

Leiblichkeit und Begrifflichkeit Überlegungen zum Begriff der Wahrnehmung nach McDowell und Merleau-Ponty

David Lauer, Freie Universität Berlin

dlauer@zedat.fu-berlin.de

erscheint in:

Ingo Günzler, Karl Mertens (Hg.): Wahrnehmen – Fühlen – Handeln. Paderborn: Mentis.

John McDowells Philosophie der Wahrnehmung ist in den letzten Jahren vermehrt in das Blickfeld phänomenologischer Philosophen geraten. Die daraus hervorgegangenen Stellungnahmen sind von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits wird sehr deutlich gesehen, dass McDowell zentrale Anliegen der phänomenologischen (insbesondere der Maurice Merleau-Ponty orientierten) Wahrnehmungsphilosophie teilt und diese im Rahmen der analytisch geprägten Debatte zur Geltung bringt.¹ Andererseits scheint in den Augen der meisten phänomenologischen Kommentatoren die zentrale These McDowells in *Geist und Welt*², dass die Gehalte der menschlichen Wahrnehmung begriffliche Gehalte seien, dem fundamentalen Ansatz Merleau-Pontys in *Phänomenologie der Wahrnehmung*³, Wahrnehmung als leibliches Vermögen zu begreifen, geradezu zuwider zu laufen. Ihrer Ansicht nach kann nur eine dieser beiden Positionen richtig sein: Wahrnehmung ist entweder ein begriffliches oder ein leibliches Vermögen. Ich bin der Ansicht, dass dies eine falsche Alternative ist und die Antwort auf die Frage „Wahrnehmung – begrifflich oder leiblich?“ lautet: beides. Meiner Auffassung zufolge kann menschliche Wahrnehmung nur dann zufriedenstellend beschrieben werden, wenn sie als ein sowohl begriffliches als auch leibliches Vermögen beschrieben wird. Ich werde allerdings in diesem Aufsatz nicht den Beweis für diese wagemutige These antreten, sondern mich mit einigen Prolegomena – allerdings entscheidenden Prolegomena – als erstem Schritt zu einem solchen Beweis begnügen. Mein bescheidenes Ziel lautet, zumindest zu zeigen, wie es möglich ist, den angedeuteten Weg zu beschreiten, d.h. wie man die Leiblichkeits- und die Begrifflichkeitsauffassung miteinander vereinbaren *kann*. Die darüber hinaus gehende These, dass man es nicht nur *kann*, sondern auch *sollte*, dass die angedeu-

¹ Vgl. beispielsweise Dreyfus, *Overcoming the Myth*, S. 50 u. S. 61; Alweiss, *Perceptual Experience*, S. 271; Rietveld, *McDowell and Dreyfus*, S. 183 f.

² Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle *GW*.

³ Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle *PbW*.

tete Position also nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist, muss bei einer anderen Gelegenheit verteidigt werden.⁴

1. Der geteilte Hintergrund: Weltoffenheit

Ich möchte zu Beginn meiner Überlegungen in gebotener Knappheit darlegen, wie groß der geteilte Hintergrund ist, vor dem McDowell und Merleau-Ponty ihre Positionen entwickeln. McDowell und Merleau-Ponty teilen (a) ein Thema, (b) eine Grundüberzeugung, (c) eine Frage und (d) einen dialektischen Ausgangspunkt. Ihr gemeinsames Thema ist die *Intentionalität* der menschlichen Wahrnehmung, das bedeutet: die menschliche Wahrnehmung als ein Vermögen, das uns *Welt* sinnlich gegenwärtig sein lässt. Damit ist bereits ihre gemeinsame Grundüberzeugung impliziert, nämlich die Überzeugung, *dass* Wahrnehmung intentional ist, *dass* sie uns Welt sinnlich gegenwärtig sein lässt. Die daraus resultierende gemeinsame Frage lautet: Wie ist die Intentionalität der Wahrnehmung möglich? Wie können wir *verstehen*, dass uns in der Wahrnehmung Welt sinnlich gegenwärtig ist? Der gemeinsame dialektische Ausgangspunkt ist die Position, dass sowohl die traditionelle empiristische als auch die traditionelle intellektualistische Antwort auf diese Frage nicht tragen.

Diese telegrammartigen Formulierungen bedürfen einiger Erläuterungen. Wenn ich von der Intentionalität der Wahrnehmung spreche, spreche ich von ihrer Gerichtetheit auf Welt. Wahrnehmend sind wir in *direktem* Kontakt mit Welt, die Dinge selbst sind die intentionalen Gehalte unserer Wahrnehmung. McDowell erklärt, „daß man die Dinge in der sinnlichen Erfahrung [...] aufnimmt“ (GW, S. 50). Merleau-Ponty charakterisiert die Wahrnehmung bekanntlich als „Zur-Welt-Sein“ (PhW, S. 413) bzw. als „Sein-unter-den-Dingen“ (PhW, S. 402). In der Wahrnehmung ist Welt *präsent* – nicht *repräsentiert*, *gegenwärtig* – nicht *vergegenwärtigt*. Beide benutzen in diesem Zusammenhang dasselbe Bild: Sie sprechen von der menschlichen Wahrnehmung als einer Form der „Offenheit zur Welt“.⁵ Wahrnehmung, so könnte man sloganhaft zuspitzen, konfrontiert uns mit der *Präsenz*, nicht mit *Repräsentationen* der Welt.

Um die Pointe dieses Bildes besser zu verstehen, ist es hilfreich, zur Kontrastierung kurz an die Gegenposition zu erinnern, der zufolge wir nicht im strikten Sinne Welt wahrnehmen. Was wir tatsächlich wahrnehmen, ist nicht die Welt selbst, sondern sind innere Repräsentationen im Geist oder auch im Gehirn – epistemische Zwischenglieder, für die Ausdrücke wie *Sinnesdaten* oder

⁴ Die einzigen mir bekannten Studien in der Literatur, die in eine ähnliche Richtung argumentieren, sind Berendzen, *Coping With Nonconceptualism*, und Rouse, *Mind, Body, and World*.

⁵ Vgl. GW, S. 170; PhW, S. 345. Diese Übereinstimmung ist kein kurioser Zufall. Beide erben diesen Ausdruck letztlich von Heidegger, der von der „Weltoffenheit des Daseins“ spricht (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 137). Diesen Verweis verdanke ich Lyne, *Openness to Reality*, S. 302.

ideas vorgeschlagen wurden. Eine solche Auffassung ist immer in der Gefahr, skeptische Fragestellungen heraufzubeschwören. Wenn die „Außenwelt“ uns in der Wahrnehmung nicht selbst begegnet, sondern gleichsam nur über Boten mit uns kommuniziert, die sie uns durch die Fenster der Sinne in unsere „Innenwelt“ schickt, dann steht die Frage nach der Zuverlässigkeit dieser Boten einerseits immer im Raum, kann aber andererseits nicht mehr zufriedenstellend beantwortet werden.

Sowohl Merleau-Ponty als auch McDowell erkennen, dass die Einführung epistemischer Zwischenglieder zwischen Geist und Welt der Bösewicht in dem Stück ist, an dessen Ende der Skeptizismus sich die Bühne zu verlassen weigert. Sobald die philosophische Reflexion durch ihre theoretisch motivierte Postulierung interner Repräsentationen eine Kluft zwischen Geist und Welt aufreißen lässt, scheitert sie in der Folge daran, diese begrifflich wieder zu überbrücken.⁶ Merleau-Ponty und McDowell sind sich gleichfalls darin einig, den Skeptizismus nicht als eine erwägenswerte philosophische Position zuzulassen, sondern lediglich als ultimative Problemanzeige, dass mit der philosophischen Reflexion etwas schief gelaufen ist. Das Faktum unserer alltäglichen, unproblematischen Weltoffenheit in der Wahrnehmung, unseres vortheoretischen Zuhause seins in der Lebenswelt, ist für beide das unhintergehbare Fundament jeder philosophischen Anstrengung. Die skeptische Beunruhigung, die sich am Ende mancher philosophischer Gedankengänge einstellt, kann niemals dazu berechtigen, dieses Faktum in Frage zu stellen. Sie führt den Philosophen vielmehr zu seiner eigentlichen Frage: wie das, was offensichtlich wirklich ist, möglich ist. Dies ist die Frage, die beide Philosophen (in ihrer unterschiedlichen Herangehensweise) zu beantworten suchen.

Merleau-Ponty und McDowell sind sich schlussendlich darin einig, wie diese Frage *nicht* beantwortet werden kann, nämlich durch die beiden klassischen Strategien, die in diesem Zusammenhang in der Philosophie der Neuzeit diskutiert worden sind: Empirismus und Intellektualismus.⁷ Empiristische Positionen bestimmen die Sinne als Lieferanten rohen, ungeformten sinnlichen Datenmaterials. Intellektualistischen Positionen zufolge sind die Gehalte der Wahrnehmung nichts anderes als die Gehalte entsprechender durch sinnliche Stimulation erworbener Überzeugungen. Sowohl *Phänomenologie der Wahrnehmung* als auch *Geist und Welt* beginnen mit einer ausführlichen Kritik sowohl des Empirismus als auch des Intellektualismus. Selbst die Form dieser Kritik ist in beiden Büchern dieselbe: McDowell und Merleau-Ponty argumentieren zunächst, dass dem Empirismus keine verständliche Explikation menschlicher Wahrnehmung gelingt. Unstrukturierte Sinnesdaten machen uns nicht die Welt als solche gegenwärtig. Um eine kantische Redeweise zu bemühen: Die Anschauungen, die der Empirismus uns philosophisch zu rekonstru-

⁶ Vgl. McDowell, *Experiencing the World*, S. 254 f.; *PbW*, S. 23 f. u. S. 81 f.

⁷ Ich benutze hier Merleau-Pontys Begriff „Intellektualismus“ (*PbW*, S. 48) statt des üblicheren „Rationalismus“, da McDowell den Ausdruck „Rationalismus“ in einem bestimmten Sinne für seine Philosophie in Anspruch nimmt.

ieren erlaubt, sind blind. Der Intellektualismus hingegen teilt zwar diese Kritik am Empirismus, *akzeptiert* jedoch im Kern dessen Explikation der Wahrnehmung, weil er hofft, deren Blindheit kurieren zu können, indem er Begriffe bzw. Urteile zu Hilfe holt. Dagegen argumentieren Merleau-Ponty und McDowell, dass dieser Zug gewissermaßen zu spät kommt. Er setzt den Begriff eines (gehaltvollen) Begriffs voraus, der aber wiederum nur verständlich wäre, wenn zuvor *wahrnehmendes* In-der-Welt-Sein verständlich gemacht worden wäre. Denn ohne dieses wären Begriffe – wiederum in kantischer Redeweise – leer, das bedeutet aber: Es wären überhaupt keine Begriffe. Anders gesagt: Ohne den verständlichen Begriff einer nicht-blinden Anschauung gibt es keinen verständlichen Begriff eines nicht-leeren Begriffs. Blinde „Anschauungen“ können nicht durch leere „Begriffe“ sehend gemacht werden.⁸

Damit haben wir auch den McDowell und Merleau-Ponty gemeinsamen dialektischen Ort in der Debatte skizziert: Sie müssen die Alternative zwischen Empirismus und Intellektualismus als nicht vollständig ausweisen und einen dritten Weg profilieren. Dieser dritte Weg muss darin bestehen, anders als Empirismus und Intellektualismus, die Intentionalität, d.h. die Weltoffenheit der Wahrnehmung selbst verständlich zu machen.

An dieser Stelle allerdings scheint es mit den Gemeinsamkeiten vorbei zu sein. Denn McDowell zufolge können wir Wahrnehmung nur dann als intentional verstehen, wenn wir sie als *begrifflich* verstehen. Merleau-Ponty zufolge jedoch können wir Wahrnehmung nur dann als intentional verstehen, wenn wir sie als *leiblich* verstehen. Ich werde diese beiden Auffassungen im Folgenden als die „Begrifflichkeitsthese“ respektive als die „Leiblichkeitsthese“ bezeichnen. Um herauszuarbeiten, warum die Vertreter der Leiblichkeitsthese sich in der Regel genötigt sehen, die Begrifflichkeitsthese zurückzuweisen, will ich zunächst Merleau-Pontys Position noch etwas eingehender skizzieren.

2. Die Leiblichkeitsthese

Ich möchte knapp und in gänzlich thetischer Weise vier Elemente von Merleau-Pontys Wahrnehmungskonzeption in Erinnerung rufen, die von Bedeutung sind, um die phänomenologischen Vorbehalte gegen McDowells Begrifflichkeitsthese verstehen zu können. Es geht um (a) die Leiblichkeit, (b) die Welthaltigkeit, (c) die Strukturiertheit und (d) die Präreflexivität der Wahrnehmung.

(a) *Leiblichkeit*. Der Leib, schreibt Merleau-Ponty, ist „nicht einfach ein Gegenstand unter all den anderen Gegenständen, [... sondern] ein für alle anderen Gegenstände empfindlicher Gegen-

⁸ Vgl. *GW*, S. 28 ff. und S. 37 ff; *PhW*, S. 53 ff.

stand“ (*PhW*, S. 276). Ein Leib ist ein Körperding, das spürt, empfindet und erlebt, und zwar die Welt, in der er lebt. Ein Leib ist ein Körper, zu dessen Sein es wesentlich gehört, *dass es für ihn irgendwie ist, zu sein*. Der Begriff des lebendigen Leibes dient der Phänomenologie als irreduzibler Grundbegriff, der nicht noch einmal weiter analysiert werden kann durch eine Aufspaltung in zwei vermeintlich fundamentalere Entitäten, eine mechanistisch beschreibbare, an sich selbst gefühllose materielle Hülle, den Körper als ausgedehntes Ding, und einen diese Hülle bewohnenden, sie steuernden und rückkoppelnden Geist. Im leiblichen Empfinden erlebe ich aber nicht nur die Welt, sondern gleichzeitig mich selbst. Im Sich-Empfinden ist der Leib reflexiv auf sich selbst bezogen (vgl. *PhW*, S. 242). Hand in Hand gehen die Fähigkeit des Leibes, zu empfinden, und seine Fähigkeit, sich zu bewegen und tätig zu sein. Wahrnehmen und praktisches Können erweisen sich als im Leib miteinander verschmolzen, als zwei Aspekte desselben Vermögens. Es bilden, so Merleau-Ponty, „Wahrnehmung und Bewegung [...] ein System, das als Ganzes sich modifiziert“ (*PhW*, S. 137).

(b) *Welthaltigkeit*. Die Bestimmung der Wahrnehmung als Vermögen des Leibes erlaubt zu begreifen, wie das Verhältnis zwischen wahrnehmendem Leib und wahrgenommener Welt *direkt* sein kann. Sie macht die theoretische Postulierung innerer Stellvertreter (Repräsentationen) überflüssig, weil das Vermögen, die Welt zu erleben, nicht unterhalb der Haut oder innerhalb der Körperhülle lokalisiert ist, sondern im Leib als Ganzem. In dieser Weise wird der sinnlich empfindsame Leib, der selbst ein Teil der Welt ist, das primäre Medium unseres Seins zur und in der Welt: „Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben“ (*PhW*, S. 176). Insofern ist die Welt, die wir haben, eine konstitutiv auf unser leibliches Zur-Welt-Sein bezogene Welt. Die umgekehrte Abhängigkeit jedoch gilt genauso: Außerhalb der Welt vermag und empfindet der Leib nichts, nicht einmal sich selbst. Er erlebt auch sich nur *an* der Welt, in Auseinandersetzung mit den Widerständen, Materialien und Hindernissen, die sie ihm entgegensetzt, ohne die er nur „eine dunkle Masse“ (*PhW*, S. 372) wäre. Der Leib braucht *Reibung* an der Welt. Seine Vermögen sind außerhalb der Welt, für die sie gemacht sind, nur funktionslose Reflexe und zielloses Kreiseln in der Leere. Das leibliche Sein ist darum immer schon ein Antworten auf die von uns unabhängigen Beschaffenheiten der Welt.

(c) *Strukturiertheit*. Das Wahrnehmungsfeld eines lebendigen Wesens ist wesentlich geprägt durch die Gestalt seines Leibes. Sie bestimmt wesentlich, wie es für dieses Wesen ist, sein Leben in der Welt zu führen. Die primären Strukturen der Welt sind solche, die direkt mit meiner leiblichen Orientierung in der Welt, meinem Körperschema, zu tun haben: hier/dort, links/rechts, oben/unten, greifbar/außer Reichweite, anziehend/anstoßend. Dieser primäre Situationsraum ist zentriert auf den wahrnehmenden und sich orientierenden Leib (vgl. *PhW*, S. 126). Die Rede von einem Wahrnehmungsfeld weist darauf hin, dass wahrnehmendes Zur-Welt-Sein von einer spezi-

fischen Strukturiertheit und Differenzierung geprägt ist. Das Wahrnehmen von Qualitäten hat immer etwas mit Differenzen und Verhältnissen zu tun. Etwas sinnlich zu erleben heißt immer schon, voneinander Unterschiedenes, d.h. in seiner Unterschiedlichkeit gerade aufeinander Bezogenes, wahrzunehmen (vgl. *PhW*, S. 23). Phänomenale Qualitäten sind nur innerhalb eines holistisch zu betrachtenden Zusammenhangs die Qualitäten, die sie sind (vgl. *PhW*, S. 362).

(d) *Präreflexivität*. Wir stehen nicht der Welt als Beobachter gegenüber, sondern bewegen uns als Handelnde in ihr. In dieser konstitutiven Bezogenheit auf den empfindenden, sich bewegenden und tätigen Leib ist die Präsenz der Welt primär nicht ein neutrales Feld theoretischer Beobachtung, sondern Spielraum für ein sich fortbewegendes und mit der Welt interagierendes Wesen. Auf der Ebene unseres leiblichen Seins zur Welt begegnet die Welt uns als motivierter Zusammenhang von Dingen, mit denen wir praktisch umzugehen imstande sind. Die in der Welt wahrgenommenen Unterschiede und Zusammenhänge bilden für leiblich agierende Wesen ein „System“ (*PhW*, S. 91). Merleau-Ponty hat die in diesem Tätigsein wahrgenommenen Strukturen mit dem Begriff der »Motivation« bzw. die in diesen Strukturen stehenden Elemente als „Motive“ bezeichnet (vgl. *PhW*, § 13). Das Verstehen dieser Motivierungszusammenhänge bewegt sich auf einer vorprädikativen Ebene, das bedeutet: Es realisiert sich nicht in expliziten Denk- oder Sprechvorgängen. Das betreffende Verständnis liegt im Leib selbst, genauer: in der engen und direkten Kopplung von Welt, sinnlichem Erleben und körperlicher Bewegung (vgl. *PhW*, S. 71). Ich habe diese vier Elemente skizziert (es gibt natürlich noch zahlreiche weitere), weil gerade sie die Annahme vieler phänomenologischer Autoren motivieren, dass die Leiblichkeitsthese mit McDowells Begrifflichkeitsthese unvereinbar sei. Ich werde im Folgenden in Bezug auf jedes der vier Elemente zu zeigen versuchen, dass dieser Eindruck täuscht. Der Eindruck der Inkompatibilität entsteht nur, so werde ich argumentieren, wenn man den Begriff des Begriffs in einer Weise versteht, die von McDowells Philosophie explizit unterminiert wird. Sein Werk artikuliert die Umriss eines alternativen Verständnisses des Begrifflichen, das sich mit Merleau-Pontys besten Einsichten zwanglos verbinden lässt.

3. Begrifflichkeit und Strukturiertheit der Wahrnehmung

Der erste vermeintliche Grund für eine phänomenologische Zurückweisung der Begrifflichkeitsthese: *Begrifflichkeit impliziert die Erfassung objektiver Tatsachen und ist daher mit der subjektiv-motivationalen Strukturierung des leiblichen Zur-Welt-Seins unvereinbar*. So argumentieren beispielsweise, sich auf Merleau-Ponty berufend, Lilian Alweiss und Hubert Dreyfus. Alweiss glaubt,

die in der Wahrnehmung erschlossene Welt sei „far and foremost misty, ambiguous and opaque“⁹ und sperre sich deshalb der begrifflichen Erfassung objektiver Tatsachen, während Dreyfus der Ansicht ist, die weltlichen Zusammenhänge der uns anziehenden oder abstoßenden Motive könnten nicht in Form objektiver Daten expliziert werden.¹⁰ In der Tat scheinen sich diese Auffassungen auf Merleau-Ponty selbst stützen zu können, der sagt: „Dem Wahrgenommenen eignet eine Bedeutung ohne Äquivalent im Universum des Verstandes, eine perzeptive Umwelt, die noch keine objektive Welt ist, ein perzeptives Sein, das noch kein determiniertes Sein ist“ (*PhW*, S. 70). Doch was ist hier mit „determiniertes Sein“ gemeint? Merleau-Ponty beruft sich an dieser Stelle auf das „determinierte Universum der Wissenschaft“ (ebd.), d.h. auf von allen „subjektiven“ Elementen gereinigte Tatsachen, die unabhängig davon feststellbar und beschreibbar sind, wie sich die Welt für ein wahrnehmendes Wesen präsentiert – also, in einer traditionellen Redeweise, Aussagen über primäre Qualitäten der Dinge. Nur wenn man unter dem „Universum des Verstandes“ das Universum der quantifizierenden, von einem gleichsam unpersönlichen Standpunkt aus urteilenden Naturwissenschaft versteht, lässt sich behaupten, solche „subjektiven“ Elemente ließen sich in begrifflicher Form nicht darstellen oder explizit machen. Es gibt aber keinerlei Grund, die Grenzen des „Universums des Verstandes“ derartig eng zu ziehen. Wenn McDowell von objektiven Tatsachen spricht, die uns in der Wahrnehmung gegenwärtig sind, so spricht er von allen Beschaffenheiten der Welt, die wir als Beschaffenheiten der von uns unterschiedenen und unabhängigen Dinge erfahren. Es sind aber gerade die irreduzibel an die Perspektive eines erlebenden Wesens gebundenen Qualitäten – darunter beispielsweise Farben, aber auch ästhetische und moralische Qualitäten – , die in der Wahrnehmung als von uns unabhängige Beschaffenheiten der Welt erfahren werden. Sie sind in McDowells Sinne keinen Deut weniger objektiv als Ausdehnung und Masse der Dinge.¹¹ In diesem Sinne ist es kein Widerspruch zu sagen, dass uns die Welt häufig als *objektiv* undeutlich, neblig und vage begegnet, ebenso wie uns Dinge und Sachverhalte in der Welt als *objektiv* begehrenswert oder abstoßend, schön oder hässlich, bewundernswert oder gemein begegnen.¹² „Objektiv“ sind solche Eigenschaften in dem Sinne, dass wir sie nicht als „subjektive Zutat“ zu einer an sich wert- und motivationsfreien Welt, sondern als in der Welt selbst – und nicht in *uns* – instantiiert begreifen. Natürlich kann nur ein Lebewesen, das für die fraglichen sekundären Qualitäten sensibel bzw. empfänglich ist, diese in der Welt entdecken. Man könnte sekundäre Qualitäten definieren als Eigenschaften, die man einem Gegenstand nicht zuschreiben kann – beziehungsweise: deren Prädikation von einem Gegenstand man nicht verstehen kann – wenn der Zuschreibende bzw. der Verstehende nicht ein Wesen mit einer leibli-

⁹ Alweiss, *Perceptual Experience*, S. 272.

¹⁰ Vgl. Dreyfus, *Return of the Myth*, S. 357.

¹¹ Vgl. McDowell, *Values and Secondary Qualities*, S. 146.

¹² Vgl. McDowell, *Response to Dreyfus*, S. 327 f.

chen Sensitivität ist, die ihn für die fragliche sinnliche Qualität des betreffenden Gegenstandes empfänglich macht. Eine sekundäre Qualität dieser Art kann nicht vollumfänglich begriffen werden von einem Wesen, das die entsprechende Sensitivität nicht besitzt. Dass aber die Welt manche ihrer Eigenschaften nur bestimmten Lebewesen enthüllt, nicht jedoch anderen, steht nicht im Widerspruch zu der These, dass diese Eigenschaften den Dingen objektiv zukommen und ihr Vorhandensein auch dann eine *Tatsache* wäre, d.h.: von entsprechenden Lebewesen würde entdeckt werden können, wenn es entsprechende Wesen eines Tages nicht mehr geben würde oder nie gegeben hätte.¹³

4. Begrifflichkeit und Welthaltigkeit

Der zweite vermeintliche Grund für eine phänomenologische Zurückweisung der Begrifflichkeitstheese: *Begrifflichkeit impliziert Abstraktheit und ist daher mit der Welthaltigkeit der Wahrnehmung unvereinbar*. Hinter diesem Gedanken steht eine bestimmte Auffassung von Begriffen, die diese mit abstrakten Kennzeichnungen bzw. Beschreibungen identifiziert, deren Sinn sich unabhängig von jeder konkreten, situationsgebundenen Instantiierung angeben lassen muss. Der je einzigartigen Gestalt meiner Wahrnehmung und meines Handelns in der Welt kann aber eine solche abstrakte Beschreibung nie gerecht werden. In besonderem Maße kommt diese Vorstellung in den Aufsätzen von Dreyfus zum Ausdruck, der Begriffe als „context-free principles or rules“¹⁴ versteht, sie findet sich aber auch bei Jan Almäng und Sean Kelly.¹⁵

Es ist jedoch gerade das Anliegen McDowells, ein alternatives Verständnis von Begrifflichkeit zu entwickeln, das den Begriff des Begriffs von der Vorstellung der Abstraktheit und Weltfremdheit befreit. So wie Wahrnehmungen, seinem Verständnis zufolge, keine epistemischen Zwischenglieder zwischen Geist und Welt sind, so sind Begriffe keine semantischen Zwischenglieder, die uns von der Welt abschneiden. Grundlegend für diesen Gedanken ist McDowells Konzeption von Begriffen bzw. begrifflichen Gehalten *de re*. Ein begrifflicher Gehalt *de re* ist ein *objektabhängiger* Gehalt in dem Sinne, dass er mitkonstituiert wird durch die Existenz genau des Gegenstandes, auf den er sich bezieht. Der paradigmatische Fall des Gehalts *de re* ist ein deiktischer Gehalt. Dabei handelt es sich um Begriffe, deren Verfügbarkeit abhängt von der wahrnehmbaren Präsenz eines bestimmten Objekts im Blickfeld desjenigen, der diesen Begriff erfasst. In einem solchen

¹³ Anders gesagt: Die Abhängigkeit roter Gegenstände von zu Rotwahrnehmungen fähigen Lebewesen ist logischer, nicht ontologischer Art. Das Verständnis bzw. die Explizierbarkeit des Begriffs „roter Gegenstand“ ist wechselseitig abhängig vom Verständnis bzw. von der Explizierbarkeit des Begriffs „Rotwahrnehmung“, nicht jedoch ist die Existenz roter Gegenstände abhängig von der Existenz von Rotwahrnehmungen.

¹⁴ Dreyfus, *Overcoming the Myth*, S. 58.

¹⁵ Vgl. Almäng, *Affordances*, S. 171; Kelly, *Non-Conceptual Content*, S. 608.

begrifflichen Gehalt ist der fragliche Bezugsgegenstand dem Sprecher begrifflich gegeben als „*dieser* Gegenstand“. Er benutzt zur Charakterisierung des fraglichen Gegenstand also einen deiktischen Ausdruck zusammen mit einer Zeigegeste und kann den Gegenstand in keiner anderen Weise individuieren. So wird klar, warum diese Form begrifflichen Gehalts objektabhängig ist, denn man kann eine solche Gehaltsindividuierung nicht vornehmen (über einen solchen Begriff nicht verfügen), wenn man sich außerhalb der sinnlichen Präsenz des fraglichen Gegenstandes befindet (oder wenn sich herausstellt, dass es »diesen Gegenstand« gar nicht gibt). Ein in dieser Weise individuierter Begriff ist nicht identisch mit dem Gehalt irgendeiner kontextunabhängigen sprachlichen *Kennzeichnung* oder *Beschreibung* des mit „dieser Gegenstand“ herausgegriffenen Objekts, da man alle diese Kennzeichnungen und Beschreibungen verwenden und verstehen kann, ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass sie sich auf den deiktisch herausgegriffenen Gegenstand beziehen. Ein Begriff *de re* lässt sich darum nicht durch eine Kennzeichnung *definieren*, sondern nur deiktisch aufzeigen. Begriffe *de re* sind deshalb strikt kontextabhängig. Nur innerhalb des weltlichen Kontextes, in dem das bezeichnete Objekt tatsächlich als das Objekt, das es ist, präsent ist und deiktisch aufgezeigt werden kann, lässt sich ein mit Hilfe solcher Begriffe gefasster Gedanke (über »*diesen* Gegenstand«) erfassen.¹⁶

Der philosophische Witz der Idee von Begriffen *de re* ist, dass sie das Verhältnis der sinnlich-leiblichen Präsenz von Gegenständen, auf die gezeigt werden kann, und des begrifflichen Erfassens der Welt in Gedanken durch etwas, das gesagt werden kann, nicht als *Gegensatz* begreift, sondern einerseits die sinnlich-leibliche Fähigkeit des Zeigens in das Reich des Begrifflichen integriert und andererseits das Begriffliche an die Präsenz der Welt bindet. Nur durch die ungerechtfertigte Identifikation des Begrifflichen überhaupt mit dem abstrakt Definierbaren scheinen sich Begriffe *zwischen* Geist und Welt zu schieben und die Auffassung zu erzwingen, dass Gedanken sich nur »with an essential indirectness: by way of a blueprint or specification that, if formulated, would be expressed in purely general terms«¹⁷ auf die Welt beziehen. Der Begriff des Begriffs *de re* ermöglicht es uns aber, zu verstehen, wie die Welt selbst in unsere Begriffe eingehen kann. Wir finden uns nicht in einem Gefängnis der Sprache bzw. der Begriffe eingesperrt, aus dem wir eigentlich ausbrechen müssten, um zur Welt zu gelangen, und zwar genau deshalb, weil die Welt selbst ein Element des logischen Raums unserer Begriffe ist. In dieser Weise ist auch McDowells berüchtigte These von der „Unbegrenztheit des Begrifflichen“ verstehen, derzufolge wir uns „kei-

¹⁶ Vgl. McDowell, *Intentionality, De Re*, S. 267. Diese Bestimmung von Begriffen *de re* verletzt nicht (wie Sean Kelly argwöhnt) das als *generality constraint* bekannte Kriterium für Begrifflichkeit, nach dem ein Subjekt nur dann über einen Begriff verfügt, wenn es ein Objekt wiederholt und zuverlässig als unter diesen Begriff fallend klassifizieren kann (vgl. Kelly, *Demonstrative Concepts and Experience*, S. 403 ff.). Dieses Kriterium ist auch dann erfüllt, wenn das erforderliche Klassifikationsvermögen nur in bestimmten Kontexten besteht bzw. verwirklicht werden kann.

¹⁷ McDowell, *Sense and Reference*, S. 186; vgl. auch McDowell, *What Myth*, S. 312 f.; McDowell, *GW*, S. 131 ff.

ne Außengrenze des begrifflichen Bereichs vorstellen dürfen, hinter deren Umzäunung die Realität liegt, die nach innen auf das System einwirkt“ (GW, S. 59). Diese Redeweise hat immer wieder die Vorstellung provoziert, McDowell vertrete einen dubiosen Idealismus, so als sei die Welt ein Gespinnst aus Begriffen.¹⁸ Aus der Unbegrenztheit des Begrifflichen würde aber nur dann folgen, dass die Welt selbst „begrifflich sei“, wenn es im logischen Raum der Begriffe *nur Begriffe gäbe*. Das aber ist nicht der Fall. Der Raum der Begriffe schließt die Welt ein, und zwar deshalb, weil die Welt selbst der Raum der Begriffe *ist*. Man tritt nirgendwo von dem einen in die andere über. Die Unbegrenztheit des Begrifflichen ist darum nichts anderes bzw. ist deckungsgleich mit der Unbegrenztheit der Welt. Und damit sagt McDowell nichts anderes als Merleau-Ponty, wenn dieser schreibt, die Welt sei „das Milieu und gleichsam die *Heimat* all unseres Denkens“ (PhW, S. 44).

5. Begrifflichkeit und Phänomenalität

Der dritte vermeintliche Grund für eine phänomenologische Zurückweisung der Begrifflichkeitsthese: *Begrifflichkeit impliziert Allgemeinheit und ist daher mit der Phänomenalität der Wahrnehmung unvereinbar*. Man kann die hinter dieser Auffassung stehende Überlegung wie folgt auf den Punkt bringen: Wahrnehmungen sind je singulär, einmalig, situationsgebunden, Welt involvierend. Begriffe hingegen sind Regeln, verschiedene solcher Wahrnehmungen unter einer allgemeinen Kategorie zu vereinen. Diese Auffassung motiviert den klassischen Einwand gegen die Begrifflichkeitsthese, der als „Feinkörnigkeitseinwand“ bekannt ist.¹⁹ Die Fülle und die Differenziertheit unserer Wahrnehmung übertrifft, so scheint es, prinzipiell die Feinheit unserer begrifflichen Vermögen. Die Qualitäten jeder singulären sinnlichen Wahrnehmung sind so detailreich und differenziert (eben »feinkörnig«), dass sie sich der Erfassung durch allgemeine Begriffe entziehen.

Obwohl diese Feststellung unbestreitbar richtig ist, beruht auch dieser Einwand auf einem Missverständnis dessen, was McDowell unter Begriffen versteht. Es geht nicht um die (absurde) These, dass man für jede unterscheidbare Schattierung des Farben-, Formen-, Geruchs- und sonstigen Spiels der Welt einen allgemeinen sprachlichen Ausdruck besäße. Die These ist vielmehr, dass jede sinnlich wahrgenommene Differenz in der Lage ist, einen Unterschied im Begrifflichen zu *machen*. Dies ist möglich, weil man nur zu sinnlicher Wahrnehmung und zu deiktischer Bezugnahme in der Lage sein muss, um Begriffe von jeder beliebigen Feinheit *auszubilden*. Man muss,

¹⁸ Vgl. Dreyfus, *Overcoming the Myth*, S. 52.

¹⁹ Dieser Einwand wird in unterschiedlichen Versionen vorgebracht. Eine nützliche Übersicht findet sich bei Coliva, *The Argument from the Finer-Grained Content of Colour Experiences*.

mit anderen Worten, nur die Idee fallen lassen, Begriffe bildeten eine allgemeine, abstrakte, starre Struktur, mit der wir auf die Welt losgelassen werden – statt ein lebendiges System, das sich in der sinnlichen Auseinandersetzung mit Welt stetig entwickelt und verfeinert.

Um dies zu erläutern, komme ich noch einmal auf den Begriff des begrifflichen Gehalts *de re* zurück und erweitere ihn um den Gedanken, dass – so wie Gegenstände Elemente eines deiktischen Begriffs *de re* sein können – auch *sinnliche Gegebenheitsweisen* dieser Gegenstände in entsprechende Begriffe *de re* eingehen können, z.B. in einen Begriff wie „*dieses* leuchtende Blau“, während man auf eine entsprechende Farbprobe zeigt.²⁰ Bezeichnen wir solche Begriffe, von denen McDowell sagt, »[i]hrer Konstitution ist Anschauung beigemischt« (GW, S. 84), als *phänomenale Begriffe*. Phänomenale Begriffe werden mitkonstituiert durch Wahrnehmungszustände. Insofern sind phänomenale Begriffe – nach dem Muster von Begriffen *de re* im Allgemeinen – kontextabhängig, weil sie in Abstraktion von den sinnlichen Gegebenheiten der Welt, die in ihren Gehalt eingehen, nicht erfasst werden können. Phänomenale Begriffe charakterisieren Bezugnahmen auf sinnlich präsente Weltausschnitte, deren Gehalt sich durch keine wie auch immer detaillierte generelle Beschreibung ersetzen lässt. Es gibt keinen sprachlichen Ausdruck für einen solchen Gehalt außer dem deiktischen, der auf die kontextuelle Präsenz des Wahrgenommenen angewiesen bleibt. Aufgrund der Flüchtigkeit der Wahrnehmung kann das Verfügen über phänomenale Begriffe eine ebenso flüchtige Angelegenheit sein. So kann man eine gewisse Farbschattierung möglicherweise nur so lange reidentifizieren, wie man sie vor sich sieht. Danach kann man sich auf dieselbe Schattierung nur noch mittels allgemeiner, dann schnell abgeschmackt und blass wirkender Begriffe beziehen.

Phänomenale Begriffe sind irreduzibel an die Perspektive der ersten Person gebunden. In diesem Sinne gibt es Begriffe und Gedanken, die von unserer leiblichen Position in der Welt selbst abhängen und sich außerhalb dieser Position nicht denken lassen.²¹ Daraus folgt jedoch nicht, wie Jan Almäng argwöhnt²², dass die Annahme solcher Begriffe zu einer Wittgenstein'schen Privatsprache führen müsse, und zwar deshalb nicht, weil die Bezugsgegenstände dieser Begriffe (bzw. der ihnen korrespondierenden deiktischen sprachlichen Ausdrücke) sich nicht auf Inneres, nicht auf private Geisteszustände, sondern auf öffentliche Wahrnehmbares, auf Welt in ihrer sinnlichen Gegebenheit beziehen. Deshalb können phänomenale Begriffe, trotz ihrer unaufhebbaren Indexikalität, im Rahmen intersubjektiver Interpretationspraktiken auch aus anderen Perspektiven erfasst werden.

²⁰ Vgl. McDowell, *Intentionality ‚De Re‘*, S. 266.

²¹ Diese Idee ist zuerst von Gareth Evans entwickelt worden, dem McDowell seinen diesbezüglichen Ansatz verdankt. Evans selbst beruft sich an entscheidender Stelle (Evans, *Varieties of Reference*, S. 156) auf Charles Taylor, der diese Gedanken wiederum eindeutig von Merleau-Ponty empfangen hat.

²² Vgl. Almäng, *Affordances*, S. 174.

Mit dem Begriff des phänomenalen Gehalts gewinnen wir ein Verständnis begrifflichen Gehalts, das die Strukturen des Begrifflichen als konstitutiv eingebunden nicht nur in die Welt, sondern in die Präsenz der Welt für ein wahrnehmendes Wesen begreift. Auf diese Weise lässt sich die Frage beantworten, wie die Sinnlichkeit unseres wahrnehmenden Zur-Welt-Seins einen Unterschied für unsere begrifflichen Verständnisse machen kann. Es ist die Welt selbst in ihrer sinnlichen Präsenz, die uns die Begriffe mit genau der Feinkörnigkeit, die unsere Wahrnehmungsorgane differenzieren können, allererst *gibt*: „[T]he demonstrative expression enables the very fineness of grain in experience itself that is supposed to escape her [the speaker’s] conceptual net to be partly constitutive of the net“.²³ Die Kehrseite der These, das Sinnliche sei begrifflich „all the way down“, ist also die komplementäre (allerdings weit seltener als solche erkannte) These, das Begriffliche sei sinnlich „all the way up“.²⁴

6. Begrifflichkeit und Präreflexivität

Der vierte vermeintliche Grund für eine phänomenologische Zurückweisung der Begrifflichkeitsthe-
these: *Begrifflichkeit impliziert Akte der Reflexion und ist daher mit der Präreflexivität der Wahrnehmung unvereinbar*. Diese Auffassung fundiert insbesondere die Kritik, die Hubert Dreyfus gegen die Begrifflichkeitsthe-
these formuliert hat. Er macht geltend, dass sich unsere alltägliche Praxis in der Welt im Rahmen des nicht-reflexiven Besorgens, des praktischen Umgangs mit Zeug abspielt. Es ist nicht nur so, dass diese Praxis keiner Akte des reflektierenden Zurücktretens bedarf, es ist vielmehr so, dass das Einsetzen der Reflexion die Fähigkeit zur Fortsetzung der Praxis *lähmt*, wie Dreyfus durch eine Vielzahl von Beispielen deutlich zu machen versucht.²⁵ In einem solchen absorbierten Umgang mit der Welt ist, ihm zufolge, das kantische „Ich denke“ vollkommen getilgt. Es wird den Wahrnehmungs- und Handlungsvollzügen erst im Rahmen einer nachträglichen Rationalisierung durch das denkende Subjekt hinzugefügt. Wir sind „only part-time rational animals“ und „mindedness is the enemy of embodied coping“.²⁶

Es ist klar, dass diese Kritik nur dann überzeugend ist, wenn man begriffliche Vermögen ausschließlich dort am Werk sieht, wo diese in Akten der Reflexion, d.h. der distanzierenden, begründeten Urteilsbildung, auch ausgeübt werden. Diese Auffassung ist jedoch nicht zwingend. Unbestritten ist, dass begriffliches Denken konstitutiv mit der Fähigkeit einhergeht, reflexiv Abstand vom eigenen Wahrnehmen und Handeln zu nehmen und sich zu fragen, ob man so han-

²³ McDowell, Reply to Commentators, S. 415.

²⁴ Der Urheber dieser Formulierung ist Rouse, *Mind, Body, and World*, S. 40.

²⁵ Vgl. Dreyfus, *Return of the Myth*, S. 354; Rietveld, *Dreyfus and McDowell*, S. 187-193.

²⁶ Beide Zitate: Dreyfus, *Return of the Myth*, S. 353 f.

delt, wahrnimmt und urteilt, wie man handeln, wahrnehmen und urteilen *sollte*.²⁷ Aber die Tatsache, dass begriffliche Vermögen sich paradigmatisch in Akten der Reflexion manifestieren, impliziert nicht, dass sie sich *ausschließlich* in solchen Akten manifestieren. Sie können sich, so argumentiert McDowell, auch in rezeptiven Wahrnehmungen manifestieren, in denen sie passiv in Anspruch genommen werden: „Die entsprechenden begrifflichen Fertigkeiten werden *in* der Rezeptivität in Anspruch genommen. (...) Es verhält sich keineswegs so, daß sie *auf* das außerbegriffliche Material der Rezeptivität angewandt würden“ (GW, S. 33). McDowells Redeweise, dass die Wahrnehmung uns *Gründe* für unsere Überzeugungen und Handlungen präsentiert, veranlasst Interpreten immer wieder, anzunehmen, er wolle behaupten, dass unser Wahrnehmen und Handeln beständig in einer Art von innerem Monolog kommentiert und evaluiert werde. Diesem Missverständnis liegt die unhinterfragte Annahme zugrunde, bei einem Grund handle es sich per se um eine *Überlegung*, ein satzförmiges Vorkommnis „im Kopf“. Dies ist jedoch nicht McDowells Auffassung. Wir haben es oben bereits gesehen: Die Welt der Gründe ist nicht die Innenwelt, sondern die wirkliche Welt. Die Gründe, welche die Wahrnehmung uns für unsere Überzeugungen und unser Handeln präsentiert, sind keine satzförmigen Vorkommnisse im Geiste, sondern die Verfasstheit der Welt selbst: „Erfahrung ermächtigt die Beschaffenheit der Realität selbst, einen rationalen Einfluß auf das Denken eines Subjekts auszuüben“ (GW, S. 51). Wenn ich eine schwarze Katze sehe, so ist es nicht das innere Satzvorkommnis „Ich sehe eine schwarze Katze“, welches den Grund abgibt für meine Überzeugung, dass sich dort eine schwarze Katze befindet, sondern die schwarze Katze selbst, so wie sie mir in der Wahrnehmung präsent ist, ist der Grund für meine Überzeugung. Wenn ich meinen Kugelschreiber vom Tisch rollen sehe und ihn mit einer behenden Bewegung auffange, so sind nicht innere, satzförmige praktische Schlüsse der Grund für mein Handeln, sondern der zu Boden zu fallen drohende Kugelschreiber selbst ist der Grund, der mich zum Handeln motiviert.²⁸ Einen Slogan Hilary Putnams variierend könnte man sagen: Gründe sind nicht im Kopf. Anders ausgedrückt: Der logische Raum der Gründe (*the logical space of reasons*) – die Welt – ist nicht der logische Raum des Begründens (*the logical space of reasoning*).

McDowells Konzeption lässt also den Gedanken, dass das alltägliche, empraktische Wahrnehmen und Handeln präreflexiv ist, vollständig intakt. Präreflexiv heißt dann: vor dem Einsetzen bzw. der *Aktualisierung* der Reflexion. Allerdings heißt es nicht: vor dem Erwerb des *Vermögens* der Reflexion. In der Tat ist es McDowells These, dass der Erwerb begrifflicher Vermögen durch Enkulturation und Initiation in eine Sprache das Wahrnehmungsvermögen des Subjekts in einer unaufhebbaren und nicht wieder aus dem Leben des *animal rationale* herauszurechnenden Weise

²⁷ Vgl. McDowell, *Conceptual Capacities*, S. 128 f.

²⁸ McDowell, *Response to Dreyfus*, S. 325.

transformiert. Dennoch, es ist das *Vermögen* der begrifflichen Reflexion, das jeden nicht-defekten menschlichen Wahrnehmungs- und Handlungsvollzug prägt, nicht die *Ausübung* dieses Vermögens: „[I]f the capacity is present without being exercised, we have in view someone who can respond to reasons as the reasons they are. And rationality in the sense I am explaining may be actually operative even though the capacity to step back is not being exercised“.²⁹

Rietveld und Dreyfus haben die Verständlichkeit dieser Idee bestritten. Vielmehr sei es so, dass nur die nachträgliche Aktualisierung des Reflexionsvermögens – d.h. die Rationalisierung *ex post* des im strikten Sinne a-rationalen *copings* – als begrifflich gelten könne.³⁰ Sie scheinen sagen zu wollen: Die begrifflichen Vermögen *manifestieren* sich erst im Fall ihrer nachträglichen Verwirklichung, d.h. in der nachträglichen Reflexion – also sind sie auch erst in dieser Verwirklichung „operativ“. Aber das ist kein gutes Argument. Vermögen können sich gewissermaßen „im Leerlauf“ befinden und sind trotzdem in diesem Modus der Potentialität „operativ“. Genau das unterscheidet eine Situation, in der diese Vermögen jederzeit aktualisiert werden können, von einer, in der das nicht möglich ist, weil die betreffenden Vermögen nicht vorhanden oder gestört sind. Selbst wenn beide Situationen im Ergebnis identisch aussehen: In der einen Situation bestand die ganze Zeit die Möglichkeit, in der anderen nicht. Wir können dies nur dadurch erklären, dass wir die fraglichen Vermögen im ersten Fall als gleichsam im Leerlauf operativ und insofern in der Situation präsent begreifen.

7. Transformation der Wahrnehmung

Ich habe zu plausibilisieren versucht, dass McDowells Begrifflichkeitsthese mit den Einsichten der phänomenologischen Wahrnehmungsphilosophie kompatibel ist. Ich schließe mich insofern McDowell an, der dies selbst immer wieder betont hat.³¹ Ich habe, wie angekündigt, nicht die Frage beantwortet, warum man die Leiblichkeits- und die Begrifflichkeitsthese miteinander verknüpfen *sollte*. Warum die Begrifflichkeitsthese verteidigen, die nicht nur Rietveld für „phenomenologically questionable“³² hält? Die Antwort auf diese Frage kann hier nur noch angedeutet, aber weder ausgeführt noch begründet werden. Erstens (ein transzendentalphilosophisches Argument): Der extreme Dualismus, den beispielsweise Dreyfus bezüglich des Verhältnisses von leiblicher Wahrnehmung und begrifflichem Denken vertritt, macht die Einheit der Erfahrung unverständlich. Er lässt es als unbegreiflich erscheinen, wie Begriffe und Welt auch nur prinzipiell in

²⁹ McDowell, *Conceptual Capacities*, S. 129.

³⁰ Vgl. Dreyfus, *Response to McDowell*, S. 372; Rietveld, *Dreyfus and McDowell*, S. 193-197.

³¹ McDowell, *What Myth*, S. 316.

³² Rietveld, *Dreyfus and McDowell*, S. 197.

empirischen Erfahrungen zusammenkommen können sollten. Zweitens (ein phänomenologisches Argument): Derselbe Dualismus macht es unbegreiflich, wieso wir unser Leben nicht als gleichsam in zwei Hälften geteilt erleben– mit dem Kopf in einer Sphäre körperloser und kristallklarer Gedanken, mit dem Leib in einem bunten, aber verschwommenen Schemen. Und wenn begriffliche Vermögen der leiblichen Wahrnehmung so fremd sind, wie Dreyfus behauptet, wieso führt ihre Aktualisierung im grundlegenden Fall nicht dazu, dass wir die Erfahrung machen, von der einen Sphäre gleichsam in die andere katapultiert zu werden? Wieso ist es *eine* Welt, die wir erleben *und* begreifen? Drittens (ein Argument aus der Tradition): Bei Licht betrachtet ist der Dualismus, den Dreyfus in den Schriften Merleau-Pontys zu finden glaubt, eine Karikatur von dessen Position. In Wirklichkeit sind sich McDowell und Merleau-Ponty auch hier sehr nahe: Beide vertreten eine Auffassung, der zufolge einerseits leibliche Wahrnehmung den Erwerb begrifflicher Vermögen fundiert, andererseits aber der Erwerb begrifflicher Vermögen die Wahrnehmung selbst unaufhebbar prägt und transformiert. (Wir können ihre Schriften so lesen, dass Merleau-Ponty in erster Linie den ersten Teil, McDowell in erster Linie den zweiten Teil dieser Doppelthese verteidigt.) Merleau-Ponty, dem hier das Schlusswort gebührt, drückt diese gemeinsame Position in der folgenden Passage aus: „[D]ie Symbolfunktion ruht auf dem Sehen gleichwie als ihrem Boden, nicht aber als wäre das Sehen ihre Ursache, sondern weil es jene Gabe der Natur ist, die der Geist in unverhoffter Weise zu nutzen berufen ist, um ihr einen radikal neuen Sinn zu geben, deren er aber zuvor erst einmal bedarf, nicht allein um sich zu inkarnieren, sondern um überhaupt zu sein“ (*PhW*, S. 154).³³

Literatur

- Almäng, J.: Affordances and the Nature of Perceptual Content. In: *International Journal of Philosophical Studies* 16, 2008, S. 161-177.
- Alweiss, L.: On Perceptual Experience. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 31, 2000, S. 264-276.
- Berendzen, J. C.: Coping With Nonconceptualism? On Merleau-Ponty and McDowell. In: *Philosophy Today* 53, 2009, S. 161-172.
- Coliva, A.: The Argument from the Finer-Grained Content of Colour Experiences. In: *Dialectica* 57, 2003, S. 57-70.
- Dreyfus, H. L.: Overcoming the Myth of the Mental. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 79, 2005, S. 47-65.
- Dreyfus, H. L.: The Return of the Myth of the Mental. In: *Inquiry* 50, 2007, S. 352-365.
- Evans, G.: *The Varieties of Reference*. Oxford u.a. 1982.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993.

³³ Für kritische Fragen und Hinweise danke ich Zuhörerinnen und Zuhörern an den Universitäten Lüneburg, Würzburg, Sussex und Szczecin, wo ich frühere Versionen dieser Überlegungen zwischen 2006 und 2010 vorgestellt habe. Für die Einladungen, dies zu tun, danke ich Tilman Borsche, Karl Mertens, Tanja Stähler und Agnieszka Jaworska.

- Kelly, S.: The Non-Conceptual Content of Perceptual Experience. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 62, 2001, S. 601-608.
- Kelly, S.: Demonstrative Concepts and Experience. In: *Philosophical Review* 110, 2001, S. 397-420.
- Lyne, I.: Openness to Reality in McDowell and Heidegger: Normativity and Ontology. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 31, 2000, S. 300-313.
- McDowell, J.: *Geist und Welt*. Frankfurt a.M. 2001.
- McDowell, J.: Values and Secondary Qualities. In: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/MA 1998, S. 131-150.
- McDowell, J.: Intentionality 'De Re'. In: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge/MA 1998, S. 260-274.
- McDowell, J.: On the Sense and Reference of a Proper Name. In: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge/MA 1998, S. 171-198.
- McDowell, J.: Reply to Commentators. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 1998, S. 403-431.
- McDowell, J.: Experiencing the World. In: *The Engaged Intellect*, Cambridge/MA 2009, S. 243-256.
- McDowell, J.: Conceptual Capacities in Perception. In: *Having the World In View*, Cambridge/MA 2009, S. 127-144.
- McDowell, J.: What Myth? In: *The Engaged Intellect*, Cambridge/MA 2009, S. 308-323.
- McDowell, J.: Response to Dreyfus. In: *The Engaged Intellect*, Cambridge/MA 2009, S. 324-328.
- Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin u.a. 1966.
- Rietveld, E.: McDowell and Dreyfus on Unreflective Action. In: *Inquiry* 53, 2010, S. 183-207.
- Rouse, J.: Mind, Body, and World: Todes and McDowell on Bodies and Language. In: *Inquiry* 48, 2005, S. 38-61.