

John McDowell Geist und Welt

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1528

Die Kluft zwischen Geist und Welt ist in der Philosophie des 20. Jahrhunderts als Kluft zwischen dem »reibunglosen Rotieren der Begriffe im luftleeren Raum« – ohne Anbindung an die Welt – und dem »Mythos des Gegebenen« – der totalen Abhängigkeit der Begriffe von der Welt – reformuliert worden. John McDowell gelingt in seinem bahnbrechenden Buch eine Verbindung beider Positionen. Mit Kant erweist er Erfahrungen als immer schon begrifflich strukturiert, mit Aristoteles entfaltet er einen Begriff der »zweiten Natur«, der Geist und Welt überbrücken kann: Die Welt liegt nicht mehr jenseits des »Raums der Gründe« und ist doch kein bloßes Konstrukt des Geistes.

John McDowell ist Professor für Philosophie an der University of Pittsburgh. Er gilt mit Robert Brandom als einer der führenden jüngeren amerikanischen Philosophen der Gegenwart. Im Suhrkamp Verlag liegt von ihm außerdem vor: *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, 2002.

John McDowell
Geist und Welt

Aus dem Englischen
von Thomas Blume,
Holm Bräuer
und Gregory Klass

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: Mind and World
© Harvard University Press 1996

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

4. Auflage 2012

Erste Auflage 2001

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1528

deutsche Übersetzung © mentis Verlag GmbH 1998

Lizenzausgabe mit freundlicher

Genehmigung des mentis Verlags

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29128-3

Inhalt

<i>Vorwort</i>	7
Einleitung	11
1. Vorlesung – Begriffe und Anschauungen	27
2. Vorlesung – Die Ungebundenheit des Begrifflichen	49
3. Vorlesung – Nichtbegrifflicher Inhalt	71
4. Vorlesung – Vernunft und Natur	91
5. Vorlesung – Handlung, Bedeutung und das Selbst	113
6. Vorlesung – Vernunftbegabte und andere Lebewesen	135
Nachwort	
Teil 1 – Davidson im Kontext	157
Teil 2 – Postskriptum zur 3. Vorlesung	191
Teil 3 – Postskriptum zur 5. Vorlesung	205
Teil 4 – Postskriptum zur 6. Vorlesung	211
<i>Register</i>	219

Vorwort

Der Haupttext dieses Buches ist eine Art Aufzeichnung der John Locke Vorlesungen, die ich im Sommersemester 1991 in Oxford gehalten habe. Manche Passagen sind gegenüber ihrer ursprünglichen Form überarbeitet. Ich habe mich um mehr Klarheit und Ausführlichkeit bemüht. Wendungen wie „nächste Woche“ oder „vorige Woche“ habe ich weggelassen, weil es keinen Sinn hatte, sie in einer Version stehen zu lassen, die zum Lesen bestimmt ist, und die man vielleicht – zumindest was den Text der Vorlesungen angeht – an einem Stück liest. Abgesehen davon, daß ich einen unwesentlichen Fehler am Ende der letzten Vorlesung berichtigt habe, soll der vorliegende Text, der mit „1. Vorlesung“ bis „6. Vorlesung“ überschrieben ist, genau das wiedergeben, was ich in Oxford gesagt habe.

Ja, er soll es sogar mit der Art von Anordnung und in der Ausdrucksweise wiedergeben, die der der Vorlesungen entspricht, wie ich sie gegeben habe. In diesem Zusammenhang gilt es auf drei Punkte aufmerksam zu machen.

Erstens: Selbst dort, wo ich an den Wendungen und Sätzen Veränderungen vorgenommen habe, habe ich die Aufeinanderfolge der Paragraphen und Abschnitte der Vorlesungen beibehalten. Insbesondere habe ich nicht versucht, Wiederholungen zu streichen oder zu reduzieren. Ich hoffte, daß zahllose und manchmal auch längere Wiederholungen den Zuhörern hilfreich wären, und ich hoffe nun, daß sie auch dem Leser nützen werden.

Zweitens: Bei einer kurzen Folge von Vorlesungen schien es mir sinnvoll, einen einigermaßen linearen Gedankengang zu verfolgen, und ich habe nicht versucht, die überarbeiteten Texte weniger zweidimensional zu machen. Die Fußnoten (soweit sie sich nicht bloß auf bibliographische Angaben erstrecken) sowie das Nachwort dienen dem Zweck, dem Leser eine Ahnung davon zu verschaffen, wie eine umfassendere Behandlung der Themen aussehen könnte. Sie sind jedoch nicht mehr als ein Anhang zur Aufzeichnung der Vorlesungen, so wie ich sie in etwa gehalten habe.

Drittens habe ich nicht versucht, die Ungeschütztheit zu beseitigen, die dem Charakter der Vorlesungen entsprach.

Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um einige Schulden zu begleichen.

Jemand, der diese Vorlesungen oberflächlich liest, wird vielleicht schon nach wenigen Seiten annehmen, daß Donald Davidson darin die Rolle eines Gegners spielt. Ich hoffe, daß den weniger oberflächlichen Lesern schon der Text der Vorlesungen genügen wird, um zu sehen, daß meine Kritik an Davidson ein Zeichen meiner Achtung ist. Meinen Standpunkt gegen Davidson beziehe ich unter Zuhilfenahme eines Gegensatzes, der eigentlich eher an den Rand des Bildes gehört, in dessen Zentrum massive Übereinstimmung herrscht. Für die Absichten, die ich in den Vorlesungen verfolge, betone ich aber die Gegensätzlichkeit. Im Nachwort versuche ich, dafür Schadenersatz zu leisten. Tatsächlich verhält es sich so, daß Davidsons Schriften mich inspiriert haben, seitdem ich – auf Drängen von David Wiggins – zuerst „Wahrheit und Bedeutung“ oder vielleicht auch „Sagen, daß“ gelesen habe. (Ich bin mir nicht mehr sicher, was ich zuerst gelesen habe.)¹

Mehr als das die Fußnoten andeuten können, wurde ich von P.F. Strawson beeinflusst, besonders durch sein unvergleichliches Buch über Kants *Kritik der reinen Vernunft*.² Ich bin mir nicht sicher, ob Strawsons Kant tatsächlich ein echter Kant ist, aber ich bin davon überzeugt, daß es Strawsons Kant fast schafft, genau das zu erreichen, was Kant erreichen wollte. In diesen Vorlesungen schließe ich mich Strawson an, wenn ich mich im Zusammenhang mit dem Problem der ersten Person auf Kant stütze (5. Vorlesung); und die Art und Weise, in der ich Kant verwende, wenn ich sage, wie wir die Erfahrung begreifen sollten – das, worum es mir hier hauptsächlich geht – ist von Strawson inspiriert und folgt ihm oft sogar in den Einzelheiten.

Strawsons Einfluß wirkte sowohl direkt als auch indirekt durch Gareth Evans auf mich. Es war Evans nicht mehr vergönnt, ein Vorwort zu seinem schöpferischen Buch *The Varieties of Reference*³ zu schreiben; wäre er dazu in der Lage gewesen, dann würde er sicher versucht haben, das Ausmaß zum Ausdruck zu bringen, in dem sein Lehrer sein eigenes Denken an den zentralsten Stellen geformt hat. Der unmittelbare Einfluß, den Evans auf mich ausgeübt hat, ist unschätzbar. Für einen Zeitraum von rund zehn Jahren spielte die Tatsache, daß wir Kollegen waren, die wichtigste Rolle in meinem intellektuellen Leben. Jeder, der ihn gekannt hat, wird wissen, was das zur Folge hatte: eine unaufhörliche Flut intellektueller Anregung. Ich kann nicht ermessen, wie groß sein Einfluß auf mich war; ich kann mir nicht vorstellen, was für ein Philosoph ich jetzt wäre (wenn überhaupt einer aus mir geworden wäre), hätte es ihn nicht gege-

¹ Beide sind jetzt wiederabgedruckt in dem Band *Wahrheit und Interpretation* (Frankfurt a. M. 1986).

² *Die Grenzen des Sinns* (Frankfurt a. M. 1992). Ich sollte ebenso erwähnen: *Einzelnding und logisches Subjekt* (Stuttgart 1972).

³ Oxford 1982.

ben. Er ist einer der beiden mittlerweile nicht mehr unter uns weilenden Menschen, mit denen ich diese Arbeit sehr gern besprochen hätte.

Der andere ist Wilfrid Sellars. Sein klassischer Aufsatz „Empiricism and the Philosophy of Mind“ war für mich schon lange, bevor ich je daran dachte, an die Universität Pittsburgh zu kommen, wichtig, und ich bedaure immer wieder, daß ich zu spät sein Kollege wurde, um auf dieselbe Weise von den Gesprächen mit ihm zu profitieren, wie ich es aus seinen Schriften konnte.

Die Schriften von Robert Brandom sowie die Gespräche mit ihm hatten einen großen Einfluß auf die Formung meines Denkens, da er mich dazu zwang, die Differenzen herauszuarbeiten, die es trotz unserer weitgehenden Übereinstimmung gibt, obwohl sie klein sind. Die Art und Weise, in der ich die Dinge hier darstelle, trägt viele Zeichen von Brandoms Einfluß. Besonders hervorheben möchte ich sein erhellendes Seminar über Hegels *Phänomenologie des Geistes*, an dem ich 1990 teilgenommen habe. Gedanken, die Brandom in mir wachgerufen hat, treten explizit an mehreren Stellen in diesen Vorlesungen zu Tage, ihre Wirkung jedoch ist überall vorhanden; in solch einem Maße, daß ich diese Arbeit als eine Einführung in die *Phänomenologie* auffassen würde, in derselben Weise wie Brandoms bald erscheinendes Buch *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*⁴ unter anderem auch eine Einführung in seine Lektüre dieses schwierigen Textes darstellt. Ich bin Brandom außerdem sehr zu Dank verpflichtet für seine eingehende Hilfe und Unterstützung bei der Vorbereitung der Vorlesungen.

Viele andere Menschen haben mir bei dieser Arbeit geholfen. Dort, wo ich jemandem für einen besonderen Punkt zu Dank verpflichtet bin, versuche ich das in den Fußnoten zu erwähnen, mir ist jedoch klar, daß es viele Stellen gibt, wo ich einfach vergessen habe, wer mich zuerst dazu gebracht hat, bestimmte Dinge so auszudrücken, wie ich das tue, und ich möchte mich dafür entschuldigen. Hier gilt mein Dank James Conant, John Haugeland und Danielle Macbeth für ihre besondere Unterstützung und Anregung.

Die ersten Skizzen zu den hier vorliegenden Formulierungen stammen aus dem Winter 1985-86, als ich versuchte, die Kontrolle über meine wie gewöhnlich heftige Reaktion auf die Lektüre – die dritte oder vierte – von Richard Rortys *Philosophie und der Spiegel der Natur*⁵ zu gewinnen. Ich glaube, daß mich eine frühere Lektüre seines Textes auf Sellars führte; und es wird deutlich werden, daß Rortys Arbeit in jedem Fall wichtig ist für die Art und Weise, in der ich meine Position hier bestimme.

Ich benutzte diese ersten Formulierungen in Vorlesungen, die ich in jenem akademischen Jahr in Oxford (meinem letzten an diesem Ort) gehalten habe und dann in meinen Whitehead Vorlesungen im Frühjahrsseme-

⁴ Cambridge, Mass. 1994.

⁵ Frankfurt a. M. 1987.

ster 1986 an der Harvard University. Während dieser ersten Studien genoß ich die Unterstützung der Radcliffe Philosophy Stiftung, und selbst wenn diese Frucht meiner Unterstützung erst ziemlich spät gereift ist, möchte ich doch dankbar erwähnen, daß dieses Buch der Freigiebigkeit der Radcliffe Stiftung sehr viel verdankt. Ich danke außerdem dem Direktor und den Mitgliedern des University College in Oxford dafür, daß sie mir erlaubten, diese Unterstützung anzunehmen.

Ich danke der Fakultät für Philosophie der Universität Oxford für die Ehre, mich eingeladen zu haben, um die John Locke Vorlesungen zu halten, und meinen vielen Freunden in England für ihre Freundlichkeit während meines Aufenthalts.

Einleitung

1. Dieses Buch erschien zuerst ohne Einleitung. Seit seinem Erscheinen hat man mich aber darauf aufmerksam gemacht, daß es schwerer zu verstehen ist, als ich dachte. Ich hoffe, daß ein Überblick über die Kerngedanken, der einige Details wegläßt, wenigstens einigen Lesern helfen kann.

Ich will einen Vorschlag zur Diagnose und Erklärung für ein paar typische Sorgen der modernen Philosophie machen – Sorgen, die ihr Zentrum, wie im Titel meines Buches angedeutet, in der Beziehung zwischen Geist und Welt haben. Eine zufriedenstellende Diagnose sollte, um weiter von der medizinischen Metapher Gebrauch zu machen, ein Heilmittel nennen. Es geht mir um die Erklärung der Genese bekannter philosophischer Probleme, die den Anschein erwecken, als hätten wir die Verpflichtung, eine Antwort für sie zu finden, was ich aber als trügerisch erweisen will.

Es ist entscheidend, daß wir der Illusion erliegen können. Ich möchte anerkennen können, daß die Illusion sich aus starken Quellen speist, denn das erlaubt es uns einerseits, die Überzeugung zu respektieren, daß es sich um genuine Verpflichtungen handelt, andererseits aber den Schein abzuwehren, daß wir mit einem gewichtigen intellektuellen Problem konfrontiert sind.

2. Als Einstieg in mein Bild macht es sich gut, die Plausibilität eines minimalen Empirismus zu betrachten.

Um zu verstehen, wie ein mentaler Zustand oder ein mentales Ereignis – wie z.B. eine Überzeugung oder ein Urteil – auf die Welt gerichtet ist, müssen wir den Zustand oder das Ereignis in einen normativen Kontext stellen. Eine Überzeugung oder ein Urteil, welches behauptet, daß die Dinge so und so sind – eine Überzeugung oder ein Urteil, dessen Inhalt (wie wir sagen) darin besteht, daß die Dinge so und so sind – muß eine Haltung oder Einstellung sein, die man *zu Recht* oder *zu Unrecht* einnimmt, je nachdem, ob die Dinge in der Tat so und so sind oder nicht. (Wenn wir verstehen können, wie ein Urteil oder eine Überzeugung in dieser Weise auf die Welt gerichtet ist, dann sollten uns andere Arten von propositionalen Haltungen oder Einstellungen keine Schwierigkeiten be-

reiten.) Diese Beziehung zwischen Geist und Welt ist daher im folgenden Sinn normativ: Das Denken, das auf Urteile oder auf die Festsetzung von Überzeugungen abzielt, ist gegenüber der Art und Weise, wie die Dinge sind, insofern verantwortlich, als daß es richtig oder falsch ausgeführt worden sein kann.

Wie läßt sich die Idee präzisieren, daß unser Denken auf diese Weise gegenüber der Welt verantwortlich ist? Indem wir diese Frage aufwerfen, schränken wir vielleicht zumindest stillschweigend unsere Perspektive auf ein Denken ein, das gegenüber der *empirischen* Welt verantwortlich ist; d.h. verantwortlich gegenüber der Art und Weise, wie die Dinge sind, insofern diese empirisch zugänglich ist. Selbst wenn wir annehmen, daß die Verantwortlichkeit gegenüber der Art und Weise, wie die Dinge sind, mehr als nur die Verantwortlichkeit gegenüber der empirischen Welt beinhaltet, scheint es doch richtig, dies zu sagen: Da unser kognitives Schicksal darin besteht, daß wir (um es in Kants Worten auszudrücken) der Welt mittels sinnlicher Anschauung gegenüberzutreten, muß unsere Reflexion über den Begriff der gedanklichen Gerichtetheit darauf, wie die Dinge sind, mit der Verantwortlichkeit gegenüber der empirischen Welt beginnen. Und wie können wir nun den Gedanken, daß unser Denken gegenüber der empirischen Welt verantwortlich ist, anders verstehen als so, daß unser Denken gegenüber der Erfahrung verantwortlich ist? Wie könnte die empirische Welt – auf die sich die Verantwortlichkeit des empirischen Denkens bezieht, wenn es überhaupt ein Denken sein soll – ein Urteil fällen, wenn nicht (wie Quine sich ausdrückt) in Form eines Rechtsspruchs vor dem „Tribunal der Erfahrung“?¹

Genau das meine ich mit einem „minimalen Empirismus“: der Gedanke, daß die Erfahrung ein Tribunal bilden muß, welches zwischen dem Denken und seiner Verantwortlichkeit gegenüber der Welt vermittelt, und ohne dessen Vermittlung es überhaupt keinen Sinn hätte, es überhaupt als Denken zu bezeichnen. Und das ist eine Seite des Zusammenspiels plausibler Überlegungen, aus denen sich die oben genannten philosophischen Sorgen herleiten. Die andere Seite besteht in einer intellektuellen Neigung, auf die ich noch zu sprechen kommen werde (unten im §4). Durch diese wird uns das Verständnis für die Tatsache schwer gemacht, wie Erfahrung ein Tribunal sein *kann*, welches Rechtsprüche über unser Denken erläßt.

Bei genauerem Hinsehen würde ein solches Zusammenspiel natürlich auf eine Antinomie hinauslaufen: Einerseits muß die Erfahrung (minimaler Empirismus) und andererseits kann sie doch nicht (was ich noch zeigen muß) über diejenigen unserer Versuche zu Gericht sitzen, die entscheiden sollen, wie die Dinge sind. Betrachten wir jedoch ein Stadium, wo die Re-

¹ „Zwei Dogmen des Empirismus“, in: W. V. Quine: *Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979, S. 27-50, hier S. 45.

flexion einem solchen Druck von zwei Seiten ausgesetzt ist, ohne daß sie genug Selbstbewußtsein besäße, um zu erkennen, daß sie eine Antinomie bilden. Wenn uns die Spannung zwischen zwei solchen Tendenzen des eigenen Denkens nur vage bewußt ist, dann kann es leicht zu den bekannten philosophische Sorgen über die Gerichtetheit des Geistes auf die Welt kommen – eine Gerichtetheit, von der man zunächst den Eindruck hatte, als ließe sie sich in Hinblick auf eine Verantwortlichkeit gegenüber der Art und Weise, wie die Dinge sind, beschreiben. In solch einer Lage fragt man sich dann: „Wie ist es möglich, daß es ein Denken gibt, das auf die Art und Weise, wie die Dinge sind, gerichtet ist?“ Damit hätte man eine der bekannten philosophischen „Wie ist es möglich?“-Fragen. Sie gewinnt ihre spezifisch philosophische Schlagkraft dadurch, daß man sie vor einem Hintergrund von Annahmen stellt, die, würde man sie explizit machen, deutlich werden ließen, daß es das Thema der Frage eigentlich gar nicht gibt.

3. Es scheint vielleicht überraschend, daß ich den Empirismus mit philosophischen Sorgen über die Möglichkeit des *Denkens* in Zusammenhang bringe. Freilich kann man den Einwand erheben, daß es sich beim Empirismus um eine erkenntnistheoretische Position handelt und die Frage deshalb eigentlich lauten sollte: „Wie ist es möglich, daß es empirisches Wissen gibt?“ In Hinblick auf Quines juristisches Bild läuft das ungefähr auf folgendes hinaus: „Wie kann Erfahrung z.B. über eine Überzeugung zu Gericht sitzen und einen Rechtsspruch fällen, der einigermaßen günstig für die Überzeugung ausfällt, damit sie als ein Fall von Wissen gilt?“

Angenommen aber, wir neigen zu der Auffassung, daß unser Denken von der anderen Seite jener Evidenzen beeinflusst ist (die ich bislang nur im Hinblick auf ihre Auswirkungen ins Spiel gebracht habe). Das hieße, von der Voraussetzung auszugehen, daß es kaum möglich ist einzusehen, wie Erfahrung ein Tribunal bilden kann, das über unsere Überzeugungen zu Gericht sitzt. Die Schwierigkeit bezieht sich darauf, wie Erfahrung überhaupt irgendwelche Rechtssprüche über unser Denken erlassen kann. Dieses Problem ist sicherlich grundlegender als eine Schwierigkeit in bezug auf die Frage, wie Erfahrung ein Urteil fällen kann, das in hohem Maße vorteilhaft ist.

Es stimmt, daß die moderne Philosophie offenbar mit Problemen, die insbesondere das Wissen betreffen, konfrontiert ist. Es ist meiner Meinung nach jedoch hilfreich, sie als einen mehr oder weniger unbeholfenen Ausdruck von tieferliegenden Sorgen anzusehen – als eine zunächst nur vage empfundene Bedrohung, daß sich unser Denken dahin bewegt, daß der Geist den Kontakt mit dem Rest der Wirklichkeit verliert und nicht nur nicht in der Lage ist, zu einem Wissen von ihr zu gelangen. Das Problem, uns ein Wissen zuzuschreiben, ist dabei nur eine Erscheinungsweise, in der sich diese Sorge bekundet, und sie ist bei weitem nicht die grundlegendste.

4. Was ist die Ursache dafür, daß es uns so schwer fällt zu verstehen, wie die Erfahrung ein Tribunal bilden kann? Ich werde sie ans Licht bringen, indem ich ein wesentliches Element von Wilfrid Sellars' Angriff auf den „Mythos des Gegebenen“ ins Gedächtnis rufe.

Sellars betont, daß der Begriff des Wissens in einen normativen Kontext gehört: „Indem wir ein Ereignis oder einen Zustand als *Wissen* auszeichnen, beschreiben wir ihn nicht empirisch; wir stellen ihn vielmehr in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Fähigkeit der Rechtfertigung des Gesagten.“² Es ist eine Wiederholung dessen, was ich schon oben (§3) geltend gemacht habe, wenn man folgendes sagt: Obwohl Sellars hier in erster Linie von Wissen spricht, so unterstreicht das nur eine Art, wie man den Gedanken verstehen kann, daß ein normativer Kontext zu den Voraussetzungen gehört, um überhaupt mit der Welt in Berührung zu sein, sei es nun wissentlich oder unwissentlich.

Das, worauf Sellars hinauswill, läßt sich auch so ausdrücken: Die Erkenntnistheorie läuft Gefahr, einen naturalistischen Fehlschluß zu begehen.³ In meiner allgemeinen Ausdrucksweise bedeutet das, daß die Reflexion über die Gerichtetheit auf die Welt der Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses ausgesetzt ist – egal, ob es sich dabei um Wissen oder um etwas anderes handelt. Wenn wir Sellars' Anliegen so ausdrücken, dann setzen wir das Natürliche – und Sellars tut das wirklich manchmal – mit dem Gegenstand der „empirischen Beschreibung“ gleich; mit dem Gegenstand einer Redeweise, die das genaue Gegenteil davon ist, daß man etwas in den normativen Rahmen stellt, den der logische Raum der Gründe konstituiert. Sellars unterscheidet zwei Arten von Begriffen: solche, die sich nur in Hinblick auf ihre Funktion verstehen lassen, Gegenstände in den Raum der Gründe zu stellen – wie z.B. den Begriff des Wissens – und solche, die in „empirischen Beschreibungen“ vorkommen. Wenn wir das als Warnung vor einem naturalistischen Fehlschluß lesen, dann verstehen wir „empirische Beschreibung“ so, als stelle sie Dinge in den logischen Raum der Natur – um einen Begriff zu prägen, der zumindest dem Geiste nach von Sellars stammen könnte.

Worum handelt es sich beim logischen Raum der Natur? Ich denke, daß wir die Grundgedanken von Sellars begreifen können, wenn wir den logischen Raum der Natur als den logischen Raum der Naturwissenschaften betrachten, so wie wir ihn dank der gut dokumentierten und in sich selbst bewundernswerten Entwicklung des modernen Denkens beschreiben können. Einen Gegenstand nicht im logischen Raum der Gründe zu verorten, sondern in eine so verstandene Natur zu stellen, heißt, ihn in den Bereich der Naturgesetze zu stellen. Für Sellars' Sache ist es jedoch

² „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: Feigl, H./Scriven M. (Hg.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Bd. 1. Minneapolis 1956, S. 253-329, hier S. 298 f.

³ Für eine dementsprechende Formulierung vgl. „Empiricism and the Philosophy of Mind“, S. 257.

unwichtig, wie man sie positiv darstellt. Entscheidend ist die negative Behauptung: Ganz egal welche Beziehungen den logischen Raum der Natur konstituieren, sie sind von *anderer Art* als die normativen Beziehungen, die den logischen Raum der Gründe konstituieren. Zu den für den logischen Raum der Natur konstitutiven Beziehungen gehören keine Beziehungen wie die der Rechtfertigung oder allgemeiner: der Richtigkeit einer Sache in Hinblick auf eine andere. Das meint Sellars, wenn er betont, daß „empirische Beschreibungen“ nicht den Zweck verfolgen können, etwas in den logischen Raum der Gründe zu stellen.

Nehmen wir einmal an, es gäbe eine solche Zweiteilung der logischen Räume. In welchen logischen Raum gehört dann der Begriff der Erfahrung? Das hängt natürlich davon ab, was wir unter „Erfahrung“ verstehen. Aber nehmen wir einmal an, der Erfahrungsverlauf eines Subjekts bestünde aus Sinneseindrücken, aus Einwirkungen der Welt auf einen Besitzer sinnlicher Fähigkeiten. Spricht man auf diese Weise von den Einwirkungen der Welt, dann ist das selbstverständlich eine „empirische Beschreibung“. In meinen Worten heißt das: Der Gedanke der Aufnahme von Sinneseindrücken ist der Gedanke eines natürlichen Vorganges. Wenn man nach den Grundsätzen von Sellars etwas als Sinneseindruck identifiziert, so heißt das, daß man es in einen logischen Raum stellt, der von dem verschieden ist, in den unsere Rede vom Wissen oder – um dem allgemeineren Fall Rechnung zu tragen – unsere Rede von der bewußten oder unbewußten Gerichtetheit auf die Welt gehört. Folgt man diesen Grundsätzen, so ist der logische Raum, dem man die Rede von den Sinneseindrücken zuordnen muß, nicht der Raum, in dem die Sachen so miteinander verbunden sind, daß eine Sache in Hinblick auf eine andere gerechtfertigt würde oder in Hinblick darauf richtig wäre. Würden unsere Erfahrungen aus Sinneseindrücken bestehen, dann könnten sie nach diesen Grundsätzen kein Tribunal bilden, etwas, gegenüber dem sich empirisches Denken zu verantworten hat. Jemand, der das Gegenteil annimmt, würde genau denjenigen naturalistischen Fehlschluß begehen, vor dem uns Sellars warnt. Er würde denken, daß „empirische Beschreibung“ darauf hinauslaufen kann, daß man Gegenstände in den logischen Raum der Gründe stellt.

Zwischen dem Gedankengang, den ich hier aus Sellars' Überlegungen ableite, und einem minimalen Empirismus kann es möglicherweise zu Spannungen kommen. (Ob es sich dabei um eine wirkliche Spannung handelt, hängt davon ab, ob das „Tribunal der Erfahrung“ für den Empirismus aus Sinneseindrücken bestehen muß; ich werde auf diese Frage weiter unten (§6) eingehen.) In den folgenden Vorlesungen ist es hauptsächlich Donald Davidson, der die Rolle spielt, die ich hier Sellars zugewiesen habe: Jemand, dessen Überlegungen zum Thema Erfahrung ihr verbieten, ein Tribunal zu bilden. Für diese Zwecke sind Sellars und Davidson austauschbar. Sellars' Angriff auf das *Gegebene* entspricht, in einer Weise, die ich mir in meiner ersten Vorlesung zunutze mache, Davidsons

Angriff auf „das dritte Dogma des Empirismus“ – den Dualismus von Begriffsschema und „empirischem Inhalt“. Und Davidson weist ausdrücklich darauf hin, daß seine Position sogar einen minimalen Empirismus unterminiert. Er beschreibt das dritte Dogma des Empirismus als „vielleicht das letzte, denn wenn wir dieses Dogma fallenlassen, ist nicht klar, ob überhaupt noch etwas Spezifisches übrigbleibt, was Empirismus zu nennen ist.“⁴

5. Ich habe behauptet, daß sich etliche charakteristische Sorgen der modernen Philosophie einer Spannung zwischen zwei Kräften verdanken, die beide auf verständliche Weise dazu tendieren, unser Nachdenken über das empirische Denken im besonderen und dadurch über die Gerichtetheit auf die Welt im allgemeinen zu prägen. Eine der beiden Kräfte ist die Anziehungskraft des minimalen Empirismus. Dieser behauptet, daß sich die Gerichtetheit der Gedanken auf die empirische Welt nur in Hinblick auf eine Verantwortlichkeit gegenüber dem Tribunal der Erfahrung verstehen läßt, und zwar so, daß sich die Welt den wahrnehmenden Subjekten aufprägt. Die andere der beiden Kräfte ist eine Geisteshaltung, die es so aussehen läßt, daß die Erfahrung unmöglich ein Tribunal bilden kann. Der Gedanke eines Tribunals gehört zusammen mit dem Gedanken einer Sache, auf die sich die Rechtssprüche des Tribunals beziehen, in den von Sellars so genannten „logischen Raum der Gründe“ – ein logischer Raum, dessen Wesen darin besteht, daß einige seiner Bewohner in Hinblick auf andere z.B. gerechtfertigt oder richtig sind. Aber der Gedanke der Erfahrung, zumindest wenn man sie in Hinblick auf Sinneseindrücke versteht, gehört offensichtlich in den logischen Raum der natürlichen Verbindungen. Dadurch kann leicht der Eindruck entstehen, daß unser Versuch, Erfahrung als Tribunal aufzufassen, zu einem naturalistischen Fehlschluß führen muß, den Sellars als einen der Irrwege für Mächtetern-Erkenntnistheoretiker schildert. Nehmen wir an, wir sind uns vage bewußt, daß unser Denken diesen beiden Kräften ausgesetzt ist; das würde erklären, warum wir es als philosophisches Problem ansehen, daß sich Gedanken auf die empirische Welt beziehen.

Wie ich eingangs (§1) festgestellt habe, besteht meine Absicht in einer Diagnose mit der Aussicht auf Heilung. Haben die philosophischen Sorgen über die Möglichkeit, mit der Welt in Berührung zu stehen, ihren Grund in der Spannung zwischen diesen beiden Kräften, dann würde die Heilung erfordern, die Spannung aufzulösen. Offensichtlich hält meine Beschreibung dazu verschiedene Möglichkeiten bereit. In diesem Buch mache ich den Vorschlag zu einer Art und Weise, diese Spannung aufzulösen. Ich werde hier kurz ihren Platz bestimmen, indem ich sie von anderen Möglichkeiten unterscheide.

⁴ „Was ist überhaupt ein Begriffsschema“, in: Donald Davidson: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt a. M. 1990, S. 261-282, hier S. 270.

6. Eine Alternative bestünde darin, den Empirismus fallenzulassen, zumindest wenn man ihn in Hinblick auf Sinneseindrücke versteht. Wie ich schon festgestellt habe (§4), sieht Davidson den Empirismus und den Dualismus von Schema und Inhalt als Schicksalsgenossen an. Und Sellars seinerseits arbeitet am Entwurf eines Begriffs von Sinneseindrücken, der von der Erkenntnistheorie abgeschnitten ist.

Ich glaube nicht, daß ein solcher Standpunkt wirklich befriedigend sein kann. Ich komme darauf besonders im Zusammenhang mit Davidson in den ersten beiden Vorlesungen dieses Buches zurück. Davidson hat den Empirismus vor allem deshalb aufgegeben, weil wir seiner Meinung nach der Erfahrung keine erkenntnistheoretische Bedeutung einräumen können, ohne dem Mythos des *Gegebenen* zu verfallen. Dieser besagt, daß Erfahrung, die nach dieser Lesart kein Tribunal sein kann, dennoch über unser empirisches Denken zu Gericht sitzen soll. Das spricht sicherlich dafür, daß wir auf den Empirismus verzichten *müssen*. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß nicht gezeigt wird, auf welche Weise wir das *können*. Die Plausibilität des empirischen Bildes, nach welchem wir die Gerichtetheit des empirischen Denkens auf die Welt nur dann verstehen können, wenn wir seine Verantwortlichkeit gegenüber der empirischen Welt zum Kriterium seiner Richtigkeit machen, wird dadurch nicht wegerklärt. Und wir können die Verantwortlichkeit gegenüber der empirischen Welt nur so verstehen, daß wir uns vorstellen, sie sei durch eine Verantwortlichkeit gegenüber dem Tribunal der Erfahrung vermittelt. Und diese muß man sich wiederum als direkte Einwirkung der Welt auf wahrnehmungsfähige Wesen vorstellen. Wenn wir auf die von Davidson ins Auge gefaßten Positionen festgelegt sind, dann führt die Anziehungskraft des Empirismus einfach zu den Unstimmigkeiten des Mythos des *Gegebenen*. Aber solange die Anziehungskraft des Empirismus nicht wegerklärt worden ist, solange ist das nur eine Quelle für anhaltende philosophische Beschwerden, ohne daß es einen Grund dafür gäbe, mit der Preisgabe des Empirismus zufrieden zu sein, auch wenn Davidsons Wahl der Alternativen den Anschein erweckt, als sei das zwingend.

Es ist wahr, daß man nach den Grundsätzen, die Davidson und Sellars zur Ablehnung des Empirismus veranlaßt haben, empirisches Denken so auffassen kann, als sei es auf rationale Weise durch Fälle eingeschränkt, wo es einem Subjekt wahrnehmungsmäßig so *erscheint*, als seien die Dinge so und so. Dies klingt vielleicht wie ein Zugeständnis an die Anziehungskraft des Empirismus. Aber so ein Zugeständnis kann die Kluft, um die es mir geht, nicht überbrücken; es ist nicht in der Lage, die Anziehungskraft des Empirismus wegzuerklären, der sich auf Sinneseindrücke stützt. Wenn es einem Subjekt wahrnehmungsmäßig so erscheint, als seien die Dinge so und so, dann ist die Tatsache, daß die Dinge so und so sind, selbst ein Fall von empirischem Inhalt. Solange nichts getan wird, um dem Gedanken seine Plausibilität zu nehmen, daß sich empirischer Inhalt generell nur in Hinblick auf eine Verantwortlichkeit gegenüber Sinnesein-

drücken verstehen läßt, solange wird empirischer Inhalt in diesem Zusammenhang genauso problematisch erscheinen, wie im Zusammenhang mit Urteilen oder Überzeugungen.

7. Wenn Davidson und Sellars glauben, wir seien zur Preisgabe des Empirismus gezwungen, so liegt daß teilweise daran, daß sie den logischen Raum der Gründe als Raum *sui generis* im Vergleich zu dem logischen Raum ansehen, in dem sich bei Sellars „empirische Beschreibung“ abspielt, und den ich mit dem logischen Raum der Natur identifiziert habe. Auf diese Weise drückt sich Sellars aus, doch bei Davidson findet sich dazu eine Entsprechung. Was bei Sellars der *sui generis* Charakter des logischen Raums der Gründe ist, das ist bei Davidson der *sui generis* Charakter eines „konstitutiven Ideals der Rationalität“.⁵

Damit ist angedeutet, wie man die Spannung noch auflösen kann: indem man die Dichotomie logischer Räume zurückweist. Schlagen wir diesen Weg ein, so können wir den Begriff der Erfahrung ohne weiteres dem logischen Raum der Natur zuordnen und gleichzeitig bestreiten, daß damit irgendein Problem für den Empirismus entsteht. Dabei wird angenommen, daß der logische Raum der Gründe – wo sich, wenn wir am Empirismus festhalten, Erfahrung auf das empirische Denken beziehen muß – nur ein Teil des logischen Raums der Natur ist. Die normativen Beziehungen, die den logischen Raum der Gründe konstituieren, sind aus demjenigen begrifflichen Material rekonstruierbar, dessen Ursprung der logische Raum ist, den Sellars fälschlicherweise dem logischen Raum der Gründe gegenüberstellt. Diese Auffassung führt in diesem Buch den Titel „unverblümter Naturalismus“. Der unverblünte Naturalismus weigert sich anzuerkennen, daß die Beziehungen, die den logischen Raum der Gründe konstituieren, nicht natürlich sind. „Natürlich“ bezieht sich dabei auf denjenigen logischen Raum, der bei Sellars (und unter anderem Namen bei Davidson), dem logischen Raum der Gründe gegenübersteht. Für diesen Naturalismus sind die Schritte, die Sellars als naturalistischen Fehlschluß brandmarkt, tatsächlich naturalistisch, deshalb aber noch lange nicht fehlerhaft. Wir können daher zwar ruhig zugeben, daß der Begriff der Erfahrung in den logischen Raum der Natur gehört; das hindert eine solche Erfahrung jedoch nicht daran, ein Tribunal zu bilden. Es besteht daher kein Bedürfnis, die Reize, die der Empirismus ausübt, wegzuerklären.

Ich werde gleich mehr zum Thema Naturalismus sagen (§9), will aber zuerst die von mir vorgeschlagene andere Art, die genannte Spannung aufzulösen, skizzieren.

8. Meine Alternative hält im Gegensatz zu einem unverblünten Naturalismus daran fest, daß es sich bei der Struktur des logischen Raums der

⁵ Vgl. besonders „Geistige Ereignisse“, in: Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a. M. 1990, S. 291-316, hier S. 313.

Gründe, vergleicht man sie mit der Struktur des logischen Raums, in dem eine naturwissenschaftliche Beschreibung die Dinge verortet, um eine Struktur *sui generis* handelt. Allerdings schafft meine Alternative Platz für die nach Sellars und Davidson unmögliche Annahme, daß die Idee der Erfahrung die Idee von etwas Natürlichem ist und daß empirisches Denken gegenüber der Erfahrung verantwortlich ist. Das erfordert eine andere Strategie, um der Bedrohung eines naturalistischen Fehlschlusses auszuweichen.

Die naturwissenschaftliche Revolution der Neuzeit ermöglichte eine neue und klare Vorstellung der besonderen Art von Verständlichkeit, die uns die Naturwissenschaften in den Dingen zu finden erlaubt. Die neue Deutlichkeit besteht meiner Meinung nach weitestgehend im Verständnis dessen, was Sellars' Warnung vor einem naturalistischen Fehlschluß sehr nahe kommt. Wir müssen scharf unterscheiden zwischen naturwissenschaftlicher Verständlichkeit einerseits und der Art und Weise von Verständlichkeit, die etwas dadurch erlangt, daß man es in den logischen Raum der Gründe stellt. Auf diese Weise wird bekräftigt, was der unverblünte Naturalismus ablehnt: die Zweiteilung der logischen Räume. Allerdings können wir zulassen, daß die Idee der Erfahrung die Idee von etwas Natürlichem ist, ohne dadurch Erfahrung aus dem logischen Raum der Gründe zu vertreiben. Das wird dadurch möglich, daß wir die Aufspaltung der logischen Räume nicht mit der Aufspaltung von *Natürlichem* und Normativem gleichsetzen müssen. Der Gedanke der Natur muß nicht dasselbe bedeuten wie der Gedanke einer Instantiierung von Begriffen, die in denjenigen logischen Raum gehören – der nach dieser Auffassung zugegebenermaßen vom logischen Raum der Gründe unterschieden ist –, wo die naturwissenschaftliche Art und Weise der Verständlichkeit waltet.

Nach dieser Auffassung hat Sellars Recht, wenn er den logischen Raum, in dem die naturwissenschaftliche Forschung ihre besondere Art von Verständlichkeit erlangt, als fremd gegenüber dem logischen Raum der Gründe auffaßt. Der logische Raum der Gründe bildet den Rahmen, in dem eine grundlegend verschiedene Art von Verständlichkeit herrscht. Und Davidson hat (nur mit anderen Worten ausgedrückt) Recht, wenn er dem „konstitutiven Ideal der Rationalität“ die Kontrolle über Begriffe einräumt, die, vergleicht man sie mit dem Begriffsapparat der nomothetischen Wissenschaften, von besonderer Art sind. Aber es ist eine Sache, das zuzugeben – mit Sellars' Worten einen logischen Raum auszuwählen, der dann dem logischen Raum der Gründe gegenübergestellt wird –, und eine andere, diesen logischen Raum mit dem logischen Raum der *Natur* gleichzusetzen, wie es Sellars zumindest implizit tut. Das ist der Grund, der es unmöglich erscheinen läßt, Empirist zu sein und zugleich zu behaupten, daß es sich um ein natürliches Ereignis handelt, wenn die Welt einen Eindruck auf ein wahrnehmendes Subjekt macht. Man macht dabei den Fehler zu vergessen, daß Natur hierbei eine *zweite Natur* einschließt. Menschliche Wesen erwerben eine zweite Natur zum Teil dadurch, daß