

Michael Frey

**Materialität und Sozialität
des selbstbewussten
Subjekts**

Frey

**Materialität und Sozialität des
selbstbewussten Subjekts**

Michael Frey

Materialität und Sozialität des selbstbewussten Subjekts

Die Subjektivität des denkenden Lebewesens
und sein Widerspruch

Meiner



Open Access: This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA 4.0).

DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4359-1>

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4358-4

ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4359-1

Diese Publikation wurde unterstützt durch das LeipzigLab und den
Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig.

Affiliation: Universität Leipzig / Fakultät für Sozialwissenschaften
und Philosophie / Institut für Philosophie

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023

Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg. Druck und Bindung:

Books on Demand GmbH, Norderstedt

Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier

Printed in Germany

Inhalt

Einleitung	11
Fragestellung	11
Struktur des Arguments	17
I. TEIL: PARADOX DER AUTONOMIE	25
1. Autonomie und selbstbewusste Gültigkeit	27
1.1 <i>Geistige Tätigkeit, Autonomie und Anerkennung</i>	28
Selbstbewusste Gültigkeit, Reflexivität und Selbstbestimmung	31
1.2 <i>Paradox der Autonomie</i>	38
II. TEIL: FORMALE GÜLTIGKEIT	43
Reflexivität der geistigen Tätigkeit: Selbstbewusstsein als formales Bewusstsein eines universellen Prinzips der Richtigkeit	48
2. Reflexivität als Selbstbewusstsein	50
3. Selbstbewusstsein als universelle Allgemeinheit	56
3.1 <i>Selbstbewusstsein des partikularen Subjekts S_{Φ}</i>	57
Die Natur des Lebewesens als geordnetes Möglichkeitsspektrum	58
Die Normativität der animalischen Lebensform	61
Selbstkonstitution des Lebewesens	64
Reflexivität und Selbstbewusstsein des partikularen Subjekts S_{Φ}	72
3.2 <i>Universelles Selbstbewusstsein des formalen Subjekts S_{\aleph}</i>	75
Selbstbewusstsein ist kein Meta-Bewusstsein der partikularen Tätigkeit	76
Die monadische Selbstkonstitution des formalen Subjekts S_{\aleph}	82
Form und Materie des Selbstbewusstseins	85

4. Selbstkonstitution des formalen Subjekts einer partikularen Identität (agency und practical identity)	89
4.1 <i>Kategorischer Imperativ als Prinzip der Selbstkonstitution des formalen Subjekts S\mathfrak{N} (agency)</i>	91
Kategorischer Imperativ und allgemeine Widerspruchsfreiheit als Form eines normativen Prinzips Φ	92
Formale selbstbewusste Gültigkeit eines allgemein widerspruchsfreien Prinzips	96
Das Bewusstsein des kategorischen Imperativs als Quelle der Identität des formalen Subjekts S \mathfrak{N}	98
4.2 <i>Hypothetischer Imperativ als Prinzip der Wirksamkeit eines partikularen Subjekts (practical identity)</i>	100
Die autonome Tätigkeit als Quelle der Differenz zweier partikularer Tätigkeiten	102
Das formale Prinzip einer Differenz zweier autonomer Tätigkeiten ist Zweckmäßigkeit	105
Die Form einer widerspruchsfreien, zweckmäßigen Ordnung von normativen Prinzipien	107
Die Wirklichkeit eines partikularen Subjekts – practical identity . . .	110
 III. TEIL: DAS PROBLEM DER PARTIKULARITÄT	115
 5. Materialität des selbstbewussten Subjekts	121
5.1 <i>Materie als logischer Ort der Differenz</i>	122
Das Subjekt einer Veränderung ist eine materielle Wirklichkeit	122
Materie als principium individuationis eines Subjekts	124
Die innere Spannung des Selbstbewusstseins	126
5.2 <i>Sinnlichkeit, Begehren und materielle Wirklichkeit der Person</i>	129
Materie und Individuation der Person	132
Körper und Objekt des selbstbewussten Subjekts	134
Rezeptivität und Lust	134
Begehren als reproduktive Tätigkeit	136
Das partikulare sinnliche Begehren als die Neigung ϕ zu tun	138
Begehren als solches und autonomes Begehren	140

6. Entscheidung als reflective endorsement	142
6.1 <i>Die autonome Tätigkeit als Entscheidung</i>	142
Sinnlichkeit als Materie des selbstbewussten Subjekts	143
Entscheidung als autonomes Begehren	145
Entscheidung als reflective endorsement	147
Reflective endorsement als Selbst-Partikularisierung des formalen Selbstbewusstseins?	151
7. Das Paradox der Autonomie als zweiseitiges Paradox der Entscheidung	158
Das zweiseitige Paradox der Entscheidung	159
Konflikt und Entscheidung	163
Struktur des Konflikts und Zeitlichkeit der Entscheidung	165
8. Formale Widersprüche der Selbst-Partikularisierung	175
8.1 <i>Der formale Widerspruch der Identität – Korsgaard</i>	177
Auflösung des Konflikts und Anerkennung einer normativen Ordnung	178
Der formale Widerspruch der Identität – Paradoxe Reflexivität der Person	184
8.2 <i>Der formale Widerspruch der Nachträglichkeit – Engstrom</i>	187
Der formale Widerspruch der Nachträglichkeit – Paradoxe Zeitlichkeit der autonomen Tätigkeit	193
Das Problem der Partikularität	196
9. Wittgensteins Privatsprachenargument und die Inkonsistenz einer atomistisch-monadischen Auffassung selbstbewusster Subjektivität	201
9.1 <i>Die reflexive Tätigkeit als Verwendung eines Zeichens</i>	202
Entscheidung und Verwendung eines Zeichens besitzen dieselbe logische Struktur	203
Die Verwendung eines Zeichens als reflexive Tätigkeit	205
9.2 <i>Das Privatsprachenargument und die Unmöglichkeit einer privaten Verwendung von Zeichen</i>	209
Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Verwendung von Zeichen	209
Die Unmöglichkeit einer falschen Tätigkeit	215

Das fundamentale Problem des Atomismus: Das private Subjekt kann sich nicht widersprechen	218
9.3 <i>Der kantianische Konstitutivismus als eine Gestalt des Atomismus</i>	221
Die kantianische Auffassung der Sozialität eines selbstbewussten Subjekts	223
Die konstitutivistische Auffassung der reflexiven Tätigkeit ist atomistisch	227
Innere Sozialität des Selbstbewusstseins und der wirkliche Widerspruch des selbstbewussten Subjekts	235
EXKURS:	
Normskeptizismus – Genealogischer und Liberaler Indifferentismus	238
Genealogischer Indifferentismus – Paradoxe Immaterialität der reflexiven Tätigkeit	238
Liberaler Indifferentismus – Paradoxe Materialität der reflexiven Tätigkeit	242
IV. TEIL: SOZIOHISTORISCHE GÜLTIGKEIT	247
10. Sozialität des selbstbewussten Subjekts	249
10.1 <i>Die reflexive Tätigkeit als ein wechselseitiges interpersonales Verhältnis</i>	250
Eigentum als logischer Ort der Differenz zweier Subjekte und ihres wechselseitigen Verhältnisses	252
Partikularität, Universalität und modaler Charakter der reflexiven Tätigkeit	261
Zweite Natur als die soziale Wirklichkeit einer Praxis Φ_x	271
Formale Falschheit einer reflexiven Tätigkeit	278
10.2 <i>Soziohistorische Gültigkeit und Verwirklichung der reflexiven Tätigkeit als Widerspruch</i>	281
Die Heteronomie der zweiten Natur	284
Befreiung als willkürlicher Akt	285
Innere Vielheit der zweiten Natur und der Prozess historischer Ereignisse	289
Konflikt, formale Falschheit und historisches Ereignis	292
Soziohistorische Gültigkeit und der wirkliche Widerspruch der Person	304

ADDENDUM:	
Der Widerspruch des denkenden Lebewesens und seine Blüte	311
A. Selbst-Vollendung und Selbst-Zerstörung des denkenden Lebewesens	314
<i>A.1 Die Pflanze, ihr Widerspruch und ihre Blüte</i>	<i>316</i>
Der Widerspruch der Pflanze	318
Die pflanzliche Blüte	320
Tierische Subjektivität – ihr Widerspruch, ihre Wiederholung und ihr Ende	321
<i>A.2 Das denkende Lebewesen, sein Widerspruch und seine Blüte</i>	<i>325</i>
Verschiedene historische Gestalten der Sittlichkeit – synchrone und diachrone Verwirklichung von Freiheit	325
Der diachrone Widerspruch der Geschichte überhaupt versus synchrone Widersprüche der Sittlichkeit	327
Jede historische Gestalt der Sittlichkeit besitzt ihren spezifischen Widerspruch und ihre Blüte	330
Die bürgerliche Gesellschaft als moderne Gestalt der Sittlichkeit . . .	335
Die bürgerliche Gesellschaft als absolute Blüte des denkenden Lebens	340
Dank	344
Bibliographie	345

»Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. [...] In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis [...]. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst. Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, dies Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.«

(Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*)

»Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne *zusammen* lebende und *zusammen* sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten. Der Punkt wäre gar nicht zu berühren, wenn die Fadaise, die bei den Leuten des 18. Jahrhunderts Sinn und Verstand hatte, von Bastiat, Carey, Proudhon etc. nicht wieder ernsthaft mitten in die modernste Ökonomie hereingezogen würde.«

(Marx, »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«)

Einleitung

Das menschliche Leben ist grundlegend durch ein Bewusstsein davon charakterisiert, dass der Mensch sich in verschiedener Gestalt verwirklicht. Dieses Bewusstsein ist tief im Bewusstsein seiner selbst, in seinem Selbstbewusstsein also, verankert. Denn, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden soll, kann ein Subjekt nur dadurch ein adäquates Bewusstsein seiner selbst haben, dass es sich in Differenz zu anderen gleichermaßen selbstbewussten Subjekten begreift. Darin kommt ein Bewusstsein zur Geltung, dass ich als einzelner Mensch, als Individuum, *so bin*, mein Mitmensch hingegen *anders* und wir beide trotzdem *gleich* – nämlich Mensch. Der Mensch weiß notwendig um seine eigene Pluralität und nur dadurch kann er um seine Individualität wissen. Das Bewusstsein, das ein einzelner Mensch von sich selbst als partikularem Individuum hat, enthält also notwendig das Verhältnis zu anderen Menschen, die auf eine andere Art und Weise leben als er selbst. In diesem Bewusstsein verwirklicht sich, wie gezeigt werden soll, der Anspruch des selbstbewussten Subjekts, letzte Quelle dessen zu sein, was es tut. Es weiß, dass es selbst bestimmen kann, was zu tun und wie zu leben für es allgemein richtig ist. Es weiß, dass es frei ist.

Fragestellung

Die Begriffe »Freiheit« und »Individuum« – oder genauer »Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts« – sind wesentlich für die Moderne.¹ Sie bilden das Rückgrat des modernen Denkens. *Doch Freiheit wovon und Freiheit*

¹ Vgl. etwa Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 43; Menke, »Autonomie und Befreiung«. Vgl. insbesondere auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 A: »Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*. [...] Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf., – alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils im folgenden als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun werden, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften und der Philosophie auftreten. – Dies Prinzip der *Besonderheit* ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes und zunächst wenigstens *ebensowohl* identisch mit dem Allgemeinen als unterschieden von ihm. Die abstrakte Reflexion fixiert aber dies Moment in seinem Unterschiede und Entgegenset-

wozu? Ist es die Freiheit von einem Staat, von traditionellen Strukturen der Herrschaft? Ist es die Freiheit von der Gesellschaft, in der man lebt, oder Freiheit von normativen Prinzipien, die das gesellschaftliche Leben betreffender Individuen bestimmen? Ist es die Freiheit, das zu tun, was man begehrt, die Freiheit, willkürlich zu entscheiden, was man tut? »Freiheit«, »Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts«, ist ein grundlegend umstrittener Begriff im modernen Denken.²

Abstrakt betrachtet ist Freiheit *eine spezifische Weise*, ein Subjekt zu sein, ein Subjekt von Bestimmungen. Dies sind Beispiele von Bestimmungen eines Subjekts: Subjekt S tut φ , Subjekt S folgt der Norm N oder Subjekt S hat ein Recht, φ zu tun – wobei die Verbalphrasen »tut φ «, »folgt der Norm N« und »hat ein Recht φ zu tun« Bestimmungen des Subjekts ausdrücken. Ein Subjekt ist nun frei in einer spezifischen Hinsicht, wenn die betreffende Bestimmung *nicht von außen* kommt, sondern *vom und durch das Subjekt selbst* etabliert wird. Ich bin frei, wenn das, was ich tue, oder das, was ich bin, durch mich selbst erfordert ist und nicht durch eine externe Kraft oder ein gegebenes Prinzip, das mich dazu zwingt. Ein Subjekt ist dann und nur dann frei, wenn es selbst die Quelle der betreffenden Bestimmung ist. Freiheit ist eine spezifische Weise, ein Subjekt zu sein – nämlich selbst Quelle der eigenen Bestimmungen zu sein. Abstrakt betrachtet ist Freiheit also die Freiheit von Bestimmungen, die von außen kommen, und damit ist es die Freiheit, sich selbst zu bestimmen, das heißt, selbstbestimmt zu sein. Freiheit ist Selbstbestimmung. Durch diese Überlegung wird also deutlich, wovon und wozu Freiheit Freiheit ist.

zung gegen das Allgemeine und bringt so eine Ansicht der Moralität hervor, daß diese nur als feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perenniere – die Forderung »mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebeut.« Die hier erwähnte »abstrakte Reflexion«, die verkennt, dass die Besonderheit des Subjekts »nun allerdings ein Moment des Gegensatzes und zunächst wenigstens *ebensowohl* identisch mit dem Allgemeinen als unterschieden von ihm« ist, ist also ein Denken, das den Grundgedanken der »modernen Zeit« missversteht. Diese abstrakte Reflexion, die die Besonderheit des Subjekts der Allgemeinheit der Geschichte, einer Gesellschaft oder eines Staates strikt entgegensetzt, ist also *der grundlegende Irrtum* der Moderne, der das moderne Denken stets in Dunkelheit und Verwirrung zurückzuwerfen droht. Diesen Irrtum auszuräumen und zu bekämpfen, ist deswegen eine Hauptaufgabe des modernen Denkens. (Für eine weitere Vertiefung dieser Problematik siehe Addendum.)

² Dieser und der nächste Absatz sind die deutsche Übersetzung der entsprechenden Passage in einem von mir verfassten Aufsatz zur Frage, ob es möglich ist, Freiheit gemäß einer kontraktualistischen Auffassung zu verstehen. Vgl. dazu Frey, »Relational Subjectivity. Private Language and the Paradox of Recognition«. Die vorliegende Arbeit untersucht im Gegensatz dazu, ob es möglich ist, Freiheit gemäß einem kantianischen Konstitutivismus zu verstehen.

»Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts« ist aber ein grundlegend umstrittener Begriff des modernen Denkens. Konkret über den Begriff der Freiheit nachzudenken, heißt letztlich darüber nachzudenken, wie ein Subjekt tatsächlich entscheiden kann, was es tut und wer es ist. Es ist die Frage danach, ob das individuelle selbstbewusste Subjekt selbst entscheiden kann, welche Bestimmungen seiner selbst es verwirklicht oder verwirklichen soll. Doch wie kann es das tun? Was also ist das Prinzip seiner Entscheidung? Worin besteht der logische Charakter seiner Tätigkeit der Entscheidung? Kann es tatsächlich selbst Quelle der Entscheidung dessen sein, was es tut und wer es ist? Kann es sich tatsächlich selbst bestimmen? Auf diese Fragen sind nun verschiedene Antwortversuche denkbar.

Freiheit kann etwa als eine Entscheidung begriffen werden, die das Subjekt auf der Grundlage seiner subjektiven Präferenzen, auf der Grundlage seines unmittelbaren Begehrens, das heißt auf der Grundlage seiner Lust, trifft. Dies ist eine empiristisch-emotivistische Erläuterung der Freiheit: Das Subjekt ist frei, wenn es das tun oder sein kann, worauf es Lust hat, das heißt das, was es unmittelbar zu tun oder zu sein begehrt. Freiheit kann aber im Gegensatz zu dieser Erläuterung auch als eine Entscheidung begriffen werden, die aus einer rationalen Präferenz- und Mittelabwägung resultiert. Dies ist eine instrumentell-rationalistische Erläuterung der Freiheit: Das Subjekt ist frei, wenn das, was es tut oder ist, durch einen Prozess des Überlegens vermittelt ist, der gemäß bestimmten rationalen oder instrumentellen Prinzipien vollzogen wird. Erst so kann das Subjekt wirklich selbst bestimmen, was es tut und wer es ist. Denn ein Subjekt, das vollkommen unmittelbar seinem Begehren gehorcht, vollzieht seine Tätigkeit aus reiner Willkür, womit seine Entscheidung jeden Augenblick wieder revidiert werden und sich so unmöglich stabil über einen weiteren Zeithorizont hinweg erstrecken kann. Überlegungen bezüglich seiner Zukunft können für seine Entscheidung nur bedingt eine Rolle spielen, wenn das Prinzip der freien Entscheidung das unmittelbare Begehren ist. Seine Entscheidung und die daraus resultierende Bestimmung seiner selbst ist dann hochgradig ephemer. Die empiristisch-emotivistische und die instrumentell-rationalistische Auffassung unterscheiden sich also grundlegend voneinander. Doch sie kommen darin überein, dass ein einzelnes Subjekt völlig isoliert von anderen Subjekten die Quelle der Entscheidung sein muss, wenn sie frei sein soll. Das Prinzip seiner Entscheidung muss alleine in ihm selbst liegen. Es sind also Gestalten eines Atomismus bezüglich der Frage, wie selbstbestimmte Subjektivität zu verstehen ist.

Wenn Freiheit als eine Entscheidung begriffen wird, durch die ein Individuum letztlich völlig isoliert von anderen Subjekten festlegt, was es tut und wer es ist, dann erscheinen gesellschaftliche Normen und Institutionen not-

wendig als eine Einschränkung oder ein Hindernis der persönlichen Freiheit. Sie können das Subjekt dazu nötigen, etwas zu tun, was es aus einer freien Entscheidung heraus nicht tun würde. Auf der Grundlage einer solchermaßen atomistischen Auffassung von Freiheit kann man deswegen nun bestrebt sein, den Einfluss von gesellschaftlichen Normen und Institutionen auf das einzelne Individuum auf ein Minimum zu reduzieren. Das ist ein liberaler Ansatz bezüglich der Frage, wie Freiheit umgesetzt und verwirklicht werden kann. Doch denkt man diesen Ansatz konsequent zu Ende, ergeben sich verheerende gesellschaftliche Konflikte, durch die die Subjekte wechselseitig ihre Freiheit verunmöglichen.

Eine weitere Möglichkeit, um in einer liberalen Weise Freiheit zu erläutern, besteht nun deswegen darin, zu zeigen, dass gewisse gesellschaftliche Normen notwendig sind, so dass das individuelle Subjekt überhaupt gemäß seinem Begehren oder gemäß instrumentellen Prinzipien entscheiden kann, was es tut und was es ist. Diese Normen stehen seiner Freiheit dann nicht entgegen. Sie sind vielmehr Bedingungen ihrer Möglichkeit, womit ein Subjekt dann und nur dann frei ist, wenn es seine Entscheidung, was es zu tun begehrt, unter Berücksichtigung der betreffenden Normen trifft. Diese Normen sind ihm als notwendiger Rahmen seiner Freiheit vorgegeben. Sie konstituieren seine Freiheit. Sie spezifizieren, wie es überhaupt möglich ist, dass ein individuelles Subjekt isoliert von anderen Subjekten eine freie Entscheidung trifft. Doch sie müssen als solche unspezifisch und formell sein, da sie bloß die Frage betreffen, wie Freiheit möglich ist. Sie selbst sind noch nicht wirklicher Ausdruck von Freiheit; erst die konkrete individuelle Entscheidung eines Subjekts vermittelt der betreffenden Normen ist der wirkliche Ausdruck von Freiheit.

Eine weitere Möglichkeit, Freiheit so zu verstehen, dass ihr gesellschaftliche Normen (auch konkrete, materiale – das heißt nicht bloß formelle Normen) nicht entgegenstehen, stellt eine kontraktualistische Auffassung dar, der zufolge eine gesellschaftliche Norm für ein Subjekt dann und nur dann gültig ist, wenn es die Norm als Resultat einer gemeinsamen Einigung mit betreffenden anderen Subjekten begreifen kann. Es betrachtet sich so selbst als Quelle der betreffenden Normen. Eine Entscheidung ist gemäß dieser Auffassung frei, wenn das Subjekt in dem, was es ist und tut, gesellschaftlichen Normen folgt, die es aus sich selbst heraus anerkennen kann. Die kontraktualistische Auffassung ist zwar der Versuch, die Freiheit des Individuums so zu denken, dass sie nicht in Konflikt steht mit der Tatsache, dass sich das Subjekt gemäß spezifischen gesellschaftlichen Normen bestimmt. Doch auch diese Erläuterung dessen, was eine freie Entscheidung ist, ist letztlich atomistisch: Um sich mit anderen Subjekten kontraktualistisch darauf zu einigen, welche

Normen gültig sind, muss das Subjekt vor der gemeinsamen Einigung, das heißt vor dem ›Vertragsschluss‹, alleine für sich beantworten, was es tun und sein will.³ Die gemeinsame Einigung ist bloß die nachträgliche Vermittlung verschiedener individueller Ansichten, was zu tun allgemein richtig ist.⁴

Will man verstehen, wie es möglich ist, dass ein individuelles Subjekt selbst bestimmen kann, was es tut und wer es ist, so scheint sich eine atomistische Auffassung beinahe unweigerlich aufzudrängen. Denn wie soll Selbstbestimmung anders möglich sein als durch eine Entscheidung, die das betreffende individuelle Subjekt vollständig isoliert von anderen Subjekten trifft? Ein Atomismus bezüglich selbstbestimmter Subjektivität scheint also die notwendige Grundlage eines jeden Nachdenkens darüber zu sein, was Freiheit ist. Das wird an den eben erwähnten möglichen Begriffen einer freien Entscheidung deutlich: Alle sind letztlich Gestalten des Atomismus. Sie fundieren das Prinzip einer freien Entscheidung im einzelnen Individuum, das sich in seiner freien Entscheidung letztlich vollständig losgelöst von anderen Subjekten selbst bestimmt. Wie hier jedoch ausgewiesen werden soll, ist dies nicht notwendig – es ist sogar unmöglich. Die Freiheit eines individuellen selbstbewussten Subjekts kann nicht verstanden werden, wenn wir von einer atomistischen Auffassung selbstbestimmter Subjektivität ausgehen. Freiheit muss vielmehr, wie durch die Rekonstruktion einer hegelianischen Erläuterung in Teil IV sichtbar wird, als eine genuin soziale Wirklichkeit begriffen werden. Freiheit ist nur möglich als ein spezifisches Verhältnis zweier oder mehrerer selbstbewusster Subjekte. Indem ein jeder Atomismus dies als solcher verkennt, kann unmöglich durch eine atomistische Auffassung verstanden werden, wie eine freie Entscheidung möglich ist. Das bedeutet, der Atomismus ist das fundamentale Hindernis, das ausgeräumt werden muss, wenn adäquat über Freiheit nachgedacht werden soll. Dies zu zeigen, ist eines der Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit.

Sich hinsichtlich dessen, was man tut und was man ist, an einer Norm, an einem normativen Prinzip zu orientieren, bedeutet, dass man sich aus einem Bewusstsein entscheidet, dass das, was man tut oder was man ist, allgemein richtig ist. Das Subjekt orientiert sich in seiner Entscheidung an

³ Vgl. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts*, I.6: »Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?‹ Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt.«

⁴ Ich zeige dies in Frey, »Relational Subjectivity. Private Language and the Paradox of Recognition«.

einem allgemeinen Maßstab dessen, was zu tun und was zu sein richtig ist. Die Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts muss nun – wie auch schon die kontraktualistische Auffassung deutlich macht – nicht notwendig im Widerspruch dazu stehen, dass das Subjekt in seiner Entscheidung normativen Prinzipien folgt. Eine Entscheidung gemäß spezifischen normativen Prinzipien kann als frei verstanden werden, wenn die betreffenden normativen Prinzipien dem, was das Subjekt ist und tut, nicht äußerlich sind. Insofern es sich selbst als Quelle der betreffenden Prinzipien begreift, kann es das, was es gemäß derselben tut oder ist, also als Ausdruck seiner Freiheit betrachten. Freiheit ist gemäß dieser Auffassung Autonomie. Die Entscheidung des Subjekts stellt dann die Antwort auf die Frage danach dar, was zu tun oder was zu sein allgemein richtig ist.

In der vorliegenden Arbeit soll erläutert werden, inwiefern eine partikuläre Tätigkeit, die daraus resultiert, dass das Subjekt beantwortet, was allgemein zu tun oder zu sein richtig ist, als eine autonome Tätigkeit zu begreifen ist. Es wird sich genauer zeigen, dass eine partikuläre Tätigkeit ϕ autonom ist, wenn sie selbst als Quelle des normativen Prinzips fungiert, das die betreffende Tätigkeit im Allgemeinen hinsichtlich des Kontrasts von richtig und falsch bestimmt. Der Begriff der Autonomie ist nun aber nicht unproblematisch. Denn wie in Teil I dargestellt wird, ergibt sich aus einem zu vereinfachten Verständnis der autonomen Tätigkeit ein Paradox, das Paradox der Autonomie. Um dies aufzuzeigen, wird in Kapitel 1.1 ein minimaler Begriff der autonomen Tätigkeit eingeführt, aus dem dann das Paradox der autonomen Tätigkeit zu resultieren scheint.

Eine Tätigkeit ist autonom, wenn die Gültigkeit ihres normativen Prinzips daraus entspringt, dass das selbstbewusste Subjekt diese Norm durch seine Tätigkeit anerkennt. Das heißt, das normative Prinzip, das einer autonomen Tätigkeit entspringt, ist überhaupt erst durch die Anerkennung desselben gültig. Das Subjekt begreift seine Tätigkeit so als Quelle ihrer eigenen Richtigkeit. Die autonome Tätigkeit ist damit letzte Quelle der Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm. Aus dieser zirkulären – oder wie es spezifischer entwickelt wird: aus der reflexiven – Struktur der autonomen Tätigkeit scheint nun das Paradox der Autonomie zu folgen (Kapitel 1.2). Denn wie kann eine einzelne, partikuläre Tätigkeit Quelle ihres normativen Prinzips sein? Wie kann das, was gemessen wird, die einzelne Tätigkeit, zugleich Ursprung dessen sein, woran es gemessen wird? Eine solche Tätigkeit scheint entweder in reine Willkür zu zerfallen oder sie scheint auf ein Prinzip angewiesen zu sein, das ihr vorgängig gegeben ist. Die autonome Tätigkeit scheint also Heteronomie, das heißt ihr Gegenteil, vorauszusetzen: entweder Willkür oder die Bestimmung durch ein normatives Prinzip, das ihr äußerlich oder vorgege-

ben ist. Deshalb stellt sich am Ende von Teil I die für die vorliegende Untersuchung leitende Frage: *Wie kann eine partikulare Tätigkeit ihren eigenen normativen Maßstab hervorbringen, der bestimmt, ob sie allgemein richtig ist? Wie kann eine einzelne Tätigkeit Quelle von etwas Allgemeinem sein, das sie wiederum normativ bestimmt? Kurz: Wie ist Autonomie möglich?*

Struktur des Arguments

Dass sich aus dem minimalen Begriff der Autonomie, wie er in Teil I eingeführt wird, ein Paradox zu ergeben scheint, wirft die Frage auf, ob Autonomie nicht dennoch konsistent erläutert werden kann. Können wir also einen adäquaten Begriff der Autonomie formulieren, der kein Paradox, keine Inkonsistenz, auf sich zieht? Ich werde deswegen in Teil II und Teil III eine kantianische Erläuterung der Autonomie rekonstruieren, die die Möglichkeit einer autonomen Tätigkeit letztlich auf den Begriff von normativen Prinzipien zurückführt, die formal gültig sind. Es ist der Gedanke, dass ein Subjekt nur dadurch autonome Tätigkeiten vollziehen kann, dass es sich an zwei spezifischen formalen Prinzipien orientiert. Es sind dies der kategorische und der hypothetische Imperativ. Nur so konstituiert es sich gemäß dem kantianischen Konstitutivismus überhaupt als ein selbstbewusstes Subjekt, das durch seine Tätigkeit entscheiden kann, welche partikularen normativen Prinzipien für es gültig sind. Diese zwei formalen Prinzipien sind die konstitutiven Prinzipien einer autonomen Tätigkeit. Sie besitzen für das Subjekt einer solchen Tätigkeit unbedingte – oder genauer formale – Gültigkeit. Das selbstbewusste Subjekt ist sich ihrer und ihrer Gültigkeit notwendig bewusst. Denn es ist überhaupt erst, was es ist – nämlich das Subjekt einer autonomen Tätigkeit –, indem es sich dieser zwei Prinzipien bewusst ist. Dies ist der Grundgedanke von Christine Korsgaards kantianischem Konstitutivismus. Der Hauptteil (Teil II und Teil III) der vorliegenden Arbeit besteht darin, diesen Gedanken zu entfalten. Ich entwickle zuerst eine Rekonstruktion des kantianischen Konstitutivismus, um dann aber in Teil III zu zeigen, dass sich auch aus dieser Erläuterung der autonomen Tätigkeit erneut eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie ergibt: das zweiseitige Paradox der Entscheidung (Kapitel 7). Der kantianische Konstitutivismus wird sich also als eine inkonsistente Auffassung erweisen. Damit stellt der Hauptteil dieser Arbeit eine *reductio ad absurdum* besagter Auffassung dar.

Eine adäquate Erläuterung der autonomen Tätigkeit muss die folgenden vier Kernmerkmale derselben erklären: Die Tätigkeit ist i) ein Bewusstsein, das sich auf sich selbst bezieht, ein *reflexives Bewusstsein*. Denn eine parti-

kulare bewusste Tätigkeit ist autonom, wenn sie aus dem Bewusstsein vollzogen wird, dass sie allgemein richtig ist. Damit muss sie ii) ein *allgemeines Bewusstsein* darstellen; sie ist das Bewusstsein eines allgemeinen Maßstabs ihrer eigenen Richtigkeit. Eine adäquate Erläuterung muss deshalb weiterhin iii) erklären, aus welchem Aspekt der autonomen Tätigkeit sich der Begriff ihrer Richtigkeit ergibt. Sie ist ein allgemeines Bewusstsein dessen, was richtig ist. Sie ist das *reflexive Bewusstsein eines allgemeinen Prinzips der Richtigkeit*, durch das sie bestimmt ist. Letztlich muss iv) verständlich werden, *inwiefern eine autonome Tätigkeit partikular ist*. Denn als etwas, was durch ein allgemeines Prinzip seiner Richtigkeit bestimmt ist, muss sie partikular sein. Das Verhältnis von etwas, was normativ durch ein allgemeines Prinzip bestimmt ist, zu diesem Prinzip ist ein Verhältnis von etwas Partikularem zu etwas Allgemeinen. Diese vier Kernmerkmale müssen dergestalt erläutert werden, dass verständlich wird, wie durch eine reflexive bewusste Tätigkeit, die partikular ist, festgelegt werden kann, welches normative Prinzip für sie gültig ist. Denn nur so ist diese Tätigkeit autonom. Nur so ist sie selbst Quelle der Gültigkeit ihres normativen Prinzips.

Die ersten drei Kernmerkmale i) bis iii) – Reflexivität (Kapitel 2), Allgemeinheit (Kapitel 3) und Richtigkeit (Kapitel 4) – werden in Teil II so rekonstruiert, wie sie der kantianische Konstitutivismus begreift. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist eine autonome Tätigkeit eine bewusste Tätigkeit, die aus einem universellen, das heißt aus einem vollständig allgemeinen Selbstbewusstsein dessen resultiert, was es *überhaupt* heißt, eine richtige Tätigkeit zu vollziehen. Ihr liegt ein formales Bewusstsein dessen zugrunde, was es *überhaupt* heißt, sich gemäß spezifischen partikularen Normen für eine Tätigkeit zu entscheiden. Es ist das universelle Selbstbewusstsein des Subjekts als eines Subjekts, das notwendig dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ folgt, um sich gemäß partikularen normativen Prinzipien zu bestimmen. Nur so kann das Subjekt selbst Quelle partikularer Normen und ihrer Gültigkeit sein; nur so kann es sich letztlich selbst als autonome Quelle dessen begreifen, was es tut und was es ist (Kapitel 4).

In Teil III wird dann die Frage diskutiert, wie der kantianische Konstitutivismus die Partikularität der autonomen Tätigkeit erläutert. Denn das universelle Selbstbewusstsein, das sich als letzte Quelle der Gültigkeit partikularer normativer Prinzipien konstituiert, scheint gerade jegliche Partikularität zu übersteigen und aufzulösen. Es wird sich dabei letztlich herausstellen, dass der kantianische Konstitutivismus tatsächlich nicht erklären kann, wie die Partikularität der autonomen Tätigkeit zu verstehen ist. Es bleibt also unklar, wie sich das Subjekt aus einem universellen Selbstbewusstsein gemäß einer partikularen normativen Ordnung Φ_x bestimmen kann. Es kann sich nicht

selbst partikularisieren, das heißt, es kann sich nicht selbst bestimmen. Das universelle Bewusstsein dessen, was überhaupt eine richtige Tätigkeit ist, kann sich nicht in Gestalt einer partikularen Wirklichkeit manifestieren. Der kantianische Konstitutivismus scheitert damit am Problem der Partikularität. Er ist inkonsistent. Dies aufzuzeigen, ist Ziel von Teil III.

Das Problem der Partikularität manifestiert sich in einer spezifischen Inkonsistenz, die sich ergibt, wenn wir nachvollziehen wollen, wie der kantianische Konstitutivismus zu erläutern versucht, dass sich das selbstbewusste Subjekt aus sich selbst heraus eine partikulare Bestimmung gemäß einem normativen Prinzip verleiht. Diese Inkonsistenz zeigt sich in einer spezifischen Gestalt des Paradoxes der Autonomie, das zwei Seiten eines Dilemmas umfasst: das zweiseitige Paradox der Entscheidung. Um das aufzuzeigen, werde ich zuerst in Kapitel 5 auf die Materialität des selbstbewussten Subjekts eingehen. Denn Materie erklärt, wie etwas partikular sein kann. Nur etwas, was materiell ist, kann eine partikular bestimmte Wirklichkeit darstellen (Kapitel 5.1). Der kantianische Konstitutivismus begreift die Materie der autonomen Tätigkeit, also das, in dem und durch das sich das selbstbewusste Subjekt eine partikulare Bestimmung verleihen kann, als sinnliches Begehren. Nur dadurch kann das selbstbewusste Subjekt ihm zufolge als Quelle einer partikularen Tätigkeit auftreten. Das Subjekt einer autonomen Tätigkeit ist somit notwendig ein Subjekt des Begehrens (Kapitel 5.2).

In Kapitel 6 wird dann deutlich, dass der kantianische Konstitutivismus die autonome Tätigkeit als eine Entscheidung begreift, durch die das Subjekt ein partikulares normatives Prinzip reflexiv bekräftigt. Es verleiht seinem sinnlichen Begehren, das heißt seiner Materie, so eine partikulare normative Bestimmung. Das Subjekt entscheidet wiederholt, was es zu tun begehrt, vor dem Hintergrund eines Bewusstseins dessen, was allgemein zu tun richtig ist, wodurch es der entsprechenden Norm überhaupt erst Gültigkeit verleiht. Der kantianische Konstitutivismus erläutert die autonome Tätigkeit also durch den Begriff der reflexiven Bekräftigung (*reflective endorsement*) eines normativen Prinzips: Die Gültigkeit eines normativen Prinzips resultiert daraus, dass das selbstbewusste Subjekt dieses Prinzip wiederholt reflexiv bekräftigt, das heißt es in seiner Tätigkeit wiederholt anerkennt.

In Kapitel 7 wird dann aber ersichtlich, dass sich, wie bereits erwähnt, auch für die diskutierte kantianische Auffassung der autonomen Tätigkeit eine Gestalt des Paradoxes der Autonomie ergibt: das zweiseitige Paradox der Entscheidung. Der kantianische Konstitutivismus kann nicht verständlich machen, wie sich das selbstbewusste Subjekt durch einen Akt der reflexiven Bekräftigung für eine spezifische partikulare normative Ordnung Φ_x entscheiden kann. Es wird unverständlich, wie es durch eine Entscheidung

seine Materie bestimmen kann, wie es sich also als eine materielle Wirklichkeit manifestieren kann. Es drängt sich dem kantianischen Konstitutivismus ein Dilemma zweier Auffassungen auf, die beide dem logischen Charakter der autonomen Tätigkeit widersprechen: die dualistisch-additive und die monistisch-transformative Auffassung. Sein Begriff der Selbstbestimmung, das heißt sein Begriff der Entscheidung, ist also inkonsistent.

Durch die Auseinandersetzung mit dem zweiseitigen Paradox der Entscheidung wird deutlich, dass die Anerkennung einer Norm konstitutiv auf zwei Pole bezogen ist: einerseits auf eine normative Ordnung Φ_{x_1} , die das Subjekt als gültig anerkennt, und andererseits auf eine oder mehrere normative Ordnungen Φ_{x_2}, Φ_{x_3} etc., die das Subjekt als ungültig zurückweist. Nur so kann es ein allgemeines normatives Bewusstsein etablieren, das richtige von falschen Tätigkeiten unterscheidet. Denn das Subjekt muss, um ein allgemeines normatives Bewusstsein zu besitzen, die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit begreifen. Es muss sich selbst als Subjekt einer Tätigkeit bewusst sein können, die falsch ist, das heißt einer Tätigkeit, die im Bewusstsein ihrer allgemeinen Falschheit vollzogen wird – und das ist nur möglich, wenn es aus dem Bewusstsein eines Prinzips tätig ist, das es als ungültig zurückweist. Deshalb ist die Anerkennung einer normativen Ordnung Φ_{x_1} nicht bloß als reflexive Bekräftigung derselben zu begreifen, sondern darüber hinaus gleichzeitig als eine Tätigkeit, durch die das Subjekt andere mögliche normative Ordnungen Φ_{x_2}, Φ_{x_3} etc. zurückweist und entkräftet.

Wie sich in Kapitel 8 zeigen wird, kann der kantianische Konstitutivismus die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit aber unmöglich erläutern. Um sich der Möglichkeit einer falschen Tätigkeit bewusst zu sein, müsste das selbstbewusste Subjekt seinen formalen, das heißt konstitutiven Prinzipien widersprechen. Doch das ist unmöglich, da es überhaupt erst ist, was es ist, insofern es diesen Prinzipien gehorcht. Deswegen können wir auf der Grundlage des kantianischen Konstitutivismus unmöglich verstehen, wie das selbstbewusste Subjekt aus sich selbst ein allgemeines normatives Bewusstsein etabliert, das richtige von falschen Tätigkeiten unterscheidet. Wie sich zeigen wird, zerfällt ihm der Kontrast von richtigen und falschen Tätigkeiten, die es beide gleichermaßen aus seiner Entscheidung heraus vollziehen kann. Damit kollabiert es aber als Subjekt einer Entscheidung, durch die es sich gemäß einem normativen Prinzip bestimmt, so dass seine Tätigkeit richtig ist. Das selbstbewusste Subjekt kann unmöglich unterscheiden, was richtig und was falsch ist. Denn für es ist alles richtig, was ihm als richtig erscheint. »Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«⁵ Dass

⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

sich das selbstbewusste Subjekt, so wie es der kantianische Konstitutivismus begreift, unmöglich als Subjekt einer falschen Tätigkeit verstehen kann, zeigt sich dabei in zwei formalen Widersprüchen: dem formalen Widerspruch der Identität (Kapitel 8.1) und dem formalen Widerspruch der Nachträglichkeit (Kapitel 8.2).

Durch die Auseinandersetzung mit Wittgensteins Privatsprachenargument in Kapitel 9 wird klar, worin der logische Ursprung der besagten Inkonsistenz, das heißt des Problems der Partikularität, besteht. Der kantianische Konstitutivismus kann die Partikularität der autonomen Tätigkeit nicht erläutern, da er eine atomistische Auffassung selbstbewusster Subjektivität vertritt: Das universelle Bewusstsein der formalen Prinzipien, durch das sich das selbstbewusste Subjekt als Subjekt einer autonomen Tätigkeit konstituiert, enthält nicht *per se* das Bewusstsein des Verhältnisses einer Vielheit selbstbewusster Subjekte. Dem kantianischen Konstitutivismus zufolge konstituiert sich das selbstbewusste Subjekt also als eine monadisch-atomistische Einheit – es begreift seine reflexive Tätigkeit, durch die es sich selbst gemäß einer normativen Ordnung zu bestimmen sucht, als eine Tätigkeit, die es völlig isoliert von anderen Subjekten einer solchen Tätigkeit vollzieht (Kapitel 9.3). Deswegen ist seine Tätigkeit der Entscheidung gemäß dem kantianischen Konstitutivismus als eine private Tätigkeit zu verstehen. Doch das ist unmöglich: Eine solchermaßen private Tätigkeit kann unmöglich aus sich selbst heraus Quelle des Bewusstseins eines allgemeinen Kontrasts richtiger versus falscher Tätigkeiten sein. Denn für das Subjekt einer privaten Tätigkeit der Entscheidung ist die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit unverständlich. Begreift sich ein Subjekt in seiner autonomen Tätigkeit als alleinige Quelle eines normativen Prinzips, so kann es unmöglich durch seine Entscheidung Ursprung einer falschen Tätigkeit sein. Für es ist richtig, was ihm als richtig erscheint. Das bedeutet nun aber, dass es unmöglich aus sich selbst heraus ein allgemeines Bewusstsein des Kontrasts richtiger versus falscher Tätigkeiten etablieren kann. Es zerfällt ihm also der Unterschied von richtig und falsch. Das ist die Konsequenz von Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache (Kapitel 9.2). Es ist generell unmöglich, selbstbestimmte, autonome Subjektivität zu verstehen, wenn man einen Atomismus vertritt.

Es stellt sich deswegen die Frage, ob eine nicht-atomistische Erläuterung der autonomen Tätigkeit formuliert werden kann, die adäquat ist – das heißt eine Erläuterung, die die vier erwähnten Kernmerkmale i) Reflexivität, ii) Allgemeinheit, iii) Richtigkeit und insbesondere iv) Partikularität konsistent erklären kann. Um diese Frage zu bejahen, wird in Teil IV eine hegelianische Auffassung der autonomen Tätigkeit entwickelt.

Eine adäquate Erläuterung der autonomen Tätigkeit darf keine Gestalt des Atomismus sein. Das heißt, das selbstbewusste Subjekt muss durch seine autonome Tätigkeit konstitutiv auf andere Subjekte einer solchen Tätigkeit bezogen sein. Wie durch die Rekonstruktion einer hegelianischen Auffassung in Teil IV deutlich wird, muss sich das selbstbewusste Subjekt konstitutiv im Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten denken, denn das Verhältnis zu anderen Subjekten ist die Bedingung seiner Wirklichkeit. Das Bewusstsein seiner selbst, durch das es sich als selbstbewusstes Subjekt konstituiert, ist damit immer schon das Bewusstsein eines anderen, zweiten Subjekts. Wie sich zeigen wird, konstituieren sich die betreffenden Subjekte überhaupt erst durch ihre Interaktion. Denn eine autonome Tätigkeit ist konstitutiv eine soziale Wirklichkeit: Sie ist das interpersonale Verhältnis einer Vielheit selbstbewusster Subjekte. Losgelöst von ihrem Verhältnis, das heißt losgelöst von ihrer Interaktion, ist das selbstbewusste Subjekt unmöglich, was es als solches zu sein beansprucht: letzte Quelle der normativen Ordnung, durch die es seine partikulare Tätigkeit bestimmt. Dies ist die grundlegende Sozialität des selbstbewussten Subjekts (Kapitel 10.1).

Nur insofern sich das selbstbewusste Subjekt überhaupt erst dadurch konstituiert, dass es im Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten steht, kann es Quelle einer normativen Ordnung Φ_{x_1} sein. Denn nur so kann sich das selbstbewusste Subjekt als Subjekt einer möglichen falschen Tätigkeit begreifen. Durch die konstitutive Sozialität, das heißt Relationalität, seines Selbstbewusstseins ist es sich nämlich der Möglichkeit bewusst, aus zwei verschiedenen, sich widersprechenden normativen Ordnungen, Φ_{x_1} oder Φ_{x_2} , tätig zu sein. Das heißt, es ist ihm möglich, sowohl eine richtige als auch eine falsche Tätigkeit zu vollziehen, womit es als Ursprung eines allgemeinen Kontrasts richtiger versus falscher Tätigkeiten auftreten kann. Nur aufgrund der konstitutiven Sozialität des selbstbewussten Subjekts kann es sich also selbst als Ursprung einer partikularen normativen Ordnung begreifen, und zwar, indem es im und durch das Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten die Frage entscheidet, was zu tun und was zu sein allgemein richtig ist.

Aufgrund ihrer inneren Sozialität ist die autonome Tätigkeit aber, wie sich zeigen wird, als eine Tätigkeit zu verstehen, die als solche eine spezifische Form von Konflikt erzeugt (Kapitel 10.2). In einem solchen Konflikt unterminiert das Subjekt seinen Status als autonomes Subjekt im Verhältnis zu einem anderen autonomen Subjekt. Denn ein solcher Konflikt ist dadurch charakterisiert, dass die betreffenden Subjekte sich wechselseitig als selbstbewusste Subjekte verkennen. Im Falle eines solchen Konflikts anerkennen sie sich nicht länger wechselseitig als letzte Quelle einer Antwort auf die Frage, was allgemein zu sein und zu tun richtig ist, wodurch sie beide als Subjekte einer

autonomen Tätigkeit in sich zusammenfallen: Sie können nicht mehr bestimmen, was zu sein und was zu tun allgemein richtig ist. Sie unterminieren so ihre Wirklichkeit als selbstbewusste Subjekte im Verhältnis zueinander. Ihre Tätigkeit wird heteronom. Dieser Konflikt kann nun nur aufgelöst werden, indem die betreffenden Subjekte ihr Verhältnis zusammen auf eine spezifische Art und Weise transformieren, wodurch sie sich je als eine genuine Einheit, als die Einheit der Person, als autonomes Individuum konstituieren. Aufgrund dieser inneren, konflikthaften Dynamik weist die autonome Tätigkeit eine Zeitlichkeit *sui generis* auf. Sie konstituiert und re-konstituiert sich durch einen permanenten Prozess historischer Ereignisse.

Die vorliegende Arbeit gelangt in dem Gedanken zu ihrem Ende, dass das selbstbewusste Subjekt sich nur dann als ein partikulares Individuum verwirklichen kann, wenn es sich als die Einheit dreier verschiedener Bezugnahmen auf sich selbst begreift: Es verwirklicht sich als die Einheit der erst-, zweit- und drittpersonalen Bezugnahme auf sich selbst (Kapitel 10.2). Nur so kann es sich aus einem universellen Bewusstsein seiner selbst eine partikuläre Bestimmung gemäß einer normativen Ordnung Φ_{x1} verleihen, ohne dass die Spannung zwischen Partikularität und Universalität kollabiert oder auseinanderfällt. Das selbstbewusste Subjekt tritt so als ein selbstbestimmtes Individuum, als eine einzelne Person auf. Doch dies ist kein atomistischer Begriff des individuellen selbstbewussten Subjekts. Es ist aber ebenfalls kein kollektivistischer Begriff von Selbstbewusstsein. Es ist vielmehr der Begriff eines Individuums, »das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann«. ⁶ Die Person vereinzelt sich als Individuum konstitutiv im Verhältnis zu anderen Individuen. Dies ist der Grundgedanke einer Auffassung, die als »relationaler Individualismus« bezeichnet werden kann.

In Kapitel 10.2 wird sich abschließend erweisen, dass die Gültigkeit einer normativen Ordnung, die aus der wiederholten Anerkennung derselben überhaupt erst entspringt, als *soziohistorische Gültigkeit* aufgefasst werden muss. Indem das selbstbewusste Subjekt eine solchermaßen soziohistorisch gültige normative Ordnung Φ_{x1} anerkennt, verleiht es sich selbst ein Prinzip seiner personalen Identität. Denn die normative Ordnung, durch die es sich selbst bestimmt, ist sein Prinzip der personalen Identität. Durch diesen Akt der Anerkennung tritt es nun aber konstitutiv als eine partikuläre Person im Verhältnis zu anderen Personen auf, die durch andere normative Ordnungen Φ_{x2} , Φ_{x3} etc. bestimmt sind. Wie sich zeigen wird, muss es die normative Ordnung, durch deren Anerkennung es sich konstituiert, deswegen als gültig und ungültig zugleich begreifen. Nur so kann es ein Bewusstsein seiner selbst als

⁶ Marx, »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«, S. 616.

eines Subjekts besitzen, das autonom, das frei ist. Doch dann muss die Person sich als die Wirklichkeit eines Widerspruchs konstituieren. *Sie tritt zu sich selbst in ein Verhältnis der Nicht-Identität, indem sie zu einer anderen Person, mit der sie nicht identisch ist, in ein Verhältnis der Identität tritt.* Sie verkörpert damit die Identität von Identität und Nicht-Identität. Das ist der wirkliche Widerspruch der Person, des Subjekts einer autonomen Tätigkeit, durch den es in seiner autonomen Tätigkeit, im Bewusstsein seiner selbst, permanent über sich hinausgerissen wird.

I. TEIL:
PARADOX DER AUTONOMIE

1. Autonomie und selbstbewusste Gültigkeit

Die zentrale Fragestellung der vorliegenden Arbeit lautet: *Was ist Autonomie und worin begründet sich die Gültigkeit von Normen, die Ausdruck einer autonomen Tätigkeit sind?* Oder alternativ: *Wie ist der logische Charakter der autonomen Tätigkeit zu bestimmen, die durch eine spezifische Form von Normativität – nämlich selbstbewusste Normativität – konstituiert ist?* Es ist die Frage danach, weshalb ein bestimmter Typus von Normen gültig ist. Autonomie zu erklären, heißt zu verstehen, wie ein Subjekt sich in seiner Tätigkeit gemäß einer Norm bestimmen kann, die seiner Tätigkeit nicht äußerlich und, wie sich zeigen wird, seine eigene ist. Genauer: Eine autonome Tätigkeit ist Quelle ihrer eigenen, für sie maßgebenden Norm. Dabei ist strittig, ob eine solche Tätigkeit möglich ist, das heißt ob und inwiefern ihre Norm nicht doch auf ihr äußerlichen Voraussetzungen beruht. Denn es scheint, als müsste eine Norm, um Norm zu sein, in etwas begründet sein, was von der Tätigkeit, die sie bestimmt, verschieden ist. Dieses Problem wird in der Literatur gemeinhin als »Paradox der Autonomie« bezeichnet.⁷

Die vorliegende Untersuchung ist eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Weisen, mit dem Paradox der Autonomie umzugehen. Dazu werde ich in einem ersten Schritt einen minimalen und gewissermaßen abstrakten Begriff der Autonomie einführen und erläutern, wie der Gedanke, dass ein autonomes Subjekt in seiner Tätigkeit seiner eigenen Norm folgt, in ein vermeintliches Paradox zu führen scheint: nämlich dass eine autonome Tätigkeit in einer ihr äußerlichen, heteronomen Tätigkeit oder einem heteronomen Aspekt des Subjekts begründet ist. Der erste Schritt besteht also darin, eine minimale Bestimmung von Autonomie zu geben (Kapitel 1.1) und eine erste, simple Variante des Problems darzustellen, mit dem sich die Arbeit zentral beschäftigt (Kapitel 1.2). Durch die anschließende Auseinandersetzung mit weiteren Gestalten des Paradoxes der Autonomie und den damit korrespondierenden Versuchen, dieses Paradox aufzulösen, wird dieser minimale Begriff der Autonomie dann in der Folge sukzessive näher bestimmt, so dass am Ende ein hinreichend konkreter und adäquater Begriff der autonomen Tätigkeit vorliegt.

⁷ Vgl. etwa Khurana/Menke, *Paradoxien der Autonomie*; Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 59 f., S. 226; Khurana, »Paradoxes of Autonomy. On The Dialectics of Freedom and Normativity«.

1.1 Geistige Tätigkeit, Autonomie und Anerkennung

Immanuel Kant revolutionierte die Philosophie, indem er erläuterte, inwiefern jedes geistige Vermögen – und somit jede geistige Tätigkeit – durch einen inneren Bezug auf Normen konstituiert ist.⁸ Wenn ein Subjekt also befähigt ist, geistige Tätigkeiten zu vollziehen – sprich zu denken, zu sprechen oder zu handeln –, dann kann es dies nur dadurch, dass es auf Normen bezogen ist, die die Aktualisierung der betreffenden geistigen Vermögen hinsichtlich des normativen Kontrasts von richtig und falsch bestimmen. Man denkt nur dann, wenn man den Unterschied zwischen richtigem Denken und falschem Denken kennt, man handelt nur dann, wenn man zwischen richtigem und falschem Handeln unterscheiden kann, und man spricht nur dann, wenn man richtiges von falschem Sprechen trennen kann. Ohne diesen intrinsischen Bezug auf Normen sind geistige Tätigkeiten unmöglich. Zu verstehen, was eine Norm ist, worin ihre Gültigkeit gründet und inwiefern das Subjekt in seiner Tätigkeit notwendig auf sie bezogen ist, heißt also zu verstehen, was eine geistige Tätigkeit, ein geistiges Vermögen ist.⁹

⁸ Vgl. etwa Brandom, *Making It Explicit*, S. 9: »This emphasis on the normative significance of attributions of intentionally contentful states marks a decisive difference between Kantian and Cartesian ways of conceiving of cognition and action. For Kant the important line is not that separating the mental and the material as two matter-of-factly different kinds of stuff. It is rather that separating what is subject to certain normative assessment and what is not. For Descartes, having a mind (grasping intentional contents) is having representings: states that purport or seem to represent something. Some things in the world exhibit this sort of property; others do not. Where Descartes puts forward a *descriptive* conception of intentionality, Kant puts forward a normative, or *prescriptive*, one – what matters is being the subject not of *properties* of a certain kind but of *proprieties* of a certain kind. The key to the conceptual is to be found not by investigating a special sort of mental *substance* that must be manipulated in applying concepts but by investigating the special sort of *authority* one becomes subject to in applying concepts – the way in which conceptually articulated acts are liable to assessments of correctness and incorrectness according to the concepts they involve. [...] Descartes inaugurated a new philosophical era by conceiving of what he took to be the *ontological* distinction between the mental and the physical in *epistemological* terms: in terms of accessibility to cognition – in terms ultimately, of certainty. Kant launched a new philosophical epoch by shifting the center of concern from *certainty* to *necessity*. Where Descartes's descriptive conception of intentionality, centering on certainty, picks out as essential our grip on the concepts employed in cognition and action, Kant's normative conception of intentionality, centering on necessity, treats their grip on us as the heart of the matter.«

⁹ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:412 (S. 34 f.): »Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen.«

Vgl. auch Brandom, *Reason in Philosophy*, S. 32 f.: »Kant could not take over the traditional classificatory theory of consciousness, which depends on understanding judging

Die Orientierung an spezifischen Normen, die in der genannten Weise unsere geistigen Vermögen konstituieren, ist nun für Kant nur dadurch möglich, dass wir uns diesen Normen und ihrer Gültigkeit bewusst sind. Das heißt, wir gehorchen ihnen im Vollzug einer geistigen Tätigkeit nicht blind; sie bestimmen die Tätigkeit nicht, ohne dass wir uns ihrer bewusst sind. Dabei ist es aber nicht so, dass wir eine geistige Tätigkeit vollziehen, die dann nachträglich beziehungsweise in einem von der betreffenden Tätigkeit verschiedenen Akt hinsichtlich des Kontrasts von richtig und falsch beurteilt würde. Das Bewusstsein der Richtigkeit ist dem, was wir tun, nicht nachgeordnet. Es ist nicht so, dass wir auf eine bestimmte Weise tätig sind und uns dann zugleich noch unabhängig davon, aber dennoch notwendig, bewusst sind, dass dies richtig ist. Es ist vielmehr so, dass wir uns beim – oder präziser, im – Vollzug der entsprechenden geistigen Tätigkeit immer schon an diesen Normen *orientieren*. In unserer Tätigkeit, heißt das, *folgen* wir diesen Normen; sie leiten unsere Tätigkeit an. Sie bestimmen unsere Tätigkeit, *indem* und *dadurch* dass wir uns ihrer bewusst sind.

Wie im Verlauf der ersten vier Kapitel sukzessive erläutert wird, gründet die geistige Tätigkeit im Bewusstsein der entsprechenden Norm. Die Tätigkeit geschieht nicht nur *gemäß* der Norm, die ihren Maßstab der Richtigkeit darstellt. Sie geschieht *durch* das Bewusstsein der Norm – oder wie es mit Kant formuliert werden kann: »aus« dem Bewusstsein der Norm.¹⁰ Die Tätigkeit resultiert *aus* dem Bewusstsein, dass die Tätigkeit richtig ist. Eine geistige Tätigkeit wird also vollzogen, weil sie richtig ist, weil das Subjekt sich bewusst ist, dass so tätig zu sein richtig ist. Das Bewusstsein der Norm ist der Grund dessen, was das Subjekt tut. Aristoteles bringt denselben Gedanken zum Ausdruck, wenn er erklärt: Die tugendhafte Tätigkeit ist keine Tätigkeit *kata ton orthon logon*, sondern *meta tou orthou logou* – also nicht bloß *nach*

as predicating. But what can go in its place? Here is perhaps Kant's deepest and most original idea, the axis around which I see all of his thought revolving. What distinguishes judging and intentional doing from the activities of non-sapient creatures is not that they involve some special sort of mental processes, but that they are things knowers and agents are in a distinctive way *responsible* for. Judging and acting involve *commitments*. They are *endorsements*, exercises of *authority*. Responsibility, commitment, endorsement, authority – these are all *normative* notions. Judgments and actions make knowers and agents liable to characteristic kinds of *normative* assessment. Kant's most basic idea is that minded creatures are to be distinguished from unminded ones not by a matter-of-fact ontological distinction (the presence of mind-stuff), but by a normative *deontological* one. This is his *normative characterization* of the mental. [...] It follows that the most urgent philosophical task is to understand the nature of this normativity, the bindingness or validity (Verbindlichkeit, Gültigkeit) of conceptual norms.«

¹⁰ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:397 f. (S. 15 f.); Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5:81 (S. 110).

oder *gemäß* dem richtigen Begriff, das heißt der Norm, sondern *mit* oder *vermittels* des richtigen *logos*.¹¹ Die tugendhafte Tätigkeit entspricht nicht nur dem Begriff davon, wie tätig zu sein richtig ist. Wir vollziehen sie überhaupt erst, *weil* sie richtig ist – *weil* wir uns ihrer Richtigkeit bewusst sind. Wir beziehen unsere konkrete Tätigkeit, die durch dieses spezifische Bewusstsein konstituiert wird, exakt durch dieses Bewusstsein auf die für sie maßgebende Norm, was diese Tätigkeit in ihrer Möglichkeit überhaupt erst begründet. Denn im Falle von geistigen Tätigkeiten ist das Bewusstsein der Norm und ihrer Gültigkeit die Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Dieses Bewusstsein, das Bewusstsein des Unterschieds zwischen einer korrekten und einer inkorrekten Tätigkeit, ist eine ihrer zentralen Voraussetzungen. Das liegt, wie sich in Teil II genauer zeigen wird, daran, dass das Subjekt geistiger Vermögen grundlegend mit der Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit konfrontiert ist. Denn dadurch, dass diese Frage der geistigen Tätigkeit zugrunde liegt, besitzt sie eine reflexive Struktur, vermittels derer sie Quelle des Bewusstseins ihrer eigenen Norm sein kann und muss.

Ich beginne hier mit einem minimalen Sinn, in dem ein Subjekt das Bewusstsein einer Norm haben kann. Es ist ein Bewusstsein der Form: *So ist es richtig; so wie ich es tue, ist es richtig*. Dies zeigt sich etwa am Bewusstsein einer Pianistin, die weiß, dass man ein Stück beispielsweise auf diese oder jene Weise zu spielen hat, um es richtig zu spielen. Sie weiß, dass die Weise, wie sie das Stück spielt, richtig ist; sie weiß, dass sie es richtig spielt. Dies weiß

¹¹ Vgl. auch Rödl, »Selbstgesetzgebung«, S. 99 ff.: »Kant sagt, der Wille sei praktische Vernunft. Da Vernunft das Vermögen ist, Allgemeines vorzustellen, ist der Wille das Vermögen, Allgemeines praktisch vorzustellen. Das können wir so erläutern. Der Schimpanse handelt in dem Sinn nach einer Regel, dass das, was er tut, diese Regel exemplifiziert und durch sie verstanden wird. Das schließt nicht ein, dass er die Regel vorstellt und das, was er tut, ihr unterordnet. Wer nun Vernunft hat, tut auch dies. Er handelt nach der Regel, und er ordnet das, was er tut, der Regel unter. Damit ist aber sein Vorstellen noch nicht praktisch, sofern nämlich beides unverbunden nebeneinander steht: dass er die Regel exemplifiziert und dass er sich unter die Regel bringt. Das Vorstellen ist praktisch, wenn beides dasselbe ist: wenn er die Regel so exemplifiziert, dass er das, was er tut, der Regel unterordnet, wenn er also, wie Kant es in der oben zitierten Passage ausdrückt, sein Handeln *aus* der Regel ableitet. [...] Der Begriff [i.e. die Regel, die Norm (M.F.)] ist also nicht von dem, was unter ihn fällt, abgeleitet; es ist nicht die Instanz gegeben, und der Begriff wird auf sie angewendet. Sondern umgekehrt ist die Instanz des Begriffs von diesem abgeleitet; der Begriff wird so angewendet, dass eine Instanz des Begriffs wirklich wird. [...] Kant bestimmt den Willen als ›Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze [...] zu handeln.‹ Diese Vorstellung ist praktisch, da ich nicht einerseits in dem, was ich tue, das Gesetz exemplifiziere, und andererseits das, was ich tue, unter es bringe, sondern vielmehr so handle, dass ich das, was ich tue, aus dem Gesetz ableite. Aristoteles trifft dieselbe Unterscheidung, wenn er die Tugend als *hexis meta tou orthou logou* unterschieden von einer *hexis kata ton othon logon* bestimmt. Der praktische Begriff ist der, mit dem man handelt.«

sie, weil sie einerseits weiß, wie man im Allgemeinen richtig Klavier spielt, und weil sie damit andererseits gleichzeitig weiß, wie man nicht zu spielen hat. Dieses allgemeine Bewusstsein des richtigen Klavierspielens muss dabei nicht immer schon explizit repräsentiert oder verbalisiert sein. Sie muss sich nicht notwendig *explizit* die entsprechenden Regeln der Harmonielehre vergegenwärtigen, um das Stück richtig zu spielen. Dennoch kann die Pianistin jemandem, der nach der Richtigkeit des Klavierspielens fragt, etwa einer Klavierschülerin, *zeigen* und *erläutern*, wie es richtig geht, wie man richtig Klavier spielt. Richtigkeit lässt sich explizit begründen. Man kann die Richtigkeit einer Tätigkeit erläutern, wenn man danach gefragt wird, das heißt wenn nach einer Rechtfertigung oder einer Erklärung verlangt wird. Doch das Subjekt kann einer Norm auch folgen, indem sie ein *implizites* Bewusstsein derselben besitzt.¹² In diesem weiten Sinn soll hier davon die Rede sein, dass das Subjekt sich in dem, was es tut, einer Norm bewusst ist.

Selbstbewusste Gültigkeit, Reflexivität und Selbstbestimmung

Ich will in diesem Kapitel expositorisch erläutern, inwiefern die geistige Tätigkeit selbst Quelle der für sie maßgebenden Norm ist, um dann eine erste, simple Gestalt des Paradoxes der Autonomie darzustellen. Die geistige Tätigkeit ist autonom: Sie selbst ist Grund der Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm, und zwar, indem sie in einem Bewusstsein ihrer Gültigkeit gründet. Das heißt, ihre Art der Gültigkeit, die Gültigkeit von Normen, die Ausdruck von Autonomie sind, ist notwendig selbstbewusst. Denn die geistige Tätigkeit ist eine Tätigkeit, die nur aus dem Bewusstsein ihrer eigenen Richtigkeit vollzogen werden kann. Sie ist selbstbewusst. Um zu verstehen, inwiefern geistige Tätigkeiten autonom sind, müssen wir folglich die ihr wesentliche Form der Gültigkeit, *selbstbewusste Gültigkeit*, erläutern. Dazu werde ich nun darauf eingehen, inwiefern die geistige Tätigkeit durch eine spezifische Reflexivität charakterisiert ist, die sich daraus ergibt, dass sie die Antwort auf die Frage nach ihrer Richtigkeit darstellt – dass ihr also die Frage nach ihrer eigenen Richtigkeit intern ist. Es wird sich dabei zeigen, dass die geistige Tätigkeit durch ihre intrinsische Reflexivität autonom ist.

Dass ich den Apfel, der auf dem Tisch vor mir liegt und dir gehört, nicht esse, begründet sich dadurch, dass ich im Allgemeinen das Eigentum anderer achte und unversehrt lasse. Und dass ich im Allgemeinen das Eigentum anderer achte und unversehrt lasse, rührt daher, dass ich dies als richtig erachte.

¹² Vgl. hierzu auch Brandom, *Making It Explicit*, 1.III.

Ich anerkenne die Norm »*Man achtet das Eigentum anderer und lässt es unversehrt*« als gültig. Dies lässt sich auch so ausdrücken, dass ich im Allgemeinen ein Bewusstsein folgender Form habe: *Es ist allgemein richtig, φ zu tun* – hier: *Es ist allgemein richtig, das Eigentum anderer zu achten und unversehrt zu lassen*. Dieses normative Bewusstsein begründet meine Tätigkeit; es begründet, weshalb ich den Apfel nicht esse; es begründet, weshalb ich dein Eigentum achte. Denn den Apfel nicht zu essen, entspricht der besagten Norm. Wäre ich nicht von der Gültigkeit dieses allgemeinen Prinzips überzeugt – φ zu tun, hier: das Eigentum anderer zu achten –, würde ich den Apfel eventuell essen oder auch nicht.

Nehmen wir an, meine Tätigkeit wäre durch ein anderes Prinzip bestimmt: *Ich handle stets gemäß meinem Bedürfnis* – und nehmen wir zusätzlich an, dass ich durch es bestimmt bin, hängt nicht davon ab, ob ich mir ihm und seiner Gültigkeit bewusst bin. Nehmen wir hypothetisch an, das Prinzip bestimmt mich ganz unabhängig davon, ob ich mir seiner bewusst bin, weil es mir generell unmöglich ist, ein Bewusstsein eines Prinzips zu haben. Dementsprechend gehorche ich diesem Prinzip so, wie etwa ein Tier seinem Instinkt folgt. Meine Tätigkeit wäre dann nicht geistig. Sie geschähe zwar *gemäß* einem Prinzip, aber nicht *aus* dem Bewusstsein eines Prinzips, nicht *meta tou logou*, sondern bloß *kata ton logon*. Ob ich den Apfel esse oder nicht, hänge dann von den besonderen Umständen ab, in denen ich mich gerade befinde, etwa davon, ob ich ein Bedürfnis danach habe, den Apfel zu essen, davon, ob ich gerade hungrig bin und ob ich Äpfel mag.

Nehmen wir an, ein Prinzip in mir, mein Instinkt, legt fest, dass ich Äpfel esse, wenn ich hungrig bin. Falls ich also hungrig wäre, würde ich ihn essen. Meine Tätigkeit wäre so Ausdruck eines Prinzips, das meine Tätigkeit ohne das Bewusstsein desselben bestimmt. Ich könnte den Apfel dann unmöglich nicht essen – vorausgesetzt, ich mag Äpfel und mein Hunger wird von keinem anderen Bedürfnis überstimmt. Denn vor dem Hintergrund des besagten Prinzips und der Voraussetzung, dass ich generell nicht durch das Bewusstsein von Prinzipien oder Normen bestimmt sein kann, gäbe es nichts in meinem Bewusstsein, was mich daran hindern könnte. Mein partikulares Bedürfnis, mein Hunger, wäre dann entscheidend. Mein Bedürfnis nach dem Apfel, das sich in einem partikularen Bewusstsein entsprechender Gestalt äußert, wäre so, im Zusammenhang mit dem Prinzip, stets gemäß meinem Bedürfnis zu handeln, die direkte Quelle meiner Tätigkeit.¹³ Dieses Bedürfnis würde

¹³ Vgl. etwa Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 106 f.: »You can see from this description that incentives and principles exist in natural pairs. The fact that an animal has certain instincts [principles] explains why he is subject to the associated incentives. In this sense the animal's instincts play a double role in the account of his actions. They both explain

mich, meine Tätigkeit, *unmittelbar* bestimmen, das heißt, ohne dass ich selbst die Autorität, die Kontrolle über diese Bestimmung hätte. Es wäre Grund meiner Bestimmung, den Apfel zu essen; es wäre mein Bestimmungsgrund, ohne dass ich ein allgemeines Bewusstsein des Prinzips dieser Bestimmung besitze. Somit wäre weder ich noch meine Entscheidung Grund dafür, dass ich den Apfel esse. Der Grund meiner Tätigkeit liegt in diesem Fall in einem bloß partikularen Bewusstsein der Richtigkeit – nämlich darin, dass ich den Apfel begehre und dass es sich gut anfühlt, ihn zu essen. Dieses Bewusstsein der Richtigkeit geht *als* partikulares Bewusstsein jedoch nicht über die einzelne, konkrete Situation hinaus, weswegen es unmöglich Grundlage einer Entscheidung sein kann. Denn für eine Entscheidung wäre notwendig, dass ich mich von meinem Bedürfnis distanzieren, so dass es nicht länger unmittelbar wirksam ist.¹⁴ Dies ist jedoch erst möglich, wenn das Bewusstsein der Richtigkeit ein allgemeines Bewusstsein und also das Bewusstsein einer Norm ist. Das Bewusstsein einer Norm ist dabei, wie sich zeigen wird, allgemein und normativ, indem es ein *reflexives* Bewusstsein ist.

Erst durch das allgemeine Bewusstsein einer Norm kann das Subjekt entscheiden, was es tut. Erst so ist es nicht länger unmittelbar durch sein Bedürfnis bestimmt. Dies liegt daran, dass das Bewusstsein einer Norm grundlegend dadurch konstituiert ist, dass das Subjekt sich fragt, was zu tun richtig ist. Die Frage danach, welche Tätigkeit zu vollziehen richtig ist, macht das Bewusstsein des Subjekts zu einem reflexiven Bewusstsein, wodurch das Subjekt von der konkreten Situation respektive dem partikularen Bewusstsein, das es von ihr hat, zurücktritt. Nur so kann es ein allgemeines Bewusstsein, das Bewusstsein von etwas Allgemeinem, besitzen. Sie mag sich nur selten als echte, explizite Frage aufdrängen und meist bereits implizit beantwortet sein. Doch sie ermöglicht es überhaupt erst, dass das Subjekt oder genauer die Tätigkeit des Subjekts selbst Quelle der für sie gültigen Norm ist. Sie ist der explanatorisch primäre Aspekt einer geistigen, das heißt autonomen Tätigkeit.¹⁵

why the animal is subject to certain incentives in the first place, and what he does in response to those incentives once they are present. [...] By putting it this way, I mean to convey the fact that it is in a certain way artificial to separate the work of incentive and the work of principle, or at least, to separate them in the non-human animal's experience. In the human case it will vary.«

¹⁴ Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S.107: »Principles and instincts play a role in structuring our perceived environment. Yet the two aspects must be separated in our analysis of action in order to capture the difference between being *motivated*, which requires self-determination, and merely *caused*, which does not.«

¹⁵ Die Möglichkeit, von der eigenen Situation zurückzutreten und sie in Frage zu stellen, kann auch als ein Moment der Indifferenz oder Unentschiedenheit beschrieben wer-

Autonomie ist also letztlich darin begründet, dass sich das Subjekt nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit fragt. Denn durch die Frage danach, was zu tun richtig ist, tritt das Subjekt von der konkreten Situation und seinem partikularen Bewusstsein derselben zurück, wodurch es unabhängig von der Situation bestimmen kann, was im Allgemeinen und so auch in der konkreten Situation zu tun richtig ist. So wird sein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit dessen, was es tut, in Frage gestellt, womit sich das Subjekt in seinem Bewusstsein von allem löst, was ihm partikular gegeben ist. Es wird nicht mehr unmittelbar durch sein partikulares Bedürfnis bestimmt. Damit eröffnet sich dem Subjekt ein Spektrum von Möglichkeiten, wie es sich bestimmen kann. Es kann sich somit eine andere Bestimmung verleihen, das heißt sich durch eine andere Tätigkeit bestimmen, als die, durch die es andernfalls unmittelbar bestimmt wäre. Im reflexiven Bewusstsein, das primär durch die Frage danach konstituiert wird, was zu tun richtig ist, liegt also die Möglichkeit von Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung erfolgt dabei dadurch, dass das Subjekt entscheidet, was in solchen Situationen allgemein richtig ist.¹⁶ Selbstbestimmung in einer konkreten Situation geschieht also durch das Bewusstsein einer Norm, durch ein Bewusstsein dessen, was im Allgemeinen richtig ist. Die Reflexivität der geistigen Tätigkeit und die daraus resultierende Allgemeinheit des Bewusstseins werden in den Kapiteln 2 bis 4 detailliert erläutert. Hier soll es vorerst bloß darum gehen, durch die gerade angestellten Überlegungen einen minimalen Begriff von Autonomie einzuführen und daraus das für die vorliegende Arbeit zentrale Problem, das Paradox der Autonomie, zu entwickeln. Ich will nun also expositorisch darauf eingehen, inwiefern eine Tätigkeit, der die Frage nach ihrer Richtigkeit

den. Vgl. auch Forman, »Second Nature and Spirit«, S. 340: »In indifference, the object of my subjectivity is not the satisfaction of desires; *the object is I myself*, namely, myself as satisfied in the satisfaction of my desires. In habitual indifference, »we are *satiated with satiation*, indifferent to this satisfaction itself« [...]. By situating desire within such a practical self-consciousness, indifference marks the emergence of practical rationality: my indifferent consciousness is not equated with a desire impelling me toward something but is, rather, a consciousness of myself as *able* to satisfy my desires. Indifference shifts the focus away from an expected pleasure to my own manner of action and, ultimately, to the *correctness* of my manner of action or what I have *reason* to do.«

¹⁶ Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 72: »For determining yourself to be a cause is not the same as being moved by something within you, say some desire or impulse – or to use Kant’s own language now, some *incentive* – operating as a cause. When you deliberate, when you determine your own causality, it is as if there is something over and above all of your incentives, something which is *you*, and which chooses which incentive to act on. So when you determine your own causality you must operate as a whole, as something over and above your parts, when you do so.«