

John McDowells Konzeption der zweiten Natur. Ein Weg in die philosophische Anthropologie?

Matthias Wunsch (Wuppertal)

1

In der philosophischen Forschung ist gegenwärtig ein großes Interesse an der systematischen Auseinandersetzung mit der Philosophischen Anthropologie zu beobachten, das heißt mit den Denkansätzen, für die vor allem Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen stehen. Einige Ursachen der Renaissance der Philosophischen Anthropologie sind mit einigen Ursachen der Entstehung dieser Denkansätze selbst gegen Ende der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts identisch: (i) die Einschätzung, dass unser Selbstverständnis als Menschen weder auf dem Weg metaphysischer Spekulation über das Wesen des Menschen noch allein durch empirische Forschung zu klären ist¹, und (ii) die Auffassung, dass geschichtsphilosophische Projekte der Moderne ihre Überzeugungskraft verloren haben.² Weitere Ursachen für die Renaissance der Philosophischen Anthropologie dürften in den Herausforderungen bestehen, die sich aus jüngeren Entwicklungen in den empirischen Wissenschaften ergeben. (iii) In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die an Computermodellen des menschlichen Geistes orientierte Kognitionswissenschaft entstanden, in deren Rahmen ein Menschenbild gängig ist, in dem der Mensch lediglich als rationaler Problemlöser gilt.³ Außerdem ha-

¹ Die Frage „Was ist der Mensch?“, die man als wesensmetaphysische oder als bloß empirische Frage auffassen mag, wird Herbert Schnädelbach zufolge durch die Philosophische Anthropologie der 1920er Jahre als die Frage „Wer sind wir?“ reformuliert, als Frage nach „interpretativer Selbstvergewisserung im Lichte des empirischen Wissens über uns“ (Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a. M. 1983, 266-269; ohne dortige Hvh.). Diese Frage stellt sich heute angesichts der rasanten Entwicklung der Humanwissenschaften mit ähnlicher Dringlichkeit wie damals und begünstigt damit die Renaissance der Philosophischen Anthropologie.

² Vgl. Odo Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973, 122-144 u. 213-248.

³ Siehe dazu Dieter Münch, *Kognitivismus in anthropologischer Perspektive*, in: P. Gold/A. K. Engel, *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1998, 17-48. Münch ist daher der Auffassung, dass der Kognitivismus „einer Ergänzung durch einen umfassenderen Ansatz bedarf, der gerade auch die durch das wissenschaftliche Paradigma ausgeblendeten Faktoren erfasst. Diese Funktion“, so Münch weiter, „kann die philosophische Anthropologie übernehmen“ (ebd., 44).

ben sich (iv) die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen vor allem durch die Genforschung und die Neurowissenschaften in einem Maße erweitert, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum vorstellbar war; dies gibt jedoch Naturalisierungsprojekten Auftrieb, die sich mittlerweile auf alle Aspekte menschlichen Lebens beziehen.⁴ Einige naturalistische Positionen (vor allem eliminative und reduktionistische Varianten) werden jedoch von verschiedenen Seiten mit Unbehagen aufgenommen und eine Rückbesinnung auf die Philosophische Anthropologie scheint Anknüpfungspunkte zu bieten, um dieses Unbehagen argumentativ zu fundieren und Alternativen zu solchen Positionen aufzuzeigen.

Auf der Homepage der Helmuth Plessner Gesellschaft wird (v) ein weiterer Punkt genannt, der die Renaissance der Philosophischen Anthropologie begünstigt: „die relative Abschwächung des linguistic turn“.⁵ Dieser Gedanke wird dort leider nicht näher ausgeführt. Die Behauptung, dass sich eine solche Abschwächung vollzogen hat, sollte m. E. nicht so verstanden werden, dass eine Abschwächung der analytischen Philosophie *insgesamt* vorliegt – denn dies ist sicher falsch. Was sich abgeschwächt hat, ist eine bestimmte Position *innerhalb* der analytischen Philosophie, eine Position, die man so beschreiben kann, dass alle philosophischen Probleme auf dem Weg der Sprachanalyse gelöst bzw. aufgelöst werden können und müssen. Die Abschwächung dieser Position ist vor allem dem Einfluss der Arbeiten W. V. O. Quines geschuldet. Ob damit aber Raum für die erneute Hinwendung zur Philosophischen Anthropologie geschaffen wurde, ist fraglich. Denn die genannte Abschwächung ging innerhalb der analytischen Philosophie mit der Erstarkung von solchen naturalistischen Positionen einher, die der Philosophie einen epistemisch privilegierten Standpunkt absprechen und sie in Kontinuität mit den empirischen Wissenschaften sehen. Aus Sicht der analytischen Philosophie scheinen die Aussichten für das Projekt einer Anthropologie, die sich als genuin philosophisch versteht, durch die „relative Abschwächung des linguistic turn“ damit nicht gerade günstiger geworden zu sein.

Gleichwohl hat aber gerade in der analytischen Philosophie seit etwa 15 Jahren eine Strömung an Kraft gewonnen, die für die Preisgabe oder Liberalisierung des dort herrschenden Naturalismus eintritt.⁶ Und von dieser Entwicklung, so meine These, könnte eine Erneue-

⁴ Es gibt Naturalisierungsprojekte etwa in der Erkenntnistheorie, der Philosophie des Geistes, der praktischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und der Philosophie der Religion.

⁵ URL=<http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/hpg/seiten/seite.php?layout=bild5&inhalt=einfuehr> (21.08.2007).

⁶ Siehe dazu die folgenden Anthologien: S. J. Wagner / R. Warner (Hgg.), *Naturalism. A Critical Appraisal*, Notre Dame 1993. – M. De Caro / D. Macarthur (Hgg.), *Naturalism in Question*, Cambridge/Mass. 2004. – B. Goebel / A. M. Hauk / G. Kruijff (Hgg.), *Probleme des Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Paderborn

rung der Philosophischen Anthropologie profitieren. Ich möchte dies im Folgenden in Bezug auf Überlegungen John McDowells, der einer der wichtigsten und meistdiskutierten Vertreter der genannten Strömung ist, verdeutlichen, und zwar mit Blick auf einen der zentralen Begriffe seines bisherigen Hauptwerks *Mind and World* (1994)⁷ – den Begriff der zweiten Natur.

2

Die Idee, McDowell und die Philosophische Anthropologie miteinander ins Gespräch zu bringen, ist nicht ganz neu. Hans-Peter Krüger hat 1998 einen Aufsatz zur „Second Nature of Human Beings“ verfasst, der im Untertitel „an Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology“ ausspricht.⁸ Nähme man McDowells Antwort auf diesen Aufsatz als Maßstab für den Erfolg von Krügers Vermittlungsversuch, so müsste dieser Versuch als gescheitert gelten, da McDowell die Einladung, sich mit Plessner zu beschäftigen, ausgeschlagen hat.⁹ Der Grund dafür liegt sicher nicht in seiner fehlenden Bereitschaft, sich auf die philosophische Tradition einzulassen. *Mind and World* setzt sich nicht nur mit zeitgenössischen Autoren auseinander, sondern nimmt auch zustimmend auf Aristoteles, Kant, Hegel, Marx und Gadamer Bezug. Für McDowells zurückhaltende Reaktion auf die Einladung sind eher Gründe verantwortlich, die mit seinem *methodischen* Ansatz zu tun haben.

Inhaltlich gehen McDowells Überlegungen von der Beobachtung aus, dass die Beziehung zwischen Geist und Welt und näherhin die *Gerichtetheit des Geistes auf die Welt* in der modernen, nachcartesischen Philosophie problematisch geworden ist: Die Frage, wie es möglich ist, dass es ein Denken gibt, das auf die Art und Weise gerichtet ist, wie die Dinge sind, ist Ausdruck einer typischen Sorge der modernen Philosophie (GW 13). Solche Sorgen scheinen die Entwicklung einer Theorie zu erfordern, die eine Brücke über den Abgrund zwischen Denken und Welt schlägt. McDowell zufolge ist dieser Anschein jedoch trügerisch, und zwar deshalb, weil sich diese Sorgen seiner Auffassung nach erst vor einem Hintergrund von Annahmen ergeben, deren Explizierung dabei helfen würde, die Dringlichkeit dieser Sorgen zum

2005. – A. Corradini / S. Galvan / E. J. Lowe (Hgg.), *Analytic Philosophy without Naturalism*, London - New York 2006.

⁷ John McDowell, *Mind and World*, Cambridge/Mass. 1994. – 1996 ist *Mind and World*, um eine Einleitung McDowells ergänzt, erneut erschienen. Diese Neuauflage ist die Grundlage der deutschen Übersetzung: *Geist und Welt*, Frankfurt a. M. 2001. – Auf den übersetzten Text beziehe ich mich im Folgenden mit dem Kürzel ‚GW‘; auf die Originalausgabe werde ich mit ‚MW‘ verweisen.

⁸ Hans-Peter Krüger, *The Second Nature of Human Beings: an Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology*, in: *Philosophical Explorations* 2, 1998, 107-119.

⁹ John McDowell, *Comment on Hans-Peter Krüger’s paper*, in: *Philosophical Explorations* 2, 1998, 120-125.

Verschwinden zu bringen (ebd.). In methodischer Hinsicht schließt sich McDowell damit dem therapeutischen Philosophieverständnis des späten Wittgenstein an.

Allgemein gesagt, ist McDowell der Auffassung, dass uns die Möglichkeit der Gerichtetheit des Denkens auf die Welt deshalb philosophische Sorgen bereitet, weil wir geneigt sind, den Gedanken der zweiten Natur zu vergessen (GW 110; vgl. GW 19), zu vergessen, dass unsere Natur weitestgehend in der zweiten Natur besteht (GW 113, 117, 121). Welche Überlegungen ihn zu dieser Auffassung führen, werde ich weiter unten ausführlich erläutern. Im Moment geht es mir lediglich um den methodologisch entscheidenden Punkt, dass McDowell nicht an der Konstruktion einer philosophischen Theorie über die menschliche Natur interessiert ist, die die angebliche Kluft zwischen Denken und Welt überbrückt, sondern dass er meint, letztlich – nach einer umfassenden Problemdiagnose – genüge die Erinnerung an den Gedanken der zweiten Natur, um zu verdeutlichen, dass und warum hier gar keine Kluft besteht. „Die Arbeit des Philosophen“, so zitiert McDowell Wittgenstein, „ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.“¹⁰ Gefragt ist demnach nicht die Lösung eines philosophischen Problems mit den Mitteln konstruktiver Philosophie, sondern seine diagnostisch-therapeutische Behandlung, das heißt seine Auflösung.

Wenn Krüger McDowell auffordert, dieser möge seine Perspektive um „eine substantiellere Herangehensweise an die menschliche Natur, wie sie von Plessner vorgeschlagen wurde“, ergänzen¹¹, dann müsste er also deutlich machen, dass eine solche Ergänzung auch erforderlich ist. Da Krüger jedoch genau dies unterlässt, kann McDowell antworten: „Plessners wesentliche Überlegungen über die zweite Natur tragen, so weit ich sie verstehe, nicht zu einer umfassenderen Ausführung der therapeutischen Aufgabe bei, der ich mich widme. [...] Krügers Einladung richtet sich also nur insofern an mich, als ich für eine Einladung offen bin, mich mit interessanten und ansprechenden Philosophen zu beschäftigen.“¹²

Ich werde die Frage, ob der diagnostisch-therapeutische Ansatz McDowells tatsächlich durch Überlegungen der Philosophischen Anthropologie ergänzungsbedürftig ist, hier offen lassen. Die These, für die ich argumentieren möchte, hat eher die entgegengesetzte Richtung. Es geht mir nicht darum, McDowells Konzeption aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie als unvollständig zu erweisen, sondern umgekehrt um den Nachweis, dass sich diese Konzeption gut dazu eignet, einige Grundintuitionen der Philosophischen Anthropolo-

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), § 127, in: ders., Werkausgabe Band 1, Frankfurt a. M. 1984. Vgl. McDowell, *Comment on Hans-Peter Krüger's paper*, a. a. O., 122.

¹¹ Krüger, *The Second Nature of Human Beings*, a. a. O., 108 (meine Übersetzung, M. W.).

¹² McDowell, *Comment on Hans-Peter Krüger's paper*, a. a. O., 124 (meine Übersetzung, M. W.).

gie verständlich zu machen und zu unterstützen. Dazu werde ich folgendermaßen vorgehen. Ich werde *erstens* eine grobe Skizze einiger Grundmotive der Philosophischen Anthropologie geben. *Zweitens* werde ich ausführlich auf die Überlegungen eingehen, die McDowell zu seiner Konzeption der zweiten Natur führen, um dann in einem *dritten* Schritt darauf hinweisen zu können, dass diese Überlegungen Wasser auf die Mühlen der Philosophischen Anthropologie sind.

3

Wie jede allgemeine Bezeichnung für Ansätze verschiedener selbständiger Philosophen suggeriert auch der Ausdruck ‚Philosophische Anthropologie‘ eine Einheitlichkeit, die bei genauerem Hinsehen brüchig ist.¹³ Gleichwohl werde ich, wenn ich mich auf Scheler, Plessner und Gehlen beziehe, von *der* Philosophischen Anthropologie sprechen, da es mir nur um eine vorläufige Verständigung über Motive geht, die alle drei Denker – wenn auch mit verschiedenen Akzentsetzungen – teilen.

In der Philosophischen Anthropologie kommt der *Mensch (i) in seiner Naturgebundenheit* in den Blick (anders etwa als in der Existenzialontologie Heideggers). – Außerdem ist für die Philosophische Anthropologie (ii) die *Hochschätzung der Naturwissenschaften und ihrer Resultate* charakteristisch (anders etwa als für die Kritische Theorie, die darin die Preisgabe einer kritischen Grundhaltung oder gar den von ihr bekämpften Positivismus zu wittern scheint). – Die Betonung der Naturgebundenheit des Menschen und die Hochschätzung der Naturwissenschaften führen in der Philosophischen Anthropologie jedoch (iii) nicht zur Blindheit für die *kulturelle Dimension menschlichen Lebens*. Ganz im Gegenteil. Von Gehlen stammt die häufig zitierte Bemerkung: „Kultur ist [...] ein anthropo-biologischer Begriff, der Mensch von Natur ein Kulturwesen“.¹⁴ Zwar nicht vor dem Hintergrund der Figur des Entlastung benötigten Mängelwesens Mensch, sondern aufgrund seines Konzepts der exzentrischen Positionalität des Menschen betont auch Plessner einen vergleichbaren Punkt: Der Mensch ist „von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich“, „Künstlichkeit“ und damit Kulturalität ist „wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur.“¹⁵ – In engem Zusam-

¹³ Siehe etwa Gerhard Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart – Weimar 2001, 160-175.

¹⁴ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), 13. Auflage, Wiesbaden 1997, 80.

¹⁵ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin – New York 1975, 310 u. 316. – Zu Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität siehe Joachim Fischer, *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48, 2000, 265-288.

menhang mit der Betonung der kulturellen Dimension des Menschen steht in der Philosophischen Anthropologie die *Unterscheidung zwischen Mensch und Tier anhand des Begriffs-paars ‚Welt - Umwelt‘*. Der Mensch wird in diesem Zusammenhang (iv) als *weltoffen* verstanden, während Tiere keine Welt haben, sondern lediglich in einer Umwelt leben.¹⁶ An genau der Stelle, um noch einmal Gehlen zu zitieren, „wo beim Tier die ‚Umwelt‘ steht, steht [...] beim Menschen die *Kulturwelt*“; Gehlen bezeichnet diese Kultursphäre häufig als ‚*zweite Natur*‘.¹⁷

4

Ausgangspunkt von McDowells Überlegungen ist, wie gesagt, die moderne, nachcartesische philosophische Sorge um die Möglichkeit der Gerichtetheit des Denkens auf die Welt. Im Mittelpunkt seiner Diagnose und Therapie dieser Sorge stehen der Erfahrungsbegriff und der Naturbegriff.

McDowell geht zu Recht davon aus, dass die Gerichtetheit des Denkens auf die Welt eine *normative* Beziehung ist. Denn unser Denken zielt auf Überzeugungen ab, dass die Dinge so und so sind; und diese Überzeugungen können „*zu Recht* oder *zu Unrecht*“ bestehen, „je nachdem, ob die Dinge in der Tat so sind oder nicht“ (GW 11). Man kann das so ausdrücken, dass die Gerichtetheit unseres Denken auf die Welt impliziert, dass unser Denken gegenüber dem, wie die Dinge sind, gegenüber der Welt verantwortlich („answerable“) ist (GW 12). Es liegt nun nahe, die Verantwortlichkeit unseres Denkens gegenüber der Welt als Verantwortlichkeit gegenüber der Erfahrung zu verstehen. Denn um herauszufinden, ob unsere Überzeugungen zu Recht oder zu Unrecht bestehen, scheinen wir (als endliche Wesen) keine andere Möglichkeit zu haben, als sie vor dem „Tribunal der Erfahrung“ (Quine) zu prüfen. Die Erfahrung muss demnach „über diejenigen unserer Versuche zu Gericht sitzen, die entscheiden sollen, wie die Dinge sind“. McDowell bezeichnet diese Position als ‚*minimalen Empirismus*‘ (ebd.).

Unglücklicherweise scheint der minimale Empirismus jedoch vor unüberwindlichen Schwierigkeiten zu stehen. Um die Gründe zu verdeutlichen, aus denen die Idee unhaltbar zu sein scheint, dass „Erfahrung überhaupt irgendwelche Rechtssprüche über unser Denken erlassen kann“ (GW 13), kann man von folgendem ausgehen: Wenn unser Denken auf die Welt

¹⁶ Plessners Verhältnis zu Punkt (iv) ist um einiges komplexer als ich hier ausführen kann. Siehe Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana* (1961), in: ders., GS VIII (=Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker, Band VIII, Frankfurt a. M. 1983), 182-187, sowie Plessner, *Der Mensch als Naturereignis* (1965), in: ders., GS VIII, 277.

¹⁷ Gehlen, a. a. O., 38, 80, 303, 348.

gerichtet sein soll, d. h. wenn unsere Gedanken einen objektiven Inhalt haben sollen, dann muss unsere Freiheit, empirische Begriffe anzuwenden – die Spontaneität unseres Denkens –, einer dem Denken gegenüber externen Kontrolle unterworfen sein (vgl. GW 29). Aus Sicht des minimalen Empirismus wird diese Kontrolle von dem Input ausgeübt, den unser Denken aus der Erfahrung erhält. Ohne Input aus der Erfahrung, so die empiristische Idee, kann unser Denken keinen objektiven Inhalt haben; oder anders gesagt: Erst der Input aus der Erfahrung verschafft unserem Denken Reibung mit der Wirklichkeit. Bei diesem Input handelt es sich nun offenbar um Resultate von Einwirkungen der Welt auf Wesen, die sinnliche Fähigkeiten besitzen. Solche Einwirkungen sind aber natürliche Geschehnisse; und vor dem Hintergrund der modernen Naturkonzeption muss dies so verstanden werden, dass sie als natürliche Geschehnisse in Beziehungen stehen, die Gegenstand der Naturwissenschaften und ihrer empirischen Beschreibungen sind.

Damit ist jedoch der Punkt erreicht, von dem aus gesehen sich die Idee, dass die Erfahrung als Tribunal für unser Denken fungieren kann, als unhaltbar erweist. Wenn wir ein mentales Phänomen als Überzeugung, als Absicht oder gar als Wissen bestimmen, dann geben wir *keine* empirische Beschreibung dieses Phänomens, sondern stellen es, wie Wilfrid Sellars sich ausdrückt, „in den logischen Raum der Gründe“.¹⁸ Die für den logischen Raum der Gründe konstitutiven Beziehungen sind *normativer* Art, Beziehungen „der Richtigkeit einer Sache in Hinblick auf eine andere“, etwa Beziehungen der Rechtfertigung (GW 15). Einwirkungen der Welt auf unsere Sinnesorgane scheinen aber, da sie natürliche Geschehnisse sind, keine rechtfertigungsrelevante Funktion für unser Denken übernehmen zu können. Als etwas Natürliches scheinen sie nicht durch Begriffe strukturiert sein zu können, also in einen logischen Raum zu gehören, dessen Struktur der Struktur des logischen Raums der Gründe fremd ist.

Das bedeutet aber: Der Empirismus scheint sich mit dem Input aus der Erfahrung auf die Idee eines Gegebenen berufen zu müssen, das außerhalb der begrifflichen Sphäre steht und dennoch eine rationale Kontrolle über unser Denken ausüben kann. Diese Idee ist jedoch inkohärent; die Berufung auf sie ist, um es mit Sellars' Worten zu sagen, die Berufung auf einen Mythos – den ‚Mythos des Gegebenen‘. „Die Beziehungen“, so McDowell im Anschluss an Sellars, „kraft derer Urteile gerechtfertigt werden, lassen sich nur als Beziehungen im Raum der Begriffe verstehen“ (GW 31). Ein außerbegrifflich in der Erfahrung Gegebenes kann also allenfalls in kausalen Beziehungen zu dem stehen, was wir denken, nicht aber in rationalen Beziehungen zu dem, was wir denken sollen. Der Gedanke eines solchen Gegebenen

¹⁸ Wilfrid Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes* (1956), Paderborn 1999, 66. Vgl. GW 14.

nen, so McDowell, bietet daher im Endeffekt „nur Entschuldigungen [,exculpations‘], wo wir nach Rechtfertigungen gesucht haben.“ (GW 32)

Damit entsteht aber der Eindruck, dass man aus Sellars’ Kritik am Mythos des Gegebenen die Konsequenz ziehen muss, dass Erfahrung nicht als Tribunal für unser Denken fungieren kann, dass man also selbst den minimalen Empirismus aufgeben muss. Ein Autor, der genau diese Konsequenz gezogen hat, ist Donald Davidson.¹⁹ Seiner Auffassung nach kommt nichts als Grund oder Rechtfertigung einer Überzeugung in Frage, was nicht selbst eine Überzeugung ist.²⁰ Davidson vertritt damit eine Position, die er selbst als ‚Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis‘ bezeichnet hat.

McDowell zufolge ist die kohärenztheoretische Reaktion auf Sellars’ Kritik am Mythos des Gegebenen jedoch überzogen. Sie schüttet gewissermaßen das Kind mit dem Bade aus. Die Ausgangsüberlegung war ja, dass die Spontaneität unseres Denkens einer dem Denken gegenüber externen Kontrolle unterworfen sein muss, wenn unsere Gedanken einen objektiven Inhalt haben sollen. Davidson, so McDowell, schreckt so weit vor dem Mythos des Gegebenen zurück, dass er die Idee einer solchen Kontrolle aufgibt (GW 38). Denn wenn nichts als Rechtfertigung einer Überzeugung zugelassen ist, was nicht selbst eine Überzeugung ist, dann ist unser Denken keinen begründungsrelevanten Einschränkungen unterworfen, die ihren Ursprung außerhalb des Denkens haben. Damit aber, so McDowell, setzt sich Davidson der Bedrohung aus, dass unser Denken in seiner Konzeption nichts ist, als „ein reibungsloses Kreiseln im luftleeren Raum.“ (GW 35; vgl. 29)²¹

Angesichts dieser Situation wird offenbar die Annahme eines Gegebenen wieder attraktiv; denn sie ist eine Antwort auf die Gefahr, dass unser Denken keiner externen Kontrolle unterworfen ist. Aber damit beginnt man sich im Kreis zu drehen. – Wenn man die Gerichtet-

¹⁹ Donald Davidson, *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* (1974), in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1990, 261-282, siehe hier: 270.

²⁰ Davidson, *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis*, in P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Königstein/Ts. 1987, 271-290, hier: 275.

²¹ Davidson versucht dem zuvorzukommen, indem er für die These argumentiert, dass jemand, der über ein kohärentes System von Überzeugungen verfügt, gute Gründe für die Annahme hat, dass diese Überzeugungen größtenteils wahr sind (Davidson, *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis*, a. a. O., 280 f.). McDowell meint jedoch, dass dieses Argument, selbst wenn es korrekt sein sollte, zu spät ansetzt: Da sich nur für Überzeugungen, die bereits einen objektiven Inhalt haben, die Frage nach ihrer Wahrheit bzw. Falschheit stellen kann, gehe Davidson offenbar davon aus, dass die Überzeugungen, auf die sich sein Argument bezieht, bereits einen objektiven Inhalt haben; dass dies der Fall ist, könne aber nicht mehr als selbstverständlich gelten, wenn man, wie Davidson, leugnet, dass Anschauungen in rationalen Beziehungen zu Überzeugungen stehen (GW 93, 40 f.).

heit des Denkens auf die Welt verständlich machen will, scheint man also nur die Wahl zwischen zwei gleichermaßen inakzeptablen Seiten eines Dilemmas zu haben: zwischen dem Rekurs auf ein außerbegrifflich Gegebenes, das einen rationalen Einfluss auf unser Denken ausübt – ein Rekurs, der dem Mythos des Gegebenen aufsitzt –, und einem Kohärentismus, der keinen Platz für eine rationale Kontrolle unseres Denkens hat, die ihren Ursprung außerhalb des Denkens hat.

McDowell versucht nun, eine Position zu gewinnen, die diesem Dilemma entgeht. Als der Ursprung des Dilemmas kann in erster Annäherung die Preisgabe des minimalen Empirismus gelten. Man müsste also eine Konzeption von Erfahrung entwickeln, die weder dem Mythos des Gegebenen zum Opfer fällt, noch den Raum für die These verbaut, dass unser Denken gegenüber der Welt verantwortlich ist. Dass eine solche Erfahrungskonzeption ‚entwickelt‘ werden muss, heißt für McDowell aber nicht, dass eine besonders raffinierte philosophische Konstruktion von ‚Erfahrung‘ erforderlich wäre. Im Grunde genommen ist einfach eine vorphilosophische Tatsache philosophisch verständlich zu machen – und zwar die Tatsache, dass sich Erfahrung in unserem Alltag unproblematisch als Erfahrung einer erfahrungsunabhängigen Wirklichkeit präsentiert.²²

Dazu greift McDowell auf die Terminologie Kants zurück. Kant zufolge verdankt sich unser empirisches Wissen der Kooperation zwischen der „Rezeptivität der Eindrücke“ und der „Spontaneität der Begriffe“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 50, B 74). Um dem Mythos des Gegebenen zu entgehen, muss dies McDowell zufolge so verstanden werden, dass die Rezeptivität „einen nicht einmal definitorisch abtrennbaren Beitrag zu dieser Kooperation“ leistet; das heißt: Unsere begrifflichen Fähigkeiten werden nicht erst „auf das außerbegriffliche Material der Rezeptivität angewandt“, sondern bereits „in der Rezeptivität in Anspruch genommen.“ (GW 33) Der „Input aus der Erfahrung“, so McDowell, ist demnach

„nicht als eine schlichte Einwirkung eines außerbegrifflichen *Gegebenen* [zu] verstehen, sondern als eine Art von Ereignis oder Zustand, der bereits über begrifflichen Inhalt verfügt. In der Erfahrung erfaßt man (man sieht z. B.), *daß die Dinge so und so sind.*“ (GW 33)

Wenn Erfahrung auf diese Weise verstanden wird, dann kann sie aufgrund ihres Inhalts – dass die Dinge so und so sind – offenbar sowohl in rationalen Beziehungen zu unseren Überzeugungen und Urteilen stehen als auch einen Aspekt der Beschaffenheit der Welt erfassen. McDowell kann deshalb erklären:

²² Vgl. Michael Quante, *Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie? McDowells Naturbegriff in „Mind and World“*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48, 2000, 953-965, hier: 953.

„Der Gedanke von begrifflich strukturierten Tätigkeiten der Rezeptivität versetzt uns daher in die Lage, über die Erfahrung als Offenheit gegenüber der Beschaffenheit der Welt zu sprechen. Erfahrung ermächtigt die Beschaffenheit der Realität selbst, einen rationalen Einfluß auf das Denken eines Subjekts auszuüben.“ (GW 51)

McDowells Konzeption von Erfahrung stellt demnach eine Alternative sowohl zum Mythos des Gegebenen als auch zu einem leerlaufenden Kohärentismus à la Davidson dar.

Allerdings kann der minimale Empirismus durch den bloßen Hinweis auf diese Alternative nicht schon als rehabilitiert gelten. Davidsons Preisgabe des minimalen Empirismus ist kein Akt philosophischer Mutwilligkeit, sondern scheint aus einem zwingenden Grund erforderlich zu sein – aus einem Grund, der auch McDowells Konzeption von Erfahrung unhaltbar erscheinen lässt. Der Grund besteht darin, dass der Empirismus mit dem Gedanken unverträglich zu sein scheint, dass Erfahrungen *natürliche* Zustände oder Ereignisse sind. Als natürliche Zustände oder Ereignisse scheinen Erfahrungen nicht durch Spontaneität, durch die Ausübung begrifflicher Fähigkeiten strukturiert sein zu können (vgl. GW 95). Oder allgemeiner gesagt: Natur scheint mit dem Reich der Naturgesetze identisch zu sein, und etwas, das zur Natur gehört, scheint als solches keine Rolle im Raum der Gründe spielen zu können.

Doch obwohl eine Spannung zwischen dem minimalen Empirismus und dem Gedanken besteht, dass Erfahrungen nichts als natürliche Zustände oder Ereignisse sind, und diese Spannung auf den ersten Blick eine Bedrohung für den minimalen Empirismus darstellt, führt es sicher nicht weiter, sie einfach so aufzulösen, dass man den minimalen Empirismus fallen lässt. Denn dies würde nur in das beschriebene Dilemma zurückführen und damit die philosophische Sorge um die Möglichkeit der Gerichtetheit unseres Denkens auf die Welt perpetuieren.

Sollte man also, da wir auf den minimalen Empirismus nicht verzichten können, stattdessen den Gedanken aufgeben, dass Erfahrungen nichts als natürliche Zustände oder Ereignisse sind? Man könnte dies etwa in folgender Weise tun: Wird Erfahrung – wie bei McDowell – als von Ausübungen der Spontaneität vollständig durchdrungene Rezeptivität verstanden, dann ist in Erfahrungen mit der Spontaneität ein Element im Spiel, das man für *übernatürlich* halten könnte und das Erfahrungen daher zumindest teilweise zu etwas Übernatürlichem machen würde. Eben dieses übernatürliche Element – die Spontaneität – würde den Erfahrungen einen begrifflichen Inhalt der Art, dass die Dinge so und so sind, verschaffen. Ein erfahrendes Subjekt wäre damit offen für Tatsachen; und daraus ergibt sich sicherlich nicht die mindeste Spannung zum minimalen Empirismus. Voraussetzung *dieser* Konzeption von Erfahrung als Offenheit zur Welt wäre allerdings die als übernatürlich angesetzte Spontaneität.

Als prototypischer Vertreter einer solchen Position kann Max Scheler gelten, der den Begriff der Weltoffenheit geprägt hat. McDowell bezieht sich zwar nicht explizit auf Scheler, stimmt mit dessen Konzeption der Weltoffenheit jedoch weitgehend überein. Scheler nennt das Prinzip, „das den Menschen zum Menschen macht“, bekanntlich ‚Geist‘; das zentrale Merkmal geistiger Wesen ist für ihn ihre Weltoffenheit, im Unterschied zu den Tieren, die durch ihre Trieb- und Umweltgebundenheit charakterisiert seien; zur Weltoffenheit gehört, wie Scheler das ausdrückt, die „Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst“.²³ McDowell wäre mit diesen Punkten wohl einverstanden.²⁴ In einem darüber hinausgehenden und ganz entscheidenden Punkt würde er die Schelersche Geistkonzeption allerdings nicht mittragen. Scheler betont nachdrücklich, das Geistprinzip stehe „*außerhalb* alles dessen, was wir ‚Leben‘ im weitesten Sinn nennen können.“²⁵ Da Leben aber, worauf McDowell zu Recht hinweist, „ein natürliches Phänomen *par excellence* ist“ (GW 130), bedeutet dies, dass wir als geistige Wesen *außernatürliche* Wesen wären. Menschliche Wesen – so formuliert McDowell diesen Punkt – werden damit so geschildert, „als seien sie mit einem Fuß innerhalb und mit dem anderen außerhalb der Natur.“ (GW 103) McDowell verwirft diese Position unter dem Titel ‚*zügelloser Platonismus*‘ (‚*rampant platonism*‘).²⁶

In der Optik des zügellosen Platonismus, so McDowell, sieht Geistigkeit und damit auch Spontaneität „wie eine okkulte Macht aus, wie etwas, das zusätzlich zu unserem Tier-Sein hinzukommt, d. h. zu dem, was unsere Stellung in der Natur ausmacht.“ (GW 109) Damit werde aber die Idee des Menschlichen von dem abgelöst, was zu uns als einer bestimmten Art von Tieren gehört. Das hat ein Bild des Menschen zur Folge, in dem Menschen *auf genau die Weise* Tiere sind wie andere Tiere auch, nur dass bei ihnen im Unterschied zu den anderen Tieren mit der Spontaneität *etwas ihrer Animalität Äußerliches*, etwas Übernatürliches *hinzukommt*. McDowell schlägt demgegenüber ein Bild des Menschen vor, in dem Menschen *auf eine andere Weise* Tiere sind als andere Tiere: Menschen sind solche Tiere, deren Natur und

²³ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), hrsg. v. Manfred F. Frings. Bonn 2005, 41/3.

²⁴ Auch für McDowell ist der Geist ‚weltoffen‘ und ‚durch das Sosein von Sachen selbst bestimmbar‘, und zwar deshalb, weil *Erfahrung* ihm als Offenheit zur Welt gilt und „die Beschaffenheit der Realität selbst“ ermächtige, „einen rationalen Einfluß“ auf unser Denken auszuüben (GW 51). McDowell akzeptiert auch die Welt-Umwelt-Unterscheidung, und zwar in Anknüpfung an die Gestalt, die Gadamer ihr in *Wahrheit und Methode* mit ausdrücklichem Hinweis auf „die neuere philosophische Anthropologie“ gegeben hat. Siehe Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (1960). Tübingen 1990, 447 ff. (Zitat: Ebd., 448.) Vgl. GW 142 f.

²⁵ Scheler, a. a. O., 41.

²⁶ Vgl. GW 102 f., 109, 114, 137.

Animalität mit Spontaneität ‚durchsetzt‘ ist (vgl. GW 111). Dieses Bild schafft Platz für eine Auffassung, in der Ausübungen der Spontaneität nicht als etwas Übernatürliches gelten: „Ausübungen der Spontaneität gehören zu unserer Lebensweise. Und unsere Art zu leben, ist die Weise, uns als Tiere zu verwirklichen.“ (GW 103).

Ich habe erläutert, dass zwischen dem minimalen Empirismus und dem Gedanken, dass Erfahrungen nichts als natürliche Zustände oder Ereignisse sind, eine Spannung besteht. Die Beseitigung der Spannung durch Ausschalten des einen oder des anderen Pols der Spannung hat jedoch – so zeigte sich – jeweils einen hohen Preis. Denn der Verzicht auf den minimalen Empirismus führt in ein Dilemma, in dessen Rahmen sich die philosophische Sorge über die Gerichtetheit des Geistes auf die Welt nicht kurieren lässt; und die einzige Alternative zu dem Gedanken, dass Erfahrungen nichts als natürliche Zustände oder Ereignisse sind, besteht in einem zügellosen Platonismus, der unter metaphysikkritischen Vorzeichen nicht überzeugen kann.

Wenn es aber nicht in Frage kommen kann, die Spannung so zu beseitigen, dass man einfach einen der beiden Pole der Spannung ausschaltet, dann muss man über die Voraussetzungen nachdenken, unter denen die Spannung besteht. Man kann die Spannung so zum Ausdruck bringen, dass man sagt, der Begriff der Erfahrung könne als Bewohner des Raums der Natur kein Bewohner des Raums der Gründe sein. Allgemein gesagt, setzt das Bestehen der Spannung daher voraus, dass der Raum der Gründe im Vergleich zum Raum der Natur ein Raum *sui generis* ist. Das bedeutet: Gibt man die These vom *sui generis* Charakter des Raums der Gründe auf, so kann man leugnen, dass überhaupt eine Spannung besteht. Genau dies wäre die Strategie des von McDowell so genannten ‚*unverblühten Naturalismus*‘ (‚bald naturalism‘). Der unverblühte Naturalismus behauptet, dass die normativen Beziehungen, die den Raum der Gründe konstituieren, aus demjenigen begrifflichen Material rekonstruierbar sind, das bereits zur naturwissenschaftlichen Schilderung der Natur gehört (vgl. GW 18, 98). Diese Auffassung erlaubt es, „den Begriff der Erfahrung ohne weiteres dem logischen Raum der Natur zu[zu]ordnen und gleichzeitig [zu] bestreiten, dass damit irgendein Problem für den Empirismus entsteht.“ (GW 18)

Meiner Beobachtung nach ist es unter Philosophen weit verbreitet, den unverblühten Naturalismus intellektuell auf die leichte Schulter zu nehmen. Wie unangebracht das ist, zeigt sich jedoch, wenn man sich klar macht, was diese Position so anziehend macht: Sie „steht nämlich nicht nur in Einklang mit dem Szientismus, der das gegenwärtige Denken über weite Teile prägt“, sondern – und das ist der entscheidende Punkt – sie „bietet auch etwas an, das so

scheinen kann, als sei es der einzige Ausweg aus einer philosophischen Sackgasse.“ (GW 101)

Ein Hauptanliegen von McDowells Philosophieren besteht nun darin, zu verdeutlichen, dass der unverblümete Naturalismus *nicht* die einzig in Frage kommende Option zur Auflösung der Spannung zwischen dem minimalen Empirismus und der Natürlichkeit der Erfahrung ist. Es geht McDowell darum, eine Alternative zum unverblühten Naturalismus aufzuweisen, die nicht auf einen zügellosen Platonismus hinausläuft. Er will also zeigen, dass sich der *sui generis* Charakter des Raums der Gründe bewahren lässt, ohne wie der zügellose Platonismus Zuflucht beim Übernatürlichen zu suchen. Dazu gilt es, *in dem, was natürlich ist, Platz für die Spontaneität zu schaffen*; und dies erfordert offenbar ein Überdenken unserer Auffassung von Natur (GW 102).

Dass der unverblümete Naturalismus als der einzige Ausweg aus einer philosophischen Sackgasse erscheinen kann, hängt damit zusammen, dass nach dem Aufstieg und Erfolg der modernen Naturwissenschaften ein Naturverständnis dominierend geworden ist, das man ‚szientistisch‘ nennen kann. In diesem Verständnis – so drückt McDowell das mit Max Weber aus – gilt Natur als ‚entzaubert‘ (GW 95), als frei von Bedeutung, Absichten, Zielen und Normen, oder positiv gesagt, als logischer Raum der Naturgesetze. Dinge in diesem Raum verständlich zu machen, heißt zu zeigen, wie sie unter Naturgesetze subsumiert werden können. Die Weise von Verständlichkeit, um die es in der modernen Naturwissenschaft geht, ist strikt von der Weise unterschieden, auf die wir etwas verstehen, wenn wir es im logischen Raum der Gründe verorten. Zwar sind *Beschreibungen* („depictions“, MW 70 Anm. 1) der szientistisch konzipierten Natur ebenfalls durch Beziehungen der Rechtfertigung verbunden; der Punkt ist jedoch, dass es in dem, was beschrieben wird, keine solchen Verbindungen gibt (GW 96 Anm. 1).

Wenn man den unverblühten Naturalismus vermeiden will, sich aber im Rahmen des szientistischen Naturverständnisses bewegt, ist daher die Behauptung inkohärent, dass wir in Erfahrungen als etwas Natürlichem für Bedeutung empfänglich sein können. Bedeutung ist uns nur durch begriffliche Fähigkeiten zugänglich, durch Fähigkeiten, deren Ausübungen derjenigen Art von Verständlichkeit dienen, die wir in etwas finden, wenn wir es in den Raum der Gründe stellen. Damit entsteht der Eindruck, dass man nur dann behaupten kann, begriffliche Fähigkeiten seien bereits in den Operationen unserer natürlichen Sinnesvermögen als solchen am Werk, wenn man entweder eine unverblüht naturalistische Auffassung der Spontaneität vertritt oder für eine komplette Wiederverzauberung der Natur plädiert. McDowell will jedoch beides vermeiden. Insbesondere die komplette Wiederverzauberung der Natur

kommt für ihn nicht in Frage, da sie dem Rückfall in einen „vorwissenschaftlichen Aberglauben“ gleichkäme (GW 97, vgl. 99, 136).

Es gibt jedoch einen Ausweg. Man kann den modernen Naturwissenschaften ausreichend Respekt zollen, indem man vorbehaltlos anerkennt, dass etwas, das zu dem normativen Bereich gehört, in den Bedeutungen fallen, als solches nicht zur ‚Natur‘ im Sinne der Naturwissenschaften gehört und dass naturwissenschaftliches Verstehen strikt von der Art des Verstehens unterschieden ist, das seine Gegenstände im logischen Raum der Gründe verortet. Der springende Punkt ist jedoch, dass dies nicht impliziert, dass der logische Raum des naturwissenschaftlichen Verstehens, d. h. der logische Raum der *Naturgesetze*, mit dem logischen Raum der *Natur* gleichgesetzt werden muss.²⁷ Man kann also anerkennen, dass uns die moderne Naturwissenschaft eine besondere und wichtige Art von Verständlichkeit verfügbar macht, sich aber zugleich weigern, die Natur als Ganze auf das Reich der Naturgesetze zu reduzieren. Durch diese Weigerung gewinnt McDowell Raum für seine Behauptung, „daß die Spontaneität verglichen mit dem Reich der Naturgesetze *sui generis* ist, ohne in die Übernatürlichkeit eines zügellosen Platonismus zu verfallen.“ (GW 103)

Während also der unverblünte Naturalismus Spontaneität und Natur zu versöhnen sucht, indem er die szientistische Naturauffassung unangetastet lässt, aber bestreitet, dass die Spontaneität im Vergleich zum Reich der Naturgesetze *sui generis* ist, steht McDowells Versöhnung von Spontaneität und Natur unter genau umgekehrten Vorzeichen. Er hält daran fest, dass die Spontaneität verglichen mit dem Reich der Naturgesetze *sui generis* ist, lehnt aber die szientistische Naturauffassung ab, weil sie zu eng ist, um auch Ausübungen der Spontaneität und die Empfänglichkeit für Bedeutung als etwas Natürliches verstehen zu können.

Um die vorherrschende szientistische Verengung des Naturbegriffs zu durchbrechen und seinem Gedanken Kontur zu verleihen, dass Ausübungen der Spontaneität und die Empfänglichkeit für Bedeutung etwas Natürliches sind, bezieht sich McDowell auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik*. Das liegt deshalb nahe, weil die Fähigkeit, ethische Vorzüge aufzunehmen und sittliche Einsicht (*phronesis*) auszubilden, mit Aristoteles ohne weiteres als etwas Natürliches gedacht werden kann. McDowell hebt vier Punkte der Aristotelischen Ethik-Konzeption hervor²⁸:

²⁷ Vgl. McDowell, *Moderne Auffassungen von Wissenschaft und die Philosophie des Geistes*, in: Neue Rundschau 110 (Heft 3), 1999, 48-69; hier: 53.

²⁸ Vgl. dazu Marcus Willaschek, *Die Wiedererlangung der Welt als Gegenstand der Erfahrung. Bemerkungen zu John McDowells Mind and World*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21, 1996, 163-174; hier: 167 f.

- Ethische Forderungen und das Denken über sie sind (i) *autonom*, d. h. sie bedürfen keiner unverblümt naturalistischen Rechtfertigung durch rein außer-ethische Umstände (GW 109).²⁹ Sie sind allerdings, was McDowell zufolge von Aristoteles zu wenig berücksichtigt wird, Gegenstand einer inner-ethischen Überprüfung, die ebenso wie die impliziten Standards dieser Prüfung nicht als endgültig angesehen werden kann (GW 106 f.).
- Ethische Forderungen sind (ii) *real*, d. h. ihr Bestehen hängt nicht davon ab, ob wir um sie wissen bzw. für sie empfänglich sind oder nicht (GW 108, 104, 107).
- Dass wir für ethische Forderungen empfänglich sind und erkennen, was ethisch geboten ist, gehört zwar nicht zu unserer biologischen Grundausstattung, zu unserer ‚ersten Natur‘; die Fähigkeit dazu und die entsprechenden „Gewohnheiten des Denkens und Handelns“ werden jedoch (iii) *im normalen Prozess des Erwachsenwerdens erworben*; sie sind Teil der ‚zweiten Natur‘ des Menschen (GW 109).
- Das bedeutet aber, dass sich ethische Forderungen (iv) „*grundsätzlich in der Reichweite des Menschen*“ befinden (GW 109; Hvh. v. Verf., M. W.). Die Autonomie und Realität ethischer Forderungen schafft also „keine Kluft zwischen diesen Forderungen und dem, was spezifisch menschlich ist, wie das beim zügellosen Platonismus der Fall ist“ (ebd.).

Die Aristotelische Konzeption der Formung des ethischen Charakters hat für McDowell eine *paradigmatische* Funktion. Sie ist für ihn

„ein besonderer Fall eines allgemeinen Phänomens: das Vertrautmachen mit begrifflichen Fähigkeiten, zu denen auch eine Empfänglichkeit für andere rationale Forderungen und nicht nur für solche der Ethik gehört. [...] Wenn wir die Art und Weise, wie sich Aristoteles die Formung der ethischen Persönlichkeit vorstellt, verallgemeinern, bekommen wir einen Begriff davon, was es heißt, daß wir Gründen im allgemeinen Aufmerksamkeit schenken, wenn wir uns eine zweite Natur aneignen. Mir fällt kein besserer Ausdruck dafür ein, doch ich denke, in der deutschen Philosophie nennt man das *Bildung*“ (GW 110).

²⁹ Moderne Interpreten lesen Aristoteles zwar häufig so, als wolle er die ethischen Forderungen aus unabhängigen Fakten über die menschliche Natur konstruieren; damit, so McDowell, wird Aristoteles jedoch eine Naturauffassung unterstellt, in der die Natur „eine archaische Version der Rolle spielt, die die entzauberte Natur in der modernen naturalistischen Ethik inne hat“; eine solche Lesart, so McDowell weiter, sei jedoch eine ‚historische Monstrosität‘ („historical monstrosity“, MW 79) (GW 104). Siehe ausführlicher dazu McDowell, *Zwei Arten von Naturalismus*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45, 1997, 687-710, sowie Jens Timmermann, *Of historical monstrosities. Aristotle, McDowell and second nature*, in: *Rationalität, Realismus, Revision*. Berlin – New York 1999, 799-808.

Mit seiner Erinnerung an den Gedanken der zweiten Natur macht McDowell dem Szientismus das Monopol auf den Naturbegriff streitig. In Hinblick auf den Menschen ist Natur nicht nur das, was sich mit den Mitteln der modernen Naturwissenschaften angemessen erfassen lässt, sondern auch die zweite Natur – ein Bereich von natürlichen Fähigkeiten, der unsere normative Praxis von Erkennen und Urteilen ermöglicht.³⁰

Wenn man den logischen Raum der Naturgesetze mit dem logischen Raum der Natur gleichsetzt, erscheint der zügellose Platonismus als die einzige Alternative zum unverblühten Naturalismus. Wer diese Gleichsetzung propagiert, macht jedoch „den Fehler zu vergessen, daß Natur [...] eine zweite Natur einschließt. Menschen erwerben eine zweite Natur zum Teil dadurch, daß man sie in begriffliche Fähigkeiten einweiht, deren wechselseitige Beziehungen in den logischen Raum der Gründe gehören.“ (GW 19 f.; ohne dortige Hvh.) Der Erwerb einer zweiten Natur bzw. der fortwährende und für Berichtigung offene Prozess der Bildung aktualisiert einige der Potentiale, mit denen wir geboren worden sind; dabei muss nicht unterstellt werden, dass dieser Prozess „eine nichtanimalische [resp. übernatürliche] Beimengung zu unserer Verfassung hinzufügt.“ (GW 114). Die Einweihung in begriffliche Fähigkeiten, oder allgemeiner gesagt: „in eine Kultur“ (GW 151), „ist ein normaler Bestandteil dessen, was es für einen Menschen heißt, erwachsen zu werden.“ (GW 110)

Vor dem Hintergrund des Gedankens der zweiten Natur lassen sich Ausübungen begrifflicher Fähigkeiten bzw. der Spontaneität also als etwas Natürliches, als Elemente des Lebens von erwachsenen Menschen als einer bestimmten Art von natürlichen Wesen begreifen. Dies ermöglicht die Kombination der Aristotelischen Idee, dass ein normaler erwachsener Mensch ein rationales Tier ist (d. h. ein Wesen, „dessen Vernunft Teil seines Tier-Seins und damit Teil seines natürlichen Seins“ ist, GW 117, vgl. 136), mit der ursprünglich Kantischen Idee, dass „die Rationalität frei in ihrer eigenen Sphäre agiert“ und mit naturwissenschaftlichen Mitteln irreduzibel ist (siehe GW 110). „In Hinblick auf den Gedanken der zweiten Natur“, so McDowell, „können wir [daher] sagen, daß die Art und Weise, in der unser Leben durch Vernunft geprägt ist, natürlich ist, auch wenn wir leugnen, daß sich die Struktur des Raums der Gründe mit dem Bereich der Naturgesetze verbinden läßt.“ (GW 113 f.)

McDowell bezeichnet diese Position als ‚*Naturalismus der zweiten Natur*‘ (GW 111, 121, 142) und profiliert sie als einen Ausweg aus der beschriebenen philosophischen Sackgasse, der eine Alternative zum unverblühten Naturalismus darstellt, ohne Zuflucht zum Übernatürlichen zu nehmen. Man kann die Idee der Erfahrung wie der unverblühte Naturalismus für die Idee von etwas Natürlichem halten; das bedeutet aber nicht, dass sich der mini-

³⁰ Vgl. Quante, a. a. O., 956, 954.

male Empirismus nur um den Preis bewahren lässt, dass man die These vom *sui generis* Charakter des Raums der Gründe aufgibt. Denn indem man den Naturbegriff ‚weiter ausdehnt‘, als es der auf die szientistische Naturauffassung festgelegte unverblünte Naturalismus erlaubt (vgl. GW 136), das heißt indem man eine „teilweise Wiederverzauberung der Natur“ zulässt (GW 114; vgl. 110), lässt sich Erfahrung als ein natürliches Phänomen begreifen, ohne sie aus dem Raum der Gründe zu vertreiben (vgl. GW 19).

Der Ursprung der modernen philosophischen Sorge, wie es möglich ist, dass es ein Denken gibt, das auf die Art und Weise, wie die Dinge sind, gerichtet ist, liegt also letztlich in dem modernen Naturbegriff. Wir können diesen Naturbegriff und die ihn voraussetzende naturwissenschaftliche Art der Verständlichkeit jedoch nicht einfach aufgeben, ohne „in einen mittelalterlichen Aberglauben“ zurückzufallen (GW 136). Eine solche Aufgabe ist aber auch gar nicht erforderlich, um die genannte Sorge zu kurieren. Es reicht, den naturwissenschaftlichen Naturbegriff so zu ergänzen, dass auch die zweite Natur als Natur gilt. Denn auf diese Weise wird die Natürlichkeit der Erfahrung nicht zu einer Gefahr für den Gedanken, dass unser Denken gegenüber der Welt verantwortlich ist.

5

Es dürfte deutlich geworden sein, dass McDowell selbst gar nicht an so etwas wie Philosophischer Anthropologie interessiert ist. Es geht ihm in *Mind and World*, wie gesehen, um philosophische Sorgen, die die Möglichkeit der Gerichtetheit des Denkens auf die Welt betreffen. Doch auf dem Weg der Diagnose und Therapie dieser Sorgen gewinnen interessanterweise all die Punkte eine zentrale systematische Bedeutung, die ich oben als Grundmotive der Philosophischen Anthropologie bezeichnet habe:

- die Naturegebundenheit des Menschen
- der Respekt vor den Naturwissenschaften und ihren Resultaten
- die Betonung der Weltoffenheit des Menschen
- und die Bestimmung des Menschen als Kulturwesen.

Diese Punkte lassen sich mit Blick auf Plessners programmatischen Aufsatz *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* konkretisieren.³¹ Plessner zufolge ist es „seit der Aufklärung möglich geworden [...], das Dasein Gottes, die Wahrheit der Vernunft, die Ver-

³¹ Helmuth Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* (1937), in: ders., GS VIII (=Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker, Band VIII, Frankfurt a. M. 1983), 33-51. – Der genannte Text wird im Folgenden mit dem Kürzel ‚GS VIII‘ zitiert.

bindlichkeit der Humanität in Frage zu stellen“; dadurch sei „jede außernatürliche, geistige, sittliche Basis in Fortfall gekommen, die allem, was Menschenantlitz trägt, Einheit gewährte.“ (GS VIII, 42) Doch dass im Fortgang der Aufklärung jede zuvor fraglose *metaphysische Grundlage* ihre Verbindlichkeit verliert, bedeutet nicht, dass gar keine Grundlage mehr zur Verfügung steht. Die einzige Ebene, so Plessner, „welche die Weltgeschichte des Verdachts gegen jede Autorität am Ende allein übriggelassen hat“, sei die „natürliche Daseinsbasis“ – die „Basis der Natur [...], von wo aus und woraufhin der Mensch sich in seinem Gattungscharakter verstehen muß“ (ebd.). Aber eben diese Basis, so Plessner weiter, ist „von sich aus ohne verpflichtenden Charakter.“ (Ebd.) Das heißt, jenseits der fraglosen Geltung der alten metaphysischen Garantien werden „Menschheit und Menschlichkeit moralisch zum Problem.“ (Ebd.) Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, so wie Plessner sie versteht, besteht darin, sich diesem Problem zu stellen.

Über Plessner hinaus wäre jedoch zu ergänzen, dass diesem Problem ein grundsätzlicheres Problem vorgeordnet ist: Auf der natürlichen Daseinsbasis allein scheint nicht bloß die ethische, sondern keinerlei normative Dimension unseres Denkens und Handelns mehr verständlich zu sein. Um diesem Eindruck entgegenzutreten, so wäre aus der Perspektive McDowells zu argumentieren, brauchen wir ein Verständnis der Natürlichkeit unserer Daseinsbasis, das normative Elemente integrieren kann. Wenn ich mit dem hier Ausgeführten richtig liege, dann vermögen McDowells Überlegungen zu einem Naturalismus der zweiten Natur einen wichtigen Beitrag zu einem solchen Naturverständnis und damit zur Erneuerung der Philosophischen Anthropologie zu liefern.