

Die Welt denken

Versuch einer kritischen Reformulierung von
McDowells Begriff der Offenheit des Geistes zur Welt

Dissertation

zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie

am Fachbereich
Philosophie und Geisteswissenschaft
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Michael Meyer

Berlin, 2016

Erstgutachter:
Professor Georg W. Bertram

Zweitgutachter:
Professor Jan Slaby

Tag der Disputation:
10. 2. 2017

Für Rike, Jochen und den Turmberg

Inhalt

Einleitung: Vor einem blühenden Baum.....	8
1 McDowells „Mind and World“	19
1.1 Not out of touch with reality	20
1.2 „koherentism“ und „myth of the given“	25
1.3 Die Passivität der Wahrnehmung	27
1.4 Die Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung.....	32
1.5 Die Passivität der konzeptionellen Fähigkeiten.....	36
1.6 „fallible openness“	39
1.7 „openness to the layout of reality“	46
1.8 Die zweite Natur: „shaped by reason“	50
1.9 Bildung.....	55
Zusammenfassung.....	58
2 Auf etwas zeigen: McDowells Verständnis der Erfahrung.....	61
2.1 Feinkörnigkeit.....	62
2.2 Singuläre Gedanken	63
2.3 That shade!.....	67
2.4 „pointing to something“	70
2.5 Zeigen und Disjunktivismus	71
2.6 Kein guter Grund	73
Zusammenfassung.....	75
3 Die Welt erfahren.....	77
3.1 Dreyfus und McDowell: „Ordinary coping“	78
3.2 „Erscheinen“	83
3.3 „Atmosphären“	89
3.4 Die Sensibilität für Erfahrungen	96
Zusammenfassung.....	100
4 Geist gegen Welt.....	102
4.1 „wie gepanzerte Tiere in ihren Verschalungen“: Die Gewalt des Begriffs	104
4.2 Die Gewalt des Zeigens	111
4.3 Die Spannung im Erkennen	118
Zusammenfassung.....	120
5 Die Welt denken	121
5.1 Vage Fakten: Sichzeigen und Hinweisen	122
5.2 Ein „So ist es!“ artikulieren	129
5.3 Kritische Passivität.....	134
5.4 Wahrnehmung als explizite Passivität	138
5.5 Denken als singuläres Beschreiben.....	142
5.6 Kohärenz als Konstellation	150
Zusammenfassung.....	155
6 Noch einmal Geist und Natur und Geist und Welt	157
6.1 Untierisch sensibel	157
6.2 Fragile Weltoffenheit.....	164
7 Schluss: „to take at face value“	168
Literaturverzeichnis	175
Danksagung.....	181
Zusammenfassung der Ergebnisse (deutsch und englisch)	182

„Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.
Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers
Antlitz allein; [...]
Zuschauer, immer, überall,
dem allen zugewandt und nie hinaus!
Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt.
Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.“

Rilke „Duineser Elegien“

„Gegen die Skeptiker
Endlich wer meint, man wisse doch nichts, der weiß ja auch dies nicht,
Ob man was wissen kann, da sein eigenes Wissen er leugnet.
Nun mit solchem Sophisten verzicht' ich den Streit zu beginnen;
Steht er ja doch mit dem Kopfe in seiner eigenen Fußspur.
Aber gesetzt auch, ich gab' es ihm zu, so frag' ich ihn einfach:
Da er vorher in der Welt nichts Wahres gesehn hat, woher denn
Weiß er, was Wissen bedeutet und was Nichtwissen; und weiter:
Was verschaffte ihm denn die Erkenntnis des Wahren und Falschen?
Welchen Proberstein hat er das Sichte vom Zweifel zu scheiden?“

Lukrez „Über die Natur der Dinge“

„I know why you think that question is peculiarly pressing, but it is not. [...] [W]e ought to exorcize the feeling of distance rather than trying to bridge the felt gap.“

McDowell „Mind and World“

„Meine Fenster blicken noch in die Welt
Nicht unähnlich der Welt wie sie in meine Fenster blickt.“

Nicolas Born „Fortsetzungsgeschichte“

„[D]aß es doch noch gelinge.“

Adorno „Drei Studien zu Hegel“

Einleitung: Vor einem blühenden Baum

Vielleicht lässt sich der Unterschied zwischen dem antiken Erkennen der Welt und dem modernen darin fassen, dass es in der Antike ein grundsätzliches Vertrauen in die Erkennbarkeit der Welt gab. In der Neuzeit verliert sich dieses Vertrauen. Ein Skeptizismus entsteht, der die Kluft zur Welt als eine Wahrheit begreift, von der das Denken der Welt auszugehen hat. Erst jetzt kann es „Erkenntnistheorie“ geben, die ausdrücklich der Frage nachgeht, inwiefern der Geist überhaupt einen Bezug zur Welt besitzt.

In dem Fraglichwerden des Erkennens der Welt liegt ein Grund für den Aufstieg eines Wahrheitsbegriffs, der als wissenschaftliche Objektivität sichere Antworten bieten soll. Eine derartige kausalistische Objektivität dominiert in der Moderne das Verständnis des Erkennens. Dabei verliert aber der Geist gänzlich den Bezug zur Welt. Sein Erfahren und Denken findet keinen Halt in der Welt mehr. Es wird als „bloß subjektiv“ entwertet. Mit dem Abstand zwischen Geist und Welt wächst auch der Abstand zwischen Geist und Natur. Weltoffenheit wird Weltfremdheit. Explizit und verstärkt wird dieses Verständnis auf der Ebene der Kultur. Die Lebenswelten im „Anthropozän“ (Paul Crutzen) werden geprägt durch Mobilisierungen von technischen Möglichkeiten, die als Kompensationen der Weltfremdheit wirken. Das Machbare tritt an die Stelle des Vertrauten. Dies geht einher mit einer Verwahrlosung von Bildungsprozessen, die innigere Beziehungen zwischen Geist und Welt erfahren lassen könnten.¹

Martin Heidegger hat den Unterschied zwischen einem antiken und einem modernen erkennenden Verhältnis zur Welt in seiner Vorlesung „Was heißt Denken?“ porträtiert. Am Beispiel des Betrachtens eines blühenden Baumes hat er die skeptizistischen Gedankengänge aufgezeichnet, die sich dabei für das moderne Bewusstsein ergeben:

„Wir stehen [...] vor einem blühenden Baum - und der Baum steht vor uns. Er stellt sich uns vor. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. In der Beziehung zueinander - voreinander gestellt, sind der

1 Vor allem in der ästhetischen Moderne werden auf vielfache Weise die existentiellen Irritationen bezeugt, die sich aus dem Abstand von Geist und Welt ergeben. Vgl. etwa Vietta „Ästhetik der Moderne“ und vom Verfasser: „Der Tod der Kugel. Goethes ‚Werther‘ und das zerbrochene Herz der Moderne“. Der überwiegende Anteil der modernen philosophischen Diskurse sind jedoch merkwürdig taub für die existentiellen Dramatiken ihrer Themen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit solchen Diskursen. Ein eindrucksvolles Gegenbeispiel bietet eine Vorlesung von Heidegger, bei der ein auch existenziell exakter Begriff von Weltoffenheit gedacht wird. Vgl. „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, insbesondere S. 243ff.

Baum und wir. [...] Was ereignet sich hier, daß der Baum sich uns vorstellt und wir uns dem Baum gegenüberstellen? Wo spielt dieses Vorstellen, wenn wir einem blühenden Baum gegenüber, vor ihm stehen? [...] [S]teht der Baum ‚im Bewußtsein‘, oder steht er auf der Wiese? Liegt die Wiese als Erlebnis in der Seele oder ausgebreitet auf der Erde? Ist die Erde in unserem Kopf? Oder stehen wir auf der Erde?“²

Heideggers Gedanken führen zu einer Reflexion der naturalistischen Verständnisse, die das einfache Vernehmen eines Baumes hartnäckig beeinflussen:

„Man wird entgegen wollen: wozu denn solche Fragen über einen Sachverhalt, den jedermann billigerweise sogleich zugibt, da es doch für alle Welt sonnenklar ist, daß wir auf der Erde und nach dem gewählten Beispiel einem Baum gegenüberstehen? Doch verfahren wir mit diesem Zugeben nicht zu eilig, nehmen wir dieses Sonnenklare nicht zu leicht. Denn unversehens geben wir alles preis, sobald uns die Wissenschaften der Physik, Physiologie und Psychologie samt der wissenschaftlichen Philosophie mit dem ganzen Aufwand ihrer Belege und Beweise erklären, daß wir doch eigentlich keinen Baum wahrnehmen, sondern in Wirklichkeit eine Leere, in die spärlich hie und da elektrische Ladungen eingestreut sind, die mit großer Geschwindigkeit hin- und hersausen. Es genügt nicht, daß wir nur für die gleichsam wissenschaftlich unbewachten Augenblicke zugeben, wir stünden natürlich einem blühenden Baum gegenüber, um dann im nächsten Augenblick ebenso selbstverständlich zu versichern, daß jene Meinung natürlich nur die naive, weil vorwissenschaftliche Auffassung der Gegenstände kennzeichne. Mit dieser Versicherung haben wir jedoch etwas zugestanden, dessen Tragweite wir kaum beachten, nämlich dies, daß eigentlich die genannten Wissenschaften darüber befinden, was an dem blühenden Baum als Wirklichkeit gelten dürfe und was nicht. [...] In Wahrheit sind wir heute eher geneigt, den blühenden Baum zugunsten vermeintlich höherer physikalischer und physiologischer Erkenntnisse fallenzulassen.“³

2 Heidegger „Was heißt Denken?“, S. 25ff.

3 Ebd. S. 27f. Heidegger hat seine Kritik an einem szientistischen Verständnis auch weiter entfaltet und ein bestimmtes Verstehen des Geistes - das Vorstellen - als eigentlichen Kern des Naturalismus ausgemacht: „Das Vorstellen hält sich da nur noch an das jeweils gerade Zu- und Bei-Gestellte und zwar als ein solches, dessen Zustellung im Betreiben und Belieben des menschlichen Vorstellens geregelt und auf die allgemeine Verständlichkeit und Bekömmlichkeit verabredet wird. Zum Erscheinen gelangt alles, was ist, nur insofern, als es durch dieses sich stillschweigend verabredende Vorstellen als ein Gegenstand oder als ein Zustand zugestellt und damit erst zugelassen wird.“ Ebd., S. 43. In seinem Aufsatz „Wissenschaft und Besinnung“ hat Heidegger seine Gedanken in Bezug auf die Wissenschaft deutlicher ausgeführt. So sagt er: „Das nachstellende Vorstellen, das alles Wirkliche in seiner verfolgbaren Gegenständigkeit sicherstellt, ist der Grundzug des Vorstellens, wodurch die neuzeitliche Wissenschaft dem Wirklichen entspricht.“ „Wissenschaft und Besinnung“, S. 52.

Das einfache, unskeptische Wahrnehmen des Baumes wird durch ein szientistisches Verständnis verzerrt. Heidegger plädiert gegenüber einer wissenschaftlichen Art des Erfahrens für ein einfaches Gewahren und ein daraus hervorgehendes, fragenderes Denken dessen, was ist:

„Aber wo bleibt, um uns auf unseren Fall zu beschränken, wo bleibt bei den wissenschaftlich registrierbaren Gehirnströmen der blühende Baum? Wo bleibt die Wiese? Wo bleibt der Mensch? Nicht das Gehirn, sondern der Mensch, der uns morgen vielleicht wegstirbt und ehemals auf uns zukam? Wo bleibt das Vorstellen, worin der Baum sich vorstellt und der Mensch sich ins Gegenüber zum Baum stellt? [...] Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, daß ein blühender Baum sich uns vorstellt, so daß wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht. Weshalb sagen wir 'endlich'? Weil das Denken ihn bisher noch nie dort hat stehen lassen, wo er steht.“⁴

John McDowell ist es, der in jüngster Zeit wieder auf die Probleme aufmerksam machte, die Heidegger beschrieb. Auch er bemüht sich in seiner Philosophie, blühende Bäume endlich dort stehen zu lassen, wo sie eigentlich stehen.⁵ Die Welt zu denken heißt für McDowell nicht, die neuzeitliche Wahrheit einer Kluft von Geist und Welt als Ausgangspunkt zu nehmen, sondern demgegenüber die Offenheit des Geistes zur Welt zu betonen.

McDowells Denken findet sich in besonderer Weise fokussiert in dem aus seinen 1991 gehaltenen „Locke-Lectures“ hervorgegangenen Werk „Mind and Word“, das 1994 erstmalig erschien und 1998 ins Deutsche übersetzt wurde. Die vorliegende Arbeit handelt von dem Begriff von Weltoffenheit, den McDowell in diesem Werk entfaltet.⁶

4 Ebd. S. 27f. Heidegger hat in einer anderen Schrift die antiskeptische Ausrichtung seines Denkens formuliert: „Das Vorhandensein von Welt beweisen zu wollen, ist ein Mißverständnis des Fragens selbst; denn ein solches Fragen hat nur Sinn auf dem Grund eines Seins, das die Seinsverfassung hat: In-der-Welt-sein. Es ist widersinnig, das unter einen Existenzbeweis stellen zu wollen, was allen Fragen nach einer Welt, alles Beweisen und alles Aufweisen des Vorhandenseins einer Welt seinmässig fundiert. Welt ist gerade ihrem eigensten Sinn nach das für alles Fragen schon Vorhandene. [...] Das Realsein der Welt ist jedoch nicht nur nicht beweisbedürftig, es ist auch nicht etwas, was aus Mangel strenger Beweise dann eben nur geglaubt werden muß, demgegenüber man auf Wissen zu verzichten und sich einem Glauben zu bescheiden hat.“ Heidegger „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“, S. 294f.

5 McDowells Denken ist nicht von Heidegger geprägt. Slaby macht aber darauf aufmerksam, dass McDowell neuerdings gelegentlich auf Heidegger zu sprechen kommt und erwähnt McDowells Aufsatz „What Myth?“. Vgl. Slaby „Die Sichtbarkeit des Geistes“, S. 102.

6 Der Begriff Weltoffenheit, der seit Scheler wichtig wurde in der philosophischen An-

Dabei geht es zwar um den Diskurs der analytischen Philosophie, die Arbeit selbst jedoch begreift sich nicht als reine analytische Philosophie. Vielmehr geht es in ihr darum, den Rahmen des analytischen Denkens, den McDowells Denken öffnet, aber in ihm verbleibt, weiter zu öffnen und aus immanenten Gründen, McDowells Gedanken in kritischer Sympathie folgend, zu überschreiten.

McDowells Anliegen ist es, einen antiskeptischen Realismus zu formulieren, der auch zu einem antiszientistischen Naturalismus hin entfaltet werden kann. McDowell begründet dieses Vorhaben damit, dass der Skeptizismus zu einem übermäßigen szientistischen Verständnis des Erkennens führt. Dieses wird der in der Neuzeit dominierend. Die Kluft zwischen Geist und Welt, die der Skeptizismus auslöst, wirkt sich so kulturell vor allem in einer Kluft zwischen Geist und Natur aus. Von dem szientistischen Verständnis, so McDowell, hat sich das Denken zu befreien. Er schreibt:

„What I suggest is that our philosophical anxieties are due to the intelligible grip on our thinking of a modern naturalism, and we can work at loosening that grip.“ (MW, S. 177)⁷

McDowell möchte die Dominanz des Naturalismus lockern, indem er die Plausibilität der Kluft zwischen Geist und Welt unverständlich erscheinen lässt. Erkenntnistheorie nimmt sich bei ihm zurück zu einem therapeutischen - im Sinne von Wittgenstein - Moderieren von dualistischen Verständnissen des Erkennens. Ihm geht es um das Auflösen von Denkmustern, die zwangsläufig zu dualistischen Verständnissen dispositionieren. Damit stellt er sich den Fragen des Skeptizismus nicht direkt, weil er der Meinung ist, dass deren Grundlage schon verfehlt ist. Ihm kommt es vielmehr darauf an, einen „minimal empiricism“ zu formulieren, der schon die Plausibilität dualistischer Verständnisse überbietet und sie so „exorziert“.

Entscheidend für den Bezug von Geist und Welt ist für McDowell eine Verbindung zwischen dem begrifflichen Erkennen und dem sinnlichen Wahrnehmen. Hierfür sind bei McDowell zwei Gedanken zentral. Zum einen bindet er das Denken irreduzibel an das Wahrnehmen, indem er darauf verweist, dass nur durch die Möglichkeit eines Einflusses der sinnlich erfahrenden Welt das Bild einer weltlosen Eigendynamik des Denkens verhindert werden kann. Erfahren muss, so formuliert McDowell unter Bezug auf eine Wendung Quines, ein Tribunal bilden können.⁸ Zum anderen ver-

thropologie, um den Unterschied von Mensch und Tier zu fassen, wobei Herder und Nietzsche als die entscheidenden Ideengeber gelten können, wird von Heidegger erstmals verwendet, um den in dieser Arbeit wichtigen Bezug von Geist und Welt zu charakterisieren. Vgl. „Sein und Zeit“, S. 137: „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.“

7 In der Arbeit wird auf McDowells erweiterte Ausgabe von „Mind and World“ aus dem Jahr 1996 Bezug genommen, die direkt im Fließtext mit der Sigle „MW“ zitiert wird.

8 Vgl. MW, S. xii.

knüpft er das Wahrnehmen mit dem Denken, indem er die Form der Wahrnehmung als begrifflich begreift, denn nur in diesem Format kann der Gehalt einer Erfahrung eine Auswirkung auf das Verwenden von Begriffen haben.⁹ Damit gelingt McDowell eine originelle Verbindung von Denken und Wahrnehmen: Eine Unmittelbarkeit der Welt ist als eine konzeptionelle Unmittelbarkeit zu verstehen. Das heißt: Im Denken sind wir immer schon bei und nicht vor der Welt. Der Geist ist so als weltlich zu sehen und nicht als etwas, was möglicherweise nur in unserem Kopf stattfindet.

Durch diese therapeutischen Verständnisse schafft es McDowell, die empiristische Tradition zu beerben, ohne eine Auffassung des Menschen als ein zur Spontanität begabtes Wesen aufzugeben. Er bringt den Gehalt des sinnlichen Erlebens in das Spiel der Gründe ein, nicht indem er diesen eine direkte inhaltliche Auswirkung auf das diskursive Erkennen zuschreibt, sondern indem er die Form des Erfahrens generell als begriffsförmig begreift. Der geistige Gehalt wird so externalisiert und das Gegebene spontanisiert.

McDowell öffnet mit seiner Konzeption den Diskurs der Philosophie des Geistes für ein Verständnis von Wahrnehmung, das diese schon auf der Ebene des sinnlichen Erlebens als epistemisch relevant begreift. So ermöglicht er das Bild einer kooperativen Beziehung von Geist und Welt. Zugleich unterläuft er einen nur kausal zu denkenden Bezug zwischen Natur und Geist: Da das Wahrnehmen rational begriffen werden kann, kann der Geist als etwas Natürliches angesehen werden. Der natürliche Geist ist denkend immer irreduzibel wahrnehmend und so weltlich.

Die für die folgende Arbeit leitende Annahme wird sein, dass McDowells antiskeptizistische Konzeption stimmig und als therapeutische Philosophie fortzusetzen ist, dass dies aber nur gelingen kann, wenn der Begriff der Weltoffenheit mit einem umfassenderen Verständnis der sinnlichen Wahrnehmung reformuliert wird.

So stellt McDowell zwar überzeugend die Rolle der Wahrnehmung für das Erkennen als ein Tribunal dar. Diese Bedeutung der Wahrnehmung wird aber, auch wenn berücksichtigt wird, dass es McDowell lediglich um die Beschreibung eines „minimalen Empirismus“ geht, auf einer viel zu engen Basis der sinnlich wahrnehmbaren Welt und der Fähigkeit des Wahrnehmens entfaltet. Im Zentrum der Arbeit steht so der Versuch, ein leiblicheres Verständnis eines antiskeptischen „Zur-Welt-Seins“¹⁰ zu skizzieren. Dafür kommt es darauf an, McDowells quietistische Therapeutik zu überschreiten. Das Ziel der Arbeit ist es, die Plausibilität der von McDowell begonnenen Öffnung des analytischen Diskurses für die epistemische Bedeutung der Wahrnehmung fortzusetzen und zum Leib hin zu verstärken. Es soll deutlich werden, dass das Verhältnis von Geist und Welt nur als eine Beziehung von Geist, Leib und Welt begriffen werden kann, die aber immer auch als eine inhärente Spannung zu verstehen ist.

9 Vgl. MW, S. xx.

10 Merleau-Ponty „Phänomenologie der Wahrnehmung“, S. 413.

Eine Reformulierung von McDowells Konzeption ist notwendig, da sie implizit konstruktive Züge besitzt, die, wenn sie entfaltet werden, seiner antiskeptischen Motivation entgegen stehen. Seine therapeutische Philosophie ist insofern noch einmal therapeutisch zu fassen. McDowells Denken fokussiert sich zu sehr darauf, die Offenheit des Denkens zur Welt zu entfalten. Die „world-directedness“ (MW, S. xiv) der Erfahrung wird zu wenig beschrieben. Sie wird ausschließlich im Hinblick auf eine mögliche Kompatibilität zu einer diskursiven Praxis gedacht. McDowell begreift das Wahrnehmen daher als ein Zeigen auf Aspekte der Welt, die in Begründungen eine Rolle spielen können. Dieses Verständnis einer Offenheit des Erfahrens zur Welt ist nicht falsch. Es ist elementar notwendig, um Wahrnehmungen mit dem Denken zu verbinden. Es ist aber eingeschränkt auf einen Vollzug des Wahrnehmens allein als ein Zeigen und einen entsprechenden Bereich der wahrnehmbaren Welt, der zeigbar ist. Deshalb ist McDowells Modell so zu erweitern, dass auch ein komplexerer leiblicher Begriff von sinnlich wahrnehmbarer Welt und sinnlicher Wahrnehmung in den Blick kommt.

Für die Einbeziehung des Leibes in das geistige „Zur-Welt-Sein“ werden Motive von McDowells Denken über den Rahmen seines postanalytischen Diskurshorizontes und seines therapeutischen Denkansatzes hin verlängert. Dafür wird auf leibphänomenologische Positionen verwiesen. Die sinnlich wahrnehmbare Welt wird in Bezug auf Modelle von Schmitz und Seel erläutert. In ihnen wird ein Bild der Welt entworfen, das eine sensuelle Bestimmtheit annimmt, verkörpert in gespürten affektiven „Atmosphären“ und einem vernommenen interdependenten „Erscheinen“.¹¹ So kommt es zu einem erweiterten Verständnis der Bedeutung der Wahrnehmung. Wahrnehmung ist nicht nur als ein Tribunal des Erfahrens bedeutsam, sondern auch als Sensibilität für die Erfahrungen, der sensuell bestimmten Welt.

Damit dieses erweiterte Verständnis der Wahrnehmung aber in McDowells antiskeptisches Modell integriert werden kann, muss auch ein Spüren und Vernehmen als derart demonstrativ bestimmt begriffen werden, dass ihr Erfahren ein Tribunal ergeben kann. Da sich die Phänomenalität von Atmosphären und dem Erscheinen aber gegen eine zeigende Bestimmtheit sperrt, ist ein kritisches Verständnis von Konzeptionalität nötig. Dies zeigt sich durch Adornos Bild des begrifflichen Erkennens als „Identifikation“. Ein tribunalisierendes Zeigen auf Welt ist so immer auch als ein Akt der Identifikation zu sehen. Damit steht aber ein Erfahren der Welt in der Weite eines leiblicheren Wahrnehmens immer in der Spannung zu einem notwendigen demonstrativen Bestimmen des Geistes. Gerade ein Verständnis von Geist und Welt, das mitkonstituiert wird von einer leiblichen Sensibilität, muss zu einem Verständnis der Offenheit des Geistes zur Welt führen, welches diese Offenheit nicht nur als the-

¹¹ Im Mittelpunkt stehen die Arbeiten „Der Gefühlsraum“ von Schmitz und „Ästhetik des Erscheinens“ von Seel.

therapeutisch vorhanden ansieht. Sie entsteht in einem von Spannungen durchzogenen Zusammenspiel von Spüren, Vernehmen, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen und ist hinsichtlich des Grades ihrer Offenheit fragil.

Um McDowells Begriff von Weltoffenheit zu reformulieren, werden drei verschiedene Diskurse miteinander verschränkt: Der Diskurs der Philosophie des Geistes, in dem McDowells Denken angesiedelt ist, der Diskurs der Phänomenologie, vertreten durch die Positionen von Martin Seel und Hermann Schmitz und der Diskurs der „Kritischen Theorie“ von Adorno.

Der Versuch, diese drei Diskurse zu verschränken, ist bislang nur in Ansätzen unternommen worden. So hat Gernot Böhme versucht, eine Verbindung zwischen Schmitz und Adorno zu ziehen.¹² Beziehungen zwischen Adorno und McDowell haben vor allem Andrea Kern und Martin Seel am explizitesten als eine Auseinandersetzung auf erkenntnistheoretischen Gebiet formuliert.¹³ McDowell selbst bezieht sich nur einmal auf Adorno und zwar in dem Zusammenhang einer Genese des neuzeitlichen Szientismus.¹⁴ Eine phänomenologische Sichtweise auf McDowells Konzeption, unter Bezug auf Merleau-Pontys und Heideggers Denken, haben vor allem Dreyfus und Taylor in kritischer und David Lauer in konstruktiver Absicht entworfen.¹⁵ Die Möglichkeit einer Verbindung des Denkens von Schmitz und McDowell hat Jan Slaby aufgezeigt.¹⁶ Für die folgenden Überlegungen sind vor allem die Arbeiten von Seel und Lauer von Bedeutung. In ihnen wurden wichtige Grundzüge für ein leiblicheres Verständnis von McDowells Begriff der Weltoffenheit beschrieben.

12 Böhme weist darauf hin, dass sich die Philosophie von Schmitz mit Gedanken von Adorno verbinden lässt. Das „Eingedenken der Natur im Subjekt“ (Adorno) werde demnach philosophisch von der Leibphänomenologie geleistet. Vgl. Böhme „Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht“, S. 90.

13 Vgl. Andrea Kerns Ausführungen zu Adornos und McDowells Erkenntnisbegriff in „Freiheit zum Objekt. Kritik einer Aporie des Erkennens“, S. 69ff. und Martin Seel „Kenntnis und Erkenntnis. Zur Bestimmtheit in Sprache, Welt und Wahrnehmung“, S. 221ff. Von Seel liegt auch eine Interpretation der Philosophie Adornos vor, die seine in der Auseinandersetzung mit McDowell profilierten Gedanken in Bezug zu Adorno setzt. Vgl. „Adornos Philosophie der Kontemplation“. Auch Bernstein hat auf Überschneidungen im Denken von McDowell und Adorno hingewiesen: Bernstein „Re-enchanting Nature“, S. 217ff.

14 In dieser einzigen mir bekannten direkten Bezugnahme auf Adorno betont McDowell den Unterschied hinsichtlich der kritischen Thematisierung des szientistischen Naturalismus, die bei Adorno viel kultursoziologischer ausfalle, als in seiner therapeutisch motivierten Konzeption. Vgl. McDowell „Responses“, S. 298.

15 Vgl. Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“, S. 15ff, Taylor „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“, S. 106ff. Von Lauer liegen eine ganze Reihe von Aufsätzen vor, die McDowells Denken zu einer phänomenologischen Lesart hin öffnen. Am instruktivsten gelingt ihm dies in seinem Aufsatz „Leiblichkeit und Begrifflichkeit. Überlegungen zum Begriff der Wahrnehmung nach McDowell und Merleau-Ponty“.

16 Vgl. Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 342f.

Die Arbeit gliedert sich wie folgt: Im ersten Kapitel wird McDowells Konzeption von „Mind and World“ skizziert. Darin wird die irreduzible Bedeutung der Wahrnehmung für das Denken der Welt herausgestellt, indem die Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung als eine Reibung zur Welt erläutert wird. Ziel des Kapitels ist es, nicht nur die wesentlichen Gedanken von McDowells antiskeptischen Realismus hervorzuheben, sondern auch darauf hinzuweisen, dass McDowells Philosophie die Dimension der Wahrnehmung zu wenig thematisiert. So entfaltet McDowell zwar die Offenheit des Geistes zur Welt als eine „fallible openness“ (MW, S. 143) ausführlich. Der Aspekt der Offenheit der Erfahrung zur Welt jedoch, der von ihm als eine „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) gedacht wird, wird nicht genügend gewürdigt. Diese Beobachtung überrascht umso mehr, als es McDowell in seiner Arbeit gerade darum geht, das Erkennen der Welt an das Wahrnehmen eines erfahrenden Subjekts zu binden.

McDowells mangelnde Reflexion einer Unmittelbarkeit der Erfahrung zur Welt zeigt sich auch in seiner Thematisierung des Gegensatzes von Natur und Geist. McDowells Absicht, diesen Dualismus durch ein rationales Verständnis der Natur des Geistes aufzulösen, orientiert sich wieder nur an der Offenheit des Denkens zur Welt. Die „zweite Natur“ des Menschen wird als eine Empfänglichkeit für Gründe vorgestellt, die als eine diskursive Bildungsbewegung Teil einer Tradition ist. McDowell macht nicht verständlich, inwiefern Bildung auch von der Seite der Rezeptivität her zu erklären wäre.

Im zweiten Kapitel wird McDowells Erfahrungsbegriff genauer beleuchtet und kritisch reflektiert. Der Ansatzpunkt wird dabei das sogenannte Feinkörnigkeitsargument sein. Mit diesem wird kritisiert, dass das begriffliche Bestimmen niemals die Differenziertheit erreichen kann, die das sinnliche Wahrnehmen besitzt. Aus diesem Gedanken wird dann die Folgerung gezogen, dass McDowells These der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung falsch sei und Wahrnehmungen keinen propositionalen Gehalt hätten. Dieser Kritikpunkt ist für die Untersuchung insofern orientierend, als McDowell damit herausfordert wird, sein therapeutisches Denken zu überschreiten. Indem McDowell seine therapeutischen Verständnisse gegen den Einwand der mangelnden Feinkörnigkeit verteidigt, kommt es zu einer konstruktiven Konkretisierung seiner Theorie: Die Reibung zur Welt denkt McDowell als ein Zeigen auf Ausschnitte der Welt. Sein Verständnis der Wahrnehmung als begriffsförmig setzt voraus, dass die Welt, zu der der Geist hin geöffnet ist, eine zeigbare ist. Diese Verdeutlichung erlaubt es, sein Modell auf eine andere Weise zu hinterfragen, als im Hinblick auf einen nichtpropositionalen Gehalt. An dem Beispiel einer nichtzeigbaren Erfahrung wird expliziert, dass McDowells Vorstellung einer Bindung von Geist und Welt instabil wird, sobald komplexe Erfahrungen damit begriffen werden sollen. So wird eine kritische Sicht auf sein Denken plausibel, die sich auf die Form der Wahrnehmung als Zeigen richten, die McDowell als paradigmatisch für das Verhältnis von Geist und Welt vorstellt.

Der eigentlich konstruktive Teil dieser Arbeit beginnt mit dem dritten Kapitel. Nach einer Art Überleitung, bei der auf die Auseinandersetzung zwischen Dreyfus und McDowells Denken eingegangen wird, wird auf die Verständnisse der sinnlich wahrnehmbaren Welt von Martin Seel und Hermann Schmitz Bezug genommen. Damit werden zwei Positionen vorgestellt, die die Leiblichkeit und die sinnliche Welt stärker in den Mittelpunkt stellen, um einen Begriff von Wahrnehmung zu veranschaulichen, der über die Form des Zeigens hinausgeht.

Durch diese Modelle der wahrnehmbaren Welt relativiert sich McDowells Verständnis einer Weltoffenheit, die allein als zeigbar zu sehen ist. Damit wird deutlich, dass seine Konzeption grundsätzlich erweitert werden muss, da sie die leibliche Weite des Erfahrens als eine eigene Bestimmtheit zu wenig berücksichtigt. Das hat auch Folgen für die epistemische Bedeutung der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung kann nicht mehr nur als ein Tribunal begriffen werden. Sie muss auch als eine Sensibilität für die Bestimmtheit der Welt aufgefasst werden. Damit stellt sich aber eine neue Frage: Die durch die Positionen von Seel und Schmitz gewonnene Perspektive für ein Verständnis der sinnlichen Welt weiten zwar den Begriff des Wahrnehmbaren. Es ist aber unklar, wie die sinnliche Wahrnehmung als Vernehmen und Spüren die Funktion der Wahrnehmung als ein Tribunal übernehmen kann.

Im vierten Kapitel wird dieser Frage nachgegangen. Hierfür wird Adornos Begriff der „Identifikation“ vorgestellt, da dadurch eine elementare Dimension des begrifflichen Erkennens deutlicher wird. So lässt sich eine kritische Perspektive auf McDowells Begriff der Konzeptionalität eröffnen. Zeigen kann als ein Identifizieren vorgestellt werden. Damit wird die Kritik an McDowells Konzeption verschärft. Sein Verständnis der Weltoffenheit als Zeigbarkeit ist nicht nur zu eng. Es ist auch latent gewaltsam, da es die Dimension eines nichtzeigbaren Erfahrens ausblendet. Im Kapitel wird erläutert, dass in der Bedeutung der Wahrnehmung als ein Tribunal in Bezug zu einer Bedeutung der Wahrnehmung als einer Sensibilität für die erfahrbare Welt, eine unauflösbare Spannung angelegt ist. Die Beziehung von Geist und Welt muss als spannungsvolle vorgestellt werden, da ein Erfahren auch in den Dimensionen Spüren und Vernehmen in der Reichweite eines Zeigens gedacht werden muss. Ohne eine derartige Bestimmtheit kann sie nie eine minimale tribunale Funktion übernehmen.

Im fünften Kapitel wird das Verständnis der Spannung zwischen Geist und Welt so expliziert, dass die Möglichkeit einer erweiterten Version von McDowells Idee eines „minimalen Empirismus“ skizziert werden kann. Dafür wird McDowells Begriff von Tatsächlichkeit zu der vagen Faktizität eines Sichzeigens aufgelockert, sein Begriff des Zeigens zu einem Hinweisen abgeschwächt und ein demonstrativer Gebrauch der Begriffe als ein Kommentieren aufgefasst. Der Aspekt der Passivität wird als ausdrücklich passiver Vollzug von Rezeptivität vorgestellt, der die reduktiven Spannungen eines Zeigens und begrifflichen Bestimmens regulieren kann. Insgesamt manifestiert

sich die Spannung von Geist und Welt so als antagonistisches Zusammenspiel von Spüren, Vernehmen, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen.

Ferner wird in dem Kapitel skizziert, wie ein erweitertes Verständnis des Vollzugs von Rezeptivität und Spontanität begriffen werden muss. McDowells Ideen der Passivität der Wahrnehmung und des „singular thought“ werden dafür über ihren therapeutischen Rahmen verlängert. Rezeptivität verlangt ein explizit passives Wahrnehmen und Spontanität ein singuläres Artikulieren. Zuletzt wird ein Begriff von Kohärenz, als spannungsvolle Kooperation von Spontanität und Rezeptivität, in der Auseinandersetzung mit Adornos Begriff der Konstellation entworfen.

Im sechsten Kapitel werden die Explikationsgewinne der vorherigen Kapitel zusammen getragen, indem die aus ihnen ableitbaren Verständnisse der Dualismen von Natur und Geist und Geist und Welt formuliert werden. Die systematischen Gedanken der Arbeit gewinnen so wieder therapeutisches Format. Dabei kommt es zu Reformulierungen der von McDowell vertretenen antiskeptischen Verständnisse.

Für eine Konzeption der Beziehung von Geist und Natur ist der Aspekt der Sensibilität viel stärker zu gewichten, als es McDowell tut. Die zweite Natur des Menschen ist als eine Einweihung in Bildungsprozesse zu begreifen, die immer auch ein leibliches Lernen umfassen.

Von diesem erweiterten Verständnis der zweiten Natur lässt sich wiederum ein erweitertes Verständnis der Beziehung Geist-Welt denken. Die epistemische Verbindung von Geist und Welt ist gegenüber McDowell viel stärker als eine Spannung vorzustellen. Diese ergibt sich einerseits aus dem Kontrast zwischen dem sensiblen Erfahren der Welt und ihrer notwendigen demonstrativen Bestimmung, andererseits aber auch durch Traditionen. Da sich diese Spannungen nicht auflösen lassen, ist die Offenheit des Geistes zur Welt als eine fragile zu begreifen.

Der Gang der Überlegungen lässt sich damit noch einmal so zusammenfassen: Zuerst wird McDowells antiskeptisches Modell skizziert und dessen Schwäche der Explikation einer Weltoffenheit als Erfahrung markiert. Um McDowells Wahrnehmungsbegriff des Zeigens zu erweitern, kommen Überlegungen ins Spiel, die auf die wahrnehmbare Welt als spür- und vernehmbare und somit auf eine sensuelle Bestimmtheit der Welt weisen. Wahrnehmen muss daher immer auch als Sensibilität für die Welt begriffen werden. Aus dieser Dimension der Sensibilität ergibt sich eine Spannung von Geist und Welt. Diese Spannung manifestiert sich in einem gegensätzlichen Zusammenspiel aus Rezeption und Spontanität. Daraus leiten sich Verständnisse der Beziehungen von Geist und Natur und Geist und Welt ab, die McDowells antiskeptische Konzeption eines „minimalen Empirismus“ zum Gedanken einer zweiten Natur als leibliche Empfänglichkeit und dem Verständnis einer Weltoffenheit als fragile erweitern.

Ausgehend von McDowells Modell soll so in der Arbeit ein umfassenderer Begriff von Weltoffenheit entworfen werden, der McDowells Gedanke einer „world-directed-

ness“ (MW, S. xiv) als konzeptionelle treu bleibt. Dabei ist aber McDowells Bindung des Denkens an das Wahrnehmen zu stärken: Denken ist nur als Unmittelbarkeit zu begreifen, wenn es irreduzibel auf das Wahrnehmen in der Weite der Dimension Leiblichkeit bezogen ist. Diese Kooperation von begrifflichem Erkennen und sinnlichem Wahrnehmen als leibliches Erleben wiederum ist in dem Grad ihrer Offenheit zur Welt als zerbrechliche vorzustellen. McDowells therapeutische Annahme einer durchgehend konzeptionellen Beziehung des Geistes zur Welt bedeutet so genauer eine durchgehend gespannte Beziehung zwischen Geist und Welt. Das meint nicht nur, dass ein antiskeptischer Realismus viel komplexer gedacht werden muss. Das Denken der Welt kann auch grundsätzlich nicht spannungslos verlaufen. Antiskeptizität zu denken ist immer schwerer, als gedacht. Diese unauflösbare Schwierigkeit nimmt der Geist auf sich, der darauf vertraut, dass es möglich ist, dass die Welt sich, wie Kafka einmal schrieb, entzückt vor ihm winden kann.¹⁷

Wesseln, im Juli 2016

17 Der vollständige Aphorismus Kafkas, der von Max Brod in der Aphorismussammlung unter dem Titel „Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg“ herausgegeben wurde, lautet: „Es ist nicht notwendig, daß du aus dem Haus gehst. Bleib bei deinem Tisch und horche. Horche nicht einmal, warte nur. Warte nicht einmal, sei völlig still und allein. Anbieten wird sich dir die Welt zur Entlarvung, sie kann nicht anders, verzückt wird sie sich vor dir winden.“

1 McDowells „Mind and World“

In diesem Kapitel wird McDowells Modell des Verhältnisses von Geist und Welt vorgestellt. Entlang der Hauptmotive seines wichtigsten Werkes „Mind and World“ soll seine Konzeption skizziert werden. Zugleich wird dabei auf die prinzipielle Schwäche in McDowells Philosophie hingewiesen und so der weitere Gang der Untersuchung vorbereitet. Zu zeigen ist, inwiefern McDowells Verständnis von Weltoffenheit an der Offenheit des Denkens zur Welt und weniger an der Offenheit des Erfahrens zur Welt orientiert ist.

McDowells Konzeption kreist um die Thematik des neuzeitlichen Skeptizismus. Die von diesem angenommene Kluft zwischen Geist und Welt will er widerlegen, indem er die epistemische Bedeutung der Wahrnehmung hervorhebt. Die Weltlichkeit des Geistes verdeutlicht McDowell über die Darstellung eines „minimalen Empirismus“, der einen direkten Realismus verständlich zu machen sucht. Dessen Kerngedanken lauten: Wahrnehmen gibt passiv die Welt und bindet so das Denken an die Welt. Sie kann dies aber nur, weil sie in ihrer Passivität begriffsförmig ist. Dieses Verständnis kommt auch gegen naturalistische Ideen zum tragen. McDowells Kritik am Dualismus von Geist und Welt entfaltet er zu einer Auflösung des Gegensatzes von Geist und Natur. Die Natürlichkeit der Rationalität veranschaulicht McDowell in dem Gedanken einer „zweiten Natur“ des Menschen als diskursive Bildung.¹⁸

In der folgenden Darstellung von McDowells Philosophie wird angedeutet, dass seine Gedanken zu sehr die Seite des Geistes, des Denkens betonen und die Seite der Welt, des Erfahrens zu wenig thematisiert wird. An zwei Punkten wird das auffällig. Einmal im Hinblick auf McDowells Verständnis von Weltoffenheit, das er als „fallible openness“ (MW, S. 143) zu einer Welt als „thinkable“ (MW, S. 28) veranschaulicht. Der auch von ihm genannte Aspekt der „experience as openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) kommt dabei zu kurz. Darüber hinaus wird die Dimension der Bildung in

18 McDowells Philosophie lässt sich als eine Kritik am Skeptizismus und an einem wissenschaftlichen Naturalismus begreifen und sich dementsprechend gewichten. So führt eine Lesart, die die Auflösung des Dualismus von Geist und Welt als Fluchtpunkt seiner Gedanken begreift, zu einer stärkeren Betonung der epistemischen Relevanz der Wahrnehmung gegenüber dem Denken und so insgesamt zu einer eher phänomenologischen Interpretation, deren Kritik an McDowell darin liegt, dass sie ihm vorwirft, dass er das Wahrnehmen nicht noch stärker betont. Mit der Akzentuierung der Auflösung des Dualismus von Geist und Natur wird die konzeptionelle Form der Wahrnehmung gegenüber einer kausalistischen Sichtweise hervorgehoben und insgesamt eine eher hermeneutische Position vertreten, die an McDowell bemängelt, dass er die Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung nicht noch deutlicher herausstellt. Als Vertreter der phänomenologischen Kritik kann Dreyfus (vgl. z.B.: „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“) und als Vertreter für die hermeneutische Lesart kann Brandom (vgl. z.B.: „Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities“) angesehen werden.

der Idee der zweiten Natur lediglich als eine Empfänglichkeit für Gründe expliziert. Ein in McDowells Bildungsbegriff angelegtes sinnliches Lernen wird nicht erläutert.

Durch diese Fokussierung auf den Geist kann die epistemische Bedeutung, die McDowell der Wahrnehmung zuschreibt, nicht voll herausgestellt werden. Sie verbleibt auf der Stufe eines Tribunals für Begründungen und kommt nicht als Sensibilität für die Welt in den Blick. McDowells Gedanken reichen so nicht aus, um seine antiskeptische Motivation zu tragen. Im Laufe der Arbeit wird sich zeigen, welche Auswirkungen diese Schwäche in McDowells Konzeption für ein Verständnis von Geist und Welt bedeutet, und dass es im Hinblick darauf nötig ist, seinen „minimalen Empirismus“ zu reformulieren.

1.1 Not out of touch with reality

John McDowell entwirft seine Gedanken in „Mind and World“ in Bezug auf die Frage, in welchem Verhältnis Denken und Welt stehen. Er will dabei nicht nur die mit der Neuzeit aufkommenden erkenntnistheoretischen Probleme in dem Vokabular der postanalytischen Philosophie wiederholen und klären, inwiefern Rechtfertigungen und empirisches Wissen zusammen hängen. Vielmehr geht es ihm darum, seine Gedanken in einer historischen Situation zu positionieren, in der die philosophische Sorge, wie der Geist überhaupt von der Realität wissen kann, einen tiefer liegenden metaphysischen Skeptizismus verbirgt. Dieser drückt sich aus in der Frage, ob nicht die Möglichkeit besteht, dass unser Denken grundsätzlich die Realität verfehlt:

„It is true that modern philosophy is pervaded by apparent problems about knowledge in particular. But I think it is helpful to see those apparent problems as more or less inept expressions of a deeper anxiety – an inchoately felt threat that a way of thinking we find ourselves falling into leaves mind simply out of touch with the rest of reality, not just questionably capable of getting to know about it.“ (MW, S. xiii)

McDowell verortet diese Problematik des Skeptizismus darüber hinaus in einem epistemischen Umfeld, das von naturalistischen Verständnissen geprägt ist. Sie werden verkörpert durch die dominierende Stellung, die die Naturwissenschaft in der Neuzeit eingenommen hat. Der Szientismus ist für ihn dabei keine Lösung des Skeptizismus, sondern ein Ignorieren der Frage, in welcher Beziehung Geist und Welt stehen. Die Fähigkeit des Geistes, die Welt denkend zu erfassen, wird in ihm ausgeblendet, indem Denken lediglich kausal interpretiert wird. McDowell hält den von ihm so genannten „bald naturalism“ für beneidenswert immun gegenüber den skeptizistischen Fragen.¹⁹

19 Vgl. MW, S. 89. Vielleicht kann aber auch angenommen werden, dass der Naturalismus

Für McDowell kommt es so nicht nur darauf an, gegen den skeptischen Verlust der erfahrbaren Welt anzudenken. Ihm ist auch daran gelegen, die Fähigkeit mittels Denken die Welt zu erkennen, gegenüber der naturwissenschaftlichen Art des Erklärens zu profilieren. Diskursives Verstehen begreift er dafür mit Sellars als Raum sui generis, d.h. als etwas, das nicht auf eine bloße Kausalität reduziert werden kann. Er stellt dem szientistischen, von naturwissenschaftlichen Gesetzen geprägtem „realm of law“ einen normativen „logical space of reason“ gegenüber.²⁰

McDowells Kritik am Skeptizismus zielt vor allem auf eine spezifische, die Neuzeit bestimmende erkenntnistheoretische Argumentation:²¹ Nach dieser zeigt die Möglichkeit des sich Täuschenkönnens über die Wahrnehmung der Wirklichkeit, dass es nötig ist, die Inhalte der Wahrnehmung von den Objekten der Wahrnehmung zu unterscheiden. Damit wird dem Phänomen entsprochen, dass eine Erfahrung, die nur so scheint, als sei sie wahr, von einer Erfahrung, die auch tatsächlich zutrifft, für das erfahrende Subjekt nicht unterscheidbar ist. Der Inhalt der Wahrnehmung kann dann als etwas verstanden werden, was sowohl in Illusionen als auch in veridischen Erfahrungen identisch ist. So unterschiedlich sie seien mögen, gemeinsam ist ihnen der Gehalt. McDowell nennt dieses Modell des Erfahrens daher „the highest common factor conception“ (MW, S. 113).²²

Die Problematik dieser Argumentation liegt darin, dass sie zwangsläufig zu einem Skeptizismus führt. Es werden nämlich die Wahrnehmungsinhalte denkbar als etwas, was allein in einem Bereich des Mentalen vorkommen kann. Die Außenwelt wird so als Vorstellung in eine Innenwelt verlagert. Die objektive Welt wird letztlich nur eine rein subjektive Angelegenheit. Damit fehlt aber ein Kriterium, um einen mentalen Gehalt, der nur scheinbar eine Tatsache der Welt repräsentiert, von einem Gehalt zu unterscheiden, der dies tatsächlich tut. Zwischen dem Geist und der Welt tritt ein Schleier von mentalen Repräsentationen, über deren epistemischen Status, ob sie wirklich ein Erkennen der Welt bedeuten, keine Auskunft zu erhalten ist. Daraus folgt, dass alles Wissen über die Welt nur ein vermeintliches Wissen sein kann. Die Präsenz eines Dinges wird zu einer bloßen Hypothese.²³

aus dem epistemischen Chaos hervorging, das der Skeptizismus bewirkte. Er bietet eine Klarheit an, die sich der vom Skeptizismus verzehrte Geist nicht mehr zutraut. Demnach wäre der Naturalismus nicht lediglich eine Immunität gegen den Skeptizismus, sondern sein Verständnis von Welt bietet eine Immunisierung für den vom Skeptizismus zerrütteten Geist. Manche Formulierungen von McDowell lassen sich in dieser Richtung lesen. Vgl. etwa MW, S. 76.

20 Vgl. MW, S. 71f. und S. xiv.

21 Vgl. MW, S.112f.

22 Vgl. McDowell „Criteria, Defeasibility and Knowledge“, S. 386.

23 Vgl. McDowell „The Content of Experience“, S. 343.

McDowells Kritik greift nun diese Argumentation nicht direkt an. Er richtet sich vielmehr auf die in ihr liegenden Konsequenzen und problematisiert so die Radikalität der skeptischen Haltung. Der an sich berechtigten Zweifel an der Unfehlbarkeit unserer Erkenntnisse von Welt, provoziert für ihn als eine Art Nebeneffekt eine theoretisch konstruierte generelle Unmöglichkeit je etwas Wirkliches zu erfahren. Ein erkenntnistheoretisches Fragen ergibt sich für McDowell aus der unthematisierten Behauptung einer feststehenden Kluft zwischen Geist und Welt. Diese drückt sich in verschiedenen Dualismen (Geist und Welt, Geist und Natur, Natur und Kultur, Begriff und Anschauung, Erkennen und Normativität, Rechtfertigen und Wahrnehmen etc.) aus. In ihnen schlägt eine epistemische Problematik manifest in eine metaphysische um. Slaby bringt diese Auswirkungen des Skeptizismus auf den Punkt:

„Aus dem trivialen Umstand der Fehlbarkeit unserer Bemühungen um Wissen [ist] eine prinzipielle Kluft zu den Gegenständen möglicher Erkenntnis geworden – ein Fall von argumentativem Overkill.“²⁴

Der neuzeitliche Zweifel fragt laut McDowell somit nicht einfach nach der epistemischen Kluft zwischen Welt und Geist. Er weitet und manifestiert diese Kluft. Seine Art zu Problematisieren ist für McDowell das eigentliche Problem.

Um dieser Problematik angemessen zu begegnen, richtet McDowell auch seine Methodik danach aus. Er begreift seine Theorie nicht als konstruktive, sondern als therapeutische Philosophie im Sinne Wittgensteins.²⁵ Er will damit nicht schon im Beachten der skeptizistischen Fragen und Problemfelder den Anschein erregen, dass

24 Slaby „Sichtbarkeit des Geistes - Die Auflösung des Dualismus von Innerem und Äußerem“, S. 114.

25 Vgl. die Formulierungen von Wittgenstein: „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine vollkommene. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme vollkommen verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. - Die Philosophie zur Ruhe bringen, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen.“, „Philosophische Untersuchungen“, S. 305 (§ 133). Vgl. auch ebd., S. 360 (§255). Demmerling merkt an, dass McDowells Übernahme von Wittgensteins dezidiert antikonstruktivem Philosophieverständnis nur in einem eingeschränkten Sinn gilt. McDowell beachtet bei seinem therapeutischen Philosophieren nicht die grundsätzliche Dimension der „Verhexung“ durch Sprachgewohnheiten, die sich auf das gesamte philosophische Denken erstreckt und sich auch im alltäglichen Reden wiederfindet. Die daraus ableitbare existenzielle Ebene einer „Arbeit an einem selbst“ taucht bei McDowell nicht auf. Vgl. Demmerling „Philosophie als Therapie - Die Auflösung des philosophischen Dualismus“, S. 34. Übrig bleibt ein Quietismus als Fokussierung auf spezifisch professionalisierte Diskursgewohnheiten auf den Gebiet der Erkenntnistheorie, wie sie vor allem im angelsächsischen Raum gepflegt werden. Die Bedeutung, die man McDowells therapeutischer Initiative zuschreibt, bemisst sich daran, für wie einflussreich man diesen diskursiven Rahmen und die von ihm ausgehenden „Verhexungen“ hält.

diese für ihn substantiell sind. Mit einer derartigen therapeutisch verstandenen Philosophie möchte McDowell dazu beitragen, dass die Plausibilität des Skeptizismus insgesamt verschwindet. Er verweigert sich daher explizit der Bearbeitung der skeptischen Hauptfrage, die für ihn lautet: „How is empirical content possible?“ (MW, S. xxi). McDowell hält diese Frage für irrig, da sie die Bedingung der Möglichkeit für das Erfahren von Tatsachen so radikal in Frage stellt, dass davon auch ihr bloßes Vorhandensein betroffen wäre. Die von der skeptischen Fragehaltung ausgehenden Problematiken sind für ihn allesamt Ausdruck einer reflexiven Verstiegenheit innerhalb eines verfehlten „frame of mind“. Sie sind unnötig kompliziert. Ihre Verstiegenheit will er aufzeigen und auflösen. Daher geht es ihm darum „to exorcize (not answer) the questions that give expression to that distinctively philosophical kind of puzzlement, the kind that issues from a frame of mind that, when fully explicit, would purport to display an impossibility in what the questions are asked about.“ (MW, S. xxi)²⁶

Der positive Aspekt der therapeutischen Philosophie McDowells besteht in dem Auflösen von skeptizistischen Denkkonstrukten hin zur Explikation des Verständnisses einer unmittelbaren Offenheit des Geistes zur Welt. Dies vollzieht sich als ein Präsentieren von plausiblen Beschreibungen des Erkennens, die aus den vielfältigen Verständnissen dualistischer Spannungen immer wieder zu dem Bild einer unmittelbaren Beziehung von Geist und Welt führen, die die Plausibilität der skeptizistischen Dualismen übertrifft. Auf das „philosophical puzzlement“ wird direkt nicht eingegangen. Für McDowell ergibt sich als entscheidende Antwort auf all die verschiedenen skeptizistischen Fragen, die immer wieder vorgeführte Darstellung der Weltoffenheit:

„If we can achieve a way of seeing things in which there is after all no tension there, the question, taken as a way of expressing that philosophical puzzlement, should lapse; that needs to be distinguished from its seeming to have been answered.“ (MW, S. xxi)²⁷

26 Vgl. auch McDowell „Experiencing the World“, S. 244. McDowells Ansatz kann auch als Verteidigung des vortheoretischen common sense gegenüber der Philosophie verstanden werden: „Of course if that is our predicament, we need to answer the traditional sceptical questions before we can talk of openness to the world. But my talk of openness to the world is a rejection of the traditional predicament, not an attempt to respond to it. [...] The aim is here not to answer sceptical questions, but to begin to see how it might be intellectually respectable to ignore them, to treat them as unreal, in the way that common sense has always wanted to.“ MW, S. 112f. An einer Stelle spricht McDowell sogar kritisch von einer „contamination by philosophy“. Vgl. McDowell „The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument“ S. 229. Vgl. auch MW, S. xxiii f. und S. 94f.

27 McDowell erkennt aber durchaus die Schwierigkeiten an, sich von den Vorgaben des Skeptizismus zu lösen. Die neuzeitlichen Sorgen, die aus der dualistischen Disposition von Geist und Welt folgen und bestimmte gedankliche Probleme für notwendig halten, sind zu respektieren: „It is easy - and not because we are merely stupid - to be captivated by the kind of philosophy I aim to exorcize. That means that a proposed exorcism is more

1.2 „koherentism“ und „myth of the given“

Die philosophische Therapie, die McDowell vorschlägt, versucht den Dualismus von Geist und Welt dadurch zu lösen, dass sie den Dualismus der Fähigkeiten zu Erkennen, also den Dualismus von begrifflichem Erkennen und sinnlichen Wahrnehmen, auflösen will.²⁸ Dafür muss McDowell das Wahrnehmen als ein direktes Erkennen von Welt herausstellen. Sein Ansatzpunkt ergibt sich aus der zu dem Skeptizismus hin-führenden Argumentation des „highest common factor“ (MW, S. 113), die das Wahrnehmen als epistemisch relevante Fähigkeit entwertet. McDowell profiliert sein Modell, indem er es gegen zwei Erklärungsversuche abgrenzt, die sich als die alleinigen Alternativen anzubieten scheinen, um das Problem des Skeptizismus zu lösen und dabei jeweils ein bestimmtes Verständnis des Wahrnehmens implizieren.

Der eine Antiskeptizismus legt den Akzent auf die sinnlich wahrnehmbare Welt. Hierbei herrscht die Auffassung vor, dass die unmittelbare, nichtkonzeptionelle Gegebenheit von Welt die epistemisch relevante Größe ist. Mit Sellars spricht McDowell von einem „Mythos des Gegebenen“.²⁹ Gareth Evans fungiert für McDowell als Repräsentant dieses Denkens.³⁰ Der „Mythos des Gegebenen“ meint dabei, dass unmittelbare Sinneseindrücke einen nichtbegrifflichen Gehalt darstellen, der als Grund für ein Urteil dienen kann. Die bloße Anschauung kann so eine rechtfertigende Rolle spielen.

Der andere Antiskeptizismus betont den Geist als diskursives Denken. Im Zentrum steht hier die sich durch Gründe und Überzeugungen intersubjektiv bestätigende Kohärenz. McDowell verortet diesen von ihm genannten „Kohärentismus“ paradigmatisch in der Theorie von Donald Davidson.³¹ Der „Kohärentismus“ erkennt allein das Geben und Nehmen von Argumenten im Raum der Gründe als Wahrheit an, wobei der Einfluss der erfahrbaren Welt zu einem kausalen Faktor schrumpft. Anschauungen spielen gar keine epistemische Rolle.

satisfying to the extent that it enables us to respect, as insights, the driving thoughts of those who take the familiar philosophical anxieties to pose real intellectual obligations [...], even while we unmask the supposed obligations as illusory.“ MW, S. xxii. McDowell löst somit nicht skeptizistische Gedankenknoten, indem er sie durchschlägt, sondern sie entknotet. Er widmet sich den Problemstellungen der neuzeitlichen Tradition und geht ihnen nach bis zu dem Punkt, an dem sie sich auflösen lassen. Genau diese fehlende Beziehung zur Tradition hält er Rorty vor, deren pragmatischer Ansatz ansonsten seinem therapeutischen ähnelt. Vgl. MW, S. 147.

28 Möglich wäre es hierbei, von einem Fähigkeitsdualismus – zwischen begrifflichem Erkennen und sinnlichem Wahrnehmen – und Wirklichkeitsdualismen – zwischen Denken und Welt und zwischen Erfahren und Welt – zu sprechen.

29 Vgl. MW, S. xiv und 7f.

30 Vgl. etwa MW, S. 51f.

31 Vgl. MW, S. 14ff.

McDowell kritisiert beide antiskeptischen Konzeptionen, da sie implizit auf dualistischen Entwürfen von Geist und Welt beruhen. Geht bei dem „Kohärentismus“ die Welt verloren, so verliert der „Mythos des Gegebenen“ den Geist. Dennoch würdigt McDowell ihre jeweils richtigen Einsichten.

So berücksichtigt eine empirische Lösung des Skeptizismus für ihn zwar die Wahrnehmung, hat aber das Problem, dass eine Orientierung am Gegebenen nicht die Kluft überbrücken kann, die zwischen einer arationalen Erfahrung und einer begründeten Meinung liegt. Wenn man Perzeptionen einen Gehalt zuschreibt, der nicht-propositional ist, dann ist es, laut McDowell, nicht klar, wie dieser Gehalt je geistige Gehalte beeinflussen kann. Es ist undeutlich, wie perzeptiver Gehalt je ein Glied einer Begründungskette sein kann. Die Reibung zur Welt kann im „Mythos des Gegebenen“ nicht in den Geist übersetzt werden.

Die alleinige Orientierung am Diskursiven im „Kohärentismus“ betont demgegenüber zwar den Geist, kann aber nicht die sinnlich erfahrbare Welt als Aspekt von Kohärenz begreiflich machen. Allein an Kohärenz orientiert, kann ein solcher Ansatz nicht klären, inwiefern die aufeinander inferentiell bezogenen konzeptionellen Gehalte als welthaft zu begreifen sind. Die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung verwandeln sich im „Kohärentismus“ in etwas Noumenales, das keinen Einfluss auf das Urteilen besitzt.³² Es ergibt sich ein Formalismus, der die Reibung zur Welt nicht vorstellen kann.

McDowell nimmt an, dass es zwischen den beiden Lösungsversuchen des Skeptizismus zu einer Wechselwirkung kommt. Für ihn gibt es eine „Oszillation“ von „Kohärentismus“ und dem „Mythos des Gegebenen“: Die Überbetonung von Geist oder Welt ruft jeweils die andere Überbetonung als Kompensation hervor.³³ So entsteht durch eine Dominanz des „Kohärentismus“ die Sorge um den Bezug zur sinnlichen Welt. Dies macht den „Mythos des Gegebenen“ verführerisch. Eine Betonung des Gegebenen jedoch lässt wiederum die Frage drängend werden, wie die Welt in das Reich der Gedanken hineinspielt.

32 Vgl. MW, S. 17.

33 Vgl. MW, S. 9 und S. 14. - McDowells Idee der oszillierenden Polarität von „Kohärentismus“ und „Mythos des Gegebenen“ gehört insgesamt in einen weiteren Zusammenhang, der in der Neuzeit durch die Gegenüberstellung von Rationalismus und Empirismus manifestiert ist. Der Empirismus arbeitet mit einem verkürzten Begriff von Wahrnehmung. Nach ihm sind Wahrnehmungen rohe Sinnesdaten, die keine Form haben. Dieses Sinnesreize vermögen es aber unmittelbar auf unsere Vorstellungen zu zugreifen. Dieser Vorgang ist rein kausal zu verstehen. Dagegen richtet sich der Rationalismus. Für ihn kann sinnliche Wahrnehmung keine geistigen Gehalte besitzen. Diese werden erst durch den Geist geformt. Damit ändert der Rationalismus nichts an dem Modell der sinnlichen Erfahrung des Empirismus, aber er hängt diesem nachträglich eine Bestimmtheit des Geistes an.

Da McDowell sowohl den „Mythos des Gegebenen“ als auch den „Kohärentismus“ zur Lösung des Skeptizismus als jeweils zu einseitig charakterisiert, stellt er sich die Aufgabe, einen anderen Begriff des Erfahrens aufzuzeigen. Er kombiniert dabei die für ihn richtigen Aspekte. McDowell nennt sein Modell einer Synthese einen „minimal empiricism“ (MW, S. xi).

McDowell versucht mit seiner Idee des „minimalen Empirismus“ den durch den Skeptizismus hervorgerufenen Dualismus von Geist und Welt aufzulösen. Die Bedeutung dieser Idee ist therapeutisch. Sie liegt darin, eine elementare Konzeption eines direkten Realismus zu veranschaulichen. Ziel ist es, dass, wenn es gelingt einen, wenn auch nur minimalen Spalt einer „world-directedness as such“ (MW, S. xiv) plausibel zu machen, sämtliche Theorien und ihre Diskussionen an Bedeutung verlieren, die auf einer Infragestellung der Weltunmittelbarkeit beruhen.

Die Leitidee für McDowells antiskeptische Philosophietherapie ist Kants Gedanke einer kooperativen und immer schon bestehenden Beziehung von Anschauung und Begriff:

„Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. [...] Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“³⁴

McDowell überführt diesen Gedanken Kants in den Zusammenhang des analytischen Diskurses, indem er die vom „Mythos des Gegebenen“ und vom „Kohärentismus“ jeweils zu einseitig vom sinnlichen Wahrnehmen, beziehungsweise vom begrifflichen Erkennen ausgehenden Gegenentwürfe verbindet. Mit dem Bild einer Kooperation von Rezeptivität und Spontanität möchte er zeigen, dass die sinnliche Wahrnehmung als Empfangen von ungeformten, rohen Sinnesdaten, die dann nachträglich begrifflich schematisiert werden, anders verstanden werden muss.³⁵

34 Kant „Kritik der reinen Vernunft“, A51/B75. McDowell hebt an Kant hervor, dass er den Gedanken der Kooperativität von Denken und Wahrnehmen im Erkennen als erster dachte: „[T]he original Kantian thought was that empirical knowledge results from a cooperation between receptivity and spontaneity.“ MW, S. 9.

35 McDowell stimmt dabei Davidson zu, der den Dualismus von Schema und Material als drittes Dogma des Empirismus kritisiert. Demnach wird das Erfahren nicht so begriffen, dass ein „Begriffsschema“ auf sinnlichen Input angewendet wird. Vgl. Davidson „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“. Davidsons theoretisches Setting ist aber ein anderes als McDowells, so dass beide Argumentation nur grob verglichen werden können. Verkürzt gesagt: Davidson geht es um die Interpretation von Kommunikation als Kohärenz, McDowell um die Rezeptivität als einer Dimension von Kohärenz.

1.3 Die Passivität der Wahrnehmung

McDowells geht für die Darstellung seiner Idee des „minimalen Empirismus“ vom „Mythos des Gegebenen“ aus, insofern er die Bedeutung der Wahrnehmung als ein Erkennen der Welt gegenüber einem Bild des Erfahrens als „highest common factor“ (MW, S. 113) betont will. McDowells erster Schritt besteht darin, gegen den Skeptizismus anzunehmen, dass das Wahrnehmen direkt die Welt erfassen kann. Gegen die vom neuzeitlichen Skeptizismus suggerierten Bedenklichkeiten, dass das persönliche Erfahren doch immer bloß subjektiv sei und somit die Welt einen womöglich nie so erscheint, wie sie wirklich ist, votiert McDowell für die Anerkennung der Wahrnehmung als mögliche Erkenntnis der Wirklichkeit:

„Impressions can be cases of its perceptually appearing - being apparent - to a subject that things are thus and so. In receiving impressions, a subject can be open to the way things manifestly are.“(MW, S. xx)³⁶

McDowell begründet diesen Gedanken therapeutisch. Ohne die Annahme der Welthaltigkeit des Wahrnehmens macht ihn der Begriff des Denkens keinen Sinn. Wenn das Erfahren nicht als ein unmittelbares Erkennen von Welt begriffen wird, dann kann das Denken nicht als Möglichkeit gesehen werden, darauf zu reagieren, wie die Dinge wirklich sind. Den Geist derart ohne Welt vorstellen zu können, provoziert unweigerlich die Frage, ob unser Denken nicht insgesamt an der Welt vorbei denkt und somit ein bloßer Formalismus ist. Wird das Denken ohne die Wahrnehmung begriffen, führt dies, so McDowell, letztlich zu einem Verständnis von den konzeptionellen Fähigkeiten, mit der das Denken zu einer weltlosen Eigendynamik erklärt wird:

„What we wanted to conceive as exercises of concepts threaten to degenerate into moves in a self-containing game. And that deprives us of the very idea that they are exercises of concepts.“ (MW, S. 5)³⁷

36 Dingli weist kritisch darauf hin, dass McDowell mitunter die Welthaltigkeit von Erfahrungen zu schwach formuliert: „It remains unexplained why McDowell qualifies his direct realism with 'seeming', in particular, when it is quite unnecessary to do so, considering the position he takes. The unmediated reality he was aiming for is somehow blurred and loses its directness due to this qualification.“ Dingli „On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World“, S. 212. Sie bezieht sich dabei auf die Seiten 30f., 34, 39, 47 in „Mind and World“.

37 Vgl. auch: „[I]f spontaneity is not subject to rational constraint from outside, [...] then we cannot make it intelligible to ourselves how exercises of spontaneity can represent the world at all.“ MW, S. 17.

Mit dieser Explikation der skeptischen Haltung gegenüber dem Wahrnehmen weist McDowell auf den darin liegenden Widerspruch hin, der sich in einem mangelhaften Begriff des Denkens zeigt. Er verpflichtet sich mit seiner therapeutischen Argumentation aber auch, das Denken als wahrnehmungsgebunden zu begreifen. In einer berühmten Formulierung hat McDowell dafür ein eindrucksvolles Bild gefunden:

„We need to conceive this expansive spontaneity as subject to control from outside our thinking, on pain of representing the operations of spontaneity as a frictionless spinning in a void.“ (MW, S. 11)

McDowell reagiert mit dieser Abgrenzung zum „Kohärentismus“ auf die skeptische Sorge, dass, auch wenn alle Überzeugungen geistig intern kohärent sind, es noch längst nicht ausgemacht ist, dass der Geist damit die Wirklichkeit berührt. Spontaneität muss so verstanden werden, dass sie von Rezeptivität kontrolliert werden kann. Oder anders gesagt: Das Denken muss offen sein für das Wahrnehmen. Daher können für McDowell Wahrnehmen und Denken nicht für sich alleine stehen. Sie kommen nur als ein Paar vor:

„[E]mpirical knowledge results from a co-operation between receptivity and spontaneity. [...] [R]eceptivity does not make an even notionally separable contribution to the co-operation.“ (MW, S. 9)

Rationalität ist daher so auffassbar, dass sie nicht nur von Gründen, sondern auch von Wahrnehmungen bestimmt wird. McDowell umschreibt diesen Umstand häufig mit Quines Wendung von einem „tribunal of experience“. Erfahrungen sind demnach als ein Tribunal zu verstehen, welches den Gang der Gedanken mitlenkt:

„That is what I mean by ‘a minimal empiricism’: the idea that experience must constitute a tribunal, mediating the way our thinking is answerable to how things are, as it must be if we are to make sense of it as thinking at all.“ (MW, xii)

Die Tribunalisierungsfunktion der Wahrnehmung sieht McDowell als die Kraft des Einspruchs der Welt gegen das Denken. Die Annahme der Weltunmittelbarkeit der Wahrnehmung wird dabei präzisiert. Die wahrgenommene Welt muss nicht nur als etwas begriffen werden, was in der Wahrnehmung gegeben ist. Sie muss auch so gegeben sein, dass sie als autonom vom Geist verstanden werden kann. Wahrnehmen muss daher passiv sein. McDowell denkt diese Passivität als Einschränkung der Freiheit des Denkens.³⁸ Es liegt außerhalb der Macht des Denkens, was erfahren wird:

38 McDowell betont vor allem die negierende Bedeutung der erfahrenden Welt, wenn er die

„In experience one finds oneself saddled with content. One's conceptual capacities have already been brought into play, in the content's being available to one, before one has any choice in the matter. The content is not something one has put together oneself, as when one decides what to say about something. [...] [E]xperience is passiv [...] Of course this is not to deny that experiencing the world involves activity. Searching is an activity; so are observing, watching, and so forth. [...] But one's control over what happens in experience has limits: one can decide where to place oneself, at what pitch to tune one's attention, and so forth, but it is not up to one what, having done all that, one will experience. This minimal point is what I am insisting on.“ (MW, S. 10)³⁹

Wichtig für den analytischen Diskurs, aus dem McDowells Denken stammt, ist es, dass der Erfahrungsbegriff des minimalen Empirismus mit dem Wahrnehmen an sich, die Wahrnehmung im Sinne von phänomenalem Bewusstsein für gehaltvoll erklärt. Dies ist aus McDowells Kritik am „Kohärentismus“ ableitbar.⁴⁰

Schon das Wahrnehmen auf der Ebene des sinnlichen Erlebens muss rational und nicht bloß kausal gesehen werden. Nur so ist es zu verstehen, dass das Wahrnehmen in der Perspektive einer sinnlich wahrnehmenden Person auftritt. Ohne eine solche Personalisierung der Rezeptivität wird das Wahrnehmen ein naturalistischer Vorgang. Rezeptivität wird zu einem kausalen Empfangen von Sinnesdaten, die reaktiv

nötige Gebundenheit des Denkens an das Wahrnehmen beschreibt. Zu ergänzen wäre hierbei, dass die Wahrnehmung auch als Bekräftigung und als Auslöser von Urteilen gelten muss.

- 39 Der Aspekt der Passivität der Wahrnehmung kann als Unterschied zu Kant gelesen werden. Gegen Kant gewendet betont McDowell, dass es nötig ist, das Denken an eine dem Denken externe Realität zu binden, die im konkreten sinnlichen Wahrnehmen liegt und nicht nur abstrakt in transzendenten Postulaten als Bedingung der Möglichkeit von Realität angenommen wird. Für McDowell stellt Kants Verbindung von Wahrnehmen und Begriff insofern eine kontingente dar, als sie von den basalen Anschauungsformen von Zeit und Raum bedingt ist. Die Formung des Weltbezugs von einem Gegebenen - als Zeit und Raum - ruft einen „Mythos des Gegebenen“ hervor und damit die Frage nach der Außengrenze des Begrifflichen. Kants Konzeption erlaubt daher, so McDowell, immer ein skeptisches Hinterfragen, wonach es ständig möglich sein kann, dass die Welt an sich doch eigentlich eine ganz andere ist. Ohne eine sinnliche Grundierung des Denkens gerät der Begriff von Erkennen damit überhaupt in Gefahr, denn es kommt so zu einer generellen und nicht nur fallibel-relativen Distanzierung von Wahrnehmen und Wirklichkeit. So wird Kants Projekt eines transzendentalen zu einem bloß subjektiven Idealismus. Vgl. McDowell „Hegel's Idealism as Radicalization of Kant“, S. 76ff. Dass die Welt so ist, wie sie zu sein scheint, ist für McDowell die Art, wie sie ist. Ihr subjektives Erscheinen ist objektiv. Das Ansichsein der Dinge ist immer für jemanden.
- 40 Lauer weist darauf hin, dass McDowell in „Mind and World“ nicht ausdrücklich ein rationales Verständnis der Wahrnehmung im Sinne eines sinnlichen Erlebens begründet. Vgl. Lauer „Die Welt im Blick haben. McDowell über das Wahrnehmen von etwas als etwas“, S. 71f.

verarbeitet werden. Damit wird das sinnliche Erleben in der Ersten-Person-Perspektive ausgeblendet und in eine subpersonale Ebene verlegt. Das Verwenden von Begriffen kommt in einem nur kausal gedeuteten Wahrnehmen ohne jemanden aus, der diese Begriffe als personale versteht, die sich auf eine Welt richten, die teilnehmend erlebt wird. So besteht aber wieder die Gefahr, den Einfluss der Welt als sinnliche Größe auf das Erkennen in Begriffen zu verlieren. Es droht wieder „the spectre of a frictionless spinning in a void“ (MW, S. 18).⁴¹ Damit Rezeptivität mit Spontanität verbunden gedacht werden kann, ist es daher nötig, Rezeptivität intimer zu verstehen. Nur so liegt das Erleben in der Reichweite der Verwendung von Begriffen und kann rational betroffen machen.⁴² Die Personalität des Erfahrens führt für McDowell zu der Annahme der Rationalität des Wahrnehmens als sinnliches Erleben.

1.4 Die Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung

Mit dem Herausstellen der Passivität der Wahrnehmung hat McDowell gezeigt, dass das Wahrnehmen unbedingt das Denken beeinflussen können muss. Um diesen Aspekt seines „minimalen Empirismus“ auch von der Seite des Geistes her zu klären, ist es nötig zu zeigen, wie das Wahrnehmen in das Denken einzugreifen vermag. Entscheidend ist es dafür, dass das Modell des „Mythos des Gegebenen“ vermieden wird. Es kann eine „world-directedness“ (MW, S. xiv) nicht als ein Ineinandergreifen von sinnlichen, nichtkonzeptionellen Erfahrungen in den Raum der Gründe erfolgen.⁴³ Wahrnehmungen müssen Gründe, nicht nur Ursachen für Urteile sein können. Wie aber ist die Reibung zur Welt dann zu verstehen?

McDowell wechselt für die Erläuterung dieses Aspektes die Seite der Oszillation. Er konzipiert seinen Erfahrungsbegriff nun näher am „Kohärentismus“. Zentral ist dabei

41 Das Wahrnehmen fungiert bei McDowell als eine Art von Regressstopper. So stellt er im Bezug auf das Sehen heraus, dass die Erfahrung des Sehens als etwas verstanden werden muss, das ein Begründen stützt und nicht ein Extraglauben an das Erfahren des Sehens. Dies nämlich führte notwendig zu der Frage, was dann wieder einen derartigen Glauben stützt: „When one knows something to be so by virtue of seeing it to be so, one's warrant for believing it to be so is that one sees it to be so - not one's believing that one sees it to be so, which would raise the question what warrants one in that belief [...]“ McDowell „Perception as a Capacity for Knowledge“, S. 33.

42 Hier greift McDowells Kritik an Davidson, dessen Externalismus, bestimmt von den Größen Interpretation und Kausalität - dass der geistige Gehalt einer Person nur durch die Perspektive eines sie Interpretierenden gegeben ist, der unter den gleichen kausalen Bedingungen der sinnlichen Welt steht wie diese -, dem sinnliche Erleben keine Bedeutung schenkt. McDowell votiert dafür, dass das phänomenale Wahrnehmen nicht nur kausal und als Interpretation von außen, sondern schon für die Person selbst eine Erkenntnis der Welt bedeutet. Vgl. hierzu McDowell „Intentionality `De Re““, S. 270f.

43 Vgl. MW, S. 67.

ein Gedanke Davidsons. Demnach kann allein eine Überzeugung ein Grund für eine Überzeugung sein. Nur eine Überzeugung vermag eine Überzeugung zu verändern:

„[N]othing can count as a reason for holding a belief except another belief.“⁴⁴

Das heißt für die Konzeption McDowells: Wahrnehmen darf nicht so begriffen werden, als stünde es dem Denken gegenüber. Wenn Erfahrungen als etwas begriffen werden sollen, was Überzeugungen beeinflussen kann, so muss eine Erklärung dafür gefunden werden, wie Wahrnehmungen inferentiell aktiv werden können. Streng genommen können Wahrnehmungen nur Behauptungen beeinflussen, wenn sie einen konzeptionellen, genauer: propositionalen Gehalt besitzen. Nötig ist die Annahme eines solchen Gehaltes, wenn das Wahrnehmen die Kraft eines Tribunals gewinnen soll. Rezeptivität muss als spontanisierte Passivität ein Teil der „conceptual sphere“ sein. Daher schreibt McDowell:

„[W]e need a conception of experiences as states or occurrences that are passive but reflect conceptual capacities [...] in operation.“ (MW, S. 23)

Um die Wirkung der Wahrnehmung in Begründungen zu klären, nimmt McDowell mit Sellars, gegen den „Mythos des Gegebenen“ gewendet an, dass das empirische Wissen der Rezeptivität normativ sein muss. Wahrnehmen findet nur im Raum der Gründe statt. Damit verneint McDowell das Vorkommen von „bare presences that are supposed to constitute the ultimate grounds of empirical judgements“ (MW, S. 24). Bei Wahrnehmungen handelt es sich so wörtlich um Wahr-Nehmungen, Annahmen, „that things are thus and so“. Sellars schreibt:

„The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.“⁴⁵

Wichtig für die gesamte Konzeption von McDowell ist nun aber, inwiefern er über Sellars Ansatz hinaus geht. Dafür sind zwei Punkte relevant. Gegen Sellars betont McDowell zum einen, dass Normativität und damit der Raum der Gründe, in der Perspektive einer Person zu sehen ist. Das Verfügen über Begriffe kann für McDowell

44 Davidson „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“, S. 310. McDowell zitiert diesen Gedanken Davidsons auf Seite 14 in „Mind and World“.

45 Sellars „Empiricism and the Philosophy of Mind“, S.169. McDowell zitiert diese Stelle in MW, S. xiv. Sellars kritisiert in seiner Arbeit vor allem die Annahme einer rechtfertigten Kraft bloßer Erfahrung als eines „Gegebenen“, was etwa in der Sinnesdatentheorie behauptet wird.

nicht so verstanden werden, dass es in einem veräußerlichten kausalen Externalismus auf Welt bezogen ist. Aus der Verbindung von begrifflichem und sinnlichen Erkennen folgt für ihn therapeutisch, dass der Raum der Gründe zum sinnlichen Erleben einer Person hin auszudehnen ist. Daher geht McDowell Sellars Annahme der Normativität der Wahrnehmung nicht weit genug. McDowells Gedanke ist, dass der Raum der Gründe allein in einem erweiterten Verständnis, das auch das phänomenale Bewusstsein umfasst, als eine Reibung zur Welt gedacht werden kann. McDowell schreibt:

„[T]hat the space of reasons, the space of justifications or warrants, extends more widely than the conceptual sphere. The extra extent of the space of reasons is supposed to allow it to incorporate nonconceptual impacts from outside the realm of thought.“ (MW, S. 7)

Aber wie genau lässt sich die Integration von sinnlicher Wahrnehmung als Teil des Raumes der Gründe verstehen? Wie kann ein sinnlicher „impact“ je eine inferentielle Architektur beeinflussen, insbesondere wenn Davidsons Idee berücksichtigt wird, nachdem nur Überzeugungen Überzeugungen verändern können?

McDowell leitet die Antwort auf diese Frage mit einer therapeutischen Geste ab, die Sellars Konzeption auch in einem zweiten Punkt erweitert. So sind Wahrnehmungen nicht als inhaltlicher „belief“ zu verstehen, als eine Art von „claim“. Dennoch müssen sie als eine Reibung zum Denken normativ vorgestellt werden. McDowell löst dieses Problem, indem er Wahrnehmungen als formal normativ begreift. Sie können mit Überzeugungen interagieren, weil sie der Form nach propositional sind. McDowell bindet Welt und Geist so über ein Neuverständnis von Rezeptivität aneinander. Anschauungen sind „conceptual shapings of sensory consciousness“⁴⁶. Die Welt wird konzeptionell erfahren. Wahrnehmung ist begriffsförmig. Daher ist das Wahrnehmen für ihn unmittelbar und nicht erst durch eine schematisierende Formung mit einem geistigen Gehalt „befrachtet“: „In experience one finds oneself saddled with content.“ (MW, S. 10)

Mit dem Gedanken der Normativität der Wahrnehmung als Form weicht McDowell dem „Mythos des Gegebenen“ aus. Indem er nicht einen epistemischen Sprung aus dem Wahrnehmen in das Denken annimmt, so als wandle sich ein Erfahrungsgehalt in einen geistigen Gehalt, sondern das Wahrnehmen insgesamt zu einer begrifflichen

46 McDowell „The Logical Form of an Intuition“, S. 34. McDowell modifiziert in diesem Aufsatz seinen Ansatz geringfügig. Die Propositionalitätsförmigkeit der Wahrnehmung wird abgeschwächt zu der allgemeineren Form des Konzepts. Dabei orientiert er sich stärker an Kants Begriff der „Anschauung“, den er auch schon in „Mind and World“ betont: „We should understand what Kant calls ‘intuition’ – experiential intake – not as a bare getting of an extra-conceptual Given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content.“ MW, S. 9. Diese Abschwächung ändert aber nichts an McDowells Annahme eines einheitlichen Gehaltes von Wahrnehmungen und Begründungen.

Größe, nämlich als Form, erklärt, löst er den Dualismus von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Erkennen auf. Die Auflösung gelingt durch die Annahmen einer Identität der Form des Gehaltes von Rezeptivität und Spontanität als ein Urteil:

„[W]e must insist that the understanding is already inextricably implicated in the deliverances of sensibility themselves. Experiences are impressions made by the world on our senses, products of receptivity; but those impressions themselves already have conceptual content.“ (MW, S. 46)⁴⁷

Durch den therapeutisch erschlossenen Gedanken der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung, kann McDowell Sellars' Gedanke des Raumes der Gründe so erweitern, dass Davidsons Gedanke, dass nur eine Überzeugung eine Überzeugung beeinflussen kann, zum sinnlichen Erleben hin geöffnet wird. Die Reibung zur Welt kann damit nicht nur als Bezogenheit des Denkens auf Wahrnehmungen, sondern auch als ein Hineingreifen von Wahrnehmungen in Gedanken begriffen werden. McDowell kann so unproblematisch eine „world-directedness“ (MW, S. xiv) als Konzeptionalität behaupten:

„[T]here is no gap between thought, as such, and the world [...].“ (MW, S. 27)

1.5 Die Passivität der konzeptionellen Fähigkeiten

McDowell schafft es mit der Idee einer Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung, dass eine dualistische Sichtweise auf den Zusammenhang von Denken und Wahrnehmen nicht mehr angenommen werden muss. Diese Idee, die das Wahrnehmen in die Nähe von Konzeptionalität rückt, verpflichtet McDowell aber auch zu der Annahme, dass in

47 Genau an diesem Punkt kritisiert McDowell an Evans einen Dualismus von Konzeptualität und der sinnlichen Wahrnehmung, der in seinem Modell unbeachtet vorausgesetzt wird: „Evans is trying to enforce a distance between the conceptual, on the one hand, and the world's impacts on the senses, on the other. If it is assumed in advance that the role of intuition in their constitution prevents us from counting these capacities as (purely) conceptual, the distance is being presupposed, not argued for.“ (MW, S. 59) Eine Stelle, auf die sich McDowell bei Evans bezieht - (MW, S. 47) -, formuliert eine Sichtweise, bei der konzeptionelle Fähigkeiten zwar auch beim Wahrnehmen ins Spiel kommen, aber, von McDowell her, zu spät. Sie dienen dazu Informationszustände, die über Wahrnehmungen aufgenommen werden, herüber zu ziehen in den normativen Bereich: „The informational states which a subject acquires through perception are non-conceptual, or non-conceptualized . [...] [I]n moving from a perceptual experience to a judgement about the world [...] one will be exercising basic conceptual skills.“ Evans „The Varieties of Reference“, S. 227.

der Wahrnehmung begriffliche Fähigkeiten wirksam sind. Das heißt, dass McDowell das Wahrnehmen nicht für einen protokzeptualen Teil - als zeitliche Phase oder als Komponente - des Urteilens halten kann, sondern es insgesamt als eine Form der Fähigkeit zu Urteilen begreifen muss:

„The understanding - the very capacity that we bring to bear on texts - must be involved in our taking in of mere meaningless happenings.“ (MW, S. 97)⁴⁸

Um die Konzeptionalität der Wahrnehmung als eine Aktivität der begrifflichen Fähigkeiten zu deuten, orientiert McDowell wieder stärker an der Rezeptivität. Das heißt er betont, dass die begriffliche Fähigkeit durch die Fähigkeit der Wahrnehmung konstituiert wird. Die Wahrnehmung ist so nicht nur begriffsförmig, auch die Spontanität ist anwesend in der Rezeptivität. Begriffliche Fähigkeiten werden demnach nicht auf sinnliche Wahrnehmungen angewendet, sondern sie wirken immer schon im sinnlichen Wahrnehmen.⁴⁹ Für McDowell ist so die Fähigkeit zu Urteilen vollständig in der Rezeptivität im Spiel, sie wird nicht nur darin protopositional vorbereitet.⁵⁰ Hierbei beruft er sich wieder auf Kant und dessen Begriff der „Anschauung“:

„The original Kantian thought was that empirical knowledge results from a co-operation between receptivity and spontaneity. [...] The relevant conceptual capacities are drawn on in receptivity [...]. It is not that they are exercised on an extra-conceptual deliverance of receptivity. We should understand what Kant calls ‘intuition’ – experiential intake – not as a bare getting of an extra-conceptual given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content.“ (MW, S.9)⁵¹

48 Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Kant, der sehr schön die Verbindung von Begriffen und Anschauungen illustriert. In Bezug auf die „reinen Verstandesbegriffe“ schreibt er: „Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können [...]“. Kant „Prolegomena zu einer jeder zukünftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, (§30) S. 80.

49 In einer Auseinandersetzung mit der Theorie von Dummett formuliert McDowell deutlich, von welchem Verständnis der Anwendung von Urteilen auf Erfahrungen er sich absetzt. Er verneint folgendes Bild: „First find the object (if any) that is thus and so. Then apply such-and-such tests to it. If the outcome is thus and so, adopt a preparedness to volunteer the sentence or utter ‚Yes‘ on hearing it.“ McDowell „On the Sense and Reference of a Proper Name“, S. 194.

50 Darin liegt die Kritik von McDowell an Sellars. Vgl. McDowell „The Logical Form of an Intuition“. Die Auseinandersetzung mit Sellars kann in diesem Aufsatz detailliert nachvollzogen werden. Vgl. ebd. insbesondere S. 30-38.

51 McDowells Bezugnahme auf Kant ist zu optimistisch. Zwar denkt auch Kant Spontanität und Rezeptivität als irreduzibel verbunden. Die Wege von McDowell und Kant trennen sich aber im Hinblick auf ein genaues Verständnis dieser Verbindung. McDowell Gedanke, Spontanität in der Rezeptivität am Werk zu sehen und somit nicht als nachträgli-

McDowells Lösung des Dualismus von Denken und Wahrnehmen wirft an dieser Stelle aber ein Problem auf. Auch wenn die Idee einer Anwesenheit der begrifflichen Fähigkeiten in der Wahrnehmung therapeutisch einsichtig ist, so ist es schwer zu begreifen, wie das Denken als Urteilen in dem Akt der Wahrnehmung eingebunden ist. Gerade die Betonung der Passivität der Wahrnehmung scheint dabei verloren zu gehen.

McDowells löst jedoch auch diese potenzielle Kluft zwischen dem begrifflichen Erkennen und dem sinnlichen Wahrnehmen im Vollzug des Erkennens. Der therapeutische Denkschritt, den er hierbei unternimmt, ist das Folgern eines Verständnisses von Spontanität, das nicht bloß als aktives Urteilen begriffen werden muss. Nach McDowell ist die Anwesenheit der begrifflichen Fähigkeit in der Wahrnehmung derart zu denken, dass sie in der Wahrnehmung zwar präsent, aber passiv präsent ist:

„[W]e need to recognize that experiences themselves are states or occurrences that inextricably combine receptivity and spontaneity. We must not suppose that spontaneity first figures only in judgements.“ (MW, S. 24)

McDowell schlägt also vor, zwei verschiedene Modi des begrifflichen Erkennens anzunehmen. Seine These der Gehaltsidentität braucht er nicht aufzugeben, wenn die Anwesenheit von konzeptionellen Fähigkeiten in der Rezeptivität als passive denkbar wird:

„Conceptual capacities, whose interrelations belong in the sui generis logical space of reason, can be operative not only in judgements - results of a subject's actively making up one's mind about something - but already in the transactions in nature that are constituted by the world's impacts on the receptive capacities of a suitable subject; that is, one who possesses the relevant concepts.“ (MW, S. xx)

McDowell kann durch die Idee der passiven Anwesenheit der Spontanität in der Rezeptivität erklären, dass das Wahrnehmen zwar urteilskompatibel ist, aber kein per-

che Anwendung von rationalen Fähigkeiten auf sinnliche Daten, findet sich so deutlich nicht bei Kant. So schreibt dieser etwa: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?“ Kant „Kritik der reinen Vernunft“, B1. Kant scheint also eher ein Zweiphasenverarbeitungskonzept im Sinn zu haben, bei dem aber der „rohe Stoff“ von Sinneseindrücken seine rationale Weiterverarbeitung induziert und nicht bloß als passives Objekt gedacht wird, auf das Spontanität angewendet wird.

manentes Urteilen zu sein braucht. Als solches wäre es eine zweite Ebene des Erfahrens, die auf ein dualistisches Verständnis schließen ließe, bei dem das Urteilen eine Art Kommentar zu dem Erleben darstellte. McDowell verneint, „that the conceptual structures are a commentary on the stream of consciousness, not its ingredients.“⁵² Die passive Anwesenheit der Spontanität vollzieht sich als ein „unremarkable contact between [...] thought and world.“⁵³ Lauer fasst diesen Punkt präzise zusammen:

„[McDowell] betont immer wieder, dass menschliche Wahrnehmung, auch wenn sie uns Gründe präsentiert, kein Urteilen ist [...]. Ein Urteil ist ein diskursiver Akt der Spontanität – eine aktive Bekräftigung bzw. Behauptung eines propositionalen Gehalts. Eine Wahrnehmung hingegen bietet einen solchen Gehalt bloß passiv zur Bekräftigung an, vollzieht diese jedoch nicht. Die Aktualisierungen begrifflicher Fähigkeiten in der Wahrnehmung dürfen deshalb nicht so verstanden werden, als begleiteten sie die menschliche Wahrnehmung wie ein innerer Monolog [...].“⁵⁴

Durch die Annahme einer passiven Aktivität der begrifflichen Fähigkeiten in der Rezeptivität, steht das Wahrnehmen in der Perspektive des Urteilens. Der Vorgang der Aktualisierung der begrifflichen Fähigkeiten im Wahrnehmung ist so zu denken, dass Wahrnehmungen einen Grund für Urteile abgeben können. Sie müssen aber nicht explizit inferentiell wirkungsvoll artikuliert werden, um eine Beziehung zur Spontanität aufzunehmen.⁵⁵ Wahrnehmen versteht McDowell als ein potenziell normatives

52 McDowell „One Strand in the Private Language Argument“, S. 280.

53 Ebd. S. 287. Dennoch hält McDowell daran fest, dass das aktive Urteilen paradigmatisch für seine Deutung der begrifflichen Erkenntnisfähigkeit ist: „It is true, and important, that judging is not the only mode of actualization of conceptual capacities [...]. But even so, judging can be singled out as the paradigmatic mode of actualization of conceptual capacities, the one in terms of which we should understand the very idea of conceptual capacities in the relevant sense.“ McDowell „Sellars on Perceptual Experience“, S. 5f.

54 Lauer „Offenheit zur Welt“, S. 53. Vgl. MW, S. 165f. Vgl. auch Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 258.

55 Genau an diesem Aspekt schließt sich die gravierendste Veränderung an, die McDowell an dem über die Jahre doch recht stabilen Entwurf von „Mind and World“ vollzogen hat. Sie betrifft das Verständnis des konzeptionellen Gehalts der Wahrnehmung. McDowell hat das diskursive Verständnis der begrifflichen Form der Wahrnehmung immer mehr abschwächt, dahingehend, dass deren Form nicht propositional sein muss, sondern zunächst nur konzeptionell (Vgl. McDowell „Sellars on Perceptual Experience“, S.10ff.) und dann auch nur potentiell soweit konzeptionell artikuliert zu werden braucht, dass sie inferentiell verfügbar ist, um einen geistigen Gehalt zu besitzen. Vgl. McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 258ff. Zugespißt gesagt: McDowells Begriff des Gehaltes der Wahrnehmung schwächt sich im Laufe der Jahre von einer Propositionalitätsförmigkeit, zu einer Konzeptionalitätsförmigkeit, zu einer potenziellen Konzeptionalitätsförmigkeit ab.

Hereinnehmenkönnen von Wahrgenommenen in Begründungen.⁵⁶ Den Gehalt einer Wahrnehmung bezeichnet er daher auch als „judgement-shaped“⁵⁷.

Damit ist das Problem der Konstruktion von McDowell, Wahrnehmungen als begriffsförmige als Aktivität der konzeptionelle Fähigkeiten vorstellen zu müssen, gelöst. Das Bild der Passivität der Wahrnehmung bleibt erhalten, weil konzeptionelle Fähigkeiten als passiv gedacht werden können.

1.6 „fallible openness“

Mit dem therapeutischen Modell des „minimal empiricism“ als einer Passivität der passiv konzeptionell aufgefassten begriffsförmigen Wahrnehmung als einer irreduziblen Reibung zum Denken, konzipiert McDowell eine nichtdualistische Beziehung von Geist und Welt. Aus diesem Modell lässt sich nun sein Verständnis der Offenheit des Geistes zur Welt ableiten. Weltoffenheit wird von McDowell als „fallible openness“ (MW, S. 143) gedacht. Dieses Verständnis von Offenheit wird von der Seite des Denkens und von der Seite der Erfahrung beleuchtet. Die antiskeptische Bedeutung liegt beide Male darin, die Fixierung auf einen bestimmten Gedanken oder eine bestimmte Erfahrung fallen zu lassen. Das Unzutreffende eines Gedankens oder das Täuschende einer Erfahrung braucht so nicht zu einem Skeptizismus führen, der aus der Fehlbarkeit des Erkennens den allgemeinen Schluss zieht, dass alles Erkennen grundsätzlich an der Welt vorbei geht. McDowells Konzeption bindet so Geist und Welt einander. Allerdings liegt sein Schwerpunkt bei der Thematisierung der Offenheit des Denkens zur Welt. Offenheit wird nur im Hinblick auf Fallibilität erfasst. Sein Verständnis der Offenheit des Erfahrens zur Welt wird davon bestimmt. Es wird daher nicht ausführlich genug als eine „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) entfaltet, die eine eigene sensuelle Bestimmtheit besitzen kann.

In diesem Abschnitt soll McDowells Begriff der „fallible openness“ als einer Offenheit des Denkens zur Welt erläutert werden. Im nächsten Abschnitt soll gezeigt werden, wie sich dieses Verständnis auf McDowells Begriff der Erfahrungsoffenheit überträgt.

56 Brandom hat McDowells Begriff von Gehalten der Erfahrung als „candidate for endorsement“, als „petitions for judgments“ herausgestellt. Vgl. Brandom „Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities“, S. 95. Beispielsweise kann der sinnliche Eindruck, dass jemand, der einkaufen gehen will, vorher aus dem Fenster schaut und dunkle Wolken aufziehen sieht, dazu führen, dass er einen Regenschirm mitnimmt. Vor jemanden, der ihm erklärt, dass es unnötig sei, einen Schirm mitzunehmen, kann er als Grund auf die dunklen Wolken verweisen, die vom Fenster aus zu sehen sind. Die Wahrnehmung „dunkle Wolken“ hat somit die Funktion eines Grundes.

57 McDowell „The Logical Form of an Intuition“, S. 34.

McDowells Begriff der Offenheit des Denkens zur Welt lässt sich über eine Abgrenzung seiner Konzeption gegenüber dem Verdacht des Idealismus klären. In diesem wird die Fixierung McDowells auf den Geist zu sehr betont und der Aspekt übersehen, dass es McDowell darum geht, die Offenheit des Geistes zur Welt hervorzuheben.

Der Eindruck des Idealismus ergibt sich, wenn McDowells Beschreibung des Wahrnehmens als Teil des Denkens der Welt über den Rahmen seiner therapeutischen Philosophie hinaus verlängert wird. Wenn nämlich Rezeptivität als begriffsförmig verstanden wird, dann ist auch das Gegebene im ganzen als begriffsförmig anzusehen. McDowells Modell verlangt, dass das, was der Fall ist, gleich zu setzen ist mit Gedanken und somit Gedanken als Fakten zu verstehen sind. Wird damit nicht angenommen, dass die Welt auf Geist reduziert wird?

Dieser Verdacht des Idealismus gegen McDowells Philosophie ist plausibel in Bezug auf seine therapeutische Motivation. Die antiskeptische Ausrichtung seiner Konzeption will das Verständnis einer Kluft zwischen Welt und Geist überbrücken. So kommt es bei McDowell zu Formulierungen, die ohne eine Berücksichtigung seiner Methodik und des Kontextes aus dem heraus er denkt, idealistische Ansichten suggerieren. Ein Beispiel dafür sind die folgenden Stellen:

„[W]e must not picture an outer boundary around the sphere of the conceptual, with a reality outside the boundary impinging inward on the system [...]. [T]he conceptual is unbounded; there is nothing outside it.“ (MW, S. 34 und MW, S. 44)

Gegenüber einer idealistischen Lesart ist es wichtig zu betonen, dass McDowells Behauptung einer Unbegrenztheit des Begrifflichen dazu dient, die Unabhängigkeit der Welt verständlich zu machen.⁵⁸ Die „unboundedness of the conceptual“⁵⁹ ist als ein direkter Realismus zu veranschaulichen. Hierbei sind drei Aspekte zu betonen: Die Bestimmung des Denkens als „thinkable“, die Spontanisierung der Rezeptivität als „world-view“, die Praxis des Denkens als ständige Reflexion.

Die Idee der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung dient bei McDowell dazu, eine Sichtweise aufzuzeigen, wie die Welt als Wahrnehmbares in die Nähe des Denkens gerückt werden kann. Die Welt soll als ein Einspruch auf das Denken zugreifen. Dies kann die Welt aber nur als konzeptionalisierte. Ihre Autorität konstituiert sich da-

58 Vgl. McDowells Argumentation gegen den Einwand des Idealismus in MW, S. 26ff. Idealismus meint dabei für ihn eine Position, die die Unabhängigkeit der Realität vom Denken nicht anerkennt. Er bemerkt, dass sein Denken einen solchen Einwand provozieren kann: „People sometimes object to positions like the one I have been urging on the ground that they embody an arrogant anthropocentrism, a baseless confidence that the world is completely within the reach of our power of thinking. This looks at least akin to an accusation of idealism.“ MW, S. 39f.

59 So lautet der Titel der zweiten Vorlesung in „Mind and World“.

durch, dass sie so gedacht werden muss, dass sie immer in der Reichweite des Denkens liegt. Die Welt ist offen dafür, gedacht zu werden:

„[F]acts in general are essentially capable of being embraced in thought [...]“ (MW, S. 28)

Dies ist nun aber von McDowell gerade nicht idealistisch zu sehen. Die Welt wird als begriffliche nicht in eine abstrakte Ordnung gepresst. McDowells Wendung der „unboundedness of the conceptual“ meint, dass vielmehr die Welt unbegrenzt auf das Denken Einfluss nehmen kann. Die Offenheit der Welt gedacht zu werden, meint die Offenheit des Denkens für die Autorität der Welt.

Die Idee der Passivität der Wahrnehmung kann so, im Zusammenhang mit dem Verdacht des Idealismus, konkretisiert werden. Sie bedeutet, dass der Einfluss auf das Denken von außerhalb des einzelnen Denkaktes erfolgt, nicht aber von außerhalb denkbarer Gehalte. Damit braucht die Welt kein Gedanke zu sein, auch wenn sie immer als denkbar gedacht werden muss. Sie liegt außerhalb eines bestimmten Gedankens, aber nicht außerhalb des Denkens an sich:

„The fact that experience is passiv [...] should assure us that we have all the external constraint we can reasonably want. The constraint comes from outside thinking, but not from outside what is thinkable.“ (MW, S. 28)

Die Welt kann so als „true thinkable“ begriffen werden. Gedanken können Fakten sein und Fakten Gedanken, ohne dass eine Seite zu bevorzugen wäre.⁶⁰ Dadurch sind Gedanken nicht als dogmatische Idealismen zu verstehen, die das Gegebene okkupieren. In McDowells therapeutischer Sichtweise zerfällt die für den Idealismus charakteristische Asymmetrie von Subjektivität und Objektivität:

„The conceptual sphere does not exclude the world we experience.“ (MW, S. 72)

Aus dieser Perspektive auf die Welt als „true thinkable“ ist auch McDowells Gedanken zu verstehen, dass das Erkennen der Welt eingebunden ist in eine „world-view“. Er sieht darin eine Notwendigkeit, die aus seiner therapeutischen Denkweise ableitbar ist. Für ihn bedeutet die Annahme einer impliziten passiven Aktivität der konzeptionellen Fähigkeiten im Wahrnehmen „all the way out“, dass damit auch das Bilden von Weltbildern verbunden ist. Alles Erfahren verläuft für McDowell in einem Raum von Konzepten als einer „world-view“.⁶¹ Einzelne Erfahrungen werden darin verortet.

60 Vgl. MW, S. 28.

61 Vgl. MW, S. 11f. und S. 29ff.

Das aber bedeutet wiederum nicht, dass die Welt in ein idealistisches System gezwängt wird. McDowell spricht sich gegen ein Bild von Geist und Welt aus, bei dem sich auf der einen Seite die Welt und auf der anderen Seite die Weltsicht befindet - „here the conceptual system, there the world“ (MW, S. 35). Es gibt keine Außenansicht einer Weltansicht, kein, wie McDowell sagt, „sideways-on picture“ (MW, S. 35). Das Erfahren bewegt sich vielmehr immer innerhalb der Dimension „world-view“ als einer inferentiellen Dynamik:

„We find ourselves already engaging with the world in conceptual activity within such a dynamic system.“ (MW, S. 34)

Das richtige Urteil, das die Welt trifft, ordnet sich, laut McDowell, in ein „network“ ein, welches sich in einem ständigen Dialog mit dem Erfahren in Bezug auf Kohärenz abstimmt. Solch ein Dialog impliziert, dass das Bilden einer Weltsicht auch den Abbau von Ansichten meinen kann. Erfahrungen erhalten ihren „dynamic place in a self-critical activity“ (MW, S. 34):

„The conceptual capacities that are passively drawn into play in experience belong to a network of capacities for active thought, a network that rationally governs comprehension-seeking responses to the impacts of the world on sensibility. And part of the point of the idea that the understanding is a faculty of spontaneity [...] is that the network [...] is not sacrosanct.“ (MW, S. 12)

Die Offenheit des Denkens als „thinkable“ und „world-view“ bedeutet so, dass das Urteilen nicht endgültig ist, sondern einen unabschließbaren Prozess darstellt.⁶² Das Denken schreibt der Welt nichts vor. Die begriffliche Strukturierung des sinnlichen Wahrnehmbaren ist konstitutiv offen, da das Denken als fallibel unscharf anzusehen ist und es auch, wenn es die Welt in einem „network“ spiegelt und integriert, diese immer wieder neu spiegelt. Für McDowell verläuft das Denken der Welt so in einer fortlaufenden Entwicklung. Die Welt kann daher vollständig in der Reichweite des Geistes liegen, ohne ihre Autonomie einzubüßen. Eine „world-view“ als „dynamic system“ garantiert nicht, dass die Welt jemals vollständig von einem bestimmten Entwicklungspunkt gedacht werden kann:

„There is no guarantee that the world is completely within the reach of a system of concepts or conceptions as it stands at some particular moment in its historical development.“ (MW, S. 40)

62 McDowell vertritt eindeutig die Offenheit des Denkens als einen Prozess: „[T]he idea of an end to inquiry is no part of the position I am recommending.“ MW, S. 40.

Die fallible Integration des Erfahrens in eine „world-view“ bedeutet für McDowell, dass das Denken eine bestimmte Praxis annimmt. Auch diese Praxis widerspricht der Perspektive eines subjektlastigen Idealismus und manifestiert ein Verständnis der Welt als fallible Offenheit. Denken muss immer bereit sein, sich zu hinterfragen:

„Active empirical thinking takes place under a standing obligation to reflect about the credentials of the putatively rational linkages that govern it. There must be a standing willingness to refashion concepts and conceptions if that is what reflection recommends. [...] [T]he obligation to reflect is perpetual.“ (MW, S. 12f. und MW, S. 40)

Diese Denkpraxis zeigt die Unabhängigkeit der Realität vom Denken. Denken ist stets mit dem Index des Provisorischen versehen. Es bleibt offen, indem es reflexiv bleibt:

„[W]e can only make honest efforts to eliminate the sorts of defects we know our thinking risks [...]. The best we can achieve is always to some extent provisional and inconclusive, but that is no reason to succumb to the fantasy of external validation.“ (MW, S. 81f.)⁶³

In dem Sinne einer falliblen Offenheit taucht bei McDowell dann auch so etwas wie ein diskursives Ethos auf. Das Denken der Welt benötigt Geduld und Demut:

„Ensuring that our empirical concepts and conceptions pass muster is ongoing and arduous work for the understanding. It requires patience and something like humility.“ (MW, S. 40)⁶⁴

McDowells Verständnis von Weltoffenheit als begrifflich und zugleich unmittelbar im Sinne einer „unboundedness of the conceptual“ erscheint mit dieser dreifachen Dis-

63 McDowells ethische Betonung des Denkens erinnert an Gedanken Gadammers. Vgl. Gadamer „Wahrheit und Methode“, S. 289.

64 Hier lässt sich die Kritik anbringen, dass McDowells Modell nur therapeutische Richtlinien verkündet, aber ein Programm einer Darlegung der „unboundness of conception“ nicht vollständig durchführt. Das Wahrnehmen als ein Erleben aus der Erste-Person-Perspektive erhält zwar eine Verbindung zur Dritte-Person-Perspektive als diskursive Praxis. McDowell führt aber die Konsequenzen seines Modells für die argumentierende Interaktion von Begriffeverwendern nicht aus. Er bleibt bei seinen Erläuterungen auf der Ebene der Sinnlichkeit stehen und begnügt sich damit, die Einbettung der Rezeptivität in den Raum der Gründe im Prinzip zu erfassen. Ein genauer Bezug zur Praxis des Diskursiven wird nicht erläutert. Sein Modell richtet sich nach einem „Primat des Sensitiven“ (Bertram/Liptow). So reicht es ihm, die von Kant vorgenommene systematische Verbindung von Erfahren und Denken im Rahmen des analytischen Diskurses auf therapeutische Weise noch einmal zu wiederholen.

tanzierung von einer idealistischen Lesart - als „thinkable“, als fallible „world-view“ und als reflexive Denkpraxis - zweifach unproblematisch: Weltoffenheit heißt für ihn, dass die Welt offen dafür ist, in Gedanken einzugehen. Und es heißt, dass das Denken offen bleibt für den Einfluss der Welt.

Vor allem mit der Darstellung der Welt als „true thinkable“ zeigt sich, wie McDowell den Skeptizismus nicht einfach nur kritisiert, sondern in das Bild einer „fallible openness“ (MW, S. 143) integriert. Sein „minimaler Empirismus“ erlaubt es, die Skepsis gegenüber einzelnen Gedanken zu respektieren. Da das Denken fallibel ist, darf diese Skepsis aber nicht so verstanden werden, dass sie zu einem Skeptizismus ausartet. Es kann trotz aller Fallibilität des Urteilens ein richtiges Urteilen möglich sein. Es ist möglich, dass die Welt, über die etwas ausgesagt wird, die tatsächliche Welt ist. „Thinkables“ können „true thinkables“ sein.

Mit der therapeutischen Beschreibung der Welt als „thinkable“ erhält McDowells Modell eine zusätzliche Bestimmtheit. Diese erlaubt es, seine Konzeption von Geist und Welt noch schärfer gegen einen Skeptizismus abzugrenzen. Durch die Idee einer „unboundedness of the conceptual“ sind Geist und Welt nicht als idealistisch verbunden oder als skeptizistisch getrennt anzusehen. Sie stehen vielmehr in einer normativ offenen Beziehung zueinander, die sich in einer Praxis des Denkens manifestiert. Das gemeinsame Band dieser Beziehung ist die potenzielle Identität des Inhaltes der Welt als begrifflicher. Die Welt ist alles, was ein „true thinkable“ ist. Das was der Fall ist und als solcher gedacht wird, ist ein potenziell richtiges Urteil. Die Welt ist so immer auch, in Relation zu einem einzelnen Gedanken, unidealistisch als eine „wider reality“ (MW, S. 32) anzusehen.

Damit erfüllt McDowells Darstellung der Unbegrenztheit des Begrifflichen lediglich die Funktion, sein therapeutisches Anliegen zu unterstreichen. Sie dient als ein „truism“ dazu, den „argumentativem Overkill“⁶⁵ des Skeptizismus zu verhindern. Als Kommentar zu einem Vorwurf, dass sein Gedanke einer falliblen Identität („When one thinks truly, what one thinks is what is the case.“ MW, S. 27) eine idealistische Identitätstheorie impliziere, weist McDowell noch einmal darauf hin:

„Could anyone dispute what those words express? The so-called identity theory of truth is a truism, not a thesis, not a possibly contentious bit of philosophical doctrine. What point can there be in affirming a truism? Just that keeping it in view helps to prevent unprofitable philosophical anxieties from arising.“⁶⁶

Die metaphysische Dramatik des neuzeitlichen Skeptizismus zeigt sich mit McDowell als ein irreführend kompliziertes, wenngleich hartnäckiges Scheinproblem, das mit

65 Slaby „Sichtbarkeit des Geistes“, S. 104.

66 McDowell „Reason and Nature“, S. 94.

den Hinweis auf banale „true thinkables“, in denen sich die Weltoffenheit des Geistes manifestiert, therapeutisch abgebaut werden kann:

„But to say there is no gap between thought, as such, and the world is just to dress up a truism in high-flown language. All the point comes to is that one can think, for instance, that spring has begun, and that very same thing, that spring has begun, can be the case. That is truistic, and cannot embody something metaphysically contentious, like sligh-
ting the independence of reality.“ (MW, S. 27)⁶⁷

1.7 „openness to the layout of reality“

McDowells Beschreibung von Weltoffenheit als „fallible openness“ (MW, S. 143) zu einer Welt als „true thinkable“ stellt überzeugend sein Anliegen eines antiskeptischen Realismus heraus. Hieran zeigt sich aber auch, dass sein Programm, einen therapeutischen „minimal empiricism“ zu explizieren, zu einseitig vollzogen wird. Gegen McDowell ist kritisch einzuwenden, dass er sich zu sehr auf die Offenheit des Denkens zur Welt fokussiert. Der Dualismus zwischen Denken und Welt ist aber erst dann wirklich therapeutisch aufgelöst, wenn der Dualismus zwischen Erfahren und Welt geklärt wird. Erst so ist auch McDowells Hauptgegner, der zum Skeptizismus hin-
führende Erfahrungsbegriff des „highest common factor“ (MW, S. 113) vollständig zu exozieren.

Damit der Geist aber als offen zur Welt zu verstehen ist, ist nicht nur das Denken, sondern auch das Erfahren als welthaft zu beschreiben. Der von McDowell therapeutisch angeführte „disjunktive“ Erfahrungsbegriff weist hingegen nur eine grundsätzlich antiskeptische Verständnismöglichkeit des Erfahrens als eine „fallible openness“ (MW, S. 143) auf. Der Grund dafür liegt in seiner Methodik. McDowells Philosophie

67 Instruktiv ist hier auch eine Antwort von McDowell gegenüber dem Idealismusverdacht von Michael Williams: „If I say ‘The earth orbits the sun’ what I say – that the earth orbits the sun – is both something that can be thought (my claim expresses the thought) and something that is the case, and so an element in the world. In saying this I do indeed, in one sense, ‘populate the physical world with quasi-linguistic objects called ‘thinkable contents’. That is to say that such ‘objects’ are what comprise the world, in the sense of everything that is the case; that merely exploits the truism that what is the case is what can be truly thought. Williams’s ‘populate’ language perhaps insinuates something different: that the world as I conceive it lacks, for instance, planets and stars but contains thinkable contents instead. That would certainly be an absurd conception of the world. But given only that there are planets and stars (given only that that is something that is the case), there is a completely unpuzzling sense in which the world conceived as everything that is the case has planets and stars – which are not themselves thinkable contents – in it.“ McDowell „Reply to Williams“, S. 199f.

legt den Akzent darauf, den analytischen Diskurs therapeutisch zu öffnen für die Einsicht in die epistemische Relevanz der Wahrnehmung. Er folgt so den Gedanken dieses Diskurses und bemüht sich dementsprechend vor allem, die Nähe des Wahrnehmens zur Konzeptionalität aufzuzeigen und nicht so sehr die Nähe des Denkens zum Wahrnehmen. Im Folgenden soll die Abhängigkeit von McDowells Erfahrungsbegriff von einem inferentiellen Begriff von Weltoffenheit demonstriert werden.

McDowell nennt sein Modell eine „disjunctive conception of experience“⁶⁸. Er gibt darin zwar der zentralen phänomenalen Beobachtung des Skeptizismus recht, bei der aus der Sicht eines Subjekts nicht verlässlich unterschieden werden kann, ob sein Erfahren veridisch oder illusionär ist, ob die Erfahrungen nur als tatsächliche erscheinen oder ob sie es auch sind. McDowell verwirft aber die daraus abgeleitete Deutung, wonach beide Arten des Erfahrens einen gemeinsamen Gehalt besitzen.⁶⁹ Ein derartiger Begriff des Erfahrens führt zu einem Verständnis der Unabhängigkeit des Erfahrens von der Welt, der nach McDowell überhaupt nicht mehr zur Welt führen könnte. Die Welt wäre damit skeptizistisch unrealisiert. Tatsächlichkeit löste sich in Erscheinen auf.

Für McDowell muss daher das sinnliche Erleben in der Perspektive eines Zugangs zu Tatsachen stehen. Damit das Erfahren offen zu einer Welt ist, muss therapeutisch angenommen werden, dass illusionäres und veridisches Erfahren keinen gemeinsamen epistemisch relevanten Gehalt teilen, auch wenn das Erfahren als sinnliches Erleben auf der Ebene des Erscheinens gleich bleibt.⁷⁰

McDowell führt diesen Gedanken therapeutisch genauer aus, indem er das Erfahren als „linkage into the wider reality“ (MW, S. 32) begreift. McDowells Kriterium für die Objektivität des subjektiven Erfahrens besteht darin, dass das Objekt des Erfahrens zwar nicht ohne das subjektive Erfahrenkönnen eine Tatsache sein kann. Es kann

68 Vgl. McDowell „The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument“.

69 Vgl. ebd., S. 234.

70 Vgl. auch Thornton „John McDowell“, S.172ff. und S. 189ff. Ein hartgesottener Skeptiker könnte hier einwerfen, dass der Gedanke eines unterschiedlichen Gehaltes der Erfahrung einen nicht weiter hilft, wenn dieser nicht auf der phänomenalen Oberfläche auftaucht. Die Erfahrung bleibt so unklar in ihrer Welthaltigkeit. Dem gegenüber kann wieder darauf hingewiesen werden, dass es McDowell nur therapeutisch darauf ankommt, die grundsätzliche Annahme einer Kluft zwischen Geist und Welt zu verhindern. Thornton fasst diesen Punkt von McDowells disjunktiven Begriff der Erfahrung so zusammen: „[I]f one of the key motivations for considering a sceptical challenge in the first place is the potential global mismatch between reason and the world, then that has been undercut. By appealing to an external view of epistemic standing, and denying that an internal view makes sense, McDowell’s position weaves reason and the world back together and thus removes a key motivation for scepticism. So if scepticism presupposes a picture of experience or reason that can never reach out to the world, then McDowell’s account provides a response before the scepticism can be motivated.“ Ebd. S. 204f.

diese Tatsache aber auch jenseits der besonderen Erfahrung sein.⁷¹ Für die Erfahrung muss gelten „that it would be so even if it were not being experienced to be so (MW, S. 32). An dem Beispiel des Rotsehens macht McDowell seinen Gedanken verständlich. Das Rotsein eines Objekts ist auch ohne das Erfahren seines Rotseins objektiv:

„Secondary-quality experience presents itself as perceptual awareness of properties genuinely possessed by the objects that confront one. And there is no general obstacle to taking that appearance at face value. An object’s being such as to look red is independent of its actually looking red to anyone on any particular occasion; so, notwithstanding the conceptual connection between being red and being experienced as red, an experience of something as red can count as a case of being presented with a property that is there anyway – there independently of the experience itself. And there is no evident ground for accusing the appearance of being misleading.“⁷²

Erfahrungen sind so immer auch eine „awareness of something independent of the experience itself“(MW, S. 32). Erfahrungen verweisen über sich hinaus.⁷³ Dieses Verweisen wird nach McDowell gewährleistet, indem der Gehalt der Erfahrung so aufgefasst wird, dass er verbunden ist mit einer „wider reality“. Für McDowell besteht diese in der Dimension einer immer auch möglichen „world-view“, als fallible Weltsicht, aus der heraus ein Erfahren von Welt geschieht. Die „wider reality“ meint bei McDowell das Bewusstsein einer Verbindung zur Welt, die in einer bestimmten Erfahrung nicht vorliegen muss:

„[T]he subject of the experience understands what the experience takes in [...] as part of a wider reality, a reality that is all embraceable in thought but not all available to this experience.“ (MW, S. 32)⁷⁴

71 Vgl. auch Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 179.

72 McDowell „Values and Secondary Qualities“, S. 134.

73 Vgl. auch McDowells deutliche Formulierung: „[A]n experience is of an objective reality if its object is independent of the experience itself.“ McDowell „Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World“, S. 129.

74 In einer zentralen Stelle von „Mind and World“ wird die Fokussierung von McDowells antiskeptischen Konzept auf

das Denken deutlich: „[T]here is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case. When one thinks truly, what one thinks is what is the case. So since the world is everything that is the case [...], there is no gap between thought, as such, and the world. Of course thought can be distance from the world by being false, but there is no distance from the world implicit in the very idea of thought.“ MW, S. 27. McDowell entwickelt diese Formulierungen mit einem Seitenblick auf Wittgenstein. Bei diesem heißt es: „Wenn wir sagen, meinen, daß es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir

Die erfahrene Welt erscheint so wieder in der Perspektive des Geistes als „thinkable“: Die Welt, die über eine bestimmte Erfahrung hinausgeht, muss zwar immer vollständig und jederzeit artikuliert werden können, in einer besonderen Erfahrung muss sie aber nicht explizit artikuliert vorliegen.

Damit erreicht McDowell wieder eine antiskeptische Sichtweise: So wie die Welt außerhalb eines bestimmten Gedankens, nicht aber des Denkbaren liegen kann, so kann auch eine bestimmte Erfahrung, nicht aber das Erfahren, außerhalb der Welt liegen. So wie für McDowell vom Denken her die Welt als ein wahrer denkbarer Gehalt erscheint, erscheint sie vom Wahrnehmen her als ein wahrer erfahrbarer Gehalt. Die skeptische Irrealisierung einer Erfahrung wird durch den therapeutischen Gedanken abgeblockt, dass das Erfahren im Bewusstsein eines weiteren Erfahrenkönnens erfolgt. Die Welt zu erfahren heißt, sie im Zusammenhang mit dem Bewusstsein einer auch weiter zu erfahrenden Welt zu erfahren. Die erfahrbare Welt muss nicht die erfahrene Welt sein. Die Welt disjunktiv zu erfahren meint, sie in einer Offenheit zu erfahren, die die Bestimmtheit einer einzelnen Erfahrung überschreitet. Die Welt steht als erfahrbare passiv offen.⁷⁵

Durch dieses Erfahrungsverständnis kann der Skeptizismus deutlicher widerlegt werden. Der ihn stützende Erfahrungsbegriff des „highest common factor“ (MW, S. 113) erscheint nun als Ausblendung der Perspektive einer „wider reality“ von Erfahrungen zugunsten der Fixierung auf die Perspektive von bestimmten Erfahrungen. Dieses Verständnis erhält seine Plausibilität nur durch eine Überbetonung der Möglichkeit, sich in einer bestimmten Erfahrungen täuschen zu können. Wenn aber das alltägliche „Zur-Welt-sein“ (Merleau-Ponty) in seiner Offenheit zu anderen Erfahrungen stärker betont wird, wird die Künstlichkeit einer Fixierung auf eine Erfahrung offensichtlich. Die Sichtweise des „highest common factor“ ist dabei nicht verfehlt, weil sie falsch ist, sondern weil sie zu eng gedacht wird. Diese Verengung kann umgewertet werden. Der Skeptizismus kann als ein Aspekt eines disjunktiven Erfahrungsbegriffs gelten, indem er zu einer „fallible openness“ (MW, S. 143) abgeschwächt wird. Er entspricht dann lediglich dem möglichen Täuschen in einer Erfahrung, aber nicht im Erfahren im allgemeinen. Der Zweifel am Erfahren braucht nicht zum Zweifel am Erfahren der Welt überhaupt zu werden. Die Welt ist ein true experievable.

meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, daß das und das - so und so - ist. - Man kann dieses Paradox [...] auch so ausdrücken: Man kann denken, was nicht der Fall ist.“ Wittgenstein „Philosophische Untersuchungen“, S. 294 (§95).

75 Diese Beschreibung von Gedanken McDowells ähnelt seinem therapeutisch erschlossenen Begriff von Konzeptionalität als passiver Modus in der Rezeptivität. Nun ist es die Weite der Erfahrung, die passiv angenommen werden kann, ohne explizit gedacht zu werden. Damit tritt eine dritte Art von Passivität in die Konzeption McDowells auf. Neben der Passivität der Wahrnehmung und der Passivität der Konzeptionalität in der Rezeptivität, ist es nun die Passivität der Offenheit der erfahrbaren Welt in der Rezeptivität, die den Horizont einer bestimmten Erfahrung überschreitet.

Auch wenn McDowells Sichtweise auf das Erfahren als „linkage into the wider reality“ (MW, S. 32) die Weltoffenheit des Erfahrens als „fallible openness“ (MW, S. 143) anti-skeptisch heraus stellt; die Offenheit des Erfahrens als „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) wird von ihm nicht genügend betrachtet. Wahrnehmungen kommen so zwar als Gründe, nicht nur als Ursachen für Urteile in den Blick. Damit wird aber das Erfahren in der Intimität eines sinnlichen Erlebens nicht in seiner epistemischen Relevanz als Weltoffenheit dargestellt. Das erstaunt um so mehr, als es McDowell gerade darauf ankommt, das Denken der Welt an das Wahrnehmen der Welt zu binden. So schreibt er etwa:

„Experience enables the layout of reality itself to exert a rational influence on what a subject thinks.“ (MW, S. 26)

Damit das Erfahren so verstanden werden kann, dass es die Welt selbst ist, die in das Denken eingreift, kann das Erfahren nicht lediglich als fallible verstanden werden. McDowell hat in seiner Konzeption der Offenheit des Geistes zur Welt zu wenig herausgestellt, dass das Erfahren immer in der Perspektive steht, ein Erfahren der Welt zu sein. Er fokussiert sich auf den Bezug des Erfahrens zum Denken. Genauer akzentuiert bedeutet sein Gedanke, dass das Tribunal der Erfahrung das Tribunal der Welt ist. Die Welt selbst ist der Grund für ein Urteil. Lauer hat diesen Begriff der Wahrnehmung klar formuliert:

„Wir verstehen unser eigenes Wahrnehmen so, dass im Wahrnehmen, bildlich gesprochen, die Welt ihre Stimme erhebt, ihren Einfluss auf unsere Überzeugungen geltend macht. Wahrnehmungswissen ist daher nicht irgendeine gerechtfertigte, wahre Meinung, sondern eine durch die Welt gerechtfertigte, wahre Meinung.“⁷⁶

Erst wenn die Welt als ein Tribunal anzusehen ist, ist das Denken als beeinflussbar von der Struktur der Realität zu denken. Erst so kommt auch die epistemische Relevanz des sinnlichen Erlebens zur Geltung. Die ist nicht lediglich als „subjektives“ Erfahren, im Sinne eines idiosynkratischen Erfahrens zu sehen. Erfahren ist ein besonderes Gegebensein der Welt. Diese Besonderheit ist nicht schon hinreichend bestimmt, wenn sie im Allgemeinen als Unabhängigkeit von einer besonderen Erfahrung verstanden wird. Besonderheit als „layout of reality“ (MW, S. 26) kann in McDowells Bild von Weltoffenheit nicht richtig gewürdigt werden. Zwar schreibt er:

76 Lauer „Die Welt im Blick haben. McDowell über das Wahrnehmen von etwas als etwas“, S. 73. Lauer nennt diese Art der Rechtfertigung von Wahrnehmungswissen „Weltverbürgtheit“.

„In a particular experience in which one is not misled, what one takes in is that things are thus and so.“ (MW, S. 26)

Das wahrgenommene Soundsosein kommt aber nicht weiter in seiner unabhängig von seiner inferentiellen Bestimmungen sensuellen Kontur zur Geltung. Die Stimme der Welt bleibt einsilbig, auf ein binäres Ja-Nein beschränkt. Als „thinkable“, als Teil einer „world-view“, die eine „linkage into the wider reality“ (MW, S. 32) lediglich als diskursive Praxis begreift, wird das Besondere einer Erfahrung als „a particular bit of the Given“ (MW, S. 19) auf die Wirkung im Raum der Gründe reduziert und auch nur von dort aus als bestimmt gedacht.

1.8 Die zweite Natur: „shaped by reason“

McDowells eingeschränkter Begriff von Weltoffenheit zeigt sich auch in der therapeutischen Entfaltung seines Modells. Indem er die antiskeptische Auflösung des Dualismus von Geist und Welt zu einer antinaturalistischen Auflösung des Dualismus von Geist und Natur ausdehnt, expliziert er einen Begriff der Natur des Menschen, der sich einseitig auf dessen diskursive Fähigkeit als „responsiveness to some of the demands of reason“ (MW, S. 79) fixiert. Im Folgenden soll dieser Begriff der „zweiten Natur“ dargestellt werden.

McDowells Denken richtet sich nicht nur kritisch gegen den Skeptizismus in seinen dualistischen Beschreibungen des Verhältnisses von Welt und Geist. Es ist auch kritisch gegen einen den Skeptizismus gänzlich ignorierenden Naturalismus gerichtet. Die besondere Gefahr, die von dem Naturalismus ausgeht, liegt für McDowell darin, dass er den erkenntnistheoretischen Dualismen des Skeptizismus aufsitzt, weil er für dessen Problematik keinen Sinn besitzt, aber zugleich das bestimmende Paradigma für das neuzeitliche Verständnis der Welt liefert. Objektivität wird szientistisch definiert. Ein szientistischer Naturalismus bestärkt daher blind den Dualismus von Geist und Natur und stützt so indirekt einen Skeptizismus von Geist und Welt, der wiederum die antiskeptische Oszillation mit den Polen „Mythos des Gegebene“ und „Kohärenzismus“ provoziert. Im Zusammenhang mit der skeptischen Frage, ob das Denken die Welt überhaupt erreicht, stellt sich für McDowell somit auch die Frage nach dem Wesen des Menschen im Verhältnis zur Natur.⁷⁷

Auch wenn McDowell gegen ein szientistisches Verständnis von Natur und Geist angeht, würdigt er die wissenschaftliche Perspektive als eine nützliche Methode. Er

77 Analog zum Fähigkeits- und Wirklichkeitsdualismus, lässt sich hierbei von einem Wesensdualismus sprechen.

kritisiert aber eine Hypertrophie dieser historisch ab der Neuzeit gewachsenen Sichtweise zu einem ausschließlichen Maßstab für objektive Wahrheit:

„But it is one thing to recognize that the impersonal stance of scientific investigation is a methodological necessity for the achievement of a valuable mode of understanding reality; it is quite another thing to take the dawning grasp of this, in the modern era, for a metaphysical insight into the notion of objectivity as such, so that objective correctness in any mode of thought must be anchored in this kind of access to the real.“⁷⁸

Um die Dominanz eines wissenschaftlichen Naturalismus zu relativieren, kommt es McDowell darauf an, den Dualismus von Natur und Geist zu überwinden. Daher stellt McDowell in therapeutischer Absicht das Konzept einer „zweiten Natur“ auf, das eine Möglichkeit einer den Dualismus schlichtenden Formulierung bedeuten soll.⁷⁹ Er begreift die Einführung der Idee der „zweiten Natur“ dabei als eine Lockerung des eingespielten szientistischen Verständnis von Geist und Natur, das er „bald naturalism“ (MW, S. 73) nennt:

„[O]ur philosophical anxieties are due to the intelligible grip on our thinking of a modern naturalism, and we can work at loosening that grip.“ (MW, S. 177)

McDowells therapeutische Strategie ist es, das Verständnis des Geistes in Bezug auf Natur umzuwerten. Er verbindet für seinen „naturalism of second nature“ (MW, S. 91) Gedanken Kants mit denen von Aristoteles, um einen Naturbegriff des Menschen zu formen, der die Spontanität berücksichtigt.⁸⁰ McDowell plädiert gegenüber dem Szientismus für einen Begriff von Naturalismus, der den Geist als etwas Natürliches erscheinen lässt. In diesem Sinn nennt er seine Konzeption auch einen „naturalized platonism“ (MW, S. 91).⁸¹ Es geht ihm darum, eine Naturalisierung des Geistes zu ver-

78 McDowell „Two Sorts of Naturalism“, S. 182. Vgl. auch Habermas: „Die Ontologisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einem naturalistischen, auf ‚harte‘ Fakten geschrumpften Weltbild ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Metaphysik.“ „Ich bin ja ein Stück Natur“ - Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft“, S. 39. Vgl. auch Rorty „Der Spiegel der Natur“, S. 160f. und S. 372ff.

79 Vgl. MW, S. 84.

80 „We need to recapture the Aristotelian idea that a normal mature human being is a rational animal, but without losing the Kantian idea the rationality operates freely in its own sphere.“ (MW, S. 85) Der Ursprung für die Idee einer zweiten Natur findet sich bei Aristoteles „Nikomachische Ethik“, 1103a1ff. und auch 1142a27ff. Vgl. auch Bertram und Liptow „John McDowells nicht-szientifische Naturalisierung des Geistes“.

81 Das Gegenteil des „naturalized platonism“ ist ein „rampant platonism“, bei dem die Ebene des Bedeutens keinen Zusammenhang besitzt mit der ersten Natur und so als etwas Mysteriöses erscheinen muss. Vgl. MW, S. 92. McDowells Position bietet also eine Alter-

hindern, die mit einem Naturbegriff operiert, der das begründende Denken nicht als Teil der Natur ansieht und es so für möglich hält, Spontanität auf kausale Aspekte zu reduzieren. Es ist für ihn nicht ersichtlich, wie von einer kausalistischen Perspektive her je der Mensch als ein Wesen begriffen werden kann, das einen Geist besitzt.

Der Geist im „bald naturalism“ muss als etwas verstanden werden, was eingeordnet ist in den kausalen Rahmen der Naturgesetze. Die Fähigkeit der Spontanität ist so reduziert auf natürliche Abläufe. Ein Raum der Gründe *sui generis* wird damit bestritten. Die Welt verliert die Bedeutung als etwas, was rational in Begründungen einzugreifen vermag. Sie kann nur als eine Größe vorgestellt werden, die durch Rezeptivität wahrgenommen werden wird, die ausschließlich kausal zu begreifen ist. Diese Form der Rezeptivität ist nicht grundlegend anders als die von Tieren.

McDowell muss für seinen Gegennaturalismus somit einen Wahrnehmungsbegriff verdeutlichen, der Rationalität integriert und eine Reibung zur Welt als begriffliche denkbar macht. Dafür wendet er sein Modell einer Synthese von Spontanität und Rezeptivität, das zur Exorzierung skeptischer Sorgen und Denkwänge konzipiert wurde, gegen den „bald naturalism“ an. Der Gedanke der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung wirkt sich dabei therapeutisch auf die neuzeitliche Tendenz der Naturalisierung des Geistes aus, weil er zu der Idee eines spontanisierten Naturalismus verlängert werden kann.⁸² Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung führt zu einer Auflösung des Dualismus von Natur und Geist, indem die Subjektivität des Menschen als begriffliches Wahrnehmen verdeutlicht wird. Der Geist des Menschen ist für McDowell nichts, was erst noch zu seiner naturhaften Wahrnehmung hinzutritt. Konzeptionalität ist die Natur des Geistes. McDowell verneint somit „the picture of the pre-conceptual given, there in pre-linguistic or non-linguistic awareness, waiting [...] to be clothed in conceptual garb. [...] Our subjectivity is not a matter of this kind of thing plus the conceptual garb.“⁸³

Demzufolge muss Rezeptivität nicht mehr als etwas rein Natürliches und somit kausal gedacht werden. Menschen nehmen begrifflich wahr. Zum Tier grenzt McDowell daher den Mensch nicht über das bloße Wahrnehmen ab, sondern über die andere Form der Wahrnehmung. Dass der Mensch mit den Tieren eine Rezeptivität teilt, die als „perceptual sensitivity to features of the environment“ (MW, S. 69) gedacht wird, heißt für McDowell, dass der Mensch ein Tier ist, das seine Natur in Bezug auf das Geben und Annehmen von Gründen wahrnimmt. Dadurch erscheint die Fähigkeit zur Rezeption der Welt nicht nur als ein Empfangen von Sinnesdaten einer Umgebung, in die der Mensch kausal eingebettet und auch ausgeliefert ist. Weil Wahrnehmungen rechtfertigend gebraucht werden können, ist Rezeptivität rational:

native zwischen szientistischen Naturalismus und „rampant platonism“.

82 Vgl. MW, S. 78.

83 McDowell „One Strand in the Private Language Argument“, S. 295.

„[O]ur perceptual relation to the world is conceptual all the way out.“⁸⁴

Durch McDowells therapeutische Beschreibung der Rezeptivität als rationale Rezeptivität kann er auch die Spontanität antidualistisch auffassen. Es ist durch seine Sichtweise unnötig geworden, die Spontanität so zu verstehen, dass sie als etwas anzusehen ist, was außerhalb der der Natur liegt. Sie ist daher auch nicht als Gegensatz zu einem kausalen, nur naturwissenschaftlich zu begreifenden Geschehen zu setzen. Da Rezeptivität als Spontanität in den Blick kommt, kommt die geistige Seite des Menschen als seine Naturhaftigkeit in den Blick. Der Geist als Raum der Gründe behält so seinen Status sui generis, erscheint aber nicht mehr als unnatürlich. Normativität ist nichts Ananürliches, keine künstliche Zutat zu einer Natur. Die Natur des Menschen erklärt McDowell vielmehr immer schon als geisthaft, d.h. begrifflich, d.h. diskursiv. Der Mensch tauscht von Natur aus miteinander Gründe aus und agiert begründend in der Welt.⁸⁵ Das Leben begründend zu führen, ist etwas für den Menschen Natürliches:

„[W]e can say that the way our lives are shaped by reason is natural [...].“ (MW, S. 88)

Durch die therapeutische Auffassung des Begründens als Natur des Menschen, kann McDowell den Dualismus von Natur und Kultur aushebeln. Dabei ist der Mensch als ein Wesen zu verstehen, das hauptsächlich als zweite Natur zu begreifen ist. Er lebt mehr in Begriffen, als in biologischen Umwelten. Anders als das Tier, das seinen biologischen Appellen ausgeliefert ist, besitzt der Mensch die Fähigkeit zu einem „step back“ aus einer ersten Natur.⁸⁶ Das meint McDowell mit dem deutschen Begriff „Bildung“:

84 McDowell „What Myth?“, S. 308.

85 Von diesem Gedanken ausgehen hat McDowell im Anschluss vor allem an Aristoteles einen ethischen Ansatz ausformuliert. Moral ist direkt realistisch, da sie verbunden wird mit dem Wahrnehmen von Welt. Wahrnehmen ist daher normativ verständlich im Sinne von einem Erkennen, was gefordert ist. Werte sind somit nichts Unnatürliches. Das Sein besitzt ein Sollen. Vgl. MW, S. 82 und „Two Sorts of Naturalism“, S. 185. Anmerken lässt sich hier, dass das normative Wahrnehmen relativ zu unterschiedlichen Kulturen ist und dass so das Verständnis eines „decent upbringing“ (MW, 82) variieren kann. Auf diese Relativität geht McDowell aber nicht ein, da er philosophisch-therapeutische Anliegen verfolgt. Ihm geht es um Dualität, nicht um Kontingenz.

86 „Reason does not just open our eyes to our nature, as members of the animal species we belong to; it also enables and even obliges us to step back from it [...].“ McDowell „Two Sorts of Naturalism“, S. 172. Demgegenüber ist das tierische Leben für McDowell unfreier. Er schreibt dazu: „It is in the service of a mode of life that is structured exclusively by immediate biological imperatives.“ MW, S. 115.

„Our nature is largely second nature, and our second nature is the way it is not just because of the potentialities we were born with, but also because of our upbringing, our Bildung.“(MW, S. 87)⁸⁷

Bildung ist dabei als diskursive Entwicklung zu lesen. Die therapeutischen Beschreibungen McDowells führen so dazu, die organischen Anlagen des Menschen als etwas zu verstehen, was in die Praxis der Rechtfertigung hinein verlängert werden kann. Daraus ergibt sich das Bild einer dynamischen zweiten Natur als Kooperation von Kultur und Natur in einer Bildungsbewegung. In dieser wird keine Kultur einer ersten Natur aufgesetzt oder aufgestockt, sondern die erste Natur entfaltet sich zu einer zweiten Natur als Raum der Gründe hin. Das ist nicht so zu verstehen, als rückten Menschen aus einem Bereich des nichtbegrifflichen Erfahrens kommend immer mehr in eine Zone des Begrifflichen ein. Das Lernen, das McDowell meint, ist nicht additiv. Es lagern sich nicht Schicht um Schicht neue Erkenntnisse ab, die dann auf die Welt angewendet werden. In den Raum der Gründe als zweite Natur hinein zu wachsen, muss nach McDowell vielmehr heißen, dass sich Menschen immer stärker in der Form der Begrifflichkeit verankern, in der sie immer schon waren, weil sie empfänglich für die Wahrnehmungen als Gründe werden, die sie umgeben:

„[Human beings] are born mere animals, and they are transformed into thinkers and intentional agents in the course of coming to maturity.“ (MW, S. 125)⁸⁸

Menschen kommen mehr und mehr im Raum der Gründe an. Sie lernen immer mehr sich in einem diskursiven Habitus bewegen zu können.⁸⁹ Das Telos der Bildung ist für McDowell das Erlernen einer „fallible openness“ (MW, S. 143), in der der Mensch als ein Denker zuhause ist.⁹⁰

87 Vgl. MW, S. 84 und S. 125.

88 Der Raum der Gründe kann als eine Tradition aufgefasst werden. McDowell unterscheidet dabei nicht genau zwischen einer langfristigen „Bildung“ und einer punktuellen „Initiation“ in die zweite Natur als Tradition. Vgl. etwa MW, S. 123. Vgl. auch Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 300f. McDowells Konzeption deutet aber darauf hin, dass er einen lebenslangen Bildungsprozess meint, zumal eine zweite Natur als einmalige Einweihung eine Art Sprung über eine Kluft zwischen erster und zweiter Natur wäre, die als Denkgeste den von McDowell kritisierten Dualismen bedenklich nahe stünde.

89 McDowell übersetzt hierbei Gedanken von Aristoteles aus dem ethischen Bereich in den epistemologischen: Die Begrifflichkeit des Menschen erscheint als eine Tugend, die in seiner Natur angelegt ist, aber Gewohnheiten braucht, um sich auszubilden. Die Natur des Menschen ist dabei nicht inhaltlich bestimmt, sondern meint die Form der Lebensführung. Vgl. MW, 78f. und „Two Sorts of Naturalism“, S. 184.

90 „[T]o be a thinker at all is to be at home in the space of reason.“ MW, S. 125.

Insgesamt lässt sich so sagen: McDowells therapeutischer Ansatz von Philosophie greift dort an, wo Geist und Natur aufgrund eines szientistischen Konzeptes von Natur als Dualität gedacht werden müssen. Seine Einbeziehung der sinnlichen Wahrnehmung in die Spontanität unterläuft ein Verständnis der Natur des Menschen, das nur kausal verstanden werden muss. McDowell gelingt es so, durch die Verlängerung der therapeutischen Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung in der Idee der zweiten Natur den Dualismus von Natur und Geist zu entkräften.⁹¹ Der Preis für diese therapeutische Auflösung ist aber eine Reduktion des Begriffs der menschlichen Natur. Das Menschliche als „intentional agents“ (MW, S. 125) in diskursiven Interaktionen zu sehen, entspricht dabei McDowells Verständnis von Weltoffenheit als „fallible openness“ (MW, S. 143). Sein Begriff der „Bildung“ verdeutlicht diesen Aspekt.

1.9 Bildung

Es ist eine Schwäche des Naturalismusbegriffs von McDowell, dass nicht genau klar wird, was unter dem Begriff der Bildung verstanden wird und wie der Zusammenhang von erster und zweiter Natur zu begreifen ist.⁹² Diese Ungenauigkeit lässt sich mit dem Verweis auf McDowells Ansatz verständlich machen. Das Ziel seiner therapeutischen Philosophie ist keine systematische Darlegung davon, wie der Mensch erkennt. Ihm geht es um die Auflösung von traditionell eingespielten Dualismen. Daher reicht es McDowell, die zweite Natur als Empathie für Gründe im Gegensatz zu einer nach kausalen Gesetzen ablaufenden ersten Natur zu beschreiben und so den Gegensatz von Natur und Geist zu unterlaufen.⁹³ Dabei zeigt sich einerseits aber wieder deutlich die typische Signatur seines Denkens von Geist und Welt, als einer Überbetonung des

91 Aktuelle Bewandnis gewinnen McDowells Überlegungen etwa, wenn man sie im Zusammenhang bringt mit den Tendenzen, den Geist auf bloße neurophysiologische Prozesse im Gehirn zu reduzieren. In Bezug darauf lässt sich sagen, dass bei McDowell das Mentale nicht neurophysiologisch biologisiert, sondern das Biologische inferentiell mentalisiert wird.

92 Vgl. Gubeljic, Link, Müller, Osburg „Nature and Second Nature in McDowell’s Mind and World“.

93 Vgl. dazu McDowells Erklärung zu dem Konzept von zweiter Natur in „Mind and World“: „The only use to which I

put the idea of second nature in Mind and World is to affirm that responsiveness to reasons as such is natural too.“ McDowell „Reason and Nature“, S. 98. McDowell gibt zu, dass er aufgrund seiner therapeutischen Motivation nur mit einem groben Verständnis von erster Natur operiert: „A charitable reader might find a hint in this direction at MW 182, but the fact is that in the book I work with an unsatisfactorily monolithic conception of what is to be contrasted with the distinctive kind of intelligibility I try to bring into focus partly by means of this contrast, the kind of intelligibility for which responsiveness to reasons constitutes the framework.“ Ebd.

Geistes als diskursives Agieren. McDowells Gedanken gegen den „bald naturalism“ wirken aber auch andererseits erhellend für seine Kritik am Skeptizismus.

Der Aspekt der „Bildung“ kann eine neue Dimension des „minimalen Empirismus“ explizieren. Indem McDowell die Wahrnehmung des Menschen als begriffliche versteht, bettet er den Akt des Erkennens nicht nur ein in die Perspektive einer „world-view“. Der auch eine „world-view“ umfassende Aspekt ist „Bildung“. Demnach werden menschliche Wahrnehmungen nicht einfach gemacht, sie werden gelernt. Die sinnliche Wahrnehmung als ein Prozess der Bildung zu verstehen meint, dass gelernt wird, immer vielfältigere Eindrücke immer feiner unterscheiden zu können. Diese Sensibilität ist aber durchdrungen von Spontanität. Sinnlichkeit ist in der Form von Propositionalität zu begreifen. Es ist kein simples Reagieren auf Reize. Menschen lernen daher sinnliche Wahrnehmung, indem sie Unterschiede der Welt als ein Soundsesein auffassen, das wiederum explizit begrifflich artikuliert werden kann. Die sinnlichen Differenzierungen stellen somit latente Möglichkeiten für eine Aktualisierung der begrifflichen Fähigkeiten dar. Durch das aktive Urteilen wird das sinnliche Erkennen zu einem bestimmteren Erkennen im Sinne der Diskursivität, das sich der Praxis des Vertretens von Urteilen und Überzeugungen aussetzen kann.⁹⁴

Der entscheidende Aspekt der Bildung ist hierbei, dass das Erkennen von Welt nicht als einfaches Begründen begriffen wird. Der Erkenntnisvorgang wird einbettet in eine Dynamik des Lernens. Der Geist ist so bildend zu einer Welt hin geöffnet, weil er immer einer Fallibilität unterliegt, einer Bereitschaft offen zu sein, für eine Veränderung seiner Konzeptionen und Ansichten. Nach diesem Aspekt einer „fallible openness“ (MW, S. 143) hat McDowell seine Konzeption ausgerichtet. Dabei benennt er zwar auch die Offenheit des Geistes als „experience as openness to the layout of reality.“ (MW, S. 26). Er entfaltet diesen Aspekt aber zu wenig. Daher entgeht McDowell die Perspektive einer Dynamik des Geistes als sinnliche Bildung.

In McDowells Bild der Natürlichkeit des Geistes wird das Begründen in das Wahrnehmen eingebunden, indem Wahrnehmen untierisch als begriffliche Rezeptivität

94 McDowell entfaltet diesen Gedanken aber nicht zu einer diskursiven Praxis hin. Er bleibt wegen seines antiskeptischen Realismus an der Verbindung von Begriff und Anschauung interessiert. Stärker vom Inferentialismus geprägte Positionen sehen darin insgesamt eine Schiefelage seiner Konzeption. So kritisieren Bertram und Liptow McDowells mangelnde Entfaltung der praktischen Dimension der Diskursivität: „Der theoretischen Vernachlässigung sprachlicher Praktiken korrespondiert bei McDowell ein Primat des Sensitiven. McDowell stülpt [...] über alle Fragen der Verfügbarkeit von theoretischer und praktischer Orientierung den Begriff der Wahrnehmung. Sprachliche und allgemeiner symbolische Praktiken erscheinen in McDowells Rekonstruktion als etwas, das der Ausübung unserer Wahrnehmungs-Sensitivität äußerlich bleibt.“ Bertram und Liptow „John McDowells nicht-szientifische Naturalisierung des Geistes“, S. 236 Die Autoren bezeichnen McDowells Position aufgrund des „Primat des Sensitiven“ als einen „sensitivistisch gebremsten Pragmatismus“ (Ebd., S. 239).

gesehen wird. Der Mensch ist empfänglich für die Welt als Empfänglichkeit für Gründe. Diese Bindung der Rezeptivität an Begrifflichkeit kann aber auch mit McDowell von der Seite der Wahrnehmung her gedacht werden, als Bindung der Spontanität an Wahrnehmung. Demnach sind Begriffe wahrnehmend. Das heißt für das Konzept der zweiten Natur: Die Empfänglichkeit für Gründe ist konstitutiv an eine Empfänglichkeit für Erfahrungen gebunden. Eine Sensibilität für die Welt gehört zu einem begründenden Umgang mit der wahrgenommenen Umwelt. Dass der Mensch begrifflich lebt, meint dass er sinnlich lernend zur Welt geöffnet ist. „Bildung“ lässt sich so nicht mehr allein als Transformation von Menschen in „thinkers and intentional agents“ (MW, S. 125) verstehen. Weltoffenheit ist verkörpert in einer Bildung als immer auch sinnliche Bildung.

McDowells Gedanke der zweite Natur muss so ergänzt werden um die Dimension eines sinnlichen Lernens. Demnach bilden sich in der zweiten Natur auch die naturhaften Veranlagungen zu sinnlichen Fähigkeiten aus. Sinnliche und begriffliche Fähigkeiten differenzieren sich mehr und mehr, indem sie sich beeinflussen. Überspitzt gesagt, wachsen die Sinnesorgane durch begriffliche Differenzierungen weiter.⁹⁵ Dies wiederum ändert das Verwenden von Begriffen. Verfeinerte Wahrnehmungen können wiederum Begriffe genauer bestimmen und deren Gebrauch verfeinern. Menschen lernen so immer genauer Wahrnehmungen von Welt als ein Geben und Nehmen von Gründen zu gebrauchen, weil sie immer genauer lernen, Welt wahrzunehmen. Die zweite Natur des Menschen ist daher ein zweifaches, sich ergänzendes, sinnlich-fallibles Werden zur Welt als Bildung.

Zusammenfassung

McDowells Konzeption einer Verbindung von Geist und Welt überzeugt als grundsätzlicher Ansatz, die skeptische Spannung in dem Diskurs der neuzeitlichen Philosophie zu lösen. Durch das Bild einer Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung mit dem begrifflichen Erkennen der Welt, entwirft McDowell einen „minimalen Empirismus“. Wahrnehmen ist ein Teil der konzeptionellen Fähigkeit, indem es begriffsförmig vorgestellt wird und als solches eine Wirkung auf das Denken besitzen kann. Es ist aber zugleich als Passivität kein aktives Urteilen. Indem die Wahrnehmung so als fallible Erdung des Denkens herausgestellt wird, erhält der Geist einen Halt in der Welt. Die Rolle des Denkens und Erfahrens als „subjektives“ Erkennenkönnen von

95 In Bezug auf das Schmecken von Wein hat Michel Serres zwischen einem bloßen Trinken und einem verfeinerten Kosten unterschieden und angemerkt, dass das Kosten von gutem Wein dazu führt, dass es „einen neuen Mund schenkt“. Serres „Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische“, S. 205. Vgl. ebd., auch S. 208.

Welt wird therapeutisch aufgewertet. McDowell macht plausibel, dass Begriffe nicht grundsätzlich leer sein können, weil sie immer anschaulich sind und Anschauungen nicht grundsätzlich blind sein können, weil sie immer ein Erfahren von Welt bedeuten. Damit löst McDowell die Notwendigkeit der Vorstellung einer repräsentationalen Vermittlungsstufe zwischen Geist und Welt auf. Die gedachte Welt kann in einem Gedanken vorkommen, sowie auch die erfahrene Welt tatsächlich in einer Erfahrung anwesend zu sein vermag. Eine Unmittelbarkeit zur Welt kann als Begrifflichkeit vorgestellt werden.

Für das Denken bedeutet dies: Begriffliche Gehalte sind keine inneren, mentalen Repräsentationen. Sie sind vielmehr Präsentationen des Soseins der Welt wie es einem erscheint und auch nur so erscheinen kann. Denken ist dabei weniger als einzelner Akt, sondern als denkbarer Gehalt, als „thinkable“ zu verstehen. Zwar können diese Gehalte sich immer noch als falsch herausstellen. Aber auch wenn sie verfehlt sind, heißt das nicht, dass sich prinzipiell kein Bezug des Denkens zur Realität annehmen ließe. Das nämlich hätte zur Folge, dass angenommen wird, dass die Welt unabhängig von unseren Verständnissen sein kann. Das ist nach McDowell aber eine skeptizistische Fehlkonstruktion. Der Geist ist für ihn geöffnet zur Welt in einer „fallible openness“ (MW, S. 143). Denken findet in der Welt und nicht nur im Kopf statt.⁹⁶

Auch das subjektive Erfahren wird von McDowell als weltfähig vorgestellt. Dabei wird das Erfahren disjunktiv aufgefasst und kritisch gegen die Konzeption des „highest common factor“ profiliert. Während das Modell eines „highest common factor“, das, abgeleitet aus dem Illusionsargument, zu einem Skeptizismus dispositioniert, zwar die gleiche phänomenale Erfahrensweise besitzt, kann doch dieses Modell die Welt niemals in die Reichweite eines subjektiven Wissens bringen. Die Welt hat keine Chance durchzukommen, wenn nicht der Gehalt einer illusionären von einer veridischen Erfahrung unterschieden wird. McDowell verdeutlicht so einen Begriff des Erfahrens, für den gilt: Das Erfahren findet in der Welt und nicht nur in einem Subjekt statt.

Im ganzen betrachtet, unterläuft McDowells Denken die Annahme eines skeptischen Verständnisses von Geist und Welt als einer Dualität. Sein Ansatz widerlegt den Fähigkeitsdualismus von begrifflichem Erkennen und sinnlichem Wahrnehmen und weitet diese Auflösung zu einer Schlichtung der Realitätsdualismen zwischen Denken und Welt und Erfahren und Welt. Zugleich bereitet er damit die Basis für einen Begriff des Menschen als erkennendes Tier, als überzeugende Alternative zu einem wissenschaftlichen Naturalismus und löst den Wesensdualismus von Natur und

96 Hierzu passt auch, dass McDowell Putnams berüchtigten Ausspruch - „[M]eanings' just ain't in the head.“ (Putnam, „The Meaning of `Meaning'“, S. 227) aufgreift : „[T]he mind [...] is not in the head either.“ McDowell „Putnam on Mind and Meaning“, S. 276.

Kultur. Die Leistung McDowells hebt etwa Rorty hervor, indem er betont wie durch McDowell das Vokabular eines direkten Realismus an Bedeutung gewinnt:

„McDowell is just the philosopher you want if you fear losing grip on the notion of ‘perceptual experience’. He does a splendid job of reconciling common turns of speech such as ‘a glimpse of the world’ and ‘openness to the world’ and ‘answerability to the world’ [...].“⁹⁷

In der Darstellung der Hauptzüge von McDowells Modell wurde aber auch deutlich, dass seine Konzeption in Bezug auf das Verständnis der Unmittelbarkeit der Erfahrung Mängel aufweist. Der von ihm erwähnte Erfahrungsbegriff einer „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) wird zu wenig entfaltet als „linkage into the wider reality“ (MW, S. 32). Erkennbar wird dieser Mangel auch an McDowells Begriff der Bildung. Als Aspekt der zweiten Natur wird dieser nur als Empfänglichkeit für Gründe gedeutet.

Die Fokussierung von McDowells antiskeptischen Realismus auf die Seite des Geistes hat methodische Gründe. McDowells therapeutischer Ansatz verfolgt keine systematischen Motiven. Sein Ziel ist lediglich eine Auflösung von aus seiner Sicht unnötigen dualistischen Beschreibungen von Geist und Welt wie sie im analytischen Diskurs gebräuchlich sind. Seine Konzeption ist insofern parasitär zu diesem Diskurs. Genau diese methodische Zurückhaltung wird problematisch, sobald sein Entwurf konfrontiert wird mit der Frage, was eine „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) bedeuten soll. Seine therapeutische Methodik kann dann seine antiskeptische Motivation nicht mehr tragen. Sein Denken verliert den Halt zur Welt als erfahrbare.

Diesem Kritikpunkt soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei wird versucht, einen etwas anderen kritischen Weg zu beschreiten, als den in der Literatur üblichen. Die Kritik an McDowell zielt zumeist gegen die beiden Hauptpunkte, auf denen seine Konzeption beruht. Sie richtet sich, von der Seite des Geistes her, gegen die normati-

97 Rorty „The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell’s Version of Empiricism“, S. 150. Rorty wäre aber nicht Rorty, wenn sein Lob nicht auch offen bliebe für Kritik. So moniert er an McDowell, dass dessen Verständnis von Erfahrung jegliche Erfahrung als „perceptual judgment“ begreift. Das ist dann innerhalb des Raumes der Gründe eines erkenntnistheoretischen Fachvokabulars plausibel. Allerdings wird die Beschränktheit dieses Begriffes von Erfahrung offensichtlich, meint Rorty, wenn er mit typischen Überzeugungen aus der allgemeinen Lebenspragmatik verglichen wird: „[McDowell] treats perceptual judgments as a model for all judgments. To say that ‘This is red’ is ‘directed towards the world’ or ‘answerable to the world’ is intuitively plausible. But such phrases seem less applicable if one’s paradigm of a belief is ‘We ought to love one another,’ or ‘There are many transfinite cardinals,’ or ‘Proust was only an effete petit bourgeois.’“ Rorty ebd., S. 138. Vgl. auch Rorty „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 24f.

ve Bedeutung, die er der Wahrnehmung zuschreibt und, von der Seite der Welt her, gegen seine These der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung.⁹⁸ In nächsten Kapitel wird der zweite Ansatz der Kritik betont. Die Kritik an McDowell soll aber so entfaltet werden, dass sie sich nicht gegen sein Verständnis des Gehalts, sondern gegen sein Verständnis der Form der Wahrnehmung wendet. Die Darstellung seiner Konzeption hat diese Analyse schon vorbereitet. Es ist dabei das Ziel, einen Ansatz zu finden, um ein erweitertes Modell eines „minimalen Empirismus“ andenken zu können. Mit diesem ist dann auch McDowells grundsätzliche Position zu stärken, wonach die Wahrnehmung eine irreduzible Rolle für das Erkennen der Welt spielt.

98 McDowells Verbindung von Weltdirektheit und Konzeptionalität wird von zwei Seiten aus kritisiert. Von einer eher analytischen Seite in Bezug auf die Bedeutung, die er der Wahrnehmung zuschreibt. Demnach wird ein eigener Gehalt der Wahrnehmung als ein sinnliches Erleben abgelehnt. Zu nennen sind hier etwa Brandom (vgl. z.B.: „Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities“), Davidson (vgl. z.B.: „The Myth of the Subjective“) und Rorty (vgl. z.B. „The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell’s Version of Empiricism“). Und von einer eher phänomenologischen Seiten in Bezug auf die Auslegung der Wahrnehmung als Konzeptionalität. Von dieser Seite wird bemängelt, dass McDowells Modell eine zu starke diskursive Auslegung besitze und dem phänomenalen Erfahren nicht gerecht werde. Dreyfus (vgl. z.B.: „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“) und Taylor (vgl. z.B.: „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“) sind Vertreter dieser Position.

2 Auf etwas zeigen: McDowells Verständnis der Erfahrung

McDowell hat in seiner Arbeit „Mind and World“ eine Beziehung von Geist und Welt beschrieben, die dualistische Verständnisse dieser Beziehung auflösen soll. Das vorherige Kapitel hat die wichtigsten Punkte seines „minimal empiricism“ genannt, aber auch auf einen Mangel seiner Konzeption hingewiesen. Die Weltoffenheit der Erfahrung wird von McDowell zu wenig entfaltet. Zu zeigen ist nun, welche Probleme dadurch in seinem Modell auftauchen und wie diese im Hinblick auf einen erweiterten Begriff der Erfahrung zu diskutieren sind.

Die Notwendigkeit McDowells Entwurf eines „minimalen Empirismus“ zu reformulieren, ergibt sich aus der Konzeption der Offenheit zur Welt, die fast ausschließlich als „fallible openness“ (MW, S. 143) thematisiert wird. Sie erweckt den Eindruck, dass McDowell die Welt der materiellen, raumzeitlich bedingten Dinge aus den Augen verliert. Zwar ist das Denken in seiner Sicht der Unbegrenztheit des Konzeptionellen als offen zur Welt zu begreifen: Die Welt ist offen dafür, gedacht zu werden und das Denken ist offen dafür, die Welt zu erreichen. Aber die Welt erscheint durch diesen Begriff der Offenheit nicht als Raum der Dinge, sondern als Raum des Denkbaren. Die Reibung des Denkens zur Welt steht so in die Perspektive einer konzeptionellen, nicht materialen Reibung.

McDowell sieht den Einwand der fehlenden Reibung zur materialen Welt.⁹⁹ Er hält ihn für unproblematisch, weil sein Begriff von Denken immer schon die Fähigkeit der Wahrnehmung impliziere und das wiederum für ihn eine Beziehung zur Welt der sinnlichen Erfahrungen beinhalte.¹⁰⁰ Diese therapeutische Begründung erweist sich aber als zu vage. In der obigen Skizze seines Modells wurde in Bezug auf seinen disjunktiven Begriff der Erfahrung und seinen diskursiven Begriff der Bildung auf die Schwäche seiner Konzeption hingewiesen. Die Problematik dieser Veranlagung seines Denkens wird offensichtlicher, wenn versucht wird, seine Konzeption stärker zur Seite der Welt hin zu entfalten. Im Folgenden soll dies gezeigt werden.

Ein Ansatzpunkt ergibt sich aus der Kritik, die gegen seine Idee des konzeptionellen Erfahrens unter dem Stichwort „Feinkörnigkeit“ vorgebracht wird. Diese Argumentation geht davon aus, dass es einen nichtproportionalen Gehalt der Wahrnehmung gibt. Aus McDowells Reaktionen auf diesen Einwand ist ein konkreteres Bild seines Entwurfs ableitbar. Sein Verständnis von Weltoffenheit verdeutlicht er mit Hilfe einer Idee von „singulären Gedanken“, die die „Gegenstandsabhängigkeit“ des Begriff ver-

99 Vgl. MW, S. 180.

100 „The relevant conceptual capacities are drawn on in receptivity [...] It is not that they are exercised on an extra-conceptual deliverance of receptivity.“ MW, S. 9.

anschaulichen soll. Die Feinkörnigkeit der sinnlichen Wahrnehmung wird von ihm mittels eines demonstrativen Gebrauchs der Begriffe entsprochen.

McDowell Verteidigung gegenüber dem Einwand der fehlenden Feinkörnigkeit führt dazu, dass sein Begriff der Reibung zur Welt genau vorgestellt werden kann. Dabei soll es aber nicht um die Debatte gehen, inwiefern es berechtigt ist, von einem nichtproportionalen Gehalt der Wahrnehmung zu sprechen. Im Zentrum soll vielmehr die Form der Wahrnehmung stehen, die McDowells Modell bestimmt.

Dafür wird zuerst herausgestellt, dass McDowell die Reibung des Geistes zur Welt als ein Zeigen auf Welt versteht. Damit wird offensichtlich, wie sehr seine Konzeption auf der Wahrnehmungsform des Zeigens gründet. Genau an diesem Punkt kann eine Kritik ansetzen. Es soll dargestellt werden, dass die Verbindung von Geist und Welt brüchig wird, wenn McDowells minimaler Empirismus mit einem Erfahren konfrontiert wird, das sich nicht der Form des Zeigens fügt. Diese Kritik führt zum nächsten Kapitel: Der Mangel in McDowells Konzeption macht es plausibel, seine therapeutischen Beschreibungen von Geist und Welt mit leibphänomenologischen Positionen zu ergänzen.

2.1 Feinkörnigkeit

Um die Schwäche von McDowells einseitig den Geist betonender Konzeption hervorzuheben, soll seine Auseinandersetzung mit dem sogenannten Feinkörnigkeitsargument dargestellt werden. Dieser Einwand kann als eine Art verfeinerte Fortsetzung des Idealismusverdacht angesehen werden. Er spielt auf die phänomenale Erfahrung an, dass Wahrnehmungen viel feinkörniger erscheinen als die darauf referierenden Begriffe. Die sinnlichen Differenzierungen sind mit begrifflichen Differenzierungen nicht einzuholen. Daraus wird gegen McDowell die These abgeleitet, dass der Gehalt von Wahrnehmungen nicht begrifflich sein kann, weil Wahrnehmungen zu nuanciert sind. Die begriffliche Strukturierung, wonach die Welt als ein wahrer denkbarer Gehalt, als „true thinkable“ gesehen wird, wird bezweifelt. Es wird angenommen, dass die Erfahrung der Welt „nichtpropositionalen Gehalt“ besitzt.¹⁰¹ In einer bekannten Passage von Heck wird dafür ein Beispiel genannt:

„Consider your current perceptual state – and now imagine what a complete description of the way the world appears to you at this moment might be like. Surely a thousand

101 Das Argument der Feinkörnigkeit leitet sich im Kontext der analytischen Diskurse her aus Evans „The Varieties of Reference“, S. 229. Vgl. für wichtige Diskursbeiträge auch Peacocke „Does Perception Have a Non-Conceptual Content?“ und Crane „The Nonconceptual Content of Experience“.

words would hardly begin to do the job. [...] Before me now, for example, are arranged various objects with various shapes and colors, of which, it might seem, I have no concept. My desk exhibits a whole host of shades of brown, for which I have no names. The speakers to the sides of my computer are not quite flat, but have curved faces; I could not begin to describe their shape in anything like adequate terms. The leaves on the trees outside my window are fluttering back and forth, randomly as it seems to me, as the wind passes over them. – Yet my experience of these things represents them far more precisely than that, far more distinctively, it would seem, than any characterization of the concepts I presently possess. The problem is not lack of time, but lack of descriptive resources, that is, lack of the appropriate concepts.“¹⁰²

Heck möchte darauf aufmerksam machen, dass McDowells Begrifflichkeitsthese zu kurz greift, um die in der Erfahrung präsenten Wahrnehmungen zu erfassen. Keine Konzeptionalisierung kann für ihn – auch nicht in einer beliebig großen Zeitspanne – die Feinheiten der Welt erfassen, die sich in der Wahrnehmung zur Geltung bringen. Daher ist der Gehalt von Wahrnehmungszuständen für Heck ein anderer als der Gehalt von Geisteszuständen, wie etwa von Überzeugungen. Und das heißt auch, dass die Offenheit zur Welt nicht allein propositionalitätsförmig begriffen werden kann.

Durch diese Kritik wird McDowell dazu gedrängt, seinen therapeutischen Ansatz zu überschreiten. Er muss konkreter angeben, wie er sich ein Verhältnis von Begriff und Anschauung als Weltoffenheit vorstellt. Nötig ist ein bestimmterer Begriff der Konzeptionalitätsförmigkeit der Erfahrung.

2.2 Singuläre Gedanken

Um seinen Erfahrungsbegriff gegenüber dem Feinkörnigkeitsargument zu rechtfertigen, greift McDowell auf eine frühere Phase seiner Philosophie zurück, deren Thematik in „Mind and World“ weniger zentral ist. In dieser Phase wird die Gegenstandsabhängigkeit des Begriffs behandelt.¹⁰³ Die Abhängigkeit des begrifflichen Erkennens von der sinnlich wahrnehmbaren Welt beschreibt McDowell mit der Idee des „singular thought“.¹⁰⁴ Die Kernidee von „Mind and World“, dass das Wahrnehmen als kon-

¹⁰² Heck „Nonconceptual Content and the ‘Space of Reasons’“, S. 489f.

¹⁰³ Im Allgemeinen kann auch gesagt werden, dass McDowell mit „Mind and World“ sein früheres Denken neu ausrichtet. Vorher ging es ihm tendenziell eher darum, die Externalität des Denkens zu zeigen, d.h. den Geist enger an die Welt zu rücken. Seit „Mind and World“ versucht er tendenziell eher, die Welt dem Geist nahe zu bringen, indem er das Wahrnehmen konzeptionalisiert. Vgl. Liptow „Externalismus“, S. 64.

¹⁰⁴ Wichtig sind hierfür McDowells Arbeiten aus den Jahren vor der Veröffentlichung von „Mind and World“ (1994): „On the Sense and Reference of a proper Name“ (1977), „Truth-

zeptionell zu begreifen ist, erhält dadurch eine Stützung. Dass das sinnliche Wahrnehmen begriffsförmig ist, wird plausibler, wenn gezeigt wird, wie Begriffe durch den Bezug zu Objekten konstituiert werden. Im Folgenden soll zuerst McDowells Idee des „singular thought“ erläutert werden, die dann in einem zweiten Schritt in Bezug zu dem Einwand der fehlenden Feinkörnigkeit gesetzt wird.

McDowell denkt die Gegenstandsabhängigkeit des Begriffs, indem er die Ansicht unterläuft, dass begriffliches Erkennen ausschließlich als repräsentierend zu verstehen ist. Die Verwendung von Begriffen braucht nicht allein als ein Bilden und Benutzen von generellen Termini vorgestellt werden. Das Problem dabei ist nämlich für McDowell, dass dies eine dualistische Vorstellung impliziert: Die Welt muss so als etwas vorgestellt werden, das außerhalb der Sphäre des Konzeptionellen liegt. Konzepte sind so lediglich als Transportmittel von Gehalten zu sehen. Sie stehen mit diesen aber nicht in Berührung. So ist es unmöglich, sie in der Weise zu verstehen, „that a conceptual mode of presentation might itself be a sensory mode of presentation“¹⁰⁵.

McDowells Alternative lautet: Der Gebrauch von Begriffen kann auch nach dem Paradigma von singulären Termini ablaufen. Hierbei sind nicht Eigennamen und Kennzeichnungen, sondern Demonstrativa für McDowell von Bedeutung.¹⁰⁶ McDowell betont den demonstrativen Gebrauch der Begriffe, weil dadurch die Gegenstandsabhängigkeit der Gedanken gezeigt werden kann. Sein Denken ist dabei wieder therapeutisch motiviert. Er wendet sich gegen das dualistische Bild einer Kluft zwischen Gedanken und Welt. Diese Kluft wird nicht mehr zu einer zwingend notwendigen Annahme, wenn es Gedanken gibt, die von der Welt abhängen. Diese Abhängigkeit begreift McDowell nicht im Sinne eines Wahrheitswertes. Nicht, ob eine Aussage zutrifft oder nicht, ist entscheidend, sondern dass ein Gedanke überhaupt nicht sein könnte, wenn die Welt nicht die Beschaffenheit hat, von der er handelt. Die Welt ist so eine Existenzbedingung des Gedankens, die Bedingung der Möglichkeit seines Gedachtwerdenkönnens. McDowell nennt derartige Gedanken „singular thoughts“¹⁰⁷.

Value Gaps“ (1982), „De Re Senses“ (1984), „Singular Thought and the Extent of Inner Space“ (1986), „Intentionality De Re“ (1991), „Putnam on Mind and Meaning“ (1992).

105 McDowell „Conceptual Capacities in Perception“, S. 135.

106 Bei Lukrez findet sich vielleicht die früheste Andeutung eines Verständnisses der Sprache von ihrem demonstrativen Gebrauch her: „Wenn nun der Zwang der Natur verschiedene Laute der Sprache/ Bildete und das Bedürfnis die Namen der Dinge hervorrief,/ Ging dies geradeso zu, wie wenn sich auch unsere Kleinen/ Stummer Gebärden bedienen aus Unvermögen der Sprache/ Und mit dem Finger auf das, was sie sehen, zu deuten gewöhnt sind.“ Lukrez „Über die Natur der Dinge“, S. 199. Vgl. zu dem Gedanken der Genese der Sprache über das Zeigen mit dem Finger auch Wiesing „Sehen lassen“, S. 10ff. Vgl. auch die These Sloterdijks, wonach „Fingerspitzengedanken“ als Urform der Philosophie zu sehen seien: „Weltfremdheit“, S. 228f.

107 Wie so oft orientiert sich McDowell hierbei an Evans neofregeanischem Denken. Vgl. Evans „The Varieties of Reference“, S. 64 und S. 71.

Ein singulärer Gedanke meint „a thought that would not be available to be thought or expressed if the relevant object, or objects, did not exist“¹⁰⁸.

Die typische Ausdrucksform eines „singular thought“ begreift McDowell wie ein Zeigen auf Dinge, die in der Umgebung des Sprechenden existieren. In das sprachliche Bedeuten ist die gezeigte Welt eingelassen.¹⁰⁹ Das Meinen des Begriffs ist ein Zeigen

108 McDowell „Truth-Value Gaps“, S. 204. McDowell orientiert sich bei seiner Idee der Gegenstandsabhängigkeit des Begriffs an Russell und Frege. Vgl. Liptow „Externalismus“, S. 65ff. und Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 280f. Von Russell übernimmt McDowell die Ansicht, dass die Objekte Teil des Gedankens sind. Diese Objektbezogenheit deutet er aber mit Frege als konzeptionell und vermeidet so einen Dualismus. Dieser ergibt sich aus Russells Konstruktion, da sie einen Gebrauch von Begriffen vorsieht, der nicht kohärent verdeutlichen kann, wie die Referenz zu einem Objekt begrifflich auf vielfältige Weise konstituiert ist. Freges Begriff des „Sinn“ erbringt eine spezifischere Unterscheidung, die es erlaubt, Gegenstandsabhängigkeit auch als einen Pluralismus der Referenz zu beschreiben. Vgl. auch McDowell „Singular Thought and the Extent of Inner Space“, S. 233. Wenn der Gedanken vollständig als „Sinn“ zu begreifen ist, aber durch das Objekt konstituiert wird, so ist das Objekt für McDowell als „de re sense“ Teil des Sinns, ohne, und damit setzt er sich von Russell ab, darauf festgelegt zu sein, nur eine einzige korrekte Benennung für ein Objekt zu besitzen: „The intuition recognizes a relation between objects and thoughts so intimate that it is natural to say that the objects figure in the thoughts; but it has no tendency to recommend the idea that, for a given object that can thus figure in our thoughts, there is only one way in which it can figure - only one mode of presentation.“ McDowell „Truth-Value Gaps“, S. 209. - Frege ist für McDowell aber nicht nur in dem speziellen Bezug auf „singular thought“ wichtig. Vielmehr stellt Freges Begriff des „Sinn“, vermittelt über Evans, den Orientierungspunkt für sein Modell von Konzeptionalität insgesamt dar. Zu den Aussagen über die Welt muss für McDowell die „Art der Gegebenheitsweise“ (Frege) von Welt gehören: „Since objects figure in the world by figuring in facts, which are true thinkables, the sense in which objects figure in the world, on the Fregean conception, is the sense in which objects figure in thinkables, in Fregean thoughts. And Frege’s terminology of Sinn and Bedeutung is precisely suited for giving expression to this idea. We can introduce the terminology of objects figuring in thoughts, and hence in facts, by saying that for an object to figure in a thought, a thinkable, is for it to be the Bedeutung associated with a Sinn that is a constituent of the thinkable.“ McDowell „Reason and Natur“, S. 94f. Vgl. auch MW, S. 107.

109 In einer bekannten Stelle aus einem Brief Freges wird sein Begriff des „Sinns“ anschaulich am Beispiel der Wahrnehmung eines Berges erläutert: „Nehmen wir an ein Forschungsreisender sähe in einem unerforschten Lande am nördlichen Horizonte einen hohen Schneeberg. Durch Nachfragen bei den Eingeborenen erfährt er den Namen ‘Afla’. [...] Ein anderer Forscher sieht am südlichen Horizonte einen hohen Schneeberg und erfährt, dass er Ateb heiße. Er trägt ihn in seine Karte mit diesem Namen ein. Später ergibt sich durch Vergleichung, dass beide Forscher denselben Berg gesehen haben. Nun ist der Inhalt des Satzes ‘Der Ateb ist der Afla’ keineswegs ein blosser Ausfluss des Identitätsprinzips, sondern erhält eine wertvolle geographische Erkenntnis. Was in dem Satz ‘Der Ateb ist der Afla’ ausgesprochen wird ist durchaus nicht dasselbe wie der Inhalt des Satzes ‘Der Ateb ist der Ateb’. Wenn nun das, was den Namen ‘Afla’ als Teil des Gedankens entspricht, die Bedeutung dieses Namens, also der Berg selbst wäre, so wäre dies in beiden Gedanken dasselbe. Der in dem Satze ‘Der Ateb ist der Afla’ ausge-

auf die Welt. Semantik ist somit eine Art Deixis.¹¹⁰ Der Gehalt demonstrativer Gedanken ist zeigend an eine besondere Wahrnehmung gebunden. Diese Gebundenheit kann nicht lediglich durch einen anderen, nicht-deiktischen begrifflichen Ausdruck ersetzt werden.¹¹¹ Es lässt sich nicht mit beliebig anderen Worten sagen, was ein „singular thought“ meint, weil er konstituiert wird von einem individuellen Wahrnehmen einer zeigbaren Umwelt zu einer bestimmten Zeit. Im Hinblick auf visuelle Erfahrungen schreibt McDowell:

„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.“¹¹²

So gehört die wahrgenommene Umgebung für McDowell zu der Aktualisierung der begrifflichen Fähigkeiten dazu. Als „singular thought“ sind „true thinkables“ true existables. Die Fallibilität des Denkens ist existenziell. Begriffe sind im Angesicht der Welt gebraucht:

drückte Gedanke müsste mit dem des Satzes ‘Der Ateb ist der Ateb’ zusammenfallen, was keineswegs der Fall ist. Es muss also das, was den Namen ‘Ateb’ als Teil des Gedankens entspricht, verschieden sein von dem was den Namen ‘Afla’ als Teil des Gedankens entspricht. Dies kann also nicht die Bedeutung sein, die in beiden Namen dieselbe ist, sondern muss etwas sein, was in beiden Fällen verschieden ist und ich sage demgemäss der Sinn des Namens ‘Ateb’ ist verschieden von dem Sinn des Namens ‘Afla’. [...] Ein Gegenstand kann in verschiedener Weise bestimmt werden und jede dieser Bestimmungsweisen kann zu einem besonderen Namen Veranlassung geben und diese verschiedenen Namen haben dann verschiedenen Sinn; denn das es derselbe Gegenstand ist, der auf verschiedene Weise bestimmt wird, ist nicht selbstverständlich.“ Frege „Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges“, S. 112.

110 Die Abhängigkeit des Denkens von der Welt lässt sich auch so ausdrücken: Begriffe sind nicht im Kopf. Oder: Dass Begriffe lediglich im Kopf sein sollen, ist eine Idee, die lediglich im Kopf ist.

111 McDowell distanziert sich damit von Freges Verständnis des Begriffs, bei dem zum Gehalt eines Satzes nur das zählt, was eine Rolle spielt für die Folgerungen, die sich aus ihm ziehen lassen.

112 McDowell „Intentionality ‘De Re’“, S. 266. Die Relation zur Zeit ist bei McDowell nicht ganz deutlich gefasst. Damit der demonstrative Gebrauch von Begriffen als epistemisch gelten kann, muss er auch außerhalb der Situation, aus der er stammt, eine Wirkung entfalten können. Der Zeitpunkt einer Wahrnehmung muss so als eine Ausdehnung begriffen werden. McDowell antwortet darauf mit dem Gedanken, dass das Gelten des singulären Gedankens für ein Subjekt zu einer bestimmten Zeit sich auf die Dauer, mit der das Erfahrene rekapituliert zu werden vermag erstreckt. Und Rekapitulieren meint bei ihm, dass der Gedanke in Begründungen verwendet werden kann. Vgl. MW, S. 57. Vgl. auch Thornton „John McDowell“, S. 219.

„This is not a specification that is intelligible independently of the object specified; the presence to the mind of the object itself enters into any understanding of these demonstrative modes of presentation.“¹¹³

Für den Gebrauch der Begriffe als Demonstrativa heißt das: Sozusagen als Form der Namensgebung ohne Namen gebraucht, hebt der Begriff bestimmte Elemente in der Wahrnehmung hervor. Er individuiert, ohne zu klassifizieren. Aber anders als beim Namen garantiert der Horizont der sinnlichen Wahrnehmung eine kontextuelle Bestimmtheit dieser Individualisierung und damit eine konstitutive Abhängigkeit des Denkens von der Welt. Damit zeigt McDowell, dass der Begriff keine Mauer oder Wand vor den Anschauungen ist, da er, demonstrativ verwendet, konstitutiv von der wahrnehmbaren Umgebung abhängt. Sind es bei dem Skeptizismus mentale Vorstellungen, die die Welt repräsentieren und so immer auch als Schleier vor die Welt treten, so begreift McDowell Begrifflichkeit als Manifestation der Offenheit zur Welt, weil Begriffe immer schon wahrnehmend zu deuten sind.¹¹⁴ McDowell schreibt daher, dass ohne die Existenz der besonderen Welt, die der „singular thought“ meint, ein solcher Gedanken überhaupt kein Gedanke ist:

„[I]f one utters a sentence of the relevant sort, containing a singular term that, in that utterance, lacks a denotation, then one expresses no thought at all; consequently, neither a truth nor a falsehood.“¹¹⁵

113 Ebd., S. 264f.

114 Lauer beschreibt McDowells Verständnis von Begriff und Wahrnehmung einmal mit der Wendung „Verweltlichung der Begriffe“. Vgl. Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 277.

115 McDowell „Truth-Value Gaps“, S. 204. Mit dieser starken Bindung an die Welt durchbricht McDowell deutlich das für die Neuzeit bestimmende cartesianische Paradigma, wonach das Denken immer mit einer Kluft zwischen Geist und Welt konfrontiert ist. Nach Descartes ist das Mentale als vollständig für das Subjekt transparente Zone eines unfehlbaren Wissens von Tatsachen zu begreifen, die unterschieden wird von der ständig skeptisch zu hinterfragenden Erfahrung objektiver Welt. McDowell weist auf die Weltlosigkeit dieser Konzeption hin: Das Denken kann in einem kohärentistischen Reich ablaufen, ohne je auf Welt treffen zu müssen. Der Geist wäre damit „a self-contained subjective realm, in which things are as they are independently of external reality (if any).“ „Singular Thought and the Extent of Inner Space“, S. 242.

2.3 That shade!

McDowell verteidigt sein Modell des konzeptionellen Erfahrens, das im Zentrum von „Mind and World“ steht, mit Hilfe seiner älteren Idee des „singular thought“. Gegen den Vorwurf der fehlenden Feinkörnigkeit des begrifflichen Erkennens wehrt er sich mit dem Verweis auf den demonstrativen Gebrauch von Begriffen. Dieser genügt aus seiner Sicht, um die Feinheit der erfahrbaren Welt als eine konzeptionelle Feinheit zu verstehen. In der Gegenwart von sinnlichen Unterschieden lassen sich für McDowell beliebig feine Begriffe als Demonstrativa bilden, die diese Unterschiede anzeigen:

„In the throes of an experience of the kind that putatively transcends one’s conceptual power - an experience that ex hypothesi affords a suitable sample - one can give linguistic expression to a concept that is exactly as fine-grained as the experience, by uttering a phrase like ‘that shade’, in which the demonstrative exploits the presence of the sample.“
(MW, S. 56f.)

Für McDowell reicht es also, wenn die Gegenwart der wahrnehmbaren Welt in ein demonstratives Verwenden von Begriffen hineinwirkt, um den begrifflichen Gehalt der Wahrnehmung zu erklären.¹¹⁶

Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, führt McDowell als ein Beispiel Farbwahrnehmungen an. Für ihn ist die prinzipielle Konzeptionalität der Rezeptivität geklärt, wenn es gelingt, auch an derartig sekundären Qualitäten, die nur ein „subjektives“ Empfinden zu sein scheinen, die Verbindung zu Begriffen zu zeigen. Mit der Möglichkeit eines demonstrativen Konzeptionalisierens von Erfahrungen öffnet er das Verständnis von Konzeptionalität. Schon das Erfahren ist für ihn konzeptionell gehaltvoll:

„But why should we accept that a person’s ability to embrace colour within her conceptual thinking is restricted to concepts expressible by words like ‘red’ or ‘green’ and phrases like ‘burnt sienna’? It is possible to acquire the concept of a shade of colour, and most of us have done so. Why not say that one is thereby equipped to embrace shades of colour within one’s conceptual thinking with the very same determinateness with which

¹¹⁶ Es geht McDowell nicht darum, einen phänomenalen Aspekt in das begriffliche Bestimmen miteinzubeziehen. Für ihn ist es ausreichend, dass die Begriffe in der Gegenwart von einem phänomenalen Erleben verwendet werden, um dessen phänomenale Aspekte zu erfassen. Nicht das Begriffe Eigenschaften von Objekten bestimmen ist seine Idee, sondern dass die phänomenale Präsenz von Eigenschaften in der Wahrnehmung begriffliches Erkennen bewirkt. Der Inhalt der Wahrnehmung kann so als rein begrifflicher verstanden werden, da er im Zusammenspiel mit einem phänomenalen Erleben konstituiert wird. Vgl. Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 266.

they are presented in one's visual experience, so that one's concepts can capture colours no less sharply than one's experiences presents them?" (MW, S. 56)

Damit der Gedanke des demonstrativen Gebrauchs der Begriff aber vollständig ist, ist es auch nötig, diesen im Zusammenhang mit einer „world view“ begreifen zu können. Die passive Aktivität der konzeptionellen Fähigkeiten in der Rezeptivität ist demonstrativ aufgefasst Teil einer Weltsicht. Nur so sind Erfahrungen „rationally integrated into spontaneity at large“ (MW, S. 58). McDowell schreibt wiederum im Hinblick auf Farbeindrücke:

„Concepts of colour are only minimally integrated into the active business of accommodating one's thinking to the continuing deliverances of experience, and hence only minimally integrated into possible views of the world. Still, they are so integrated, even if only minimally. No subject could be recognised as having experiences of colour except against a background understanding that makes it possible for judgement endorsing such experiences to fit into her view of the world. She must be equipped with such things as the concept of visible surfaces of objects, and the concept of suitable conditions for telling what something's colour is by looking at it.“ (MW, S. 30)

Für McDowell ist die erfahrbare Welt damit eine durch demonstrative Begriffe explizierbare Kontur erfahrbarer Differenzen, deren Bestimmtheit sich in einem Netz aus Urteilen und Überzeugungen ergibt. Auch ein feinkörniges sinnliches Wahrnehmen gehört als Teil eines inferentiellen Beziehungsgeflechts einer Weltsicht an. Das heißt aber zugleich auch, dass das Erfahren nur in einem solchen Netz aus Konzepten möglich ist.¹¹⁷

McDowells Idee des „singular thought“ trägt dazu bei, dass sein Verständnis von Erfahrung konkretisiert werden kann. Es kann nun sein rein therapeutischer Rahmen überschritten werden. In zwei Punkten ist dies möglich. Zum einen ist McDowells Verständnis der Passivität der Wahrnehmung zu verdeutlichen. Wahrnehmen ist als ein Zeigen auf Welt als eine Reibung zur Welt zu begreifen. Zum anderen ist an seiner Konzeption des disjunktiven Erfahrens die Bedeutsamkeit der Wahrnehmungsform „Zeigen“ hervorzuheben.

¹¹⁷ Hieran deutet sich eine holistische Perspektive von McDowells Erfahrungsbegriff an. Vgl. Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 288. Er selbst spricht einmal von „a holism about the conceptual“. Vgl. McDowell „Experiencing the World“, S. 254. Im Zusammenhang mit der Diskussion von Gedanken Sellars schreibt McDowell auch, dass das Zusammenspiel von Konzepten als eine „multiplicity of conceptual capacities“ („Sellars on Perceptual Experience“, S. 10f.) keine reine logische „togetherness“ („The Logical Form of an Intuition“, S.33) ist.

2.4 „pointing to something“

McDowell löst mit seiner Idee des „singular thought“ die Vorstellung therapeutisch auf, dass der Begriff der sinnlich wahrnehmbaren Welt dualistisch gegenüberstehen muss. Durch diese Auflösung wird seine Vorstellung von Wahrnehmen konkretisiert. Rezeptivität ist für McDowell als ein Zeigen auf Merkmale der Welt zu begreifen. Die Welt ist alles, was der Fall ist, indem sie immer durch ein Aufzeigen in das Verwenden von Begriffen hineinspielen kann. Wahrnehmen besitzt so für ihn elementar die Form eines Zeigens-auf-etwas. Dabei konkretisiert der Begriff des Zeigens McDowells Kritik am „Kohärentismus“:

„[I]t must be possible to attribute to pointing, if we are to be able to assure ourselves that our conception of thinking sufficiently acknowledges the independence of reality. It must be possible for justifications of judgements to include pointing out at features of the world, from what would otherwise risk looking like a closed circle within our exercises of spontaneity run without friction.“ (MW, S. 39)

McDowells Gedanke einer Reibung zur Welt wird so mit seinem Verständnis von Wahrnehmung als ein Zeigen präzisierbarer. Als solches muss es aber als konzeptionell zu begreifen sein. In dem Kontext von „Mind and World“, bei dem es weniger um den Bezug des Begriffs zur Welt, als um den Bezug des Wahrnehmens zum Geist geht, ist es McDowell wichtig, dass das Zeigen im Sinne eines konzeptionellen Erfahrens begriffen wird. So weist McDowell nachdrücklich darauf hin, dass durch ein Zeigen auf etwas die Grenze des Diskursiven nicht durchstoßen wird:

„The idea is that when we have exhausted all the available moves within the space of concepts, all the available moves from one conceptually organized item to another, there is still one more step we can take: namely, pointing to something that is simply received in experience. [...] When we trace the ground for an empirical judgement, the last step takes us to experiences. Experiences already have conceptual content, so this last step does not take us outside the space of concepts.“ (MW, S. 6 und S. 10)

Durch diesen konzeptionellen Begriff des Zeigens wird McDowells Verständnis der Erfahrung deutlicher. Die Erfahrung für bare Münze zu nehmen - „to take the experience at face value“ (MW, S. 26) - meint bei McDowell: „pointing to something that is simply received in experience“ (MW, S. 6). Indem auf Erfahrenes gezeigt wird, kann Welt als etwas vorgestellt werden, was in Begründungen vorkommen kann.¹¹⁸ McDo-

¹¹⁸ Damit ergibt sich im Zusammenhang mit der Frage nach einem genaueren Verständnis der Bestimmtheit des Erfahrens bei McDowell eine Konkretisierung. Sie betrifft seine

wells Idee der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung ist damit genauer als Idee der Zeigeförmigkeit der Wahrnehmung zu lesen.

2.5 Zeigen und Disjunktivismus

Die Konkretisierung von McDowells Wahrnehmungsbegriff erlaubt es, seinen disjunktiven Erfahrungsbegriffs genauer zu bestimmen. Auch hierbei spielt die Form der Wahrnehmung als ein Zeigen eine wichtige Rolle. Mit diesem Verständnis lässt sich ein skeptischer Einwand gegen McDowells Disjunktivismus abwehren. Dieser kann folgendermaßen konstruiert werden: Damit Erfahrungen einen Einfluss auf das Denken gewinnen können, müssen sie, so McDowell, als konzeptionalitätsförmig begriffen werden. McDowell berücksichtigt hierbei Davidsons Idee, wonach nur Überzeugungen eine Überzeugung beeinflussen können, indem er Rezeptivität als begriffsförmig versteht.¹¹⁹ Dadurch kann er das Wahrnehmen in eine rationale Perspektive einbringen. Diese Perspektive impliziert, dass sie eine Perspektive einer selbstbewussten und vernünftigen Person ist. Durch eine derartige Subjektivierung des Wahrnehmens kann sich McDowell aber nicht, wie Davidson in seinem „principle of charity“, pragmatisch darauf berufen, dass die Überzeugungen, die man besitzt, größtenteils wahr sein müssen.¹²⁰ Er verpflichtet sich durch sein intimeres Verständ-

Idee, verschiedenen Modi und nicht Gehalte im Erkennen anzunehmen. McDowell beschreibt ein implizites Arbeiten der konzeptionelle Fähigkeiten im Erfahren. Die Erläuterung des Erfahrens als ein Zeigen erlaubt eine feinere Unterteilung. Es kann über das Verständnis der Wahrnehmung als ein Zeigen die passive Anwesenheit als ein Explizitwerden der „conceptional capacities“ differenziert werden. Somit ergibt sich eine Art McDowellsche „Stufenleiter“ (Vgl. Kants „Stufenleiter“ in „Kritik der reinen Vernunft“, A320/B376f). Die epistemischen Fähigkeiten im Denken und im Wahrnehmen sind als vier graduell unterschiedliche Explikationsmodi der konzeptionellen Fähigkeit vorzustellen: Im nichtzeigenden Wahrnehmen arbeiten die konzeptionellen Fähigkeiten vollständig implizit. Im Zeigen werden diese Fähigkeiten deutlicher. Im demonstrativen Begriffsgebrauch steigt die Stufe der Ausdrücklichkeit. Sie wird gänzlich manifest in einem Urteil, das das Gezeigte in Begründungen verwendet.

119 Vgl. Kapitel 1.4.

120 Bei Davidson ließe sich zwar auch eine Geste des Zeigens als Teil des Erkennens denken. Diese kann aber nur so begriffen werden, dass sie auf Elemente der Kausalreihen einer Argumentation zeigt. Sie verweist auf begriffliche Überzeugungen und nicht auf die Welt. Ein solches Erfahren hat immer nur Überzeugungen zur Hand, aber nicht ein Wahrnehmen. Es ähnelt so einem Beteuern und nicht einem Verdeutlichen am Unbegrifflichen. Vgl. Bertram „Der Zusammenhang von Sprache und Objektivität im semantischen Holismus“, S. 195. Bei McDowell ist aber das Denken an eine ihm externe unbegriffliche Größe gebunden. Das Empirische spielt inferentiell durch den Akt des Zeigens ins Denken hinein und wird nicht nur als kausaler Faktor markiert.

nis der Wahrnehmung, genau angeben zu können, welche besondere Wahrnehmung zutreffend ist und welche nicht.

McDowell gibt nun aber durchaus zu, dass für seinen disjunktiven Erfahrungsbegriff eine derartige Spezifizierung der Wahrnehmung nicht zu vollziehen ist. Seine Idee des Disjunktivismus verdeutlicht lediglich therapeutisch gegen das Modell eines Erfahrungsbegriffs als „highest common factor“ gerichtet, dass der Gehalt einer veridischen und einer illusionären Erfahrung unterschiedlich sein muss, um ein Bild des Erfahrens zu entwerfen, das offen zur Welt ist. Der Gehalt einer Erfahrung darf nicht allein als mentale Repräsentation verstanden werden und muss so eine Tatsache sein können. Ob eine Erfahrung aber eine Tatsache ist, kann als Erfahrung nicht erfahren werden. Die subjektive Objektivität des Erfahrens ist objektiv immer ein subjektives Erscheinen.

Genau an dieser therapeutischen Vagheit kann ein kritischer Einwand ansetzen. Wenn das Erkennen von Welt als ein Wahrnehmen in der Perspektive einer Person liegen muss, um rational zu sein, aber nicht angegeben werden kann, ob es sich um ein wahres Wahrnehmen handelt, dann ist die epistemische Rolle des Wahrnehmens bedroht. Ein Begründen mit Erfahrungen verläuft sozusagen blind. Es ist nicht möglich, mit einer derartig unbestimmten Wahrnehmung im Raum der Gründe zu navigieren. Es können damit keine Begründungen aufgebaut werden, bei denen der Rezeptivität eine Reibung zur Spontanität zugestanden werden kann. Mit seinem disjunktiven Verständnis von Erfahrung kann McDowell so zwar den Einwand des Skeptizismus grob abwenden. Er kann damit aber nicht sein Konzept von Geist und Welt aufrecht erhalten. Es kommt zu einem Bestimmtheitsmangel, der darin besteht, dass eine disjunktive Erfahrung zwar als weltoffen gelten muss, sie aber nicht als derart bestimmt weltoffen gelten kann, dass von ihr je inferentielle Wirkungen ausgehen könnten.¹²¹

Gegen diesen Einwand kommt nun die Form der Wahrnehmung als ein Zeigen zum Tragen. Das Konzept „singular thought“ konkretisiert den disjunktiven Erfahrungsbegriff und füllt den Mangel an Bestimmtheit. Die epistemische Unschärfe des disjunktiven Erfahrens erhält eine Bestimmtheit durch den Vorgang des Wahrnehmens als ein Zeigen. Durch das Zeigen spielt die Welt in den Geist hinein. Als ein Zeigen wird die Weltoffenheit der Erfahrung eine bestimmte Weltoffenheit.¹²² Das heißt, das

121 Ähnlich argumentiert auch Heck. Er richtet seine Argumentation aber gegen die epistemische Relevanz der demonstrativen Verwendung von Begriffen aus, um letztlich ein nichtpropositionales Verständnis des Gehaltes von Erfahrungen zu erreichen. Vgl. Heck „Nonconceptual Content and the ‘Space of Reasons’“.

122 McDowell hat diesen Punkt in Bezug auf Sellars Konzeption hervorgehoben. Wird bei diesem das Wahrnehmen als ein Behaupten („claim“) begriffen, so fährt McDowell die normative Bestimmung als explizite Spontanität zurück und ersetzt sie durch eine sinnlichere Auffassung von normativer Bestimmtheit. Sellars Konzeption der „This suches!“ wird mit McDowell sinnlich konkretisiert zu „There this such!“ Für McDowell bedeutet das, dass das Wahrnehmen „more determinately“ wird. Vgl. McDowell „The Logical

Zeigen raut die epistemisch glatte Oberfläche des disjunktiven Erscheinens so sehr an, dass das Erscheinen eine Bestimmtheit gewinnen, welches es zu Erfahrungen macht, die im Raum der Gründe verwendet werden können.

2.6 Kein guter Grund

Der Einwand der fehlenden Feinkörnigkeit gegen eine nur konzeptionell bestimmt gedachte Welt, erbrachte insgesamt eine Konkretisierung des Erfahrungsbegriffs von McDowell. Erfahren begreift McDowell als ein Wahrnehmen in der Form des Zeigens auf etwas in der Erfahrung Wahrgenommenes. An dieser Fixierung auf das Zeigen kann die grundsätzliche Schwäche seiner Konzeption, die Weltoffenheit der Erfahrung nicht hinreichend herausgestellt zu haben, verdeutlicht werden. Die Kritik, auf die der Einwand der Feinkörnigkeit bei McDowell zielt, wird dafür aus einem anderen Ansatz heraus wiederholt werden. Es geht dabei nicht um die Frage nach dem Gehalt von Erfahrungen.¹²³ Anstelle des Gehaltes soll McDowells Verständnis der Wahrnehmung als Form hinterfragt werden. McDowell versucht Wahrnehmungen dadurch epistemisch aufzuwerten, dass sie als ein Glied einer Argumentationskette betrachtet werden können. Sie können die Rolle eines Grundes spielen. Dieses Verständnis von Wahrnehmungen erklärt ihre Bestimmtheit allein aus dem Raum der Gründe. Wahrnehmungen können so allein in der begründungskompatiblen Form des Zeigens gedacht werden.

Der Einwand gegen dieses Modell richtet sich nicht dagegen, ob der Begriff, als ein demonstrativ gebrauchter, fein genug ist, um die sinnliche Welt zu erfassen, sondern ob schon ein Zeigen überhaupt fein genug ist, um die Welt so bestimmen zu können, dass sie in Rechtfertigungen eingebracht werden kann. Die Form der Wahrnehmung steht als Zeigenförmigkeit zur Debatte. Um die Problematik zu verdeutlichen, soll im Folgenden auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden, die McDowells Konzeption betrifft, sobald eine sinnliche Welt ins Spiel kommt, deren Komplexität nicht mit einem Zeigen bestimmt werden kann.

Ein Beispiel soll diese Schwierigkeit erläutern. Es ließe sich ein profunder Weinkenner vorstellen, der einen Laien zu dem Kauf eines teuren Rotweins überreden möchte. Der Kenner wird den Laien nicht dadurch zu dem Kauf des Rotweins bewegen können, indem er ihm seine sinnliche Erkenntnis in Form von Aussagen unterbreitet. Er

Form of an Intuition“, S. 31f.

123 Mit der Annahme eines möglicherweise nichtpropositionalen Gehaltes wird die Stärke von McDowells Konzeption zu wenig berücksichtigt. Es kann dagegen sofort McDowells Standardeinwand vorgebracht werden, dass das Einbringen eines nichtpropositionalen Gehaltes zu einem Dualismus, genauer, einem Gehaltsdualismus führt. Vgl. MW, S. 59.

kann dem Laien die Bestimmtheit der Welt, die ihm präsent ist, nicht demonstrativ vermitteln, indem er auf sie zeigt. Eine typische Artikulation einer Wahrnehmung von Wein kann nicht nach der Form erfolgen, die einen „singular thought“ ausmacht. Sie scheitert an komplexen Realitäten von sekundären Qualitäten, die in dem Geschmack eines Weines auftreten und die beispielsweise so beschrieben werden können: „Fast schwarz im Glas und genauso voll in der Nase. Von Himbeere bis Leder und Lakritznoten reicht das Geruchsspektrum. Am Gaumen sehr dicht. Ungemein seidiges Tannin.“

Derartige sinnliche Wahrnehmungen können nicht zeigend präsentiert werden.

Ein zweiter Kritikpunkt betrifft die Dimension des sinnlichen Lernens: Auch wenn eine zeigende Form ausreichte, die Erfahrung des Weingeschmacks in singulären Gedanken zu formulieren, hätte diese nur eine Bestimmtheit innerhalb des sinnlichen Erlebens des Weinkenners. Die demonstrativen Gedanken eines Kenners erreichen den Laien nicht, sondern konfrontieren ihn mit einem fremdwortartigen Vokabular. Es hilft einem Weinlaien für sein Erkennen nicht weiter, wenn er etwa hört, ein Wein sei „am Gaumen sehr dicht“. Diese Aussage muss ihm deshalb fremd sein, weil er die darin liegenden sinnlichen Gehalte nicht mit seiner sinnlichen Erkenntnis in Bezug setzen kann. Aufgrund einer mangelnden Ausbildung seiner sinnlichen Empfänglichkeit hat er keinen Zugang zu diesen Erfahrungen. Derartige Anschauungen sind für ihn ohne ein sinnliches Lernen blind. Die von dem Weinkenner als Reibung erfahrenen Wahrnehmungen laufen für den Weinlaien glatt ab. Die demonstrierende Sprachgeste des Kenners signalisiert lediglich das Vorkommen eines Unterschiedes innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung, die der Laie nicht individuieren kann. Seine Begriffe sind daher für den Laien leer. So ist der Gehalt des Wahrgenommenen nicht erschlossen, sondern es wird nur markiert, dass es einen Gehalt gibt.¹²⁴

Die sinnlichen Reibungen des Weinkenners existieren so zwar in der von ihm erfahrenen sinnlichen Welt. Sie sind daher weltoffen. Dennoch genügt das nicht, um sie im Sinne McDowells als ein Teil des Raumes der Gründe zu verstehen, da sie nicht zu einer inferentiellen Praxis entfaltet werden können. Den Zugang zu diesem Gehalt erbringt der demonstrative Gebrauch des Begriffs nicht. In Bezug auf das komplexe Erleben des Weins ähnelt die Dialogsituation von Kenner und Laie der von zwei Kindern, die in zwei getrennten Räumen durch Zurufen miteinander das Kinderspiel „Ich sehe was, was du nicht siehst“ spielen. Die Reibung zur Welt bleibt so durch die zeigenden Gesten stumpf, nicht weil die Umgebung, der die anschauliche Welt bedeutet, eine

124 Eine alternative Kritik gegen McDowells These der Unbegrenztheit des Begrifflichen eröffnet Bernstein. Vgl. Bernstein „Re-enchanting Nature“, S. 233. Dort erwähnt Bernstein die Unerschöpflichkeit im konzeptionellen Bestimmen von Erfahrungen, auch wenn eine bestimmte Erfahrung gänzlich konzeptionell bestimmt sein kann. Er fasst das Erfahren so als „weakly concept transcendent“ auf.

gänzlich anderer ist, aber doch eine anders erfahrene. Damit aber wird McDowells Anspruch an demonstrative Ausdrücke brüchig.

Das Beispiel des Weinschmeckens weist darauf hin, dass es Dimensionen der sinnlich wahrnehmbaren Welt gibt, die in dem Format des Zeigens nicht hinreichend bestimmt werden können und so für ein infererentielles Interagieren brach liegen. Nur ein sehr eingeschränkter Begriff einer materiellen Reibung lässt sich als ein Zeigen verstehen. Wenn McDowell Wahrnehmung allein in der Form des Zeigens versteht, kann er ihre epistemische Bedeutung nicht in dem von ihm selbst geforderten Maße erklären. Ein Zeigen kann die Funktion der Rechtfertigung verfehlen, wenn es sich um komplexe sinnliche Wahrnehmungen handelt. McDowells Idee durch demonstrative Ausdrücke jedwede sinnliche Nuance jederzeit als ein Urteil artikulieren zu können, scheitert bei der Übertragung von komplexen Wahrnehmungen als ein Zeigen in Begründungsspiele. Sein lediglich tribunalisierender Wahrnehmungsbegriff genügt nicht, um eine Reibung zur Welt aufzubauen.

Der Mangel in McDowells Konzeption, die Unmittelbarkeit der Erfahrung nicht hinreichend zu entfalten, tritt hierbei offen zu Tage. Sein Erfahrungsbegriff ist zu sehr auf die Form des Zeigens fixiert und er ist nicht eingebettet in einen Prozess der Bildung, der auch ein sinnliches Lernen berücksichtigt.¹²⁵

Zusammenfassung

In der Auseinandersetzung mit dem Argument der Feinkörnigkeit wurde deutlich, dass McDowells Verständnis der Erfahrung als ein Zeigen auf etwas zu begreifen ist. Sein therapeutischer Rahmen wird durch diese Explikation überschritten. Dadurch lässt sich die Kritik an McDowells Konzeption vertiefen. Sein Verständnis von Welt-offenheit als „fallible openness“ (MW, S. 143) wird problematisch, sobald Erfahrungen ins Spiel kommen, die nicht in der Form des Zeigens zu erfassen sind.¹²⁶ Auch wenn an

125 Vgl. Kapitel 1.9. Diese Problematik wird in Kapitel 3.4 und Kapitel 5.1 wieder thematisiert.

126 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Rorty. Allerdings argumentiert er aus einer anderen Richtung. Nicht aufgrund von komplexerer Sinnlichkeit, sondern von komplexeren Beschreibungen - der Unterschied von einzelnen Sätzen zu „Vokabularen“ -, scheitert für ihn die Idee einer Tribunalisierung von Sätzen durch die Welt. Sein sprachpragmatischer Ansatz tilgt dabei aber auch die Idee von singulären Gedanken. Die Welt hat bei ihm kein Wörtchen mitzureden, da er sie als konstitutive Dimension des begrifflichen Erkennen nur als metaphysischen Welttext, als eine Art „Supervokabular“ (Rorty „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 34) begreifen kann: „Wahrheit kann nicht dort draußen sein [...], weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. [...] Wenn der Terminus 'Beschreibung der Welt' von der

McDowells Einsicht festzuhalten ist, dass die Rezeptivität als ein irreduzibler Aspekt des Erkennens betrachtet werden muss, der die Offenheit zur Welt als ein Tribunal der Erfahrung gewährleistet, so ist doch seine Fixierung auf die Form des Zeigens zu hinterfragen. Der Begriff der Erfahrung als einer „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) muss stärker herausgearbeitet werden, um der Frage nachzugehen, inwiefern ein Zeigen irreduzibel für das Erkennen der Welt ist.

Dafür soll im Folgenden ein umfassenderer Begriff der sinnlich wahrnehmbaren Welt veranschaulicht werden, der damit Alternativen zu der von McDowell einseitig thematisierten Form des Zeigens anführt. Dabei muss konkreter angegeben werden, was ein komplexes sinnliches Erfahren meint. Erst so lässt sich auch präziser sagen, inwiefern der Aspekt des sinnlichen Lernens für die Beziehung von Geist und Welt zu gewichten ist. McDowells Modell einer antiskeptischen Weltoffenheit soll daher mit leibphänomenologischen Gedanken in Verbindung gebracht werden, um auf dieser erweiterten Basis eines Verständnisses der sinnlich wahrnehmbaren Welt reformuliert zu werden. Das nächste Kapitel wird dafür eine Grundlage schaffen.

Ebene der durch Kriterien bestimmten Sätze innerhalb von Sprachspielen weg auf die Ebene ganzer Sprachspiele verlagert wird, von Sprachspielen, zwischen denen wir nicht mehr durch Bezug auf Kriterien entscheiden können, dann läßt sich die Vorstellung, daß die Welt entscheidet, welche Beschreibungen wahr sind, nicht mehr mit klarer Bedeutung füllen. Dann wird man nicht mehr meinen können, daß jenes Vokabular irgendwie schon da draußen in der Welt ist und darauf wartet, von uns entdeckt zu werden.“ „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 24f.

3 Die Welt erfahren

Um McDowells Verständnis von Erfahrung anzureichern, bietet es sich an, phänomenologische Positionen zu konsultieren, die den Leib berücksichtigen.¹²⁷ Für eine solche Erweiterung seines antiskeptischen Modells finden sich bei McDowell Ansätze. Vor allem in der Diskussion mit Dreyfus hat McDowell versucht, seine Position gegenüber der Phänomenologie zu profilieren.¹²⁸ Daher wird im ersten Abschnitt kurz auf die Debatte zwischen Dreyfus und McDowell eingegangen.

In den folgenden Abschnitten werden zwei Modelle der sinnlich wahrnehmbaren Welt vorgestellt, die mit einer allein als ein Zeigen begriffenen Form der Wahrnehmung nicht erfasst werden können. Die Modelle von Martin Seel und Hermann Schmitz sollen so helfen eine Möglichkeit aufzuzeigen, um McDowells zu wenig ausgeführten Gedanken einer Offenheit der Erfahrung zur Welt als „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) zu verdeutlichen. Dabei wird die leibliche Seite des „Zur-Welt-Seins“ (Merleau-Ponty) stärker in den Vordergrund gestellt. Bei Seel kommt die sinnlich wahrnehmbare Welt als ein „Erscheinen“ vor, das durch eine verweilende Aufmerksamkeit vernommen wird. Bei Schmitz besteht die Welt aus räumlichen Gefühlen. Sie werden in einem eigenleiblichen Spüren als affektive Betroffenheit erfahren. Diese Modelle erlauben es, McDowells Konzeption eines minimalen Empirismus dadurch zu relativieren, dass im Bild der sinnlichen Welt eine eigene Bestimmtheit angenommen wird.

Im letzten Abschnitt des Kapitels wird daraus die Folgerung gezogen, dass McDowells Begriff der Wahrnehmung als ein Tribunal zu ergänzen ist um die Dimension

127 Norris meint, dass McDowell in seiner Konzeption viel zu sehr von Kant ausgeht und es ihm an einer Beachtung postkantischer Positionen mangle, wobei er insbesondere die Phänomenologie erwähnt: „But there is no more prospect of ‚building up‘ toward this integrated theory of knowledge and thought as aspects of our rationally-justified mode of human being-in-the-world if mind and body continue to be treated in so sharply dichotomous a fashion. Once again McDowell might have learned some useful lessons from Husserl, as well as from later work in the phenomenological tradition, including Merleau-Ponty’s extensive writings on the way that modes of bodily-perceptual experience enter into even our most ‚abstract‘ forms of representation or reasoning.“ Norris „Second Nature, Knowledge, and Normativity: Revisiting McDowell’s Kant“, S. 100.

128 Neben Dreyfus ist auch Charles Taylor als ein Kritiker mit phänomenologischer Position zu nennen. Beide greifen McDowell aber nicht von einem phänomenologischen Standpunkt aus an, der sich an Husserl und dessen Analysen der intentionalen Strukturen des Bewußtseins orientiert. Sie berufen sich vielmehr auf Merleau-Ponty und Heidegger und wiederholen deren Untersuchungen zu einem praktischen Vollzug von Erkenntnis. Ihr Ziel ist es dabei, die Vorherrschaft eines cartesianisch gedachten Erkenntnisbegriffs einzugrenzen, den sie in McDowells Modell am Werk sehen. Vgl. Taylor „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“ und Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“.

Sensibilität. Damit wird der aus einem weiten Begriff der sinnlichen Wahrnehmung ableitbaren Feststellung entsprochen, dass die Unmittelbarkeit der Erfahrung mitkonstituiert wird von sensuellen Strukturen.

3.1 Dreyfus und McDowell: „Ordinary coping“

Um McDowells Erfahrungsbegriff zu erweitern, ist es sinnvoll, auf seine Auseinandersetzung mit Dreyfus einzugehen.¹²⁹ Der Disput zwischen McDowell und Dreyfus gewinnt aber leider kaum die Dynamik eines Gesprächs. Beide bleiben innerhalb ihrer Prämissen und kritisieren von dort heraus den anderen.¹³⁰ Lohnenswert ist diese Auseinandersetzung dennoch, weil beide Seiten den Aspekt einer „bodily presence in the world“ (MW, S. 103) thematisieren und hervorheben, was sie jeweils als entscheidend für ihr Verständnis von leiblicher Weltoffenheit ansehen. Dadurch werden Ansätze gefunden, um McDowells Verständnis von Erfahrung weiter zu konkretisieren. Im Folgenden soll zunächst Dreyfus Kritik an McDowell vorgestellt und danach McDowells Abwehr der Kritik rekonstruiert werden. Schließlich wird ein Ausblick auf eine mögliche leibphänomenologische Erweiterung des Denkens von McDowell aufgezeigt.

Dreyfus Überlegungen kreisen, im Gegensatz zu McDowells Bild einer „unboundness of the conceptual“, um eine nichtkonzeptionelle Intelligenz, die als „everyday coping“ operiert. Das „everyday coping“ zeichnet sich dadurch aus, dass es in dem praktischen Zutunhaben mit der sinnlichen Welt aufgeht. Dreyfus nennt es daher präziser auch ein „everyday absorbed background coping“.¹³¹ Mit Bezug auf Merleau-Ponty und Heidegger weist er damit auf die praktische Beziehung von Geist und Welt in Alltagsritualen hin. Hierbei ist für ihn ein körperliches Wissen im Spiel, das weder auf bloße Sinnesreize, noch auf konzeptionelle Aktivität reduziert werden kann. Es ist nicht mehr kausal, aber noch nicht reflexiv. Dieses praktische Knowhow grundiere die konzeptionellen Fähigkeiten.¹³² Dreyfus Ansicht nach übergeht McDowell dieses

129 Vgl. die bislang umfangreichste Sammlung von Aufsätzen zu diesem Thema: „Mind, Reason, and Being-in-the-World: The Dreyfus-McDowell Debate“.

130 Vgl. Wild „McDowell aus der Sicht der Phänomenologie“, S. 285.

131 Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“, S. 19. Dreyfus hat seine Kritik an McDowell in verschiedenen Aufsätzen dargelegt. Ich halte mich an seine neueste Variante. Vgl. auch Taylors Bemerkung zum „everyday coping“: „Heidegger, Merleau-Ponty, and (I think) Evans portray human conceptual thinking as embedded in an ordinary way of living and moving around in the world, and dealing with things, which is in an important sense pre-conceptual; [...]“ Taylor „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“, S. 111.

132 Wild stellt deutlich heraus, dass es Dreyfus um eine Form des Wissens als ein praktisches Auskennen geht: „Unser Verhalten geht vielmehr einher mit einem prozedural-

Involviertsein im alltäglichen Umgang mit der Welt zu Gunsten eines ausschließlich rational-rechtfertigenden Verhältnisses. Er vermutet in McDowells Modell einen Cartesianismus, der einen Bezug zur Welt allein als vermittelt über begriffliche Repräsentationen denkt. McDowells These einer Unbegrenztheit des Konzeptionellen als einzigen Zugang zur Welt nennt er unter Bezug auf Merleau-Pontys Begriff des „Intellektualismus“ einen „Myth of the Pervasiveness of the Mental“¹³³. Dreyfus schreibt:

„[I]t isn't obvious that there is only one way experience takes hold of the world so that all forms of human experience must be embraceable in thought. [...] The Myth of the Mental is just this transcendental claim that, in order for the mind to relate to the world at all, every way we relate to the world must be pervaded by self-critical conceptuality.“¹³⁴

McDowell führt dagegen an, dass er sehr wohl das „embodied coping“ in der Welt berücksichtigt. Eine Phänomenologie dieses Aspektes sieht er als eine mögliche Ergänzung seines Ansatzes an.¹³⁵ Zugleich warnt er aber davor, das Verhältnis des Geistes zur Welt als eines zu begreifen, was die konzeptionellen Fähigkeiten in einen Dualismus zu den verkörperten, vermeintlich nichtpropositionalen Fähigkeiten setzt. Für ihn droht ein „Myth of the Disembodied Intellect“, wenn die Weltoffenheit des Menschen nicht als etwas verstanden wird, was grundsätzlich durch Spontanität konstituiert wird.¹³⁶ McDowells Denken ist so zwar offen für einen Schritt zu leibphänomenologischen Überlegungen. Jegliche Art von leiblicher Weltlichkeit muss allerdings für ihn immer auch Spontanität verkörpern: „[O]ur perceptual openness to the world is our rationality at work.“¹³⁷ Das bedeutet für McDowell: Nicht nur Wahrnehmen muss mit Denken zusammen gedacht werden, sondern auch das körperliche Handeln in der Welt. McDowell umschreibt diesen Punkt mit Kant:

vorbegrifflichen knowing-how und nicht mit einem propositionalen knowing-that.“ Wild „McDowell aus der Sicht der Phänomenologie“, S. 294. Für die für Dreyfus wichtige Orientierung seiner Gedanken in der Tradition der Phänomenologie, kann stellvertretend folgende Stelle von Heidegger zu einem praktischen „Verstehen“ und einem begrifflichen „Auslegen“ dienen: „Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. [...] Alle Auslegung gründet im Verstehen.“ Heidegger „Sein und Zeit“, S. 150 und S. 153.

133 Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“, S. 15.

134 Ebd., S. 16.

135 McDowell „What Myth?“, S. 321.

136 Ebd., S. 322.

137 Ebd., S. 316. In MW, S. 94 deutet McDowell die Phänomenologie als eine für die Moderne typische Form des „Mythos des Gegebenen“.

„Kant says ‘Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind’. Similarly, intentions without overt activity are idle, and movements of limbs without concepts are mere happenings, not expressions of agency. [...] [E]xperiences are actualizations of our sentient nature in which conceptual capacities are inextricably implicated. The parallel is this: intentional bodily actions are actualizations of our active nature in which conceptual capacities are inextricably implicated.“ (MW, S. 89f.)

Hieran wird deutlich, dass McDowells Begriff von konzeptionellen Fähigkeiten weiter gefasst ist als der von Dreyfus. Dreyfus erkennt zwar richtig, dass McDowells Begriff der Erfahrung imprägniert ist mit Konzeptionalität. Das heißt aber nicht, dass Konzeptionalität von McDowell stets urteilend gedacht ist. McDowell begreift Konzeptionalität differenzierter. Sie kann auch als passive Anwesenheit im Wahrnehmen vorkommen. Um dieses implizite Moment anzudeuten, umschreibt er das Operieren der konzeptionalen Fähigkeiten mit „actualisation“ und nicht mit „exercices“. ¹³⁸ So kann McDowell Konzeptionalität mit einer Unmittelbarkeit zur Welt zusammen denken. Genau diesen Punkt verkennt Dreyfus. ¹³⁹

Weil er die Möglichkeit einer passiven Aktualisierung von konzeptionellen Fähigkeiten denken kann, fällt es McDowell leichter, praktisches Manövrieren konzeptionell auszulegen. Es reicht ihm, wenn Praxis normativ bestimmt ist, ohne den ausdrücklichen Charakter eines begründeten Handelns anzunehmen. So muss das Verständnis eines „everyday coping“ nicht wie bei Dreyfus nichtkonzeptionell sein. Es kann auch als nicht explizit operierende konzeptionelle Fähigkeit normativ vorgestellt werden. ¹⁴⁰ Die „bodily presence in the world“ (MW, S. 103) muss nicht als Subkonzeptionalität gedacht werden. In den Alltagsritualen kann dann eine Konzeptionalität in einem subexplikativen Modus am Werk sein. Ein Dualismus von Geist und Welt ist damit nicht nötig.

In einem jüngeren Aufsatz hat McDowell den Aspekt der Subexplikativität genauer herausgestellt und sogar noch gegenüber seinem Ansatz in „Mind and World“ verstärkt. Statt propositionalitätsförmig zu sein, sind Gehalte von Erfahrungen für ihn nun intuitiv im Sinne von Kant. Ihr Gehalt ist nicht mehr identisch mit demjenigen von Urteilen. Erfahrungen werden so nicht diskursiv aufgefasst, sondern als ein Po-

¹³⁸ Vgl. McDowell „Experiencing the World“, S. 251.

¹³⁹ Dreyfus missversteht McDowell sogar so sehr, dass er ihm unterstellt, transzendental zu argumentieren: „But since McDowell passes over the world of nonconceptual absorbed coping, he is committed to the transcendental claim that to do the job of relating mind and world [...] conceptuality must be pervasive and always operative.“ Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“, S. 22.

¹⁴⁰ Vgl. auch Lauers luziden Versuch, McDowells und Merleau-Pontys Konzeptionen in ein Verhältnis zu setzen: „Leiblichkeit und Begrifflichkeit. Überlegungen zum Begriff der Wahrnehmung nach McDowell und Merleau- Ponty“.

tenzial zu der Möglichkeit diskursiv aufgefasst zu werden. Damit differenziert McDowell konzeptionelle von diskursiven Fähigkeiten und kann seinen Gesichtspunkt einer passiven Anwesenheit des Geistes im Erfahren deutlicher machen. McDowell schreibt:

„[A]n intuition's content is all conceptual, in this sense: it is in the intuition in a form in which one could make it, that very content, figure in discursive activity. That would be to exploit a potential for discursive activity that is already there in the capacities actualized in having an intuition with that content.“¹⁴¹

Daraus folgt, dass der Gehalt einer Erfahrung nicht als inferentiell oder „quasi-inferential“¹⁴² zu sehen ist. So stellt McDowell noch einmal klarer heraus, dass Konzeptionalität für ihn unbegrenzt ist, aber dies nicht immer im Modus eines aktiven Urteilens sein muss.

Daraus wiederum folgt der für die Beziehung zu phänomenologischen Positionen wichtige Gedanke, dass das Selbstbewusstsein nicht dauerhaft in der Robustheit eines „Ich denke“ vorliegen muss. McDowell hält eine solche Ansicht, die ihm Dreyfus vorhält, für eine „over-intellectualizes of our epistemic life“¹⁴³. Er stellt vielmehr eine Art ordinary mental coping heraus - er spricht von einem „ordinary coping with our surroundings“¹⁴⁴ - , bei dem das „Ich denke“ zu einem Potenzial abgeschwächt wird:

„An object is present to a subject in an intuition whether or not the 'I think' accompanies any of the intuition's content. But any of the content of an intuition must be able to be accompanied by the 'I think'. And for the 'I think' to accompany some of the content of an intuition, say a visual intuition, of mine is for me to judge that I am visually confronted by an object with such-and-such features. [...] It is utterly wrong to think [...] that all our epistemic life is actively led by us, in the bright light of reason. [...] [E]ven so though all of our epistemic life is able to accompany by the 'I think', in much of it we unreflectively go with the flow.“¹⁴⁵

Auch wenn Dreyfus die Subexplikativität der konzeptionellen Fähigkeiten in dem Verständnis von McDowell verkennt: Seine Kritik kann auch so aufgefasst werden, dass sie sich indirekt auf McDowells zu eng gefassten Begriff von Weltoffenheit richtet. Das Problematische bei McDowell ist in Bezug auf die Bedeutung der sinnlichen

141 McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 265.

142 Ebd., S. 270.

143 Ebd., S. 272.

144 Ebd.

145 Ebd., S. 266.

Wahrnehmung nicht, dass er die Unmittelbarkeit der anschaulichen Welt durch seine Konzeptionalitätsthese bestreitet, sondern dass er Unmittelbarkeit allein als Unmittelbarkeit zu zeigbaren Gegenständen begreift. Typisch für ihn ist daher die Wahrnehmungssituation als „visually confronted by an object with such-and-such features“¹⁴⁶. Seine Beschreibung des Verhältnisses von Geist und Welt in einen gemeinsamen Raum der Gründe führt zu einer Unbegrenztheit des Zeigbaren. Diese Unmittelbarkeit besitzt eine Statik, die der eines zuschauenden Blickes auf Gegenstände entspricht. Die Kritik von Dreyfus zeigt indirekt auf diese Statik, auch wenn er sie allein als einen Mangel an der Berücksichtigung der praktischen Dynamik der leiblichen Offenheit zur Welt versteht und so eine zu drastische Kritik von Rationalität entwirft. Daher ist die Kritik von Dreyfus anders zu lesen.

Dreyfus Einwand des „Myth of the Mental“ ist auszurichten als ein kritischer Vorbehalt an der Form des Erfahrens wie sie McDowell vorlegt. Diese Kritik ist gegen die Form des Zeigens und nicht gegen den Akt der aktiven Konzeptionalität zu entfalten. Mit dieser Neuakzentuierung kann dem Grundansatz von Dreyfus durchaus zugestimmt werden, der die Einseitigkeit von McDowells Erfahrungsbegriff betont:

„[I]t isn't obvious that there is only one way experience takes hold of the world so that all forms of human experience must be embraceable in thought.“¹⁴⁷

Die leibphänomenologische Perspektive auf McDowells Modell, die Dreyfus entwirft, kann aber nicht direkt orientierend sein für den Gang dieser Untersuchung. Im Unterschied zu Dreyfus soll in dieser Arbeit McDowell nicht aus einem praktischen Kontext her kritisiert werden. Da McDowells Denken an einem „Primat des Sensitiven“ (Bertram/Liptow) unter dem Vorzeichen einer zeigenden Wahrnehmung orientiert ist, scheint es fruchtbarer, seinen Rahmen nicht zu überspringen, sondern eine immanente kritische Position zu entwerfen. Für eine Erweiterung von McDowells Konzeption sind innerhalb eines sensuellen Kontextes die Mängel seiner Konzeptes zu betonen. Aus dieser Perspektive ist zu fragen, wie McDowell den „bodily character of our lives“¹⁴⁸ denkt.

Der Aspekt des leiblichen Zur-Welt-Seins wird von McDowell nicht ausführlich thematisiert. Er belässt es bei der Betonung einer therapeutisch notwendigen Verbindung von Leiblichkeit und Spontanität, um das menschlichen Verhältnis zur Welt als eines von Wesen zu verstehen „whose life is pervasively bodily, but of a distinctively rational kind“¹⁴⁹. Sein mehrfach erwähnter Ausdruck einer „bodily presence in the

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“, S. 16.

¹⁴⁸ McDowell „What Myth?“, S. 322.

¹⁴⁹ McDowell „Response to Dreyfus“, S. 328.

world“ (MW, S. 103) bleibt bloss.¹⁵⁰ Daher ist der Gedanke einer körperlichen Welt-haltigkeit bei McDowell zu ergänzen. Das heißt nicht, dass es nun darum geht, McDowells spontanitätslastige Konzeption rezeptiv zu verflüssigen. Die Verbindung von Geist und Welt, die McDowell als Weltoffenheit denkt, soll beibehalten werden. Sein philosophisches Manöver einer Klärung des Verhältnisses von Geist und Welt aber ist mit einem erweiterten Verständnis von einer sensuellen „bodily presence“ zu wiederholen. Die Welt zu erfahren muss mehr meinen, als auf etwas zu zeigen. Dreyfus Kritik kann als ein Hinweis gelesen werden, McDowells Verständnis eines leiblichen Zur-Welt-Seins als zu distanziert, zu uninvolviert und als zu sehr an Diskursivität orientiert zu hinterfragen.

Entscheidend ist es nun zunächst, einen Begriff von Wahrnehmung zu veranschaulichen, der über die Form des Zeigens hinausgeht. Im Folgenden sollen daher zwei Dimensionen der sinnlich wahrnehmbaren Welt veranschaulicht werden, die nicht durch ein Wahrnehmen in der Form des Zeigens abgedeckt sind: Die aufmerksam vernommene und die affektiv gespürte Welt. McDowells Begriff der Erfahrung soll dadurch erweitert werden.

3.2 „Erscheinen“

Um McDowells Verständnis des Erfahrens zu erweitern, lässt sich zunächst auf den Begriff von sinnlich wahrnehmbarer Welt als ein „Erscheinen“ eingehen, den Martin Seel entwirft.¹⁵¹ Dieser Einstieg wird dadurch erleichtert, dass Seel bei seinen Ausfüh-

150 Auch Bernstein kritisiert McDowell unleibliches Verständnis von Rezeptivität: „[S]ensitivity is not a power of the disembodied mind, but of the living body.“ Bernstein „Re-enchanting Nature“, S. 228. Demgegenüber führt McDowell wiederum sein Verständnis von Konzeptionalität als subexplikativ an. Vgl. McDowell „Response“, S. 299f.

151 Seels Position ist nicht ausdrücklich leibphänomenologisch. Sein Begriff der Wahrnehmung als „Erscheinen“ wird von ihm in einem ästhetischen Kontext entfaltet. Dabei betont Seel aber, dass die Ästhetik in einem Zusammenhang mit der theoretischen Philosophie gesehen werden muss. Ihre Aufgabe ist es, gegenüber dem begrifflich-propositionalem Erkennen ein sinnliches Wahrnehmen zu vertreten, das die Welt reichhaltiger vernehmen kann: „Aus der Perspektive der theoretischen Philosophie leistet die Ästhetik einen unverzichtbaren Beitrag, weil sie eine Dimension des Wirklichen aufdeckt, die sich der erkennenden Fixierung entzieht und doch ein Aspekt der erkennbaren Wirklichkeit ist. Die Beachtung des Erscheinenden macht erfahrbar, daß die Wirklichkeit reicher ist als alles, was an ihr mit propositionaler Bestimmtheit erkannt werden kann. Die Ästhetik läßt eine Grenze aller theoretischen Weltauffassung sichtbar werden, der gegenüber Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes nicht blind sein dürfen.“ Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 41. Dieser Gedanken Seels erlaubt es, seine Philosophie in den Kontext dieser Arbeit zu integrieren. Seels Begriff des „Erscheinens“ besitzt als eine ästhetische Wahrnehmung drei Dimensionen („bloßes Erscheinen“, „atmosphärisches Erscheinen“ und „artistisches Erscheinen“), die jeweils die sinnliche Wahrneh-

rungen häufig explizit einen kritischen Bezug auf McDowell nimmt. Seels Kritik an McDowell verneint dessen Verständnis der Wahrnehmung. Dabei spricht er sich gegen McDowells Annahme einer vollständigen Propositionalisierung des Wahrnehmungsgehaltes aus. Daher ist für Seel McDowells Idee der „Unbegrenztheit des Begrifflichen“ mit einer deutlichen Kritik an jedweder Übereinstimmung von Denken und Sein zu reformulieren.¹⁵² Seel begründet seine Kritik aber nicht nur mit dem Verweis auf die sinnlich wahrnehmbare Welt, sondern auch mit den Akt der Wahrnehmung selbst. Er sieht in der Konzeption der Propositionalitätsförmigkeit der Wahrnehmung eine „empfindliche Verkürzung, dessen was im Vollzug von Wahrnehmungen geschieht“¹⁵³. Seels Kritik an McDowell kann so als eine vertiefende Fortsetzung des Feinkörnigkeitseinwandes verstanden werden.

Seel weicht in zwei Punkten von dem Argument der Feinkörnigkeit ab. Zum einen kann er McDowells Begriff der Wahrnehmung anerkennen, indem er ihn als eine basale Möglichkeit des Wahrnehmens begreift. Dies vermag er, weil er ihn zugleich in eine weiter gefasste Konzeption von Wahrnehmung integriert. Zum anderen nimmt Seel eine eigene sensuelle Bestimmtheit der Welt an. Damit weist er nicht nur auf einen quantitativen Unterschied in dem Verhältnis eines begrifflichen und eines wahrnehmenden Unterscheidens hin, der als ein Mangel an einer begrifflichen Feinkörnigkeit beschrieben werden kann. Er argumentiert auch mit einer qualitativen Bestimmtheit der wahrgenommenen Welt.

Um die Dimension der sinnlichen Bestimmtheit hervorzuheben, die einem begrifflichen Bestimmen entgeht, ist es sinnvoll, Seels Unterscheidung des Vollzugs der Wahrnehmung zu erläutern. Seel unterscheidet zwei Modi der Wahrnehmung: „Sosein“ und „Erscheinen“. Dabei kann der erste Modus dem Wahrnehmungsbegriff von McDowell zugeordnet werden. Das „Sosein“ der sinnlich wahrnehmbare Welt wahrzunehmen, bedeutet Dinge im Hinblick auf ihre Eigenschaften zu erfassen. Demgegenüber profiliert Seel ein „Erscheinen“, das von McDowells Konzeption nicht abgedeckt wird. Mit diesem Begriff meint er eine spezifisch sensuelle Bestimmtheit. Hierbei ist das Zusammenspiel der Dinge zentral. Wichtig ist es zu sehen, dass für Seel die beiden Vollzugsformen der Wahrnehmung nicht antagonistisch sind. Beide stellen basalen Formen des Wahrnehmens dar.

mung auf ihre Weise spezifizieren. Vgl. ebd., S. 148f. Vgl. für eine genaue Bestimmung des Ausdrucks „Erscheinen“ ebd., S. 84. In dieser Arbeit, in der Seels Denken im Bezug auf McDowells Denken leibphänomenologisch ausgelotet werden soll, spielt allein sein Verständnis des „bloßen Erscheinens“ eine Rolle.

152 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 222.

153 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 223.

Das Wahrnehmen als „Sosein“ beschreibt Seel als ein prädikatives Erfassen der Eigenschaften eines Gegenstandes. An dem Beispiel eines Balls verdeutlicht Seel diesen Gedanken:

„Ein roter Ball liegt auf einem grünen Rasen. Alle, die sehen und sprechen können und nicht gerade farbenblind sind, können sehen, daß es so ist. Sie können nicht nur den Ball sehen, sie können sehen, daß da ein Ball auf dem grünen Rasen liegt. Sie können sehen, daß der Ball rot ist, daß es ein Lederball ist, daß er handgenäht ist [...]. Sie können dieses Objekt als einen Ball klassifizieren und ihm verschiedene Eigenschaften zuschreiben.“¹⁵⁴

Seel merkt dabei an - und kommt so McDowell nahe -, dass diese Art des Erfahrens immer schon konzeptionell verläuft. Es handelt sich um ein „propositionale[s] Sehen[]“:

„Dies alles sind Leistungen nicht erst des Sehens und dann einer Auslegung des Gesehenen, vielmehr eines propositionalen Sehens, in dem etwas als etwas wahrgenommen wird.“¹⁵⁵

Mit dem Begriff des „Erscheinens“ benennt Seel eine andere Art der sinnlichen Wahrnehmung. Wahrgenommenen wird hierbei das Zusammenspiel der Dinge der erfahrenen Umwelt. In Bezug auf das Beispiel des Balls führt Seel aus:

„[J]emand kann den Ball einfach betrachten, wie er da hier und jetzt im Schatten dieses Gartens liegt. Wer ihn so betrachtet, betrachtet ihn in der Fülle seiner sinnlich wahrnehmbaren Aspekte, indem er seine Aufmerksamkeit auf ihr momentanes und simultanes Gegebenheit richtet. Die Rundung des Ball ist dann ebenso wichtig wie das Rot im Unterschied zum Grün des Rasens, die Schrammen an der Oberfläche des Balls [...], die Art der Beschriftung des Balls, das Ornament mit dem er verziert ist, die Größe und Abnutzung der Vielecke, aus denen die Außenhaut zusammengenäht ist, die Verteilung des Lichtes auf der Kugel, der unterschiedliche Widerschein des Leders je nach Einfall des Lichts, je nach Trockenheit und Feuchtigkeit, wie die Spitzen des Grases sich unter der Berührung des Balls biegen, welchen Schatten der Ball im Halbschatten des Baums auf die Grasfläche wirft - und was sonst noch alles an diesem Ding zu sehen ist. Alles zusammen liegt hier im Focus der Betrachtung.“¹⁵⁶

154 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 52f.

155 Ebd., S. 53.

156 Ebd., S. 53f.

Das Markante an diesem Modus der Wahrnehmung ist, dass er es vermag, das Erscheinen der Welt in ihrer interdependenten Bestimmtheit zu erfassen. Anschauungen stehen hierbei für Seel immer in einem wechselnden Kontakt mit anderen Anschauungen, die sie erst zu dem machen, was sie sind. Die Dinge färben dabei aufeinander ab und konstituieren sich gegenseitig:

„[J]edes erscheint im Licht der Verhältnisse, in denen es zu den anderen Sinnesqualitäten steht, Verhältnisse, die sich mit jeder Veränderung einzelner Erscheinungen ihrerseits verändern.“¹⁵⁷

Gegenüber McDowells Fokussierung auf die epistemische Relevanz der Wahrnehmung einzelner Objekte als ein Soundsosein der Welt wird so ein Wahrnehmungsbegriff vorgestellt, der die Objekte der Welt immer schon als Elemente eines Beziehungsgeflechtes von Objekten begreift. Seel spricht von „Ereignis-Objekten“¹⁵⁸. Als solche sind Dinge nicht erst durch ein Verwenden in Begründungen bestimmt, sondern die Dinge und Aspekte der Welt sind als sich gegenseitig bestimmende, sinnliche Strukturen aufzufassen.

Die Welt ist so nicht, wie bei McDowell, alles, was der Fall ist. Für die sinnlich wahrnehmbare Welt gilt, das sie immer auch ein komplexes Miteinanderverschlungensein bedeutet. Die Welt als ein Erscheinen kann im nächsten Moment ihre Bestimmtheit ändern, womit Seel durch den Ausdruck „Momentanität“ hinweist. Sie erscheint darüber hinaus in ihrer „Momentanität“ auch in einer unerschöpflichen Vielfalt von Bezügen als einer „Simultanität“.¹⁵⁹ Das Gegebene wird für Seel so zu einem Geschehen, das immer schon durch „Momentanität“ und „Simultanität“ bestimmt ist. Das Herausgreifen einer bestimmten fallhafte Faktizität - „bits of the Given“ (MW, S. 19) - stellt demgegenüber lediglich einen zeitlichen Querschnitt und eine punktuelle Fokussierung dar. Seel schreibt:

„In Zeit und Raum können Objekte der Wahrnehmung immer wieder anders erscheinen und immer wieder anders sinnlich aufgefasst werden: und doch sind es jeweils dieselben Gegenstände [...], die in ihrer phänomenalen Verfassung zur Anschauung kommen. So sehr man sagen kann, dass sich jeder Zug am Gegenstand, der hierbei auffällig wird, mit begrifflichen Mitteln beschreiben lässt, das Zusammenbestehen dieser Züge und die

157 Ebd., S. 55.

158 Ebd., S. 98.

159 Ebd., S. 54. „Simultanität“ differenziert sich für Seel wiederum in „Konfigurationen“ und „Korrespondenzen“.

Varietät der Bezüge, in denen sie untereinander stehen, spottet jeder konstantierenden Beschreibung.“¹⁶⁰

Seel betont so das „Wie“ des Gegebenen als eine Struktur des „Gegebenseins“.¹⁶¹ Von dieser behauptet er, dass sie von einem propositionalem Erfahren nicht erfasst werden kann.¹⁶² Ein Wahrnehmen des „Soseins“ ist für Seel „aspektverhaftet“. Ein Wahrnehmen des „Erscheinens“ ist zwar auch „aspekthaft“, aber nicht darauf fixiert, sondern immer auch offen für die „Merkmalsvielfalt“ der Objekte. Diese erscheint in einem „Zusammenspiel“, das ein zeigendes Bestimmen übersteigt, da es „Kontraste, Interferenzen und Übergänge“¹⁶³ impliziert.

Auch wenn Seel bei McDowell allein die Idee der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung von dem Verständnis der Vollzugsform der Wahrnehmung her kritisiert und das Wahrnehmen als erscheinendes nicht gegen das feststellende „Sosein“ ausspielt: Er kann auch so gelesen werden, dass er McDowells einseitige Betonung des Zeigens kritisch relativiert. Mit seinem weiter gefassten Verständnis von Sinnlichkeit durchbricht Seel die atomistische Auffassung von McDowell, der Sinnlichkeit immer nur als aufzeigbare Einzelheiten begreift, die erst durch Begründungen eine Bestimmtheit gewinnen.¹⁶⁴ Er beschreibt eine „layout of reality“ (MW, S. 26) und erläutert so, was eine Offenheit des Erfahrens zur Welt meinen kann. Das heißt in Bezug auf McDowells Modell: Weltoffenheit stellt sich für Seel immer auch als ein „Erscheinen“ dar, das durch sinnliche Strukturen in der Form „Momentanität“ und „Simultanität“ bestimmt ist. Die Form des Zeigens kann diese Aspekte der Welt nicht erfassen. Die wahrnehmbare Welt ist damit grundsätzlich nicht vollständig demonstrativ bestimmbar und steht so nicht direkt für eine Verwendung im Raum der Gründe zur Verfügung. Anstelle des Zeigens betont Seel daher eine andere Art des Vollzugs der Wahrnehmung.

160 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 225. Vgl. auch Gadamer („Wahrheit und Methode“, S. 451), der die konstitutive Aspektivität des Weltverstehens als Sprache gegen die Idee einer „Welt an sich“ abgrenzt.

161 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 61.

162 Vgl. ebd., S. 55.

163 Vgl. ebd., S. 54. Statt um die substanziell aufgefassten Eigenschaft eines Dings geht es um die Eigenschaften eines kontingenten Zusammenkommens von Dingen. Vielleicht ließe sich dabei von „Zwischenschaften“ sprechen.

164 Vgl. auch ebd., S. 63. Dort nennt Seel eine ganze Reihe von Bespielen, die McDowells paradigmatisches Verständnis eines propositionalen Wahrnehmens relativieren: „Wir können zum Himmel schauen, ob es regnen wird, oder auf das Erscheinen des Himmels achten. Wir können nach der Regenpfütze sehen, um uns keine nassen Füße zu holen oder um die Spiegelungen der Gebäude in ihr zu betrachten. Wir können am Fenster stehen und hören, ob die Gäste kommen oder uns in das Geräusch der Stadt vertiefen.“

Erfahren wird die Welt für Seel durch eine vernehmende Aufmerksamkeit.¹⁶⁵ Das Vernehmen ist dabei für Seel nicht als ein bloßes Betrachten in der Art einer Zuschauerperspektive zu verstehen. Vernehmen ist vielmehr ein aktives Verweilen. Es nimmt an den erscheinenden Strukturen der Welt teil. Es „verweilt bei einem Prozess des Erscheinens“¹⁶⁶. Es ist eine Involviertheit in ein sinnliches Ereignen:

„[Es] sind keine Objekte, denen die Wahrnehmenden gegenüber stünden, [es] ist ein komplexes Geschehen, das sie umfängt und umfaßt. [...] Man denke nur an die Ausführung eines Orchesterstücks oder an die Bewegung, den Geruch, den Klang einer großen Stadt.“¹⁶⁷

Seel spricht dementsprechend von einem „Wahrnehmungsspiel“ zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen als ein „vernehmendes Mitgehen mit den simulta-

165 Ebd., S. 56. - Die Vorstellung eines aufmerksamen Vernehmens ergibt für McDowell keinen Sinn, weil es für ihn nur wieder Teil eines Denkens sein kann, welches im „Mythos des Gegebenen“ verfangen ist. Ohne den Zusammenhang mit dem Raum der Gründe kann McDowell die sinnlich aufmerksam wahrgenommene Welt nicht als bestimmte denken. Vgl. MW, S. 21f. Auf die Bedeutung der Aufmerksamkeit bei McDowell hat jüngst Lauer hingewiesen. Er weist darauf hin, dass McDowell auch so zu lesen sei, dass die Abschwächung seiner Begrifflichkeitsthese (vor allem in dem Aufsatz „Avoiding the Myth of the Given“) hin zu einer Artikulation von Erfahrungen als konzeptionelle eine Verdeutlichung seines Verständnisses von Wahrnehmung als Aufmerksamkeit bedeuten könnte: „Es liegt nahe, diesen Prozess des Artikulierens, Isolierens, Auswählens oder Ausschneidens als Akt der Richtung der Aufmerksamkeit auf bestimmte in der Anschauung gegebene begriffliche Gehalte (auf Kosten anderer) zu beschreiben [...]“ Lauer „Offenheit zur Welt - Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung“, S. 58. Lauer erwähnt eine Stelle in einer Publikation McDowells nach „Mind and World“, die seine These bestätigt. McDowell wehrt sich dort gegen den Einwand, eine explizite Artikulation von Erfahrungen als Behauptung annehmen zu müssen und nennt die Bezogenheit der Aufmerksamkeit als ein Grundbedingung von Normativität: „An impression is something like an invention [...] to accept a proposition about the objective world. [...] But one need not respond, even to that extent, to the invitation to belief that an impression is. Whether one does depends on the direction of one’s attention, a topic I do not think we need to consider when we give a basic picture of perceptual experience. (I do not consider it in Mind and World.)“ McDowell „Responses“, S. 278. Allerdings kann eine Stelle in „Mind and World“, bei der die Passivität der Wahrnehmung herausgestellt wird, durchaus als eine Erwähnung der Bedeutung der Aufmerksamkeit angesehen werden: „But one’s control over what happens in experience has limits: one can decide where to place oneself, at what pitch to tune one’s attention, and so forth, but it is not up to one what, having done all that, one will experience. This minimal point is what I am insisting on.“ MW, S. 10. Hieran wird aber nur wieder deutlich, dass McDowell Aufmerksamkeit allein als ein intentionales Ausrichten begreifen kann, nicht, wie es Seel denkt, als ein „vernehmendes Mitgehen“ mit dem Erscheinen der Welt.

166 So beschreibt Seel die ästhetische Anschauung bei Baumgarten. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 58.

167 Ebd., S. 98.

nen und sukzessiv zugänglichen Aspekten und Interferenzen, die die Anschauung an ihren Gegenständen findet.“¹⁶⁸ So wird das Wahrnehmen nicht, anders als bei McDowell, als etwas verstanden, was jederzeit und vollständig alles Gegebene erfassen kann, da es sich nicht darin erschöpft Stücke der Welt („bits of the Given“ MW, S. 19) zu erkennen und auf sie zu zeigen. Die Reichweite des Vernehmens hat seine Grenze an dem Reichtum des Gegebenen:

„Die Welt ist reicher als alles, was wir [...] an ihr erkennen können und könnten.“¹⁶⁹

Durch Seel Begriff des „Erscheinens“ wird McDowells Erfahrungsbegriff erweitert. Es kommt zu dem Bild einer „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26), die den Rahmen einer nur zeigenden Unmittelbarkeit zur Welt überschreitet.

3.3 „Atmosphären“

Durch das Denken von Hermann Schmitz lässt sich das Verständnis der sinnlich gegebenen Welt noch in einer weiteren Dimension ergänzen. Das Besondere von Schmitz Philosophie, die „Neue Phänomenologie“ genannt wird, liegt darin, dass er das leibliche „Zur-Welt-sein“ (Merleau-Ponty) als etwas versteht, was über einen affektiven Wert verfügt.¹⁷⁰ Damit wird McDowells Ansatz, die sinnliche Wahrnehmung episte-

168 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 60. Seels Position kann so verstanden werden, dass sie Dreyfus Kritik gegen McDowells statisches Modell der Wahrnehmung aufgreift, ohne aber in einen phänomenalen Rahmen zu wechseln, bei dem ein praktisches Verständnis vorherrscht. Der Bezug auf Praxis ist negativ. Es wird von Seel, mit Kant, explizit der Abstand eines aufmerksamen Vernehmens zu jedem praktischen Interesse betont. Vernehmen ist „selbstzweckhaft“. Vgl. Ebd., S. 56 und auch S. 62.

169 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 220. Seel spricht daher nicht nur von einer Feinkörnigkeit, sondern von einer „Überbestimmtheit“ der Welt. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 93.

170 Schmitz hat seine Leibphilosophie in dem mehrbändigen Werk „System der Philosophie“ in den Jahren 1964-1980 systematisch entfaltet. Mir kommt es für den Zusammenhang der Arbeit auf den Aspekt der Affektivität als „Atmosphäre“ an. Diesen hat Schmitz vor allem im zweiten Teil des dritten Bandes seines opus magnum unter dem Titel „Der Gefühlsraum“ als eine Art Räumlichkeit entwickelt und illustriert. Vgl. insbesondere ebd. S. 185ff.- Die Weltoffenheit als Affektivität wird erstmals in Heideggers „Sein und Zeit“ systematisch als ein gestimmtes „In- der-Welt-sein“ entfaltet. Vgl. „Sein und Zeit“, S. 137: „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.“ Die folgende Stelle aus einer Vorlesung von Heidegger kann wohl als wegweisend für Schmitz Ansatz begriffen werden: „Die Stimmung ist sowenig darinnen in irgendeiner Seele des anderen und sowenig auch darinnen in unsriger [...] [S]ie ist nicht 'darinnen' in einer Innerlichkeit und erscheint dann nur im Blick des Auges; aber deshalb ist sie ebensowenig draußen [...] wie eine Atmosphäre, in die wir erst eintauchen

misch aufzuwerten, explizit verlängert zum phänomenalen Erleben. Der Leib ist bei Schmitz so nicht bloß in einem praktischen Sinne präreflexiv mit der Welt als einem „everyday coping“ verbunden wie Dreyfus meint. Und er ist auch nicht nur, wie bei Seel, offen für eine kontemplative Interaktion mit dem simultanen und momentanen Erscheinen der Welt. Der Leib ist für Schmitz vor allem durch die pathische Dimension des Fühlens ausgezeichnet. Sinnliches Erleben ist ein Ergriffensein. Dies begreift Schmitz als „affektive Betroffenheit“ von „Atmosphären“.¹⁷¹ Die zentrale philosophische Motivation von Schmitz ist es, den weiten Horizont von Leiblichkeit als atmosphärischen zu erschließen.¹⁷² Daher kann Schmitz so gelesen werden, dass er die bei McDowell unscharf gebliebenen Gedanken hinsichtlich einer „bodily presence in the world“ (MW, S. 103) mit einem Verständnis von emotionaler Leiblichkeit ergänzt.

Das Besondere an „Atmosphären“ ist, dass sie von Schmitz als etwas Räumliches verstanden werden. Atmosphären sind für ihn „Gefühlsräume“. Es geht Schmitz so nicht darum, die epistemische Relevanz von Gefühlen herauszustellen, indem er sie als einen intentionalen Bezug eines mentalen Zustandes auf die Welt versteht.¹⁷³ Die-

und von der wir dann durchstimmt würden.“Heidegger „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, S. 100.

171 Schmitz beschreibt Affektivität viel detaillierter. Mir geht es aber darum, das Originelle seiner Konzeption der atmosphärischen Bestimmtheit der Welt herauszustellen und für den Zusammenhang dieser Arbeit zu nutzen. So gehe ich auch nicht weiter auf die verschiedenen Arten von Atmosphären ein oder stelle Schmitz Modell des Emotionalen genauer vor. Gezeigt werden soll lediglich, inwiefern Schmitz Gedanken zur Leiblichkeit relevant sind für ein Verständnis der erfahrbaren Welt als eine sensuell bestimmte, die McDowells Paradigma des Zeigens irritiert. Damit soll ein Bezug von analytischen und phänomenologischen Denkmodellen ermöglicht werden, die sich oftmals fremd gegenüberstehen. Slaby schreibt hierzu: „Zu unbefriedigend ist der Thematisierungsstand leiblicher Phänomene in der analytischen Philosophie des Geistes und in vielen humanwissenschaftlichen Disziplinen, als dass wir uns es leisten könnten, die Anregungen der Neuen Phänomenologie zu ignorieren.“ Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 323. Slaby merkt dort auch an, dass es eine tendenzielle Verweigerung geben würde, alles Fachfremde und Diskursungewöhnliche als irrelevant zu bewerten - und das träfe auf Analytiker wie auf Phänomenologen gleichermaßen zu. Für eine allmähliche Wahrnehmung der Neuen Phänomenologie im emotionsphilosophischen Diskurs spricht etwa der Sammelband „Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie“, der 2011 von Andermann und Eberlein herausgegeben wurde.

172 Vgl. Böhme „Leibsein als Aufgabe“, S. 25.

173 Damit ist Schmitz Thematisierung von Gefühlen anders zu begreifen als die in der Philosophie des Geistes seit etwa den 60er Jahren im englischsprachigen Raum und um das Jahr 2000 in Deutschland zu beobachtende Neubewertung und Neubeachtung von Gefühlen. Unterschieden wird in diesem Diskurs zwischen „emotions“ und „feelings“. Während „feelings“ allein eine Erlebnisqualität besitzen, gelten „Emotions“ als anspruchsvollere kognitive Zustände, die sich auf etwas richten und es in einer spezifischen Weise als seiend repräsentieren. „Emotions“ besitzen so in ihrem phänomenalen Erleben einen geistigen Gehalt. Vgl. Sabine A. Döring „Philosophie der Gefühle“, S. 12ff. Erst diese nonverbale normative Haltung gibt den Gefühlen einen epistemischen Wert.

ses Bild lehnt er ab, weil damit der Begriff einer „Introjektion der Gefühle“¹⁷⁴ verbunden ist. Gefühle werden von Schmitz daher auch nicht so verstanden, dass sie etwas sind, das von einem Subjekt in etwas Objektives hinein projiziert wird oder darauf „abfärbt“.¹⁷⁵

Für Schmitz sind Atmosphären weniger evident als Dinge, aber deutlich evidenter als Qualitäten. Um den Status von Gefühlsräumen zu kennzeichnen, nennt Schmitz sie „Halbdinge“.¹⁷⁶ Ihr Dauern ist inkonstant, d.h. es kann abbrechen und wieder auftauchen. Das unterscheidet sie von Gegenständen. „Halbdinge“ sind aber auch keine bloße Qualität und kein mentaler Zustand. Von einem Gefühl als „Halbding“ lässt

So heißt es bei Döring, die sich auf den Sprachgebrauch der englischen Diskurse bezieht: „Gefühle im engeren Sinne sind also Emotionen bzw. „emotionale Gefühle.“ Ebd., S. 14. Schmitz unterläuft die Unterscheidung von „emotions“ und „feelings“, indem er sie in einen größeren Zusammenhang integriert. Zwar kennt auch Schmitz eine Intentionalität von Gefühlen. Er bezeichnet sie als „Erregungen“. Diese sind auf etwas gerichtet, entweder als bewusst thematisierend oder als unterbewusst ausgerichtet. Sind sie auf ein bestimmtes Objekt gerichtet, so werden sie zu „intentionalen Gefühlen“. Ansonsten sind sie „reine Erregungen“. Dabei stellen reine Erregungen für Schmitz die meisten Gefühle da (etwa die Sehnsucht, die Liebe, den Kummer). Erst durch eine „Zentrierung“ auf ein bestimmtes Objekt, werden reine Erregungen zu intentionalen Gefühlen. Ein Beispiel dafür: „An der Spitze der Unbestimmtheit und Verschwommenheit steht das Erwartungsgefühl; von ihm an gabelt sich die Praezisierung nach der zentrifugalen Seite zur Sehnsucht, nach der zentripetalen zur Bangnis. Die Sehnsucht geht durch Zentrierung in Wunsch und Hoffnung über, die Bangnis in Furcht.“ Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 305. Dabei ist die Zentrierung kein intentionaler Akte eines Subjekts: „Abgründige Erregungen sind auf diese Objekte wie in Brennpunkten atmosphärischer Felder gesammelt und ergreifen das Subjekt in der zusammengezogenen Organisation, die sie dieser Zentrierung verdanken. Das intentionale Objekt ist für sie eine organisierende und verstärkende Klammer, aber nicht ihr Ursprung in dem Sinn, wie der Blick, der Schritt, das Greifen aus der Enge des Leibes hervorgehen. (...) Gefühle, die von sich aus nicht intentional sind, verdichten sich gewissermaßen an und in umschriebenen Objekten und bilden dadurch ein intentionales Gefühl.“ Ebd., S. 312. Eine Übertragung der Intentionalität von mentalen Zuständen auf leibliche betrifft so nur einen Teil der von Schmitz analysierten Leiblichkeit.

174 Vgl. Schmitz „Der Gefühlsraum“, S.19. Vgl. auch: „Es gibt keine Gefühle, die ich habe, sondern nur Gefühle, die mich haben; sie sind nicht subjektive Akte, sondern übersubjektive Mächte, die die Weite, in der wir leben, gleichsam atmosphärisch durchziehen, über uns kommen und uns mit sich reißen wie die Winde.“ Schmitz „Subjektivität“, S. 23.

175 Schmitz wehrt sich deutlich gegen eine Projektionstheorie der Gefühle. Für ihn sind „Gefühle von sich aus objektive, atmosphärische Bestandteile der Umgebung, in die ein erlebender Mensch hineingeraten kann, aber nicht innenweltliche Seelenzustände [...], die höchstens nach außen ‚abfärben‘ könnten.“ Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 137. Vgl. ebd., S. 103.

176 Atmosphären sind dabei für Schmitz nur eine Sorte von „Halbdingen“. Auch Entitäten wie der Wind oder die Stimmen sind für ihn halbdinglich. Vgl. Schmitz „Was ist Neue Phänomenologie?“, S. 14f.

sich so nicht sagen, dass es „mein Gefühl“ ist. Es ist nicht nur im Kopf oder im Körper, sondern immer auch in der Welt:

„Alle vermeintlichen Inhalte des Bewußtseins passen nicht in ein mythisches Privathaus, mit dem der Mensch gleichsam in die Welt hineingeboren würde, sondern sie kommen, soweit sie nicht bloße Erdichtungen sind, in der gemeinschaftlichen Welt nicht prinzipiell anders vor als Häuser und Bäume [...]. Gefühle sind nicht subjektiver als Landstraßen, nur weniger fixierbar.“¹⁷⁷

Die genauere Form der Atmosphären als Räumlichkeit beschreibt Schmitz als „Indie-Weite-ergossen-Sein“, als etwa, das sich „atmosphärisch in unbestimmte Weite ergieß[t]“¹⁷⁸. Trotz dieser dinghaften Unbestimmtheit besitzen Atmosphären für Schmitz eine deutliche Dichte. Seine Wendung der „affektiven Betroffenheit“ hebt dabei besonders die qualitative Kraft hervor. Man wird von Atmosphären affiziert. Sie stellen eine „Ergriffenheit“ dar.¹⁷⁹ Ihre Halbdinghaftigkeit äußert sich darin, dass sie von „außen“ das leibliche Weltsein tangieren. Sie nehmen einen als eine „Tendenz zur

177 Ebd., S. 87. Schmitz spricht auch von „objektiven Gefühlen“. Damit meint er aber die Fixierung eines Gefühls an ein Objekt. So erwähnt er etwa die Heiterkeit des Meeres als „objektives Gefühl“. Ebd., S. 369.

178 Ebd., S. 98 und S. 150ff.

179 Ebd., S. 145. Mit der Ausweitung des Begriffs der Gefühle als Räumlichkeit, erweitert Schmitz auch Seels Modell. Stärker noch als bei Seel, in dessen Modell es nur eine gegenseitige Bestimmtheit des Sinnlichen gibt, kommen bei Schmitz Dimensionen des sinnlichen Erfahrens vor, die nicht nur viel feinkörniger sind als Zusammenhänge von Dingen, sondern überhaupt das Paradigma der Körnigkeit brechen. Schmitz Konzept der „Halbdinge“ ähnelt zwar Seels Konzept der „Ereignis-Objekte“. Auch diese affizieren. Als „komplexes Geschehen“ „umfängt und umfaßt“ (Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 98) es denjenigen, der es wahrnimmt. Aber dabei ist das Affizieren nicht als qualitative Wirkung verstanden. Es kommt zu keiner Betroffenheit. Seels „Ereignis-Objekte“ sind ohne Qualität im Sinne eines affektiven Zustandes. Sie sind eher als eine Art visuelles Gewimmel zu begreifen, das einen nicht emotional berührt.

Irradiation“¹⁸⁰ in Beschlag und stellen für Schmitz eine Art Besitzergreifung dar.¹⁸¹ So heißt es vom Gefühl des Verliebtseins bei Schmitz:

„Das Licht der Liebe verdichtet sich in der Geliebten zur intensivsten Mächtigkeit und strahlt aus dieser Verdichtung hervor ergreifend in den Liebhaber ein, aber es entzündet sich abgründig in der Weite des Gefühlsraums.“¹⁸²

Als ein wichtiger phänomenaler Beleg für die Berechtigung von „überpersönlich[en]“¹⁸³ Gefühlen als von machtvollen, raumhaften Atmosphären zu sprechen, nennt Schmitz die Konfrontation verschiedenartiger Gefühle.¹⁸⁴ So etwa das Aufeinander-treffen von Trauer und Heiterkeit:

„Weil die eigene Trauer gerade kein subjektiv-privater, unausgedehnter Seelenzustand, sondern eine ganzheitlich das Erlebnisfeld durchstimmende Atmosphäre wie das Klima

180 Ebd., S. 106. Wie groß Schmitz die Macht der Betroffenheit von Atmosphären einschätzt, wird in einem Vergleich mit der Betroffenheit durch klimatischen Umstände deutlich, die er sogar für geringer hält: „Das Wetter neigt [...] eher als das Gefühl dazu, dem Betroffenen Spielraum für Bewegung und Distanzierung zu lassen.“ Ebd., S. 365. Oder er vergleicht sie mit der Wirkung von Musik. Vgl. Schmitz ebd, S. 198. Das Vorbild für diesen Vergleich ist wohl bei Heidegger zu finden: Vgl. „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, S. 194ff. Kulturhistorisch sieht Schmitz die geradezu dämonische Macht der Gefühle paradigmatisch in den Gestalten der „Illias“ am Werk, während sie für ihn in der „Odyssees“ schon deutlich am abnehmen sind. Vgl. Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 409-417, insbesondere Seite 416f.

181 Vgl. ebd., S. 138ff. Schmitz beschreibt die ergreifende Betroffenheit des Gefühls häufig mit militärischen Metaphern wie etwa in dem folgenden Beispiel eines „usurpierende[n] Handstreich[s] des angreifenden Gefühls“: „Wenn ich richtig beobachtet habe, beginnt also das affektive Betroffensein von einem Gefühl mit einer Überwältigung, wodurch das Gefühl Preisgabe erzwingt und so wenigstens kurzfristig von dem Betroffenen Besitz ergreift, wenn es bei diesem nicht unecht ausfällt; der Angreifer steht gleichsam schon in der Zitadelle, wenn die Auseinandersetzung beginnen kann.“ Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 141.

182 Ebd., S. 322.

183 Ebd., S. 102.

184 Vgl. auch: „Gefühle als randlos ergossene Atmosphären stellen einen totalen Anspruch, den ganzen Bereich der jeweils präsenten Bühne des Geschehens mit allem, was sich darauf abspielt, in ihren Bann zu ziehen, und verwickeln dadurch den von ihnen Ergriffenen in einen peinlichen Kontrast, wenn ihr Anspruch an dem unvereinbar abprallt, den ein konträres Gefühl stellt, das sich in der betreffenden Konstellation ebenso oder stärker zur Geltung bringt.“ Schmitz „Der unerschöpfliche Gegenstand“, S. 296. - Die Gefühlskonfrontation, als ein beliebtes Beispiel von Schmitz, wird von Demmerling genauer analysiert und von dort her eine kritische Perspektive auf Schmitz Konzeption entworfen, bei der der Mangel einer intersubjektiven Dimension des atmosphärischen Wahrnehmungsbegriffs herausgestellt wird. Vgl. Demmerling „Gefühle, Sprache und Intersubjektivität“.

ist, wird diese Feld, und damit das ganze eigene Erleben, in Zwiespalt versetzt, sobald eine andersartige, mit der Trauer unvereinbare ganzheitliche Atmosphäre – etwa als über die äußere Umgebung ergossene strahlende Heiterkeit – sich darin verbreitet, ohne daß eine vereinheitlichende Anpassung durch Absorption oder Verschmelzung gelingt.“

185

Mit Schmitz lässt sich genauer sagen, warum McDowells Konzeption, relativiert werden muss, um eine welthaltigere leibliche Dimension des Zur-Welt-Sein-Könnens zu eröffnen. Wenn McDowell davon ausgeht, dass Wahrnehmen immer ein Fallsein der Welt meint, auf das gezeigt werden kann wie auf Dinge, so setzt er damit einen Begriff von Wahrnehmen voraus, der den Akt des Wahrnehmens und die wahrnehmbare Welt eingrenzt. Für den Begriff der Welt heißt die Vorgabe, dass immer nur Dinge erfasst werden auf die gezeigt werden kann, indem genau gesagt werden kann, „that things are thus and so“. Genau diese Art der Bestimmtheit verfehlt die Erfahrung von Atmosphären. Die Dimension der Räumlichkeit der Gefühle irritiert deutlich das für McDowell bestimmende Paradigma einer in demonstrierbare Gegenstände unterteilbare, körnige Welt. Die Form „Raum“ als Ergriffenheit bleibt konstitutiv unbestimmt in Bezug auf ein zeigendes Erfahren. Der Gefühlsraum ist kein Objekt, auf das sich

185 Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 105. Vgl. dagegen Hauskeller „Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung“, S. 22f. Anders als Schmitz spricht Hauskeller sich für eine personale Sicht auf Gefühl aus: „Gefühle scheinen mir daher aus der Perspektive des von ihnen als eigenen (!) affektiv betroffenen Subjekts nicht plausibel als Atmosphären deutbar, wie Schmitz meint. Auf eine andere Weise hingegen können auch solche Gefühle, wie wir gesehen haben, atmosphärischen Charakter haben (auch wenn ihr Sein nicht darin aufgeht), nämlich dann, wenn sie aus der Außenperspektive, als Gefühle anderer, wahrgenommen werden. Sind wir nur selber mutig, erleben wir diesen Mut nicht als Atmosphäre, ist aber ein anderer mutig, so können wir seinen Mut als atmosphärische Raumtönung leibhaft erfahren. Diese Doppelperspektive gilt grundsätzlich für alle Gefühle, auch diejenigen, die (phänomenal) nachweislich mit einer atmosphärischen Veränderung der Wahrnehmungswelt verbunden sind, denn daß eine solche mit ihnen einhergeht, bedeutet nicht, daß beide identisch wären, wie schon gezeigt wurde. Gefühle sind in sekundärer Wahrnehmung wohl Atmosphären für die Umwelt, nicht aber für das betroffene Subjekt. Für dieses ist es gespürte Ekstasis der eigenen Person. Meine Ärger empfinde ich nicht als Atmosphäre, die mich überkommt, sondern er ‚steigt in mir hoch‘, formt sich spürbar in mir (wie auch immer ein solches ‚Innen‘ zu deuten sein mag), breitet sich von hier aus und überschwemmt den phänomenalen Raum.“ Hauskeller „Atmosphären erleben.“, S. 25f. Hauskeller weist zurecht darauf hin, dass es bei Schmitz oftmals zu einer Verzerrung phänomenologischer Aufweisungen kommt, da Schmitz Denken stark von seinem systematischen Anspruch in Beschlag genommen ist. Dennoch scheint mir Hauskellers Personalisierung von Atmosphären zu weit zu gehen. Ohne diesen Fragen hier gerecht werden zu können, schlage ich vor, beide Perspektiven dadurch zu verbinden, dass zwischen welthaft ergossenen und personal ergossenen Atmosphären unterschieden werden kann.

bestimmt gerichtet werden kann.¹⁸⁶ Daher ist es auch nicht möglich, atmosphärische Gefühle direkt demonstrativ zu artikulieren. Sie lassen sich nicht als „bits of the Given“ (MW, S. 19) in Begründungen verwenden. McDowells Begriff des zeigenden Wahrnehmens lässt sich allenfalls auf „ungefühlte Gefühle“¹⁸⁷ beziehen.

Dennoch kann ein Verständnis von Wahrnehmen als „affektives Betroffensein“ auch mit McDowells Ansatz verbunden werden. Schmitz vertieft ein Verständnis des Erkennens als irreduzibel rezeptiv, indem er dieses um die Dimension Affektivität ergänzt. Den Leib so zu berücksichtigen wie es Schmitz unternimmt, radikalisiert McDowells Bemühen, eine sinnliche Perspektive der ersten Person miteinzubeziehen. Das phänomenale Erleben als Gefühl wird als welthaft anerkannt. Diese Radikalisierung durchbricht aber auch McDowells Rahmen. Eine atmosphärische Ergriffenheit besitzt eine eigene sensuelle Bestimmtheit, die nicht im Sinne des Raumes der Gründe als ein Zeigen verläuft.

Die von Schmitz herausgestellte sensuelle Struktur der Welt benötigt ein entsprechendes Verständnis eines Wahrnehmens. Weil die Welt als „affektive Betroffenheit“ von halbdinghaften „Atmosphären“ gesehen wird, muss sie immer auch am eigenen Leib erfahren werden. Sinnliche Wahrnehmung ist für Schmitz daher als „eigenleibliches Spüren“ zu verstehen.¹⁸⁸ McDowells Gedanke einer „experience as openness to

186 So merkt auch Pothast kritisch an: „Ich kann nicht nachvollziehen, daß jedes Spüren gerichtet sein soll; ich kann auch nicht nachvollziehen, daß der Zielpunkt in jedem Fall ein immanentes 'Objekt' sein muß. Mir scheint, die Fraglich Lebenden (sein Begriff für Menschen,mm) kennen unbestimmtes Hochgefühl, unbestimmte Angst, unbestimmte Niedergeschlagenheit, unbestimmte Unruhe.“ Pothast „Philosophisches Buch“, S. 56. Die vielleicht früheste Form einer Kritik an einem demonstrativen Gebrauch der Begriffe findet sich im Lukas-Evangelium: „Die Pharisäer fragten Jesus, wann das Reich Gottes komme. Darauf antwortete er: 'Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Anzeichen erkennen kann. Man wird auch nicht sagen können: 'Seht, hier ist es!' oder: 'Es ist dort!' Nein, das Reich Gottes ist in euch.“ Lukas 17, 20f. (Luthers Übersetzung).

187 Bei einem Aufeinandertreffen von Gefühlen kann es laut Schmitz auch dazu kommen, dass das Erfahren des Gefühls nicht die Intensität der Betroffenheit erreicht. Er spricht von einem „Fühlen des Gefühls“. Vgl. etwa „Was ist Neue Phänomenologie?“, S. 44. Es handelt sich dabei um Gefühle, die in „eigenleiblicher Resonanz“ auf Gefühle reagieren, die in der Umgebung des Subjekts auftreten. In ihnen kommt es nicht zu einem sinnlichen Erleben als „affektive Betroffensein“, das mit der Macht des Ergreifens wirkt. Schmitz bezeichnet derartige Gefühle auch als „ungefühlte Gefühle“, die nur eine „sekundäre Anteilnahme“ entfalten. Vgl. Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 137 und S. 154.

188 Der Leib, den Schmitz meint, ist dabei kein klar umrissener Körper, sondern eher eine vage Zone gespürter Wechselwirkungen zwischen Welt und Person: „Wenn ich vom Leib spreche, denke ich nicht an den menschlichen oder tierischen Körper, den man besichtigen oder betasten kann, sondern an das, was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne über ein 'Sinnesorgan' wie Auge oder Hand zu verfügen [...]“ „Der unerschöpfliche Gegenstand“, S. 115. - Auch Seel kennt ein Spüren von Atmosphären. Dieses begreift er aber im Hinblick auf eine existenzielle Bedeutung als „Lebensmöglichkeit“. Betroffenheit hat

the layout of reality“ (MW, S. 26) ist insofern als ein Spüren der Welt zu begreifen. Die Offenheit des Erfahrens zur Welt verkörpert sich in einer Hingabe an das Erleben von Welt. Kritisch ist so insbesondere der von McDowell herausgestellte Aspekt des „step back“ zu sehen. Für Schmitz gehört es zum Erfahren von Atmosphären dazu, ihre „Ergriffenheit“ als eine „Überwältigung“ erlebt zu haben. Eine Reibung zur Welt als atmosphärische geschieht so nicht allein durch ein distanzierendes Zeigen auf etwas, sondern immer auch durch ein absorbierendes Erleben:

„Wie mir scheint, besteht für jedes Gefühl eine notwendige Bedingung seiner so verstandenen Echtheit bei jedem Subjekt darin, daß das Subjekt ihm wenigstens zeitweise nicht gewachsen ist, sondern von ihm überwältigt und gezwungen wird, sich ihm preiszugeben, wenn es sich auch anschließend diesem von dem Gefühl ausgeübten Zwang wieder entzieht.“¹⁸⁹

Geist und Welt durchdringen sich somit nach Schmitz leiblich miteinander. Die Reibung, die dabei entsteht, ist als eine Resonanz zu einer Vielfalt von Atmosphären zu fassen.¹⁹⁰ Welt wird gespürt und ist so evident, aber zugleich vage.¹⁹¹

3.4 Die Sensibilität für Erfahrungen

McDowells Leistung besteht darin, dass er das Wahrnehmen als irreduzibel für das Denken der Welt in dem Entwurf eines „minimal empiricism“ herausstellt. Das Wahrnehmen verkörpert dabei die Offenheit des Geistes zur Welt. Wahrnehmung wird

damit weniger den Charakter von Objektivität. Er distanziert sich explizit gegen den Begriff des „Halbdings“. Gespürt wird bei ihm die Korrespondenz einer Situation, die einen idiosynkratisch berührt. Vgl. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 152ff. Atmosphären sind für ihn lediglich in dem Sinn objektiv, dass bestimmte Objekte zu einer Atmosphäre dispositionieren, indem „sie eine bestimmte Gestimmtheit in ihrer Gegenwart nahelegen“ und so nur die Bedeutung einer „Aura“ annehmen (ebd. S. 154).

189 Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 141. Schmitz weist hier als Beispiel auf unechte Mitleidsgefühle hin, wie sie etwa als „Kondolenzbezeugungen“ ohne ein sympathisierendes Mitgehen des Gefühls auftreten: „Das Mitleid hat den Sympathisierenden in solchen Fällen wohl gestreift, aber nicht von ihm Besitz ergriffen, weil das ursprüngliche Leiden ihn nicht unmittelbar betrifft, und deshalb fällt das Sympathiegefühl bei ihm so unecht aus, daß dessen Äußerung ihn verlegen macht und den Adressaten verdrießt.“ Ebd.

190 Das eigenleibliche Spüren ist für Schmitz Teil des übergeordneten Phänomens der „leiblichen Kommunikation“, bei der Leib und Welt „Koagieren ohne Reaktionszeit“ („Der unerschöpfliche Gegenstand“, S. 137). Diese „leibliche Kommunikation“ ersetzt für Schmitz das Verständnis eines intentionalen Bezugs zur Welt. Vgl. „Subjektivität“, S. 3 und S. 12f.

191 „Im Evidenzdruck spürt man deutlich die Wirklichkeit, ohne ihrer ganz sicher sein zu dürfen.“ Schmitz „Der unerschöpfliche Gegenstand“, S. 54.

von McDowell aber allein im Hinblick auf eine zeigbare Welt verstanden. Seels Begriff des „Erscheinens“ und Schmitz Begriff der „Atmosphären“ lassen Zweifel an der elementaren Bedeutung des Zeigens als Form der Wahrnehmung aufkommen. Sie veranschaulichen die Dimension einer komplexeren sinnlich wahrnehmbaren Welt. Der Verdacht, der im letzten Kapitel hinsichtlich der möglichen Enge von McDowells Begriff von Erfahrung aufkam, hat sich durch ihre alternativen Modelle der Beziehung von Geist und Welt bestätigt.¹⁹² McDowells eingeschränktes Verständnis der Offenheit der Erfahrung kann ein „affektives Betroffensein“ genauso wenig erfassen, wie das momentane und simultane „Erscheinen“ der Welt. Diese Erfahrungen der Welt können nicht als Grund in Begründungen dienen, weil sie nicht auf die Form eines zeigbaren Etwas zu bringen sind. McDowells Begriff von Weltoffenheit ist zu eng gefasst, da sein Begriff von Wahrnehmung als Begriffsförmigkeit allein als Zeigeförmigkeit gedacht wird. Die implizite Voraussetzung seines Modells als einer Unbegrenztheit des Zeigbaren bricht sich an den von Seel und Schmitz dargestellten Dimensionen der sinnlichen Welt.

Eine Kritik an McDowell ist dabei aber nicht so zu formulieren, dass sein Bild von Wahrnehmung gänzlich bestritten werden muss. Kritisiert werden muss, dass die Form des Zeigens nicht genügt, um die Weltoffenheit des Erfahrens zu erklären. Zwar ist sie notwendig, um das Erfahren als so bestimmt genug denken zu können, dass es ein Tribunal bilden kann. Sie reicht aber nicht aus, um die Offenheit des Erfahrens als eigenes Bestimmtheit zu denken. Eine zeigende Bestimmtheit ist daher nicht therapeutisch, sondern epistemisch-pragmatisch elementar.

Es ist deshalb für eine Reformulierung von McDowells antiskeptischen Realismus nötig, sein Verständnis des sinnlichen Wahrnehmens zu ergänzen. Das Bild der Weltoffenheit des Erfahrens ist zu einem Gewahren und Spüren zu erweitern. Die Dimensionen der sinnlichen Wahrnehmung, die Schmitz und Seel aufzeigen, weiten so McDowells blass bleibenden Begriff der „bodily presence in the world“ (MW, S. 103).

Eine derartige Erweiterung des Verständnisses einer leiblichen Weltoffenheit fordert aber zugleich eine Modifikation von McDowells Verständnis der epistemischen Bedeutung des Wahrnehmens. Das Erfahren von Welt kann nicht nur als ein Tribunal in dem starken Sinn von McDowell aufgefasst werden. Auch wenn die tribunalisierende Funktion der Erfahrung elementar ist, so kann sie der Reichhaltigkeit der Erfahrung nicht gerecht werden. Sie ist in ihrer Zweiwertigkeit, die entweder ein Fallsein oder Nichtfallsein eines genauen Soundsoseins fordert zu positivistisch. Die Bestimmtheit der Welt als eine gespürte und vernommene kann nicht nur so vorgestellt werden, dass sie Urteile entweder deutlich bestätigt oder verneint. Der Grund dafür ist weniger die mangelnde Feinkörnigkeit des begrifflichen Bestimmens, als die Ein-

192 Vgl. Kapitel 2.6.

sicht in eine sensuell bestimmte Welt, die nicht einfach demonstrativ für den Raum der Gründe artikuliert werden kann.

Um der sensuellen Bestimmtheit gerecht zu werden, muss der Begriff des Wahrnehmens von McDowell erweitert werden um die Dimension einer leiblichen „Sensibilität“. Dieser Punkt wird bei McDowell nicht erwähnt. Er ist allein daran interessiert, den Geist, verstanden als urteilenden, mit der Welt, verstanden als gegenständliche, über ein inferentielles Bestimmen miteinander antiskeptisch in Bezug setzen zu können. Dabei zeigt seine Konzeption aber inhärent die Notwendigkeit einer Ergänzung. Im Zusammenhang mit der Darstellung von McDowells Gedanke der zweiten Natur, wurde schon darauf hingewiesen, dass es nötig ist, seinen Begriff der „Bildung“ in Richtung auf ein sinnliches Lernen zu begreifen.¹⁹³ Damit wurde ein Begriff der Erfahrung, der die Dimension der Sensibilität beachtet, vorbereitet. Dieser kann nun präzisiert werden.

McDowells Idee, Erfahrungen als Form konzeptionell aufzufassen, ist zu ergänzen durch die Idee einer Empfänglichkeit als einer Sensibilität für Erfahrungen. Das Wahrnehmen besitzt insofern eine qualitative Dimension. Es ist nicht nur als ein Tribunal der Erfahrung vorzustellen, das das Denken umzustellen vermag. Wahrnehmen ist auch eine Sensibilisierung für Erfahrungen. Der Mensch kann nicht nur Anderes wahrnehmen, als er denkt, er kann auch anders wahrnehmen, als er vorher wahrgenommen hat. Die Welt, die der Geist erfährt, kann sich verändern, weil sie sinnlich genauer, vielschichtiger wahrgenommen werden kann. Der Geist kann in Welt eintauchen.

Wegen der Gebundenheit des begrifflichen Erkennens an das Erfahren ist McDowells Idee der Irreduzibilität der Wahrnehmung nicht nur therapeutisch zu begreifen. So ist McDowell zwar zu zustimmen, wenn er schreibt: „In receiving impressions, a subject can be open to the way things manifestly are.“ (MW, S. xx) Die Offenheit der Erfahrungen zur Welt benötigt aber immer auch eine Offenheit des Erfahrenden für die Erfahrungen von Welt. Die epistemische Bedeutung der Wahrnehmung liegt auch darin, die Offenheit der Welt in ihrer leiblichen Dimension zu eröffnen. Der Gedanke, dass Erfahrungen die Realität erfahren können, meint so nicht nur, dass ein Soundsosein der Welt richtig beurteilt und eingeschätzt wird. Es geht nicht nur um ein fallibel zutreffendes Erfahren. Erfahren ist nicht allein als ein Meinen zu begreifen. Eine Offenheit der Erfahrung zum „layout of the reality“ (MW, S. 26) muss auch heißen, eine sensible Empfänglichkeit zu besitzen, damit Erfahrungen in ihrer eigenen Bestimmtheit überhaupt erst erfahren werden können. Der Zusammenhang mit der tribunalen Bedeutung der Wahrnehmung liegt so darin, dass eine Sensibilität für Erfahrungen den Horizont eines Soundsoseins erweitert. In diesem Sinn schreibt Seel in Bezug auf den von ihm herausgestellten Aspekt des Erscheinens:

193 Vgl. Kapitel 1.9.

„Gewiss lässt sich auch über dieses Wie etwas sagen - das Rot ist leuchtend, das Gesicht verhärtet, die Landschaft weit -, aber es lässt sich diesseits der Kunst in der Regel nicht sagen, da es von einer Simultanität und Momentanität des jeweils Vernehmbaren gekennzeichnet ist, die von keiner Aussage erreicht werden können. [...] Es handelt sich hierbei um Modalitäten, die zwar, wie alles Seiende, begrifflich immer weiter und ausführlicher bestimmt werden können, die man aber vernommen - gesehen, gehört, gerochen, ertastet, geschmeckt - haben muss, um von ihnen im Modus sinnlicher Kenntnis zu wissen. Man muss das gesehen (oder gehört usw.) haben, um zu wissen, wie die Gegenwart dieser Zustände und Vorkommnisse ist.“¹⁹⁴

Durch den Aspekt der Sensibilität für Erfahrungen ist auch der Begriff der Reibung neu zu denken. Die Reibung zur Welt ist auch eine Resonanz zu dem „layout“ der Welt.¹⁹⁵ Ein „falsches“ Erfahren ist in dieser Hinsicht eines, was zu stumpf, zu unempfindlich ist, um die interdependenten Beziehungen des Erscheinens und die affektive Betroffenheit von Atmosphären vollends zu erfassen.¹⁹⁶ Das heißt: Erkennen muss zwar auch als unsensibles noch als offen zur Welt begriffen werden. Aber der Grad der Offenheit bedingt sich zu der Sensibilität der „bodily presence“, dem Erfahren am eigenen Leib. So schreibt Schmitz in Bezug auf affektive Betroffenheit:

„Wie mir scheint, besteht für jedes Gefühl eine notwendige Bedingung seiner so verstandenen Echtheit bei jedem Subjekt darin, daß das Subjekt ihm wenigstens zeitweise nicht gewachsen ist, sondern von ihm überwältigt und gezwungen wird, sich ihm preiszuge-

194 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 227. Vgl. auch Lauer: „Phänomenale Gehalte bzw. Begriffe nun sind nicht nur abhängig von der kontextuellen Gegenwart des Gegenstands als solcher, sondern von dessen kontextuell bedingter wahrnehmbarer Präsenz für eine Interpretin mit einer bestimmten Art von sensiblem Leib. Einen solchen Begriff kann nur auffassen, wer phänomenale Aspekte einer bestimmten Art 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.“ Lauer „Erfahrungen zur Sprache“, S. 64f.

195 Vgl. dazu Slaby, der mit Bezug auf Schmitz Philosophie schreibt: „Das leibliche Spüren ist selbst eine Form von (Welt-)Erkenntnis, weil es als eine leibliche Resonanz auf 'außerleibliche Begebenheiten' auftritt - und dies nicht bloß im Sinne eines nachträglichen aufgrund von Erfahrungen hergestellten Zusammenhangs, sondern so, dass das leibliche 'Mitschwingen' selbst als grundlegende Weise des Weltbezugs verstanden werden muss.“ Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 334.

196 Das Kriterium eines richtigen Erfahrens kann dann auch nicht in der Perspektive von diskursiver Normativität gedeutet werden. Die Trifftigkeit einer sensiblen Empfänglichkeit bemisst sich im Vergleich zu einer reiferen, geschulteren Sensibilität. Empfänglichkeit ergänzt die „gewaltlose Gewalt des besseren Arguments“ (Habermas).

ben, wenn es sich auch anschließend diesem von dem Gefühl ausgeübten Zwang wieder entzieht.“¹⁹⁷

Das Gegebene ist so nicht nur als unbegrenzt konzeptionell, sondern auch als ein von der Ausbildung von Sensibilität begrenzter Erfahrungsraum zu verstehen. Es ist konzeptionell und leiblich konstituiert.¹⁹⁸ Schmitz betont daher den Aspekt der leiblichen Resonanz zur Welt:

„In unserer Lebenserfahrung sind die Gefühle und das leibliche Befinden die Faktoren, die merklich dafür sorgen, dass irgend etwas uns angeht und nahegeht. Denken wir sie weg, so wäre alles in neutrale und gleichmäßige Objektivität abgerückt.“¹⁹⁹

Zusammenfassung

Der Aspekt der Sensibilität für die Welt kann prinzipiell so verstanden werden, dass er McDowells Idee des Tribunals der Erfahrung ergänzt. Zu fragen ist nun aber, wie der durch die Sensibilität erweiterte Erfahrungsraum als so bestimmt verstanden werden kann, dass er die Funktion eines Tribunals einzunehmen vermag. Auch wenn

197 Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 141. Als Beispiel nennt Schmitz die Wollust, die in einer Welt aus zeigbaren Dingen, zu denen mittels eines Zeigens Bezug genommen werden kann, gar nicht erfahren werden könnte: „Es gibt aber auch leibliche Regungen, die sich nur dann voll und ungestört entfalten können, wenn das affektiv betroffene Subjekt auf sie eingeht und sich von ihnen tragen lässt. Das bekannteste Beispiel ist die Wollust im Geschlechtsakt, deren vollendete Aufgipfelung sich nur im Verein mit Hingabebereitschaft des Betroffenen und Offenheit für sie erreichen lässt, ja sogar Überwältigung für sie voraussetzt.“ Ebd., S. 149.

198 Bei McDowell wird allein die zeitliche Dimension des Erinnernkönnens von Erfahrungen berücksichtigt und auch nur im Zusammenhang des Geltungsbereichs demonstrativer Ausdrücke. Vgl. MW, S. 57. Zu beachten wären für einen minimalen Begriff von Bildung als Sensibilität zumindest: 1. Intensität: Die Fähigkeit der Empathie für eine Sache. 2. Variabilität: Die Fähigkeit verschiedene Perspektiven der Empathie auf eine Sache zu richten. 3. Initiativität: Die Fähigkeit in kurzer Zeit eine Empfänglichkeit für eine Sache aufbauen zu können.

199 Schmitz „Leib und Gefühl“, S. 107. Es ist typisch für den Diskurs der Philosophie der Gefühle, dass er das atmosphärische Nahegehen der Welt nicht genügend berücksichtigt. So wird bei der Thematisierung von Gefühle ihre halbdinghafte Raumhaftigkeit zugunsten eines dinghaften Soundsosein übersprungen. Vgl. hierfür etwa Slabys Auffassung für Gefühle: „[Bei] affektiven Zustände [handelt es sich] um Auffassungen von Aspekten der Realität als so und so seiend [...], und damit um Zustände mit begrifflichen Gehalten, die als Gründe (evaluativ) für Urteile fungieren können.“ Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 249.

gilt, dass die Empfänglichkeit für Erfahrungen die Reichweite eines zeigenden Artikulierens bestimmt, so zeigt sich das sensibel Erfahrene nicht unbedingt als etwas Zeigbares. Während die Form der Wahrnehmung als ein Zeigen kompatibel ist für einen diskursiven Gebrauch der Begriffe, kann dies von den Formen des Vernehmens und Spürens nicht ohne Weiteres angenommen werden. So lässt sich auf einen Regenschauer zeigen und ihn als Teil einer Begründung verstehen, der es rechtfertigt, gerade keinen Spaziergang zu unternehmen. Es lässt sich aber nur schwer auf das komplexe Erscheinen von Welt zeigen und noch schwerer auf räumlich auftretende Gefühle. Das Problem ist: Ein Verständnis von Weltoffenheit, das nur einen Begriff von Welt als zeigbare und gegenständliche kennt, ist zu unsensibel und zu eng. Ein Verständnis von Weltoffenheit, das auch halbdinghafte Atmosphären und ein vielfältiges Erscheinen anerkennt, ist demonstrativ zu unbestimmt. Die Frage ist, wie das Erfahren in den Formen Spüren und Vernehmen überhaupt demonstrativ bestimmt vorstellbar ist.

Hiermit ist der Punkt in der Untersuchung erreicht, wo die phänomenologischen Überlegungen stärker eingebunden werden müssen in McDowells Begriff der „Unbegrenztheit des Konzeptionellen“. Die Offenheit einer leibphänomenologisch begriffenen Weltoffenheit ist im Hinblick auf ihre Reibung zum Denken zu begreifen.

4 Geist gegen Welt

Um den von Schmitz und Seel aufgezeigten weiten Begriff von sinnlich wahrnehmbarer Welt im Sinne von McDowell mit Konzeptionalität verbinden zu können, muss auch die Erfahrung von Atmosphären und dem Erscheinen der Welt ein Tribunal der Erfahrung bilden können. Dafür müssen sie als ein Etwas aufgefasst werden. Dieser Aspekt wird von McDowell als selbstverständlich genommen und nicht eigens bedacht. Durch die Philosophie Adornos soll nun gezeigt werden, wie konstruktiv McDowells therapeutisches Denken in dieser Hinsicht ist. Während die Erläuterung der Modelle von Seel und Schmitz von der Seite der Welt McDowells Erfahrungsbegriff beleuchteten, soll nun mit Adorno die Seite des Geistes stärker durchdacht werden. Die reduktive Dimension der Vollzugsform der Wahrnehmung als ein Zeigen wird dadurch herausgestellt.

Im Fokus von Adorno steht ein kritisches Verständnis des begrifflichen Erkennens. Der Begriff wird von der Form her als etwas gesehen, was die besondere Erfahrung der Welt immer zu einem abstrakten Allgemeinbegriff hin bestimmt und damit verzerrt. Anders als bei McDowell wird bei Adorno die inferentielle Dimension des Begriffs nicht berücksichtigt.²⁰⁰ Anders als in McDowells Konzeption spielt in Adornos Denken darüber hinaus die Idee einer sinnlichen Erkenntnisdimension keine Rolle. Jegliche Art eines unmittelbaren Erkennens wird von ihm als ein naiver Realismus kritisiert. McDowells Gedanke einer Kooperation von Rezeptivität und Spontanität kann mit Adorno daher nicht nachvollzogen werden. Im Gegenteil: Adornos Philosophie beruht auf einem antagonistischen Verständnis von Begriff und Anschauung.

Dennoch lässt sich eine Verbindung zu McDowells Konzeption ziehen. McDowell thematisiert das Verhältnis von Geist und Welt nämlich, entgegen den Bezügen, die er zu dem analytischen Diskursen aufrecht erhält, im Grunde genommen nicht als eine intersubjektive Praxis.²⁰¹ Das Bild des begrifflichen Erkennens ist in „Mind and World“ von einem „Primat des Sensitiven“²⁰² bestimmt, bei dem die Beziehung von Begriffen und Erfahrungen im Mittelpunkt steht. Obwohl McDowell explizit von einem infe-

200 Adorno richtet sich vehement gegen ein kommunikatives Verständnis von Wahrheit: „Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann. Zu widerstehen ist der fast universalen Nötigung, die Kommunikation des Erkannten mit diesem zu verwechseln und womöglich höher zu stellen, während gegenwärtig jeder Schritt zur Kommunikation hin die Wahrheit ausverkauft und verfälscht. [...] Wahrheit ist objektiv und nicht plausibel.“ Adorno „Negative Dialektik“, S. 51f.

201 So auch Lauer: „McDowells Philosophie ist, so kann man sicher sagen, immer an der Beziehung eines Verstehenden zur Welt orientiert, nicht an seiner Beziehung zu anderen Verstehenden.“ Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 300.

202 Vgl. Bertram/Liptow „John McDowells nicht-scientifische Naturalisierung des Geistes“, S. 236.

rentiellen Verständnis des Begriffs ausgeht, beruht dieses jedoch, bedingt von seinem sensitivistischen Rahmen, auf einem von der Form des Zeigens geprägten identifizierenden Verständnis. Die Grundkonstellation Subjekt und Objekt bei Adorno findet sich so in McDowells Reflexion der Beziehung von Geist und Welt wieder.

Für Adorno und McDowell ist demnach das Verhältnis von Begriff und Anschauung zentral, auch wenn beide eine ausdrückliche Thematisierung dieses Verhältnisses nicht konsequent entfalten: Adorno nicht, weil er Unmittelbarkeit nur polemisch betrachtet. McDowell nicht, weil für seinen Begriff des Geistes der Bezug zum Raum der Gründe therapeutisch notwendig ist.²⁰³ Die Gemeinsamkeit ihres Ansatzes erlaubt es aber, beide Modell miteinander zu verbinden. Die bei McDowell implizite Voraussetzung seiner Konzeption als ein Zeigen auf gegenständlich gegebene Welt, wird von Adorno explizit als Grundmovens des begrifflichen Erkennens gedacht. Daher kann Adorno auch so gelesen werden, dass sein Denken deutlicher die Voraussetzungen von McDowells Konzeption thematisiert: Damit das Zeigen Welt erfassen kann, muss es sich auf Welt richten, die als ein Etwas bestimmt ist. Genau diesen Punkt hebt Adorno als eine „Identifikation“ hervor. Zeigen ist ein Identifizieren von Welt und damit nicht lediglich therapeutisch, sondern epistemisch-pragmatisch elementar.

Adornos begriffskritische Konzeption soll so aufgefasst werden, dass sie in den Kontext einer durch die leibphilosophischen Positionen eröffneten Weite des sinnlichen Wahrnehmens verortet wird. Seine Position soll damit nicht für sich stehen, sondern einen kritischen Begriff von Konzeptionalität formulieren, der sich aus dem erweiterten Verständnis einer sinnlichen Welt als gespürte und vernommene Welt ergeben könnte. Seine Kritik des Begriffs wird plausibel als ein zeigendes Identifizieren der sinnlich wahrnehmbaren Welt als Atmosphäre und Erscheinen. Die Notwendigkeit der Identifikation ist somit nicht rein begrifflich zu sehen, als zwanghafte Kategorisierung in ein System. Identifikation ist in der Perspektive eines immer auch irreduziblen sinnlichen Erkennens als notwendige demonstrative Bestimmung zu begreifen, wodurch das Wahrnehmen die Bedeutung eines Tribunals der Erfahrung einnehmen kann.

Im Folgenden soll zunächst Adornos radikalkritisches Bild des begrifflichen Erkennens dargestellt werden, das um den Gedanken der „Identifikation“ kreist. Das daraus hervorgehende kritische Verständnis des Gebrauchs von Begriffen soll in einem nächsten Schritt in Bezug auf McDowells Konzeption seine Relevanz zeigen. Die Dimension der „Identifikation“ in McDowells Entwurf wird in der Form des Zeigens verdeutlicht. Dadurch wird der bislang an McDowells Konstruktion herangetragenen Verdacht, durch seine Fokussierung auf die Form des Zeigens einen nur verengten Begriff von Weltoffenheit denken zu können, verschärft. In der Perspektive eines iden-

203 Daher verneint McDowell ein Verständnis des Begriffs als ein Generalisieren. Vgl. MW, S. 104.

tifizierenden Bildes von konzeptionellen Fähigkeiten erweitert sich der Verdacht von einem nur zu engen zu einem potenziell reduktiv gewaltsamen Begriff von Weltoffenheit. Daher ist McDowells Konzeption eines minimalen Empirismus gerade durch die Notwendigkeit einer Erweiterung seines Erfahrungsbegriffs auch um ein kritisches Verständnis des Begriffs zu erweitern.

4.1 „wie gepanzerte Tiere in ihren Verschalungen“: Die Gewalt des Begriffs

Adornos Verständnis des begrifflichen Erkennens setzt bei der Form des Begriffs im Zusammenhang mit seiner gewaltsamen Auswirkung auf die zu erkennende Welt an. In diesem Abschnitt soll das Verständnis des begrifflichen Erkennens, das Adorno unter dem Begriff „Identifikation“ thematisiert, dargestellt werden. Es dient dazu, den in McDowells Verständnis des Erkennens nicht hinreichend reflektierten Aspekt eines zeigbaren Etwasseins hervorzuheben.

Für Adorno ist das begriffliche Erkennen von der Form des Identifizierens geprägt. So sagt er: „Denken heißt identifizieren.“²⁰⁴ Für jede epistemisch relevante Bestimmung gilt: „[J]ede Bestimmung ist Identifikation.“²⁰⁵ Damit meint Adorno, Begriffe bestimmen insofern, als sie etwas als etwas im Sinne einer Subsumtion bestimmen. Er versteht Begriffe als generelle Termini, mit denen Kategorien gebildet werden. Begriffe richten sich somit nicht auf ein bestimmtes Erfahren der Welt. Begriffe richten sich nur auf ein Merkmal von je besonderem Einzelnen und identifizieren dieses in Bezug auf eine Menge von Einzelheiten, die das gleiche Merkmal besitzen.²⁰⁶ Ein begriffliches Erkennen schreibt somit nicht prädikativ den Objekten der Erkenntnis Eigenschaften zu. Vielmehr klassifiziert es diese sogleich. Das Etwas der begrifflichen Erkenntnis ist ein Exemplar einer Allgemeinheit. Das erkannte Objekt ist für Adorno ein Fall, der unter eine Kategorie fällt. Die spezifische Erfahrung von Welt wird somit durch das begriffliche Erkennen übersprungen.

Für Adorno ist das begriffliche Erkennen als Identifikation keine unproblematische Bestimmung. Begriffliches Erkennen meint immer auch eine Reduktion der Welt als Abstraktion des Gegebenen. Das Aggressive daran ist der Aspekt des Verallgemeinerns, und nicht erst bestimmte diskriminierende Vokabulare und Sprachtabus. So-

204 Adorno „Negative Dialektik“, S. 17.

205 Ebd., S. 152. Vgl. auch ebd., S. 157

206 Hierbei orientiert sich Adorno an Kant. Kant definiert das begriffliche Erkennen als Repräsentation, „vermitteltst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann“. Kant „Kritik der reinen Vernunft“, B37.

bald etwas über etwas ausgesagt wird, wird damit implizit schon das besondere Etwas als allgemeines Etwas fixiert und dadurch seiner Individualität beraubt:

„Die Verhaltensweise des Denkens als solche, gleichgültig was sie zum Inhalt hat, ist [...] Eingriff, kein bloßes Empfangen.“²⁰⁷

Jegliches propositionale Verhalten fällt so für Adorno unter den Verdacht, polemisch zu sein:

„Allein schon die Form der Kopula, des 'Ist', verfolgt jene Intention des Aufspießens [...].“²⁰⁸

Das „Aufspießen“ geschieht dabei als reduktive Vergegenständlichung. Indem Begriffe das Besondere in die Form des begrifflich Allgemeinen transponieren, wird das Besondere immer zu der Form „Gegenstand“. Das bedeutet, es wird als zeitlich invariant und als positivistisch vorhanden gesetzt. Als „Gleichmachen eines jeglichen Ungleichens“²⁰⁹ schaffen Begriffe so resolut Ordnung und blenden damit das Besondere, als Spezifikum eines Dinges oder eines Sachverhaltes aus.²¹⁰ Es ist für Adorno nicht erst eine fallible Behauptung, die sich als ein Aspekt einer „world view“ als falsch herausstellen kann. Nicht bloß einzelne Behauptungen können irren. Das begriffliche Erkennen ist der Form nach immer als eine Gewalt gegen die Welt der Erfahrung zu verstehen:

„Der Begriff an sich hypostasiert, vor allem Inhalt, seine eigene Form gegenüber den Inhalten. Damit aber schon das Identitätsprinzip: dass ein Sachverhalt an sich, als Festes,

207 Adorno „Drei Studien zu Hegel“, S. 268.

208 Ebd., S. 335.

209 Adorno „Negative Dialektik“, S. 174.

210 Adorno übernimmt hierbei von Nietzsche den Gedanken, dass das begriffliche Erkennen die „Begräbnisstätte der Anschauung“ („Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn“, S. 319) sei. Vgl. auch: „Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch das Gleichsetzen des Ungleichen. [...] durch ein Vergessen des Unterscheidenden [...] Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen gibt uns den Begriff [...]“ Ebd., S. 313. Anke Thyen weist detailliert auf die Überschneidungen in der Gedanken Adornos und Nietzsches hin. Vgl. Thyen „Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno“, S. 194ff.

Beständiges, sei, was lediglich denkpraktisch postuliert wird. Identifizierendes Denken vergegenständlicht durch die logische Identität des Begriffs.“²¹¹

Für Adorno ist die Bewegung des Denkens als Identifikation unausweichlich eine Verstellung. Denken ist ein Identifizieren und als solches notgedrungen polemisch. Begriffe sind reduktiv. Andererseits steht für Adorno aber auch fest: Ohne ein begriffliches Bestimmen ist die Welt nicht zu erkennen. Es lässt sich nicht mit, aber auch nicht ohne Begriffe die Welt erkennen. So ist das Erkennen für Adorno zur begrifflichen Sprache verurteilt. Die Welt zu haben, heißt für Adorno, sich ihr gegenüber notwendig gewaltsam zu verhalten. Wer Begriffe hat, hat die Welt, aber er hat sie nur in verstellter Weise.²¹²

Nach Adorno gibt es kein Entkommen aus dieser epistemischen Zwickmühle. Konstitutiv für das Erkennen ist so eine Aporie.²¹³ Insofern ist Adornos erkenntnistheoretisches Denken von einer Tragik durchzogen:

„Das Moment der Allgemeinheit in der Sprache, ohne das keine wäre, verletzt unabdingbar die volle sachliche Bestimmtheit des Besonderen, das sie bestimmen will.“²¹⁴

Eine Zuspitzung erfährt die Gewalt des begrifflichen Erkennens für Adorno dadurch, dass ihre identifizierende Form zu der Bildung eines „Systems“ dispositioniert. Das System verkörpert ein „monistisches Prinzip von Welterklärung“²¹⁵. In diesem wird die ganze Welt als Produkt einer bestimmten Idee aufgefasst. Adorno sieht die Form des Systems zwar nicht als notwendiges Schicksal des Erkennens. Identifikation und System sind für ihn insofern verbunden, als dass System eine ausgereifte Form des Identifizierens als ein vollständiges konzeptionelles Bestimmen der Welt ist. Der Unterschied zum begrifflichen Erkennen in der Form des Identifizierens liegt darin, dass das System zu einem eigene Wertmaßstab wird. Es kommt in dem System zu einem Metaidentifizieren, bestimmt von den Vorgaben des Systems. Das Denken hypertrophiert sich mithilfe des Systems zur Grundperspektive von Welt überhaupt. Adorno schreibt:

211 Adorno „Negative Dialektik“, S. 156.

212 Vgl. ebd., S. 152. Im Kontrast dazu: Vgl. Gadamer „Wahrheit und Methode“, S. 447 und S. 457.

213 Vgl. Adorno „Negative Dialektik“, S. 397.

214 Adorno „Drei Studien zu Hegel“, S. 340.

215 Adorno „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, S. 186.

„Nur soviel bleibt vom System übrig, daß kein Sein sei, das nicht gedacht werden könne, so daß alles Sein, umfassend und vollständig, an der Einheit des Denkens sich zu messen habe.“²¹⁶

Anders als beim einfachen Identifizieren kommt es im System so gar nicht mehr zu dem Bezug auf ein Besonderes. Es wird ohne ein Erfahren reduktiv verstanden. Es entsteht ein Formalismus, dessen Identifikationen tautologisch werden.²¹⁷ Das Denken wird zu einem „Zirkel der Identifikation, die schließlich immer nur sich selbst identifiziert“²¹⁸. Von einem derart zugezogenen, eingekapselten System geht dann eine stärkere Gewalt aus, als vom bloßen Identifizieren.²¹⁹ Die Welt wird grundsätzlich feindlich getönt:

„Da aber jene Totalität sich gemäß der Logik aufbaut, deren Kern der Satz vom ausgeschlossenen Dritten bildet, so nimmt alles, was ihm sich nicht einfügt, alles qualitativ Verschiedene, die Signatur des Widerspruchs an.“²²⁰

Durch diese diskriminierende Perspektive gewinnt das System auch eine gewaltsame Dynamik. Diese stellt sich für Adorno als eine Expansion des Begriffs als Terminologie dar und damit als Unbegrenztheit subjektiver Bestimmungen. Das System „rollt hinweg über das Vermittelte und erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs,

216 Ebd.

217 Das Problem des Formalismus stellt sich für Adorno nicht. Er hat, so scheint es, keinen Sinn für das „kohärentistische“ Design seiner Idee des Systems, das in seinem autopoietischen Kommunizieren gar keinen Kontakt zu einer Außenwelt aufbauen kann. Anders McDowell, der eine ausgereifte Aufmerksamkeit für die Bedeutung des Skeptizismus besitzt: „[I]f spontaneity is not subject to rational constraint from outside, [...] then we cannot make it intelligible to ourselves how exercises of spontaneity can represent the world at all.“ MW, S. 17. Vgl. zum Formalismus im Hinblick auf einen semantischen Holismus: „In der Welt der Sprache“, Bertram, Lauer, Liptow, Seel, S. 151ff.

218 Adorno „Negative Dialektik“, S. 174. Vgl. auch ebd., S. 185, 178ff. Und in der „Minima Moralia“ S. 79. Philosophiehistorisch merkt Adorno an, dass der Formalismus bei Hegel noch inhaltliche Aspekte besaß, bei Husserl dann aber vollständig formal wird. „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, S. 186.

219 Die Gewalt des Systems lässt sich dabei in dreifacher Weise denken: 1. Als absorbierende Assimilation von Aspekten der Welt. 2. Als manipulierende Assimilation von Welt. 3. Als Exklusion von bestimmten Aspekten der Welt.

220 Adorno „Negative Dialektik“ S.17. Vgl. auch: „Das Lob des Unveränderlichen suggeriert, dass nichts anders sein soll, als es je schon war. Ein Tabu ergeht über die Zukunft. Es ist rationalisiert im Verlangen aller ‚Methode‘, Unbekanntes aus Bekanntem zu erklären [...]. Mit Axiomen wie dem von Vollständigkeit und Lückenlosigkeit setzt Identitätsdenken eigentlich immer schon totale Überschaubarkeit, Bekanntheit voraus. Neues wird filtriert; es gilt bloß als ‚Material‘, als kontingent, als Störenfried gleichsam.“ Adorno „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, S. 40.

von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten, die absolute Herrschaft des Subjekts.“²²¹

Auch wenn es für Adorno keine Lösung der Aporie des Erkennens gibt, so gibt es aber dennoch eine Umgangsweise mit ihr. Die Gewalt des Begriffs kann in einer „zweiten Reflexion“ kritisch reflektiert werden.²²² Der Begriff wird dabei negativ dialektisch im Bewusstsein verwendet, so dass jeder Schritt der von ihm ermöglichten Transparenz qua Verallgemeinerung immer auch eine Reduktion bedeutet. Adorno begreift diese Reflexion als „negative Dialektik“. In ihr wird zwar das begrifflich Bestimmte nicht im Denken „aufgehoben“, aber das „Nichtidentische“ wird indirekt als Unfähigkeit der Bestimmung durch die konzeptionellen Fähigkeiten reflektiert:

„Aber Philosophie vermag dies [...] selbst zu erkennen, zu nennen; und wenn sie von dort weiterdenkt, zwar nicht es zu beseitigen aber so sich umzustrukturieren, daß alle ihre Sätze ins Selbstbewußtsein jener Unwahrheit getaucht sind. Eben das ist die Idee einer negativen Dialektik.“²²³

So kann auch eine „negative Dialektik“ nicht das begriffliche Erkennen von der aggressiven Dimension des Identifizierendes lösen. Sie kann aber als kritische Reflexion die Tendenz des Begriffes minimieren, blind die Welt zu identifizieren und sich zu einem System aufzugipfeln, indem sie immer wieder neu mit jedem aktualisierten Identifizieren die Begrenztheit ihrer begrifflichen Bestimmungen aktualisiert. Adorno begreift eine philosophische Haltung zugleich als Gefangenschaft und befreiendes Bewusstsein der Gefangenschaft:

221 Adorno „Negative Dialektik“, S. 174. Adorno redet hier über Hegel. Er merkt aber auch an, dass Hegel sehr wohl daran dachte, Objekt und Subjekt als durcheinander vermittelt zu begreifen („Drei Studien zu Hegel“, S. 256). Nur hält Adorno diesen Gedanken bei Hegel nicht für durchgeführt. Hegel fällt zurück hinter die von ihm angedachte Möglichkeit einer diskursiven Interaktion von Subjekt und Objekt. Sein Idealismus favorisiert den „Vorrang des Subjekts“ (vgl. „Drei Studien zu Hegel“, S. 259) und löst seine eigene Verbindlichkeiten nicht ein: „Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt.“ Ebd., S. 261. Adorno sieht in der letztlich einseitigen Betonung des Subjekts von Hegels ein Erbe Fichtes. Vgl. ebd., S. 263. Es ist offensichtlich, dass Adornos Hegel-Lektüre zu kurz greift. Sie charakterisiert dessen Denken nur aus der Subjekt-Objekt-Dialektik und berücksichtigt nicht seinen anspruchsvollen Begriff einer Intersubjektivität, der über Ich-Du-Interaktionen ein komplexeres Verständnis von Subjektivität entwickelt.

222 Vgl. Adorno „Negative Dialektik“, S. 201. Vgl. auch ebd., S. 54.

223 Adorno „Negative Dialektik“, S. 531 - eine in den editorischen Nachbemerkungen zitierte undatiert gebliebene Notiz Adornos, zu der der Kommentar auch auf verwandte Gedankengänge in „Ästhetische Theorie“, S. 382f. verweist. Vgl. auch Adorno „Negative Dialektik“, S. 23.

„[D]aß die Philosophie die sonderbare Eigenschaft hat, daß sie zwar selbst verstrickt ist, daß sie zwar selbst in dem Glashaus unserer Konstitution und unserer Sprache eingesperrt ist; daß sie aber trotzdem immer wieder vermag, über sich hinaus, über diese Begrenzung hinaus und durch ihr Glashaus hindurch zu denken.“²²⁴

Adornos Verständnis von Philosophie stellt eine radikalkritische Sichtweise auf das begriffliche Erkennen dar. Es kommt im Rahmen der Arbeit nicht darauf an dieses zu diskutieren und zu zeigen, inwiefern es als Grundlage einer kulturkritischen Position dienen kann.²²⁵ Das Ziel dieses Abschnittes ist es, eine elementare Sicht auf das

224 Adorno „Metaphysik. Begriff und Probleme“. S. 108. Negativ wendet Adorno dieses Bild gegen Heidegger: Vgl. „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, S. 42. Ohne eine zweite Reflexion stellt für Adorno ein denkendes Verhältnis zur Welt eine Form von „Gefangenschaft des Subjekts in sich“ dar: „In allem Objektiven, das es denkt, bleibt es eingespannt wie gepanzerte Tiere in ihren Verschalungen, die sie vergebens abzuwerfen suchen; nur kam jenen nicht der Einfall, ihre Gefangenschaft als Freiheit auszuposaunen.“ Adorno „Zu Subjekt und Objekt“, S. 749f.

225 Gegen Adornos starken Begriff von Reflexivität, der noch die Formen der Reflexivität reflektiert, ist zu sagen, dass er sich verkeilt in einem Begriff von konzeptionellen Fähigkeiten, der so kritisch aufgefasst ist, dass er die Welt stur als ein Identifizieren verformt. Er kann durch seinen kritischen Standpunkt der Negativität immer nur wieder die Distanz von Begriff und Anschauung als ein Identifizieren behaupten und so immer nur wieder erneut reflexiv die aporetische Situation des Erkennens beschwören. Der Gedanke der zweiten Reflexion bleibt im Modus der Kritik einer als identifizierend gedachten Form von Rationalität stecken, in der das Verhältnis zur Welt einem kohärentistischen Bild gleicht, das McDowell in Bezug auf Davidson als eine Rhetorik eines „confinement imagery“ (MW, S. 16) charakterisierte. Das Denken als eine Dynamik der Gewalt des Identifizierens und der kritischen Reflexion dieser Gewalt verstanden. Mit McDowell kann darauf hingewiesen werden, dass so überhaupt kein Verständnis einer Offenheit zur Welt gedacht werden. - Die Aporetik von Adornos Erkenntnisbegriff betont auch Kern. Vgl. „Freiheit zum Objekt. Kritik einer Aporie des Erkennens“, S. 71ff. Kritisch fasst Mersch die Negativität von Adornos Philosophie auf: „[Es ist]das Fatale seines Wagnisses, in einer Forcierung von Negativität steckenzubleiben. Die Notwendigkeit der permanenten Re-Volte anmahnd, sie in jedem Augenblick erneut vermittelnd, den ‚Sprung‘ als ‚Sprung‘ in die Bewegung des Denkens zurücknehmend, verharret er schließlich in Bewegungslosigkeit. Die negative Dialektik büßt zuletzt ihr Sprengendes wieder ein: Tendenziell gerät sie in die Falle.“ Mersch „Es zeigt sich“, S. 155. Als Grund für die Negativität lässt sich auch anführen, dass Adorno eine positive Theorie eines „Vorrangs des Objekts“ nicht ausführt, weil die Anlage seiner Theorie als fundamentale Kritik an Theorie überhaupt diese Ausweitung sich verbietet. Adorno hat eine dialektische Spannung im Sinn, die sich nicht beruhigt bei expliziten Aussagen, sondern gerade deren impliziter Positivität widerspricht. In einem radikalen Sinn könnte Adorno das auch auf seine Theorie bezogen haben. Kritik der kritischen Theorie noch als kritische. Seine ganze Theorie würde sich selbst zum Signum der Endspiele von Theorie machen und läse sich als Abklärung gegen Theorie. Die Selbstrekursivität der Theorie auf sich bliebe damit aber in der Luft hängen. Sein „Anti-System“ (Adorno „Negative Dialektik“, S. 10) wäre System.

begriffliche Erkennen als ein identifizierendes Bestimmen zu ermöglichen, das in der Perspektive eines Raumes der Gründe leicht übergangen wird.²²⁶

Im Folgenden soll dieser Aspekt deutlicher werden, indem Adornos Gedanken als Ausgangspunkt einer kritischen Lesart von McDowells „minimalen Empirismus“ verwendet werden.

4.2 Die Gewalt des Zeigens

Das bei Adorno gewonnene Bild des begrifflichen Erkennens, soll in diesem Abschnitt kritisch auf McDowell Konzeption angewendet werden. Das Ziel ist es, den Aspekt des identifikatorischen Bestimmens in McDowells Konzeption hervorzuheben. Dabei wird deutlich werden, dass McDowells Modell hinsichtlich der Weltoffenheit des Erfahrens nicht nur zu eng konzipiert ist, sondern sich darin auch gewaltsame Aspekte manifestieren.

Mit Adornos radikaler Theoriekritik lässt sich McDowells therapeutisches Konzept in Relation zu dem von Schmitz und Seel weiter gefassten Begriff von Weltoffenheit kritisieren. So wird die Form der Gegenständlichkeit, die das Zeigen implizit mit voraussetzt, in der Perspektive Adornos als eine Reduktion problematisch.²²⁷ Mit Adorno - und gegen dessen philosophische Fixierung auf eine bloße Reflexion über die Reflexion -, ließe sich gegen McDowell Begriff der Wahrnehmung als ein Zeigen einwenden, dass er damit die Welt identifiziert. Welt wird von vornherein auf zeigbare Dinge festgelegt. Identifizierendes Bestimmen ist somit, Adornos Verständnis erweiternd, auch in der Form des sinnlichen Wahrnehmens als ein Zeigen zu begreifen.

Für McDowell muss die Welt aus zeigbaren Dingen bestehen, damit sein Verständnis der Bedeutung von Wahrnehmung als ein Tribunal der Erfahrung im Sinne eines Zeigens auf etwa Bestand hat. Dies drückt sich bei McDowell in der Vorstellung aus, dass eine vollständige Artikulation von Wahrnehmungen in explizite Urteile jederzeit möglich ist. Welt ist nur das, was so aussagbar ist, dass es eine Rolle im Raum der Gründe spielen kann. An dieser Stelle kann eine von Adorno her entwickelte kritische Perspektive greifen.

Dabei kann diese Kritik nicht schon im Vorfeld durch den Hinweis entkräftet werden, dass McDowell einen passiven Modus der konzeptionellen Fähigkeiten kennt,

226 So ignoriert auch McDowell den Aspekt des Generalisierens im begrifflichen Erkennen. Vgl. MW, S. 104.

227 Indem Adornos Erkenntniskritik nicht nur auf das begriffliche Erkennen bezogen wird, wird der Rahmen von Adornos Denken überschritten. Andrea Kern hält eine Erweiterung von Adornos Philosophie zu einem sinnlichen Erkennen aus inhärenten Gründen sogar für zwingend notwendig. Vgl. Kern „Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens“, S. 71ff.

der in der Wahrnehmung nicht als ein ausdrückliches Urteilen vorkommt. Das Urteilen als aktiver Modus ist für McDowell zentral für sein Bild des Geistes. So schreibt er:

„It is true, and important, that judging is not the only mode of actualization of conceptual capacities [...]. But even so, judging can be singled out as the paradigmatic mode of actualization of conceptual capacities, the one in terms of which we should understand the very idea of conceptual capacities in the relevant sense.“²²⁸

Die zentrale Stellung, die das Urteilen so für McDowell einnimmt, kann nun derart gelesen werden, dass er die konzeptionelle Bestimmung von Wahrnehmungen allein durch die urteilskompatible Form eines bloß zeigenden Verständnisses von Wahrnehmung voraussetzt. Weil die Form des Zeigens die Form eines bestimmten Soseins der Welt als Gegenständlichkeit impliziert, kann sie mit Adornos Idee der Identifikation gelesen werden.

Es kann so die Frage gestellt werden, in welchem Ausmaß die Form des Wahrnehmens als ein Zeigen die Offenheit der Welt reduktiv identifiziert. Diese Frage kann dabei nicht schon in ihrer Voraussetzung therapeutisch aufgelöst werden, so als sei sie von einem skeptizistischen oder auch kritizistischen Standpunkt entworfen. Die Offenheit des Geistes zur Welt muss nämlich nicht grundsätzlich bestritten werden. Die Frage setzt anders an. Sie zielt auf die Form der Wahrnehmung als eine Weise der Weltoffenheit. Wenn die Wahrnehmungsfähigkeit auf die Art des Zeigens festgesetzt ist, dann kann gefolgert werden, dass sich dies auch auf das Erkennen der sinnlich wahrnehmbaren Welt auswirkt. Dabei wird nicht die Welt direkt durch das Wahrnehmen manipuliert.

Das Wahrnehmen kann nicht, das ist McDowells Einsicht, als aktive Formung der Welt gesehen werden, da sonst die epistemische Funktion des Wahrnehmens als Reibung zur Welt nicht erfasst werden kann und ein Erfahren schon transzendental unplausibel wird. Wahrnehmen ist genau darum für McDowell passiv. Die Gewalt des Erkennens kann so nicht unmittelbar mit Adorno beschrieben werden. Sie liegt nicht darin, dass im Bestimmen von etwas immer ein etwas als ein etwas im Sinne einer allgemeinen Kategorie begriffen wird. Es geht nicht darum, dass ein Besonderes auf eine abstrakte Ebene gehievt wird. Die Problematik ist schon auf der Ebene des Besonderen angesiedelt. Wenn auch bei McDowell der Akt der Wahrnehmung als ein Zeigen nicht die Welt direkt bestimmt, so kann er doch insofern als reduzierender Faktor des Erkennens begriffen werden, als er die Welt, zu der hin erkannt wird, bedingt. Sie wird in ihrem Erscheinenkönnen negativ limitiert. Die Form der Wahrnehmung gibt die Form vor, unter der das Besondere überhaupt erscheinen kann. Die Weltoffenheit ist somit relativ zu der Form der Wahrnehmung.

228 McDowell „Sellars on Perceptual Experience“, S. 5f.

So kann McDowells Begriff des Erfahrens immer noch eine therapeutisch gefolger- te Weltoffenheit besitzen. Die Weite des Erscheinens aber, die in einer disjunktiven Weltoffenheit wie sie McDowell denkt, überhaupt erscheinen kann, ist limitiert von der für ihn paradigmatischen, auf ein Urteilen zugeschnittenen Form des Zeigens auf Gegenstände. McDowell spontanisiert das Erfahren in der Weise, dass er die sinnliche Welt als transparente Zeigbarkeit begreift. McDowell identifiziert die Welt als Zeigbarkeit. Das Gegebene ist für ihn in der Erfahrung immer nur als „a particular bit of the Given“ (MW, S. 19) gegeben. Zwar sind die Gegenstände des Erfahrens in McDowells Sicht unskeptisch real, doch fordert dieses Konzept von Realismus auch ein Erscheinen, das allein gegenständlich ist.

Deutlich wird das daran, wie McDowell den Gedanken der Gegenstandsabhängigkeit des Begriffs mittels des Modells des singulären Gedankens erläutert. McDowells Idee des „singular thought“ dient dazu den Dualismus zwischen Begriff und Welt aufzulösen und so den Gedanken einer konzeptionellen Erfahrung nicht in einer idealistischen Weise denken zu müssen. Dabei wird die Identität des Begriffs strikt an die Gegenstände gebunden, die in der Form der Wahrnehmung als ein Zeigen vorliegen. Es wird nicht nur deutlich - was ja McDowells Intention hinter dem Gedanken des „minimalen Empirismus“ ist -, wie sehr das Verwenden von Begriffen von dem sinnlichen Wahrnehmen abhängt und so die Autonomie des Begrifflichen limitiert wird. Es wird durch diese Engführung von Begriff und Anschauung auch deutlich, wie McDowell ein Verständnis der Wahrnehmung allein als ein Zeigen auf Gegenstände konstruiert. Darauf fußt seine gesamte Theorie.

McDowells Ansicht der Bestimmtheit der Wahrnehmung dispositioniert zu einem derartigen Identifizieren. Er kann Bestimmtheit allein aus dem Raum der Gründe denken und das bedingt ein Verständnis von Wahrnehmung in der Form der Granulation: Der von McDowell eröffnete Gedanke, dass der Raum der Gründe zu den Sinnen hinaus gedehnt wird, wird durch seine These von den demonstrativen Ausdrücken so lesbar, dass er eine Zuordnung von einzelnen Wahrnehmungen - „bits of the Given“ (MW, S. 19) - zu einzelnen Gründen vornimmt. Die Bestimmtheit einer Wahrnehmung erfolgt als propositionale Zuschreibung, bei der etwas als etwas für den Raum der Gründe konstituiert wird.

Die Idee eines demonstrativen Gebrauchs der Begriffe kann die Sichtweise eines Identifizierens nicht abschwächen. Auch hierbei ist das Wahrnehmen nach der Struktur gedacht, dass das sinnlich Erkannte etwas Dinghaftes ist, das als kompaktes Sosein von Welt jederzeit mit einem demonstrativen Ausdruck artikuliert werden kann. Wie sehr auch der Grad der Verfeinerung mittels demonstrativer Ausdrücke angehoben wird: Dass Wahrnehmung als begriffsförmig verstanden wird, setzt das

Bild einer sinnlichen Welt als jederzeit zeigbare und positivistisch transparente Gegenständlichkeit voraus.²²⁹

McDowells Verständnis von Konzeptionalität, das er in Bezug auf Freges Begriff des „Sinns“ versteht, verstärkt das Bild einer Weltoffenheit als einer Bestimmtheit, bei der auf Dinge gezeigt wird.²³⁰ Anders als bei Frege begreift er die Bedeutung der Idee „Sinn“ nicht darin, dass Identitätsaussagen informativ sein können. McDowells Fokus liegt auf der rationalen Integrität eines Denkers. So soll ein richtiger Objektbezug, der unterschiedliche Bezeichnungen für ein Objekt verwendet, auch für ein rationales Selbstbewusstsein kohärent sein.²³¹ Dafür verstärkt aber McDowell, unter dem Einfluss von Russell, den Aspekt der Existenz des Gemeinten. Frege deutet er so, dass es „Sinn“ nur mit „Bedeutung“ geben kann. Daher kritisiert er Frege dafür, dass dieser auch Namen ohne Referenten „Sinn“ zuschreibt.²³²

So steigt bei McDowell die Abhängigkeit der Verwendung von Begriffen von der sinnlichen Wahrnehmung. Die demonstrative Form des Begriffs illustriert das. Allerdings steigt mit dieser Verkettung des Begriffs von der Existenz des Gemeinten auch die Beweislast der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung muss das begriffliche Erkennen mitbestimmen können, damit Gedanken überhaupt als ein Denken anerkannt werden können. Um zu denken, muss das Denkobjekt deutlich erfahren sein. Es muss zeigbar sein. McDowells Idee der Wahrnehmungsabhängigkeit des Denkens wird verzahnt mit dem Erkennenkönnen der Welt als ein Zeigen. Ohne ein Zeigen gibt es keine „Bedeutung“ und so keinen „Sinn“ und so keinen Gedanken.²³³ Die Idee der Irreduzibilität der Wahrnehmung steht und fällt mit dem Zeigen auf Dinge.

McDowells Methode, die auf therapeutische Auflösungen zielt, verstärkt die polemischen Tendenzen seiner Konzeption. Durch die engen Bindung an eine sinnlich zeigbare Welt ist es schwierig, das Konzept von McDowell zu einem weiter gefassten

229 Vgl. dazu Lauer „Die Welt im Blick haben. McDowell über das Wahrnehmen von etwas als etwas“, S. 74. Dort wird die „Weltverbürgtheit“ des Erfahrungsbegriffs von McDowell so verstanden, dass es nötig ist, Wahrnehmungen als Gegenstände zu begreifen. Lauer fasst diesen Aspekt aber positiv auf und zieht nicht die hier von Adorno inspirierten kritischen Folgerungen. Die Alltäglichkeit der gegenständlichen Weltoffenheit für ein „normales vernünftiges Tier“ betont Lauer so auch später als einen „vollkommen selbstverständlichen Aspekt unseres In-der- Welt-Seins“. Lauer „Die Offenheit der Welt“, S. 41.

230 McDowell nennt Frege als Vorbild für seinen Begriff von Konzeptionalität. Vgl. etwa MW, S. 106f. und S.179f.

231 Vgl. McDowell „Singular Thought and the Extent of Inner Space“, S. 233.

232 Vgl. McDowell „On the Sense and Reference of a Proper Name“, S. 186f. Vgl. aber auch für eine spätere Abschwächung dieser These: McDowell „Response to Sainsbury“, S. 18.

233 Die Bedeutung von Zeigbarkeit bei McDowell kann aber noch stärker gesehen werden: Zu dem faktizistischen Verständnis von Konzeptionalität als Freges „Sinn“ kommt die Notwendigkeit hinzu, den disjunktiven Erfahrungsbegriff genauer durch ein Zeigen zu bestimmen. Vgl. Kapitel 2.5.

Begriff von Weltoffenheit auszudehnen, der auch die Formen „Spüren“ und „Vernehmen“ anerkennen kann. Es bleibt kaum Raum dafür. Es wird durch seine therapeutische Disposition sofort der Verdacht des Skeptizismus laut, wenn die Bestimmtheit von einem Welterkennen sich nicht an zeigbaren Wahrnehmungen erweisen kann. Jegliche Bestimmtheit, die über den Rahmen der Zeigbarkeit hinaus geht, muss für ihn als eine Form des Skeptizismus erscheinen, mit dem die grundsätzliche Möglichkeit des Erfahrens verneint wird. Seine therapeutische Motivation wird so zu dem philosophischen Automatismus einer antiskeptischen Überreaktion. Wenn nicht auf das gezeigt werden kann, worüber die Gedanken handeln, dann wird die Wirklichkeit eines mentalen Zustandes als ein Denken insgesamt bestritten.²³⁴ Gedanken ohne „Sinn“ waren für McDowell nie welche.

Der enge Rahmen McDowells wird besonders an der folgenden Stelle deutlich, bei der er seine Idee einer subexplikativ wirksamen Ratio gegen Dreyfus Kritik herausstellt. Es dominiert ein Begriff von sinnlich wahrnehmbarer Welt, deren typisches Erfahren als ein visuelles Konfrontiertsein mit Objekten verläuft:

„An object is present to a subject in an intuition whether or not the ‘I think’ accompanies any of the intuition’s content. But any of the content of an intuition must be able to be accompanied by the ‘I think’. And for the ‘I think’ to accompany some of the content of an intuition, say a visual intuition, of mine is for me to judge that I am visually confronted by an object with such-and-such features. [...] When the ‘I think’ accompanies some content provided by an intuition, that yields a knowledgable judgement that I am confronted by an object with such-and-such features.“²³⁵

Im Ganzen führt McDowells „minimaler Empirismus“ damit zu einem minimalistischen Begriff von Empirie, der die sinnlich wahrnehmbare Welt empfindlich reduziert. Für dieses gilt: Having the world only as a view in view.²³⁶

234 Hieran zeigt sich, wie stark McDowell den Pol „Geist“ bei seinen Überlegungen betont. Wenn in seiner Konzeption eine konkrete Existenzbestimmung der Erfahrung als ein zeigbarer Grund wegfällt, heißt das, dass diese sinnliche Welt als real existierende ausfällt. Therapeutisch könnte gegen seine Therapie gesagt werden: Wenn der Pol „Welt“ aufgewertet wird, kann die Problematik eine bestimmte Erfahrung bestimmt aufzufassen aber auch so gesehen werden, dass sie sich sensuell als komplexer zu bestimmen erweist.

235 McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 266.

236 McDowell steht damit in der philosophischen Tradition, die als vorherrschendes Paradigma für ein Verständnis des sinnlichen Erkennens das Sehen als Leitsinn nimmt. Es finden sich bei McDowell zahlreiche Stellen, die dafür als Beleg gelten können. Etwa: „An Anschauung is a having in view.“ McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 260. Und: „A seeing that... is a seeing of an object.“ McDowell „The Logical Form of an Intuition“, S. 33. Deutlich auch: „A seen object as it were invites one to take it to be as it vi-

McDowells Sichtweise konzeptionalisiert das Erfahren und schafft es so, einen anti-skeptischen Realismus überzeugend zu entwickeln, aber um den Preis, dass die sinnliche Welt allein als transparente Zeigbarkeit begriffen werden kann.²³⁷ Es zählt für McDowell so nicht eine eigene phänomenale Bestimmtheit des Wahrgenommenen. Das phänomenale Wie-Sein ist für ihn unwesentlich, weil die Wahrnehmung nur als Teil des Raumes der Gründe gehaltvoll ist. Die Feinkörnigkeit der Begriffe reicht genau soweit, dass die Wahrnehmung eine ausreichende Rolle als inferentielles Element spielen kann. Und das können sie nur als Gegenständlichkeit, als „bits“, die in der Form eines Zeigens erfahren werden. McDowell reduziert so die Struktur des Sinnlichen auf die Feinkörnigkeit des Begriffs. Dadurch elementarisiert er sie zu einem Teil des Raumes der Gründe. Eine mögliche andere Eigenart, Kontur und Bestimmtheit des Wahrgenommenen aus dem Sinnlichen her fällt weg.²³⁸

Insgesamt ergibt sich so eine Verschärfung der Kritik an McDowell: Sein Begriff der Unmittelbarkeit der Erfahrung ist nicht nur zu wenig entfaltet. Er kann von McDowell auch aufgrund seiner therapeutischen Konstruktion gar nicht als „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) vorgestellt werden. Es reduziert sich bei McDowell die Vielfalt der sinnlich erfahrbaren Welt von der Form der Rezeptivität her. Das phänomenale Präsentsein der Welt wird allein als zeigbare Umwelt aufgefasst. Die Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung schreibt eine Welt aus Gegenständen vor.²³⁹ Mc-

sibly is. It speaks to one; if it speaks to one's understanding, that is just what its speaking to one comes to. 'See me as I am', it (so to speak) says to one; 'namely as characterized by these properties' - and it displays them.“ Ebd. S. 41. McDowell erwähnt selbst, dass in der Philosophie das Paradigma des Sehens zumeist selbstverständlich die Thematisierung des Verständnisses von sinnlicher Wahrnehmung prägt. Vgl. McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 260. So kommt er zu dem Schluss, dass es kein Problem sei, auch über „other sensory modalities“ („Sellars on Perceptual Experience“, S. 13) Konzeptionalität in der Rezeptivität zu denken. Genau dieser Punkt wird in dieser Arbeit kritisiert und McDowells richtiges, aber zu enges Verständnis von Weltoffenheit heraus gestellt.

237 Ein typisches Beispiel von McDowell: Um den Gedanken zu veranschaulichen, dass Wissen als ein Folgern aus Wahrnehmungen begriffen werden kann, nennt er das Wissen, dass ein Nachbar zuhause ist, als eine Folgerung aus der Wahrnehmung, dass dessen Auto in seiner Einfahrt steht. Vgl. McDowell „Perception as a Capacity for Knowledge“, S. 25.

238 Auch bei Gadamer, auf den sich McDowell häufiger bezieht, wird diese gewaltsame Tendenz des Erkennens deutlich: „Wir wissen, was für die Bewältigung einer Erfahrung ihre sprachliche Erfassung leistet. Es ist, als ob ihre drohende und erschlagende Unmittelbarkeit in die Ferne gerückt, in Proportionen gebracht, als mittelbar gemachte gleichsam gebannt wäre.“ Gadamer „Wahrheit und Methode“, S. 457. Vgl. auch: „Sich über den Andrang des von der Welt her Begegnenden erheben, heißt: Sprache haben und Welt haben.“ Ebd., S. 448.

239 McDowell ist hierbei von Kant beeinflusst. Er entnimmt von ihm die Idee, dass das Wahrnehmen und das Denken im Erkennen zusammenspielen, weil sie über einen gleichen Gehalt verfügen. In den Formulierungen Kants lässt sich nun schon das Übergewicht der

Dowells Idee der Gegenstandsabhängigkeit der konzeptionellen Fähigkeiten ist daher in einem kritischen Sinn als Gegenstandsfixierung zu sehen. Adorno hat genau eine solche Sichtweise auf das Gegebene in Bezug auf Husserl kritisch kommentiert:

„Weil er das Etwas hypostasiert, wird ihm zum Fundament aller Erkenntnis der Akt, der 'etwas' meint. In einem Denken, dessen Struktur grundsätzlich sich dem Primat dinglicher Gegenständlichkeit als einem Vorgegebene anmißt, muß auch ein Primat gegenständlichen Bewußtseins herrschen, daß jedes andere in Gegenständlichem fundiert sei. [...] Das Denken des Dinges, in dem Denken sich vergessen hat, wird zu dessen Gegebenheit.“²⁴⁰

Indem McDowell allein als Fall gelten lässt, was zeigbar ist, wird die Welt nach einem Schema gedacht, in dem das „Ding als zweite Natur“²⁴¹ zu einem Metakzept

Körnung von Gegenständen finden, dass dann McDowells Konzept des Wahrnehmens bestimmen wird. So schreibt Kant: „[...] daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis [gibt], die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ Kant „Kritik der reinen Vernunft“, A15/ B 29. Entscheidend ist hierbei, dass Kant nicht nur das Vorstellen in den Mittelpunkt rückt, sondern auch die Gegenständlichkeit als Form des Vorstellens betont, die Anschauung und Denken gemeinsam ist. Genau diese Form der Gegenständlichkeit ist es, die die Sinnlichkeit und den Verstand verbindet. McDowell übernimmt von Kant die Gleichsetzung von Gegenständlichkeit und Vorstellung. Sein Modell einer Beziehung von Geist und Welt wird davon geleitet. Die Explikation der epistemischen Bedeutung von Wahrnehmung erfolgt unter dem nichtexplizierten Verständnis, dass das Gegebene die Form der Sichtbarkeit von Gegenständen besitzt. So kommt es zu einer blinden Fortsetzung von Voraussetzungen des Modells von Kant. Wahrnehmung erhält bei McDowell einen epistemischen Rang in der Form der Gegenständlichkeit. Dass Wahrnehmungen immer mit einem Inhalt befrachtet sind, heißt so, dass sie immer mit einem gegenständlich zu begreifenden Inhalt befrachtet sind. Nur das Gegebene in der Form der Gegenständlichkeit gilt als das in der Anschauung Gegebene.

240 Adorno, „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“, S. 173 und S. 175.

241 Ebd., S. 175. Auch in Bezug auf seinen Begriff der Rationalität als Reflexion lässt sich eine Kritik an McDowell über Adorno formulieren. Zwar denkt McDowell Rationalität als einen „step back“ aus naturhaften Zusammenhängen: „Reason does not just open our eyes to our nature, as members of the animal species we belong to; it also enables and even obliges us to step back from it [...]“. McDowell „Two Sorts of Naturalism“, S. 172. Mit der Unterschätzung der Bedeutung der Reflexion zeigt sich das Voraussetzungshafte in der Konzeption McDowells. McDowell setzt darauf, ohne dies explizit zu machen, dass die Infragestellung von Gründen sich nie soweit auswachsen kann, dass das Begründen als Kraft, die ein einheitliches Verständnis der Welt ergibt, selbst in Frage steht. Auch wenn der Raum der Gründe für McDowell nicht von einem Gegebenen als sicheres Unmittelbares ausgeht, so geht er doch von einer gegebenen Ordnung in der Form der diskursiver Rationalität aus. Die Ordnung der Diskursivität steht bei McDowell trotz der Betonung von Reflexivität der zweiten Natur nie auf dem Spiel. Wenn der Begriff von Reflexion mit Adorno in einem starken Sinn als Reflexion der Form der Reflexion verstanden wird, so

aller „conceptual capacities in perception“ wird. Insofern ist sein Anspruch, durch die Form des Zeigens die gesamte Bandbreite der wahrnehmbaren Welt jederzeit fassen zu können eine identifizierende Reduktion der Welt. Genau dieses identifizierende Verständnis des Erkennens wird deutlich in dem Scheitern eines Erfassens der Welt als spürbare und vernehmbare Welt. Seels Hinweis auf die interdependenten, sich gegenseitig bestimmende Aspekte der sinnlichen Welt und Schmitz Studien zur affektiven Betroffenheit, zeigen alternative Formen sinnlicher Bestimmtheit, die durch eine zeigende Erfahrungsform nicht nur nicht erfasst, sondern auch verdrängt oder verstellt werden. So gesehen wendet sich in McDowells Konzept der Geist als zeigender gegen eine Welt als vernehm- und spürbare.

4.3 Die Spannung im Erkennen

Die aus Adornos Philosophie ableitbare Kritik an McDowell zeigt auf, dass McDowells Verständnis einer konzeptionellen Weltoffenheit zu harmonisch gedacht ist. Nötig ist es, eine Spannung im Erkennen und so im Verhältnis von Geist und Welt anzunehmen. Zu einem Begriff von Konzeptionalität als Weltoffenheit muss auch, darauf weist Adornos Denken hin, ein kritisches Verständnis des demonstrativen Bestimmens gehören.²⁴²

ergibt sich aber auch eine Infragestellung von Formen des Erkennens. Als step back von diskursiven Formen des step back verwirbelt Reflexion die Art der Vernunft, die sagt, was als vernünftig zu gelten habe, indem sie Formen der Wahrnehmung und Kriterien der Rationalität in ihrer Gültigkeit einschränkt. Für den Raum der Gründe heißt die Einbeziehung dieser stärkeren Bedeutung von Reflexivität, dass Reflexion nicht durchweg innerhalb seiner Grenzen verläuft. Kritisches Denken muss sich nicht an die Spielregeln halten, die das Begründen bestimmen. Der step back ist daher so zu verstehen, dass sich Spontanität zurück binden kann an den Raum der Gründe. Der step back kann ein reentry in Diskurszusammenhänge sein. Er muss aber nicht in diese zurückfinden. Bertram hat diesen Punkt in Bezug auf Autorität bei McDowell herausgestellt: „Vernünftige Wesen können ihre Wahrnehmungen und ihre routinierten Verhaltensweisen kritisch befragen. Sie können damit aber genauso die Formen der kritischen Befragung kritisch befragen oder die Formen der Vernunft. Mit dem Aufkommen der Vernunft verliert demnach alles seine möglicherweise zuvor unhinterfragte Autorität.“ Bertram „Zweite Natur - Die Auflösung des Dualismus von Natur und Kultur“, S. 133.

²⁴² Gegen Adornos kritische Position ist zu sagen: Adorno fokussiert sich ausschließlich auf die Gewalt des begrifflichen Erkennens und beachtet die Gefahr eines Skeptizismus nicht hinreichend. McDowells Begriff von Weltoffenheit ist zwar zu unkritisch, Adorno jedoch kann überhaupt keinen Begriff von Weltoffenheit vorlegen. Es muss, mit McDowell, einen minimalen Begriff von Weltoffenheit geben, damit das Denken überhaupt als ein Erkennen gedacht werden kann. Überraschender Weise gibt es eine Formulierung Adornos, in der dieser Punkt prägnant zusammengefasst wird: „Philosophische Erfahrung kann der exemplarischen Evidenz des ‘So ist es’ im Horizont untilgbarer Vagheit nicht entraten. Dabei darf sie nicht stehen bleiben; [...]“ „Drei Studien zu Hegel“, S. 342.

Von McDowells Perspektive her kann keine Spannung im Erkennen gesehen werden. Die von ihm herausgestellte Bedeutung der Wahrnehmung als ein Tribunal ist therapeutisch gesehen zwar eine Auflösung des Dualismus von sinnlichem Wahrnehmen und begrifflichem Erkennen. Wenn dieser therapeutische Denkschritt aber entfaltet wird, offenbart sich gerade in der Notwendigkeit des Tribunals als Reibung zu einer Welt als bestimmt zeigbares Soundsosein eine Spannung zwischen Geist und Welt. Diese Spannung ist unauflösbar.

Sie lässt sich folgendermaßen erklären: Indem Adorno am begrifflichen Erkennen die Dimension des Identifizierens herausstellt, dann weist er damit darauf hin, dass das Erkennen mittels Begriffen einen Bezug zu Gegenständen fordert. Erkannt wird durch die Form eines Etwas. Dieser Gedanke ist über den Rahmen des Modells von Adorno zu verlängern. Ein identifizierendes Bestimmen lässt sich auch in der Form der Wahrnehmung als ein Zeigen finden. Ein Zeigen auf Welt besitzt die Potenz, das Erkennen von Welt zu verzerren. Die Spannung im Erkennen ist so nicht im Gegensatz Begriff-Anschauung angesiedelt. Sie liegt genauer zwischen einem demonstrativen Bestimmen, das schon von der Form Zeigen verkörpert wird und einem spüren- und vernehmenden Bestimmenlassen von den sensuellen Bestimmtheiten der Welt. Die demonstrative Bestimmung kollidiert mit einem sensuellen Bestimmtheitsein, dass als affektive Betroffenheit und als interdependente Strukturierung kein konkretes Soundsosein ist. Die Offenheit des Erfahrens zur sinnlichen Welt steht somit als

Adorno aber kommt in seiner Konzeption einer „Kritischen Theorie“ gar nicht zu dem Punkt, dass er sagen könnte „So ist es!“. McDowell jedoch baut seine therapeutische Theorie zu sehr auf der unproblematischen Sicherheit eines „So ist es!“ auf. Gegen Adorno ist zu sagen: Die Welt kann gedacht werden. Zu diesem Denken von Welt gehört irreduzibel das Wahrnehmen von Welt. Dabei muss allerdings Adornos Kritik Beachtung finden. So kann die Welt nur gedacht und erfahren werden, wenn immer auch das Eingreifende des Erkennens mitbedacht wird. - Darüber hinaus kann es in der Konzeption Adorno nicht zu einer Entstehung von Tradition als „Bildung“ kommen. Die „zweite Natur“ muss für Adorno immer als eine polemische Kristallisierung des Identifizierens zu einem „System“gedacht sein. Mit McDowell ist es möglich dieses Verständnis aufzulösen. Konzeptionalität und Unmittelbarkeit können in seinem Denken verbunden werden: „[L]anguages and traditions can figure not as ‘tertia’ that would threaten to make our grip on the world philosophically problematic, but as constitutive of our unproblematic openness to the world“ MW, S. 155. Und: „I do not picture objects as speaking to us in the world’s own language. Objects speak to us [...] only because we have learned a human language. [...] (O)bjects speaking to us in a language we know [...].“ McDowell „The Logical Form of an Intuition“, S. 43. Weltoffenheit bedeutet: Denken kann im Prinzip die Welt erreichen und erkennen. Die Welt zu denken ist möglich. Weltoffenheit in Bezug auf Bildung verstanden bedeutet: Die Welt zu denken ist so möglich, dass eine Kontinuität als Bildung aufgebaut werden kann. Das Erkannte kann die Grundlage bilden für weitere Fortschritte im Erkennen. Ohne eine solche Zusammenführung von Erkenntnissen ist das Erkennen nicht als ein tradierbarer Prozess aus Sprache, Reflexion, Wahrnehmung und Bildung denkbar. Wenn dieser Prozess auch bei McDowell zu unkritisch und zu diskursiv vorgestellt wird, mit Adorno kann er gar nicht gedacht werden.

demonstrativ bestimmte immer in der Gefahr, reduziert bestimmt zu werden. McDowells therapeutische Sichtweise stellt somit, weil sie einseitig auf die Form Zeigen ausgelegt ist, keine „unproblematic openness to the world“ (MW, S. 155) dar.

Damit wird gerade die im letzten Kapitel explizierte umfassendere Bedeutung der Wahrnehmung als einer Sensibilität für die erfahrbare Welt zu einer Notwendigkeit, das Verhältnis von Geist und Welt insgesamt als ein gespanntes anzusehen. Auf Welt muss gezeigt werden, damit sie einen Einfluss auf das Denken hat. Auf Welt kann aber oftmals nicht gezeigt werden. Ein leiblicheres Verständnis von Weltoffenheit als Erfahrung führt so zu einem kritischen Verständnis von Weltoffenheit als Denken.

Zusammenfassung

Für den Verlauf der Arbeit ergibt sich durch die Auseinandersetzung des Denkens von McDowell und Adorno eine Zunahme der Problematik. Indem die konzeptionellen Fähigkeiten auch als ein Identifizieren begriffen werden können, das schon im Zeigen auf Welt wirkt, muss eine dem Erkennen inhärente Spannung angenommen werden. Diese ergibt sich aus dem Kontrast der Bedeutung der Wahrnehmung als ein Tribunal der Erfahrung und als einer Sensibilität für Erfahrungen. Ein tribunales Erfahren fordert eine demonstrative Bestimmung, die in der sensiblen Erfahrung gegebenen sensuellen Bestimmung von Welt als affektives Betroffensein von Atmosphären und als ein Vernehmen einer simultanen und momentanen Interdependenz nicht vorliegt. Durch ein leiblicheres Verständnis der Weltoffenheit gewinnt so ein kritisches Verständnis des konzeptionellen Bestimmens an Plausibilität.

Damit verschärft sich die Frage, wie ein erweiterter Begriff des sinnlichen Erfahrens in den Raum der Gründe zu integrieren ist. Es geht nicht mehr nur darum, McDowells zu enges Verständnis von Wahrnehmung so zu weiten, dass auch die Formen Spüren und Vernehmen als demonstrativ bestimmte und somit als ein Tribunal zu begreifen sind. Es ist nicht nur das Erfahren als Sensibilität mit der Bedeutung eines Tribunals zu verbinden. Es muss zugleich gezeigt werden, inwiefern eine demonstrative Bestimmung nicht zu einer reduktiven Identifizierung führt. Damit muss ein Verständnis eines kritischen Tribunals der Erfahrung entworfen werden, um einen minimalen Begriff einer Weltoffenheit vorstellen zu können.

5 Die Welt denken

In diesem Kapitel soll ein Verständnis von McDowells Konzeption umrissen werden, mit dem in Ansätzen gezeigt wird, wie sein antiskeptischer Realismus mit einem differenzierteren Verständnis von sinnlicher Wahrnehmung reformuliert werden kann. Für eine derartige Reformulierung muss ein erweiterter Begriff der Erfahrung als Offenheit zur Welt als sensuelle Bestimmtheit im Zusammenhang mit einem möglichen reduktiven demonstrativen Bestimmen skizziert werden. Nötig ist es dabei, den durch Seel und Schmitz geweiteten Begriff einer sinnlich wahrnehmbaren Welt und einer sie erfassenden leiblichen Sensibilität nicht nur in Bezug zu setzen zu einer inferentiell aufgefassten Konzeptionalität, sondern auch das von Adorno her entwickelte kritische Verständnis des identifizierenden Bestimmens einfließen zu lassen. Dafür ist es wichtig, McDowells therapeutische Engführung von begrifflichem Erkennen und sinnlichem Wahrnehmen wieder deutlicher zu polarisieren. Das Bild einer leiblicheren Beziehung von Geist und Welt führt so nicht nur zu dem Verständnis eines sensiblen Erfahrens. Es führt auch zu dem Bild einer Spannung im Erkennen. Diese verkörpert sich in einem antagonistischen Zusammenspiel von Geist, Leib und Welt.

Um dieses Verständnis der Beziehung von Geist und Welt vorzustellen, sollen zuerst die Modifikationen aufgezeigt werden, die McDowells Konzeption erweitern können. Dafür wird sein „minimal empiricism“ in vier Punkten reformuliert. Dabei entsteht nach und nach ein deutlicheres Bild des Zusammenspiels von rezeptiven und begrifflichen Formen des Erkennens.

Im Folgenden wird zunächst dargestellt, wie McDowells Begriff von Tatsächlichkeit verflüssigt werden kann. Wahrnehmungen müssen nicht mehr sofort und vollständig inferentiell artikulierbar sein. Damit ist es grundsätzlich möglich - Punkt eins - gespürte und vernommene Erfahrungen, d.h. vom Raum der Gründe her als vage einzustufenden Erfahrungen, als epistemisch relevant zu sehen, indem sie als ein Sichzeigen begriffen werden, auf das sich - Punkt zwei - ein abgeschwächter Begriff des Zeigens als Hinweisen richtet. Dabei muss aber auch ein Hinweisen auf vage Erfahrungen eine derartige demonstrative Bestimmtheit besitzen, dass es als ein Tribunal der Erfahrung auf das Denken wirken können. Dafür muss es - Punkt drei - im Sinne eine Kommentars demonstrativ artikulierbar sein. So kommt es zu einem Zusammenspiel von Spüren, Vernehmen, Hinweisen, Zeigen, kommentierenden Artikulieren, Urteilen und Argumentieren, in dem sich eine Offenheit des Geistes zur Welt konstituiert. Die Bestimmtheit dieses Zusammenspiel ergibt sich, viertens, aber erst in einer kritischen Reflexion, die die reduktiven Potenziale eines demonstrativen Artikulierens, aber auch eines bloß zeigenden Wahrnehmens beachtet. Dafür ist es nötig, McDowells Verständnis von Passivität als explizite Passivität der Wahrnehmung zu begreifen. Die aus diesen Modifikationen der Konzeption McDowells ableitbaren

Verständnisse des Vollzugs von Rezeptivität, Spontanität und Kohärenz werden anschließend erläutert.

Rezeptivität ist so zu denken, dass McDowells therapeutische Idee der Passivität der Wahrnehmung als ein kritischer Vollzug der Wahrnehmung begriffen wird. Der kritische Umgang mit einem demonstrativen Bestimmen drückt sich in einer expliziten Passivität aus. Die Passivität der Wahrnehmung wird als eine Passivität gegenüber der demonstrativen Form des Zeigens und des Urteilens als eine explizit eingeräumte Frist gedacht.

Ein erweitertes Verständnis von Spontanität orientiert sich an McDowells Idee des „singular thought“. Der demonstrative Gebrauch der Begriffe ist als eine singuläre Beschreibung zu begreifen. Seels Idee eines „deiktisches Kennzeichnens“ hilft dieses Verständnis zu formulieren. Diese Idee wiederum lässt sich erweitern und so auch auf Schmitz Begriff der sinnlich wahrnehmbaren Welt übertragen. In Bezug auf Atmosphären sind singuläre Gedanken als eine expressive Beschreibung zu sehen. Diese erweiterten Verständnisse von Rezeptivität und Spontanität sind dann in einem erweiterten Verständnis von Kohärenz zusammen zu führen. Mittels Adornos Idee der „Konstellation“ soll so schließlich der Versuch der Reformulierung von McDowells Modell abgeschlossen werden.

5.1 Vage Fakten: Sichzeigen und Hinweisen

Der erste Schritt für eine Reformulierung der Konzeption McDowells betrifft den Zusammenhang von vagen, d.h. nichtzeigbaren Erfahrungen und ihrem konzeptionellen Bestimmtheitsein. Um vage Erfahrungen mit McDowells Verständnis von konzeptionellen Fähigkeiten verbinden zu können, ist es nötig, seinen Begriff von Tatsächlichkeit zu erweitern, indem der Zusammenhang von Zeigen und Urteilen gelockert wird. Zuerst soll dafür noch einmal McDowells Begriff von Tatsächlichkeit skizziert werden.

Da McDowell die Irreduzibilität von Wahrnehmung zusammen mit der Konzeptionalförmigkeit der Erfahrung des Gegebenen denkt, stellt die Verbindung von Spontanität und Rezeptivität für ihn kein Problem dar. Für eine Integration der Rezeptivität genügt es ihm prinzipiell zu veranschaulichen, dass das gesamte Erfahren als begriffsförmig gedacht werden kann, um einen Einfluss im Raum der Gründe zu verursachen. Das Wahrnehmen ist dabei elementar als ein Zeigen auf dinghafte Ausschnitte der Welt gedacht, da nur deutliche Fakten als Gründe inferentiell wirken können. Für McDowell gilt Erfahren immer als ein Erfahren von „manifest facts“ (MW, S. 29), die in einem Urteilen verwendet werden können. Paradigmatisch hierfür ist das Beispiel eines Sehens von etwas und eines entsprechenden Urteilens darüber:

„A knowledgeable perceptual judgment has its rational intelligibility [...] in the light of the subject's experience. She judges that things are thus and so because her experience reveals to her that things are thus and so: for instance, she sees that things are thus and so.“²⁴³

Für McDowell ist es wichtig zu betonen, dass das Urteilen keine bloße Antwort auf eine Erfahrung ist. Da die Fähigkeiten der Konzeptionalität von ihm so gesehen werden, dass sie immer schon im Erfahren passiv wirken, stellt das Urteilen diese nur explizit heraus. Die Aktualisierung von Rationalität im Erfahren bedeutet, ihren Gehalt urteilsförmig zu verstehen. Für eine derartige Verbindung von Erfahren und Urteil ist die Welt ein jederzeit und vollständig artikulierbares Fallsein („thinkable“), das in Begründungen eine Rolle spielen kann. Der Begriff eines Wissens aus Erfahrungen ist damit an die Möglichkeit einer klaren Artikulation geknüpft. Nur mit der Annahme einer minimalen Artikulierbarkeit, kann die Bedeutung der Erfahrung als ein Tribunal gedacht werden:

„One could hardly countenance the idea of having a fact made manifest within the reach of one's experience, without supposing that that would make knowledge of that fact available to one [...] One counts as experiencing the fact making itself manifest only in the exercise of a capacity - which is of course fallible - to tell how things are.“²⁴⁴

Dementsprechend kann das Selbstbewusstsein eines rationalen Akteurs nur als ein klares Erfahrungswissen gedacht werden. McDowell schreibt:

„On the view I am recommending, a perceptual state in which some feature of the environment is present to one is an act of a rational capacity for knowledge, a capacity in whose exercises one knows things and knows how one knows them.“²⁴⁵

Das Problem einer derartigen Konstruktion ist die Ausschließlichkeit, mit der Faktizität als „manifest fact“ begriffen wird. Der Gehalt einer Erfahrung wird als klar sagbares und bewusstes Soundsosein begriffen, für das gilt: „No aspect is unnameable [...]“²⁴⁶. Auch wenn McDowell mit seinem Begriff von Rationalität einen strikt auf ein aktives Urteilen festgelegtes Verständnis von Konzeptionalität unterläuft, bleibt er festgelegt auf ein Bild der Welt, die sich zeigen lässt und als ein Zeigbares auch

243 McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 257.

244 McDowell „Criteria, Defeasibility, and Knowledge“, S. 390. Vgl. auch MW, S. 165f.

245 McDowell „Perception as a Capacity for Knowledge“, S. 44.

246 McDowell „What Myth?“, S. 320.

artikulieren lässt. Eine derartige Bestimmtheit der sinnlichen Wahrnehmung kann problemlos diskursiv verwendet werden.

Allerdings wird so eine eigene Bestimmtheit der Welt, die nicht direkt in Urteilen ausgedrückt werden kann, marginalisiert und auch ausgeblendet. Vage Fakten nämlich würden für McDowell das Bild einer Vermittlungsebene provozieren. Sie würden seinen Gedanken, dass schon in der Erfahrung Rationalität wirkt, aufweichen, da von dem Erfahrenen nicht genau gewusst wird, was erfahren wird. Erfahren von opaken Eindrücken ist für ihn etwas, was empirischen Inhalt rätselhaft und mysteriös werden lässt. Eindrücke würden so zu etwas anderem als ihr Erscheinen.²⁴⁷ Damit wäre McDowells Abwehr des Mythos des Gegebenen bedroht. Die Annahme einer sinnlichen Welt als etwas, was sich nicht in transparenten Eindrücken erschließt, führt in den Diskurszusammenhängen von McDowell zu dem Verdacht des Skeptizismus.

Mit Seel und Schmitz ergab sich aber die Notwendigkeit, auch eine Bestimmtheit der Welt anzunehmen, die nicht als klar artikulierbar zu verstehen ist: Verweilend vernehmend wird die sensuelle Struktur des Erscheinens als „Simultanität“ und „Momentanität“, „eigenleiblich spürend“ wird die „affektive Betroffenheit“ von Atmosphären erfahren. Die sinnlich wahrnehmbare Welt ist hierbei nur eingeschränkt zeigbar, weil es für die von Seel und Schmitz herausgestellten Arten der Wahrnehmung kein klares wahrnehmbares Etwas gibt. Ein propositional strukturiertes Wissen als Wissen in der Form „dass x“, kommt in dieser Klarheit nicht vor, weil schon ein „Dies da!“ nicht in der Form des Vernehmens und Spürens abgehoben werden kann.²⁴⁸ Es kommt im Spüren und Vernehmen nicht zu der Klarheit und Deutlichkeit, für die gilt, dass das und das so und so der Fall ist und das auf dieser Grundlage über das Wahr- und Falschsein von Überzeugungen und Urteilen entschieden werden kann. Schon das Fallsein ist vage. Ein Verständnis von Weltoffenheit als „fallible openness“ (MW, S. 143) ist so nicht offen genug für die sensuelle Bestimmtheit von Atmosphären und dem vielfältigen Erscheinen.²⁴⁹

Gegen McDowells Begriff von Objektivität spricht daher: Spüren und Vernehmen können grundsätzlich nicht als ein potenzielles Urteilen erfasst werden. McDowell ist so dahingehend zu kritisieren, dass das für ihn elementare Verständnis von Tatsächlichkeit als „manifest facts“ nur einen Aspekt der Offenheit der Welt bedeuten.

247 Vgl. MW, S. 145.

248 Konsequenterweise hat Schmitz daher in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen die traditionelle Eigenschaft „gerechtfertigt“ aus seinem Begriff von Wahrheit herausgenommen und die Bedeutung der Evidenz betont. Vgl. Schmitz „Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie“, 243ff.

249 Hiermit könnte von der Seite der sinnlichen Wahrnehmung ein Grund gegen die Annahme des Verständnis von Erfahrung als Als-Erfahrung gegeben sein, der die Unterscheidung von Dretske zwischen „sense perception“ und „cognitive perception“ plausibler werden lässt. Vgl. Dretske „Seeing, Believing, and Knowing“, S. 132.

Direkt zur Welt zu sein muss heißen, auch offen zu sein für die sinnlich nur vage zu erkennende Welt.

Damit kann die These der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung nicht mit dem Anspruch vertreten werden, wie es McDowell tut. McDowells Grundthese der Unbegrenztheit des Begrifflichen ist in der Weise, in der er sie vertritt, falsch, weil sie voraussetzt, dass die Welt als Unbegrenztheit von zeigbaren Etwasen vorhanden ist. Ein Etwas der Erfahrung ist aber nicht immer schon positivistisch anzunehmen. Der Raum der Gründe kann somit nicht als das Maß eines transparenten geistigen Zur-Welt-Seins begriffen werden.

Es muss somit der Anspruch aufgegeben werden, dass das Erfahrene jederzeit und vollständig in der Reichweite eines rechtfertigenden Gebrauchs der Begriffe liegt, weil bei vagen Erfahrungen keine Transparenz der Impressionen vorliegt, die so deutlich ist, dass sie als ein Tribunal der Erfahrung fungieren könnte.²⁵⁰ Die Welt ist nicht jederzeit und vollständig inferentiell artikulierbar, weil sie nicht jederzeit und vollständig in der Form der Zeigbarkeit vorliegt.²⁵¹

Wie ist dieser Gedanke aber zu verbinden mit McDowells Gedanke der Grenzenlosigkeit des Konzeptionellen? Hier kann negativ angeführt werden: Konstitutive Vagheit kann so verstanden werden, dass sie in der Reichweite von Begründungen liegt, auch wenn sie grundsätzlich nicht in der Reichweite eines Artikuliertwerdenkönnens liegt.²⁵² Vages Erfahren kann ein Teil einer Weltsicht sein, da eine phänomenale Unklarheit als inferentielle Unklarheit klar reflektiert werden kann.²⁵³ Es kann genau be-

250 Vgl. MW, S. 145.

251 Dieser Punkt der jederzeitigen Artikulierbarkeit gilt auch noch in aktuelleren Formulierung seines Modells, bei der McDowell seine These des propositionalen Gehalt von Erfahrungen zu einem nicht-diskursiven, konzeptionellen abschwächt: „But the conceptual content that allows us to avoid the Myth is intuitional, not propositional, so experiencing is not taking things to be so. In bringing our surroundings into view, experiences entitle us to take things to be so; whether we do is a further question.“ „Avoiding the Myth of the Given“, S. 269.

252 Damit wird Lauers Deutung von McDowells Modifikation seines Ansatzes von „Mind and World“ in dem Aufsatz „Avoiding the Myth of the Given“ widersprochen. Lauer schreibt: „Der Gehalt einer Anschauung ist in Urteilen nicht zu erschöpfen. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Gehalt der Anschauung nicht begrifflich sein könne. Zwar bleibt im Gehalt jeder Anschauung, egal wie lange und geduldig wir sie in Urteilen zu artikulieren versuchen, stets etwas Unartikulierte zurück. Aber: Wenn auch dieses unartikulierte Bleibende niemals verschwindet, so ist es doch stets nur als das Je-(noch)-nicht-Artikulierte, nicht aber als ein prinzipiell Unartikulierbares zu verstehen.“ „Offenheit zur Welt - Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung“, S. 58. In Bezug auf die von Seel und Schmitz beschriebenen Phänomene ist demgegenüber die Schwierigkeit der Artikulation zu betonen. Das Unartikulierbare von Atmosphären und dem Erscheinen ist nicht als Noch-nicht-Artikuliertes zu sehen.

253 Dieser Gedanke trifft aber nur auf die prinzipielle Unmöglichkeit einer vollständigen Artikulation von vagen Erfahrungen als demonstrierbare zu. Er kann nicht so verstan-

gründet werden, warum nicht genau begründet werden kann. Undeutliches ist deutlich denkbar. Ein true thinkable ist insofern reflexiv gedacht auch ein Gedanke, der im Bezug auf Welt die definitive Aussage fällt, nichts Definitives denken zu können. Mit dem Verweis auf das Vorkommen sensueller Bestimmtheit, die sich einem Zeigen entzieht, wird der Raum der Gründe begründet intransparent. Seine Grenzen werden nicht überschritten, aber diffus.²⁵⁴

Damit wird eine Lockerung des Verhältnisses von Urteil und Fakten plausibel. Ein Urteilen liegt nicht nur passiv im Wahrnehmen vor, so als können Begründungen mittels der Welt getroffen werden, weil das sinnlich Gegebene an sich von McDowell als „bare presence“ (MW, S. 39) vorgestellt wird, das allein vom Raum der Gründe her eine Bestimmtheit besitzt. Das Gegebene muss schon als sinnlich bestimmt angenommen werden. Es spielt durch seine sensuelle Bestimmtheit in den Geist hinein. So ergibt sich eine Auflösung von McDowells statischer Konzeption von „manifest facts“ in der Kooperation von Urteilen und Zeigen durch den Faktor Zeit.²⁵⁵

Vage Fakten sind so derart aufzufassen, dass sie sich erst im Laufe der Zeit in ihrer Bestimmtheit so konkretisieren. Das Erfahren als ein Spüren und Vernehmen benötigt einen längeren Zeitraum, um demonstrativ bestimmt zu werden, als er für ein zeigendes Wahrnehmen nötig ist. Es benötigt mitunter auch ein Eingehen auf Erfahrungen, ein Überwältigtwerden und ein Sichtragenlassen.²⁵⁶

den werden, dass er auch einzelne vage Erfahrungen in den Raum der Gründe integriert. Dabei käme es zu gar keiner Reibung. Eine derartige Reflexion liefert nur Entschuldigungen dafür, warum es in einem bestimmten Fall nicht zu Rechtfertigungen kommen kann, ohne den bestimmten Fall überhaupt andeutungsweise zu artikulieren.

254 McDowells Verteidigung gegen Dreyfus Ansicht, dass konzeptionelle Fähigkeiten immer explizit als ein Urteilen vorzustellen sind, kann hierbei gegen McDowell selbst gewendet werden. Sein Begriff der Anwesenheit von konzeptionellen Fähigkeiten ist ebenfalls zu explizit. Es muss eine Anwesenheit der Konzeptionalität auch diesseits eines expliziten Zeigens angenommen werden. Erfahrungen dürfen damit opak, d.h. nichtzeigbar sein. Vgl. MW, S. 145.

255 Das Fehlen einer deutlicheren Betonung der Zeit bei McDowell ist umso überraschender, als dieser Punkt bei Frege, an dem sich McDowell für sein Verständnis von Konzeptionalität maßgeblich orientiert, hervorgehoben wird. So schreibt Frege: „Die Welt des Wirklichen ist eine Welt, in der dieses auf jenes wirkt, es verändert und selbst wieder Gegenwirkungen erfährt und dadurch verändert wird. Alles das ist ein Geschehen in der Zeit. [...] Ist nun der Gedanke veränderlich, oder ist er zeitlos? [...] Der Gedanke z.B., daß der Baum dort grün belaubt ist, ist doch wohl nach einem halben Jahr falsch? Nein; denn es ist gar nicht derselbe Gedanke. Der Wortlaut `dieser Baum ist grün belaubt` allein genügt ja nicht zum Ausdrucke, denn die Zeit des Sprechens gehört dazu. Ohne die Zeitbestimmung, die dadurch gegeben ist, haben wir keine vollständigen Gedanken, d.h. überhaupt keinen Gedanken. Erst der durch die Zeitbestimmung ergänzte und in jeder Hinsicht vollständige Satz drückt einen Gedanken aus.“ „Der Gedanke“, S. 50.

256 Vgl. Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 149.

Im dem Zeitraum, den eine Erfahrung benötigt, um ihre sensuelle Bestimmtheit zu zeigen, gestaltet sich so ein „Irgendetwas“ zu einem „Etwas“, auf das gezeigt werden kann. Dass die Dinge, die man spüren und vernehmen kann, so und so sind, wird oftmals erst nach und nach erfasst. So ist die Bestimmtheit einer vagen Erfahrung allmählich genauer zu bestimmen. Etwas Zeigbares zeigt sich mit der Zeit.²⁵⁷ Das Zeitlassen für ein Erfahren der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist insofern als eine Bestimmung von Tatsachen zu begreifen, da dadurch die sensuellen Bestimmtheit erst deutlich wird. Dabei wird die Bedeutung der Wahrnehmung als einer Sensibilität für Erfahrungen offensichtlich.

Wahrnehmung als Sensibilität für Erfahrungen zu begreifen meint hierbei für die Form des Zeigens, dass es als ein Zeigen auf ein Sichzeigen der Welt verstanden werden kann.²⁵⁸ Daher ist der Begriff des Zeigens abzuschwächen. Zeigen ist als ein Hinweisen zu sehen. Im Spüren und Vernehmen lassen sich zunächst oft nur Umrisse eines Etwas wahrnehmen, auf das grob hingewiesen werden kann. Dies Hinweisen ist aber nicht bloß als ein ungefähres Zeigen auf Dinge zu begreifen, die keine eigene Bestimmtheit besitzen. Das Besondere des Hinweisen ist, dass es offener ist für die Welt. Es greift weniger bestimmte Aspekte der Welt heraus. Es ist vielmehr angeregt und somit mitbestimmt durch die Konturen der Welt. Hinweisen kann als eine Art dialogisches Abtasten des sensuellen Reliefs der Welt gedacht werden.²⁵⁹ Erst in diesem Abtasten der erfahrenen Welt stellen sich Objekten der Erfahrung heraus.

257 McDowell erwähnt die zeitliche Dimension vor allem als Vergehen und ausschließlich im Sinne von Konzeptionalität. Sie findet Erwähnung in Bezug auf die Wirkung von Erfahrungen in Begründungen auch jenseits der besonderen Erfahrung. Vgl. MW, S. 57. Kurz darauf kommt er den hier vorstellten Gedanken des Sichzeigens von Erfahrungen mit der Zeit insofern nah, als er betont, dass es zu einem fehlenden Bereitstehen von Konzeptionen gegenüber zu diskriminierenden Erfahrungen kommen kann. Er geht diesem Gedanken dort aber nicht nach. Vgl. MW, S. 58. Erst in einen jüngeren Aufsatz taucht die zeitliche Dimension eines Hinzutretens von Bestimmtheit wieder auf. Sie betrifft dann das Aktualisierenkönnen von diskursiven Fähigkeiten in einem konzeptionell, aber nicht propositionalförmig aufgefassten Erfahren: „If intuitional content is not discursive, why go on insisting it is conceptual? Because every aspect of the content of an intuition is present in a form in which it is already suitable to be the content associated with a discursive capacity, if it is not - at least not yet - actually so associated.“ McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 264.

258 Vgl. Heideggers Begriff des „Sichzeigens“ in „Sein und Zeit“, S. 28ff. und die Ausführungen von Wiesing dazu „Sehen lassen“, S. 29f.

259 Der Unterschied zwischen Zeigen und Hinweisen lässt sich auch unter dem Gesichtspunkt der Intersubjektivität herausstellen. Dabei ist Zeigen bestimmter auf ein Etwas bezogen als ein Hinweisen und daher wird ein Akt des Zeigens immer auch als erfolgreiche Vermittlung für einen Anderen, dem gezeigt wird, verstanden. Vgl. Wiesing „Zeigen lassen“, S.19f. Beim Hinweisen hingegen liegt der Aspekt auf der Beziehung Hinweisender-Welt. Es braucht nicht intersubjektiv erfolgreich sein und zielt auch nicht darauf, ein bestimmtes Meinen zu belegen, sondern Welt bestimmter zu erkennen. Insofern ist ein

Mit diesem erweiterten Verständnis der von McDowell gedachten Kooperation von Zeigen und Urteilen durch den Aspekt des Sichzeigens und Hinweisens können nun auch vage Erfahrungen als prinzipiell demonstrativ bestimmbar vorgestellt werden. Für sie gilt: Es ist nicht klar, was der Fall ist. Es kann aber klarer werden, was der Fall ist, auch wenn letztlich nie gesagt werden kann, was genau der Fall ist. Das nie genau gesagt werden kann, was der Fall ist, heißt aber nicht, das nichts der Fall ist. Das Nichtfallsein von vagen Erfahrungen kann ein Fall von Weltsein sein.

Eine Reibung zur Welt kann so auch in einer vagen Reibung vorliegen. Damit zeigt sich eine Möglichkeit, McDowells Modell zu öffnen. Andererseits muss diese vage Reibung wiederum so bestimmt werden können, dass es zu einer Reibung kommen kann, die eine Wirkung auf das Denken entfaltet. Seel schreibt daher in Bezug auf die begrifflich unausschöpfliche Vielfalt des Erfahrens:

„All dies kann mit den Sinnen und nur mit ihnen erfahren werden. Sinnlich spüren wir wie etwas sich jeweils hier und jetzt darbietet; jedoch können wir kraft unserer Sinne nicht sagen, wie es tatsächlich um uns steht.“²⁶⁰

Hinweisen ein Zeigen auf das, was sich vage anzeigt. Schmitz hat in einer phänomenologischen Beschreibung, die die wesenhafte Unschärfe der von ihm herausgestellten raumhaften Leiblichkeit am Blick veranschaulichen soll, interessanterweise implizit en passant einen Begriff des Zeigens entworfen, der dem hier angedachten nahe kommt. Er schreibt: „Wer zeigt, hat seinem Blick ein Ziel gesetzt und will denselben Erfolg einem anderen mitteilen. Dieses Ziel ist aber kein Ende, in dem der Blick wie in einer Sackgasse gefangen wäre. Dann wäre er, wenn er dem zeigenden Finger folgt, nur noch ein totes Hinstarren; er gewinnt seine Lebendigkeit nur als Vollzug der Auswahl und Selbstbeschränkung, die anderen Bahnen möglichen Erblickens nicht auslöscht, sondern nur zu Gunsten des Gehorsams gegen den zeigenden Finger zurücktreten läßt. Indem der Blick sich diesem Geheiß fügt, bleibt es dennoch nicht aus, daß er zugleich an dem ihm gewiesenen Blickziel gleichsam vorbeiquillt. Das geschieht durch einen Mannigfaltigkeit von Seitenblicken, die freilich, solange der Blick nicht in sich zwiespältig wird, keine verschiedene, sondern chaotische Mannigfaltigkeit ist; auch zum Hauptblick stehen diese Seitenblicke dann im chaotischen Verhältnis. Wo das Blickziel aufhört und das seitliche Gesichtsfeld anfängt, liegt phänomenal nicht genau fest, und deswegen ist es unmöglich, den Hauptblick aus den Seitenblicken säuberlich herauszuschälen. So gleitet der Blick mindestens im seitlichen Gesichtsfeld in unbestimmte Weite aus; diesem Schicksal entgeht er um so weniger, je stärker er sich konzentriert.“ Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 76f.

260 Seel „Die Macht des Erscheinens“, S. 87. Vgl. auch: „Ein Bild sagt bekanntlich mehr als tausend Worte; es `sagt` dies aber nur denen, die Worte haben und daher an und in ihm Charaktere und Bezüge unterschieden können, wodurch sie als Betrachter aufmerksam werden für das, was es an Differenzen markiert, die zusammen gerade nicht auf den Begriff gebracht werden können. [...] Das Unbeschreibliche von Wahrnehmungsgehalten öffnet sich nur vor dem Hintergrund des an ihnen Beschreiblichen.“ Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 215.

Um den Zusammenhang zwischen vagen Erfahrungen und einem konzeptionellen Bestimmtheit zu zeigen, ist in den nächsten Abschnitten die Möglichkeit zu erläutern, wie sie ein Tribunal bilden können.

5.2 Ein „So ist es!“ artikulieren

Da McDowells Verständnis von Tatsächlichkeit sich allein an einer als zeigbar begriffenen Welt orientiert, gilt es nur für einen Teil der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Daher kann auch das darauf gründende Verständnis der Einflussnahme der Wahrnehmung auf das Denken durch den Akt eines Zeigens auf etwas, nicht als Bild des Verhältnisses von Geist und Welt dienen. Die Bestimmtheit von vagen Erfahrungen braucht nicht den Grad zu erreichen, die sie zu einem Tribunal der Erfahrung im starken Sinn von McDowell macht. Dass Erfahrungen ein Tribunal bilden können, kann auch heißen, dass Erfahrungen mit der Zeit und auch nur partiell artikuliert eine Reibung zum Denken entwickeln können. Eine sich zeigende sensuelle Bestimmtheit jedoch muss so sehr demonstrativ bestimmt sein, dass sie einen Einfluss auf das Denken gewinnen kann.

Um eine Reibung auch zu vagen Erfahrungen vorstellen zu können, muss deren Bestimmtheit so gedacht werden, dass sie nicht allein vom Raum der Gründe her bestimmt wird. Das Vernommene und das Gespürte müssen aber in Ansätzen die Deutlichkeit von etwas Zeigbarem gewinnen. Aus einem Irgendetwas-erfahren muss ein Etwas-erfahren werden. Dadurch gelangen vage Erfahrungen erst in die Reichweite einer tribunalen Bedeutung und können so in inferentiellen Kontexten wirksam werden. Um dieses demonstrative Bestimmtheit von vagen Erfahrungen in einem Bild von Geist und Welt einzufügen, muss zum einen McDowells Begriff des Tribunals der Erfahrung und zum anderen auch Adornos Begriff der Identifikation modifiziert werden.

Eine in McDowells Konzeption angelegte Perspektive auf das Verhältnis von Begriff und Anschauung ist dafür stärker hervorzuheben. McDowell thematisiert nämlich, entsprechend seiner Betonung der Offenheit des Denkens und weniger des Erfahrens zur Welt, vor allem die Begrifflichkeit der Wahrnehmung und begreift darüber die Kooperation von Rezeptivität und Spontanität. Es lässt sich aber dieses Verhältnis auch von der Erfahrung und damit von der Seite der Rezeptivität her fassen. Demnach sind Begriffe als wahrnehmend zu sehen. Das wiederum heißt, dass ein begriffliches Erkennen mit dem erweiterten Begriff der Wahrnehmung als Sensibilität verschränkt werden muss. Das begriffliche Bestimmen ist so nicht nur irreduzibel wahrnehmend im Sinne eines tribunalisierenden, sondern auch eines sensitiven Begriffs von Wahrnehmung.

McDowell Idee des „singular thought“, die eine therapeutische Verdeutlichung der Gegenstandsabhängigkeit von Begriffen darstellt, ist dementsprechend in Bezug auf Atmosphären und das Erscheinen, das heißt ohne einen Bezug auf konkrete Gegenstände zu erweitern. Dafür ist McDowells therapeutischer Rahmen zu überschreiten. So kann der demonstrative Begriffsgebrauch nicht mehr allein im Hinblick auf ein zeigendes Wahrnehmen als eine immer schon vorhandene Gegenstandsabhängigkeit begriffen werden. Ein epistemisches Bestimmen in der Form des demonstrativen Begriffgebrauchs ist vor dem Horizont eines leiblichen Zur-Welt-Seins zu reformulieren.²⁶¹ Das einfache Ausdrücken eines begrifflichen Zeigens, indem etwa „Dieses Toskanarot da!“ gesagt wird, ist weiter zu fassen, damit auch der Bereich der gespürten und vernommenen Welt bestimmt werden kann.

Der Gedanke, dass das Zeigen in Bezug auf vage Erfahrungen abzuschwächen ist, bedeutet so nicht nur, dass das Zeigen ergänzt wird von einem Sichzeigen der Weltbestimmungen. Es erlangt auch eine erweiterte artikulative Bestimmtheit, indem ein demonstrativer Gebrauch der Begriffe als ein singulärer Kommentar gedacht werden kann. Dieser artikuliert die Welt in ihrer sensuellen Bestimmtheit. Das Artikulieren kann dazu führen, dass die Welt in ihrem Sichzeigen deutlicher wird. Damit kann wiederum die Empfänglichkeit für die Sensibilität der Erfahrungen gesteigert werden. Auf die Welt wird so durch ein demonstratives Artikulieren nicht nur als tribunalisierbares Soundsosein hingewiesen, sondern es ist auch möglich, vage Erfahrungen deutlicher demonstrativ zu bestimmen. Seel hat diesen Aspekt klar formuliert:

²⁶¹ Auch Lauer moniert den engen Rahmen des analytischen Diskurses, in dem McDowell seine weitreichende Idee des singulären Gedankens entfaltet. Er verweist dabei aber auch auf die Leistung McDowells, die Enge des analytischen Diskurses derart geweitet zu haben, dass dieser potenziell offen wird für mögliche Erweiterungen durch phänomenologische Positionen. Im Unterschied zu den phänomenologischen Positionen, die in dieser Arbeit eine Rolle spielen, nennt Lauer dabei Merleau-Ponty: „Mit dem Begriff phänomenaler Begriffe als Schnittstelle öffnet McDowell gleichsam die inferentialistische Tradition für die Aufnahme von philosophischen Einsichten wie denjenigen Merleau-Pontys. Da McDowell im Gegensatz zu Merleau-Ponty über eine ausgearbeitete Theorie sprachlicher (inferentieller) Strukturen verfügt, verhilft er diesen Einsichten erstmalig zu einem sprachphilosophischen Kontext, der für Inferentialisten akzeptabel ist: Andererseits ist es wichtig, kritisch festzuhalten, dass er seinerseits über die Verfassung, die Modalitäten und die Strukturen unserer Sinnlichkeit wenig zu sagen hat. [...] McDowell nämlich mangelt es an genau einem solchen Vokabular, wie es Merleau-Ponty am Begriff des Leibes gewinnt. Er hat keinen Begriff von der ‚Dichte‘, der Eigensinnigkeit, der inneren holistischen Strukturiertheit und Differenziertheit sinnlichen Erlebens. Seine Diskussion dieses Erlebens verbleibt auf der Ebene der typischen Sample-Diskussionen der Inferentialisten, in denen etwa ‚Rot-Sehen‘ in eigentümlicher atomistischer Weise als basaler sinnlicher Zustand simpliciter begriffen wird.“ Lauer „John McDowell: Welt-offenheit und Erfahrung“, S. 298.

„Mit demonstrativen Ausdrücken weisen wir häufig auf diese Präsenzen hin, kommentieren ihre Gestalt und ihren Gehalt, ohne sie begrifflich sicher oder 'umarmen' zu können. Es handelt sich hierbei um Modalitäten, die zwar, wie alles Seiende, begrifflich immer weiter und ausführlicher bestimmt werden können, die man aber vernommen - gesehen, gehört, gerochen, ertastet, geschmeckt - haben muss, um von ihnen im Modus sinnlicher Kenntnis zu wissen. Man muss das gesehen (oder gehört usw.) haben, um zu wissen, wie die Gegenwart dieser Zustände und Vorkommnisse ist.“²⁶²

Um die Möglichkeit einer Reibung zu einem weiter gefassten Begriff von Welt vorzustellen zu können, der auch den Aspekt einer sensiblen Empfänglichkeit für vage Erfahrungen beachtet, ist aber immer auch die Möglichkeit zu bedenken, dass ein demonstratives Bestimmen reduktiv als eine Identifikation bestimmt.²⁶³ Eine demonstrative Bestimmung einer vagen Erfahrung besitzt die Potenz zu einer reduktiven Bestimmung. Die kritische Perspektive, die sich mit Hilfe von Adornos Denken auf McDowells Konzeption richten lässt, zeigte diese potenzielle Reduktivität in McDowells Verständnis von Bestimmtheit.²⁶⁴ Sie manifestiert sich in dem Bild des Erfahrens

262 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 227. Der Ausdruck „umarmen“ ist in Bezug auf eine Formulierung von McDowell gewählt: „The world is embraceable in thought.“ MW, S. 33.

263 Auch wenn Seel und Schmitz entscheidende Erweiterungen für ein Verständnis der sinnlich wahrnehmbaren Welt andachten, so zeigt sich in ihrem Verständnis des Erkennens jedoch ein Mangel an Sensibilität für die Spannungen, die dabei zwischen Welt und Geist angelegt sind und jeden Akt des Erkennens betreffen. So weist Schmitz zwar darauf hin, dass die vage Tatsächlichkeit der halbdinghaften Gefühle als „subjektive Tatsache“ zu begreifen ist. Damit meint er, dass subjektive Tatsachen nur strikt ichbezogen auszusagen sind. Jegliche andere Beschreibung ist „verarmt“. Schmitz „Der Gefühlsraum“, S. 50f. Vgl. auch Schmitz „selbst sein“, S.8. Die bloße Form der Aussage kann so nie präzise das sinnliche Erleben mitmeinen. Es kommt daher immer zu einem Bedeutungsverlust, wenn Aussagen in Bezug auf subjektive Tatsachen getroffen werden, ohne deren affektives Betroffensein zu erleben. Schmitz kommt so zu der Feststellung: „Damit zeigt sich der höchst auffällige und verblüffende Umstand, daß Sachverhalte des affektiven Betroffenseins der vollständigen Objektivierung entzogen sind.“ Ebd. S. 51. Schmitz führt diese Überlegung jedoch nicht aus. An einer Stelle erwähnt er zwar die Spannung zwischen der Distanz eines erkennenden Beobachters einer leiblichen Ergriffenheit. Vgl. ebd. S. 149f. Er geht dieser aber nicht nach. - Seels Gedanken zeigen ein höheres Problembewusstsein. Er erwähnt, dass ein Wahrnehmen der Welt als ein „Erscheinen“ einen Abstand zu einem propositionalen Erkennen als ein „Sosein“ unbedingt benötigt. Seel sieht dabei aber nicht die jederzeit bestehende Gefahr einer reduktiven Identifikation von Erfahrungen, die schon in der Form des Begriffs liegt. Nach ihm kann das Vernehmen als ein Modus des Wahrnehmens jederzeit kontrolliert eingenommen werden, um das „Erscheinen“ zu erfassen: „Es ist alles da. Wir können auf alles und jedes, das irgendwie sinnlich gegenwärtig ist, ästhetisch reagieren - oder auch nicht.“ Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 64. Es genügt so für ihn, „wenn wir uns von der Fixierung auf eine Fixierung des Objekts befreien, wenn wir nicht am Festhalten festhalten“ (Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 91) um der möglichen Gewalt des Begrifflichen zu entkommen.

264 Vgl. Kapitel 4.2.

als eines visuellen Konfrontiertseins. Erfahren wird von McDowell paradigmatisch als „confronted by an object with such-and-such features“²⁶⁵ begriffen. Ein sensuelles Bestimmtsein wird so ausgeblendet.

Gegen Adornos Position kann aber gesagt werden, dass eine demonstrative Bestimmung nicht nur nicht notwendigerweise dazu führen muss, dass Erfahrungen immer polemisch ihrer Besonderheit beraubt werden. Sie kann darüber hinaus auch ein sinnliches Wahrnehmen der Welt weiten und verdeutlichen.²⁶⁶ So hebt Seel überzeugend den Aspekt der deutlicheren Wahrnehmung durch Identifikation hervor:

„Die begriffliche Identifikation eines Gegenstandes kann diesen unter allen anderen so herausheben, dass er einer nicht durchgängig begrifflich operierenden Anschauung zugänglich wird. Ein Kommentar kann auf Verhältnisse an seinem Gegenstand hinweisen und sie auf diese Weise für eine intensiviertere Erfahrung freigeben, deren Gehalt in begrifflicher Rede nicht ausgesprochen werden kann.“²⁶⁷

265 McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 266.

266 Um diesen Gedanken denken zu können, ist aber die Annahme einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit nötig, die Adorno resolut kritisiert, in seiner Idee des „Vorrang des Objekts“ aber suggeriert.

267 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 215. Vgl. auch Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 94. und Seel „Theorien“, S. 83. - Bei Seel ist ein moderates Verständnis der identifizierenden Bestimmung als eine Unterstützung der Rezeptivität dominant. Vgl. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 93f. und Seel „Theorien“, S. 83. - Seel wertet damit Adornos Kritische Theorie um. Vgl. vor allem ebd. S. 224ff. und Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 93f. Seine sensuelle Lesart Adornos bietet eine alternative zu der intersubjektiven Umwertung der Aporie des Erkennens, die die jüngerer Frankfurter Schule um Habermas andachte. Auch wenn Seel damit eine wohlthuend inspirierende Öffnung des autistischen Kritizismus unter Beibehaltung des Bezuges auf Materielles gelingt, seine Umwertung vollzieht sich zu einseitig. Er geht zu wenig auf die negativen Aspekte der Konzeption Adornos ein. So löst er sie zu schnell auf, indem er glaubt, das Identifizieren durch eine komplementäre kontemplative Erkenntnisfähigkeit zu zivilisieren zu können. Vgl. Seel „Adornos Philosophie der Kontemplation“. - Hierdurch wird insgesamt Seels zu unkritisches Verständnis der konzeptionellen Fähigkeit deutlich. Er sieht nicht, dass das Erkennen als „Sosein“ immer auch eine durchgängige Störung des „Spiels der Erscheinungen“ bedeuten kann, die sich nicht so einfach lösen lässt. Das Identifizieren kann immer auch in das Erfahren „dazwischenfunken“ und es verengend oder polemisch konzeptionalisieren. Hinzukommt, dass Seel auch nicht den Aspekt des „Sosein“ in seinem Begriff des „Erscheinens“ vermerkt. Dies wird gerade im Kontrast zu den halbdinghaften „Atmosphären“, die Schmitz behandelt auffällig. Seel bleibt am Format „Gegenständlichkeit“ auch in seiner Distanz zu einem propositionalen Wahrnehmen orientiert. Deutlich wird dies an folgendem Gedanken: „Es geht um eine Wahrnehmung der Gegenwart des Objekts, wie sie nur einem Verspüren und Vernehmen zugänglich ist, das sich nicht auf ein gedankliches Festhalten verlegt.“ Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 90. Auch sein Begriff „Ereignis-Objekt“ deutet darauf hin. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 135. Die Unklarheit mit der Spannung im Erkennen umzugehen wird noch größer, wenn Seel an einer Stelle beiläufig sogar schreibt, dass es eine Differenz im Gehalt der Wahrnehmung

Identifikationen sind so gesehen Hinweise auf die Besonderheit der Welt. Sie erlauben es, dass die sensuelle Bestimmtheit der Welt deutlicher wird. Sie sind als eine Explikationsform von vagen Erfahrungen zu sehen. Die Reduktion auf ein bestimmtes Sosein hat für Seel die Funktion eines Demonstrierens von vagen Erfahrungen.²⁶⁸

Im Zusammenhang mit McDowells Konzeption ist aber die tribunale Funktion der Wahrnehmung zu betonen. Es geht darum, dass das Erfahren als ein Tribunal wirksam werden kann.²⁶⁹ Die Verbindung ergibt sich dadurch, dass die durch einen demonstrativen Kommentar verdeutlichte Struktur der Welt, als ein zeigbares Sosein erscheinen und damit den Horizont eines Tribunals der Erfahrung vergrößern kann. Die Welt kommt damit stärker als ein Sosein in den Blick. Erst als derart bestimmt identifiziert stehen vage Erfahrungen für ein Begründen zur Verfügung.

Eine vage Erfahrung kann so in der Reichweite einer Bestimmtheit als ein „Etwas“ liegen, ohne - anders als bei McDowell - dass sie gleich ein „Grund“ zu sein braucht, der in Behauptungen mit dem Anspruch auf Wahrheit verwendet werden kann und auch ohne - anders als bei Adorno - dass sie als ein Etwas die systematische Bestimmtheit eines Etwas als ein kategoriales Etwas besitzt. Nicht ein kategoriales und nicht ein inferentielles, sondern primär ein bestimmt demonstratives Etwas steht für ein kommentierendes Bestimmen offen und kann in inferentiellen Zusammenhängen wirkungsvoll werden kann. Das Erfahren der Welt wird in einem Prozess der Artikulation zu einem Tribunal. Adorno sagt zurecht:

als ein Soseinerkennen und als ein Erscheinenvernehmen gibt. Vgl. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 84. Den potenziell verstellenden Zug von demonstrativen Bestimmungen und die eigene identifikatorische Vorentscheidung für eine gegenständliche sensuelle Grundstruktur der Welt wird in diesen Verständnissen aber nicht notiert.

268 Vgl. zu einem reflexiven Verwenden des Gegenstandsbezug auch Heideggers Beschreibung der „apophantischen Form“ der Aussage. Heidegger sieht in der für ihn defizitären Form der Aussage den Vorteil einer aufzeigenden Funktion: „[Das] Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens.“ „Sein und Zeit“, S. 158 Heidegger sieht das begriffliche Erkennen aber grundsätzlich und nicht bloß reflexiv als ein Demonstrieren an: „Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.“ Ebd., S. 156. Vgl. auch: „Ein ‚ist‘ ergibt sich, wo das Wort zerbricht.“ Heidegger „Unterwegs zur Sprache“, S. 216.

269 Vgl. auch Lauer: „Aus dem anschaulich-begrifflichen Gehalt der Anschauung wird propositional-begrifflicher Gehalt durch einen Akt der Artikulation herausgeschnitten, bei dem ein Aspekt des bereits in der unartikulierten Anschauung gegebenen begrifflichen Gehalts ‚herausgearbeitet‘ (carved out) und in eine diskursive, d. h. propositionale Form gebracht wird. Es kann jedoch nur der kleinste Teil des in einer Anschauung gegebenen begrifflichen Gehalts in dieser Weise urteilend ergriffen werden, und selbst eine noch so ausführliche Artikulation kann die Anschauung nie ausschöpfen oder gar ersetzen. Die Irreduzibilität der Anschauung qua sinnliche Präsenz liegt darin, dass sie vermag, was keine noch so langatmige Rede kann: Uns mit einer Mannigfaltigkeit von Gehalt momentan und simultan zu konfrontieren.“ „Offenheit zur Welt - Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung“, S. 58.

„Philosophische Erfahrung kann der exemplarischen Evidenz, des ‚So ist es‘ im Horizont untilgbarer Vagheit nicht entraten. Dabei darf sie nicht stehen bleiben; wer nicht merkt, was getroffen ist, selbst wenn es sich nicht voll artikuliert, der wird so wenig verstehen wie einer, der am Ungefähr philosophischen Gefühls sich berauscht.“²⁷⁰

Vage Erfahrungen bringen somit keine „Dinge“ in Sicht. Die demonstrative Bestimmtheit einer vagen Erfahrung kann aber hinweisend artikuliert als eine Annäherung an ein „So ist es“ konkreter werden. Vage Erfahrungen erlauben es so, dass die gespürte und vernommene Welt als etwas Zeigbares in den Blick kommt und als ein Tribunal dienen kann; ob dies erfolgt, ist eine anderen Frage.²⁷¹

Ein Bestimmen von vagen Erfahrungen im Hinblick auf die Möglichkeit eines Tribunals der Erfahrung ist damit komplexer vorzustellen, als die von McDowell gedachte Kooperation zwischen Rezeptivität und Spontanität durch die Kooperation von Urteilen und Zeigen. Sie verlangt ein Zusammenspiel zwischen einem spürend-vernehmenden Sichzeigen, einem zeigenden Wahrnehmen, einem artikulierenden Identifizieren und einem begründenden Urteilen.

5.3 Kritische Passivität

Auch für ein erweitertes Verständnis des Tribunals der Erfahrung sind das sinnliche Wahrnehmen und das begriffliche Bestimmen weiterhin im Sinne von McDowell als kooperativ anzusehen, damit empirisches Wissen entstehen kann. Das Verständnis der Kooperation konkretisierte sich zu dem Bild eines Zusammenspiels zwischen Spüren, Vernehmen, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen. Dieses Zusammenspiel ist nun aber genauer als eine antagonistische Kooperation zu begreifen, die aus der oben genannten Spannung im Erkennen herrührt.²⁷² Die Spannung ergibt sich daraus, dass in dem Zusammenspiel ein Tribunal der Erfahrung entstehen soll, welches eine demonstrative Bestimmung verlangt, was aber immer auch durch ein Erfahren mitkonstituiert wird, das die sensuellen Konturen der Welt präsentiert, die nicht notwendig zeigbar sind. Diese Spannung zieht sich durch den gesamten Vorgang eines demonstrativen Bestimmens. Daher muss ein Erkennen der Welt immer

270 Adorno „Drei Studien zu Hegel“, S. 342. Vgl. auch: „Das durch Bewußtsein Gewußte muß ein Etwas sein, Vermittlung geht auf Vermitteltes. [...] Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas. In den Bestimmungen, die scheinbar bloß das Subjekt ihm anheftet, setzt dessen eigene Objektivität sich durch [...]“ Adorno „Zu Subjekt und Objekt“, S. 746f.

271 Dies ist in Bezug auf eine Stelle in McDowells Aufsatz „Avoinding the Myth of the Given“ formuliert. Vgl. ebd., S. 269.

272 Vgl. Kapitel 4.3.

auch von einer kritischen Reflexion dieses Zusammenspiels reguliert werden. Diese kritische Reflexion äußert sich zweifach.

Das heißt zum einen, dass die Art und Weise wie über Erfahrungen gesprochen wird, reflexiv kontrolliert werden muss. Es ist zu verhindern, dass Vokabulare des Gegenstandbezugs die Konstitution einer vagen Tatsächlichkeit identifizierend verdrängen. Pothast merkt in diesem Sinne richtig an:

„Die intentionale Sprache [...] tut gute Dienste, solange man aus ihrer Beschaffenheit keine unkontrollierten Schlüsse auf die Beschaffenheit der Sache zieht, über die gesprochen wird. Sie führt irre, wenn man diese Vorsichtsregel nicht beachtet.“²⁷³

Die antagonistische Kooperation von demonstrativer und sensueller Bestimmung bedeutet aber auch, dass die Gefahr einer Reduktion nicht erst auf der Ebene der Artikulation, sondern schon auf der Ebene der Wahrnehmung als ein zeigendes Bestimmen besteht. Schon ein zeigendes Wahrnehmen als ein immer auch festsetzendes Soundsosein kann die Offenheit der Erfahrung für die sensuellen Strukturen der Welt behindern oder verzerren. Das hat Auswirkungen auf das Verständnis von kritischer Reflexion. Ein kritisches Bewusstsein des Bestimmens ist nicht nur als ein quasi externes Bewusstsein der reduktiven Möglichkeit eines demonstrativen Gebrauchs der Begriffe zu sehen. Eine Kritik kann nicht mehr allein von außen erfolgen. Daher muss eine kritische Reflexion sich auch selbst kritisch in ihrem Modus begrifflicher Rationalität reflektieren. Sie muss Teil der rezeptiven Dimension des Zusammenspiels von Geist, Leib und Welt werden und so übergehen in eine explizite Form von passiver Rezeptivität, um schon auf der Ebene der Wahrnehmung wirken zu können. Kritische Reflexion, die sich selbst reflektiert, wird so einer bewussten Unmittelbarkeit. Um diese reflexiv-naive Wahrnehmung zu konkretisieren, muss der Begriff der Passivität in McDowells Konzeption differenzierter betrachtet werden.

McDowell kommt es in seiner Auflösung des Dualismus von sinnlichen Wahrnehmen und begrifflichen Erkennen darauf an, den Aspekt der Nähe der Wahrnehmung zum Begriff zu verdeutlichen. In diesem Sinne bestimmt er auch Passivität. So nennt er zwar die Bedeutung der Wahrnehmung als rezeptive Passivität, bei der in der Erfahrung die Welt passiv gegeben ist. Passivität ist von ihm aber vor allem in der Perspektive einer Passivität der konzeptionellen Fähigkeiten verstanden. McDowell expliziert so viel stärker den Punkt, wie Wahrnehmungen einen Einfluss auf das Denken gewinnen können, als ihre Bedeutung als Offenheit zur erfahrenen Welt. Daher begründet er diese Offenheit der Wahrnehmung auch nur therapeutisch indirekt, mit

273 Pothast „Philosophisches Buch“, S. 59.

dem Verweis auf die Unsinnigkeit eines Bildes vom Denken, wenn dieses nicht auch eine wahrnehmende Reibung zur Welt integriert.²⁷⁴

Mit einem umfassenderen Verständnis der sinnlich wahrnehmbaren Welt und einem davon abzuleitenden kritischen Verständnis des konzeptionellen Bestimmens, ist aber der Aspekt der Passivität im Sinne eines Gegebenseins der Welt stärker zu betonen. Diese Seite der Passivität ist kritischer gegenüber dem begrifflichen Erkennen vorzustellen, als es McDowell unternimmt. Die Passivität der Wahrnehmung ist expliziter zu verstehen. Sie ist als passiveres Erfahren zu begreifen, das eine Passivität der konzeptionellen Fähigkeiten als ein Modus von Rationalität nicht nur therapeutisch impliziert, sondern aktiv vollzieht.²⁷⁵

Eine kritische Passivität ist so zu verstehen, dass sie sich konkret in einem Vollzug des Wahrnehmens als nichtzeigende Sensibilität verkörpern kann. Sie manifestiert sich als eine explizit sich aus einem zeigenden Wahrnehmen und demonstrativen Artikulieren zurücknehmende Passivität. Zugleich ist sie positiv als ein explizites Vernehmen und Spüren der Welt zu denken.²⁷⁶ Indem ausdrücklich nicht auf etwas

274 Vgl. MW, S. 5, S. 11 und S. 17.

275 Für McDowell ist es nötig, eine implizite Anwesenheit des konzeptionellen Fähigkeiten im Wahrnehmen therapeutisch anzunehmen, da nur so ein Gehalt der Wahrnehmung als normativ wirkungsvoller anzunehmen ist. Mit der kritischen Bestimmung der Passivität der Wahrnehmung muss nun nicht ein nichtpropositionaler Gehalt der Wahrnehmung gedacht werden. Es muss aber der propositionale Gehalt in seiner Erscheinungsweise anders verstanden werden, nämlich nicht nur als nur vage erfahrbar und nur allmählich urteilend artikulierbar, sondern auch als fragil. Der Gehalt der Wahrnehmungen ist als propositionaler fragil, weil er von einem identifikatorischen Bestimmen reduktiv bestimmt werden kann. Ein Soundsosein der Erfahrung ist viel schonender zu formulieren, als es McDowells Ansatz fordert.

276 Das bedeutet, dass das Wahrnehmen auch nichtintentional vorzustellen ist. Diesen Aspekt hat Schmitz eindrucksvoll betont und die elementare Bedeutung der „leibliche Kommunikation“, als innerwerdendes Besinnen auf eigenleiblich gespürte Welt thematisiert. Kritisch hebt er seine Konzeption auch gegen die Tradition der Phänomenologie, die ihren Ausgangspunkt von Husserls Dogma der Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins nimmt, hervor: „An die Stelle der Seele setzt er [Husserl] das Bewußtsein, mit dem er das traditionelle Innenweltdogma weiterschleppt, sogar in idealistisch potenzierte Verkünstelung als sogenanntes reines Bewußtsein, von wo aus dann Strahlen der Intentionalität mit dem Leitbild des Blickstrahls die Welt entdecken oder gar konstituieren sollen. Das ist ein einseitiger, allenfalls durch Affektion von der Gegenseite ebenso einseitig ergänzter Zugang an Stelle der primären Verstrickung in leiblicher Kommunikation, die nicht in Leistungen der Subjekt- und Objektseite [...] zerlegt werden kann, sondern von vom herein so etwas wie spontane Rezeption oder rezeptive Spontaneität ist.“ „Was ist neue Phänomenologie?“, S. 366f. (Vgl. auch „Subjektivität“, S. 3 und S. 13.) Schmitz ist dahingehend zu kritisieren, dass er kein genaues Verständnis davon entwirft, wie eine Vermittlung zwischen einem nichtintentionalen und einem intentionalen Wahrnehmen, also eine „rezeptive Spontaneität“ zu denken wäre. Die Spannung der „leiblichen Kommunikation“ zu einem intentionalen und damit schließlich auch tribu- nalisierbaren Bezug auf Welt, wird in seiner Philosophie zu wenig problematisiert.

gezeigt, sondern ein unbestimmtes Irgendetwas gespürt und vernommen wird, wird die Chance erhöht, die sensuelle Struktur der Welt zu erfassen, das heißt sich von ihr bestimmen zu lassen. McDowells Idee des „step back“, als reflexives Abstandnehmen von einer umgebenden Umwelt, erhält so eine leiblichere Form. Die explizite Passivität der Wahrnehmung ist der „step back“ aus allen zeigenden und damit auch urteilenden Bezügen auf die Welt.

Damit kann eine derartige explizite Passivität der Wahrnehmung durchaus als normativ begriffen werden. Es ist nicht das Stellen der Wahrnehmungen in den Raum der Gründe, was sie epistemisch gehaltvoll werden lässt, sondern das explizite Nicht-Stellen. Eine propositionale Haltung vollständig einzunehmen setzt voraus, dass man es auch vermag, sich einer propositionalen Haltung zu enthalten. Oder auch: Über Begriffe verfügt man erst, wenn man das Verfügen über Begriffe auch aussetzen lassen kann. Ein rational begrifflich Wahrnehmender kann in Relation zu seinen Erfahrungen den Grad der begrifflichen und demonstrativen Explikation regulieren. In Bezug auf ein verweilendes Vernehmen hat Seel diesen Punkt notiert:

„Wer über die Fähigkeit der begrifflichen Erkenntnis verfügt, ist so zugleich in der Lage, in seiner Aufmerksamkeit für Dinge und Ereignisse das Fixiertsein auf die begriffliche Fixierung sein zu lassen.“²⁷⁷

Ein derartiges passives Wahrnehmen als kritische Reflexion ist so zu verstehen, dass es sich immer wieder neu ausrichten muss, um die aus ihm hervorgehenden Bestimmungen zu überprüfen. Damit wird der grundsätzlichen Spannung im Erkennen entsprochen. Die Reibung zu den Gedanken und die Resonanz zu den Erfahrungen hat sich im Vollzug des Erkennens wieder und wieder zu aktualisieren: Als zeigendes Wahrnehmen an der umgebenen sinnlich wahrnehmbaren Welt, deren sensuelle Bestimmtheit sensibel gespürt und vernommen wird. Und als offenes Spüren und Vernehmen an einer zeigbaren und artikulierbaren Bestimmtheit, die als ein Tribunal der Erfahrung dienen kann.

Das Zusammenspiel von leiblichem Erfahren, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren und Begründen ist so von einer kritischen Reflexion gebunden, die sich auch als Rezipitivität in der Form einer kritischen Passivität manifestiert. Als solche erdet sie das Zusammenspiel von Geist, Leib und Welt. Mit dieser Erdung wird die sensible Offenheit und tribunalisierbare Bestimmtheit im Erkennen der Welt nicht garantiert,

²⁷⁷ Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 229f. Vgl. auch: „Das Erscheinen ist ein Prozeß von Erscheinungen, der nicht zur Anschauung kommen kann, solange ein Gegenstand einer erkennenden oder benutzenden Behandlung unterliegt. Es kommt erst zur Wahrnehmung, wenn wir der sinnlichen Präsenz eines Gegenstandes um dieser sinnlichen Präsenz willen begegnen - wenn uns daran liegt, ihn in der augenblicklichen Fülle seiner Erscheinungen wahrzunehmen.“ Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 84.

aber die Möglichkeit einer reduktiven Identifikation, sowie einer zu vage bleibenden Unmittelbarkeit minimiert. Mit Seel lässt sich die Dynamik des Denkens der Welt beschreiben: Wir enthalten uns ausdrücklich immer wieder zur Gegenwart, um ein Sosein immer wieder neu ansetzend zu bestimmen.²⁷⁸

Im Folgenden soll nun konkreter ein Verständnis des Vollzugs von Rezeptivität und Spontanität erläutert werden, das sich aus den Modifikationen von McDowells Philosophie ergibt. Dadurch wird das Zusammenspiel von Spüren, Vernehmen, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen noch einmal genauer im Hinblick auf die Aspekte einer kritischen Wahrnehmung und eines tribunalisierbaren Artikulierens expliziert.

5.4 Wahrnehmung als explizite Passivität

McDowell versteht die Wahrnehmung als eine Reibung zur Welt, wobei durch ein Zeigen auf etwas im Erfahren passiv Gegebenes dies als ein Tribunal auf das Denken einwirken kann. Er begründet diesen Gedanken therapeutisch, als notwendiges Verständnis dafür, überhaupt ein Verständnis des Denkens zu erlangen.²⁷⁹ Ein erweitertes Verständnis der sinnlich wahrnehmbaren Welt verlangt aber ein nichttherapeutisches Verständnis der Rezeptivität als einer Passivität der Wahrnehmung. Dies ergibt sich aus dem notwendigen kritischen Verständnis des begrifflichen Erkennens im Zusammenhang mit dem Bild einer Welt, die als sensuell bestimmt vorgestellt wird. Rezeptivität kann so nicht einfach als kooperativ mit Spontanität verbunden gedacht werden.

Zu beachten ist die Spannung in der Beziehung von Spontanität und Rezeptivität. Um diese in dem Begriff von Rezeptivität zu berücksichtigen, muss die Bedeutung der Wahrnehmung als einer Sensibilität für die Erfahrung der Welt vor die Bedeutung eines Tribunals der Erfahrung treten. Dabei ist Rezeptivität als Sensibilität auch in

278 „Dieses ausschließliche Bestimmen und Bewirken lassen wir in der ästhetischen Anschauung sein. Wir machen uns von seinen Fixierungen frei. Wir enthalten uns zur Gegenwart. Wir lassen uns zur Gegenwart entführen.“ Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 62. Vgl. auch S. 84 und S. 91. Daneben erwähnt Seel beiläufig, dass es auch einen unwillkürlichen Wechsel in das Wahrnehmen des Erscheinens gibt, als ein plötzliches, erschütterndes Widerfahren, das einen in seinen Bann schlägt. Vgl. Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 65. Diese Art der Irritation steht im Mittelpunkt des phänomenologischen Denkens von Waldenfels. Vgl. Waldenfels „Phänomenologie der Aufmerksamkeit“. Dort wird das Erfahren als „der Spalt zwischen Auffallen und Aufmerken“ (S. 15) in einer „pathische[n] Form der Phänomenologie“ (S. 41) entfaltet. Eine Passivität der Wahrnehmung ließe sich so auch ereignishafter, als eine Bereitschaft für ein Widerfahren denken.

279 Vgl. Kapitel 1.3.

der Perspektive einer Regulation des zeigenden Bezugs auf Welt zu sehen. Dies äußert sich darin, dass die Passivität der Wahrnehmung als ein passiveres Wahrnehmen der Welt in den Formen Spüren und Vernehmen gedacht wird. Damit wird McDowells Verständnis einer sofortigen Verfügbarkeit eines anzeigbaren Ausschnitts im Erfahren von Welt in der Art der Wahrnehmung kritisch relativiert.

In einem erweiterten Verständnis der passiven Wahrnehmung verkörpert sich positiv eine Kritik an einem ausschließlichen Verständnis eines demonstrativen Bestimmens vom Raum der Gründe her. Dies ergibt sich daraus, dass das Zeigen auf Welt nicht mehr als ein passiver Modus der konzeptionellen Fähigkeiten interpretiert werden kann. Es ist schon als eine explikative Form der Konzeptionalität zu sehen. Um die Welt in ihren sensuellen Strukturen zu erfahren, muss das Zeigen daher als etwas begriffen werden, dessen Aktivität aussetzen kann. Das Zeigen ist genau so zu denken wie das Urteilen in McDowells Bild der passiven konzeptionellen Fähigkeiten. Der passive Modus des Zeigens kann dabei als eine subexplikative Anwesenheit der Rationalität aufgefasst werden. Sie kann sich negativ in einem Sichzeigenlassen ausdrücken. Positiv wird sie verkörpert von einem Spüren und Vernehmen.

Die Passivität der Wahrnehmung ist dabei in einem expliziten Sinn zu begreifen. Eine explizite Passivität der Wahrnehmung hält bewusster einen Abstand zu einem zeigenden, intentionalen Bestimmen.²⁸⁰ Es ist nicht bloß die Annahme zu betonen, dass eine vage Erfahrung sich im Laufe der Zeit von selbst in ihrer Bestimmtheit als etwas zeigt, auf das hingewiesen werden kann.²⁸¹ Durch ein von Adorno ableitbares kritisches Verständnis des potenziell reduktiv wirkenden demonstrativen Bestimmens, muss die Passivität als bewusstes Gewähren vorgestellt werden. Der Zeitraum für das Erfahren der Welt als ein Spüren und Vernehmen ist explizit als eine Frist einzuräumen.²⁸² Ein demonstratives Bestimmen als ein Gebrauch von Begriffen und

280 Andrea Kern kommt einem derartigen Wahrnehmungsbegriff nahe, indem sie in einem Vergleich von McDowells und Adornos erkenntnistheoretischen Überlegungen Adornos Verständnis von Mimesis dahingehend auslegt: „In einem Verhältnis der Freiheit zum Objekt zu stehen heißt nach Adorno folglich, durch eine Zurückhaltung der begrifflichen Fähigkeiten genau jene unbegriffliche Erfahrung reflexiv zu vollziehen, die es einem Subjekt ermöglicht, die Aktualisierung seiner begrifflichen Fähigkeiten als etwas zu verstehen, das ihm Erkenntnisse von Objekten liefert. [...] Mimesis ans Objekt ist die Idee einer bewusst vollzogenen unbegrifflichen Erfahrung des Objekts.“ Kern „Die Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens“, S. 64f. Kern richtet diesen Gedanken aber im Hinblick auf einen rechtfertigenden Rationalitätsbegriff aus. Die Aporie wird so nicht in einem erweiterten Begriff von sinnlicher Wahrnehmung eingebettet - als eine Vagheit der Erfahrung -, sondern mit dem Hinweis auf einen Mangel an einem Begriff des sinnlichen Erkennens als inkohärent kritisiert.

281 Vgl. Kapitel 5.1.

282 Adornos Gedanken zeigen mitunter in Ansätzen einen solchen Begriff von Passivität, auch wenn aufs Ganze gesehen bei ihm die begriffskritische Perspektive überwiegt. Eine einschlägige Stelle ist etwa die folgende: „Die Anstrengung von Erkenntnis ist über-

als ein Wahrnehmen in der Form „Zeigen“ ist bewusst zu unterlassen. Es ist sozusagen für eine Frist „auf Eis zu legen“. Wahrnehmen wird insofern ausdrücklich kontemplativ.²⁸³ So kann die sensuelle Bestimmtheit der vagen Erfahrung ungestört von einem möglicherweise beeinflussenden identifizierenden Bestimmen wahrgenommen werden. Seel schreibt in diesem Sinne:

„Es geht um eine Wahrnehmung der Gegenwart des Objekts, wie sie nur einem Ver-spüren und Vernehmen zugänglich ist, das sich nicht auf ein gedankliches Festhalten verlegt. Es verweilt in einem sinnlichen Verfolgen.“²⁸⁴

Eine derartige Passivität der Wahrnehmung kann dann so begriffen werden, dass sie sich auf die Struktur der sinnlichen Welt spürend und vernehmend einspielt und nicht nur im Sinne von Fallibilität die Korrektheit eines Gedankens klärt und eine

wiegend die Destruktion ihrer üblichen Anstrengung, die Gewalt gegen das Objekt. Seiner Erkenntnis nähert sich der Akt, in dem das Subjekt den Schleier zerreißt, den es um das Objekt webt. Fähig dazu ist es nur, wo es in angstloser Passivität der eigenen Erfahrung sich anvertraut.“ „Zu Subjekt und Objekt“, S. 752. - Von Adorno her lässt sich neben der expliziten Passivität auch die Irritation von begrifflichen Verständnisroutinen als Möglichkeit verstehen, die Fähigkeit der Wahrnehmung zu steigern. So hat Mersch ihn gelesen. Er hat sich dabei unter Verweis auf Adornos Begriff der ästhetischen Aura - vgl. Adorno „Ästhetische Theorie“, S. 408 - gegen die ästhetischen Überlegungen von Gernot Böhme abgesetzt, bei dem Schmitz Begriff der Atmosphäre im Zentrum steht. Die Aura besitzt für Mersch den Charakter des plötzlich-irritierenden Ereignisses: „Wir werden statt dessen den Ereignischarakter des Auratischen betonen: Seine Beziehung zum plötzlichen Geschehen eines Fremdwerdens, das allererst das „Daß“ vor dem „Was“ enthüllt.“ Mersch „Was sich zeigt“, S. 9. Mit dieser Fokussierung auf das Punktuelle, Plötzliche kann allerdings auch ein einseitiger Realismus impliziert werden, der, analog zur Argumentation des Feinkörnigkeitsarguments, die sinnlich wahrnehmbare Welt in ereignishaft Schocks atomisiert. Unmittelbarkeit kommt dann nur in der Form des Jähens vor und nicht, wie etwa bei Schmitz, als raumhaft „ergossene“, halbdinghaft-konstante Atmosphäre.

283 Mit diesem Vorschlag nähere ich mich einer von Barry Allen vorgenommenen Deutung von McDowells Philosophie als eine Form von „contemplationism“. Barry ordnet McDowells Denken in eine Tradition der philosophischen Kontemplation ein: „McDowell moves in a direction pioneered by Aristotle, systematized by Aquinas, modernized by Kant, and reclaimed from subjectivism by Heidegger.“ Allen „Epistemological friction. McDowell's Minimal Empiricism“. S. 14. Gegen diese Verortung hat sich McDowell allerdings vehement gewehrt, da sie genau die Pointe seines Denkens verpasst, um die er in „Mind and World“ kreist: Die Verbindung von Rezeptivität und Spontanität als zwei Modi der „conceptual capacities“ durch das Modell einer Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung. Vgl. McDowells Antwort auf Barry, „Reply to Barry“, S. 32ff.

284 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 90. In Bezug auf den Leib und seine Kommunikation mit der Welt hebt auch Schmitz eine passive Wahrnehmung hervor: „[Der Leib] schwingt gleichsam mit den Dingen und Themen, womit sich der Mensch beschäftigt, bloß unauffällig mit. Gerade bei schlichter, hingeebener, ungehemmter Wahrnehmung ist das der Fall.“ „Subjektivität“, S. 10.

Argumentation stützt. Durch diese Passivität wird die Welt in ihrer sensuellen Struktur deutlicher. Die Sichtweise des Tribunals der Erfahrung ergibt: Das, was sich in der Erfahrung zeigt, hat man nicht im Griff. Durch den Aspekt der Sensibilität tritt hinzu: Man hat und soll nicht gleich im Griff haben, was sich in der Erfahrung eigentlich zeigt. McDowells angedeutetes Ethos einer falliblen Offenheit in Bezug auf das Denken ist damit auch auf das leibliche, sensible Erfahren zu übertragen: „It requires patience and something like humility.“ (MW, S. 40)²⁸⁵

5.5 Denken als singuläres Beschreiben

Für ein weiter gefasstes Verständnis von Spontanität muss ein kritisches Verständnis des begrifflichen Erkennens beachtet werden, das in Bezug auf Wahrnehmungen wie Atmosphären und ein Erscheinen der Welt plausibel wird. Dementsprechend muss, anders als bei McDowell, ein demonstrativer Gebrauch der Begriffe immer auch als eine Explikation von sensuellen Strukturen begriffen werden, die als ein konstitutiver Teil der Fähigkeit der Spontanität ein Artikulieren als Urteilen ergänzt.

Bei Seel finden sich Ansätze zu einem Verständnis des begrifflichen Erkennens als einer Artikulation des Wahrnehmens als Sensibilität für Erfahrungen. Sein anderes Verständnis ergibt sich daraus, dass er ein umfassenderes Verständnis des sinnlichen Wahrnehmens besitzt. Seels Bild der wahrnehmbaren Welt als eine von „Momentanität“ und „Simultanität“ bestimmte, fokussiert sich auf die Interaktionen und Interdependenzen von vielen Etwasen. Wahrnehmen in der Form des Zeigens kann diese Dimension einer sensuellen Bestimmtheit nicht erreichen. So kann auch die Idee des „singular thought“ nicht lediglich als Explikation einer Unmittelbarkeit zur Welt durch ein Zeigen begriffen werden. Seel modifiziert daher McDowells Gedanken des „singular thought“.

Seel ergänzt McDowell Konzept der singulären Gedanken, indem er eine Alternative zu einem als ein Zeigen gedachten demonstrativen Gebrauch der Begriffe formuliert. Ein demonstrativer Gebrauch der Begriffe wird von ihm als eine „deiktische Kennzeichnung“ gedeutet.²⁸⁶ Die in einer Wahrnehmungssituation verwendeten Begriffe erfassen so gesehen als ein demonstratives Beschreiben das Zusammenspiel der darin erfassten Objekte und die „Interferenz“ ihrer Eigenschaften und zeigen nicht lediglich auf bestimmte Eigenschaften einzelner Objekte. Seel schreibt:

285 Dazu passt ein Gedanke Peter Handkes aus seinen Buch „Das Gewicht der Welt“: Das Betrachten so lange aushalten, das Meinen so lange aufschieben, bis sich die Schwerkraft eines Lebensgefühls ergibt“, S. 282.

286 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 94f.

„Wir können nicht nur auf Momente der Präsenz des Objekts hinweisen - dieses Rot!, dieser Duft!, dieser Rhythmus!-, wir können manchmal auch Arten der Interferenz dieser Momente zu charakterisieren versuchen. Wir sprechen dann etwa vom 'Schillern' einer Farbfläche, vom 'Flirren' der sonnenbeschienenen Straße, vom 'Tosen' des Meeres oder von dem 'vollen' Klang eines Orchesters.“²⁸⁷

Seels modifizierte Idee des singulären Gedankens verkörpert den oben erwähnten Punkt eines abgeschwächten Verständnisses eines demonstrativen Bestimmens als eines Hinweisens auf ein Sichzeigen der Welt.²⁸⁸ Singuläre Gedanken werden von Seel nicht von einem positivistischen Zeigen und einem Urteilen, sondern von dem Wechselspiel zwischen einem tentativen Hinweisen und einem kommentierenden Artikulieren her gedacht.²⁸⁹ Ein deskriptiver Gebrauch der Begriffe kann damit als ein demonstrativer verstanden werden.²⁹⁰ Begründet wird dieser Begriff des Beschreibens in dem Begriff einer sinnlich reicher verstandenen Welt. Gegründet wird sein Gebrauch bei Seel in dem Akt einer vernehmenden Aufmerksamkeit.

287 Ebd., S. 94. An McDowell bemängelt Seel demzufolge, dass dieser seine Idee des „singular thought“ zu eng konstruiert. Das Konzept der demonstrative Verwendung von Begriffen bemühe sich so zwar, die feinkörnige Reichhaltigkeit des Gehaltes der Wahrnehmung zu erfassen. Dieser richtige Gesichtspunkt wird aber von McDowell, laut Seel, übertrieben zu einem Verständnis des Gehaltes der Wahrnehmung als begrifflichen. Seel meint hingegen, dass ein demonstratives Verwenden von Begriffen lediglich als ein Hinweisen auf nichtzeigbare Gehalte der Wahrnehmung zu denken ist: „In Bezug auf den Gehalt von Wahrnehmungen macht McDowell den Fehler, die begriffliche Komponente generell als einen Ausdruck ihres Gehalts zu verstehen, anstatt als möglichen Hinweis auf ihn. McDowell verkennt damit [...], dass es eine Funktion demonstrativer Bezugnahmen auf den Gehalt von Wahrnehmungen ist, auf die begrifflich nicht ausschöpfbaren Komponenten des Gehaltes von Wahrnehmungen aufmerksam zu machen.“ Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 226. In Bezug auf McDowell fasst Seel daher sein Verständnis des begrifflichen Bestimmens so auf, dass er das Vorkommen von zweier Gehalt der Erfahrung annimmt.

288 Vgl. Kapitel 5.1.

289 Eine schöne Formulierung über die Wirkung eines „deiktischen Kennzeichnens“ findet sich in Goethes Roman „Die Wahlverwandtschaften“. Dort heißt es über einen Kenner von Parkanlagen: „Sein geübtes Auge empfing jeden Effekt ganz frisch [...]. Man kann wohl sagen, daß durch seine Bemerkungen der Park wuchs und sich bereicherte.“ S. 429f.

290 McDowell hat sich gegen ein begriffliches Bestimmen als eine Beschreibung ausgesprochen. Für ihn kommt damit wieder ein Dualismus von Begriff und Anschauung ins Spiel, den er mit seinem Gedanken des „singular thought“ gerade vermeiden will. Er kann Beschreibungen immer nur als repräsentativ denken, als etwa, was nicht direkt auf Wahrnehmungen bezogen ist und auch außerhalb einer Wahrnehmungssituation nichts von seinem Gehalt verliert. Vgl. McDowell „On the Sense and Reference of a Proper Name“, S. 186. McDowells Verständnis ist dabei stark von Frege bestimmt. Vgl. Frege „Der Gedanke“, S. 50.

Seels Konzept der „deiktischen Kennzeichnung“ entfaltet so McDowells Verständnis eines demonstrativen Begriffsgebrauchs von dem bloßen Zeigen auf ein punktuelles „Dies da!“ zu der hinweisenden Artikulation eines anschaulichen Panoramas der sensuellen Umgebung. Das Konzept des singulären Gedankens wird zu einem hinweisenden Beschreiben von Dingzusammenspielen aufgefächert.²⁹¹ Dabei fasst Seels Konzeption das demonstrative Bestimmen jedoch nicht im Hinblick auf ein Tribunal der Erfahrung auf. Im Vordergrund steht bei ihm die Sensibilisierung für Erfahrungen, nicht eine Reibung des Geistes zur Welt.²⁹²

Daher ist Seels Idee des „deiktischen Kennzeichnens“ mehr an dem für McDowells Konzeption maßgeblichen Verständnis von Wahrnehmung als ein Tribunals auszurichten. Eine Verbindung ergibt sich daraus, dass die artikulierte Bestimmung als Sensibilisierung für die sensitive Bestimmtheit der Welt immer auch einen größeren Horizont für ein Tribunal der Erfahrung eröffnet. Es kann so mehr Welt als ein Sosein bestimmt werden. Das kommentierende Hinweisen lässt die Welt zeigbarer werden, auch wenn sie nie vollständig zeigbar ist. Im Beschreiben entstehen die Dingen.²⁹³

291 Seels Idee kann so begriffen werden, dass der Mangel in McDowells Modell, das innerhalb eines analytischen Diskurskontext einen sensitiven Begriff von Sprache eher andeutet als entfaltet, von ihm ergänzt wird. Als „deiktische Kennzeichnung“, als Artikulation von immer wieder neu beschreibbaren Dynamiken und Konturen des phänomenalen Erlebens als Erscheinen, vermag Seels Gedanke den Rahmen der Verständnisse, in dem sich McDowells therapeutisches Denken bewegt, zu überschreiten. Sprache ist als Beschreibung dann nicht das Gegenteil eines demonstrativen Gebrauchs der Begriffe. Wird die Aufmerksamkeit, wie bei Seel, als Form der Wahrnehmung hinzugenommen, so braucht eine Beschreibung nicht repräsentativ verstanden zu werden. Als Beschreibung ist sie das Medium einer vernehmenden Aufmerksamkeit und nicht bloß eine Repräsentation, die jenseits einer konkreten Gegenwart autonom gebildet werden kann.

292 Gegenüber Seel ist so zu sagen, dass die inferentielle Bestimmtheit gegenüber einer identifizierenden Bestimmtheit stärker herausgestellt werden muss, damit sein Denken deutlicher eine erkenntnistheoretische Dimension gewinnt. Seel kann so gelesen werden, dass er McDowells Idee der „Unbegrenztheit des Begrifflichen“ abgeschwächt zu einer Aspekthaftigkeit der Welt. Dadurch verliert sich die Bedeutung der Erfahrung als ein Tribunal. Seel schreibt: „Für erkennende Wesen [...] ist die Welt bestimmt und unbestimmt zugleich. Dies ist nicht so, weil sie eine verborgene eigentliche Bestimmung hätte oder weil sie letztlich nicht bestimmbar wäre. Es ist vielmehr so, weil sie immer weiter und anders - aus anderen Perspektiven, mit anderen Anforderungen an die Art und Genauigkeit der gesuchten Erkenntnis - bestimmt werden kann: weil alles Bestimmen - und auch alles philosophische Bestimmen des Bestimmens - seiner Natur nach aspekthaft ist.“ Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 219. Vgl. auch Seel „Theorien“, S. 83f. Dagegen lässt sich der Einwand erheben, dass das Erfahren generell eben nicht „immer weiter und anders“ zu bestimmen ist, sondern eine Dichte der Zeigbarkeit gewinnen kann, die es zu einer Reibung für Gedanken werden lässt. Ein infinites, aspekthaft bestimmbares Erfahren kann keine tribunale Funktion übernehmen.

293 Damit wird Seels Idee, das Wahrnehmen in die unterschiedlichen Modi des „Soseins“ und des „Erscheinens“ zu unterteilen, umgewandelt. Alles „Erscheinen“ muss in der

Mit dieser erweiterten Idee einer demonstrativen Artikulation lässt sich auch ein Verständnis entwerfen, das es erlaubt, Schmitz' Begriff von vagen Erfahrungen als „Atmosphären“ beschreibend zu bestimmen. Um eine derartige Bestimmtheit zu erreichen, kann wiederum bei McDowells Idee des singulären Gedankens angesetzt werden. Wie die Begriffe bei McDowell als ein wahrnehmendes Zeigen zu begreifen sind, sind sie in einem weiteren Verständnis von sinnlicher Wahrnehmung in Bezug auf Atmosphären als ein Spüren zu deuten. Der singuläre Gehalt einer Atmosphäre kann so verstanden werden, dass er sich in dem Bilden von Begriffen unter dem Einfluss des sinnlichen Erlebens einer bestimmten affektiven Betroffenheit äußert. Begriffe als wahrnehmend sind so nicht nur als zeigend oder vernehmend-artikulierend, sondern auch als spürend-artikulierend zu sehen.²⁹⁴

Das Besondere eines derartigen Verständnisses von begrifflicher Artikulation ist ihre rhetorische Qualität. Ein kommentierendes Hinweisen auf Atmosphären benötigt durch die affektive sinnliche Präsenz die Legitimation zu einem umfassenderen Ausdrücken. Nötig ist es daher, Seels Erweiterung von McDowells Idee des singulären Gedankens zu einem „deiktischen Kennzeichnen“ wiederum zu erweitern. Hierfür sind die sinnlichen Aspekte von Sprache epistemisch zu berücksichtigen. Das Demonstrieren bekommt eine rhetorische Dimension.²⁹⁵ McDowells Gedanke, dass die wahrnehmbare Welt in der Reichweite der Begriffe des Begriffeverwenders liegen muss, heißt nun auch, dass die Welt rhetorisch reich ausgedrückt werden muss, wenn es sich um Erfahrungen handelt, die einen affektiven Charakter haben.²⁹⁶ Begriffe als

Form des „Soseins“ auftreten, damit es epistemisch als eine Reibung zu Gedanken relevant werden kann.

294 Dieser Aspekt ergänzt die Überlegungen aus dem Kapitel 5.2.

295 Hier zeigt sich eine interessante Nähe zu Heidegger - auch wenn der „fundamentaltologische“ Anspruch Heideggers abzuziehen ist. Dieser bestimmt das begriffliche Erkennen demonstrativ: „Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.“, „Sein und Zeit“, S. 156. Gedanken, die er im Rahmen seines Ansatzes, bei dem er die Sprache von der „Rede“ her begreift, als ein sichaussprechendes „Bekunden“ beschreibt, können als Grundmerkmale eines erweiterten demonstrativen Begriffsgebrauchs gelesen werden: „Alle Rede über..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des Sichaussprechens. Redend spricht sich Dasein aus, nicht weil es zunächst als „Inneres“ gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon „draußen“ ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft. Der sprachliche Index der zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, dem Tempo der Rede, „in der Art des Sprechens.“ „Sein und Zeit“, S. 162. Daher stellt auch Heidegger die Bedeutung der Literatur für das Erfahren der Welt dar: „Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigens Ziel der ‚dichtenden Rede‘ werden.“ Ebd., S. 162.

296 Damit wird dem unrhetorischen Genauigkeitsparadigma im analytischen Diskurs widersprochen, wie es etwa in der folgende Stelle bei Frege deutlich wird: „Ob ich das Wort

„singular thought“ sind in Bezug auf Atmosphären auch deiktisch expressiv. Demonstrativa werden Performativa.²⁹⁷ Dieses expressive Kennzeichen wird demonstrativ, indem es das qualitative Erleben einer Situation vermittelt.²⁹⁸ Es verkörpert eine Befindlichkeit als sensuelle Bestimmtheit der Welt.²⁹⁹ Die Begriffe sind so ein leibliches Mitschwingens mit der Umgebung.³⁰⁰ Diese Resonanz ist als Reibung einer „bodily

‘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.“ Frege „Der Gedanke“, S. 37.

- 297 Bei Schmitz kommt ein derartiges Verständnis der theoretischen Prosa nicht vor. Er schreibt: „Wenn ich einen Gegenstandstyp aus dem Gegenstandsbereich des eigenleiblichen Spürens charakterisiere, z.B. den Schmerz als einen Konflikt im vitalen Antrieb, [...] denke ich gar nicht daran, den Leser in die Naivität eines vorintentionalen Schmerzerlebens zu versetzen, das unmittelbar, aller Reflexion ledig, nur noch den Schmerz auszusprechen hätte; dafür wäre es besser, auf Phänomenologie zu verzichten und schlicht ‚Aua!‘ zu rufen.“ „Was ist Neue Phänomenologie?“, S. 408. Schmitz verkennt hierbei den entscheidenden Punkt. Es gibt nicht nur ein Entweder- Oder zwischen einer abstandslosen Artikulation eines Erlebens oder einer sachlichen Terminologie, was aus seinem Verständnis von „subjektiven Tatsachen“ abgeleitet werden kann: „Das präzise Merkmal dieser subjektiven Tatsachen besteht darin, dass im Gegensatz zu den objektiven oder neutralen Tatsachen, die jeder aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann, höchstens der Betroffene sie auszusagen vermag, weil, dass etwas mir nahe geht, eine reichere Tatsache ist als die, dass es irgend jemand nahe geht.“ Schmitz „selbst sein“, S. 8. Demgegenüber ist ein Zwischenbereich eines deiktischen Kommentierens anzunehmen, der es erlaubt, sich in Lagen von affektiver Betroffenheit zu versetzen. Die von Schmitz betonte Dimension der „subjektiven Tatsache“ wird mit einem derartigen Artikulieren in ihren Grenzen gelockert.
- 298 Vgl. eine Formulierung von Gadamer: „Ein jedes Wort läßt daher auch, als das Geschehen eines Augenblicks, das Ungesagte mit da sein, auf das es sich antwortend und winkend bezieht.“ Gadamer „Wahrheit und Methode“, S. 462.
- 299 Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt Lauer. Vgl. Lauer „Erfahrungen der Sprache“, S. 69. Lauer's Fokus ist dabei allerdings auf den Begriff gerichtet. So stellt er die Unübersetzbarkeit der sinnlichen und auch expressiven Kontur der Worte im Kontrast zu einem inferentiellen Gebrauch heraus. Er konfrontiert das materielle Erscheinen der Zeichen weniger im Bezug auf das sinnliche Erscheinen der Welt. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht daher die Substituierbarkeit von poetischer Sprache als ein semantisches sinnliches Erleben. Insofern schreibt er: „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 bringen zu können. 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.“ Lauer, ebd.
- 300 Vgl. Slaby: „Das leibliche Spüren ist selbst eine Form von (Welt-)Erkenntnis, weil es als eine leibliche Resonanz auf ‚außerleibliche Begebenheiten‘ auftritt - und dies nicht bloß

presence“ zur Welt zu begreifen. Das Gegebene als affektiv präsente Welt konstituiert so das rhetorische Verwenden der Begriffe mit. Rhetorik ist geerdet in einem Erleben von Welt, als affektives Betroffensein von Atmosphären.³⁰¹

Für den Akt des singulären Kommentars ist immer auch die Gefahr eines reduktiven Identifizierens gegeben. Dies trifft insbesondere auf vage Phänomene wie Atmosphären zu.³⁰² Das erweiterte Verständnis von kritischer Reflexion im Sinne einer

im Sinne eines nachträglichen aufgrund von Erfahrungen hergestellten Zusammenhangs, sondern so, dass das leibliche ‚Mitschwingen‘ selbst als grundlegende Weise des Weltbezugs verstanden werden muss.“ Slaby „Gefühl und Weltbezug“, S. 334. Slaby fasst ein derartiges Mitschwingen als Normativität des sinnlichen Erlebens, ohne aber dabei die für Schmitz essentiell wichtige Relativierung eines intentionalen Bezugs auf Welt mitzugehen. Die Problematik eines Als-Erfahrens von räumlichen Gefühlen entgeht ihm so. Im Kontrast dazu wird etwa bei Fuchs ein weiter Begriff des Mitschwingens entworfen. Vgl. Fuchs „Leib, Raum, Person.“, S. 201ff. Bei Fuchs wiederum fehlt es an einer Kontextualisierung seiner Gedanken zur diskursiven Praxis.

301 Die Betonung darauf, dass die Rhetorik in ein sinnliches Erleben eingebunden ist, ist insbesondere gegen Rortys Verständnis von rhetorischer Philosophie abzugrenzen. Rorty sieht zwar auch die Notwendigkeit, die theoretische Prosa zu überschreiten. Sie spielt bei ihm innerhalb seines Pragmatismus eine kritisch Rolle, die gegen eine systemhafte Philosophie ausgelegt ist, als „Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung“ (Rorty „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 16). Ähnlich wie bei Adorno kann es bei Rorty dabei aber nicht zu einer „Durchlässigkeit gegenüber der Wirklichkeit“ (Rorty „Der Spiegel der Natur“, S. 399) kommen. Nicht nur, weil sein Verständnis von theoretischer Philosophie zu stark szientistisch geprägt ist, sondern auch, weil sein pragmatischer Begriff des Bedeutens keine Einbettung in eine Erfahrung von Welt kennt: „Wahrheit kann nicht dort draußen sein [...], weil Sätze so nicht existieren oder dort draußen sein können. Die Welt ist dort draußen, nicht aber Beschreibungen der Welt. Nur Beschreibungen der Welt können wahr oder falsch sein. Die Welt für sich - ohne Unterstützung durch beschreibende Tätigkeit von Menschen - kann es nicht sein.“ Rorty „Kontingenz, Ironie und Solidarität“, S. 24. Propositionalität wird also von Rorty implizit dualistisch verstanden: Sie besitzt bei ihm keine empirische Dimension und damit treten das Begründen und die Natur auseinander. McDowell hat diesen Punkt kritisch hervorgehoben. Vgl. MW, S. 154. In Rortys Konzept sieht McDowell die Möglichkeit eines Verlustes der Welt. Die „perfectly ordinary world in which there are rocks, snow is white, and so forth“ (MW, S. 151) droht verloren zu gehen. Auch wenn McDowell mit Rorty grundsätzlich in der therapeutischen Methodik übereinstimmt, so kritisiert er doch die fehlende Bereitschaft von Rorty, sich intensiv mit den kritisierten Sprachspielen auseinander zu setzen, sie zu entknoten und den Geist zur Welt hin zu denken: „Cultivating a non-obsessive tone of voice is not enough to ensure that philosophical obsessions are out of place.“ MW, S. 154. Vgl. auch MW, S. 142. Bei McDowell haben die Dinge das letzte Wort. Bei Rorty haben nur Worte das letzte Wort. Allerdings kann McDowell seine Intention der Welthaltigkeit nicht zu einer Offenheit entfalten, in der die Notwendigkeit von Vokabularen auftritt. Rorty hingegen kann die Vielfalt der Vokabulare nur als eine zeichenhafte Gegenwelt zur natürlichen Welt verstehen.

302 Obwohl der von ihm beschriebene Phänomenbereich eigentlich eine Skepsis gegenüber jeglicher Form eines identifizierenden Bestimmens hervorrufen müsste, thematisiert Schmitz die Spannung zwischen einem demonstrativen Bestimmen und dem sinnlichen Wahrnehmen nicht weiter. Erklärbar ist diese Tendenz bei Schmitz durch seinen origi-

explizit passiven Wahrnehmung erhält insbesondere von dort her eine Plausibilität. Gerade für ein singuläres Artikulieren von Atmosphären ist das Aussetzen von Zeigen und Urteilen wichtig. So werden mögliche identifizierende Festsetzungen in dem Zusammenspiel von Geist und Welt immer wieder zurückgenommen in ein offeneres Erfahren der sensuellen Strukturen und ein daraus wieder hervorgehendes tentatives demonstratives Bestimmen der sichzeigenden Welt.

Die Arbeit der Artikulation bestimmt sich somit doppelt: Sie sucht potenzielle Reduktionen zu vermeiden und positiv den richtigen Ton zu treffen, der die Qualität einer Erfahrung wieder zu geben vermag.³⁰³

nellen Ansatz. Schmitz Explikation der bislang weites gehend unthematisierten Phänomenalität von Gefühlen als Räume, wirkt sich so auf seine Theorie aus, dass er die Objektivität von Gefühlen überprofilert. Daher ist Hauskeller zu zustimmen, der Schmitz eine Platonisierung des Somantischen vorwirft: „Der im Prinzip durchaus berechtigte Angang gegen die gängige totale Subjektivierung der Gefühle und die damit verbundene Entwertung der gegenständlich begegnenden Welt verleitet Schmitz dazu, ins gegenteilige Extrem zu fallen und eine absolute Objektivität, eigentlich sogar Transobjektivität zu propagieren, die den Phänomenen nicht immer gerecht wird und in der von Schmitz beanspruchten Allgemeinheit sicherlich nicht haltbar ist. Bei Schmitz ähneln die Gefühle trotz analytischer Betrachtung in Rigidität und Isoliertheit den platonischen Ideen. [...] Damit konstruiert Schmitz ein philosophisches Fundament für den Gefühlsjargon der siebziger und frühen achtziger Jahre, als man von seinen Gefühlen sprach wie von einer Infektionskrankheit.“ Hauskeller „Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung“, S. 30. Anders als McDowell wird bei Schmitz so das sinnliche Erkennen nicht als epistemische Macht gewürdigt, die dem Denken widersprechen kann. Schmitz positiviert sein Bild von sinnlicher Welt. Das Vage und Diffuse von „Gefühlsräumen“ fällt weg. Spüren ist bei ihm wie ein Zeigen auf konkrete Dinge. Er reduziert durch seinen Begriff von Wahrnehmung als positivistischem Erkennen die Gewinne seiner Philosophie als Explikation von einer historisch vernachlässigten Phänomenalität der spürbaren Welt. So wendet sich auch Soentgen kritisch gegen die Tendenz in Schmitz Philosophie, die Züge eines metaphysischen Systems anzunehmen: „Wenn die Verbindung mit dem konkreten und individuellen leiblichen Befinden gekappt wird, wird ‚der Leib‘ zu einem semantischen Luftballon, der in die Weiten metaphysischer Spekulation abdriftet.“ Soentgen „Die verdeckte Wirklichkeit – Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz“, S. 61.

303 Lauer betont die Schwierigkeit der Vermittlung von Erfahrungszuständen: „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.“ Lauer „Erfahrungen der Sprache“, S. 65.

5.6 Kohärenz als Konstellation

Mit den erweiterten Verständnissen von Rezeptivität und Spontanität ist es nunmehr möglich, ein Bild eines inferentiellen Gebrauchs von Begriffen zu entwerfen und so die Reformulierungen von McDowells Konzeption wieder stärker an dessen Kontext zu binden. Dafür ist Adornos Begriff der „Konstellation“ hilfreich. Damit wird aus der Perspektive des Begründens das Zusammenspiel zwischen einem spürend-vernehmenden Erfahren, einem hinweisend-zeigenden Wahrnehmen und einem artikulierenden, urteilenden und begründenden begrifflichen Bestimmen genauer beleuchtet, das die Offenheit der Welt konstituiert.

Adornos Verständnis von „Konstellation“ ergibt sich aus der von ihm gedachten Aporie des Erkennens. Aporetisch ist das Erkennen, weil die Form des begrifflichen Erkennens das Erkennende immer reduktiv verzerrt, es zugleich aber keine andere Möglichkeit gibt, um zu erkennen. Aus dieser Aporie gibt es für Adorno keinen Ausweg. Es ist aber möglich, bewusst mit ihr umzugehen. Das hat er ausgedrückt in dem Gedanken der „zweiten Reflexion“ als einer Reflexion auf die begriffliche Form der Reflexion. Eine Art des reflexiven Umgangs mit der Aporie als Reflexion hat Adorno in der Idee der „Konstellation“ gefasst.³⁰⁴

Eine Konstellation versteht Adorno als eine Architektur von Aussagen, die nicht lediglich nach dem Gebot der Folgerichtigkeit aufeinander bezogen sind. Zu der „Kraft

304 Vgl. vor allem „Negative Dialektik“, S. 164ff. Adornos reflexive Kritik der Reflexion mündet damit nicht in eine Dogmatik der Negativität. Sie gibt vielmehr Anweisungen für den kritischen Gebrauch eines begrifflichen Erkennens, den Adorno als den Stil einer „negativen Dialektik“ verstanden hat. Die „Kritische Theorie“ geht daher nicht, wie Habermas meint, in einer resoluten Kritik auf und verstrickt sich in den „performativen Widerspruch“, der darin besteht, die Vernunft zu verneinen und doch von ihr Gebrauch zu machen, und so in dem bloßen Bestehen als Theorie zu einem „fortgesetzten Selbstedementi genötigt“ zu sein. Vgl. Habermas „Der philosophische Diskurs der Moderne“ S. 219. Adornos Idee der Konstellation kann so begriffen werden, dass sich in ihr sogar ein epistemischer Optimismus ausdrückt: „Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei, daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begrifflose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar [...]“ „Negative Dialektik“, S. 21. „Kritische Theorie“ rettet sich damit durch eine Kritik an sich als Performativität. Das Kritische der „Kritischen Theorie“ hebt sich in einen Modus des Denkens auf. Das Problem ist: Adorno bleibt seiner Idee der Konstellation auch konsequenterweise in der Darstellung dieser Idee treu. Er hat den konstellativen Gebrauch der Begriffe nicht systematisch exakt expliziert. Vielmehr führt er ihn in seiner theoretischen Prosa vor. Es gibt aber auch Passagen, in denen er der Idee der Konstellation eine genauere Form verleiht. Am deutlichsten hat Adorno das Verständnis der Konstellation in dem Text „Der Essay als Form“ formuliert. Allerdings ist ohne die Hinzunahme einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit nicht klar, wie ein konstellativer Gebrauch der Begriffe orientiert wird. Insofern wird durch die Verbindung mit dem Denken McDowells Adornos Theorie robuster.

der Kohärenz“³⁰⁵ tritt eine spezifisch selbstkritische Beweglichkeit des Begrifflichen hinzu:

„Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert. [...] Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen [...].“³⁰⁶

Konstellationen sind für Adorno notwendig, um ein identifikatives Bestimmen des Begriffs zu kompensieren. Begriffe konstellativ gebraucht identifizieren zwar auch, doch sie lassen die reduktive Potenz der Identifikation transparent werden. Dies tun sie, indem sie durch sich aufeinander beziehende widersprüchliche oder unklare Bezüge eine lineare Verwendung irritieren. Die Bedeutung der Identifikationen erschließt sich so erst relativ zum Kontext. Als einzelnen Elemente ist auf sie kein Verlass. Begriffliches Erkennen erhält so eine mobile Bedeutung, deren Kohärenz dramatisch wie in einem „Film[] des Gedankens“³⁰⁷ aufgebaut ist. Sinn wird evident als Genese von Sinn.³⁰⁸ Düttmann hat diesen Aspekt präzise erfasst:

„Die Begriffe entstehen und vergehen an dem Ort, an dem sie verwendet werden, beanspruchen keine Festigkeit über die Aktualität der Einsicht hinaus, verwehren es dem Leser, sich auf sie zu stürzen und zu stützen, als würde ihr Gebrauch eine unabhängige und wiedererkennbare Bestimmung voraussetzen, [...].“³⁰⁹

Durch diese unzuverlässige Beziehung der Begriffe gewinnt die Konstellation für Adorno ihre kritische Relevanz. Sie weckt nicht den Anschein, die Ordnung der Begriffe sei die Ordnung der Dinge.³¹⁰ Mit Bezug auf Hegel beschreibt Adorno diese diskursive Ordnung als einen Prozess:

„Ist der Gehalt seiner Philosophie Prozess, so möchte sie sich selbst als Prozess aussprechen, in permanentem status nascendi, Negation von Darstellung als einem Geronnenen [...].“³¹¹

Der kritische Gebrauch der Reflexion als konstellativer ist nun im Zusammenhang zu sehen mit vagen Erfahrungen. Dafür muss Adornos Konzeption aber verändert

305 Adorno „Negative Dialektik“, S. 36.

306 Ebd., S. 62.

307 Adorno „Drei Studien zu Hegel“, S. 352.

308 Das zumindest ist Adornos Hoffnung: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“ „Negative Dialektik“, S. 22.

309 Düttmann „So ist es“, S. 64f.

310 Vgl. Adorno „Der Essay als Form“, S. 25.

311 Adorno „Drei Studien zu Hegel“, S. 352.

werden. Sie beruht nämlich auf Voraussetzungen, die mit McDowell als dualistisch abzulehnen sind. In ihr wird das begriffliche Bestimmen implizit derart verstanden, dass es als ein Schema der sinnlich wahrnehmbaren Welt äußerlich bleiben muss. Auch wenn Konstellationen als ein reflexives Schema gedacht werden, können sie nicht mehr sein, als eine Membran vor dem als unbegrifflich vorgestellten Gegebenen. Sie müssen repräsentativ aufgefasst werden. Damit verkörpern sie deutlich den von McDowell abgelehnten Dualismus von Begriff und Anschauung, als ein „sideways-on picture - here the conceptual system, there the world“ (MW, S. 35).

Die Notwendigkeit Begriffe als ein Schema zu sehen, löst McDowell durch seine Idee des „singular thought“ auf. Mit ihr ist es möglich, dass ein konstellativer Begriffgebrauch in der Art eines singulären Gedankens aufgefasst werden kann. Damit ändert sich das Verständnis ihrer Bestimmtheit. Der Widerstand gegenüber einem linearen kohärenten Bestimmen ist nicht allein darin zu begründen, dass Konstellationen dem Schein widersprechen sollen, dass die Ordnung der Begriffe die Ordnung der Dinge präjudiziert. Vielmehr kann die Unordnung der Begriffe so aufgefasst werden, dass sie eine Orientierung am sinnlichen Wahrnehmen bedeutet.³¹²

Ein konstellativer Begriffsgebrauch in diesem Sinne ist bestimmt von den vagen Erfahrungen, die als ein unordentlicher Referent kohärent verhandelt werden. Die Vagheit der Erfahrungen nötigt eine Vielfalt von Begriffen als Beschreibungen herbeizuzitieren. Damit wird die Negation des Identifizierens nicht allein durch eine Kritik am reduktiven Moment des Identifizierens bestimmt. Die sinnlich wahrnehmbare Welt als eine vernehmbare und spürbare bestimmt den von Adorno nur radikalkritisch bestimmbar Gebrauch der zweiten Reflexion als Konstellation mit.³¹³ Nur in dieser Sichtweise können Konstellationen eine Reibung zur Welt bedeuten. Das Besondere der Welt wirkt in einem besonderen Wahrnehmen auf das Denken der Welt in der

312 Andrea Kern weist in ihrer Darstellung des erkenntnistheoretischen Denkens von Adorno darauf hin, dass es diesem im Ganzen an einem Konzept einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit mangelt. Vgl. Kern „Die Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens“.

313 Adornos Begriff des „Nichtidentischen“ wird damit als leibliche Erfahrung konkretisierbar. Philosophie kann sich diesem Nichtidentischen nähern, indem sie auch auf ein sensibleres sinnliches Wahrnehmen in den Formen Spüren und Vernehmen eingeht und versucht dieses zu artikulieren. So gesehen erhalten Gedanken von Adorno einen anderen Sinn. Philosophie erkennt, indem sie „konkret sagt, was sie nicht sagen kann“ (ebd., S. 335) als ein Artikulieren von vagen Erfahrungen: „Idiosynkratische Genauigkeit in der Wahl der Worte, so als ob sie die Sache benennen sollten, ist keiner der geringsten Gründe dafür, daß der Philosophie die Darstellung wesentlich ist. [...] Dialektik, dem Wortsinne nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“ Adorno „Negative Dialektik“, S. 61f. und S. 66. Damit verweist die Kritische Theorie inhärent auf ein ihr eigenes affirmatives Moment. Die entfaltete zweite Reflexion führt in einer dritten Reflexion zu dem Anerkennen einer sinnlichen Unmittelbarkeit.

Form eines immer auch besonderen kohärenten Begründungszusammenhangs. Konstellationen werden verständlich als eine Kristallisation von singulären Gedanken. So verbindet sich McDowells Gedanke eines zeigenden Begriffsgebrauchs mit Adornos kritischem Begriff von Kohärenz. Damit wird Adornos Kritizismus genauso überwunden wie McDowells einseitige Perspektive auf den Raum der Gründe. Vage Erfahrungen werden konstellativ zu einer Kohärenz, die im Raum der Gründe operieren kann. Das bedeutet auch: Kohärenz wird erst konstellativ zu einer Form von Weltoffenheit, die eine Reibung zu vagen Erfahrungen aufzubauen vermag.

Eine singularisierte Konstellation kann so verstanden werden, dass eine kohärente „world-view“ nicht nur fallibel offen ist. Mit ihrem Bezug auf vage Erfahrungen öffnet sie sich zu einer spürbaren und vernehmbaren Präsenz der sinnlichen Welt. Um diese Offenheit vorzustellen, ist Adornos kritische Sichtweise wieder stärker zu betonen. Es ist nämlich die Reibung zur sinnlich wahrnehmbaren Welt in Bezug auf vage Erfahrungen im kohärenten Bestimmen mit McDowell nicht einfach nur therapeutisch anzunehmen, sondern explizit aufzunehmen und zu halten. Auch wenn es ein „frictionless spinning“ des Denkens nicht geben kann: Erst die Beziehung zu einem besonderen Erfahren minimiert die Gefahr, dass Kohärenz zu einem weitgehend reibungslosen Automatismus wird, der Begründungen weltarm, das heißt mit einem zu engen Verständnis von Weltoffenheit abspult.³¹⁴

Daher ist die Bindung an ein in der Perspektive des Begriffsverwenders liegendes Erfahren nicht einfach als vorhanden anzunehmen. Sie muss immer wieder in der Weite ihrer Offenheit hergestellt werden. In den inferentiellen Gebrauch der Begriff sind so die in den letzten Abschnitten aufgezeigten Formen von Rezeptivität und Spontanität

314 Martin Heidegger hat mit seinem Theorem des „Geredes“ auf eine ähnliche Problematik hingewiesen: „Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert. Die Mitteilung `teilt' nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, daß geredet wird. [...] Die Sache ist so, weil man es sagt. [...] Das Geredete ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.“ „Sein und Zeit“, S. 168f. Der polemische Einfluss, den das „Gerede“ gewinnen kann, ist durch McDowells Gedanken einer Kopplung von begrifflichen Erkennen und sinnlichen Wahrnehmen erhöht. Was droht ist eine sich verselbstständigende Verständlichkeit von Überzeugungen, als reibungsvolles Ausstrahlen von reduzierten Wahrnehmungserkenntnissen, ohne eine immer wieder neu anhebende Überprüfung des Soundsoeins der Welt durch das Zurückkommen in ein Offensein für das Erfahren der Welt. Mit Heidegger kann in Bezug darauf gesagt werden: Der Diskurs denkt nicht. Aus dem asymmetrischen Verhältnis von Spontanität und Rezeptivität, das durch selbstläufige Diskurse verstärkt werden kann, kann sich ferner eine Reduktion der Wahrnehmungsfähigkeit ergeben. Eine derartige reduzierte Wahrnehmungsfähigkeit wiederum kann von den weltarmen Verständlichkeiten von Diskursen gestützt werden und so einen realexistierenden Kohärentismus bewirken. Wenn dieser sich als „moves in a self-containing game“ (MW, S. 5) affirmativ einspielt, kommt es genau zu dem Phänomen, das Frankfurt als „bullshit“ expliziert hat. Vgl. Frankfurt „Bullshit“, S. 69ff.

einzufragen. Diese manifestieren sich in singulären Beschreibungen. Sie stellen aus der Sicht Adornos die konstellative Seitenbewegung zum kohärenten Folgern dar. Der Gehalt von Begründungen erschließt sich erst in Relation zu ihnen. Daher wird durch sie nicht einfach nur die Anschaulichkeit im Argumentieren erhöht, sondern eine Unmittelbarkeit zur Welt erst herbeigeführt und demonstriert.

Für eine Reformulierung von McDowells Ansatz ist es wichtig zu betonen, inwiefern sich im engeren Zusammenhang mit Kohärenz ein artikulierendes Hinweisen auf Welt von McDowells Begriff des Zeigens unterscheidet. Drei Aspekte sind hierbei relevant. Zum einen besteht ein singuläres Kommentieren immer auch in einem Vernehmen und Spüren von Welt. Es manifestiert ein weitreichendes Sichzeigen der Welt in ihren sensuellen Bestimmtheiten und nicht lediglich ein positivistisches Zeigen auf ein dinghaftes Etwas. Dazu gehört, zweitens, eine leibliche Bildung als Sensibilität für vage Erfahrungen. Zudem ist dieses Hinweisen auf Welt, drittens, durch ein viel komplexeres demonstratives Artikulieren verkörpert.³¹⁵

Ein inferentieller Gebrauch der Begriffe in dem Zusammenspiel mit einem Spüren, Vernehmen, Hinweisen, Zeigen und Artikulieren, verkörpert sich so als ein konstellativ-kohärentes Bestimmen. In diesem setzt das Begründen immer wieder neu aus dem durch eine explizite Passivität eröffnetem Erfahren heraus an, indem es ein singuläres Kommentieren in den Raum der Gründe miteinbringt. In einer Konstellation von inferentiellen Begründungen und einem demonstrativ-rhetorischen Artikulieren werden vage Erfahrungen mit dem Raum der Gründe vermittelt.

Zusammenfassung

Für eine kritische Reformulierung des Begriffs von antiskeptischer Weltoffenheit von McDowell wurde der Begriff der sinnlichen Welt um die Dimension der vagen Erfahrungen erweitert. Es tauchte die Frage auf, wie diese demonstrativ so bestimmt

315 Das bedeutet auch, dass ein singuläres Artikulieren nicht einfach als ein Glied in einer Argumentationenskette vorgestellt werden kann. Im Kontext einer diskursiven Praxis kann es nicht ohne weiteres als ein Grund überzeugen, denn es ist als Reibung konstitutiv abhängig von der Empfänglichkeit für sensible Erfahrungen, die auch auf der Seite desjenigen gegeben sein müssen, dem „etwas“ gezeigt wird. (Vgl. auch Kapitel 2.6.) Wenn nicht ansatzweise eine Sensibilität für die vagen Erfahrungen vorhanden ist, mit denen begründet wird, so kann ein artikulatorisches Hinweisen keine Reibung, d.h. keine Resonanz aufbauen. Wahrnehmungen können nicht als Rechtfertigungen dienen, wenn das Gegenüber nicht über diese Wahrnehmungen verfügt. Zeigen fällt als guter Grund aus, wenn keine Entsprechung in der sensitiven Empfänglichkeit zwischen Zeigenden und Gezeigtem besteht. Insofern besteht auch für einen konstellativen Begriff von Kohärenz eine Aporie: Wem sich nichts zeigt, dem kann nichts gezeigt werden. Es bleibt eine offene Frage, inwiefern ein Hinweisen fehlende Sensibilität kompensieren kann.

vorzustellen sind, dass sie die Rolle eines Tribunal der Erfahrung einnehmen können. Diese Frage verschärfte sich durch Adornos Theorem der „Identifikation“. Gerade die Hinzunahme der leiblichen Dimension ergab das Bild einer dem Erkennen inhärenten Spannung. Diese entsteht durch die unterschiedlichen Bedeutungen der Wahrnehmung für das Erkennen. Die von McDowell herausgestellte tribunale Bedeutung verlangt eine demonstrative Bestimmung der Erfahrung. Wahrnehmen als Sensibilität für die Welt veranschaulicht aber nicht notwendig Bestimmungen, die sich dem Gebot der Zeigbarkeit fügen.

Durch vier Modifikationen an McDowells Konzeption wurde eine Erweiterung seines Modells möglich, die zum einen die Bedeutung der Wahrnehmung als Sensibilität für die Welt, als auch ein kritisches Verständnis eines demonstrativen Bestimmens berücksichtigt. McDowells Gedanke der Kooperation von Rezeptivität und Spontanität als Kooperation von Urteilen und Zeigen auf etwas wird erweitert zu einem gespannten Zusammenspiel von Vernehmen, Spüren, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen. Dieses Zusammenspiel ist in seiner mitunter auch antagonistischen Dynamik gebunden durch eine kritische Reflexion, die auch in der Form eines expliziten Wahrnehmens auftritt.

Rezeptivität manifestiert sich so in einem passiven Wahrnehmen, das einen zeigenden Bezug auf Welt immer wieder durch passivere Formen der Wahrnehmung – als „eigenleibliches Spüren“ (Schmitz) und als ein aufmerksames Vernehmen - relativiert. Spontanität wird verständlich als ein singuläres Beschreiben. Mit Hilfe von Adornos Idee der „Konstellation“ können diese erweiterten Verständnisse von Spontanität und Rezeptivität in den Zusammenhang mit Diskursivität im engeren Sinn gebracht werden, woraus sich insgesamt eine differenziertes Bild des Denkens der Welt ergibt.

Die Frage, die sich nun stellt ist, welche Modifikationen sich durch die Reformulierung von McDowells „minimal empiricism“ für das Verständnis des Zusammenhangs von Natur und Geist und Welt und Geist im Ganzen ergeben.

6 Noch einmal Geist und Natur und Geist und Welt

Durch die Erweiterung und Modifikation von McDowells Konzeption eines „minimal empiricism“ kommt es zu einer Erweiterung seiner Konzeption von Geist und Welt, bei der der Aspekt der Weltoffenheit als Erfahrung stärker gewichtet wird. Aus der Bedeutung der Wahrnehmung als Sensibilität für Erfahrungen ergibt sich für das Bild des Verhältnisses von Geist und Welt eine Spannung im Erkennen, die sich in einem antagonistischen und kritisch reflektierten Zusammenspiel von Vernehmen, Spüren, Hinweisen, Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen verkörpert. Es ist nun genauer zu klären, welche Verständnisse von Natur und Geist und Welt und Geist sich durch die beschriebenen Veränderungen ergeben. Damit werden die Reformulierungen von McDowells Modell im Hinblick auf ihre therapeutische Kraft, die typischen Dualismen der Neuzeit aufzulösen, befragt.

Zunächst soll im Folgenden die Beziehung zwischen Natur und Geist dargestellt werden. Dabei werden die einzelnen Veränderungen, die sich in Bezug auf McDowells Konzeption zeigten, in einem neuen Verständnis der zweiten Natur zusammengeführt. Dieses Verständnis der zweiten Natur führt auch zu einem anderen Verständnis von Geist und Welt. McDowells Begriff der Weltoffenheit ist dementsprechend zu korrigieren. Dies soll im anschließenden Kapitel erläutert werden.

Die beiden folgenden Kapitel bilden somit eine Art Resümee der Untersuchung. Sie zeigen, wie McDowells antiskeptischer Ansatz auch auf der Grundlage eines leiblicher gedachten Begriffs der Wahrnehmung und eines kritischen Verständnisses des begrifflichen Erkennens gewahrt bleiben kann.

6.1 Untierisch sensibel

Die Untersuchung verdeutlichte, dass McDowells Begriff der Wahrnehmung zu eng gedacht ist. Dies hat letztlich auch Folgen für sein Bild der Beziehung von Geist und Natur. Die zweite Natur des Menschen muss viel stärker von der leiblichen Dimension des „Zur-Welt-Seins“ (Merleau-Ponty) als einer Sensibilität für die Welt begriffen werden. Um dieses Verständnis darzustellen, ist McDowells dominierende Perspektive einer diskursiven Bildung zu relativieren. Das wiederum hat zur Folge, dass McDowells Kritik an der Naturalisierung des Geistes brüchig wird. Zu fragen ist somit, in Abgrenzung zu einem szientistischen Naturalismus, inwiefern der Mensch sich vom Tier unterscheidet, wenn die Begrifflichkeit der Wahrnehmung nicht mehr allein das ausschlaggebende Merkmal des Humanen sein soll.

Aus dieser Fragestellung heraus ist noch einmal bei McDowells Begriff der zweiten Natur anzusetzen. Ihm ist darin zuzustimmen, dass Menschen sich durch ihre Offenheit zur Welt von Tieren unterscheiden:

„[H]uman beings are different from other animals in that they do not just inhabit an environment, but are open to the world.“³¹⁶

Die Frage ist nun allerdings, wie diese Offenheit zur Welt zu sehen ist. Die leitende Annahme der Arbeit ist es, dass McDowells gesamte Konzeption darunter leidet, dass er die Seite der Weltoffenheit des Erfahrens im Verhältnis zur Weltoffenheit des Denkens zu wenig entwickelt. So wird eine Perspektive entworfen, in der der Mensch zwar mehr ist als ein Verwender von Begriffen, da ein Verwenden von Begriffen für McDowell immer auch ein Erfahren von Welt bedeutet. Weil McDowell aber eine Kooperation von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Erkennen immer schon therapeutisch annimmt, fällt der Aspekt des Erfahrens von Welt zu knapp aus. Es wird allein in der Perspektive des Raumes der Gründe gedacht. Erfahren wird verstanden als ein argumentatives Umgehenkönnen mit eigenen Wahrnehmungen, als einer Empfänglichkeit für Gründe.

Im Grunde beruht McDowells Konzeption auf dem Bild einer empiristisch verstandenen, in zeigbare Dinge aufteilbaren Welt. Zu dieser Welt steht der Geist dann allein in einer urteilenden Beziehung. Die von ihm aufgezeigte Perspektive einer Relevanz des sinnlichen Wahrnehmens für das Denken der Welt, bleibt vor dem Erfahren einer sinnlich reichhaltigen Welt stehen. McDowells Denken reiht sich damit in den Diskurs der analytischen Philosophie ein. Ein typisches Beispiel für einen derartig verkürzten Erfahrungsbegriff findet sich bei Brandom:

„Wir reagieren nicht nur unterscheidend auf Umweltreize, wir reagieren, indem wir Wahrnehmungsurteile bilden. [...] Das, was wir tun, wenn wir wahrnehmen, ist reagieren, indem wir einen uns einsichtigen propositionalen Gehalt für wahr halten. [...] Ein Wahrnehmender im Unterschied zu einem bloß sensorisch empfindlichen Organismus zu sein heißt, verlässlich und unterscheidend auf die wahrnehmbare Umgebung vermittels der Verwendung geeigneter Begriffen zu reagieren.“³¹⁷

Das Verständnis der zweiten Natur wird in genau diesem Sinn von McDowell lediglich diskursiv verstanden. Die zweite Natur ist eine „responsiveness to some of the demands of reason“ (MW, S. 79). Diese Sichtweise ist nicht falsch. Sie ist aber zu eng gedacht. Berücksichtigt wird lediglich die diskursive Begrifflichkeit der Wahrnehmung.

³¹⁶ McDowell „What Myth?“, S. 315.

³¹⁷ Brandom „Expressive Vernunft“, S. 41f.

Der Mensch wird nur als „intentional agent“ (MW, S. 125) in Diskursräumen gesehen. Es ist daher nötig, die Idee der zweiten Natur als sensitive Empfänglichkeit genauer zu konturieren.

Dafür ist die Weltoffenheit des Geistes stärker als es McDowell unternimmt vom Erfahren her zu fassen. Zu zeigen ist, dass der Mensch im Vergleich zum Tier in einem viel höheren Maße universell sensitiv ist. Diese universelle Sensitivität steigert sich dadurch, dass der Mensch im Vergleich zum Tier lernend sensitiv ist. Erst von diesem weiter gefassten Begriff des Erfahrens ist dann die spezifische Bedeutung der Sprache als Teil der zweiten Natur zu berücksichtigen. So kann dann auch McDowells Kritik an einem szientistisch naturalistischen Verständnis der Natur des Menschen anders erklärt werden. Schon die sensible Wahrnehmung des Menschen ist als nichttierisch zu begreifen.

Die untierische Sensibilität des Menschen liegt in seiner Offenheit des Erfahrens. Der Mensch ist in seinem Erfahren, anders als das Tier, weniger auf einen bestimmten Bereich der Welt festgelegt.³¹⁸ Er steht der Welt mit ihren Strukturen offener gegenüber. Das phänomenale Erleben des Menschen ist ungebundener als das des Tieres in der Möglichkeit der affektiven Zuwendung und der Erregbarkeit zu und von Welt. Der Mensch agiert polymorph emotional. Seine Weltoffenheit verkörpert sich als ein Eintauchen in mannigfaltigste Beziehungen. McDowells Wahrnehmungsbegriff des Zeigens erfasst diese Offenheit der Erfahrung nur marginal. Ein Erfahren der Welt als Spüren und Vernehmen kann viel genauer die Bestimmtheiten der Welt erkennen.

Diese Erfahrungsoffenheit lässt sich gut mit der von Schmitz aufgezeigten spürbaren leiblichen Räumlichkeit veranschaulichen. Der Mensch ist demnach dadurch vom Tier zu unterscheiden, dass er pathisch weltoffener ist. Seine Leiblichkeit ist weltoffener als die des Tieres, da er sich für vielfältigste Gefühlsräume erlebend öffnen kann. Fuchs fasst diesen pathischen Aspekt in einem umfassenden Sinn auf. Auch wenn Fuchs Vokabular kausalistisch klingt, veranschaulichen die folgenden Gedanken gut die typisch menschliche Pluralität der leiblichen Offenheit:

„Der Mensch übertrifft aber in seiner Affizierbarkeit alle Tiere. Die fortschreitende Entwicklung des zentralen Nervensystems eröffnete ihm eine ungeheure Fülle an potenziell bedeutsamen Sinnesreizen, die zu verarbeiten die Möglichkeit der tierischen, instinktgebundenen Organisation überfordert. [...] Grundsätzlich kann alles aus der sich zeigenden Umwelt für den Menschen Gegenstand des Interesses und der Trieberfüllung werden [...]. Für seine Aufmerksamkeit, seine Neugier und seinen Spieltrieb ist alles `da`,

318 „Das Tier ist in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt.“ Heidegger „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, S. 292. Heidegger schreibt dem Tier so eine Weltoffenheit zu, nur ist diese „weltarm“. Den Menschen begreift er demgegenüber als „weltbildend“, Dinge, wie einen Stein etwa, als „weltlos“. Ebd., S. 273ff.

gleichgültig ob es ihn in seinen vitalen Bedürfnissen etwas 'angeht' oder nicht. Diese Weltoffenheit erschließt dem Menschen einen unvergleichlichen Reichtum von Physiognomien, die er in leiblich affektiver Resonanz erlebt.“³¹⁹

Auch von Seels Konzeption lässt sich der Aspekt der universellen Sensibilität betonen. Die Offenheit des Erfahrens verkörpert sich bei ihm in einer Offenheit für das Erscheinen der Welt als ein Vernehmen ihrer „Momentanität“ und „Simultanität“. Seel fasst diesen Aspekt als „Weltbegegnung“ auf:

„Dinge und Ereignisse darin zu vernehmen, wie sie unseren Sinnen momentan und simultan erscheinen, stellt eine genuine Art der menschlichen Weltbegegnung dar. Das hierbei entstehende Bewußtsein ist ein anthropologisch zentrales Vermögen. In der Wahrnehmung der unfaßlichen Besonderheit eines sinnlich Gegebenen gewinnen wir eine Anschauung der unverfügbaren Gegenwart unseres Lebens.“³²⁰

Die universelle Sensibilität des Menschen zeigt sich so deutlich in den Formen des Spürens und Vernehmens der Welt. Mit diesen Formen kommt aber auch ein leibli-

319 Fuchs „Leib, Raum, Person.“, S. 209. Vgl. dazu auch Fuchs ebd., S. 201ff. Dort denkt Fuchs seinen Ansatz weiter und öffnet ihn zur Kultur. Das „Leib-Apriori“ wird dabei immer schon geistig gedacht: „Der Leib bildet selbst die ursprüngliche Bedeutung.“ Ebd., S. 204. „Die Ähnlichkeit wird also durch gleiche leibliche Resonanz gestiftet. Der Leib transponiert diese verschiedenen, aber ähnlichen Erfahrungen ineinander.“, S. 202. Im Gegensatz dazu Brandom „Expressive Vernunft“, S. 38.

320 Seel „Ästhetik des Erscheinens“, S. 9. Seel betont gegenüber dem Denken und Handeln die besondere Rolle der Ästhetik für die Kultivierung der Weltoffenheit, indem er sich von Heideggers Denken abgrenzt: „Heidegger wollte der Philosophie einen Ausweg aus der Seinsvergessenheit zeigen. Die Ästhetik - Heideggers eigene Kunstphilosophie inbegriffen - gibt eine andere Empfehlung. Wir sollten nicht erscheinungsvergessen sein. Wir sollten nicht den Geschmack für den Augenblick verlieren. Denn dieses Gespür macht es möglich, die unbeherrschbare Gegenwart nicht als einen Mangel an Sinn oder Sein, sondern als eine Gelegenheit zu uns selbst zu ergreifen, die wir im folgerichtigen Denken und Handeln zwangsläufig auslassen müssen.“ Ebd. S. 40. Seels Andenken an das Erscheinen therapiert somit in einem starken Sinn die drohende Weltlosigkeit kohärentistischer Erkenntnisformen. Er bedenkt aber nicht die sich vor allem in der Moderne bildenden Macht der Weltfremdheit, die die Weltoffenheit durchziehen. Heidegger hat darauf hingewiesen, dass die Gegenwart eine „Bürde“ ist, die es erfordert, „eigens“ übernommen zu werden: „Wozu muß das Dasein sich als solches entschließen, um den Bann jener Not - der Not des Ausbleibens der Bedrängnis im Ganzen - zu brechen, d.h. um jener tiefen Not überhaupt erst einmal gewachsen und für sie offen zu sein, um sie als bedrängende wahrhaft zu erfahren? Entsprechend jener Leere im Ganzen muß die äußerste Zumutung an den Menschen angesagt sein, nicht eine beliebige, nicht diese oder jene, sondern die Zumutung an den Menschen schlechthin. Was ist das? Dieses, daß dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, daß ihm aufgegeben ist - da zu sein.“ „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, S. 246.

ches Lernen in den Blick. Damit wird das Erkennen der Welt konstitutiv an eine Empfänglichkeit für die sensitiven Bestimmungen der Welt gebunden.

Der Mensch ist vom Tier in dem Aspekt der Bildung seiner Sensitivität zu unterscheiden. Er besitzt die Fähigkeit der Herausbildung einer geradezu unnatürlichen Sensibilität. Oben wurde dieser Prozess, der bei McDowell nicht explizit dargestellt, aber implizit angelegt ist, als ein sinnliches Lernen angezeigt.³²¹ Sinnlich lernend, lernen Menschen für McDowell unter Berufung auf ihre Wahrnehmungen, ihre Rechtfertigungen zu begründen. Im Hinblick auf die vagen Erfahrungen, zu denen erst ein Zugang als Sensibilität gefunden werden muss, reicht aber dieser Begriff der Erfahrung nicht aus. Auch wenn sich McDowells Modell einer Beziehung von Geist und Welt an einem „Primat des Sensitivem“ (Bertram/Liptow) orientiert, ist er merkwürdig blind für die Offenheit zur Welt als Leiblichkeit.

Die Arbeit machte deutlich, dass in Bezug auf Aspekte der Welt, die nicht zeigbar sind, nicht einfach davon ausgegangen werden kann, dass sie prinzipiell jedermann jederzeit als Aspekt der sinnlich präsenten Umgebung anschaulich präsent sind und in der Form eines Urteils jederzeit als ein Grund artikuliert werden können. Damit wird nicht das Bild der Offenheit des Geistes zur Welt als begriffliche Wahrnehmung bestritten. Es wird diese Offenheit aber verbunden mit einer sensitiven Empfänglichkeit.

Dass der Mensch als ein Wesen zu begreifen ist, dessen Erkennen als ein Lernen mit Begriffen erfolgt, heißt so nicht nur, dass er es immer besser versteht, Gründe zu empfangen und zu geben. Die zweite Natur ist immer auch als eine Schule der leiblichen Empfänglichkeit zu begreifen. Eine Sensibilität für Erfahrungen als ein konstitutiver Aspekt für eine Offenheit zur Welt ist in einem umfassenderen Sinn auch mit den Formen Spüren und Vernehmen zu denken. Genauer heißt das, dass das Wahrnehmen in der Form des Spürens und in der Form des Vernehmens zu lernen ist. Erfahrung als eine „openness to the layout of reality“ (MW, S. 26) meint auch eine ausbildbare Offenheit für die Welt in ihren atmosphärischen und erscheinenden Bestimmungen. Diese Offenheit benötigt einen Leib, der geschult darin ist, eine Vielfalt von Atmosphären und ein vielfältiges Erscheinen wahrnehmen zu können. Ein derart geschulter Leib kann dann als eine „linkage into the wider reality“ (MW, S. 32) begriffen werden.³²² Die zweite Natur ist somit immer auch eine Empfänglichkeit für die

321 Vgl. Kapitel 1.8 und 1.9.

322 So schreibt auch Merleau-Ponty zum Leib: „Der Leib ist unser Mittel überhaupt eine Welt zu haben.“, „Phänomenologie der Wahrnehmung“, S. 176. Und: „Kurz, mein Leib ist nicht einfach ein Gegenstand unter all den anderen Gegenständen, ein Komplex von Sinnesqualitäten unter anderen, er ist ein für alle anderen Gegenstände empfindlicher Gegenstand, der allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht.“ „Phänomenologie der Wahrnehmung“, S. 276.

sprachlich kaum zu artikulierende und als Gründe noch schwieriger zu formulierende Formung der „bodily presence“ durch eine sensuell bestimmt erfahrene Welt.

Dabei kann die Ausbildung der leiblichen Empfänglichkeit durchaus mit einem sprachlichen Bestimmen verbunden werden. Der Begriff der Bildung als zweite Natur ist sprachlich gesehen aber nur sekundär als ein erlerntes Geben und Nehmen von Gründen innerhalb der falliblen Offenheit einer „world-view“ zu begreifen, die auch andere zu überzeugen vermag. Die Begrifflichkeit der Wahrnehmung ist primär ein demonstratives Artikulieren von Erfahrungen. Zwar bestimmt auch McDowell Sprache in diesem Sinn, insofern sein Verständnis der Reibung zur Welt implizit einen demonstrierenden Bezug zur Welt voraussetzt. Begriffliches Erkennen wird vom Zeigen her gefasst. Sprache ist so als eine Empfänglichkeit für Gründe gebunden an ein demonstratives Bestimmen der erfahrbaren Welt. McDowell reflektiert diese Struktur seines Konzeptes aber nicht hinreichend und interpretiert sie inferentialistisch.

Aus der leiblichen Komponente der Weltoffenheit folgt, dass der Raum des Zeigbaren und mehr noch der Raum des Hinweisbaren den Raum der Gründe umfasst. Daher ist eine sprachliche Praxis weniger als ein Aktivität zu begreifen, die Ausschnitte der Welt in eine Argumentationskette einfügt, als eine Reaktion auf die Erfahrung der Welt. In diesem Sinn beschreibt Seel die zweite Natur des Menschen:

„Wer in einer Sprache zu Hause ist und folglich über die entsprechenden Prädikate verfügt, kann in jeweiligen Situationen häufig gar nichts anders, als dieses Gras grün, dieses Telephon als läutend, diesen Apfel als sauer, diesen Ball als rund, dieses Wasser als kalt zu vernehmen. Die Welt greift hier gleichsam nach unserem für solcherlei Wahrnehmungseigenschaften ausgebildeten Vokabular. Diese Begriffe zu beherrschen bedeutet, in Situationen der Wahrnehmung von ihnen beherrscht zu werden, und zwar so, dass es die jeweiligen Zustände der Welt sind, die ihnen ihre Macht über unsere Aufmerksamkeit verleihen. Erfahrungen über die Welt zu machen, heißt hier, begrifflich durch die Erscheinungen der Dinge bestimmt zu sein [...]“³²³

Die Sprache lässt Erfahrungen der Welt zu Wort kommen. Die Welt, die artikuliert wird, darf dabei vage bleiben, da sie immer auch als ein Hinweisen auf sichzeigende Bestimmungen der Erfahrung meint.³²⁴

323 Seel „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 222. Die demonstrierende, darstellende Funktion der Sprache wurde 1934 von Bühler erstmal im philologischen Diskurs in seinem Werk „Sprachtheorie“ hervorgehoben. In Bezug darauf schreibt Krämer: „Sprache zu gebrauchen heißt also, ein Zeigefeld zu eröffnen.“ Krämer „Sagen und Zeigen“, S. 512. 1927 stellte schon Heidegger im philosophischen Diskurs die „aufzeigende“ Bedeutung der Sprache gegenüber ihrer prädikativen Funktion heraus: „Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.“ Heidegger „Sein und Zeit“, S. 156.

324 McDowell kann eine solche Vagheit, die außerhalb eines direkten diskursiven Verwen-

Durch den Vorrang des demonstrativen Bestimmens vor einer diskursiven Spontantität und dem Vorrang des Spürens und Vernehmens vor einem Zeigen der Welt ändert sich auch das Verständnis von Tradition, das McDowell entwirft. Sie bedeutet für McDowell eine Art Archiv von errungener Weisheit, „a store of historically accumulated wisdom about what is a reason for what“ (MW, S. 126). Bildung kann aber nicht, wie McDowell meint, allein als ein Einwandern in diskursive Traditionsräume aufgefasst werden. Dazu muss immer auch gehören, den Leib als ein Archiv der Tradition zu begreifen. In ihm lagern sich Traditionen als Bildung derart an, dass er eine bestimmte Kontur von Sensibilität besitzt. Ein erkennendes Subjekt als ein erfahrenes Subjekt zu begreifen, wie es McDowell tut, muss demnach heißen, dass dieses immer auch in eine Tradition von Atmosphären und vernommenen Erscheinen hineinwächst, die in einem kulturellen Lernprozess tradiert werden. Auch wenn demonstrierende Artikulationen dabei eine Rolle spielen, besitzt die Sprache nicht allein die Bedeutung eines Trägers der Tradition. Auch der Leib ist als ein „store of historically accumulated wisdom“ (MW, S. 126) anzusehen. Darum wird leibliche Weltoffenheit geerbt und vererbt.

Damit ist McDowells Grundgedanke, das Subjekt des Erkennens als ein Subjekt des Erfahrens vorzustellen, deutlicher im Hinblick auf das Erfahren zu fassen. Der Geist ist nicht nur als ein Zeigenkönnen auf Welt zu denken, sondern auch als ein hinweisendes Artikuliererkönnen von spürbarer und vernehmbarer Welt.³²⁵ Dies setzt immer auch einen zur Welt hin offenen und in seiner Offenheit gebildeten Leib voraus, der die Welt in ihrer vielfachen atmosphärischen Räumlichkeit und ihren unerschöpflichen Erscheinungsweisen erfahren kann.³²⁶

Ein szientistischer Naturalismusbegriff ist daher nicht nur mit dem Verweis auf die Begrifflichkeit der Wahrnehmung zu entkräften, wie es McDowell in seinem Verständnis der zweiten Natur versucht. Auch als sensibles Wahrnehmen gedacht, kann das Bild aufgelöst werden, wonach das Wahrnehmen rein kausal zu erklären ist. Das Wahrnehmen ist rational konstituiert durch ein Lernen von Sensibilität, das irreduzibel mit Sprachlichkeit verbunden und durchzogen ist und innerhalb von Traditionen steht.

dens erfahren wird, lediglich als „[s]ubpersonal occurrence in our cognitiv machinery“ („Avoiding the Myth of the Given“, S. 271) ansehen.

325 Vgl. etwa Seels Ausdruck der „Weltzuwendung“: „Propositionales Erkennen und phänomenales Bekanntsein bilden somit ein Kontinuum einer von Begriffen geleiteten und auf Wahrnehmungen basierenden Weltzuwendung [...]“ „Kenntnis und Erkenntnis“, S. 229.

326 Schmitz Definition der Aufgabe der Philosophie als ein „Sichbesinnen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung“ (Schmitz „Der unerschöpfliche Gegenstand“, S. 5.) deutet auf ein solches Verständnis von Weltoffenheit.

6.2 Fragile Weltoffenheit

Der letzte Abschnitt betonte den Aspekt der Sensibilität in dem Verständnis der zweiten Natur. Dies hat Auswirkungen auf McDowells Verständnis der Beziehung von Geist und Welt. Durch einen weiten Begriff von Erfahrung als Offenheit zur Welt kommt auch ein Bild von Geist und Welt in den Blick, welches die inhärenten Spannungen dieser Beziehung deutlicher profilieren kann, als McDowells therapeutische Philosophie. Es lässt sich ein Verständnis von Weltoffenheit formulieren, durch das angenommen werden muss, dass es Grade der Weite der Weltoffenheit gibt, die konstitutiv von den Fähigkeiten der leiblichen Erfahrung der Welt abhängen.³²⁷ Die Offenheit der Welt ist geprägt von der Offenheit der „bodily presence in the world“ (MW, S. 103) für die Bestimmtheit der Welt. Eine „fallible openness“ ist zugleich eine sensitive Offenheit.

Auch für ein leiblicheres Verständnis von Weltoffenheit gilt zwar die von McDowell betonte Anwesenheit der konzeptionellen Fähigkeiten in der Rezeptivität: „[O]ur perceptual relation to the world is conceptual all the way out.“³²⁸ Mit der Beachtung des Leibes ist aber McDowells therapeutisch aufgefasster Gedanke einer passiven Anwesenheit der konzeptionellen Fähigkeiten anders zu bewerten. Zwar ist McDowell in dem Punkt zuzustimmen, dass eine Offenheit des Geistes zur Welt grundsätzlich anzunehmen ist. Diese Offenheit ist aber nunmehr gerade durch ihre irreduzible Beziehung zu einer leiblicher gedachten Rezeptivität als fragil zu verstehen. Diese Fragilität ist nicht fallible-faktizistisch, sondern sensuell-faktizistisch begründet. Sie ergibt sich daraus, dass in der Weltoffenheit des Geistes immer schon eine Spannung zwischen der Offenheit des Denkens und der Offenheit des Erfahrens angelegt ist. Es kann potenziell immer zu Dissonanzen zwischen einer Empfänglichkeit für die sensuelle Bestimmtheit der Welt und der Notwendigkeit ihrer demonstrativen Bestimmung kommen.³²⁹

Damit ist die Offenheit der Welt in der Dimension der Offenheit der Erfahrung als Soundsosein nicht einfach als gegeben zu betrachten. Es ist unzureichend zu sagen, wie es Brandom tut, dass menschliches Erkennen „verlässlich und unterscheidend auf die wahrnehmbare Umgebung vermittelt der Verwendung geeigneter Begriffen“ re-

327 Hier wäre eine differenziertere Definition notwendig. Vielleicht lässt sich so viel sagen, dass Weltoffenheit abhängig ist von Sensibilisierungen, die nach den Parametern „Reifegrad“ und „Blickwinkel“ ausgerichtet sind.

328 McDowell „What Myth?“, S. 308.

329 Die immanente Spannung im Erkennen ähnelt der Spannung, die Adorno durch seinen Begriff der Identifikation markierte. Vgl. Kapitel 4.1. Im Gegensatz dazu ist sie aber nicht aporetisch zu begreifen, da das Identifizieren sich zu einem sinnlichen Erkennen hin auflösen vermag.

agiert.³³⁰ Es gibt nämlich oftmals keine klar wahrnehmbare, „verlässliche“ Umgebung. Damit kann es auch keinen rationalen Anspruch eines überzeugten Fürwahrhaltens des Gehaltes von diesen Erfahrungen geben.

Die Offenheit des Geistes zur Welt ist als etwas viel Vageres zu verstehen, weil sie leiblich mitkonstituiert ist und sich in einem antagonistischen Zusammenspiel von Spüren, Vernehmen, Hinweisen Zeigen, Artikulieren, Urteilen und Begründen ergibt. Und sie ist als etwas viel Fragileres zu verstehen, weil dieses Zusammenspiel immer auch bedroht ist von reduktiven identifizierenden Bestimmungen. Der Grad der Welt-offenheit wird so konstituiert von dem immer auch antagonistischem Wechselspiel zwischen Begriffen, respektive einem zeigenden Wahrnehmen, als demonstratives Bestimmen und Anschauungen, die nicht zeigbar sind und eine eigene Bestimmtheit besitzen.

Dieses Verständnis einer Weltoffenheit als gespanntes Zusammenspiel verschärft sich, wenn der Aspekt einer zweiten Natur hinzugedacht wird. Es liegt eine, sozusagen neutrale Spannung, nicht bloß im Erkennen an sich vor. Die Spannung in der Art des Erkennens der Welt kann sich dadurch vergrößern, dass sie sich in tradierbaren Formen verfestigt. Die Offenheit zur Welt ist daher nicht nur inhärent, in jedem Akt des Erkennens bedroht, sondern auch durch Traditionen. McDowells Gedanke, dass der Bezug des Denkens zum Wahrnehmen irreduzibel ist, zeigt dabei seine dunkle Seite. Ein an ein Erfahren gebundenes Denken kann immer auch innerhalb eines verengten Erfahrungshorizonts verlaufen. Dies kann dazu führen, dass Bildungsprozesse und Traditionen entstehen, in denen ein verengter Begriff von Weltoffenheit implizit das Verständnis des Denkens und sinnlichen Wahrnehmens dominiert. Die Ausbildung von Sensibilität kann zu einseitig vollzogen werden oder auch gänzlich verwahrlost sein.³³¹ So können Themenfelder und Fragezwänge entstehen, die sich allein aus einer zu umempfindlichen Sensibilität für Aspekte der Welt ergeben.

330 Brandom „Expressive Vernunft“, S. 41f.

331 Heidegger etwa weist darauf hin, dass Gefühle, bei ihm als Stimmungen verstanden, auch den Zugang zur Erfahrung der Offenheit der Welt verstellen können: „Die `bloße Stimmung` erschließt das Da ursprünglicher, sie verschließt es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes Nicht-wahrnehmen.“ Heidegger „Sein und Zeit“, S.136. Auch Nietzsche macht in der letzten seiner „Unzeitgemässen Betrachtungen“ darauf aufmerksam, dass Inferentialität nur im Verbund mit einer entwickelten Emotionalität einen vollwertigen Bildungsbegriff ergibt: „[S]o ist man jetzt, im Niedergange der Sprachen, der Slave der Worte; unter diesem Zwange vermag Niemand mehr sich selbst zu zeigen, naiv zu sprechen, und Wenige überhaupt vermögen sich ihre Individualität zu wahren, im Kampfe mit einer Bildung, welche ihr Gelingen nicht damit zu beweisen glaubt, dass sie deutlichen Empfindungen und Bedürfnissen bildend entgegenkomme, sondern damit, dass sie das Individuum in das Netz der `deutlichen Begriffe` einspinne und richtig denken lehre: als ob es irgend einen Werth hätte, Jemanden zu einem richtig denkenden und schliessenden Wesen zu machen, wenn es nicht gelungen ist, ihn vorher zu einem richtig empfindenden zu machen.“ „Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück.

Damit kann ein kritisches Licht auf den Diskurs der Philosophie des Geistes als einer Tradition fallen, zu dem auch McDowells Denken gehört. In diesem Diskurs werden nicht nur vage Erfahrungen marginalisiert oder ausgeklammert, es wird auch insgesamt die epistemische Relevanz des Wahrnehmens als ein sinnliches Erleben ausgegrenzt. Eine spürbare Welt aus Atmosphären und eine vernehmbare Welt des Erscheinen kommen darin nicht vor.³³²

Auch wenn McDowells Denken erste Schritte unternimmt, um den analytischen Diskurs des Geistes für die Bedeutung der Rezeptivität zu öffnen, so bleibt er doch dessen Vorgaben verpflichtet. Sein therapeutisches Denken ist parasitär zu diesem Diskurs und kann sich von dem darin üblichen Verständnissen, nach den Maßstäben seines eigenen Ansatzes, nicht weit genug lösen.³³³ Dementsprechend entwirft er das Bild einer zweiten Natur als „having one’s eyes opened to reason at large“ (MW, S. 84). Lauer merkt dazu richtig an:

„[McDowell] partizipiert an der [...] inferentialistischen Vernachlässigung der sinnlich-leiblichen Ebene des Zur-Welt-Seins. [...] [Es wird] der Begriff der zweiten Natur in einer Weise expliziert, die außer Acht lässt, dass die zweite Natur (und somit die Begriffe) eines Sprechers ganz offensichtlich nicht nur mit dessen Initiation in eine begriffliche Tradition zusammenhängt, sondern auch mit einer entsprechenden Schulung des Leibes, durch welchen er erlebend zur Welt ist und sich in der Welt einrichtet. McDowell hat keinen Platz für den Gedanken, in der Sinnlichkeit von Begriffsverwendern artikulierten sich Leib und Welt ebenso irreduzibel aneinander wie Geist und Welt, in einem Prozess [...]. Leiblichkeit wäre als eine irreduzible Komponente der ‚Weltoffenheit‘ unseres ‚Zur-Welt-Seins‘ zu betrachten, die aus ihrem interdependenten Zusammenspiel mit Sprache und Welt nicht herauszulösen ist.“³³⁴

Richard Wagner in Bayreuth“, S. 388.

332 In dem Diskurs der Philosophie des Geistes wird der Mensch zumeist beschrieben als inferentiell hochgebildetes Wesen. Im Hinblick auf den dort thematisierten Erfahrungshorizont bekommt man allerdings den Eindruck, der Mensch sei ein „weltarmes“ (Heidegger) Tier, das allein dazu in der Lage ist, die Farbe Rot zu erfahren. So ist Metzinger zuzustimmen, der kritisch an der Philosophie des Geistes einen „kognitiven Gesichtsfeldausfall“ vermerkt: „Tausende von wissenschaftlichen Aufsätzen wurde über Farb-Qualia und Zombies geschrieben, aber kaum eine theoretische Arbeit befasst sich mit so allgegenwärtigen phänomenalen Zuständen wie dem körperlichen Schmerz, Langeweile oder der gewöhnlichen Alltagstraurigkeit [...]“. Metzinger „Der Ego-Tunnel“, S. 357.

333 Der tiefere Grund zeigt sich darin, dass McDowells Verständnis von Welt und Geist zu sehr im Hinblick auf das Verhältnis von Geist und Natur gedacht ist. Dieser Dualismus steht für ihn im Vordergrund. Sein therapeutisches Denken wird von antisozialistischen und weniger von antiskeptischen Motiven gespeist.

334 Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 301f. Durch die Vernachlässigung des Leibes in der Beziehung von Geist und Welt kann ein inferentialistisches Verständnis der Beziehung von Geist und Natur in einem erweiterten Bild der zweiten Na-

Lauers Gedanke, die Leiblichkeit in die Beziehung von Geist und Welt hineinzunehmen, ist zu zustimmen. Er ist zu ergänzen durch das angedeutete gespannte Verhältnis von Geist und Welt. Die Spannungen zwischen einem geistigen demonstrativen Bestimmen und einem sensuell bestimmten leiblichen Erfahren können sich im Zusammenspiel von Leib, Welt und Sprache immer auch verkanten. Das Verständnis eines Erkennens hat darauf zu reflektieren, dass Verständnisse des Erkennens das Erkennen manipulieren können. Eine Offenheit des Geistes zur Welt ist daher, gerade wegen ihrer leiblichen und von Bildungsprozessen abhängigen Konstitution, immer wieder in ihrer Weite zu aktualisieren und zu erringen. Eine „world-directedness“ (MW, S.xiv) ist als gegebene eine eingeräumte. McDowells antiskeptischer Realismus muss neben dem leiblichen auch um diesen kritischen Aspekt erweitert werden und so ein Verständnis für die Zerbrechlichkeit der Offenheit zur Welt entwickeln.

Die Welt als fragile Offenheit zu denken, das meint empfänglich genug zu sein, um die Welt als gespürte und vernommene zu erfahren, sie demonstrativ zeigend und hinweisend artikulierend zu bestimmen und zu beurteilen, sie in inferentielle Zusammenhänge zu stellen und die dabei auftauchenden Spannungen immer wieder zu lösen.

tur an die Stelle treten, die in McDowells Konzeption der Szientismus besitzt. Die zweite Natur des Menschen ist dann nicht nur kritisch gegen einen Naturalismus, sondern auch gegen einen Diskursivismus zu richten. In ihm reduziert sich das Denken der Welt zu einem bodiless spinning in a mental room.

7 Schluss: „to take at face value“

Zum Schluss soll noch einmal der Verlauf der Arbeit rekapituliert werden, wobei die Bedeutung von McDowells Denken und die mögliche Fortsetzung der hier aufgezeigten Erweiterung seiner Konzeption von Weltoffenheit herausgestellt wird.

In dieser Arbeit wurde versucht dafür zu argumentieren, dass McDowells therapeutische Verteidigung und Veranschaulichung der Weltoffenheit durch die im Skeptizismus verstrickten Diskurse hindurch den Aspekt der Erfahrung von Welt zu wenig entfaltet. McDowells Verständnis der Wahrnehmung als ein Tribunal der Erfahrung ist zwar elementar. Die Reibung zur Welt wird aber ausschließlich in der Form der Wahrnehmung als ein Zeigen auf etwas gedacht. Die Abhängigkeit seiner therapeutischen Methode an analytische Diskurse erlaubt es McDowell nicht, eine andere Sicht auf die sinnliche Wahrnehmung anzunehmen. Ihre Bestimmung wird immer nur in einem inferentiellen Sinn von ihm gesehen. Es kommt für ihn auf die Rolle an, die eine Wahrnehmung als ein zeigbares Soundsosein im Raum der Gründe spielen kann. Ein Verständnis von Weltoffenheit allein in der Perspektive von Zeigbarkeit erwies sich aber als zu eng und potenziell auch als polemisch. Im Hinblick auf zu spürenden Atmosphären und das zu vernehmende, mannigfaltig in sich bestimmte Erscheinen der Welt, ist ein ausschließliches Verständnis der Wahrnehmung als ein „Zeigen“ reduktiv. Ein Erfahren der Welt muss auch heißen, die Welt in ihren sensuellen Bestimmungen zu erfassen. Die Bedeutung der Wahrnehmung wird damit nicht nur als ein Tribunal gesehen. Sie ist auch als Sensibilität für Erfahrungen zu begreifen.

Durch diese Erweiterung des Begriffs der Erfahrung wird ein Bild des Verhältnisses zwischen sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichen Erkennen nötig, das dieses als eine Spannung begreift. Adornos Begriff der „Identifikation“ hilft diesen Aspekt zu verdeutlichen. Die kooperative Beziehung von Denken und Wahrnehmen ist so nicht lediglich, wie McDowell meint, eine therapeutisch herauszustellende Selbstverständlichkeit. Sie ist durch das identifikatorische Moment der tribunalen Funktion der Wahrnehmung eine gespannte Beziehung: Ein demonstratives Bestimmen der Erfahrung, das notwendig ist für eine tribunale Reibung, trifft auf eine sensuell bestimmte Welt, die ein leibliches Vernehmen und Spüren fordert.

Trotz dieser Spannung zwischen Geist und Welt kann das Erkennen aber mit McDowell als unmittelbar zur Welt zu begreifen werden. Dafür ist es nötig, zentrale Motive seines Denkens umzudeuten. So ist McDowells Begriff von Tatsächlichkeit zu verflüssigen. Er hat sich zu öffnen für Fakten, die nicht sofort und vollständig zeigbar sind und sich erst zeigen. McDowells Verständnis des Zeigens ist dafür zu einem Hinweisen abzuschwächen. Dies wiederum bedeutet, dass ein demonstrativer Gebrauch der Begriffe nicht nur als ein Urteil, sondern auch als ein singulärer Kommentar angesehen werden kann. Um die potenziell reduktiven demonstrativen Bestimmungen zu

regulieren, ist darüber hinaus ein kritischer Begriff von Sensibilität nötig. Dieser ist aus McDowells Verständnis der Passivität der Wahrnehmung als explizite Passivität der Wahrnehmung ableitbar. Durch Adornos Idee der Konstellation werden all diese Aspekte mit einem Verständnis von Kohärenz verbunden.

Durch diese Modifikationen an McDowells Philosophie ergeben sich auch modifizierte Verständnisse der basalen Dualismen von Geist und Natur und Geist und Welt. McDowells Gedanke der zweiten Natur wird zu dem Verständnis von Bildung als leibliche Bildung im Sinne einer spürenden und vernehmende Empfänglichkeit erweitert. Damit wird der Leib als ein Medium der Tradition begriffen. Der Gegensatz von Geist und Welt schlichtet sich so nicht lediglich über das Bild einer begrifflichen, sondern auch über den Aspekt einer leiblich geschulten Wahrnehmung. Den Leib als Komponente der Beziehung von Geist und Welt zu verstehen, hat aber zur Folge, dass das Verständnis des Dualismus von Geist und Welt nicht einfach aufgelöst werden kann. Aufgrund der über den gebildeten Leib offeneren Rezeption der sensuellen Bestimmungen der Welt, ergibt sich ein unauflösbarer, potenzieller Konflikt mit dem notwendigen demonstrativen Bestimmen des Erfahrens. Dieser kann sich in Traditionen verfestigen. Auch wenn die Weltoffenheit des Geistes feststeht, so ist doch der Grad der Offenheit zur Welt relativ und traditionell konditioniert. Weltoffenheit ist daher als fragil anzusehen.

McDowells Philosophie gelingt es insgesamt, das Wahrnehmen als sinnliches Erleben innerhalb des Diskurses des Geistes zur Geltung zu bringen. Dies erreicht er aber nur durch ein zu enges, unleibliches Verständnis von Weltoffenheit. McDowells Idee des „minimal empiricism“ ist zu erweitern um die Dimension des Leibes und des dadurch begründeten Verständnis einer unauflösbaren Spannungen im Erkennen. Diese Arbeit hat ihr Ziel erreicht, wenn es gelungen ist, die Plausibilität der von McDowell begonnenen Öffnung des analytischen Diskurses für die epistemische Bedeutung der Wahrnehmung anzuzeigen und die Notwendigkeit ihrer Erweiterung zu verdeutlichen.

Ein Verständnis von Geist und Welt, das McDowells Ansatz über McDowell hinaus verlängert, zeigt vor allem zwei mögliche Anknüpfungspunkte und Erweiterungsmöglichkeiten. Für den analytischen Diskurs der Philosophie des Geistes bedeutet McDowells Philosophie eine mögliche Öffnung zu einem Verständnis der Bedeutung der Wahrnehmung. Seine Idee der Begriffsförmigkeit der Wahrnehmung durchbricht die Ansicht eines nur kausalistisch zu sehenden Gehaltes von Wahrnehmungszuständen. Sinnliches Erleben kann so als rational geltend in Begründungszusammenhänge eingehen. Durch McDowells Idee der singulären Gedanken könnte sich eine noch stärkere Öffnung ergeben. Mit ihr ließe sich ein Rationalitätsbegriff entwerfen, der phänomenologische Positionen mit der analytisch geprägten Philosophie des Geistes

vermitteln könnte.³³⁵ Dafür wäre es aber nötig, McDowells Denken in den hier aufgezeigten Aspekten selbst wieder für einen weiter gefassten Begriff der Wahrnehmung durchlässig zu machen.

Ein solcher verleblichter Begriff von Rationalität wäre darüber hinaus für den Diskurs der Phänomenologie, der sich oftmals nur kritisch mit McDowells Entwurf auseinandersetzt, fruchtbar. Insbesondere McDowells Gedanke der subexplikativen Rationalität könnte dazu beitragen, das Bild eines allzu strikten Verständnisses von Rationalität als aktives Urteilen aufzulösen. Das wiederum hätte zur Folge, dass ein wahrnehmendes Sein zur Welt weniger negativ im Bezug auf Rationalität zu denken wäre, wie es etwa Dreyfus formuliert.³³⁶ Dieser sieht einen unauflösbaren Dualismus

335 Dieser Meinung ist auch Lauer. Vgl. „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 298.

336 Auch Adornos kritisches Verständnis des Begriffs ist so abzuschwächen. Mit McDowell kann gesagt werden, dass der Begriff die Anschauungen nicht in ihrer Besonderheit ausblendet. Begriffe sind keine „Begräbnisstätte der Anschauungen“ (Nietzsche). Sie besitzen kein Telos zu einem „Systems“. Mit McDowells Idee der kontextabhängigen „singular thoughts“ kann vielmehr gesagt werden, dass Begriffe die Besonderheit der Anschauung manifestieren können. Begriffe sind das „Geschehen eines Augenblicks“ (Gadamer „Wahrheit und Methode“, S. 462). Sie sind offen zur Welt. Begriffe sind damit keine mentalen Repräsentationen, die an die Stelle des Erfahrenen treten. Als „phänomenale Begriffe“ (Lauer „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“, S. 295) lassen demonstrative Ausdrücke die Präsenz nachleuchten, der sie sich verdanken. Die Aporie des Erkennens, die bei Adorno einen zentralen Platz einnimmt, wird in der Perspektive von McDowell so zu einem Scheinproblem, das sich aus der dualistischen Konzeption von Adorno ergibt. Das Erkennen in singulären Begriffen läuft nicht gegen die Dinge ab, sondern unter deren Kontrolle. Wir erkennen mit den Dingen. Mit McDowells therapeutischen hergeleiteten Gedanken der sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ließe sich so womöglich ein Ansatz finden, um Adornos unscharf bleibende Konzeption eines „Vorrangs des Objekts“ zu konkretisieren. Die sich daraus ergebende Perspektive könnte so gedacht werden: Das Objekt bestimmt die Spontanität, weil es die feinförnigen Unterschiede in der Wahrnehmung sehen lässt, an die sich die Begriffe in einem demonstrativen Gebrauch anhängen. Das Zeigen auf die Welt holt die Objekte an Bord eines identifizierenden Subjekts. Es ist so, als verfügte die Welt und nicht der Erkennende über die Begriffe. Die Dinge denken Gedanken mit. Die Welt zeigt sich dem Begriff, der auf sie zeigt. Im Zusammenhang mit Gedanken von Sellars formuliert McDowell diese Idee als ein Angesprochenwerden von den Objekten der Wahrnehmung und kommt dabei Adornos Formulierungen nahe: „A seen object as it were invites one to take it to be as it visibly is. It speaks to one; if it speaks to one's understanding, that is just what its speaking to one comes to. 'See me as I am', it (so to speak) says to one; 'namely as characterized by these properties' - and it displays them.“ McDowell „The Logical Form of an Intuition“, S. 41. Die Idee des „singular thought“ kann so eine Möglichkeit sein, die bei Adorno in Analogie zum Namen nur utopisch denkbare Idee einer nichtpolemischen Genauigkeit des Begriffs zu deuten. Deiktische Begriffe individuieren, ohne zu kategorisieren. Das System, in das das Etwas des begrifflichen Bestimmens eingeordnet wird, ist die wahrnehmbare Umwelt.

zwischen Rationalität und einem vorkonzeptionellen, praktischen Absorbiertsein, zugespitzt in der Formulierung: „[M]indedness is the enemy of embodied coping.“³³⁷

Mit einem Begriff von subexplikativer, kooperativ mit Leiblichkeit verbundener Rationalität könnten sich interessante Bezüge zwischen McDowells und Heideggers Denken auf tun, die es erlaubten, einen umfassenden antiskeptischen Begriff der Weltoffenheit zu formulieren. Auf eine Ähnlichkeit dieser Philosophien wird im Diskurs vermehrt hingewiesen.³³⁸ Dabei wird allerdings nur auf die Bedeutung eines in praktischen Umgehensweisen absorbierten Zutunhabens mit Welt Bezug genommen. Demgegenüber ist der Aspekt der Stimmung in Heideggers Modell stärker zu gewichten. Dieser ließe sich mit Schmitz ausweiten zu einem differenzierteren leiblichen Horizont des „In-der-Welt-Seins“ (Heidegger).

So käme ein Verständnis von Weltoffenheit in den Blick, das deutlicher noch als bei McDowell eine Nähe zum common sense aufwiese. Ein „Zur-Welt-sein“ (Merleau-Ponty) würde nicht nur bedeuten, dass das Denken, wie es Taylor ausdrückt, eingebettet ist „in an ordinary way of living and moving around in the world, and dealing with things“³³⁹. Offensichtlicher, aber auch viel weniger thematisiert, ist ein „everyday coping“ (Dreyfus) als ein dealing with feelings.³⁴⁰ Ein praktischer Umgang mit der Welt findet auf eine selbstverständliche Weise als eine Bewegung in atmosphärisch getönten Umgebungen statt. Diese wiederum sind in der Neuzeit massiv von den Entfremdungseffekten des Skeptizismus geprägt. Eine geistige Offenheit zur Welt verkörpert sich daher nicht in einem überintellektualisierten „epistemic life“, sondern operiert in

337 Dreyfus „The Return of the Myth of the Mental“, S. 353.

338 Vgl. Dingli S. 94 und S. 243ff., Taylor „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“, S. 110ff., Dreyfus „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“, S. 19ff.

339 Taylor „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“, S. 111.

340 Heideggers Denken ließe sich hier als Ansatzpunkt sehen. Allerdings tritt die Leiblichkeit der Affektivität bei Heidegger zugunsten einer ontologische Analyse zurück. So nennt Heidegger zwar das mediale Moment der Gefühle - „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.“ „Sein und Zeit“, S. 135 - und grenzt es ab gegen eine Anschaulichkeit, die von einer Welt als dinghaft ausgeht - „Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Eintönigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet, [...]“ Ebd., S. 138. Diese richtigen Einsichtigen werden von Heidegger jedoch stark in das Licht einer gnostisch gefärbten Ontologie gesetzt, für die die Schwere der Weltoffenheit feststeht als „Lastcharakter“, vor deren Erkennen das Erkennen flieht: „Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr. Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins, am wenigsten als Enthobensein in der gehobenen Stimmung.“ Ebd., S. 135. Damit wird Leiblichkeit von Heidegger zu wenig und zu einseitig thematisiert.

einem „unreflectively go with the flow“³⁴¹ unter den kulturell wirkenden Kräften von dualistischen Verständnissen von Geist und Welt.³⁴²

In dieser Perspektive wird es möglich, McDowells antiskeptische Motivation noch einmal in einem weiteren Sinn zu sehen. Der Geist ist nicht frei und damit schon offen zur Welt, indem er urteilend mit der Welt umgeht oder umgehen kann, als das Einnehmen einer propositionalen Haltung. McDowells Antiskeptizismus geht zu weit. Diese Freiheit der Spontanität ist problematisch, da sie immer auch die leiblich erfahrene Offenheit zur Welt verengen kann. Die Offenheit des Geistes zur Welt ist daher so zu verstehen, dass sie sich schon im Umgang mit Erfahrungen verkörpert.³⁴³ Nicht erst die Entscheidung eines Subjekts den Gehalt einer Erfahrung als einen Gehalt eines Urteils zu nehmen heißt „to take the experience at face value“ (MW, S. 26). Es heißt vor allem und immer wieder, die Erfahrung der Welt, so fragil und vage sie sich auch zeigen mag, für bare Münze zu nehmen.³⁴⁴ Normativität tritt dabei nicht „in

341 McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 272.

342 Ein schönes Beispiel für einen Umgang mit Gefühlen unter den Verhältnissen des Skeptizismus findet sich bei Hume: „Da die Vernunft unfähig ist, diese Wolken zu zerstreuen ist es ein glücklicher Umstand, daß die Natur selbst dafür Sorge trägt und mich von meiner philosophischen Melancholie und meiner Verwirrung heilt, sei es, indem sie die geistige Überspannung von selbst sich lösen läßt, sei es, indem sie mich aus ihr durch einen lebhaften Sinneseindruck, der alle diese Hirngespinnste verwischt, herausreißt. Ich esse, spiele Back-Gammon, unterhalte mich, bin lustig mit meinen Freunden. Wenn ich mich so drei oder vier Stunden vergnügt habe und dann zu jenen Spekulationen zurückkehre, so erscheinen sie mir so kalt, überspannt und lächerlich, daß ich mir kein Herz fassen kann, mich weiter in sie einzulassen. Ich finde dann eben, daß ich absolut genötigt bin, zu leben, zu reden und in den gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens mich zu betätigen, wie andere Leute.“ „Traktat über die menschliche Natur“, S. 269.

343 An dieser Stelle kann noch einmal die Nähe von McDowell zu Wittgenstein hervorgehoben werden. Das Eingebundensein in Sprachspiele, was der späte Wittgenstein profiliert, wird von McDowell therapeutisch transzendental untermauert: Wer mit Welt sprachlich umgeht, nimmt dabei implizit immer an, das Welt unmittelbar erfahren ist. Das Eingelassensein in Sprachspiele manifestiert ein Eingelassensein in einen antiskeptischen Realismus. McDowells transzendente Erdung von Wittgensteins praktischer Sprachbedeutung verläuft allerdings in den Bahnen eines Verständnis von Sprache als Diskursivität. Auch wenn McDowell dabei therapeutisch bleibt und nicht, wie Habermas und Apel, die Ambition hegt, einen transzendental begründeten Begriff von Diskursivität auszubuchstabieren, reduziert seine Sichtweise jedoch das sprachliche Umgehenkönnen mit Welt. Das Sprachspiel des Urteilens dominiert bei McDowell. Vgl. etwa McDowell „Sellars on Perceptual Experience“, S. 5f. Damit kollabiert der Reichtum an Sprachspielen und Bedeutungen, den das Denken des späten Wittgensteins veranschaulicht.

344 Darauf deutet auch folgende Stelle bei McDowell: „But the conceptual content that allows us to avoid the Myth is intuitional, not propositional, so experiencing is not taking things to be so. In bringing our surroundings into view, experiences entitle us to take things to be so; whether we do is a further question.“ „Avoiding the Myth of the Given“, S. 269. Auch bei Davidson klingt ein ähnlicher Gedanke an - McDowell zitiert in auf Seite 138 in „Mind and World“: „In giving up the dualism of scheme and world, we do not give

the bright light of reason“³⁴⁵, sondern verbleibt in dem Modus einer passiven Anwesenheit.

Damit ergibt sich ein über McDowell hinausgehender antiskeptischer Begriff des Denkens, der noch stärker als er es tut, die Irreduzibilität der Wahrnehmung für das Erkennen betont. Bei McDowell erhält das Denken die Würde, die Welt zu erkennen. Das Denken kann in der Welt ankommen und die Welt zur Sprache kommen. Gedanken können Weltgedanken sein. Diese Macht besitzt das Denken aber nur, wenn es mehr auf das Wahrnehmen eingeht. Es gibt kein Denken der Welt ohne eine Sensibilität des Geistes für die Welt. Ein weltoffenes Denken macht das Wort zum Resonanzboden des Wirklichen.³⁴⁶ Damit einher geht eine Bindung des Wortes an einen weltoffenen Leib.³⁴⁷

Der Gedanke, der die Welt zum Denken bringt, hat somit seinen Ort in einem Erfahren, das die Welt in ihrer zumeist nur vage zu bestimmenden Offenheit umkreist, artikuliert und dabei immer auch eine kritische Selbstbesinnung vollzieht. Die Welt zu denken, heißt so immer auch, die Welt nicht zu denken, sondern sich auf sie einzulassen. Die Welt ist als ausdrückliches Erfahren vor dem Denken zu schützen. Oder mit Anspielung auf eine bekannte Formulierung Heideggers gesagt: Das Wahrnehmen ist die Frömmigkeit des Denkens.³⁴⁸

up the world, but re-establish unmediated touch with the familiar objects whose antics make our sentences and opinions true or false.“ „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, S. 198.

345 McDowell „Avoiding the Myth of the Given“, S. 266.

346 Vgl. Sloterdijk „Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung“, S. 82. An anderer Stelle hat Sloterdijk dieses Verständnis des Denkens um den Aspekt von Tradition bereichert: „Seit es die großen Texte gibt, oszilliert die luxurierende Kontemplation des städtischen Wachheitstieres zwischen der schweigenden synchronen Anschauung des Gesamtumstandes 'Welt' und dem kritisch vernehmenden Nachvollzug tiefer Reden über die Struktur des Ganzen.“ Sloterdijk „Weltfremdheit“, S. 339.

347 Vgl. die folgende Formulierung von Schmitz: „Der Leib ist keine abgesonderte Provinz, sondern der universale Resonanzboden, wo alles Betroffensein des Menschen seinen Sitz hat und in die Initiative eigenen Verhaltens umgeformt wird.“ „Der unerschöpfliche Gegenstand“, S. 116. Eigenes Verhalten wäre in diesem Kontext ein Sprachverhalten, bei dem der Leib Wort wird. Vielleicht kann daraus spekulativ gefolgert werden: Das Denken zieht den Kreis der Welt in der Offenheit, die das Erfahren sein lassen kann.

348 Diese Anspielung auf einen Gedanken Heideggers kann aber noch konsequenter vollzogen werden. Nicht das Fragen und nicht das Wahrnehmen, sondern das Wachen ist als Frömmigkeit des Denkens zu verstehen. Genauer: Erst ein bestimmtes Wachen als Empfänglichkeit für Grundstimmungen, in denen sich die Offenheit der Welt „erschließt“, erlaubt die Bildung einer antiskeptischen Beziehung von Geist und Welt. Vgl. Heidegger: „[D]ie Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens [tragen] viel zu kurz gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht wird.“ „Sein und Zeit“, S. 134.

Bei Heidegger findet sich eine entsprechende Formulierung für ein antiskeptisches Betreten der Offenheit der Welt, ausgedrückt in der Beziehung von Geist und Baum:

„In Beziehung zueinander - voreinander gestellt, sind der Baum und wir. Bei diesem Vorstellen handelt es sich also nicht um 'Vorstellungen', die in unserem Kopf herumschwirren. Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach einem Sprung. Wir sind nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaften und sogar, wie sich zeigen wird, der Philosophie. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf den Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen. Eine seltsame Sache oder gar eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen.“³⁴⁹

Merleau-Ponty hat diesen Sprung aus dualistischen Verständnissen auf den Boden der Weltoffenheit in einem weiteren Sinn begriffen, der auch McDowells Verständnis seiner therapeutischen Philosophie als „relaxed platonism“ (MW, S. 178) vervollständigen kann. Weltoffenheit wird durch ihn deutlich als Weltvertrauen.³⁵⁰ Das Denken der Welt beruht auf einem Vertrauen in das Erfahren von Wirklichkeit und bildet dieses letztlich zu einem Weltvertrauen aus. Das heißt im Kontext dieser Arbeit: Erst ein Vertrauen in die Erreichbarkeit der Welt hält die Dynamik des spannungsvollen Erkennens der Welt in rezeptiven und begrifflichen Formen in Gang. Skeptisches Denken wird so noch einmal deutlich als eine Behinderung des Denkens der Welt. Der Skeptizismus lässt sich nicht auf die Welt ein. Er verharrt in einer intellektualistischen Distanz vor den Spannungen und geht die Arbeit des Begriffs und des Wahrnehmens nicht an.

Für Merleau-Ponty vollzieht sich demgegenüber ein antiskeptisches Weltvertrauen in der Routine eines Erkennens, das zwar auch von den Brüchen zwischen Geist und

349 Heidegger „Was heißt Denken?“, S. 26. Weiter heißt es: „Wir stellen uns, so wie wir sind, nicht bloß mit dem Kopf oder mit dem Bewußtsein, dem blühenden Baum gegenüber, und der Baum stellt sich uns vor als der, der er ist. Oder ist gar der Baum noch zuvorkommender als wir? Hat der Baum zuvor sich uns vorgestellt, damit wir uns in das Gegenüber zu ihm vorbringen können?“ S. 26. Vgl. im Kontrast dazu Gadamer: „Sich über den Andrang des von der Welt her Begegnenden erheben, heißt: Sprache haben und Welt haben.“ „Wahrheit und Methode“, S. 448.

350 Die früheste Erwähnung des Begriffs „Weltvertrauen“ findet sich vielleicht in Heideggers „Sein und Zeit“. Dort spricht Heidegger von der „für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit“, S. 86. Heideggers Kontext ist aber thematisch an der ontologischen Struktur des Subjekts ausgerichtet, so dass „Weltvertrautheit“ nur Teil eines „Seinsverständnisses“ - oder auch einer Seinsvertrautheit - ist und nicht eine Dimension des Vollzugs von Erkenntnis.

Welt geprägt ist, das aber immer wieder den Glauben in die eigene Welt verlieren kann, ohne den Glauben in die verstehbare Offenheit der Welt aufgeben zu müssen:

„In jeder Erfahrung einer wahrgenommenen Wahrheit mache ich die Präsump- tion der künftigen Bewährung der bislang erfahrenen Stimmigkeit auch bei genauerer Beobach- tung; ich vertraue der Welt. Wahrnehmen, das heißt: mit einem Schlage eine ganze Zu- kunft von Erfahrungen in einer Gegenwart engagieren, welche uns jener nie bindend versichert, es heißt: glauben an eine Welt. Diese Offenheit zur Welt ist es, die die Wahr- heit der Wahrnehmung, die Verwirklichung einer Wahr-Nehmung erst möglich macht und uns gestattet, eine vorangegangene Täuschung `auszustreichen' und sie für null und nichtig zu erklären.“³⁵¹

351 Merleau-Ponty „Phänomenologie der Wahrnehmung“, S. 345.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: „Negative Dialektik“. In: „Gesammelte Schriften“. Hrg.: Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Bd. 6. S. 7-412. 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1996
- : „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“. In: ebd. Bd. 4. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1996
- : „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie“. In: ebd. Bd. 5. Frankfurt a.M. 1975
- : „Drei Studien zu Hegel“. In: ebd. Bd. 5. Frankfurt a.M. 1970
- : „Ästhetische Theorie“. In: ebd. Bd. 7. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2004
- : „Zu Subjekt und Objekt“. In: „Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte. Anhang“. In: ebd. Bd. 10.2. S.741 - 758. Frankfurt a.M. 1977
- : „Der Essay als Form“. In: „Noten zur Literatur“. In: ebd. Bd. 11. S. 9 - 33. Aufl. 8. Frankfurt a.M. 2002
- : „Metaphysik. Begriff und Probleme“. In: ebd. Bd. 14. Frankfurt a.M. 1965
- Andermann, Kerstin und Eberlein, Undine (Hrg.): „Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie“. Berlin 2011
- Allen, Barry: „Epistemological friction. McDowell’s Minimal Empiricism“ In: „Mind in World. Essays on John McDowell’s Mind and World“. Hrg.: János Boros. S. 13-32. Pecs 2005
- Aristoteles: „Nikomachische Ethik“. Übersetzung: Eugen Rolfes. Hrg.: Günther Bien. Hamburg 1985
- Bernstein, Jay M.: „Re-enchanting Nature“. In: „Reading McDowell. On ‘Mind and World’“. Hrg.: Nicholas H. Smith. S. 217-245. London 2002
- Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel: „In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus“. Frankfurt a.M. 2008
- : „Der Zusammenhang von Sprache und Objektivität im semantischen Holismus. Oder: Wie überlebt der Empirismus unter den Bedingungen des Holismus?“. In: „Die Artikulation der Welt. Über die Rolle der Sprache für das menschliche Denken, Wahrnehmen und Erkennen“. Hrg.: Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow und Martin Seel. S. 187 - 208. Frankfurt a.M. 2006
- : „Zweite Natur - Die Auflösung des Dualismus von Natur und Kultur“. In: „Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch“. Hrg.: Christian Barth und David Lauer. S. 121-136. Münster 2014
- Georg W. Bertram und Jasper Liptow, „John McDowells nicht-scientifische Naturalisierung des Geistes“. In: „Philosophische Rundschau“. 50/2003. S. 221-240
- Böhme, Gernot: „Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht“. Zug 2003
- Brandom, Robert B.: „Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung“. Frankfurt a.M. 2000

- : „Non-Inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities. Placing McDowell 's empiricism“. In: „Reading McDowell. On 'Mind and World'“. Hrg.: Nicholas H. Smith. S. 92-105. London 2002
- Bühler, Karl: „Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache“. Stuttgart/ New York 1982
- Crane, Tim: „The Nonconceptual Content of Experience“. In: „The Contents of Experience: Essays on Perception“. S. 136-157. Cambridge 1992
- Davidson, Donald: „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“. In: „Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson“ Hrg.: Ernest Le Pore. S. 307- 319. Oxford 1986
- : „The Myth of the Subjective“. In: „Subjective, Intersubjective, Objective“. Oxford 2001
- : „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“. In: „Inquiries into Truth and Interpretation“. S. 183-198. Oxford 2007
- Dingli, Sandra M.: „On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World“. Durham 2002
- Demmerling, Cristoph: „Gefühle, Sprache und Intersubjektivität. Überlegungen zum Atmosphärenbegriff der Neuen Phänomenologie“. In: „Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie“. Hrg.: Andermann, Eberlein. S. 43-56. Berlin 2011
- : „Philosophie als Therapie - Die Auflösung des philosophischen Dualismus“. In: „Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch“. Hrg.: Christian Barth und David Lauer. S. 19-36. Münster 2014
- Döring, Sabine A. (Hrg.): „Philosophie der Gefühle“. Frankfurt a. M. 2004
- Dretske, Fred: „Seeing, Believing, and Knowing“. In: „Visual Cognition and Action: An Invitation to Cognitive Science“. Hrg.: Osherson, Kosslyn, Hollerbach. Vol. 2. S. 129-148. Cambridge/ MA 1990
- Dreyfus, Hubert L.: „The Return of the Myth of the Mental“. In: „Inquiry“. 50/2007. S. 352-365
- : „The Myth of the Pervasiveness of the Mental“. In: „Mind, Reason, and Being-in-the-World: The Dreyfus-McDowell Debate“. Hrg.: Schear, Joseph K. S. 15 -40. London 2013
- Düttmann: „So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos Minima Moralia.“ Frankfurt a.M. 2004
- Evans, Gareth: „The Varieties of Reference“. Oxford 1982
- Frankfurt, Harry G.: „Bullshit“. Frankfurt a.M. 2006
- Frege, Gottlob: „Der Gedanke“. In: „Logische Untersuchungen“. S. 30-53. Göttingen 1966
- : „Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges“. Hrg.: Gottfried Gabriel, Friedrich Kambartel, Christian Thiel. Hamburg 1980
- Fuchs, Thomas: „Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie“. Stuttgart 2000

- Gadamer, Hans-Georg: „Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“. 6. Aufl. Tübingen 1990
- Goethe, Johann Wolfgang: „Die Wahlverwandtschaften“. In: „Hamburger Ausgabe“. Bd. VI. S. 242-490. 6. Aufl. Hamburg 1965
- Mischa Gubeljic, Simone Link, Patrick Müller, Gunther Osburg: „Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World“. In: „Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999“. Hrg: Marcus Willaschek. S. 41-49. Münster 2000
- Habermas, Jürgen: „Ich bin ja ein Stück Natur‘ - Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit“. In: „Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003“. Hrg.: Axel Honneth. S. 13-40. Frankfurt a. M. 2005; „Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen“. Frankfurt a.M. 1988
- Handke, Peter: „Das Gewicht der Welt. Ein Journal (November 1975-März 1977)“. Frankfurt a.M. 1979
- Hauskeller, Michael: „Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung“. Berlin 1995
- Heck, Richard R. G.: „Nonconceptual Content and the ‘Space of Reasons‘“. In: „Philosophical Review“. 109/2000. S. 483-523
- Heidegger, Martin: „Sein und Zeit“. 7. Aufl. Tübingen 1953
- : „Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit“. In: „Gesamtausgabe. II. Abteilung. Vorlesungen 1923-1944“. Bd. 29/30. Hrg.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1992
- : „Das Wort“. In: „Unterwegs zur Sprache“. S. 217-239. 14. Aufl. Stuttgart 2007
- : „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“. In: „Gesamtausgabe. II. Abteilung. Vorlesungen 1923-1944“. Bd. 20. Hrg.: Petra Jaeger. Stuttgart 1994
- : „Wissenschaft und Besinnung“. In: „Vorträge und Aufsätze“. S. 41-66. Stuttgart 2009
- : „Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52“. Stuttgart 1992
- Hume, David: „Traktat über die menschliche Natur“. Übersetzung Theodor Lipps. Hamburg 2013
- Kant, Immanuel: „Kritik der reinen Vernunft“. Hamburg 1999
- : „Prolegomena zu einer jeder zukünftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. Stuttgart 1989
- Kern, Andrea: „Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens“. In: „Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003“. Hrg.: Axel Honneth. S. 53-82. Frankfurt a. M. 2005
- Krämer, Sybille: „Sagen und Zeigen. Sechs Perspektiven, in denen das Diskursive und das Ikonische in der Sprache konvergieren“. In: „Zeitschrift für Germanistik. Neue Folgen 3“. 2003 Hrg.: Peter Lang. S. 509 - 519
- Lauer, David: „Die Welt im Blick haben. McDowell über das Wahrnehmen von etwas als etwas.“ In: „Die Artikulation der Welt. Über die Rolle der Sprache für das menschliche Den-

- ken, Wahrnehmen und Erkennen“. Hrg.: Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow und Martin Seel. S.65-86. Frankfurt a. M. 2006
- : „Offenheit zur Welt - Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Anschauung“. In: „Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch“. Hrg.: Christian Barth und David Lauer. S. 37-62. Münster 2014
 - : „Die Feinkörnigkeit des Begrifflichen“. In: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“. 61/2013. S. 769-786
 - : „Erfahrungen der Sprache. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Gehalts mit Wittgenstein, Gadamer und McDowell“. In: „Expérience et réflexivité“. Hrg.: Georg W. Bertram, Robin Celikates u.a. S. 55-70. Paris 2011
 - : „Leiblichkeit und Begrifflichkeit. Überlegungen zum Begriff der Wahrnehmung nach McDowell und Merleau-Ponty“. In: „Wahrnehmen – Fühlen – Handeln.“. Hrg.: Ingo Günzler, Karl Mertens. S. 365-381. Paderborn 2013
 - : „John McDowell: Weltoffenheit und Erfahrung“. In: „In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus“. Hrg.: Georg W. Bertram, David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel. S. 272-302. Frankfurt a.M. 2008
- Liptow, Jasper: „Externalismus - Die Auflösung des Dualismus von Begriff und Welt.“ In: „Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch“. Hrg.: Christian Barth und David Lauer. S. 63-84. Münster 2014
- Lukrez: „Über die Natur der Dinge“. Übersetzung Hermann Diels. Frankfurt a.M. 1960
- McDowell, John: „Mind and World. (2nd Edition with a New Introduction by the Author)“. Cambridge/MA. 1996
- : „Meaning, Knowledge and Reality“. Cambridge/ MA. 1998
 - : „On the Sense and Reference of a Proper Name“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 171-198. Cambridge/MA. 1998
 - : „Truth-Value Gaps“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 199-213. Cambridge/MA. 1998
 - : „De Re Senses“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 214-227. Cambridge/MA. 1998
 - : „Singular Thought and the Extent of Inner Space“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 228-259. Cambridge/MA. 1998
 - : „Intentionality De Re“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 260-274. Cambridge/ MA. 1998
 - : „Putnam on Mind and Meaning“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 275-291. Cambridge/MA. 1998
 - : „Anti-Realism and the Epistemology of Understanding“. In: „Meaning, Knowledge, and Reality“. S. 314-343. Cambridge/ MA. 1998
 - : „Mind, Value and Reality“. Cambridge/ MA. 1998
 - : „Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World“. In: „Mind, Value, and Reality“. S. 112-130. Cambridge/ MA. 1998

- : „Values and Secondary Qualities“. In: „Mind, Value, and Reality“. S. 131-150. Cambridge/ MA. 1998
 - : „Criteria, Defeasibility, and Knowledge“, In: „Mind, Value and Reality“. S. 369-394. Cambridge/ MA. 1998
 - : „Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999“. Hrg: Marcus Willaschek. Münster 2000
 - : „Responses“. In: „Reading McDowell. On 'Mind and World'“. Hrg.: Nicholas H. Smith. S. 269-305. London 2002
 - : „Reply to Barry“. In: „Mind in World. Essays on John McDowell's Mind and World“. Hrg.: János Boros. S. 32-37. Pécs 2005
 - : „Reply to Williams“. In: ebd. S. 199-202. Pécs 2005
 - : „Response to Sainsbury“. In: „McDowell and His Critics“. Hrg.: Cynthia Macdonald, Graham Macdonald. S. 14-21. Oxford 2006
 - : „Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars“. Cambridge, MA / London 2009
 - : „Sellars on Perceptual Experience“. In: „Having the World in View“. S. 3-22. Cambridge, MA / London 2009
 - : „The Logical Form of an Intuition“. In: „Having the World in View“. S. 23-43. Cambridge, MA / London 2009
 - : „Hegel's Idealism as Radicalization of Kant“. In: „Having the World in View“. S. 69-89. Cambridge, MA / London 2009
 - : „Conceptual Capacities in Perception“. In: „Having the World in View“. S. 127-144. Cambridge, MA / London 2009
 - : „Avoiding the Myth of the Given“. In: „Having the World in View“. S. 256-272. Cambridge, MA / London 2009
 - : „The Engaged Intellect. Philosophical Papers“. Cambridge, MA 2009
 - : „The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument“. In: „The Engaged Intellect“. S. 225-240. Cambridge/MA 2009
 - : „Experiencing the World“ In: „The Engaged Intellect“. S. 243-256. Cambridge/MA 2009
 - : „What Myth?“. In: „The Engaged Intellect“. S. 308-323. Cambridge/MA 2009
 - : „Response to Dreyfus“. In: „The Engaged Intellect“. S. 324-328. Cambridge/MA 2009
 - : „Perception as a Capacity for Knowledge“. Milwaukee 2011
- Merleau-Ponty, Maurice: „Phänomenologie der Wahrnehmung“. Berlin 1966
- Mersch, Dieter: „Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis“. München 2002
- Metzinger, Thomas: „Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik“. Berlin 2009
- Meyer, Michael: „Der Tod der Kugel. Goethes 'Werther' und das zerbrochene Herz der Moderne“. Unveröffentlichtes Manuskript
- Nietzsche, Friedrich: „Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück. Richard Wagner in Bayreuth“. In: „Werke in drei Bänden“. Bd. 1. Hrg.: Karl Schlechta. S. 367-434. München 1994

- : „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn.“ In: „Werke in drei Bänden“. Bd. 3. Hrg.: Karl Schlechta. S. 309-322. München 1994
- Norris, Christopher: „Second Nature, Knowledge, and Normativity: Revisiting McDowell's Kant“. In: „Diametros“. 27/2011. S. 64-107
- Peacocke, Christopher: „Does Perception Have a Non-Conceptual Content?“. In: „Journal of Philosophy“. 98/2001. S. 239-264
- Pothast, Ulrich: „Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein“. Frankfurt a.M. 1988
- Putnam, Hilary: „The Meaning of „Meaning““. In: „Mind, Language and Reality“: Philosophical Papers“. Bd. 2. S. 215-271. Cambridge 1975
- Rorty, Richard: „Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie“. Frankfurt a. M. 1987
- : „Ironie, Kontingenz und Solidarität“. Frankfurt a.M. 1992
- : „The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism“. In: „Rorty's Truth and Progress“. „Philosophical Papers“. Volume 3. S. 138 - 152. Cambridge 1998
- Schear, Joseph K. (Hrg.): „Mind, Reason, and Being-in-the-World: The Dreyfus-McDowell Debate“. London 2013
- Schmitz, Hermann: „Der Gefühlsraum.“ In: „System der Philosophie“. Bd. 3.2. Bonn 1969
- : „Subjektivität“. Bonn 1968
- : „Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie“. Bonn 1990
- : „Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik“. Paderborn 1992
- : „Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie“. Bonn 1994
- : „Was ist Neue Phänomenologie?“. Rostock 2003
- : „selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität“. Freiburg/ München 2015
- Seel, Martin: „Ästhetik des Erscheinens“. Frankfurt a.M. 2000
- : „Adornos Philosophie der Kontemplation“. Frankfurt a.M. 2003
- : „Kenntnis und Erkenntnis. Zur Bestimmtheit in Sprache, Welt und Wahrnehmung.“ In: „Die Artikulation der Welt“. Hrg.: Georg W. Bertram und Martin Seel. S. 209- S. 230. Frankfurt a.M. 2006
- : „Die Macht des Erscheinens“. Frankfurt a.M. 2007
- : „Theorien“. Frankfurt a.M. 2009
- Sellars, Wilfrid: „Empiricism and the Philosophy of Mind“. In: „Science, Perception and Reality“. S. 127-196. Atascadero 1963
- Serres, Michel: „Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische“. Frankfurt a. M. 1993
- Slaby, Jan: „Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität“. Paderborn 2008
- : „Sichtbarkeit des Geistes - Die Auflösung des Dualismus von Innerem und Äußerem“. In: „Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch“. Hrg.: Christian Barth und David Lauer. S. 101-120. Münster 2014

- Sloterdijk, Peter: „Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch“. Frankfurt a.M. 1994
- : „Weltfremdheit“. Frankfurt a.M. 1993
- Soentgen, Jens: „Die verdeckte Wirklichkeit – Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz“. Bonn 1998
- Taylor, Charles: „Foundationalism and the Inner/Outer Distinction“. In: „Reading McDowell. On 'Mind and World'“. Hrg.: Nicholas H. Smith. S. 106-119. London 2002
- Thornton, Tim: „John McDowell“. Chesham 2004
- Thyen, Anke: „Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno“. Frankfurt a. M. 1989
- Vietta, Silvio: „Ästhetik der Moderne. Literatur und Bild“. München 2001
- Waldenfels, Bernhard: „Phänomenologie der Aufmerksamkeit“ Frankfurt a. M. 2004
- Wiesing, Lambert: „Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens“. Frankfurt a.M. 2011
- Wild, Markus: „McDowell aus der Sicht der Phänomenologie“. In: „Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch“. Hrg.: Barth, Lauer. S. 283-303. Münster 2014
- Wittgenstein, Ludwig: „Philosophische Untersuchungen“. In: „Werkausgabe“. Bd. 1. S. 225-580. 17. Aufl. Frankfurt a.M. 2006

Danksagung

Diese Arbeit wäre ohne eine verlässliche Unterstützung, ohne motivierende Anregungen und Zuspruch nicht möglich gewesen. Dank gebührt meinen Eltern, natürlich. Danken möchte ich auch der in Leipzig ansässigen privaten polnisch-deutschen Kulturinstitution „B.Ung.A.“, verkörpert durch die Leiter Maciek Nowroki, Andre Hübner und Christian Schulz. Dank auch der „Casa Milutzki“, insbesondere Fräulein Samira Milutzki, für die großzügige Unterstützung. Dank aber auch Dr. Tobias Lausen und Gregor Möllring, die über Jahre hinweg Interesse zeigten an den ausgeklügelten Unverständlichkeiten eines Einmann-Thinktanks aus der Provinz. Für die Hilfe beim Layout danke ich Marc André Weibezahn. Für die Anregungen, die Geduld und Hilfsbereitschaft für dieses doch in die Jahre gekommene „Projekt“ möchte ich mich bei Professor Bertram und Professor Slaby bedanken. Und nicht zuletzt möchte ich mich bedanken für die wesentlichen Bildungserfahrungen und Horizonteröffnungen, die mir durch Professor Manfred Overesch, Professor Silvio Vietta und Dr. Cristof Kalb vermittelt wurden.

(Anregungen, Bemerkungen, Nachfragen, Kritik und auch Lob gerne an: gringos@gmx.de)

Zusammenfassung der Ergebnisse (deutsch und englisch)

Im Zentrum von John McDowells „Mind and World“ steht die Lösung des skeptischen Dualismus von Denken und sinnlichem Wahrnehmen. Dieser zeigt sich für ihn auch in dem Gegensatz einer kausal verstandenen Natur und eines rationalen Denkens. Die philosophische Methode, der er sich bedient ist „therapeutisch“, womit gemeint ist, dass es ihm nicht darum geht, konstruktive Philosophie zu treiben, sondern Hintergrundüberzeugungen aufzulösen, die zu Dualismen führen.

Diese Arbeit versucht McDowells antiskeptisches Projekt zu unterstützen. Dafür jedoch ist seine Konzeption zu kritisieren, da sie auf einem minimalistischen Verständnis von Rezeptivität beruht. McDowells Sichtweise ist fokussiert auf ein Zeigen von etwas, das in der Umgebung eines Denkers liegt. Obwohl diese Sichtweise notwendig ist, um Erfahrung als eine Kraft zu sehen, die es vermag, in Argumentationsketten einzugreifen und den Menschen als begrifflich wahrnehmendes Wesen innerhalb einer diskursiven Tradition zu sehen, impliziert sie auch einen Mangel eines Verständnisses des leiblichen Erfahrens der Welt. Indem Einsichten von phänomenologischen Positionen, wie denen von Hermann Schmitz und Martin Seel berücksichtigt werden, wird das Bild der sinnlichen Welt realistischer, in dem Sinne, dass das Gegebene nicht, wie bei McDowell, als „bare presence“ zu begreifen ist. Es hat seine eigene sensuelle Struktur, die nicht in jeden Fall brauchbar für Argumentationen werden kann, indem sie durch ein Zeigen bestimmt wird.

Mit diesen Ergänzungen von McDowells Begriff der Erfahrung ist es nötig, Rezeptivität nicht nur als eine fallible Kraft zu sehen. Sie muss als eine Sensibilität für die Strukturen des Gegebenen begriffen werden. Das führt zu der Frage, wie Erfahrungen als etwas nicht Zeigbares eine Auswirkung auf das Denken haben können. Um diese Frage zu beantworten, ist das Verständnis von konzeptionellen Fähigkeiten genauer zu umreißen. Adornos Idee der „Identifikation“ wird dafür als Orientierung genutzt.

Durch dieses präzisere Verständnis der konzeptionellen Fähigkeiten in Verbindung mit einem umfassenderen Begriff des sinnlichen Wahrnehmens, ist es möglich, McDowells antiskeptische Einsichten zu reformulieren. Es wird dafür argumentiert, die Verbindung von Geist und Welt als direkte zu verstehen, zugleich aber diese Direktheit als unauflösbare Spannung zu begreifen. Die Spannung ergibt sich daraus, dass die Bestimmtheit der Welt durch eine passive, nichtintentionale Wahrnehmung erfasst wird, dass sie aber auch als ein zumindest teilweise zeigbares Etwas identifiziert werden muss. Nur durch diese potenziell reduktive Identifikation ist es möglich, Wahrnehmungen mit dem „Raum der Gründe“ (Sellars) zu verbinden. McDowells Bild von Geist und Welt muss so als ein Zusammenspiel von Leiblichkeit, Artikulation und Begründen gesehen werden.

Zuletzt zeigt die Arbeit eine veränderte Perspektive auf die Dualismen von Geist und Welt und Geist und Natur. Das Verständnis der Rezeptivität als einer Sensibilität

für das Gegebene führt zu einem Verständnis des Humanen als einer metatierischen Sensibilität und zu einer Sicht auf Tradition und Bildung, die den Leib zu berücksichtigen hat. Aus diesem weiter gefassten Bild der Rezeptivität ergibt sich die Notwendigkeit, ein Verständnis von Weltoffenheit zu entwickeln, das Unmittelbarkeit als fragile Größe begreift. Weltunmittelbarkeit ist immer bedroht von Traditionen, die einen Mangel an einem Verständnis von sensibler Wahrnehmung besitzen und von einer unausgewogenen Kooperation zwischen Leiblichkeit, Artikulation und Begründen in jedem Akt des Erkennens.

The main consideration of John McDowell's „Mind and World“ is to dissolve the sceptical dualism between thinking and experience. For McDowell, this dualism is also manifested in the dualism of a causal interpretation of nature and rational thinking. The philosophical methodology he uses is „therapeutic“, meaning that he is not interested in constructive philosophy but in dissolving the underlying beliefs which support dualisms.

Whereas this thesis sets out to support McDowell's anti-sceptical project, it however offers a critique of his conception because of its minimalistic understanding of receptivity. McDowell's view on receptivity is focused on pointing towards the presence of something in the surrounding of a thinker. Although this view is necessary to see experience as a force that is able to intervene in a line of argumentative and to understand human receptivity as conceptual embedded into a discursive tradition, it does imply a lack of understanding for the bodily experience of the world. By incorporating insights from phenomenologist positions, such as Hermann Schmitz and Martin Seel, the picture of the sensuous world is apprehended so as to make it more realistic, in the sense that the given cannot be conceived as a „bare presence“. It has its own sensuous structure that is not in any case useful for argumentations by pointing to it.

Along this expansion of McDowell's understanding of experience, it is required to apprehend receptivity not strictly as a fallible force. It must be recognized as a sensitivity for the structures of the given. This raises the question of how experiences as something that is not pointable, can have an effect on thinking. To answer this question, a more concrete understanding of conceptual capacities must be developed, for which I use Adorno's idea of „identification“.

Following this more precise appreciation of conceptual capacities in relation to a comprehensive notion of perception, it is possible to reformulate McDowell's anti-sceptical insights. Here, I provide an argument for how a relationship between mind and world can be seen as direct while simultaneously positing this directness as an unsurmountable tension. This tension ensues from the observation that the structure of the world is perceived through a passive, non-intentional bodily awareness, yet has to be identified as well as something partially demonstrable. Only through this potential reductive identification it is possible to connect experiences with the „space of reason“

(Sellars). McDowell's picture of mind and world must therefore be seen as a dynamic co-operation between the body, articulation, and reasoning.

Finally, the thesis puts forward a modified way of approaching the dualisms between mind and nature and mind and world. The understanding of receptivity as a sensitivity for the given leads to an understanding of human as a meta-animal sensitivity and to a view on tradition and „Bildung“ that has to inherently take in account the body. From this wider picture of receptivity follows the necessity to develop an understanding of the openness to the world which sees immediacy as a fragile relevance. World-directedness is always threatened by traditions that lack a certain ability of sensibility and by a potential unbalanced co-operation between the body, articulation, and reasoning in every act of cognition.

Die Lebenslaufdaten sind aus Datenschutzgründen getilgt.

Der Verfasser

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

