

McDowell und das Problem des verkörperten Subjekts

JÖRG VOLBERS, BERLIN

Zusammenfassung

McDowells Naturalismus der „zweiten Natur“ soll das reflektierende Subjekt mit der Welt versöhnen, indem dessen rationale Fähigkeiten als ein natürlicher Teil dieser Welt ausgewiesen werden. In der Durchführung dieses Projekts in „Mind and World“ ergeben sich jedoch zwei konfligierende Forderungen. McDowell plädiert für einen körperlichen Begriff der Subjektivität und richtet sich damit gegen Kants Konzeption einer reinen transzendentalen Vernunft. Zugleich betont er im Einklang mit Kant die Fähigkeit, sich im Denken autonom und eigenverantwortlich zu positionieren. Der Aufsatz argumentiert, dass sich die Körperlichkeitsthese auch im Rahmen eines ‚entspannten‘ Naturalismus, wie ihn McDowell anstrebt, nicht mit der starken Autonomieannahme vereinbaren lässt. Konsequenterweise zwingt die Kritik an Kants transzendentalen Subjekt zu einer Einbeziehung materialer Praktiken in die Logik der Reflexion und erfordert, über McDowells Begriff rationaler Fähigkeiten hinauszugehen.

Summary

In identifying rationality as belonging to our „second nature“, McDowell’s specific form of naturalism aims at reconciling the reflecting subject with the world. The detailed exposition of this idea in „Mind and World“, however, operates with two conflicting claims. While arguing for the bodily nature of subjectivity and thus disagreeing fundamentally with Kant’s transcendental conception of reason, McDowell still retains the central Kantian claim that thinking is an autonomous and self-standing capacity. The article argues that the bodily nature of subjectivity (even within the framework of a ‚relaxed‘ naturalism) does not allow for the strong Kantian idea of autonomy. Taking McDowell’s revision of Kant’s transcendental framework to its conclusion ~~would~~ requires to go beyond the concept of innate rational capacities. Rather, thinking should be seen as being operative in material practices.

1. Einleitung

In *Mind and World*¹ entwirft John McDowell das Bild eines philosophischen Zustands, der sich von einer der größten Plagen befreit hat, die die neuzeitliche Philosophie kennt: der Gefahr des Skeptizismus. Der Begriff des Skeptizismus, den vor allem Stanley Cavell in diesem Verständnis prominent gemacht hat,² steht hier für die Neigung der modernen Philosophie, in ihrer Konzentration auf die Erkenntnistheorie immer wieder die Welt selbst, den *Gegenstand* des Erkennens, aus dem Blick zu verlieren. Diese Problematik drückt sich aus in zentralen Dualismen, die die neuzeitliche Philosophie durchziehen und deren Unversöhnlichkeit und Unvereinbarkeit der Skeptizismus behauptet – die Gegensätze von Subjekt und Objekt etwa, das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit, die Beziehung der Vernunft zur Natur.³

Auch McDowells Buch geht von diesen Dualismen aus, stellt es sich doch die Frage, wie „concepts mediate the relation between minds and world“.⁴ Im Gegensatz zu Cavell hält McDowell den Skeptizismus jedoch nicht für eine Art unvermeidliches Schicksal der Moderne; er verspricht Linderung. McDowell verbindet seine Diagnose mit der Aussicht auf ein Verständnis von Geist und Welt, das *nicht* von der Angst des Weltverlustes heimgesucht wird. Es gebe, so McDowells Gegenthese, kein „ontological gap“ zwischen Denken und Erfahrung: „When one thinks truly, what one thinks *is* what is the case.“⁵ Zwar mögen wir uns durchaus auch irren können; doch dies sei kein Anlass zu einer *prinzipiellen* Sorge. Der menschliche Geist, den McDowell ganz traditionell mit den Attributen der Freiheit (Spontaneität) und Vernünftigkeit ausstattet, sei durchaus vereinbar mit einer Welt, die sich der Naturforschung nur über Naturgesetze und Kausalverhältnisse erschließt. Der Mensch ist in der Welt *und* in der Vernunft, wie McDowell explizit feststellt, „at home“.⁶ Der ganze Rest

¹ John McDowell, *Mind and World* (1994), Cambridge, MA ⁵2000 (im Folgenden zit. als MW).

² Vgl. Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford 1979.

³ Zur Geschichte des Skeptizismus und seiner Bedeutung für die Neuzeit vgl. Markus Gabriel, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Hamburg 2008.

⁴ MW 3.

⁵ MW 27.

⁶ So in MW 118, 125. Ich verstehe diese Metaphorik der Wohnlichkeit im Kontrast zu Cavells Rede von der „Unheimlichkeit“ des Gewöhnlichen und Heideggers „Un-Zuhause“ der Angst (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, 189;

des Buches kann als eine Rechtfertigung dieses Standpunkts verstanden werden – als ein Versuch, uns von dieser „Binsenwahrheit“ (*truism*, MW, 27) zu überzeugen und sie als eine ernsthafte philosophische Option zu verteidigen.

Das entscheidende Werkzeug, mit dem der skeptische Riss gekittet werden soll, ist das Konzept der „zweiten Natur“.⁷ Wir können, so die Behauptung, die unfruchtbare Dichotomie von Vernunft und Natur aufgeben, wenn wir erkennen, dass die Vernunft selbst ein Teil der Natur ist. Mit den vernünftigen Fähigkeiten, die uns als Menschen auszeichnen – Sprache und Denken – üben wir keine Kräfte aus, die der Natur prinzipiell entgegenstehen. Vielmehr müssen sie, so McDowells These, als Ausdruck der spezifisch menschlichen Natur begriffen werden, als die Entfaltung eines natürlichen Potenzials. Wir sind, mit Aristoteles formuliert, vernünftige Tiere.

Der Begriff der zweiten Natur behauptet somit die Identität der Differenz. Das Menschenwesen ist ein Teil der Natur, wie sie auch Tiere und Steine umfasst; doch im Laufe seiner Reifung und Entwicklung bildet es Fähigkeiten aus, die es von den anderen Naturwesen signifikant unterscheidet. Während Tiere, wie McDowell es mit Gadamer formuliert, nur in einer *Umwelt* leben, verfügen Menschen über eine rationale *Welt*, in der sie frei und verantwortlich Urteile und Entscheidungen fällen können.⁸ Diese entscheidende Differenz zu den anderen Tieren findet McDowell bei Kant ausformuliert, der den Begriff der Vernunft eng an die Bedingung einer irreduziblen Spontaneität *sui generis* bindet, an einen starken Begriff der Freiheit. McDowells Konzept der zweiten Natur soll diesen Grundgedanken Kants verteidigen, ohne dabei an den in seinen Augen unhaltbaren Dualismus von empirischem und transzendentalen Selbst anzuschließen.⁹

Die folgenden Überlegungen wollen zeigen, dass diese Ausrichtung an Kant den Weg zu einer adäquaten Konzeption der zweiten Natur verbaut. McDowell beharrt, wie ich im zweiten Abschnitt zeigen werde, auf einem starken Begriff kantischer Autonomie. Die Vernunft ist demnach in dem Sinne frei (und nicht etwa kausal determiniert), als sie ihren eigenen Regeln und Prinzipien gehorcht. Eine solche Autonomie lässt sich aber nicht, wie ich im dritten Teil argumentieren werde, mit dem Prinzip der Körperlichkeit der erkennenden Subjektivität vereinen. McDowell selbst plädiert für eine solche „substantielle“

Stanley Cavell, „The uncanniness of the ordinary“, in: ders., *In quest of the ordinary. Lines of skepticism and romanticism*, Chicago 1988, 153-78).

⁷ Vgl. MW 66-85 (Lecture IV), insb. 77, 84.

⁸ Vgl. MW 115+f. mit Verweis auf Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, 447+ff.

⁹ Vgl. MW 99+f.

(MW 111) Konzeption des Subjekts, da er Kants Konzeption transzendentaler Subjektivität für unplausibel hält. Theoriestrategisch ist die Körperlichkeit des erkennenden Subjekts tatsächlich ein unverzichtbares Zwischenglied für McDowells Philosophie. Die Behauptung, Vernunft sei eine Veranlagung der menschlichen Natur, bedarf eines starken Begriffs körperlicher Subjektivität, um die Idee einer Entfaltung und Reifung dieser erkennenden Subjektivität plausibel zu machen. McDowell sieht jedoch nicht, so die These, dass mit seiner Einbeziehung der Körperlichkeit zugleich auch eine Abhängigkeit der menschlichen Rationalität von der Natur eingeführt wird, die das an Kant orientierte Autonomieverständnis unterläuft.

Der vierte Abschnitt diskutiert McDowells Verteidigung gegen diesen Vorwurf des, wie er es nennt, „Anthropozentrismus“ (MW 39) der Vernunft. Dabei zeigt sich, dass McDowell die Autonomie der Vernunft unter den Bedingungen einer naturalisierten Subjektivität nur noch postulieren, aber nicht mehr begründen kann. Im Gegenteil muss, wie im Schluss nahegelegt wird, ein anderes Raster über das Verhältnis von Natur und Kultur gelegt werden. Die Körperlichkeit und Materialität der Erkenntnis, die ein konsequent gedachter Begriff der zweiten Natur mit sich führt, unterläuft die kantische Unterscheidung zwischen einer „Autonomie“ oder „Heteronomie“ des Geistes. Denken und Erkennen müssen nicht nur als Operationen *in* einer Welt betrachtet werden. Wenn wir die Natürlichkeit und allgemein die Welthaltigkeit dieser Tätigkeiten ernst nehmen, ist die menschliche Erschließung der Welt eine Aktivität, die untrennbar *mit* der Welt und ihrer – aus kantischer Perspektive: unreinen – Materialität verstrickt und verfangen bleibt.

2. Die Autonomie des „space of reasons“

Ein wesentliches Ziel von *Mind and World* ist die Verteidigung einer kantischen Auffassung vernünftiger Erkenntnis, wonach der urteilende Geist sich gewiss sein kann, nach seinen eigenen Maßstäben über die Welt zu urteilen: „reason is autonomous“ (MW 85). Schon Kant musste sich gegen das Missverständnis wehren, dass dies auf einen transzendentalen Idealismus hinauslaufen würde, der Sein und Denken völlig miteinander identifiziere. McDowell möchte vielmehr zwei für ihn gleichermaßen grundlegende Intuitionen aufrechterhalten: Die Vernunft – mit Sellars formuliert, der *space of reason* – ist für ihn frei, sofern nur *Gründe* andere Gründe rechtfertigen können. Dieser Selbstbestimmung zum Trotz möchte McDowell zweitens, auch hierhin Kant folgend, die Abhängigkeit unserer Urteile von der Erfahrung nicht leugnen. Das Denken soll autonom sein können in Bezug auf eine Welt, ~~von~~ aus der es seinen empirischen Gehalte

bezieht.¹⁰

Es ist dieses Bild der Autonomie des Denkens im starken Sinne, das McDowells Argumentation die Argumentation in *Mind and World* regiert. Die Erfahrung, insbesondere die Wahrnehmung, soll der Vernunft nicht fremd gegenüber stehen; nur dann, so McDowells Meinung, kann der Verweis auf die Erfahrung weiterhin als ein rationaler Zug *innerhalb* des „space of reasons“ verstanden werden. Die Erfahrung darf nicht, wie es in sprechender Metaphorik heißt, wie eine „alien force“ (MW 8) auf uns einwirken.¹¹ Eine solche Konzeption übertrage äußeren Einflüssen die Verantwortung dafür, dass wir eine bestimmte Überzeugung haben, und liefere somit „at best exculpations where we wanted justifications“ (MW 13).

Vor dem Hintergrund dieser Zielperspektive sind entsprechend die zentralen Thesen von *Mind and World* zu verstehen: Die Begrifflichkeit der Erfahrung, die Unbegrenztheit des Begrifflichen und schließlich das Konzept der zweiten Natur. Die These des begrifflichen Gehalts der Erfahrung ist eine direkte Implikation der Autonomieannahme. Erfahrungen sollen dienen nicht – wie im Empirismus – als rechtfertigender Grund dienen können, weil sie *anderer* Natur sind als Begriffe; vielmehr ist ihre rechtfertigende Rolle nach McDowell gerade darin zu suchen, dass sie *immer schon* begrifflich strukturiert sind: „When we trace the ground for an empirical judgement, the last step takes us to experiences. Experiences already have conceptual content, so this last step does not take us outside the space of concepts“ (MW 10). Die Eingliederung der Erfahrung in den *space of concepts* sichert in McDowells Modell die Möglichkeit, sich kritisch-reflexiv auf sie zu beziehen, und damit die Autonomie des Denkens.

Für McDowell liegt in der *Form* unseres Weltbezugs kein Erkenntnishindernis; eine Ansicht, die sich in der zweiten zentralen These der Unbegrenztheit des Begrifflichen ausspricht. Prinzipiell sind wir demnach – gegen Kant, und gegen den Skeptiker – durchaus im Stande, alle Aspekte dieser Welt so zu erfassen, wie sie sind. Dieser Möglichkeit steht nur die historische Kontingenz entgegen, dass wir uns zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht sicher sein können, dass die Welt

¹⁰Für eine detaillierte Darstellung dieser letztlich paradoxen Forderung Kants und McDowells vgl. David Forman, „Autonomy as Second Nature. On McDowell's Aristotelian Naturalism“, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 51+/+6 (2008), 563-580, hier: 565. McDowell würde freilich leugnen, dass es sich hier um eine Paradoxie handelt.

¹¹Die zentrale Bedeutung der Autonomie wird auch deutlich, wenn man diese epistemische Forderung McDowells mit seiner Aristotelesdeutung vergleicht. Aristoteles' praktische Philosophie dient in *Mind and World* explizit als ein „model for understanding“ (MW 79); als ihr wesentliches Merkmal wird, neben der „phronesis“, die Autonomie des Ethischen hervorgehoben: „The idea of getting things right in one's ethical thinking has a certain autonomy“ (MW 81).

auch „completely within the reach of a system of concepts and conceptions“ (MW 40) liege. McDowell unterscheidet hier zwischen „Denken“ und dem „Denkbaren“, wobei das Denkbare offenbar dem entspricht, was Wittgenstein im *Tractatus* Sachverhalt nennt: die Tatsache, dass sich etwas so und so verhält. Zu solchen Sachverhalten, heißt es, gehöre es wesentlich, dass sie durch das Denken erfasst werden könnten.¹² Die skeptische Sorge über ein unbegreifliches „Außen“ der Vernunft wird damit in McDowells Augen hinfällig. Das möglich Denkbare ist nicht begrenzt,¹³ und wenn das Denken etwas richtig erfasst hat, kann es sich gewiss sein, mit der Welt selbst in Berührung zu stehen: „But *that things are thus and so* is also, if one is not misled, an aspect of the layout of the world: it is how things are.“ (MW 26).

Drittens schließlich dient der Begriff der zweiten Natur dazu, die bisher dargestellten Behauptungen argumentativ zu untermauern. Die intime Verbindung von Erfahrung und Vernunft soll durch ihren gemeinsamen Ursprung in einer *natürlichen* menschlichen Fähigkeit plausibel gemacht werden. Die im Erfahrungsurteil aktiven „begrifflichen Fähigkeiten“ (*conceptual capacities*) seien zwar einerseits, so McDowell, durchdrungen von Sprache und Kultur. Kern der These der zweiten Natur ist jedoch, dass diese kulturelle Formung keine Überschreitung der natürlichen Anlagen darstelle, sondern vielmehr als ihre spezifisch menschliche Ausprägung zu verstehen sei (vgl. MW 115). Während Tiere – „mere animals“ – noch den biologischen Imperativen unterworfen seien, sei das vernünftige Tier Mensch *von Natur aus* im Stande, sich von diesen animalischen Zwängen zu befreien, bis hin zur Emanzipation vom Primat des Nutzens überhaupt.¹⁴ Die für die Autonomie des Denkens entscheidende Freiheit, über die Implikationen der eigenen Wahrnehmungen (und über das eigene Leben allgemein) zu entscheiden, ist die Folge der Entfaltung eines natürlich angelegten begrifflichen Vermögens. „Human beings ... are born mere animals, and they are transformed into thinkers and intentional agents in the course of coming to maturity“ (MW, 125).

Der Begriff der zweiten Natur will die Autonomie der Vernunft somit gerade dadurch bewahren, dass er Freiheit und Selbstbestimmung als einen *Teil* der Natur auszeichnet. Diese Vereinigung von Natur und Vernunft stützt sich auf die implizite Annahme, dass die „Reifung“ der menschlichen Naturvermögen, die

¹²McDowell benutzt den schwer zu übersetzenden metaphorischen Ausdruck „being embraced in thought“ (MW 28); zu der These der Sachhaltigkeit unserer Welterkenntnis vgl. a. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Anm. 8), 447+ff.

¹³Vgl. MW 28, 39, 41.

¹⁴Zu der Beschreibung der humanen „full-fledged subjectivity“ im Vergleich zu Tieren vgl. MW 117. Als gleichsam letzte Steigerung dieser Befreiung gilt McDowell die Kunst und ihre „freedom from the need to be useful“ (MW 119).

Entfaltung der *conceptual capacities*, ein verlässlicher Prozess ist. Unter „normal circumstances“, so erfahren wir, erwirbt das Menschenwesen Sprache und Vernunft (MW 84, 125). Genau diese Stabilität und Verlässlichkeit der Natur soll den Geist wieder in die Welt hineinholen, aus der er sich hinausdenkt. Wäre die Natur erratisch, willkürlich, von Zufällen heimgesucht – die Natur der Vernunft gäbe ihr keinen Trost.¹⁵

3. Das verkörperte Subjekt der Erkenntnis

McDowell holt die Operationen der Vernunft – worunter für ihn vor allem Denken und Sprechen fallen – in die Natur hinein, indem er sie als die Ausübung natürlicher Fähigkeiten begreift. Dies impliziert die Absage an eine bloß formal gedachte Subjektivität, wie Kant sie in der *Kritik der reinen Vernunft* verteidigt. Gerade weil McDowell die vernünftigen Fähigkeiten als die natürliche Entfaltung eines angeborenen Potentials denkt, müssen sie im Organismus selbst verortet werden. Das Subjekt der zweiten Natur muss, mit anderen Worten, substantiell gedacht werden – als „a substantial presence, an embodied perciever and agent“ (MW 111).

Die These der Körperlichkeit des Subjekts führt McDowell in *Mind and World* als Reaktion auf einen potenziellen Einwand ein. Das Konzept der „begrifflichen Fähigkeiten“ widerspricht einem (insbesondere in den USA) verbreiteten Naturalismus, für den natürliche und körperliche Aktivitäten nur als „mere happenings“ (MW 90) gedacht werden können, als ausschließlich kausal determinierte Ereignisse. Der Körper ist, ~~aus~~ in dieser Perspektive, nur ein passiver Zulieferer des Geistes. ~~Eine-Diese~~ Naturalisierung der Vernunft führt ~~unter diesen Prämissen~~ zu einer Preisgabe der Autonomie des Denkens, wie McDowell sie verteidigen will; Körperlichkeit ~~könnte-kann~~ hier nur heißen, den Geist völlig ~~unter die~~ der Herrschaft des *realm of law* ~~zu stellen~~ anzuliefern. Gegen diesen ~~Begriff~~ Konzeption der naturalisierten Vernunft wendet sich McDowell, indem er die ihr zugrundeliegende traditionelle Aufspaltung des Subjekts in einen vernünftigen, immateriellen Geist und einen zwar organischen, aber letztlich doch arationalen Körper zurückweist.

Sein Argument hat die Form einer doppelten *reductio*: Wenn wir den problematischen Körper-Geist-Dualismus konsequent weiterdenken, würden

¹⁵Eine solche Alternative (letztlich nietzscheanische) Perspektive findet sich bei vgl. Michel Foucault, „La vie: l'expérience et la science“ (1984), in: ders., *Dits et écrits IV*, hg. v. D. Defert+/+Fr. Ewald, Paris 1994, 763-776; sowie die Diskussion in Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt+a.+M. 2009.

sowohl der Begriff des Bewusstseins als auch der Gedanke einer Wechselbeziehung zwischen Körper und Geist unverständlich werden. Für diese Argumentation greift McDowell auf Kants Bestimmung des Bewusstseins zurück, die das formale Merkmal der *Kontinuität* subjektiver Vorstellungen in der Zeit hervorhebt. Bekanntlich zeugt für Kant die ständige Möglichkeit, dass ein „Ich denke“ alle Erfahrungen begleiten kann, von der Einheit des Bewusstseins. Das transzendente „Ich“ ist für Kant dabei weder Körper noch Ding, es bleibt eine formale, selbst nicht weiter ableitbare Bedingung des Erkennens.¹⁶

Für McDowell impliziert Kants Position einen unhaltbaren Rückzug des Geistes aus der Welt. Das nur noch formal gefasste Bewusstsein schrumpft auf einen körperlosen „mere point of view“ (MW 102) zusammen, auf einen Standpunkt, der Erfahrungen hat, ohne dafür noch einen Körper zu brauchen. Damit wird der Gedanke einer möglichen Wechselbeziehung von Körper und Geist hinfällig. Selbst wenn das Subjekt sich mit einem „lebendigen Ding“ (MW 103) identifiziert, kann dieser Körper in Kants Modell keine Rolle mehr für die erkennende Subjektivität spielen. Schließlich wird die Konsistenz und Kontinuität des Bewusstseins, und damit der Subjektivität, bereits *vor* dieser Identifikation gewährleistet und bleibt damit von ihr unabhängig. Der Körper ist letztlich irrelevant, die Natur dem Geiste fremd – mit all den skeptischen Implikationen, deren Therapie ja McDowells zentrales Anliegen ist. In Kants Versuch, die Kontinuität des „Ich“ ausschließlich im Bewusstsein aufzusuchen, zeigt sich für McDowell somit ein letzter cartesischer Rest im Kantischen Denken (vgl. MW 102).

Tatsächlich erlaubt für McDowell erst die Natur jene Kontinuität der Erfahrungen im Subjekt zu denken, die Kants formales Kriterium des Ichbezugs mehr verrät als erklärt. Die Einbettung unserer Subjektivität in eine (zweite) Natur verleihe dem Gedanken einer kontinuierlichen Kette von subjektiven Vorstellungen Gehalt: „The idea of subjectively continuous series of ‚representations‘ could no more stand alone, independent of the idea of a living thing in whose life these events occur, than could the idea of a series of digestive events with its appropriate kind of continuity.“ (MW 103). Ob wir nun Verdauungsereignisse oder subjektive Vorstellungen an uns erfahren – dieser Analogie zufolge ist die Einheit beider kontinuierlichen Ereignisketten in der körperlichen Natur des Subjekts selbst zu suchen. Erst die konstanten natürlichen Umstände takten und synchronisieren die „innere“ Kontinuität, die das Subjekt

¹⁶Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. J. Timmermann, Hamburg 1998 (im Folgenden zit. KrV m. Seitennachweis nach d. 2. Originalausg. v. 1787 [B]), insbes. B 129+ff. (Transzendente Deduktion) sowie B 399+ff. (Paralogismenkritik).

an sich erfährt. Dies aber heißt, dass die innere Erfahrung konstitutiv gebunden ist an die natürliche und materielle Gegebenheit des Körpers, an seine jeweilige Struktur und an seine konkrete Einbettung in ein Milieu, welches die Nahrung liefert, die allein die „inneren“ Prozesse auslösen kann. McDowells realistischer Naturalismus zeigt sich hier in aller Deutlichkeit: Die Natur ist nicht mehr, wie bei Kant, Produkt einer vorgängigen (wie rätselhaften) Synthesis; sie ist vielmehr selbst der umfassende Rahmen, der erkennende Subjektivität konstituiert und trägt.

Mit dieser Argumentation weist McDowell die (szientistische) Trennung von organischem Körper und erkennenden Geist zurück. Doch führt die Aufhebung dieser Spaltung nicht auch dazu, dass die menschliche Freiheit und Autonomie des Denkens wieder an die materiell-körperliche Verfassung des Subjekts *zurückgebunden* wird? Kant unternimmt die Trennung von empirischem und transzendentalen „Ich“ ja nicht ohne Grund; sie ist in seinen Augen nötig, um die Freiheit als Grundbedingung der Autonomie zu verteidigen, die er dem theoretisch wie praktisch reflektierenden Menschen zuspricht. Das kantische Subjekt ist nur der Vernunft unterworfen – und das körperliche Subjekt McDowells? Es findet seine Grenzen in seiner natürlichen Konstitution, die es überhaupt erst ermöglicht. Dies ist aber noch kein Einwand, sondern nur die Umformulierung der zentralen These der „zweiten Natur“. Es muss also näher darauf eingegangen werden, wie sich die vernünftigen Fähigkeiten des Menschen als ein *Teil* seiner Natur verstehen lassen. Was zeichnet den Menschen *als Naturwesen* aus, was verleiht ihm seine spezifischen Fähigkeiten der Vernunft?

Wir können McDowell zustimmen, dass es sinnlos wäre, zur Beantwortung dieser Frage ein unerklärbares „gift from outside nature“ (MW 123) einzuführen. Wir haben begriffliche und andere vernünftige Fähigkeiten, weil wir, im Gegensatz zu anderen Tieren, von Natur aus mit ihnen ausgestattet sind. Deshalb muss der Unterschied zu den Tieren, den McDowell ja nicht leugnet, innerhalb der körperlichen Natur des Menschen selbst zu verorten sein. Dies scheint auch McDowells eigene Position zu sein. Menschen werden demnach als Tiere geboren und dann „transformed into thinkers and intentional agents“ (MW 125). Das Resultat dieser Transformation steht, wie wiederholt behauptet wird, nicht außerhalb des Tierreiches und der Biologie (MW 115, 183). Die menschliche *differentia specifica* ist nach dieser Logik eine Folge der Möglichkeiten, welche die spezifisch menschliche Form und Organisation des Körpers eröffnen, seine Sinne und Organe.¹⁷ Auch wenn soziale Faktoren wie Sprache oder Kultur mit zu

¹⁷Die These, das menschliche Spezifikum liege in den Genen, verlagert nur das Problem in diese Gene, ihre Wirkweise und ihre Evolution. Entscheidend ist hier, dass unter McDowells eigenen Prämissen der Körper eine konstitutive Rolle für die spezifische menschliche Vernunft spielt.

dem spezifisch menschlichen Weltverhältnis beitragen – die allem vorausgehende Bedingung der Möglichkeit muss bei einem Wesen, das noch als „mere animal“ geboren wird (so MW 125), in seinem Körper gesucht werden. Was immer uns zu dem befähigt, was die Philosophie so beschäftigt – es kann, ja es darf nach der These der zweiten Natur nur in der gattungsspezifischen Konstitution des biologischen Wesens „Mensch“ gesucht werden.

Die konstitutive Bindung unseres Erkennens an unsere Körperlichkeit bringt McDowells Variante der kantischen Autonomiethese jedoch ins Wanken. McDowell vertritt, wie gezeigt, die Annahme, dass wir – zumindest im Prinzip – alles denken können, was der Fall ist. In McDowells Worten: „The constraint comes from outside thinking, but not from outside what is thinkable“ (MW 28). Diese hermeneutische Vision kennt keine prinzipielle Fremdheit zwischen Geist und Welt mehr; genau das ist die Pointe von McDowells „Unbegrenztheit des Begrifflichen“. Wie lässt sich diese Annahme aufrecht erhalten, wenn wir den Gedanken ernst nehmen, dass diese Fähigkeit selbst ihren Möglichkeitsgrund *allein* in der Art und Weise haben kann, wie der menschliche Organismus – der Körper, als einzelner oder gemeinsam mit anderen menschlichen Körpern – organisiert und strukturiert ist? Wären wir anders strukturiert, würden sich – so der Einwand – andere Begriffe anbieten. Wir könnten die Welt besser, oder zumindest anders, wahrnehmen und verstehen.¹⁸

4. Grenzen der Autonomie

Thomas Nagel stellt in *The View from Nowhere* eine Analogie vor, die den hier entwickelten Zusammenhang veranschaulicht.¹⁹ Das naturalistische Bild der *Reifung* impliziert, dass ein Neunjähriger Sachverhalte und Begriffe nicht verstehen kann, die einem Erwachsenen ohne Schwierigkeiten einleuchten. Ist es nicht vorstellbar, so Nagels Einwand, dass sich diese Differenz auch im Ganzen der Gattung wiederholen könnte? Dass wir also, in anderen Worten, wie Neunjährige sind, denen Aspekte der Welt aufgrund ihrer natürlichen Konstitution für immer verborgen bleiben?

McDowell verteidigt sich gegen diesen Vorwurf eines, wie er es nennt, „arrogant anthropocentrism“ (MW 39) mit dem Hinweis auf die ständige Verpflichtung zur Kritik. Es gebe keine Garantie dafür, dass unser gegenwärtiges Wissen die Welt vollständig erfassen würde, weshalb wir immer dazu verpflichtet seien, es

¹⁸So auch der Vorwurf von Adrian Haddock, „McDowell and Idealism“, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 51+/+1 (2008), 79-96.

¹⁹Vgl. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, New York+/+Oxford 1986, Kap. 6.

kritisch zu reflektieren.²⁰ Dieses selbstkritische Potential der Vernunft wird von McDowell offenbar als ein Mittel gesehen, die anthropomorphen Urteils- und Denkweisen zu überwinden. Wir sollen und können unsere Begriffe immer wieder mit den Erfahrungen vergleichen und kritisch überprüfen. Auf diese Weise lässt sich ein möglicher Anthropomorphismus im Denken, wie auch andere Formen der „Unreife“, reflexiv korrigieren.

Diese Verteidigung läuft jedoch ins Leere, da sie voraussetzt, was es zu begründen gilt: Die Fähigkeit zur autonomen kritischen Reflexion. Dies soll nicht heißen, dass wir nicht fähig sind, kritisch zu reflektieren. Das Problem ist das Ausmaß, mit dem wir *allein aufgrund unserer natürlich gegebenen Vernunft* im Stande sein sollen, das ihr naturgeschichtlich gegebene „system of concepts and conceptions“ (MW 40) zu revidieren. Eine solche Revision kann den Anthropozentrismusverdacht nur besänftigen, wenn sie imstande ist, die körperlich gesetzten Schranken zu transzendieren – sie setzte mithin bereits voraus, was es noch zu klären gilt. Die Frage ist nicht, ob wir uns kritisieren können; die Frage ist, ob diese Fähigkeit weit genug reicht, um über die von Nagel behaupteten natürlichen Grenzen unseres Denkens hinauszugehen.

McDowell greift in seiner Verteidigung Kants These auf, dass eine vernünftige Naturforschung kein Ende finden dürfe. Es gebe kein „state of affairs in which inquiry [...] is no longer necessary“ (MW 40). Diese Versicherung spiegelt McDowells Insistenz wieder, dass wir trotz der Naturalisierung der Vernunft weiterhin von einem starken (und das heißt: kantischen) Begriff der Spontaneität und Freiheit ausgehen können. Immer sei es möglich, sich kritisch zu verhalten; immer könnten wir auf Distanz zum Gegebenen gehen. Das Subjekt, so heißt es, könne sich schließlich dazu *entscheiden*, die ihm gegebene Erfahrung für bare Münze zu nehmen.²¹ Diese Fähigkeit ist jedoch nur die Ausübung einer gewissen Selbstzurücknahme *in der Situation*, und sie wird kaum bestritten. Begründungsbedürftiger ist dagegen die Behauptung, Individuen könnten allein mit dieser Kompetenz nach und nach das *gesamte* sprachliche „network“ reformieren (so MW 12+f.). Kann die körperliche Konstitution der Vernunft ihr nicht *im Allgemeinen* einen begrenzenden Rahmen ziehen, den alle Individuen nicht zu erkennen, geschweige denn zu überschreiten im Stande sind?

In *Mind and World* wird wiederholt betont, dass Menschen im Gegensatz zu Tieren die Freiheit haben, darüber zu entscheiden „what to think and do“ (MW 115). In diesem Rahmen ist auch wohl das von Otto Neurath entlehnte Bild zu verstehen, dass es möglich wäre, ein Schiff auf offener See komplett umzugestalten, indem gleichsam Planke für Planke ausgetauscht würde, Schritt

²⁰MW 40; vgl. a. MW 12+f.

²¹MW 26, vgl. etwa auch 125.

für Schritt (MW 81). Dieses Bild gibt bezeichnenderweise keine Auskunft über die entscheidende Frage der rationalen Koordination dieses Umbauprozesses. Erst eine die einzelne Handlung übergreifende Organisation kann verhindern, dass das Schiff im Verlauf seiner Umgestaltungen diesen zu Opfer fällt und absäuft. Die von McDowell immer wieder erwähnten Einzelentscheidungen und Revisionen genügen nicht, um die gewünschte Autonomie und Transzendenz zu erreichen: Auch ein neunjähriges Kind fällt Entscheidungen und verbleibt dennoch in einem Begriffs- und Wahrnehmungsrahmen, den wir im Vergleich zu unserem für beschränkt halten.

McDowell kann nicht erklären, wieso es in der Erkenntnis kein „end of inquiry“ (MW 40) geben kann; eine solche Erklärung müsste er aber liefern, um dem Anthropozentrismusvorwurf zu entgehen. Es ist charakteristisch bezeichnend, dass Kant die Notwendigkeit beständiger Naturforschung gerade mit dem Theorieelement begründet, das McDowell ablehnt – einer transzendentalen, von aller Empirie bereinigten Subjektivität. Das Forschungsziel totaler Welterkenntnis ist für Kant eine regulative Idee, die bei allen Mühen nicht eingelöst werden kann, da uns alle Dinge nie so erscheinen, wie sie „an sich“ sind.²² Wir kommen nach Kant nicht umhin, der Welt eine systematische Einheit zu unterstellen, sind aber nie imstande, diese in einem substanziellen Sinn aufzuweisen. Die Trennung von Ding an sich und Erscheinung öffnet also den Raum der unendlichen Forschung und erlaubt Kant, eine forschende Vernunft, die sich an ihr Ende gekommen wähnt, als eine „faule Vernunft“²³ zu kritisieren. So unbefriedigend Kants Konstruktion sein mag – sie erklärt zumindest, warum ein „end of inquiry“ nicht zu erwarten ist, und gibt so der Autonomie der erkennenden Subjektivität hinreichend Raum.

McDowells Behauptung, die erkennende Subjektivität sei körperlich und natürlich, unterläuft die transzendente Versicherung, es gebe kein „ontological gap“ (MW 27) zwischen Geist und Welt. Die Körperlichkeit des Subjekts, wie auch seine Natürlichkeit, ist keine akzidentielle Bedingung des Erkennens – genau darin besteht ja McDowells Kritik an Kants formalem „Ich denke“. Das aber bedeutet, dass unsere Erkenntnis bedingt ist – durch die spezifische Natur des Körpers, der wir sind, und durch die spezifische Natur der Prozesse, in die wir qua Naturwesen eingefügt sind. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund von McDowells Kritik an Kants formalem „Ich denke“, die schließlich der Natur die Last der Kontinuität der subjektiven Vorstellungen und Erfahrungen auferlegt. Die erkennende Subjektivität wird unauflöslich in die natürliche „Reihe von Bedingungen“ eingefügt, von denen Kant sie rein halten wollte.

²²Vgl. KrV B 709+ff.

²³Ebd., 801.

McDowell und das Problem des verkörperten Subjekts

Es ist wichtig, sich vor Augen zu führen, dass diese Kritik nicht auf eine szientistische Naturalisierung der Vernunft hinausläuft, die McDowell völlig zu Recht zurückweist. Das Problem ist nicht der Gegensatz von Gesetz und Freiheit, der nun, mit Hinweis auf die Körperlichkeit des Subjekts, zu Gunsten einer rein kausal gedachten Natur aufgelöst werden soll. Die von Thomas Nagel in Anschlag gebrachte Analogie legt sich vielmehr nahe, weil McDowell selbst Vernunft (Freiheit und Selbstbestimmung) untrennbar an die spezifische natürliche Konstitution des Menschen bindet: Das eine ist die Kehrseite des anderen; nur so hat die These von einer zweiten Natur Sinn. Dazu ist es zweitrangig, ob der Körper ~~nun~~-rein deterministisch gedacht ~~werden muss~~ wird oder, wie ~~es~~ in der Biologie ja ohne weiteres praktiziert wird, unter Anerkennung von ~~Selbstorganisation und~~ Freiheitsgraden ~~des~~ Lebendigen Selbstorganisation. Wie sich unter diesen Bedingungen aber weiterhin McDowells starker, kantischer Begriff von Autonomie und Freiheit denken lassen soll, bleibt eine offene Frage.

5. Schluss

Die durch die Körperlichkeit des Subjekts aufgeworfenen Probleme legen nahe, dass McDowell zwei unvereinbare Ziele erreichen will. Auf der einen Seite sieht er, gegen den modernen Szientismus, aber auch gegen Kant, den „entzauberten“ Begriff der Natur als ein grundlegendes Hindernis für eine angemessene Konzeption von Geist und Welt an. Solange die Natur ausschließlich als „realm of law“ verstanden und dem normativen Raum der Gründe prinzipiell entgegengesetzt bleibt, kann, so McDowells berechtigte Sorge, der Platz des Menschen in der Welt nicht befriedigend geklärt werden. Doch seinem entspannten Naturalismus zum Trotz beharrt McDowell auf einen Begriff autonomer Vernunft, der direkt von Kant übernommen wird. Wie gezeigt wurde, verträgt sich diese transzendente Perspektive auf den menschlichen Geist schlecht mit der gleichzeitigen Naturalisierung der erkennenden Subjektivität. Das Problem ist die von Kant übernommene Logik des Entweder-Oder: Vernunft kann nach diesem Muster nur autonom und frei gedacht werden, wenn sie, wie Kant immer wieder betont, in ihrem Selbstbezug *rein* bleibt. Eine solche reine Selbstreferenz erfordert aber entweder Kants transzendenten oder, um eine Alternative zu nennen, Hegels geschichtsmetaphysischen Theorierahmen. Beide Optionen stehen McDowell, zumindest in *Mind and World*, nicht zur Verfügung. Eine Konsequenz der hier getätigten Überlegungen ist, dass McDowell sich in *Mind and World* am falschen Gegner abarbeitet. Für ihn stellt das naturwissenschaftliche Weltbild, in seiner philosophischen Form eines „bald

naturalism“, das größte Hindernis für ein angemessenes Verständnis des Verhältnisses von Geist und Welt dar. Das „entzauberte“²⁴ Naturverständnis entfremdet Natur und Rationalität von einander, weil es die Natur nur noch als „realm of law“ (MW 72) vorstellen kann, scheinbar inkommensurabel mit dem „realm of freedom“ der Vernunft (MW 5).

Geht es in dem Konflikt zwischen Natur und Vernunft jedoch nur um eine Frage des angemessenen *Verstehens* der Welt? McDowell rekonstruiert das Problem als ein ideologisches, als einen Kampf der Ideen, nicht der Menschen und Dinge. Dafür spricht etwa seine methodische Selbstcharakterisierung, dass er eine bestimmte (nämlich naturalistische) Perspektive der Philosophie austreiben wolle (*to exorcize*; vgl. MW 175+ff.). Nimmt man jedoch seine „quietistische“ Grundhaltung ernst, stellt sich die Frage, wie es überhaupt zu dieser falschen Ideologie hat kommen können. McDowell beansprucht, dass eine philosophische Grundlagenreflexion uns von der intellektuellen (oder ideologischen) Dominanz des naturwissenschaftlichen Weltbilds befreien kann (MW; 177). Selbst unter Anerkennung der modernen Naturwissenschaften und ihres Erfolges ist es nicht zwingend, dem Weg des „bald naturalism“ zu folgen. Warum aber wird dieser Naturalismus nach Aufklärung, Gegenaufklärung und reflexiver Moderne dann immer noch vertreten?

Tatsächlich ist der scheinbar strenge und unerbittliche Gegensatz von Gesetz und Freiheit, den Kant bekanntlich in das Zentrum seiner erkenntnistheoretischen Kritik stellt, in mancher Hinsicht äußerst attraktiv für das philosophierende Subjekt, d.+h., für unser Selbstverständnis. Diese Opposition entlässt uns in jedem Fall als Gewinner, egal, wie man sie auflöst. In beiden Fällen ist das philosophische Subjekt selbst als handelndes und tätiges Wesen von der Last des Erkennens befreit. Ordnen wir „uns“ der deterministischen Natur zu, ist Erkenntnis fremdbestimmt – wir sind, um mit McDowell zu sprechen, nicht mehr für unsere Urteile verantwortlich. Die Selbstzuordnung zum „Reich der Freiheit“ führt aber nur scheinbar die fehlende Verantwortlichkeit wieder ein. Indem diese Freiheit radikal autonom gedacht wird, haben „wir“ wieder einen (transzendentalen) Punkt gefunden, von dem aus das empirische Weltgeschehen **wieder** zu einem bloßen Gegenstand des Urteilens schrumpft. Jedes Urteil begleitet das Eingeständnis, dass es prinzipiell revidiert und verändert werden kann – wodurch das Urteilen, bei allem Realismus, doch wieder von der Welt gelöst wurde, in der wir faktisch leben und agieren. In beiden Fällen ist es dem erkennenden Subjekt gelungen, sich dem faktischen Erkenntnisgeschehen zu entziehen, in dem es involviert ist. Es wird zum Spielball der Kräfte oder ordnet sich einer Welt (einem „Reich“ der Vernunft) zu, die diese Kräfte auf Distanz

²⁴So McDowell mit Weber; vgl. MW 70.

hält. Stanley Cavell hält dieses Ergebnis für charakteristisch für die philosophische Moderne.²⁵

Das „realm of law“ ist die Fantasie einer Welt, die sich völlig unabhängig von menschlichen Eingriffen abspult und sich trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb, erkennend durchdringen lässt. Tatsächlich aber ist jene unterstellte strenge Naturnotwendigkeit selbst das Ergebnis mühsamer menschlicher Rekonstruktionen, deren Paradigma das Labor ist.²⁶ Ausschnitte der Welt werden isoliert und separiert, um sie unter mühsam kontrollierten Bedingungen wiederholen und auswerten zu können. Die vermeintlich abstrakten, geistigen Prinzipien, die schließlich in einem Lehrbuch der Physik systematisiert werden, sind untrennbar verbunden mit der Empirie der Forschung. Dies gilt, wie die Wissenschaftsgeschichte aufgezeigt hat, sowohl in sozialer und kultureller Hinsicht, als auch, wie die neueren *science studies* diskutieren, in Hinsicht auf die materialen Voraussetzungen dieser Forschung – die Gebäude, Dinge und Apparate, die zur Verwendung kommen müssen, um die Natur „sprechen“ zu machen. Die Natur wird nicht einfach erkannt; das Wissen von ihr ist vielmehr das Resultat einer irreduzibel komplexen materiellen und sozialen Organisation als Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis.

Diese Materialität der Erkenntnis hintergeht immer wieder den philosophischen Versuch, endgültige Ordnung zu schaffen in unserem Welt- und Selbstverständnis. Die Körperlichkeit des erkennenden Subjekts zeigt diesen Zusammenhang mustergültig, insofern sie dazu zwingt, Denken eben nicht nur als rein geistigen Akt zu verstehen. Wenn die Anwendung unserer „conceptual capacities“, wie McDowell immer wieder betont, als Anwendung einer natürlichen Fähigkeit begriffen werden muss, die zudem nur innerhalb des ihr eigenen Milieus von Sprache und Kultur angemessen zur Reifung kommen kann (MW 125+f.), dann muss Denken selbst als eine Tätigkeit in der Welt begriffen werden und nicht nur als ein subjektives Vermögen. McDowell selbst betritt diesen Weg, wenn er die „seitliche“ Perspektive („sideways-on view“) einer das Weltverhältnis objektivierenden Philosophie zurückweist. Er scheut aber vor der

²⁵So etwa ausführlich in Cavell, *Claim of Reason* (Anm. 2), dort etwa 216; eine umfassende Deutung dieser Position findet sich in Jörg Volbers, *Selbsterkenntnis und Lebensform: Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld 2009.

²⁶Dies haben insbesondere die „historische Epistemologie“ (vgl. Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 2007) und die „Science studies“ aufgezeigt (vgl. u.+a. Hans-Jörg Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001; Karin Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford [u.+a.] 1981; Bruno Latour+/+Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills [u.+a.] 1979).

Jörg Volbers

Konsequenz, dass ein solches Handeln *in* der Welt auch immer ein Handeln *mit* der Welt ist, durchdrungen und abhängig von ihrer spezifischen Konstitution, und somit auf diese immer wieder zurückgeworfen.

Dr. Jörg Volbers, Hobrechtstr. 22, 12047 Berlin; E-Mail: joerg.volbers@web.de