

Khurana, Thomas: *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp 2017. 550 Seiten. [978-3-518-29798-8]

Rezensiert von David Jöckel (Universität Jena)

Wenn man fragt: Was passiert eigentlich heute in der Philosophie?, dann könnte man antworten: Vielleicht nicht viel, aber doch vieles. Während es im Rückblick so anmutet, als ob in den 1980er und 1990er Jahren Themen, Theorien und Kontroversen noch eine gewisse integrative Kraft entfalten konnten, so scheinen sich gegenwärtig die unterschiedlichsten Theorietraditionen und Themenherde darum streiten zu wollen, den Wandel – wenn man nicht sagen möchte: den Fortschritt – der Philosophie anleiten und die Orientierungsmarken setzen zu können. Jeder an speziellen Themenfeldern Arbeitende wird sich angesichts dieser Buntscheckigkeit mitunter ertappt fühlen, dies oder jenes für bislang nicht relevant genug befunden zu haben, oder perplex die Augen reiben, woher nun wieder diese neue Reorientierung des kollektiven Forschungsstrebens kommen mag. Inmitten dieses Durcheinanders stehen jedoch zwei absolute Leuchttürme der modernen Philosophie, auf die sich, bei allen sonstigen Divergenzen, nach wie vor fast jeder einigen können wird: Kant und Hegel. Beiden Autoren, und einer neuartigen Weise, sie zu verknüpfen, gilt Thomas Khuranas Buch. Sein Titel und Untertitel geben konzise die Richtung an, in die es gehen soll: *Das Leben der Freiheit* und *Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Freiheit – in Gestalt des so eminenten Begriffs der Autonomie – steht im Zentrum des Buchs: Khurana fragt, wie wir ihre Form oder ihre innere Struktur präziser zu verstehen vermögen, wie sie wirklich werden kann und was genau es bedeutet, dass sie sei oder wirklich werde. Der Ausgangspunkt dieser Neubetrachtung des autonomietheoretischen Freiheitsbegriffs und zugleich das Scharnier, das Kant und Hegel verbindet, ist der Begriff des Lebens. Die klar strukturierte, kenntnisreich gearbeitete und komplex angelegte Studie gliedert sich demnach plausibel in zwei durch eine ‚Schwelle‘ verbundene Teile zu Kant und zu Hegel. In ihrem Verlauf werden so einerseits die beiden angesprochenen systematischen Probleme abgehandelt und die bislang unterthematisierte historische Verlaufslinie des Lebensbegriffs nachgezeichnet. Andererseits interveniert Khurana so in verschiedene Diskussionen: die normativitätstheoretische Diskussion um die Begriffe der zweiten Natur und der Lebensform, die Idee eines ethischen Naturalismus und der vor allem von Michel Foucault und Giorgio Agamben in den Vordergrund gespielte Begriff der Biopolitik (13ff., 516ff.).

Khurana versteht Kants Autonomiebegriff als überzeugenden Ausgangspunkt, um den komplizierten Zusammenhang zwischen Gesetz und Freiheit zu artikulieren. Normativität können wir uns weder so vorstellen, dass wir einfach blind einer hierarchisch übergeordneten Instanz folgen, noch so, dass wir natürlichen Gesetzen oder einer „Naturnotwendigkeit“ (52, 58f., 508) unterstehen. Ebenso wenig kann Freiheit in völliger Willkürlichkeit des Handelns bestehen, wo alles beliebig oder zufällig abläuft, oder in der Wahl aus einem gegebenen Set von Optionen. Freiheit und Gesetz müssen stattdessen so aufeinander bezogen sein, dass wir uns die Gesetze *selbst* geben – gerade das formuliert der Autonomiebegriff. So überzeugend diese Einsicht für Khurana ist, er kommt nicht umhin, darin eine problematische Paradoxie zu sehen. Diese „Paradoxie der Autonomie“ (vgl. etwa 10f., 68-85, 120f., 264ff., 334ff., 508f.) ist eine, wenn nicht die zentrale Einsatzstelle des Buchs. Das Paradox liegt darin, dass wir uns zwar diese Gesetze, sollen es autonome sein, selbst gegeben haben müssen, dass aber dadurch fraglich wird, inwiefern sie überhaupt eine Verbindlichkeit für unser Handeln erlangen können. Wenn wir sie uns gegeben haben, könnten wir uns ebenso gut andere geben. Wenn es aber Gründe – oder gar kausale Faktoren – für das eine oder andere Gesetz gibt, die unserer autonomen Selbstbestimmung vorausliegen und über die wir daher nicht bestimmen können, handelt es sich um Heteronomie, um das Bestimmensein durch eine fremde, unabänderlich gegebene – etwa psychische (ein angeborener moralischer Instinkt), soziale (der Gesetzgeber), natürliche (die Naturgesetze) oder übernatürliche (der Gott) – Instanz. Beide Pole – Willkür und Heteronomie, Freiheit und Gebundensein – unterminieren sich mithin wechselseitig, weshalb Khurana von ihnen mit einer ‚Derrida’schen Note‘ als gleichzeitigen Bedingungen der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit von Autonomie spricht (70, 334).

Die Lösung der Paradoxie erblickt er darin, dass Autonomie nicht bedeutet, sich ein Gesetz oder Maximen selbst zu verordnen, sondern dass wir den Grund zur Wahl eines Gesetzes schon in uns vorfinden – allerdings nicht als etwas Fremdes, uns heteronom Bestimmendes. Es sind solche Gesetze, die uns einfach zukommen, die sich „aus dem ergeben, was man ‚ist““ (83). Sie seien uns weder passiv vorgegeben (Heteronomie) noch würden sie aktiv durch uns konstruiert (Willkür).

Die Gesetze meiner praktischen Identität sind offensichtlich nicht meine in dem Sinne, dass ich sie aus dem Nichts heraus erfunden und souverän erlassen hätte, sondern nur in dem Sinne, dass ich sie in einem Prozess der Bildung und Sozialisation so erworben habe, dass diese Gesetze nun als meine eigenen gelten können: Gesetze,

die mich als den, der ich bin und zu sein beanspruche oder bestrebt bin, ausmachen und ausdrücken. (84)

Khurana vermerkt selbst, dass „dies nicht ohne weitere Qualifizierung richtig sein kann“ (265; vgl. auch 110f.). Seine zunächst schwierig nachzuvollziehende Weise, das Autonomieparadox zu entfalten, führt deshalb zu dem besonders innovativen argumentativen Vorstoß der Studie: Diese Form von „Eigengesetzlichkeit“, als die uns die Autonomie nun erscheint, sei in Analogie zur Eigengesetzlichkeit lebendiger Wesen zu verstehen. Ihr Spezifisches erblickt Khurana mit Kant darin, dass die Gesetze des Lebendigen „durch die Art und Weise, in der das Lebewesen *sich selbst organisiert*, hervorgebracht werden“ (102) – deswegen können sie in Analogie zu autonomen Wesen verstanden werden. Selbstorganisation oder Selbstkonstitution ist mithin ein Modell, um den Autonomiebegriff so zu verstehen, dass er nicht in die oben beschriebene Paradoxie mündet. Es reicht mithin nicht, von konstitutiven Normen zu sprechen oder davon, diese seien für ein Lebewesen spezifisch oder ihm eigen, sondern diese Normen müssen durch es selbst hervorgebracht (aber nicht grundlos oder willkürlich konstruiert) sein (vgl. 110ff., 123). Die Selbstorganisation *lebendiger* und die Selbstbestimmung *praktischer* Wesen werden also zu explikativen Zwecken nebeneinander gestellt; verfolgt wird die „Idee, dass die *Form des Lebendigen* die *Form der Freiheit* aufschließen kann“ (136).

Bei Kant aber deutet sich die „Instruktivität der Figur des Lebens“ lediglich an, die „Bedeutung des Lebensbegriff für Kant“ bleibt „begrenzt“ (270). Im Hinblick auf die *Form* und die *Wirklichkeit* der Freiheit sieht sich Khurana deswegen genötigt, zu Hegel überzugehen. Denn durch die strikte, äußerliche Entgegensetzung eines Reichs der Freiheit und eines Reichs der Natur, einer Verstandes- und einer Sinnenwelt, einem Sollen und einem Können gerät die Idee der Freiheit in die Gefahr, unwirklich zu werden. Kant sei sich an vielen Stellen, insbesondere in der *Kritik der Urteilskraft* (198ff., 221f.), dieses Problems bewusst und bemühe sich, solche Dualismen zu vermitteln. Insbesondere seine Überlegungen zur Organisation der äußeren Natur nach Vernunftzwecken und zur Bestimmbarkeit der inneren Natur gemäß dem Sittengesetz lassen die Möglichkeit aufscheinen, schon von Kant her Natur und Freiheit nicht einander äußerlich entgegensetzen, sondern die Natur als „Medium der Verwirklichung der Freiheit“ (198ff.) zu verstehen. Darum – und dies wird im Kapitel zu Hegel noch weiter elaboriert – lässt sich bei Kant auch eine, wenn auch weniger deutlich profilierte, Konzeption zweiter Natur

auffinden (222ff.), die Khurana vor allem in Auseinandersetzung mit John McDowell (220ff., 230f., 250) herausarbeitet.

Das eigentlich Interessante an diesem kantischen Begriff einer zweiten Natur ist, dass er auf eine Überbrückung des Dualismus hindeutet: Durch ihn wird erkennbar,

dass das, was durch Freiheit möglich ist, sich in der sinnlichen Welt realisieren soll. Das Reich der Freiheit ist nicht eine getrennt von der sinnlichen Welt zu betrachtende intelligible Welt, sondern besteht nur in der Verwirklichung der Form der Sittlichkeit in der sinnlichen Welt. (235)

Damit verweist Kant schon auf das Desiderat einer praktischen Umgestaltung und Transformation der Natur – das Paradigma dafür ist in der *Kritik der Urteilskraft* die Kunst (237ff.) – und macht deutlich, dass diese Praxis einer unendlichen Aufgabe nachzukommen sucht: Sie besteht lediglich „in einem Prozess der Befreiung [...] und nicht in einem ein für alle Mal erreichten Zustand“ (253).

Wie gesagt, deutet sich bei Kant lediglich an, wie sich die Wirklichkeit der Freiheit plausibel konzipieren ließe. Deswegen rekonstruiert das zweite Kapitel zu Hegel eingangs drei Dimensionen, in denen dieser theoretisch anders als Kant vorgeht; das betrifft den Begriff des Zwecks, das Verständnis der Freiheit und das Verhältnis theoretischer und praktischer Philosophie. Ausgehend von diesen Verschiebungen ist das Programm dieses zweiten Teils der Studie, „die *Form* und die *Wirklichkeit* der Freiheit wesentlich durch eine Reflexion auf das Leben zu erschließen“ (289), also diejenigen begrifflichen Probleme, die innerhalb von Kants Philosophie nicht lösbar schienen, mit Hegel anders zu verstehen oder zu artikulieren – also nicht einfach: aufzulösen (506f.). Das gelingt vor allem dadurch, indem Khurana Hegels Kritik an den Kantischen Dualismen und seine Weise, diese begrifflich anders zu entfalten, erörtert: den Dualismus von Unendlichem und Endlichem (290), von theoretischer und praktischer Erkenntnis bzw. Philosophie (290f.) und vor allem die Dichotomie von Geist und Natur (294–326). Der entscheidende argumentative Zug ist dabei zwiefältig: Die Differenz von Geist und Natur wird als *dialektisch* und als *prozessual* bzw. genetisch verstanden; und beides hängt nicht nur miteinander zusammen, sondern der Lebensbegriff ist die Einsatzstelle, um den Nexus von Dialektik und Prozessualität verständlich werden zu lassen. Denn das Leben ist der „Umschlagplatz“ (293f.), das „Kippphänomen“ (297) zwischen Geist und Natur, weil an ihm ersichtlich wird, dass der Geist im natürlichen Leben sich selber vorausgeht und dass er nicht einfach irgendwann einen Punkt erreicht, an dem er sich dieses natura-

len Substrats entschlagen kann. Geist und Natur werden so bei Hegel als different, aber zugleich durch einer Übergangsfigur vermittelt konzipiert; darum ergibt sich eine Dialektik von Geist und Natur, die *im* Geist ihre Reflexion erfährt (wo auch sonst?, möchte man vielleicht fragen).

Freiheit erscheint so als Prozess – der Befreiung nämlich, als Befreiung des Geistes aus und von der Natur (323–325). Khurana untersucht dies in drei Stufen: Eine eingehende Beschäftigung mit der *Anthropologie* Hegels macht uns das *Werden*, ein Blick auf die *Phänomenologie* das *Erscheinen*, und eine Reflexion auf den *objektiven Geist* die *Wirklichkeit* der Freiheit verständlich (321f., 394–397, 475, 516). Die Befreiung des Geistes mutet so – und das lässt die kantischen Voranfänge dieses Gedankens nochmals in anderem Licht erscheinen – als Erschaffung einer zweiten Natur durch Transformation der ersten an (397, 475, 501, 519). Freiheit ist mithin kein Zustand, sondern ein (unaufhörlicher) Prozess: Sie ist „unablässige Tätigkeit und Leistung“ (339). Dieser Prozess wird im Ausgang von Hegel wesentlich als Sozialisierung, als Bildung von Gewohnheiten, als Disziplinierung verstanden. Weil dieser aber neuerlich der Befreiung widerstreitet und die zweite Natur in eine erste zu verkehren droht, muss die Befreiung nicht nur aus einer ersten heraus-, sondern auch von den problematischen Realisationsformen einer zweiten Natur wegführen – die Befreiung muss ebenso „wesentlich die sozialen Verhältnisse selbst erfassen“ (464).

So erschließt sich ein Begriff der zweiten Natur, der diese als durch eine „Spannung“ gekennzeichnet oder von einer „Unruhe“ durchzogen versteht. Dies stellt Khurana in den Schlussbemerkungen als die eigentliche theoretische Leistung der Überlegungen dar, die man von Hegel ausgehend entwickeln kann. Eine zweite Natur – oder, wie es manchmal heißt: die Sittlichkeit oder eine Lebensform – muss demgemäß unter anderem inhärent „plural“, „innerlich dynamisch“, als offen für „Formen der reflexiven Distanz und Stellungnahme“ und als „innerlich unruhige und gespannte Form“ (521ff.) verstanden werden. Am Ende der Studie, in den systematischeren und sich von der feinsinnigen, detailliert voranschreitenden Exegese Hegels und Kants ablösenden Überlegungen, hatte ich das eigenartige Gefühl, die Brisanz der Erwägungen nicht ganz nachvollziehen zu können. Denn dass es „viele zeitgenössische Positionen“ gibt, die ernstlich von einer „Festigkeit und Unumstößlichkeit der Sittlichkeit“ (498) ausgehen, oder von einer besonderen „Natürlichkeit, Festigkeit und Fraglosigkeit unserer normativen Verhältnisse“ (526), war mir bislang ebenso wenig bewusst wie der Umstand, dass die Frage „*wie wir leben wollen*“ „allzu selten“ (500, 523) gestellt wird. Es ist ohne jeden

Zweifel überzeugend, dass man demgegenüber Freiheit nicht als schon definierten, irgendwann einmal perfekt realisierten Zustand, sondern als unablässige Aufgabe oder als unendlichen Prozess versteht und dass dieses Verständnis auch zu Konsequenzen im Hinblick auf das soziale Gewebe oder institutionelle Gefüge – wenn man das einmal anstatt „Lebensform“ oder „zweite Natur“ sagen darf – führt. Diese sind demnach klarerweise keine unveränderliche Natur, nicht ewig so oder so, sondern kontingent, gesetzt, gemacht, historisch. Aber dass man das auch heute noch gegenüber einer bestimmten Gegnerschaft klarzumachen genötigt ist, leuchtet mir nicht ein. Das hängt wohl am Diskussionskontext, in dem sich die Studie situiert – man kann im Verlauf der Lektüre das Gefühl gewinnen, dass John McDowell eine dieser „zeitgenössischen Positionen“ sein könnte, der häufig, manchmal kritisch, Erwähnung findet (220ff., 230f., 250, 306, 308, 403ff., 407f., 507, 510f.) – und an dem der Rezensent nicht mit einer solchen Verve partizipiert. Anderen Leser_innen mögen daher Khuranas im Schlussteil ausgebreiteten systematischen Erträge wesentlich brisanter vorkommen – je nachdem, wo im weiten Feld der philosophischen Diskussionszirkel und Debattenkulturen sie sich aufhalten. Lesen sollten sie das Buch allemal; denn die Lektüre lohnt sich nicht nur im Hinblick auf den Begriff der zweiten Natur, sondern vor allem – also neben anderen interessanten Aspekten wie dem Autonomieparadox, dem Verhältnis von Geist bzw. Kultur und Natur, dem schon bei Kant und Hegel virulenten intraintrikaten Begriff des Lebens u.a. – hinsichtlich eines anderen Verständnisses des Übergangs und des Verhältnisses von Kant zu Hegel. Und auf dessen Relevanz wird sich ja noch jede_r in der Zukunft der Philosoph_innen einigen können.