

FREIHEIT DER KRITIK

Alexander Bröchner

Über den Zusammenhang
von Selbstkritik und Selbstbestimmung
im Anschluss an McDowell,
Hegel und Heidegger

Aus:

Alexander Brödner

Freiheit der Kritik

Über den Zusammenhang von Selbstkritik und Selbstbestimmung
im Anschluss an McDowell, Hegel und Heidegger

Januar 2021, 256 S., kart.

43,00 € (DE), 978-3-8376-5501-8

E-Book:

PDF: 42,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5501-2

Wenn wir Menschen als vernünftige Tiere verstehen, droht ein Widerspruch zwischen Bindung und Freiheit: Einerseits soll Vernunft darin bestehen, dass man die Normen des eigenen Handelns selbst bestimmt – dadurch realisiert sich Freiheit. Andererseits aber muss diesen Normen auch eine bindende Kraft zugesprochen werden. Wenn man sie immer wieder selbst bestimmt, scheint eine solche Kraft jedoch nicht verständlich zu werden. So entsteht der Eindruck, die mit Vernunft verbundene Bindung an Normen widerstreite der Freiheit der Selbstbestimmung. Zur Überwindung dieses Widerspruchs klärt Alexander Brödner den Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Selbstkritik auf.

Alexander Brödner (Dr. phil.), geb. 1989, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Sozialphilosophie des Studiengangs »Philosophy & Economics« der Universität Bayreuth. Er studierte Physik und Philosophie in Erlangen-Nürnberg, Moskau und Berlin, promovierte 2019 in Philosophie an der Freien Universität Berlin und war Visiting Scholar am Department of Philosophy der University of Chicago. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der zeitgenössischen Sozial- und Moralphilosophie, der Politischen Philosophie und der Technikethik.

Weiteren Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5501-8

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Danksagung	9
1. Einleitung	11
2. Exegetische und methodisch-begriffliche Vorbemerkungen	27

Teil I: Erkenntnistheoretische Hinsicht

3. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie	35
3.1. Besonderheiten der Philosophie John McDowells	36
3.2. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie	41
3.2.1. Raum der Gründe und Raum der Natur	44
3.2.2. Gefahren im Zusammenspiel von Begriff und Anschauung	45
3.2.3. Der Mythos des Gegebenen im Zusammenspiel von Normativität und Natur	48
3.2.4. Objektivität und Teilnehmerinnenperspektive	51
3.2.5. Begriff der Zweiten Natur	54
3.2.6. Zusammenspiel von praktischer und theoretischer Perspektive	57
3.3. Therapie der Zweiten Natur	62
3.4. Rekapitulation und Ausblick	69

Teil II: Sozialphilosophische Erweiterung

4. Freiheit und Intersubjektivität	77
4.1. Hinführung zur Lektüre der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	78
4.1.1. Axel Honneths frühe Hegel-Rezeption	80

4.1.2.	Axel Honneths Anerkennungsbegriff	84
4.1.3.	Zur Methode der Phänomenologie des Geistes	88
4.2.	Momente der intersubjektiven Bewegung der Freiheit der Kritik	91
4.2.1.	Gewohnheit	93
4.2.2.	Entfremdung durch Widerspruch	106
4.2.3.	Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – I	112
4.2.4.	Reflexivität und Selbstverständnis	115
4.2.5.	Rekapitulation und Ausblick	121
4.2.6.	Aneignung als immanente Kritik	124
4.2.7.	Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – II	137

Teil III: Existenzphilosophische Erweiterung

5.	Freiheit und Zeitlichkeit	145
5.1.	Hinführung zur Lektüre von <i>Sein und Zeit</i>	146
5.1.1.	Die <i>Kritik der reinen Vernunft</i> als impliziter Ausgangspunkt	146
5.1.2.	Das Projekt der Kritik der reinen Vernunft	148
5.1.3.	Prinzipien der Einheit in Sinnlichkeit und Verstand	150
5.1.4.	Die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand (und deren Rückbindung an McDowell)	155
5.1.5.	Die transzendente Einbildungskraft und die Zeit	162
5.1.6.	Freiheit innerhalb der zeitlichen Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis	166
5.2.	Momente der Zeitlichkeit der Freiheit der Kritik	171
5.2.1.	Befindliche Geworfenheit und verstehender Entwurf	172
5.2.2.	Zeitlicher Ausstand	177
5.2.3.	Rekapitulation und Ausblick	182
5.2.4.	Immanente Gefahren der Freiheit der Kritik – III	184
5.3.	Exkurs	196
5.3.1.	Zusammenhang von theoretischer und praktischer Perspektive innerhalb der Zweiten Natur	196
5.3.2.	Zusammenhang von ontologischer Form und ontischem Inhalt der Momente der Zweiten Natur	201

Teil IV: Kritisch-theoretische Erweiterung

6. Freiheit und Kritik	211
6.1. Zusammenschau der bisherigen Hinsichten	211
6.2. Psychoanalyse als veranschaulichendes Beispiel der Freiheit der Kritik	217
6.2.1. Ziel der Analyse	218
6.2.2. Prozess der Analyse	221
6.2.3. Philosophie als Therapie?	233
6.3. <i>Gesamtbild</i> : Freiheit der Kritik	236
Literatur	245
Siglen	245
Bibliographie	245

Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation *Freiheit der Kritik. Über den Zusammenhang von Selbstkritik und Selbstbestimmung eines modernen Selbstverständnisses*, die ich im Fach Philosophie am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin im November 2018 eingereicht und im Februar 2019 verteidigt habe. Mein besonderer Dank gilt meinem Erstbetreuer Georg W. Bertram, der mich seit meinen ersten Seminaren im Fach Philosophie bis zur Fertigstellung meiner Doktorarbeit und auch darüber hinaus vielfältig und großzügig unterstützt hat. Vielleicht hätte ich mich ohne ihn nicht für das Studium der Philosophie entschieden. Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich für die Förderung während des Studiums und der Promotion, sowie dem Fulbright-Programm für die Förderung während meines Forschungsaufenthaltes an der University of Chicago.

Dina Emundts danke ich sehr herzlich für die Zweitbetreuung dieser Arbeit. Ihr Wechsel an die Freie Universität kam zur rechten Zeit und war nicht nur für diese Arbeit ein großes Glück. Ohne die herausragenden didaktischen Fähigkeiten von David Lauer wäre es mir nicht möglich gewesen, einen Zugang zur Philosophie John McDowells zu finden. Damit gilt ihm mein Dank für die Grundlegung dieser Arbeit. Jan Slaby möchte ich nicht nur für die Unterstützung während des Studiums und der Promotion, sowie für seine Mitgliedschaft in der Promotionskommission danken, sondern auch für die offenen, kritischen und freundschaftlichen Gespräche über philosophische Inhalte, akademische Karrieren und Gott und die Welt. Fabian Borchers möchte ich für seine im allerbesten Sinne konstruktiv-kritischen Kommentare zur Arbeit danken, sowie für seine Mitgliedschaft in der Promotionskommission. James Conant gilt mein Dank für seine sehr herzliche Einladung an die University of Chicago und seine Unterstützung während meiner Zeit am dortigen Department of Philosophy. Von diesem Forschungsaufenthalt hat die

vorliegende Arbeit ungemein profitiert. Niels Gottschalk-Mazouz möchte ich für seine vertrauensvolle Unterstützung danken und für die Möglichkeit die allerletzten Züge dieser Arbeit auf einer Stelle an der Universität Bayreuth fertigstellen zu können. Ich bedaure sehr, dass wir nicht mehr Gelegenheit hatten, uns auszutauschen. Gabriel Wollner gebührt mein Dank einmal für seine Mitgliedschaft in der Promotionskommission, wohl entscheidender gebührt ihm aber mein Dank für seine kollegiale und freundschaftliche Unterstützung am Philosophischen Institut der Universität Bayreuth. Bedanken möchte ich mich ebenso bei Günter Holler, der unter anderem den letzten Teil der Arbeit entscheidend beeinflusst hat, sowie bei Nobert Richter für das hervorragende Lektorat.

Danken möchte ich auch den unzähligen Gesprächs- und Diskussionspartner*innen, die die Entstehung dieser Arbeit begleitet haben und bereit waren, sich auf meine Ideen sowie unfertige Textteile einzulassen. Allen voran gebührt diesbezüglich mein Dank den Teilnehmer*innen des Forschungskolloquiums von Georg W. Bertram. Ohne den jahrelangen und kontinuierlichen Austausch in diesem sehr einzigartigen philosophischen Forum wäre diese Arbeit nicht entstanden. Ein großes Dankeschön gebührt auch den Teilnehmer*innen meiner zu Themen der Doktorarbeit abgehaltenen Seminare an der Freien Universität Berlin. Danken möchte ich darüber hinaus auch allen anderen, die in der einen oder anderen Weise Einfluss auf diese Arbeit genommen haben, ohne hier namentlich erwähnt zu werden.

Ein besonders großer freundschaftlicher Dank gebührt Andreas Leidinger. Meinen Eltern möchte ich dafür danken, dass sie mich bei allen meinen Entscheidungen und Vorhaben uneingeschränkt unterstützt haben und das bis heute tun.

1. Einleitung

Von einem modernen Selbstverständnis des Menschen In seiner Logik-Vorlesung gibt Immanuel Kant folgende Auskunft über den Gegenstandsbereich philosophischer Praxis:

»Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (*in sensu cosmico*) betrifft: so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, sofern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht. Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen. Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen. [...] Das letztere ist das nöthigste aber auch das schwerste.«¹

Betreiben wir Philosophie nach dem, was Kant Weltbegriff in Abgrenzung zu einem Schulbegriff von Philosophie nennt, so fragen wir nach der höchsten

1 Kant, AA IX: Logik – Physische Geographie, Pädagogik, 24.

Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft. Wir fragen nach dem Endzweck unserer Vernunft. Damit stellen wir eine Frage, die nach Kant notwendigerweise jedermann interessiert.² Kant klärt uns auch darüber auf, in welcher Form sich diese Frage stellt, indem er zuerst eine Liste von vier Fragen der weltbürgerlichen Philosophie aufstellt, um aber sogleich die letzte dieser Fragen als die grundlegendste herauszustellen. Diese ›nötigste‹, aber auch ›schwerste‹ Frage ist die Frage danach, was der Mensch ist. Die Frage danach, was der Mensch ist, handelt von unserem Selbstverständnis als Menschen. Kant gibt uns zwei für unser modernes Selbstverständnis paradigmatische Antworten auf diese Frage. Einmal in seiner theoretischen Philosophie unter dem Prinzip der Kritik der Vernunft durch sich selbst und dann in seiner praktischen Philosophie unter dem Prinzip der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Das erste Prinzip wird durch die Aufgabenstellung und Durchführung der *Kritik der reinen Vernunft* implizit verdeutlicht,³ das zweite Prinzip beschreibt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* explizit.⁴ Bezieht man die beiden Prinzipien auf die Frage nach dem Menschen, erhalten wir folgende Antworten. Erstens, der Mensch ist ein selbstkritisches Wesen. Es scheint in der Natur des Menschen zu liegen, eine spezifische Art von Kritik üben zu können. Zweitens, der Mensch ist ein selbstbestimmtes Wesen. Die Natur des Menschen scheint sich dadurch auszuzeichnen, eine spezifische Art von Freiheit realisieren zu können. Die vorliegende Arbeit hat sich

2 »Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach *Schulbegriffen*, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird« (Kant, KrV, A 839/B 543 Anmerkung).

3 Der Genitiv (*der*) kann sowohl als *genitivus objectivus* wie auch als *genitivus subjectivus* gelesen werden, also als eine Kritik *an der* Vernunft und *durch die* Vernunft. Als oberstes Erkenntnisvermögen kann sich die Vernunft selbst zum Gegenstand einer Kritik machen. Die Vernunft selbst soll Aufschluss über die grundlegenden Prinzipien bzw. Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis geben. Diese Untersuchung ist somit eine Reflexion der Vernunft auf sich selbst, wobei diese Selbstreflexion es ist, welche die Grenzen des rechtmäßigen Anspruchs, Wissen über die Gegenstände der (auch nicht-empirischen) Welt zu erlangen, aufzeigen soll. Kant spricht vom »Gerichtshof der Vernunft« (vgl. Kant, KrV, A 751/B 779), vor dem die Vernunft Kläger, Angeklagter und Richter zugleich ist.

4 Unser Wille ist dem Gesetz »so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß« (Kant, AA IV: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 431).

zur Aufgabe gesetzt, diese beiden Antworten auf die Frage nach dem Menschen in einen Zusammenhang zu bringen. Unter dem Titel *Freiheit der Kritik* wollen wir zeigen, inwieweit wir selbstbestimmte Wesen sind, indem wir Kritik an uns selbst üben, und inwieweit wir Kritik an uns selbst üben, indem wir selbstbestimmte Wesen sind. Dies beschreibt einen zirkulären Zusammenhang: Freiheit durch Kritik und Kritik durch Freiheit. Freiheit ist genauso Ausgangspunkt wie Resultat der Kritik. Wir werden diesen Zirkel nicht auflösen. Freiheit ist kein Zustand, sondern realisiert sich innerhalb dieses zirkulären Prozesses.⁵

Diese Arbeit bezieht ihren systematischen Anspruch auf die gegenwärtige Zeit. Wenn wir von der *Moderne* sprechen, dann folgen wir Hegels Verständnis davon, dass Philosophie jeweils ihre eigene Zeit auf den Begriff zu bringen hat und auch nicht anders kann: »Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.«⁶ Mit *Moderne* bezeichnen wir die Zeit, in der wir leben.⁷ Moderne Selbstverständnisse und Praktiken sind zeitgenössische Selbstverständnisse und Praktiken. Unser modernes Selbstverständnis haben wir mit Kant als selbstbestimmt und selbstkritisch beschrieben.⁸ Wir wollen beides als Freiheit der Kritik im Zusammenhang erläutern: Die *Moderne* zeichnet sich dadurch aus, dass der immanent-kritische Maßstab unseres Selbstverständnisses (sowie unserer Praxis) die Freiheit der Kritik ist. Indem der Maßstab der Freiheit der Kritik die Freiheit der Kritik selbst ist, zeichnen sich moderne Praktiken als grundlegend selbstreflexiv aus.

Das ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung Betrachtet man das Prinzip der Selbstgesetzgebung der Vernunft unabhängig vom Prinzip der Kritik der Ver-

5 Freiheit als ein Vermögen vorauszusetzen, das der Mensch schon immer habe, kritisiert Ruda (2018) als den Mythos der Gegebenheit der Freiheit. Modern wird die Philosophie der Freiheit hingegen durch ihre wiederholte Kritik an diesem Mythos.

6 Hegel 1986a, 64.

7 Neben Immanuel Kant gilt Jean-Jacques Rousseau als Vordenker eines modernen Selbstverständnisses der Freiheit der Kritik, das sich in der Französischen Revolution politisch manifestiert hat. Eine genaue historische Bestimmung, wie und wann unser modernes Selbstverständnis sich entwickelt hat, ist aber nicht Aufgabe dieser Arbeit.

8 Natürlich gibt es auch andere moderne Selbstverständnisse, denn moderne Praktiken zeichnen sich gerade durch eine Pluralität von Selbstverständnissen aus, wie wir sehen werden. Wir wollen aber von diesem Kantischen Ausgangspunkt zunächst starten.

nunft durch sich selbst, so erscheint es paradox. Das Prinzip der Selbstgesetzgebung besagt, dass Gesetze nicht aufgrund einer äußeren oder erstnatürlichen Autorität verpflichtend sind, sondern selbstgesetzt.⁹ Das Prinzip der Selbstgesetzgebung verbindet Gesetz und Freiheit. Der Raum der normativen Gründe wird zugleich als ein Reich der Freiheit durch Selbstbestimmung innerhalb unseres Weltbezugs gedacht.¹⁰ Das, was wir »normativ« nennen, ist demzufolge statt als erstnatürlich¹¹ oder äußerlich-zwanghaft als selbstgesetzgebend zu verstehen. Die zeitgenössische post-analytische Philosophie hat vielfältig darauf hingewiesen, dass im Prinzip der Selbstgesetzgebung ein Paradox steckt.¹² Wenn wir frei sind, indem wir nur an Gesetze gebunden sind, die wir uns selbst gegeben haben, dann muss sich der Akt dieser Selbstgesetzgebung als solcher in einem »normative void«¹³ abspielen. Der Akt der Selbstgesetzgebung als solcher muss gleichsam unabhängig von äußeren oder erstnatürlichen Gesetzen ablaufen. Wenn es keine vorab gegebenen Gesetze für die Instanzierung der Selbstgesetzgebung gibt, dann handelt es sich bei einer solchen Gesetzgebung um Willkür. Es ist aber nicht einsichtig, wie ein Akt der Willkür Grundlage für eine Gesetzgebung sein kann.¹⁴

Bei der Auflösung des Paradoxes der normativen Selbstbestimmung stellt sich die Frage, wie sich einerseits eine willkürliche Setzung dieser Selbstbestimmung vermeiden lässt, ohne aber andererseits die Selbstbestimmung direkt oder indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festzulegen.¹⁵ Wir wollen diese Frage beantworten, indem wir John McDowell folgend einen Begriff Zweiter Natur einführen. Durch diesen Begriff wird sich das,

9 Vgl. Khurana 2011, 7ff.

10 Vgl. Brandom 2011, 61ff.

11 Foot vertritt bspw. einen erstnatürlichen Naturalismus: »There is no change in the meaning of good between the word as it appears in ›good roots‹ and as it appears in ›good dispositions of the human will‹« (Foot 2001, 39).

12 Vgl. McDowell (2005), Brandom (2009), Pippin (2000 und 2008), Shell (2009). Im Unterschied dazu argumentiert Korsgaard (1996 und 2009) gegen die Auffassung eines ›Kantischen Paradoxes‹ bzw. dafür, dass die Lösung des Paradoxes bei Kant selbst zu finden sei.

13 McDowell 2005, 107.

14 Trotzdem versucht bspw. Pettit »Freiheit als Nichtbeherrschung« als Kriterium für Gerechtigkeit zu etablieren (vgl. Pettit 2015, 18). Aber auch dabei kann Nichtbeherrschung keine Abwesenheit von Fremdbestimmung bedeuten.

15 Im zweiten (indirekten) Fall könnte man auch den Verdacht äußern, die Rede von Selbstbestimmung sei nur eine Verdeckung dahinterliegender Herrschaftszusammenhänge (vgl. Foucault 1993 und Butler 2011).

was normativ ist, als zweitnatürlich, das heißt selbstbestimmt und gleichzeitig diese Selbstbestimmung als erstens intersubjektiv und zweitens zeitlich vermittelt herausstellen.¹⁶ Durch diese Vermittlung ist Selbstbestimmung keine willkürliche Setzung. Das Bild ist damit nicht mehr das von einem Anfang des Gesetzes, sondern von einer Wiederholung des Gesetzes.¹⁷ Durch diese Wiederholung ändert sich das Verhältnis zwischen Subjekt und Norm. Wir werden diesbezüglich nicht von einem Akt der Selbstgesetzgebung sprechen, sondern von reflexiver Aneignung der vorgängigen Normen einer intersubjektiven Praxis auf eine unbestimmte Zukunft hin. Durch den Prozess reflexiver Aneignung hat das Subjekt an der intersubjektiven Praxis aktiv teil und kann sich innerhalb dieser Teilhabe als selbstbestimmt verstehen. Im Unterschied zum Kantischen Prinzip liegt der Fokus dabei nicht auf der Form des Gesetzes, sondern auf der Materialität der normativen Praxis.¹⁸ Subjekt und Praxis sind in Bezug auf ihr praktisch-reflexives Selbstverständnis konstitutiv. Damit wir mit der Rede von einer solchen Ko-Konstitution zwischen Subjekt und intersubjektiver Praxis als Zweiter Natur jedoch nicht eine erstnatürliche (oder auch äußere) Autorität wiederherstellen, muss verständlich werden, inwieweit das Subjekt der Zweiten Natur an der Konstitution der Normen dieser Zweiten Natur beteiligt ist.¹⁹ Wir werden sehen, dass Selbstbestimmung durch reflexive Aneignung konstitutiv mit Selbstkritik verbunden ist und damit nicht durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festgelegt wird. Innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis in Bezug auf unser Selbstverständnis muss verständlich werden, inwieweit es sich nicht nur um Disziplinierung durch eine fremde Autorität handelt, sondern der Konstitutionsprozess ein kritisches Hinterfragen der eigenen Normen (des Selbstverständnisses) einschließt. Das Problem, auf das die Freiheit der Kritik eine Antwort sein will, lässt sich damit wie folgt formulieren: Wie lässt sich Selbstbestimmung erstens als intersubjektiv und zeitlich vermittelt denken, ohne

16 Auch Pinkard, der den Begriff des ›Kantischen Paradoxes‹ als solchen geprägt hat (vgl. Pinkard, 2002), versucht das Paradox durch eine soziale und temporale Dimension aufzulösen (vgl. Pinkard, 2011).

17 Inwieweit diese Wiederholung mit Notwendigkeit verbunden ist (und damit Freiheit als Selbstbestimmung keine Wahlfreiheit darstellt), führt Ruda (2016 und 2018) aus.

18 Engstrom (2009) und Rödl (2007, 2011 und 2018) versuchen das Paradox der Selbstgesetzgebung hingegen aufzulösen bzw. als falsche Darstellung der Kantischen Philosophie herauszustellen, indem sie den Fokus auf die Form des Gesetzes legen.

19 Kritisch mit dieser Frage setzen sich Butler (2011), Zupancic (2000), Neuhaus (2000), Honneth (2001), Ruda (2011) auseinander.

dass zweitens Selbstbestimmung dabei in Fremdbestimmung umschlägt? Als Freiheit der Kritik werden wir Selbstbestimmung und Selbstkritik im Zusammenhang verständlich machen. Zentral leitend wird dabei der Gedanke sein, dass wir Wesen sind, die über ein reflexives Selbstverständnis verfügen.²⁰ Die systematische Stelle von Freiheit der Kritik als Selbstbestimmung ist unser praktisch-reflexives Selbstverständnis.

Wir werden die Frage danach, was der Mensch ist, nicht beantworten, vielmehr wird sich der Prozess des kritischen Infragestellens der Bestimmung des Menschen selbst als konstitutiv für unser modernes Selbstverständnis und werden wir uns als gerade dadurch selbstbestimmte Wesen erweisen. Auf das Kantische Eingangszitat zurückkommend, könnte man sagen, dass der Endzweck unserer Vernunft nicht in einer bestimmten Antwort auf die Frage danach, was der Mensch ist, sondern vielmehr in der kritischen Frage als solcher besteht. Unsere Freiheit der Kritik ist doppeldeutig: Nicht nur sind wir frei und können Kritik üben (Freiheit zur Kritik), sondern indem wir Kritik üben, realisiert sich unsere Freiheit (Kritik zur Freiheit).

Ausgangspunkt: John McDowell zu Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie

Wie diese einleitenden Worte verdeutlichen, schließt diese Arbeit in vielerlei Hinsicht an die Philosophie Immanuel Kants an. Genau genommen setzt diese Arbeit aber nicht bei Kant direkt an, sondern bei einer zeitgenössischen Position Kantischer Prägung. Es handelt sich um die Philosophie John McDowells. Wichtige Anstöße gewinnt McDowell im Nachvollzug Kantischer Denkfiguren. Sein Denken hat in der zeitgenössischen Philosophie weite Kreise gezogen, eine Vielzahl von Debatten ausgelöst und spielt sich an einer interessanten Schnittstelle ab, nämlich zwischen sogenannter ›analytischer‹ (insbesondere US-amerikanischer) und ›kontinentaler‹ (insbesondere deutscher) Denktradition. Eine Trennung beider Arten des Philosophierens wäre eine unproduktive Haltung. Und in der Tat gibt es, unter anderem mit McDowell, Versuche eines post-analytischen Brückenschlags zwischen beiden Traditionen. Als verbindendes Element fungiert dabei zentral der Deutsche Idealismus.²¹ Das implizite Ziel dieser Arbeit ist es, diesen Brückenschlag nachzuvollziehen, mit- und weiterzudenken, indem am Beispiel

20 Auch Tugendhat sieht Selbstbestimmung im unmittelbaren Zusammenhang mit einem »reflektierten Selbstverhältnis« (vgl. Tugendhat 1979, Vorlesung 2).

21 Vgl. dazu Redding (2007) und die Replik auf dessen Argumentation von Brandom (2014).

der Freiheit der Kritik gezeigt wird, dass eine post-analytische Verbindung beider Traditionen zu fruchtbaren Ergebnissen führen kann.

John McDowell hat mit *Mind and World* (1996) eine umfassende Arbeit vorgelegt, die sich unter anderem mit der Frage nach Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs als natürliche Wesen beschäftigt: »[T]he puzzlement in its general form is about how freedom [...] fits into the natural world.«²² Zur Auflösung dieser Verwunderung führt McDowell einen aristotelisch geprägten Begriff Zweiter Natur (wieder) in die zeitgenössische post-analytische Debatte ein. Dieser Begriff soll Natur und Freiheit in einer Weise zusammendenken, dass sich die ursprüngliche Verwunderung verflüchtigt. McDowells *therapeutische*²³ Absicht besteht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches drängend erscheinende philosophische Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt.²⁴ Mit dem Begriff der Zweiten Natur soll es möglich sein, das, was wir normativ nennen, auf unproblematische Weise statt als erstnatürlich oder äußerlich-zwanghaft als selbstbestimmt zu verstehen.²⁵ McDowell versteht seinen Begriff Zweiter Natur selbst als eine Lösung des ›Kantischen Paradoxes‹.²⁶ Sein Blick auf das Paradox setzt primär aus erkenntnistheoretischer Perspektive an dem Dualismus von Anschauung und Begriff beziehungsweise am Problem ihres Zusammenspiels an. Leitend in seiner Explikation des Zusammenspiels von Anschauung und Begriff ist für ihn das Kantische Diktum aus der *Kritik der reinen Vernunft*: »Anschauungen ohne Begriffe sind blind

22 McDowell 1996, xxiii.

23 Vgl. zu McDowells Verständnis von Philosophie als Therapie Demmerling (2014).

24 »My aim is to propose an account, in a diagnostic spirit, of some characteristic anxieties of modern philosophy – anxieties that centre, as my title indicates, on the relation between mind and world. Continuing with the medical metaphor, we might say that satisfactory diagnosis ought to point towards a cure.« (McDowell 1996, xi).

25 Damit ist gerade keine Naturalisierung des Geistes im naturwissenschaftlichen Sinne gemeint (vgl. Bertram/Liptow 2003). Dazu auch Demmerling (2017), der darüber hinaus ebenfalls für eine »idealistische« Erweiterung von McDowells Begriff der Zweiten Natur argumentiert, in dem Sinne, dass »die Antwort auf die Frage nach dem Menschen bzw. nach seiner Natur immer auch eine Angelegenheit der Selbstdefinition ist« (Demmerling 2017, 28).

26 »Kant's lack of a pregnant notion of second nature explains why the right conception of experience cannot find a firm position in his thinking« (McDowell 1996, 97). McDowell ändert freilich nach *Mind and World* seine Meinung darüber, inwieweit die richtige Konzeption von Erfahrung auch schon bei Kant selbst zu finden ist (vgl. McDowell, 2009a). Khurana argumentiert dafür, dass auch in Kants *Kritik der Urteilskraft* Ressourcen für einen Begriff Zweiter Natur zu finden sind (vgl. Khurana 2016, 41ff.).

und Begriffe ohne Anschauungen sind leer.«²⁷ (Wir werden in verschiedener Weise auf dieses Diktum zurückkommen.) McDowell versteht somit das Problem der Selbstbestimmung primär als ein Problem erkenntnistheoretischer Autonomie.

Aufbau der Arbeit Die Aufgabe des ersten Teils dieser Arbeit ist eine kritisch-rekonstruktive Auseinandersetzung mit McDowell. Wir wollen an McDowells Lösungsvorschlag, Freiheit durch einen Begriff der Zweiten Natur zu erläutern, anknüpfen.²⁸ McDowells Vorschlag, der das Problem aus erkenntnistheoretischer Sicht angeht, soll jedoch gleichzeitig in drei Hinsichten kritisch-konstruktiv erweitert werden. Diese Hinsichten werden als sozialphilosophisch, existenzphilosophisch und kritisch-theoretisch betitelt. Gemeinsamer Bezugspunkt der kritisch-konstruktiven Erweiterungen ist der Begriff der Zweiten Natur. Es handelt sich um verschiedene Perspektiven auf denselben Zusammenhang, nämlich den der Freiheit als Selbstbestimmung. Wir blicken auf diesen Zusammenhang aus verschiedenen Hinsichten und greifen damit McDowells Verständnis davon auf, dass man sich auf philosophische Teilbereiche (speziell auch auf die Trennung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie) nicht trennscharf beziehen kann. Auf manche Leserinnen werden die fließenden Übergänge zwischen scheinbar verschiedenen Teilgebieten der Philosophie vermutlich befremdlich wirken. Unsere Erwartung ist, dass sich durch die Plausibilität des Gesamtbildes diese Übergänge letztendlich rechtfertigen werden. Kritisch ist unsere Erweiterung von McDowells Ansatz deshalb, weil ein Gesamtbild der Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs in der Lage sein muss, *erstens* Freiheit nicht nur als erkenntnistheoretische Autonomie zu erläutern, sondern als Selbstbestimmung innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs insgesamt. Wird Selbstbestimmung ausschließlich als erkenntnistheoretische Autonomie erläutert, kommt es zum Rückfall in Fremdbestimmung auf der Ebene der Zweiten Natur. Es wird sich zeigen, dass das ›Kantische Paradox‹ nur durch eine selbstkritische Zweite Natur aufzuheben ist. Freiheit als Selbstbestimmung ist nicht ausschließlich durch das kritische Abwägen verschiedener

27 Kant, KrV, A 51/B 75. Vgl. zum Zusammenspiel von Anschauung und Begriff auch Conant (2015).

28 Khurana knüpft ebenfalls an McDowells Begriff der Zweiten Natur an und weist auf das Potential dieses Begriffs für kritische Kultur-, Gesellschafts- und Politikanalyse hin (vgl. Khurana 2016, 50ff.).

Gründe realisiert, sondern durch immanente Kritik unseres Selbstverständnisses innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und Praxis. *Zweitens* ist unsere Erweiterung kritisch, weil ein Gesamtbild der Freiheit in der Lage sein muss, auf die Gefahren des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit hinzuweisen. Wir können innerhalb unserer Selbstbestimmung scheitern. Das ist der Fall, den wir als praktisches Selbstmissverständnis bezeichnen werden. Wir werden Selbstbestimmung innerhalb unseres Selbstverständnisses nur verstehen, wenn dies die Möglichkeit zum praktischen Missverständnis innerhalb dieses Selbstverständnisses und damit die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung einschließt. Im Gesamtbild werden wir McDowells aristotelisch geprägten Begriff Zweiten Natur zu einem selbstkritischen Begriff Zweiter Natur erweitern.

Konstruktiv ist die Erweiterung dahingehend, dass keine Widerlegung von McDowell stattfinden soll, sondern vielmehr systematische Punkte, die sich bei McDowell selbst andeuten, aus- und weitergeführt werden. Das Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie innerhalb unseres Weltbezugs im Ausgang von McDowell ist nicht falsch, sondern eine notwendige, aber nicht hinreichende Sicht auf das Problem der Freiheit als Selbstbestimmung. Auf das Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie baut die Systematik dieser Arbeit auf. Es gilt die systematischen Punkte, an denen eine kritisch-konstruktive Erweiterung ansetzen kann, zunächst innerhalb von McDowells Denken herauszuarbeiten, um daran anschließend die Erweiterung zu motivieren. Wir wählen McDowell nicht nur deshalb als Ausgangspunkt, weil er uns einen Einsatzpunkt für das Problem der Freiheit der Kritik bietet, sondern auch, um an das Problem der Freiheit im zeitgenössischen post-analytischen Kontext anzuschließen. In diesem Kontext ist die Philosophie McDowells nur ein Beispiel, aber ein systematisch besonders gut gelungenes Beispiel.

Der zweite Teil dieser Arbeit wird die kritisch-konstruktive Erweiterung in sozialphilosophischer Hinsicht und in Auseinandersetzung mit dem Geist-Kapitel aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* vornehmen. In der post-analytischen Strömung widmet sich beispielsweise Robert Brandom seit Ende der 1990er Jahre und bis heute verstärkt der Philosophie Hegels. Dabei entsteht über die Jahre unter anderem ein äußerst umfangreiches Manuskript zur *Phänomenologie des Geistes*, an welchem er unter dem Titel *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology* (2014) noch immer arbeitet. Weitere wichtige Hegel-Exegeten in diesem Umfeld sind Sally Sadwig (2012), Robert

Pippin (1989 und 2006), Terry Pinkard (1994 und 2013) und Andreja Novakovic (2017). Dass auch Hegel versucht, eine Antwort auf die Frage nach Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs zu geben, wurde in dieser zeitgenössischen Debatte in unterschiedlicher Weise vielfach herausgestellt.²⁹ In der Auseinandersetzung mit Hegel wollen wir am Begriff der Zweiten Natur festhalten, auch wenn es plausibel erscheint, dass Hegel selbst den Begriff Zweiter Natur nur in Bezug auf das Moment von (mechanischer) Gewohnheit verwendet.³⁰ Unser Anliegen ist es nicht, Hegels Verwendung des Begriffs der Zweiten Natur zu klären, sondern McDowells Begriff der Zweiten Natur durch systematische Überlegungen, die sich bei Hegel finden lassen, zu erweitern. Zur Hinführung und Motivation unserer Lesart der *Phänomenologie des Geistes* werden wir uns zu Beginn des zweiten Teils von Axel Honneths Hegel-Lesart und seiner Explikation des Anerkennungsbegriffs³¹ abgrenzen. Danach werden wir folgende Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis³² innerhalb der Zweiten Natur herausarbeiten: Unmittelbarkeit, Entfremdung durch Widerspruch, Reflexivität und Aneignung. Das Zusammenspiel dieser intersubjektiven Momente der Zweiten Natur ist die *Bewegung* der Freiheit der Kritik. Wir werden sehen, dass und inwiefern Freiheit an Intersubjektivität gebunden ist. Selbstbestimmung ist durch die Normen der intersubjektiven Praxis vermittelt und daher nicht bloße Willkür.

In Bezug auf die Realisierung von Freiheit durch die Bewegung der Zweiten Natur wollen wir uns die Verknüpfung von (historischer) Genese und (analytischer) Systematik in Hegels Ausführungen in einer bestimmten Weise zu eigen machen. Die Stufen der Genese sind als Abstraktionen aus einem Gesamtbild zu verstehen, welche durch historische Situationen veranschaulicht werden. Diese Stufen werden aber nicht zurückgelassen, sondern im Gesamtbild in anderer Form aufgehoben. Im Gesamtbild moderner Praktiken sind

29 Vgl. dazu auch Butler (2000), Pippin (2005), Stekeler-Weithofer (2005), Menke (1996 und 2010), Honneth (2011), Quante (2011), Khurana (2017), Bertram (2008 und 2017), Ruda (2011 und 2018).

30 Vgl. Emundts (2018). Dagegen sprechen sich Menke (2012), Khurana (2017), Novakovic (2017), Peters (2018) aus.

31 Dazu vor allem Honneth (1994).

32 Auch Stekeler-Weithofer (2014) argumentiert dafür, dass im Geist-Kapitel »Praxisformen« (Bd. 2, 109) entwickelt werden. Da bei Hegel durch den konstitutiven Praxiszusammenhang Begriffe a priori ausgeschlossen werden, liest Emundts (2015) ihn in gewisser Hinsicht (auch methodisch) als Pragmatisten. Auch Brandom (1999) sieht pragmatistische Züge in Hegels Philosophie.

die Momente der Zweiten Natur vermittelt, das heißt es gibt weder bloße Unmittelbarkeit als solche noch bloße Reflexivität als solche, sondern beide nur im vermittelten Zusammenhang. Die genetisch-defizitären Vorformen sind jedoch als Gefahren im Gesamtbild anwesend. Es besteht somit aufgrund der genetischen Konstitution der Zweiten Natur die Gefahr des ›Rückfalls‹ in diese defizitären Formen von Freiheit. Dass es sich dabei um defizitäre Formen handelt, lässt sich nur vor dem Hintergrund des Gesamtbildes erkennen. Wir werden die Verschränkung von Genese und Systematik so lesen, dass sie uns auf defizitäre Formen als Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit aufmerksam macht. Wir werden zwei Fälle des Scheiterns unserer Selbstbestimmung herausstellen. *Blinde Gewohnheit* bedeutet eine Verdeckung von Freiheit. Hierbei scheint es so, als wären wir durch äußere Tatsachen fremdbestimmt. *Leere Reflexivität* bedeutet einen Exzess von Freiheit. Hierbei scheint es so, als wäre Selbstbestimmung bloße Willkür. Dies entspricht den beiden Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹. In beiden Fällen scheint es so, als wäre die Vermittlung von Selbst- und Fremdbestimmung aufgelöst, wodurch wir innerhalb unserer Freiheit scheitern.

Der dritte Teil dieser Arbeit wird den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt McDowells durch eine existenzphilosophische Hinsicht erweitern, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Begriff von Zeitlichkeit in Martin Heideggers *Sein und Zeit*.³³ In dieser Auseinandersetzung wollen wir ebenfalls am Begriff der Zweiten Natur festhalten und schon hier betonen, dass damit keine Naturalisierung von Heideggers Begriff des Daseins gedacht wird. Auch Heideggers Philosophie wurde schon prominent als eine Antwort auf die Frage nach Freiheit gedeutet.³⁴ Unfruchtbaren Vorurteilen gegenüber Heidegger³⁵ will diese Arbeit begegnen, indem sie zeigt, dass sich aus *Sein und Zeit* systematische Punkte analytisch entwickeln lassen. Schon seit Anfang der 1980er Jahre spielt Heidegger eine Rolle in der frühen post-analytischen Philosophie. Mit den beiden Aufsätzen von John Haugeland

33 Es findet sich auch eine ausdifferenziertere Variante von McDowells Begrifflichkeitstheorie in *Sein und Zeit* (vgl. Demmerling 2016). Wir wollen den Fokus aber nicht so sehr darauf als vielmehr auf den Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Zeitlichkeit legen.

34 Vgl. Tugendhat (1979) und Figal (1988). Bertram (2013) vertritt hingegen die Auffassung, Heidegger sei es gerade nicht gelungen, Freiheit als Selbstbestimmung innerhalb unseres Weltbezugs verständlich zu machen.

35 Vgl. bspw. aus der frühen analytischen Philosophie Carnap (1931).

»Heidegger on Being a Person« (1982) und Robert Brandom »Heidegger's Categories in Being and Time« (1983) entwickelt sich an der University of Pittsburgh eine Strömung, die Heideggers Philosophie fruchtbar zu machen versucht.³⁶ Das unfertige Manuskript des von John Haugeland geplanten umfangreichen Textes über *Sein und Zeit* hat Joseph Rouse 2013 unter dem Titel *Dasein Disclosed* herausgegeben. Seiner Interpretation gelingt es jedoch nicht – was sicherlich auch der ausbleibenden Fertigstellung geschuldet ist –, den zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* und damit den in dieser Arbeit entscheidenden Begriff der Zeitlichkeit zu analysieren. Der dritte Teil dieser Arbeit wird sich um diesen Begriff der Zeitlichkeit drehen. Zur Hinführung und Motivation unserer Lesart von *Sein und Zeit* werden wir zu Beginn Heideggers Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* näher betrachten.³⁷ Es wird sich zeigen, inwieweit Heidegger an subjektivitätsphilosophische Fragen des Deutschen Idealismus anschließt.³⁸ Danach werden wir folgende Momente der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis innerhalb der Zweiten Natur herausstellen: Befindlichkeit, Verstehen, Geworfenheit und Entwurf. Das Zusammenspiel dieser zeitlichen Momente der Zweiten Natur ist die *Zeitlichkeit* der Freiheit der Kritik. Wir werden sehen, dass und inwiefern Freiheit an Zeitlichkeit gebunden ist.³⁹ Durch das Zusammenspiel einer bestimmten Vergangenheit und einer unbestimmten Zukunft wird verständlich, inwieweit Selbstbestimmung durch die vorgängigen Normen einer intersubjektiven Praxis retrospektiv vermittelt ist, aber dennoch zukünftig selbstbestimmt sein kann.

Dieser Teil der Arbeit geht von dem mit Hegel entwickelten Gesamtbild der Zweiten Natur aus, in dem die Momente der Zweiten Natur vermittelt sind. So werden wir auch von befindlicher Geworfenheit sowie verstehendem Entwurf und insgesamt von einem geworfenen Entwurf in Bezug auf dieses Gesamtbild sprechen. Daran anschließend wollen wir die Möglichkeit der Abstraktion aus dem Gesamtbild und damit die Gefahr des Rückfalls in eine defizitäre Form unserer Freiheit genauer untersuchen. Dies soll Heideggers

36 Auch zu nennen ist Hubert Dreyfus (1991).

37 Dazu Heidegger (1995 und 2010).

38 Theunissen sieht *Sein und Zeit* in der Nachfolge der Hegelschen Logik (vgl. Theunissen 1991, 19). Im Unterschied dazu bezieht Figal Heideggers Philosophie vielmehr auf die antike Philosophie (vgl. Figal 1988).

39 Dass wir durch den konstitutiven Zusammenhang von Freiheit und Zeitlichkeit innerhalb unserer Freiheit scheitern können, darauf haben Theunissen (1991) und aus soziologischer Perspektive Rosa (2013) hingewiesen.

Tendenz entgegenwirken, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung als Gegensätze zu verstehen. Es wird sich herausstellen, dass der ›Rückfall‹ dabei nicht ein eigentlicher Rückfall in eine (Vor-)Form der (historischen) Genese ist, sondern ein praktisches Selbstmissverständnis der Freiheit der Kritik. Leere Reflexion und blinde Gewohnheit sind praktische Selbstmissverständnisse. Praktisch ist dieses Missverständnis, weil das falsche Selbstverständnis der Freiheit der Kritik die Kehrseite des praktischen Scheiterns dieser Freiheit darstellt: Indem wir Freiheit falsch verstehen, scheitert Freiheit, und indem Freiheit scheitert, verstehen wir sie falsch. Möglich und in dieser Möglichkeit konstitutiv für Selbstbestimmung ist diese Gefahr des praktischen Selbstmissverständnisses gerade aufgrund der Genese unserer Freiheit.⁴⁰ Als Möglichkeit des Scheiterns unserer Selbstbestimmung ist diese Gefahr existenziell. Dabei scheitert nicht Selbstbestimmung als solche, sondern wir scheitern *innerhalb* dieser Selbstbestimmung.⁴¹

Bewegung und *Zeitlichkeit* der Freiheit der Kritik sind zwei Seiten einer Medaille. Auch wenn sich aufgrund der unterschiedlichen Autoren die Terminologie in mancher Hinsicht ändert, untersuchen wir im zweiten und dritten Teil der Arbeit doch denselben Zusammenhang. Es geht uns darum, zu zeigen, wie Freiheit als Selbstbestimmung intersubjektiv-zeitlich vermittelt ist und somit keine bloße Willkür darstellt. Außerdem soll sich die konstitutive Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung zeigen. Dagegen lassen sich zwei Einwände formulieren, in denen das ›Kantische Paradox‹ doch wieder auftaucht. Erstens könnte man meinen, dass durch die intersubjektiv-zeitliche Vermittlung unsere Selbstbestimmung in Fremdbestimmung umschlage. Sind wir durch die Normen der Praxis nicht letztendlich in unserem Selbstverständnis fremdbestimmt? Zweitens stehen wir vor dem Problem, dass uns Kriterien zu fehlen scheinen, anhand derer wir zwischen dem Scheitern innerhalb unserer Freiheit als praktischem Selbstmissverständnis und gelingender Selbstbestimmung unterscheiden

40 Auch Menke (1998), Butler (2005) und Saar (2007) sehen den Grund der Notwendigkeit von Kritik und ihren Ansatzpunkt innerhalb der Genealogie (der Freiheit respektive Unfreiheit) des Subjekts.

41 Das Scheitern innerhalb unserer Freiheit lässt sich nur aus dem Gesamtbild heraus verständlich machen, und da im Gesamtbild Reflexivität gegeben und wirksam ist, ist das Scheitern nicht ein Scheitern von Freiheit als solcher, sondern ein Scheitern innerhalb von Freiheit: »Freiheit und Unfreiheit sind nicht einfach nur Alternativen, sondern was Unfreiheit ist, lässt sich nur unter der Voraussetzung der Freiheit verständlich machen: Unfreiheit gibt es nur in der Freiheit« (Figal 1988, 131).

können.⁴² Wird durch die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses das, was Selbstbestimmung ist, nicht doch willkürlich?

Der vierte Teil dieser Arbeit wird diesen beiden Einwänden begegnen, indem die sozialphilosophische und die existenzphilosophische Erweiterung in einer kritisch-theoretischen Hinsicht zusammengeführt werden.⁴³ Wir werden sehen, dass und inwiefern Freiheit an Kritik gebunden ist. Kritik ist dabei immanente Kritik und als immanente Kritik selbstkritisch. Immanente Kritik lässt sich als Selbstkritik in Bezug auf unser reflexives Selbstverständnis erläutern. Die Antwort auf den ersten Einwand ist somit: Freiheit als Selbstbestimmung ist trotz (und gerade auf Grundlage) ihrer Vermittlung mit Fremdbestimmung *durch Selbstkritik* realisiert. Daran schließt sich die Antwort auf den zweiten Einwand an: Die Kriterien der Unterscheidung zwischen scheiternder Freiheit und gelingender Selbstbestimmung sind der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis immanent und somit nicht willkürlich. Immanent sind die Kriterien, indem die Freiheit der Kritik selbst der Maßstab ist.

In kritisch-theoretischer Hinsicht wird sich immanente Kritik als realisierter Ausdruck von Freiheit zeigen. Selbstbestimmte Teilhabe an der intersubjektiven Praxis ist nicht nur aktiv, sondern selbstkritisch. Der Ausgangspunkt für einen Begriff immanenter Kritik findet sich in der Methode der *Phänomenologie des Geistes*. Wir wollen davon ausgehend immanente Kritik als Selbstkritik verständlich machen. In der zeitgenössischen Debatte wird im-

42 Hier wiederholt sich das ›Kantische Paradox‹ auf der Ebene des Maßstabs für realisierte Freiheit. Wir werden diesbezüglich vom ›Kantischen Paradox‹ *zweiter Stufe* sprechen. Dabei kann der Einwand genau genommen aus zwei Richtungen erhoben werden: Erstens scheint es so, als wären leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung an sich objektiv-fremdbestimmte Kriterien. Diesen Einwand räumen wir aus, indem wir zeigen, dass sich leere Reflexivität und blinde Gewohnheit als praktisches Selbstmissverständnis herausstellen. Nun könnte man aber zweitens einwenden, dass ein praktisches Selbstmissverständnis als Maßstab für scheiternde Selbstbestimmung ein an sich subjektiv-selbstbestimmtes Kriterium sei und daher bloß willkürlich. Den Einwänden aus beiden Richtungen kann man nur gleichzeitig entgegen, indem man *zirkulär* den Maßstab der Freiheit der Kritik seienseits als Freiheit der Kritik bestimmt.

43 Die kritisch-theoretische Hinsicht zieht sich vorbereitend auch durch die ersten drei Teile der Arbeit und wird hier speziell anhand der Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit sichtbar.

manente Kritik vielfach an einen objektiven Maßstab dieser Kritik geknüpft.⁴⁴ Im Unterschied zu einem solchen Verständnis wollen wir immanente Kritik konsequent als Selbstkritik innerhalb einer reflexiven Selbstverständigungspraxis (in Hegels Terminologie: nicht auf Ebene des subjektiven oder objektiven, sondern des absoluten Geistes) erläutern. Der Maßstab immanenter Kritik ist die Freiheit der Kritik selbst. Das heißt, es geht nicht um die Aufdeckung von Widersprüchen auf subjektiver oder objektiver Ebene, sondern um praktische Selbstmissverständnisse in Bezug auf unser Selbstverständnis innerhalb der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. Freiheit der Kritik setzt bei der Aufhebung dieser praktischen Selbstmissverständnisse an. Damit bestimmen wir die Zweite Natur letztendlich in kritisch-konstruktiver Erweiterung von McDowells Begriff als selbstkritische Zweite Natur. Als paradigmatisches Beispiel für immanente Kritik als Selbstkritik wollen wir im vierten Teil der Arbeit das Beispiel der Psychoanalyse als Selbstverständigungspraxis zur Veranschaulichung anführen (und uns zugleich vom therapeutischen Philosophieverständnis McDowells abgrenzen).⁴⁵ Dazu werden wir *Therapeutic Action* (2003) von Jonathan Lear heranziehen. In *Therapeutic Action* wird nicht nur eine Theorie der Psychoanalyse entwickelt,

44 Vgl. Jaeggi (2013 und 2017), Stahl (2013), Honneth (2011). Der objektive Maßstab wird dabei oft an die Institutionen der Freiheit geknüpft: Gesellschaftliche Institutionen genügen diesem Maßstab nur, wenn sich in ihnen Subjekte tatsächlich als freie Subjekte verstehen können. Die Voraussetzungen der Freiheit des subjektiven Geistes müssten objektiv, das heißt wirklich geworden sein. Nur so seien Subjekte nicht durch die intersubjektive Praxis fremdbestimmt, sondern könnten sich als selbstbestimmt verstehen (vgl. Neuhouser 2000, Honneth 2011, Jaeggi 2013). Gegen einen Standpunkt, von dem aus an sich objektive Kriterien der Freiheit respektive Unfreiheit des Subjekts zugänglich wären, argumentiert Celikates (2009). Saar (2007) bestimmt (Selbst-)Kritik in diesem Zusammenhang als genealogisch. Wir werden erläutern, dass der Zusammenhang zwischen subjektiver und objektiver Ebene ein Zusammenhang der Ko-Konstitution ist: Subjektive Freiheit ist durch den objektiven Praxiszusammenhang bedingt und gleichzeitig ist der objektive Praxiszusammenhang durch subjektive Freiheit bedingt. Diese Ko-Konstitution findet auf der Ebene des absoluten Geistes statt.

45 Besteht notwendigerweise die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit, dann kann eine Therapie nicht dazu führen, dass unser Selbstverständnis letztendlich unproblematisch wird, wie McDowell das für die erkenntnistheoretische Fassung des Problems der Freiheit anstrebt: »The aim here is not to answer sceptical questions, but to begin to see how it might be intellectually respectable to ignore them, to treat them as unreal, in the way that common sense has always wanted to. [...]othing particularly philosophical is called for in answering it« (McDowell 1996, 63).

sondern auch ein konkretes Beispiel des praktisch-reflexiven Selbstverständnisses eines Psychoanalytikers und damit der Praxis der Analyse als solcher dargelegt. Lears Selbst- und Praxisverständnis soll den Status eines Fallbeispiels einnehmen. Dieses Fallbeispiel veranschaulicht, inwieweit Freiheit innerhalb unser praktisch-reflexives Selbstverständnis ist. Unterliegen wir einem praktischen Selbstmissverständnis, dann besteht die Gefahr, dass wir innerhalb unserer Freiheit als Selbstbestimmung scheitern. Die Praxis der Psychoanalyse verdeutlicht, wie durch Selbstkritik praktische Selbstmissverständnisse aufgehoben werden und damit Selbstbestimmung (erneut) realisiert werden kann. Freiheit als Selbstbestimmung realisiert sich in einem Prozess kritischer Selbstverständigung. Kommen wir abschließend nochmals zu dem Kantischen Eingangszitat zurück, so können wir sagen, dass der Endzweck als höchste Maxime der Vernunft die Kritik ihrer selbst ist, denn durch diese Selbstkritik realisiert sich unsere Freiheit.