

Georg Bertram

ZWEITE NATUR

Die Auflösung des Dualismus von Kultur und Natur

John McDowells Philosophie hat in einer bemerkenswerten Weise eine Verbindung der großen Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts initiiert. In der Tradition Gottlob Freges und Rudolf Carnaps stehend, kommt McDowell in seinen Texten auf Philosophien wie diejenigen von Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer und Maurice Merleau-Ponty zu sprechen. Allein aufgrund dieser Tatsache verdient McDowells Ansatz innerhalb der Philosophie der Gegenwart Aufmerksamkeit. Er ist ein Exponent der Bewegung, die immer wieder mit dem Slogan gefasst wird, der Graben zwischen der analytischen und der kontinentalen Philosophie werde in neueren Positionen überbrückt. McDowell freilich geht es nicht um die Überbrückung dieses Grabens. Es geht ihm vielmehr um ein plausibles Verständnis des menschlichen Geistes. Dies hat ihn, den philosophischen Erben von Wilfrid Sellars und Donald Davidson, mit den genannten kontinentalen Autoren zusammengebracht.

Das Grundmotiv, das McDowells Wende zu kontinentalen Positionen – und vor allem zu derjenigen Gadammers – motiviert, lautet entsprechend: Der menschliche Geist lässt sich nicht in einem theoretischen Bild verständlich machen, das von einem modernen Naturalismus im Sinne der Naturwissenschaften ausgeht. Der Mensch muss vielmehr als ein Wesen der zweiten Natur begriffen werden. Dieser Gedanke ist unter anderem in der hermeneutischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts verwurzelt. Hier wurde er zuerst in Auseinandersetzung mit Positionen entwickelt, die im weitesten Sinn als empiristisch zu begreifen sind (z. B. Étienne Bonnot de Condillac). Gegen deren Verständnis eines Aufbaus des Geistes aus einfachen Erfahrungen heraus formuliert zum Beispiel Johann Gottfried Herder die These, dass einfache Erfahrungen ein kulturell geprägtes Weltverhältnis voraussetzen.¹ Dieses kulturell geprägte Weltverhältnis sei so als der irreduzible Hintergrund jeder bestimmten (einfachen) Erfahrung zu begreifen. Es mache die Natur aus, die dem Menschen als einem, wie man mit Helmuth Plessner sagen kann, exzentrischen Wesen eigen ist.² Die menschliche Natur ist entsprechend eine

¹ Vgl. hierzu besonders Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Reclam 2001, 1. Teil, 1. Abschnitt.

² Vgl. Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Gesammelte Schriften, Bd. 4). Frankfurt (Main): Suhrkamp 1981, 360ff.

solche, die durch und durch von kulturellen Momenten durchdrungen ist. Insofern handelt es sich um eine kulturell geprägte Natur – um eine zweite Natur.

Nun ist es nicht McDowells Ziel, einen hermeneutischen Gedanken zu erneuern. Diese Erneuerung kommt vielmehr zustande, weil McDowell einen bestimmten Anspruch in der Metaphysik des Geistes verfolgt. Dieser Anspruch ist durchaus weit verbreitet. Er lässt sich als antidualistisch charakterisieren: Ein möglicher Dualismus von Natur und Geist soll vermieden werden. Den von McDowell gesuchten spezifischen Antidualismus kann man mit den Begriffen der Aktivität und der Passivität umreißen: Der Geist ist in der Welt verwurzelt und kann aus diesem Grund nicht als reine Aktivität verstanden werden. Der Geist hat ein wesentlich passives Moment. Dieses passive Moment kann man, so McDowell weiter, nur dann fassen, wenn man den Geist als eine zweite Natur fasst. So geht es McDowell im Zuge der Entwicklung einer plausiblen Position in der Metaphysik des Geistes auch darum, den Dualismus von Natur und Kultur zu überwinden. !

Die folgenden Überlegungen haben das Ziel, diese Überwindung zu erläutern und zu diskutieren. Dabei bietet es sich an, zuerst die Position McDowells in Grundzügen zu entfalten, um sie dann dialektisch zu konturieren und schließlich an ihren eigenen Ansprüchen zu messen. Die dialektische Kontur von McDowells Begriff der Verbindung von Natur und Kultur lässt sich dadurch gewinnen, dass man ihn in seiner Abgrenzung von einerseits interaktionistischen beziehungsweise normativ-pragmatistischen und andererseits phänomenologischen Positionen betrachtet. So gehe ich nach einer Exposition von McDowells antidualistischem Begriff der zweiten Natur (I) dazu über, seine Verteidigung dieses Begriffs gegen zwei Herausforderungen zu verfolgen: Zuerst gegen die Herausforderung, die in antidualistischen Positionen besteht, die den Geist als in interaktiven Praktiken (II) oder in gemeinschaftlichen Praktiken konstituiert begreifen (III) – dann gegen die Herausforderungen, die in dem phänomenologischen Plädoyer für ein Verständnis leiblicher Sinnlichkeit als einer Grundlage des menschlichen Geistes besteht (IV). Schließlich lege ich dar, warum McDowells Position dem eigenen Anspruch nicht gerecht wird (V), und skizziere eine Position, die dies leisten könnte (VI).

I. McDowells Plädoyer für einen Naturalismus der zweiten Natur

Moderne Positionen in der Philosophie des Geistes sehen sich vielfach vor eine unbequeme Alternative gestellt: Entweder ist der Geist als ein Element der Welt zu verstehen und bleibt dabei in seiner Spezifik (Vernunft) unver-

ständig. Oder der Geist wird in seiner Spezifik verteidigt, dies allerdings um den Preis, dass es zu einem Dualismus zwischen Geist und Welt kommt. McDowell erläutert eine Symptomatik dieser Alternative in der Philosophie des Geistes zumeist in erkenntnistheoretischer Perspektive. Entweder gilt es demnach, den Mythos des Gegebenen in der einen oder anderen Version zu akzeptieren, oder es gilt, einen Kohärentismus zu vertreten.³ Im ersten Fall werde nicht verständlich, wie Gehalte der Erfahrung eine bestimmte Geltung haben können, die ihnen zugeschrieben werden muss, wenn man mit ihnen bestimmte Überzeugungen rechtfertigen will. Im zweiten Fall hingegen werde nicht verständlich, wie geistige Gehalte Kontakt zu dem haben, was uns in Erfahrungen gegeben ist. Hinter dieser Alternative steht aber im Kern kein erkenntnistheoretisches Problem. Die problematische Alternative ist metaphysischer Natur. Sie betrifft die Frage, in welchem Verhältnis Geist und Welt zueinander stehen.

Dass diese Frage in der modernen Philosophie mit einer solch problematischen Alternative verbunden ist, hat für John McDowell einen vergleichsweise naheliegenden Grund. Es liegt darin begründet, dass Natur im Sinne der modernen Naturwissenschaften verstanden wird. Die moderne Philosophie des Geistes ist, so McDowell, geleitet von einem Naturalismus der ersten Natur, von einem Naturalismus der Natur im Sinne der modernen Naturwissenschaften. Ein solcher Naturalismus ist aber McDowell zufolge nicht so selbstverständlich, wie er es aus einer modernen wissenschaftlichen Perspektive scheinen mag. Er setzt vielmehr voraus, dass man den Geist methodisch aus dem Bild gebracht hat, mittels dessen man die Natur zu begreifen sucht. Aus dieser Diagnose ergibt sich für McDowell eine einfache Handlungsanweisung. Man muss Natur im Rahmen eines Bildes begreifen, aus dem man nicht den Geist zuvor entfernt hat.⁴ Dies führt zu einem *Naturalismus der zweiten Natur*. Einen solchen Naturalismus kann man mit zwei Thesen charakterisieren:

- (i) Die sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen sind begrifflich geprägt.
- (ii) Begrifflich geprägte sinnliche Erkenntnisfähigkeiten werden unter anderem dadurch erworben, dass Menschen Sprache lernen und damit in eine begrifflich strukturierte Praxis eingeführt werden.

Mit (i) sagt man, dass Natur und Geist für ein vernünftiges Wesen grundlegend miteinander verbunden sind. Die Erläuterung dieser Verbindung rekurriert auf

³ In diesem Sinne argumentiert McDowell in der ersten Vorlesung von *Geist und Welt*.

⁴ McDowell hat für eine entsprechende theoretische Bewegung den Ausdruck »Wiederverzauberung der Natur« geprägt. In einer späteren Antwort auf Pippin erläutert er diesen folgendermaßen: »And when I wrote of reenchanting nature, it was only to insist that there is nothing obligatory about equating nature with the domain of natural-scientific intelligibility« (OPP 188).

die menschliche Sinnlichkeit. Dank seiner Sinne steht der Mensch innerhalb der natürlichen Welt. Damit steht er aber nicht, so sagt nun die These von der zweiten Natur, innerhalb des bedeutungslosen Gegebenen. Vielmehr steht er innerhalb einer bedeutungsvollen Welt. (ii) gibt vor diesem Hintergrund eine Antwort auf die Frage, wie einzelne Wesen Zugang zu einer bedeutungsvollen Welt bekommen. Sie werden, wie McDowell immer wieder sagt, in eine solche Welt initiiert (vgl. GW 107 u. 150ff. / MW 82 u. 123ff.). Eine bedeutungsvolle Welt ist aus diesem Grund als eine zweite Natur (eine Kultur-Natur) zu verstehen, die unabhängig von einzelnen Individuen besteht. Wenn einzelne Individuen eine natürliche Sprache lernen und ihre Sinnlichkeit entsprechend entwickeln, werden sie in eine Tradition eingeführt. Sie sind entsprechend in ihren geistigen Fähigkeiten davon abhängig, dass eine solche Tradition besteht.⁵ Der Geist basiert auf den Kulturen, die Menschen unter anderem in den von ihnen gesprochenen natürlichen Sprachen entwickeln. Die Aufkündigung des Dualismus zwischen Natur und Geist, die McDowell projiziert, ist entsprechend auch als eine Aufkündigung des Dualismus zwischen Natur und Kultur zu begreifen. ->

II. Die Kritik an Davidson: der Weg zu Gadamer

Mit dieser allgemeinen Charakterisierung von McDowells projektierter Überwindung des Dualismus zwischen Natur und Kultur ist aber noch nicht geklärt, wie genau diese Überwindung vonstatten geht. Die Unklarheit betrifft vor allem die Frage, wie wir die zweite Natur zu verstehen haben, von der McDowell sagt, dass wir in sie hineinwachsen. Einer Antwort auf diese Frage können wir dadurch näher kommen, dass wir seine Abgrenzungen von bestimmten Positionen betrachten, deren Einseitigkeit McDowell zu überwinden sucht. Der erste Typ von Positionen, der dabei in den Blick kommt, wird von McDowell aufgrund eines aus seiner Sicht zu aktivistischen Verständnisses des Geistes kritisiert. Es gelingt entsprechenden Positionen aus diesem Grund nicht, den Kontakt des Geistes zum sinnlich Gegebenen und damit den Zusammenhang von Natur und Kultur verständlich zu machen.

Paradigmatisch für eine Position dieses Typs ist für McDowell die Philosophie Donald Davidsons. Davidson erklärt begrifflich geistige Artikulationen durch die interaktiven Praktiken zwischen Begriffsbenutzern. Wesen gewinnen dadurch ein begrifflich artikuliertes Weltverhältnis, dass sie zu Interpretieren des begrifflich artikulierten Verhaltens anderer geistiger Wesen werden. Dies aber setzt voraus, dass sie selbst ein für andere interpretierbares, begrifflich artikuliertes Verhalten zeigen. Davidson hat dieses Verständnis des Geistes besonders auf der Basis des Gedankenexperiments der radikalen Interpretation

⁵ So heißt es bei McDowell: »Any actual second nature is a cultural product« (TSN 194).

entwickelt.⁶ Diesem Gedankenexperiment zufolge beruht die wechselseitige Interpretation auf einem Dreieck, das sich zwischen Interpretin, Sprecher und Begebenheiten der Welt ausbildet. Die Interpretin kann einen Sprecher in den grundlegenden Fällen nur dadurch verstehen, dass sie dessen sprachliches Verhalten in den kausalen Zusammenhängen interpretiert, in dem dieses mit Begebenheiten in der Welt steht. Gelingende Verständigung setzt damit voraus, dass Begebenheiten in der Welt für Interpretin und Sprecher öffentlich sind und sie beide das sprachliche Verhalten der jeweils anderen mit diesen Begebenheiten zu verbinden wissen.

Davidson erklärt damit den menschlichen Geist aus interindividuellen Aktivitäten heraus. Auch wenn Davidson hierfür nicht den Begriff der Kultur gebraucht, kann man seine Position resümieren, indem man sagt: Kultur wird von ihm als ein Zusammenhang interpretativer Praktiken gedeutet. Die Initiation in eine Kultur ist demnach als eine Einführung in solche Praktiken zu begreifen. Damit konstituiert sich der menschliche Geist in Interaktionen zwischen Wesen, die ihr begrifflich artikuliertes Verhalten wechselseitig interpretieren. Geist ist demnach als eine bestimmte Praxisform zu begreifen, die sich im Rahmen der Natur entwickelt hat. In dieser Weise lässt sich der menschliche Geist für Davidson mit einem Verständnis von Menschen als Naturwesen vereinbaren. Geist wird von diesen Naturwesen dadurch hervorgebracht, dass sie das begrifflich artikuliert Verhalten anderer interpretieren und selbst ein für andere interpretierbares Verhalten dieser Art hervorbringen. Da begriffliche Artikulationen und Interpretationen irreduzibel aneinander gebunden sind, kann Geist sich nur in einer Praxis der Interaktion von mindestens zwei Individuen konstituieren. Geist ist in dieser Weise intersubjektiv konstituiert. Wenn man Davidsons Antidualismus pointieren will, kann man sagen:

Antidualismus Davidson. Der Geist ist als eine in Interaktionen erworbene Errungenschaft des Menschen zu begreifen. Er konstituiert sich auf natürlicher Basis durch Interaktionen in einer geteilten Welt, die immer auch mit sprachlichen Praktiken verbunden sind.

Dieses Verständnis des Geistes ist aus McDowells Perspektive aus mindestens zwei Gründen unhaltbar.⁷ Erstens wird Geist von Davidson zwar so erläutert, dass er mit der Natur in Einklang steht. Es wird aber damit nicht erklärt, inwiefern Geist wesentlich mit der Natur als einer natürlichen Welt zusammenhängt. Inwiefern ist jemand, der Geist erwirbt, wesentlich offen für die Welt? Auf diese Frage hat Davidson für McDowell keine zufriedenstellende

⁶ Vgl. Donald Davidson: »Radikale Interpretation«, in: Ders., *Wahrheit und Bedeutung*. Frankfurt (Main): Suhrkamp 1986, 183–203.

⁷ Vgl. Kapitel 12 dieses Bandes, »McDowells Davidson«.

Antwort, da er die Welt nur als Hintergrund wechselseitiger Interpretationen versteht. Das heißt: Davidson klärt nicht, inwiefern geistig wahrnehmende Wesen in dem Sinne für die Welt offen sind, dass sie Tatsachen in der Welt in ihrer begrifflichen Formung wahrzunehmen vermögen. Die Offenheit für die Welt wird also McDowell zufolge nur dann erklärt, wenn verständlich wird, wie die Welt die menschliche Sinnlichkeit zu bestimmen vermag.⁸ Dass Davidson keine entsprechende Erklärung liefert, liegt – und damit komme ich zum zweiten Grund – in einem zu aktivistischen Bild des Geistes begründet. Davidson begreift Geist, so kann man die Kritik im Sinne McDowells pointieren, als etwas, das Menschen durch eigene Aktivität konstituieren: als eine Selbstausrüstung des Menschen. Diese Selbstausrüstung ist zwar mit Natur vereinbar, wird aber von Davidson nicht mit Natur verbunden. Davidson gelingt es dadurch, den Geist mit der Natur in Einklang zu bringen, dass er darauf verzichtet, einen Zusammenhang zwischen beiden zu erläutern. Für McDowell gilt es aus diesem Grund, dieses aktivistische Bild und die damit verbundenen Implikationen in der Metaphysik des Geistes aufzugeben.

Dies bringt McDowell dazu zu sagen, dass man gegen Davidson einen Begriff Hans-Georg Gadammers stark machen muss: den Begriff der Tradition. Gadamer hat in *Wahrheit und Methode* die Weiterentwicklung der hermeneutischen Position Heideggers unter anderem unter dem Slogan einer »Rehabilitierung [der] Tradition«⁹ betrieben. Es gilt für Gadamer anzuerkennen, dass alles menschliche Verstehen grundsätzlich auf Traditionen basiert. Genau diese These macht nun nach McDowell verständlich, dass Kultur nicht aus den Interaktionen zwischen zwei rationalen Lebewesen und damit nicht aus wechselseitiger Aktivität heraus etabliert wird. Vielmehr ist sie als ein Hintergrund zu begreifen, von dem einzelne Individuen abhängig sind. Sie basiert auf Praxisformen, die in Traditionen weitergegeben werden. Begriffliche Wesen sind dadurch für Gründe empfänglich, dass sie innerhalb solcher in Traditionen weitergegebenen Praxisformen stehen: »Here the very idea of having the world in view is made intelligible in terms of having grown into a tradition, which is part of what it is to have learned to speak a language in the ordinary sense« (UR 146).

Diese Erläuterung McDowells klärt – im Sinne Davidsons und Gadammers zugleich – eine notwendige Bedingung, die Praxisformen erfüllen müssen, um eine Kultur auszumachen: Sie müssen sprachlich verfasst sein. Dies ist aber keine hinreichende Bedingung, da Sprache mit anderen Praktiken – wie

⁸ Zum Begriff der Offenheit für die Welt vgl. Kapitel 2 dieses Bandes, »Offenheit zur Welt – Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung«.

⁹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 6., durchges. Aufl. Tübingen: Mohr 1990, 281; vgl. hierzu Kapitel 13 dieses Bandes, »McDowell aus der Sicht der Hermeneutik – Eine mannigfach interpretierbare Welt«.

Wahrnehmungspraktiken, motorischen Praktiken und anderem – konstitutiv verbunden ist. Die Verbindung solcher Praktiken macht Kultur aus, wobei letztere nicht aus eigener Aktivität hervorgebracht, sondern wesentlich übernommen wird. Kultur ist damit zugleich der Raum, in dem es zu einer solchen Übernahme kommen kann. Insofern ist Kultur an Tradition gebunden.

III. Die Kritik an Brandom und Pippins Hegel

Die soweit erzielte Klärung ist allerdings aus McDowells Sicht mit einer Gefahr verbunden: mit der Gefahr, dass man auch die gemeinschaftliche Praxis, in der die Empfänglichkeit für Gründe zustande kommt, zu aktivistisch versteht. In Bezug auf die Metaphysik des Geistes heißt dies: Man verfehlt ein im richtigen Sinn traditionalistisches Verständnis von Kultur, wenn man den Geist als eine Selbstausrüstung begreift, die eine Gemeinschaft in einer Tradition zustande bringt. McDowell hat sich gegen die entsprechende Gefahr vor allem in Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Brandoms und mit Robert Pippins Hegel-Interpretationen gewandt. Pippins Hegel hat am deutlichsten eine Version der Idee einer gemeinschaftlichen Konstitution von Gründen formuliert, die aus McDowells Sicht inakzeptabel ist. Pippins Hegel vertritt die These, der normative Status eines freien Subjekts sei als eine Institution innerhalb einer gesellschaftlichen Praxis zu verstehen.¹⁰ Er folgt dabei einem Slogan, den John Haugeland in die Debatte gebracht hat, als er Heidegger die These zuschrieb: »All constitution is institution.«¹¹ Brandom hat sich diese These in seiner Interpretation Hegels zu eigen gemacht. Bei ihm heißt es in zustimmender Weise über eine (angebliche) These von Hegels Philosophie: »[A]ll transcendental constitution is social institution.«¹² Entsprechend solcher Slogans lässt sich die antidualistische Strategie von Brandom und Pippin mit folgender These in Bezug auf die Konstitution des Geistes umreißen:

Antidualismus Brandom/Pippin. Der Geist ist als eine auf natürlicher Basis in einer kollektiven Praxis konstituierte Errungenschaft des Menschen zu begreifen. Er wird von einer Gemeinschaft etabliert.

McDowell wiederholt in seiner Kritik an Brandom und Pippin beide Kritikpunkte, die er der Position Davidsons gegenüber geltend gemacht hat (vgl. insb. SDS 105–107; OPP): Wenn man die Empfänglichkeit für Gründe als eine Institution innerhalb einer gesellschaftlichen Praxis begreift, kann man, so

¹⁰ Vgl. Robert Pippin: »Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2 (2004), 249–267, hier 258.

¹¹ John Haugeland: »Heidegger on Being a Person«, in: *Noûs* 16 (1982), 15–26, hier 18.

¹² Robert B. Brandom: »Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms«, in: *European Journal of Philosophy* 7 (1999), 164–189, hier 169.

McDowell, erstens nicht erläutern, inwiefern die Empfänglichkeit für Gründe mit einer Offenheit der Welt gegenüber zusammenhängt. Wenn Gründe Institutionen einer Gemeinschaft sind, dann zählt als Grund nur das, was andere als Grund behandeln. Damit aber wird der bindende Charakter von Gründen von der Welt gelöst.¹³ Es wird zu einer Frage wechselseitiger Anerkennung, was als Grund zählt und was nicht. So wird nicht verständlich, dass das Verfügen über Gründe konstitutiv an ein Weltverhältnis gebunden ist (vgl. OPP 200). Wiederum liegt dies zweitens darin begründet, dass der menschliche Geist zu aktivistisch verstanden wird.

Entsprechende Probleme lassen sich aus McDowells Sicht vermeiden, wenn man Tradition und damit gemeinschaftliche Praxis in der richtigen Weise versteht. Eine Tradition ist ein Zusammenhang von Praktiken, die nicht aus der Aktivität einer Gemeinschaft hervorgehen, sondern als ein solcher Zusammenhang überhaupt erst Aktivitäten in der Praxis ermöglichen. In einer Tradition ist in dieser Weise die Empfänglichkeit für Gründe verwurzelt. Eine Tradition ist also nicht durch die Aktivität einer Gemeinschaft charakterisiert, sondern durch die Passivität der einzelnen Individuen gegenüber dieser Tradition: Sie empfangen aus der Tradition heraus ein begrifflich strukturiertes Weltverhältnis. In diesem Sinn ist die Tradition eine Natur, in die Wesen mit einem begrifflich artikulierten Weltverhältnis hineinwachsen, eine zweite Natur. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: Die Tradition ist keine gesellschaftliche Institution, sondern eine gesellschaftliche Natur. Ein entsprechend richtig justierter Begriff der Tradition als gesellschaftlicher Natur macht verständlich, inwiefern Geist nicht von der Welt gelöst ist: Wer für Gründe empfänglich ist, den konfrontiert die Welt mit Gründen. Die Gründe machen vor der Welt nicht halt. !
! =>

Gerade in seiner Auseinandersetzung mit Pippin hat McDowell noch ein weiteres Moment der Empfänglichkeit für Gründe geltend gemacht, das von der These der sozialen Institution nicht eingeholt werde: Die Empfänglichkeit für Gründe impliziert die Fähigkeit, Gründe kritisch gegeneinander abzuwägen. Wer diese Fähigkeit auf ein soziales Spiel reduziert, der mache nicht verständlich, inwiefern hier mehr vorliegt als wechselseitige soziale Kontrolle. Der normative Status eines freien Subjekts wird von der These der sozialen

¹³ Auch wenn Brandom das soziale Spiel des Gebens und Forderns von Gründen als eines erläutert, in dem Normen bis an den Grund reichen: Dieses Spiel kennt, wie es bei Brandom in einer Begrifflichkeit von Sellars heißt, Eingangs- und Ausgangszüge; vgl. Robert B. Brandom: *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge (MA): Harvard University Press 1994, Kap. 4. Es ist somit metaphysisch gegenüber dem Bereich der Natur abgegrenzt, die diesem Spiel fremd gegenübersteht. Genau diese Erläuterung macht aus McDowells Sicht deutlich, was hier nicht stimmt: Geistige Fähigkeiten werden als nicht-natürliche Fähigkeiten verstanden. Der Geist wird als eine Größe verstanden, mit der eine Gemeinschaft sich selbst ausstattet.

Institution so erläutert, dass das Subjekt in seiner Freiheit von der Perspektive anderer restlos abhängig ist. Das aber ist eine Karikatur von Freiheit und von kritischer Reflexion. Diese Karikatur lässt sich dann vermeiden, wenn man dem Subjekt die Fähigkeit zuschreibt, sich in Bezug auf Gründe kritisch-reflexiv positionieren zu können. Diese These erläutert McDowell mit dem Begriff der Vernunft: »Reason gives us resources for reflecting about how to think and act« (RHA 183). Wiederum ist für McDowell diese Fähigkeit ein Moment dessen, was einzelne Individuen erwerben, wenn sie eine Empfänglichkeit für Gründe erwerben. !!

Damit wird ein weiterer Aspekt dessen, was eine in Tradition realisierte zweite Natur ausmacht, aufgeklärt. Eine Tradition ist für McDowell ein Zusammenhang von begrifflich artikulierten Praktiken, der wesentlich vernünftig ist. Aus diesem Grund sind begrifflich artikuliert Praktiken konstitutiv mit kritischer Reflexion verbunden. !!

IV. Die Kritik von Dreyfus und die Reaktion von McDowell

Soweit habe ich McDowells Position von einem ersten Typ von Philosophien abgegrenzt, an denen McDowells Begriff der Kultur und dessen Verhältnis zur Natur dialektisch Kontur gewinnt. Ein zweiter Typ von Positionen, die für eine solche Kontur relevant sind, lässt sich als phänomenologisch charakterisieren. Es handelt sich um Positionen, die die natürliche Sinnlichkeit des Menschen als Basis seines geistigen Weltverhältnisses begreifen. McDowell hat solche Positionen in seiner Auseinandersetzung mit Hubert Dreyfus diskutiert.

Dreyfus wirft McDowell vor, phänomenologische Einsichten in die Spezifik menschlicher Sinnlichkeit und in die Relevanz menschlicher Sinnlichkeit für das Weltverhältnis des Menschen zu verfehlen.¹⁴ Von Autoren wie Merleau-Ponty sei zu lernen, dass die sinnliche Auseinandersetzung mit der Welt sich nicht in begrifflichen Strukturen erschöpfe. Sinnliche Empfänglichkeit sei vielmehr ein spezifisch leibliches Vermögen und setze den Leib als offen der Welt gegenüber voraus. Wenn McDowell die Offenheit der Welt einer begrifflich artikulierten Sinnlichkeit zuschreibe, übergehe er damit die spezifische Offenheit einer das Begriffliche überschreitenden Sinnlichkeit, die der menschliche Leib ausbilde. Diese Kritik von Dreyfus ist mit dem

¹⁴ Vgl. zum Folgenden besonders Hubert Dreyfus: »Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise«, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 79:2 (2005), 47-65; vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Dreyfus und McDowell auch Kapitel 14 dieses Bandes, »McDowell aus der Sicht der Phänomenologie«, sowie Joseph K. Schear (Hg.): *Mind, Reason, and Being-In-the-World. The Dreyfus-McDowell Debate*. London: Routledge 2013.

Vorwurf verbunden, McDowell begreife die Empfänglichkeit für Gründe so, dass jegliche Sensibilität gegenüber sinnlichen Spezifika verloren gehe. Wer die Sinnlichkeit in Begriffen einer Empfänglichkeit für Gründe erläutere, gehe davon aus, dass die Welt sinnlich nach begrifflichen Allgemeinheiten geordnet werde. Dies aber werde dem Vermögen der menschlichen Sinnlichkeit nicht gerecht, die wesentlich mit Fähigkeiten verbunden sei, ganz spezifische sinnliche Momente der Welt zu erfassen. McDowell übergehe in seiner Erläuterung menschlicher Sinnlichkeit solche Fähigkeiten. Er habe, kurz gesagt, ein zu kognitivistisches Verständnis menschlicher Sinnlichkeit. Dieser Kritik korrespondiert die folgende antidualistische Strategie auf Seiten von Dreyfus:

Antidualismus Dreyfus. Der Geist konstituiert sich primär in sinnlich-leiblichen Fähigkeiten. Diese Fähigkeiten sind die Basis aller weiteren Entwicklungen des Geistes.

Aus McDowells Sicht ist diese Erläuterung von Dreyfus wiederum mit problematischen Implikationen für die Metaphysik des Geistes verbunden. Eine entsprechende phänomenologische Perspektive bestimmt demnach den Geist in einer zu direkten Kontinuität zur Natur, wenn sie ihn in der leiblichen Sinnlichkeit des Menschen verankert. Aus diesem Grund wird der Geist in seiner Spezifik überhaupt nicht erfasst. Dies wiederum liegt, so lässt sich im Sinne McDowells sagen, darin begründet, dass entsprechende Erläuterungen sich an einem problematischen Verständnis von Natur orientieren. Sie gehen von einer leiblich-sinnlichen Natur des Menschen im Sinne einer ersten Natur aus, die nicht mit begrifflichen Artikulationen und vernünftigen Strukturierungen verbunden ist. Auf dieser Basis aber wird *alle* Kultur und geistige Praxis nur als eine Praxis verständlich, die nicht mit einem begrifflich artikulierten und von vernünftigen Strukturen geprägten Weltverhältnis verbunden ist. So umgeht eine phänomenologische Position im Sinne von Dreyfus aus McDowells Perspektive den Dualismus zwischen Natur und Geist beziehungsweise zwischen Natur und Kultur um den Preis, dass sie den Geist aus dem Blick verliert. Es handelt sich, so kann man pointieren, um ein übertrieben passivistisches Verständnis des menschlichen Geistes. Damit bestätigt sich für McDowell, dass man die leibliche Sinnlichkeit gerade im Zusammenhang mit begrifflichen Artikulationen verstehen muss, will man nicht doch indirekt den Dualismus von Natur und Geist reproduzieren.

McDowell hat in diesem Sinn auf die Kritik von Dreyfus hin sein Verständnis des Zusammenhangs von Natur und Kultur geschärft. Es sei gerade sein Anliegen, durch die Verbindung von Begrifflichkeit und Sinnlichkeit verständlich zu machen, inwiefern die Welt begrifflich immer in ihrer Spezifik erschlossen werde. Wer in seinen Wahrnehmungen für Gründe empfänglich sei, erfasse nicht etwas Allgemeines. Er erfasse einen spezifischen begrifflichen Gehalt. Als zweite Natur sei Geist eine »situation-specific conceptual

articulation« (WM 313) der Welt. Die Sinnlichkeit eines geistigen Wesens sei gerade aufgrund ihrer begrifflichen Artikulation in der Lage, die spezifischen Forderungen der Welt zu erfassen. Insofern treffe es nicht zu, dass mit der begrifflichen Artikulation das Spezifische und Individuelle übergangen werde. Es sei vielmehr gerade das Wesen der die sinnliche Wahrnehmung durchdringenden begrifflichen Fähigkeiten, jeweils Individuelles zu erfassen. !
Damit zusammenhängend betont McDowell: »[O]ur perceptual openness to affordances [...] is necessarily bound up with our embodied coping skills« (WM 315). Wer die Welt begrifflich artikuliert wahrzunehmen lernt, erwirbt damit – wie oben bereits betont – auch bestimmte körperliche Fähigkeiten. Er erwirbt zum Beispiel bestimmte Fähigkeiten differenzierten Tastens und Schmeckens. Der Erwerb einer zweiten Natur schließt somit den Erwerb solcher Fähigkeiten ein.

V. Die Autorität der Vernunft und das Problem der Freiheit

Die dialektische Kontur, die McDowells Position somit gewonnen hat, lässt sich folgendermaßen resümieren: Der menschliche Geist kann weder als eine Selbstausrüstung von Menschen begriffen werden noch als etwas, das Menschen wesentlich aus der Natur heraus empfangen. Der Geist ist vielmehr in Traditionen konstituiert und wird von daher empfangen, wobei gilt, dass Traditionen als gesellschaftliche Naturen zu begreifen sind. Als Wesen, die in Traditionen hineinwachsen, leben Menschen so von Grund auf vor einem Horizont begrifflicher Artikulation und vernünftiger Strukturierung. Sie können diesen Horizont nicht aus eigener Aktivität entwickeln, empfangen ihn aber auch nicht von bloßer Natur her. Menschen wachsen in einen Raum von Gründen hinein und erwerben damit eine Empfänglichkeit für Gründe. Damit lässt sich die antidualistische Strategie McDowells folgendermaßen zusammenfassen:

Antidualismus McDowell. Geist ist eine zweite Natur, in die Menschen hineinwachsen. Die zweite Natur besteht in einer Tradition, in der auf eine vernunftgeprägte Weise weitergegeben wird, was wofür einen Grund abgibt. Aus einer solchen Tradition heraus sind für geistige Wesen alle geistigen Zustände begrifflich artikuliert. !!

Ich habe allerdings bereits festgehalten, dass damit aus McDowells Perspektive der Geist nicht einfach ein selbstverständliches Programm darstellt, das das menschliche Verhalten steuert. Vielmehr ist eine vernünftige Praxis, wie McDowell sagt, mit der »permanente[n] Verpflichtung nachzudenken« (GW 65 / MW 40) verbunden. Vernunft umfasst wesentlich die Freiheit zur Reflexion. Dieser Freiheit will ich mich nun zuwenden, da sie bislang noch nicht erläutert ist. Meine These ist, dass sie von McDowell auch tatsächlich nicht er-

läutert wird. Dies liegt darin begründet, dass McDowell an zentraler Stelle mit einem problematischen Begriff der Autorität arbeitet. Freiheit unterliegt für McDowell der Autorität, der alle begrifflich artikulierte Praxis als vernünftige Praxis unterliegt: der Autorität der Vernunft. Von dieser Autorität heißt es, dass sie der Vernunft grundsätzlich zukommt. Für McDowell ist genau dieser Gedanke wesentlich: Die Autorität der Vernunft geht nicht darauf zurück, dass sie durch Menschen anerkannt wird.¹⁵ Sie lässt sich nicht auf menschliche Aktivitäten zurückführen, da solche Aktivitäten, so McDowell, immer schon auf Vernunft beruhen.

McDowell aber fasst mit diesen Erläuterungen die Struktur von Autorität und ihre Verbindung mit Freiheit nicht in plausibler Weise. McDowell versteht die Autorität der Vernunft so, dass die Vernunft diese Autorität von sich aus hat. Etwas, das Autorität von sich aus hat, ist aber keine Autorität. Etwas, das eine Autorität *ist*, ist daran gebunden, für jemanden zu sein. Die Struktur, für jemanden zu sein, setzt wiederum voraus, dass derjenige, für den eine Autorität ist, sich aus freien Stücken auf diese Autorität bezieht. So ist jede Autorität daran gebunden, dass sie als solche anerkannt wird.

Dies hat unter anderem Gadamer, auf den McDowell sich ja vielfach stützt, deutlich gesehen. Bei Gadamer heißt es entsprechend, »daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird und erworben werden muß, wenn einer sie in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun«.¹⁶

Nun will McDowell offensichtlich nicht sagen, dass die Vernunft einen Kommandogehorsam fordert. Er macht ja selbst geltend, dass Vernunft mit Reflexion verbunden ist. Dennoch ist die Reflexion in McDowells Verständnis nicht die Basis der Anerkennung der Vernunft, sondern untersteht vielmehr als solche der Vernunft. Damit bringt McDowell einen verkürzten Begriff der Autorität ins Spiel. Diesem Begriff zufolge ist Vernunft nicht konstitutiv mit einer kritischen Haltung verknüpft. Eine solche konstitutive Verknüpfung wird nur dann verständlich, wenn man die Autorität der Vernunft als konstitutiv mit einer Anerkennung aus Freiheit heraus verbunden begreift. Genau in diesem Sinn haben vernünftige Wesen eine kritische Haltung. Eine entsprechende kritische Haltung bleibt bei McDowell unausgewiesen.

!
dagegen:

¹⁵ In besonders markanter Weise kommt dies zum Ausdruck, wenn McDowell sagt: »[T]he capacity to recognize the requirements of reason, still seen as authoritative anyway, not owing their authoritativeness to their being recognized, is acquired by initiation into suitable communal practices« (SDS 107).

¹⁶ Gadamer 1990, 284.

In dem Aufsatz »Two Sorts of Naturalism« hat McDowell ein Gedankenexperiment vorgeschlagen, das in diesem Zusammenhang aufschlussreich ist. Er lädt zu der Vorstellung ein, dass Wölfe Vernunft erwerben. Man stelle sich also vor, dass ein Wolf vernünftig wird. Ist dies der Fall, verliert, so McDowell, die Natur der Wölfe ihre Autorität in Bezug auf das Verhalten der Wölfe. Auch wenn gilt, dass Wölfe jagen, kann der einzelne Wolf sich fragen, ob auch er jagen sollte. McDowell resümiert: »With the onset of reason, then, the nature of the species abdicates from a previously unquestionable authority over the behaviour of the individual animal« (TSN 172). Warum aber verliert mit der Vernunft die Natur der Spezies ihre bis dahin unbezweifelte Autorität? Weil mit der Vernunft eine Praxis der kritischen Befragung verknüpft ist. Vernünftige Wesen können ihre Wahrnehmungen und ihre routinierten Verhaltensweisen kritisch befragen. Sie können damit aber genauso die Formen der kritischen Befragung kritisch befragen oder die Formen der Vernunft. Mit dem Aufkommen der Vernunft verliert demnach alles seine möglicherweise zuvor unhinterfragte Autorität. Charakteristisch für eine vernünftige Praxis ist demnach, dass es sich um eine offene Praxis handelt – eine Praxis, die nicht von Autoritäten ausgeht, die etwas von sich aus hat.

Genau diese Konsequenz zieht McDowell nicht. Was er über die vernünftigen Wölfe richtig sagt, ist mit seiner Erläuterung der Autorität der Vernunft nicht in Einklang zu bringen. Er begreift Vernunft als etwas, das von sich aus Autorität entfaltet, also gerade nicht wesentlich damit verbunden ist, dass Autoritäten kritisch befragt werden können. Damit erweist sich die Initiation in eine zweite Natur als ein Wechsel von einer Autorität zur anderen: von der Autorität der Natur zur Autorität der Vernunft. Auch vernünftige Wesen werden dann als Wesen begriffen, die einer für sie unbezweifelbaren Autorität unterstehen: der Autorität der Vernunft. Diese Autorität unterscheidet sich strukturell nicht von derjenigen der Natur. Es ist also tatsächlich eine andere Natur. Die paradoxe Konsequenz dieser Überlegungen liegt darin, dass für McDowell Vernunft und Kultur letztlich doch natürlich sind. Es kommt bei ihm nicht zu einer Versöhnung von Natur und Kultur, sondern zu einer Naturalisierung der Kultur mit anderen Vorzeichen: als einer Natur, die von Natur aus vernünftig ist.

!

!!

=>

VI. Kultur als offene Praxis

Aus den kritischen Überlegungen zu McDowells Begriff der mit Vernunft verbundenen kritischen Haltung lässt sich ein Anhaltspunkt für eine weitere Klärung des Zusammenhangs von Natur und Kultur gewinnen: Es gilt, die kritische Haltung zu erklären, aus der heraus der Vernunft (und anderem) Autorität zugestanden wird. Das Zugestehen von Autorität ist, wie bereits gesagt, als ein Tun aus Freiheit zu begreifen. Zugleich ist mit einem entsprechenden Zugeständnis von Autorität eine Festlegung verbunden. Folgt man Gadammers Erläuterungen, wird das deutlich: Wer eine Autorität anerkennt, bindet sich an die Autorität. Diese Bindung ist aber kein blindes Geschehen. Sie wird aus freien Stücken eingegangen. Wer sich festlegt, muss sich *selbst* festlegen. Das entsprechende Moment von Freiheit können wir erläutern, indem wir sagen: Sich festzulegen vermag nur, wer *eigene Kriterien* in Bezug auf seine Festlegungen verfolgt und verteidigen kann. Solche Kriterien sind Reflexionsbegriffe. Es sind Begriffe, mittels deren Begriffsverwenderinnen und Begriffsverwender zu ihrer begrifflichen Praxis Stellung nehmen können. Wenn solche Begriffe verfügbar sind, kann jemand auch zu den Bindungen Stellung nehmen, die sie oder er eingeht. Bindungen können so als eigene Bindungen eingegangen werden. Damit werden Autoritäten zu solchen, die Autoritäten für jemanden *sind*.

Die geistige Praxis des Menschen können wir damit folgendermaßen verstehen: Es handelt sich um eine in dem Sinne offene Praxis, dass sie nicht an feststehende Autoritäten gebunden ist. Für diese Praxis ist es konstitutiv, dass es zu einer Bindung an Autoritäten kommt, dass Autoritäten festgelegt werden. Dies wiederum kann nicht aus dem Nichts heraus geschehen. Es setzt vielmehr Tradition als einen Raum voraus, in dem man in begriffliche Praktiken eingeführt wird. Die Festlegungen, die vor diesem Hintergrund möglich werden, sind aber nicht durch eine natürliche Instanz wie eine als natürlich gegeben verstandene Vernunft abgesichert, sondern Momente eines offenen Geschehens. Genau dieses offene Geschehen, das Geschehen stets weitergehender Aushandlung, macht Vernunft aus. Diejenigen, die sich vor dem Hintergrund eigener Kriterien festlegen, stehen mit diesen Festlegungen auf dem Spiel. Sie können grundsätzlich scheitern.

scheitern

So fordert die Erläuterung der zweiten Natur noch einmal andere Konsequenzen in der Metaphysik des Geistes als diejenigen, die McDowell annimmt. Es gilt nicht nur, ein einseitig aktivistisches und ein einseitig passivistisches Verständnis des Geistes zu vermeiden. Genauso problematisch ist ein Verständnis des Geistes, das einseitig an der Idee des Gelingens orientiert ist. Geist wird immer wieder so verstanden, dass er in sich selbst abgesichert ist. Dieses Verständnis, das sich auch in McDowells Rede von der Vernunft als der Ressource des Geistes zeigt (siehe oben), ist aber ungerechtfertigt. Als offene

Praxis wird Geist erst dann verstanden, wenn er als wesentlich unabgesichert gedacht wird.¹⁷

Es wird damit deutlich, was McDowells Begriff der Kultur fehlt: Es fehlt ihm eine praktische Fundierung von Kultur als einer offenen Praxis. Eine Kultur basiert nicht allein auf sprachlichen Praktiken im Zusammenhang mit Wahrnehmungspraktiken, körperlich-motorischen Bewegungen und anderem. Eine Kultur basiert immer auch auf Reflexionspraktiken. Solche Reflexionspraktiken bilden die praktische Basis dafür, dass Individuen Selbständigkeit erlangen. Durch ihr Hineinwachsen in Reflexionspraktiken erwerben sie Kriterien, mittels deren sie zu ihren begrifflichen Praktiken Stellung zu nehmen vermögen. Durch Reflexionspraktiken kommt es aber auch zu einer Versöhnung von Natur und Kultur: Mittels dieser Praktiken werden Elemente der Natur und der Kultur ins Verhältnis zueinander gesetzt und so verbunden. Es ist damit noch wenig gesagt in Bezug darauf, welche Praktiken als Reflexionspraktiken fungieren. Ich habe entsprechende Praktiken bislang nur mit dem vagen Begriff der Kriterien umrissen und muss es in den vorliegenden Überlegungen auch dabei belassen. Von Hegel lässt sich lernen, dass reflexive Praktiken in sehr unterschiedlichen Medien zustande kommen können: unter anderem im Medium sinnlich-materieller Gestaltung, im Medium religiöser Vorstellung und im Medium des Begriffs.¹⁸ So wären Kunst und Religion genauso als Kandidaten für Reflexionspraktiken in Betracht zu ziehen wie Mediationsformen und Psychotherapien. Es ist aber hier nicht mein Ziel, entsprechende Reflexionspraktiken zu unterscheiden und in ihren Zusammenhängen zu charakterisieren. Es ging mir nur darum, einen Aspekt herauszuarbeiten, der in McDowells Explikation des Zusammenhangs von Natur und Kultur unzureichend bleibt. Ich kann diesen Aspekt hervorheben, indem ich meinerseits eine antidualistische Strategie thesenartig umreiße:

Antidualismus nach McDowell. Geist muss als eine offene Praxis, als eine zweite Natur begriffen werden, in die Menschen hineinwachsen. Er basiert auf einer Tradition, in der begriffliche Fähigkeiten im Zusammenhang mit der Reflexion von begrifflichen und anderen Praktiken verbunden sind. Aus einer solchen Tradition heraus können Individuen sich auf Autoritäten festlegen, wobei es wesentlich für solche Festlegungen ist, dass sie zu scheitern vermögen.

Wie eingangs betont, gehen Versuche, einen plausiblen Antidualismus in Bezug auf das Verhältnis von Natur und Kultur zu etablieren, mindestens bis auf

¹⁷ Für ein solches Verständnis sind die Überlegungen Stanley Cavells zur Frage des Skeptizismus sehr hilfreich; vgl. u. a. Stanley Cavell: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy.* Oxford u. a.: Clarendon Press 1979.

¹⁸ Hegel vertritt entsprechend die These, dass Geist (eine historisch-kulturelle Praxis) nur als absoluter Geist (als historisch-kulturelle Praxis, die mit Reflexionspraktiken verbunden ist) konstituiert ist; vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (Werke, Bd. 10). Frankfurt (Main): Suhrkamp 1970, §§ 533ff.

Herder zurück. Das Verdienst von John McDowell besteht darin, in einem sprachanalytisch und weitgehend (aller Überwindungsversuche zum Trotz) empiristisch geprägten Umfeld den Blick wieder dezidiert auf solche Versuche gelenkt zu haben. Er hat damit einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, auch die Philosophien in seinem Umfeld (wie besonders diejenigen von Davidson und Brandom) als Versuche, die in dieser Tradition stehen, verständlich zu machen und ihre Defizite zu beleuchten. Zugleich aber ist sein eigener Ansatz unentschieden in der Frage, als wie natürlich die Autorität der Vernunft zu verstehen ist. Ich habe deutlich gemacht, dass dies eine Frage ist, die nur durch eine Explikation des Zusammenhangs von Vernunft und Reflexion beantwortet werden kann.¹⁹ Erst wenn man diesen Zusammenhang in plausibler Art und Weise artikuliert, hat man ein Instrumentarium entwickelt, um die mögliche Kluft von Natur und Kultur begrifflich zu überbrücken.

¹⁹ Es ist andeutungsweise bereits deutlich geworden, dass es dabei auch um eine plausible Anknüpfung an Hegel geht. McDowell misslingt eine solche Anknüpfung, weil er Hegel als einen radikalisierten Kant im Sinne eines radikalisiert gefassten Zusammenhangs von Sinnlichkeit und Begrifflichkeit versteht (wie die These von der »Unbegrenztheit des Begrifflichen« in *Geist und Welt* markant dokumentiert). Hegel aber geht über Kant hinaus, indem er sagt, dass der Zusammenhang von Sinnlichkeit und Begrifflichkeit erst aus einer reflexiven Perspektive verständlich wird, da erst eine solche Perspektive erklärt, inwiefern zwischen beiden ein Zusammenhang besteht, obwohl sie unterschiedlich sind, und Unterschiede bestehen, obwohl sie zusammenhängen; vgl. Kapitel 15 dieses Bandes, »McDowell aus der Sicht der klassischen deutschen Philosophie«.