

### 3. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie

---

Zunächst gilt es den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zu rekonstruieren. Ziel des ersten Teils dieser Arbeit ist es daher, McDowells Sicht auf Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie nachzuvollziehen. Dabei werden wir durchaus Aspekte der Systematik McDowells außer Acht lassen oder nur anschnitten. Der systematische Fokus liegt auf dem Begriff der Zweiten Natur, welcher am Ende dieses Teils der Arbeit Ausgangspunkt für die kritisch-konstruktive Erweiterung von McDowells Ansatz im Fortgang der Arbeit sein soll.

Das erste Kapitel dieses Teils der Arbeit soll einleitend auf die Besonderheiten der Philosophie McDowells hinweisen und herausstellen, inwieweit wir daran anknüpfen werden. Dies soll speziell mit Blick auf McDowells Verständnis von Philosophie als Therapie geschehen.

Im zweiten Kapitel werden wir McDowells Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie rekonstruieren. Dabei stehen zunächst zwei philosophische Dualismen im Zentrum, einerseits der Dualismus von Begriff und Anschauung, andererseits der Dualismus von Normativität und Natur. Der erste Dualismus ist McDowells Ausgangsproblem aus erkenntnistheoretischer Perspektive. Die Vermittlung des zweiten Dualismus wird Teil des Lösungsvorschlags. Für ein Verständnis beider Dualismen werden wir den Raum der Gründe und den Raum der Natur gegenüberstellen. Aus dieser Gegenüberstellung resultiert eine Oszillation zwischen zwei Gefahren, die McDowell aufzulösen versucht: einerseits einer Kohärenztheorie, andererseits dem Mythos des Gegebenen. Begünstigt wird die dualistische Gegenüberstellung der beiden Räume durch das Objektivitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften, die Objektivität nur im Raum der (erstnatürlichen) Natur verortet. Hier setzt McDowell an. Mit dem Begriff der Zweiten Natur wird ein Verständnis von Objektivität innerhalb der Praxis des Lebens und Verlangens von Gründen etabliert. Der Raum der Gründe ist uns

zur Zweiten Natur geworden. Der Begriff der Zweiten Natur vermittelt Natur und Normativität.

Im dritten Kapitel wollen wir danach fragen, wie genau die philosophische Therapie durch den Begriff der Zweiten Natur gedacht ist. Die Frage, wie wir unsere Zweite Natur erwerben, führt uns zu dem Problem, dass auf Ebene unseres Selbstverständnisses das ›Kantische Paradox‹ der Selbstbestimmung wiederkehrt. In einer abschließenden Rekapitulation (viertes Kapitel) wollen wir auch einen Ausblick darauf geben, wie dieses Problem in den folgenden Teilen der Arbeit gelöst werden soll und in Bezug auf welche systematischen Punkte wir kritisch-konstruktiv an McDowells Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie anschließen wollen.

### 3.1. Besonderheiten der Philosophie John McDowells

John McDowells *Mind and World* gehört zu den wenigen international vielfältig diskutierten philosophischen Büchern der letzten 20 Jahre. Wie es zu dieser Popularität gekommen ist, erläutern David Lauer und Christian Barth im Sammelband *Die Philosophie John McDowells* in drei Punkten:<sup>1</sup> McDowells Philosophie zeichnet sich *erstens* dadurch aus, dass eine besondere Vielfalt von Themenbereichen behandelt wird. Es geht um Fragen der Erkenntnistheorie, der Philosophie des Geistes, der Sprachphilosophie, der Handlungstheorie und der (Meta-)Ethik.<sup>2</sup> Dabei unterläuft McDowell die Trennung zwischen philosophischen Teildisziplinen und insbesondere die Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Hinzufügen lässt sich diesem Punkt, dass sich nach McDowell grundlegende philosophische Fragen systematisch nur beantworten lassen, wenn man dabei genau diese Trennung überwindet. Wir werden sehen, dass innerhalb seines Denkens die Frage danach, was wir (theoretisch) wissen können, auf der einen Seite und die Frage danach,

1 Vgl. Barth/Lauer 2014, 7f.

2 Philosophische Auseinandersetzung mit Ethik ist für McDowell immer Metaethik. Ethik als »reflective thinking about *specific* norms [is] an activity that is not particularly philosophical« (McDowell 1996, 95, Einfügung und Hervorhebung A.B.). Dies ist aber in der zeitgenössischen Philosophie keineswegs selbstverständlich. Kritisch gegen die zeitgenössische Tendenz schreibt Theunissen: »Die herrschende Philosophie will Ethik ohne Metaphysik sein. Sie tendiert dazu, sich in Ethik aufzulösen« (Theunissen 1991, 29).

wie wir (praktisch) handeln sollen, auf der anderen Seite systematisch zusammenhängend und strukturanalog beantwortet werden. Weitergehend ist McDowell dabei der Meinung, dass sich Fragen nach theoretischem und praktischem Weltbezug nicht unabhängig von der geistesphilosophischen Frage nach der Natur menschlicher Subjektivität beantworten lassen. Welt- und Selbstbezug hängen systematisch zusammen. Trotz der Vielfalt der philosophischen Teildisziplinen, in denen sich McDowell bewegt, lässt sich – und das ist der *zweite* Punkt – eine gewisse Einheit erkennen. Eng verbundene Grundgedanken, Argumente oder besser noch Bilder schaffen eine Signatur, die sich innerhalb seines Werkes und besonders prägnant in *Mind and World* immer wieder finden lässt. Diese Einheit seines reichhaltigen Œuvres von Aufsätzen und Vorlesungen ist aber nicht die Einheit eines geschlossenen Systems. Der *dritte* Punkt betrifft die ambivalente Verortung McDowells auf der philosophischen Landkarte unserer Zeit. Obgleich er in der Tradition der analytischen Philosophie steht und seine philosophische Ausbildung am New College der University of Oxford erhalten hat, durchbricht sein Philosophieren die Unterscheidung zwischen sogenannter ›analytischer‹ und ›kontinentaler‹ Tradition. Wir sprechen diesbezüglich von post-analytischer Philosophie. Sehr prägnant zeigt sich dies in seiner Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus. Mit Kant und Hegel setzt sich McDowell explizit auseinander. Auch mit der Hermeneutik, im Speziellen mit Gadamer, beschäftigt sich McDowell – wenn auch nicht so ausgiebig wie mit Kant – explizit. Zur Phänomenologie gibt es mindestens implizite Schnittpunkte, beispielsweise innerhalb der Debatte mit Dreyfus.<sup>3</sup> McDowells Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, insbesondere mit Aristoteles, spielt in der vorliegenden Arbeit keine weitreichende Rolle. In seinen Texten befasst sich McDowell neben der antiken, klassischen und hermeneutischen Philosophie explizit mit einer Vielzahl mehr oder weniger zeitgenössischer Positionen.<sup>4</sup> Dieses Bedürfnis nach direkter Diskussion mit anderen zeitgenössischen Positionen und deren Reaktion auf McDowell sowie McDowells wiederholte Repliken könnten ein weite-

3 Vgl. McDowell 2009d.

4 Darunter sind Positionen aus den Bereichen der analytischen (Sprach-)Philosophie (bspw. Gottlob Frege, Peter Frederick Strawson, Donald Davidson, Wilfried Sellars, Gareth Evans, James Conant), der zeitgenössischen (analytischen) Phänomenologie (bspw. Charles Taylor, Hubert Dreyfus), dem Neo-Pragmatismus (bspw. Richard Rorty), der Wittgenstein-Lektüre (bspw. Stanley Cavell, Saul Kripke, Crispin Wright), der analytischen (Meta-)Ethik (bspw. Philippa Foot, Thomas Nagel) und dem post-analytischen Hegelianismus (bspw. Robert Brandom, Robert Pippin).

rer Grund für seine Popularität sein. Verbunden mit seiner Stellung zwischen ›analytischer‹ und ›kontinentaler‹ Tradition ist McDowells methodisches Vorgehen, welches sich nicht in analytisch-rekonstruktiven Lektüren erschöpft, sondern systematisch weitreichende philosophische Fragen stellt.

McDowells spezielles und nicht einfach zu fassendes Verständnis von Philosophie als Therapie lässt sich ergänzend zu Barth/Lauer als vierter Grund für seine Popularität lesen: Seinem Anspruch nach setzt John McDowell in *Mind and World* dazu an, Ängste moderner Philosophie im Bereich des Verhältnisses zwischen Geist und Welt in den Blick zu nehmen. »My aim is to propose an account, in a diagnostic spirit, of some characteristic anxieties of modern philosophy – anxieties that centre, as my title indicates, on the relation between mind and world. Continuing with the medical metaphor, we might say that satisfactory diagnosis ought to point towards a cure.«<sup>5</sup> Dabei zielt sein Vorgehen nicht darauf ab, eine direkte Antwort auf jene Fragen zu geben, welche für die Ängste moderner Philosophie stehen. Ein solches – in seinen eigenen Worten – *thesenaufstellendes* (›constructive‹) Vorgehen im Umgang mit den Ängsten moderner Philosophie, mit den philosophischen Ängsten unserer Zeit, hält McDowell schlichtweg für nicht erfolgversprechend (da eine substanzielle Antwort auf solche Fragen nicht möglich ist<sup>6</sup>). Dabei steht für McDowell Wittgenstein im Hintergrund:<sup>7</sup> »Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck. Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.«<sup>8</sup> These (als ›constructive‹) wird dabei von McDowell weitergehend als Doktrin spezifiziert.<sup>9</sup> Im Gegensatz dazu besteht McDowells Absicht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches die erst einmal so drängend und beängstigend erscheinenden Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt. Während wir diese philosophische

5 McDowell 1996, xi. Vgl. hierfür und für die folgenden Ausführungen die Einleitung zu *Mind and World*: McDowell 1996, xiff.

6 Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es legitime Varianten von direkten Antworten auf diese Fragen gibt, welche nicht aus einem philosophischen, sondern bspw. aus einem naturwissenschaftlichen oder technischen Hintergrund herrühren. Doch tragen solche Antworten McDowell zufolge wenig dazu bei, die hinter der Frage stehenden Ängste und Zwänge ernst zu nehmen oder gar aufzulösen. Das heißt, solche Antworten beantworten letztendlich eine andere Variante der Fragestellung.

7 Vgl. McDowell 1996, 95.

8 Wittgenstein 1984, §§ 127 und 128.

9 Vgl. McDowell 1996, 93.

Methode von Wittgenstein als Analyse der Grammatik unserer Sprachspiele und Zurückführung der Bedeutung von Worten auf ihre alltägliche Verwendung kennen, verfährt McDowell mittels Auflösung hartnäckiger philosophischer Dualismen wie des Trugbilds des Gegensatzes zwischen Geist und Welt respektive Normativität und Natur. Der Dualismus soll dabei nicht aufgelöst werden, indem eine Seite auf die andere reduziert wird, sondern indem beide Seiten in ihrer Eigenständigkeit berücksichtigt werden.<sup>10</sup> Dabei richtet sich McDowell gegen eine seiner Meinung nach gängige Tendenz in der modernen Philosophie:

»Ordinary modern philosophy addresses its derivative dualisms in a characteristic way. It takes its stand on one side of a gulf it aims to bridge, accepting without question the way its target dualism conceives the chosen side. Then it constructs something as close as possible to the conception of the other side that figured in the problems, out of material that are unproblematically available where it has taken its stand.«<sup>11</sup>

Therapeutisch ist sein Anspruch in dem Sinne, dass McDowell keine neuen (doktrinären) Thesen zur Lösung philosophischer Fragen aufzustellen versucht (das wäre ›constructive philosophy‹), sondern durch einen Wechsel der Perspektive auf das Problem die Auflösung derjenigen Zwänge sucht, welche dazu führen, dass sich die moderne Philosophie überhaupt erst dazu verpflichtet fühlt, Fragen zu stellen, die einem Trugbild entspringen. Das Trugbild soll sich innerhalb der neuen Perspektive auflösen und damit ebenso der Zwang zur Frage. Dementsprechend lesen sich seine Texte weniger wie der Versuch, eigene Thesen zu entwickeln, als vielmehr wie das Arrangieren philosophischer Positionen auf einer Bühne, das uns zeigen soll, worin das trügerische Bild besteht. Therapeutisch ist der Anspruch seines Denkens ferner in der Hinsicht, dass Probleme und Ängste moderner Philosophie auf *Selbstverständnisse* unserer Zeit zurückgeführt werden. Vorgreifend können wir sagen, dass das zentrale Selbstverständnis, um das es dabei geht, dasjenige ist, wir seien natürliche Tiere mit begrifflichen Fähigkeiten. Dabei sind Begriffe das, was unseren Bezug zur Welt herstellt: »The overall topic I am going to consider in these lectures is the way concepts mediate the relation between minds

10 Man könnte bei McDowells eigenem Vorgehen im Unterschied dazu von *dialektischer Aufhebung* beider Seiten des Dualismus sprechen. Wir werden aber sehen, dass nicht klar ist, ob McDowell diesem Anspruch gerecht wird.

11 McDowell 1996, 94.

and the world.«<sup>12</sup> Die Therapie zielt darauf, dieses Selbstverständnis, das sich im Spannungsfeld von Natur und Freiheit des Begriffs bewegt, (wieder) als unproblematisch herauszustellen: »[W]e should set about saving whatever is worth saving in our conception of ourselves, by reconstructing it in terms of conceptual equipment that is already unproblematically naturalistic.«<sup>13</sup>

Wir wollen im Folgenden an diese vier Punkte anschließen. *Erstens* sind philosophische Teilgebiete im Gang dieser Arbeit nicht trennscharf unterschieden. Die Frage nach der Freiheit der Kritik bewegt sich zunächst auf der Schnittstelle zwischen Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes. Diesen Ausgangspunkt, den wir von McDowell übernehmen, werden wir nicht gänzlich verlassen. Dennoch werden wir eine sozialphilosophische, existenzphilosophische und kritisch-theoretische Erweiterung dieses Ausgangspunktes vornehmen. *Zweitens* versuchen wir trotz der unterschiedlichen Hinsichten ein und dasselbe Thema zu entwickeln. Unter dem Titel der Freiheit der Kritik geht es uns um den Zusammenhang zwischen intersubjektiv und zeitlich vermittelter Selbstbestimmung einerseits und immanenter Kritik als Selbstkritik andererseits. Selbstbestimmung und Selbstkritik sollen im Zusammenhang verständlich werden. *Drittens* versuchen wir am Gegenstand der Freiheit der Kritik das Bestreben der post-analytischen Tradition als einer produktiven Verbindung zwischen sogenannter ›analytischer‹ und ›kontinentaler‹ Philosophie mit- und weiterzudenken. *Viertens* wollen wir uns McDowells Vorgehen in dem Sinne anschließen, dass es uns um die Explikation eines Gesamtbildes geht. Dieses Gesamtbild entwickeln wir in Bezug auf unser Selbstverständnis. Der Blick durch das Gesamtbild soll einerseits Reduktionen, Einseitigkeiten oder Dualismen verhindern, andererseits in Bezug auf die Möglichkeit von Selbstmissverständnissen aber auch auf die Gefahren solcher Dualismen hinweisen. Darin unterscheidet sich aber diese Arbeit von McDowells Verständnis von Philosophie als Therapie. Letztendlich wird sich unser Selbstverständnis nicht als unproblematisch herausstellen, vielmehr werden wir durch den Zusammenhang der Freiheit der Kritik sehen, dass Selbstbestimmung gerade darin besteht, unser Selbstverständnis in bestimmter Weise hinterfragend zu problematisieren.

---

12 McDowell 1996, 3.

13 McDowell 1996, 76.

### 3.2. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie

Dem Erkenntnisinteresse dieser Arbeit folgend wollen wir McDowells Philosophie als den Versuch einer Erläuterung von Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs lesen. Dabei bewegt sich McDowell zunächst im erkenntnistheoretischen Bereich anhand des Zusammenhangs von Anschauung und Begriff, aber wie er selbst schreibt, ist dieser Zusammenhang nur ein Beispiel für die allgemeine Frage nach Freiheit: »It should be clear that reflection about perceptual experience has served in this Introduction, as it does in this book, as just one example of a type. [...] the puzzlement in its general form is about how freedom, in that sense, fits into the natural world.«<sup>14</sup> Freiheit in diesem Sinne bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Geist und Welt. Freiheit ist für McDowell konstitutiv mit dem vernünftigen Geist verbunden: »Responsiveness to reason« is a good gloss on one notion of freedom.«<sup>15</sup> Als erkenntnistheoretische Autonomie steht Freiheit nach McDowell mit dem Raum der Gründe in Verbindung. Dieser scheint erst einmal im Gegensatz zum Raum der Natur zu stehen. Eine der angstbesetzten und von der modernen Philosophie zwanghaft gestellten Fragen ist daher die Frage danach, wie Freiheit in die natürliche Welt passt. Übersetzt in die Rede von Selbstverständnis: Wie passen wir als geistige Wesen in die natürliche Welt? Für McDowell sind beispielsweise erkenntnistheoretische Fragen<sup>16</sup> nach der Möglichkeit von empirischem Wissen symptomatisch für diese tieferliegende Angst davor, dass unser vernünftig-geistiges und das heißt freies Denken, dass also das, was uns grundlegend ausmacht, wenn wir uns als frei verstehen, – unser Selbstverständnis – von der Realität getrennt oder abgeschnitten ist (oder sein könnte). McDowell behandelt erkenntnistheoretische Fragen dieser Art, um letztendlich danach zu fragen: Was ist die Natur des Menschen und wie ist der menschliche Bezug zur Welt insgesamt konstituiert? McDowell erhebt den Anspruch, diesen Weltbezug zu erläutern, und das speziell in Hinblick auf Freiheit. Wir werden sehen, dass er uns aber letztendlich nur

14 McDowell 1996, xxiii.

15 McDowell 1996, xxiii.

16 Erkenntnistheoretische Fragen sind nur *ein* Beispiel für eine ganze Problemgattung. Eine weitere Frage in diesem Feld wäre die nach dem Zusammenhang von Körper und Geist bzw. von begrifflichen Intentionen und körperlichen Bewegungen: »Kant says ›Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind.‹ Similarly, intentions without overt activity are idle, and movements of limbs without concepts are mere happenings, no expressions of agency« (McDowell 1996, 89).

einen Ausschnitt davon liefert, was Freiheit als Selbstbestimmung innerhalb des menschlichen Weltbezugs zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat. Dieser Ausschnitt aus dem Gesamtbild unseres Bezugs zur Welt erläutert Autonomie im erkenntnistheoretischen Verhältnis von Begriff und Anschauung. McDowell fokussiert damit auf erkenntnistheoretische Autonomie innerhalb begrifflicher respektive sprachlicher Bedeutung unseres Weltbezugs. In dieser Erläuterung kehrt das ›Kantische Paradox‹ auf anderer Ebene wieder. Es gilt McDowells Überlegungen deshalb kritisch, aber gleichzeitig in konstruktiver Weise zu erweitern. Kritisch ist diese Erweiterung, weil die These vertreten wird, dass ein Gesamtbild von Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs *erstens* in der Lage sein muss, Freiheit nicht nur als erkenntnistheoretische Autonomie zu erläutern, sondern sie als Selbstbestimmung innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs insgesamt zu erklären. *Zweitens* muss ein Gesamtbild in der Lage sein, auf die Möglichkeit der Gefahr des Scheiterns innerhalb dieser Freiheit hinzuweisen. Konstruktiv ist die Erweiterung dahingehend, dass damit keine Widerlegung von McDowell stattfindet, sondern vielmehr systematische Punkte, die sich bei McDowells selbst andeuten, aus- und weitergeführt werden. So sollten wir an dieser Stelle hinzufügen, dass auch McDowell seinen Begriff Zweiter Natur selbst als eine Lösung des ›Kantischen Paradoxes‹ auf erkenntnistheoretischer Ebene versteht.<sup>17</sup>

Wir werden uns im Folgenden in einem ausführlichen Abschnitt McDowell widmen. Dieser Abschnitt beginnt rekonstruktiv, hat aber gleichzeitig die Aufgabe, den Ausgangspunkt für das systematische Interesse dieser Arbeit zu etablieren; hieraus begründet sich die Ausführlichkeit der Ausführungen zu McDowell. Es handelt sich im Folgenden nicht um eine Rekonstruktion, die versucht, in allen ihren Teilen McDowell so gerecht wie nur möglich zu werden, vielmehr geht es um einen Ausgangspunkt, von dem aus die Problemstellung der Freiheit der Kritik und eine Thematisierung der Gefahren dieser Freiheit entwickelt werden können. Dazu wollen wir *erstens* ein Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie innerhalb unseres Weltbezugs im Ausgang von McDowell etablieren. Dieses Verständnis ist für die

---

17 »Kant's lack of a pregnant notion of second nature explains why the right conception of experience cannot find a firm position in his thinking« (McDowell 1996, 97). Allerdings ändert McDowell nach *Mind and World* seine Meinung, inwieweit eine Lösung für das ›Kantische Paradox‹ nicht auch schon bei Kant selbst zu finden ist (vgl. McDowell 2009).



Systematik dieser Arbeit notwendig, aber nicht hinreichend für die Erläuterung von Freiheit als Selbstbestimmung. *Zweitens* soll ein Begriff Zweiter Natur erarbeitet werden, wie ihn McDowell als Lösung für das ›Kantische Paradox‹ auf erkenntnistheoretischer Ebene vorschlägt. Damit verbindet sich auch das *dritte* Anliegen dieses Abschnitts. Es gilt die systematischen Punkte zum Ansatz der kritisch-konstruktiven Erweiterung des Begriffs der Zweiten Natur innerhalb von McDowells Philosophie zunächst im konstruktiven Sinne herauszuarbeiten, um daran anschließend im kritischen Sinne die Erweiterung zu motivieren.

Im Folgenden wollen wir dazu anhand von zwei philosophischen Dualismen McDowells Gedankengänge nachvollziehen. Diese beiden Gegensätze, nämlich einerseits zwischen (theoretischem) Begriff und Anschauung sowie andererseits zwischen (praktischer) Normativität und Natur, bietet McDowell selbst an, wobei die genaue Bezeichnung nur Platzhalter für ein tieferliegendes Problem ist. Den ersten Dualismus könnte man genauso als Dualismus von Begriff und Welt, Form und Inhalt oder Spontanität und Rezeptivität bezeichnen. Diese Gegensätze kommen in einer erkenntnistheoretischen Sichtweise in den Blick. Der zweite Dualismus könnte auch als Gegensatz von Wert und Natur, Kultur und Natur, Rationalität und Kausalität oder innerem und äußerem Gesetz formuliert werden. Diese Gegensätze erscheinen, wenn man die Sichtweise praktischer Erkenntnis einnimmt. Zusammengekommen stehen beide Gegensätze für die Frage nach dem Zusammenhang von Geist und Welt, spezifisch mit Blick auf menschliche Freiheit innerhalb dieses Zusammenhangs. Für McDowell ist der erkenntnistheoretische Dualismus Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur Frage nach Freiheit als erkenntnistheoretischer Autonomie innerhalb unserer Selbst- und Weltbezugs. Die erkenntnispraktische Fassung ist durch den Begriff der Zweiten Natur Teil der Lösung der Frage nach Freiheit.<sup>18</sup> Wir werden zuerst ein Verständnis der beiden Dualismen vor dem Hintergrund des Raums der Gründe und

---

18 »Zwar geht Geist und Welt primär von Dilemmata der Erkenntnistheorie aus. Aus McDowells Vorschlag, die Gleichsetzung der äußeren Natur mit dem bedeutungsfreien Raum der Naturgesetze zugunsten einer Konzeption von Gründen in der Welt aufzugeben, ergibt sich aber die Möglichkeit einer so neuartigen Perspektive auf die Natur moralischer Urteile, dass es fast so scheint, als sei McDowells theoretisches Programm auf diesen Gewinn für die praktische Philosophie hin angelegt worden« (Stahl, 2014, 137).

des Raums der Natur entwickeln. Danach gehen wir jeweils auf die erkenntnistheoretische und die erkenntnispraktische Fassung genauer ein, um letztendlich das Zusammenspiel beider Fassungen nachzuvollziehen.

### 3.2.1. Raum der Gründe und Raum der Natur

Um ein Verständnis beider Dualismen zu entwickeln, verwendet McDowell das teilweise von Wilfrid Sellars übernommene Bild zweier logischer Räume. McDowell gebraucht die Rede vom logischen Raum sowohl *ontologisch* als auch *epistemologisch*. Die beiden Räume beschreiben ontologisch eine unterschiedliche Verfasstheit der Gegenstände der Welt beziehungsweise die Existenz und Nicht-Existenz bestimmter Gegenstände und deren Zusammenhang untereinander. Epistemologisch beschreiben die Räume einen unterschiedlichen Zugang zu den Gegenständen der Welt beziehungsweise unterschiedliche Modi des Verstehens, verbunden mit einem jeweils anderen Begriff von Objektivität. Der Raum der Natur beschreibt einen naturalistischen (beziehungsweise naturwissenschaftlichen<sup>19</sup>) Modus des Verstehens. Der Zusammenhang der Gegenstände der Welt wird von kausalen (äußeren) Naturgesetzen bestimmt, wodurch jeder Gegenstand und jede Veränderung fremdbestimmt sind. Es gibt keine Freiheit im Raum der Natur. Der Raum der Gründe beschreibt einen diskursiven Modus des Verstehens. Der Zusammenhang der Gegenstände der Welt wird von rationalen (inneren) Rechtfertigungsbeziehungen durch das Vermögen des Verlangens und Gebens von Gründen bestimmt. In diesem Raum existiert Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie und ist konstitutiv mit Vernunft als dem (kritischen) Vermögen des Verlangens und Gebens von Gründen verbunden. Zur Erläuterung des Unterschiedes, der dabei für McDowell ausschlaggebend ist, soll ein Beispiel aus einer Fußnote in *Mind and World* dienen:

»What I want is an analogue to the sense in which if someone is found in a place from which she has been banished, she is exculpated by the fact that she was deposited there by a tornado. Her arriving there is completely removed from the domain of what she is responsible for; [...]. We wanted to be able to credit ourselves with responsible freedom, so that we are within

19 Das kann aber irreführend sein: McDowells Kritik ist nicht gegen die modernen Naturwissenschaften gerichtet, sondern gegen ein bestimmtes naturwissenschaftliches Selbstverständnis innerhalb *philosophischer Praxis*.

the scope of possible justification, all the way out to the ultimate contact between our mental life and the world.«<sup>20</sup>

In dem nicht alltäglichen, aber vorstellbaren Fall, dass eine Person von einem Tornado an einen Ort getragen wird, an welchem sich die Person eigentlich nicht aufhalten darf, befinden wir uns – die Art und Weise der Beschreibung des Vorgangs betreffend – im Raum der Natur. Der Vorgang ist von äußeren, kausalen Umständen fremdbestimmt. Es gibt keine Alternativen, die zur Entscheidung stehen. Die Person hat nicht selbstbestimmt gehandelt und auch von Verantwortung kann nicht die Rede sein. Trotzdem lässt sich der Vorgang verstehen und es lassen sich »Gründe« für den Vorgang angeben: beispielsweise das Gravitationsgesetz und die Strömungsdynamik des Tornados, welche vektoriell gegen die Gravitationskraft gerichtet die Masse der Person zu bewegen in der Lage war. Entscheidend ist, dass das, was ein »Grund« ist, in den beiden Räumen eine kategorial andere Form annimmt. Die »Gründe« im Raum der Natur sind keine rationalen Gründe, da weder Selbstbestimmung noch Verantwortung im Spiel ist. Es können weder Selbstbestimmung noch Verantwortung im Spiel sein, weil eine kritische Entscheidung zwischen Alternativen nicht in Betracht kommt. Der Vorgang läuft fremdbestimmt ab, die Person selbst ist passiv. Die Rede von rationalen Rechtfertigungsbeziehungen ist dann schlichtweg unverständlich. Im Gegensatz dazu ist eine Person im Raum der Gründe selbstbestimmt im Sinne einer verantwortlichen Freiheit. Rationale Rechtfertigungsbeziehungen durch das Verlangen und Geben von Gründen sind möglich. Die Person steht dabei selbstbestimmt in der Welt und ist beziehungsweise denkt oder handelt aktiv. Gründe im Raum der Gründe sind als Gründe immer auch kritisierbar. Ist etwas nicht durch eine Alternative kritisierbar, so handelt es sich dabei nicht um einen Grund aus dem Raum der Gründe, sondern um einen kausalen »Grund« aus dem Raum der Natur.

### 3.2.2. Gefahren im Zusammenspiel von Begriff und Anschauung

Kommen wir vor dem Hintergrund dieses Unterschiedes beider Räume zur erkenntnistheoretischen Fassung des Dualismus von Begriff und Anschauung. Beides ist Kantische Terminologie. Der Begriff wird vom spontanen (selbstbestimmten), das heißt aktiven Vermögen des Verstandes ausgeübt; die Anschauung hingegen vom rezeptiven (fremdbestimmten), das heißt

---

20 McDowell 1996, 8, Fn. 7.

passiven Vermögen der Sinnlichkeit. Worin besteht die Angst, für welche McDowell ein Heilmittel anbieten will? Je nachdem von welcher Seite des Dualismus her das Problem betrachtet wird, äußert sich die Angst in anderer Form. Beide Varianten aber haben gemeinsam, dass *selbstbestimmter* Weltbezug scheitert. In der Oszillation zwischen den beiden Fassungen der Angst sind beide Fassungen nicht klar voneinander getrennt: »I have been considering the tendency to oscillate between two unpalatable positions: a coherentism that loses the bearing of empirical thought on reality and a recoil into a vain appeal to the Given.«<sup>21</sup> Da für McDowell menschliche Vernunft (unser rational-begriffliches Denken) konstitutiv mit Freiheit verbunden ist, legt er das Hauptaugenmerk<sup>22</sup> auf die Angst aus Sicht des Raums der Gründe. Aus dieser Perspektive (der Kohärenztheorie) droht die Gefahr, dass sich der Begriff nicht auf eine empirische Anschauung bezieht, oder anders ausgedrückt, dass unser Denken sich von welthaltigem Inhalt getrennt findet, dass die Freiheit des Denkens die Reibung mit der Welt verliert, beziehungsweise dass wir keinen Kontakt zur Welt haben, jedenfalls nicht zur Welt, wie sie tatsächlich ist – dass also, um Kant zu paraphrasieren (den McDowell an dieser Stelle zitiert), unsere Gedanken keinen Inhalt haben und damit leer sind. Hier zeigt sich der konstruktive Ansatzpunkt für die Erweiterung in existenzphilosophischer Sicht. Wir werden auf McDowell aufbauend von dieser Gefahr als *leere Reflexivität* sprechen. Im Fall leerer Reflexivität kommt es zum Exzess von Freiheit. Die orientierende Funktion der Normen geht durch exzessives Infragestellen verloren, wodurch selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug scheitern. Auf das »Kantische Paradox« bezogen schlägt Selbstbestimmung dabei in bloße Willkür um.

Aus gegenläufiger Sicht der Anschauung beziehungsweise des Raums der Natur lässt sich eine Angst formulieren, die McDowell indirekt als das Verlangen nach einem »Gegebenen« behandelt. Diese Angst ist eine Angst davor, dass unser begriffliches Denken nicht frei ist, sondern fremdbestimmt durch die empirische Anschauung. In diesem Fall bewirken die Tatsachen der Welt eine Fremdbestimmung unseres Denkens. Es gibt keine Distanz- oder Reflexionsmöglichkeit. Es gibt weder Alternativen zwischen Gründen noch die Möglichkeit zur Kritik von Gründen. Die Angst bezieht sich also darauf, dass,

21 McDowell 1996, 108.

22 Dass McDowell auf die zweite Fassung der Angst nicht direkt eingeht, ist symptomatisch dafür, dass er – wie wir noch genauer sehen werden – die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb von Freiheit nicht berücksichtigt.

um wieder Kant zu paraphrasieren, Anschauungen ohne Begriffe blind sind, weil wir gar nicht selbstbestimmt sehen können beziehungsweise müssen.<sup>23</sup> Wir werden darauf aufbauend von dieser Gefahr als *blinder Gewohnheit* sprechen. Im Fall blinder Gewohnheit kommt es zu einer Verdeckung von Freiheit. Normen scheinen alternativlos, wodurch selbstbestimmter Welt- und Selbstbezug scheitern. In Bezug auf das ›Kantische Paradox‹ schlägt Selbstbestimmung dabei in Fremdbestimmung um. Als Verlangen nach einem sogenannten »Gegebenen« behandelt McDowell die Angst vor dieser Gefahr indirekt und gleichzeitig als einen Versuch der Auflösung der Angst in erster Fassung. Die Angst vor der Getrenntheit von der Welt schlägt dabei in ihr Gegenteil um, nämlich in einen alternativlosen und fremdbestimmten Bezug zur Welt. Doch das kann nach McDowell keine Auflösung der Angst bedeuten. Was ist das Gegebene und wieso kann es keine Lösung sein? Das Gegebene ist aus erkenntnistheoretischer Sicht eine Metapher für eine Tatsache in der Welt, die als sinnlich-empirisches Material passiv und in unmittelbarer Präsenz gegeben ist. Es steht alternativlos fest und ist nicht begrifflich vermittelt. Das Gegebene fällt unter die Perspektive des Raums der Natur, da es uns fremdbestimmt. Deshalb schreibt McDowell: »In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications.«<sup>24</sup> Wenn – ausgehend von der Angst vor der Getrenntheit von der Welt – das Verlangen nach Sicherheit ein Verlangen nach *rational-rechtfertigender* Beschränkung des freien Denkens ist (also Beschränkung und Selbstbestimmung zugleich), dann kann ein solches Gegebenes dies nicht leisten. Das Gegebene kann unser Denken von einer Schuldigkeit beziehungsweise von Selbstbestimmung als freiheitlicher Verantwortung freisprechen, indem es das Denken äußerlich-kausal fremdbestimmt, aber es kann keine rational-rechtfertigende Beschränkung liefern, da dies die Möglichkeit der Entscheidung zwischen Alternativen und die Möglichkeit zur Kritik von Gründen einschließt. Das Gegebene kann die Freiheit des Denkens nicht rational, das heißt im Modus des verantwortungsvollen Verlangens und Gebens von Gründen, beschränken, sondern schließt Freiheit als Selbstbestimmung aus. Blicken wir auf McDowells veranschaulichendes Beispiel zurück, so steht der Tornado für die Macht des Gegebenen, die uns von außen festlegt. Das Gegebene als Feststehendes soll das Denken beschränken und die Angst vor der Getrenntheit von der Welt auflösen, doch

23 Eigenständig sehen bzw. denken *müssen*, da McDowell selbstbestimmt reflektierendes Denken auch als eine Last oder Bürde konstatiert (vgl. McDowell 1998, 189).

24 McDowell 1996, 8.

stattdessen negiert die Vorstellung des Gegebenen Selbstbestimmung als freiheitliche Verantwortung. Das Gegebene hat keine therapeutische Wirkung in Bezug auf unser Selbstverständnis, sondern ersetzt Angst durch Fremdbestimmung. Selbstbestimmter Weltbezug wird damit nicht erläutert. McDowells Anspruch ist es aber, Freiheit zu erläutern. Die Rede von Freiheit ist gleichbedeutend mit der Rede davon, dass der Raum der Gründe *sui generis* ist. Denn ist der Raum der Gründe *sui generis*, dann ist unser spontanes (selbstbestimmtes) Vermögen des Gebens und Verlangens von Gründen (wie auch der Kritik bestimmter Gründe) irreduzibel. Das Gegebene ist aus dieser Sicht ein Mythos. Die Fremdbestimmung durch das Gegebene als Freispruch von Verantwortung stellt sich als Illusion heraus, weil – sofern der Raum der Gründe und die damit verbundene Freiheit *sui generis* sind – unser Bezug zur Welt nicht in Fremdbestimmung aufgeht. Die existenzphilosophische Erweiterung setzt konstruktiv an dem Bild der Ängste innerhalb der erkenntnistheoretischen Oszillation zwischen einer Kohärenztheorie und dem Gegebenen an. Wir verfolgen damit die beiden Seiten des ›Kantischen Paradoxes‹. Wir werden diese Ängste aber nicht, wie McDowell, als Trugbilder und damit letztendlich als unproblematisch herausstellen, sondern sie insofern anerkennen, als sie auf die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit der Kritik verweisen.

### 3.2.3. Der Mythos des Gegebenen im Zusammenspiel von Normativität und Natur

Was McDowell mit der Metapher des Gegebenen meint und warum es sich als Mythos herausstellen muss, wird deutlicher, wenn wir uns seiner Sichtweise praktischer Erkenntnis nähern. In seinem Aufsatz »Two Sorts of Naturalism« geht es um den Dualismus von Natur und Normativität beziehungsweise darum, einen erstnatürlichen und einen zweitnatürlichen Naturalismus mit Blick auf unsere Freiheit voneinander zu unterscheiden. Dabei soll ein von Aristoteles geprägtes Verständnis von Natur als Zweiter Natur etabliert werden, welches therapeutisch auf unser Selbstverständnis zielt. McDowell argumentiert dabei gegen eine Lesart von Aristoteles, wonach Tugenden als das, was unsere Handlungen orientiert oder bestimmt, in einer bestimmten Art und Weise natürlich und notwendig sind, nämlich indem diese Tugenden aus dem Begriff des Menschen abgeleitet und insofern als gegeben betrachtet

werden können.<sup>25</sup> Anhand des Gedankenexperiments eines Wolfes, der Rationalität (als selbstbestimmtes Vermögen begrifflichen Denkens) erworben hat, wird dies veranschaulicht. Ein rationaler Wolf als Tier mit dem Vermögen des Gebens und Verlangens von Gründen hat die Freiheit zur Selbstbestimmung als Entscheidung zwischen Alternativen. Dieses Vermögen ist kein ausschließlich theoretisches Vermögen, sondern auch praktisch in dem Sinne, dass es eine Fähigkeit zur distanzierten Reflexion auf Handlungen einschließt. Das hat Konsequenzen. Selbst wenn es beispielsweise zum Wolfsein gehört, dass im Rudel gejagt wird, so hat der einzelne *rationale* Wolf die Freiheit, dies kritisch zu hinterfragen und sich selbstbestimmt dagegen zu entscheiden. Der Mythos des Gegebenen besteht im Bereich des Praktischen im Gegensatz zu dieser Freiheit, also der Vorstellung einer äußeren Festlegung und damit Fremdbestimmtheit unseres Handelns. Das Gegebene bedeutet im Bereich des Praktischen blinde Gewohnheit, das heißt Handlungen sind durch eine äußere Autorität fremdbestimmt und Freiheit als die Möglichkeit zur Entscheidung zwischen Alternativen und Kritik an bestimmten Handlungen ist verdeckt. Nach McDowell ist dieser Zustand ein Mythos. Wir werden diesen Zustand als praktisches Selbstmissverständnis so lesen, dass wir uns selber falsch verstehen, wenn wir annehmen, es gäbe ein uns fremdbestimmendes Gegebenes. In Bezug auf unser Vermögen zur distanzierten Reflexivität ist diese Annahme nämlich selbstwidersprüchlich. Reflexivität, die auf etwas als feststehend reflektiert, widerspricht sich selbst, denn Reflexivität ist gerade das Vermögen zur kritischen Entscheidung zwischen Alternativen. Auf etwas als feststehend zu reflektieren ist in sich widersprüchlich. Doch die Annahme eines Gegebenen ist nicht zufällig, sondern bedingt durch die andere Seite der Oszillation, die Angst vor dem Verlust normativer Orientierung. Die Vorstellung des Gegebenen entsteht aus dem Wunsch nach Orientierung im Sinne einer Regel für die richtige, gute oder tugendhafte Handlung. Ist diese Regel von einer äußeren Autorität gegeben, entgehen wir damit freiheitlicher Verantwortung und der Angst vor der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung. Als Mythos deutet McDowell diesen Zusammenhang nur an. Wir werden diesen Zusammenhang als praktisches Selbstmissverständnis noch genauer thematisieren. In der Vorstellung des Gegebenen

25 Ein solches Verständnis entwickelt Foot (»There is no change in the meaning of good between the word as it appears in ›good roots‹ and as it appears in ›good dispositions of the human will‹«, Foot 2001, 39); hiervon grenzt sich McDowell ab (vgl. McDowell 1998a).

gibt es allgemeine, von der einzelnen Situation unabhängige und handlungsbestimmende Regeln, welche auf die einzelne Situation angewendet werden können. Mit Wittgensteins Ausführungen zum Regelfolgen argumentiert McDowell<sup>26</sup> *erstens* dafür, dass es nicht möglich ist, einen Regelkatalog aufzustellen, der sich eindeutig auf die einzelne Situation anwenden lässt. Aber selbst wenn dies möglich sein sollte, zeigt *zweitens* McDowells Gedankenexperiment des rationalen Wolfs, dass ein Regelkatalog keine abweichenden Handlungen ausschließen kann. In beiden Fällen stellt sich der Regelkatalog als Mythos heraus. Im ersten Fall wird aus theoretischer Sicht die Möglichkeit einer eindeutigen Anwendung des Katalogs von Regeln bezweifelt. Als Regressproblem beschrieben, besagt diese Kritik, dass es zu jeder Regel eine Metaregel geben müsse, die festlegt, wie die Regel anzuwenden ist. Aber auch zur Metaregel bedürfte es wieder einer Regel, welche die Anwendung der Metaregel sichert. Das Problem setzt sich als unendlicher Regress fort. Die Explikation eines eindeutig bestimmten Regelwerks ist somit unmöglich. Im zweiten Fall wird aus praktischer Sicht bezweifelt, dass ein unabhängiger Regelkatalog die Handlung von selbstbestimmten Wesen mit rationalem Vermögen des Gebens und Verlangens von Gründen festlegen kann, da die Möglichkeit zur begründeten Wahl zwischen Alternativen und zur Kritik von Gründen besteht. Wie wir anhand des Unterschieds der beiden logischen Räume gesehen haben, kann im Raum der Gründe keine Regel (als Grund) eine Handlung alternativlos festlegen. Wird eine Regel als Grund im rationalen Raum der Gründe und nicht im kausalen Raum der Natur verstanden, heißt dies, dass es die Möglichkeit zur alternativen Entscheidung gibt. So hat der rationale Wolf die Möglichkeit, sich gegen die Regel des gemeinsamen Jagens zu entscheiden. Ist der Raum der Gründe *sui generis*, dann lassen sich handlungsanleitende Gründe nicht auf fremdbestimmende Regeln reduzieren. Wir werden darauf aufbauend die Unterscheidung zwischen Regel und Norm einführen. Beides sind Ausdrucksformen derjenigen Normativität, die unseren (praktischen und theoretischen) Welt- und Selbstbezug bestimmt. Normen und Regeln sind sowohl erkenntnistheoretische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, einen Gegenstand als einen bestimmten Begriff zu erfassen, als auch handlungspraktische Orientierungen beziehungsweise Festlegungen dafür, in einer Situation auf bestimmte Weise zu handeln. Auch eine Situation fällt unter die Beschreibung durch einen Begriff. In Bezug auf Normativität sind Begriffe und Handlungen als richtig oder falsch respektive

---

26 Vgl. McDowell 1998b.



gut oder schlecht zu beurteilen. Der Unterschied besteht nun darin, dass Regeln festlegen und Normen orientieren. Regeln werden nachvollzogen, ohne dass es Alternativen oder die Möglichkeit zur Kritik gibt. Regeln sind scheinbar fremdbestimmende »Gründe« analog dem Zustand im Raum der Natur. Gibt es hier regelhafte Veränderung, so ist diese durch äußere Umstände bestimmt. Wir denken an McDowells Beispiel des Tornados, der eine Person befördert. Hier ändert sich der Zustand der Person durch äußere Umstände. Die Regeln als solche, nämlich beispielsweise der Gravitation und Strömungsdynamik, bleiben dabei unverändert. Normen hingegen sind rationale Gründe analog der Sicht des Raums der Gründe und schließen Alternativen sowie die Möglichkeit zur Kritik in ihrem Vollzug ein. Im Fall der Norm ist die normative Bindung fallibel, das heißt es kann auch nicht in Übereinstimmung mit der Norm gehandelt werden beziehungsweise in jeder Anwendung der Norm ist die Möglichkeit zur Abweichung eingeschlossen.<sup>27</sup> Für McDowell ist dies, wie im Fall des vernünftigen Wolfes, prinzipiell immer möglich. Die festlegende Regel stellt sich als Mythos heraus. Auch wir werden sehen, dass es im Gesamtbild des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Kritik keine festlegenden Regeln gibt. Dennoch gibt es die Möglichkeit des praktischen Selbstmissverständnisses, indem orientierende Normen als festlegende Regeln erscheinen. Wir unterscheiden methodisch deshalb im Folgenden – in analytischer Abstraktion aus dem Gesamtbild – zwischen Regeln und Normen, um später auf die Gefahr des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit hinweisen zu können.

### 3.2.4. Objektivität und Teilnehmerinnenperspektive

McDowell zufolge wird der Mythos des Gegebenen durch das Natur- und Objektivitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften begünstigt. Die modernen Naturwissenschaften manifestieren einen Dualismus von Natur und Normativität. Als Entzauberung der Welt beschreibt McDowell diesen Vorgang, der ein Verständnis von Objektivität einführt, das von einem absoluten Standpunkt außerhalb der menschlichen Lebenspraxis auszugehen versucht. Durch diese Entzauberung entsteht eine Trennung zwischen der objektiven Natur beziehungsweise deskriptiven Tatsachen auf der einen Seite und unseren normativen historisch-kulturellen Praktiken auf der anderen Seite.

27 Vgl. Stahl 2013, 369ff. und 381ff.

Als eine analytisch abstrahierende Perspektive auf die Welt ist dieser Standpunkt gerechtfertigt und trägt zum naturwissenschaftlichen Fortschritt bei. Wird diese Außenperspektive jedoch absolut gesetzt, metaphysisch idealisiert oder zum einzigen Standpunkt hypostasiert, von dem aus Objektivität möglich sei, dann liegt an dieser Stelle der philosophische (nicht primär naturwissenschaftliche) Fehler. Wäre dies die einzig mögliche Form von Objektivität, dann müsste auch die Begründung unseres Handelns aus einer Perspektive errungen werden, welche unabhängig von unseren historisch-kulturellen Praktiken der richtigen, guten oder tugendhaften Handlungen ist. Diese Art von unabhängiger Gegebenheit ist ein Mythos, wie wir gesehen haben.

Wenn der Versuch der Begründung aus einer objektiven Außenperspektive sich als Mythos herausstellt, wodurch erhalten dann handlungsanleitende Gründe ihre Geltung? Woher nehmen wir die alltägliche Sicherheit, dass Normen in unterschiedlichsten Situationen befolgt werden? Als Antwort auf diese Frage zitiert McDowell in seinem Aufsatz »Virtue and Reason« Stanley Cavell:

»That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfilment, of what is outrageous, of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation – all the whirl of organism Wittgenstein calls ›form of life‹. Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying.«<sup>28</sup>

Die Begründung der Geltung handlungsanleitender Gründe liegt in einer geteilten Lebensform,<sup>29</sup> das heißt innerhalb der historisch-kulturellen Praxis selbst (›of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfilment, of what is outrageous,

28 Cavell 2015, 52.

29 Der Begriff der Lebensform ist im Anschluss an Wittgenstein zu verstehen und bezeichnet die Gesamtheit der Praktiken, die von einer Gemeinschaft ausgeübt werden: »Das Wort ›Sprachspiel‹ soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform« (Wittgenstein 1984, § 23). Man kann spezifischer zwischen Lebensform und Praktiken unterscheiden (vgl. Jaeggi 2014, Kapitel 1 und 2). Diese Unterscheidung soll hier aber nicht weiter ausgearbeitet werden. Wir verwenden Lebensform und historisch-kulturelle Praxis synonym. Praktiken sind innerhalb einer Lebensform beziehungsweise historisch-kulturellen Praxis ausdifferenziert.

of what is similar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation« usw.). Damit ändert sich der Blick von einer Außenperspektive zu einer Teilnehmerinnenperspektive. Es gibt keine Begründung außerhalb oder unabhängig von der geteilten Lebensform<sup>30</sup> (»Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more«). Diese Tatsache ist erschreckend (»terrifying«), weil sie den Wunsch, freiheitliche Verantwortung an ein Gegebenes abzugeben, an eine äußere Autorität, die festlegt, wie und was zu tun ist, nicht erfüllt. Damit droht die Gefahr, dass wir innerhalb unserer Selbstbestimmung scheitern. Dennoch gibt es aus der Perspektive der Teilnehmerin rationale Gründe für praktisches Handeln. Diese rationalen Gründe sind orientierende Normen, nicht festlegende Regeln. Orientierende Normen haben keine Begründung außerhalb der geteilten Lebensform, nichtsdestotrotz sind sie innerhalb der historisch-kulturellen Praxis objektiv. Wie Aristoteles sich nur an ein Publikum wandte, das seine Vorstellungen von Tugendhaftigkeit schon teilte, so rät uns auch McDowell: »I shall use the example of kindness; anyone who disputes its claim to be a virtue should substitute a better example of his own.«<sup>31</sup> Dieser Ratschlag ist symptomatisch für ein Verständnis von Objektivität, das abhängig von einer geteilten Lebensform als historisch-kultureller Praxis ist.<sup>32</sup>

30 McDowell veranschaulicht das auch anhand des paradigmatischen Beispiels von Dilemmata: »Consider, for instance, a concept whose application gives rise to hard cases, in this sense: there are disagreements that resist resolution by argument, as to whether or not the concept applies. Convinced that one is in the right on a hard case, one will find oneself saying, as one's arguments tail off without securing assent, »You simply aren't seeing it«, or »But don't you see«« (McDowell 1998c, 62).

31 McDowell 1998c, 52.

32 Man könnte McDowell diesbezüglich vorwerfen, dass seine Position in einen konservativ aufgeladenen Relativismus zu kippen droht. Konservativ, weil seine Position normative Konflikte, die durch kritische Reflexion innerhalb *einer* Tradition aufgelöst werden, unverständlich werden lässt. Relativistisch, weil Konflikte zwischen *verschiedenen* Traditionen nicht berücksichtigt werden (können). So meint beispielsweise Stahl, »dass McDowells Beschreibung moralischer Reflexivität strukturell konservativ ist« (Stahl 2014, 150). Letztendlich liegt der Grund für die Möglichkeit dieses Vorwurfs darin, dass McDowell die Zweite Natur nicht als selbstkritisch expliziert. Durch den Zusammenhang von Selbstbestimmung und Selbstkritik löst sich der Einwand auf.

### 3.2.5. Begriff der Zweiten Natur

Um ein solches Verständnis von Objektivität plausibel zu machen, führt McDowell den Begriff der Zweiten Natur ein. An diesen Begriff der Zweiten Natur wird unsere sozialphilosophische Erweiterung konstruktiv anschließen. Der Begriff der Zweiten Natur soll (im Praktischen) den Dualismus von Natur und Normativität auflösen und unser Selbstverständnis therapieren. Er beschreibt Natürlichkeit nicht (wie die modernen Naturwissenschaften) als ausschließlich *naturgesetzlich*, wonach beispielsweise Tugenden als das, was unsere Handlungen anleitet, in einer Art und Weise naturnotwendig sind, dass diese Tugenden durch den Begriff des Menschen festgelegt sind und unser Handeln alternativlos bestimmen. Der Begriff der Zweiten Natur schließt selbstbestimmte Normen ein. Das heißt, dass auch rationale Gründe, die uns nicht äußerlich-kausal festlegen, sondern Alternativen und die Möglichkeit zur Kritik offen lassen, natürlich sind, genauer gesagt zweitatürlich. Auf die Einheit zwischen theoretischer und praktischer Perspektive bezogen gilt insgesamt: »Meaning is not a mysterious gift from outside nature.«<sup>33</sup> Zweite Natur beschreibt die Natur, die wir innerhalb einer historisch-kulturellen Praxis geworden sind, und damit eine bestimmte Realisierung unserer Natur als Menschen. Diese Realisierung bedeutet (unter anderem) eine bestimmte Ausprägung praktischer Vernunft als einen bestimmten sittlichen Standpunkt. Zweite Natur ist eine Durchdringung erstnatürlicher Gegebenheiten durch die zweitatürliche Normativität unserer historisch-kulturellen Praxis. McDowell wendet sich damit gegen ein *additives* Verständnis des Verhältnisses von Natur und Normativität. Im additiven Verständnis sind wir unterschieden von natürlichen Tieren durch eine zusätzliche normative Komponente. Im Unterschied dazu führt McDowell ein *transformatives* Verständnis des Verhältnisses von Natur und Normativität ein: Wir sind wie Tiere, aber insgesamt in einer ganz eigenen Form. Unsere Natürlichkeit ist transformiert durch die Normativität unserer historisch-kulturellen Praxis. Normativität (und damit auch die Freiheit des Denkens sowie die Freiheit im Handeln) gehört zu jenem (zweit)natürlichen Modus, in dem wir uns als Tiere selbstbestimmt verwirklichen. Diese Transformation öffnet uns die Augen für die (praktischen) Forderungen der Vernunft. Innerhalb der Teilnehmerinnenperspektive sind diese Anforderungen objektive Gründe, die als solche handlungsbestimmend

---

33 McDowell 1996, 88.

sind. Der Teilnehmer *sieht* eine Situation insgesamt als einen Grund, in bestimmter Weise zu handeln.<sup>34</sup> Die Teilnehmerin handelt dabei unmittelbar:<sup>35</sup> »Occasion by occasion, one knows what to do, if one does, not by applying universal principles but by being a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way.« Das charakterliche Selbstverständnis, eine bestimmte Person zu sein, welches wir mit der Zweiten Natur erwerben, lässt uns Situationen als Gründe sehen und danach handeln. Es ist keine zusätzliche, beispielsweise motivationale Komponente notwendig, um eine Handlung auszulösen. Der Grund selbst ist handlungsanleitend, und zwar deshalb, weil er konstitutiver Teil des Selbstverständnisses des Subjekts geworden ist: »One cannot be that kind of person but stand ready to rethink the rational credentials of the motivations characteristic of being that kind of person, on occasions when acting on those motivations is in some way unattractive; part of what it is to be that kind of person is not to regard those credentials as open to question on particular occasions.«<sup>36</sup> Wir werden darauf zurückkommen, dass hier systematisch nicht klar ist, wie sich diese Bestimmung der Handlung durch das Selbstverständnis des Subjekts mit der Spezifik der rationalen Gründe vereinbaren lässt, dass diese qua Gründe immer Alternativen offen lassen und die Möglichkeit kritischer Reflexivität dieser Gründe besteht. Es scheint, als würden Gründe hier auf Ebene des Selbstverständnisses doch zu festlegenden Regeln. Auf dieser Kritik baut die Erweiterung der kritisch-theoretischen Hinsicht auf: Durch die Möglichkeit immanenter Kritik als Kritik am eigenen Selbstverständnis wird der Zusammenhang zwischen Bestimmung durch unser Selbstverständnis und kritischer Reflexivität in Bezug auf dieses Selbstverständnis verständlich.

34 Dabei muss die Teilnehmerin der Praxis den Grund nicht notwendigerweise vollständig auf den expliziten Begriff bringen können. Aber sie muss den Grund notwendigerweise als *einen* Grund sehen, da es kein Abwägen zwischen mehr oder weniger wertvollen Handlungsalternativen gibt. McDowell beschreibt das als Einheit: Es zeigt sich Tugend im Allgemeinen, nicht einzelne Tugenden (vgl. McDowell 1998c, 67f.)

35 Dass der Handlung kein logischer Schluss, welcher ein unabhängiges allgemeines Wissen auf die einzelne Situation bezieht und so die Handlung bestimmt, vorausgehen kann, sollte an dieser Stelle klar sein. Es gibt dieses unabhängige allgemeine Wissen nicht. Deshalb auch die Rede davon, dass der Grund *gesehen* wird. Es findet aber auch weder ein Abwägen von Pro und Kontra statt, noch ist eine zusätzliche motivationale Komponente zur Handlung notwendig (vgl. McDowell, 1998c, 67f.).

36 McDowell 1998a, 192.

Halten wir an dieser Stelle fest: Durch die Zweite Natur können ethische Gründe, welche abhängig von der historisch-kulturellen Lebensform sind, als objektiv verstanden werden.<sup>37</sup> McDowell vertritt einen ethischen Realismus: »The picture is that ethics involves requirements of reason that are there whether we know it or not, and our eyes are open to them by the acquisition of ›practical wisdom‹. [...] The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them.«<sup>38</sup> Das, was ethische Gründe sind, ist dabei nicht naturalistisch-erstnatürlich beziehungsweise naturwissenschaftlich verstanden, sondern zweinatürlich (diskursiv-normativ). Das heißt diese Gründe gelten nicht aus einer unabhängigen Außenperspektive, sondern nur aus Teilnehmerperspektive: »The thought that the demands of ethics are real is not a projection from, or construction out of, facts that could be in view independently of the viewer's participation in ethical life and thought, so that they would be available to a sideways-on investigation of how ethical life and thought are related to the natural context in which they take place.«<sup>39</sup>

Dass die Begründung der Geltung ethischer Gründe ausschließlich durch die Teilnehmerinnenperspektive möglich ist und nicht von außerhalb der sittlichen Perspektive (etwa transzendental oder naturgesetzlich-kausal beziehungsweise als Gesetze der Spezies), ist in einer Weise zirkulär, die – wie Cavell schreibt – erschreckend (›terrifying‹) sein kann. Wir sind aufgrund unserer Prägung durch ein naturwissenschaftliches Objektivitätsverständnis versucht, eine solche Begründung für unzureichend zu halten. McDowell schreibt in dem Zusammenhang von einem Schwindelgefühl (›vertigo‹). Die scheinbar unzureichende Begründung macht Angst. Doch der Wunsch nach einer Begründung (und damit Festlegung und Sicherheit), welche als Außenperspektive die geteilte Lebensform und die darin erworbene Zweite Natur transzendiert, wird von McDowell enttäuscht. Es ist der Wunsch nach einem Mythos, dem Mythos des Gegebenen: »This composite idea is not the

---

37 Streng genommen gibt es für McDowell nur diese zweinatürliche Objektivität. Das Objektivitätsverständnis der modernen Naturwissenschaften ist nur als analytische Abstraktion davon zu verstehen. Die analytisch-abstrahierende Möglichkeit einer Außenperspektive setzt die Teilnehmerinnenperspektive voraus, da ohne sittliche Bildung als Erwerb praktischer Vernunft auch keine Fähigkeit zur distanzierten Reflexivität erworben wird (vgl. McDowell 1998a, 188f.). Eine andere Lösung wäre es, den Begriff von Objektivität beziehungsweise Rationalität als intern plural zu verstehen.

38 McDowell 1996, 79 und 82.

39 McDowell 1996, 83.

perception of a truth, but a consoling myth, elicited from us by our inability to endure the vertigo.«<sup>40</sup> Versuche ethischer Grundlegungen, die sich aus der Zirkularität der Teilnehmerinnenperspektive befreien wollen, liest McDowell als Abwehr oder Versuch der Vermeidung des angstbesetzten Schwindelgefühls: »The idea, for instance, that something like utilitarianism must be right looks like a double avoidance of vertigo: first, in the thought that there must be a decision procedure; and second, in the reduction of practical rationality, at least in its moral application, to the pursuit of neutrally intelligible desires.«<sup>41</sup>

Nimmt man dies ernst, so steht hinter ethischen Überlegungen, wie beispielsweise der des Utilitarismus, nicht so sehr ein kritisches Erkenntnisinteresse als vielmehr der Wunsch nach einer Festlegung und damit Sicherheit, wie zu handeln ist. Es ist der Wunsch danach, bei einem endgültigen und vollständig befriedigenden, sicheren Wissen anzukommen. Der Wunsch nach dem Gegebenen ist damit auch ein Ausdruck des Versuchs der Vermeidung kritisch-reflexiver Arbeit. Doch eine fremde Autorität, die uns die freiheitliche Verantwortung kritischer Reflexivität abnehmen und die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung beseitigen könnte, gibt es nach McDowell nicht: »[W]e cannot escape the burdens of reflective thought – the obligation to weigh, by the best lights we have, the credentials of considerations purporting to appeal to reason – by a fantasy of having some suitable first-natural facts force themselves on us in a way that would bypass the need for thought.«<sup>42</sup>

### 3.2.6. Zusammenspiel von praktischer und theoretischer Perspektive

Der Begriff der Zweiten Natur gilt strukturanalog auch für erkenntnistheoretische Überlegungen und als Lösungsvorschlag für den oben besprochenen Dualismus von Anschauung und Begriff:<sup>43</sup> »Moulding ethical character, which includes imposing a specific shape on the practical intellect, is a particular case

40 McDowell 1998c, 61.

41 McDowell 1998c, 73, Fn. 38.

42 McDowell 1998a, 189.

43 Der Begriff der Zweiten Natur ist Heilmittel für verschiedenste Dualismen, so auch für den Dualismus von Körper und Geist bzw. von begrifflichen Intentionen und körperlichen Bewegungen: »Similarly, intentions without overt activity are idle, and movements of limbs without concepts are mere happenings, not expression of agency« (McDowell 1996, 89).

of a general phenomenon; initiation into conceptual capacities, which include responsiveness to other rational demands besides those of ethics.«<sup>44</sup> Praktische Normativität der historisch-kulturellen Praxis als auch theoretische Reflexivität gehören zum (zweit)natürlichen Modus, uns als Tiere zu verwirklichen. Die Transformation öffnet uns die Augen für die theoretischen *und* praktischen Forderungen der Vernunft. Mit der Zweiten Natur ist eine Einheit begrifflicher Vermögen gedacht, welche sowohl die praktische als auch theoretische Vernunft einschließt. Theoretische Freiheit des Denkens und praktische Freiheit des Handelns sind für McDowell zwei Ausdrucksweisen desselben Vermögens. Beide bedingen sich wechselseitig:

»[I]t reflects a deep connection between reason and freedom; we cannot make sense of a creature's acquiring reason unless it has genuinely alternative possibilities of action, over which its thought can play. We cannot intelligibly restrict the exercise of conceptual powers to merely theoretical thinking [...]. An ability to conceptualize the world must include the ability to conceptualize the thinker's own place in the world; and to find the latter ability intelligible, we need to make room not only for conceptual states that aim to represent how the world anyway is, but also for conceptual states that issue in interventions directed towards making the world conform to their content.«<sup>45</sup>

Wir schlagen damit den Bogen zurück zu den obigen Überlegungen zum Dualismus von Anschauung und Begriff und wollen dabei die systematische Stellung kritischer Reflexivität untersuchen. McDowells Lösungsvorschlag der Zweiten Natur denkt im Erkenntnistheoretischen (und strukturanalog auch im Praktischen<sup>46</sup>) ein Zusammenspiel<sup>47</sup> von Anschauung und Begriff

44 McDowell 1996, 84.

45 McDowell 1998a, 170.

46 Dass dieser Wechsel zwischen praktischer und theoretischer Perspektive (und vice versa) so unproblematisch und übergangslos möglich ist, steht symptomatisch dafür, dass McDowell beides strukturanalog behandelt beziehungsweise von Beginn an nicht voneinander trennt. Auch wenn es um scheinbar theoretische, begrifflich-strukturierte Wahrnehmung geht, beschreibt dies auch die Wahrnehmung praktischer, handlungsanweisender Gründe. Ein Begriff kann auch ein ethischer Grund sein, der wahrgenommen und nach dem gehandelt wird.

47 Dafür, dass er dieses vorgängige Zusammenspiel annimmt, spricht auch, dass er es ablehnt »to start from some anyway available data of consciousness, and work up to certifying that they actually yield knowledge of the objective world« (McDowell 1996, 112). Dieser argumentative Weg sei nicht erfolgversprechend (da der skeptische Ein-



in der Art, dass unsere begrifflichen Vermögen in der Rezeptivität der Anschauung passiv ausgeübt werden. Damit ist der Inhalt der Anschauung nicht nur empirisch bestimmt, sondern immer auch begrifflich vermittelt und kann eine *rationale* Beschränkung unseres Denkens sein. Gleichzeitig ist daher unsere erkenntnistheoretische Autonomie nicht stillgestellt, sondern auch im passiven Akt der Wahrnehmung involviert. Passiv ist unsere Wahrnehmung, da das aktive begriffliche Vermögen zwar involviert ist, aber nicht aktiv ausgeübt, sondern passiv aktualisiert wird. Das heißt der Begriff steht im passiven Fall der Wahrnehmung zwar *einerseits* nicht in reflexiver Distanz zum empirischen Inhalt und hat keine Kontrolle über diesen.<sup>48</sup> Es handelt sich dabei weder um eine explizit-reflexive Tätigkeit noch um ein aktives Urteilen irgendeiner Art. *Andererseits* gehört der Begriff, welcher in der Wahrnehmung immer schon anwesend ist, zu demselben Vermögen, welches für aktive Urteile und kritische Reflexivität zuständig ist. Beides sind verschiedene Modi ein und desselben Vermögens, wie McDowell betont. Explizit kritische Reflexivität ist prinzipiell immer möglich. Dies ist deshalb der Fall, weil ein Begriff nur vor dem Hintergrund eines begrifflichen Holismus beziehungsweise eingebunden in diesen innerhalb der Wahrnehmung aktualisiert werden kann. Für McDowells Beispiel des Sehens einer Farbe ist unter anderem der Begriff der Eigenschaft notwendig beziehungsweise der Begriff davon, dass eine Farbe eine mögliche Eigenschaft sein kann, der Begriff von Oberfläche sowie der Begriff von Bedingungen der Sichtbarkeit einer Farbe.<sup>49</sup> Dass die erkenntnistheoretische Autonomie des begrifflichen

---

wand eines fehlenden Kriteriums zur Unterscheidung von verifizierter und täuschender Wahrnehmung immer wieder möglich sei) und wird daher von ihm insgesamt abgelehnt. McDowell geht dagegen von einer Offenheit zur Welt aus, die der Möglichkeit dieses argumentativen Wegs vorausgeht und deshalb von dem skeptischen Einwand des fehlenden Kriteriums nicht angegriffen werden kann. In Bezug auf diese Offenheit lässt sich auch von einer Ko-Konstitution von Geist und Welt reden. In McDowell (2009h) wird dies spezifisch mit Bezug auf transzendente Argumente ausgeführt.

- 48 Ein Beispiel dafür sind die Geräusche auf einer Straße, die man schon immer und unmittelbar nicht als bloße Lautkomplexe, sondern in bestimmter oder klassifizierter Weise als den knarrenden Wagen oder das Motorrad wahrnimmt (vgl. Heidegger, SuZ, 163).
- 49 Die Einbettung in den Holismus garantiert die Objektivität der einzelnen Erfahrung: »Since the whole is independent of this particular experience, we can use the linkage into the mostly unexperienced whole to hold the object of this particular experience in place« (McDowell 1996, 36). Da die einzelne Erfahrung als Teil eines begrifflichen Systems der denkbaren Welt verstanden ist und dieses System insgesamt unabhän-

Vermögens bis in die passive Wahrnehmung reicht, verdeutlicht McDowell anhand der Tatsache, dass jeder Begriff (da holistisch) zur kritischen Disposition steht. Auch wenn es für Begriffe, die im nächsten Zusammenhang mit empirischer Wahrnehmung (etwa einer Farbe) stehen, nicht sonderlich wahrscheinlich ist, dass wir sie kritisieren, so ist dies doch prinzipiell möglich; beispielsweise im Fall einer optischen Täuschung. Das Gegebene, wörtlich genommen als etwas, das gegeben ist wie es ist und darin feststeht, »existiert« im Raum der Gründe nicht: »Active empirical thinking takes place under a standing obligation to reflect about the credentials of the putatively rational linkages that govern it.«<sup>50</sup> Kritische Reflexivität gibt es für McDowell nur aus einer Perspektive der Teilnahme am begrifflichen Holismus unserer historisch-kulturellen Praxis, denn wir befinden uns in unserem Bezug auf die Welt immer schon<sup>51</sup> innerhalb des begrifflichen Holismus. »We find ourselves always already engaging with the world in conceptual activity within such a dynamic system.«<sup>52</sup> Hier findet sich die Zirkularität der Begründung der Geltung von Gründen auf anderer Ebene wieder, nämlich auf der Ebene jener Perspektive der Teilnahme an der historisch-kulturellen Praxis. Aus Teilnehmerinnenperspektive unterliegen unsere Begriffe einer ständigen kritischen Auseinandersetzung. Es gibt keine Garantie, dass wir in jedem Fall und zu jeder (historischen) Zeit die richtigen Begriffe verwenden. Kritische Reflexivität als das Abwägen zwischen alternativen Gründen aus Teilnehmerperspektive ist prinzipiell ein unabgeschlossener, unabschließbarer Prozess und ihr Ergebnis ist somit stets vorläufig:

»But we can only make honest efforts to eliminate the sorts of defects we know our thinking risks, and perhaps to expand our conception of ways things might go wrong, so as to be on guard against potential sources of

---

gig von der einzelnen Erfahrung ist, ist die einzelne Erfahrung objektiv. Nimmt man eine Farbe wahr, lässt sich aufgrund des Holismus schließen, dass es sich um einen äußeren Gegenstand handelt. In der einzelnen Erfahrung (und deren Verständnis) sind notwendigerweise Aspekte der Welt enthalten, die über diese bestimmte Erfahrung hinausgehen (vgl. McDowell 1996, 31f.).

50 McDowell 1996, 12.

51 Die Frage nach dem Anfang dieser Tatsache (also die Frage danach, wie Geist in die Welt gekommen ist) hält McDowell für berechtigt, aber nicht *philosophisch* relevant bzw. weiterführend. Antworten auf diese Frage können beispielsweise evolutionsbiologisch sein (vgl. McDowell 1996, 123ff.). Heidegger redet dabei von einem »apriorischen Perfekt« (vgl. Heidegger, SuZ, 85).

52 McDowell 1996, 34.

error. The best we can achieve is always to some extent provisional and inconclusive, but that is no reason to succumb to the fantasy of an external validation.«<sup>53</sup>

Diese permanente Vorläufigkeit ist ein weiterer Grund für den Wunsch nach dem Gegebenen. Es ist der Wunsch, bei einem endgültig zufriedenstellenden Wissen anzukommen. Warum sich dies als Mythos herausstellt und wie die kritische Reflexivität sich im Praktischen auswirkt, haben wir am Beispiel des rationalen Wolfs gesehen. Was es weitergehend bedeutet, dass Kritik nur aus Teilnehmerinnenperspektive möglich ist, veranschaulicht McDowell mithilfe des Bildes von Neuraths Schiff:

»Now it is a key point that for such reflective criticism, the appropriate image is Neurath's, in which a sailor overhauls his ship while it is afloat. This does not mean such reflection cannot be radical. [...] But the essential thing is that one can reflect only from the midst of the way of thinking one is reflecting about.«<sup>54</sup>

Dass Kritik nur aus der Teilnehmerinnenperspektive möglich ist, heißt, dass Kritik nur als immanente Kritik möglich ist und – abgesehen von der Vorläufigkeit des Ergebnisses dieser Kritik – weitere Grenzen aufweist. Auf See ist es nicht möglich das Schiff von außen – wie es in der Werft der Fall wäre – zu überholen, sondern nur vom Schiff selbst aus. Dabei ist es unmöglich, das ganze Schiff als solches auszutauschen; was nicht ausschließt, dass über einen Zeitraum hinweg so viele (oder alle) Teile nacheinander ausgetauscht werden, dass es sich letztendlich um ein komplett neues Schiff handelt. Der immanente Standpunkt hat die Grenze, dass nur bestimmte Normen kritisiert werden können, aber nicht die Lebensform als solche, das heißt die gesamte historisch-kulturelle Praxis. Außerdem setzen auch erstnatürliche Fakten (wie beispielsweise das Faktum, dass wir Nahrung benötigen) bestimmte Grenzen der Kritik, da die Zweite Natur aus einer Transformation der ersten Natur hervorgeht.<sup>55</sup>

Nach McDowells Auffassung ist kritische Reflexivität konstitutiv für unser vernünftiges Denken. Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie im

53 McDowell 1996, 81f.

54 McDowell 1996, 81.

55 »First nature matters not only like that, in helping to shape the space in which reflection must take place, but also in that first-natural facts can be part of what reflection takes into account« (McDowell, 1998a, 190).

Raum der Gründe ist als das kritische Abwägen von verschiedenen Gründen gedacht. Maßstab dafür sind immanente Kriterien aus Teilnehmerinnenperspektive. Hier zeigt sich der Ansatzpunkt für die kritisch-theoretische Erweiterung. Wir werden konstruktiv darauf aufbauend ein Verständnis von immanenter Kritik entwickeln. Kritisch erweiternd werden wir dabei den Zusammenhang zwischen Reflexivität auf der einen Seite und Gewohnheit auf der anderen Seite herausarbeiten. Freiheit als Selbstbestimmung ist nicht ausschließlich durch das kritische Abwägen verschiedener Gründe realisiert, sondern durch Selbstkritik bezogen auf den immanenten Anspruch unseres Selbstverständnisses.

### 3.3. Therapie der Zweiten Natur

Der Begriff der Zweiten Natur als eine transformative Durchdringung erstnatürlicher Gegebenheiten durch zweitnatürlich-rationale Normativität soll unser Selbstverständnis therapieren und Freiheit innerhalb unseres Welt- und Selbstbezugs als unproblematisch herausstellen. Wie ist diese Transformation zu verstehen und wie wirkt sie therapeutisch auf das Problem der Freiheit respektive auf das ›Kantische Paradox‹? Das führt uns zu der Frage, wie das transformative Verhältnis zwischen erster und Zweiter Natur genau aussieht beziehungsweise wie wir unsere Zweite Natur erwerben: »Such initiation is a normal part of what it is for a human being to come to maturity [...]. I cannot think of a short English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*.«<sup>56</sup> Wir erwerben eine Zweite Natur durch unsere Erziehung als Bildung. Dabei ist der Erwerb einer Sprache (»as a repository of tradition, a store of historically accumulated wisdom about what is a reason for what«<sup>57</sup>) entscheidend. Gleichzeitig erhebt McDowell gegen ›sozial pragmatistische‹ Wittgenstein-Lesarten den Vorwurf, dass sie sprachliche Bedeutung durch die Akzeptanz oder Ablehnung der Gemeinschaft (im Großen und Ganzen) vollständig festgelegt sehen: »[T]he autonomy of meaning is renounced on these grounds.«<sup>58</sup> McDowells Anspruch ist es, Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie innerhalb unseres begrifflichen Bezugs zur Welt zu

---

56 McDowell 1996, 84.

57 McDowell 1996, 126.

58 McDowell 1996, 93.

erläutern.<sup>59</sup> Seine Darstellung, dass der Spracherwerb als Initiation in eine intersubjektive Praxis zu betrachten sei (entgegen der dyadischen Konzeption von Davidson), erklärt, wie die Zweite Natur zu einer zweinnatürlichen Autorität werden kann, die bestimmt, wie wir Dinge zu erkennen und wie wir zu handeln haben. Wir werden so erzogen. Dies geht im Praktischen – wie wir gesehen haben – einher mit der Bildung eines Selbstverständnisses, eine bestimmte Person zu sein. Wir erinnern uns: »One cannot be that kind of person but stand ready to rethink the rational credentials of the motivations characteristic of being that kind of person, on occasions when acting on those motivations is in some way unattractive; part of what it is to be that kind of person is not to regard those credentials as open to question on particular occasions.«<sup>60</sup>

Bestimmte Normen sind durch (äußere) disziplinierende Erziehung konstitutiver Teil unseres Selbstverständnisses. Da dies so ist, schlägt die erkenntnistheoretische Autonomie des kritischen Abwägens alternativer Gründe auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur in Fremdbestimmung um.<sup>61</sup> Auch McDowell sieht, dass die unmittelbare Festlegung einer Handlung durch Normen des Selbstverständnisses mit Blick auf unsere Selbstbestimmung problematisch ist, denn lesen wir nach dem obigen Zitat weiter: »[T]he response looks like a recommendation to abandon reason

59 Dies wird auch daran deutlich, dass McDowell Davidson in Bezug auf den Zusammenhang von Sprache und Subjektivität vorwirft: »I do not believe Davidson ever considered the thought that shared language might matter for the constitution of subjects of understanding« (McDowell 2002, 145). Weitergehend kritisiert er Davidson (sowie Brandom) für deren »I-thou« Konzeption der Sozialität von Sprache, anstelle einer »I-we« Konzeption: »Davidson's conception carries over to Brandom's, in the shape of the question whether an *I* and a *thou* can be intelligibly in place without a shared language – something that belongs to a *we* – to enter into constituting them« (McDowell 2002, 148f.).

60 McDowell 1998a, 192.

61 Vgl. dazu auch Bertram 2014, 132f. Neben Georg Bertram kritisiert diesen Punkt auch Titus Stahl: »Zugleich besteht moralische Erziehung aber auch immer in paradoxer Weise in dem Erwerb der Fähigkeit, eine normative Haltung zu diesem traditionellen Bestand von Prinzipien und ihren Interpretationen einzunehmen, zwischen besseren und schlechteren Prinzipien zu unterscheiden und unter Umständen sogar reflexiv einen Teil des erlernten Schatzes an Selbstverständnissen zurückzuweisen. Gerade dieser zweite Aspekt der moralischen Autonomie der einzelnen Gesellschaftsmitglieder, der in einer reflexiven Haltung zur eigenen moralischen Sozialisation besteht, scheint unter McDowells Beschreibung nur schwer verständlich werden zu können« (Stahl 2014, 150).

[...] in favour of blind adherence to a policy.«<sup>62</sup> Aber die darauf folgende Erklärung sagt nichts darüber, wie kritische Reflexivität in Bezug zu den Normen unseres Selbstverständnisses steht: »[T]he point of a particular courageous action lies not in the fact that humans in general need courage, focused, as it were, on the circumstances at hand, but in the fact that this action counts as worth-while in its own right, by the lights of a conceptual scheme that is second nature to a courages person.«<sup>63</sup>

Es scheint so, als sei das Selbstverständnis der Zweiten Natur<sup>64</sup> durch eine fremde Autorität bestimmt. Der Grund dafür ist die *transformative* Konzeption des Verhältnisses von erster und Zweiter Natur. Dabei wird die Autorität erstnatürlicher Fakten durch die Bildung der Zweiten Natur innerhalb disziplinierender Erziehung ausgetauscht:

»The dictates of virtue have acquired an authority that replaces the authority abdicated by first nature with the onset of reason. (It cannot be the same authority, because everything is now open to reflective questioning.) It is not that the dictates of virtue fill what would otherwise be a void; they are in position already, before any threat of anarchy can materialize.«<sup>65</sup>

Zwar schreibt McDowell an dieser Stelle, dass die Autorität der Zweiten Natur gerade nicht dieselbe Form von Autorität wie die der ersten Natur haben darf, doch die transformative Konzeption legt einen bloßen Austausch der Autorität nahe. Damit ist die Autorität der Zweiten Natur keine selbstbestimmte Autorität. Dass McDowell betont, dass es keine Leere (keine Gefahr von Anarchie als Abwesenheit äußerer Autorität) im Vorgang der Transformation gibt, spricht ebenfalls dafür, dass es sich um einen kontinuierlichen Austausch der fremden Autorität der ersten Natur zu einer fremden Autorität der Zweiten Natur handelt. Auf Ebene der Zweiten Natur ist unser Selbstverständnis durch disziplinierende Erziehung einer äußeren Autorität fremdbestimmt. Auf der Ebene erkenntnistheoretischer Autonomie als dem Abwägen alternativer Gründe bleibt die Möglichkeit der Kritik an unserem Selbstverständnis unerklärt. Wie der Zusammenhang von fremdbestimmender Norm und reflexiver Kritik in Bezug auf die Normen unseres Selbstverständnisses beschaffen

62 McDowell 1998a, 192.

63 McDowell 1998a, 192.

64 Von einem Selbstverständnis der Zweiten Natur oder der Praxis lässt sich aufgrund der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis sprechen. Wir werden diese Ko-Konstitution im zweiten Teil dieser Arbeit ausführen.

65 McDowell 1998a, 188f.

sein soll, bleibt mit der Bildung einer Zweiten Natur durch Erziehung entweder systematisch unklar<sup>66</sup> oder es muss angenommen werden, dass die disziplinierende Einführung in eine dann feststehende Tradition der Möglichkeit der Reflexivität *vorgängig* ist: »[T]he first thing that needs to happen [vor der Möglichkeit reflexiver Kritik] is for her [das Subjekt] to be initiated into a tradition as it stands.«<sup>67</sup> Dabei lassen sich dann zwar auf erkenntnistheoretischer Ebene Gründe kritisch abwägen, aber das Selbstverständnis des Subjekts als solches ist nicht zu kritisieren. Das einleitend beschriebene »Kanti-

66 Dass der Begriff der Zweiten Natur systematisch unzureichend ist, zeigt sich auch in McDowells Versuch, damit den erkenntnistheoretischen Dualismus von Anschauung und Begriff aufzulösen. In dem Aufsatz »Avoiding the Myth of the Given« (2009c) nimmt McDowell dabei erstens zurück, dass der Gehalt einer Wahrnehmung jegliches begriffliche Wissen, das ein Subjekt über diese Wahrnehmung erlangen kann, auf nicht-inferentielle Weise enthält. Trotzdem muss aber, um dem Mythos des Gegebenen zu entgehen, die sinnliche Wahrnehmung vom begrifflichen Vermögen durchdrungen sein. Zweitens nimmt McDowell aber zurück, dass der Inhalt sinnlicher Wahrnehmung deswegen propositional verfasst sein muss. Die Alternative bildet der Kantische Anschauungsbegriff: »What we need is an idea of content that is not propositional but intuitional, in what I take to be a Kantian sense« (McDowell 2009c, 260). Es stellt sich somit die Frage nach dem Unterschied zwischen propositionalem und anschauungsmäßigem Gehalt. Um diese Unterscheidung deutlich zu machen, führt McDowell das Modell diskursiver Aktivität ein, um begrifflichen Gehalt beschreiben zu können, ohne von propositionalen Urteilen reden zu müssen, und schreibt weiter: »Now intuiting is not discursive, even in the extended sense in which judging is. Discursive content is articulated. Intuitional content is not« (McDowell 2009c, 262). Beispiel für eine Anschauung als »*this-such*« wäre »dieser Würfel«. Auf dieser anschauungsmäßigen Ebene besteht ein kategorial, das heißt formal vereinigter, aber noch unartikulierter Gehalt, welcher aber potentiell artikulierbar ist. »Kategorial« bezieht sich auf die Kantischen Kategorien, welche als einheitsstiftend eingeführt werden. McDowell will aber in der Bestimmung, was ein solche Kategorie ist, nicht Kants Kategorientafel folgen. Eine wenig ausgearbeitete Alternative deutet er über Michael Thompsons Begriff der Lebensform (vgl. Thompson 2011, 37ff.) an und gibt das Beispiel »Tier« für eine Kategorie, welche spezielle »proper and common sensibles [... as] modes of space occupancy« vereinigt (vgl. McDowell 2009c, 261). Der Verweis auf Thompson hilft aber nicht weiter, da Thompson Form ausschließlich als »Urteilsform« expliziert, d.h. alle Formunterschiede, die er thematisiert, sind Formunterschiede zwischen unterschiedlichen Formen propositionaler Urteile, nicht Unterschiede zwischen propositionalem und dem begrifflichen, aber nicht-propositionalen Gehalt. Was die Form unartikulierten begrifflichen Gehalts in der noch unartikulierten Anschauung ist sowie welche Kategorien minimal notwendig sind, bleibt unklar.

67 McDowell 1996, 126, Einfügungen A.B.

sche Paradox« kehrt an dieser Stelle in Form von Fremdbestimmung auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur wieder. Zur Lösung des Paradoxes stellte sich die Frage, wie sich einerseits eine willkürliche Setzung dieser Selbstbestimmung vermeiden lässt, ohne aber andererseits Selbstbestimmung direkt oder indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität festzulegen. Zwar zeigt McDowell, inwiefern Selbstbestimmung als erkenntnistheoretische Autonomie unproblematisch ist, da im Begriff der Zweiten Natur durch die intersubjektive Praxis vermittelt und somit nicht bloß willkürlich. Aus Teilnehmerinnenperspektive sind Gründe innerhalb der Zweiten Natur objektiv. Auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur kippt diese Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie (das kritische Abwägen von alternativen Gründen) aber in Fremdbestimmung durch eine äußere Autorität der erziehenden Instanz, die unser Selbstverständnis fremdbestimmt. Unser Selbstverständnis ist damit der Kritik entzogen. Wird Freiheit nur aus erkenntnistheoretischer Sicht betrachtet, kann das »Kantische Paradox« der Selbstbestimmung nicht aufgelöst werden. Für eine Lösung kann sich Kritik nicht im kritischen Abwägen alternativer Gründe erschöpfen, sondern muss kritisch unser Selbstverständnis als solches hinterfragen können. Um Selbstbestimmung zu erläutern, müssen wir die Möglichkeit der Selbstkritik erläutern. Dazu werden wir die intersubjektive und zeitliche Vermittlung der Selbstbestimmung in der Weise explizieren, dass damit gleichzeitig Selbstkritik als immanente Kritik erläutert wird. Im Begriff der Zweiten Natur als gemeinsamem Bezugspunkt schließen sich kritisch die sozialphilosophische, existenzphilosophische und die kritisch-theoretische Erweiterung an. Sozialphilosophisch wollen wir erläutern, wie der Zusammenhang zwischen Gewohnheit und Reflexivität im Selbstverständnis der Zweiten Natur zu denken ist. Verbunden damit wird aus kritisch-theoretischer Sicht ein Begriff immanenter Kritik systematisch etabliert. In der Möglichkeit von immanenter Kritik als Selbstkritik sind Gewohnheit und Reflexivität in einem vermittelten Zusammenhang aufgehoben. Die drei kritisch-konstruktiven Erweiterungen stehen letztendlich nicht für sich, sondern in einem Zusammenhang wechselseitiger Ergänzung. Die sozialphilosophische und die existenzphilosophische Erweiterung münden in der kritisch-theoretischen Erweiterung. Alle drei Erweiterungen laufen im Begriff der Zweiten Natur zusammen. Das ist nicht verwunderlich, denn dieser Begriff ist McDowells Vorschlag, um unser Selbstverständnis als natürliche Wesen mit geistigen Fähigkeiten zu therapieren und damit eine Lösung für das Problem der Freiheit zu formulieren. Wir folgen diesem Ausgangspunkt. Im Ergebnis der Erweiterungen wird sich ein



Begriff Zweiter Natur ergeben, welcher nicht transformativ operiert, sondern *selbstkritisch*.

Im Begriff selbstkritischer Zweiter Natur ist Freiheit als Selbstbestimmung nicht nur intersubjektiv und zeitlich, sondern zugleich durch immanente Kritik vermittelt. Damit wird Selbstbestimmung weder direkt noch indirekt durch eine äußere oder erstnatürliche Autorität auf Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur fremdbestimmt. Gleichzeitig werden wir sehen, dass wir innerhalb unserer Freiheit der Kritik scheitern können. Das Verständnis von Philosophie als Therapie muss sich daher ebenfalls ändern. Aus existenzieller Sicht ist die Angst, welche McDowell zu therapieren ansetzt, eine Angst vor der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Obwohl auch der von McDowell ausführlich besprochene Wunsch nach einem Gegebenen nur vor dem Hintergrund der Möglichkeit dieses Scheiterns verständlich ist, wird die Gefahr des existenziellen Scheiterns innerhalb unserer Freiheit von der transformativen Konzeption der Zweiten Natur nicht eingeholt. Der transformative Begriff der Zweiten Natur soll als Heilmittel für unser Selbstverständnis dienen, wodurch sich der Zusammenhang zwischen erster und Zweiter Natur als unproblematisch herausstellt: »[W]e should set about saving whatever is worth saving in our conception of ourselves, by reconstructing it in terms of conceptual equipment that is already unproblematically naturalistic.«<sup>68</sup> Freiheit ernst zu nehmen heißt auch die Gefahr des Scheiterns innerhalb von Freiheit ernst nehmen zu müssen. Erläutert man, wie McDowell es tut, Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie, so kommt der Fall des Scheiterns von Freiheit aber nicht in den Blick. Vielmehr können als Ergebnis einer solchen Therapie skeptische Fragen, welche einen Ausdruck der existenziellen Ängste darstellen, auf intellektuell respektable Weise ignoriert und als nicht real abgetan werden: »The aim here is not to answer sceptical questions, but to begin to see how it might be intellectually respectable to ignore them, to treat them as unreal, in the way that common sense has always wanted to. [...] nothing particularly philosophical is called for in answering it.«<sup>69</sup>

Als erkenntnistheoretische Autonomie erläutert, ist Freiheit immer als realisiert vorausgesetzt. Freiheit als Selbstbestimmung durch Selbstkritik kann jedoch scheitern. Interessanterweise zitiert McDowell Karl Marx und dessen Begriff der Entfremdung als unfreien Zustand, um den Unterschied

68 McDowell 1996, 76.

69 McDowell 1996, 113.

zwischen Tier und Mensch zu verdeutlichen. Hier geht McDowell selbst über ein Verständnis von Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie hinaus. Doch auch dabei nimmt McDowell Entfremdung als ein Beispiel für das Scheitern innerhalb unserer Freiheit nicht als existenzielle Gefahr (gegen welche Freiheit durch Selbstkritik performativ erzeugt werden müsste) ernst, sondern resümiert den *vorausgesetzten nicht-entfremdeten* Zustand: »In Marx as in Gadamer, the point is not that a properly human life is easy but rather that it is distinctively free.«<sup>70</sup> Hier setzt die existenzphilosophische Erweiterung kritisch an, indem die Ängste, die McDowell aus erkenntnistheoretischer Perspektive thematisiert, als auf existenziellen Gefahren beruhend anerkannt werden.

Dass McDowell Freiheit als realisierte erkenntnistheoretische Autonomie voraussetzt, drückt sich in Bezug auf seinen Anspruch, philosophische Dualismen aufzulösen, wie folgt aus. Zwar wirft McDowell der »durchschnittlichen modernen Philosophie« vor, den Dualismus von Norm und Natur im Sinne einer Reduktion auf eine der beiden Seite zu verfehlen (und sieht in diesem Fehler auch den Grund der inhaltlichen Einseitigkeit der oben ange deuteten sozialpragmatistischen Lesart Wittgensteins):

»It takes its stands on one side of a gulf it aims to bridge [...]. Then it constructs something as close as possible to the conception of the other side that figured in the problems, out of materials that are unproblematically available where it has taken its stand. Of course there no longer seems to be a gulf, but the result is bound to look more or less revisionist.«<sup>71</sup>

Im Gegensatz zu einem solchen Vorgehen sollte es McDowells Anspruch sein, Dualismen unter Berücksichtigung der Eigenständigkeit beider Seiten aufzulösen. Dies bedeutet eine *dialektische Aufhebung* der unterschiedenen Momente in ein Gesamtbild. McDowell hat diesen Anspruch klarerweise. So soll der Raum der Gründe als natürlich, aber gleichzeitig als *sui generis* (von Naturgesetzen unterschieden) begriffen werden. Doch da er mit dem Begriff der Zweiten Natur ein Heilmittel anbieten will, welches durch *einmalig* richtige Anwendung verschiedenste Dualismen *endgültig*<sup>72</sup> auflöst (und unser Selbstverständnis als unproblematisch artikuliert), kann er seinem

70 McDowell 1996, 118.

71 McDowell 1996, 94.

72 Dass die Lösung eine endgültige Lösung sein soll, kommt auch darin zum Ausdruck, dass McDowells erklärtes Ziel lautet: »making traditional philosophy obsolete« (McDowell 1996, 111). Traditionelle Philosophie steht dabei für den Versuch der direkten

Anspruch einer *dialektischen* Aufhebung nicht gerecht werden. Die dialektische Aufhebung der Dualismen ist nicht eine einmalige Anwendung, die einen unproblematischen Zustand herstellt, sondern bedeutet einen *Prozess* des Umgangs mit praktischen Selbstmissverständnissen. Weil mit der Eigenständigkeit auch die konflikthafte Spannung zwischen den verschiedenen Momenten erhalten bleibt, besteht die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Selbstbestimmung. Die Arbeit an unseren Selbstverständnissen ist nicht abschließbar und kann mit einem Begriff Zweiter Natur nicht endgültig unproblematisch werden. Wäre die Arbeit am Selbstverständnis tatsächlich abgeschlossen, so wären wir fremdbestimmt, wie sich das bei McDowell auf Ebene des Selbstverständnisses der transformativen Zweiten Natur gezeigt hat. Im Zustand abgeschlossener Selbstverständigung widerspricht sich unsere Reflexivität selbst, denn Reflexivität einer selbstkritischen Zweiten Natur bedeutet gerade, sich über sich selbst zu verständigen. Reflexivität, die auf etwas als feststehenden Zustand reflektiert, ist performativ selbstwidersprüchlich. Selbstkritische Zweite Natur impliziert also einen Prozess andauernder Selbstverständigung. Freiheit wird damit nicht mehr als erkenntnistheoretische Autonomie vorausgesetzt, sondern muss sich zeigen, indem sie durch Selbstkritik geschaffen wird. Wir werden sehen, wie Selbstkritik als immanente Kritik ein realisierter Ausdruck unserer Freiheit als Selbstbestimmung ist.

### 3.4. Rekapitulation und Ausblick

Die durch Kant aufgeworfene Frage nach dem Zusammenspiel von Begriff und Anschauung beantwortet McDowell, indem er unsere erkenntnistheoretische Autonomie durch den Begriff der Zweiten Natur als vermittelt und damit unproblematisch herausstellt. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist damit das ›Kantische Paradox‹ aufgelöst. Die Oszillation zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung in der erkenntnistheoretischen Fassung – Gefahren einer Kohärenztheorie auf der einen Seite und Mythos des Gegebenen auf der anderen Seite – kann von McDowell als Trugbild herausgestellt werden. Auf der Ebene des Selbstverständnisses der Zweiten Natur kehrt das ›Kantische Paradox‹ aber in der Form wieder, dass Selbstbestimmung

---

Beantwortung angstbesetzter Fragen, welche aber auf einem Trugbild basieren. Diese überflüssig machen zu können, heißt, alle Trugbilder aufzulösen.

in bloße Fremdbestimmung umschlägt. Das Selbstverständnis der transformativen Zweiten Natur ist durch eine fremde Autorität bestimmt. Kritik auf bloß erkenntnistheoretischer Ebene als Abwägen von alternativen Gründen kann nicht verständlich machen, inwieweit unser Selbstverständnis selbstbestimmt ist. Gleichzeitig mit dem ›Kantischen Paradox‹ kehren die Gefahren der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit als praktische Selbstmissverständnisse wieder. McDowells therapeutischer Ansatz wirkt auf erkenntnistheoretischer Ebene, nicht aber auf der Ebene unseres Selbstverständnisses. Wir wollen am Begriff der Zweiten Natur insofern festhalten, als Selbstbestimmung intersubjektiv und zeitlich vermittelt ist. Durch diesen Begriff wird sich das, was normativ ist, als zweitnatürlich, das heißt selbstbestimmt, und gleichzeitig diese Selbstbestimmung als erstens intersubjektiv und zweitens zeitlich vermittelt herausstellen. Aufgrund dieser Vermittlung ist Selbstbestimmung keine willkürliche Setzung. Ziel ist es, diesen Begriff im Folgenden so weiterzuentwickeln, dass es auf der Ebene unseres Selbstverständnisses nicht zum Rückfall ins ›Kantische Paradox‹ kommt. Es gilt die intersubjektive und zeitliche Vermittlung von Selbstbestimmung so zu denken, dass dabei gleichzeitig die Möglichkeit der immanenten Kritik an unserem Selbstverständnis erläutert wird. Im Ergebnis wir der Begriff einer *selbstkritischen* Zweiten Natur stehen. McDowells Vorschlag, der das Problem aus erkenntnistheoretischer Sicht angeht, soll dazu in drei Hinsichten kritisch-konstruktiv erweitert werden. Diese Hinsichten werden als sozialphilosophisch, existenzphilosophisch und kritisch-theoretisch betitelt. Gemeinsamer Bezugspunkt der kritisch-konstruktiven Erweiterungen ist der Begriff der Zweiten Natur. Es handelt sich um verschiedene Perspektiven auf denselben Zusammenhang, nämlich den der Freiheit als Selbstbestimmung.

In *sozialphilosophischer* Hinsicht wird sich zeigen, dass und inwiefern Freiheit an die Normen einer intersubjektiven Praxis gebunden ist. Dieser Punkt ist bei McDowell durch seinen Begriff der Zweiten Natur bereits angelegt. Da der Begriff der Zweiten Natur aber nicht substanziell ausgearbeitet ist, bleibt auch der Zusammenhang von Intersubjektivität und Freiheit undeutlich. Wir werden durch die Einbettung in eine intersubjektive Praxis McDowells grundlegende These, dass in der empirischen Anschauung begriffliche Vermögen passiv aktualisiert werden, mit der Rede eines Zusammenspiels von unmittelbarer Gewohnheit und reflexiver Aneignung über McDowell hinausgehend erläutern. Im Zuge dessen entwickeln wir den Begriff einer Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis. In *existenzphilosophischer* Hinsicht wird sich zeigen, dass und inwieweit Freiheit an die Zeitlich-

keit der Ko-Konstitution von Subjekt und intersubjektiver Praxis gebunden ist und inwiefern das Scheitern innerhalb dieser Freiheit ein existenzielles Problem darstellt. Dieser Punkt ist bei McDowell selbst nur angedeutet, doch lässt er sich dennoch an mindestens zwei Stellen indirekt erkennen. *Erstens* ist die Zweite Natur als solche bei McDowell historisch und damit auch zeitlich gedacht. Es besteht ein konstitutiver Zusammenhang zwischen Subjekt und der vorgängigen Praxis. Die zeitliche Dimension der Zukunft wird hierbei jedoch nicht berücksichtigt. *Zweitens* schreibt McDowell in Bezug auf seinen Anspruch der Therapie philosophischer Ängste der modernen Zeit: »It matters that the illusion is capable of gripping us. I want to be able to acknowledge the power of the illusion's sources«<sup>73</sup> Dies lässt sich so verstehen, dass es sich bei dem, was die Quellen der nach McDowell illusionären Ängste grundsätzlich ausmacht, um eine *existenzielle* Dimension von Angst davor handelt, dass wir in unserer Freiheit scheitern. Die Ängste sind Ängste vor der Möglichkeit des Scheiterns innerhalb unserer Freiheit. Es sind Ängste davor, dass wir in unserer Freiheit als *selbstbestimmtem* Bezug zur Welt, unseren Mitmenschen und uns selbst scheitern. McDowell deutet dieses Scheitern in erkenntnistheoretischer Fassung als zwei Seiten einer Oszillation an: »I have been considering the tendency to oscillate between two unpalatable positions: a coherentism that loses the bearing of empirical thought on reality and a recoil into a vain appeal to the Given.«<sup>74</sup> Bei McDowell ist die Oszillation angelehnt an das Kantische Diktum des Zusammenspiels von Begriff und Anschauung: »Anschauungen ohne Begriffe sind blind und Begriffe ohne Anschauungen sind leer.«<sup>75</sup> Wir werden diese beiden in der erkenntnistheoretischen Fassung angelegten Seiten als blinde Gewohnheit (>the Given<) und leere Reflexivität (>coherentism<) verstehen und als existenzielle Gefahren deuten. Verbunden damit (und das führt uns zur dritten Erweiterung) ist McDowell der Meinung, dass Freiheit im Raum der Gründe die Möglichkeit der kritischen Reflexivität konstitutiv einschließt. Diese kritische Reflexivität kann grundsätzlich nicht abgeschlossen werden: »The best we can achieve is always to some extent provisional and inconclusive.«<sup>76</sup> Damit ist die systematische Stellung der unbestimmten Zukunft, wie wir sie in existenzphilosophischer Hinsicht mittels

73 McDowell 1996, xi.

74 McDowell 1996, 108.

75 Kant, KrV, A 51/B 75. Vgl. zum Zusammenspiel von Anschauung und Begriff auch Conant (2015).

76 McDowell 1996, 81f.

des Begriffs der Zeitlichkeit ausführen werden, angedeutet. Weder Zeitlichkeit als Zusammenspiel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Allgemeinen noch Zukunft im Speziellen spielen aber bei McDowell eine grundlegende systematische Rolle. Mit McDowells Anspruch, kritische Reflexivität als einen Ausdruck von Freiheit im Raum der Gründe konstitutiv zu verankern, kommen wir zugleich zur *kritisch-theoretisch* erweiternden Hinsicht. In dieser Hinsicht wird sich immanente Kritik als realisierter Ausdruck von Freiheit zeigen. Immanente Kritik als Selbstkritik und Freiheit als Selbstbestimmung hängen konstitutiv zusammen. Mit dem Bild von Neuraths Schiff<sup>77</sup> ist auch bei McDowell Kritik nicht nur konstitutiv für vernünftiges Denken, sondern auch als *immanente* Kritik angedeutet. Kritik ist hierbei das Abwägen von alternativen Gründen innerhalb unserer Zweiten Natur. Wie Kritik in Bezug auf die Normen des Selbstverständnisses der Zweiten Natur systematisch zu verstehen ist, führt McDowell aber nicht aus. Wenn aber nicht klar ist, inwieweit Kritik an unserem Selbstverständnis möglich ist, schlägt Selbstbestimmung auf dieser Ebene in bloße Fremdbestimmung um und fällt damit zurück ins »Kantische Paradox«.

Die drei Hinsichten laufen im Begriff der Zweiten Natur zusammen. Obwohl die Erweiterung konstruktiv an Punkten ansetzt, die bei McDowell selbst angelegt sind, wird sich durch die drei erweiternden Hinsichten ein anderes Gesamtbild ergeben. Das heißt, wir werden ein anderes Verständnis von Freiheit innerhalb der Zweiten Natur entwickeln. Freiheit soll nicht (nur) als erkenntnistheoretische Autonomie, sondern (auch) als Selbstbestimmung verstanden sein. Dies ist keine Widerlegung des Ausschnitts, den McDowell aufzeigt, sondern vielmehr die Anknüpfung an seine über sich selbst hinausweisende Position. Erkenntnistheoretische Autonomie und Selbstbestimmung schließen sich nicht aus. Freiheit muss notwendigerweise auch als erkenntnistheoretische Autonomie erläutert werden. Aber das ist nicht hinreichend für eine Erläuterung von Freiheit als Selbstbestimmung. Das kritisch-konstruktiv erweiterte Bild hat den Anspruch, nicht nur Autonomie in erkenntnistheoretischer Sicht zu erläutern, sondern Freiheit und damit unseren selbstbestimmten Bezug zur Welt und uns selbst in umfassenderer Weise in den Blick zu nehmen. Abkürzend könnte man sagen, dass es uns über McDowell hinaus darum geht, nicht den Raum der Gründe und damit Freiheit, sondern den Raum der Freiheit als solchen (und damit auch

77 »Now it is a key point that for such reflective criticism, the appropriate image is Neurath's, in which a sailor overhauls his ship while it is afloat« (McDowell 1996, 81).

den Raum der Gründe) zu erläutern. Die Zweite Natur wird sich dabei als selbstkritische Zweite Natur zeigen. Wir werden uns im Zuge dessen nicht auf begriffliche respektive sprachliche Bedeutung als repräsentationales Wissen von Gegenständen der Welt beschränken, sondern außerdem mit einem Begriff von Bedeutsamkeit operieren. Bedeutsamkeit meint nicht nur, dass etwas eine bestimmte (begriffliche oder theoretische) Bedeutung hat, sondern dass es von (existenzieller oder praktischer) Bedeutung ist. Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Bedeutung ist dabei aber nur eine analytische Abstraktion. Denn theoretische Bedeutung kann ohne praktische Bedeutung nicht in den Blick geraten und praktische Bedeutung kann ohne theoretische Bedeutung nicht erschlossen werden.

Im neuen Gesamtbild sind die (philosophischen) Ängste nicht illusionär, sondern auf existenzielle Gefahren bezogen. In bestimmten Ausprägungen dieser Gefahren scheitern wir innerhalb unserer Freiheit. Entweder zeigt sich dieses Scheitern als blinde Gewohnheit und damit als Verdeckung von Freiheit oder als leere Reflexivität und damit als Exzess von Freiheit. In beiden Fällen handelt es sich um ein praktisches Selbstmissverständnis, das selbstbestimmten Welt- und Selbstbezug scheitern lässt. Auch Kohärenztheorie und Mythos des Gegebenen, wie sie McDowell im Bild der Oszillation beschreibt, kann man als solche praktischen Selbstmissverständnisse deuten. McDowells Therapie zielt auf unser Selbstverständnis als natürliche Tiere mit begrifflichen Fähigkeiten. Im Anschluss daran werden wir das, was philosophische Therapie sein kann, dennoch anders verstehen müssen. McDowells philosophisch-therapeutische Absicht besteht darin, ein Heilmittel anzubieten, welches erst einmal drängend und beängstigend erscheinende Fragen als auf Trugbildern basierend herausstellt. Das mag auf Freiheit als erkenntnistheoretische Autonomie zutreffen. Im Unterschied dazu werden wir durch die Erweiterung das, was Therapie sein kann, auf die existenzielle Gefahr des Scheiterns innerhalb der Freiheit der Kritik beziehen. Trugbilder sind als praktische Selbstmissverständnisse existenzielle Gefahren.

Ziel ist es nicht, Freiheit thesenartig zu erläutern. Ziel ist es, Freiheit sich dadurch selbst zeigen zu lassen, dass sie durch immanente Kritik als Selbstkritik geschaffen wird. Immanente Kritik hat ihre therapeutische Funktion darin, dass sie unser Selbstverständnis problematisiert. Die Therapie hat die Form der Selbstkritik. Durch Selbstkritik realisiert sich Freiheit als selbstbestimmter Bezug zur Welt und zu sich selbst. Auf die Gefahr blinder Gewohnheit bezogen verfolgt diese Kritik das Ziel der Befreiung von sich scheinbar fremdbestimmt wiederholenden Gewohnheiten innerhalb unseres Selbstver-

ständnisses. Auf die Gefahr leerer Reflexivität bezogen verfolgt diese Kritik das Ziel der Befreiung von der Willkür sich wiederholender Fragen in Bezug auf unser Selbstverständnis.