

# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



McDowell, John  
**Die Welt im Blick**

Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars  
Aus dem Amerikanischen von Sebastian Rödl, Carolin Böse-Sprenger und Jonas Zahn

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2148  
978-3-518-29748-3

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2148

In seinem epochemachenden Buch *Geist und Welt* hat John McDowell bekanntlich den Gedanken entwickelt, dass die Idee eines vernünftigen Subjekts von Erkenntnis nicht unabhängig von der Idee eines Subjekts von Erfahrungen verständlich ist. Denn es sind die Erfahrungen, in denen sich zeigt, wie sich die Dinge in der Welt verhalten. In *Die Welt im Blick* vertieft McDowell diesen Gedanken im Hinblick auf zentrale Fragen der zeitgenössischen Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes, indem er sich mit Autoren des Deutschen Idealismus, allen voran Kant und Hegel, auseinandersetzt und diese auf kongeniale Weise mit der analytischen Tradition, insbesondere Sellars und Davidson, verbindet.

John McDowell ist Professor für Philosophie an der Universität von Pittsburgh. Im Suhrkamp Verlag sind von ihm erschienen: *Geist und Welt* (stw 1528) und *Wert und Wirklichkeit* (stw 1921).

John McDowell  
Die Welt im Blick

*Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*

Aus dem Amerikanischen  
von Sebastian Rödl,  
Carolin Böse-Sprenger und  
Jonas Zahn

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2148

Erste Auflage 2015

© Suhrkamp Verlag Berlin 2015

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

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

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29748-3

# Inhalt

Analytischer Deutscher Idealismus. Vorwort zur Buchreihe von <i>James Conant und Andrea Kern</i> .....	7
---	---

## Die Welt im Blick Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars

Vorwort .....	13
---------------	----

### I. Sellars, Kant und Intentionalität

1 Sellars über sinnliche Erfahrung .....	19
2 Die logische Form einer Anschauung .....	47
3 Intentionalität als Relation .....	76

### II. Kantische Themen bei Hegel und Sellars

4 Hegels Idealismus als Radikalisierung Kants .....	107
5 Selbstbestimmende Subjektivität und äußere Beschränkung .....	133
6 Sinnliches Bewusstsein bei Kant und Sellars .....	157
7 Begriffliche Fähigkeiten in der Wahrnehmung .....	182

### III. Hegel lesen

8 Das apperzeptive Ich und das empirische Selbst: Eine unorthodoxe Lesart von »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels <i>Phänomenologie</i> .....	209
9 Hegels Handlungsbegriff im »Vernunft«-Kapitel der <i>Phänomenologie</i> – eine Lesart .....	234
10 Zu Pippins Postskriptum .....	261

### IV. Sellars'sche Themen

11 Das konstitutive Ideal der Rationalität: Davidson und Sellars .....	291
---	-----

12	Warum heißt Sellars' Aufsatz »Der <i>Empirismus</i> und die Philosophie des Geistes«? . . . .	310
13	Sellars' Thomismus . . . . .	336
14	Wie man den Mythos des Gegebenen vermeidet . . . . .	359
	Textnachweise . . . . .	381
	Register . . . . .	382

*James Conant und Andrea Kern*  
Analytischer Deutscher Idealismus  
Vorwort zur Buchreihe

Die Philosophie des Deutschen Idealismus – und damit meinen wir die Philosophie von Kant bis Hegel – scheint vielen durch die analytische Philosophie überholt. Nicht selten wird sie als Gegenprojekt zu dieser Tradition der Philosophie verstanden. Mit der Buchreihe »Analytischer Deutscher Idealismus« wollen wir sichtbar machen, dass die Philosophie des Deutschen Idealismus keinen Gegensatz zur analytischen Philosophie darstellt, sondern umgekehrt ihr Maßstab und Fluchtpunkt ist.

Die Reihe antwortet auf eine intellektuelle und gesellschaftliche Herausforderung, die durch die Renaissance des Naturalismus in den Wissenschaften erneut ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt ist. Sie liegt in der für uns grundlegenden Frage, wie wir es verstehen können, dass wir geistbegabte Tiere sind, die einerseits das, was sie tun, aus Freiheit tun, deren Leben aber andererseits durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, die sie nicht selbst hervorgebracht haben. Es ist offenkundig, dass man diese Frage nicht beantworten kann, indem man ihre eine Seite – die Freiheit des Menschen – leugnet. Eine Naturalisierung des Geistes, die leugnet, dass all das, was das menschliche Leben ausmacht – Denken, Sprechen, Handeln, soziale Institutionen, religiöser Glaube, politische Ordnungen, Kunstwerke etc. – Gegenstände sind, die, um mit Kant zu sprechen, dem Reich der Freiheit angehören, löst das Problem nicht, sondern kapituliert vor ihm. Doch auch wenn jeder sieht, dass diese Leugnung, die der Szientismus unablässig predigt, nicht das Resultat einer Erkenntnis sein kann, sondern vielmehr Ausdruck einer intellektuellen Hilflosigkeit ist, führt uns diese Reaktion ebenso vor Augen, dass die Frage nach der Einheit von Geist und Natur eine echte Frage ist, bei deren Beantwortung unser Selbstverständnis als geistige Wesen auf dem Spiel steht.

Die beschriebene Situation ist indes nicht neu. Blicken wir ins 18. Jahrhundert zurück, erkennen wir eine ähnliche intellektuelle Lage. Auch damals war es der Fortschritt der modernen Naturwissenschaften, der unser Selbstverständnis als geistbegabte Tiere

herausgefordert hat. Der Deutsche Idealismus antwortet auf diese Herausforderung, indem er die Philosophie explizit durch die Frage nach der Einheit von Geist und Natur definiert. Im Angesicht der modernen Naturwissenschaft ringt die Philosophie von Kant bis Hegel darum, die zwei Seiten des Menschen zusammenzubringen: dass er ein Tier ist und doch ein geistiges Wesen, dass er Natur ist und doch Gesetzen unterliegt, die von anderer Art sind als die Gesetze der Natur: Gesetzen der Freiheit. Die Philosophie des Deutschen Idealismus ist von dem Bewusstsein durchdrungen, dass das Begreifen dieses Verhältnisses – des Verhältnisses von Geist und Natur, wie Hegel es zu Anfang seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* formuliert – die bestimmende Aufgabe der Philosophie ist. Wenn wir daher mit der Buchreihe »Analytischer Deutscher Idealismus« die Philosophie des Deutschen Idealismus stärken wollen, dann weil wir meinen, dass der Deutsche Idealismus für die intellektuelle Herausforderung, der wir uns gegenübersehen, die maßgebliche Orientierung ist. Der Deutsche Idealismus liegt nicht hinter uns, sondern vor uns. Damit meinen wir, dass die Art und Weise, wie der Deutsche Idealismus seine grundlegenden Begriffe und Ideen, allen voran die Begriffe der Freiheit, der Vernunft und der Selbstbestimmung, entwickelt und artikuliert, dem gegenwärtigen philosophischen Bewusstsein vielfach unbekannt und verstellt ist. Das liegt teilweise daran, wie die Philosophie in Westdeutschland nach 1945 mit diesem philosophischen Erbe umgegangen ist. Sie hat ihre durch den Nationalsozialismus verursachte Verstümmelung viel zu wenig als solche erfasst und zu heilen gesucht. Damit hat sie sich in eine Lage gebracht, in der sie aus sich heraus nicht mehr die Mittel schöpfen konnte, um die Begriffe und Ideen, in denen sie zu Recht ihre Bedeutung sah, so zu artikulieren, dass sie als Maßstab der systematischen Arbeit erscheinen konnten. Für einen großen Teil der Jüngeren wurde dieser Maßstab stattdessen die analytische Philosophie angloamerikanischer Prägung.

So wichtig diese Erneuerung der Philosophie war, so entstand dadurch doch der falsche Eindruck, die analytische Philosophie und die Philosophie des Deutschen Idealismus seien Gegensätze, nämlich Orientierungen und Vorgehensweisen, die nicht nur nichts miteinander zu tun haben, sondern einander ausschließen. Die Bücher dieser Reihe möchten darum auch sichtbar machen, dass der Deutsche Idealismus von Kant bis Hegel nicht nur kein

Gegensatz zur analytischen Philosophie ist, sondern eine Form, und zwar eine maßgebliche Form, der analytischen Philosophie. Der Deutsche Idealismus, als analytische Philosophie, ist eine Reflexion auf elementare Formen des Denkens und damit auf die Quelle unserer grundlegenden Begriffe, die diese Begriffe zugleich als notwendig ausweist. Philosophie ist, so sagt es Hegel, der Versuch, das Denken aus sich selbst zu begreifen. Sie ist ein Begreifen des Denkens, das von keinen »Voraussetzungen und Versicherungen« abhängt, wie er sagt, eine radikal voraussetzungslose Untersuchung der Voraussetzungen des Denkens. Darin liegt der gemeinsame Zug der Philosophie des Deutschen Idealismus: dass die Begriffe, die sie durcharbeitet, von nirgendwoher – von keiner Wissenschaft und keinem Common Sense – übernommen werden, sondern diese Begriffe nur soweit verwendet werden, wie sie als notwendig für das Denken erkannt werden. Diese Einsicht, dass die Philosophie ihre Begriffe nur aus dem Denken selbst nehmen kann, macht den radikalen Anspruch des Deutschen Idealismus aus. Und so ist die Idee der analytischen Philosophie, die Idee der Philosophie als logischer Analyse der grundlegenden Formen des Denkens und der Aussage, nirgends so streng durchgeführt worden wie im Deutschen Idealismus.

Unter dem Label »Analytischer Deutscher Idealismus« versammelt die Buchreihe Texte und Bücher, die auf exemplarische Weise Philosophie als analytische Aufklärung verstehen, im Geist und mit den Begriffen des Deutschen Idealismus. Die analytische Philosophie kommt erst da zu sich selbst, wo sie sich nicht von der idealistischen Philosophie abwendet, sondern auf diese ausgerichtet ist: in ihren Grundbegriffen und in der Radikalität ihrer Methode. Das mag manchem als provokante These anmuten, doch es gibt viele Beispiele, die ihr entsprechen. Gottlob Freges *Begriffsschrift*, die vielen als Gründungsdokument der analytischen Philosophie gilt, ist kein Gegenprojekt zum Deutschen Idealismus, sondern eine Weiterführung der kritischen Philosophie Kants. Und wenn wir uns zwei andere große Werke der analytischen Philosophie vergegenwärtigen, Wilfrid Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind* (dt.: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*) und Peter Strawsons *The Bounds of Sense* (dt.: *Die Grenzen des Sinns*), sehen wir, dass sich die herausragenden Repräsentanten der analytischen Philosophie niemals vom Deutschen Idealismus abgewendet, son-

dern stets dessen Nähe gesucht haben. Das offizielle Selbstverständnis der analytischen Philosophie, in dem sie sich dem Empirismus verschreibt und sich damit dem Deutschen Idealismus entgegensetzt, ist ein Selbstmissverständnis. Der Empirismus, der sich für aufgeklärt hält, weil er die empirischen Wissenschaften zum Maß der Erkenntnis erklärt, ist in Wahrheit der Widersacher der analytischen Philosophie, nämlich der radikalen, der grundlegenden Analyse der Formen unseres Denkens und Verstehens. Soweit der Empirismus die analytische Philosophie dominiert, verdeckt er deren eigentliche Orientierung, die dieselbe ist wie die des Deutschen Idealismus.

Die Buchreihe wurde mit dem Band *Wiedererinnerter Idealismus* von Robert B. Brandom eröffnet. Sie wird nun mit dem Band *Die Welt im Blick* von John McDowell fortgesetzt. Dieser ist University Professor of Philosophy an der University of Pittsburgh, an der unter anderem auch Sellars lehrte. Im vorliegenden Buch vertieft McDowell den zentralen Gedanken, den er in seinem epochemachenden Buch *Mind and World* (dt.: *Geist und Welt*) erstmals entwickelt hat: dass die Idee eines vernünftigen Subjekts der Erkenntnis nur gemeinsam mit der Idee eines Subjekts von Erfahrungen verständlich ist, in denen sich diesem Subjekt zeigt, wie sich die Dinge in der Welt verhalten. Mehr noch als in jenem Buch bearbeitet er hier zentrale Fragen der zeitgenössischen Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes, indem er sich mit Autoren des Deutschen Idealismus, allen voran Kant und Hegel, auseinandersetzt und diese mit der analytischen Tradition, allen voran Sellars und Davidson, verbindet.

Die Buchreihe wird von einem internationalen Forschungszentrum getragen, dem *Forschungskolleg Analytic German Idealism* (FAGI), das 2012 an der Universität Leipzig gegründet wurde und dessen Arbeit durch ein international besetztes Gremium unterstützt wird (siehe <http://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/fagi/>). Ziel des FAGI ist es auch, die Stimme des Analytischen Deutschen Idealismus in die außerakademische Öffentlichkeit hineinzutragen und ihr Gewicht in den Debatten über unser Selbstverständnis zu stärken.

Die Welt im Blick  
Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars



## Vorwort

Die vorliegende Aufsatzsammlung trägt den Titel der *Woodbridge Lectures*, in denen ich 1997 an der Columbia State University Fassungen der Aufsätze aus Teil I des vorliegenden Bandes vorgestellt habe.

Diese Aufsätze erscheinen hier nun unter dem Untertitel jener Vorlesungen. Ihr Thema ist Wilfrid Sellars' zutiefst kantisches Verständnis der sinnlichen Erfahrung. In der Erfahrung vernünftiger Subjekte sind diesen Dinge als Erkenntnisgegenstände gegeben, und zwar in Form einer Erkenntnis, die nur vernünftige Subjekte haben können, einer Erkenntnis, die in den Raum der Gründe fällt. Ist diese Art des Gegebenseins ein Fall dessen, was Sellars als den Mythos des Gegebenen verwirft? Nein, doch das ist nur deshalb so, weil die Erfahrung vernünftiger Subjekte – die Art von Erfahrung, in der Dinge als Gegenstände vernünftigen Erkennens gegeben sind – selbst auf Fähigkeiten zurückgreift, die dem vernünftigen Intellekt, das heißt dem Verstand, angehören.

Die sinnliche Erfahrung enthält selbst dann Sinnlichkeit, wenn es sich bei ihr um die Erfahrung vernünftiger Subjekte handelt. Und Sinnlichkeit ist keine spezifische Eigenschaft vernünftiger Subjekte. So wie Sellars die Voraussetzungen des kantischen Ansatzes versteht, beschränkt die Sinnlichkeit die Beteiligung des Verstandes an der Erfahrung von außen. Dem setze ich eine Auffassung entgegen, nach der die Rolle der Sinnlichkeit innerhalb eines kantischen Ansatzes darin besteht, dass es sich bei ihr um ein sinnliches Bewusstsein handelt, das in der Erfahrung vernünftiger Subjekte von begrifflichen Fähigkeiten bestimmt ist. Die Aufsätze des ersten Teils schrieb ich in der Annahme, dass Sellars' Bild eine ebensolche Idee der Bestimmung des sinnlichen Bewusstseins durch Fähigkeiten, die dem Verstand angehören, enthielte und dass er dieses Bild noch um eine äußere Beschränkung als einer bestimmten weiteren Rolle der Sinnlichkeit ergänzt habe – um das, was Sellars »bloße Rezeptivität« nennt. Von dieser Lesart jedoch distanzieren mich in Aufsatz 6. (Mit solcherlei Fällen sollten meine Leser rechnen: Ich würde inzwischen nicht mehr jedes einzelne Wort der vorliegenden Aufsatzsammlung bejahen.)

Sellars behauptet, Worte stünden nicht kraft dessen, dass sie Bedeutung tragen, mit Elementen der außersprachlichen Wirklichkeit in Beziehung. In Aufsatz 3 diskutiere ich, wie diese Lehre – die wir meines Erachtens zurückweisen sollten – im Verbund mit anderen Merkmalen des Sellars'schen Denkens dazu führt, dass ihm das von mir entgegengesetzte Verständnis der Rolle der Sinnlichkeit verborgen bleibt.

Wenn wir meinem Vorschlag entsprechend bestreiten, dass der vernünftige Intellekt – selbst in seinen empirischen Ausübungen – einer bestimmten Art äußerer Beschränkung bedarf, dann lassen wir etwas anklingen, das sich zweifellos hegelianisch anhören kann. Die Aufsätze 2 und 3 enthalten einige Bemerkungen zum hegelianischen Charakter einer solchen Zurückweisung; und dies ist dann auch das zentrale Thema der ersten beiden Aufsätze von Teil II. Unter den übrigen Aufsätzen von Teil II stellt Aufsatz 6 eine Fortführung der Diskussion des Gegensatzes dar, der die Aufsätze von Teil I prägt – der Gegensatz zwischen Sellars' Auffassung der Rolle der Sinnlichkeit in einem kantischen Verständnis der Erfahrung und der Alternative, die ich vorschlage. In Aufsatz 7 schließlich versuche ich den Gedanken zu motivieren und zu verteidigen, dass uns die Erfahrung nur dann vernünftiges Wissen zugänglich machen kann, wenn sie selbst schon den Verstand einschließt – ein Gedanke, den die von mir vorgeschlagene Alternative mit der Sellars'schen Variante des Kantianismus gemein hat.

In den ersten beiden Aufsätzen von Teil III skizziere ich mögliche Lesarten einiger Teile von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Aufsatz 8 beginnt mit einer Reformulierung einiger Passagen aus Aufsatz 4. Ich nutze dieses Material, um eine Interpretation der Herr-Knecht-Dialektik einzuführen, der gemäß das Hauptanliegen dieses Abschnitts der *Phänomenologie* dem Grundthema der vorliegenden Aufsatzsammlung näher steht, als üblichere Lesarten vermuten lassen würden. Aufsatz 9 entfernt sich etwas von der Frage, was es heißt, die Welt im Blick zu haben, doch es gibt hier eine Entsprechung zu einem Aspekt der von mir bevorzugten Behandlungsweise dieses Themas. Wenn wir, wie ich vorschlage, bestreiten, dass die Sinnlichkeit den Verstand von außen beschränkt, dann steht es uns nicht länger offen, die Sinnlichkeit vernünftiger Tiere als schlechterdings von derjenigen Vernunft getrennt zu begreifen, die sie manifestieren, insofern sie die Welt erfahren – und dies, ob-

wohl die Sinnlichkeit Tiere als solche charakterisiert, und nicht nur vernünftige Tiere. In Aufsatz 9 erkenne ich in der Weise, wie Hegel mit der Idee des Handelns verfährt, einen analogen Versuch, die Vernunft vernünftiger Tiere – nun in ihrer Gestalt als Handlungs-subjekte – mit deren körperlicher Natur zu vereinen, obwohl auch Körperlichkeit, genau wie Sinnlichkeit, Tiere als solche charakterisiert, und nicht nur vernünftige Tiere.

In Aufsatz 10 verbinde ich einige zentrale Punkte meiner Kant- und Hegelinterpretation, die meinem Vorschlag zugrunde liegt, wie man mit der Frage, was es heißt, die Welt im Blick zu haben, umgehen sollte.

Teil IV enthält diverse andere Aufsätze zu Themen, die mit Sellars in Verbindung stehen. Aufsatz 11 wiederholt hauptsächlich den Stoff, der in Teil I besprochen wird, wobei der Vergleich von Sellars und Donald Davidson nun jedoch verstärkt in den Vordergrund rückt. In Aufsatz 12 argumentiere ich dafür, dass wir Sellars' Aufsatz *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes* nicht so lesen sollten, als würde er den Empirismus gänzlich verwerfen, sondern so, dass er einen reformierten Empirismus empfiehlt – einen Empirismus, der so beschaffen ist, dass er den Mythos des Gegebenen vermeidet. Aufsatz 13 bespricht eine Lehre Sellars', die bereits in Aufsatz 3 und dann wieder in Aufsatz 11 auftaucht – die Auffassung, dass Bedeutung keine Sache der Beziehung zwischen Bedeutungsträgern und Elementen einer außersprachlichen Wirklichkeit ist. In Aufsatz 14 unterbreite ich einen weiteren Vorschlag dazu, wie man angesichts des Fallstricks, den der Mythos des Gegebenen für uns darstellt, mit der Frage umgehen kann, auf welche Weise wir die Art von Erfahrung verstehen sollten, durch die wir in den Besitz vernünftigen Wissens gelangen können. Dieser Aufsatz entwickelt den kantischen Begriff der Anschauung weiter als jeder vorangehende Aufsatz, einschließlich der Aufsätze 2 und 3, in denen dieser Begriff zentral ist.

Eine Menge Leute haben mir bei diesem Buch geholfen. Ganz besonders möchte ich James Conant danken, der zum Inhalt vieler Aufsätze beigetragen und unverzichtbare editorische Arbeit für den gesamten Band geleistet hat.



# I. Sellars, Kant und Intentionalität



## 1 Sellars über sinnliche Erfahrung

1. In seiner bahnbrechenden Vorlesungsreihe *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*<sup>1</sup> präsentiert Wilfrid Sellars (neben vielen anderen Dingen) die Umriss einer zutiefst kantischen Weise des Nachdenkens über Intentionalität – darüber, wie Denken und Sprache auf die Welt gerichtet sind. Sellars beschreibt *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*,<sup>2</sup> sein Hauptwerk der nächsten Dekade nach *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*,<sup>3</sup> als eine Fortsetzung desselben. Die spätere Arbeit macht die kantische Ausrichtung der ersteren explizit; Sellars vertritt nun die Auffassung, dass sein eigenes Denken über Intentionalität (und, in der Tat, auch über alles sonstige) gut durch eine Lektüre Kants erläutert werden kann. Ich glaube nicht, dass es weit hergeholt ist, Sellars eine Überzeugung folgender Art zuzuschreiben: Niemand hat uns besser gezeigt als Kant, wie man Intentionalität unproblematisch finden kann, und es gibt keinen besseren Weg für uns, Intentionalität unproblematisch zu finden, als zu sehen, worauf Kant hinauswollte. Das bedeutet, dass wir seine Position neu durchdenken und ihn, sofern es nötig ist, dort korrigieren müssen, wo wir klarer als er zu sehen meinen, was er hätte tun sollen. Sellars zögert nicht, bezüglich einiger Punkte zu behaupten, ein besseres Verständnis der Voraussetzungen des kantischen Denkens zu haben als Kant selbst.

Nun, ich teile die Überzeugung, die ich Sellars zugeschrieben habe: Es gibt keinen besseren Weg, uns einem Verständnis von Intentionalität anzunähern, als darauf hinarbeiten, Kant zu verstehen. Ich glaube auch, dass eine Auseinandersetzung mit Sellars' beständigem Bemühen, Kantianer zu sein, ein ausgezeichneter Weg ist, um Kant wertschätzen zu lernen, und damit – unter Voraussetzung der ersten Überzeugung – ein Weg, mit der Idee von Intentionalität philosophisch zurechtzukommen. Das ist als ein etwas zweischneidiges Kompliment gemeint. Sellars macht die Weise, in

1 Wilfrid Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn 2002.

2 Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London 1967.

3 Vgl. ebd., S. vii.

der er denkt, Kant korrigieren zu müssen, absolut klar – und ich möchte behaupten, dass die Abweichung erhellend ist. Ich denke aber, dass eine vollständig kantische Perspektive auf Intentionalität für Sellars aufgrund eines tiefgehenden strukturellen Merkmals seiner Philosophie unzugänglich ist. Ich glaube, dass wir die Weise, wie Kant tatsächlich über Intentionalität dachte – und damit, erneut unter Voraussetzung der ersten Überzeugung, wie wir selbst über Intentionalität denken sollten –, klarer in den Blick bekommen, wenn wir über den Unterschied zwischen Sellars' Verständnis dessen, was Kant geschrieben hat, und Sellars' Überzeugung, was Kant hätte schreiben sollen, nachdenken.<sup>4</sup>

Die Lesart von Kant, von der ich in diesem und den nächsten beiden Aufsätzen einen flüchtigen Eindruck geben möchte, befindet sich immer noch in Arbeit. Der Rahmen dieser Arbeit ist ein gemeinsames Projekt mit meinen Kollegen James Conant und John Haugeland, an dem teilzunehmen ich das Privileg habe. Hier möchte ich eine einleitende Bemerkung machen, die üblich ist, welche ich aber in einer weniger ritualisierten Weise meine, als es sonst vielleicht der Fall ist. Conant und Haugeland sollten die volle Anerkennung für alles Folgende erhalten, das hilfreich ist, um Kant und damit den Begriff der Intentionalität zu verstehen. Die Schuld für alles, was nicht hilfreich oder schlicht falsch ist, trage

4 Es ist ein Maß dafür, wie schwierig es ist, mit Kant zurechtzukommen, dass diese Art indirekter Annäherung hilfreich sein kann. In »Zwei Naturalismen auf Englisch« bezeichnet Dieter Henrich die Bezüge zu Kant in meiner früheren Auseinandersetzung (in *Geist und Welt* [John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/M. 2001]) mit den Themen, die ich in diesen drei Aufsätzen untersuchen werde, als »Plattitüden« (Dieter Henrich, »Zwei Naturalismen auf Englisch«, in: *Merkur* 565 [1996]). Zweifellos ist es beinahe eine Plattitüde, dass die Sinnlichkeit eine zentrale Rolle in jedem auch nur annähernd kantischen Versuch spielen muss, die eigentliche Idee von Intentionalität verständlich zu machen, das heißt die Idee der Gerichtetheit subjektiver Zustände oder Episoden auf Gegenstände. Aber dieser Satz ist nur beinahe eine Plattitüde, weil er sich neutral zwischen Sellars' Lesart von Kant und dem davon äußerst verschiedenen Bild verhält, das ich zu beschreiben versucht habe. Sellars glaubt, eine angemessene kantische Position verlange, dass begriffliche Episoden in der Wahrnehmung in einer Weise auftauchen, die von »bloßer Rezeptivität« geleitet ist. Ich glaube hingegen nicht, dass das eine korrekte Auffassung der transzendentalen Rolle der Sinnlichkeit in einer angemessenen kantischen Position ist. Wenn diese Überzeugung eine Plattitüde wäre, hätte Sellars Kant nicht so verstehen können, wie er es tut. Ich hoffe, das wird in diesen drei Aufsätzen klarer.