

Jörg Volbers\*

# Freiheit als Praxisform

## Dewey's pragmatistische Naturalisierung des Geistes

DOI 10.1515/dzph-2015-0077

**Abstract:** Dewey's pragmatism and John McDowell's philosophy of language share central concerns. They defend a naturalistic vision of the mind ("second nature") and rely on the concept of experience in order to articulate the contact between mind and world. They differ, though, in their understanding of how the human mind can relate spontaneously to itself and to the world. McDowell links this freedom exclusively to language with the consequence of detaching it from any reflexive determination, turning it into an abstract given. Dewey, by contrast, develops a practice-oriented understanding of freedom and understanding as an essentially precarious cultural form. This allows him to incorporate the reflexive dimension of mental operations, of which McDowell takes no account: It makes a practical difference how the human being conceives its own nature and its own mind.

**Keywords:** reflexivity, naturalism, second nature, philosophy of language, philosophy of mind

Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung  
gehört also zur Natur des Geistes.<sup>1</sup>

## 1 Einleitung

Schon immer war es eine der großen philosophischen Herausforderungen, den menschlichen Geist im Großen und Ganzen der Natur zu platzieren. Die menschliche Praxis ist geprägt von Aktivitäten, die sich einer einfachen Einordnung in der Naturwelt entziehen: Menschen werten und kritisieren, sie schließen und

---

<sup>1</sup> Hegel (1970), 26 (= §382, Zusatz).

\*Kontakt: Jörg Volbers, Freie Universität Berlin, Institut für Philosophie, Habelschwerdter Allee 30, 14195 Berlin, joerg.volbers@fu-berlin.de

entwerfen, sie erkennen und produzieren. Wenn wir diese Aktivitäten mit dem Begriff des „Geistes“ bündeln, dann ist damit zunächst vor allem ein Problem benannt: Wie verhalten sich geistige Tätigkeiten zu dem, was wir in der Natur beobachten können?

In seiner modernen Fassung hat das Problem vor allem den Charakter eines Konflikts mit dem, was summarisch als „Naturwissenschaften“ bezeichnet wird. Diese stehen hier für ein Bild der Natur, worin der „Geist“ keinen Platz finden kann. Unsere moralische, ästhetische oder politische Praxis lässt sich zwar als Naturphänomen beobachten, doch sie operiert – so die Annahme – nicht ausschließlich nach den Gesetzen und Prinzipien, die in dieser Perspektive verbindlich sind. Die menschliche Praxis ist anders, und diese Differenz wird in der Neuzeit immer wieder mit dem Begriff der *Freiheit* markiert. Diese Freiheit ist, so die Vorstellung, konstitutiv für geistige Tätigkeiten. Wenn wir mit Geist handeln, dann werden wir nicht dazu gezwungen – oder zumindest nicht in der Weise, wie Tiere und Steine von den natürlichen Umständen und ihrer eigenen Natur gezwungen werden.

Dieses klassische moderne Narrativ hat einige raue Kanten und Ecken, auf die ich zumindest hinweisen will. Mit seinem Dualismus von Natur und Geist unterstellt es eine Homogenität der Naturwissenschaft und ihres Naturverständnisses, die keiner Überprüfung standhält. Die Biologie zum Beispiel kennt durchaus intelligente Handlungen auf der Ebene der Tiere, und selbst die so gerne als Vorbild ‚harter‘ Wissenschaft herangezogene Physik kennt mit der Quantenmechanik eine Logik der Natur, die Unbestimmtheit, Selbstorganisation und Wahrscheinlichkeiten in ihr Zentrum rückt. Offensichtlich muss also der große Linsentopf der wissenschaftlichen Thesen und Theorien kräftig verlesen werden, um den Eindruck einer dem Geist prinzipiell verschlossenen Natur zu gewinnen.

Und doch: Auch wenn die einfache Opposition von ‚kausaler‘ Natur und ‚freiem‘ Geist es sich zu einfach macht, spricht sie eine wichtige und für eine umfassende philosophische Selbstreflexion unverzichtbare Thematik an. Es gilt hier vor allem, die Funktion einer solchen Erörterung im Blick zu halten. Sie zielt nicht auf eine adäquate Schilderung des Naturverständnisses einiger Wissenschaften (auch wenn dieses nicht ignoriert werden darf). Ihr primäres Ziel ist vielmehr eine Beschreibung, mit der wir Menschen uns selbst verstehen können – und zwar als Naturwesen, unter Berücksichtigung unserer Natürlichkeit. Die Unterscheidung von Kausalität und Freiheit ist kein empirisches Problem, sondern eine selbst historisch entstandene und geprägte Leitorientierung der Selbstreflexion.

Die Beschreibung des Menschen als ‚freies Wesen‘ und die damit verbundene Abgrenzung zur Natur ist kein intellektueller Selbstzweck. Sie hat unmittelbare praktische Konsequenzen. Grundfragen der Moral, der Politik und des Rechts arbeiten mit der Idee einer Grenze zwischen freiem Handeln und einem Verhal-

ten unter natürlichen Druck. Wann handelt jemand aus freien Stücken, wann muss strafmildernd seine ganz besondere Natur, seine psychische ‚Störung‘, in Anschlag gebracht werden? Oder stärker, im Bereich des Ethischen: Welche Disziplin, welche Emanzipation von den eigenen Wünschen und Leidenschaften kann Menschen zugemutet werden? Diese Verstrickung von Geist und Natur wird noch unübersichtlicher, wenn berücksichtigt wird, dass die Natur des Menschen von der Kultur und ihren Praktiken auch geprägt und überformt, also im weitesten Sinne kultiviert wird. Diese Rückwirkung des Geistigen auf die Natur geht schließlich so weit, dass – wie Michel Foucault es formuliert – menschliche Macht produktiv dazu beiträgt, scheinbar originär natürliche Kräfte und Triebe überhaupt erst ins Leben zu rufen. Hier dreht die auf dem ersten Blick so einfache Opposition von „Natur“ und „Geist“ gleich mehrere Schleifen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen möchte ich nun im Folgenden zwei Autoren diskutieren, die auf ihre Weise versuchen, den Ort des Geistes in der Natur zu bestimmen: John McDowell, der der postanalytischen Tradition der Sprachphilosophie zuzurechnen ist, und John Dewey, neben Charles S. Peirce und William James eine der drei klassischen Figuren des amerikanischen Pragmatismus. Diese Diskussion zweier Autoren, die selten in einen Zusammenhang gebracht werden, verfolgt mehrere Ziele. Es soll zum einen gezeigt werden, dass McDowell und Dewey auf überraschende Weise in ihrer Grunddiagnose des Problems einer naturalistischen Philosophie übereinstimmen, und dass sie thematisch an denselben ‚Baustellen‘ arbeiten, um auf dieses Problem zu reagieren. Beide setzen die menschliche Freiheit in den Mittelpunkt ihrer Erörterungen: Sie wollen zeigen, dass die spezifisch menschlichen Fähigkeiten durchaus als ‚frei‘ begriffen werden können und dabei mit einem weiten Naturverständnis, das den Menschen und seinen Geist mit einschließt, kompatibel sind. Beide stützen ihre Diskussion mit der These, dass die menschlichen geistigen Fähigkeiten zu einer kulturellen ‚zweiten‘ Natur zu zählen seien. Wichtiger aber noch ist, dass beide Autoren die Notwendigkeit sehen, zur Vertiefung ihrer naturalistischen Vision auf den Begriff der Erfahrung einzugehen. Dieser dient ihnen als ein Korrektiv, um die, wie es McDowell formuliert, „Reibung“ der menschlichen Freiheit an der Welt zu artikulieren, also ihre Abhängigkeit und Ausgesetztheit.

Diese Gemeinsamkeiten erlauben, die Unterschiede in ihren Ansätzen auf den Punkt zu bringen. Ich will mich angesichts der skizzierten Problematik der Naturalisierung des Geistes auf einen zentralen Unterschied konzentrieren: McDowell argumentiert, dass die menschliche Freiheit in Form der kantischen „Spontaneität“ immer schon in jedem Akt des Verstehens und Begreifens impliziert sei, und setzt zur Verteidigung dieser These die Spontaneität auf der Ebene der Sprache an. Diese starke Gleichsetzung von Sprache, Freiheit und Spontaneität führt aber nicht nur, wie ich argumentieren werde, zu einer unbefriedigenden Grenz-

ziehung zwischen uns sprachbegabten Tieren und anderen lebendigen Wesen. Sie erlaubt vor allem nicht, Freiheit und Denken selbst als *Produkt* unserer verständigen Praxis – und damit auch unserer Reibung an der Welt – zu begreifen. Eben diese Position nimmt aber Dewey ein. Für ihn ist dem Menschen die Freiheit nicht einfach gegeben, sondern sie ist ein natürliches Potenzial, das in bestimmten *Formen* der Praxis realisiert werden muss. Freiheit versteht sich nach Dewey nicht von selbst, sie bedarf einer kulturellen „Einrichtung“, die gerade deshalb, weil es sich auch bei Dewey um eine *genuine* Freiheit handelt, nicht mehr als naturgegeben vorausgesetzt werden kann. McDowell vertritt somit nach meiner Auffassung einen *deskriptiven* Begriff der Freiheit-in-der-Natur, während Dewey ein prozessorientiertes *reflexives* Verständnis hat.

Dieser Unterschied ist, wie ich zeigen möchte, ein Unterschied, in dem es ums Ganze geht. Es geht darum, wie ernst die These genommen wird, dass wir in unserem Weltverstehen von der Welt abhängig sind. Wir verstehen nicht nur; unser Verstehen ändert sich auch, und diese Änderung sollte möglichst so beschrieben werden, dass die Welt selbst einen Einfluss auf diese Änderungen hat.<sup>2</sup> Ich möchte diesen Punkt mit Hegel die Forderung nach der „Negativität“ des geistigen Verstehens nennen. Diese Negativität kommt bei McDowell, wie ich zeigen will, nur in Form korrigierender empirischer Evidenz in den Blick, als ein passiver Eindruck, zu dem wir uns (prinzipiell frei und verstehend) verhalten. Auf diese Weise aber entzieht McDowell den Begriff der Freiheit *und damit auch den Begriff des Verstehens* der Irritierbarkeit. Er kann nicht mehr begreiflich machen, dass wir auch gerade dadurch frei sind, dass wir uns zu unserer Freiheit – und damit zu uns selbst als natürliche verstehende Wesen – reflexiv verhalten können. Wir sind nicht einfach nur frei, wir verstehen uns vor allem auch – zuweilen mehr, zuweilen weniger – als frei; und dieses Selbstverständnis untersteht der Korrektur, der Neubestimmung, der Kritik. Erst durch diese Reflexivität kann das oben identifizierte *Problem* der Freiheit und ihres „Ortes“ in der Natur eingeholt werden: Unser Verständnis von Freiheit hat *Konsequenzen*; andere Selbstbeschreibungen führen zu anderen Handlungen, Praktiken, Institutionen, und damit zu anderen Formen des Lebens und Leidens. Es macht einen Unterschied, *wie* wir uns verstehen, und wie in diesem Selbstbild die Anteile der Freiheit und der Natur verteilt werden.

---

<sup>2</sup> Bertram (2008) und seine Ko-Autoren haben für diese realistische Forderung den guten Begriff der „Welthaltigkeit“ des Sprechens, Denkens und Erfahrens gefunden. Ich verstehe unter „Welthaltigkeit“ die Forderung, die Negativität des Verstehens anzuerkennen, ohne sie – wie der traditionelle Empirismus – als eine letztlich skeptische Kluft zwischen Welt und Geist zu beschreiben.

Diese Reflexivität stellt Deweys Philosophie in den Mittelpunkt. Sie erst ist die eigentliche Bestimmung der Freiheit, die das Naturwesen Mensch auszeichnet. Die Freiheit des Menschen besteht demnach nicht einfach darin, dass wir uns „immer schon“ kritisch zu unseren bisherigen Urteilen und Erfahrungen verhalten können. Sie realisiert sich für Dewey erst in der *Vollzugsdimension*, in der wir die Erfahrung machen, dass unsere intelligente reflexive Intervention einen *Gewinn* an Freiheit zur Folge haben kann – eine Erfahrung, die zugleich auch bedeutet, neu und anders (und nicht einfach nur: etwas Neues) zu verstehen. Für Dewey ist Freiheit uns nicht gegeben, sondern *aufgegeben*; sie muss gerade angesichts unserer natürlichen Abhängigkeit immer wieder praktisch neu bestimmt und vollzogen werden. Obgleich er somit die von heutigen Neoaristotelikern vertretene These teilt, dass die Freiheit die gattungsspezifische Form des menschlichen Lebens darstelle, hebt er die reflexive und negative Seite dieser Formbestimmung hervor: Die Freiheit als menschliche Form kann nur mit den stets prekären Mitteln der Kultur realisiert werden. Sie ist ein dynamisches, aktives Produkt der kulturellen Organisation, das sich nie von selbst versteht.

Ich werde diesen komplexen Gesamtzusammenhang in vier Schritten darlegen. Im ersten thematischen Block werde ich McDowell in seiner Argumentation folgen, dass ein naturalistisches Verständnis des Geistes sich insbesondere mit dem Problem der „Reibung“ an der Welt auseinandersetzen müsse, weshalb der Begriff der Erfahrung von besonderer Bedeutung sei. Im zweiten Teil werde ich jedoch aufzeigen, dass McDowells Erörterung des Verhältnisses von Freiheit und Erfahrung zu einseitig die *sprachliche* Dimension des Weltverhältnisses betont. Auf diese Weise schleicht sich der Dualismus von Natur und Geist, den McDowell eigentlich zu vermeiden sucht, wieder in seine Philosophie des Geistes ein. Der dritte Teil stellt dagegen Deweys Alternativkonzeption vor, in der die sprachliche Dimension nur als *ein* Moment welterschließender Praxis figuriert. Einige Implikationen dieser Alternative werden dann im Schlussteil angedeutet.

## 2 Freiheit und Erfahrung

Was genau sind die philosophischen Herausforderungen, mit der sich eine naturalistische Philosophie des Geistes konfrontiert sieht? Ein guter Ausgangspunkt für diese Überlegung ist die Philosophie McDowells<sup>3</sup>. Auch wenn ich weiter unten argumentieren werde, dass seine Position in der Summe unbefriedigend ist,

---

<sup>3</sup> McDowell (1996) u. ders. (1998).

scheint mir seine *Diagnose* der philosophischen Einsätze, die mit dem Naturalismus zur Diskussion stehen, treffend.

McDowells naturalistische Philosophie – sein „entspannter Naturalismus“, wie er sie auch nennt – wird von zwei wesentlichen Einsichten getragen, die zugleich auch diagnostisch auf Defizite anderer Formen der Naturalisierung reagieren. Seine erste, im Kern aristotelische Einsicht ist, dass der menschliche Geist keineswegs von vornherein kategorisch von der restlichen Natur getrennt werden muss. Ein Naturalismus, der die Natur ausschließlich als einen Bereich von Gesetzen und Prinzipien denkt, ignoriert die Tatsache, dass der menschliche Geist – und damit das Verstehen – selbst in einem *Naturwesen* Mensch realisiert wird. Der Begriff der „zweiten Natur“ dient dazu, diese Einheit in der Differenz auf den Punkt zu bringen. Unsere geistigen Fähigkeiten, allen voran die Sprache, sind demnach Manifestationen eines natürlichen Potenzials, das in der kulturellen Sozialisation – die McDowell zuweilen als „Reifung“, zuweilen weniger organisch als „Bildung“ beschreibt – zur Entfaltung kommt.<sup>4</sup> Der Begriff der zweiten Natur erlaubt uns, die Natürlichkeit des menschlichen Geistes zu verteidigen, ohne seine Besonderheit zu leugnen – so die Idee.

Dieser Begriff bliebe aber vergleichsweise dünn, wäre die Eingliederung des Geistes in die Natur nicht auch mit einer Reflexion über den epistemischen Status der *Erfahrung* verbunden. Hier findet sich die zweite wichtige Einsicht McDowells. Sein Buch *Mind and World* rekapituliert die sprachphilosophische Kritik an der empiristischen Konzeption der Wahrnehmung, der zufolge es einem Mythos gleichkomme, wenn der Empirismus behauptet, wir hätten einen unmittelbar rechtfertigenden sinnlichen Kontakt mit der Wirklichkeit. Diese Kritik führte innerhalb der postanalytischen Tradition der Sprachphilosophie, wie McDowell darlegt, zu der Reaktion, auf einen gehaltvollen Begriff der Erfahrung ganz zu verzichten. Gegen diese vor allem von Davidson und Rorty vertretene Position wendet McDowell nun ein, dass sie nicht verständlich machen könne, wie unsere begrifflichen Urteile noch *von der Welt selbst* korrigiert und informiert werden können. Es entsteht der Eindruck eines sprachlichen Netzes von Überzeugungen, das sich um sich selbst dreht, ohne von der Wirklichkeit je unterbrochen zu werden („frictionless spinning in the void“<sup>5</sup>).

Als Gegenvorschlag legt McDowell eine Konzeption der Wahrnehmung vor, die der sprachphilosophischen Kritik am Mythos des Gegebenen folgt und doch die empiristische Intuition einzufangen versucht, der zufolge uns in Erfahrungen die Welt selbst belehrt. Auch wenn er diese Position einen „minimalen Empiris-

---

4 Ders. (1996), 78–86.

5 McDowell (1996), 14.

mus“ nennt, hat sie nicht mehr viel mit dem klassischen Empirismus gemein, der den erfassenden Geist und die sinnlich gegebene Wahrnehmung kategorisch trennt. McDowell gliedert die sinnliche Wahrnehmung selbst in den Raum der Sprache ein. Auch wenn wir Erfahrungen passiv erleiden, sind sie ihrer *Form* nach keine rohen, gegebenen Sinnesdaten. Wahrnehmungen sollten wir uns denken als „a kind of occurrence [...] that already has conceptual content“.<sup>6</sup>

Ich werde hier keine vertiefende Ausdeutung dieser These der irreduziblen Begrifflichkeit der Wahrnehmung vorlegen, die – wie ich meine: zu Unrecht – oft als eine Art Begiffsidealismus verstanden wird.<sup>7</sup> Mir geht es eher um die strategische Bedeutung, die McDowell hier dem Problem einer angemessenen Konzeption der Erfahrung zumisst. In einem der zweiten Auflage von *Mind and World* angefügtem Vorwort hält er fest, dass diese Debatte selbst nur ein Beispiel für die umfassendere Problematik sei, die menschliche Rationalität in die Natur einzubetten.<sup>8</sup> Die Thematisierung der Erfahrung ist nämlich vor allem eine Diskussion darüber, wie die Erfahrung uns *Gründe* an die Hand geben kann – und damit darüber, wie *frei* wir trotz aller empirischen Abhängigkeit und Irritierbarkeit bleiben. Das Grundproblem ist also nicht die Wahrnehmung, sondern die Eingliederung der Freiheit in die Natur: „[T]he puzzlement in its general form is about how freedom, in that sense, fits into the natural world.“<sup>9</sup> Das Problem der Erfahrung ist in dieser Perspektive ein wichtiges Feld, in dem die umfassenden Schwierigkeiten zur Sprache kommen, die eine zu starke Spaltung von Natur und Geist aufwerfen.

Der gehaltvolle Begriff der zweiten Natur und die Revision des Begriffs der Erfahrung hängen also eng zusammen. McDowells Vorwurf an seine sprachphilosophischen Mitstreiter ist nicht nur, dass sie unser Netz sprachlicher Überzeugungen zu einem „frictionless spinning in the void“ werden lassen. Seine Position lässt sich ferner auch so begreifen, dass wir die *Natürlichkeit* der menschlichen Freiheit des Geistes nicht angemessen verstanden haben, wenn dessen Abhängigkeit von der Welt nicht philosophisch angemessen eingepreist wird. McDowell zeichnet das Bild einer unfruchtbaren Dialektik, die entweder die menschliche Vernunft „platonistisch“ von jeder menschlichen Natur ablöst oder aber im Sinne eines scientistischen Naturalismus die genuin menschliche Rationalität leugnet.<sup>10</sup> Die Parallele zum „Mythos des Gegebenen“ ist offensichtlich: Auch bei der

---

6 Ebd., 9.

7 Vgl. für eine jüngere Verteidigung McDowells den Beitrag zu ihm in Bertram (2008) sowie Demmerling (2012). Den Vorwurf des Idealismus erhebt Habermas (1999).

8 McDowell (1996), xxiii.

9 Ebd.

10 Ebd., 77.

Erfahrung stehen wir nach McDowells Diagnose vor der schlechten Alternative zwischen totaler Autonomie und Determinismus. Wenn wir uns empiristisch für ein „Gegebenes“ entscheiden, erscheint uns die Wahrnehmung wie eine äußerliche Kraft („alien force“<sup>11</sup>), die auf unser Denken einwirkt, ohne dass wir uns dazu noch weiter rational verhalten könnten. Wenn wir umgekehrt in Reaktion auf diese Schwierigkeit die Selbständigkeit des „space of reasons“ verteidigen, droht die Abhängigkeit des Geistes von der Welt verloren zu gehen: „But human minds must somehow be able to latch on to this inhuman structure.“<sup>12</sup>

Wie genau versteht McDowell selbst nun die spezifisch menschliche Freiheit, die Teil der „zweiten Natur“ des Menschen ist und operativ in jede gehaltvolle Erfahrung einfließt? Zur Erläuterung greift er auf Kants Begriffspaar von Spontaneität und Rezeptivität zurück. Für Kant ist die Spontaneität dem Verstand zugeordnet und stellt neben der Sinnlichkeit eine der beiden „Grundquellen des Gemüts“ dar, die in ihrem Zusammenspiel dazu befähigen, empirische „Vorstellungen zu empfangen“.<sup>13</sup> Rezeptiv sind Sinneseindrücke; spontan sind die Begriffe, durch die ein Gegenstand *gedacht* wird. Die Spontaneität ist somit der aktive, verbindende Teil des Geistes; durch sie ist die Vernunft, wie Kant es formuliert, „bestimmend und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar.“<sup>14</sup>

Für Kant ist die Spontaneität, die ja bereits auf der Ebene des Verstehens wirkt, Inbegriff der menschlichen Freiheit überhaupt. McDowell greift diesen Gedanken auf. Er verbindet die Spontaneität mit der Möglichkeit der Kritik: Weil Spontaneität bestimmend ist und nicht bloß bestimmbar, hat sie die Implikation, dass wir uns mit ihrer Hilfe auch *kritisch* zu den Eindrücken verhalten können, die wir rezeptiv empfangen. In sprachphilosophischen Ausdrücken umformuliert, steht sie für die Fähigkeit, Begriffe verständig zu *verwenden* – sie also in Beziehungen zu anderen Begriffen (Kant: Vorstellungen) zu setzen. Dieses In-Beziehung-Setzen kann durchaus auch die Form einer kritischen Revision annehmen. Der These der Begrifflichkeit der Erfahrung entsprechend bleibt diese kritische Distanznahme, die mit der Spontaneität verbunden ist, für McDowell nicht nur auf die diskursive Kommunikation beschränkt. Sie erstreckt sich auch auf die Wahrnehmung im Allgemeinen, die ja als *begriffliche* bereits in den Raum solcher Stellungnahmen einbezogen ist.

Es wird ersichtlich, dass die Spontaneität als ein Moment der Erfahrung deshalb so wichtig ist, weil sie die Möglichkeit absichert, dass wir uns von den

---

11 Ebd., 8.

12 Ebd., 77.

13 Kant (1998), B 74.

14 Ebd., B 151–152.

rezeptiven Eindrücken nicht überwältigen lassen, sondern uns zu ihnen verhalten. Dies wird möglich, weil wir diesen Eindrücken nicht einfach nur ausgeliefert sind, sondern sie *verstehen*; sie haben Bedeutungen und werden dadurch auch zu einem möglichen Gegenstand rationaler Korrektur. Trotz aller Passivität gibt die Erfahrung dem Subjekt immer die Möglichkeit in die Hand „to decide whether or not to judge that things are as one’s experience represents them to be“.<sup>15</sup>

### 3 Schwierigkeiten mit der zweiten Natur

Die Spontaneität gilt McDowell als *das* distinktive Merkmal menschlicher Rationalität; sie steht für die Fähigkeit zur begrifflichen (und damit auch perzeptiven) Bestimmung und Neubestimmung der Welt. „Making up one’s mind is an exercise of freedom.“<sup>16</sup> Während der aristotelische Hinweis auf die „zweite Natur“ die natürliche Einbettung des Animal rationale hervorhebt, zieht dieses kantische Freiheitsverständnis einen tiefen Graben zwischen Mensch und Tier: „[D]umb animals do not have Kantian freedom.“<sup>17</sup> Gegenüber naheliegender Kritik betont McDowell zwar, dass er damit auf keinen Fall leugnen wolle, dass Tiere „in their ways clever, resourceful, inquisitive, friendly [!], and so forth“<sup>18</sup> sein könnten. Auch führe die Entwicklung zum sprachfähigen Wesen nicht zu einer völligen Auslöschung der vorgängigen natürlichen Verfasstheit: „[I]t would be absurd to suppose that *Bildung* effects a transfiguration, so to speak, of everything that happens to human life.“<sup>19</sup> Dennoch fehle Tieren eben jene freie, begrifflich vermittelte Distanz, die es ermögliche, eine (neue) Perspektive auf die Welt einzunehmen.

Der Grund für diese starke Trennung ist McDowells Annahme, dass die fragile Freiheit des Geistes ausschließlich an den Besitz (bzw. an das Vermögen) der Sprache gebunden ist. Nur Sprachverwender haben eine *begriffliche* Wahrnehmung mit der Implikation der kritischen und freien Distanz. Tiere unterstehen dagegen einem rein biologischen Imperativ: „A mere animal does not weigh reasons and decide what to do“<sup>20</sup>. Diese Abhängigkeit von der Sprache geht so weit, dass Bewegungen ohne Begriffe für McDowell nichts als „mere

---

15 McDowell (1996), 11.

16 In: Smith (2002), 202.

17 McDowell (1996), 182.

18 Ebd., 183.

19 Ebd.

20 Ebd., 115.

happenings“<sup>21</sup> sind. Der Dualismus von Vernunft und Natur, gegen den *Mind and World* sich wendet, wiederholt sich nun im Dualismus von zweiter und erster Natur.

Ich kann an dieser Stelle nicht in aller Ausführlichkeit dafür argumentieren, dass hier tatsächlich ein Dualismus und nicht nur eine Unterscheidung vorliegt, und werde mich darauf beschränken, die Schwierigkeiten seiner Position zu illustrieren.<sup>22</sup> So weist Alasdair MacIntyre<sup>23</sup> darauf hin, dass Autoren wie Heidegger oder auch Gadamer, die Tiere pauschal als „weltarm“ titulieren, die Vielfalt und Reichhaltigkeit der Tierwelt ignorieren. Vielleicht mögen Flechten weltarm sein; Delfine jedoch – eines von MacIntyres bevorzugten Beispielen – weisen ein Verhalten auf, das sich nur unter Rückgriff auf Überzeugungen, Handlungsgründe und intelligente Entscheidungen erläutern lässt. Hier liegt also durchaus tierisches Leben vor, bei dem Gründe abgewogen werden.

Wie bereits oben zitiert wurde, räumt McDowell ein solches komplexes Verhalten bei Tieren ein. Und doch insistiert er darauf, dass ihm die entscheidende „kantische Spontaneität“ abgeht. Sein Projekt ziele, wie McDowell an anderer Stelle präzisiert, auf die Integration dieser distinktiv menschlichen „spontaneity in the strong Kantian sense“<sup>24</sup> in die Natur. Doch bei einer so starken Unterscheidung von Tier und Mensch wird unklar, was hier noch integriert werden kann. Die behauptete Freiheit steht geradezu beziehungslos in der restlichen Natur. Wenn selbst so komplexes Sozialverhalten und Werkzeuggebrauch, wie wir es bei Delfinen oder Affen finden, *kategorisch* von „unserer“ Freiheit getrennt wird, gerät der Übergang zur entfalteten zweiten Natur zu einem Mysterium; ein Problem, das besonders virulent wird bei der Entwicklung des Menschen. Kinder sind in McDowells Augen „mere animals, distinctive only in their potential“.<sup>25</sup> Hier stellt sich besonders plastisch die Frage, wie dieses Potenzial „im“ Menschentier je durch die Sozialisierung geweckt werden kann, wenn es nicht bereits Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten gibt.

---

21 Ebd., 89.

22 Ein solches Urteil wird auch dadurch erschwert, dass McDowell sich in Antworten auf solche Vorwürfe immer wieder auf die methodische Position zurückzieht, im Grunde nur den szientistischen Trend der amerikanischen Philosophie abzuwehren. Er versteht sein Vorgehen negativ, als einen Abbau falscher Annahmen, an dessen Ende der common sense wieder Fuß fassen könne.

23 MacIntyre (2002), 43–52.

24 In: Smith (2002), 283.

25 McDowell (1996), 123.

Der entscheidende Faktor für die Einführung in die Kultur ist bei McDowell die Sprache.<sup>26</sup> Doch das richtig beobachtete Erfordernis einer „Initiation“ (McDowell) in die Sprache verlagert das Rätsel nur wieder: Wie kann die Sprache einen so umfassenden Effekt auf das menschliche Leben haben, ohne dabei auf Prozesse und Mechanismen aufzusetzen, die auch schon im Tierreich zu erkennen sind? Gegen die eigenen richtigen Intuitionen nimmt die Sprache in solchen Erklärungen bei McDowell wieder den schwierigen Status eines „mysterious gift from outside nature“<sup>27</sup> ein. Die Sprache ändert zwar alles (sogar unsere Wahrnehmung) und gibt uns Freiheit („in the strong Kantian sense“). Aber jeder Versuch, diese Veränderung selbst in Beziehungen zur restlichen Natur zu stellen, steht unter Verdacht, den speziellen Status *sui generis* dieser Spontaneität – und damit gleich auch die menschliche Freiheit – anzugreifen. Die zweite Natur steht zwar in der Natur, aber McDowells Philosophie gibt keine Ressourcen an die Hand, mit denen das *Verhältnis* dieser zweiten Natur zur ersten weiter ausgeleuchtet werden könnte.

Wenn diese Rekonstruktion stimmt, dann ist McDowells Problem eine zu starke Fokussierung auf die Sprachlichkeit. MacIntyres Hinweis auf die Vielfalt der Tierwelt ist so zu verstehen, dass wir nicht von vornherein bereits unterstellen sollten, dass „die Sprache“ den allein entscheidenden Unterschied macht, der uns Begriffsverwender dann in die Welt der Freiheit katapultiert. Was Wittgenstein über unser Weltverstehen sagt, gilt wohl auch für die Fähigkeit zur kritischen Distanz: „Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.“<sup>28</sup> Es ist sinnvoller, angesichts der realen Abstufung lebendiger Komplexität und Verhaltensformen von verschiedenen *Formen* der Freiheit zu reden. Eine solche differenzierende Betrachtung würde nicht nur der immensen Vielfalt des Organischen jenseits des Menschen gerecht. Sie hülfe auch erklären, wie aus Kindern schließlich rationale Begriffsverwender werden – zum Beispiel, indem die Sprache in komplexe Verhaltensformen eingebettet wird, die wir auch bei nicht sprachbegabten Tieren wie Affen beobachten können. Wenn wir das menschliche Potenzial zur Sprachlichkeit nicht mystifizieren wollen, muss es in „Mechanismen“ eingebettet werden, die bereits zu unserer ersten Natur zählen, und die entsprechend auch in der verwirklichten zweiten Natur weiterhin eine Rolle spielen.<sup>29</sup>

---

**26** „Initiation into a language is a initiation into a going conception of the layout in the space of reasons. That promises to make it intelligible how, beginning as mere animals, human beings mature into being at home in the space of reasons“ (ebd., 184).

**27** Ebd., 88.

**28** Wittgenstein (1997), § 141.

**29** Ich denke hier an die bahnbrechenden Arbeiten von Michael Tomasello (1999) und seinen Kollegen am Leipziger Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie.

Mit diesen Überlegungen sind wir nun zu dem Punkt gelangt, an dem sich die entscheidende Problematik in McDowells Konzeption der „zweiten Natur“ benennen lässt: Auf der *epistemologischen* Ebene der Erfahrung hat er ein klares Bewusstsein von der Notwendigkeit, den menschlichen Geist nicht dualistisch von der Wirklichkeit zu trennen, auf die er sich erkennend bezieht. Seine These der Begrifflichkeit der Erfahrung soll gerade die Weltbezogenheit unseres Denkens verständlich machen, ohne ihm seine Freiheit zu nehmen. Auf der *naturphilosophischen* Ebene jedoch bleibt er eine solche nicht-dualistische Erklärung schuldig. Die Natur spielt *keine Rolle mehr* für die menschliche Freiheit, wie McDowell sie konzipiert: „Once my reminder of second nature has done its work, nature can drop out of my picture“.<sup>30</sup> Die *Beziehung* der Operationen der zweiten Natur zu der ersten kann jedoch in einer Erläuterung des Weltbezugs des Geistes nicht unerläutert bleiben. Auch hier gilt es, die schlechte Alternative von totaler Autonomie und Determinismus zu vermeiden. Geistige Prozesse können nur *greifen*, insofern sie *auch* Teil einer Natur, die nicht nur geistig ist, sind. Ich sehe nicht, wie eine naturalistische Position an der Tatsache vorbeigehen kann, dass der „Raum der Gründe“ in einer umfassenderen Natur eingebettet ist, auf deren „Mitwirkung“ sich unsere geistigen Prozesse immer auch verlassen (ohne dass wir uns, wie Wittgenstein<sup>31</sup> es formuliert, deshalb auch immer auf sie verlassen *können*). Die oben problematisierten Übergänge vom Tier zum Menschen oder vom Kind zum Erwachsenen sind paradigmatische Beispiele für diese komplexen und vielfältigen Beziehungen, die das Naturwesen Mensch mit der Natur unterhält.

Die entscheidende Schwierigkeit, die McDowell zu seiner scharfen Abgrenzung der zweiten Natur von der ersten bewegt, ist die Sorge um einen Reduktionismus. Er verteidigt die prinzipielle Unbegrenztheit des sprachlichen Raums der Gründe, weil er verhindern will, dass aus einer gegebenen Naturbeschreibung normative Forderungen abgeleitet werden – als könnte die erste Natur der zweiten Natur vorschreiben, was zu tun sei; oder als könnte die zweite Natur *qua* Natur nur *eine* normative Form annehmen. Gegen solche Versuche spricht empirisch die ungeheure Vielfalt der identifizierbaren menschlichen Kulturen und Weltansichten. Metaphilosophisch geht es McDowell um die für ihn offenbar unverhandelbare Forderung, dass die vernünftige Reflexion potenziell *alles* in Frage stellen kann und in Frage stellen können muss: „Reason enables a deliberating agent to step back from *anything* that might be a candidate to ground its putative requirements.“<sup>32</sup> Es gibt jedoch einen dritten Weg, der den natura-

---

30 In: Smith (2002), 277.

31 Vgl. Wittgenstein (1997), § 509.

32 McDowell (1998), 173, Hervorh. im Orig.

listischen Reduktionismus ebenso vermeidet wie das kantische Postulat einer „Spontaneität“, die keine Beziehungen zum Rest der Natur unterhält. Dieser Weg setzt voraus, dass die menschliche Freiheit nicht einfach als eine weitere Eigenschaft des Menschen im Vergleich zum Tier gedacht wird, sondern als eine *Form*, in der sich das menschliche Leben praktisch realisiert (oder realisieren kann). Die Freiheit ist nach diesem Verständnis keine spezielle *Zutat*, die bestimmte geistige Operationen auszeichnet, sondern Ausdruck der spezifisch menschlichen Art und Weise, wie Menschen ihr Leben vollziehen.<sup>33</sup>

## 4 Deweys Naturalismus

Das Problem der Einbettung des Geistes in die Natur nimmt jetzt folgende Gestalt an: Wir haben mit McDowell gesehen, dass eine Naturalisierung möglich ist, wenn wir Rationalität und Verstehen als „zweite Natur“ begreifen. Dies setzt eine Konzeption der Erfahrung voraus, die gegen den empiristischen (und szientistischen) Mythos des Gegebenen aufzeigt, dass Erfahrungen selbst Gründe liefern können. Das distinktiv menschliche Kennzeichen dieser zweitnatürlichen Rationalität ist jedoch die (kantische) Freiheit, sich kritisch und distanziert zu den Eindrücken und Urteilen zu verhalten. Während McDowell nun auf der Ebene der Erfahrung klar sieht, dass eine nicht-dualistische Konzeption des Geistes nötig ist, die keinen absoluten Bruch zwischen dem „Gegebenen“ und unserem Verstehen behauptet, sieht er sich bei der Artikulation der kritischen Reflexivität dazu gezwungen, eben einen solchen Bruch einzuführen. Dieser Bruch wird durch den Besitz der Sprache markiert, mit der allein erst die volle kantische Freiheit einsetzt. Es entsteht das unplausible Bild, dass diese kantische Freiheit völlig beziehungslos in der restlichen Natur stehe.

Deweys pragmatistisch geprägter Naturalismus, den er vor allem in seinem Hauptwerk *Experience and Nature*<sup>34</sup> entwickelt, bietet eine alternative Konzeption. Er teilt zentrale Einsichten McDowells, die jedoch anders ausformuliert

---

**33** Die hier an Dewey entwickelte Sicht weist große Ähnlichkeiten mit dem aristotelischen Verständnis der Rationalität als *differentia specifica* des Menschen auf, das Matthew Boyle (2012) entwickelt. Im Gegensatz zu Boyles an Michael Thompson orientierter Interpretation belässt Dewey es jedoch nicht bei der Feststellung zweier Logiken der Prädikation „ist vernünftig“, sondern konzentriert sich im Ausgang von dieser Einsicht auf die fluide Negativität des Erkennens, und damit auch der Vernunft – ein Aspekt, den die Neoaristoteliker meines Wissens nicht diskutieren.

**34** Dewey (1981).

werden. Auch Dewey kritisiert den empiristischen Mythos des Gegebenen; und auch er entwirft im Gegenzug einen gehaltvollen Begriff der Erfahrung, der vor allem die Möglichkeit der kritischen Stellungnahme betont. Wie McDowell begreift auch Dewey den menschlichen Geist als Teil der menschlichen Natur, als zweite Natur. Der entscheidende programmatische Unterschied ist, dass er Verstehen und Rationalität nicht ausschließlich an die Sprache bindet. Er erkennt durchaus die wichtige, ja einzigartige Rolle an, die der Sprache in der phylo- und ontogenetischen Entwicklung des Menschen zukommt; doch bettet er diesen Entwicklungsschritt in ein Naturbild ein, das vor allem die *Kontinuitäten* der präsprachlichen und sprachlichen Lebewesen betont. Deweys Philosophie ist vor dem *linguistic turn* zur Reife gekommen; und vielleicht verhilft seine Perspektive dazu, die im letzten Jahrhundert oft etwas einseitige Konzentration auf die Sprache intelligent zu relativieren.

Der Weg zu einem entspannteren Umgang mit der transformativen Kraft der Sprache führt bei Dewey über eine Auflösung der engen Reihung von Sprache, Spontaneität und Freiheit. Hier steht Dewey im deutlichen Kontrast zu McDowell. Letzterer versteht Freiheit als eine Leistung der Distanzierung, die durch die Sprache vermittelt wird; sie erst erlaubt eine Überschreitung der unmittelbaren Umwelt hin zur Welt. Ein menschliches Leben, so McDowell, „is lived in the world, as opposed to consisting in coping with an environment“.<sup>35</sup> Dewey würde den Gegensatz von Welt und Umwelt als solchen bereits gar nicht anerkennen. Für ihn setzen sich *alle* Tiere, also Menschen wie auch „niedere“ Organismen, immer und unvermeidlich aktiv mit ihrer Umwelt auseinander. Insofern ist bei *allem* Lebendigen in einem abgestuften Sinne Freiheit gegeben: die Fähigkeit, sich zu distanzieren und reflexiv in den Lauf der Dinge einzugreifen. Lebendige Natur ist *immer schon* bestrebt, die eigene Lebensführung zu kontrollieren; dieses Grundmuster durchzieht alles Organische. Freiheit beginnt für ihn daher nicht erst beim Menschen; sie beginnt bereits beim Organismus, der nur überleben kann, indem er sich und seine Umweltbedingungen – in je verschiedenem Grade – reflexiv zu kontrollieren lernt. Der entscheidende Unterschied des Menschen ist, dass seine Umwelt, und damit auch seine Umwelterfahrung, primär sozial strukturiert ist. Wie die einfachsten Organismen agieren wir demnach immer in Umwelten (die Dewey dann „Situationen“ nennt); doch unsere Umwelt enthält und impliziert eine ganze sprachlich und praktisch vermittelte soziale Welt.

Terminologisch ist es hilfreich, für die folgende Diskussion den Ausdruck „Freiheit“ für Freiheit im (problematischen) menschlichen Sinne zu reservieren. Deweys Position ist, dass Tiere und Menschen Spontaneität haben, aber nur Men-

---

35 McDowell (1996), 118.

schen „im kantischen Sinne“ frei sind. Diese Unterscheidung ist eine Unterscheidung der Form, in der von Tieren *und* Menschen geteilte Handlungen und Aktivitäten organisiert sind. Die menschliche Freiheit ist eine praktische Umgestaltung der Form des Lebens, sie ist die Ausnutzung oder Entdeckung eines Potenzials, das die Sprache *in Verbindung* mit der grundsätzlichen lebendigen Reflexivität annimmt. Auf diese Weise fallen Freiheit und Spontaneität auseinander. Die menschliche Freiheit sitzt gleichsam auf der Spontaneität auf, erweitert sie und transformiert sie. „Unterhalb“ der so entwickelten Freiheit steht die allen Tieren gemeinsame Fähigkeit, die Welt zu erfahren.

Um Deweys Position angemessen zu verstehen, ist es wichtig, seinen Erfahrungsbegriff zu konturieren. McDowell greift zur Absicherung der Welthaltigkeit der Erfahrung auf die These ihrer irreduziblen Begrifflichkeit zurück und verortet hier die Spontaneität. Die Pointe des Begriffs der Spontaneität ist, wie McDowell hervorhebt, ihre Verbindung von Aktivität und Passivität: „[E]ven though experience is passive, it draws into operation capacities that genuinely belong to spontaneity.“<sup>36</sup> Diese aktive Passivität wird bei McDowell durch eine Logik der Aktualisierung *begrifflicher* Fähigkeiten erläutert. Auch Dewey greift nun auf den aristotelischen Gedanken der situativen Aktualisierung zurück. Doch für ihn muss die integrale Einheit der Erfahrung durch eine Logik der Aktualisierung *körperlicher Handlungsgewohnheiten* („habits“) und damit durch eine Praxis erklärt werden. Die Welthaltigkeit dieser Reaktionen wird dadurch abgesichert, dass sie das Produkt einer fortwährenden, für das Leben geradezu konstitutiven Geschichte des Lernens sind. Der *Habit* weist stets über die aktuelle Situation hinaus. Während McDowell den Begriff der Erfahrung vorrangig als ein *Ereignis* der Wahrnehmung diskutiert („a kind of occurrence“<sup>37</sup>), setzt Dewey zu seiner Erläuterung bei der temporalen *Folge* von Handlungen und ihren Konsequenzen an.

Diese temporale Dimension ermöglicht ihm die Ausdifferenzierung verschiedener *Grade* der Reflexivität bereits innerhalb des Organischen. Auf der basalsten Ebene findet sich Reflexivität und Selektivität im Organischen für ihn bereits in der von allen Organismen geteilten Fähigkeit, die Resultate der eigenen (vorherigen) Handlungen in weitere (aktuell relevante) Handlungen zu integrieren. Hier entsteht also, so könnte man sagen, bereits eine rudimentäre Form des Selbstbezugs. Durch ihn können aufeinander aufbauende Handlungssequenzen verwirklicht werden, die in der Zeit ausgedehnt sind. Schon Pflanzen nutzen, so Dewey, „the conserved consequences of past activities so as to adapt subsequent changes

---

36 Ebd., 13.

37 Ebd., 9.

to the needs of the integral system to which they belong“.<sup>38</sup> Durch die ständige Rückvermittlung der Wirkungen der eigenen Handlungen wird es möglich, ausgreifendere koordinierte Sequenzen zum Wohle des Ganzen zu entwickeln. Diese Rückvermittlung ist dabei gar nicht als ein kognitiver Akt zu verstehen, sondern besteht oft schon allein darin, dass infolge einer bestimmten Aktivität die unmittelbare Umwelt objektiv *verändert* worden ist und somit neue Ausgangsbedingungen für die weiteren Handlungen vorliegen.

Entscheidend ist, dass dieser raumzeitliche Prozess zugleich auch erste Anzeichen seiner „Transzendenz“, seiner Verselbstständigung gegenüber der Umwelt, in sich trägt. Die analytisch isolierbaren Momente der Gesamtsequenz werden vom unmittelbaren Kontext gelöst: Sie sind nicht nur auf die Umwelt bezogen, sondern beziehen sich zugleich auch auf die zeitlich ausgedehnte Aktivität, in der sie eingebettet sind und zu der sie beitragen. Auf diese Weise verliert die umfassendere Sequenz ihre Homogenität, wird zu mehr als einer bloßen Kette von Reizen und Reaktionen. Es entstehen charakteristische Unterscheidungen *innerhalb* der Gesamtsequenz, wie etwa zwischen „vorbereitenden“ oder „abschließenden“ Handlungen.<sup>39</sup> Die Katze, die sich auf die Jagd macht, folgt einer Spur oder begibt sich in das Jagdgebiet, in dem sie Erfolg haben wird; diese Bewegungen sind nur als Vorbereitungen verständlich. Wenn sie die Maus gefasst hat, dann ist diese Handlung der Abschluss der Sequenz, die durch diese vorbereitenden Aktivitäten eingeleitet wurde. Sie ist ein Abschluss im Sinne eines Schlussteins oder eines Schlussakkords: Die letzte Handlung wird durch die vorigen nicht nur gestützt; der Abschluss verleiht diesen überhaupt erst ihren eigentlichen Sinn. *Im* Abschluss der Handlung kommen die vorbereitenden Aktivitäten zur Geltung. Die konkreten Resultate organischer Koordination „implicitly sum up a history“.<sup>40</sup>

Die „Transzendenz“ der einzelnen Momente der Handlungssequenz drückt sich in Deweys pragmatistischer Sicht vor allem darin aus, dass sie über sich selbst hinaus auf den Abschluss der Sequenz verweisen – und damit auf eine noch ungewisse Zukunft. Sie werden, wenn auch im schwachen Sinne, bereits zu Werkzeugen und Zeichen, die Möglichkeiten erschließen. Die Spur verweist auf die Maus, das Jagdgebiet auf die erwartbare Beute. Das Medium dieser Verweisung, das Medium der Interaktion von Organismus und Umwelt, ist die Erfahrung. Diese ist für Dewey nicht die passive Aufnahme von „Gegebenem“, sondern die integrierende Sequenz von Handeln *und* Erleiden, von Aktivität *und* Passivi-

---

<sup>38</sup> Dewey (1981), 195.

<sup>39</sup> Ebd., 197.

<sup>40</sup> Ebd.

tät. Sein Begriff der Erfahrung hat die ungewöhnliche Eigenschaft, nicht einfach ein subjektives Erlebnis zu bezeichnen, sondern zugleich immer auch die Welt selbst in sich einzuschließen. Organismus und Umwelt treiben *einander* in die Handlungssequenz; es hat keinen Sinn, das „Zentrum der Aktivität“ ausschließlich im Organismus zu verorten. In diesem Sinne bilden der Organismus und die Umwelt, und auf höheren organischen Stufen der Mensch und die Natur, eine unzertrennliche (wenn auch selten harmonische) Einheit. „At every point and stage [...] a living organism and its live processes involve a world or nature temporally and spatially ‚external‘ to itself but ‚internal‘ to its functions.“<sup>41</sup>

Die Umwelt ist dem Organismus nicht äußerlich; nur in ihrem Wechselspiel wird eine geordnete Aktivität möglich. Entsprechend verortet Dewey die „logische Form der Allgemeinheit“<sup>42</sup> weder in den unmittelbar gegebenen Eindrücken noch in einem von der Umwelt oder Natur getrennten Geist noch primär in der Sprache. Allgemeinheit wird für ihn vielmehr in generischen Reaktionsweisen verkörpert, in „modes of active response“.<sup>43</sup> Der *Habit* ist keine passive, von außen getriggerte Reaktion, sondern eine aktive Antwort, eine Auffassungsweise. Die Konstanz des *Habit* liegt nicht in einer von der Umwelt abstrahierbaren substanziellen Gleichförmigkeit der Reaktion, sondern in der Aufrechterhaltung der *Form* der Reaktion unter variierenden Bedingungen.<sup>44</sup> Gegen den Mythos des Gegebenen bestimmt für Dewey erst der Organismus durch diese Reaktion, *als was* ein objektiv gegebener Eindruck verstanden werden muss. Wie bei Kant und McDowell besteht somit die Spontaneität des erfassenden Geistes in seinen irreduziblen aktiven Beitrag zur Erfahrung; im Unterschied zu ihnen wird diese Aktivität aber zeitlich gedacht. Die Zeitlichkeit liegt zum einen in der lokalen, zeitlich erstreckten und dynamisierten Interaktionssequenz; und zum anderen in ihrer Vorgeschichte, in der *Habits* erworben und irritiert, aufgelöst und umgeprägt worden sind.

Mit diesen Überlegungen kommen wir zur Sprache. Bereits vor dem Eintritt in das Reich der Sprache sind die konkreten *Erfahrungen* des Tieres, wie wir gesehen haben, komplex und strukturiert: Die Welt präsentiert sich als eine Folge von Möglichkeiten und Konsequenzen, als Verweisungen, die jedoch von nicht-sprachbegabten Tieren nicht *als solche* wahrgenommen werden. Mit der Sprache wird die organische Verweisungsfunktion der Erfahrung nun selbst potenziell zum Gegenstand der Reflexion und Stellungnahme. Tier und Mensch verhalten

---

41 Ebd., 212.

42 Ders. (1991), 251.

43 Ebd.

44 Ebd., 35.

sich intelligent; aber beim Menschen wird die eigene Erfahrung zum Objekt des Handelns.

Das mit der Sprache eingeführte neue Selbstverhältnis lässt sich in zwei Hinsichten präzisieren. Zum einen können vorsprachlich erschlossene Erfahrungen – Dewey denkt hier vor allem an Gefühle – durch die Sprache semantisch objektiviert und damit auch identifiziert werden: „[T]hrough language, sentience is taken up into a system of signs.“<sup>45</sup> Während Tiere Erfahrungen *haben*, können Menschen *wissen*, dass sie sie haben.<sup>46</sup> Zweitens eröffnet die Sprache die Möglichkeit, durch die Objektivierung von Bedeutungen diese *bestimmten* Erfahrungen auch in Abwesenheit zum Gegenstand von Aktivitäten zu machen. So wird es möglich, sie aktiv zu meiden oder zu suchen, sowie reflexiv ihren Zusammenhang mit anderen Erfahrungen zu untersuchen. Während Wolken, so ein weiteres Beispiel von Dewey, auf „existenzieller“ Ebene bestenfalls die Möglichkeit von Regen anzeigen können, erlaubt das Sprachzeichen ‚Wolke‘ die Erforschung der Zusammenhänge, in denen Wolken mit der Erdumdrehung, den Bewegungsgesetzen oder den Druckverhältnissen stehen.<sup>47</sup> Dies wird möglich, weil mit der Sprache eine eigenständige Dimension von Erwartungen und Zusammenhängen eröffnet wird, eine *logische* Dimension. Die Bedeutung des Begriffs ist nicht an die unmittelbare Erfahrung gekoppelt; hierdurch eröffnen sich ganz neue Formen der Kombination und Verbindung mit anderen Begriffen. Sprache befreit vom unmittelbaren Druck der Situation, indem sie erlaubt, sich auch in Abwesenheit auf sie zu beziehen – in der Fiktion wie in der Planung, in logischer Selbstreflexion wie in Idealisierungen und Hypostasen. „Organic activity is liberated from subjection to what is closest at hand in space and time. Man is led or drawn rather than pushed.“<sup>48</sup>

Die bisherige Darstellung hat die Kontinuität von Sprache und organischer Reflexion betont, was den falschen Eindruck hätte erwecken können, die Sprache greife nur gleichsam die vorsprachlichen Erfahrungen auf, was sprachphilosophisch hinter das 20. Jahrhundert zurückfiele. Doch auch Dewey weiß, dass die Sprache kein „Spiegel der Natur“ ist. Er zählt vier entscheidende Transformationen und Umbrüche auf, die mit der Sprache verbunden sind.<sup>49</sup> Zum einen erlaube nur sie, Fähigkeiten und Gewohnheiten – und damit allgemeine *Auffassungsweisen* der Erfahrung – auf der Ebene einer ganzen Kultur zu verbreiten und zu

---

45 Dewey (1981), 199.

46 Ebd., 198.

47 Ders. (1991), 59.

48 Ders. (1981), 206.

49 Ders. (1991), 62–63.

bewahren. „Language [...] is the agency by which other institutions and acquired habits are *transmitted*“.<sup>50</sup> Durch ihre sprachliche Durchdringung erhalten zweitens auch die bisherigen organischen Tätigkeiten neue Bedeutungen, sie werden eingegliedert in das kulturelle Ganze: „Eating food becomes a group festival and celebration; procuring food, the art of agriculture and exchange.“<sup>51</sup> Sprache verleiht drittens eine größere Flexibilität, weil mit ihrer Hilfe eingefahrene körperliche Verhaltensweisen neu eingeübt und koordiniert werden können – die Sprache stellt hier gleichsam von außen das Maß zur Formierung von *Habits* und eröffnet so das weite menschliche Feld der Normativität. Viertens schließlich eröffnet die Sprache allgemein die Möglichkeit, Handlungsfolgen und Zusammenhänge imaginär (oder besser: rein logisch) durchzuspielen. So ist der Mensch zumindest partiell in der Lage, sich von der Last zu befreien, dass alle seine Handlungen in der Welt *unwiderruflich* sind. Zusammenhänge können symbolisch *erprobt* (*rehearsed*) werden, ohne sofort realisiert werden zu müssen.

Auch für Deweys Sprachverständnis ist es wichtig, wieder zu betonen, dass sprachliche Zeichen für sich genommen keinen Wert haben. Es gibt keine „gegebene“ sprachliche Bedeutung. Die Bedeutung der Zeichen liegt in ihrem Gebrauch, den Dewey vor allem als eine *Koordination* von *Habits* beschreibt. In der Sprache werden Handlungsfolgen und ihre Vorwegnahmen in Zeichen verdichtet, die durch die ständige Wiederholung im Gebrauch dann *für* die Handlungssequenz oder ihr Resultat stehen. Der Gebrauch wirkt dabei abstrahierend, da in der Erfahrung festgestellt wird, dass scheinbar ganz unterschiedliche Ausgangszustände zu gleichen Resultaten führen können.<sup>52</sup> In diesem Sinne verschränkt sich die unmittelbar erfahrene Situation mit der ganzen Kultur.

## 5 Reflexive Freiheit

Für die Leitfrage nach dem Status der Freiheit lassen sich nun einige Ergebnisse zusammenfassen. Während McDowell Freiheit und Spontaneität tendenziell identifiziert, unterscheidet Dewey die „organische“ Spontaneität von der menschlichen Freiheit, die auch für ihn erst durch die Sprache ermöglicht wird. Die Sprache hat für ihn in dem Sinne eine befreiende Funktion, dass sie vom unmittelbaren Druck der Situation befreit. Diese Freiheit ist freilich kein *individu-*

---

<sup>50</sup> Ebd., 51, Hervorh. im Orig.

<sup>51</sup> Ebd., 62.

<sup>52</sup> Ebd., 251.

eller Gewinn an Verfügungsgewalt, da die Sprache – als ein *System* von Zeichen – nur kulturell-gemeinschaftlich funktioniert und Bedeutungen nur durch diese gemeinschaftliche Praxis entstehen und verändert werden können. Der Sitz von Bedeutungen liegt nicht im Organismus, sondern „in the cumulative objective appliances and arts of the community“.<sup>53</sup> Das Auftreten der Sprache geht somit nicht zwangsläufig mit einer Ausweitung des kritischen und reflexiven Potenzials einher; dieses bedarf noch weiterer *Organisation*. Sprache als Koordination zu begreifen, heißt auch, dass andere Formen der Organisation der Sprache auch andere Potenziale der Sprache freisetzen.

So ist es Dewey zufolge auch gar nicht zwingend, dass das sprachbegabte Wesen Mensch sich intensiv der Sprache und ihrer Möglichkeiten bedient. Wir sind nicht zur Freiheit verdammt. Dewey illustriert diesen Zusammenhang durch eine Stufenfolge: Einfache Bedürfnisse und einfache objektive Verhältnisse erzwingen unmittelbare Reaktionen; es bilden sich Instinkte und stabile Handlungsdispositionen (*habits*) aus. Aber je komplexer und vielfältiger die Situationen werden, je weitreichender sie sich *faktisch* vernetzen, desto wichtiger ist es, dass der Organismus sich in seiner Koordination auch außerorganischer Mittel bedient: „namely, language, tools and other persons, by means of language spoken and recorded“.<sup>54</sup> Sprache ist somit eine Art Koordinationswerkzeug, womit Umgangsweisen und ihre Erfahrungen auf neue Weise identifiziert, kontrolliert, gemessen und gespeichert werden. Der Einsatz dieses Werkzeugs ist jedoch nicht notwendig, und da dieses Werkzeug nur durch *Sozialität* funktioniert, ist es in seiner Form und Ausgestaltung so offen wie die menschliche Kultur. So ließe sich in Anschluss an Dewey etwa überlegen, dass die Wendung zur Sprachphilosophie im 20. Jahrhundert – das ja eher im *Fin de Siècle* der Wiener Moderne begann – eine Reaktion auf die massive Ausdehnung der Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten im 19. Jahrhundert ist, eine Entwicklung, die in dieser Geschwindigkeit und Radikalität wohl historisch einzigartig ist.<sup>55</sup> Diese Veränderungen führten zu einem verstärkten Bedürfnis, Sprache koordinierend zu verwenden; sie rückten die Sprache zuerst faktisch und dann auch theoretisch in den Mittelpunkt.

Meine Ausführungen deuten einen Punkt an, der aufgrund naheliegender Missverständnisse noch einmal explizit festgehalten werden muss: Auch wenn Dewey die Entwicklung zur Sprache als eine Geschichte erzählt, in der aufbauend auf „niedere“ organische Prozesse immer komplexere Fähigkeiten und Verhal-

---

53 Ders. (1981), 261.

54 Ebd.

55 Osterhammel (2009).

tensweisen entstehen, ist diese Logik *keine* zielgerichtete Teleologie. Die Natur und die Geschichte haben kein Ziel. Sprache ist für ihn in evolutionärer wie in kultureller Hinsicht keine zwangsläufige Entwicklung, sondern eine kontingente Entdeckung: „Language, signs, significance, come into existence not by intent and mind but by overflow, by-products, in gestures and sound.“<sup>56</sup> Die Welt hat nicht auf die Sprache gewartet, sie ist eher über sie gestolpert. Sprache ist ein Nischenprodukt des Naturwesens Mensch, sie gleicht einem Zufallsfund, dessen Potenzial mehr und mehr nutzbar gemacht werden konnte. „In short, language when it is produced [im Sinne von: once it is produced, J. V.] meets old needs and opens new possibilities“<sup>57</sup> – und sobald sich die Entdeckung der Sprache stabilisiert hat, führt sie, wie wir gesehen haben, zu einer weitreichenden Transformation der menschlichen Lebensform, zum Übergang zu einer Kultur, von der kein tierischer Impuls mehr ausgeschlossen werden kann.

Diese Entwicklung ist, wie vielleicht hervorgehoben werden sollte, alles andere als glatt und bruchlos. Dewey kritisiert die Vorstellung eines Bruchs zwischen Geist und Natur; aber er erzählt auch kein Narrativ der harmonischen Entfaltung. Seine Vorstellungen zur Entwicklung des Menschen, kulturell und biologisch, zeichnen eher das Bild zahlreicher kleiner Brüche und Verschiebungen. Diese lassen immer wieder neue Möglichkeiten entdecken, die die bereits vorhandenen überformen, neu einbinden und ihnen eine neue Gestalt geben.

All diese Überlegungen helfen nun, sein Verständnis von Freiheit angemessener zu situieren. Dewey definiert Freiheit als eine „Neigung des Verhaltens“, die dazu führe, „dass die Entscheidungen vielfältiger und flexibler, plastischer und ihrer eigenen Bedeutung bewusster sind, während sie den Bereich erweitern, in dem sie ungehindert operieren“.<sup>58</sup> Verstehen, Kritik und Distanz sind nicht homogen; das freie Wesen Mensch braucht nicht lange, um zu erkennen, dass die Wirksamkeit und die Tragweite seiner kritischen Neubestimmung, ja allgemeiner noch seines Verstehens überhaupt, variieren. Es gibt optimale und weniger optimale Bedingungen, in denen Verständnis und Kritik zum Tragen kommen; und es gibt geeignete und weniger geeignete Gegenstände, an denen sie sich bewähren können. Aus dieser Beobachtung folgert Dewey, dass die Freiheit wesentlich *reflexiv* zu verstehen ist: Sie besteht in der effektiven Ausweitung des Bereichs dessen, was verstanden wird und zum neuen Gegenstand von Handlungen und Bezugnahmen werden kann. Freiheit im Vollsinn ist für ihn die reflexive Fähigkeit, auf die gegebenen Möglichkeitsräume intelligent einwirken zu können; mit

---

56 Dewey (1981), 139.

57 Ders. (2008), 57.

58 Ders. (2003), 285 (Übersetzung modifiziert).

der realistischen Chance, dadurch den Spielraum des Handelns, Denkens und Erfahrens zu erweitern.

Das Besondere an dieser Definition ist jedoch, wie mir scheint, ihre zeitliche Logik. Die Freiheit als „Neigung des Verhaltens“ ist für Dewey nicht unmittelbar gegeben. Sie besteht in einer Bewegung, in der das neue Verhalten im Vergleich zum vorigen an Weite, aber auch an Bewusstsein gewonnen hat. Diese Bewegung muss sich aber erst realisiert haben, um als Freiheit erkennbar zu werden. Die Realisierung bleibt offen, sie kann vermutet und projiziert, aber niemals garantiert werden. Sie ist – als „Neigung“ – nicht unmittelbar wirksam, sondern immer erst nachträglich feststellbar. Sie bleibt, mit anderen Worten, wie der Organismus überhaupt letztlich doch abhängig von der Natur, der auch das *animal rationale* ausgesetzt ist und ausgesetzt bleibt.

Wenn wir genau hinschauen, wird in dieser Definition von Freiheit die ausführlich dargestellte Entwicklungslogik der organischen und menschlichen Interaktion mit der Natur sichtbar. Dewey überträgt hier das Motiv der „Reibung“ an der Welt, das wir auch von McDowell kennen, auf die Freiheit selbst. Alles Erfahren reibt sich an der Welt; aber Organismen sind zugleich auch gezwungen, diese Reibung zu kontrollieren und sich zu ihr zu verhalten. Dabei werden neue Möglichkeiten freigesetzt, die neue Formen der Erfahrung und des Verstehens, und damit der Lebensform, eröffnen. „Wir sind nicht aufgrund dessen frei, was wir statisch sind, sondern insoweit wir anders werden, als wir waren.“<sup>59</sup> Diese Freiheit ist das *Resultat* von Interaktionen, in deren Folge Handlungs- und Erfahrungssequenzen ausgedehnt werden konnten. Entscheidend für die Freiheit im Vollsinn ist die Sprache, mit der das *Wachstum* an der Welt zu einer Angelegenheit geworden ist, die selbst wiederum reflektiert werden kann.

Die Freiheit besteht somit nicht in der Sprache, sondern in ihrem Potenzial zur Veränderung, die vor allem eine Veränderung der kollektiven Lebensweise, der Kultur, ist. Die Freiheit besteht gerade in der beweglichen und reflexiv veränderbaren Grenze zwischen Natur und Kultur, Körper und Geist, Verstehen und Unverständnis; und diese Dynamik ist in beide Richtungen hin offen. Dewey wäre der letzte, der leugnete, dass ein einst errungener Gewinn wieder verloren gehen kann und sich oft genug als Irrtum oder Illusion erweist; und wer Schwierigkeiten mit seinem Fortschrittsoptimismus hat, der sich auch in seiner Definition von Freiheit zeigt, kann als Gegengewicht die von ihm selbst auch immer wieder hervorgehobene imaginäre Dimension der Sprache heranziehen. Sprache trägt *auch* die Freiheit des Fehlgehens, des Irrewordens, des Nihilismus in sich. Das ist der Preis der Erkenntnis. Zudem betont gerade Dewey immer wieder, dass

---

59 Ebd.

es keinen natürlichen statischen Schlusszustand geben kann, in dem alle Kontingenzen und Komplikationen ausgeräumt wären.<sup>60</sup> Nicht zuletzt ist die Freiheit somit auch die Freiheit zur Regression, zum Abbau bereits erschlossener Güter, zum Verlust.<sup>61</sup>

## Literatur

- Bertram, G. (2008), *In der Welt der Sprache: Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt am Main.
- Boyle, M. (2012), *Essentially Rational Animals*, in: Abel, G., u. Conant, J. (Hg.), *Rethinking Epistemology*, Berlin u. Boston.
- Demmerling, C. (2012), *Der sprachliche Raum des menschlichen Lebens. Ein Kommentar zur Begrifflichkeitsthese*, in: Angehrn, E., u. Küchenhoff, J. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Sprache*, Weilerswist, 13–35.
- Dewey, J. (1981), *Experience and Nature* (= *The Later Works* 1), hg. v. Boydston, J. A., Carbondale, Ill., u. a.
- Dewey, J. (1988), *The Quest for Certainty* (= *The Later Works* 4), hg. v. Boydston, J. A., Carbondale, Ill., u. a.
- Dewey, J. (1991), *Logic: The Theory of Inquiry* (= *The Later Works* 12), Carbondale, Ill., u. a.
- Dewey, J. (2003), *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt am Main.
- Dewey, J. (2008), *Human Nature and Conduct* (= *The Middle Works* 14), Carbondale, Ill., u. a.
- Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3* (= *Werke* 10), Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Timmermann, J., Hamburg.
- MacIntyre, A. (2002), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, 2. Aufl.
- McDowell, J. (1998), *Two Sorts of Naturalism*, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., 167–197.
- McDowell, J. (1996), *Mind and world: with a new introduction*, Cambridge, Mass.
- McDowell, J. (1998), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.
- Osterhammel, J. (2009), *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 2. Aufl.
- Smith, N. H. (Hg.) (2002), *Reading McDowell: on „Mind and World“*, London u. a.
- Tomasello, M. (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass.
- Wittgenstein, L. (1997), *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main, 9. Aufl.

<sup>60</sup> Ders. (1988).

<sup>61</sup> Ich danke Jan Müller und Jens Kertscher für die produktive Tagung, aus der heraus dieser Text entstanden ist, und das Berliner Kolloquium von Georg Bertram für die kritische Diskussion einer Vorversion. Der Text ist Teil eines von der DFG finanzierten Forschungsprojektes zu Dewey (VO 1636/2-1 AO605047).