

Das Subjekt empirisch-theoretischen Wissens in Beziehung auf Kant und Wittgenstein

Über John McDowell: *Geist und Welt*, Paderborn u.a. 1998 (Engl. 1996)

Das Buch enthält die Oxforder John Locke-Vorlesungen des Autors von 1991, ergänzt um eine Einleitung mit Überblick über die Argumentation und ein Nachwort in vier Abschnitten, die das in den Vorlesungen Gesagte ergänzen, teils verdeutlichen und teils reaktieren. Ich habe das ungewöhnlich rasch nach seinem Erscheinen auf Englisch ins Deutsche übersetzte Buch gleich nach Erscheinen seiner deutschen Ausgabe gelesen, eher flüchtig, weil ich zu der Zeit mit der Fahnenkorrektur meines Studienkommentars zu Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* befasst war, der ebenfalls 1998 (im selben Verlag) erschienen ist. Der Grund dafür, es trotz fehlender Möglichkeit zu gründlicher Auseinandersetzung zu lesen, war Neugierde aufgrund einer erstklassigen Empfehlung: Hilary Putnam hatte das Buch in der Diskussion nach einem Vortrag als 'a classic of modern philosophy' gepriesen.

Ich behielt aus der ersten Lektüre den Eindruck großer Nähe zu Positionen, die ich damals auch schon für grundsätzlich irgendwie richtig hielt, bei gleichzeitigem Unbehagen hinsichtlich seines Argumentationsstils.

Die große Nähe war die Nähe zu Wittgenstein und zu einem mit den Augen Strawsons gelesenen Kant. (Ich hatte Strawsons bedeutendes Kant-Buch *The Bounds of Sense* 1981 ins Deutsche übersetzt.) McDowell verteidigt als einer der wenigen systematisch orientierten analytischen Autoren den therapeutischen Philosophie-Ansatz Wittgensteins unter dem ihm von Kritikern wie Crispin Wright verliehenen Titel 'Quietismus' (118 ff.) und distanziert sich von Wittgenstein manifest nur in einem Punkt, der nicht-kognitiven Auffassung von Bekundungen (Äußerungen mit psychologischen Prädikaten in 1. Person Präsens, englisch 'avowals'; 45 ff., bes. Fn 21). Hinsichtlich von Strawsons Kant hält McDowell wohl dessen Parallelisierung der Dichotomie Begriffe vs. Anschauungen mit der zwischen Allgemeinen und Einzelnem („Prädikaten und Subjektbegriffen“ 131) für problematisch: „Wenn wir den begrifflichen Bereich mit dem des Denkens identifizieren wollen, dann ist die richtige Übersetzung von 'begrifflich' nicht 'prädikativ' sondern 'zu dem Bereich des Fregeschen Sinns gehörend'. (Der törichte Gedanke, dass das auf dasselbe herauskommt, ist unglücklicherweise immer noch weit verbreitet.)“ (133) McDowell geht aber nicht so weit, den törichten Gedanken Strawson zuzuschreiben.

Die Form dieser Abgrenzung gibt auch schon ein Beispiel für das, was ich an McDowells Argumentationsstil (in diesem Buch) schon bei der ersten Lektüre für problematisch gehalten habe – das sich frei Bewegen in mit Etiketten gekennzeichneten geistesgeschichtlichen Positionen und deren (wenn auch immer argumentativ motiviertem) Zurechtbiegen für die Zwecke seiner Darlegung. Das erschien und erscheint mir ein unnötiger Tribut an eine sehr deutsche Darstellungsweise von Seiten eines angelsächsischen analytischen Autors.

Um Beispiele zu geben: Der konzeptionelle Hintergrund für eine zentrale These des Buches bezüglich des Verständnisses von empirischem Denken – dass die Kantische Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität in diesem Denken so gedacht werden muss, dass die Rezeptivität „einen nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag zu dieser Kooperation (leistet)“, weil die Kantische Anschauung „bereits über begrifflichen Inhalt verfügt“ (33) – wird sowohl als „entspannter Naturalismus“ (einer am Modell der Ethik des Aristoteles verstandenen 'zweiten Natur'; 104-110, 115) als auch als „naturalisierter Platonismus“ (für den die Diskussionen in der Philosophie der Mathematik Modell sein sollen – 118; vgl. 109) gekennzeichnet; der bezüglich der 'Anschauungen' dahin korrigierte Kant, dass das Begriffliche an ihnen keine Grenze hat, weil es gar keine äußere Grenze hat, ist eher ein Hegel (69; 138, bes. Fn 1: „dass Strawsons Kant mehr Hegel als Kant ist“) und im Grunde habe Wittgenstein dasselbe gemeint, wenn er sagte, das Meinen halte nicht irgendwo vor der Tatsache, sondern reiche bis zu ihr (69 und PU Abschnitt 95; vgl. 52). Das alles hat seinen guten und sogar wohlbestimmten Sinn, aber es ist doch sehr verwirrend ausgedrückt

und dargestellt.

Da ich dem Autor grundsätzlich und sehr weitgehend zustimme, möchte ich im Folgenden etwas sehr Begrenztes tun. Ich will auf zwei blinde Flecken in der Nähe McDowells zu Wittgenstein hinweisen und die Punkte bezeichnen, an denen seine Darlegung von ihrer Aufhellung Nutzen ziehen könnte.

Die Punkte betreffen den Zusammenhang von Bedeutung und Bedeutungserklärung, damit zusammenhängend die Exegese von *Philosophische Untersuchungen* Abschnitt 95, und die Möglichkeit, in einem im weitesten Sinn sprachanalytischen Kontext an einem Kantischen Zusammenhang von theoretischem Selbstbewusstsein und Verstehen/Erkennen trotz Wittgensteins Subjektkritik festzuhalten. Der erste Punkt würde m.E. sowohl erst völlig verständlich werden lassen als auch zweifelsfrei machen, dass das Begriffliche keine äußere Grenze hat; die Kritik am zweiten Punkt macht Raum für die Konzeption einer Verstehensgemeinschaft als 'Subjekt' des empirisch-theoretischen Erkennens/Wissens, die Wittgenstein in *Über Gewissheit* angedeutet hat¹, und die McDowell mit der Anlehnung an den Traditionalismus der Philosophischen Hermeneutik Gadamer (61; 142-8; 153) haben möchte, aber vor dem Hintergrund des festgehaltenen Kantischen Individualismus nicht wirklich haben kann.

I.

McDowell beginnt mit der Beschreibung der Probleme eines 'minimalen Empirismus' (12), der den Gedanken einer rationalen Verantwortlichkeit unserer kognitiven Auffassungen über die Wirklichkeit gegenüber den Tatsachen, dem, wie es sich wirklich verhält, festhalten und doch nicht in der Oszillation zwischen einer holistischen Kohärenztheorie, die der Wirklichkeit nur eine kausale Wirksamkeit für unsere Auffassungen zubilligen kann, und einer Berufung auf etwas epistemisch unmittelbar Gegebenes gefangen bleiben möchte. Die Berufung auf das epistemisch 'Gegebene' haben Sellars' Angriff darauf als 'Mythos' und Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer 'Privatsprache' hoffnungslos gemacht; die Kohärenztheorie andererseits, für die Davidson als Beispiel fungiert, gesteht selbst (vgl. 16), nach Preisgabe des dritten Dogmas des Empirismus – das einen Dualismus von begrifflichem Rahmen und empirischem Inhalt/Gehalt unterstellt – den Titel 'Empirismus' nicht mehr gehaltvoll beanspruchen zu können. Den Ausweg aus der Oszillation zwischen beidem soll ein angemessenes Verständnis von dem bieten, was Strawson Kants Sinnprinzip genannt hat – dass Gedanken/Begriffe ohne Inhalt/Anschauungen leer sind und Anschauungen ohne Begriffe blind. Und das angemessene Verständnis soll sich aus der Annahme ergeben, dass Anschauungen selbst schon begrifflich sind.

Nun haben die historischen Auffassungen, die diese These vertreten haben – und das waren nicht nur Fichte und Hegel, sondern z.B. auch Schopenhauer, der neben Frege und vor Russell ein entscheidender philosophischer Einfluss auf Wittgenstein war – sich den Titel 'Idealismus' auch im engen erkenntnistheoretischen Sinn² redlich verdient und McDowell verwarft sich gegen den Idealismus (50 ff.; 65 ad Fn 15). Er bedient sich dazu des Kantischen Gegensatzes von Spontaneität des Verstandes als Vermögen der Urteile durch Begriffe und der Rezeptivität der Sinnlichkeit, zu der er die Passivität der Erfahrung in Beziehung setzt. Wie kann dann die Rezeptivität schon begrifflich sein und sogar 'tätig'? Hier ist eine Antwort: Mit dem Bestehen auf Rezeptivität und Passivität der Erfahrung „will ich natürlich nicht bestreiten, dass Aktivität eine Rolle bei der Erfahrung der Welt spielt. Suchen ist eine Aktivität, ebenso Beobachten, Zuschauen usw. ... Aber die Macht, die man über das hat, was in der Erfahrung passiert, hat Grenzen: Man kann entscheiden,

1 *Über Gewissheit* Abschnitt 298: „Wir sind dessen ganz sicher, heißt nicht nur, dass jeder Einzelne dessen gewiss ist, sondern, dass wir zu einer Gemeinschaft gehören, die durch Wissenschaft und Erziehung verbunden ist.“

2 Dass dieser für Hegel nicht im Vordergrund steht, sondern bei ihm Idealismus vor allem meint, dass das Endliche keine letzte Wirklichkeit hat (nichts 'wahrhaft Seiendes' ist), zeigt Fulda: *Hegel*, München 2003, 68 f.. Schon lange gibt es den Aphorismus, dass Hegel zitieren ihn missbrauchen heißt, aber Fuldas Interpretation zeigt zwingend, dass Hegels Monismus der Idee nicht in Teilen zu haben ist, sondern nur the full monty. (vgl. 318 f.)

wohin man sich stellt, auf welche Tonhöhe man seine Aufmerksamkeit richtet, usw. Aber es hängt nicht von einem selbst ab, was man wahrnehmen wird, nachdem man all das getan hat. An diesem kleinen Punkt ist mir gelegen.“ (34 Fn 8) Hier wäre es nützlich, die sprachliche Seite einer Wahrnehmungssituation zu betrachten. Was ein Wahrnehmender sieht (hört, riecht, schmeckt, tastet), kann er in einer Bekundung wiedergeben: Im Blick auf Quines bekanntes Bild einer Beobachtungssituation mit 'Oh, ein Kaninchen' oder 'Da ist ein ...' 'Ich sehe ein...' Wenn sich nun McDowell nicht von Wittgensteins nicht-kognitiver Auffassung von Bekundungen distanzierte, weil er meint, sie gäbe den Tatbestand 'innerer Erfahrung' preis (46 f. Fn 21³), dann hätte er einen schlagenden Beleg für die Verquickung von Aktivität und Passivität in der Wahrnehmung – denn der Wahrnehmende hat wohl die *Freiheit, zu bekunden oder nicht zu bekunden, aber was er wahrzunehmen bekundet, hängt, wenn er wahrhaftig sein will (und Bekundungen sind zunächst wahrhaftig oder nicht-wahrhaftig und ihre Wahrhaftigkeit muss für die Wahrheit des Bekundeten bürgen⁴), nicht von ihm ab – darin reagiert er bloß auf das, was er wahrnimmt. (Mit Beziehung auf Erinnerung schreibt Wittgenstein von der sich in einer Bekundung 'Ich erinnere mich....' äußernden Erinnerungsreaktion – PU Abschnitt 343.)⁵ Dass Wahrnehmungsbekundungen unter der Norm der Wahrhaftigkeit stehen und diese für die Wahrheit des Bekundeten bürgen muss, das dehnt den normativen Raum der Gründe, von dem McDowell mit Sellars spricht, bis zum sinnlich Aufzunehmenden aus; dass sie im Verhältnis zum Inhalt der Wahrnehmung nur reaktiv sind, macht sie zum Ausdruck von Erfahrung mit rezeptiv-passivem Charakter. Ich behaupte, dass nur die so buchstabierte Situation wirklich verständlich macht, was McDowell sagen will und sagt: „Der Inhalt ist nicht etwas, das man selbst zusammengefügt hat, wie es dort der Fall ist, wo man sich dazu entscheidet, was man über irgend etwas sagen will. In der Tat, nur weil Erfahrung passiv, ein Fall von tätiger Rezeptivität ist, kann meine Konzeption von Erfahrung das Verlangen nach einer Beschränkung der Freiheit stillen, ein Verlangen, das dem Mythos des Gegebenen zugrunde liegt.“ (34) 'Tätige Rezeptivität' ist, wenn nicht, wie angedeutet, ausgeführt, ein paradoxer, Rätsel aufgebender Titel.*

II.

Dass Wahrnehmungen bekundet werden müssen, wenn sie intersubjektiv zugänglich sein sollen, in Verbindung damit, dass Bekundungen nach wahrhaftig vs. nicht-wahrhaftig bewertet werden und damit an die wahr-falsch-Spiele der Kommunikation und Erkenntnis gekoppelt sind – dieser Zusammenhang ist nur eine der beiden Hauptstreben, die die Ausdehnung des Raums der Gründe bis zum Sinnlich-Rezeptiven der Wahrnehmung tragen, und nicht einmal die grundlegende ('tragendere').

Das kann wie folgt eingesehen werden. Damit ein Satz wahr oder falsch sein kann (wie empirische Sätze sein können müssen), muss er zunächst einmal verständlich sein, Sinn haben; Sinn hat ein Satz, wenn die in ihm verwendeten Wörter Bedeutung haben; und Bedeutung haben die Wörter, wenn sie (grundsätzlich) erklärt werden können – gemäß der grundlegenden Einsicht in Wittgensteins *Abhandlung*: „Die Bedeutung der einfachen Zeichen (der Wörter) müssen uns erklärt

3 Sie tut das m.E. gar nicht, weil in den Bekundungen eigener 'psychischer' Zustände der Äußerer genauso reaktiv ist wie in der äußeren Wahrnehmung (die ja auch ein psychischer Zustand des Äußerers ist), nur ohne auch nur die Möglichkeit der äußeren Kontrolle (in der intersubjektiven Wahrnehmungssituation kann der Hörer der Äußerung ja grundsätzlich selbst hinschauen).

4 *Philosophische Untersuchungen* Teil II XI (S. 566 in stw 501): „Für die Wahrheit des *Geständnisses* (ich spreche von 'Bekundung') ... sind die Kriterien nicht die der wahrheitsgemäßen *Beschreibung* eines Vorgangs. Und die Wichtigkeit des wahren Geständnisses liegt nicht darin, dass es irgendeinen Vorgang mit Sicherheit richtig wiedergibt. Sie liegt vielmehr in den besonderen Konsequenzen, die sich aus einem Geständnis ziehen lassen, dessen Wahrheit durch die besonderen Kriterien der *Wahrhaftigkeit* verbürgt ist.“

5 Fn 2016: Sellars, McDowells Zeuge gegen den Mythos des Gegebenen neben Wittgenstein, sagt im Blick auf Wahrnehmungsbekundungen auch: „Here Nature – to turn Kant's simile ... on its head – puts us to the question ... (the) claim is ... evoked or wrung from the perceiver by the object perceived.“ (EPM II.16, ed. Brandom, p. 40.)

werden, dass wir sie verstehen. (–) Mit den Sätzen aber verständigen wir uns.“ (4.026)

Damit bin ich bei dem einen blinden Fleck in McDowells Nähe zu Wittgenstein. Nicht nur sprachliche Bedeutung, sondern vor allem 'Bedeutungserklärung' hat keinen Eintrag im Register zu *Geist und Welt*. Dabei ist für Wittgenstein ganz allgemein Bedeutungserklärung für die Bedeutung von Wörtern konstitutiv (PU Abschnitt 560). Bedeutungserklärung aber ist normativ, sie sagt, wie etwas zu verstehen ist (verstanden werden soll). Das lässt sie homogen sein mit dem Raum der Gründe und macht sie selber zu einem Typ von Grund. Wenn jemand bezüglich einer Wahrnehmungsbekundung gefragt werden müssen sollte 'Warum sagst du, dass du ein Kaninchen siehst?', dann wird er, wenn es noch möglich ist, auf das von ihm 'Kaninchen' genannte Element der Wahrnehmungssituation zeigen und schließlich sagen müssen: 'Das nennt man doch ein Kaninchen!' Er wird in 'semantic ascent' eine Bedeutungserklärung als einen der Gründe für sein Bekundung anführen.

McDowell hätte an drei Stellen Gelegenheit und Anlass gehabt darauf einzugehen. An einer Stelle setzt er sich mit der These von 'nicht-begrifflichem Inhalt' bei Gareth Evans auseinander und beruft sich für die beliebig feinkörnige Ausdrückbarkeit von Farbnuancen in der Sprache auf die Verfügbarkeit eines Ausdrucks wie 'diese Tönung' in Verbindung mit dem Gebrauch der Gegenwart eines *Musters*. Dieser Gebrauch setzt aber die ostensive Bedeutungserklärung mittels eines *Musters* voraus, wie McDowell aus Wittgensteins Erklärung der Doppeldeutigkeit eines Ausdrucks der Form 'Dies ist A' hätte entnehmen können:

Wenn ich einem Menschen die Bedeutung eines Wortes 'A' erkläre, indem ich sage 'dies ist A' und auf etwas hinzeige, so kann dieser Ausdruck in zweierlei Weise gemeint sein. Entweder ist er selber schon eine Satz und kann erst verstanden werden, wenn die Bedeutung von A bereits bekannt ist. D.h., ich kann es nur dem Schicksal überlassen, ob der Andere den Satz nun so auffasst, wie ich ihn meine, oder nicht. Oder der Satz ist eine Definition. Ich hätte etwa gesagt 'A ist krank', er wüsste aber nicht, wen ich mit A meine, und nun zeigte ich auf einen Menschen und sagte 'dies ist A'. Nun ist der Ausdruck eine Definition, aber diese kann nur verstanden werden, wenn die Art des Gegenstandes bereits durch den grammatisch verstandenen Satz 'A ist krank' bekannt war.⁶

Dass im Fall der Definition der Satz grammatisch schon verstanden sein muss, beruht darauf, dass verstanden sein muss, dass 'A' nur etwas bezeichnen darf, worauf 'krank sein' zutreffen kann. Es darf z.B. kein Stein sein (vgl. PU Abschnitt 284). Wittgenstein wehrt sich mit dieser Erinnerung gegen eine irreführende Konzeption der Verbindung von Sprache und Wirklichkeit (das ist Wittgensteins Ausdrucksweise für 'Geist und Welt') in der ostensiven Definition. (Die Konzeption ist die des Logischen Empirismus.) Und die irreführende Konzeption wird der Sache nach abgewehrt durch eine Erklärung des Begriffs eines *Musters* als eines *Instruments der Sprache* (vgl. PU Abschnitt 16). *Als Muster* werden sinnliche Wahrnehmungsgegebenheiten in ostensiven Definitionen der Sprache *internalisiert*. So verstanden stiften ostensive Definitionen und Bedeutungserklärungen überhaupt tatsächlich die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit: „Die Verbindung zwischen 'Sprache und Wirklichkeit' ist durch die Worterklärungen gemacht, – welche zur Sprachlehre⁷ gehören, so dass die Sprache in sich geschlossen, autonom bleibt.“⁸

Dass die Sprache in Bedeutungserklärungen autonom bleibt, betont der Sache nach auch das Ende der Bemerkung, die ich im eingerückten letzten Absatz angeführt habe. Sie ist von allgemeiner Bedeutung für McDowells Problem der Beziehung von Geist und Welt und soll daher

6 *Philosophische Bemerkungen* I.6, S. 54.

7 'Sprachlehre' ist der deutsche Ausdruck für 'Grammatik'. Hätte Wittgenstein ein Interesse daran haben können, sich an der von Davidson und Dummett (und auch McDowell) geführten Diskussion über die Frage nach der Form einer Bedeutungstheorie für eine natürliche Sprache zu beteiligen, so wäre seine Auffassung gewesen, die Sätze dieser Theorie müssten eine Form annehmen, die sie zur (pragmatischen) Erklärung der Bedeutung (eines Wortes, einer Satzform) geeignet sein lassen

8 *Philosophische Grammatik* IV.55, S. 97.

hier noch angeführt werden:

Das heißt aber, dass jede Art des Verständlichmachens einer Sprache schon eine Sprache voraussetzt. Und die Benützung der Sprache in einem gewissen Sinn nicht zu lehren ist. D.h. nicht durch die Sprache zu lehren, wie man etwa Klavierspielen durch die Sprache lernen kann. –

D.h. ja nichts anders als: Ich kann mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus.

Als Klavierspieler muss ich natürlich stark bestreiten, dass man Klavierspielen durch die Sprache lernen könne, aber das tut hier nichts zur Sache – man nehme statt Klavierspielen eine beliebige Aktivität, die durch Beschreibung vorgeschrieben werden kann (und dann in der Regel immer noch eingeübt werden muss). Zur Sache aber ist der Hinweis, dass die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit (und schließlich auch die von Geist und Welt) schon auf der Ebene von Bedeutung und Sinn, der bloßen Verständlichkeit hergestellt ist, die der Dimension von wahr vs. falsch bzw. erfüllt vs. nicht-erfüllt vorausgeht. Deshalb gilt von McDowells erkenntnistheoretischer Erörterung des Verhältnisses von Geist und Welt (in den ersten drei der Locke-Vorlesungen, in denen es um empirische *Erkenntnis* und damit um die Wahrheit oder Bewahrheitung von Überzeugungen geht), was er selbst gegen Davidsons Argumente der überwiegenden Wahrheit einer Menge von Überzeugungen einwendet: sie setzt zu spät ein. (41, 93)

Weil das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit auf der Ebene von Sinn und Bedeutung intern (wesentlich, Verständlichkeit konstituierend) ist – und erst auf der Ebene von Wahrheit vs. Falschheit (Erfüllung vs. Nicht-Erfüllung) extern – können die traditionellen Kontroversen um Realismus vs. Idealismus (Solipsismus) und den Skeptizismus nicht mit wahrheitsfähigen Argumenten entschieden werden. Es kann nur, Begriffe deskriptiv klärend, beschrieben werden, wie wir es tatsächlich machen, gehaltvoll über die Wirklichkeit zu reden und an ihr etwas zu erkennen und dann auf Einwände, wenn noch welche bestehen, gewartet werden.⁹

Der zweite Punkt, an dem McDowell Anlass und Gelegenheit gehabt hätte, auf die konstitutive Rolle von Bedeutungserklärung für Bedeutung und Sinn (Verständlichkeit) einzugehen, ist seine Beschreibung der Vernetzung der begrifflichen Fähigkeiten, die in 'passiver' Weise schon in der sinnlichen Anschauung im Spiel sind. Er schreibt:

Wir würden nicht begreifen, was es hieße, dass die Fähigkeiten, die bei der Erfahrung im Spiel sind, begrifflich sind, wenn sie sich nur in der Erfahrung, nur in den Wirkungen der Rezeptivität manifestieren würden. Sie wären nicht als begriffliche Fähigkeiten erkennbar, es sei denn, sie kämen auch im aktiven Denken zur Anwendung, d.h. bei Tätigkeiten, die gut zum Gedanken der Spontaneität passen. Es muss zumindest möglich sein, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob man urteilen oder nicht urteilen sollte, dass die Dinge so sind, wie sie die Erfahrung darstellt. Wie die Erfahrung einer Person die Dinge repräsentiert, liegt außerhalb ihres Einflusses, aber es hängt von ihr selbst ab, ob sie den Schein akzeptiert oder ablehnt. Mehr noch, selbst wenn wir nur reine Erfahrungsurteile in Betracht ziehen, Urteile, die bereits in einem minimalen Sinn aktiv sind, so müssen wir doch zugeben, dass die Fähigkeit der Anwendung von Begriffen in diesen Urteilen nicht vollkommen autonom ist; ohne die Fähigkeit, dieselben Begriffe in anderen Zusammenhängen zu verwenden, gäbe es sie nicht. Das gilt sogar für Begriffe, die auf die engste Weise mit dem subjektiven Charakter der Erfahrung verbunden sind, die Begriffe von sekundären Sinnesqualitäten. Allgemein lässt sich sagen, dass die in der Erfahrung zur Anwendung kommenden Fähigkeiten nur dann als begriffliche Fähigkeiten wiederzuerkennen sind, wenn ihre Besitzer auf die rationalen Beziehungen, welche die Inhalte von Erfahrungsurteilen mit anderen beurteilbaren Inhalten

9 Vgl. *Logisch-Philosophische Abhandlung* 6.53 über die richtige, dialogisch-dialektische Methode der Philosophie. – Über den Skeptizismus z.B. kann wirklich nicht mehr gesagt werden, als dass er sinnlos ist (vgl. ebd. 4.003 und 6.51), und bestenfalls kann dies noch so begründet werden: „Das Argument 'Vielleicht träume ich' ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äußerung geträumt ist, ja auch *das*, dass diese Worte eine Bedeutung haben.“ *Über Gewissheit* 383. (Wenn auch die Bedeutung der Wörter seiner Äußerung geträumt ist, kann der Skeptiker eben gar nichts Sinnvolles gesagt haben.)

verbinden, reagieren können. Diese Verbindungen weisen den Begriffen ihren Platz als Elemente in möglichen Weltansichten zu. (35)

Der Punkt, den ich meine, ist der, dass die Anwendung von Begriffen in Erfahrungsurteilen „nicht vollkommen autonom“ ist, weil sie auch in anderen Zusammenhängen Verwendung finden können müssen. Ein Typ von Zusammenhängen, von dem das neben empirischen Evidenz-Relationen und logischen Beweisbeziehungen auf jeden Fall gilt, ist der von Bedeutungserklärungen und Sinnklärung, insofern sie für Verständnis konstitutiv sind. Ich muss den zweiten Punkt nach dem ersten nicht weiter einreiben.

Der dritte Punkt betrifft das genaue Verständnis der Formulierung des für eine wahre Meinung (Überzeugung) von Wittgenstein behaupteten internen Verhältnisses von Satz und Tatsache in *Philosophische Untersuchungen* Abschnitt 95 (vgl. 52 ff.). McDowell zitiert richtig:

„Wenn wir sagen, meinen, dass es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, dass *das und das – so und so – ist.*“

Er geht aber in seinem Nachdenken darüber, das er für die Erläuterung seiner Beschreibung des internen Verhältnisses von Geist und Welt für „hilfreich“ hält, auf die auffällige typographische Gestaltung des faktiven dass-Satzes am Ende des Zitats überhaupt nicht ein, obwohl er sie für sein dann folgendes Beispiel, *dass der Frühling begonnen hat*, kommentarlos übernimmt – bis auf die Trennung der Phrasen-Bestandteile des Satzes durch lange Gedankenstriche. Wittgenstein hat in seinen Bemerkungen über seinen Stil in *Vermischte Bemerkungen* darauf hingewiesen, dass solche Züge seiner Darstellung ernst genommen werden wollen. Z.B. sagt eine Bemerkung von 1948: „Ich möchte eigentlich durch meine häufigen Interpunktionszeichen das Tempo des Lesens verzögern. Denn ich möchte langsam gelesen werden. (Wie ich selbst lese.)“ Also sollte ein wohlwollend sorgfältiger Interpret z.B. des in Rede stehenden Abschnittes 95 etwas dazu zu sagen haben, warum Wittgenstein den faktiven dass-Satz kursiviert und seine Phrasen-Bestandteile durch lange Gedankenstriche trennt. Ich schlage folgende Deutung vor. Die Trennung der Phrasen-Bestandteile des Satzes durch lange Gedankenstriche soll zeigen, dass der Satz Sinn hat (und deshalb seine Wahrheit behaupten kann), weil seine Bestandteile für sich Bedeutung haben, die sich letztlich ihrer Bedeutungserklärung verdankt. Die Kursivierung faktiven dass-Satzes im Ganzen soll zeigen, dass der Satz als aus diesen Bestandteilen zusammengesetzt Sinn hat und, – weil er vermöge des regierenden Satzoperators ('ich meine, dass ...', 'ich bin überzeugt, dass ...') einen Wahrheitsanspruch ausdrückt, der im Fall seiner Ratifizierbarkeit in ein internes Verhältnis zur Wirklichkeit kommt, so dass der wahre Satz die Tatsache *ist* – dies vermöge des durch Bedeutungserklärung gestifteten internen Verhältnisses der Phrasen-Bestandteile des Satzes zu Elementen des (im Fall von Wahrnehmungssachverhalten durch Wahrnehmung) Gegebenen.

Das klingt exzessiv kompliziert, aber es bietet eine mit Wittgensteins Auffassung über Bedeutung und Erklärung, Satz und Tatsache völlig kompatible Deutung von Abschnitt 95 und berücksichtigt dabei alle Züge, die McDowell einfach übergeht. Zugleich macht die Deutung klar, inwiefern McDowell auch hier Anlass und Gelegenheit gehabt hätte, auf den konstituierenden, Sinn stiftenden Zusammenhang von Bedeutung und Bedeutungserklärung einzugehen. Außerdem hat die Deutung den Vorzug zu zeigen, dass Wittgenstein keineswegs dasselbe sagt wie Hegel (contra 69), wenn er eine äußere Grenze des Begrifflichen ausschließt. Für Hegel, und dagegen hat sich doch die analytische Wende in der Philosophie bei Russell und Moore ursprünglich gewendet, waren (jedenfalls in der Deutung seines Erneuerers Bradley) allen Relationen intern: Alle Wirklichkeit war Selbstverwirklichung der Idee. Wittgenstein aber expliziert und stützt sich in seinen Erklärungen auf ein kompliziertes Zusammenspiel von internen und externen Relationen.

III.

Nun könnte gegen meine Kritik an McDowell prima facie eingewendet werden: Wenn ich statt wie er vom Verhältnis von Geist und Welt mit Wittgenstein vom Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit rede, dann redeten wir einfach aneinander vorbei. Das ist aber nicht McDowells eigene Meinung, wie das Ende der 6. Vorlesung zeigt. Er hält es für wesentlich, dass Menschen in den Raum der Gründe durch *Bildung* (er verwendet auch auf Englisch den deutschen Ausdruck) erst hineinwachsen und zwar, indem sie ihre Muttersprache erlernen. Die Sprache ist auch für ihn die „primäre Verkörperung des Sinnvollen“, die über dem zu sozialisierenden Einzelnen steht als eine „Verkörperung einer Gerichtetheit auf die Welt.“ (153) Dennoch hat er in seinem Versuch der Beschreibung, „wie sich das Denken auf die Welt bezieht“, und damit eine Klärung zu geben, „die immun ist gegenüber einigen bekannten philosophischen Sorgen“, „fast nie die Sprache erwähnt.“ (152)

Auch Wittgenstein hat aufgrund des von ihm geklärten internen Verhältnisses von Sprache und Welt auf der Ebene des Sinns einen aufschlussreichen Begriff *der* Sprache (im Unterschied zum gewöhnlichen sortalen Begriff *einer* Sprache – vgl. *Philosophische Grammatik* X. 137, S. 190) nicht für möglich gehalten, weil im internen Verhältnis zur Welt die Sprache von dieser eben nicht abgrenzbar ist. Aber gerade seine Einsicht in die Konstitutivität von Erklärung für Bedeutung erlaubt es, einen solchen Begriff zu bilden. Man kann nämlich sagen: Die Sprache ist das universelle Ausdrucks- und Darstellungsmedium, für das ein Universalitätsanspruch besteht – und diesen Begriff wie folgt erklären. Wenn man die Sprache mit anderen Ausdrucks- und Darstellungsmedien vergleicht – mit Malerei und Skulptur, Tanz und Schauspiel etc. – dann ist die Sprache das einzige Medium, das seine Elemente und Formen selbst zu erklären erlaubt. Wenn in den anderen Ausdrucksmedien etwas unverständlich ist, muss gesprochen, sich der Sprache bedient werden, um es zu klären. Wenn an sprachlichem Ausdruck etwas unverständlich ist, kann zur (Er-)Klärung die Sprache selbst eintreten. Zwar müssen die Anfänge der Sprache durch Nachahmung, Beobachtung und Abrichtung erworben werden, aber auf der Basis eines gewissen durch diese Methoden gelegten Fundamentes kann die Sprache sich so weitgehend selbst erklären, wie es in keinem anderen Ausdrucks- und Darstellungsmedium möglich ist. Dass gesagt werden kann, die Sprache sei universell, gründet auf dieser weitgehenden Selbsterklärungsmöglichkeit. Dass gesagt werden kann, für die Sprache besteht ein Universalitätsanspruch, gründet auf ihrer Überlegenheit im Verhältnis zu allen anderen Ausdrucks- und Darstellungsmedien aufgrund dieses sie auszeichnenden Merkmals der Selbsterklärungsfähigkeit. Der Universalitätsanspruch begründet auch Michael Dummetts These, „dass den philosophischen Fragen über das Denken durch die Sprache beizukommen ist“, mit dem sich McDowell bei seiner schließlichen Thematisierung der Sprache auseinandersetzt. Dummetts Grundsatz der sprachanalytischen Philosophie bedeutet nicht, dass philosophisch sinnvoll nur von sprachlichen Verhältnissen die Rede sein kann, wohl aber, dass bei allem, worüber philosophisch etwa die Rede sein soll, das, was gesagt wird, an sprachlichen Verhältnissen ausweisbar sein sollte. In diesem Sinn ist, was McDowell über das Verhältnis von Geist und Welt zu sagen hat, am internen Verhältnis von Sprache und Welt auf der Ebene des Sinns ausweisbar. Ich darf daher auch im Folgenden darin fortfahren, in der diese Überlegungen abschließenden kritischen Erörterung von McDowells Subjekt-Konzeption auf Wittgensteins sprachliche Klärungen zur Subjektkritik¹⁰ und die für diese angeführten sprachlichen Verhältnisse zu rekurrieren.

10 Wittgensteins Subjektkritik hängt mit seiner mehrfachen Auseinandersetzung mit dem Solipsismus zusammen, die ich in einem Artikel zu 'Solipsism' für einen von Hanjo Glock und John Hyman herausgegebenen *Blackwell Companion to Wittgenstein* dargestellt habe, dessen Erscheinen für 2014 erhofft wird. Vgl. zu dem gesamten Themenkomplex weiter folgende meiner Arbeiten: *Wittgenstein und Schopenhauer; Was wir sind* – Philosophische Briefe zu Begriff und Ideen der Person; und zum Personenbegriff und dem Verhältnis von Subjekt und Person meine Auseinandersetzungen mit Robert Spaemann und Dieter Henrich (sämtlich auf www.emlange.weebly.com)

IV.

Der wichtigste affirmative Bezugspunkt von McDowells Beschreibung des Verhältnisses von Geist und Welt ist ein mit Strawson gelesener Kant. Für einen großen Vorzug seiner Beschreibung hält McDowell, dass ein Kant, bei dem die 'transzendente Geschichte' über Erkenntnis korrigiert und bei dem dessen Naturbegriff als 'Dasein unter Gesetzen' mit dem aristotelischen Gedanken der zweiten Natur ergänzt wird, es erlaubt, der von Kant behaupteten „Verbindung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein der Welt, die bei ihm eine äquivalente Rolle spielen, eine zufriedenstellende Form zu geben.“ (125)

Auf komplizierte Art ist eine Prämisse dieser These Strawsons Behauptung, mit der 'transzendentalen Einheit der Apperzeption' denke Kant keineswegs „an eine besondere Art des Bewusstseins vom Selbst, die verschieden ist von dem gewöhnlichen Selbstbewusstsein, das sich in der alltäglichen Selbstzuschreibung von Wahrnehmungen, Gefühlen usw. ausdrückt.“¹¹ Denn McDowell sieht durchaus, dass Kant im transzendentalen Selbstbewusstsein sehr wohl von einer besonderen Art des Bewusstseins vom Selbst redet, nämlich von der „Kontinuität eines bloßen Gesichtspunkts“ (129). Aber er meint: „Es wäre zufriedenstellend, wenn das in Frage stehende Selbst sich wenigstens am Ende als das gewöhnliche Selbst erweisen würde“ (126), also als das, wovon Kant Strawson zufolge je schon rede.

Ich stimme mit McDowell überein, dass es einiger massiver Verrichtungen bedarf, um das theoretische Selbstbewusstsein der Erkenntnistheorie in eine verständliche Beziehung zu unseren Begriffen von uns selbst zu setzen. Vor allem muss ein Überblick über die verschiedenen Begriffe gewonnen werden. McDowell redet wie Strawson vom Selbst. Das ist vielleicht gleichbedeutend mit dem Lehnwort 'Subjekt' und vielleicht auch mit einem Sinn von 'Selbstbewusstsein'. (Der grundlegende Sinn von 'Selbstbewusstsein' im Deutschen ist aber ein praktischer – Bewusstsein von und Stolz auf die eigenen Fähigkeiten.) Aber Strawson hat auch, in anderen Zusammenhängen, den Begriff der Person als grundlegend und nicht reduzierbar behandelt.¹² Man muss also mindestens über das Verhältnis dieser vier Ausdrücke zueinander ins Klare kommen, um sie verständlich zu bestimmen.

Ich erlaube mir, zur Andeutung einer Übersicht dogmatisch zu verfahren. Der grundlegende Begriff von uns selbst ist der der Person. Wir sind Personen zunächst als Sprecher der Sprache und das wesentliche Selbstbewusstsein der Person ist, einer von (allen) anderen zu sein. Dass dieser Begriff grundlegend und nicht reduzierbar ist, hätte Strawson mit Mitteln seines methodischen Kontrahenten Quine zeigen können. Der hat den Grundsatz formuliert „to be is to be the value of a variable“ (Sein heißt, Wert einer Variablen zu sein). Die Vorformen der Variablen in der kanonischen Notation der Prädikatenlogik erster Stufe in der normalen Sprache sind indefinite Pronomina. Und wir haben eben zwei grundlegende solche Pronomina: 'etwas' für Dinge / Gegenstände und 'jemand' für Personen. Deshalb ist der Personenbegriff für die normale Verständigung grundlegend und nicht reduzierbar. Nach seinem Gehalt kann der Begriff der Person als 'sprechendes, handelndes, und sich darum wesentlich selbst bewertendes Lebewesen' erklärt werden. Als Person zu verstehen zu sein, ist eine wesentliche Gegebenheitsweise des biologischen Lebewesens der Gattung homo sapiens sapiens.

Die Redeweisen von 'Ich', 'Selbst', 'Subjekt' bezeichnen dagegen Gegebenheitsweisen der Person im Kontext der Selbstbewertung von Überzeugungen einerseits, als Träger von Ansprüchen und Rechten andererseits.¹³ Sie lassen sich der ontologischen Rede von Personen, die bisher Thema war, folgendermaßen einfügen. Die Person spricht von sich unter Verwendung des Indikators 'ich'. Dass ihr wesentliches Selbstbewusstsein darin liegen soll, sich als einer von (allen) anderen zu verstehen,

11 Strawson: *Die Grenzen des Sinns*, Meisenheim 1981, S. 21.

12 Strawson: *Individuals*, London 1959 u.ö., Kap. 3.

13 Der praktische Sinn von 'Subjekt' als Träger von Rechten und Ansprüchen wird im folgenden nur so weit berührt, als es sich um epistemische Rechte und Ansprüche handelt.

lässt sich an der Einbettung des Indikators 'ich' in das System der Rede von und mit Personen ausweisen. Der Indikator 'ich' wird aus einer subjektiven Perspektive verwendet, verweist aber schon von daher auf objektive Ausdrücke für Personen (Namen und Kennzeichnungen), weil eine minimale objektive Kennzeichnung in jedem Gebrauch von 'ich' bereits impliziert ist – die Kennzeichnung 'der Sprecher' ('der Denker'). Das wird durch die Regel ausgedrückt: 'Mit >ich< redet der Sprecher von (meint der Denker) sich selbst'. Mit dem Begriffscharakter der im Gebrauch von 'ich' implizierten minimalen Kennzeichnungen ist der Bezug auf andere Sprecher/Denker (alle anderen, auf die die Kennzeichnungen Anwendung haben können) gegeben. Deshalb ist das wesentliche (sinnkonstitutive) Selbstbewusstsein der Person, einer von (allen) anderen zu sein.

Dass nun Kant im 'Ich denke', das alle meine Vorstellungen muss begleiten können, von einem besonderen Selbst redet, ist schon daraus deutlich, dass 'Ich' hier nicht der Indikator 'ich' ist, sondern gleichsam ein Name für das, was Kant auch einmal „das in uns denkende Subjekt“¹⁴ nennt. Denn das 'Ich' im 'Ich denke' ist aus dem Zusammenhang seiner Einbettung in den Rahmen der Rede von und mit Personen isoliert, es kann nicht mit 'du' angesprochen, auf es kann nicht mit 'er' oder objektiven Ausdrücken für die Person (Name und Kennzeichnungen) Bezug genommen werden. Es ist noch radikaler, als McDowell schon sieht, nur der Name einer nicht notwendig verkörperten Perspektive auf die Welt, das Subjekt, wie Wittgenstein gesagt hat, als „eine Grenze der Welt“¹⁵. McDowell möchte, dass diese Grenze der Welt sich schließlich als gewöhnliches Selbst erweist. Aber das gewöhnliche Selbst, die Person, ist eines (eine) unter anderen. Man müsste also die Perspektive, die Kants theoretisches Selbstbewusstsein nur ist, nicht nur wieder verkörpern, sondern auch aus der Grenzstellung zur Welt befreien. Das könnte man zunächst dadurch tun, dass man sich des kategorischen Sinns des Ausdrucks 'denken' erinnerte und ihn durch 'verstehen' als eine seiner Einsetzungsinstanzen ersetzte. Dann lautete Kants Grundsatz: 'ich verstehe' muss alle meine Vorstellungen begleiten können – und so drückte er eine auch sprachanalytisch gültige Einsicht aus, die auf dem Vorrang von Sinn als Korrelat von Verstehen vor Wahrheit vs. Falschheit bzw. Erfüllung vs. Nicht-Erfüllung beruhte. Was ich beurteilen können soll, muss ich erst einmal verstehen.

Aber damit ist es keineswegs genug. McDowell weist darauf hin, dass das 'Ich' im 'Ich denke', „die erste Person ... auch eine dritte Person ist, deren Weg durch die objektive Welt eine substantielle Kontinuität abgibt“ und damit einen „kontinuierlichen Bezugsgegenstand“ (128) Wenn man dazunimmt, dass Kants 'Ich denke' der höchste Punkt des Verstandesgebrauchs sein soll, an den sogar die Logik geheftet ist¹⁶, und Kants Erklärung des Verstandes als Vermögen (durch Begriffe) zu urteilen berücksichtigt, wird eine weitergehende dekonstruierende Aufklärung möglich. Aus der Erklärung des Verstandes als Vermögen zu urteilen kann genommen werden, dass die Verständnis konstituierende Einsetzung für den Ausdruck 'denken' im 'Ich denke' 'urteilen' ist. Urteilen ist eine Verstandesaktivität, die mit einem Anspruch auf Richtigkeit/Wahrheit verbunden ist. Zugleich ist sie wesentlich eine sprachliche Aktivität. Wenn man Wittgensteins Metapher des Spiels für das sprachliche Handeln heranzieht, dann beansprucht der Urteilende jedenfalls, den Regeln des Urteilsspiels zu folgen. Welches sind diese Regeln? Ich glaube, dass Kant selbst implizit auf diese Regeln hinweist, wenn er in seiner Theorie des Gemeinsinns in § 40 der *Kritik der Urteilskraft* die Maximen der aufgeklärten Denkungsart formuliert. Es sind ihm zufolge drei: Selbst zu denken; an der Stelle jedes anderen zu denken; mit sich einstimmig zu denken. Im Urteilsspiel besteht die Befolgung der ersten Maxime darin, dass der Urteilende bereit ist, für seinen Wahrheitsanspruch einzustehen, ihn gegen Einwände zu verteidigen und ihn bei Widerlegung zurückzuziehen. Darin besteht Selbstdenken im Urteilsspiel. Die Befolgung der zweiten Maxime besteht darin, nur solche Ansprüche zu erheben, die unter gegebenen Voraussetzungen auch jeder andere Urteilende erheben könnte. Und die Befolgung der dritten Maxime, sich nicht selbst zu

14 *Kritik der reinen Vernunft* B 770 / A 742.

15 *Logisch-Philosophische Abhandlung* 5.632.

16 *Kritik der reinen Vernunft* B 134 Anm.

widersprechen und darin seine Urteilshandlung rückgängig zu machen, ist eine Bedingung schon der bloßen Verständlichkeit jedes erhobenen Anspruchs, nicht nur der im Urteilsspiel erhobenen. Nun erwähnen die Regeln des Urteilsspiels, wenn sie hier auch nur entfernt richtig spezifiziert worden sind, notwendig mögliche Adressaten der Urteilsäußerung. Kants 'Ich' im 'Ich denke' hat aber vermöge seiner Isolierung des Indikators 'ich' aus seiner gewöhnlichen Einbettung in die anderen (Typen von) Ausdrücke(n) der Rede von und mit Personen auch keine möglichen Adressaten. Das legt es nahe, das Kantische 'Ich' als gleichsam eine Fusion aus den gewöhnlichen Indikatoren 'ich' und 'er' aufzufassen, so als sagte der Äußerer des Kantischen 'Ich denke' zugleich: 'ich denke, dass ...' und 'er denkt richtig'. Und damit wird der grammatische Fehler der Kantischen Konstruktion deutlich, der auch einer in der Ethik der Argumentation ist: Das Kantische Subjekt versucht, die Ratifizierung der von ihm erhobenen Ansprüche, die dem Verlauf des Urteilsspiels überlassen bleiben müsste, vorwegzunehmen, indem es sich vorgeblich unanfechtbare Richtigkeit in einsamer Souveränität selbst attestiert. In Kants 'Ich', das ist meine sich vor dem Hintergrund der Grammatik des Indikators 'ich' ergebende dekonstruierende These, werden in einer ungrammatischen Konstruktion die nach den Regeln des Urteilsspiels notwendigen Ansprüche eines Urteilenden als strukturell notwendige Bedingungen theoretischen Selbstbewusstseins verzeichnet.

Wenn das einsichtig sein sollte und akzeptiert werden kann, dann ist sehr fraglich, ob der von McDowell für seine Beschreibung der Möglichkeit empirischen Wissens beanspruchte Vorzug, den Kantischen Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Bewusstsein der Welt berichtend assimilieren zu können, tatsächlich besteht, weil am Sinn des Anspruchs, das zu tun, Zweifel bestehen. Die Regeln des Urteilsspiels weisen es als eine wesentlich (potentiell) intersubjektive Aktivität aus. Empirische (empirisch-theoretische) Erkenntnis ist das, was in solchen Urteilsspielen ratifiziert wird und das Subjekt¹⁷ der empirischen Erkenntnis ist deshalb die Gemeinschaft der Urteilenden (Wittgensteins „durch Wissenschaft und Erziehung“ Verbundene), und nicht ein einsames Selbstbewusstsein in Grenzstellung zur Welt. Würde McDowell das in seiner Konzeption akzeptieren, könnte er seine Erklärung des grundlegenden Sinns der Sprache als „Tradition“ (153) an Wittgensteins Gedanken über Sprache und Lebensform anschließen und müsste sich nicht auf die epigonale Tradition von Gadamer's Philosophischer Hermeneutik samt ihres zweifelhaften phänomenologischen Theorems der Horizontverschmelzung anlehnen.

V.

Was würde dann aber aus dem empirischen Selbst, auf das McDowell Kants 'Ich denke' kurzschlüssig zurückgeführt sehen möchte? McDowell beschreibt in für Philosophen und Wissenschaftler einnehmender Weise die ständige Verpflichtung des empirischen Selbst zu fortlaufender Revision seiner empirischen und rationalen Überzeugungen, z.B. so:

Der springende Punkt des Gedankens, dass Verstehen eine Fakultät der Spontaneität ist – dass es sich bei begrifflichen Fähigkeiten um Fähigkeiten handelt, deren Ausübung im Bereich verantwortlicher Freiheit liegt – , besteht zum Teil darin, dass das Netz, das das Denken eines einzelnen Denkers lenkt, nicht sakrosankt ist. Aktives empirisches Denken geschieht unter der ständigen Verpflichtung, über die Belege (credentials) der angeblich rationalen Verbindungen, die es lenken, nachzudenken. Es muss eine beständige Bereitschaft geben, die Begriffe und Konzeptionen umzugestalten, sollte dies das Nachdenken empfehlen.“ (36)

Für mich hört sich das so an, als steckte dahinter der vergebliche Wunsch, alle natürlichen Personen möchten Philosophen oder Wissenschaftler sein oder werden. Diese utopische Auffassung kann vermieden werden, wenn eingeräumt würde, dass das Selbstverständnis als theoretisches

¹⁷ Hier ist es nützlich, sich daran zu erinnern, dass 'subiectum' die lateinische Übersetzung des aristotelischen 'hypokeimenon' ist und einfach 'das zugrunde Liegende' meint.

Subjekt optional ist. Und die semantische Grundlage dieser Korrektur wäre die oben angedeutete Konzeption, das Selbstverständnis als theoretisches Subjekt für eine Gegebenheitsweise *der Person* (und nicht schon des Menschen) zu halten, die ihrerseits die grundlegende Gegebenheitsweise des biologischen Exemplars der Gattung *homo sapiens sapiens* als 'sprechendes, handelndes und sich darum wesentlich selbst bewertendes Lebewesen' ist. Wenn der Ausdruck 'Mensch' als Basis betrachtet wird, liegt der Ausdruck 'Person' eine und der Ausdruck 'Subjekt' eine weitere Ebene darüber. Uns als Person zu verstehen (und darin als einer unter allen anderen) ist notwendig, uns als (theoretisches) Subjekt zu verstehen ist optional. Die normale natürliche Person revidiert bestenfalls die ihrem Handeln schädlichen falschen empirischen Überzeugungen und manchmal bestimmte ihrer Vorurteile, aber nicht in McDowells Sinn ihre Begriffe und deren rationale Verknüpfungen, schon gar nicht ständig und fortlaufend. Ich bin nicht einmal sicher, ob wünschenswert ist, dass es anders wäre.

© E.M.Lange 2013
revidiert 2016