

Erfahrungen der Sprache. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Gehalts mit Wittgenstein, Gadamer und McDowell

DAVID LAUER, FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

dlauer@zedat.fu-berlin.de

Abstract:

Mein Essay versucht, eine begriffliche Strategie zur Beantwortung der Frage zu umreißen, wie die sinnliche Präsenz der Sprache in bestimmten Kontexten wesentlich für den ausgedrückten Gedanken selbst sein kann. Ich skizziere das Phänomen der sinnlichen Präsenz der Sprache, indem ich auf Überlegungen von Wittgenstein und Gadamer rekurriere. Mit Hilfe von John McDowells Philosophie expliziere ich sodann die komplexe Beziehung zwischen sprachlich-propositionalem bzw. begrifflichem Gehalt und sinnlicher Erfahrung und erläutere, inwiefern diese beiden Größen als wechselseitig voneinander abhängig zu verstehen sind. Auf dieser Basis skizziere ich zum Schluss einen Begriff des erlebenden Verstehens als eines Verstehens, das nur in sinnlichen *Erfahrungen der Sprache* zugänglich wird. Ich spreche von dieser Explikation tentativ als einer Phänomenologie des Gehalts.

1. Wanderers Nachtlid

Daniel Kehlmanns Roman *Die Vermessung der Welt* bezieht einen beträchtlichen Teil seiner nicht unbeträchtlichen Komik aus der satirisch überspitzten Konfrontation zweier seiner Hauptfiguren, des Gelehrten und Weltreisenden Alexander von Humboldt und seines französischen Reisegefährten Aimé Bonpland. Der Autor benutzt und persifliert dabei virtuos alle gängigen Klischees über den romanisch-mediterranen Lebens- und Genussmenschen einerseits und sein steifes, biederes und allem Sinnlichen abholdes preußisches Pendant andererseits. In Kehlmanns Darstellung lebt Humboldt allein für das Projekt der wissenschaftlichen Quantifizierung, Katalogisierung und Rationalisierung der Welt. Der Sinn für das Sinnliche – ob es sich um gutes Essen, die Liebe oder schlicht um die Schönheit der Landschaften handelt, die er durchmisst – geht ihm vollständig ab. In einer der amüsantesten Szenen des Romans bittet ein Mitglied der Schiffsbesatzung, mit der Humboldt und Bonpland den Orinoko hinauffahren, Humboldt darum, eine Geschichte zu erzählen:

„Geschichten wisse er keine, sagte Humboldt und schob seinen Hut zurecht, den der Affe umgedreht hatte. Auch möge er das Erzählen nicht. Aber er könne das schönste deutsche Gedicht vortragen, frei ins Spanische übersetzt. Oberhalb aller Bergspitzen sei es still, in den Bäumen sei kein Wind zu fühlen, auch die Vögel seien ruhig, und bald werde man tot sein.

Alle sahen ihn an.
Fertig, sagte Humboldt.
Ja wie, fragte Bonpland.
Humboldt griff nach dem Sextanten.“¹

Von höchster Kunst ist hier Kehlmanns Geschick – getarnt durch die scheinbare Unschuld des bloß in indirekter Rede wiedergebenden Berichterstatters – in vier kargen, parataktisch aneinander gereihten Prädikationen einerseits Goethes *Wanderers Nachtlied* sofort erkennbar werden zu lassen, andererseits aber dessen Gehalt absichtsvoll und mit hochkomischer Wirkung zu banalisieren. Diese Banalisierung hängt natürlich mit dem Verlust der Form des Gedichts zusammen, deren essentielle Rolle Humboldt aufgrund seines mangelnden Sinns für das Sinnliche offensichtlich nicht versteht. Er hat keinen Sinn dafür, dass auch der Sprache eine ästhetisch-sinnliche Dimension eignet, und er versteht nicht, dass es in manchen Kontexten gerade diese sinnliche Dimension der Sprache ist, auf die es ankommt, wenn man den Sinn einer sprachlichen Artikulation verstehen oder für andere verständlich machen will – wie man an der fassungslosen Verständnislosigkeit seiner Zuhörer sieht.

Mein Essay beschäftigt sich mit der Frage nach dem richtigen Verständnis dessen, was Humboldt in dieser fiktiven Anekdote nicht versteht. Ich versuche, eine begriffliche Strategie zur Beantwortung der Frage umreißen, wie die sinnliche Präsenz der Sprache in bestimmten Kontexten wesentlich für den ausgedrückten Gedanken selbst sein kann. Es sei gleich vorausgeschickt, dass dieser Beitrag lediglich eine knappe programmatische Skizze dieser Strategie, nicht deren Ausarbeitung vorstellen wird. Ich werde zunächst ein reicheres Bild der sinnlichen Dimension der Sprache zu zeichnen versuchen, indem ich auf Überlegungen von Wittgenstein und Gadamer rekurriere (2). In den folgenden Abschnitten werde ich mich maßgeblich auf einen Philosophen stützen, dessen Denken wiederum in engen Beziehungen sowohl zu Wittgenstein als auch zu Gadamer steht. Die Rede ist von John McDowell, mit dessen Hilfe ich die Beziehung zwischen sprachlich-propositionalem bzw. begrifflichem Gehalt und Sinnlichkeit unter den Titeln „Begriffliche Sinnlichkeit“ (3) und „Sinnliche Begrifflichkeit“ (4) zu explizieren versuche. Auf dieser Basis skizziere ich zum Schluss einen Begriff des erlebenden Verstehens als eines Verstehens, das nur in sinnlichen *Erfahrungen der Sprache* zugänglich wird (5). Ich spreche von dieser Explikation tentativ als einer Phänomenologie des Gehalts.²

¹ Daniel Kehlmann, *Die Vermessung der Welt*, Reinbek: Rowohlt 2007, S. 128.

² Dieser Ausdruck stammt von Gregory McCulloch, *The Life of the Mind. An Essay in Phenomenological Externalism*, London: Routledge 2003, S. 63.

2. Wittgenstein und Gadamer über Erfahrungen der Sprache

Eine eingängige Charakterisierung der Art sprachlichen Verstehens, deren sich Kehlmanns Humboldt in so amüsanter Weise als nicht mächtig erweist, findet sich in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*:

„Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann. (So wenig, wie ein musikalisches Thema durch ein anderes.) Im einen Fall ist der Gedanke des Satzes, was verschiedenen Sätzen gemeinsam ist; im andern, etwas, was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken. (Verstehen eines Gedichts.) So hat also ›verstehen‹ hier zwei verschiedene Bedeutungen? – Ich will lieber sagen, diese Gebrauchsarten von ›verstehen‹ bilden seine Bedeutung, meinen *Begriff* des Verstehens. Denn ich *will* ›verstehen‹ auf alles das anwenden.“³

Obwohl Wittgenstein (wie meistens) an dieser Stelle keinen Namen nennt, möchte ich wetten, dass er bei dieser Passage an Frege gedacht hat. Der erste Sinn von „Verstehen“ scheint gemünzt auf jene Bemerkungen Freges in der *Begriffsschrift*, dass zum Gehalt eines Satzes – dessen Sinn – nur zählt, was dessen Folgerungsverhalten beeinflusst.⁴ Eine gute materiale Schlussfolgerung, in der der Satz „Die Griechen besiegten die Perser bei Plataea“ vorkommt, wird niemals zu einer schlechten Inferenz, wenn dieser Satz durch „Die Perser wurden von den Griechen bei Plataea besiegt“ ersetzt wird. Das Folgerungsverhalten dieser beiden Sätze ist identisch; also kann in jedem inferentiellen Kontext der eine Satz durch den anderen ersetzt werden; also sind die begrifflichen Gehalte dieser Sätze identisch. Sie sagen „das Gleiche“. Alle holistischen Ansätze in der Bedeutungstheorie vertreten, dass wir einen sprachlichen Ausdruck nur als gehaltvoll begreifen können, indem wir ihn in Beziehungen zu anderen sprachlich gehaltvollen Ausdrücken setzen. Diese Beziehungen können als inferentialistische (wie in der analytischen Philosophie) oder als differentialistische Beziehungen (wie im Strukturalismus) verstanden werden.⁵ Innerhalb einer solchen Konzeption ist *Substituierbarkeit in sprachlichen Kontexten* das Kriterium semantischer Identität. Man kann sein Verständnis eines Satzes durch ein explizites Angeben von dessen Gehalt demonstrieren, und zwar genau dadurch, dass man ihn durch einen anderen Satz (oder eine Kombination solcher Sätze) ersetzt, der das Gleiche sagt. Das aber impliziert, dass wir etwas nur als Gedanken identifizieren können, wenn es sich um etwas handelt, das wir im Prinzip auch auf andere Weisen identifi-

³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Kritisch-genetische Edition, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, §§ 531 f.

⁴ Gottlob Frege, *Begriffsschrift*, Darmstadt: WBG 1964, § 3.

⁵ Vgl. dazu Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel, *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt/Main 2008, Kap. 3.

zieren, unter unterschiedlichen Beschreibungen als denselben Gedanken wiedererkennen könnten. Etwas sagen zu können heißt immer, es auch auf andere Weise sagen zu können. Ein Gehalt, der sich prinzipiell nur auf eine einzige Weise ausdrücken lässt, wäre demzufolge wie das Geräusch einer klatschenden Hand.

Doch wie verhält es sich mit der zweiten Art des Verstehens? Diese scheint dem Prinzip der Substituierbarkeit zu widerstreiten: In manchen Kontexten betrachten wir Worte als durch inferentielle Äquivalente unersetzbar. Das ist es, was Humboldt in Kehlmanns Geschichte erkennt. Man kann in einem Gedicht nicht Ausdrücke durch gleichbedeutende Ausdrücke derselben oder einer anderen Sprache ersetzen, ohne es zu zerstören. Man kann nicht ernsthaft ein Prosa-Referat des Gedichts vortragen und behaupten, es enthalte alles, worauf es bei dem Gedicht ankommt. Man kann noch nicht einmal das Gedicht als Gedicht von einer Sprache in die andere übersetzen und in einem starken Sinne davon sprechen, dass es sich noch um dasselbe Gedicht – und damit meine ich: ein Sprachgebilde mit demselben *Gehalt* – handele. Der wohlbekannte Gedanke der Unübersetzbarkeit von Lyrik und anderen Wortkunstwerken ist offensichtlich ein Aspekt des Phänomens, an das Wittgenstein hier denkt.⁶

Was unseren Umgang mit Sprache vielfach kennzeichnet, bezeichnet Wittgenstein als eine charakteristische „Anhänglichkeit an (...) Worte“, die sich darin äußert, „wie wir Worte wählen und schätzen“.⁷ Diese Anhänglichkeit lässt Worte als unersetzbar oder eben *unübersetzbar* erscheinen. Für Wittgenstein hat sie ihre Wurzel in der *Sinnlichkeit* der Worte, im Sinne der klanglichen, bildlichen oder sonstigen Stofflichkeit, der Materialität der Zeichenkörper. Es geht dabei um Dinge wie Wort- und Satzklang, Rhythmus und Melodie des Satzes, oder auch um die Materialität, das Druck- oder Schriftbild geschriebener Sprache. Die sinnliche Präsenz der Zeichenkörper ist es, die Worte in den Kontexten, in denen es auf sie ankommt, unersetzbar macht – weil semantische Äquivalente nicht den richtigen Klang hätten, den Sprachrhythmus zerstören würden, sich nicht richtig anfühlen würden. Der besondere Sinn, den ein Wort in diesen Kontexten gewinnt, hat (im Fall gesprochener Sprache) „seinen Ausdruck im Klang“.⁸ Von hierher erklärt sich auch die starke, von Wittgenstein in diesem Kontext immer wieder hergestellte Analogie zwischen Sprache und Musik als einer Ausdrucksform, bei der es um Klang, Tempo, Dynamik, Rhythmus und Intonation geht: „Das Verstehen eines Satzes der Sprache ist dem Verstehen eines Themas in der Musik viel verwandter, als man etwa

⁶ Vgl. dazu den literaturtheoretischen Überblick bei George Steiner, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und der Übersetzung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 251-257.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Teil II, xiv, S. 1066.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 545.

glaubt. Ich meine es aber so: daß das Verstehen des sprachlichen Satzes näher, als man denkt, dem liegt, was man gewöhnlich Verstehen des musikalischen Themas nennt.“⁹

Interessanterweise nun handelt es sich bei den Phänomenen, um die es Wittgenstein hier geht, um genau solche, die Frege bemüht war aus dem Raum des Semantischen, des begrifflichen Erfassens von Gehalten, herauszuhalten. Und dies, obschon Frege die sinnliche Dimension der Sprache nicht unbekannt ist. Der für Frege entscheidende Punkt jedoch ist, dass die sinnliche Dimension eines Satzes von seinem semantischen Gehalt – eben dem *Gedanken* – streng zu unterscheiden ist und mit diesem in keiner Weise interferieren kann:

„Ob ich das Wort ‚Pferd‘ oder ‚Roß‘ oder ‚Gaul‘ oder ‚Mähre‘ gebrauche, macht keinen Unterschied im Gedanken. Die behauptende Kraft erstreckt sich nicht auf das, wodurch sich diese Wörter unterscheiden. Was man Stimmung, Duft, Beleuchtung in einer Dichtung nennen kann, was durch Tonfall und Rhythmus gemalt wird, gehört nicht zum Gedanken.“¹⁰

Wenn Wittgenstein in der zitierten Passage nun ausdrücklich das, „was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken“ und was durch keine anderen ersetzt werden kann, als den *Gedanken* eines Satzes vom zweiten Typ bezeichnet, will er sich, soviel scheint klar, in dieser Hinsicht von Frege abgrenzen: Wittgenstein „will“ in beiden Arten von Fällen von Gedanken – d.h. begrifflichem Gehalt – und in beiden Fällen von Verstehen sprechen. Er ist offenkundig nicht bereit, Phänomene der zweiten Art in den Bereich des Nichtsemantischen auszugliedern, wo sie nicht die Sprachphilosophie, sondern etwa die empirische Psychologie beschäftigen. Es ist auffällig, wie nahe Wittgenstein in diesen Reflexionen einer Position wie derjenigen Hans-Georg Gadamer kommt. Auch Gadamer stimmt der Explikation zu, dass begriffliche Gehalte sich in Substitutionsbeziehungen artikulieren, denn „in der Tat ist es schwierig, eine bessere Definition für das, was der Sinn oder die Bedeutung oder *the meaning* eines Ausdruckes ist, zu finden, als seine Substituierbarkeit. Wenn ein Ausdruck an die Stelle des anderen tritt, ohne daß sich der Sinn des Ganzen ändert, dann hat auch der Ausdruck selber den gleichen Sinn wie der, den er ersetzt.“¹¹

Und doch zeigt sich für Gadamer, ebenso wie für Wittgenstein, das Scheitern der reinen Substitutionstheorie im Verstehen des lyrischen Gedichts und dessen „Unübersetzbarkeit“, aufgrund deren „es überhaupt nicht mehr von einer Sprache in die andere übertragen werden kann, ohne seine gesamte dichterische Sagkraft einzubüßen“. Gadamer reflektiert in vielen

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 527.

¹⁰ Gottlob Frege, „Der Gedanke“, in: Ders., *Logische Untersuchungen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1966, S. 30-53, hier: S. 37.

¹¹ Hans-Georg Gadamer, „Semantik und Hermeneutik“, in: Ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke, Band 2), 2. Auflage, Tübingen: Mohr 1993, S. 174-183, hier: S. 175.

seiner Texte das „Ideal, das in einem bestimmten Kontext nur einen Ausdruck und keinen anderen als den richtigen, als das treffende Wort anerkennt“. Wie für Wittgenstein wurzelt für Gadamer die hier bestehende Unersetzbarkeit in der sinnlichen Erscheinung der Worte, in ihrer „Selbstpräsentation“, in ihrem „Ton“, ihrer „Klangwirklichkeit“.¹² Und zuletzt – und das ist das Entscheidende – ist Gadamer wie Wittgenstein nicht bereit, das sinnliche Erscheinen der Sprache in radikaler Abtrennung von oder als Gegenpol zu begrifflicher Bedeutung zu begreifen. Diesen Punkt hat er immer wieder betont:

„Offenbar ist das Wort der Dichtung auf eine unlösbare Weise mit der Seite des Klanges und der Seite der Bedeutung verwebt. Der Grad dieser Verwobenheit kann mehr oder minder groß sein, bis zu dem Extrem, daß es gewisse sprachliche Kunstarten gibt, in denen diese Verwobenheit absolut unlösbar wird.“¹³

3. Begriffliche Sinnlichkeit

Wenn man Gadamer und Wittgenstein in den umrissenen Festlegungen folgen will, dann ist man verpflichtet, etwas dazu zu sagen, wie man sich dieses Phänomen verständlich machen soll, d.h. zu sagen, wie es zu verstehen ist, dass bestimmte sprachliche Artikulationen nur von dem im vollen Sinne verstanden werden, der sie in ihrer sinnlichen Präsenz erfahren hat und überhaupt erfahren kann. Wie aber kann Sprachverstehen von der Spracherfahrung abhängen? Wie kann das *Verständlich* machen einer sprachlichen Artikulation von ihrer *Erfahrbar* machen abhängen?

Um eine Antwort auf diese Frage zu gewinnen, wende ich mich der Philosophie John McDowells zu.¹⁴ McDowell hat seit seinen Arbeiten der siebziger Jahre Davidsons Interpretationismus als die Theorie angesehen, die den vielversprechendsten Ausgangspunkt bietet, um ein Verständnis des Zusammenhangs von Geist bzw. Sprache und Welt zu entwickeln. In diesem Zusammenhang hat er insbesondere ein im weiten Sinne inferentialistisches Verständnis des Begrifflichen sowie die spezifische Form des sozialen und kausalen Externalismus, den Davidson vertritt, akzeptiert. Letzteres meint die These, dass der Gehalt dessen, was ein Sprecher sagt, nicht als Selbstpräsenz eines transparenten Sinns für diesen Sprecher zu verstehen ist,

¹² Alle Zitate aus Hans-Georg Gadamer, „Text und Interpretation“, in: Ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke, Band 2), 2. Auflage. Tübingen: Mohr 1993, S. 330-360, hier: S. 352.

¹³ Hans-Georg Gadamer, „Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit“, in: Ders., *Ästhetik und Poetik I* (Gesammelte Werke, Band 8), Tübingen: Mohr 1993, S. 70-79, hier: S. 76.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel, *In der Welt der Sprache*, a.a.O., Kap. 8, sowie David Lauer, *Die Sinnlichkeit der Sprache* (Diss., Veröffentlichung in Vorbereitung).

sondern – erstens – im Rahmen einer sozialen Praxis aus der Perspektive einer Interpretin zu bestimmen ist und – zweitens – konstitutiv mit Ereignissen in der gemeinsamen Welt von Sprecher und Interpretin zusammenhängt. Was McDowell von Davidson und anderen Inferentialisten unterscheidet, ist die These, dass ohne eine Explikation von *Erfahrung* als irreduzibles Moment dieser Interpretationspraxis der holistische Zusammenhang von Geist und Welt nicht aufgeklärt werden kann.¹⁵ McDowell meint hier mit Erfahrung Zustände des sinnlichen Wahrnehmungsbewusstseins, im Falle beispielsweise des Sehens also „shapings of visual consciousness“.¹⁶ Seine These ist, dass eine Explikation der Erfahrung, die es vermeidet, von gehaltvollen Zuständen des Wahrnehmungsbewusstseins zu sprechen, nicht verständlich machen kann, wie ein wahrnehmendes Wesen sich als (mit Merleau-Pontys Ausdruck) *zur-Welt-seiend* begreifen können soll.

Ich kann den Horizont hier lediglich andeuten, aus dem heraus McDowell einen solchen gehaltvollen Begriff der Erfahrung verteidigt. Obwohl er mit Davidson eine Form des perspektivischen Externalismus vertritt, ist er der Ansicht, dass die Entwicklung einer externalistischen Perspektive nur der erste Schritt zur Überwindung des Cartesianismus sein kann. Diese ist erst vollendet, wenn man auf der Basis des Externalismus die unmittelbare Weltoffenheit des epistemischen Subjekts qua Subjekt restituiert hat – das heißt, verständlich gemacht hat, wie das Subjekt sich aus seiner *eigenen* Perspektive – und gerade nicht aus der Interpretinnenperspektive – als *zur-Welt-seiend* begreifen kann.¹⁷ Was die Perspektive des Subjekts konstitutiv ausmacht, ist jedoch unter anderem das phänomenale Wahrnehmungsbewusstsein, das sinnliche Erleben. Solange wir nicht verstehen können, wie wir *in* unserem sinnlichen Erleben – in der *Phänomenologie* unseres *Zur-Welt-Seins* – unmittelbaren Zugang zur Welt haben, kann uns, so glaubt McDowell, der Externalismus nur einen zweitklassigen Ersatz anbieten für den Verlust der unschuldigen Vorstellung, die Welt als der Gegenstand unseres Denkens und Redens sei uns schlicht gegeben. Weil ein schlichter Externalismus semantische Gehalte von unserem sinnlichen Erleben gewissermaßen abschneidet, behält der Mythos des Gegebenen seine gefährliche Attraktivität. Um diese Gefahr zu bannen, bedarf es eines post-sellarsianischen Begriff der unmittelbaren Gegebenheit, der uns am Ende wieder erlaubt zu

¹⁵ Das ist die viel diskutierte Hauptthese seines wichtigsten Buches: John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

¹⁶ John McDowell, „Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality“, in: *Journal of Philosophy* 95, 1998, S. 431-491, hier: S. 442.

¹⁷ Vgl. hierzu John McDowell, „Intentionality *De Re*“, in: Ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge/MA: Harvard University Press 1998, S. 260-274, hier: S. 270 f.

sagen, was wir immer sagen wollten: „[E]xperience, *conceived from its own point of view*, is not blank or blind, but purports to be revelatory of the world we live in.“¹⁸

Diese Aufgabe soll der Erfahrungsbegriff erfüllen, der in *Geist und Welt* entwickelt wird. Er soll erläutern, was es heißt, dass uns ein Gegenstand einfach als Gegenstand unmittelbar sinnlich präsent sein und *als solcher* zur Komponente begrifflicher Einstellungen werden kann; wie es also *begriffliche* Einstellungen geben kann, in denen die Welt selbst sich *unmittelbar* zur Geltung bringt – „conceptual occurrences in which objects are manifestly there for thinkers, immediately present to their conceptually shaped sensory consciousness“.¹⁹ Dieser Erfahrungsbegriff lässt sich folgendermaßen skizzieren:

(1) Sinnliche Wahrnehmung, die Präsenz der Welt für ein wahrnehmendes rationales Wesen, ist als solche begrifflich gehaltvoll. Die Wahrnehmung epistemischer Subjekte ist grundsätzlich *Erfahrung*, in ihr ist, wie Gadamer sagt, stets ein Allgemeines angezielt, d.h. sie ist ein Wahrnehmen von etwas *als* etwas. Erfahrungen zu machen heißt nicht, vorbegriffliche Gehalte zu konzeptualisieren. Die Idee des In-Begriffe-Kleidens bzw. In-Sprache-Übersetzens des Vorbegrifflichen bzw. Vorsprachlichen verrät vielmehr den Mythos des Gegebenen. Es gibt also nicht zwei Arten von Gehalt in unserem geistigen Haushalt, begrifflichen und nicht-begrifflichen, und demnach keine Frage danach, wie beide zu vermitteln seien.²⁰

(2) Erfahrung bildet nicht eine Schicht epistemischer Zwischenglieder zwischen Geist und Welt, die uns von der Welt abschneidet. Verstünde man Wahrnehmungen in dieser Weise, wäre rein gar nichts dadurch gewonnen, dass man nun behauptete, diese Zwischenglieder seien ›begrifflich‹. Die erwähnten Wahrnehmungszustände sind nicht etwas, das zwischen den Geist und die Welt träte, sondern sie sind die Zustände eines zur Welt offenen Geistes, und die Welt ist eine *Komponente* dieser Zustände. Auch wenn man seine Aufmerksamkeit auf sein sinnliches Erleben fokussiert, macht man dabei nicht genauere Bekanntschaft mit *Innerem*, sondern man wird sich immer weiterer und feinerer Merkmale *der Welt* bewusst.²¹ Genau in diesem Sinne ist Erfahrung transparent, kein Schleier der Ideen, sondern die besagte direkte Offenheit zur manifesten Welt. In der sinnlichen Erfahrung, könnte man auch sagen, ist die Welt *präsent* – nicht repräsentiert, *gegenwärtig* – nicht vergegenwärtigt: „[E]xperience does not introduce an indirectness in the rational responsiveness of observational thinking to

¹⁸ John McDowell, „Singular Thought and the Extent of Inner Space, in: Ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge/MA: Harvard University Press 1998, S. 228-259, hier: S. 243 (Hervorhebung DL).

¹⁹ John McDowell, „Having the World in View“, a.a.O., S. 465.

²⁰ Vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, a.a.O., S. 33.

²¹ Vgl. dazu John McDowell, „Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World“, in: Ders., *Mind, Value, and Reality*. Cambridge/MA: Harvard University Press 1998, S. 112-130.

facts. Rather, experience is simply the way in which observational thinking is directly rationally responsive to facts.“²²

4. Sinnliche Begrifflichkeit

Der Akzent in der Auslegung von *Geist und Welt* wird häufig so gesetzt, dass die bis hierher skizzierte Verbegrifflichung der Erfahrung im Mittelpunkt steht. Mein Vorschlag läuft darauf hinaus, diese Lektüre gewissermaßen umzukehren: Wo McDowell gängigerweise als ein Philosoph verstanden wird, dem es darum geht, das Sinnliche zu verbegrifflichen, möchte ich den Zug seines Denkens herausarbeiten, der es erlaubt, von einer Versinnlichung der Begriffe zu sprechen. Man kann McDowell so lesen, dass es ihm darum geht zu verstehen, wie nicht nur Begriffe für den Gehalt unserer Erfahrung der Welt, sondern auch die sinnliche Erfahrung der Welt für die Gestalt unserer Begriffe – und unseres Verstehens – konstitutiv sein kann.

Zu diesem Zweck kann man das Verhältnis von Sinnlichkeit und Begrifflichkeit noch einmal aus der anderen Richtung betrachten, indem man fragt: Was für Begriffe sollen das sein, die angeblich den Gehalt von Erfahrung bilden? McDowell nennt diese Begriffe „phänomenale Begriffe“. Ihre Gehalte sind eine besondere Form singulärer, d.h. objektabhängiger Gehalte. Die Objektabhängigkeit singulärer Gehalte lässt sich als Abhängigkeit des Gehalts von einem weltlichen Kontext verstehen, in dem auf das fragliche Objekt tatsächlich demonstrativ – zeigend – Bezug genommen werden kann. Außerhalb des Kontexts kann der entsprechende Gehalt weder ausgedrückt noch zugeschrieben werden. Diese Abhängigkeit des Gehalts vom weltlichen Kontext beschreibt McDowell so, dass *die Welt selbst* (der deiktisch herausgegriffene präsenste Weltausschnitt) *in die besagten Gehalte eingeht*. Singuläre Gehalte hängen von der realen Präsenz eines Gegenstandes dahingehend ab, dass (a) es diesen Gehalt nicht gäbe, gäbe es den entsprechenden Gegenstand nicht, (b) der entsprechende Gehalt nur von einer Interpretin erfasst werden kann, die sich wirklich mit der Präsenz des Gegenstandes konfrontiert sieht, paradigmatischerweise, indem sie den Gegenstand wahrnimmt und ihn zeigend spezifiziert als „*dieser* Gegenstand“.²³

Phänomenale Gehalte bzw. Begriffe nun sind nicht nur abhängig von der kontextuellen Gegenwart des Gegenstands als solcher, sondern von dessen kontextuell bedingter wahrnehmbar-

²² John McDowell, „Reply to Commentators“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 1998, S. 403-431, hier: S. 406.

²³ Vgl. dazu John McDowell, „Truth-Value Gaps“, in: Ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge/MA: Harvard University Press 1998, S. 199-213, hier: S. 209.

rer Präsenz für eine Interpretin mit einer bestimmten Art von sensiblem Leib. Einen solchen Begriff kann nur auffassen, wer diese phänomenalen Aspekte auch wahrzunehmen vermag. Der Begriff „*diese* Farbe“ ist dann der Begriff einer Farbe, die von hier aus gesehen so aussieht wie die, die man vor sich hat. Der Gehalt des phänomenalen Begriffs ist nicht unabhängig davon, wie der Gegenstand uns in der Wahrnehmung erscheint:

„The condition an object must satisfy to be what one of the relevant contents concerns is the condition of being (as only the subject can put it, and only at the time) *this visual experience*, where that form of words is used in a way that essentially exploits the subject's having the very visual experience that is in question.“²⁴

Entgegen der üblichen Idee, dass die Feinkörnigkeit unserer phänomenalen Wahrnehmung die Feinheit unserer begrifflichen Vermögen weit übersteigt, macht McDowell den Gedanken stark, dass die Welt selbst in ihrer sinnlichen Präsenz (die vermeintlich jedem begrifflichem Netz entflucht), uns die Begriffe mit genau der Feinkörnigkeit, die unsere Wahrnehmungsorgane differenzieren können, allererst *gibt*. Solche phänomenalen Begriffe erlauben Bezugnahmen auf sinnlich präsente Weltausschnitte, die in ihrem Gehalt von jeder möglichen beschreibenden Bezugnahme verschieden sind. Sie können als Begriffe zählen, weil sie im Rahmen von Praktiken der Interpretation in geeigneter Weise eingebunden sind in holistische inferentielle Zusammenhänge mit anderen Begriffen. Eine Person, der ihre Erfahrung den Begriff „*dieser* Schattierung“ gibt, verfügt über einen *Begriff* nur insofern sie unter anderem versteht, dass es sich um eine Rot-Schattierung, um die Schattierung einer Rose, um die Schattierung, die sie an dem-und-dem Ort zu der-und-der Zeit gesehen hat usw., oder zumindest doch um eine Schattierung handelt. Inferentielle Verknüpfungen dieser Art sind konstitutiv für Begrifflichkeit. Dennoch lässt sich der Gehalt eines phänomenalen Begriffs durch keine wie auch immer detaillierte generelle Beschreibung – d.h. durch keine Kombination nicht-demonstrativer Begriffe – *ersetzen*. Er lässt sich nur ausdrücken durch das möglicherweise umständlich herbeigeführte Sich-Aufzeigen-Lassen der entsprechenden Präsenz für einen dafür geeigneten Beobachter in geeigneten Umständen.²⁵ Es handelt sich um die Begriffe, von denen Wittgenstein sagte, man könne jemanden zu ihrer Erklärung nur auf etwas hinweisen –

²⁴ John McDowell, „Intentionality *De Re*“, a.a.O., S. 266.

²⁵ Das bedeutet keineswegs, dass phänomenale Begriffe „privat“ seien. Obwohl McDowell erklärt, er „bestreite nicht, daß es Begriffe geben könnte, die in Sinnesfähigkeiten verankert sind, welche den unsrigen so fremd sind, daß wir die Begriffe nicht verstehen könnten“ (Vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, a.a.O., S. 150), entsteht aus dieser Position kein radikaler Subjektivismus. Denn dass die Welt diese spezifische Präsenz nur solchen Wesen zeigt, die für diese Präsenz empfänglich (oder empfänglich gemacht worden) sind, ändert nichts daran, dass solche Wesen die besagten Qualitäten *in der Welt* (und nicht *in sich*) finden. Diese Qualitäten wären auch dann wirklich in der Welt (d.h.: könnten von entsprechenden Wesen erlebt werden), wenn es entsprechende Wesen eines Tages nicht mehr geben würde oder nie gegeben hätte. Dies gilt selbst für ethische und ästhetische Qualitäten.

etwa so, wie eine Musikern ihrem Schüler nur dadurch zum richtigen Verständnis einer Passage verhelfen kann, indem sie sagt: „So sollte es nicht heißen, spiel’ es *so!*“ und dabei eine entsprechende Gebärde macht, die Stelle vorspielt oder vorsingt oder den Körper des Schülers unterstützend bewegt, führt.

Dem guten Prinzip gemäß, dass alles, was für Bedeutung einen Unterschied macht, sich in Praktiken derjenigen manifestieren muss, die solche Bedeutungen verstehen, ist an dieser Stelle zu fragen, worin sich denn nun eine Sprecherin, die über einen phänomenalen Begriff dieser Art verfügt, von einer Sprecherin unterscheidet, welche über einen entsprechenden generellen Begriff verfügt. McDowell hat darüber überraschend wenig zu sagen. Ich glaube, dass dies davon herrührt, dass er (a) keinen Begriff von der Eigensinnigkeit, der inneren holistischen Strukturiertheit und Differenziertheit sinnlichen Erlebens hat;²⁶ und dass er (b) glaubt außer acht lassen zu können, dass die Begriffe eines Sprechers ganz offensichtlich nicht nur mit seiner Initiation in eine begriffliche Praxis zusammenhängt, sondern auch mit einer entsprechenden Schulung des Leibes, mit dem er erlebend zur Welt ist und sich in der Welt einrichtet. In der Sinnlichkeit von Begriffsverwendern artikulieren sich Leib und Welt ebenso irreduzibel aneinander wie Geist und Welt.²⁷ An dieser Stelle erweisen sich Wittgensteins Überlegungen zur Aspektwahrnehmung – d.h. zur verstehenden Erfahrung – als notwendige Ergänzung zu McDowells Ansatz: Als Kriterium solcher Erfahrung gelten Wittgenstein Arten eines leiblichen Könnens, die kein sprachliches Können sind, obwohl nur Wesen, die *auch* sprechen können, sie beherrschen. Die Techniken, an die er denkt, sind solche des *Ausdrucks*.²⁸ Das Verfügen über phänomenale Begriffe, in deren Sichgebenlassen eine bestimmte Erfahrung besteht, kann etwa ausgedrückt werden durch das gestikulierende Anzeigen einer Gestalt, durch das Anfertigen und Zusammenstellen von Farbmustern, Skizzen, Modellen – oder, im Falle akustisch-phänomenaler Begriffe, durch Fertigkeiten wie diese: sich passend zur Musik bewegen, einen Rhythmus halten, eine Melodie mit dem richtigen Ausdruck, den richtigen Betonungen und Gesten mitsingen, eine zweite Stimme hinzuimprovisieren, ein Geräusch imitieren.²⁹ Tun, Erleben und begriffliches Verstehen – Wissen, was der Fall ist, Wis-

²⁶ McDowells Diskussion dieses Erlebens verbleibt auf der Ebene typischer *sample*-Diskussionen, in denen etwa „Rot-Sehen“ in eigentümlich atomistischer Weise als basaler sinnlicher Zustand *simpliciter* begriffen wird.

²⁷ Obwohl McDowell durchaus anerkennt, dass die Entwicklung der zweiten Natur etwas mit den Potentialen von *Körpern* zu tun hat, wird diese Ebene nicht als konstitutiv in die Betrachtung einbezogen. McDowell gibt vielmehr zu erkennen, dass er diese Ebene für im Vokabular der Naturwissenschaft beschreibbar und damit in gewissem Sinne für unproblematisch hält (vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, a.a.O., S. 109 f.). Vgl. dazu auch Joseph Rouse, „Mind, Body, and World: Todes and McDowell on Bodies and Language“, in: *Inquiry* 48, 2005, S. 38-61.

²⁸ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Teil II, xi, § a36. Vgl. dazu David Lauer, „Anamorphotische Aspekte. Wittgenstein über Techniken des Sehens“, in: Markus Rautzenberg, Kyung-Ho Cha (Hg.), *Der entstellte Blick*, München: Fink 2008, S. 230-244.

²⁹ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Teil II, xi, § a68.

sen, wie es *ist*, und Wissen, wie es *geht* – gehen hier eine untrennbare Einheit ein. Im Falle des Hörens ist das ohne weiteres einsichtig. Um jemandem zu verstehendem musikalischen Empfinden zu verhelfen, reicht es nicht, ihn theoretisch zu unterrichten. Ohne eine minimale *leibliche* Schulung, also ohne Vermittlung der entsprechenden Techniken – und seien sie so basal wie Mitklatschen, Mitsingen, Mitwiegen, Gebärden – kann jemand die entsprechenden Begriffe gar nicht *haben*.

5. Phänomenologie des Gehalts

Nach der Vorarbeit der ersten beiden Schritte ist es nun möglich, das begriffliche Rüstzeug auf den Fall des sinnlichen Verstehens anzuwenden. Dazu muss man im Grunde den Punkt, den McDowell gegen Davidson in Bezug auf die Offenheit zur *Welt* geltend macht, auf die Offenheit zum *Gehalt* übertragen: dass solche Gerichtetheit bzw. Offenheit der Interpretin selbst eine phänomenale Perspektive ist. In diesem Sinne wird nicht zurückgekehrt zu einem privatistischen Verständnis des Gehalts. Gehalte sind konstituiert in sozial artikulierten und irreduzibel weltbezogenen Interpretationen; begriffliches Verstehen besteht im Weben von inferentiellen Netzen. Bloß ist die Perspektive der Interpretin auf *Welt und Gehalt* eine *sinnliche* Perspektive. McDowell hat in diesem Sinne – in Übereinstimmung mit Gadamer und Wittgenstein – darauf hingewiesen, dass man die Bedeutung dessen, was jemand sagt, in seinen Worten unmittelbar *hört*.³⁰ Gehalte – die Bedeutungen dessen, was Menschen sagen – sind Teil der Erscheinung der Welt selbst. Gregory McCulloch bezeichnet dies als „a third-person phenomenological dimension to content“ und schreibt:

„In cases like this, other people’s contents figure as part of my phenomenology: as do, for example, the colours of the clothes they are wearing and the smell of their perfume. It follows that any account of intentionality must accomodate the fact that content can appear in consciousness, or has a phenomenological dimension, in both first- and third-person ways.“³¹

Es muss also gewissermaßen die Phänomenologie begrifflicher Gehalte geschrieben werden. Wittgenstein nennt die phänomenale Dimension des Gehalts das Erleben der Bedeutung und weist darauf hin, dass wir in unserem alltäglichen Zur-Welt-Sein Bedeutung immer schon erleben, also die Bedeutung im Wort hören. Diese Dimension wird erst auffällig, wenn sie künstlich unterlaufen wird, etwa indem wir uns selbst ein Wort immer und immer wieder vor-

³⁰ Vgl. John McDowell, „Anti-Realism and the Epistemology of Understanding“, in: Ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge/MA: Harvard University Press 1998, S. 314-343, hier: S. 331 ff.

³¹ Gregory McCulloch, *The Life of the Mind*, a.a.O., S. 10.

sprechen und das Gefühl bekommen, wie es seine Bedeutung langsam verliert und den bloßen Klang, die akustische Materialität des Wortes freigibt.³² Bei dieser Phänomenologie des Gehalts, dem Erleben der Bedeutung, handelt es sich um nichts anderes als die Aspektwahrnehmung von Zeichen.³³ Sie kennzeichnet Verstehen als solches. Genau deshalb ist es jedoch auch eine beständige, mit dem Verstehen als solchem gegebene Möglichkeit, die Gehalte in der Weise aufzufassen, die sie unersetzbar macht. Wir können nämlich die Fälle der Unersetzbarkeit eines sprachlichen Ausdrucks nun mit McDowell als Fälle explizieren, in denen wir uns demonstrativ auf einen uns in der sinnlichen Erfahrung präsenten Ausdruck als *wesentlich* sinnlich präsenten Ausdruck beziehen, der uns *allein* in der Erfahrung zugänglich sein kann, weil wir ihn als von seiner sinnlichen Präsenz nicht unabhängig verstehen – und das heißt im oben erläuterten Sinne, dass wir ihn nicht anders verstehen und erläutern können denn als „*diesen* Ausdruck“, der uns präsent ist oder war. Wir können seinen Gehalt deshalb nicht anders ausdrücken oder explizieren als durch seine erneute Produktion in genau dieser seiner sinnlichen Präsenz. Das bedeutet, der Gehalt des Gedichts in seiner Fülle lässt sich, genau wie Gadamer und Wittgenstein sagen, nur dadurch erneut ausdrücken, dass wir das Gedicht erneut mit dem richtigen Tonfall, dem richtigen Rhythmus und dem richtigen Klang ertönen lassen. Eine richtige Antwort auf die Frage, was das Gedicht sagt, lautet insofern: „*Dies*: ...“

Natürlich können wir darüber hinaus noch viele inferentielle Relationen angeben. Das ist essentiell, sonst hätten wir nicht sprachlich verstanden. Aber wir verstehen auch, dass keine inferentielle Substitution dem demonstrativen Gehalt (dem, den wir nur aufzeigen können, indem wir ihn erneut ertönen lassen) äquivalent sein kann, weil Verstehende, die über den demonstrativen Gehalt verfügen – *Sprache erfahren* haben – Dinge tun können, die andere nicht können. Man muss sich selbst in die Lage versetzen, die klanglichen und materialen Verweise und Bezüge, die dichte sinnliche Strukturierung eines sprachlichen Klangkunstwerks sinnlich-verstehend nachvollziehen und leiblich-praktisch zum Ausdruck zu bringen. Eine Übersetzung kann in einem solchen Fall eine erste Annäherung an den Gehalt des Gesagten sein. Aber um über den vollen Gehalt eines solchen sprachlichen Ausdrucks zu verfügen, muss man sein sinnliches Erleben für die Worte gewissermaßen öffnen. Sie müssen das eigene sinnliche Erleben instrumentieren. Ein Wort zu verstehen heißt hier nicht weniger als *knowing what it's like to hear it*. So verstandene Gehalte sind, wie man in lockerer Anlehnung

³² Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Teil II, ii, S. 998 f.

³³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Teil II, xiv, S. 1059. Vgl. dazu Laurence Goldstein, „What Does ‚Experiencing Meaning‘ Mean?“, in: Danièle Moyal-Sharrock (Hrsg.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*, Aldershot: Ashgate 2004, S. 107-123

an Gadamer sagen könnte, *eminente*, d.h. wesentlich verkörperte Gehalte, die in keiner anderen sinnlichen Gestalt Ausdruck finden können als ihrer eigenen. Und in einem solchen erlebenden Verstehen liegt in der Tat die Ähnlichkeit mit dem Verstehen eines Musikstücks, auf die Wittgenstein immer wieder hingewiesen hat: Wer erlebend verstehend und insofern über den phänomenalen Gehalt eines Ausdrucks verfügt, kann die klanglichen, materialen, sinnlichen Verweise und Bezüge, die dichte sinnliche Strukturierung eines sprachlichen Klangkunstwerks nachvollziehen und zum Ausdruck bringen, die in einer Inhaltsangabe verloren gehen:

„Ein Wort in dieser Bedeutung hören. Wie seltsam, daß es so etwas gibt! *So* phrasiert, *so* betont, *so* gehört, ist der Satz der Anfang eines Übergangs zu diesen Sätzen, Bildern, Handlungen. ((Eine Menge wohlbekannter Pfade führen von diesen Worten aus in alle Richtungen.))“³⁴

Der hier nur angedeutete Versuch zu explizieren, wie die so-und-so gehörten Aspekte von Worten und Sätzen als *semantische* Übergänge zu anderen Worten, Sätzen, Bildern und Handlungen verstanden werden könnten, ist ein Anlauf zu einem reicheren Begriff sprachlichen Verstehens. Das verstehende Erleben der Bedeutung ist der Quell eines ständigen – wie man sagen könnte – Überschusses der möglichen Auffassungen von Zeichen gegenüber ihren etablierten Übersetzungen. Mit der hier in Grundzügen entworfenen Explikation ist aber dieser Überschuss nicht als das Andere des sprachlichen Gehalts der Zeichen denken, sondern als die sinnlich präsente Fülle immer neuer und aktualisierbarer Übergänge im Sprachlichen. In dieser Weise ließe sich vielleicht der Reichtum und die Subtilität sprachlicher Ordnung im Zusammenspiel von Sinn und Sinnlichkeit neu schätzen lernen, und zugleich besser verstehen, was Wittgenstein als die Suche nach dem treffenden Wort beschrieben hat:

„Wie finde ich das ‚richtige‘ Wort? Wie wähle ich unter den Worten? Es ist wohl manchmal, als vergliche ich sie nach feinen Unterschieden des Geruchs: *Dies* ist zu sehr..., *dies* zu sehr..., – *das* ist das Richtige. – Aber ich muß nicht immer beurteilen, erklären; ich könnte oft nur sagen: ‚Es stimmt einfach noch nicht.‘ Ich bin unbefriedigt, suche weiter. Endlich kommt ein Wort: ‚*Das* ist es!‘ *Manchmal* kann ich sagen, warum. So schaut eben hier das Suchen aus, und so das Finden.“³⁵

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 534.

³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., Teil II, xiv, S. 1066 f.