

# ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Im Auftrag der  
Allgemeinen Gesellschaft  
für Philosophie  
in Deutschland e.V.

herausgegeben von  
Tilman Borsche

Wissenschaftlicher Beirat:  
Günter Abel · Günther Bien  
Gerd-Günther Grau · Kurt Hübner  
Wolfgang Kluxen · Hermann Lübke  
Odo Marquard · Otto Pöggeler  
Hans Poser · Herbert Schnädelbach  
Thomas M. Seebohm · Josef Simon  
Rainer Specht · Wolfgang Wieland

Sonderdruck

21.2  
1996

frommann-holzboog

Die Wiedererlangung der Welt als Gegenstand der Erfahrung.  
Bemerkungen zu John McDowells *Mind and World*<sup>1</sup>

Marcus Willaschek, Münster

Seit langem geht ein Gespenst um in der analytischen Philosophie – das Gespenst des Idealismus. Die ‚idealistische Gefahr‘ geht dabei nicht nur von Anti-Realisten wie Dummett und Kritikern des „metaphysischen Realismus“ wie Putnam aus, sondern auch von Kripkes Wittgenstein-Interpretation und sogar von selbsterklärten Realisten wie Davidson und Quine. In Hinblick auf Davidson hatte Richard Rorty dies bereits 1972 auf den Punkt gebracht: Mit dessen Kritik an der Gegenüberstellung von Begriffsschema und Inhalt sei die Welt, verstanden als das denkunabhängige Gegenstück zu unseren Überzeugungen und Theorien, endgültig verlorengegangen.<sup>2</sup>

In seinem Buch *Mind and World* unternimmt John McDowell einen originellen und äußerst vielversprechenden Versuch, die verlorengegangene Welt wiederzuerlangen, ohne doch darüber die Einsichten Davidsons und anderer Kritiker des „Gegebenen“ aus den Augen zu verlieren. Dabei begnügt McDowell sich nicht damit, die Möglichkeit empirischen Denkens mit der Unabhängigkeit empirischer Gegenstände und Tatsachen philosophisch irgendwie zu vereinbaren. Vielmehr will er dem Umstand Rechnung tragen, daß Erfahrung sich uns *unmittelbar* und *selbstverständlich* als Erfahrung von einer erfahrungsunabhängigen Wirklichkeit darbietet. Eine Lösung der traditionellen erkenntnistheoretischen und ontologischen Probleme, die deren Anerkennung voraussetzt, würde daher zu kurz greifen. Erforderlich ist laut McDowell ein Verständnis von *mind* und *world* und ihres Zusammenhangs, das diese Probleme erst gar nicht aufkommen läßt. Zu diesem Zweck entwickelt er einen radikalen und überaus interessanten Vorschlag: Gegenstand und unmittelbarer Inhalt empirischen Denkens sind nicht irgendwelche „Vehikel des Denkens“ (Repräsentationen), sondern es ist die natürliche Welt selbst; diese weist rationale Strukturen auf, für deren kausalen Einfluß wir in der Wahrnehmung offen sind und auf die wir zur Rechtfertigung unserer empirisch erworbenen Überzeugungen verweisen können. Ohne jeden Reduktionismus kann McDowell so die Vernunft des Menschen als einen Teil der Natur betrachten; denn die Natur steht dem vernünftigen Denken nicht als etwas völlig Fremdes gegenüber.

McDowell entfaltet sein radikales Konzept, Denkinhalt und Welt zu identifizieren und doch an der Denkunabhängigkeit der Wirklichkeit festzuhalten, in einem voraussetzungsreichen, nicht immer leicht verständlichen und von vielen Einschüben und Zwischenbetrachtungen durchsetzten Text. Ich möchte deshalb im folgenden in einem ersten Teil eine Lesart des McDowellschen Buches vorschlagen, die sein we-

1 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.) 1994. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk, das auf McDowells 1991 in Oxford gehaltene *John Locke Lectures* zurückgeht.

2 Vgl. Richard Rorty, *The World Well Lost*, in: ders., *Consequences of Pragmatism*, Minnesota 1982, 3–18.

sentliches Anliegen und die zentralen Argumente deutlicher hervortreten läßt und erläutert. Dabei muß ich mich allerdings auf die Grundzüge beschränken und kann vielen Thesen und Überlegungen nicht im einzelnen nachgehen. Anschließend werde ich in einem zweiten Teil näher auf einige der problematischen Aspekte der Position McDowells eingehen.

## I

*Das Dilemma:* McDowells Überlegungen kreisen um die Frage, wie Geist und Welt verstanden werden müssen, damit Erfahrung („experience“) als unproblematischer Zugang zu einer unabhängigen Wirklichkeit gelten kann. Erfahrung, d. h. der Erwerb von Wissen durch sinnliche Wahrnehmung, wird so zum Schlüssel für das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Denken und Wirklichkeit. McDowells Ausgangspunkt ist die Feststellung eines scheinbaren Dilemmas: Einerseits haben Davidson, Sellars und andere Kritiker des sogenannten „Mythos des Gegebenen“ (Sellars) darin recht, daß man Erfahrung nicht als begriffliche Verarbeitung eines vorbegrifflich gegebenen Inhalts verstehen kann.<sup>3</sup> Andererseits geht aber eine Kohärenztheorie, wie vor allem Davidson sie entwickelt hat, einen entscheidenden Schritt zu weit, indem sie als Rechtfertigung einer Überzeugung nichts zuläßt, was nicht selbst eine Überzeugung (oder ein anderer propositional strukturierter Denkinhalt) ist. Während der Verweis auf ein vorbegrifflich Gegebenes allenfalls als Entschuldigung („exculpation“) dienen könne (8), aber niemals als Rechtfertigung einer empirisch gewonnenen Überzeugung, drohe unser Denken andererseits zu „reibungsfreien Umdrehungen im luftleeren Raum“ zu verkommen, wenn es keinen begründungsrelevanten Einschränkungen von „außerhalb unseres Denkens“ unterworfen ist (11).

Zur Beschreibung dieses Dilemmas verwendet McDowell in Anlehnung an Sellars die Metapher vom „Bereich der Begründungen“ („space of reasons“). Die Annahme, letztlich beruhe die Rechtfertigung unserer empirischen Urteile auf etwas außerbegrifflich Gegebenem (auf etwas, worauf man nur wortlos zeigen könnte), besagt demnach, daß der Bereich der Begründungen weiter ist als der des Begrifflichen. Doch Begründungen beruhen auf rationalen Beziehungen zwischen Begriffen. Wie sollte ein bloßes Etwas der vernünftige Grund (und nicht etwa nur die „entschuldigende“ Ursache) für eine Überzeugung sein?

Andererseits aber ist der Bereich des Begrifflichen, wie McDowell unter Berufung auf Kant feststellt, der Bereich der „Spontaneität“: der konstruktiven Freiheit, die ihren eigenen, internen Regeln unterliegt. Begriffliches Denken steht unter dem ständigen Anspruch selbstkritischer Überprüfung und Revision; wir können daher unsere Begriffe nicht als etwas unabänderlich Vorgegebenes betrachten, sondern

3 Vgl. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: H. Feigl/M. Scriven (Hg.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science I* (1956), 253–329; Donald Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 183–198; und Donald Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in: E. LePore (Hg.), *Truth and Interpretation*, Oxford 1986, 307–319 (zuerst in D. Henrich [Hg.], *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983).

müssen für sie Verantwortung übernehmen. Welche Begriffe wir verwenden, liegt insofern bei uns. Wenn nun der Bereich der Begründungen und der des Begrifflich-Spontanen deckungsgleich sind, ohne daß äußere Faktoren auf sie einen rationalen Einfluß haben können, dann scheint es, daß selbst in „empirischen“ Urteilen unser Denken keiner externen Beschränkung unterworfen ist. So gelangt man zu einem Kohärenzismus à la Davidson, demzufolge wir im Denken zwar kausal von äußeren Faktoren (zum Beispiel von Wahrnehmungsvorgängen) abhängig sind, diese jedoch für die Rechtfertigung unserer Überzeugungen keine Rolle spielen können. Damit aber wird gerade die entscheidende inhaltliche Verbindung zwischen Denken und Welt durchtrennt. Davidson will diesem Einwand mit einem raffinierten Argument zuvorkommen, das zeigen soll, daß ein weitgehend kohärentes Überzeugungssystem wie das unsere notwendigerweise überwiegend aus wahren Überzeugungen besteht. Und, so scheint Davidson zu unterstellen, was mehr kann man an Weltbezug erwarten als die materiale Wahrheit unserer Überzeugungen?

Doch diese Versicherung, selbst wenn sie berechtigt sein sollte, kommt McDowell zufolge zu spät (15; vgl. 143). Nur wenn die kausalen Einwirkungen der Wirklichkeit auf unsere Sinne bereits über einen (begrifflich strukturierten, begründungsrelevanten) Gehalt verfügen, wird verständlich, warum wir sinnliche Wahrnehmung überhaupt als etwas verstehen, das eine äußere Welt zu erkennen gibt. Andernfalls könnten diese kausalen Einwirkungen dem Kundigen allenfalls als Basis für einen Schluß von der Ursache auf die vermutete Wirkung dienen. Sie wären insofern einem charakteristischen Schmerzgefühl vergleichbar, das es erlaubt, mit einiger Sicherheit auf seine Ursache zu schließen (145). Doch äußere Wahrnehmung unterscheidet sich von Schmerzen gerade darin, nicht „blind“ oder „opak“, sondern „transparent“ zu sein. Sie hat einen intentionalen Gehalt, der sich bereits phänomenal (und nicht erst aufgrund einer Schlußfolgerung) als Ausblick auf eine äußere, unabhängige Wirklichkeit präsentiert. Anders als Schmerzen sind Wahrnehmungseindrücke also (im wörtlichen oder übertragenen Sinn) „glimpses“ (Blicke) auf die Welt (32). Dieses Merkmal von Wahrnehmungen, ohne welches deren empirischer Gehalt ein Rätsel bleiben muß, verfälscht Davidsons Theorie nicht weniger als der „Mythos des Gegebenen“.<sup>4</sup>

*Die Alternative:* Schon nach wenigen Seiten macht McDowell den Leser mit jener übersehenen Option bekannt, die es seiner Meinung nach erlaubt, aus dem Dilemma zwischen Kohärenzismus und „Mythos des Gegebenen“ auszurechnen (9–13; vgl. 24–36, 141–46). Es gilt, Erfahrung so zu verstehen, daß die Wirklichkeit selbst auf unser Denken begründend Einfluß nehmen kann. In der Tat ist dies wohl die Rolle, die wir der sinnlichen Wahrnehmung vorphilosophisch zuschreiben:

4 Diese Kritik an Davidson erscheint vielleicht zunächst als verfehlt, denn Davidson geht es ja gerade darum, einen „unmediated access“ zu den Dingen der Welt verständlich zu machen. Doch McDowell weist zu Recht darauf hin, daß Davidson diese Möglichkeit selbst untergräbt, indem er zwischen dem, was als Grund einer Überzeugung dienen kann, und deren Ursache eine unüberbrückbare Kluft aufmacht. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch John McDowell, *Singular Thought and the Extent of Inner Space*, in: J. McDowell/Ph. Pettit (Hg.), *Subject, Thought, and Context*, Oxford 1986, 137–168, und John McDowell, *The Content of Perceptual Experience*, in: *Philosophical Quarterly* 44 (1994), 190–205.

Die Welt wirkt auf unsere Sinne; als Erfahrung dienen diese Einwirkungen dann zur Rechtfertigung unserer Überzeugungen. Aber nur wenn dieser Einfluß der Welt auf unser Denken auch eine normativ-rationale, und nicht nur eine faktisch-kausale Abhängigkeit darstellt, können wir Erfahrung als genuine Offenheit gegenüber der wahrgenommenen Wirklichkeit verstehen. Da ein vorbegrifflich Gegebenes diese Funktion nicht erfüllt, müssen wir McDowell zufolge bereits die unmittelbaren Ergebnisse sinnlicher Rezeptivität als begrifflich strukturiert betrachten. In der Erfahrung gibt es keinen Punkt, an dem die Begründungen den Bereich des Begrifflichen verlassen.

Erfahrung, so McDowell unter Berufung auf Kant, erwächst aus einer Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität. Dabei lassen sich die beiden Faktoren „noch nicht einmal gedanklich voneinander trennen“ (9). Während sinnliche Rezeptivität eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen von Erfahrung ist, bringt sie doch allein, ohne das Zusammenspiel mit den begrifflichen Fähigkeiten eines Menschen, kein Produkt hervor, das in der begründungsrelevanten Entstehungsgeschichte unserer Erfahrungen eine Rolle spielen könnte. Daher werden Begriffe auch nicht etwa auf etwas rezeptiv Gegebenes angewandt, sondern unmittelbar auf äußere Gegenstände. Es sind dieselben Begriffe, über die wir im Denken aktiv verfügen können, von denen auch in der Ausübung sinnlicher Rezeptivität Gebrauch gemacht wird – nun aber *passiv*, ohne unser Zutun und unserer unmittelbaren Verantwortung entzogen (9ff.). Erfahrung besteht demnach darin, daß die Anwendung von Begriffen durch sinnliche Wahrnehmung *ausgelöst* wird. Durch diese Indienahme von etwas, das auch im aktiven Überlegen und Weltbild-Schmieden Verwendung findet, gewinnt Erfahrung Kontinuität mit den abstrakteren Bereichen unseres Denkens.

Das, was wir wahrnehmen (*daß die Dinge so und so sind*), ist von der gleichen begrifflichen Struktur wie unsere Überzeugungen. Der Bereich der Begründungen geht also nicht über den des Begrifflichen hinaus, denn dieser selbst hat „keine äußere Grenze“: Die Wirklichkeit, obwohl von unserem Denken unabhängig, ist vollständig *denkbar* (vgl. 28f.). Im Denken und Erfahren erfassen wir die Wirklichkeit nicht nur auf eine äußerliche Weise, die eine unbeantwortbare Frage nach dem eigentlichen „Wesen“ der Dinge unausweichlich werden läßt; *die Welt ist vielmehr selbst von der Art dessen, was sich denken läßt*, was Inhalt von Erfahrung und Gedanken sein kann. Nicht „Ideen“, „Vorstellungen“ oder „Repräsentationen“ sind der Inhalt des Denkens, sondern die Wirklichkeit selbst. Es gibt keine „ontologische Lücke“ zwischen Denken und Welt (27).

Dies könnte man als einen extremen Idealismus verstehen. Doch McDowell weist auf die Bemerkung Wittgensteins, daß unser Denken und Sprechen „nicht irgendwo vor der Tatsache“ haltmache (*Philosophische Untersuchungen* § 95; vgl. 27). McDowells Position läßt sich als Erläuterung dieser Feststellung verstehen. Und nichts an dieser Feststellung, die schließlich „die Form einer Selbstverständlichkeit hat“ (Wittgenstein), widerspricht unserer alltäglichen Auffassung, daß die Wirklichkeit von unserem Denken unabhängig ist. McDowell sieht diese Unabhängigkeit vor allem durch den *passiv-rezeptiven* und *ausschnitthaften* Charakter unserer Erfahrungen gewährleistet: Erfahrung, als Teil unseres vernünftigen Denkens über die Welt, ist *passiv*, weil die Anwendung von Begriffen von Faktoren abhängt,

die der rationalen Verantwortung des Subjekts entzogen sind.<sup>5</sup> Erfahrung ist *ausschnitthaft*, weil die in ihr zur Anwendung kommenden Begriffe die Einordnung des Erfahrenen in den Kontext einer zu großen Teilen nicht erfahrenen (aber erfahrbaren) Wirklichkeit erfordern.<sup>6</sup>

*Die Diagnose:* Das Dilemma, von dem McDowell ausging, beruht also auf einer falschen, weil unvollständigen Alternative. Wir können ihm entgehen, so McDowell, indem wir anerkennen, daß die Wirklichkeit selbst auf unser Denken einen rationalen (d. h. hier: überzeugungsbegründenden) Einfluß ausübt. Wie kommt es aber, daß diese Option nicht schon längst geltend gemacht worden ist? Der Grund, so McDowell, liegt im neuzeitlich-modernen Begriff der Natur. Danach ist Natur nichts anderes als das „Reich der Gesetze“ (71), Gegenstand der an strengen Regelmäßigkeiten interessierten Naturwissenschaften. Vernünftige, sinnvoll-verstehbare Zusammenhänge können dann in der Natur selbst nicht vorkommen. Vor diesem Hintergrund muß es deshalb als geradezu phantastisch erscheinen, der Wirklichkeit, die doch nichts anderes als *bloße Natur* ist, einen *rationalen* Einfluß auf unser Denken einzuräumen. Erfahrung beruht auf Wahrnehmung und Wahrnehmung beginnt mit Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane. Unbestreitbar handelt es sich dabei um einen natürlichen Vorgang. Wenn aber in der Natur für Sinn und Vernunft kein Platz ist und jede Erfahrung mit einem natürlichen Vorgang beginnt, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten (vgl. 73f.): Entweder sind auch Erfahrung und Denken natürlich-naturgesetzliche Vorgänge; die Spontaneität des Denkens und die rationale Struktur des Bereichs der Begründungen müßten sich auf „bloß“ Natürliches zurückführen lassen, wenn sie sich nicht als reine Illusion herausstellen sollen. Oder die Regeln des Denkens sind tatsächlich von eigener Art und nicht auf „bloße Natur“ reduzierbar; dann aber können die Einwirkungen der Welt auf unsere Sinne, als natürliche Vorgänge, nicht in gerader Linie zur empirischen Begründung von Überzeugungen führen.

In einem neuzeitlichen Naturverständnis, so McDowells Problemdiagnose, ist für genuine Erfahrung, bei der es sich gerade um einen rationalen Einfluß der Natur auf das Denken handeln müßte, kein Platz. McDowell zieht die Konsequenz, daß die verbreitete Gleichsetzung der Natur mit dem Gegenstand naturwissenschaftlicher Theorien verfehlt ist. Als Modell für „einen radikalen Wandel im Naturverständnis“ empfiehlt McDowell die Aristotelische Ethik (78f.).

„*Naturalisierter Platonismus*“: McDowell hebt an der Aristotelischen Konzeption einer ethischen Lebensführung jene Gesichtspunkte hervor, die als Vorbild für ein angemessen „natürliches“ Verständnis sinnlicher Erfahrung gelten sollen (78–84): 1) Ethische Ansprüche sind „autonom“; d. h. weder erlauben noch erfordern sie

<sup>5</sup> Das bedeutet nicht, daß sich Wahrnehmung auf einer „subpersonalen“ Ebene, etwa im Rahmen der Kognitionswissenschaft, nicht auch als Vorgang *aktiver* Signalverarbeitung beschreiben ließe; vgl. 55, sowie McDowell, *The Content of Perceptual Experience*, 190–205.

<sup>6</sup> Hier, wie auch in seinen Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Erfahrung, ist McDowell den Arbeiten Strawsons verpflichtet; vgl. *Peter F. Strawson, Individuals*, London 1959, sowie *The Bounds of Sense*, London 1966.



eine externe Rechtfertigung durch rein außer-ethische Umstände.<sup>7</sup> Allerdings erfordern ethische Ansprüche eine unabschließbare inner-ethische Überprüfung – ein Umstand, so McDowell, dem Aristoteles selbst vielleicht nicht genügend Rechnung getragen hat. – 2) Konkrete Forderungen in einer spezifischen Situation hängen nicht von unserer Entscheidung oder unserer Empfänglichkeit für sie ab, sondern sie werden vorgefunden. – 3) Doch Autonomie und Realismus dürfen nicht zu einem „wildwuchernden Platonismus“ (*rampant platonism*) ausarten. Ethische Werte und Anforderungen sind „essentially within the reach of human beings“ (84). – 4) Die Fähigkeit, zu erkennen, was ethisch geboten ist (*phronesis*), gehört zwar nicht zur biologischen Grundausstattung des Menschen (zu seiner „ersten Natur“), sie wird aber im normalen, sozial vermittelten Reifungsprozeß eines menschlichen Wesens erworben. Sie ist Teil der „zweiten Natur“ des Menschen.

Man würde vielleicht erwarten, daß McDowell nun, vor dem Hintergrund dieser Skizze eines „naturalisierten Platonismus“ (91) in der Ethik, die Analogien zum Fall sinnlicher Wahrnehmung und empirischen Denkens im Detail aufzeigt. Doch nichts dergleichen: McDowell beschränkt sich auf die allgemeine Bemerkung, diese Konzeption sei „klarerweise“ nicht auf die Ethik beschränkt (84). Der Oberbegriff zur ethischen Erziehung, die uns für die moralischen Eigenschaften der Welt empfänglich macht, heißt „Bildung“ (McDowell übernimmt den deutschen Ausdruck). Bildung, die kulturell vermittelte Einübung begrifflicher Fähigkeiten, öffne unsere Augen auch für außer-ethische rationale Anforderungen, für „Gründe im allgemeinen“ (*reasons at large*). Solange wir uns vor der neuzeitlichen Verkürzung des Naturbegriffs hüten, so McDowell, erlauben uns die Begriffe *Bildung* und *zweite Natur*, die harmlose Idee einer teilweise „verzauberten“, d. h. vernünftig und sinnhaft strukturierten Natur beizubehalten. So können wir ein Aristotelisches Verständnis des Menschen als *animal rationale* mit einem Kantischen Begriff autonomer Vernunft verbinden und uns als jene Tiere verstehen, „whose natural being is permeated with rationality“ (85).<sup>8</sup> Was das Verhältnis von Natur und Vernunft betrifft, so geht McDowell über diese knappe Skizze eines „naturalisierten Platonismus“ inhaltlich nicht hinaus.<sup>9</sup>

7 McDowell wendet sich hier gegen das verbreitete Mißverständnis, Aristoteles begehe einen „naturalistischen Fehlschluß“, indem er ethische Forderungen aus bloß natürlichen Tatsachen ableite. Vielmehr sei Aristoteles die moderne, fälschlich strikte Unterscheidung zwischen Natur und Werten fremd. Vgl. zu McDowells Ablehnung der Dichotomie zwischen Tatsachen und Werten sowie zu seiner Aristoteles-Interpretation *John McDowell, Virtue and Reason*, in: *The Monist* 62 (1979), 331–350; und *John McDowell, The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, 359–376.

8 Allerdings irrt McDowell, wenn er Kant einen „pregnant notion of second nature“ abspricht (97). So geht es Kant in seiner Anthropologie-Vorlesung gerade um das, was der Mensch „als ein freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kants Werke, Akad.-Ausg., Bd. VII, 119). Auch in der „Pädagogik“ kommt deutlich zum Ausdruck, daß Kants Einsicht in die Spontaneität und Eigengesetzlichkeit von Verstand und Vernunft bereits mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß es sich dabei um die „Cultur“ einer „Naturanlage“ handelt (vgl. bes. Bd. IX, 441–3; 476).

9 McDowell behandelt im Laufe seiner Vorlesungen verschiedene Folgeprobleme seiner Auffassung: Wie läßt sich dieser Erfahrungsbegriff auf „innere“ Erfahrung übertragen?

Das ist McDowells eigenem Anspruch nach natürlich weder Versehen noch Versäumnis. Zwar geht es ihm um die „Versöhnung“ von Vernunft und Natur (86), um die Überwindung jener Dualismen, die der Philosophie immer wieder zu schaffen gemacht haben. Aber Begriffe wie *Bildung* oder *zweite Natur* sollen nicht Teil einer „konstruktiven Philosophie“ sein, die sich um die Überbrückung von dualistischen Abgründen bemüht, deren Existenz sie gerade dadurch anerkennt. „*There is no need for constructive philosophy*“ – jedenfalls nicht, wenn es um das Verhältnis von Vernunft und Natur geht (95). Der Begriff der zweiten Natur soll uns lediglich daran erinnern, wie selbstverständlich und unproblematisch im Grunde die Tatsache ist, daß „[b]efehlen, fragen, erzählen, plauschen [...] zu unserer Naturgeschichte [gehören] so wie gehen, essen, trinken, spielen“ (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 25). Der Begriff einer zweiten Natur erlaubt es, diese „Naturgeschichte“ auf völlig ausreichende Weise mit dem Bild der Natur als einem Reich der Gesetze zu verknüpfen. Und mehr braucht es nicht, um den Eindruck von Rätselfähigkeit zu vermeiden, der sich seit der Neuzeit mit dem Verhältnis von Vernunft und Natur verbindet (95; vgl. 110, 123, 175).

Kann eine solche Auskunft tatsächlich genügen? Dieser Frage möchte ich nun im zweiten Teil meiner Bemerkungen nachgehen. Dabei werde ich mich auf zwei Punkte konzentrieren: auf McDowells Ablehnung „konstruktiver Philosophie“ und auf die Frage, ob seine Position wirklich unserem alltäglichen Realismus gerecht wird.<sup>10</sup>

## II

*Konstruktive Philosophie?*: McDowells Vorbehalte gegenüber „konstruktiver Philosophie“ treten nicht nur in wiederholten expliziten Äußerungen zutage (z. B. 95, 124, 177), sondern auch in seiner Behandlung inhaltlicher Fragen. Dafür zwei Beispiele:

(18–23; 36–38) – Ist tatsächlich der gesamte Inhalt unserer sinnlichen Erfahrung begrifflich strukturiert? (46–65) – Wie kann sinnliche Erfahrung Offenheit gegenüber der Welt sein, wo es doch auch Wahrnehmungsirrtümer gibt? (111–113) – Wie verhält sich äußere Erfahrung zur Möglichkeit ihrer Selbstzuschreibung und damit zum Selbstbewußtsein? (99–104) – Wie erfahren Tiere die Welt, wenn doch zu Erfahrung im vollen Sinn laut McDowell Begriffe und Selbstbewußtsein gehören? (114–123) – Jedoch beschränken sich seine Überlegungen im wesentlichen darauf, mögliche Schwierigkeiten und Einwände auszuräumen.

10 Es gibt weitere Stellen in McDowells Buch, an denen man gerne nachfragen würde: Darf die Betonung der Eigentümlichkeit begrifflichen Denkens wirklich so weit gehen, daß man gezwungen ist, Tieren echte Wahrnehmung, ein „Haben von Welt“, abzusprechen? (144) Hilary Putnam hat sich mit guten Gründen gegen eine solche Konsequenz gewandt; vgl. *Hilary Putnam, Sense, Nonsense, and the Senses*, in: *Journal of Philosophy* 91 (1994), 445 ff. Oder ein anderer Punkt: Bringen deiktische Wendungen wie „dieser Farbton“ wirklich Begriffe zum Ausdruck, solange man nur in der Lage ist, diesen Farbton zu einem späteren Zeitpunkt wiederzuerkennen? (56 ff.) Und erlaubt die Annahme solcher deiktischer Begriffe tatsächlich, die Spezifität und Detailfülle von sinnlicher Erfahrung als vollständig begrifflich strukturiert zu verstehen? Vgl. dazu die Kritik bei *Christopher Peacocke, A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.) 1992.

Wie wir gesehen haben, wendet sich McDowell gegen einen szientistisch verkürzten „Naturalismus hinsichtlich der Natur“ (77). Doch wie weit soll die „teilweise Wiederverzauberung der Natur“ (97) eigentlich gehen? Aufgrund der prominenten Rolle des Begriffs der zweiten Natur entsteht gelegentlich der Eindruck, als beschränkten sich die sinnhaften, vernünftigen Strukturen in der Natur auf die Natur des Menschen. Aber das, was wir in einem wahren Gedanken denken, und das, was (als Teil der natürlichen Welt) der Fall ist, sollen identisch sein. (John Haldane hat dies die „*mind-world identity theory*“ genannt.<sup>11</sup>) Natürlich will McDowell die möglicherweise wahren Gedanken nicht auf den Inhalt naturwissenschaftlicher Theorien beschränken. Dann aber muß er auch zur nicht-menschlichen Natur vieles zählen, was selbst in einem gemäßigt „szientistischen“ Weltbild keinen Platz findet: Ethische und ästhetische Eigenschaften erweisen sich genauso als Teil der Natur wie raum-zeitliche Bestimmungen und sogenannte „sekundäre“ Qualitäten.<sup>12</sup> McDowell betont zwar das aufklärerische Potential der neuzeitlichen „Entzauberung“ der Natur und will daran festhalten, daß Planetenbewegungen keine sinnvoll-verstehbaren Vorgänge sind (72, 97). Er macht jedoch nicht deutlich genug, wo und wie er die Grenze zwischen einer notwendigen Erweiterung des neuzeitlichen Naturbegriffs und einer völligen Reanimierung der Natur ziehen will. Es scheint, als hätte sich McDowell dieser Aufgabe auch deshalb entzogen, weil er in ihr eine Altlast „konstruktiver Philosophie“ sieht.

Ein anderes Beispiel betrifft McDowells Umgang mit der Philosophiegeschichte und der sogenannten „kontinentalen“ Philosophie. Sicherlich ist es eine wesentliche Stärke der Arbeiten McDowells, Einsichten und Ausdrucksformen verschiedener philosophischer Traditionen miteinander zu verbinden (worin ihm besonders Sellars und Rorty vorgearbeitet haben). So gelingt es ihm auf eindrucksvolle Weise, in einer von Quine und Davidson geprägten erkenntnistheoretischen Problemstellung einen Kantischen Begriff von Erfahrung zur Geltung zu bringen und diesen mit einer Aristotelischen Konzeption menschlicher Natur zu verbinden.

Andererseits bleiben McDowells Bezugnahmen auf Aristoteles, Kant, Hegel oder Marx häufig an der Oberfläche. McDowell läßt sich hier manche substantielle Einsicht entgehen, so etwa in seiner Verwendung der Unterscheidung zwischen der „Welt“ des Menschen und der „Umwelt“ des Tieres (115). Er übernimmt sie von Gadamer, der sie seinerseits Scheler (sowie Plessner und Gehlen) verdankt. Mit diesen Vertretern der philosophischen Anthropologie teilt McDowell das Interesse an einer Naturgeschichte vernünftiger Lebensformen, ohne jedoch auf deren Ansatz einzugehen. Offenbar ist er (zumindest im vorliegenden Zusammenhang) an einer stärkeren inhaltlichen Ausgestaltung des Begriffs des Menschen als einem vernünftigen Naturwesen gar nicht interessiert. Und wiederum scheint der Grund, wenigstens zum Teil, in McDowells Vorbehalten gegenüber „konstruktiver Philosophie“ zu liegen.

Aber was ist überhaupt „konstruktive Philosophie“? In der Tat brauchen wir keine

11 John Haldane, *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, in J. Haldane / C. Wright (Hg.), *Reality, Representation, and Projection*, Oxford 1993, 15–37

12 Vgl. dazu 151, sowie John McDowell, *Virtues and Secondary Qualities*, in T. Honderich (Hg.), *Morality and Objectivity*, London 1985, 110–129.

Philosophie, um uns sagen zu lassen, daß es Schönes und Farbiges, Beschützenswertes und Gefährliches in der Welt ebenso gibt wie Schweres und Rundes. Es wäre also ein Mißverständnis, sich zunächst auf einen reduktionistischen Naturbegriff einzulassen, um von da aus einen vollständigeren Begriff der Natur philosophisch stückchenweise rechtfertigen zu müssen. Wenn *das* konstruktive Philosophie ist, dann brauchen wir sie wirklich nicht. Und tatsächlich scheint McDowell „konstruktive Philosophie“ oft mit dem vergeblichen Versuch gleichzusetzen, die zwei Seiten einer falschen Dichotomie einander irgendwie anzunähern, statt deren Voraussetzungen zu durchschauen und die Dichotomie selbst aufzugeben (vgl. 94, 124).

Doch das Gegenteil von konstruktiver Philosophie im Sinne McDowells ist nicht, wie McDowell selbst zu unterstellen scheint, die Abwesenheit von konstruktiver Philosophie, sondern *gute* konstruktive Philosophie. McDowell scheint zu übersehen, daß sein eigener Beitrag sich weder auf die bloße Diagnose eines Problems noch auf die Durchführung der notwendigen Therapie beschränkt. Was sollten Thesen wie die, Erfahrung sei das Ergebnis einer Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität, anderes sein als konstruktive Philosophie? Schließlich handelt es sich weder um bloßen Common Sense noch um einen „grammatischen“ Satz (in Wittgensteins besonderem Sinn von „Grammatik“). Es gibt viele Aspekte der Wirklichkeit, die zu verstehen nicht nur deshalb schwierig ist, weil man einem Mißverständnis erliegt. Die Philosophie kann sich deshalb nicht auf die Vermeidung von Irrtümern und die Rehabilitierung des Alltagsverständes beschränken (auch wenn das wichtige Aufgaben sind). Vielmehr brauchen wir ebenso sehr konstruktive Ideen, manchmal vielleicht sogar kühne Entwürfe, die zuvor Unverständliches verständlich machen können. McDowells eigener Vorschlag zur Rolle von Begriffen in der Erfahrung ist ein herausragendes Beispiel dafür. Erst dieser konstruktive Schritt erlaubt es McDowell, das philosophische Problem, wie Denken und Welt zusammenhängen, in Wittgensteinscher Manier „aufzulösen“.

Doch wie erfolgreich ist diese Auflösung? Gelingt es McDowell tatsächlich, der philosophischen Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas des Realismus-Problems zu zeigen? Mit dieser Frage komme ich zum zweiten Themenkomplex, um den es abschließend gehen soll.

*Realismus*: McDowell will mit seiner eigenen Konzeption jene idealistische Bedrohung vermeiden, die er Davidsons Kohärenzismus zu Recht anlastet. Aber können wir wirklich an der Unabhängigkeit dessen, wovon wir sinnliche Erfahrung haben, festhalten, wenn die Sphäre des Begrifflichen „keine äußere Grenze“ hat? Die Tatsache, daß McDowell in diesem Zusammenhang wiederholt auf Hegel verweist (44, 111), trägt nicht gerade zur Beruhigung bei.

Die Ablehnung einer „äußeren Grenze des Begrifflichen“ ist bei McDowell die Kehrseite seiner hermeneutischen Konzeption des Verstehens. Jede Interpretation, etwa von sprachlichen Äußerungen, muß zunächst das beobachtbare Verhalten eines Sprechers mit seiner engeren und weiteren Umgebung in Beziehung setzen. So weit folgt McDowell der Auffassung Quines, Davidsons und Rortys. Doch wirkliches Verstehen, so McDowell, ist nicht „von seitwärts aus“ möglich (34): Die Beschreibung jenes Teils der Wirklichkeit, aus dessen Zusammenhang mit dem Verhalten des Sprechers die Bedeutung seiner Äußerung erst verständlich wird, darf nicht

von dessen eigenem Bild dieses Teils der Wirklichkeit unabhängig bleiben. In Anlehnung an Gadamer spricht McDowell von der Notwendigkeit einer „Horizontverschmelzung“ (36).<sup>13</sup>

Doch wenn man kein Denken verstehen kann, ohne dessen Horizont zu teilen, dann kann es keine Perspektive geben, von der aus man unser Denken insgesamt mit etwas kontrastieren könnte, was ganz jenseits seines Horizontes läge. Der Gedanke, etwas könnte sich unserem Bemühen um begriffliche Bewältigung der Wirklichkeit prinzipiell entziehen, ist leer. McDowell zufolge ist diese Auffassung mit unserem alltäglichen Realismus vereinbar, sofern wir nur die begriffliche Struktur der Wirklichkeit als etwas zwar wesentlich dem Denken Zugängliches, aber doch von jedem konkreten Denkvorgang, jeder wirklichen Erfahrung Unabhängiges verstehen.

Weshalb ist es so schwer, dies als einen unproblematischen Realismus zu akzeptieren? Wie ich glaube, liegt der Grund darin, daß McDowells Position im Kontext traditioneller philosophischer Probleme instabil erscheinen muß. Indem wir die naheliegende Frage stellen, *wie es denn eigentlich kommt*, daß die Wirklichkeit unserem Denken vollständig zugänglich ist, sehen wir uns nämlich vor folgende unerfreuliche Alternative gestellt: Entweder verfügt die Wirklichkeit von sich aus und ganz unabhängig von unseren geistigen Fähigkeiten über eine Struktur, die mit der normativ-rationalen Struktur unseres Denkens kompatibel ist; dann droht der von McDowell so genannte „wildwuchernde Platonismus“. Oder wir erklären die Denkangemessenheit der Welt (die Weltangemessenheit des Denkens) mit Kant als das Ergebnis eines subjektiven Konstitutionsvorgangs. Ein „rampant platonism“ wäre zwar eine Form des Realismus, aber keinesfalls im erforderlichen Maße unproblematisch und selbstverständlich. Dagegen handelt es sich bei einer transzendentalen Konstitutionstheorie letztlich eben doch nicht um einen Realismus, sondern, wie Kant bereits terminologisch deutlich macht, um einen „Idealismus“. Auch wenn Kant die Unabhängigkeit der Wirklichkeit von individuell-konkreter Erfahrung nicht in Frage stellen will, werden die Gegenstände der Erfahrung doch zu „bloßen Vorstellungen“, deren Status im Vergleich mit den Dingen, wie sie an sich selbst betrachtet sein mögen, defizitär erscheinen muß. Dagegen läßt sich McDowells Vorschlag als der Versuch verstehen, an einer Kantischen Konzeption der Erfahrung festzuhalten (Kants „empirischer Realismus“), dabei aber ohne „transzendentalen Idealismus“ auszukommen.

Die philosophische Aufgabe, so muß man McDowell wohl verstehen, besteht in der Wiedererlangung eines selbstverständlichen Vertrauens in die Zugänglichkeit der Welt – ein Vertrauen, das philosophische Erklärungen wie diejenigen Kants oder des Platonismus überflüssig macht.<sup>14</sup> Und in der Tat war es nur der Eindruck, daß

13 McDowell findet diese Idee offenbar auch bei Davidson, den er vor seinem Interpretieren Rorty in Schutz nimmt (vgl. *Richard Rorty, Pragmatism, Davidson, and Truth*, in: E. LePore (Hg.), *Truth and Interpretation*, Oxford 1986, 333–355). Diese Verteidigung Davidsons erscheint mir nicht überzeugend; vgl. u. a. Davidsons Kritik an der Vorstellung, sprachliche Kommunikation beruhe auf einer geteilten Sprache, in *Donald Davidson, A Nice Derangement of Epitaphs*, in: E. LePore (Hg.), *Truth and Interpretation*, 433–446; dazu McDowell, 184–86.

14 Dies eröffnet einen weiteren Bezug zu Kant, dessen Ästhetik in der *Kritik der Urteilskraft*

die vollständige Denk- und Erfahrbarkeit der Welt einer philosophischen Erklärung bedarf und nicht einfach hingenommen werden kann, durch den die These von der Unbegrenztheit des Begrifflichen als ein Schritt in den Idealismus (oder aber in den Platonismus) erschien.

Diese Deutung der Argumentation McDowells kann sich vor allem auf seine Auseinandersetzung mit den Wittgenstein-Interpretationen von Bernard Williams und Jonathan Lear berufen. Williams und Lear verstehen die Spätphilosophie Wittgensteins als eine Form des transzendentalen Idealismus.<sup>15</sup> Dazu McDowell: „What makes it appropriate to call the Kantian version of such a thought ‚idealism‘ is, to put it crudely again, that the constituting of this harmony between world and mind is supposed to be a transcendental operation of the mind. But nothing matches that in Wittgenstein. [...] And now we should be struck by the thought that there is nothing in Wittgenstein’s picture to do the constituting of the harmony“ (159). McDowell verfolgt den Gedanken an dieser Stelle nicht weiter. Dennoch ist klar, daß der Rückgriff auf Aristoteles gerade diesen „quietistischen“ Zug in Wittgensteins Denken, die schlichte Verweigerung gegenüber bestimmten philosophischen Fragen, verständlich (und erträglich) machen soll.<sup>16</sup>

Wenn also McDowells Hinweis auf den Begriff der zweiten Natur dazu ausreicht, das spätestens mit der Neuzeit verlorengegangene Vertrauen in die selbstverständliche Erkennbarkeit der Welt wiederherzustellen, dann ist auch die ‚idealistische Gefahr‘ erfolgreich überwunden. Das Ergebnis wäre so etwas wie eine frei schwebende Konstruktion: Denken und Wirklichkeit harmonieren miteinander, doch nichts erklärt diese Harmonie außer einem dünnen Hinweis darauf, daß wir als Kinder in einem normalen und für uns Menschen natürlichen Reifungsprozeß auch zu denken und die Welt zu erkennen lernen. Es ist nicht leicht, sich längere Zeit auf diesem dünnen Grat zu halten, der ein unlösbares philosophisches Problem von seinen angeblichen Lösungen trennt. Doch genau das ist es, worum wir uns McDowell (und Wittgenstein) zufolge bemühen müssen: die Zugänglichkeit der Welt als etwas Selbstverständliches anzuerkennen (freilich ohne darüber genuin philosophische

die systematische Ausarbeitung der folgenden frühen Einsicht von 1771 darstellt: „Die Schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe“ (Kants Werke, Akad.-Ausg., Bd. XVI, R 1820); vgl. *Birgit Recki, „Was darf ich hoffen?“ Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19.1 (1994), 1–18. In ästhetischer Erfahrung kommt gerade jenes Vertrauen in die Eigenständigkeit, aber zugleich in die Zugänglichkeit der Welt zum Ausdruck, um dessen Wiederherstellung in der Philosophie sich McDowell bemüht.

15 *Bernard Williams, Wittgenstein and Idealism*, in: B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge 1981, 144–163; *Jonathan Lear, Leaving the World Alone*, in: *Journal of Philosophy* 79 (1982), 382–403. Wie es scheint, hat auch McDowell einmal mit einer solchen Interpretation sympathisiert (vgl. *John McDowell, Anti-Realism and the Epistemology of Understanding*, in: J. Bouveresse/H. Parret (Hg.), *Meaning and Understanding*, Berlin/New York 1981, 248).

16 Vgl. dazu auch McDowells Wittgenstein-Interpretation, insbes. in *John McDowell, Wittgenstein on Following a Rule*, in: *Synthese* 58 (1984), 325–263, und *John McDowell, Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy*, in: *Midwest Studies in Philosophy* 17 (1992), 40–52.



Fragen einfach zu unterdrücken, wie McDowell es Rorty zu Recht vorwirft). Hilary Putnam, mit dem McDowell dieses Ziel teilt, hat von einer „zweiten Unschuld“ (*second naiveté*) gesprochen, die es zu erreichen gelte.<sup>17</sup> Sie würde darin bestehen, im vollen Wissen um die traditionellen philosophischen Rätsel und Vexierbilder an den grundlegenden Auffassungen einer alltäglich-vorphilosophischen Weltansicht festzuhalten, ohne vor den wirklichen philosophischen Problemen die Augen zu schließen.

Vielleicht ist es die einzig vernünftige Haltung gegenüber vielen klassischen philosophischen Fragen (etwa nach der Möglichkeit menschlichen Wissens, nach der Denkindependenz der von uns erkannten Welt oder nach der Freiheit menschlichen Handelns), sie entgegen einer sokratisch geprägten Tradition nicht als Legitimations-, sondern als reine Verständnisprobleme zu betrachten: Es geht nicht darum, ob wir Wissen haben, ob es eine unabhängige Welt gibt oder ob wir frei sind, sondern allein darum, wie diese elementaren Tatsachen des menschlichen Lebens zu verstehen sind und wie sie mit anderen Aspekten unseres Welt- und Selbstverständnisses zusammengehen. Genau das scheint mir der Begriff von Philosophie zu sein, vor dessen Hintergrund McDowells Vorschlag zu verstehen ist. Wenn man aber bei der Frage nach dem Zusammenhang von Geist und Welt die Wahrheit unseres alltäglichen Realismus voraussetzen darf, dann geht es „nur noch“ um ein Verständnis von Erfahrung, das diesen Realismus, anders etwa als Davidsons Kohärenzismus, nicht untergräbt und problematisch erscheinen läßt. Es scheint deshalb, daß es McDowell im Rahmen seines Ansatzes tatsächlich gelungen ist, die ‚idealistische Gefahr‘ zu bannen. Sicher bleiben noch manche philosophische Irritationen und Verzeichnungen unseres alltäglich-empirischen Weltverhältnisses auszuräumen (wozu noch manches Stück „konstruktiver Philosophie“ nötig sein wird). Aber mit McDowells Vorschlag, den kantischen Erfahrungsbegriff in eine nicht-reduktionistische Naturgeschichte der menschlichen Kultur einzubetten, ist die Fliege einem Ausweg aus dem Fliegenglas ein gutes Stück nähergekommen.<sup>18</sup>

*Dr. Marcus Willaschek, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Philosophisches Seminar, Domplatz 23, D-48143 Münster*

<sup>17</sup> H. Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses* (Anm.10), 445 ff.

<sup>18</sup> Für Verbesserungsvorschläge zu früheren Fassungen dieses Textes danke ich Marcus Birke, Michael Esfeld, Volker Gerhardt, Ulrike Heuer, John McDowell, Michael Quante, Matthias Paul und Christian Suhm; Hilary Putnam danke ich für wertvolle Hinweise zum Verständnis der Position McDowells.

Remo Bodei

## DEKOMPOSITIONEN

Formen des modernen Individuums. Aus dem Italienischen von SABINE SCHNEIDER.  
- *Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Band 36.* 1996. 400 S. Ln. DM 164,-/  
öS 1.213,60/ sFr 157,60. ISBN 3-7728-1663-0. Lieferbar

Hans Peter Engelhard

## DIE SICHERUNG DER ERKENNTNIS BEI PARMENIDES

*problemata 138.* 1996. 319 S. Ln. Ca. DM 88,-/ öS 651,20/ sFr 88,-. ISBN 3-7728-1716-5.  
Br. Ca. DM 68,-/ öS 503,20/ sFr 68,-. ISBN 3-7728-1717-3. Lieferbar

Katsutoshi Kawamura

## SPONTANERHEIT UND WILLKÜR

Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln.  
- *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abteilung II, Band 11.* 1996.  
Ca. 200 S. Ln. Ca. DM 68,-/ öS 503,20/ sFr 68,-. ISBN 3-7728-1708-4. Lieferbar

Raimundus Lullus

## OPERA

Reprint of the Editori Straßburg 1651. With an Introduction by ANTHONY BONNER.  
- *Clavis Pansophiae, Band 2, Teil 1 und 2.* 1996. Zus. ca. 1200 S. Ln. Zus. ca. DM  
485,-/ öS 3589,-/ sFr 446,50. ISBN 3-7728-1624-X. Lieferbar

Johann Adam Scherzer

## VADE MECUM SIVE MANUALE PHILOSOPHICUM

Neudruck der Ausgabe Leipzig 1675. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von STEPHAN MEIER-OESER. 1996. XXVII, 943 S. Ln. DM 350,-/ öS 2590,-/  
sFr 325,-. ISBN 3-7728-1534-0. Lieferbar

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

## VON DER WIRKLICHEN, VON DER SEYENDEN NATUR

Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel

*Schellingiana 8.* 234 S. Geb. Ca. DM 78,-/ öS 577,20/ sFr 78,-. Preis für Mitglieder der Internationalen-Schelling-Gesellschaft (nur bei Bestellung über die Gesellschaft) ca. DM 62,-/ öS 458,80/ sFr 62,-. ISBN 3-7728-1598-7. Sommer 1996