

## Anschauung und kritische Subjektivität

Von DAVID LAUER (Berlin)

JOHN MCDOWELL: *HAVING THE WORLD IN VIEW*. Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2009, 304 S.

JOHN MCDOWELL: *THE ENGAGED INTELLECT*. Philosophical Essays. Harvard University Press, Cambridge/Mass. 2009, 360 S.

John McDowells 1994 erstmals erschienenes Buch *Geist und Welt*<sup>1</sup>, einer der meistdiskutierten philosophischen Texte der letzten zwei Jahrzehnte und längst auf dem Weg zum modernen Klassiker, stellt den Versuch dar, einen seit den 1970er Jahren in zahlreichen Einzelbeiträgen zu so unterschiedlichen Gebieten wie der antiken Moralphilosophie, der davidsonianischen und neofregeanischen Semantik, der analytischen Philosophie des Geistes und der Wittgenstein-Interpretation entwickelten philosophischen Gesamtentwurf zu artikulieren. Wie sehr sich die Umrisse dieses Entwurfs bereits in den früheren Interventionen des Autors abzeichneten, wurde manifest, als diese Arbeiten 1998 in zwei umfangreichen Bänden zusammen veröffentlicht wurden.<sup>2</sup>

Gut zehn Jahre später liegen nun erneut zwei Sammelbände mit insgesamt 33 Aufsätzen McDowells vor, die beinahe alle nach der Erstpublikation von *Geist und Welt* geschrieben und bis auf zwei bereits an anderen – teils entlegenen – Orten veröffentlicht wurden. Nichts ist daher natürlicher als die Bände von 1998 als Vorgeschichte, jene von 2009 jedoch als Fortentwicklung und Weitererzählung des Ansatzes von *Geist und Welt* zu lesen. *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*<sup>3</sup> ist der thematisch einheitlichere der beiden Bände, dem insofern ein gewisser Vorrang gebührt. Bei *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*<sup>4</sup> handelt es sich um eine deutlich weniger fokussierte Sammlung von Texten, die als Ergänzungen und Erweiterungen betrachtet werden können.

<sup>1</sup> J. McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/M. 2001.

<sup>2</sup> Ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/Mass. 1998; ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge/Mass. 1998; Teilübersetzung: ders., *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 2002.

<sup>3</sup> Quellenhinweise im Folgenden zitiert als HWV plus Seitenangabe.

<sup>4</sup> Quellenhinweise im Folgenden zitiert als TEI plus Seitenangabe.

Um es vorwegzunehmen: Diese Aufsätze zementieren den Rang John McDowells als eines der originellsten, anregendsten und herausforderndsten Philosophen der Gegenwart. Die Lektüre der Bände erneuert den Eindruck bewundernswerter thematischer Einheit des Gesamtentwurfs (den ein System zu nennen seinen Autor schwer treffen würde) quer durch eine Achtung gebietende Fülle von Epochen, Autoren und Themen. Zugleich haben Letztere sich in interessanter Weise verschoben. Während *The Engaged Intellect* mit seinen Schwerpunkten auf Aristoteles, Wittgenstein und Davidson sich gewissermaßen noch in direkter Nachbarschaft zu den älteren McDowell-Bänden von 1998 bewegt, stehen in *Having the World in View* mit Kant, Hegel und Sellars drei Autoren im Mittelpunkt, die in McDowells Kosmos vor *Geist und Welt* praktisch nicht existent waren. Zentrale Referenzautoren aus früherer Zeit hingegen – etwa Dummett, Strawson, Wiggins und Evans – spielen keine nennenswerte Rolle mehr. Mit *Having the World in View* wird offenkundig, was sich in *Geist und Welt* bereits andeutete: McDowells Werk lässt sich in kaum einer interessanten Weise mehr als Ausdruck *sprachanalytischen* Philosophierens deuten. Es tritt vielmehr im Gewand einer Philosophie des Subjekts auf, die ihre Anknüpfungspunkte weder bei Russell und Frege (eine Ausnahme bildet TEI, Essay 11) noch bei zeitgenössischen Bewusstseinsphilosophen wie beispielsweise David Chalmers, sondern ganz selbstverständlich bei Kant und Hegel sucht. Die Einsicht in die Konstitutivität der Sprache für die kognitiven Fertigkeiten des Subjekts bildet bloß noch den kaum mehr der Erwähnung bedürftigen Hintergrund einer erneuten Verhandlung der klassischen Autoren und ihrer Themen.

Im gegebenen Rahmen ist es offensichtlich unmöglich, allen oder auch nur den meisten der versammelten Texte im einzelnen Aufmerksamkeit zu schenken. Mein Anliegen ist es daher, die in beiden Bänden sich abzeichnenden großen Linien von McDowells Philosophieren im Ausgang von *Geist und Welt* zu umreißen. Als das zentrale Thema dieses Philosophierens muss das Verhältnis von sinnlichem Bewusstsein und Selbstbewusstsein gelten, anders gesagt: das Verhältnis der logischen Form der *Anschauung* und der logischen Form *kritischer Subjektivität*.

Um diese Entwicklung besser zu verstehen, ist eine kurze Erinnerung an *Geist und Welt* hilfreich und an dessen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Intentionalität: Wie kann der menschliche Geist auch nur den Anspruch erheben, sich in seinem Erkennen, Denken und Reden auf eine objektive Welt zu beziehen? Wie kann ein Subjekt sich als *offen* zur Welt begreifen, das heißt als eines, das – mit Gadamer zu sprechen – *Welt hat*? Dies ist keine epistemologische, sondern eine metaphysische Fragestellung (vgl. TEI, Essays 7 und 14). McDowells minimaler beziehungsweise transzendentaler Empirismus läuft auf die Auffassung hinaus, dass dies nur möglich ist, wenn der menschliche Geist sich so begreifen kann, dass ihm die Welt selbst in seiner passiven Sinneswahrnehmung gegeben ist. Dies wiederum, so argumentiert *Geist und Welt*, kann nur gelingen, wenn die Sinneswahrnehmung eines *animal rationale* als Amalgam aus Rezeptivität und Spontaneität verstanden wird, als Erfahrung, in der begriffliche Fertigkeiten passiv in Anspruch genommen werden und deren Resultat begrifflich geformte Zustände des sinnlichen Bewusstseins sind.

Es ist diese Fähigkeit, *die Welt im Blick zu haben*, bei der McDowell seine Überlegungen nun erneut einsetzen lässt. Dabei machen die drei Woodbridge Lectures den Anfang, die bereits 1998 unter dem Titel *Having the World in View* veröffentlicht wurden.<sup>5</sup> Sie stellen die Weichen für beinahe alle folgenden Texte, von denen viele die in den Vorlesungen angeschnittenen Themen variieren und vertiefen (und manchmal auch bloß wiederholen). Die in

<sup>5</sup> J. McDowell, *Having the World in View*. Sellars, Kant and Intentionality, in: *The Journal of Philosophy*, 95 (1998), 431–491.

diesen Aufsätzen vollzogene Weiterentwicklung der Themen aus *Geist und Welt* lässt sich in einer Reihe von acht Schritten resümieren.

Der *erste* Schritt besteht in einer exegetischen Korrektur, Wilfrid Sellars betreffend. Während Sellars in *Geist und Welt* neben Davidson als Vertreter eines anti-empiristischen Kohärenzismus auftaucht, der Wahrnehmung intentionalen Gehalt abspricht und ihren Einfluss auf das begriffliche Denken als ausschließlich kausal begreift, wird er nun rehabilitiert als jemand, dessen Kritik am Mythos des Gegebenen nicht auf einen Antiempirismus, sondern just auf einen „reformierten“, das heißt post-mythischen Empirismus abzielt, wie er McDowell vorschwebt (vgl. HWV, Essays 1 und 12). McDowell arbeitet heraus, wie Sellars im Anschluss an Kant versucht, einen Begriff begrifflich informierter Zustände des sinnlichen Bewusstseins zu entwickeln. Für diese „shapings of sensory consciousness by the understanding“ (HWV, 24) wird der kantische Terminus „Anschauung“ (engl. *intuition*) verwendet, der im Folgenden zentrale Bedeutung gewinnt. Im *zweiten* Schritt wird die Rehabilitierung Sellars' allerdings gleich wieder eingeschränkt, weil Sellars, McDowell zufolge, seine eigene Konzeption nicht in der wünschenswerten Weise ausmünzen kann. Schuld daran ist sein residualer Szientismus, in dem das Vokabular der Naturwissenschaft den letzten Maßstab dafür bildet, was ist und was nicht ist. Daher glaubt Sellars, neben dem Begriff intentionaler, begrifflich gehaltvoller Anschauung an einem Begriff des nicht-begrifflichen und daher *blinden*, nicht-welterschließenden schieren Mannigfaltigen der Sinnlichkeit festhalten zu müssen, der die transzendental-reflexive Selbstausslegung des Geistes noch einmal aus einer Perspektive *from sideways on* im wissenschaftlichen Weltbild fundieren kann. Damit fällt, in McDowells Lesart, ausgerechnet Sellars am Ende doch dem Mythos des Gegebenen zum Opfer.<sup>6</sup>

Deshalb wird im *dritten* Schritt die philosophische Heldenrolle von Sellars auf Kant übertragen (vgl. HWV, Essays 2 und 5). Kant nämlich vermeidet es, in die Falle zu gehen, in der Sellars landet. Nach McDowells Lesart gibt es in der *Kritik der reinen Vernunft* keine Formen der Sinnlichkeit, die uns *als solche*, das heißt unabhängig von den Kategorien des Verstandes, Gegenstände zu geben vermögen. Vielmehr zeigt sich im Voranschreiten der *Kritik der reinen Vernunft*, dass Raum und Zeit als die Formen der Anschauung erst im Zusammenspiel mit den Kategorien des Verstandes verständlich werden (vgl. HWV, 73 f.). Der Schlüssel zu diesem Verständnis der *Kritik der reinen Vernunft* liegt für McDowell in einem Satz aus dem „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ in der B-Auflage, der in *Having the World in View* gefühlt ein Dutzend Mal zitiert wird: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene[r] Vorstellungen in einer Anschauung Einheit [...].“ (KrV, B 104 f.)

Mit der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe befinden wir uns bereits im Umkreis von Kants reiner Apperzeption, jener transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, welche „die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können“ (KrV, B 132). Der *vierte* Schritt bringt somit das Selbstbewusstsein ins Spiel – und Hegel (vgl. HWV, Essay 4). Hegel erkennt, dass allein das „Ich denke“, die synthetische Einheit der Apperzeption als der höchste Punkt allen Verstandesgebrauches, die Synthesis der Anschauungen nach Prinzipien der objektiven Bestimmung verständlich macht, also sicherstellt, dass uns in der Anschauung genau die Welt gegeben ist, über deren Verfasstheit wir begrifflich nachdenken und urteilen können (vgl. HWV, 69 ff.). Die bloße Erinnerung an die Einheit des Selbstbewusstseins in der transzendentalen Apperzeption verhindert das Aufbre-

<sup>6</sup> In *Having the World in View* (Essay 6) wird sogar der erste Schritt der Sellars-Rehabilitierung wieder zurückgenommen: McDowell ist jetzt doch wieder der Meinung, dass es Sellars nicht gelungen ist, Kants (und damit McDowells) Begriff der Anschauung einzuholen.

chen der skeptischen Befürchtung, unsere Begriffe und unsere Anschauungen könnten einander radikal entfremdet sein, sodass es uns im Denken nicht gelingen könnte, Kontakt zur uns sinnlich begegnenden Welt herzustellen.

Im *fünften* Schritt wird nun die Diagnose gestellt, dass Kants eigene Durchführung dieses Gedankens sein Potenzial nicht in zufriedenstellender Weise entfaltet. Kants Fehler ist, dass er Raum und Zeit als nur *kontingente* Formen unserer sinnlichen Natur und die so zur Anschauung kommende Welt daher nur als *Welt-für-uns* begreift – nicht als Welt (Punkt). Damit kann nicht die Welt als solche als das Betätigungsfeld unseres Denkens begriffen werden, sondern nur eine durch unsere kontingente sinnliche Ausstattung geprägte subjektive Weltansicht. Ein unüberbrückbarer Riss zwischen Welt-in-der-Erscheinung und Welt-an-sich reißt auf, der auch durch den Schematismus und alle weiteren Bemühungen nicht mehr zu kitten ist, und Kants transzendentaler Idealismus fällt an dieser Stelle, McDowells (und Hegels) Analyse zufolge, in einen bloß subjektiven Idealismus zurück (vgl. HWV, 84).<sup>7</sup>

Damit bleibt – im *sechsten* Schritt – Hegel als alleiniger Held der Erzählung übrig. Er führt die restlose Eingemeindung der Rezeptivität in die dialektische Entfaltung und Autoexplikation des Selbstbewusstseins konsequent durch. Indem wir Anschauungen begreifen als „unities whose elements are actualizations of capacities belonging to the spontaneous understanding“ (HWV, 104) versetzen wir uns selbst in die Lage, in der Welt Gründe für Überzeugungen und Handlungen zu sehen, die Welt selbst als Welt der Gründe, eine Welt aus Gründen zu begreifen. Genau dann hat die freie Anerkennung der rationale Subjekte bindenden Normativität dieser Gründe nichts Zwanghaftes mehr an sich: „[E]mpirical consciousness will be integrated with apperceptive consciousness, and the otherness of the world that confronts my empirical consciousness will be purged of its threat to open a gulf between subjective and objective.“ (HWV, 160) Wir erkennen in dieser Idee unschwer eine nun explizit hegelianische Reformulierung der für viele Rezipienten so schwer verständlichen Rede von der „Unbegrenztheit des Begrifflichen“ in *Geist und Welt*. Intentionales Bewusstsein im Sinne des Erfassens objektiver Tatsachen gibt es deshalb nur dort, wo es auch Selbstbewusstsein gibt (vgl. HWV, Essay 8; und TEI, Essay 11).

Mit dieser Einsicht kommt McDowell im *siebten* Schritt noch einmal auf das Thema der Anschauung zurück. Wenn wir Geist und Welt als füreinander gemacht und die Welt als Raum der Gründe begreifen, können wir in einer nicht länger zur philosophischen Mythenbildung Anlass gebenden Weise zu einer Auffassung von Intentionalität als Relation zwischen Wort beziehungsweise mentaler Episode einerseits und Gegenstand andererseits, zwischen einem Element im logischen Raum der Gründe und einem Element in der natürlichen Welt, zurückkehren.<sup>8</sup> Erst mit dieser geläuterten Rückkehr ist das philosophisch-therapeutische Geschäft erfolgreich beendet: „Any idealism with a chance of being credible must aspire to being such that, if thought through, it stands revealed as fully cohering with the realism of common sense.“ (HWV, 141; vgl. ebd., Essay 5; und TEI, Essay 12)

Im *achten* und letzten Schritt offeriert McDowell auf der Grundlage des Behandelten eine Selbstkritik und partielle Revision seiner Position in *Geist und Welt* (vgl. HWV, Essay 14). Der etablierte kantische Begriff der Anschauung ermöglicht es ihm, von einer seiner kontro-

<sup>7</sup> Das in das Register der Sprachphilosophie transponierte Problem des zu antirealistischen Konsequenzen einladenden Schema-Relativismus wird in *The Engaged Intellect* (Essay 8) diskutiert.

<sup>8</sup> Siehe hierzu HWV, Essays 3, 11 u. 13. Diese relationale Konzeption führt dazu, dass McDowells Version des mentalen und semantischen Externalismus auf sein Verständnis der Anschauung übertragen werden muss. Dies legt McDowell auf einen wahrnehmungstheoretischen Disjunktivismus fest, der in *The Engaged Intellect* (Essays 13 u. 16) verteidigt wird.

versesten Auffassungen Abstand zu nehmen, dass der Gehalt der Erfahrung rationaler Tiere propositionaler Gehalt sei. Er bleibt freilich einschränkungslos bei der These, dass es sich um durch und durch *begrifflichen* Gehalt handelt, doch die Form – man könnte auch sagen: die Gegebenheitsweise – dieses Gehalts ist nicht *propositional*, sondern *intuitional* (vgl. HWV, 260–264). Der Unterschied, um den es McDowell geht, und der zu seiner befriedigenden Ausarbeitung sicherlich noch weiterer Anläufe bedarf, besteht darin, dass propositionaler Gehalt *artikulierter* begrifflicher Gehalt ist, während anschaulicher begrifflicher Gehalt sich gewissermaßen im Modus der *Potenzialität*, als *ansprechbar für* die diskursiv-propositionale Artikulation, das heißt für die explizite Herausstellung von Aspekten dieses Gehaltes im Medium von Urteilen, darbietet. Diese Konzeption könnte sich als hilfreich erweisen, um bekannten Einwänden gegen propositionalistische Erfahrungskonzepte zu begegnen, etwa dem Argument aus der Unausschöpflichkeit der Erfahrung.

Ich habe in dieser groben Skizze nur die wichtigsten gedanklichen Pfade der einander vielfach überkreuzenden Aufsätze McDowells nachzeichnen können. Dennoch dürfte die Eigenständigkeit der Lektüren, die McDowell seinen Referenzautoren angedeihen lässt, deutlich geworden sein. Es ist keine Prophetie vonnöten, um angesichts dieser Aufsätze vorauszusagen, dass sich zu der bereits gut eingespielten Kapelle verstörter analytischer Philosophen mit ihrem Klagelied, dies sei doch beim besten Willen keine analytische Philosophie mehr, bald der Chor kopfschüttelnder Kant- und Hegelforscher gesellen wird, denen der Nachweis nicht schwer fallen dürfte, dass McDowells Kant nicht Kant und McDowells Hegel nicht Hegel sei. In der Tat. Nicht nur ist McDowells Kant beinahe schon Hegel, McDowells Hegel ist auch beinahe schon Wittgenstein (McDowells Wittgenstein, um genau zu sein).<sup>9</sup> Und obwohl man auf Kritiken des „Das-ist-doch-kein-XY“-Typs nicht viel geben sollte, enthalten sie einen Funken Wahrheit. Denn was einerseits die eindrucksvolle Geschlossenheit von McDowells Lektüren ermöglicht, lässt sich andererseits im konkreten Fall häufig schwer von einer selbstinduzierten interpretatorischen Eindimensionalität unterscheiden – *to someone who has only a hammer, the whole world looks like a nail*. Es seien abschließend in kritischer Absicht zwei dieser charakteristischen blinden Flecken herausgestellt, und zwar genau die beiden Kernbegriffe der hier dargestellten Überlegungen betreffend, Anschauung (Bewusstsein) und kritische Subjektivität (Selbstbewusstsein).

Was Letzteres angeht, so muss irritieren, dass in McDowells explizit als hegelianisch präsentierte Position jedweder soziale Aspekt des Selbstbewusstseins unter den Tisch fällt. Dabei geht es nicht um die von McDowell selbst als „heterodox“ bezeichnete These, das „Herrschaft und Knechtschaft“-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* drehe sich in keiner Weise um soziale Beziehungen, sondern um die Entfaltung von Momenten im Denkweg eines einzelnen Bewusstseins, während der Aspekt des Sozialen erst eine spätere Station auf diesem Weg darstelle (vgl. HWV, 161). Es geht vielmehr darum, dass dieser Aspekt auf McDowells eigenem Denkweg zu *keinem* Zeitpunkt eingeholt wird. Wie schon in *Geist und Welt* finden sich gelegentlich Appelle, begriffliche Fertigkeiten könnten nur durch die Initiation in eine Tradition erworben werden und die Handlungs- wie die kritische Reflexionsfähigkeit eines Subjekts sei nur im Rahmen von dessen Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft von Handelnden und Denkenden intelligibel (vgl. HWV, 178). Doch diese Idee des Kollektivs bleibt stets

<sup>9</sup> Dasselbe gilt für Aristoteles in der im Rahmen von *The Engaged Intellect* fortentwickelten Interpretation seiner Moralphilosophie im Sinne eines anti-fundamentalistischen, „neurathianischen“ Realismus, der ohne eine Fundierung moralischer Werte in nicht-moralischen Umständen auskommt. Ich kann auf die weitgehend für sich stehenden vier Essays zur antiken Philosophie in *The Engaged Intellect* (Essays 1 bis 4) hier leider nicht weiter eingehen.

unerläutert und merkwürdig diffus. Insbesondere bleibt die zentrale Frage unbeantwortet, wie die Initiation in eine Sprachpraxis und Tradition so vonstatten gehen kann, dass ihr Resultat gerade die Fertigkeit ist, in kritische Distanz zu dieser Tradition zu treten und sich ihr gegenüber als selbstbewusstes Individuum zu behaupten. McDowell weigert sich geradezu, diese Frage überhaupt als legitime Frage anzuerkennen. Dies hat mit seiner phobischen Abneigung gegen alle Formen von Sozialpragmatismus beziehungsweise Sozialkonstruktivismus zu tun, hinter denen er die philosophisch fehlgeleitete Absicht vermutet, eine letztlich reduktionistische Entwicklungsgeschichte der Konstitution normativer beziehungsweise begrifflicher Praktiken in Begriffen nicht-normativer und vorbegrifflicher Praktiken (also *from sideways on*) erzählen zu wollen (vgl. HWV, 170 f.). Als Objekt seiner diesbezüglichen Kritik muss immer wieder Robert Brandom herhalten, dessen *Expressive Vernunft* tatsächlich als ein solches Projekt aufgefasst werden kann.<sup>10</sup> Es scheint jedoch schlicht unzutreffend, dass die bloße Frage nach der logischen Struktur des nur in sozialen Verhältnissen realisierbaren kritischen Selbstbewusstseins *per se* auf eine solche mit reduktiv-explanatorischem Anspruch überfrachtete Geschichte aus sein muss. McDowell ist zuzustimmen, wenn er schreibt, „[a] rational animal could not have acquired the conceptual capacities in the possession of which its rationality consists except by being initiated into a social practice. But as I see things, the capacities transform their possessor into an individual who can achieve standings in the space of entitlements by her own efforts“. (TEI, 287) Gerade deshalb kann man verstehen wollen, *wie genau* diese Transformation sich *von innen*, das heißt aus der Perspektive jener, die bereits vollwertige Teilnehmer jener Praxis sind und die Initiation vollziehen, explizieren und verstehen lässt. Immerhin vollzieht sich dieser miraculöse Prozess täglich vor unser aller Augen. Ich vermag nicht zu sehen, warum dies eine unzulässige Frage sein sollte. Und es scheint nicht übertrieben zu sagen, dass hier wesentliche Elemente von Hegels Philosophie, an die anzuknüpfen sich für McDowell lohnen würde, schlicht verschenkt werden.

Eine ähnliche Blindheit McDowells für weiterführende Explikationspotentiale lässt sich auch in Bezug auf den Begriff der Anschauung beziehungsweise des Bewusstseins diagnostizieren. Immer wieder ist McDowell unterstellt worden, auf Grund seiner These, die Gehalte menschlicher sinnlicher Wahrnehmung seien begriffliche Gehalte, könne er Sinnlichkeit nicht mehr als eine rationalen und nicht-rationalen Tieren gemeinsame Fähigkeit begreifen und entfremde so das Subjekt von seiner eigenen Natürlichkeit und *animalitas*. Dagegen hat sich McDowell stets mit der Bemerkung verteidigt, dies folge nur, wenn man Rationalität und Begrifflichkeit als etwas Nichtnatürliches begreife, statt – im Rahmen eines Naturalismus der zweiten Natur – als die natürliche Weise, die *animalitas* des Menschen zu verwirklichen (vgl. TEI, Essay 15). Auch diese Verteidigungslinie würde explikatorisch davon profitieren, die Verschränkung des Naturbegriffs mit zwei weiteren Begriffen auszubuchstabieren, die in McDowells Schriften zwar gelegentlich aufblitzen (vgl. HWV, 133 f.; TEI, 274), aber stets unexpliziert bleiben, nämlich dem Begriff des Lebens und dem Begriff des lebendigen Körpers, das heißt (phänomenologisch gesprochen) des Leibes. Zu den interessantesten Essays in *The Engaged Intellect* gehören deshalb zwei Beiträge, in denen McDowell sich erstmals direkt mit Denkansätzen phänomenologischer Autoren wie Heidegger und Merleau-Ponty

<sup>10</sup> Entsprechend lässt McDowell auch an Brandoms pragmatistischen Wittgenstein- und Hegel-Deutungen kein gutes Haar. Nach McDowells Auffassung gibt es in beider Werk nicht einmal Ansätze eines sozialen Pragmatismus (vgl. zu Brandom TEI, Essay 17; zu Wittgenstein TEI, Essays 5 u. 6; zu Hegel HWV, Essays 9 u. 10). Das Ziel der Kritik in den letzten beiden ist Robert Pippins Hegel-Lektüre, der ebenfalls vorgeworfen wird, Hegel als antirealistischen Sozialkonstruktivistin misszuverstehen.

auseinandersetzt, wenn auch (vorerst) nur durch die pragmatistisch gefärbte Vermittlung Hubert Dreyfus' (vgl. TEI, Essays 18 und 19). McDowell hat insgesamt wenig Probleme, Dreyfus' Intellektualismus- und Leibvergessenheits-Kritik zu neutralisieren: „I do not have to ignore embodied coping; I have to hold that, in mature human beings, embodied coping is permeated with mindedness.“ (TEI, 309) Nicht er verfallt dem von Dreyfus so bezeichneten „Mythos des Mentalen“, sondern Dreyfus selbst sitze einem „Mythos des körperlosen Intellekts“ auf. Als mache die Einsicht, dass begriffliche Fertigkeiten in unserer Wahrnehmung und unserem leiblich-praktischen Tätigsein in der Welt (*coping*) in Anspruch genommen werden, dieses Geschehen weniger sinnlich, leiblich, praktisch oder welthaltig – als müsse Begrifflichkeit *per se* als etwas der Welt Entfremdetes begriffen werden. Diese Versuchung liegt nur nahe, wenn man einer nicht nur entkörperlichten, sondern auch ent-weltlichten Konzeption von Geistigkeit und Begrifflichkeit anhängt, deren Verständlichkeit McDowell (im Verein mit Evans) schon in den 1970er Jahren bestritten hat. Der vielversprechendste Aspekt dieser Debatte, zu der noch in diesem Jahr ein prominent besetzter Sammelband erscheinen soll<sup>11</sup>, ist die Aussicht, dass McDowell früher oder später bemerken könnte, dass etwa die Philosophie Merleau-Pontys, befreit man sie von der pragmatistisch verkürzten Lesart, die Dreyfus vertritt, nicht nur wesentlich stärker wird, sondern auch bisher unerschlossene Analogien zu McDowells eigener Position aufweist, die seinen Begriff menschlicher Sinnlichkeit weiter zu plausibilisieren und zu bereichern vermögen.

---

<sup>11</sup> J. K. Schear (Hg.), *The Myth of the Mental?*, London 2010 (in Vorbereitung).