

Der menschliche Blick –
Über den Zusammenhang von Wahrnehmen und
Handeln

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften
der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von
Eva Lucia Backhaus
aus: Bonn

Einreichungsjahr: 2022

Erscheinungsjahr: 2022

Datum der mündlichen Prüfung: 25.5.2022

1. Gutachter: Prof. Dr. Martin Seel
2. Gutachter: Prof. Dr. Alva Noë (UC Berkeley)
3. Gutachter: Prof. Dr. Marcus Willaschek

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Kapitel Handeln im Wahrnehmen	12
<i>Aktive Wahrnehmung</i>	16
<i>Looks and Sounds</i>	18
<i>Sehen, wie etwas aussieht; sehen, wie etwas ist</i>	22
<i>Sensomotorisches Wissen</i>	25
<i>Wahrnehmende Statuen und ›that lonesome whistle‹ – Einwände und Diskussion</i>	26
<i>Raum, Bewegung, Wahrnehmung: Gareth Evans</i>	34
<i>Kausalthorie der Wahrnehmung</i>	39
<i>Kausalketten in der Wahrnehmung</i>	42
<i>Wahrnehmung als Fähigkeit</i>	46
<i>Gehalt der Wahrnehmung</i>	50
<i>Visuelle Erfahrung – kritische Diskussion</i>	52
2. Kapitel Aspektsehen	60
<i>Wittgenstein und Philosophie</i>	61
<i>Etwas-als-etwas-Sehen</i>	67
<i>Konventionelles Sehen</i>	72
<i>Hasen-Enten-Kopf</i>	76
<i>Aspektblindheit</i>	78
<i>Aspektblindheit: Zwei Vorschläge</i>	82
<i>Mulhall – Stetiges Aspektsehen</i>	85
<i>McGinn – Imaginatives Sehen</i>	91
<i>Menschliche Wahrnehmung</i>	93
<i>Vorstellbarkeit und Aspektblindheit</i>	94
<i>Regel und Aspekt</i>	102
<i>Sehen, Handeln, Sprechen – Anscombe über Wahrnehmung</i>	104
<i>Zwischenfazit</i>	115
3. Kapitel – Wahrnehmen im Handeln	117
<i>Sachen mit Sachen machen</i>	122
<i>Artefakte</i>	127

<i>Materialismus</i>	129
<i>Wahrnehmung von Gelegenheiten</i>	132
<i>Nichtbegriffliche Wahrnehmung von Gelegenheiten</i>	136
<i>Von der Überlegung zur Wahrnehmung</i>	139
<i>Von der Wahrnehmung zur Überlegung</i>	143
<i>Praktische Wahrnehmung</i>	146
<i>Einwände gegen die Rolle des praktischen Überlegens bei Ford</i>	147
<i>Rationale Vermögen</i>	149
<i>Practical Expertise und bloße Gewohnheit</i>	153
<i>Handeln aus Gründen</i>	155
<i>Wahrnehmung und Selbstwissen im Handeln</i>	161
<i>Handeln ohne Wahrnehmung</i>	163
<i>Handeln, Wahrnehmen und praktisches Überlegen</i>	167
4. Kapitel Sprache, Handeln, Wahrnehmen	172
<i>Anscombes Vorschlag: Creatures of Description</i>	173
<i>Handlungen und ihre Beschreibungen, oder: Sagen, was man tut</i>	174
<i>Sagen, was andere tun</i>	176
<i>Analogie: Worte und Handlungen</i>	180
<i>Hackings Loop-Concepts</i>	190
<i>Wahrnehmungen und ihre Beschreibung, oder: Sagen, was man sieht</i>	195
<i>Ein zweiter Vorschlag zur Rolle der Begriffe</i>	200
<i>Enaktivistische Replik</i>	201
<i>Die Idee der Transformation</i>	214
<i>Additive vs. transformative Konzeptionen im Handeln und Wahrnehmen</i>	215
<i>Rationaler Enaktivismus</i>	220
5. Kapitel – Die Worte des menschlichen Lebens	223
<i>»Das Erleben der Bedeutung«</i>	226
<i>Sprache und Körper</i>	228
<i>Einübung in die Sprache</i>	231
<i>Conants Kritik an der additiven Konzeption des sprachlichen Zeichens</i>	234
<i>Spracherwerb</i>	237
<i>»Ein feiner ästhetischer Unterschied«</i>	240
<i>Sprache als universal tool</i>	247
<i>Schreiben und Lesen – Verflochten mit der geschriebenen Sprache</i>	249
<i>Entanglement und Bilder</i>	253
<i>Entanglement und menschliche Natur</i>	257
<i>Entanglement als Transformation</i>	258

<i>Transformation durch Selbstbewusstsein</i>	260
<i>Natur und zweite Natur</i>	262
<i>Sprachliche Welt</i>	270
Fazit	272
Literatur	279

Einleitung

»Frage Dich: Wie lernt der Mensch einen ›Blick‹ für etwas kriegen? Und wie lässt sich ein solcher Blick verwenden?«

(Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 576)

Es wird oft bemerkt, dass selten bemerkt wird, dass die Fähigkeit zur Wahrnehmung und zur Selbstbewegung im Tierreich miteinander einhergehen.¹ Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt – wie stets – Aristoteles dar, der in *De Anima* schreibt: »Insofern als ein Lebewesen ein Strebevermögen hat, bewegt es sich selbst. Ein Strebevermögen hat es aber nicht ohne Vorstellung; jede Vorstellung ist entweder mit Denken oder sinnlicher Wahrnehmung verbunden; an der zweiten haben auch die anderen Lebewesen (die Tiere) teil.«² Diese Aussage könnte zunächst als eine bloß empirische Behauptung aufgefasst werden, die das kontingente Auftreten der Fähigkeit der Wahrnehmung und der Fähigkeit der Selbstbewegung konstatiert. Wenn dies tatsächlich so wäre, wäre die Tatsache, dass diese Beobachtung philosophisch bisher eher unterbelichtet geblieben ist, nicht weiter verwunderlich. Andererseits gilt aber natürlich auch, dass Aristoteles zwar – wie so oft – der erste war, der über diesen Zusammenhang geschrieben hat, er aber natürlich eben nicht einer der »wenigen« ist. Die Einschätzung, dass dieser Zusammenhang »selten bemerkt wird« übersieht nonchalant gleich mehrere philosophische Strömungen, wie etwa die Phänomenologie, den Pragmatismus, enaktivistische Theorien und die überaus produktive Forschung an der Schnittstelle zur Psychologie und den Neurowissenschaften. Dass das Vermögen der Wahrnehmung und der Bewegung immer zusammen auftreten, ist das eine. Eine über diese Beobachtung hinausgehende These könnte besagen, Wahrnehmung und Bewegung stünden darüber hinaus in einer instrumentellen

¹ Z.B. von Ford, »Praktische Wahrnehmung«, 406; und Schellenberg, »Action and Self-Location in Perception«, 603.

² Wobei Aristoteles sich in Bezug auf sessile Lebewesen, wie Schwämme, im Hinblick auf Wahrnehmung und Selbstbewegung auch nicht so sicher ist. Aristoteles, *De Anima*, III, 433b.

Beziehung zueinander. Die Wahrnehmung trüge also dazu bei, Bedürfnisse wie das nach Nahrung zu befriedigen. In eine ähnliche Richtung geht die komplementäre These, die Entwicklung der Wahrnehmungsfähigkeit im Kleinkindalter sei darauf angewiesen, dass die Kinder etwas mit den Gegenständen tun, d.h. sie in die Hand respektive in den Mund nehmen.³ Eine solche Vorstellung scheint der Bemerkung von G.E.M. Anscombe zugrunde zu liegen, die in *Intention* schreibt: »Ebenso geht es bei der Farbunterscheidung vor allem darum, daß man anhand der Farben der Gegenstände etwas mit ihnen anfängt – sie holt, sie trägt oder sie an einen Ort stellt. Das auf Sinneswahrnehmung basierende Unterscheidungsvermögen und das Wollen sind also nicht voneinander zu trennen.«⁴

Doch auch Anscombe möchte an dieser Stelle auf mehr als eine bloße entwicklungsgeschichtliche Notwendigkeit hinweisen. Wie das folgende Zitat verdeutlicht, ist der Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handeln vielmehr ein konstitutiver: »Man kann kein Lebewesen mit der Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung beschreiben, ohne es zugleich als ein Wesen zu beschreiben, das Handlungen vollzieht, bei denen es sich nach sinnlich wahrgenommenen Unterschieden richtet.«⁵ Die von Anscombe konstatierte Unmöglichkeit, ein Lebewesen als eines zu beschreiben, das nur zur sinnlichen Wahrnehmung fähig ist, aber nicht zu Handlungen, verweist auf einen stärkeren Zusammenhang als lediglich einen entwicklungsbiologischen oder einen instrumentellen. Der Zusammenhang ist so eng, dass wir ein solches Wesen *nicht beschreiben* und uns wohl auch *nicht vorstellen* können. Anscombes Charakterisierung legt nahe, dass wir, um zu verstehen, was es bedeutet, etwas wahrzunehmen, auch die Rolle des Handelns beachten müssen. Wir können, anders gesagt, keinen Sinn mit einem Lebewesen verbinden, das nur zur Wahrnehmung in der Lage ist, aber keine Form der Bewegung aufweist. Es mag sein, dass gerade diese konstitutive Abhängigkeit der beiden Vermögen dazu beiträgt, dass für den engen Zusammenhang selten explizit argumentiert wird. Wenn wir Schwierigkeiten damit haben, uns ein bloß wahrnehmendes

³ Dass die selbstgesteuerte Bewegung eine notwendige Bedingung für den Erwerb der Wahrnehmung ist, wurde zumindest für Katzen gezeigt. In einem fragwürdigen Experiment von Held und Hain (1963) wurden junge Katzen in die Körbchen eines Karussells gesetzt – wobei nur manche das Karussell mit ihren Pfoten antreiben konnten und die anderen zu völliger Untätigkeit verdammt waren. Obwohl alle Katzen sehr ähnlichen Wahrnehmungsreizen ausgesetzt waren, entwickelten nur die Katzen, die sich selbst bewegen konnten, eine normale Wahrnehmung, während die anderen gegen Wände und Gegenstände liefen, als sie nach einigen Wochen aus dem Karussell befreit wurden.

⁴ Anscombe, *Absicht*, §36. Man sollte sich von dem »Wollen«, von dem hier die Rede ist, nicht beeindrucken lassen, denn einerseits gehören »wollen« und »handeln« für Anscombe eng zusammen (nur jemand, der Handlungen vollziehen kann, will in einem anspruchsvollen Sinn etwas), und zum anderen macht das folgende Zitat, das auch den nächsten Satz darstellt, deutlich, dass es hier um den Zusammenhang von Handeln und Wahrnehmen geht.

⁵ Ebd.

(oder bloß handelndes) Lebewesen vorzustellen, erübrigt sich in gewisser Weise das explizite Argumentieren für das Bestehen des Zusammenhangs.

Doch ganz so einfach ist es nicht, wie sich anhand eines naheliegenden Einwandes verdeutlichen lässt. Es mag sein, dass wir Schwierigkeiten haben, uns ein Lebewesen vorzustellen, das nur wahrnimmt, oder nur handelt, aber aus dieser Schwierigkeit folgt für ein allgemeines Verständnis der menschlichen Wahrnehmung und des menschlichen Handelns vielleicht nicht viel, da es anscheinend Situationen gibt, in denen Menschen einfach nur wahrnehmen und keine Handlungen vollzogen werden, sowie es auch Handlungen (z.B. mentale Handlungen) gibt, bei denen die Wahrnehmung keine Rolle spielt. Auch Anscombe hat diese Fälle im Blick und sieht darin die Ursache für eine falsch verstandene Erkenntnistheorie: »Das heißt natürlich nicht, daß jede Wahrnehmung von einer Handlung begleitet sein muß. Gerade deshalb ist es ja möglich, eine Erkenntnistheorie aufzustellen, der zufolge die Namen der Gegenstände der Wahrnehmung einfach durch eine hinweisende Definition gegeben werden.«⁶ Anscombes Anmerkung ist folgendermaßen zu verstehen: Da es Fälle gibt, in denen ein Mensch nur wahrnimmt, wird in der Untersuchung der Wahrnehmung dieser *Sonderfall* als *Standardfall* angesehen, anhand dessen Modell dann Wahrnehmung insgesamt verstanden wird. Demgegenüber hält sie daran fest, dass die Wahrnehmung ohne Bezug zum Handeln vielmehr ein Spezialfall ist, der uns aber dazu verleitet, in unseren philosophischen Theorien die grundlegende Verschränkung von Handlung und Wahrnehmung zu übersehen. Natürlich bestreiten weder Anscombe noch andere Autoren, die dem engen Zusammenhang zwischen Wahrnehmungen und Handlungen gerecht werden wollen, dass es Fälle gibt, in denen wir nur wahrnehmen oder nur handeln und das jeweils andere Vermögen ruht. Ob und wie sie sich zu solchen Fällen verhalten, ist für die Grundannahme dieser Autoren nicht entscheidend, welche besagt, dass dem Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handlung in der Erkenntnistheorie (respektive der Handlungstheorie) Rechnung getragen werden sollte. Ob sie darüber hinaus zugestehen, dass es Fälle »reiner Wahrnehmung« oder »reiner Handlung« gibt, ändert am Grundton ihrer Überlegungen nichts.

Die Idee, Wahrnehmung und Handlung gerade nicht getrennt voneinander zu untersuchen, sondern die vielfältigen Verbindungen und Berührungspunkte zum Ausgang meiner Untersuchung zu machen, entspringt dabei einem Skeptizismus

⁶ Anscombe, *Absicht*, §36.

gegenüber einer bestimmten Vorstellung von philosophischer Analyse. Die kritische Auseinandersetzung mit und Untersuchung von philosophischen Begriffen sollte – so meine Überzeugung – nicht zu einer Sektion verkommen, anders gesagt: Ein klares Verständnis ergibt sich dann, wenn man mit einem reichen Alltagsbegriff des jeweiligen Phänomens beginnt und die Überschneidungen und Berührungspunkte mit anderen Begriffen auslotet statt sie auszuklammern. Die Idee, die konstitutiven Beziehungen zwischen Wahrnehmung und Handeln in den Mittelpunkt dieser Arbeit zu rücken, ist also auch Ausdruck eines bestimmten Philosophieverständnisses, nämlich eines, das das wahrnehmende, denkende und handelnde Lebewesen in den Fokus seiner Untersuchung stellt – nicht das einzelne Vermögen, sondern der ganze Organismus sind mein *point of interest*.

Die Arbeit geht dieser Idee schrittweise nach: Im *ersten* Kapitel werde ich den Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handlung in der Erkenntnistheorie untersuchen. Dabei beschäftige ich mich vorrangig mit enaktivistischen Theorien, die auf den grundsätzlichen Handlungscharakter der Wahrnehmung verweisen. Hier werde ich – anhand einer Kritik der Kamerametaphorik des menschlichen Blicks – dafür argumentieren, dass die (visuelle) Wahrnehmung als aktiver Prozess verstanden werden muss. Das Sehen – so wird sich zeigen – ist weder punktförmig noch bildhaft aufzufassen, vielmehr ist es eine stets prekäre Errungenschaft eines leiblichen Wesens im Austausch mit der es umgebenden Welt. Die Ergebnisse aus dem ersten Kapitel werden im *zweiten* Kapitel mit Ludwig Wittgensteins Überlegungen zum Aspektsehen in Kontakt gebracht. Wittgensteins Bemerkungen zum Sehen und Aspektsehen lassen sich als Anstoß zu einem pluralistischen Verständnis der Wahrnehmung verstehen. In Anbetracht der vielfältigen Diskussionen, für die Wittgensteins Bemerkungen über das Aspektsehen relevant sind, arbeite ich heraus, inwieweit sie als eine Kritik an jeder Form des Gegebenseins in der Wahrnehmung verstanden werden können. Die Kritik an der Idee des »Gegebenen« in der Wahrnehmung steht dabei in Kontinuität mit den Befunden aus dem ersten Kapitel, in dem die Wahrnehmung nicht als eine Erfahrung, der wir unterliegen, sondern als eine aktive Leistung konzipiert wurde. Dabei scheint mir einer von Wittgensteins zentralen *moves* zu sein, aufzuzeigen, inwiefern unsere Welterschließung immer schon durch unsere erste und zweite Natur durch- und vorgeformt ist. Eine Diskussion des ebenso ungewöhnlichen wie wenig beachteten Beitrags Anscombes zur Theorie der

Wahrnehmung, den sie hauptsächlich in »The Intentionality of Sensation« ausarbeitet, beschließt das zweite Kapitel.

Im *dritten* Kapitel geht es um den zweiten Teil der These, Wahrnehmung und Handeln seien wechselseitig voneinander abhängig. Dort werde ich Theorien nachgehen, für die die Wahrnehmung eine konstitutive Rolle im Handeln spielt. Unter einer solchen konstitutiven Rolle verstehe ich die Idee, dass die Wahrnehmung nicht nur Informationen über die Umwelt bereitstellt, sondern selbst Bestandteil eines Handelns ist, sodass wir Handeln ohne den Beitrag der Wahrnehmung nicht erläutern können. Eine besondere Herausforderung besteht darin, die Rolle der Wahrnehmung sowohl für das geistesabwesende Tun als auch für das überlegte Handeln und auch für mentale Handlungen, wie etwa Entscheidungen, zu bestimmen. Besonders offensichtlich wird die Rolle der Wahrnehmung im Handeln immer dort, wo das Überlegen zurücktritt und das gekonnte Handeln auf die Wahrnehmung von Gelegenheiten angewiesen ist – solches Handeln wird (samt der entsprechenden Wahrnehmung) oftmals als ein Tun aufgrund von Fähigkeiten verstanden. Eine besondere Prominenz kommt dieser Idee in Aristoteles' Tugendlehre zu. Am Ende von »Tugend und Vernunft« konstatiert John McDowell, dass die Philosophie des Geistes an der Stelle, an der seine aristotelische Tugendethik ansetzt, »noch eine ganze Menge zu tun« hat. McDowell verbindet in diesem Aufsatz – und an anderer Stelle – zwei Einsichten, nämlich die Annahme der Nicht-Kodifizierbarkeit von ethischem Handlungswissen und die Annahme, dieses Wissen aktualisiere sich in einer bestimmten Form der Wahrnehmung.⁷ Meine Arbeit kann auch als ein Beitrag zur Beantwortung dieser Frage verstanden werden, da ich gewissermaßen eine Brücke schlage zwischen enaktivistischen Theorien, die die Grundlagen der Wahrnehmung beschreiben, und solchen, die komplexere Wahrnehmungsformen, wie etwa ästhetische und ethische Wahrnehmung, betreffen.

Der Wahrnehmungsbegriff, für den ich mich hier interessiere, zielt gerade nicht auf einen allgemeinen oder übergreifenden Begriff der Wahrnehmung – und erst recht nicht auf den »zugrundliegenden« Begriff der Wahrnehmung. Mein Interesse gilt vielmehr der menschlichen Wahrnehmung in ihrer Pluralität: der Wahrnehmung im Alltag, der beobachtenden Wahrnehmung, der Wahrnehmung des Profis, der begrifflichen Wahrnehmung. Diese Herangehensweise läuft zwangsläufig auch auf die Frage hinaus,

⁷ McDowell, »Tugend und Vernunft«, 106.

inwiefern sich die menschliche Wahrnehmung und die Wahrnehmung der Tiere unterscheiden. Zwar gilt für Tiere wie für Menschen, dass sie wahrnehmen und sich bewegen – aber bestimmte Formen der Wahrnehmung sind klarerweise dem Menschen vorbehalten, etwa die ästhetische, die moralische und die begriffliche Wahrnehmung. Im *vierten* Kapitel diskutiere ich – ausgehend von der Frage nach der Begrifflichkeit der menschlichen Vermögen des Wahrnehmens und Handelns –, in welchem Verhältnis diese zu denen der Tiere stehen.

Ein auffälliger Unterschied zwischen den Vermögen des Menschen und denen der Tiere – so wird sich herausstellen – ist die Flexibilität und Pluralität der menschlichen Vermögen. Doch diese Pluralität ist kein natürliches Faktum, sondern Produkt bestimmter Tätigkeiten und Praktiken. Erst im tätigen Umgang mit der Welt, durch den Erwerb bestimmter Techniken und innerhalb bestimmter Praktiken verwirklicht sich die grundsätzliche Offenheit der menschlichen Vermögen. Diese Idee, dass unsere natürlichen Vermögen in Kontakt und Auseinandersetzung mit unserer Lebenswelt sich allererst entwickeln, werde ich im *fünften* Kapitel näher verfolgen. Die Offenheit und Pluralität der menschlichen Wahrnehmung ist aber nicht als ein bloßes »Mehr« zu verstehen. Sie wird ergänzt durch eine Distanz zu eben jenen Ansichten, welchen wir nicht nur unterliegen, sondern welche wir auch zum Gegenstand unseres Interesses machen können. Das Wechselspiel verschiedener Ansichten, die ohne direkte Relevanz für das Handeln und Erkennen bleiben, ist aber nun gerade charakteristisch für die ästhetische Wahrnehmung. Martin Seel schreibt über dieses Verhältnis: »Denn nur wer etwas Bestimmtes vernehmen kann, kann von dieser Bestimmtheit, oder genauer: kann von der *Fixierung* auf dieses Bestimmen auch absehen. Die Wahrnehmung von etwas *als* etwas ist eine Bedingung dafür, etwas in der unübersehbaren Fülle seiner Aspekte, etwas in seiner unreduzierten Gegenwärtigkeit wahrnehmen zu können.«⁸ Diese Bewegung – von der Mannigfaltigkeit der Ansichten zu einer Wahrnehmung der mannigfaltigen Ansichten – steht uns immer offen und bestimmt unser Wahrnehmen und Handeln auch dort, wo wir auf sie verzichten. Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, dass eine Theorie der Wahrnehmung und des Handelns unvollständig bleibt, wenn sie für diese ästhetische Dimension keinen Raum lässt.

In weiten Teilen der folgenden Arbeit stehen das Handeln und Wahrnehmen aufgrund von Habituation – das Handeln und Wahrnehmen des Profis – Modell für das allgemeine

⁸ Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, 51f.

Verständnis des Handelns und Wahrnehmens, dessen Spezifität dann eben auch in der philosophischen Theorie reflektiert werden sollte. Um die ästhetische Dimension unseres Weltverhältnisses zu integrieren, wäre vielleicht der Kenner sogar die bessere Figur, also ein Profi, der zugleich die Distanz wahrt. Der Kenner sieht nicht nur, was anderen verborgen bleibt, er hat auch einen Blick für die Dinge.

1. Kapitel Handeln im Wahrnehmen

»In a way, for perception, everything is hidden. Nothing is given.«

(Noë, *Varieties of Presence*, 19)

Das menschliche Auge wird gern und häufig mit einer Kamera verglichen – die konzeptionelle Verschränkung der beiden Systeme zeigt sich am deutlichsten in den zahlreichen begrifflichen Überschneidungen: Wir sprechen in beiden Fällen von der Linse, dem Einfall des Lichts, der Projektion, dem Abbild auf der Retina oder dem Film, der Auflösung und der Perspektive des entstandenen Bildes. Wenn wir das menschliche Auge wie eine Kamera verstehen, treten die folgenden drei Charakteristika in den Vordergrund: Die menschliche visuelle Wahrnehmung ist *passiv*. Die menschliche visuelle Wahrnehmung resultiert in einem *Bild*. Die menschliche visuelle Wahrnehmung ist Resultat eines *Kausalprozesses*. Dieses Kapitel hat im Wesentlichen die Aufgabe, diese drei Charakteristika aus einer enaktivistischen Position kritisch zu befragen – wobei die Schnappschussmetapher auch für den Bereich der Fotografie selbst schon kritisiert wurde.⁹

Wenn wir sagen, die menschliche visuelle Wahrnehmung sei passiv, drücken wir damit zum einen aus, dass wir über sie nicht verfügen können. Wenn wir die Augen geöffnet haben, sehen wir die Welt so wie sie sich uns präsentiert – und zwar unabhängig davon, ob wir dies wollen oder nicht.¹⁰ Mit der Passivität der Wahrnehmung kommt zugleich ins Spiel, dass sich unsere Wahrnehmung nach den Objekten oder Szenerien richtet, auf die wir blicken. Dieser Aspekt der Wahrnehmung findet sich schon in der berühmten Metapher vom Wachsblick im *Theätet*. Dort schreibt Platon über den Wachsblick der Seele: »[...] und wessen wir uns erinnern wollen von dem Gesehenen oder Gehörten,

⁹ Für eine Kritik der Schnappschussmetapher in der Philosophie der Wahrnehmung siehe: Noë, *Varieties of Presence*, 15, 91f; für eine Kritik der Schnappschussmetapher in der Philosophie der Fotografie siehe: Costello, *On Photography*.

¹⁰ Die Unverfügbarkeit ist nebenbei eine der klassischen Unterschiedsmerkmale zwischen Wahrnehmung und Imagination. Vgl. hierzu: Kind, »Putting the Image Back in Imagination«, 90–92.

oder auch selbst Gedachten, das drücken wir in diesen Guss ab, indem wir ihn den Wahrnehmungen und Gedanken unterhalten, wie beim Siegeln mit dem Gepräge eines Ringes.«¹¹ Das Wachsbblockmotiv bringt genau wie die Kamerametapher die Passivität, die Bildhaftigkeit und die einseitige kausale Beziehung zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmenden zum Ausdruck. Außerdem wird darüber hinaus der Aspekt betont, dass der Abdruck dem Gegenstand in gewissem Sinn – der Form nach – gleicht.¹²

Die Vorstellung, unsere Wahrnehmung sei passiv und nähme die Form und Farbe der Gegenstände auf, trägt wesentlich dazu bei, dass wir der Wahrnehmung die Fähigkeit zusprechen, uns die Welt in einer objektiven Weise zu präsentieren. Eine Wahrnehmung der äußeren Welt, die aktive Elemente wie Einbildungen, Wünsche und Vorstellungen enthält, ist keine Wahrnehmung. Wahrnehmung bedeutet eben gerade: Die Dinge so zu sehen wie sie sind und nicht wie wir sie uns vorstellen und wünschen. Aktiv sind wir bei der Wahrnehmung so verstanden nur im Lenken unseres Blicks, aber nicht darin, was wir erblicken. Die Idee der Passivität der Wahrnehmung entstammt damit einerseits der Phänomenologie – unsere Wahrnehmung erscheint uns nicht als ein aktives Tun – und andererseits einer epistemologischen Notwendigkeit. Nur wenn die Wahrnehmung uns über die tatsächlichen Eigenschaften der Dinge in Kenntnis setzen kann, wenn sie uns die Dinge so präsentiert wie sie sind, kann sie als die Grundlage für unser Wissen von der Welt verstanden werden. Die Passivität der Wahrnehmung, trägt dazu bei, dass wir über objektives Wissen von der Welt verfügen. Je weniger wir unsere Wahrnehmung beeinflussen, desto größer ihre Objektivität, so eine geläufige Vorstellung.¹³

Das zweite von mir genannte Charakteristikum, die Bildhaftigkeit, hängt mit den beiden anderen Vorstellungen – Objektivität und Passivität – zusammen. Wenn die Wahrnehmung die Grundlage für unser Wissen von der Welt darstellt, sollte sie die Gegenstände möglichst so darstellen, wie sie tatsächlich und unabhängig von uns sind. Eine naheliegende Möglichkeit, wie man eine solche Grundlage verstehen könnte, ist die

¹¹ Platon, *Theätet*, 191c–d. In diesem Zitat nutzt Platon die Wachsbblock-Metapher, um das Gedächtnis (die Mnemosyne) zu erläutern und spricht darüber, wie sich Gedanken und Wahrnehmungen einprägen. Außerdem betrifft der Prozess der Einprägung nicht eigentlich die Wahrnehmung, sondern das Wahrnehmungsgedächtnis. Ich erlaube mir trotzdem, dieses Zitat zu verwenden, da es vermutlich das einflussreichste Zitat im Hinblick auf das Wachsbblockmotiv ist.

¹² In anderen Hinsichten ist dies nicht der Fall, denn der Abdruck nimmt beispielsweise die Farbe nicht auf.

¹³ Dies gilt für alle Formen von Wahrnehmung. Ich konzentriere mich, wie die meisten Philosophen, hauptsächlich auf die visuelle Wahrnehmung.

Wahrnehmung als ein Abbild zu verstehen, das uns die uns umgebende Umwelt wie ein Foto präsentiert.

Die philosophische Strömung, die dieser Intuition am weitesten nachgegeben hat, ist die mittlerweile etwas aus der Mode gekommene Sinnesdatentheorie. Sinnesdaten leisten nämlich genau dies: Es handelt sich bei ihnen um die grundlegende Einheit, in der uns die äußere Welt zugänglich ist, bevor wir durch Schließen oder Urteilen zu weiterer Erkenntnis gelangen.¹⁴ Im Fall der visuellen Wahrnehmung werden die Sinnesdaten meist als ausgedehnte Farbflächen konzipiert, die die Grundlage für höherstufige Wahrnehmungen und Wahrnehmungsurteile darstellen. Die grundlegende Einheit ist also das, was uns vor jeder Aktivität des Subjekts gegeben ist und was zugleich unbezweifelbar ist, im Gegensatz zu den Erkenntnissen, die auf dieser Grundlage aufbauen. In epistemischer Hinsicht sind die Sinnesdaten eine privilegierte Kategorie, denn wir können uns nicht darüber täuschen, bestimmte Sinneseindrücke zu haben.¹⁵ Die Sinnesdaten sind dabei zugleich die Verbindung zwischen unserer Wahrnehmung und den Gegenständen in der Welt: Unter den richtigen Umständen (also Umständen, die nicht dazu geeignet sind, uns zu täuschen) sind sie kausal daran beteiligt, dass wir die Welt korrekt wahrnehmen, da sie uns die Eigenschaften der Dinge, wie sie von einem bestimmten Standpunkt aus aussehen, präsentieren. Die Theorie der Sinnesdaten, oder allgemeiner die Vorstellung, dass unsere Wahrnehmung ein Abbild der uns umgebenden Wirklichkeit ist, eröffnet jedoch zugleich die Möglichkeit der *umfassenden Täuschung*. Die Gleichursprünglichkeit einer Sinnesdatentheorie und eines umfassenden Wahrnehmungskeptizismus findet Ausdruck in Ayers *argument from illusion*. Sein Argument *für* die Existenz von Sinnesdaten geht nämlich eben davon aus, dass unsere Wahrnehmung uns in bestimmten Situationen täuscht. In bestimmten Situationen meinen wir, etwas zu sehen – wie etwa ein Schaf auf einer Wiese – obwohl sich tatsächlich an der Stelle nichts oder ein anderer Gegenstand findet. Weil prinzipiell immer die Möglichkeit der Täuschung besteht – in jedem Moment könnte man einen Sinneseindruck haben, dem kein Gegenstand entspricht – folgert Ayer, dass es ein Moment in der Wahrnehmung geben muss, das dem Fall der veridischen Wahrnehmung und der Täuschung gemein ist:

¹⁴ Für eine nähere Bestimmung des ontologischen Status von Sinnesdaten und insbesondere eine Diskussion darüber, ob Sinnesdaten *mind-dependent* oder *mind-independent* sind, siehe: Hatfield, »Sense Data«.

¹⁵ Die Idee ist, dass eine Wahrnehmende sich nicht darüber täuschen kann, einen braunen Fleck einer bestimmten Größe zu sehen, allerdings sehr wohl damit falsch liegen kann, dass es sich um ein Eichhörnchen handelt, nämlich dann, wenn sich dort kein Eichhörnchen befindet.

die Sinnesdaten.¹⁶ Darin, dass wir einen bestimmten Sinneseindruck haben (ein weißer schachsförmiger Fleck auf grünem Hintergrund), können wir uns nicht täuschen, täuschen können wir uns jedoch in unseren höherstufigen Wahrnehmungen und Wahrnehmungsurteilen – etwa in dem Urteil »Dort steht ein Schaf«. Die Unbezweifelbarkeit des Sinnesdatums geht also mit einem Skeptizismus hinsichtlich der Frage einher, ob den Sinnesdaten eigentlich etwas in der Welt entspricht. Die Idee, dass die Sinnesdaten dem Erfolgs- und dem Täuschungsfall gemein sind, macht es unmöglich, anhand des Wahrnehmungseindrucks zu entscheiden, ob es sich im konkreten Fall um eine Täuschung handelt oder nicht.

Obwohl ich die umfassende Kritik am *argument from illusion* teile, wie man sie etwa bei Austin, Snowdon und McDowell¹⁷ findet, werde ich mich im Folgenden nicht auf eine Kritik dieses speziellen Arguments konzentrieren, sondern herausarbeiten, inwiefern die Vorstellung, unsere Wahrnehmung liefere uns ein Bild der uns umgebenden Welt, zu kritisieren ist – was gewissermaßen eine indirekte Kritik am *argument from illusion* darstellt. Dabei steht für mich nicht die Bildhaftigkeit allein in der Kritik, sondern die mit ihr assoziierte Vorstellung, wir könnten bestimmte Dinge »einfach so wahrnehmen« oder als gäbe es bestimmte privilegierte Weisen, in denen wir die Welt immer schon wahrnehmen, die dann ihrerseits Grundlage für höherstufige Wahrnehmungen sind.¹⁸ Was ich in diesem und dem folgenden Kapitel kritisieren möchte, ist also eher die Vorstellung, es gäbe eine *voraussetzungslose* Weise, in der wir die Welt auffassen und immer schon aufgefasst haben.

Beide postulierten Charakteristika der menschlichen Wahrnehmung – Passivität und Abbildhaftigkeit – sind, so sollte deutlich geworden sein, nicht völlig unberechtigt, da sie wichtige Aspekte dessen einfangen, was bei einer erfolgreichen Wahrnehmung passiert: uns ein objektives Bild der Welt um uns herum zu präsentieren. Erfolgreiche Wahrnehmung ist dabei vor allem auch ein epistemisches Desiderat, da die Wahrnehmung die Grundlage für Urteile über und Wissen von der Außenwelt darstellt.

Trotz dieser wichtigen Aspekte, die die Kamerametapher einfängt, werde ich in diesem Kapitel einigen Aufwand darauf verwenden zu zeigen, dass Theorien, die der

¹⁶ Das Argument von Ayer findet sich in *The Foundations of Empirical Knowledge*. Für eine kurze Diskussion des Arguments sowie einen Überblick über verschiedene Kritiken daran siehe: Noë & Thompson, »Introduction«, 10f. Eine einflussreiche Kritik des Arguments findet sich bei Austin, *Sense and Sensibilia*.

¹⁷ Austin, *Sense and Sensibilia*; Snowdon, »Perception, Vision and Causation«; McDowell, »Criteria, Defeasibility and Knowledge«.

¹⁸ Diese Kritik schließt sowohl traditionelle als auch enaktivistische Theorien der Wahrnehmung ein.

Kamerametapher verhaftet sind, letztlich ein verkümmertes Bild der menschlichen Wahrnehmung liefern, welches in zentralen Hinsichten revidiert werden sollte. Meine Überlegungen beziehen sich dabei vornehmlich auf die visuelle Wahrnehmung, sie sollten aber anschlussfähig an andere Formen der Wahrnehmung sein.¹⁹

Eine einflussreiche Kritik am Bild der Wahrnehmung, welches mit der Kamerametapher verknüpft ist, wurde vom Enaktivismus vorgebracht. Enaktivistische Positionen vereint die Idee, dass Wahrnehmung nicht passiv, sondern grundsätzlich aktiv ist. Etwas wahrzunehmen bedeutet, etwas zu tun – Wahrnehmungen erleiden wir nicht, sie werden vielmehr von lebendigen und tätigen Lebewesen in Relation zu der sie umgebenden Umwelt hervorgebracht.

Ich beginne meine Auseinandersetzung mit dem Enaktivismus mit einer Rekonstruktion zentraler Überlegungen, wie sie von Alva Noë in *Action and Perception* entwickelt werden. Diese Rekonstruktion wird die traditionelle Vorstellung, Wahrnehmung sei etwas, das wir erleiden und dem wir unterliegen und zugleich etwas Bildhaftes, grundsätzlich kritisieren und aufzeigen, inwiefern sie auf einem verkürzten Verständnis der Wahrnehmung beruht. Ausgehend von dieser Darstellung werde ich Kritik am enaktivistischen Begriff der visuellen Wahrnehmung, wie er von Noë vertreten wird, üben. Meine Kritik richtet sich primär auf Noës *dual-content* These, also die Idee, in der Wahrnehmung kämen genau zwei Aspekte zusammen: wie die Dinge perspektivisch aussehen und wie die Dinge sind. Den Abschluss meiner Überlegungen bildet der Ausblick auf eine pluralistische Theorie der Wahrnehmung, die diese einerseits mit unseren körperlichen und andererseits mit unseren begrifflichen Fähigkeiten verbindet und zugleich radikal mit der Idee bricht, es gäbe in der Wahrnehmung ein einfaches, grundlegendes oder gegebenes Element.

Aktive Wahrnehmung

Der von Noë vertretene Enaktivismus ist eine umfassende Ausbuchstabierung der Idee, dass Wahrnehmung ein aktiver und kein passiver Prozess ist. Für Noë hängen

¹⁹ Es gibt in der Philosophie einen gewissen *vision bias*, der dazu führt, dass die meiste Literatur über visuelle Wahrnehmung vorliegt. Für einen Exkurs zur auditiven Wahrnehmung siehe: Noë, *Action in Perception*, 160–61; und 96–100 über das Tastgefühl. Für eine ausführliche Diskussion der verschiedenen Sinne und die Frage, wie diese differenziert werden sollten, siehe: MacPherson (Hg.), *The Senses. Classic and Contemporary Philosophical Perspectives*.

Wahrnehmungen und Handlungen auf eine konstitutive Weise zusammen. Er schreibt: »[...] perceiving is a kind of skillful bodily activity.«²⁰ Einige Zeilen davor heißt es in leicht abgewandelter Formulierung: »[...] our ability to perceive not only depends on, but is constituted by, our possession of this sort of sensorimotor knowledge.«²¹ Wir werden später genauer darauf eingehen müssen, was sensomotorisches Wissen ist und ob die menschliche Wahrnehmung auf einer speziellen Form von *Wissen* oder auf der tatsächlichen *Ausübung* von körperlichen Fähigkeiten beruht. Schon jetzt können wir jedoch festhalten, dass die Wahrnehmung für Noë nicht in irgendeiner, z.B. instrumentellen Weise, auf dem Vorhandensein von sensomotorischen Fähigkeiten beruht, sondern durch diese konstituiert wird.²² Für Noë lassen sich die Fähigkeit wahrzunehmen und die Fähigkeit zu handeln nicht voneinander trennen. Seine Grundüberzeugung besteht daher in folgender These: »All perception [...] is intrinsically active.«²³

Bevor wir uns genauer ansehen, was sensomotorisches Wissen auszeichnet und welche Rolle es für die Wahrnehmung spielt, möchte ich auf zwei Implikationen des Enaktivismus bei Noë hinweisen. Die erste Implikation besagt, dass die Wahrnehmung nicht nur eine aktive Leistung des Organismus ist, sondern zu einem gewissen Teil auch darauf beruht, eine bestimmte Art von Körper zu haben.²⁴ Die spezifische menschliche Wahrnehmung kann es daher nur bei Wesen geben, deren körperliche Voraussetzungen den unseren hinreichend ähnlich sind, damit sie in der Lage sind, hinreichend ähnliche körperliche Fähigkeiten auszubilden.²⁵ Zugleich ist die Ausübung dieser körperlichen Fähigkeiten auf bestimmte Umweltbedingungen angewiesen.²⁶

Die zweite Konsequenz des enaktivistischen Ansatzes ist, dass Wahrnehmungen sich nicht eindeutig in das geläufige Input-Output-Bild einordnen lassen, in dem Wahrnehmungen der Input für das mentale Leben eines Wesens sind, welches seinerseits

²⁰ Noë, *Action in Perception*, 2.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd., 3, 25, 112f.

²⁴ Ebd. 25.

²⁵ Noë, »Against Intellectualism«, 284.

²⁶ Für alle Fähigkeiten gilt, dass sie nur ausgeübt werden können, wenn bestimmte Bedingungen zutreffen. So kann etwa die Fähigkeit Klavier zu spielen nur dann ausgeübt werden, wenn es in erreichbarer Nähe ein Klavier gibt. Ähnliches gilt für unsere Wahrnehmungsfähigkeiten. Auch sie können nur ausgeübt werden, wenn bestimmte Umweltbedingungen gelten. So können wir nur dann etwas sehen, wenn Lichtwellen innerhalb des Spektrums von 400 bis 700 nm auf unsere Netzhaut treffen. In einer Umwelt in der es nur Lichtwellen außerhalb dieses Spektrums oder gar keine Lichtwellen gäbe, könnten wir unsere Fähigkeit zu sehen nicht ausüben. Vgl. Noë, »Against Intellectualism«, 284f.

die Grundlage für Handlungen – also den Output – darstellen.²⁷ Indem der enaktivistische Ansatz die Wahrnehmung als aktiv versteht, stehen Wahrnehmungen quer zum Input-Output-Bild, denn der Prozess der Wahrnehmung im Enaktivismus beinhaltet neben den Input-Elementen auch Handlungen, welche in diesem Bild zum Output gehören. Noë teilt insofern Susan Hurleys Kritik am Input-Output-Bild des menschlichen Geistes, in dem Wahrnehmungen als welthaltiger Input und Handlungen als geistiger Output verstanden werden.²⁸ Im gleichen Atemzug mit der Zurückweisung des Input-Output-Bildes werden auch andere geläufige Dichotomien wie die des Innen-Außen oder Körper-Geist Verhältnisses in Frage gestellt.

Beide Konsequenzen werden später noch zur Sprache kommen, ich habe sie an dieser Stelle trotzdem bereits kurz genannt, um einen gewissen Überblick über das theoretische Feld zu geben, das Noë und Konsorten bestellen. Im nächsten Abschnitt werde ich jedoch zunächst die zentralen Überlegungen Noës aus *Action in Perception* ausführlich vorstellen und verschiedene Einwände diskutieren.²⁹

Looks and Sounds

Noë beginnt seine Überlegungen ausgehend von zwei verschiedenen Weisen, in denen wir beschreiben können, was wir sehen. Wenn wir gefragt werden, was wir sehen, sprechen wir für gewöhnlich über gewöhnliche Gegenstände, also zum Beispiel über Katzen, und wo sie sich befinden, oder Tomaten, die auf Tellern liegen, oder über Menschen und was sie tun.³⁰ Die Weise, in der wir unsere Umgebung beschreiben, mag je nach Situation und Betrachterin unterschiedlich ausfallen – so könnte die spontane Beschreibung einer Katzenkennerin lauten »Ich sehe eine junge Maine Coone hinter einem Zaun«, wohingegen wir Laien uns mit der profanen »Katze« zufriedengeben

²⁷ Kenny (und andere) verorten die Wurzel für dieses Bild in der Philosophie Descartes: »Voluntary action is, for Descartes, the exact reverse of perception. As perception is an event in the soul caused proximately by a movement in the pineal gland, so voluntary action is an effect caused by a movement in the pineal gland which is itself caused by an event in the soul.« (*Action, Emotion and Will*, 8f.)

²⁸ Vgl. Hurley, *Consciousness in Action*.

²⁹ An ausgewählten Stellen, so ich es für notwendig halte, werde ich auch auf aktuellere Schriften Noës eingehen, in denen er den Enaktivismus weiter ausarbeitet. Ich habe mich allerdings zunächst für seine erste Monographie zu diesem Thema entschieden, weil die relevanten Argumente für eine enaktivistische Theorie der Wahrnehmung dort bereits vollständig vorliegen und zudem die *novelty* seines Ansatzes besonders deutlich wird.

³⁰ Also Gegenstände, die Austin »moderate-sized specimen of dry goods« nennt. Vgl. Austin, *Sense and Sensibilia*, 8.

müssen.³¹ Welche Weise der Beschreibung gewählt wird, kann also je nach Betrachterin und Situation variieren – eine Form der Beschreibung, die für das folgende sehr wichtig werden wird, tritt jedoch nur in sehr speziellen Fällen auf. Es ist die Beschreibung, die auf die Formen und Farben und Linien dessen, was aus einer bestimmten Perspektive gesehen wird, eingeht. Dabei ist es vor allem wenn man sich mit der Physiologie des Sehens beschäftigt offensichtlich, dass wir von Gegenständen immer nur *einen bestimmten Teil* aus einer *bestimmten Perspektive* – Noë nennt es Ansicht (*aspect*) – sehen. Wenn wir einem opaken Gegenstand regungslos gegenüberstehen, sehen wir seine Vorderseite, nicht aber die Rückseite und höchstens Teile der Seiten. Strenggenommen – so könnte man sagen – sehen wir also nicht die Tomate, sondern die Vorderseite der Tomate. Die Ansicht der Vorderseite der Tomate ist nun aber ganz anders beschaffen als die Tomate – erstere ist flach und scheibenförmig, wohingegen die Tomate voluminös, oval sowie oben gefurcht ist.³² Ähnlich verhält es sich, wenn wir Dinge sehen, die zum Teil verdeckt sind: Wenn wir eine Katze hinter einem Zaun sehen, sehen wir in einem bestimmten Sinn nicht die Katze, sondern nur Abschnitte der Katze, nämlich die, die nicht von den Zaunlatten verdeckt sind.

Andersherum gilt für die Farbwahrnehmung, dass wir oft – strenggenommen – mehr und anderes sehen, nämlich nicht einfach eine monochrome Wand, sondern eine Wand, die von verschiedenen Lichtreflexen und Schatten überzogen ist und insofern ungleichmäßig gescheckt aussieht. Während es im Fall der Katze und der Tomate vergleichsweise naheliegend ist zu sagen, dass wir nur die Vorderseite oder nur Teile der Katze sehen, steht es bei der Farbe der Wand schon anders: Hier scheinen die beiden Betrachtungsweisen (monochrom und fleckig) nicht gleichberechtigt zu sein, vielmehr müssen wir uns regelrecht anstrengen, die Wand als fleckig zu sehen. Ähnliches gilt auch für das vierte Beispiel Noës, nämlich die Tatsache, dass die Form von Objekten in einem gewissen Sinn perspektivisch verzerrt wahrgenommen wird. So sehen runde Gegenstände aus den meisten Perspektiven elliptisch aus und rechteckige trapezoid. Diese Perspektive auf Gegenstände des Alltags einzunehmen, ist nicht besonders naheliegend, sondern erfordert eine gewisse visuelle Geschicklichkeit, die erst erworben werden muss. Wenn

³¹ Vgl. zur Diskussion dessen, was man »direkt« sehen kann: Siegl, »Which Properties are Represented in Perception«; und Strawson, »Perception and Its Objects«.

³² Noë, *Varieties of Presence*, 16, 48, 68, 74f. Die unvermeidliche Tomate hat ihren ersten Auftritt in dem Buch *Perception* von Price: »When I see a tomato there is much that I can doubt. [...] One thing however I cannot doubt: that there exists a red patch of a round and somewhat bulgy shape [...].« (Price, *Perception*, 3)

wir diese visuelle Geschicklichkeit erworben haben, können wir aber bei den meisten Objekten eine Perspektive einnehmen, die es uns erlaubt explizit zu machen, wie die Dinge von einem bestimmten Standpunkt aus aussehen, also trapezoid oder gefleckt und zweidimensional, und andererseits wie die Dinge unabhängig von diesem Standpunkt aussehen, also rechteckig, monochrom und dreidimensional.³³ Diese Beobachtung gilt unabhängig davon, ob es uns bei manchen Gegenständen leichter als bei anderen fällt, unterschiedliche Betrachtungsweisen einzunehmen.³⁴

Die Beschreibungen der Gegenstände des Sehens als bildhafte Anordnungen von Farbflächen, entspricht ungefähr dem, was der Phänomenalismus oder Sinnesdaten-Theorien über unsere Wahrnehmung sagen. Was wir strenggenommen oder eigentlich sehen, sind nicht die Dinge in der Welt, sondern Sinnesdaten. Auch wenn der Begriff des Sinnesdatums von Bertrand Russell stammt,³⁵ findet sich die zugrundeliegende Idee bereits bei George Berkeley, der schreibt »light and colour [...] alone are the immediate objects of sight«.³⁶ Dieser Charakterisierung der Wahrnehmung widersprechen Realisten – sie sind davon überzeugt, dass unsere Wahrnehmung uns *mit den Dingen* und nicht mit Sinnesdaten in Kontakt bringt. Die zwei Intuitionen, über visuelle Wahrnehmung zu sprechen – also zu behaupten, dass wir entweder die Sinnesdaten oder die Gegenstände sehen – haben oder hatten jeweils überzeugte Anhänger. Auffällig an der Debatte um die Frage wie wir Wahrnehmung verstehen sollten ist, dass bereits die Beschreibung des Phänomens – was sehen wir grundlegenderweise – stark divergiert. Noës Enaktivismus kann man auch als einen Versuch verstehen, beide Momente der Wahrnehmung ernst zu nehmen und das heißt – heutzutage – vor allem den Phänomenalismus philosophisch zu seinem Recht kommen zu lassen.³⁷ Anstatt sich eindeutig auf die Seite des

³³ Eine nicht-perspektivische Wahrnehmung könnte dabei auf drei Weisen verstanden werden: 1. Als ideale Perspektive, z.B. bei einem runden Gegenstand eine zentrale Ansicht. 2. Als verschiedene mögliche Perspektiven oder 3. als unabhängig von jedem Standpunkt. Wie etwas unabhängig von jedem Standpunkt aussieht, ist jedoch keine sinnvolle Weise zu sprechen. Eine ausführliche Kritik dieser Redeweise findet sich in: Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, »Empfindung«, 21-31. Für eine präzise Einschätzung vgl. auch Martin Seel: »Leicht können wir uns einen Standpunkt jenseits unserer selbst imaginieren, doch von einem jenseits aller Jemande verstehen wir nichts. Jeder denkbare Blick ist ein Blick von irgendwo.« (*Theorien*, Nr. 184)

³⁴ Es ist strenggenommen nicht richtig zu sagen, dass wir nur einen zweidimensionalen Eindruck der Welt haben, da wir über zwei Augen verfügen und somit einen leicht dreidimensionalen Effekt in der Wahrnehmung haben. Darüber hinaus gibt es zahlreiche sogenannte *depth clues*, die uns dabei helfen, die Welt dreidimensional zu sehen. Das philosophische Argument, das von einer Lücke zwischen dem, was wir von einem bestimmten Standpunkt aus sehen und dem, wie die Dinge unabhängig von diesem aussehen, wird durch die Existenz von *depth clues* nicht beeinträchtigt.

³⁵ Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 55.

³⁶ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, §46.

³⁷ Die Heyday-Tage des Phänomenalismus liegen eher am Anfang des 20. Jahrhunderts. Prominente Vertreter sind unter anderem: Russell, Moore, Price, Ayer und in jüngerer Zeit O'Shaughnessy.

Phänomenalismus oder des Realismus zu schlagen, bietet der Enaktivismus wie ihn Noë vertritt eine integrierte Position an.

Noë konstatiert, dass der Phänomenalismus ins philosophische Herz trifft: Zwar wollen wir daran festhalten, dass wir natürlich nicht nur »Sinnesdaten« sehen, sondern Dinge, aber zugleich erscheint die Sinnesdaten-Theorie unabweisbar wahr zu sein, denn tatsächlich trifft immer nur das reflektierte Licht der Vorderseite eines dreidimensionalen Gegenstandes auf unsere zweidimensionale Netzhaut und bildet damit die Grundlage dessen, was wir sehen. Dies bedeutet zugleich, dass wir die Rückseite, alle verdeckten Aspekte und die nicht-perspektivischen Eigenschaften – allein aufgrund der Physiologie des Sehens – nicht direkt in den Blick bekommen.³⁸ Natürlich sehen wir, wenn wir etwas betrachten, nicht einfach das Bild auf unserer Netzhaut – das, was wir sehen, ist vielmehr das Resultat zahlreicher weiterer Verarbeitungsprozesse auf Grundlage der physiologischen Prozesse der Netzhaut. Diese Prozesse reduzieren die Signale, die von der Netzhaut aus weitergeleitet werden, beträchtlich und strukturieren sie auf eine charakteristische Weise. Wenn diese Strukturierung ausbleibt oder unvollständig ist, erleben wir zwar eine sensorische Stimulierung des Sehapparates, aber wir sehen nichts.³⁹ Dass unsere Wahrnehmung das Ergebnis zahlreicher Verarbeitungsschritte im Sehnerv und im visuellen Cortex ist, ist vergleichsweise unstrittig. Noë gibt diesem *commonplace* jedoch eine neue Wendung: Für ihn muss die Verarbeitung der visuellen Eindrücke mit körperlichen Bewegungen oder Bewegungsmöglichkeiten integriert werden. Er schreibt: »[t]o see is not just to have visual sensations, it is to have visual sensations that are integrated, in the right sort of way, with bodily skills.«⁴⁰ Für Noë führt nicht allein die zentralnervöse Verarbeitung, sondern die Integration der visuellen Eindrücke (*visual sensations*) mit entsprechenden körperlichen Fähigkeiten zum eigentlichen Sehen. Sehen ist keine passive Aufnahme, sondern stellt bereits eine erste Weise des Verstehens dar: »To see one must have visual impressions that one understands.«⁴¹ »Verstehen« wird hier nicht als avancierter geistiger Prozess aufgefasst, es besteht zunächst einfach darin, eine

Historische Vorläufer der Sinnesdatentheorie sind u.a. Berkeley, Hume und Locke, ohne dass diese selbst den Begriff des Sinnesdatums gebraucht hätten.

³⁸ Dieses Argument könnte man das Argument von der Physiologie des Sehens nennen. Historisch älter und einflussreich sind zum Beispiel das *argument from illusion*, das *argument from hallucination*, das *argument from fallibility* sowie das *argument from perspectival variation*, das bei Noë eine zentrale Rolle spielt. Für eine Übersicht siehe: Hatfield, »Sense-Data«.

³⁹ Konkrete Beispiele bei denen eine Stimulierung des Sehapparates nicht zu Wahrnehmungen führt sind die Erfahrungen, die durch *inverting goggles* und *cataract surgery* ausgelöst werden. Vgl. Noë, *Action in Perception*, 7–11, 91–93.

⁴⁰ Ebd., 4.

⁴¹ Ebd., 6.

stabile, strukturierte Szene mit verschiedenen Gegenständen wahrzunehmen, die in Kontinuität mit avancierten Formen des Verstehens steht.⁴² Das Seherlebnis, das am Ende dieser Verarbeitung steht, ist die Wahrnehmung unserer Umwelt und der in ihr enthaltenen Gegenstände, also z.B. die Wahrnehmung von Eichhörnchen, Fahrrädern und Teetassen, die sich auf Bäumen, Straßen und Tischen befinden. Wahrnehmungen, die man versteht, zeichnen sich jedoch nicht vorrangig dadurch aus, dass sie Dinge beinhalten, die wir begrifflich klassifizieren können. Das Verstehen, von dem Noë hier spricht, befindet sich in einem Kontinuum, welches damit beginnt, dass wir die intrinsischen Eigenschaften der Gegenstände, etwa ihre Farbe, Anzahl und Form wahrnehmen. Diese Wahrnehmung kann dann durch weitere Fähigkeiten, zu denen auch begriffliche Fähigkeiten gehören, erweitert werden – doch der erste Schritt im Verstehen besteht immer und bereits darin, dass wir die Dinge und nicht lediglich Ansichten wahrnehmen.

Sehen, wie etwas aussieht; sehen, wie etwas ist

Bisher haben wir gesehen, welches Ziel Noës Argumentation verfolgt, nämlich die Integration von zwei Momenten der Wahrnehmung: wie die Dinge von einem bestimmten Standpunkt aus aussehen und wie die Dinge unabhängig von diesem Standpunkt beschaffen sind. Noë charakterisiert die Ansichten der Gegenstände (ihre *looks*) als die Art und Weise, wie die Dinge von einem bestimmten Standpunkt aus erscheinen. Da das Aussehen der Gegenstände davon abhängt, aus welcher Perspektive man sie wahrnimmt, bezeichnet er diese Eigenschaften auch als perspektivische Eigenschaften (*perspectival properties* oder *p-properties*).⁴³ Perspektivische Eigenschaften sind nicht die tatsächlichen (intrinsischen) Eigenschaften der Gegenstände, also etwa tatsächliche Größe, sondern die Eigenschaften der Gegenstände im visuellen Feld, also die Größe oder Form des Gegenstandes im visuellen Feld.⁴⁴ Auf kurze Distanz kann ein eher kleiner Gegenstand sehr viel Platz im visuellen Feld einnehmen, wohingegen ein eher

⁴² Für eine Diskussion des Zusammenhangs zwischen Wahrnehmen und Denken siehe Noë, *Varieties of Presence*, 27.

⁴³ Noë nennt die perspektivischen Eigenschaften an einigen Stellen *p-properties* und an anderen *looks*. Ich werde für die »Ansichten« im Folgenden beide Bezeichnungen verwenden. Die Wahrnehmung der Eigenschaften unabhängig von unserer Perspektive nennt Noë manchmal »amodal« – und, wie Susanna Schellenberg, manchmal intrinsische Eigenschaften.

⁴⁴ Die *p-shape* eines Gegenstandes entspricht der Form, die man benötigen würde, um das Objekt im visuellen Feld abzudecken.

großer Gegenstand, wenn er weiter weg ist, wenig Platz im visuellen Feld einnimmt. Für Noë stellen nicht nur die Größe, sondern auch die Form und die Farbe Eigenschaften dar, bei denen zwischen perspektivischen Eigenschaften und intrinsischen Eigenschaften unterschieden werden kann.⁴⁵ So sehen etwa runde Gegenstände, wie oben bereits erwähnt, aus fast allen Perspektiven elliptisch aus und je nach Beleuchtungsbedingungen scheinen monochrome Farbflächen fleckig oder gar verschiedenfarbig. *P-properties* sind für Noë zwar abhängig davon, dass jemand sie mit einem bestimmten Wahrnehmungsapparat von einem bestimmten Standpunkt aus wahrnimmt und insofern relationale Eigenschaften, es sind aber keine subjektiven, sondern objektive Eigenschaften, die sich durch mathematische Gesetze oder Regularitäten in unserem Wahrnehmungsapparat abbilden lassen.⁴⁶ Perspektivische Eigenschaften sollen (relationale) Eigenschaften der *Umwelt* sein, die prinzipiell unabhängig davon sind, dass sie von uns wahrgenommen werden. Aufgrund unserer natürlichen Ausstattung, z.B. der Tatsache, dass wir Wesen mit bestimmten Körpern und entsprechenden Sinnen sind, können wir entsprechende perspektivische Eigenschaften wahrnehmen.⁴⁷ Noë gibt zu, dass wir außerhalb von künstlerischen Kontexten den perspektivischen Eigenschaften selten Aufmerksamkeit schenken, darüber hinaus scheint es wahr zu sein, dass wir uns die perspektivischen Eigenschaften oft erst nach einschlägigem Training bewusst machen können. Trotzdem sind die perspektivischen Eigenschaften, laut Noë, in einem bestimmten Sinn die Grundlage unserer Wahrnehmung. Er schreibt in aller Deutlichkeit: »We find out about appearances, and in finding out about appearances we find out about (come into contact with) the world.«⁴⁸

In Noës Beschreibung des Verhältnisses zwischen perspektivischen und intrinsischen Eigenschaften gibt es eine gewisse Spannung, die daraus entsteht, dass Noë einerseits daran festhalten möchte, dass die Wahrnehmung zwei eigenständige Momente beinhaltet und andererseits behauptet, dass Wahrnehmung direkt und nicht-inferentiell abläuft. Hier würde man eigentlich erwarten, dass wir entweder direkt die Gegenstände, bzw. ihre tatsächlichen Eigenschaften, wahrnehmen oder aber zuerst die perspektivischen

⁴⁵ Auch andere als nur der visuelle Sinn lassen eine Unterscheidung in perspektivische und intrinsische Eigenschaften zu: So kann etwa die Lautstärke eines Tons oder die Intensität eines Geruchs aus der Nähe lauter oder stärker erscheinen als aus der Distanz. Der perspektivische Geruch eines weit entfernten Gegenstandes könnte wenig intensiv sein, allerdings nehmen wir den Gegenstand als stark duftend wahr, da er über eine weite Distanz zu riechen ist.

⁴⁶ Noë, *Action in Perception*, 83; *Varieties of Presence*, 59, 61, 71. In *Varieties of Presence* verwendet Noë eher die Begriffe »apparent shape/size/color« bzw. »look«.

⁴⁷ Noë, *Action in Perception*, 85.

⁴⁸ Ebd., 82.

Eigenschaften der Gegenstände wahrnehmen und dann die tatsächlichen Eigenschaften. So verstanden wäre es dann aber gerade keine *direkte* Wahrnehmung der tatsächlichen Eigenschaften. Die offensichtliche Spannung zwischen den beiden genannten Elementen löst Noë durch die Einführung des sensomotorischen Wissens auf.

Sensomotorisches Wissen ist Wissen über die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den perspektivischen Ansichten der Gegenstände je nach Standpunkt und das Wissen um die Veränderung dieser Ansichten relativ zu unseren Bewegungen. Das sensomotorische Wissen ist dafür verantwortlich, dass wir trotz der Tatsache, dass ein Teller von unserem Standpunkt aus elliptisch aussieht, die Rundheit des Tellers direkt wahrnehmen können. Das sensomotorische Wissen drückt dabei ein Wissen über objektive Relationen aus, die unabhängig von jedem einzelnen gelten. Für Wesen mit einem Wahrnehmungsapparat wie dem unsrigen sehen runde Dinge aus praktisch allen Perspektiven elliptisch aus. Das elliptische Aussehen der Gegenstände hindert uns aber nicht daran, die tatsächlichen Eigenschaften der Gegenstände zu sehen, sondern ermöglicht es uns vielmehr: »We see its circularity *in* the fact that it looks elliptical from here. We can do this because we understand, implicitly, that circularity is given in the way *how things look with respect to shape* varies as a result of movement.«⁴⁹

Der Gedanke Noës ist hier, dass die Perspektive, in oder mit der wir die Welt wahrnehmen, der Objektivität der Wahrnehmung nicht ab-, sondern zuträglich ist. Für die angemessene Wahrnehmung der Welt ist nicht die Perspektivität an sich problematisch – problematisch ist eher ein Verständnis von Objektivität, das keinen Raum für Perspektivität hat. Der Gedanke, dass Perspektivität und Objektivität zusammengehören, findet sich auch bei Martin Seel – hier konkret in Bezug auf die Frage, inwiefern objektives Wissen möglich ist. So schreibt Seel in *Aktive Passivität*: »[...] dann ist der Begriff des Objektiven von dem einer jeweils *angemessenen* Perspektive gar nicht zu trennen. Objektivität und bestimmte *Arten* der Sicht- oder Betrachtungsweise verweisen aufeinander.«⁵⁰

⁴⁹ Noë, *Action in Perception*, 84.

⁵⁰ Seel, *Aktive Passivität*, 73.

Sensomotorisches Wissen

Die Tatsache, dass sensomotorisches Wissen Wissen von objektiven, oftmals mathematisch erfassbaren Abhängigkeiten ist, bedeutet für Noë nicht, dass es sich um explizites oder propositional strukturiertes Wissen handelt. Das sensomotorische Wissen ist ein implizites, praktisches Wissen. Das Vorliegen von sensomotorischem Wissen zeigt sich nicht daran, es formulieren zu können, sondern im gekonnten praktischen Umgang mit Gegenständen in der näheren und fernerer Umwelt sowie in unseren Bezugnahmen auf die Gegenstände und ihre intrinsischen Eigenschaften im Sprechen, Denken und Handeln.⁵¹ Damit wir aufgrund der perspektivischen Ansichten der Gegenstände ihre tatsächlichen Eigenschaften direkt erfahren können, müssen wir gelernt haben, inwiefern die Ansichten von den Gegenständen von unseren Bewegungen abhängen und sich relativ zu diesen verändern. Das sensomotorische Wissen ist dabei als praktisches Wissen eng mit uns als tätigen, leiblichen Wesen verknüpft. Noë schreibt ganz zu Beginn von *Action and Perception*: »*What we perceive is determined by what we do (or what we know how to do); it is determined by what we are ready to do.*«⁵²

Unsere Wahrnehmung wird also auf zwei unterschiedliche Weisen von uns als handelnden Wesen bestimmt: Einerseits durch das, was wir im Moment *tun*, andererseits durch das, was wir *tun können*. Das was wir tun und tun können ist wiederum bedingt durch die Art von Lebewesen, das wir sind, und durch das, was wir bereits getan haben. Dies ist eine Weise, in der unsere Konstitution und unsere Vergangenheit – das, was wir sind und getan haben, – unsere Wahrnehmung konstituiert. Gleichzeitig bestimmt auch das, was wir bereit sind zu tun, also das was wir noch tun werden, unsere Wahrnehmung, was eine dritte Weise darstellt, in der Handeln und Wahrnehmen verwoben sind und zwar eine, in der die Zukunft, das was wir tun wollen, relevant wird.⁵³

Dass unsere Wahrnehmung dadurch beeinflusst wird, was wir tun, kann bedeuten, dass wir uns, um bestimmte Aspekte des Gegenstandes in den Blick zu bekommen, bewegen müssen, dass wir näher an einen Gegenstand herantreten, unseren Kopf bewegen oder die Augen zusammenkneifen. So kaum jemand leugnen würde, dass wir uns unter

⁵¹ Hinsichtlich der perspektivischen Eigenschaften gilt für Noë jedoch, dass wir uns weder im Handeln, Denken noch Wahrnehmen explizit auf sie beziehen können müssen, damit es richtig ist zu sagen, dass wir über sie verfügen.

⁵² Noë, *Action in Perception*, 1.

⁵³ Diese dritte Weise, in der unser Handeln die Wahrnehmung beeinflusst, wird in Kapitel 3 wieder eine größere Rolle spielen. Im Folgenden geht es jetzt zunächst vornehmlich um das aktuelle Handeln und das sensomotorische Wissen.

bestimmten Umständen bewegen, um etwas genauer, besser oder überhaupt zu sehen, so gilt doch, dass wir uns in sehr vielen Situationen nicht bewegen und auch nicht bewegen müssen und trotzdem einen reichen visuellen Eindruck von der uns umgebenden Umwelt haben.⁵⁴ Insofern ist Noës Einschub in der Klammer »what we know how to do« letztlich wichtiger für seine enaktivistische Wahrnehmungstheorie. Dies gilt vor allem insofern als sensomotorisches Wissen sich als ein generelles Verständnis von unseren Bewegungsmöglichkeiten im Raum herausstellen wird und weniger als ein explizites Wissen über den Zusammenhang zwischen Standpunkt und Ansicht. Das Wissen über die generellen Bewegungsmöglichkeiten ist zudem aufs engste damit verknüpft, was man *bereit ist* zu tun und damit mit der dritten Weise, in der unsere Wahrnehmung laut Noë von unserem Handeln abhängt. An allen drei Weisen, in denen das Handeln für die Wahrnehmung relevant ist, zeigt sich die Grundthese, die ich im Folgenden weiter entwickeln werde: Ein handelndes Wesen zu sein, ist konstitutiv für die Wahrnehmung und diese Wahrnehmung ist wiederum konstitutiv für unser Handeln.⁵⁵

Wahrnehmende Statuen und »that lonesome whistle« – Einwände und Diskussion

Genau diesen Handlungsbezug bekommt Noë jedoch laut einer Kritik von Susanne Schellenberg nicht richtig in den Griff, da aus seinem Vorschlag nicht deutlich wird, warum die Betrachterin sich *selbst* bewegen muss. Ich werde diesen Einwand im Folgenden diskutieren, da die Auseinandersetzung mit ihm einer naheliegenden Fehlinterpretation der enaktivistischen These vorbeugt und zugleich herausarbeitet, inwiefern die enaktivistische Theorie der Wahrnehmung Teil einer umfassenden Neubestimmung des Verhältnisses von Wahrnehmung, Handlung, Körper und Denken ist.

Wenn man wie Noë davon ausgeht, dass die intrinsischen Eigenschaften eines Gegenstandes uns dadurch zugänglich sind, dass wir seine perspektivischen Eigenschaften (*p-properties*) wahrnehmen, benötigt man einen Prozess in der

⁵⁴ Hier muss allerdings hinzugefügt werden, dass wir uns zwar oft (bewusst) nicht sehr viel bewegen, dass eine vollständige Ruhigstellung der Augen aber trotzdem zu einem stark beeinträchtigten Seherlebnis führt.

⁵⁵ Dass die Wahrnehmung nicht nur selbst aktiv ist, sondern ihrerseits Teil des Handelns sein kann, wird im Kapitel 3 ausführlich Gegenstand der Diskussion sein. Vergleiche für den Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handlungsmöglichkeiten finden sich auch in Noës Diskussion von Gibsons Begriff der *affordances* in *Action and Perception*, 103f. Vgl. auch Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*.

Wahrnehmung, der einen von den perspektivischen Eigenschaften zu den intrinsischen Eigenschaften »bringt«. Schellenberg nennt die Bedingung, die es uns ermöglicht, durch die Wahrnehmung von perspektivischen Eigenschaften die intrinsischen Eigenschaften wahrzunehmen, *abstraction condition*. Dieser Begriff nimmt darauf Bezug, dass es ihr darum geht zu erklären, wie man die tatsächlichen Eigenschaften eines Gegenstandes davon abstrahierend wahrnimmt, dass man ihn notwendigerweise aus einer bestimmten Perspektive heraus wahrnimmt.

Noës *abstraction condition* ist, wie wir bereits gesehen haben, das sensomotorische Wissen – also praktisches Wissen davon, wie sich die Ansichten eines Gegenstandes im dreidimensionalen Raum relativ zu unserem Standpunkt ändern würden, wenn wir uns durch den Raum bewegen würden. Schellenberg kritisiert an Noës Enaktivismus, dass das Wissen über den Zusammenhang von Standpunkt und Ansicht nicht notwendigerweise durch eine Eigenbewegung (und also durch eine Aktivität der Wahrnehmenden) erlangt werden muss. Es wäre ebenso möglich, so behauptet sie, den Zusammenhang dadurch zu erlernen, dass die Gegenstände sich in Relation zu einem unbeweglichen Betrachter bewegen.⁵⁶ Da der Betrachter hier einer unbeweglichen Statue gleicht, die aber in der Lage ist wahrzunehmen, nennt Schellenberg den Einwand *sentient statue* Einwand. Der *sentient statue* Einwand soll herausstreichen, dass der Enaktivismus, wie er von Noë vertreten wird, nicht intrinsisch aktiv ist, da das sensomotorische Wissen auch auf andere Weise als durch Eigenbewegung erworben worden sein könnte. Wenn das sensomotorische Wissen als ein Wissen über Konditionale verstanden wird, könnte dieses Wissen auch dadurch zustande kommen, dass sich die Gegenstände um uns herumbewegen, während wir regungslos verharren. Schellenberg behauptet daher, dass der Enaktivismus in einem zweiten Schritt zeigen muss, warum das relevante Wissen *nur durch Eigenbewegung* erlangt werden kann. Laut der Lesart Schellenbergs liefert Noë uns dieses Argument, das in diesem Fall eine entwicklungspsychologische Notwendigkeit behauptet, wenn er schreibt: »Only through *self-movement* can one *test* and so *learn* the relevant patterns of sensorimotor dependence.«⁵⁷ Der Handlungsbezug kommt in Schellenbergs Lesart vorrangig dadurch zustande, dass das sensomotorische Wissen anhand konkreter Interaktionen mit den entsprechenden Gegenständen erlernt wird und *nur durch diese* erlernt werden kann. Die Interaktion mit den entsprechenden Gegenständen zu einem früheren Zeitpunkt ist insofern notwendig und hinreichend dafür, dass eine Person die

⁵⁶ Faktisch erwerben wir dieses Wissen natürlich immer durch Eigenbewegung.

⁵⁷ Noë, *Action in Perception*, 13.

intrinsischen Eigenschaften aufgrund der perspektivischen Eigenschaften wahrnehmen kann. Der Einwand trifft tiefer als Schellenberg sieht, denn selbst dann, wenn es richtig ist, dass das sensomotorische Wissen faktisch immer so erworben wird, würde sich so das Verhältnis zwischen Handeln und Wahrnehmen ändern: die Wahrnehmung wäre dann nicht mehr intrinsisch aktiv, sondern stünde in einem instrumentellen Abhängigkeitsverhältnis zum Handlungsvermögen.

Laut Schellenberg macht die entwicklungspsychologische Abhängigkeitsthese zwar deutlich, inwiefern Selbstbewegung und Interaktion mit den Gegenständen eine notwendige Bedingung für die Wahrnehmung ist, gleichzeitig macht dieser Zusatz Noës Enaktivismus aber auch weit weniger plausibel. Denn laut Schellenberg können wir auch von Gegenständen, mit denen wir noch nie interagiert haben, die intrinsischen Eigenschaften wahrnehmen. Sie hält die (vermeintliche) Konsequenz von Noës Theorie, dass wir nur von denjenigen Gegenständen die intrinsischen Eigenschaften wahrnehmen können, mit denen wir in der Vergangenheit interagiert haben, für falsch.⁵⁸ Schellenberg schreibt: »The idea that one learns to perceive shape-types is odd in light of our capacity to perceive the spatial properties of objects without previously having seen an object exemplifying the same spatial properties.«⁵⁹

Noës Antwort auf diesen Einwand ist recht eindeutig und besteht in einer emphatischen Affirmation der These, die Schellenberg zumindest *odd* findet: »To perceive something, you must understand it, and to understand it you must, in a way, already know it, you must have already made its acquaintance.«⁶⁰ Für ihn ist es gerade richtig, dass jede Wahrnehmung sensomotorisches Wissen voraussetzt – Wahrnehmungen ohne jedes Vorwissen gibt es für ihn nicht und in diesem Sinne auch keine radikal neuen Erfahrungen. Vielmehr gilt: »The conditions of novelty are, in effect, the conditions of invisibility.«⁶¹

Trotzdem lenkt Schellenbergs Einwand die Aufmerksamkeit auf die wichtige Frage, wie wir das sensomotorische Wissen erwerben und vor allem wie feinkörnig dieses Wissen

⁵⁸ Vgl. für eine ähnlich gelagerte Kritik: Clark, »That Lonesome Whistle: A Puzzle for the Sensorimotor Model of Perceptual Experience«.

⁵⁹ Schellenberg, »Action and Self-Location in Perception«, 611.

⁶⁰ Noë, *Varieties of Presence*, 20.

⁶¹ Ebd.. Offenbar befindet sich Noë mit dieser Einschätzung in guter Gesellschaft. Oscar Wilde schreibt: »Some day you will find, even as I have found, that there is no such thing as a romantic experience; there are romantic memories, and there is the desire of romance – that is all. Our most fiery moments of ecstasy are merely shadows of what somewhere else we have felt, or what we long some day to feel ... [...] I myself would sacrifice everything for a new experience, and I know there is no such thing as a new experience at all.« (Zitiert nach Toibín, »Love in a Dark Time«)

verstanden werden muss. Ausschließen können wir die Idee, dass unser sensomotorisches Wissen sich auf sehr spezifische Arten von Gegenständen, wie etwa Tassen und Tische, mit denen wir in der Vergangenheit tatsächlich bereits interagiert haben, erstreckt. Das würde nämlich bedeuten, dass wir tatsächlich nur von recht wenigen Gegenständen, die wir bereits kennen, die intrinsischen Eigenschaften wahrnehmen. Wahrnehmung sollte uns jedoch in die Lage versetzen, gerade über jene Dinge in der Welt Wissen zu erwerben, die wir noch nicht kennen. Es spricht allerdings aus dem, was Noë schreibt, nichts dagegen, anzunehmen, dass sich das sensomotorische Wissen auf bestimmte Arten von Gegenständen oder bestimmte allgemeinere Formen richtet – und es spricht auch nichts dagegen, dass die Feinkörnigkeit der bereits gemachten Erfahrung und das entsprechende Wissen in verschiedenen Graden ausgebildet sein kann. Dies ist vielmehr eine gern gesehene Konsequenz des enaktivistischen Ansatzes, der von der Schriftstellerin Nan Shepherd in ihren Meditationen über die Cairngorms Mountains folgendermaßen ausgedrückt wird: »Knowing another is endless. And I have discovered that man's experience of them enlarges rock, flower and bird. The thing to be known grows with the knowledge.«⁶²

Ein weiterer wichtiger Punkt, der sich an Schellenbergs Einwand gut verdeutlichen lässt, ist der folgende: Weder muss das sensomotorische Wissen bereits vor der entsprechenden Erfahrung vollständig sein, noch lässt es sich vollständig von der entsprechenden Wahrnehmungssituation abziehen. Wir hatten oben gesehen, dass die aktive Exploration des Gegenstandes nicht der einzige Aspekt dessen ist, was Noë mit sensomotorischem Wissen bezeichnet, aber er gehört prinzipiell zum sensomotorischen Wissen dazu. Wenn die vorhergegangene Erfahrungen nicht ausreichend sind, um einen Gegenstand oder die Szenerie zu erfassen, müssen wir näher herantreten, umhergehen, die Augen zusammenkneifen und immer wieder auch unsere Hände benützen – dass dieser Aspekt des Handlungsbezuges im Alltag oft nicht vorkommt, liegt zu großen Teilen an der Beschaffenheit des Alltags: Wir sind gut an ihn angepasst und er ist gut an unsere Wahrnehmungsgewohnheiten angepasst.⁶³ Und trotzdem gilt für die Wahrnehmung bei Noë, dass sie stets prekär bleibt und immer wieder errungen werden muss. Er schreibt

⁶² Shepherd, *The Living Mountain*, 108.

⁶³ Dies ist auch der Grund, aus dem die Kunst – die unsere normalerweise erfolgreiche Wahrnehmungspraxis unterbricht – für Noë eine so wichtige Rolle in der Philosophie der Wahrnehmung spielt. Vgl. dazu: »Introduction« in *Varieties of Presence* und *Strange Tools*. Vgl. hierzu auch: Seel, *Theorien*, Nr. 263.

dazu: »To experience something, you must comprehend it by the familiarizing work of the understanding. You must master it. Domesticate it. Know it.«⁶⁴

Die erste Lehre ist, dass wir das sensomotorische Wissen im Sinne Noës nicht als eine Sammlung von Konditionalen darüber verstehen dürfen, wie Ansicht und Bewegung von spezifischen Gegenständen zusammenhängen. Das sensomotorische Wissen bezieht sich vielmehr auf die dynamische Wechselbeziehung zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmender – wobei jede Wahrnehmung dieses Wissen sowohl in Anschlag bringt als auch ausbaut.⁶⁵ Die zweite Lehre ist, dass wir das sensomotorische Wissen als radikal verkörpert verstehen müssen. Es ist insofern nicht hauptsächlich Wissen über das Verhältnis zwischen Körper und Umwelt, sondern körperliches Wissen. Die Wahrnehmung wird somit vom Körper her gedacht, so wie es Merleau-Ponty im zweiten Teil der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausdrückt: »La théorie du corps est déjà une théorie de la perception.«⁶⁶

Die dritte Lehre ist, dass wir ohne jedes Wissen – so radikal muss man Noë schon verstehen – gar nichts wahrnehmen würden. Die Radikalität dieser These wird allerdings deutlich dadurch abgeschwächt, dass niemand über gar kein sensomotorisches Wissen verfügt.⁶⁷ Es stimmt also, dass wir ohne das entsprechende sensomotorische Wissen keine Erfahrungen machen und wir daher nicht »einfach so« neue Erfahrungen machen. Die Tatsache, dass wir im Prozess des Wahrnehmens aktiv sind und so zugleich das sensomotorische Wissen in Anschlag bringen und es erwerben und erweitern, ermöglicht es, dass wir vorher unbekannte Dinge wahrnehmen und an Bekanntem Neues entdecken können.

Schellenberg entwickelt selbst einen theoretischen Vorschlag, der ihrer Meinung nach die richtige Einsicht des Enaktivismus beibehält, aber das relevante Wissen besser konzipiert. Das relevante Wissen besteht bei ihr nicht in Wissen über die sensomotorischen Profile

⁶⁴ Noë, *Varieties of Presence*, 20.

⁶⁵ Vgl. für eine Diskussion über intelligente Fähigkeiten und bloße Gewohnheiten: Ryle, *Der Begriff des Geistes*; Löwenstein, *Know-how as Competence*; Jung, *Gewusst wie? Eine Analyse praktischen Wissens*.

⁶⁶ Dieser Satz ist in der deutschen Version etwas unglücklich übersetzt, nämlich so, dass der Körper doch wieder als getrennt von der Wahrnehmung verstanden werden muss: »Die Theorie des Leibes als Grundlegung einer Theorie der Wahrnehmung.« (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, 239) Das französische Original (und auch die englische Übersetzung) heben hingegen die Gleichzeitigkeit hervor.

⁶⁷ Es spricht im Enaktivismus nicht mal mehr etwas dagegen, dass sehr rudimentäres sensomotorisches Wissen angeboren ist und erst recht spricht nichts dagegen, dass schon vor der Geburt sensomotorisches Wissen erlangt wurde.

von Gegenständen, sondern rückt ein allgemeines praktisches Verständnis des Raumes (*practical understanding of space*) in den Vordergrund. Im Unterschied zu Noë verlangt sie nicht, dass konkrete Erfahrungen mit einzelnen Gegenständen gemacht werden mussten, sondern dass man, um von einem beliebigen Standpunkt aus die intrinsischen Eigenschaften der Gegenstände wahrnehmen zu können, vielmehr über *Handlungsfähigkeit* in einem grundlegenden Sinn verfügen muss.

Sie macht, im Anschluss an Aristoteles, folgende Bemerkung zum Begriff der Fähigkeit: Fähigkeiten liegen in unterschiedlichen Formen vor. Eine Fähigkeit kann auch dann vorliegen, wenn sie nicht aktuell ausgeübt wird. In diesem Fall liegt die Fähigkeit in erster Aktualität vor, wohingegen eine Fähigkeit, die gerade ausgeübt wird, in zweiter Aktualität vorliegt. Eine aktuell nicht ausgeübte Fähigkeit stellt insofern eine Potentialität dar, da sie, gegeben die geeigneten Umstände und den Willen desjenigen, der über sie verfügt, ausgeübt werden könnte.⁶⁸ Für Schellenberg reicht es aus, dass eine Person über Handlungsfähigkeit im Sinne der ersten Aktualität verfügt. Sie schreibt: »The notion of the first actuality of a capacity allows for a way to hold on to the action-dependency thesis without being committed to the implausible requirement that (past or present) token actions are necessary for perception. Although it cannot be necessary that one actually reach out to an object that one perceives as within reach, one must know what it would be to reach out to an object that one perceives as within reach.«⁶⁹

Allgemeiner formuliert besagt ihre *capacity view*: »The idea is rather that we perceive the intrinsic spatial properties by perceiving objects as perceivable from different possible locations.«⁷⁰ Der Witz von Schellenbergs Vorschlag ist, dass man kein Wissen über konkrete andere Ansichten des Gegenstandes hat, sondern dadurch, dass man weiß, dass es solche anderen Ansichten gibt. Dieser Unterschied erklärt auch, warum Schellenbergs Konzeption nicht darauf angewiesen ist, dass man den speziellen oder auch nur einen ähnlichen Gegenstand schon einmal gesehen hat – das Wissen darüber, dass ein Gegenstand von anderen Standpunkten aus gesehen werden kann, ist nicht gegenstandsspezifisch, sondern sehr viel allgemeiner. An dieser Stelle kann man sich jedoch fragen, warum das Wissen um die Möglichkeit anderer Standpunkte einen

⁶⁸ Ein Beispiel für eine Fähigkeit, die in zweiter Aktualität vorliegt, stellt jemand dar, der Englisch sprechen kann und gerade Englisch spricht. Während diese Person schweigt oder schläft, liegt die Fähigkeit jedoch nur in der ersten Aktualität vor. Siehe: Aristoteles, *De Anima*, II.5 417a 22–30. Vgl. Zum Begriff der Fähigkeit auch Kapitel 3.

⁶⁹ Schellenberg, »Action and Self-Location in Perception«, 623.

⁷⁰ Schellenberg, »Perceptual Experience and the Capacity to Act«, 156.

eindeutigen oder überhaupt einen Bezug zum Handeln aufweist. So wie bisher eingeführt, könnte es sich dabei einfach um *propositionales Wissen* über die prinzipielle Möglichkeit anderer Standpunkte handeln. Doch so möchte Schellenberg nicht verstanden werden, denn jedes Wissen über den eigenen Standort ist ein praktisches Wissen, das in Bezug zu unserer Handlungs- und Wahrnehmungsfähigkeit steht. Sie schreibt: »The most cognitively minimal way of doing so [representing one's location] is to represent one's location as the location from which one both perceives objects and would act in relation to the objects were one to act.«⁷¹

Hintergrund der Vorstellung, dass man seinen eigenen Standpunkt als den Ort repräsentiert von dem aus man wahrnimmt und handeln würde, ist die Vorstellung, dass der Raum und unsere räumliche Beziehung zu den Gegenständen – ähnlich dem Vorschlag von Gareth Evans – in Relation zu unseren Bewegungsmöglichkeiten steht. Schellenberg paraphrasiert Evans folgendermaßen: »[...] Evans's thought that an understanding of spatial directions is not related simply to the place we occupy, but rather is related to the possibilities for action that one has given the way one occupies that space. So the reference of »up« is not determined only by the position of my head, but rather by how I would move my body given the position of my body.«⁷²

Das Wissen von der Möglichkeit anderer Standpunkte, das Schellenberg hier vorschwebt, sollte verstanden werden als ein reiches Verständnis davon, wie sich unsere Handlungsmöglichkeiten ändern würden, wenn wir unseren Standpunkt verändern würden. Die Fähigkeit, den Raum und die in ihm enthaltenen Gegenstände nicht nur aus *einer anderen*, sondern *unabhängig von einer* bestimmten Perspektive zu repräsentieren und insofern Zugang zu den intrinsischen Eigenschaften zu haben, bedeutet, dass man über ein praktisches Verständnis des Raumes verfügt – also ein umfassendes Verständnis der Bewegungsmöglichkeiten und Ansichten der Gegenstände im Raum.⁷³

Schellenberg präsentiert ihren eigenen Vorschlag als einen Gegenvorschlag zu Noës Konzeption des sensomotorischen Wissens. Die Wahrnehmung der intrinsischen Eigenschaften ist für sie lediglich davon abhängig, dass Handlungsfähigkeit vorliegt. So attraktiv Schellenbergs Vorschlag aufgrund seiner größeren Allgemeinheit zunächst wirkt,

⁷¹ Schellenberg, »Perceptual Experience and the Capacity to Act«, 152.

⁷² Ebd., 154.

⁷³ Es macht sicherlich keinen Sinn zu sagen, dass wir die Gegenstände wahrnehmen »wie sie unabhängig von jeder Perspektive« aussehen – aber das fordert die Theorie auch gar nicht. Womit uns die Wahrnehmung in Kontakt bringen kann, ist vielmehr »wie die Dinge sind«, d.h. welche Eigenschaften sie haben (und diese Eigenschaften haben sie unabhängig von unserer Wahrnehmung).

werde ich im Folgenden zeigen, dass ihre Kritik an Noë nicht greift, da sie über ein nicht ausreichend entwickeltes Konzept von Fähigkeiten verfügt. Dieses verkürzte Verständnis von Fähigkeiten macht ihren Ansatz, der ja ein fähigkeitsbasierter Ansatz ist, darüber hinaus weit weniger überzeugend. Schellenbergs grundlegende Kritik besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass unsere Wahrnehmung nicht davon abhängig sein kann, dass wir aktual oder in der Vergangenheit *bestimmte konkrete Handlungen* vollzogen haben. Vielmehr soll unsere Wahrnehmungsfähigkeit davon abhängen, dass wir über die sehr viel allgemeinere *Handlungsfähigkeit* verfügen. So richtig es ist, dass das Vorliegen von Handlungsfähigkeit unabhängig ist vom Ausführen von aktuellen Handlungen, so scheint mir weit weniger naheliegend, dass sie auch vom Ausführen konkreter Handlungen in der Vergangenheit unabhängig ist. Eine Fähigkeit kann zwar vorliegen ohne dass sie ausgeübt wird, aber sie muss doch zunächst erworben werden, wenn man nicht davon ausgeht, dass diese Fähigkeit vollständig angeboren ist. Vermutlich möchte Schellenberg nicht behaupten, dass Handlungsfähigkeit eine vollständig angeborene Fähigkeit ist, denn dies würde es – mehr noch als der *sentient statue*-Einwand – fraglich erscheinen lassen, inwiefern Handeln für ihren Ansatz überhaupt eine Rolle spielt.⁷⁴

Erworben werden Fähigkeiten dadurch, dass eben jene Handlungen, die gerade erlernt werden, vollzogen werden. Diese paradox anmutende Bewegung bringt Aristoteles in Bezug auf den Tugendhaften folgendermaßen auf den Punkt: »Denn was wir erst lernen müssen, um es zu machen, lernen wir indem wir es machen. [...] So werden wir auch gerecht dadurch, dass wir Gerechtes tun, mäßig dadurch, dass wir Mäßiges tun, und tapfer dadurch, dass wir Tapferes tun.«⁷⁵ Gleiches gilt auch für die Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit, selbst wenn wir bereits mit basalen Fähigkeiten geboren werden, müssen diese in einem langwierigen Prozess (weiter) ausgebildet werden. Handlungsfähigkeit, welche für Schellenberg die Bedingung für das praktische Verständnis des Raumes ist, wird durch Interaktion mit Gegenständen und Selbstbewegung im Raum erworben. Wenn wir Schellenberg so verstehen, dass

⁷⁴ Ich werde in Kapitel 3 mehr über den Charakter von Fähigkeiten sagen. Hier nur soviel: Fähigkeiten können außerdem auch einfach durch Wachstum erworben werden. Meine Fähigkeit, über den Kopf zu greifen und mit der rechten Hand mein linkes Ohr anzufassen, ist von dieser Art. Außerdem erlangt man manche Fähigkeiten durch Reifung, also durch sogenannte interne Wachstumsprozesse, die nicht oder nur unwesentlich durch Training beeinflusst werden können. Die Fähigkeit zu fliegen ist für Vögel zum Beispiel wesentlich ein Reifungs- und kein Trainingsprozess.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1103a 30 – 1103b 5. Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass Aristoteles dies für das *Wahrnehmungsvermögen* gerade ausschließt, die wir seiner Meinung nach eben nicht erwerben: »Weil wir die Wahrnehmungsvermögen schon hatten, haben wir sie gebraucht; wir haben sie nicht durch den Gebrauch erst bekommen.« (Ebd.)

Handlungsfähigkeit eine Fähigkeit ist, die erworben werden muss – und nur so können wir sie verstehen – dann hängt die Wahrnehmung eben doch davon ab, ob wir in der Vergangenheit im Umgang mit Gegenständen unsere Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit erworben haben.⁷⁶ Das bedeutet nicht, dass es eine Eins-zu-eins-Relation geben muss zwischen den Gegenständen, anhand derer die Fähigkeit erworben wurde, und den Gegenständen, deren intrinsische Eigenschaften jetzt wahrgenommen werden können. Es bedeutet aber, dass das praktische Verständnis des Raumes eines jeden einzelnen davon abhängt, dass in der Vergangenheit überhaupt im Hinblick auf Gegenstände gehandelt wurde.

Schellenbergs Kritik richtet sich, wie ich gezeigt habe, einerseits gegen ein verkürztes Verständnis von Noës Position – ihre eigene Position, die den Begriff der Handlungsfähigkeit gegenüber einzelnen Handlungen in der Vergangenheit stark macht, verspielt ihr Potential dadurch, dass sie wenig über den Begriff der Fähigkeit sagt. Auch wenn ich gezeigt habe, dass Schellenbergs Einwand gegenüber Noë nicht zutrifft, möchte ich den zugrundeliegenden Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen – Handlungsfähigkeit und Wahrnehmungsfähigkeit – unter Bezugnahme auf Gareth Evans' Argumentation in *The Varieties of Reference*, die für beide Autoren ein wichtiger Bezugspunkt ist, noch einmal aufgreifen.

Raum, Bewegung, Wahrnehmung: Gareth Evans

Sowohl Noë als auch Schellenberg nehmen in der Entwicklung der enaktivistischen Grundthese, dass Wahrnehmungsfähigkeit von Handlungsfähigkeit konstitutiv abhängt, auf Gareth Evans' Überlegungen in *The Varieties of Reference* Bezug. Ich möchte daher im folgenden Abschnitt die Grundzüge von Evans' Überlegungen präsentieren und erläutern, wie er den Zusammenhang zwischen Wahrnehmen und Handeln bestimmt.⁷⁷ Evans beschäftigen sich mit der Natur von indexikalischen Gedanken und – spezifischer – sogenannten *here-thoughts*. *Here-thoughts* mögen auf den ersten Blick voraussetzungslos

⁷⁶ Dies ist nach gängigem Verständnis auch Aristoteles' Meinung, die ja Schellenberg für sich in Anschlag bringt, denn seine Bemerkungen zur ersten Potentialität beziehen sich darauf, dass die Fähigkeit auch dann in erster Potentialität vorliegen kann, wenn sie *in diesem Moment* nicht ausgeübt wird. Trotzdem ist es natürlich möglich, wenn auch nicht unbedingt üblich, dass eine Fähigkeit in erster Potentialität vorliegt und noch nie ausgeübt wurde.

⁷⁷ Evans schreibt dazu folgendes: »Where there is no *possibility* of action and perception, *here-thoughts* cannot get a grip.« (*The Varieties of Reference*, 153)

wirken, da jede Person zu jeder Zeit einen wahren *here-thought* äußern kann, z.B. »Ich bin hier«. Laut Evans sind *here-thoughts* bei weitem keine primitiven Gedanken, da sie nur vor dem Hintergrund von zahlreichen weiteren ortsbezogenen Gedanken verständlich sind. Die Zuschreibung von *here-thoughts* setzt unter anderem voraus, dass man über ein recht detailliertes Netz von Gedanken über räumliche Verhältnisse verfügt. Evans schreibt: »To understand how here-thoughts work we must realize that they belong to a system of thoughts about places that also includes such thoughts as ›It's F over there«, ›It's F up there to the left«, ›It's F a bit behind me«. ›Here«-thoughts are merely the least specific of this series. We may regard this as an *egocentric* mode of thought.«⁷⁸

Obwohl es prinzipiell auch möglich ist, den eigenen Standpunkt und den der Gegenstände in einer objektiven Weise zu repräsentieren – wie etwa auf einer Karte –, erfolgt die grundlegende Repräsentation von räumlichen Beziehungen für Evans in egozentrischen Begriffen. Für mich ist im Folgenden weniger interessant, wie *here-thoughts* (als eine spezielle Klasse von ortsbezogenen Gedanken) funktionieren, mein Fokus liegt stattdessen auf Evans' Analyse von ortsbezogenen Gedanken im Allgemeinen.

Ortsbezogene Gedanken wie »It's F over there« stellen eine basale Form von Ortsrepräsentation dar, welche sich vorrangig in Handlungen und Handlungsdispositionen äußert. Für die Repräsentation von »over there« ist es dabei ausreichend, dass ein Subjekt sich gegenüber dem Gegenstand in einer bestimmten Weise verhält, z.B. in diese Richtung greift oder diesen Ort meidet.⁷⁹ Die Ortsrepräsentation muss dabei nicht explizit formuliert werden oder auch nur für das Subjekt formulierbar sein. Diese Form der Repräsentation erben ortsbezogene Gedanken von den ihnen zugrundeliegenden Wahrnehmungen. Dabei sind die Wahrnehmung und die entsprechende Handlung oder Handlungsdisposition nicht über einen intellektuellen Prozess oder ein Urteil verbunden, sondern direkt miteinander verkoppelt: »When we hear a sound as coming from a certain direction, we do not have to *think* or *calculate* which way to turn our heads (say) in order to look for the source of the sound.«⁸⁰ Die Bestimmung des Ortes in der Wahrnehmung – etwa von etwas Gehörtem – erfolgt in egozentrischen Begriffen, d.h. Begriffen, die in Relation zum Körper des Subjekts stehen wie etwa »rechts von mir«, »oberhalb« oder »hinter mir«. Diese Begriffe stehen in enger

⁷⁸ Evans, *The Varieties of Reference*, 153.

⁷⁹ Eine basale Ortsrepräsentation, die auf explizitem Schließen oder einer Kalkulation beruht, schließt Evans hingegen aus. Vgl., *The Varieties of Reference*, 155.

⁸⁰ Ebd.

Verbindung mit der Position der Person und mit ihren Handlungsmöglichkeiten: »These terms specify the position of the sound in relation to the observer's own body; and they derive their meaning in part from their complicated connections with the subject's actions.«⁸¹ Was Evans hier zum Ausdruck bringt, ist nicht allein, dass Wahrnehmung und Handlung eng gekoppelt sind, sondern dass die Wahrnehmung eines Gegenstandes als an einem bestimmten Ort befindlich und auch die entsprechenden Gedanken, ihre *Bedeutung* zumindest teilweise dadurch erhält, in welcher Relation unser Körper und unsere Bewegungsmöglichkeiten zu ihm stehen. Dass sich etwas an einem bestimmten Ort befindet, bedeutet, dass ich an diese Stelle greifen würde, wenn ich es berühren wollte, oder dass ich diese Stelle vermeiden würde, wenn ich um es herumgehen wollte. Der zentrale Punkt ist hier, dass es nicht nur eine enge Beziehung zwischen Wahrnehmungen und entsprechenden Handlungen gibt (ich drehe meinen Kopf in die Richtung der Schallquelle), sondern dass die körperlichen Handlungen und Handlungsdispositionen Teil des (nichtbegrifflichen) Gehalts der entsprechenden Wahrnehmungen sind. Die Einsicht Evans', die für den weiteren Gang der Dinge im Mittelpunkt stehen wird, ist, dass der Gehalt einer Wahrnehmung (und die entsprechenden Überzeugungen) durch potentielle und tatsächliche Handlungen bestimmt wird.

Die Beziehung zwischen der Ortsrepräsentation und den Handlungsmöglichkeiten ist daher keine reaktive oder instrumentelle, sondern eine konstitutive. Wir können, so der Gedanke, einer räumlichen Wahrnehmung nur Sinn abgewinnen, insofern wir handelnde Wesen sind. Dies gilt darüber hinaus auch für auf Wahrnehmung beruhenden Gedanken: Auch die kognitive Repräsentation von Gegenständen im Raum beruht auf einem impliziten Verständnis unserer Handlungsfähigkeit. Evans Behauptung, dass nicht nur der Gehalt von Wahrnehmungen durch Handlungsdispositionen bestimmt wird, sondern auch der von ortbezogenen Gedanken, mag zunächst überzogen klingen. Doch Evans erinnert uns in folgendem Zitat daran, wie natürlich eine enge Verbindung zwischen Wahrnehmung, Handeln und Denken ist: »It is difficult to see how we could credit a subject with a thought about *here* if he did not appreciate the relevance of any perceptions he might have to the truth-value and consequences of the thought, and did not realize its implications for action (consider, for instance, a thought like ›There's a fire here‹).«⁸²

⁸¹ Evans, *The Varieties of Reference*, 155.

⁸² Ebd., 161f.

Bisher haben wir uns mit der Wahrnehmung des Raumes und Gedanken über räumliche Verhältnisse von einem egozentrischen Standpunkt aus beschäftigt. Im Folgenden möchte ich der Vollständigkeit halber an dieser Stelle noch einige Bemerkungen darüber anfügen, wie sich Evans das Verhältnis zwischen egozentrischer Repräsentation und öffentlichem Raum (*public space*) vorstellt. Dies ist auch insofern relevant, weil nur diejenige, die eine Vorstellung von verschiedenen räumlichen Relationen hat, das Verhältnis des eigenen Körpers zum Raum und den Gegenständen im Raum als ein *räumliches* Verhältnis verstehen kann. Das bedeutet, es als ein Verhältnis zu verstehen, das nicht spezifisch für mich ist, sondern sich genau so auch zwischen anderen Gegenständen finden *könnte*: »That is, he must have the idea of himself as one object among others; and he must think of the relation between himself and objects he can see and act upon as relations of exactly the same kind as those he can see between pairs of objects he observes. This means that he must be able to impose the objective way of thinking upon egocentric space.«⁸³

Selbst dann, so sollten wir Evans hier verstehen, wenn sich unsere egozentrische Repräsentation des Raumes vornehmlich in unserem Handeln zeigt, setzt sie voraus, dass wir auch über eine Repräsentation des *öffentlichen Raumes* verfügen. Wie wir gesehen haben, besteht die Repräsentation des eigenen Standpunkts darin, bestimmte Handlungsdispositionen zu haben, und insofern besteht auch die Repräsentation von nicht-standpunktgebundenen räumlichen Repräsentationen darin, über ein implizites Verständnis davon zu verfügen, wie man sich gegenüber diesen Gegenständen bewegen könnte, wenn man sich an einem anderen Ort als dem aktuellen befinden würde. Die Repräsentation des öffentlichen Raums (und damit auch die Repräsentation des eigenen Standpunkts) setzt also ein kontrafaktisches Verständnis beliebiger anderer Standpunkte voraus. Eine ähnliche Idee finden wir auch bei Noë, der das implizite oder praktische Verständnis von Gegenständen als dreidimensionale daran knüpft, dass man praktisches Wissen darüber hat, wie sich die Ansicht der Gegenstände verändern *würde*, wenn man sich bewegen *würde*. So schreibt Noë darüber, was es heißt, einen visuellen Eindruck von einem Gegenstand zu haben: »[...] in looking at a tomato, you implicitly take it that were you to move your eyes a bit to the left or right, or up and down, you would bring previously hidden or obscured parts of the tomato into view.«⁸⁴

⁸³ Evans, *The Varieties of Reference*, 163.

⁸⁴ Noë, *Action in Perception*, 77.

Dieses implizite Wissen über den kontrafaktischen Zusammenhang zwischen Ansicht, Standpunkt, Bewegungsmöglichkeit ist für Evans jedoch noch nicht ausreichend dafür, eine bewusste Wahrnehmung zu machen. Damit das denkende Subjekt – und nicht nur ein Teil seines Gehirns – die räumlichen Informationen erhält und sich dieser bewusst ist, müssen die Wahrnehmung und die Handlungsdispositionen zugleich Input für ein »thinking, concept applying and reasoning system«⁸⁵ sein, wobei der kognitive Haushalt des Subjekts, seine Wünsche, Überzeugungen und Überlegungen, in systematischer Weise auf ebenjenem strukturierten Input beruhen. Bewusste Erfahrungen machen dementsprechend nur *concept applying systems*, doch die Abhängigkeitsbeziehung ist recht lose, denn es ist nicht die spezifische Wahrnehmung oder Erfahrung, die begrifflich strukturiert sein muss, um eine bewusste Erfahrung zu sein. Vielmehr muss das Subjekt überhaupt Begriffsverwender sein, um bewusste Erfahrungen zu machen: »All I am requiring for conscious experience is that the subject exercise some concepts – have some thoughts – and that the content of those thoughts should depend systematically upon the informational properties of the input.«⁸⁶

Das Handlungsvermögen ist für die Wahrnehmung bisher vor allem deswegen relevant gewesen, weil Handlungsdispositionen den Gehalt der Wahrnehmung und den Gehalt der auf dieser Wahrnehmung beruhenden Gedanken konstituieren. Darüber hinaus kommt dem Handlungsvermögen auch eine vereinheitlichende Dimension im Hinblick auf die verschiedenen Arten von Wahrnehmung (etwa visuelle, auditive und taktile) zu. Eine einheitliche Vorstellung der uns umgebenden Welt erhalten wir gemäß Evans durch die jeweilige Verbundenheit der verschiedenen Weisen der Wahrnehmung mit dem Handlungsvermögen. Er schreibt: »It is a consequence of this that perceptions from both systems [auditives und taktiles System, E.B.] will be used to build up a unitary picture of the world. There is only one egocentric space, because there is only one behavioural space.«⁸⁷

An dieser Stelle können wir innehalten und uns fragen, welche grundlegenden Einsichten von Noë, Schellenberg und Evans wir über den aktiven Charakter der Wahrnehmung festhalten sollten. Der Enaktivismus, wie er von Noë, Evans und Schellenberg vorgestellt wird, legt einen Vorschlag dazu vor, wie die Kluft zwischen der perspektivischen

⁸⁵ Evans, *The Varieties of Reference*, 158

⁸⁶ Ebd., 159.

⁸⁷ Ebd., 160.

Wahrnehmung und der Wahrnehmung der intrinsischen Eigenschaften überbrückt werden kann. Dadurch dass wir handelnde Wesen sind, verfügen wir über ein einheitliches, praktisches Raumverständnis, welches uns in die Lage versetzt, die intrinsischen Eigenschaften der Gegenstände direkt wahrzunehmen (und nicht nur aufgrund von Erfahrung auf sie zu schließen). Alle drei Autoren verdeutlichen, dass es sich bei dem praktischen Wissen um eine Fähigkeit handelt. Das bedeutet unter anderem, dass wir diese Fähigkeit mehr oder weniger gut ausüben können und über dieses Wissen verfügen können, ohne es explizit machen zu müssen oder auch nur explizit machen zu können. Zu sagen, dass Handlungsfähigkeit eine Voraussetzung für Wahrnehmungsfähigkeit ist, macht an sich keine Aussage darüber, wie diese Fähigkeit erworben wurde: Sie kann angeboren oder erlernt sein oder auch beides – wichtig ist hingegen, dass es um basale Fähigkeiten geht, über die jedes lebendige, körperliche Wesen verfügt.

Diese Charakterisierung der Wahrnehmung als rückgebunden an aktive leibliche Organismen, die sich in Reaktion auf und im Austausch mit Gegebenheiten der Umwelt ereignet, konterkariert die zu Beginn des Kapitels diskutierte Kamerametapher der menschlichen (visuellen) Wahrnehmung. Der enaktivistische Ansatz weist die Kamerametapher sowohl im Hinblick auf den Prozess des Wahrnehmens als auch im Hinblick auf das Ergebnis des Wahrnehmens zurück, da der Prozess aktiv verstanden wird und das Ergebnis weder statisch ist, noch einen bildhaften Charakter hat. Was der Enaktivismus, mit guten Gründen, jedoch nicht zurückweist, ist die Kausalbeziehung zwischen Wahrnehmung und Gegenstand – wie genau diese sich in den enaktivistischen Ansatz einfügt, werde ich im Folgenden diskutieren.

Kausaltheorie der Wahrnehmung

Zu Beginn des Kapitels habe ich über die viel beschworene Kamerametapher der visuellen Wahrnehmung gesprochen. Auch wenn ich an dieser Metapher einige Kritik geübt habe, rückt sie auch einen wichtigen Punkt in den Fokus, mit dem sich jede Theorie der Wahrnehmung auseinandersetzen muss: die Kausalbeziehung zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem. Wir hatten gesagt, dass die Kamerametapher fälschlicherweise die Passivität der Wahrnehmung betont. Passiv – so die Vorstellung – kann die Wahrnehmung deswegen sein, weil die relevanten Prozesse Kausalprozesse sind,

die ohne unser Zutun erfolgen. Wahrnehmung wird hier verstanden als ein Prozess, der vom Objekt und den Bedingungen der Umgebung sowie unserem Wahrnehmungsapparat kausal abhängt. Hierin gleicht er der Kamera, die ebenfalls auf das Vorhandensein von bestimmten Bedingungen angewiesen ist: Die Kamera muss funktionieren, es muss ausreichend Licht geben, ein Film muss eingelegt sein. Doch wenn diese Bedingungen erfüllt sind, läuft der entscheidende Prozess – das Erstellen des Fotos – automatisch ab. Wesentlich für die Wahrnehmung und die Fotografie, so legt die Metapher nahe, sind kausale Prozesse zwischen dem Objekt, dem Licht und dem menschlichen Auge – welche der wahrnehmenden Person entzogen sind. Dass es sich bei diesen Prozessen um Kausalprozesse handelt, die der Person wesentlich entzogen sind, trägt dazu bei, dass die Wahrnehmung uns in objektiver Weise über die Welt informiert. So schreibt etwa Robert Hopkins: »Perception must be passive at its core, if it is to inform us about the world.«⁸⁸ Das Verständnis der Wahrnehmung als eines kausalen Prozesses, bedingt darüber hinaus die Passivität des Prozesses. Ein Kausalprozess läuft für seinen störungsfreien Ablauf – am besten – ohne unser Zutun ab.

Enaktivistische Theorien lehnen zwar ab, dass das Wahrnehmen passiv ist und in einem Bild resultiert, die kausale Verbindung zum Wahrgenommenen soll hingegen erhalten bleiben, denn die kausale Verbindung zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmung ist auch hier konstitutiv dafür, dass wir überhaupt von Wahrnehmung sprechen können.⁸⁹ Was ist damit gemeint? Wahrnehmung ist nicht der einzige Prozess, der erst aufgrund des Bestehens einer Kausalbeziehung zum relevanten Objekt der Prozess ist, der er ist. Andere Gegenstände, die notwendig darauf angewiesen sind, eine Kausalbeziehung zu einem bestimmten anderen Objekt zu unterhalten sind Fotos, Unterschriften, Tagebücher und Totenmasken. Alle diese Objekte sind nur dann die Unterschrift, das Tagebuch oder die Totenmaske einer Person, wenn sie in einer Kausalbeziehung zu der entsprechenden Person stehen. So ist die in der Charité in Berlin aufbewahrte Totenmaske Kants nur dann Kants Totenmaske, wenn sie von *seinem* Gesicht abgenommen wurde.⁹⁰ Und die Unterschrift auf einem Scheck ist nur dann meine Unterschrift, wenn sie durch einen kausalen Prozess mit mir verbunden ist. Wie genau der kausale Prozess aussehen muss,

⁸⁸ Hopkins, »Sartre«, 85f.

⁸⁹ Die Idee, dass eine kausale Verbindung zwischen dem Objekt und der Wahrnehmung des Objekts bestehen muss, ist der entscheidende Grund dafür, dass wir veridische Halluzinationen nicht als Wahrnehmungen verstehen.

⁹⁰ Die im Fundus der Charité entdeckte Totenmaske Kants ist die einzige von ursprünglich dreien, die nicht zerstört wurde. Ihre Echtheit ist nicht vollständig erwiesen.

damit er noch als kausale Verbindung zählt, kann sehr unterschiedlich aussehen – was zum Beispiel seit der Einführung der Digitalfotografie verstärkt im Hinblick darauf diskutiert wird, was ein Foto von einem digital erzeugten Bild unterscheidet. In den gerade genannten Beispielen ist die Kausalbeziehung dafür verantwortlich, die Verbindung zu einer bestimmten Person herzustellen. Diese Verbindung ist zugleich konstitutiv dafür, dass der Gegenstand ist, was er ist, denn eine Unterschrift, die nicht von mir oder dir geleistet wurde, ist nicht meine oder deine Unterschrift – sondern eine Fälschung. Und eine Maske, die nicht vom Gesicht des Toten abgenommen wurde, ist keine Totenmaske, sondern z.B. eine Plastik oder ein Modell.

Das gleich gilt – so nehmen viele Philosophinnen an – für Wahrnehmungen und Erinnerungen, die als faktive Begriffe verstanden werden.⁹¹ Mein Eindruck, etwas wahrzunehmen oder mich an etwas zu erinnern, ist nur dann eine Wahrnehmung oder eine Erinnerung von etwas, wenn ich in einer geeigneten kausalen Beziehung zu dem Objekt oder der Situation stehe, von der die Erinnerung oder Wahrnehmung handelt: So ist meine Erinnerung an die Ausstellung von Niki de Saint Phalle auf dem Dach des Bonner Kunstmuseums nur dann eine Erinnerung, wenn sie von einem tatsächlich stattgefundenen Besuch stammen und nicht aufgrund von Fotos und späteren Besuchen am selben Ort konstruiert sind.⁹² Die psychologische Forschung und unsere eigene Erfahrung zeigen, dass es vergleichsweise einfach ist, eine Person glauben zu machen, sie erinnere sich an etwas. Der Zustand, in dem sich diese Person befindet, ist aber nur dann tatsächlich eine Erinnerung, wenn er in der richtigen Weise – also kausal – mit dem Ereignis, an das sich vermeintlich erinnert wird, verbunden ist.

Gleiches gilt, so betont die Kausaltheorie, für die Wahrnehmung: Nur wenn mein visueller Eindruck von dem Objekt kausal verursacht wurde, von dem ich glaube es zu sehen, sehe ich das Objekt. Für die philosophische Konzeption von Wahrnehmung ist es konstitutiv, dass eine kausale Beziehung zum Objekt besteht – meine Wahrnehmung

⁹¹ Evidenz unter nicht philosophisch beeinflussten Personen legt nahe, dass sie Wahrnehmungen nicht faktiv verstehen; im außerakademischen Kontext scheint Wahrnehmung eher als das verstanden zu werden, was Philosophen Wahrnehmungseindruck nennen. Gleiches gilt vermutlich für den Wissensbegriff, bei dem Philosophen denken, dass es kein »falsches Wissen«, sondern nur falsche Meinungen geben kann. Außerhalb der Philosophie scheint hingegen die Meinung, es gäbe falsches Wissen, durchaus verbreitet.

⁹² Im Hinblick auf das genannte Beispiel könnte ich zum Beispiel nicht sagen, ob meine vermeintliche Erinnerung in der richtigen kausalen Verbindung zu dem besagten Ereignis steht. Das Auseinanderklaffen zwischen Erinnerungseindruck und tatsächlicher Erinnerung führt dazu, dass vermutlich nur sehr wenige unserer vermeintlichen Erinnerungen tatsächlich Erinnerungen sind, da sie dem kausalen Kriterium für Erinnerungen nicht genügen. Dies wiederum bringt die Frage ins Spiel, wie sinnvoll das kausale Kriterium im Hinblick auf Erinnerungen tatsächlich ist.

eines Eichhörnchens ist nur dann die Wahrnehmung dieses Eichhörnchens, wenn das Eichhörnchen und meine Wahrnehmung in geeigneter Weise kausal verbunden sind.⁹³

Kausalketten in der Wahrnehmung

Paul Grice macht in dem Aufsatz »The Causal Theory of Perception« ebenjene kausale Intuition stark. Wahrnehmung charakterisiert er als einen mentalen Zustand, für den mindestens gilt:

- 1) Eine Person P verfügt über den Wahrnehmungseindruck X, beispielsweise den folgenden: »It looks to P as if a clock is on the shelf.«
- 2) Die Dinge in der Welt verhalten sich so, wie es der Gehalt des Wahrnehmungseindrucks besagt: Es befindet sich also tatsächlich eine Uhr auf dem Regal.⁹⁴

Damit es sich bei den Wahrnehmungseindrücken tatsächlich um eine Wahrnehmung handelt, fügt Grice im Anschluss an Price⁹⁵ die Bedingung hinzu, dass dieser Wahrnehmungseindruck kausal von genau denjenigen Gegenständen oder Situationen abhängen muss, von denen wir den Eindruck haben, dass wir sie wahrnehmen. Nur wenn mein Eindruck einer Uhr darauf zurückzuführen ist, dass sich eine Uhr auf dem Regal befindet und diese Uhr eine Rolle in der Entstehung des Wahrnehmungseindrucks spielt, handelt es sich bei dem Wahrnehmungseindruck tatsächlich um eine Wahrnehmung. Genau wie Price hält Grice diese Bedingung zwar für notwendig, im Gegensatz zu Price hält er sie jedoch nicht für hinreichend. Die kausale Abhängigkeit ist deswegen nicht hinreichend für die Wahrnehmung, weil sich Fälle konstruieren lassen, in denen zwar *eine* kausale Verbindung zwischen dem Objekt und der Wahrnehmung desselben besteht, aber nicht die *richtige*. Das folgende Beispiel der Uhr auf dem Regal illustriert, warum das alleinige Bestehen einer kausalen Beziehung nicht hinreichend ist: Wenn jemand den Eindruck hat, dass auf dem Regal eine Uhr steht und sich dort tatsächlich eine Uhr befindet, würden wir normalerweise sagen, dass die Person diese Uhr sieht. Es könnte

⁹³ Im Gegensatz zur Erinnerung und vor allem im Gegensatz zum Wissen ist die Kausalverbindung im Fall der Wahrnehmung auch Teil des Alltagsverständnisses.

⁹⁴ Grice »The Causal Theory of Perception« und Snowdon, »Perception, Vision and Causation«.

⁹⁵ Price, *Perception*, 66.

aber sein, dass eine Psychologin⁹⁶ unsere Wahrnehmung so manipuliert, dass wir zwar den Eindruck haben, auf dem Regal eine Uhr zu sehen, sich dort auch eine Uhr befindet und wir den Wahrnehmungseindruck auch deswegen haben, weil dort diese Uhr steht – wir aber trotzdem nicht sagen würden, dass wir diese wahrnehmen. Ein solcher Fall läge beispielsweise vor, wenn die Psychologin die Situation so manipuliert hätte, dass eine Anordnung von Spiegeln einer Person den Wahrnehmungseindruck verschafft, dass genau an dem Ort eine Uhr steht, wo auch tatsächlich eine steht, während die Person die echte Uhr aufgrund der Anordnung von Spiegeln nicht sieht. Es handelt sich in diesem Fall um eine absichtlich erzeugte, veridische Halluzination – veridische Halluzinationen sind keine Wahrnehmungen, aber es ist nicht ganz trivial anzugeben, warum sie dies nicht sind. Denn immerhin sind die oben angeführten Bedingungen der Kausaltheorie (1. Wahrnehmungseindruck; 2. Übereinstimmung mit den Tatsachen; und 3. kausale Abhängigkeit) erfüllt, aber die kausale Abhängigkeit liegt nicht in der richtigen Weise vor: die kausale Kette verläuft gewissermaßen nicht direkt zwischen Gegenstand und Wahrnehmenden, sondern über die Manipulation der Psychologin. Bei der Kausalbeziehung zwischen Uhr und Uhreindruck handelt es sich im oben genannten Beispiel um eine *deviant causal chain*. *Deviant causal chains* sind eigentlich eher aus der Handlungstheorie bekannt – in analogen Gedankenexperimenten beschädigen sie dort die Verbindung zwischen Absicht und Ausführung der Absicht.⁹⁷ Es ist vermutlich – auch das ist aus der Handlungstheorie bekannt – nicht möglich, positiv zu bestimmen, welche Bedingungen bestehen müssen, damit die Kausalketten nicht abweichend sind, ohne dabei bereits auf den Erfolgsfall Bezug zu nehmen. Wir können zwar unendlich viele Bedingungen angeben, die eine Wahrnehmung verhindern würden, etwa dass keine Neurologin oder kein Dämon unsere Wahrnehmung beeinflussen und dass keine Spiegel eine Rolle spielen, aber diese Liste an Tatsachen, die eine Wahrnehmung verhindern können, dürfte wohl unendlich sein. Andererseits verhindert auch nicht jede Kausalkette, in der z.B. technische Vorrichtungen vorkommen, dass etwas wahrgenommen wird. Tatsächlich gibt es verschiedene Unterstützungen für Menschen mit und ohne

⁹⁶ Psychologen übernehmen in neueren Gedankenexperimenten ja meist die Rolle, die klassischerweise Dämonen innehatten.

⁹⁷ Auf diese Verbindung macht Stout aufmerksam: »These theories that understand perception and action in terms of causes and effects that are events (event-causal models) encounter some technical difficulties too that may be symptomatic of this deeper issue. For example, there is the problem of deviant (or wayward) causal chains. The right sort of worldly input might cause the right sort of mental result for a case of perception, yet the sequence as a whole not count as a case of perception because it causes it in the wrong way. And, similarly, the right sort of mental input might cause the right sort of worldly output for a case of action, yet the sequence as a whole not count as action because it causes it in the wrong way.« (Stout, *Process, Action, and Experience*, 7)

Wahrnehmungseinschränkungen, deren Teilhabe an der Kausalkette erst dazu führt, dass eine Wahrnehmung zustande kommt.⁹⁸

Und genau das scheint ein Problem der kausalen Bestimmung der Wahrnehmungstheorie zu sein: Die Bedingungen, die gelten müssen, damit wir von einer Wahrnehmung sprechen wollen, sind eben jene, die dazu beitragen, dass wir eine Wahrnehmung machen und sie lassen sich nicht unabhängig von einem Verständnis von erfolgreicher Wahrnehmung geben. Diese Überlegung findet sich auch in Teichmanns Diskussion von Anscombes Theorie der Wahrnehmung. Teichmann schreibt über die Schwierigkeit, nicht-deviante Kausalketten näher zu bestimmen, folgendes: »[...] but the hunt for non-deviant causal chains could only have any direction at all courtesy of our already having a non-causal criterion to hand. From a neutral perspective, one causal chain is just as good as another. »Normality« is certainly not enough: in certain situations, illusion or hallucination is perfectly normal.«⁹⁹

Grice zieht aus seinen Überlegungen zu abweichenden Kausalketten die Konsequenz, dass das Bestehen einer Kausalkette zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Wahrnehmungen sein kann. Des Weiteren fügt er den beiden oben genannten Bestimmungen – in einem Anflug von Optimismus – hinzu, dass die Angabe der genauen Bedingungen, die für Wahrnehmungen notwendig sind, eine empirische Frage ist und folglich von den entsprechenden Wissenschaftlern beantwortet werden sollte.¹⁰⁰ Seine Definition der Wahrnehmung enthält also absichtlich eine empirische Leerstelle. Wenn wir uns gleichzeitig daran erinnern, dass Wahrnehmung auf sehr unterschiedliche Weise zustande kommen kann – etwa durch Kameras, Spiegel, Mikroskope, Teleskope, TVSS – wird offensichtlich, dass zwischen wahrgenommenem Objekt und Wahrnehmung eine Kausalbeziehung besteht, dass diese Aussage aber zugleich nicht besonders aussagekräftig ist. Die Kritik enaktivistischer Wahrnehmungstheorien an der Kausaltheorie richtet sich insofern auch nicht auf die

⁹⁸ Beispiele für solche Hilfsmittel wären moderne Mikro- und Teleskope, TVSS und verschiedene bildgebende Verfahren. Vgl. für eine Diskussion von Wahrnehmungsprothesen und der Kausalbedingung: Noë, *Action in Perception*, 171–175.

⁹⁹ Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 138 f. Vgl. hierzu auch Anscombe selbst: »He [Davidson] speaks of the possibility of »wrong« or »freak« causal connexions. I say that any recognizable causal connexions would be »wrong«, and that he can do no more than postulate a »right« causal connexion in the happy security that none such can be found. If a causal connexion were found we could still ask: »But was the act done for the sake of the end and in view of the thing believed?« (Anscombe, »Practical Inference«, 110)

¹⁰⁰ Grice, »The Causal Theory of Perception«, 143f.

Kausalbeziehung, sondern darauf, dass die Kausaltheorie überoptimistisch im Hinblick auf die explikative Funktion der Kausalkette ist.

Ich halte daher fest, dass das Bestehen einer Kausalbeziehung zwischen Objekt und Wahrnehmenden eine wichtige, notwendige Bedingung für Wahrnehmung auch in enaktivistischen Theorien sein muss. Was jedoch strengstens zurückwiesen werden muss, ist die begriffliche Verkopplung von Passivität und Kausalität. Da das Bestehen der Kausalbeziehung allein nicht hinreichend ist, müssen für Wahrnehmungen zahlreiche weitere Bedingungen erfüllt sein: Eine dieser Bedingungen ist etwa, dass die Wahrnehmung in vielerlei Hinsichten eine aktive Leistung darstellt. Die Kausaltheorie – in Grices Formulierung – überlässt die weitere Bedingung den Wahrnehmungsexpertinnen aus den empirischen Wissenschaften. Eine philosophische Wahrnehmungstheorie sollte jedoch mehr über den Charakter unserer Wahrnehmung sagen können. Laut Enaktivismus ist es wahr, dass die Welt und die Gegenstände, die wir wahrnehmen, einen kausalen Einfluss haben, aber wir unterliegen diesem Einfluss nicht nur, sondern reagieren auf ihn: indem wir unseren Blick auf das Objekt richten, näher an es herangehen, um es herumgehen oder unsere Brille aufsetzen. Gerade der Enaktivismus, von dem die Wahrnehmung als aktiv verstanden wird, ist darauf angewiesen, dass zahlreiche kausale Beziehungen zwischen dem Wahrgenommenen und der Wahrnehmenden bestehen. Kenntnis von diesen Anhängigkeiten zu haben, ist dabei wesentlicher Teil dessen, was es zur Wahrnehmung bedarf und Teil des sensomotorischen Wissens. Noë bringt die Haltung des Enaktivismus gegenüber der Kausalbedingung folgendermaßen auf den Punkt: »In conclusion, perception is a causal concept, but it is also a concept of a kind of action. [...] In perception, the world acts on us, and we act right back.«¹⁰¹

Wahrnehmung ist, so verstehe ich Noë hier, unter anderem deswegen ein kausaler Begriff, weil es ein Handlungsbegriff ist. Wahrnehmung ist etwas, das wir tun und etwas, dem wir unterliegen. Zugleich muss es in der Wahrnehmung nicht immer dasselbe Verhältnis zwischen Handeln und Erleiden sein: Manche Wahrnehmungen drängen sich uns auf, das Schreien eines Kindes oder ein vorbeifahrendes Feuerwehrauto kann man kaum nicht bemerken. Diese Dinge machen, dass wir sie sehen und hören.¹⁰² Und doch, viele Dinge sehen und hören wir nur, wenn wir auf sie achten und uns anstrengen: das leise Zirpen

¹⁰¹ Noë, »Causation and Perception: The Puzzle Unravelling«, 99f.

¹⁰² Auf diesen Punkt macht Hyman aufmerksam in: »Vision and Power«, 246–248.

der Grillen, die feinen Unterschiede in der Gestalt der Tiere und Pflanzen in unserer Nähe oder die zahlreichen Variationen desselben Themas in einem musikalischen Stück. Doch dass es sich um subtile Unterschiede handelt, im Gegensatz zu schreienden Babys und roten Autos, ist hier nicht der entscheidende Punkt: Auch Dinge, die sich in *plain sight* befinden, können uns entgehen (und tun es oft).¹⁰³

Wahrnehmung als Fähigkeit

Die Beobachtung, dass Wahrnehmung nicht oder nicht ausschließlich passiv abläuft, in ihrem Gelingen vielmehr darauf angewiesen ist, dass wir bestimmte Dinge tun (und andere lassen), führt John Hyman zu der Einsicht, dass Wahrnehmung nicht als Prozess, sondern als Fähigkeit aufgefasst werden sollte. Der Begriff der Fähigkeit stellt dabei heraus, dass gelungene Wahrnehmung sowohl darauf angewiesen ist, dass man bestimmte Dinge tut und dass bestimmte äußere Bedingungen herrschen. Die Wahrnehmungsfähigkeit wird von Hyman dabei zwischen reinen Dispositionen und sogenannten *two-way-powers* verortet. Im Anschluss an Aristoteles versteht Hyman reine Dispositionen als ein Verhalten von belebten und unbelebten Gegenständen, welches mit Notwendigkeit folgt, sobald die entsprechenden Bedingungen herrschen. So fallen alle Körper, wenn sie nicht von anderen Körpern oder Kräften davon abgehalten werden, mit Notwendigkeit in Richtung des Erdmittelpunkts. Wenn wir diese Art von Dispositionen in Begriffen der Fähigkeit beschreiben wollen, können wir z.B. sagen, dass die Fähigkeit von Salz, wasserlöslich zu sein, mit Notwendigkeit ausgeübt wird, sobald die entsprechenden Bedingungen vorherrschen, d.h. sobald das Salz ins Wasser gegeben wird.¹⁰⁴ Die Formulierung »mit Notwendigkeit« zeigt, worin der Unterschied zu den sogenannten *two-way-powers* besteht, denn diese werden nicht »mit Notwendigkeit« ausgeübt. Selbst wenn alle Bedingungen erfüllt sind, brauchen *two-way-powers* (im Gegensatz zu reinen Dispositionen) nicht ausgeübt zu werden. Eine offensichtliche *two-way-power* ist etwa die Fähigkeit Klavier zu spielen. Wenn jemand die Fähigkeit hat Klavier zu spielen und nicht schläft und sich vor ihm ein Klavier befindet, bedeutet dies keineswegs, dass die Person mit Notwendigkeit spielt: Auch wenn alle »Ermöglichungsbedingungen« erfüllt sind, kann sie immer noch entweder spielen oder es

¹⁰³ Vgl. hierzu: »Vision and Power«, 245.

¹⁰⁴ Es klingt im Hinblick auf die Disposition von Salz, wasserlöslich zu sein, schon schräg zu sagen, dass diese ausgeübt wird, eben weil sie immer ausgeübt wird.

sein lassen. Im Allgemeinen gehen wir davon aus, dass die Person anfängt zu spielen, wenn sie sich dazu entscheidet. Und genau das ist der entscheidende Punkt: Ob jemand eine *two-way-power* ausübt, wenn alle Bedingungen erfüllt sind, ist ihr überlassen.¹⁰⁵ Auch wenn der Fall des Klavierspielens recht eindeutig ist, gibt es Fälle wie »etwas zu trinken«, die sich im Hinblick darauf, ob man sie lediglich tun kann oder (mit Notwendigkeit) tut, je nach Situation (zum Beispiel je nachdem wie durstig man ist) unterscheiden. Ob sich die zunächst eindeutig erscheinende Trennung letztlich in jedem Fall aufrechterhalten lässt, muss an anderer Stelle geprüft werden. Wichtig für die Charakterisierung von *two-way-powers* ist jedoch, was Hyman im Anschluss an Kenny über das Verhältnis von Möglichkeit und Fähigkeit sagt und was sich auf folgenden Satz herunterbrechen lässt: Je größer die Fähigkeit ist, desto kleiner kann die Möglichkeit sein. Für meine begrenzten Fähigkeiten im Schwimmen bin ich auf mehr oder weniger ideale Bedingungen angewiesen, wohingegen eine Rettungsschwimmerin ihre Schwimmfähigkeit noch oder gerade im tosenden Meer unter Beweis stellen kann.¹⁰⁶

Die Wahrnehmungsfähigkeit, das ist gewissermaßen der springende Punkt für Hyman, sollte nun weder als eine natürliche Disposition verstanden werden noch als eine *two-way-power*. Er nennt sie, im selben Atemzug mit *inference* und *intuition*, eine *cognitive power*.¹⁰⁷ Wahrnehmung ist damit für Hyman eine *quasi natural power* Fähigkeit, die sich in vielen Situationen wie eine Disposition verhält, nämlich immer dann, wenn wir etwas unwillkürlich wahrnehmen oder wahrnehmen müssen, weil unsere Aufmerksamkeit auf es gezogen wird. Solche Fälle sind aber bei weitem nicht die einzigen, oftmals ist es so, dass sich ein bestimmtes Objekt *in plain sight* befindet und wir es trotzdem nicht sehen. Dies zeigt, so Hyman, dass das Bestehen von positiven Wahrnehmungsmöglichkeiten oft nicht ausreicht, damit es zu einem Fall erfolgreicher Wahrnehmung kommt. Von einer kausalen Verbindung, die dazu führt, dass wir die Dinge »mit Notwendigkeit« wahrnehmen, möchte Hyman nur im Fall von Gegenständen sprechen, »die machen, dass wir sie sehen«. Alle anderen Fälle von Wahrnehmung kommen hingegen erst zustande, wenn wir aktiv nach etwas suchen, unsere Aufmerksamkeit auf etwas richten, uns konzentrieren oder im Raum bewegen. Diese beiden Momente der Wahrnehmung – Aktivität und Passivität – sind in den seltensten Fällen getrennt: In den meisten

¹⁰⁵ Es würde uns regelrecht daran zweifeln lassen, ob jemand im selben Sinne über die Fähigkeit verfügt wie wir, wenn er – gegeben die Möglichkeit – zwanghaft schwimmen würde.

¹⁰⁶ Ich werde im Kapitel 3 noch einmal auf das Verhältnis von Fähigkeit und Möglichkeit zurückkommen.

¹⁰⁷ *Inference* versteht Hyman als die Fähigkeit, Wissen aufgrund von Evidenz zu erlangen, *Intuition* hingegen als Fähigkeit, Wissen a priori zu erlangen, z.B. durch rationales Schließen.

Wahrnehmungsepisoden kommen aktive und passive Momente zusammen. Wahrnehmung als Fähigkeit bedeutet eben auch zu wissen, wann man den Dingen ihren Lauf lassen kann und wann man etwas tun muss.

Ob eine Theorie der Wahrnehmung eher den passiven oder eher den aktiven Momenten nachgeht, hängt auch davon ab, in welchen Einheiten man die einzelnen Wahrnehmungsepisoden konzipiert. Die Fokussierung auf sehr kurze, statische Wahrnehmungsepisoden trägt dazu bei, den passiven Charakter deutlicher zu sehen, die Konzentration auf längere, dynamische oder unübersichtliche Wahrnehmungsepisoden führt dazu, den aktiven Elementen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Ich möchte diese kursorischen Bemerkungen über das Verhältnis von Aktivität und Passivität in der Wahrnehmung und die kausale Wahrnehmungstheorie mit einigen Bemerkungen darüber zu Ende führen, woher die Attraktivität der Kausaltheorie stammt und wie sie diese Attraktivität verliert, wenn wir Wahrnehmungen nicht länger vorrangig punktuell und bildhaft verstehen.

Attraktiv erscheint die Kausaltheorie der Wahrnehmung vor allem dann, wenn man die Wahrnehmungstheorie ausgehend von unseren *Wahrnehmungseindrücken* betreibt, wenn man sich also fragt, warum bestimmte visuelle Eindrücke Wahrnehmungen und andere visuelle Eindrücke Täuschungen sind. Ausgehend von meinem Eindruck, dass sich vor mir drei rote Sessel befinden, kann man die Frage stellen, ob ich diese Sessel tatsächlich wahrnehme oder ob es sich um eine Halluzination handelt. Damit es sich um eine Wahrnehmung handelt, müssen folgende zwei Bedingungen gelten: Es müssen sich tatsächlich drei Sessel vor mir befinden und es muss eine kausale Beziehung zwischen mir und diesen drei Sesseln bestehen. Wer so argumentiert – und dazu gehört, wie wir oben gesehen haben, zum Beispiel Grice, aber prominenterweise auch Ayer im *argument from illusion* – glaubt auch, dass der visuelle Eindruck im Fall der Wahrnehmung und im Fall der Täuschung derselbe ist. Was den Fall der Täuschung von dem der Wahrnehmung unterscheidet, ist das Hinzufügen eines »weiteren Elements«, das dem visuellen Eindruck aber extern bleibt, nämlich die (nicht abweichende) Kausalbeziehung zum Objekt. Der Unterschied zwischen Täuschung und Wahrnehmung liegt daher nicht im visuellen Eindruck, sondern im zusätzlichen Bestehen oder nicht-Bestehen der richtigen Art von Kausalkette zum Objekt.

Disjunktivistische Wahrnehmungstheorien eröffnen einen theoretischen Ausweg aus dieser misslichen Lage, indem sie darauf hinweisen, dass man nicht gezwungen ist, einen »common factor« zwischen Täuschung und Wahrnehmung anzunehmen. Statt vom

gemeinsamen Element, dem visuellen Eindruck, auszugehen und sich dann zu fragen, was den Fall der Täuschung von dem der Wahrnehmung unterscheidet, bezweifeln Disjunktivisten, dass es ein solches gemeinsames Element gibt.¹⁰⁸ Auch wenn wir aus der Perspektive der ersten Person nicht immer in der Lage sind zu wissen, ob wir es mit einer Wahrnehmung oder mit einem bloßen visuellen Eindruck (und insofern einer Täuschung) zu haben, bedeutet das nicht, dass Wahrnehmung und Täuschung ein gemeinsames Element haben. Snowdon bringt die These des Disjunktivismus folgendermaßen auf den Punkt: »The disjunctive picture divides what makes looks ascriptions true into two classes. In cases where there is no sighting they are made true by a state of affairs intrinsically independent of surrounding objects; but in cases of sightings the truth-conferring state of affairs involves the surrounding objects.«¹⁰⁹

Es ist wichtig zu sehen, dass es sich bei diesem Argument nicht um ein positives Argument dafür handelt, dass der Fall der Wahrnehmung und der Täuschung verschiedene Wahrnehmungseindrücke vorliegen (obwohl die meisten Disjunktivisten ein solches vorbringen könnten),¹¹⁰ sondern um einen theoretischen *move*, der dazu dient, die vermeintlich unumgängliche Konsequenz zu umgehen, Wahrnehmung als »visueller Eindruck plus X« zu bestimmen.

Der Ausgangspunkt für das *argument from illusion*¹¹¹ und die entsprechenden kausalen Rettungsmanöver gehen davon aus, dass es einen gemeinsamen Faktor – den visuellen Eindruck (*look*) – im Fall der Täuschung und der Wahrnehmung gibt. Unbestritten ist, dass es Fälle gibt, in denen sich eine Täuschung hartnäckig nicht von einer Wahrnehmung unterscheiden lässt – obwohl diese Fälle selten und fast immer das Ergebnis eines experimentellen Setups sind. Trotzdem, und das ist eine Einsicht die sich aus dem Enaktivismus entwickeln lässt, stellt die Kamerametapher der menschlichen Wahrnehmung den Hintergrund dar, vor dem die Kausaltheorie und ihre Rettungsversuche ihre Attraktivität überhaupt erst gewinnen können. Der Enaktivismus bezweifelt nicht, dass kausale Prozesse innerhalb der Wahrnehmungsepisoden eine Rolle spielen, aber er bezweifelt einerseits, dass diese Prozesse allein für die Wahrnehmung hinreichend sind und andererseits, dass das Ergebnis dieses Prozesses ein statisches

¹⁰⁸ Für einen guten Überblick über disjunktivistische Theorien des Wahrnehmens und Handelns siehe: Haddock, & MacPherson, *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*.

¹⁰⁹ Snowdon, »Perception, Vision, Causation«, 186.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1-57, besonders 1-11.

Abbild der Umgebung ergibt.¹¹² Der Enaktivismus trägt also weniger zu einer Widerlegung als zu einer Destabilisierung der Kausaltheorie bei.

Gehalt der Wahrnehmung

Aus dem, was Enaktivisten über die Interdependenz von Wahrnehmen und Handeln schreiben, wird deutlich, dass wir zwar häufig unsere Umwelt mit einem Blick erfassen, dies aber nicht bedeutet, dass die Wahrnehmung zu einem statischen, bildhaften, visuellen Eindruck führt. Die Fokussierung auf den momenthaften visuellen Eindruck lässt uns vergessen, dass Wahrnehmung darin besteht, näher hinzusehen, heranzutreten, sich gegenüber dem Objekt in bestimmter Weise zu verhalten.¹¹³ Wenn wir Wahrnehmung als einen Prozess verstehen, der unser praktisches Wissen, unsere Erwartungen und unsere Einschätzung der Situation miteinbezieht, ist es zudem schwer zu sehen, wie *genau derselbe* visuelle Eindruck auf einem anderen Weg (z.B. durch eine täuschende Psychologin) entstanden sein könnte.¹¹⁴ Der Enaktivismus behauptet, dass die Genese des Wahrnehmungsprozesses in den Gehalt der Wahrnehmung mit eingeht, unser sensomotorisches Wissen und unsere Interaktion mit der uns umgebenden Umwelt konstituieren den Gehalt der Wahrnehmung genauso wie die Gegenstände und die Situation, die wahrgenommen wird.¹¹⁵ Wenn wir an Evans' Bestimmung von Ortsrepräsentationen zurückdenken, wird die Radikalität des enaktivistischen Ansatzes vielleicht noch deutlicher: Unser Handeln ist nicht nur eine Ermöglichungsbedingung für unsere Wahrnehmung, vielmehr schreibt sich unsere aktive, leibliche Konstitution in den *Gehalt* der Wahrnehmung (und den Gehalt der entsprechender Gedanken) ein. Wenn wir nicht diese handelnden Wesen mit dieser Art von Körper wären, gäbe es diese Art von Wahrnehmungen nicht. Natürlich ist die Wahrnehmungsfähigkeit fallibel und es gibt Fälle, in denen wir hartnäckig getäuscht werden – und doch: von einer enaktivistischen Warte aus gesehen, lässt sich der visuelle Eindruck nicht unabhängig von seinem aktiven

¹¹² Die Vorstellung, dass unsere Wahrnehmung uns ein Bild unserer Umgebung präsentiert, nennt Noë *snapshot conception*.

¹¹³ Oder zumindest dies zu einem früheren Zeitpunkt getan zu haben und also über das relevante praktische Wissen zu verfügen.

¹¹⁴ Dieses Argument schließt nicht aus, dass wir unter bestimmten Bedingungen getäuscht werden können, auch eine enaktivistische Wahrnehmungstheorie macht die Wahrnehmung nicht *foolproof* – aber es verschiebt den *burden of proof*, insofern die Wahrnehmungssituation anspruchsvoller gestaltet wird.

¹¹⁵ Für eine Diskussion von Täuschungen, Illusionen und Halluzinationen siehe auch: *Varieties of Presence*, 42–44.

Erwerb bestimmen. Dass der visuelle Eindruck als unabhängig von seiner Genese verstanden wird, ist aber gerade eine zentrale Voraussetzung für die Attraktivität der Kausaltheorie, die den prekären Wahrnehmungseindruck durch die kausale Verbindung wieder an die Welt rückbinden möchte. Der Enaktivismus, so könnte man den Unterschied auch verstehen, lässt die Welt hingegen gar nicht erst los – was wir sehen, wird immer in Auseinandersetzung zwischen unserem Körper und der Welt tätig erworben. Diese Bemerkungen sollen nicht nur darauf hinweisen, dass umfassende Täuschungen schwer zu realisieren sind, obwohl es stimmt, dass gute Illusionen vor allem unter Laborbedingungen zustande kommen.¹¹⁶ Was der Einwand vielmehr herausstreicht ist, dass der *Gehalt der Wahrnehmung* nicht unabhängig von unserem Handeln und damit nicht unabhängig von uns bestimmt werden kann. Was für den einzelnen Akt der visuellen Wahrnehmung gilt, nämlich, dass es hier um eine Interaktion und keine Aufnahme geht, gilt auch für das Wahrnehmungsvermögen als Ganzes. Der Autor Robert MacFarlane schreibt über die Wechselseitigkeit des Tastsinns das Folgende: »Touch is a reciprocal action, a gesture of exchange with the world. To make an impression is also to receive one, and the soles of our feet, shaped by the surfaces they press upon, are landscapes themselves with their own worn channels and roving lines. [...]«¹¹⁷ Ein solches Verständnis liegt für den Tastsinn vielleicht intuitiv näher, doch Noë, der die visuelle Wahrnehmung an manchen Stellen auch als *palpation with the eye* beschreibt, findet die Idee des Austausches für alle Formen der Wahrnehmung gerade treffend: »Perception is a transaction; it is the sharing of a situation with what you perceive.«¹¹⁸ Die Idee, dass unsere visuelle Wahrnehmung mit einem Abtasten und also mit dem Tastsinn vergleichbar ist, findet sich auch in einer Passage aus Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in der er schreibt: »Mit dem Blick verfügen wir über ein natürliches Instrument, vergleichbar dem Stock der Blinden. Je nach der Art und Weise, in der der Blick die Gegenstände befragt, über sie hingeleitet oder auf ihnen ruht, gewinnt er ihnen mehr oder weniger ab.«¹¹⁹

¹¹⁶ Und uns daher nicht wirklich täuschen, eben weil wir uns in einem Labor befinden. Noë behauptet aber auch, dass Wahrnehmungssubstitution, die so gut ist, dass sie uns eine aktive Auseinandersetzung mit dem Gegenstand erlaubt, ein Fall von Wahrnehmung ist, allerdings ein eher ungewöhnlicher Fall. Vgl. über »Chris-the-amazing-human-hearing-aid: Noë, *Action in Perception*, 174f. Vgl. auch: Noë, *Varieties of Presence*, 43–44.

¹¹⁷ MacFarlane, *The Old Ways. A Journey on Foot*, 161.

¹¹⁸ Noë, *Varieties of Presence*, 3.

¹¹⁹ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 183f.

Der Enaktivismus, zumindest so wie Noë ihn versteht, weist Anknüpfungspunkte zum Disjunktivismus auf. Während Snowdon in »Perception, Vision and Causation« lediglich die theoretische Möglichkeit in Spiel bringt, dass die Wahrnehmung disjunkt ist, gibt uns der Enaktivismus eine eindeutige Charakterisierung dessen, was den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Täuschung ausmacht: Im Fall der Wahrnehmung können wir den Gegenstand und seine visuellen Eigenschaften in verlässlicher Weise erkunden, im Fall der Täuschung hingegen nicht. Damit rückt der Fokus von der Kausalkette ab – wichtig ist, dass sie uns in verlässlicher Weise mit dem visuellen Profil des Gegenstandes in Kontakt bringt. Es ist also weniger das Bestehen der Kausalkette an und für sich, das dem visuellen Eindruck vorausgegangen ist, als vielmehr die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen, die hier relevant ist.¹²⁰

Visuelle Erfahrung – kritische Diskussion

Noë argumentiert in *Action and Perception* dafür, dass es in seiner Theorie – im Gegensatz zu derjenigen von Evans – Platz für einen reichen Begriff der visuellen Erfahrung gibt. So schreibt er: »Evans (1982) sometimes seems to offer such a behaviorist account, suggesting that the experience of something as off to the left consists, as it were by definition, precisely in the possession of certain behavioral dispositions to move with respect to this thing. [...] My claim is not behaviorist in the way that Evans's appears to be.«¹²¹ Der Grund, aus dem Noë abstreitet, eine behavioristische Theorie zu vertreten und was zugleich den Unterschied zu Evans markiert, ist, dass für ihn das Vorliegen von sensomotorischem Wissen dazu führt, dass sich unsere visuelle *Erfahrung* ändert – bzw. erst durch das Vorliegen des sensomotorischen Wissens machen wir überhaupt eine strukturierte, visuelle Erfahrung.¹²² Im Gegensatz zu behavioristischen Ansätzen und unabhängig davon, ob Evans wirklich einen solchen vertritt, erhält die visuelle Erfahrung in Noës Ansatz einen zentralen Platz. Noë betont durchweg, dass unser erfahrungsmäßiger Zugang zur Welt durch das Vorliegen bestimmter Fähigkeiten konstituiert und moduliert wird. Doch warum genau sollte das Vorliegen einer

¹²⁰ Noë, *Varieties of Presence*, 63–65.

¹²¹ Noë, *Action in Perception*, 89.

¹²² Dies gilt vor allem deswegen, weil sich verschiedene sensorische Modalitäten für Noë nicht durch das Organ, z.B. das Auge definiert sind, sondern durch die charakteristischen sensomotorischen Profile. Visuell ist eine Erfahrung, wenn sie die visuellen Profile erfasst. Ob diese Profile mithilfe der Augen, TVSS oder Echolot erfasst werden, ist demgegenüber nachrangig.

(sensomotorischen) Fähigkeit, den Charakter einer Wahrnehmungsepisode verändern? Warum sollte irgendetwas, so könnte man fragen, was ich tue oder tun kann, verändern, was ich wahrnehme? Es ist leicht nachzuvollziehen, warum bestimmte Fähigkeiten meine Handlungen verändern, z.B. wie ich nach einem Gegenstand greife, aber warum sollte das Vorliegen einer Fähigkeit mein sinnliches *Wahrnehmungserlebnis* beeinflussen? Und zwar so beeinflussen, dass ich nicht mehr die perspektivischen Eigenschaften wahrnehme, sondern die intrinsischen Eigenschaften der Gegenstände *visuell* präsent habe?

Um meinen Punkt noch etwas deutlicher zu machen, möchte ich Noës Vorschlag mit einem Gegenvorschlag kontrastieren, der zwar aus anderen Gründen unplausibel ist, aber den Vorteil hat, die *visuelle Präsenz* der intrinsischen Eigenschaften besser erläutern zu können. Der Vorschlag ist folgender: Wir könnten denken, deswegen die intrinsischen Eigenschaften der Gegenstände aufgrund der perspektivischen Eigenschaften wahrnehmen zu können, weil wir diese imaginieren oder uns erinnern. Was mich in die Lage versetzt, einen Gegenstand, der von hier aus elliptisch aussieht, als runden Gegenstand wahrzunehmen, ist meine Erinnerung daran, wie ein ähnlicher Gegenstand aus einer frontalen Perspektive aussah. Bei diesem Vorschlag hätten wir es zwar nicht mit einer direkten Wahrnehmung der intrinsischen Eigenschaften zu tun, aber es wird dafür deutlich, warum die Erinnerung oder die Imagination zu einer Veränderung der visuellen Präsenz führt – nämlich deswegen, weil die Erinnerung oder die Imagination ja ebenfalls visuelle Erfahrungen sein können, die sich in einem solchen Fall in die Wahrnehmung einschreiben oder diese überlagern.

Doch nun zurück zu Noës Vorschlag, dass sich unsere visuelle Erfahrung dadurch ändert, dass wir über bestimmte sensomotorische Fähigkeiten verfügen. Ein erster Hinweis dürfte sein, dass es an sich keine ungewöhnliche Erfahrung ist, dass das Vorliegen einer Fähigkeit zu einer Veränderung unserer Wahrnehmung führt. Dies wird besonders augenfällig bei Sportlerinnen, Künstlern oder auch Handwerkerinnen: Die Tatsache, dass jemand ein guter Skateboard Fahrer ist, zeigt sich unter anderem darin, dass er Gelegenheiten für bestimmte Tricks in seiner Umgebung wahrnimmt: Stufen zum Hinunterspringen, Kanten und Geländer zum Sliden und vieles mehr. Wir können aber auch an das vielzitierte Beispiel der Bergsteigerin, die in einer steilen Felswand einen Weg nach oben sieht, denken. Ein weiterer einschlägiger Fall ist etwa die Schachmeisterin, die Möglichkeiten für bestimmte Züge sieht, die der Novizin verschlossen bleiben. Wer es überhaupt für plausibel hält, in diesen Fällen davon zu sprechen, dass sich die Wahrnehmung (und nicht nur unsere Urteile über die Wahrnehmung) ändert, wird es

vermutlich auch überzeugend finden, dass das sensomotorische Wissen auch in sehr grundlegenden Fällen den Charakter der Wahrnehmungserfahrung verändert, nämlich so, dass wir die intrinsischen statt der perspektivischen Eigenschaften direkt wahrnehmen. Das sensomotorische Wissen sollte also als eine einerseits sehr grundlegende und andererseits als hochspezialisierte Tätigkeit verstanden werden. Die Fähigkeiten, die jeder von uns beim Wahrnehmen in Anschlag bringt, müssen in Kontinuität zu denjenigen Fähigkeiten verstanden werden, die Sportlerinnen, Schachmeister und Kunsthistorikerinnen in Anschlag bringen.

Ein weiterer Grund dafür, warum das Vorliegen einer Fähigkeit den Charakter unserer Wahrnehmung verändert, besteht darin, dass jemand, der über sensomotorisches Wissen verfügt, nicht nur weiß, wie sich die Ansicht ändert, wenn er sich bewegt, sondern sich gegenüber dem Gegenstand tatsächlich anders verhält als der Novize, also z.B. seinen Blick in charakteristischer Weise über den Gegenstand gleiten lässt oder ihn auf eine bestimmte Weise anfasst und erkundet. Hier ist es dann nicht nur das sensomotorische Wissen, sondern das Handeln aufgrund dieses Wissens, das den Unterschied in der veränderten Wahrnehmungserfahrung ausmacht.

Nicht überzeugend scheint mir hingegen die Zweiteilung der Wahrnehmung (die *dual-aspect* These) zu sein, wie sie von Noë zumindest in *Action and Perception* und auch in *Varieties of Presence* vertreten wird.¹²³ Dieser Kritikpunkt, der zugleich die Überleitung zum folgenden Kapitel darstellt, bezieht sich auf die These Noës, dass unsere Wahrnehmung immer *zwei* verschiedene Aspekte aufweist und wir – in einem bestimmten Sinn – die Dinge immer zuerst oder zumindest auch perspektivisch wahrnehmen.¹²⁴ Es ist dabei nicht so sehr die Tatsache, dass diese These der Phänomenologie des Sehens nicht gerecht wird, denn der Witz von Noës These besteht ja gerade darin, dass das Vorliegen des sensomotorischen Wissens uns die intrinsischen Eigenschaften *direkt* wahrnehmen lässt, was damit vereinbar ist, dass uns die perspektivischen Eigenschaften nur sekundär zugänglich sind. Zu kritisieren ist hier eher Noës Vertrauen darauf, dass die *looks* voraussetzungslos oder zumindest voraussetzungsloser sind – im Gegensatz zu den intrinsischen Eigenschaften sind sie nicht darauf angewiesen, von uns durch etwas

¹²³ Siehe für eine Aktualisierung seiner Theorie, die diesen zentralen Kritikpunkt aufnimmt »Styles of Seeing« in: *The Entanglement*.

¹²⁴ Vgl. für eine ähnliche Kritik: Kelly, »Content and Constancy: Phenomenology, Psychology, and the Content of Perception«, 684–689.

anderes wahrgenommen zu werden – wir nehmen sie einfach wahr. Es ist richtig, dass Noë damit keine Sinnesdatentheorie vertritt, worauf er im Hinblick auf diesen Punkt noch einmal hinweist¹²⁵ – was er aber durchaus vertritt, ist, dass wir die perspektivischen Eigenschaften, gegeben basale *sensorimotor skills*, direkt oder zumindest direkter als anderes, wahrnehmen.¹²⁶ Zu den intrinsischen Eigenschaften der Dinge haben wir hingegen, ebenfalls gegeben unsere avancierten *sensorimotor skills*, nur durch die Wahrnehmung der perspektivischen Eigenschaften Zugang. In diesem Sinne ähneln die perspektivischen Eigenschaften dem, was Sellars den Mythos des Gegebenen nennt. Zwar benötigen wir laut Noë auch für die Wahrnehmung der perspektivischen Eigenschaften *basic sensorimotor skills*, doch gegeben diese können wir die perspektivischen Eigenschaften tatsächlich direkt wahrnehmen. Die entsprechenden *sensorimotor skills* sind nicht besonders spezifisch und nicht dazu in der Lage, uns die intrinsischen Eigenschaften der Dinge zu präsentieren. Zugang zu den intrinsischen Eigenschaften erhalten wir nur durch die perspektivischen *looks* und das entsprechend verfeinerte sensomotorische Wissen. An dieser Stelle droht der Enaktivismus Noës in diejenige Position zurückzufallen, die er vermeiden möchte, nämlich ein Zwei-Klassen-Verfahren – wobei wir zu der einen Klasse, den Eigenschaften der Dinge, durch die zweite Klasse, den *looks*, Zugang haben.¹²⁷ Es stimmt, dass Noë sich dagegen wehrt zu sagen, dass wir die intrinsischen Eigenschaften indirekt wahrnehmen, denn es ist ja gerade die spezifische Leistung, durch unser sensomotorisches Wissen die intrinsischen Eigenschaften in den oder durch die perspektivischen direkt wahrnehmen zu können. Doch zugleich beharrt er darauf, dass wir etwa die Rundheit (also eine intrinsische Eigenschaft) dadurch oder darin wahrnehmen, dass der Teller von hier aus elliptisch aussieht, wohingegen wir die perspektivischen Eigenschaften (die Ellipse), gegeben sehr basale sensomotorische Fähigkeiten, tatsächlich direkt wahrnehmen. Vielleicht gibt es hier auch einfach eine Unklarheit darüber, was in der Philosophie der Wahrnehmung »direkt« bedeutet. Bedeutet es, bestimmte Eigenschaften der Gegenstände ohne zu schließen oder zu urteilen wahrzunehmen? Oder bedeutet es, unvermittelt wahrzunehmen, also nicht indem wir zunächst oder zugleich etwas anderes wahrnehmen? Wenn wir es hier mit zwei

¹²⁵ Noë, *Action in Perception*, 165f.

¹²⁶ Austin macht in *Sense and Sensibilia* aufmerksam, dass die Unterscheidung in *direktes* und *indirektes* Wahrnehmen bei der visuellen Wahrnehmung passt, schon beim Fühlen erscheint dies jedoch weniger naheliegend und beim Riechen können wir diese Unterscheidung nicht mehr treffend. (*Sense and Sensibilia*, 16f)

¹²⁷ Dabei handelt es sich nicht um ein »Zwei-Schritt-Verfahren« ist, denn Noë kann überzeugend dafür argumentieren, dass es keinen intellektuellen Schluss zwischen den beiden Momenten der Wahrnehmung benötigt.

unterschiedlichen Verwendungsweisen von »direkt« zu tun haben, könnte man sagen, dass wir im ersten Sinne von »direkt« sowohl die perspektivischen als auch die intrinsischen Eigenschaften direkt wahrnehmen. Im zweiten Sinne von »direkt« scheinen die perspektivischen Eigenschaften im Vergleich mit den intrinsischen jedoch noch »direkter« wahrgenommen zu werden.

Die Rede davon, dass wir auch die intrinsischen Eigenschaften direkt wahrnehmen, verliert ihre Überzeugungskraft, so meine ich, wenn wir zugleich eine direktere Weise der Wahrnehmung kennen, nämlich die Wahrnehmung der perspektivischen Eigenschaften. Damit aber erben die perspektivischen Eigenschaften ein bestimmtes Charakteristikum ebenjener Theorien, *gegen* die Noë sich positioniert, nämlich die Idee des »Gegebenseins«. Selbst wenn es sich bei den perspektivischen Eigenschaften *nicht* um Sinnesdaten handelt und sie uns nicht *einfach gegebenen* sind, sind sie uns eher gegeben als die intrinsischen Eigenschaften der Gegenstände.

Es ist für den enaktivistischen Ansatz Noës zentral, dass die Wahrnehmung zwei Momente oder Aspekte aufweist: einerseits wie die Dinge von hier aus aussehen, andererseits wie die Dinge sind.¹²⁸ Er schreibt: »Perceptual content has a dual aspect. There's the way experience presents the world as being, as it were apart from your perspective. [...] And there is *the way* the world is presented in experience, a way that always incorporates some reference to how things look or sound or feel from your vantage point.«¹²⁹ Der vermutlich entscheidende Grund, aus dem Noë davon ausgeht, dass Wahrnehmung immer zwei Momente enthält, besteht darin, dass menschliche Wahrnehmung immer an eine bestimmte Perspektive gebunden ist und trotzdem in der Lage ist, uns mit den intrinsischen Eigenschaften der Dinge in Kontakt zu bringen. Die Tatsache, dass menschliche Wahrnehmung an eine Betrachterin gebunden ist, bedingt, dass es eine Kluft zwischen dem, wie die Dinge sind und dem, wie die Dinge aussehen, gibt oder zumindest geben kann.¹³⁰ Richtig an der *dual-aspect* Theorie der menschlichen Wahrnehmung ist sicherlich, dass wir mindestens zwei verschiedene Weisen kennen, den Gehalt unserer Wahrnehmung zu beschreiben: in perspektivischem Vokabular und in nicht-perspektivischem Vokabular. Doch warum sollten wir daraus eine Hierarchie

¹²⁸ Noë, *Varieties of Presence*, 15–37; 47–63.

¹²⁹ Noë, *Action in Perception*, 163.

¹³⁰ Das ist vermutlich auch einer der Unterschiede zwischen menschlicher und göttlicher Wahrnehmung – soweit die Idee einer göttlichen Wahrnehmung überhaupt verständlich ist.

ableiten und behaupten, dass wir sehen, wie die Dinge sind, indem wir sehen, wie sie von hier aus aussehen?¹³¹

Die These Noës, dass unsere Wahrnehmung zwei Momente aufweist, die in charakteristischer Weise aufeinander bezogen sind, zieht sich durch *Action in Perception* und findet sich auch in späteren Veröffentlichungen wie *Varieties of Presence*.¹³² Es ist allerdings auch richtig, dass Noë diese Spannung in seiner Theorie sieht und ihr entgegentritt. Wie wir bereits gesehen haben, betont er stets, dass die Sinnesdatentheorie in dem Punkt recht hat, dass wir die Dinge sehen, indem wir sehen, wie sie von einem bestimmten Punkt aus aussehen, dass aber der Übergang von den *looks* zu den Eigenschaften der Dinge gerade kein Schlussverfahren ist. Außerdem wird die *dual-aspect* These in gewissem Sinne wieder eingeholt, in dem die *looks* als ein Aspekt dessen aufgefasst werden, wie die Dinge sind: »Perceiving how things are is a mode of exploring how things appear. How they appear is, however, an aspect of how they are.«¹³³

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass der Aussage, dass wir – in einem bestimmten Sinn – die perspektivischen Eigenschaften immer zuerst sehen (sie sind, in Noës Worten *perceptually basic*),¹³⁴ kein guter Sinn verliehen werden kann. Es gibt hier keinen Grund, davon auszugehen, dass es zwei Aspekte der Wahrnehmung geben muss, wobei man den einen Aspekt, wie die Dinge sind, durch den anderen Aspekt, wie sie von hier aus aussehen, wahrnimmt. Ein konsequenter Enaktivismus, der die Bedingtheit des Gehalts durch unser Handeln herausstreicht, muss, so werde ich zeigen, zu der Einsicht führen, dass es so etwas wie eine Hierarchie des Gegebenseins im Hinblick auf die Wahrnehmung nicht geben kann, dass unser Verständnis dessen, was Wahrnehmung auszeichnet, also nicht bei dem beginnen kann, was wir perspektivisch sehen, weil die Gegebenheit jedes Sehens und daher auch des perspektivischen Sehens eine Chimäre ist.

Meine Kritik, die sich durch das folgende Kapitel ziehen wird, setzt dabei an zwei Punkten an: Hauptsächlich möchte ich mich, unter Berücksichtigung von Argumenten von Merleau-Ponty, Anscombe und Wittgenstein dagegen sperren, dass es so etwas wie eine

¹³¹ Vgl. für eine differenzierte Analyse von sinnlichem und ästhetischen Erscheinen: Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, bes. Kapitel 1 & 2.

¹³² Es gibt in *Varieties of Presence* auch Aussagen, die der Idee, dass die *looks* irgendwie zugänglicher sind, entgegenstehen. Vgl. z.B. S. 19: »Indeed, no perceptual quality is so simple that it can be consumed by consciousness. (The idea of simple qualia is a myth.)«

¹³³ Noë, *Action in Perception*, 164.

¹³⁴ Ebd., 165.

grundlegende Weise der Wahrnehmung gibt, die von uns einfach oder zumindest einfacher erfasst wird. Jedes Sehen muss vielmehr als Resultat eines Wahrnehmungsprozesses verstanden werden, der unterschiedliche Fähigkeiten und Vermögen voraussetzt. Gegeben diese Vermögen und Fähigkeiten, können wir aber, so will ich behaupten, die intrinsischen Eigenschaften genauso direkt sehen wie die perspektivischen – das, was man direkt sehen kann, sollte nicht als eine Entscheidung hinsichtlich bestimmter Klassen von Wahrnehmung (perspektivische vs. intrinsische) verstanden werden, sondern relativ zu eben jenen Vermögen und Fähigkeiten. Das, was man direkt sehen kann, ist damit je nach Situation, Betrachterin und Umwelt veränderlich. Dass uns bestimmte Weisen des Sehens näher liegen, sollte daher nicht als erkenntnistheoretische Feststellung aufgefasst werden, sondern hat vielmehr mit Gewöhnung, *habit*, Abrichtung und Umwelt zu tun. Es gibt, so werde ich argumentieren, keine Weise des Sehens (und Wahrnehmens insgesamt), die *an sich* grundlegend ist. Das womöglich überraschendste Ergebnis meiner Argumentation wird sein, dass selbst die Wahrnehmung von Licht und Farbe, dessen, was Berkeley »the immediate objects of sight«¹³⁵ nennt, nicht grundlegende sein kann – selbst die Eindrücke von Licht und Farbe, Flächen und Linien sind uns in der Wahrnehmung nicht einfach gegeben.

Die radikale Kritik daran, was man grundlegend oder einfach oder zumindest grundlegender und einfacher als anderes sehen kann, hat auf der anderen Seite das überraschende Ergebnis, dass nicht mehr klar ist, warum es nur zwei Momente der Wahrnehmung geben sollte. Warum, so könnte man die Frage auch formulieren, gibt es überhaupt mehr als eine Weise, in der wir die Welt sehen und warum gibt es dann andererseits nur zwei Weisen?

Ich glaube, es ist möglich an den Einsichten des Enaktivismus festzuhalten, ohne an der These festzuhalten, dass es immer genau diese zwei Momente in der Wahrnehmung gibt – wie die Dinge aussehen und wie die Dinge sind. Was wir jedoch nicht aufgeben sollten, ist die Einsicht, dass die Wahrnehmung unterschiedliche Aspekte aufweisen *kann* und dass wir zwischen diesen Aspekten wechseln können. Daher möchte ich in Kapitel 2 ausführlicher dafür argumentieren, dass wir uns in dem, was wir direkt sehen können, nicht auf die intrinsischen Eigenschaften beschränken müssen, sondern die uns umgebende Umwelt unter vielfältigen Aspekten sehen können.¹³⁶ Das, was wir aufgrund

¹³⁵ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, §46.

¹³⁶ Auch Austin sieht die Idee, dass man je nach persönlichen Fähigkeiten und Interessen, unterschiedliches sehen kann, mit dem Wittgenstein'schen Aspektsehen in Zusammenhang: »Daher werden die

unserer momentanen Position und dem sensomotorischen Wissen sehen können, sollte plural aufgefasst werden. Meine These ist dabei, dass es immer mehr als eine Weise (und mehr als zwei Weisen) gibt, in der die Welt aufgefasst werden kann und dass wir diese verschiedenen Weisen des Sehens in eine Theorie der menschlichen Wahrnehmung integrieren können. Es ist dabei, so möchte ich zeigen, keine kontingente Eigenschaft, sondern gerade das Charakteristikum der menschlichen Wahrnehmung, dass uns die vielfältigen Aspekte, unter denen wir die uns umgebende Umwelt sehen können, zur Disposition stehen.

verschiedenen Arten, das Gesehene auszudrücken, oft nicht nur auf Unterschiede in der Erkenntnis oder im Wissen zurückzuführen sein, nicht nur auf Feinheiten der Unterscheidung oder auf das Interesse in diesem oder jenem Aspekt der Gesamtsituation – sondern darauf, daß man das Gesehene anders sieht, auf andere Weise, *als* dieses statt *als* das. Und es wird manchmal nicht nur *eine* richtige Antwort geben, zu sagen, was man sieht, aus dem weiteren Grund, daß es vielleicht keine einzelne richtige Weise Art gibt, es zu *sehen*.« (*Sinn und Sinnerfahrung*, 129)

2. Kapitel Aspektsehen

»Such illusions, depending on how the eye is placed and used, drive home the truth that our habitual vision of things is not necessarily right: it is only one of an infinite number, and to glimpse an unfamiliar one, even for a moment, unmakes us, steadies us again.«

(Shepherd, *The Living Mountain*, 101)

In diesem Kapitel wird ein zentraler Begriff der Spätphilosophie Wittgensteins – das Aspektsehen – im Mittelpunkt stehen. Das Ziel des Kapitels ist dabei ein zweifaches: einerseits den Begriff auf seine Tauglichkeit für meine eigene Agenda zu untersuchen und andererseits – auch unabhängig vom ersten Ziel – zu seiner Klärung beizutragen. Das Aspektsehen ist im Gegensatz zu vielen anderen Bereichen über die Wittgenstein geschrieben hat, noch nicht umfassend systematisch bearbeitet, sodass eine genaue Begriffsuntersuchung auch unabhängig der Brauchbarkeit für meine Untersuchung einen Wert hat.¹³⁷ Warum hilft aber ein Verständnis des Aspektsehens für ein Verständnis des Zusammenhangs von Handeln und Wahrnehmen? Zum einen führt Wittgenstein den Begriff des Aspektsehens unter anderem als eine Erweiterung oder Destabilisierung eines vermeintlich einheitlichen Begriffs der (visuellen) Wahrnehmung ein. Zum anderen legt das Aspektsehen aufgrund seiner Struktur klarerweise nahe, zumindest diese Form der Wahrnehmung auf der Seite der Wahrnehmenden aktiv zu verstehen. Die Destabilisierung des klassischen Wahrnehmungsbegriffs und der Hinweis auf die Aktivität der Wahrnehmenden sind Motive, die wir im vorhergehenden Kapitel in enaktivistischen Theorien der Wahrnehmung identifiziert haben und die hier mit Überlegungen Wittgensteins (und Anscombes) weitergeführt werden.

¹³⁷ Das Aspektsehen wurde zwar von der Philosophie etwas stiefmütterlich behandelt, nicht jedoch in mehr oder weniger verwandten Disziplinen wie der Ästhetik (etwa von Wollheim und Walton), aber auch in den kulturanthropologischen Schriften Tomasellos finden sich Verweise. Neben einigen älteren Werken (Mulhalls *On Being in the World* und Cavells *The Claim of Reason*) gibt es vor allem in jüngerer Zeit eine beginnende Forschung speziell zum Aspektsehen. Vgl. zum Forschungsstand auch Krebs & Day, »Introduction. Seeing Aspects in Wittgenstein«.

Redlichkeitshalber stelle ich den inhaltlichen Bemerkungen zum Begriff des Aspektsehens einen Exkurs voran, der sich mit der Problematik beschäftigt, ob und wie man eigentlich über Wittgensteins Philosophie schreiben kann – so die Frage nach dem »wie« natürlich alle Philosophen betrifft, ist die Frage nach dem »ob« schon ungewöhnlicher und benötigt selbst nach einem positiven Bescheid eine besondere Qualifizierung – also erneut die Frage nach dem »wie«. In den sich anschließenden Abschnitten werde ich einen tragfähigen Begriff des Aspektsehens herausarbeiten, der daraufhin mit Überlegungen Anscombes zusammengebracht wird und zum Abschluss des Kapitels auf seine Anschlußfähigkeit zum übergeordneten Thema der Arbeit befragt wird.

Wittgenstein und Philosophie

Wie alle Bemerkungen Wittgensteins müssen sich auch die Passagen über das Aspektsehen die Frage gefallen lassen, wie sie sich mit seinen Bemerkungen über das Wesen der Philosophie vertragen.¹³⁸ Ich kann an dieser Stelle nicht sehr ausführlich auf Wittgensteins Bemerkungen über die Art des Handwerks, das die Philosophie darstellt, eingehen, doch bleibt eine Beschäftigung mit seiner Philosophie, die nicht auf seine *Auffassung* von Philosophie eingeht, wie sie sich sowohl in expliziten Hinweisen als auch eher implizit in der Form seines philosophischen Schreibens zeigt, verkürzt. Bekannterweise versteht Wittgenstein die Philosophie als ein Geschäft, in dem es nicht um das Aufstellen von Theorien geht, sondern als eine wesentlich kritische und insbesondere sprachkritische Tätigkeit. So schreibt er in §109 der *Philosophischen Untersuchungen*: »Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.« Der Ausdruck »durch die Mittel unserer Sprache« weist eine Ambiguität auf, die der Sache allerdings gerecht wird. Zwar wird unser Verstand durch die Sprache verhext, was insbesondere dort geschieht, wo sprachliche Ausdrücke aus ihrer gewöhnlichen, unproblematischen Verwendungsweise im Alltag in das philosophische Reden übernommen werden,¹³⁹ doch zugleich stellt die Sprache auch das Gegengift zu ebenjener Verhexung bereit. Dies geschieht nun nicht durch das Aufstellen

¹³⁸ Dies gilt sowohl für seine frühen wie seine späten Schriften – auch wenn das Philosophieverständnis jeweils ein anders ist. Weil Fragen des Aspektsehens eher für den späten Wittgenstein relevant sind, soll es hier hauptsächlich um das Philosophieverständnis in den *Philosophischen Untersuchungen* gehen.

¹³⁹ Der sonntägliche Auftritt der Sprache in der Philosophie gegenüber ihrer Verwendung im Alltag ist für Wittgenstein die Quelle philosophischer Probleme. In §38 heißt es entsprechend: »Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*.«

weiterer Theorien, sondern durch das »Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.«¹⁴⁰ Dass sein Ziel nicht sein kann, *eine bestimmte* Übersicht zu entwerfen, zeigt sich schon daran, dass die angestrebte Ordnung nicht die einzig mögliche ist und auch nicht den Anspruch erhebt, eine solche zu sein.¹⁴¹ Vielmehr werden einzelne »Unterscheidungen hervorgehoben, die unsre gewöhnliche Sprachformen leicht übersehen lassen.«¹⁴² Das Ziel ist also nicht *eine* übersichtliche Darstellung, sondern die stückweise Behandlung von philosophischen Problemen mit dem Ziel, diese Probleme zum Verschwinden zu bringen. Doch wie bringt man ein Problem oder eine Frage zum Verschwinden? Nicht vorgesehen ist jedenfalls, eine *Antwort* auf die offene Frage oder das Problem zu präsentieren. Dies ist zwar für gewöhnlich die Weise schlechthin, in der wissenschaftliche, aber auch Alltagsprobleme beseitigt werden – indem man sie beantwortet oder löst. Doch in einem bestimmten Verständnis beseitigt eine Antwort das Problem nicht, sondern akzeptiert es vielmehr, um es anschließend zu lösen – das Problem ist dann solange beseitigt, wie die Lösung akzeptiert wird. Eine weitere Möglichkeit besteht darin zu zeigen, dass das Problem gar keine Antwort oder Lösung verlangt, weil es *eigentlich* gar kein Problem darstellt. Dies scheint die Art und Weise zu sein, in der philosophische Probleme nach Wittgenstein *aufgelöst* werden, nämlich indem man aufzeigt, welche problematischen Annahmen zur Entstehung des Problems geführt haben. In §133 der *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein, dass es »nicht eine Methode der Philosophie gibt, wohl aber gibt es verschiedene Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.« Die Arbeit des Philosophen ist die kleinteilige Tätigkeit, philosophische Probleme zum Verschwinden zu bringen, ohne Theorien aufzustellen, die selbst wieder Probleme erzeugen. In dieser Hinsicht gibt es nicht eine Methode bzw. eine Therapie, die auf alle Probleme angewendet werden kann, sondern nur verschiedene Therapien. In einer anderen Hinsicht gibt es aber sehr wohl eine philosophische Methode: nämlich die, die Probleme durch die Therapie zum vollständigen Verschwinden zu bringen. Den Vorteil dieses Vorgehens sieht Wittgenstein darin, dass ihn die Fragen so nicht mehr »peitschen«, sich nicht immer neue Probleme auftun. Vielmehr kann so das Philosophieren, meint Wittgenstein, an jeder Stelle abgebrochen werden in der

¹⁴⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §127.

¹⁴¹ »Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung.« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §132)

¹⁴² Ebd.

berechtigten Hoffnung, zu einem beliebigen späteren Zeitpunkt dort weitermachen zu können, wo man gerade aufgehört hat (oder an einer anderen Stelle).¹⁴³

Wittgensteins Bemerkungen zur Philosophie und zu ihrem Verhältnis zu den anderen Wissenschaften gehören sicherlich zu den wichtigsten Passagen sowohl der *Philosophischen Untersuchungen* als auch des *Tractatus*. Zudem stellen sie eine der (nicht wenigen) Kontinuitäten zwischen seinen so unterschiedlichen Hauptwerken dar.¹⁴⁴ Doch Wittgensteins Bemerkungen über die Philosophie werfen klarerweise Fragen im Umgang mit seinen eigenen Texten auf.¹⁴⁵

Zum einen stellt sich die Frage, ob Wittgenstein selbst seiner eigenen Bestimmung darüber, was Philosophie tun sollte, gerecht wird. Diese Frage wird vor allem im Hinblick auf den *Tractatus* und insbesondere auf dessen Schlusspassage intensiv diskutiert, da Wittgenstein dort einerseits fordert, dass die Philosophie keine philosophischen Sätze zum Resultat haben darf, er aber andererseits ganz offensichtlich philosophische (oder zumindest nicht-naturwissenschaftliche) Sätze produziert, die daher seiner eigenen Bestimmung nach unsinnig sind.¹⁴⁶ Etwas erklären oder klären können die Sätze dann natürlich nicht aufgrund ihres Gehalts. Die Frage, ob und wie Wittgensteins eigene Sätze dann noch etwas erläutern können, wird insbesondere im Hinblick auf den Satz 6.45 diskutiert.¹⁴⁷ Hier schreibt Wittgenstein: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.«¹⁴⁸ Vertreter einer konventionellen Lesart gehen davon aus, dass die Sätze Wittgensteins zwar keine echten Sätze sind und insofern strenggenommen nicht sagen, was sie zu sagen scheinen, aber trotzdem einen vorläufigen (eigentlich

¹⁴³ Hier könnte man sich fragen, warum Wittgenstein meint, dass man von den Fragen der Philosophie nicht weiter gepeitscht wird, wenn man einsieht, dass die Fragen keine Antworten benötigen, sondern aufgelöst werden müssen. Schließlich könnte man genauso gut von der Aussicht die Probleme aufzulösen weitergetrieben werden wie von der Aussicht auf eine Beantwortung der Fragen. Der Unterschied liegt vielmehr in der Erwartung der Art von Ergebnis. Jede positive Antwort auf ein philosophisches Problem zieht für Wittgenstein weitere philosophische Probleme und Fragen nach sich, während eine Auflösung der Frage zu einem Ende der Antworten führt. Die Auflösung unterscheidet sich von der Antwort dadurch, dass jede positive These Angriffsfläche für weitere Fragen und Nachfragen provoziert, wohingegen das Fehlen einer Antwort ein Weiterfragen unmöglich macht.

¹⁴⁴ Für eine Diskussion der Kontinuität zwischen frühem und spätem Wittgenstein im Hinblick auf das Aspektsehen vgl. Floyd, »Wittgenstein on Aspect-Perception, Logic, an Mathematics«.

¹⁴⁵ Auf diese und andere Kontinuitäten weisen vor allem Vertreter der sogenannten »resoluten Lesart« des *Tractatus* hin. Vgl. hierzu etwa Conant »The Method of the Tractatus«.

¹⁴⁶ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112.

¹⁴⁷ Vgl. Zur Debatte um die resolute Lesart Conant »The Method of the Tractatus«, Diamond »Throwing Away the Ladder« und Koethe »On the »Resolute« Reading of the Tractatus«.

¹⁴⁸ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.

unsinnigen) Gehalt haben, der aber zu Einsichten wie jenen aus 6.54 führen kann. Vertreter der neueren, resoluten Lesart sehen in diesem Vorgehen ein »chickening out« – sie verweisen darauf, dass es keine qualifizierten Formen von Unsinn gibt, dass also Wittgensteins Sätze im *Tractatus einfach Unsinn* sind und somit auch keinen vorläufigen oder eingeklammerten Gehalt haben können. Die mit viel Verve geführte Debatte über den Status von Wittgensteins eigenen Sätzen lässt sich nicht eins zu eins auf die *Philosophischen Untersuchungen* übertragen, da die *Unsinnigkeit* von philosophischen Sätzen dort nicht Thema ist. Doch auch für die *Philosophischen Untersuchungen* stellt sich die Frage nach dem Status von Wittgensteins eigenen Sätzen, also zum Beispiel die Frage, ob Wittgenstein tatsächlich ernst macht mit seiner Forderung, der Philosoph solle lediglich »Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck zusammentragen«. An vielen Stellen in den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein über Themen, die sich so auch in konventionellen Werken der Philosophie finden lassen könnten, so etwa im Umfeld des §40, in dem Wittgenstein auf den Unterschied zwischen der Bedeutung eines Namens und dem Träger eines Namens eingeht.

Auch wenn Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* an vielen Stellen nicht explizit für eine bestimmte These argumentiert, weist die Zusammenstellung der Textpassagen in eine bestimmte – und zum Teil ziemlich eindeutige – Richtung. Doch selbst dort, wo Wittgenstein explizit argumentiert oder für eine bestimmte Position eintritt, werden diese Kristallisationspunkte seines philosophischen Schreibens durch ihre spezifische Anordnung und ihre »Nachbarschaft« aufgeweicht. Solche Überreste klassisch philosophischen Schreibens sind also schon allein deswegen nicht entscheidend – so möchte ich behaupten –, weil sie von den vorhergehenden und nachfolgenden Paragraphen in ein nicht-eindeutiges Licht gesetzt werden. Auf Momente scheinbar eindeutigen Sprechens folgen hier nicht weitere philosophische Sätze, sondern Beispiele, hypothetische Überlegungen, Gedankenexperimente, Fragen oder Überlegungen, die aus anderen, zum Teil weit entfernten Paragraphen stammen. Es ist – neben dem Stil der einzelnen Passagen – die spezifische Form und Präsentation seiner Überlegungen, die nicht den Eindruck aufkommen lässt, man habe es hier mit einer einheitlichen philosophischen Theorie zu tun. Die Art der Präsentation seiner Gedanken hat, wie Wittgenstein bereits in der Einleitung schreibt, mit der Art der Gedanken zu tun, die präsentiert werden: »*Daß das beste [sic], was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden; daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie gegen ihre*

natürliche Neigung, in einer Richtung weiterzuzwingen. – Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen.«¹⁴⁹

Die Form, in der Wittgenstein seine Gedanken präsentiert, hängt also – wie es eigentlich immer der Fall ist – mit dem Inhalt auf intime Weise zusammen. Wenn die Ergebnisse der Philosophie (und also auch Wittgensteins eigener Philosophie) aber nicht philosophische Sätze oder Theorien sind, sondern »die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat«,¹⁵⁰ wird fraglich, welchen Wert es hat, das, was Wittgenstein sagt, in eigenen Worten wiederzugeben. Doch dies ist gerade das, was Philosophen mit anderen Philosophen machen: Ihre Gedanken und Theorien in eigenen Worten wiedergeben, um sich ihnen anzuschließen, sie zu kritisieren oder sie zu widerlegen.

Was beim Lesen der *Philosophischen Untersuchungen* kein größeres Problem darstellt, wird zu einem, wenn es darum geht, etwas über die *Philosophischen Untersuchungen* zu schreiben. Denn wie soll man Wittgensteins Gedanken verstehen, interpretieren, kritisieren, kontrastieren, wenn es gar nicht seine Absicht ist, Gedanken zu präsentieren, die eine solche Reformulierung überleben können? Meine Bemerkungen sollten bis hierhin bereits verdeutlicht haben, dass es weder angebracht ist, sich auf einzelne Sätze oder Paragraphen zu beziehen, »in denen Wittgenstein sagt, was er meint«,¹⁵¹ noch eine Zusammenfassung bestimmter Passagen der *Philosophischen Untersuchungen* zu verfassen. Einen eleganten Ausweg wählt Stanley Cavell, der in dem Aufsatz »Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*« nicht über die *Philosophischen Untersuchungen* schreibt, sondern über sein Leseerlebnis, seine Verwunderung und deren Gründe.¹⁵² Seine Beschäftigung mit den *Philosophischen Untersuchungen* nimmt nicht den Text als Ausgangspunkt, sondern die Reaktionen des Erst- und Wiederlesers Stanley Cavell. Eine verwandte Möglichkeit ist diejenige Saul Kripkes, der in der Einleitung zu *Wittgenstein on*

¹⁴⁹ Wittgenstein, Einleitung *Philosophische Untersuchungen*, 231.

¹⁵⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §119.

¹⁵¹ So verhält es sich zum Beispiel mit der Behauptung, Wittgenstein vertrete eine Gebrauchstheorie der sprachlichen Bedeutung. Es gibt zwar einen Paragraphen (§43), in dem Wittgenstein schreibt »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache«, allerdings ist dieser nur die zweite Hälfte eines Satzes, der als ganzes die Aussage des zweiten Teils doppelt einschränkt. Der Satzteil davor lautet: »Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes »Bedeutung« – wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: [...]« Aber selbst wenn das nicht so wäre, könnte man sich immer noch fragen, warum er die 692 Paragraphen schreiben musste, wenn sich das, was er sagen will, so kurz sagen lässt.

¹⁵² Cavell, »Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*«. In gewisser Hinsicht ist das natürlich ein Taschenspielertrick, denn damit schreibt er ja auch über die *Philosophischen Untersuchungen*.

*Rules and Private Language*¹⁵³ schreibt, er habe nicht vor, Wittgensteins Argument zu präsentieren, sondern das Argument »as it struck me«. Oder wenn man stärker daran gemahnen möchte, dass das Ergebnis von Wittgensteins Überlegungen keine Gedanken, sondern Beulen sind: »Wittgenstein as he struck Kripke«. ¹⁵⁴ Wenn man nicht den Anspruch erhebt, die Gedanken Wittgensteins zu präsentieren – welche auch immer dies gewesen sein sollen –, sondern sich mit einer Melange aus Kritik, Zitat und Weiterdenken zufrieden gibt, tut man Wittgenstein kein Unrecht, vielmehr entspricht diese Herangehensweise der Absicht, die er im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* kundtut, er wolle nicht »anderen das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen.«¹⁵⁵

Insofern halte ich es nicht grundsätzlich für ein Problem, Themen, Paragraphen und Sätze der *Philosophischen Untersuchungen* zu diskutieren – solange man sich davon verabschiedet, Wittgenstein »zu interpretieren« oder eine konsistente Lesart seiner Bemerkungen zu einem bestimmten Bereich vorzulegen – so als könnte man auf diese Weise klarer sagen, was Wittgenstein gerne sagen wollte. Sich auf Wittgensteins Gedanken zu beziehen scheint mir umso unproblematischer, je weniger man den Anspruch erhebt, Wittgensteins Gedanken zu präsentieren – besser ist es, sie als Ausgangspunkt für eigene Überlegungen zu nehmen, die dabei in Kontakt mit den Sätzen bleiben, von denen sie ihren Ausgang genommen haben und diese insofern auch erhellen können.

¹⁵³ Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, viii. Vgl. für einen ähnlichen Punkt: Seel, *Nichtrechthabenwollen*, 74.

¹⁵⁴ Im gleichen Duktus machen manche Proponenten der resoluten Lesart viel daraus, dass Wittgenstein am Ende des *Tractatus* schreibt »Wer mich versteht« und nicht »wer die Sätze meines Buchs versteht«. Sie nehmen Wittgenstein darin beim Wort, dass er im *Tractatus* weder Gedanken ausdrückt noch echte Sätze formuliert.

¹⁵⁵ Wittgenstein, Einleitung *Philosophische Untersuchungen*, 233.

Etwas-als-etwas-Sehen

»Der Begriff ›sehen‹ macht einen wirren Eindruck. Nun, so ist er. [...] Es gibt nicht *einen* *eigentlichen*, ordentlichen Fall so einer Beschreibung – und das Übrige ist eben noch unklar, harrt noch der Klärung, oder muss einfach als Abfall in den Winkel gekehrt werden.«

(Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 529)

Zum Ende derjenigen Zusammenstellung von Bemerkungen, die in der Suhrkamp-Werkausgabe den zweiten Teil der *Philosophischen Untersuchungen* darstellen und mittlerweile unter dem Titel *Philosophy of Psychology. A Fragment* neu herausgegeben wurden,¹⁵⁶ entwickelt Wittgenstein, ausgehend von dem Bemerkten einer Ähnlichkeit zweier Gesichter, den Begriff des Aspektsehens.¹⁵⁷ Er schreibt dazu: »Zwei Verwendungen des Wortes ›sehen‹. Die eine: ›Was siehst du dort?‹ – ›Ich sehe *dies*‹ (es folgt eine Beschreibung, eine Zeichnung eine Kopie). Die andere: ›Ich sehe eine Ähnlichkeit in diesen beiden Gesichtern‹ – der, dem ich dies mitteile, mag die Gesichter so deutlich sehen wie ich selbst. Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden ›Objekte‹ des Sehens.«¹⁵⁸

Zwei Paragraphen später führt Wittgenstein den Begriff des Aspektsehens ein und zwar anhand des *Bemerkens* eines Aspekts: »Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem anderen. Ich *sehe*, daß es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich ›das Bemerkens eines Aspekts‹.«¹⁵⁹ Hier wird die zentrale Eigenschaft des Aspektsehens, die sich beim Bemerkens eines Aspekts oder beim Wechsel zwischen zwei Aspekten zeigt, deutlich: Man sieht in gewissem Sinne dasselbe wie zuvor – denn die physischen Eigenschaften des Bildes oder des Gegenstandes haben sich nicht verändert – und in einem anderen Sinn sieht man etwas völlig anderes. Es ist

¹⁵⁶ Der sogenannte zweite Teil der *Philosophischen Untersuchungen* wird in der neuen zweisprachigen Ausgabe der *Philosophical Investigations* (übersetzt von Hacker und Schulte) als eigenständiges Werk geführt. Die Entscheidung, den »zweiten Teil« umzubenennen, spiegelt den Forschungsstand wider, dass dieser Teil im Gegensatz zum »ersten Teil« *work in progress* geblieben ist und zum Zeitpunkt von Wittgensteins Tod nicht in der gleichen Weise Teil eines weitgehend fertigen und in sich abgeschlossenen Buchprojekts war. Eine entsprechende Publikation eines deutschen Verlages steht noch aus. Ich zitiere im Folgenden immer die Suhrkamp-Werkausgabe, welche im deutschsprachigen Raum weiterhin die Standardausgabe ist.

¹⁵⁷ Da diese Bemerkungen nicht von Wittgenstein für die Veröffentlichung vorgesehen und vorbereitet waren, sollte man auf die genaue Reihenfolge der Abschnitte keinen *allzu* großen Wert legen.

¹⁵⁸ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 518.

¹⁵⁹ Ebd.

das spezifische Verhältnis zwischen Konstanz und Varianz, welches gemäß der meisten Interpreten das Aspektsehen auszeichnet. So schreibt zum Beispiel Johnston: »The essence of aspect perception is that what is seen (the duck-rabbit picture) remains the same while the individual's visual experience changes.«¹⁶⁰ Da sich der Gegenstand selbst nicht verändert, muss die stattgefundenene Veränderung etwas mit der Betrachterin zu tun haben. Diese aktive Beteiligung der Betrachterin wird auch an all jenen Stellen deutlich, an denen Wittgenstein darüber schreibt, dass man jemanden auffordern kann, einen Aspekt wahrzunehmen, also etwa die Ähnlichkeit zu sehen oder eine bestimmte Passage eines Musikstücks als Einleitung zu hören.¹⁶¹ Aspektsehen, und genereller: Aspektwahrnehmung, ist etwas, das die Betrachterin tut – es ist etwas, das sowohl gelingen als auch scheitern kann und weist auch in diesen Hinsichten einen deutlichen Handlungsaspekt auf.

Formulierungen wie das *Aufleuchten* eines Aspekts, die Wittgenstein ebenfalls verwendet, betonen demgegenüber die Unfreiwilligkeit oder Unverfügbarkeit, die das Aspektsehen aufweist. Das Aufleuchten eines Aspekts kann in mancher Hinsicht und in manchen Fällen für uns ebenso unbeeinflussbar sein wie etwa die Wahrnehmung der Farbe, der Form oder der Anzahl von Gegenständen. Diese vorläufigen Bemerkungen machen bereits deutlich, dass das Aspektsehen uns weder gänzlich entzogen ist noch vollständig zur Verfügung steht – es ist eine Leistung, die gewissermaßen zwischen zwei Polen angesiedelt ist: der scheinbar passiven Wahrnehmung und dem aktiven Handeln. Aufgrund dieses changierenden Charakters sieht Baz eine enge Verwandtschaft zwischen dem Aspektsehen und ästhetischen Urteilen: »Aspects, like beauty, hang somewhere between the object and the subject [...].«¹⁶² Gerade wegen seines changierenden Charakters stellt das Aspektsehen für meine kritische Untersuchung des Verhältnisses von Aktivität und Passivität im Wahrnehmen ein vielversprechendes Phänomen dar.

Am Aspektsehen hebt Wittgenstein folgende grundlegende Punkte hervor, die für den weiteren Fortgang der Argumentation wichtig sein werden. Zum einen ist die Aussage »etwas als etwas sehen« nur dann sinnvoll, wenn es tatsächlich zwei verschiedene Weisen,

¹⁶⁰ Johnston, *Rethinking the Inner*, 35.

¹⁶¹ Die Wahrnehmung von Aspekten ist nicht auf das Sehen beschränkt – insofern wäre es insgesamt vielleicht angemessener von Aspektwahrnehmung als von Aspektsehen zu sprechen. Ich finde es jedoch nicht falsch, den Begriff des Aspektsehens als *Terminus technicus* für verschiedene Sinne zu verwenden.

¹⁶² Baz, »What's the Point of Seeing Aspects?«, 107.

etwas zu sehen, gibt.¹⁶³ So können wir, die wir wissen, dass man den Hasen-Enten-Kopf als Hasen und als Ente sehen kann, sagen, dass jemand ihn als Hasen sieht, auch wenn derjenige ausschließlich den Hasenaspekt sieht. Die Person selbst jedoch kann nicht sagen, dass sie ihn *als* Hasen sieht, sondern nur, dass sie einen Hasen sieht.¹⁶⁴ Sie berichtet über den Hasenaspekt des Hasen-Enten-Kopfs, so wie man über eine gewöhnliche Wahrnehmung berichtet. Dies ist nun keine spezielle Eigenschaft des Sehens, viel eher erbt das Sehen dieses Charakteristikum von unserem allgemeinen Umgang mit Gegenständen. Denn auch im Denken und Handeln kann eine Person nur dann sagen, dass sie »etwas als etwas« behandelt, wenn es mindestens zwei unterschiedliche Behandlungsweisen gibt und diese der Person bekannt sind.¹⁶⁵ Diese Bemerkung soll nun aber nicht so verstanden werden, als müsste die Aspekthaftigkeit der Person jederzeit reflexiv zugänglich sein – sie kann sich auch implizit im Handeln zeigen. Dies kommt charakteristischerweise im Als-ob-Spiel zu Tage. Ein solches Als-ob-Spiel beschreibt Wittgenstein folgendermaßen: »Kinder spielen dieses Spiel. Sie sagen von einer Kiste z.B., sie ist jetzt ein Haus; und sie wird darauf ganz als ein Haus ausgedeutet. Eine Erfindung ist in sie gewoben.«¹⁶⁶ Im Als-ob-Spiel der Kinder wird deutlich, dass es Wittgenstein beim Aspektsehen nicht ausschließlich um ein Phänomen der Wahrnehmung geht.¹⁶⁷ Das Aspektsehen ragt auch in Praktiken hinein, die eher unseren Umgang mit Gegenständen und somit das Handeln betreffen.¹⁶⁸

Ein zweites Charakteristikum des Aspektsehens liegt darin, dass der Aspekt in einem bestimmten Verhältnis zu dem stehen muss, was man einfach sieht. Insbesondere muss es zwischen dem gesehenen Gegenstand und dem »als was man ihn sieht« einen gewissen Abstand geben, der Raum für die Als-Struktur gibt. Den Hasen im Hasen-Enten-Kopf kann man daher nicht als Kaninchen sehen. Dieses Charakteristikum liegt in der schon

¹⁶³ Vgl. White, *The Language of Imagination*, 114.

¹⁶⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 520f.

¹⁶⁵ Ob alles menschliche Sehen letztlich als ein Sehen-als verstanden werden muss, ist die Frage, um die sich die Debatte von Mulhall und Baz dreht. Hier geht es mir nun nicht um eine Vorentscheidung darüber, wer recht hat, sondern lediglich um die Frage, ob und wann es sinnvoll ist *zu sagen*, dass man etwas als etwas sieht.

¹⁶⁶ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 540.

¹⁶⁷ In Frage steht im Moment noch, wie lange ein Aspekt als Aspekt bei uns bleiben kann und wann er uns *als Aspekt* entgleitet.

¹⁶⁸ Die Vieldeutigkeit des Begriffs verbunden mit der Tatsache, dass der Begriff des Aspektsehens in vielen Bereichen wie etwa der Kunstbetrachtung, der Sprache, dem Verstehen psychologischer Begriffe etc. relevant ist, macht es nicht unbedingt einfacher, einen Begriff des Aspektsehens zu entwickeln. Ich versuche hier vor allem, grundlegende Motive aufzuzeigen und in einen produktiven Austausch mit den Themen meiner eigenen Forschung zu bringen.

genannten Charakterisierung begründet, dass wir beim Aspektsehen den Eindruck haben, etwas habe sich *vollständig* geändert und sei doch gleich geblieben.

Zugleich gilt, dass auch wenn dem Etwas-als-etwas-Sehen oder dem Etwas-als-etwas-Behandeln ein willkürlicher Charakter anhaftet, es uns nicht gänzlich freigestellt ist, als was wir etwas sehen – so gibt der Hasen-Enten-Kopf relativ eindeutig vor, was in ihm gesehen werden kann, die Struktur einer Baumrinde jedoch weit weniger.¹⁶⁹ Je unspezifischer eine Struktur ist, desto eher kann sie unterschiedliche Betrachtungsweisen zulassen, doch umso weniger zwingend erscheint die einzelne Ansicht. Diese Beobachtung befördert den Eindruck, das Aspektsehen unterstehe im Gegensatz zum Sehen dem Willen, aber selbst wenn das Aspektsehen stärker von uns abhängt als das Sehen, ist es doch charakteristischerweise der Fall, dass sich bestimmte Aspekte »aufdrängen«. Das ist auch der Grund, warum wir hier überhaupt vom »Sehen« sprechen (und nicht etwa von einer Interpretation oder einer Imagination).¹⁷⁰ Es wird oft bemerkt, dass das Aspektsehen in einer Weise *subject to the will* sei, wie es das Sehen nicht ist. Wenn wir das gerade Gesagte beachten, bedeutet dies weniger, dass wir uns immer »aussuchen« können, welchen Aspekt wir sehen, sondern vielmehr, dass es beim Aspektsehen *sinnvoll* ist, aufgefordert zu werden, etwas als etwas zu sehen. Baz versteht die *subject-to-the-will*-Bedingung daher auch weniger als eine Beschreibung der Psychologie des Aspektsehens, denn als grammatische Bemerkung.¹⁷¹

Die paradoxal anmutende Struktur des Aspektsehens – man sieht etwas auf zwei verschiedene Weisen und sieht zugleich, dass sich nichts geändert hat – wird nur dann augenscheinlich, wenn man die Formulierung, dass es sich um ein *Sehen* handelt, ernst nimmt, wozu unter anderem gehört, die Aspekte nicht als Projektionen zu verstehen. Wenn Aspekte vornehmlich als Interpretation oder als Imagination verstanden werden, ist es hingegen völlig unproblematisch davon zu sprechen, dass man etwas sieht, was als etwas anderes interpretiert wird.¹⁷² Baz erklärt das Erstaunen über den Aspektwechsel als

¹⁶⁹ Vgl. Dorsch, »Seeing-In«, 17f. Vgl. für einen ähnlichen Punkt im Hinblick auf Imagination und Seeing-In: Hopkins, »Sartre«, 86f.

¹⁷⁰ Wobei es auch Autoren gibt, die das Aspektsehen wesentlich als eine Leistung der Imagination auffassen. Ich werde diese Interpretation später noch ausführlich diskutieren. Für einen Vertreter einer solchen Auffassung siehe z.B. McGinn, *Mindsight*, Kapitel 3 »Imaginative Seeing«; und White, *The Language of Imagination*, Kapitel 14 »Visualizing«.

¹⁷¹ Baz, »What's the Point of Seeing Aspects?«, 108f.

¹⁷² Ja, man könnte sogar meinen, dass diese Struktur für Interpretationen notwendig ist. Für Imaginationen sieht es womöglich ähnlich aus: Man sieht einen Gegenstand und imaginiert einen Aspekt, der an den Gegenstand herangetragen wird. Auch hier ergibt sich keine paradoxal anmutende Beschreibung. Es kommt im Folgenden also auch darauf an, dass verständlich wird, warum Wittgenstein hier von einem Sehen (und nicht von einer Interpretation) spricht.

eine Funktion aus der Kombination von eben jenen zwei Charakteristika: Wir wissen einerseits, dass sich in den Dingen nichts geändert hat und der Aspekt daher am Subjekt hängt, aber trotzdem drängt sich uns der Aspekt auf oder trifft uns unvermittelt, so als hinge er, wie beim gewöhnlichen Sehen, vornehmlich vom Objekt ab.¹⁷³

Wittgenstein führt das Aspektsehen vor allem in Bezug auf das Entdecken und Wechseln von Aspekten ein – beides wird charakteristischerweise von einem Ausruf begleitet: »Ich sehe es jetzt als...« oder »Jetzt ist es ein...«.¹⁷⁴ Im Unterschied zu einer Beschreibung oder einer Mitteilung des Gesehenen ist der Ausruf (*cry of recognition*) nicht unabhängig, sondern vielmehr Teil des Erlebnisses, in diesem Fall also des Aspektsehens. Wittgenstein schreibt über die spezifische Rolle des Ausrufs beim Aspektsehen folgendes: »Beides, Meldung und Ausruf, ist ein Ausdruck der Wahrnehmung und des Seherlebnisses. Aber der Ausruf ist es in einem anderen Sinne als die Meldung. Er entringt sich uns. – Er verhält sich zum Erlebnis ähnlich wie der Schrei zum Schmerz.«¹⁷⁵ Genau wie beim Schmerz ist der verbale Ausruf also expressiv und nicht allein deskriptiv. Er ist Teil des Phänomens und sollte als Verlängerung des Verhaltens verstanden werden. In Bezug auf den Ausruf schreibt Wittgenstein: »Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.) (Instinkt).«¹⁷⁶ Mit dem Wort »Instinkt«¹⁷⁷ wird angezeigt, dass unser Benehmen, auch das sprachliche Benehmen, in der Äußerung vom animalischen oder primitiven Verhalten her verstanden werden muss – welches zugleich anspruchsvollere Sprachpraktiken und Handlungsweisen gründiert. Wenn Wittgenstein über den Ausruf im Aspektsehen spricht, dürfen wir diese Dimension nicht vergessen. Auch das Aspektsehen, das in sehr verfeinerten oder voraussetzungsreichen Kontexten wie der Kunst eine Rolle spielt, muss vom Handeln her verstanden werden. Wir sollten uns aber davor hüten, dieses Handeln selbst übermäßig elaboriert zu verstehen – vielmehr die Verbindung zu Instinkt und unreflektierter Reaktion stärker klingen lassen. Zugleich spielt die Äußerung beim Aspektsehen aber doch auch eine andere Rolle als beim Schmerz und zwar im Hinblick auf die kommunikative Funktion. Während der Schmerzensschrei die Aufmerksamkeit anderer lediglich auf meinen Schmerz lenken kann und damit nicht wesentlich über das nonverbale Verhalten hinausgeht, beinhaltet der

¹⁷³ Baz, »What's the Point of Seeing Aspects?«, 110.

¹⁷⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 524, 533, 550, 551.

¹⁷⁵ Ebd., 524.

¹⁷⁶ Wittgenstein, *Zettel*, §545.

¹⁷⁷ Vgl. Für eine Diskussion der Relevanz der Begriffe »primitiv«, »animalisch« und »Instinkt« in Wittgensteins Spätphilosophie: Moyal-Sharrock, »Wittgenstein's Razor. The Cutting Edge of Enactivism«.

Ausruf beim Aspektsehen zugleich einen Hinweis oder eine Aufforderung an andere Personen, dass es hier etwas zu sehen gibt – und sogar, was es zu sehen gibt.

Diesen grundlegenden Hinweisen füge ich noch einen letzten Punkt hinzu, der eigentlich eine Warnung ist. Auch wenn das Bemerkens eines Aspekts oder das Sehen eines Aspekts in bestimmten Hinsichten ein »privates« Erlebnis zu sein scheint, sollten wir uns hüten, Aspektsehen insgesamt als »privat« zu verstehen. Denn so es den Fall geben kann, dass eine Person einen Aspekt bemerkt, den andere nicht in der Lage sind »hervorzuholen«, ist dieses Phänomen doch davon abhängig, dass es im Allgemeinen gelingt, Aspekte mit anderen zu teilen. Das ist auch der Hintergrund, vor dem Baz den charakteristischen Ausruf des Aspektsehens als eine Einladung an andere versteht, die eine Verbindung zwischen uns schafft, und nicht vornehmlich als eine Information über den eigenen Wahrnehmungseindruck.¹⁷⁸ Beim Aspektsehen steht also nicht der psychologische Zustand im Vordergrund, vielmehr geht es darum, etwas zwar nicht Offensichtliches, aber doch Sinnvolles *in der Welt* zu sehen, was sich entsprechend mit anderen teilen lässt. Wer regelmäßig *etwas als etwas sieht*, was keiner sonst sieht, bewegt sich in die gleiche Richtung wie jemand, der öfter *etwas sieht*, was keiner sonst sieht.

Konventionelles Sehen

Eine wichtige Frage in der Debatte um das Aspektsehen dreht sich um die Ubiquität des Phänomens. Strukturiert das Aspektsehen jede Form der menschlichen Wahrnehmung oder ist es ein relativ spezifisches Phänomen, das vornehmlich im Bereich der Kunst virulent wird? Insbesondere kann man fragen, ob letztlich jede Form der Wahrnehmung als Aspektsehen verstanden werden kann, oder ob man zumindest im Prinzip bei jeder Wahrnehmung die *Etwas-als-etwas-sehen-Beschreibung* verwenden kann. Dieser Eindruck könnte dadurch entstehen, dass wir Gegenstände mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnen können. So können wir etwa eine Gabel als Gabel, als Besteck, als Gegenstand oder als Werkzeug bezeichnen – doch dies bedeutet nicht, dass der »Gegenstand« bei jeder Beschreibung als Besteck oder als Gabel oder als Gegenstand gesehen wird. Wittgenstein schreibt über eine Person, die nur einen von zwei möglichen Aspekten eines Gegenstandes sieht, also diesen Aspekt einfach sieht: »Zu sagen ›Ich sehe

¹⁷⁸ Baz, »What's the Point of Seeing Aspects?«, 107–109.

das jetzt als...«, hätte für mich so wenig Sinn gehabt, als beim Anblick von Messer und Gabel zu sagen »Ich sehe das jetzt als Messer und Gabel [...] Man hält auch nicht, was man bei Tisch als Eßbesteck erkennt, *für* ein Eßbesteck; sowenig wie man beim Essen, für gewöhnlich den Mund zu bewegen versucht [...].«¹⁷⁹

Wir können also, so verstehe ich Wittgenstein hier, die Gegenstände nicht *als* das sehen, was sie *eigentlich* sind. Zum Aspektsehen gehört eine gewisse *freshness* – diese *freshness* versteht Baz als grundlegend für ein korrektes Verständnis des Aspektsehens. Für welches ihm zufolge gilt: »The game of aspects is played against the game of objectivity: we bring to an object that is really there a concept of something that isn't really there [...].«¹⁸⁰ Dieses Verständnis ist nicht unumstritten – eine der bekanntesten Interpretationen, nämlich diejenige von Mulhall, behauptet gerade das Gegenteil, nämlich dass das Aspektsehen von seiner stetigen Form her verstanden werden muss – die *freshness* bezieht sich Mulhall zufolge nur auf das *Bemerken* eines neuen oder weiteren Aspekts. Der strittige Punkt zwischen Mulhall und Baz betrifft eben die Frage, ob wir alles menschliche Sehen als stetiges Aspektsehen beschreiben sollten, oder ob die Grammatik des Aspektsehens bedeutet, dass ein Aspekt als Aspekt nur für kurze Zeit gesehen werden kann. Unabhängig davon, wer letztlich Recht behält, stellt sich die Frage, wie das Sehen (oder das kontinuierliche Aspektsehen) im Gegensatz zum Aspektsehen (oder dem Bemerkens eines Aspekts) funktioniert. Wie sollen wir das Sehen, von dem sich das (explizite) Aspektsehen abhebt, verstehen?

In dem obigen Zitat wird deutlich, dass für die grundlegende Auffassung der praktische Kontext (»bei Tisch«) eine Rolle spielt. Konventionelles Sehen ist Teil von Praktiken, also davon, was wir *gemeinsam öfters tun*. Dass es hier nicht vorrangig um spontane oder idiosynkratische, sondern um allgemeine Praktiken geht, zeigt sich an dem folgenden Zitat, das sich explizit auf Bilder und Symbole bezieht: »Ich kann aber nicht versuchen, das konventionelle Bild eines Löwen *als* Löwen zu sehen, sowenig wie ein F als diesen Buchstaben. (Wohl aber z.B. als einen Galgen).«¹⁸¹ Diese – speziell auf Bilder gemünzte Aussage – verdeutlicht, dass die zugrundeliegende Wahrnehmung eines Gegenstandes

¹⁷⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 521.

¹⁸⁰ Baz, »What's the Point of Seeing Aspects?«, 115.

¹⁸¹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 539. Dieses Zitat macht deutlich, dass Symbole und Bilder paradigmatische Objekte im Bereich des Aspektsehens sind. Sowohl Symbole (der Buchstabe F) und Bilder (das konventionelle Bild des Löwen) als auch Gegenstände (das Besteck) können jeweils nicht als das gesehen werden, was sie *konventionellerweise* sind. Vielen Interpreten zufolge ist das Aspektsehen aber nicht auf Bilder und Symbole beschränkt. Vgl. zum Beispiel: Glock, »Aspect-Perception, Perception and Animals: Wittgenstein and Beyond«, 89f.

eine konventionelle Dimension hat, das heißt in einem noch zu spezifizierenden Sinne geläufig ist oder natürlich erscheint. Die grundlegende oder konventionelle Auffassung besteht jedoch weder in einer ausgezeichneten ontologischen Kategorie noch in phänomenaler Einfachheit.¹⁸² Wittgenstein schreibt in *Über Gewissheit*: »Glaubt das Kind, daß es Milch gibt? Oder weiß es, daß es Milch gibt? Weiß die Katze, daß es eine Maus gibt?«¹⁸³ Wenn das Kind nach der Flasche greift oder die Katze der Maus hinterherspringt, erinnert uns Wittgenstein, handeln sie nicht auf Grundlage eines propositionalen Wissens. Der grundlegende Weltbezug muss insgesamt als Verlängerung des primitiven¹⁸⁴ oder animalischen verstanden werden – dieses Handeln geschieht nicht aufgrund von (propositionalem) Wissen, sondern vor dem Hintergrund praktischer Gewissheiten. Analog dazu bestimmt Moyal-Sharrock auch die Wahrnehmung in einer praktischen Situation: Wahrnehmung hat zunächst eine *handlungsermöglichende* Funktion und keine weltrepräsentierende. Die Wahrnehmung der Maus oder der Milch ermöglicht es, diese zu greifen oder zu fangen – der Ausruf »Eine Maus!«¹⁸⁵ ist insofern eine Verlängerung des Jagens und Greifens und keine Beschreibung eines Gehalts der Wahrnehmung. Natürlich können diese Formen (sprachlichen) Verhaltens in elaboriertere Formen überführt werden – der Nährboden für alles weitere aber sind die primitiven Reaktionen und das instinktive Handeln.

Nun stellt sich die Frage, inwiefern diese Beschreibung der Wahrnehmung der Welt auch für die Wahrnehmung von Bildern, Zeichen und Symbolen gilt. Auch für diese Gegenstände, die es nur innerhalb sehr spezifischer, menschlicher Praktiken gibt und die entsprechend davon abhängen, dass wir in diese Praktiken umfassend enkulturiert sind, gilt, dass sie zunächst über körperliche Reaktionen erschlossen werden.¹⁸⁶ Was die basale Auffassung kulturell anspruchsvoller Gegenstände auszeichnet, verdeutlicht Wittgenstein anhand von Bildern, und zwar indem er den Begriff des »Bildgegenstands« einführt.¹⁸⁷ Anhand der Bemerkungen zum Bildgegenstand wird zweierlei deutlich: was das Sehen und Aspektsehen auszeichnet einerseits und dass sich die entsprechenden Charakteristika

¹⁸² Damit meine ich die Vorstellung, dass »die Grundlage« in irgendeinem Sinne als objektivierbar gedacht wird, so dass z.B. Gabeln grundlegender als Besteck oder grundlegender als metallene Gegenstände oder überhaupt als Gegenstände aufgefasst werden. Vgl. zu psychologisch/linguistischer Forschung darüber, welche Kategorie überkulturell, spontan für die Bezeichnung von Gegenständen aufgefasst wird: Rosch et al, »Basic Objects in Natural Categories«.

¹⁸³ Wittgenstein, *Über Gewissheit*, §478.

¹⁸⁴ Vgl. hierzu Moyal-Sharrock, »Wittgenstein's Razor. The Cutting Edge of Enactivism«, 264–266.

¹⁸⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 524.

¹⁸⁶ Der Verdacht ist hier, dass diese Gegenstände selbst auf elaborierten Praktiken beruhen und insofern nicht von unseren primitiven Reaktionen her verstanden werden können.

¹⁸⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 520f.

gleichermaßen im Umgang mit natürlichen wie zweitnatürlichen Gegenständen finden lassen andererseits. Hier werden sowohl das Handeln als auch die Sprache relevant, denn unser natürlicher Umgang mit Bildgegenständen, wie etwa mit der schematischen Zeichnung eines Gesichts,¹⁸⁸ zeigt sich einerseits in unserer spontanen Wortwahl bei der Beschreibung des Gegenstandes und andererseits in unseren körperlichen Reaktionen. Eine erste Dimension des tätigen Umgangs mit dem Gegenstand zeigt sich darin, wie wir den Gegenstand klassifizieren und zu welchen anderen Gegenständen er unserer Meinung nach (Un-)Ähnlichkeiten aufweist. Zentralerweise zeigt sich Bildwahrnehmung in unseren spontanen leiblichen Reaktionen, also in unserer Freude, unserem Schrecken, unserer Überraschung und in Verbindung damit häufig in einem Nähertreten, dem Ausstrecken der Hand oder dem Meiden und Senken des Blicks. Unser Verhältnis zu Bildern ist dadurch geprägt, dass wir uns ihnen gegenüber in mancher Hinsicht wie zu den Gegenständen, die sie darstellen, verhalten. Wittgenstein schreibt über das »Bildgesicht«: »Ich verhalte mich zu ihm in mancher Beziehung wie zu einem menschlichen Gesicht. Ich kann seinen Ausdruck studieren, auf ihn wie auf den Ausdruck des Menschengesichtes reagieren. Ein Kind kann zum Bildmenschen, oder Bildtier reden, sie behandeln, wie es Puppen behandelt.«¹⁸⁹ Was die Gegenstände für uns sind, zeigt sich in unserem Umgang mit ihnen – es wird in unseren spontanen *Beschreibungen* (also in der *Sprache*) und in unserem *Handeln* sichtbar.¹⁹⁰

Was wir sehen, wenn wir ein Bild sehen – sei es ein Aspekt eines ambigen Bildes oder einfach ein Bild – wird von Wittgenstein durch den Hinweis auf unseren Umgang beantwortet. Bei der Frage danach, was man *einfach* sieht, kommt ein Motiv zum Vorschein, das bei Wittgenstein charakteristischerweise mitläuft: Die Idee, dass der Hintergrund oder die letzte Begründung oder das »einfache Sehen« keine bestimmte Kategorie ist – sondern durch die Praxis, also unser Handeln mit und gegenüber den Situationen und Gegenständen, gestiftet wird. Die Idee, die Wittgenstein in seinem Spätwerk und ganz besonders in *Über Gewißheit* weiterführt, besteht in Cavells Formulierung darin, dass unsere Praktiken des Sprechens und Handelns auf nichts weiter beruhen als auf »all the whirl of organism Wittgenstein calls »forms of life.« Diese Einsicht ist ihm zufolge: »as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is)

¹⁸⁸ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 520.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ich werde in Kapitel 5 noch ausführlich auf unser spezifisches Verhältnis zu Bildern und Schrift eingehen.

terrifying.«¹⁹¹ Dem fügt McDowell hinzu, dass das Erschrecken über die Grundlosigkeit unseres Grundes und unserer Gründe in einem Schwindel (*vertigo*) besteht, dass nichts uns »auf dem Geleise« hält als eben jene gemeinsame Lebensform.¹⁹² Für McDowell führt die »Unfähigkeit, das Schwindelgefühl zu ertragen« dazu, dass wir uns in einen tröstlichen Mythos über die vermeintliche Objektivität von zum Beispiel Zahlen flüchten, wie sie ihren Ausdruck etwa in platonistischen Zahlenkonzeptionen oder einem mechanistischen Verständnis des Sehens findet. Was wir jedoch brauchen, ist ein Verständnis davon, dass die Praxis als Absicherung genügt. Dass sie gewissermaßen fest genug ist, um für den einzelnen unverfügbar und unhintergebar zu sein, und trotzdem in Gänze – nur – von uns und unserem Handeln abhängt. Diese Auffassung von Objektivität und die Konzeption von Praxis wird bei McDowell, Laugier und Cavell vor allem im Hinblick auf das Regelfolgen diskutiert, auf welches ich im Verlauf der Arbeit immer wieder zurückkommen werde.

Hasen-Enten-Kopf

Bevor ich den Begriff des Aspektsehens im nächsten Abschnitt ausgehend von seiner Privation – nämlich der Aspektblindheit – näher untersuchen werde, möchte ich noch einen Disclaimer voranschicken. Zum einen gehe ich, wie einige Autoren, davon aus, dass die Hasen-Ente zwar ein eindrückliches, aber nicht unbedingt besonders geeignetes Beispiel für das Aspektsehen darstellt.¹⁹³ Zunächst einmal verstärkt die Hasen-Ente den Eindruck, es handele sich beim Aspektsehen lediglich um ein obskures Wahrnehmungsphänomen, dessen Relevanz nicht sehr viel weiter reiche als zur Erklärung von optischen Spielereien. Und selbst wenn man weiß, dass Aspekte auch andere Formen der Wahrnehmung wie etwa das Hören betreffen können, legt die Hasen-Ente doch ein theoretisch unangemessenes Gewicht auf Bilder und entsprechend auf die visuelle Wahrnehmung – was womöglich dazu beigetragen hat, dass der Begriff des Aspektsehens zunächst vor allem in ästhetischen Debatten wirkmächtig geworden ist. Der zweite Grund besteht in der Tatsache, dass die Hasen-Ente insofern ein untypisches Beispiel ist, als der Hase und die Ente zwei *gleichberechtigte* Aspekte der Zeichnung sind. Dies gilt für viele andere Beispiele, die Wittgenstein erwähnt, nicht. Wenn wir uns das Beispiel des Dreiecks

¹⁹¹ Cavell, »The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy«, 52.

¹⁹² McDowell, »Tugend und Vernunft«, 88f.

¹⁹³ Vgl. hierzu Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, 564f.

ansehen¹⁹⁴, stellen wir fest, dass es hier eine konventionelle Auffassung gibt, nämlich zu sagen, es handele sich um ein Dreieck. Dieses Dreieck kann man nun – wie Wittgenstein schreibt – als einen umgefallenen Gegenstand sehen. Auch bei Wittgensteins erstem Beispiel, dem Bemerkten einer Ähnlichkeit zwischen zwei Gesichtern, stellt der Aspekt, unter dem wir das Gesicht sehen, eine Erweiterung oder Veränderung der spontanen Wahrnehmung dar. Auch der Karton im Als-ob-Spiel der Kinder entspricht nicht der Struktur der Hasen-Ente: Einen Karton als Karton aufzufassen ist die konventionelle Auffassung, die selber keine Als-ob-Struktur aufweist. In bestimmten Kontexten kann er aber als Haus gesehen werden. Das gleiche gilt für eine Melodie, von der Wittgenstein meint, dass man sie z.B. als Einleitung hören muss, um sie richtig spielen zu können.¹⁹⁵

In den von mir gerade genannten Beispielen gibt es charakteristischerweise eine Auffassung des Gegenstandes, die den Standardfall darstellt, und von der aus wir das Aufleuchten des Aspekts beschreiben. Der gewöhnliche Fall mag der uns vertraute sein, oder der einzige, den wir bisher entdeckt haben, oder der unreife Fall (wie beim Musikstück), doch führt das Bemerkten des Aspekts nicht dazu, dass es anschließend zwei gleichberechtigte Weisen der Wahrnehmung gibt, zwischen denen die Betrachterin je nach Gusto wechseln kann. Vielmehr gibt es eine privilegierte Wahrnehmung – dies kann die ursprüngliche Ansicht oder die neue Ansicht sein –, gegenüber der sich der andere Aspekt sekundär verhält oder sich eventuell gar nicht mehr hervorholen lässt. So einen Fall können wir uns zum Beispiel beim Bemerkten einer Ähnlichkeit vorstellen (»Jetzt sehe ich in seinem Gesicht immer seinen Vater«) oder auch beim Musikstück (»Ich weiß gar nicht mehr, wie ich diese Passage nicht als Einleitung habe hören können.«). Auf jeden Fall ist das gleichberechtigte Wechseln zwischen zwei Aspekten, wie es uns der Hasen-Enten-Kopf vorführt, eher die Ausnahme und hat seinen Grund womöglich darin, dass wir von der Zeichnung kaum praktischen Gebrauch machen.¹⁹⁶

Was uns der Hasen-Enten-Kopf jedoch gut zeigt, ist die Tatsache, dass die spontane Auffassung des Gegenstandes oftmals auf einer konzeptuell elaborierten Stufe stattfindet. Die unmittelbare Beschreibung des Hasen-Enten-Kopfes nimmt jeweils auf den Hasen

¹⁹⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 530.

¹⁹⁵ In meiner Beschreibung dieser Phänomene schließe ich mich Baz' Kritik an Mulhall an, dass nicht alles Sehen ein Sehen-als sein kann.

¹⁹⁶ Wir könnten uns z.B. vorstellen, dass eine exzessive Verwendung der Hasen-Ente in Kontexten, in denen es um Hasen geht, dazu führt, dass die Hasen-Auffassung die Standardauffassung wird und es dadurch schwerer wird, den Enten-Aspekt im Blick zu behalten.

oder die Ente, nicht jedoch auf die Linien und Farbflächen der Zeichnung Bezug – es gibt hier keine einfachere Sichtweise, die anschließend als Hase oder Ente gesehen wird. Der Versuch, ein Arrangement von Linien als etwas Bestimmtes zu sehen, kommt nur in den Fällen vor, in denen wir uns nicht auskennen und rätseln, was die Zeichnung darstellen soll. Die Tatsache, dass wir die Zeichnung unter gewissen Anstrengungen als bloße Ansammlung von Strichen sehen können, sagt jedoch nichts darüber aus, wie wir sie für gewöhnlich auffassen.¹⁹⁷

Was das Beispiel der Hasen-Ente jedoch sehr gut zur Geltung bringt, ist die Tatsache, dass das Aspektsehen, im Gegensatz zum einfachen Sehen, beinhaltet, dass man sich der Doppelstruktur – oder der Möglichkeit einer zweiten Ansicht – in einem bestimmten Sinn bewusst ist. Nicht alle Interpreten Wittgensteins halten dies für eine notwendige Eigenschaft des Aspektsehens, sie behaupten, dass die Bewusstheit für die verschiedenen Aspekte nur für das Bemerkten oder Aufleuchten des (weiteren) Aspekts notwendig ist, nicht jedoch für das stetige Sehen eines Aspekts.¹⁹⁸ Hier kommt es auch ein wenig darauf an, welche Diät an Beispielen wir uns zuführen, doch gerade der berüchtigten Hasen-Ente ist die Bewusstheit für die jeweils andere Ansicht eingeschrieben. Wenn wir überhaupt daran festhalten wollen, dass es einen Unterschied zwischen dem Sehen und dem Aspektsehen gibt, sollten wir die Bewusstheit für die Doppelstruktur, wie sich deutlich an der Hasen-Ente und anderen Vexierbildern zeigt, zumindest nicht völlig unter den Tisch fallen lassen.

Aspektblindheit

Um den Begriff des Aspekts und des Aspektsehens deutlicher zu fassen, führt Wittgenstein den Begriff der Aspektblindheit ein. Er charakterisiert ihn zunächst folgendermaßen: »Der Aspektblinde soll die Aspekte A [bezogen auf das Doppelkreuz, E.B.] nicht wechseln sehen.«¹⁹⁹ An dieser Stelle könnte man sich den Aspektblinden als eine Person vorstellen, deren Wahrnehmung genauso beschaffen ist wie die unsere, die aber nicht über das charakteristische *Erlebnis* des Aspektwechsels verfügt.

¹⁹⁷ Vgl. für eine kritische Diskussion von Kellys Interpretation des Aspekt-Sehens beim Hasen-Enten-Kopf: Noë, *Varieties of Presence*, 21.

¹⁹⁸ Bekanntester Vertreter dieser Auffassung dürfte Mulhall sein. Für eine einschlägige Kritik vgl.: Baz, *Wittgenstein on Aspect Perception*.

¹⁹⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 552.

Erschwert wird das Verständnis des Defekts im Fall der Aspektblindheit dadurch, dass Wittgenstein – in einer für ihn nicht ungewöhnlichen Art – in diesen Abschnitten vor allem offene Fragen über den Charakter der Aspektblindheit stellt: »Wäre dieser Defekt zu vergleichen mit Farbenblindheit, oder mit dem Fehlen des absoluten Gehörs? [...] Soll er für die Ähnlichkeit zweier Gesichter blind sein? – Aber also auch für die Gleichheit, oder angenäherte Gleichheit?«²⁰⁰ Da Aspektblindheit offenbar keine bekannte Krankheit oder Einschränkung ist, lautet seine Frage ganz zu Beginn auch nicht, wie solche Menschen beschaffen sind, sondern *ob wir sie uns vorstellen können*. Zwar sind weder die Frage nach der Vorstellbarkeit solcher Menschen noch Wittgensteins fehlende Antwort auf die Frage völlig untypisch für den Stil seines philosophischen Schreibens, die Passage weicht aber doch von anderen Beispielen ab. Im Vergleich etwa zum Sprachspiel der Bauarbeiter zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* ist Wittgenstein wesentlich weniger eindeutig in seiner Beschreibung der Aspektblinden. Dies und die Tatsache, dass seine Hinwendung zu den Aspektblinden recht unvermittelt daherkommt, immerhin dreißig Seiten nachdem das Aspektsehen eingeführt wurde, hält viele Kommentatoren nicht davon ab, eine eindeutige Meinung über die Möglichkeit und Beschaffenheit des Aspektblinden zu haben und die Frage *nach ihrer Möglichkeit* nicht wirklich ernst zu nehmen.²⁰¹

Das Phänomen soll, soviel klingt in den wenigen Bemerkungen durch, weder einer gravierenden Einschränkung wie etwa der Blindheit gleichen, noch eine Fähigkeit betreffen, die eher selten vorkommt, wie die des absoluten Gehörs. Wittgenstein schreibt: »Aspektblindheit wird *verwandt* sein mit einem Mangel des »musikalischen Gehörs«.²⁰² Das musikalische Gehör ist aber nun etwas, das einem zwar den Bereich der Musik eröffnet, ohne das es sich aber auch ganz gut leben lässt – insofern verstärkt diese Bemerkung Wittgensteins den Eindruck, es handele sich bei der Aspektblindheit um eine eher marginale Einschränkung und deshalb bei alledem auch um keine sehr entscheidende Diskussion.

Ich möchte hingegen behaupten, dass die Fähigkeit zum Aspektsehen eine zentrale menschliche Eigenschaft ist, von der wir uns – bezogen auf Wittgensteins Eingangsfrage – nicht vorstellen können, dass Menschen im Allgemeinen nicht über sie verfügen. Diese

²⁰⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 551f. Auf jeden Fall ist der Aspektblinde in der Lage, mit Gegenständen aufgrund ihrer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zu interagieren.

²⁰¹ Vgl. hierzu: Day, »Wanting to say something. Aspectblindness and Language«, 204f.

²⁰² Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 552.

Lesart, die von einem guten Teil der Interpreten nicht geteilt wird²⁰³ – möchte ich im Folgenden in kritischer Auseinandersetzung mit Argumenten von Mulhall, Baz und Laugier zum Aspektsehen vorstellen.

Doch sehen wir uns zunächst noch eine Bemerkung Wittgensteins zur Aspektblindheit im Fall des Doppelkreuzes an.²⁰⁴ Gegenüber einer solchen Zeichnung soll der Aspektblinde nicht in der Lage sein zu sagen: »Jetzt ist es ein schwarzes Kreuz auf weißem Grund!« Was er jedoch kann, ist das schwarze Kreuz sehen, denn er ist – so gibt Wittgenstein zu – durchaus in der Lage, das Doppelkreuz als schwarzes Kreuz zusammen mit anderen schwarzen Kreuzen »herauszusuchen«. Bezogen auf das Beispiel der Hasen-Ente könnte der Aspektblinde sich im Handeln sehr wohl entweder auf den Hasen oder die Ente beziehen. Und es wäre auch möglich, dass er je nach Kontext den Hasen oder die Ente sieht – seine Einschränkung würde tatsächlich eher das Bemerkens des zweiten Aspekts oder das Erlebnis des Aspektwechsels betreffen.²⁰⁵ Im Hinblick auf die Darstellung eines gezeichneten Würfels, z.B. des Necker-Würfels, macht Wittgenstein eine Bemerkung, die so verstanden werden könnte, als sei die Einschränkung des Aspektblinden doch eine gravierendere. Er schreibt hier: »Soll er das Würfelschema nicht als Würfel sehen können? – Daraus würde nicht folgen, daß er es nicht als Darstellung (z.B. als Werkszeichnung) eines Würfels erkennen kann.«²⁰⁶ Hier deutet sich an, dass der Aspektblinde nicht nur darin eingeschränkt ist, dass er den Aspekt nicht wechseln sieht, sondern auch darin, dass er zumindest Zeichnungen nicht unmittelbar erkennt, dass er diese vielmehr erst interpretieren muss. Dies würde aber bedeuten, dass der Aspektblinde sich nicht nur insofern von uns unterscheidet, als er den Wechsel nicht sehen kann, sondern dass sich seine Wahrnehmung schon beim normalen Sehen des Würfels von der unsrigen unterscheidet. Diese Einschätzung deckt sich mit der abschließenden Bemerkung Wittgensteins in diesem Absatz: »Der ›Aspektblinde‹ wird zu Bildern überhaupt ein anderes Verhältnis haben als wir.«²⁰⁷ Wir werden uns mit der Frage, was es heißt, dass man etwas nur so wie eine Werkszeichnung sieht, in Auseinandersetzung mit

²⁰³ Vgl. z.B. Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, 209; Scholz, »Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit? Zur Kernfrage von *Philosophische Untersuchungen II* xi«, 227; Für eine tentativere Einschätzung dieser Frage siehe Rhee im Vorwort zu Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, xiii; sowie Day, »Wanting to say something. Aspectblindness and Language«.

²⁰⁴ Dabei handelt es sich um eine Zeichnung, auf der man entweder ein schwarzes Kreuz auf weißem Grund oder ein weißes Kreuz auf schwarzem Grund sehen kann. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 541.

²⁰⁵ Ebd., 520.

²⁰⁶ Ebd., 552.

²⁰⁷ Ebd.

Mulhall noch näher beschäftigen und hoffentlich gegen Ende des Kapitels eine gute Antwort darauf geben können, inwiefern sich das Sehen des Aspektblinden und sein Verhältnis zu Bildern von unseren Zugängen unterscheiden. Hier möchte ich zunächst nur die minimale Bestimmung des Aspektblinden festhalten, die besagt, dass er den Aspekt nicht umschlagen sieht. Insofern fehlt ihm auch der charakteristische Ausruf »Jetzt sehe ich es als...« und das damit assoziierte Sprachspiel bzw. die entsprechende Praxis. Insgesamt wird sich der Aspektblinde gegenüber Darstellungen, die zwei oder mehr Betrachtungsweisen erlauben, so verhalten, wie wir uns gegenüber nicht-ambigen Darstellungen verhalten. Dies bedeutet aber nicht unbedingt, dass der Aspektblinde blind für Ansichten ist, die wir *als Aspekte* eines Gegenstandes wahrnehmen, er ist lediglich für ihre Aspekthaftigkeit unempfindlich, da ihm seine Sicht nicht als ein Aspekt unter anderen erscheint. Es ist auch wichtig darauf hinzuweisen, dass Wittgensteins Überlegungen zur Aspektblindheit nicht vornehmlich als Überlegungen einer einzelnen Person verstanden werden sollten, sie richten sich eher darauf, ob Menschen im allgemeinen – also etwa ein Volk – aspektblind sein können. William Day schreibt dazu: »For a community of aspect-blind people, »seeing the same object« would always entail seeing what we would call the same aspect of the object.«²⁰⁸

Ich will im Folgenden zwei Lesarten diskutieren, die ich die lokale und die globale nenne, und im Anschluss daran mein eigenes Verständnis vorstellen. Die Auffassung wonach Aspektblindheit darin besteht, dass Gegenstände immer nur unter einem Aspekt wahrgenommen werden können, werde ich lokale Aspektblindheit nennen. Die Wahl der Bezeichnung beruht darauf, dass Anhänger dieser Lesart in der Aspektblindheit eine Einschränkung sehen, die lediglich bedeutet, dass Betroffene immer nur einen (vielleicht so etwas wie einen grundlegenden) Aspekt wahrnehmen können und für Aspektwechsel und sekundäre Bedeutungen, Andeutungen, Ironie genauso wie für Phänomene der Übertragung und Metapher blind sind. Solche Menschen würden sich in ihren Praktiken nur wenig – und wenn, dann vor allem im Bereich der Kunst – von uns unterscheiden.

Die Anhänger einer zweiten Lesart meinen jedoch, dass Aspektblindheit global verstanden werden muss, da sie alle menschlichen Verrichtungen infiziert und dass solche Menschen insofern auch nur schwer vorstellbar sind. Solche Personen hätten über die oben genannten Einschränkungen hinaus insgesamt lediglich einen interpretativen Zugang zu Bildern, was zu einem hölzernen und unflexiblen Umgang mit ebensolchen

²⁰⁸ Day, »Wanting to say something. Aspectblindness and Language«, 207.

Artefakten führen würde. Die Praktiken solcher Menschen würden sich von den unsrigen dahingehend so stark unterscheiden, dass wir kaum Anknüpfungspunkte zu unserer Lebensform finden könnten.

Ich werde – in Opposition zu beiden Lesarten – für die darüber hinausgehende These argumentieren, dass Wittgensteins »Aspektblinde« (wie viele oder vielleicht alle seine Beispiele) dadurch etwas anzeigen, dass sie letztlich zusammenbrechen, da man sich keine Vorstellung von aspektblinden Personen machen kann.²⁰⁹ Meiner Lesart zufolge fallen beide Interpretationen letztlich in sich zusammen. Das Beispiel der Aspektblindheit zeigt insofern vornehmlich dadurch etwas, dass wir uns Aspektblindheit nicht vorstellen können.

Aspektblindheit: Zwei Vorschläge

Beginnen wir mit einer Skizze davon, was ich die *einfache Aspektblindheit* nennen möchte. Sie besagt im Wesentlichen, dass Aspektblinde nur einen Aspekt eines Gegenstandes wahrnehmen können. d.h. sie können nur die Ente oder nur den Hasen sehen. Sie verhalten sich so wie Wittgenstein das Verhalten einer Person beschreibt, die nur den Hasenaspekt des Hasen-Enten-Kopfes sieht: »Ich konnte also den H-E-Kopf von vornherein einfach als Bildhasen sehen. D.h.: Gefragt ›Was ist das?‹, oder ›Was siehst Du da?‹, hätte ich geantwortet: ›Einen Bildhasen‹. Hätte man mich weiter gefragt, was das sei, so hätte ich zur Erklärung auf allerlei Hasenbilder, vielleicht auf wirkliche Hasen gezeigt, von dem Leben dieser Tiere geredet, oder sie nachgemacht. Ich hätte auf die Frage: ›Was siehst Du da?‹ nicht geantwortet: ›Ich sehe das jetzt als Bildhasen‹. Ich hätte einfach die Wahrnehmung beschrieben; nicht anders, als wären meine Worte gewesen ›Ich sehe dort einen roten Kreis‹. – Dennoch hätte ein Anderer von mir sagen können: ›Er sieht die Figur als Bild-H.‹«²¹⁰

²⁰⁹ So kann man sich, meiner Meinung nach, auch die Bauarbeiter am Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* nicht als menschliche Lebewesen vorstellen, ihre Verrichtungen und ihre Sprache sind in einer Weise vereinfacht, die sie unverständlich werden lassen. So kann man sich fragen, warum sie nur dieser Tätigkeit nachgehen, wie sie ihre anderen Tätigkeiten ohne Sprache (denn sie verfügen nur über die für das Bauen relevanten Wörter) verrichten oder wie sie ihre Kinder in der Tätigkeit und Sprache unterrichten. Ihre Sprache ist daher keine besonders einfache, sondern gar keine menschliche und daher gar keine Sprache.

²¹⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 520f. Der ungewöhnliche Ausdruck »Bildhase« soll analog zu »Bildgesicht« verstanden werden.

Diese Aspektblinden wären also durchaus in der Lage, Aspekte an Gegenständen wahrzunehmen, nur könnten sie diese nicht *als Aspekte* verstehen – wir, die wir zwei oder mehr Aspekte wahrnehmen können, könnten ihnen die Wahrnehmung von Aspekten jedoch zuschreiben. Das, wofür der Aspektblinde hier blind ist, ist nicht der Hase, sondern die Aspekthaftigkeit des Hasen. Solche Personen können Gegenstände zwar unter einem Aspekt sehen, nicht jedoch etwas als einen Aspekt eines Gegenstandes auffassen. Insofern sie blind für die Aspekthaftigkeit sind, würde ihnen auf jeden Fall das charakteristische Umschlagen und Bemerkten von neuen Aspekten abgehen. Man könnte meinen, dass Aspektblindheit so verstanden zu einer gewissen geistigen Inflexibilität führt, dass sie aber zugleich keine gravierende Einschränkung darstellt, da solchermaßen Aspektblinde sich in ihrem Verhalten durchaus gekonnt nach Gegenständen, Zeichnungen und Symbolen richten können, die wir in bestimmten Situationen zusätzlich als Aspekte auffassen können.

Abgesehen davon, dass Wittgenstein weitere Bemerkungen macht, die nahelegen, dass das Problem des Aspektblinden ein umfassenderes sein könnte, stellt sich hier bereits folgende Schwierigkeit ein: Viele Gegenstände unserer Umwelt werden in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich aufgefasst, dies gilt insbesondere für Zeichnungen und Symbole, die im Fokus der Debatte um die Aspektblindheit stehen. So kann dieselbe Form einmal als ein nach oben deutender Pfeil und einmal als schematische Zeichnung eines Hauses aufgefasst werden. Gleiches gilt für den Hasen-Enten-Kopf, der ebenfalls, je nachdem, ob er sich in einer Enten- oder in einer Hasen-Umgebung befindet, einfach als Ente oder als Hase aufgefasst werden kann.²¹¹ Wir können auch an die fechtenden Personen denken, die sich in Wittgensteins Tagebüchern finden. Im Eintrag zum 29.9.1914 sehen wir die Darstellung zweier fechtender Personen.²¹² Auch bei solchen Darstellungen benötigen wir einen Kontext, der uns sagt, ob es sich um eine *Abbildung* davon handelt, wie zwei Personen tatsächlich gestanden haben, oder um eine *Anleitung*, wie man beim Fechten stehen soll, oder um einen *Hinweis*, wie man nicht fechten darf, oder um eine *Warnung*, dass hinter dieser Tür gefochten wird. Auch dieselbe Zeichnung in unterschiedlichen Verwendungsweisen sehen zu können, zählt zum Aspektsehen dazu – schließlich sehen wir hier klarerweise dasselbe, aber unter einer anderen Hinsicht.

²¹¹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 527f.

²¹² Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, 95.

Eine Person, der nur eine dieser Interpretationen zugänglich ist und die nicht in der Lage ist, eine Anordnung von farbigen Flächen oder die Linien einer Zeichnung in verschiedenen Kontexten unterschiedlich zu sehen, erscheint uns zumindest rätselhafter als eine Person, die aus kontingenten Gründen bisher stets nur den Hasenaspekt des Hasen-Enten-Kopfs gesehen hat. Der Hasen-Enten-Kopf und andere Zeichnungen dieser Art sind insofern besonders, als sie *ohne jeden weiteren* Kontext als zwei oder mehr unterschiedliche Dinge gesehen werden können. Doch viele Gegenstände, Zeichnungen und Symbole können je nach Situation und Betrachter verschiedenes sein: Eine Kiste kann ein Podest oder ein Unterschlupf, ein Strich ein »L« oder ein »I«, ein Ton ein »A« oder ein Signal sein. Eine besondere Zuspitzung findet das Spiel mit unterschiedlichen Wahrnehmungskontexten dabei im Bereich der Ästhetik, wo eine zentrale Attraktion der Beschäftigung mit Kunstwerken darin liegt, dass wir dasselbe immer wieder anders sehen können. Diesen Punkt betont auch Baz wenn er schreibt: »[...] anything can be new, or seen anew, even the most ordinary of things, or the most ordinary of lives. It is perhaps art's job to teach us that.«²¹³

Nun könnte man gegen diese These einwenden, dass Aspektblinde sehr wohl in der Lage sind in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Aspekte des selben Gegenstandes zu sehen, was sie nicht können, ist den Aspekt wechseln zu sehen, d.h. beide Aspekte abwechselnd im Blick zu haben und daher auch ein Bewusstsein für die Aspekthaftigkeit zu entwickeln.²¹⁴ Nach diesem Einwand wären Aspektblinde sehr wohl in der Lage, die Hasen-Ente einmal als Hasen zu sehen, z.B. wenn sie von lauter Hasen umgeben ist, und einmal als Ente, nämlich in einem geeigneten Enten-Kontext. Doch so können wir den Aspektblinden nicht verstehen, denn bei einer solchen Person wäre völlig unklar, warum sie – z.B. nach Aufforderung – nicht in der Lage sein sollte zu sehen, dass es sich bei Hase und Ente um dieselbe Zeichnung in zwei unterschiedlichen Kontexten handelt. Auch so ist die einfache Lesart der Aspektblindheit nicht zu retten, da sie nicht verständlich machen kann, warum eine Person, die in unterschiedlichen Kontexten »denselben Gegenstand« unterschiedlich auffassen kann, nicht sieht, dass es sich um denselben Gegenstand in unterschiedlichen Kontexten handelt. Die einfache Aspektblindheit bleibt insofern letztlich unverständlich.

²¹³ Baz, »What's the Point of Seeing Aspects?«, 121.

²¹⁴ Was gleichzeitig bedingt, dass Ausrufe wie »Ich sehe es jetzt als ...!« für sie keine sinnvollen Äußerungen sind.

Mulhall – Stetiges Aspektsehen

Die unproblematische Blindheit für bestimmte Aspekte täuscht darüber hinweg, dass es ohne Aspektsehen in vielen Bereichen des Lebens schlecht geht. Diese Einsicht vereint diejenigen Interpreten, die meinen, Aspektblindheit müsse *global* verstanden werden. Sie behaupten, dass die Fähigkeit zum Aspektsehen spezifisch für die menschliche Wahrnehmung ist und zudem verantwortlich für ihre zentralen Charakteristika. Angeführt von Stephen Mulhall, der die Idee zugleich besonders weit treibt, indem er in Wittgenstein einen Verbündeten Heideggers sieht, behaupten solche Leser, dass es Wittgenstein weniger um das »Aufleuchten eines Aspekts« als um das »stetige Sehen eines Aspekts« geht.²¹⁵ Diese Lesart stützt sich zentralerweise auf eine kurze Bemerkung Wittgensteins ganz zu Beginn der Passagen über das Aspektsehen, in der er die Möglichkeit des kontinuierlichen Sehens von Aspekten ins Spiel bringt: »Und ich muss zwischen dem »stetigen Sehen« eines Aspekts und dem »Aufleuchten« eines Aspekts unterscheiden.«²¹⁶ Für Mulhall stellt das Wechseln eines Aspekts in der Wahrnehmung, d.h. das Bemerkens eines weiteren Aspekts einen Sonderfall des gewöhnlichen, stetigen Sehens von Aspekten dar. Für ihn ist der Aspektwechsel beredenswert, weil sich an ihm zeigt, dass unsere Wahrnehmung durch das stetige Sehen von Aspekten gekennzeichnet ist. Mulhall schreibt: »[...] the capacity to experience the dawning of an aspect is simply one (admittedly striking) manifestation of – one criterion for – a person’s general relation to pictures being one of continuous aspect perception; and hence aspect-blindness as Wittgenstein first defines it must be one (admittedly striking) manifestation of a general inability continuously to perceive an aspect.«²¹⁷

Das stetige Sehen eines Aspekts zeichnet sich dadurch aus, dass wir beim Anblick eines Bildes, eines Zeichens oder auch eines Gegenstandes ohne zu zögern eine bestimmte Art *der Bezeichnung* oder *Beschreibung* verwenden, ohne zu merken, dass diese nur eine unter vielen Möglichkeiten darstellt. So schreibt Mulhall in *On Being in the World*: »What Wittgenstein here calls »continuous aspect perception« is *not* a specific visual experience [...] Rather, it involves an immediate, spontaneous reaching for the relevant form of description; we employ those words without any awareness that it is one of several available options.«²¹⁸ So können wir für das, was wir sehen, unterschiedliche Formen der

²¹⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 520.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Mulhall, *Inheritance and Originality*, 162f.

²¹⁸ Mulhall, *On Being in the World*, 20.

Beschreibung wählen. Die unterschiedlichen Möglichkeiten, in denen man das Gesehene beschreiben kann, stehen einem dabei für gewöhnlich nicht vor Augen. Zwar können wir uns die Möglichkeit alternativer Betrachtungsweisen reflexiv zugänglich machen, doch im alltäglichen Umgang verwenden wir spontan und ohne darüber nachzudenken eine von vielen (vielleicht unendlich vielen) möglichen Beschreibungen.

Das Besondere am Aspektwechsel ist in der globalen Interpretation die Tatsache, dass wir im Entdecken der jeweils zweiten Möglichkeit vorgeführt bekommen, dass unsere scheinbar natürliche Auffassung des Gegenstandes oder des Gesehenen nicht alternativlos ist. Der Hase und die Ente sind zwei Weisen, dieselbe Zeichnung zu sehen, die als echte Alternativen bestehen, wenn man erst einmal den zweiten Aspekt bemerkt hat – insofern hat die Zeichnung einen großen heuristischen Wert. Im Alltag stehen uns die verschiedenen Möglichkeiten der Bezugnahme und Beschreibung nicht vor Augen. Bestimmte Formen der Bezugnahme sind uns vielmehr so vertraut, dass wir der Grundlosigkeit²¹⁹, mit der wir diese Form der Beschreibung wählen, nicht gewahr werden – außer in Momenten, in denen wir den Aspekt wechseln sehen – was zu den charakteristischen Ausrufen wie »Jetzt sehe ich es als...!« führt. Das Bemerkens des zweiten Aspekts macht deutlich, dass die ursprüngliche Auffassung der Zeichnung als z.B. »Hase« nicht die einzige mögliche Weise ist und war – obwohl sie uns die natürliche oder einzige Weise der Auffassung schien. Der Aspektwechsel führt uns somit vor, dass unsere natürliche Auffassung oder Beschreibung eines Gegenstandes eine konventionelle ist, die bloß den Charakter des Natürlichen angenommen hat. Am Hasen-Enten-Kopf gelingt es uns zu sehen, dass die Auffassung der Zeichnung entweder als Hase oder als Ente letztlich arbiträr ist, eine Sichtweise, die sich im tätigen Umgang mit Zeichnungen, Wörtern und Symbolen nicht so leicht einnehmen lässt.

Doch was kennzeichnet das kontinuierliche Sehen eines Aspekts, welches Mulhall für das eigentlich relevante Phänomen hält? Er erläutert dies zunächst anhand unseres Umgangs mit gewöhnlichen Bildern, welcher davon geprägt ist, dass wir sie in gewisser Hinsicht wie die Gegenstände behandeln, die sie darstellen. Wie wir oben bereits gesehen haben, schreibt Wittgenstein, gleich nachdem er den Hasen-Enten-Kopf und die Differenzierung zwischen Aufleuchten und stetigem Sehen eines Aspekts eingeführt hat, über das

²¹⁹ Die Grundlosigkeit oder Willkür einer Form der Bezugnahme gegenüber anderen, die ebenso gut hätten gewählt werden können, zeigt sich allerdings nur, wenn man von außerhalb (gewissermaßen von der Seite) auf eine Praxis blickt. Innerhalb unserer tätigen Verstricktheit in die Welt drängt sich hingegen eine der möglichen Beschreibungen auf, oder es ergibt sich eine Hierarchie zwischen mehr oder weniger passenden Beschreibungen.

»Bildgesicht«: »Ich verhalte mich zu ihm in mancher Beziehung wie zu einem menschlichen Gesicht. Ich kann seinen Ausdruck studieren, auf ihn wie auf den Ausdruck des Menschengesichts reagieren.«²²⁰ Das kontinuierliche Sehen des Aspekts würde hier also bedeuten, dass unser Verhalten gegenüber dem Gesicht und unsere emotionalen Reaktionen dem Verhalten und den Reaktionen auf ein echtes Gesicht in bestimmten Hinsichten gleichen. Im Verhalten zeigt sich diese Nähe vor allem darin, wie ich mich gegenüber dem Gesicht ausrichte, es anfasse und mit ihm interagiere. Mulhall illustriert dies auch an unserem Umgang mit der Zeichnung eines dreidimensionalen, gezeichneten Kubus: Das Sich-Auskennen würde hier unter anderem bedeuten, der Form des Gegenstandes auf eine bestimmte Weise nachzufahren oder andere Gegenstände in einer bestimmten Weise auszurichten, sie z.B. auf und nicht in den Kubus »stellt«. Wer etwas als etwas sieht, zeigt laut Mulhall bis in feinste Abschattungen des Benehmens, als was er den Gegenstand auffasst, und das gilt gleichermaßen für Gegenstände, Modelle, Bilder, graphische Darstellungen etc. Aspektsehen zeigt sich also zunächst in unserem *Handeln*.

Eine zweite Weise, in der sich das kontinuierliche Sehen eines Aspekts zeigt, ist die *Sprache*, nämlich in der unmittelbaren Beschreibung und Wahl der Worte. Sowohl bei den Gegenständen selbst als auch bei Bildern sagen wir etwa: »Schau, da zieht ein Pferd den Wagen« – obwohl die Szenerie auf einem Bild aus einer Anordnung von Formen und Farben besteht, würde man nicht sagen: »Man könnte diese Anordnung von Farben und Formen als ein Pferd sehen, das einen Wagen zieht.«²²¹ Die Unmittelbarkeit ist hier ein Aspekt der »Zuhandenheit« (»readiness-to-hand«)²²² der Beschreibung, also der Eindruck, dass sich ein bestimmter Ausdruck als der passende aufdrängt. Dabei ist die Beschreibung oder das Greifen zu bestimmten Worten weniger als Resultat reflektierter Gedanken über den Gegenstand zu verstehen denn als Verlängerung unsers non-verbalen Verhaltens. Für Seel ist die enge Verbindung zwischen dem Sehen und dem Beschreiben gar ein Aspekt der vermeintlichen Passivität der Wahrnehmung – nicht wir greifen zu bestimmten Worten, sondern die Welt: » Passivität der Wahrnehmung: Die Welt greift nach den Worten, die wir für ihre Zustände haben. Wer in einer Sprache zu Hause ist und folglich über die entsprechenden Prädikate verfügt, kann in vielen Situationen gar nicht anders, als dieses Gras als grün, dieses Telefon als läutend, diesen Apfel als sauer, diesen Ball als

²²⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 520.

²²¹ Mulhall, *On Being in the World*, 22f.

²²² Ebd. 24. Die Einführung des Heidegger'schen Begriffs »Zuhandenheit« ist ein Aspekt der von Mulhall konstatierten Nähe zwischen Heidegger und Wittgenstein.

rund zu vernehmen. Diese Begriffe zu beherrschen bedeutet in Situationen der Wahrnehmung von ihnen beherrscht zu werden.«²²³

Mulhall zufolge geht es in der Debatte um das Aspektsehen zunächst um die Wahrnehmung von Bildern. So verstanden richten sich Wittgensteins Bemerkungen vor allem gegen eine falsche Theorie der Bildwahrnehmung und im erweiterten Sinne gegen eine falsche Theorie der Wahrnehmung *tout court*. In Frage steht stets, ob man einen irgendwie basalen Seheindruck hat (etwa von den Linien und Flächen) und diesen in einem zweiten Schritt interpretiert, was einen in die Lage versetzt zu wissen, welcher Gegenstand dargestellt ist – oder ob man den dargestellten Gegenstand *direkt* wahrnimmt. Was Wittgenstein laut Mulhall mit dem Begriff des Aspektsehens herausarbeiten möchte, lässt sich auch als ein Unterschied zwischen dem bloßen »Wissen, dass dies ein X ist« und dem »Sehen, dass dies ein X ist« verdeutlichen. Eine für Mulhall zentrale Textstelle ist die folgende: »Ich sehe, daß auf einem Bild der Pfeil das Tier durchdringt. Er hat es im Hals getroffen und ragt im Genick heraus. Das Bild sei eine Silhouette. – *Siehst* du den Pfeil – *weißt* du nur, daß diese beiden Stücke Teile eines Pferdes darstellen sollen?«²²⁴ In Mulhalls Diskussion darüber, inwiefern man gerechtfertigt ist zu sagen, dass es sich in solchen Fällen um ein Sehen (und nicht um ein Wissen) handelt, betont er folgende zwei Überlegungen Wittgensteins. Wenn jemand sieht und nicht nur weiß, was die Zeichnung zeigt, würde er sich selbst dann, wenn ihm die Zeichnung nur kurz gezeigt wird, sowohl in der *Beschreibung* als auch bei einer *Reproduktion* auf das Tier und den Pfeil beziehen. Selbst wenn die Reproduktion stark fehlerhaft ist, sich der Zeichner zum Beispiel in der Art des Tieres oder der Waffe oder im Größenverhältnis vertut, würde er sich doch nicht in der Anzahl der Beine oder Augen täuschen oder in der Tatsache, dass der Pfeil im Tier feststeckt. Mulhalls Interpretation stützt sich auf folgende Textstelle bei Wittgenstein: »[...] sollte ich's zeichnen, so würde ich gewiß eine sehr fehlerhafte Kopie hervorbringen, aber sie würde eine Art Tier von einem Pfeil durchbohrt zeigen [...]. D.h. gewisse Fehler würde ich *nicht* machen.«²²⁵ Wenn die Person jedoch nicht unmittelbar sieht, was auf dem Bild dargestellt ist, sich dies vielmehr in einem Akt der Interpretation erschließt und also die Zeichnung des Tieres so behandelt wie wir vielleicht eine Werkszeichnung, gibt es

²²³ Seel, *Theorien*, Nr. 190.

²²⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, Seite 535.

²²⁵ Ebd., 535f.

keinen Grund, warum nicht Fehler in der Anzahl der Beine oder der Lage des Pfeiles (z.B. neben dem Tier) mit der gleichen Häufigkeit vorkommen sollten.²²⁶

Die zweite Überlegung, die dafür spricht, dass das stetige Aspektsehen eine Form des Sehens und nicht ein Wissen ist, zeigt sich an der Einstellung, die wir zu der Zeichnung bzw. dem gesehenen Gegenstand haben. Wittgenstein schreibt: »Von dem, der die Zeichnung als dies Tier sieht, werde ich mir manches andere erwarten, als von dem, der nur weiß, was sie darstellen soll.«²²⁷ Diese feinen Abschattungen des Benehmens,²²⁸ wie Wittgenstein sie auch nennt, sind wichtig, da sie anzeigen, dass der Betrachter ein besonders Verhältnis zu dem Bild hat, welches durch unmittelbare Vertrautheit und affektive Reaktion auf das Bild gekennzeichnet ist. Wer hingegen die Darstellung nicht als Tier sieht, sondern lediglich weiß, dass sie ein solches darstellen soll, wird sich beim Betrachten des Bildes auch nicht in der gleichen unmittelbaren Weise erschrecken, fürchten oder freuen.

Wenn jemand etwas als etwas sieht, reagiert er in einer bestimmten Weise auf das Bild, das heißt vor allem, dass er emotional, affektiv und körperlich (z.B. in Gesten) auf das Dargestellte anspricht und in seiner unmittelbaren Beschreibung auf es Bezug nimmt und nicht etwa auf die Linien und Flächen, aus denen die Zeichnung besteht. Wer hingegen nicht *sieht*, sondern lediglich *weiß*, was ein Bild darstellt, behandelt das Bild wie wir eine Werkszeichnung oder Blaupause.²²⁹ Doch was kennzeichnet unseren Umgang mit Werkszeichnungen? Der augenfälligste Unterschied ist sicherlich, dass sich das Dargestellte nicht auf einen Blick erschließt,²³⁰ vielmehr muss eine explizite Zuordnung der einzelnen Elemente des Bildes vorgenommen werden, um herauszufinden, was genau dargestellt ist. Der Seheindruck und die Beschreibung beziehen sich dann auf Elemente wie Linien, Farben und Flächen und nicht auf das dargestellte Objekt oder die gemalte

²²⁶ Wenn man tatsächlich zunächst die Linien sieht und anschließend interpretiert, könnte natürlich auch das Wissen davon, dass es sich um ein Tier handelt, dafür verantwortlich sein, dass man gewisse Fehler nicht macht. Gegen diese Überlegung spricht, dass es sich um einen sehr kurzen Zeitraum handelt, in dem man den Gegenstand sieht, der als zu kurz für eine Interpretation angesehen wird. Der prägnantere Einwand ist jedoch nicht der, dass die Zeit zu kurz ist, sondern der, dass es desto schwerer ist, die Linien zu reproduzieren, je kürzer die Zeit ist. Wenn man jedoch zunächst die Linien sieht, sollte es nicht schwerer sein, diese zu reproduzieren, je kürzer man die Zeichnung sieht, sondern leichter.

²²⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 538.

²²⁸ Die »feinen Abschattungen des Benehmens« können sich, z.B. wenn es sich um ein musikalisches Thema handelt, darin zeigen, dass man es mit dem richtigen Ausdruck pfeift. Vgl. für eine Diskussion entsprechender Themen in der Ästhetik Schuff, *Ästhetisches Verstehen*, und Bossart, *Ästhetik nach Wittgenstein. Eine systematische Rekonstruktion*.

²²⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 537.

²³⁰ Vgl. Mulhall, *Inheritance and Originality*, 160.

Szenerie. Für Mulhall besteht der eklatanteste Unterschied darin, dass wir im Fall des Sehen-was-etwas-ist aber nicht beim Wissen-was-etwas-ist unmittelbar zu einer bestimmten Form der Beschreibung greifen. Er schreibt, bezogen auf die Darstellung des von einem Pfeil durchbohrten Tieres: »Someone who knows rather than sees the arrow would not see it *at once* as an arrow, he would not be unhesitating in his recourse to the relevant descriptions; he would rather need to read the drawing like a blueprint, inferring certain things from its particular properties of colour and spatial arrangement.«²³¹ In der Beschreibung, es handele sich um ein von einem Pfeil durchbohrtes Tier, drückt sich ein charakteristischer Unterschied in der Wahrnehmung aus, den Mulhall auch »menschliche Wahrnehmung« nennt. Aspektblinden fehlt entsprechend das, was die spezifisch menschliche Wahrnehmung auszeichnet, nämlich dass sie die Welt unmittelbar in einer charakteristisch bedeutungsvollen Weise wahrnehmen und in einer ebenso charakteristischen Weise auf sie reagieren.²³² Die spezifisch menschliche Weise der Wahrnehmung besteht darin, so verstehe ich Mulhalls Bemerkung, dass ein konventionelles Symbol oder eine konventionelle Darstellung nicht im Modus des distanzierten intellektuellen Verstehens aufgefasst wird, sondern im Modus einer unmittelbaren Leiblichkeit. In diesem Sinne nimmt die Bildwahrnehmung trotz der Tatsache, dass sie auf zahlreichen kognitiven Voraussetzungen und Praktiken beruht, den Charakter des Natürlichen an. Der Begriff der Natürlichkeit meint dabei nicht, dass es nicht auch anders sein könnte. Wittgenstein schreibt explizit: »Wir können uns leicht Menschen vorstellen, die zu solchen Bildern nicht dies Verhältnis hätten. Menschen z.B., die von Photographien abgestoßen würden, weil ihnen ein Gesicht ohne Farbe, ja vielleicht ein Gesicht in verkleinertem Maßstab unmenschlich vorkäme.«²³³ Unser unmittelbarer und sicherer Umgang mit gewöhnlichen Bildern im Gegensatz zu Werkszeichnungen und Blaupausen liegt weder ausschließlich an einer bestimmten *natürlichen* Reaktion unsererseits, noch an speziellen Eigenschaften der Bilder. Und auch wenn es bestimmte Weisen der Darstellung gibt, die alle oder doch die meisten Menschen unmittelbar ansprechen, handelt es sich hierbei nicht um anthropologische Konstanten, sondern eher um ein Produkt unserer zweiten Natur. So schreibt Wittgenstein: »Es gibt z.B. Malweisen, die mir nichts in dieser unmittelbaren Weise mitteilen, aber doch andern Menschen. Ich glaube, daß Gewohnheit und Erziehung hier mitzureden haben.«²³⁴

²³¹ Mulhall, *On Being in the World*, 18.

²³² Siehe auch: Mulhall, *Inheritance and Originality*, 159–161.

²³³ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 538.

²³⁴ Ebd., 531.

Mulhall streicht – das sollte bis hier deutlich geworden sein – den zweitnatürlichen Charakter der Wahrnehmung im Hinblick auf bedeutungsvolle menschliche Artefakte heraus. Zumindest für weite Teile der Wahrnehmung stellt das Aspektsehen den gewöhnlichen Fall der Wahrnehmung dar – alles Sehen ist, zumindest in diesen Bereichen, Aspektsehen.

McGinn – Imaginatives Sehen

Im Lichte dieser Betrachtungen Mulhalls und den Bemerkungen Wittgensteins erscheint McGinns Interpretation des Aspektsehens auf irritierende Weise dem Modell der Werkszeichnung verhaftet. McGinn untersucht das *imaginative seeing* (wie er das Aspektsehen nennt) im Rahmen einer Analyse von Vorstellungen.²³⁵ So verwundert es nicht, dass er das Aspektsehen im Grunde als Wahrnehmungen, über die eine Vorstellung gelegt wird, versteht. Er schreibt: »Thus the concept of seeing-as is introduced by first generating a percept in the reader and then suggesting a number of different ›interpretations‹ that can be imaginatively placed on it.«²³⁶ Das Bild, das McGinn hier entwirft, entspricht eher den Bemerkungen, die Wittgenstein im Hinblick auf das Sehen einer Werkszeichnung macht: Zunächst nimmt man den »zugrunde liegenden Gegenstand« wahr, der in einem zweiten Schritt mit einer Vorstellung versehen wird und mit ihr gemeinsam das hybride *imaginative seeing* erzeugt. Die Stelle in Wittgensteins Text, die diese Interpretation stützen soll, lautet im Deutschen: »Es ist, wie wenn eine *Vorstellung* mit einem Gesichtseindruck in Berührung käme und für eine Zeit in Berührung bliebe.«²³⁷ Abgesehen davon, dass diese Interpretation sich mit zahlreichen anderen Bemerkungen Wittgensteins, die wir schon betrachtet haben, beißt und abgesehen davon, dass Wittgenstein das Aspektsehen unter dem Leitbegriff des Sehens (und nicht wie McGinn unter dem Leitbegriff der Vorstellung) behandelt, stellt dies auch deswegen eine Fehlinterpretation dar, weil sie auf einer unaufmerksamen Lektüre Wittgensteins beruht. Zunächst ist zu beachten, dass das relevante Zitat mit den Worten »Es ist, wie wenn« beginnt. Wittgenstein lädt uns an vielen Stellen dazu ein, uns etwas vorzustellen oder darüber nachzudenken, wie etwas scheint, oder wie etwas anders sein könnte; solche Formulierungen legen das nahe, was sie auch im alltäglichen Sprachgebrauch nahelegen,

²³⁵ McGinn, *Mindsight*, Kapitel 3.

²³⁶ Ebd., 48.

²³⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 541.

nämlich dass man das Folgende nicht für bare Münze nehmen sollte. Hier geht McGinn fälschlich davon aus, dass die tentative Formulierung bereits eine sachliche Entscheidung (oder gar These) darstellt. Aber auch in den sich anschließenden Abschnitten überliest McGinn eine relevante Unterscheidung, die Wittgenstein einige Sätze später trifft: »Den H-E-Kopf kann jemand einfach für das Bild eines Hasen halten, das Doppelkreuz für das Bild eines schwarzen Kreuzes, aber die bloße Dreiecksfigur nicht für das Bild eines umgefallenen Gegenstandes. Diesen Aspekt des Dreiecks zu sehen, braucht es *Vorstellungskraft*.«²³⁸ McGinn hat also gewissermaßen Recht, wenn er die gesteigerte Beteiligung der Vorstellungskraft beim Sehen der Aspekte der Dreieckszeichnung betont.²³⁹ Doch er übersieht, dass dies nicht allgemein für das Sehen-als gilt, das sich ja gerade in Begriffen des Sehens ausdeuten lässt. Diese eher textexegetischen Bemerkungen sind deswegen wichtig, weil sie zeigen, dass McGinns Interpretation nicht nur die Bemerkungen, die Aspektsehen als Form des Sehens charakterisieren, übergeht und übersieht, dass sie sich mit seiner additiven Theorie nicht vertragen, sondern dass sie auch die positiven Bestimmungen im Zusammenhang mit dem Aspektsehen, wie zum Beispiel die Rolle des Kontextes oder des gewöhnlichen Umgangs, nicht berücksichtigt. Der Grund, warum die Darstellung des Dreiecks das Hinzutreten der Vorstellungskraft benötigt, um es etwa als einen »umgefallenen Gegenstand« sehen zu können, liegt daran, dass uns die *bloße Zeichnung* eines Dreiecks zu wenig Kontext liefert, der uns den Gegenstand eindeutig, z.B. als umgefallen, sehen lässt. So können wir das Dreieck nur als Dreieck sehen – um es als etwas anderes sehen zu können, muss jedoch die Vorstellungskraft hinzukommen. Dies gilt jedoch – so möchte ich betonen – nur für Zeichnungen, die uns keine oder aber zu viele Möglichkeiten, sie als etwas anderes zu sehen, aufzeigen. Aber es gilt gerade nicht für jene, bei denen sich ein bestimmter Aspekt aufdrängt.

Aufgrund dieser Einwände werde ich im Folgenden nicht weiter auf McGinns additive Theorien eingehen, was nicht bedeutet, dass eine Untersuchung der Vorstellungskraft und ihrer Verbindung zum Aspektsehen nicht interessante Ergebnisse liefern kann. Insbesondere wenn man bedenkt, dass das Aspektsehen auch von Wittgenstein selbst mit dem Begriff der Vorstellung einerseits, aber auch dem Begriff des Denkens

²³⁸ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 542.

²³⁹ Ebd., 540f.

zusammengebracht wird. So schreibt Wittgenstein an einer Stelle über das Aufleuchten des Aspekts es sei »halb Seherlebnis, halb ein Denken.«²⁴⁰

Menschliche Wahrnehmung

Die charakteristische Weise, in der Menschen die Welt wahrnehmen und auf sie reagieren, ist aber nun nicht auf unseren Umgang mit Bildern beschränkt. Wittgenstein und (entsprechend) Mulhall gehen auch im Hinblick auf Wörter und den Ausdruck von Personen auf den Aspektblinden ein. Wenn man Wittgensteins Aussage ernst nimmt, dass die Wichtigkeit des Begriffs der Aspektblindheit im »Zusammenhang mit den Begriffen ›Sehen eines Aspekts‹ und ›Erleben der Bedeutung eines Wortes‹«²⁴¹ besteht, lassen sich seine Bemerkungen über die Wahrnehmung (um die es mir hier vornehmlich geht) durch seine Bemerkungen über das Bedeutungserleben von Worten und die Wahrnehmung des menschlichen Ausdrucks erhellen.²⁴² Zudem verweist die Tatsache, dass das Wahrnehmen und Erleben von Aspekten nicht nur Bilder, sondern auch Worte und Gesichter betrifft darauf, dass Aspektwahrnehmung kein Spezialproblem bestimmter Bild- oder Wahrnehmungstheorien, sondern in umfassender Weise relevant ist. Mulhall sieht das Aspektsehen als zentralen Teil dessen, was er die »menschliche Einstellung oder Auffassung der Welt« nennt: »His [Wittgenstein's, E.B.] primary concern with the experience of aspect-dawning is not the difficulty it creates for an erroneous theory of vision but its striking manifestation of a more general human attitude to both pictures and words – to what he christens continuous aspect perception and continuous meaning perception.«²⁴³

Die Frage nach der Aspektblindheit gewinnt ihre Relevanz insofern als das *Erleben einer Bedeutung* anscheinend etwas ist, das der Bedeutungsblinde nicht vermag – in der Behandlung dieses Phänomens, das auch den Bereich der primären und sekundären Bedeutung beinhaltet,²⁴⁴ spricht Wittgenstein nun nicht mehr von Aspekten, sondern vor

²⁴⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 525.

²⁴¹ Ebd., 553.

²⁴² Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 5. Siehe für den Zusammenhang zwischen Bild- und Wortverstehen aus entwicklungspsychologischer Perspektive: Moll, »Über die parallele Entwicklung des Verstehens von Bildern und Worten«.

²⁴³ Mulhall, *Inheritance and Originality*, 171.

²⁴⁴ Johnston ist zum Beispiel der Meinung, dass der Begriff des Aspektsehens vornehmlich für Gegenstandsbereiche reserviert ist, die eine Unterscheidung in primäre und sekundäre Bedeutung zulassen.

allem von Passungsverhältnissen. Im Bereich der Sprache zeigt sich die Empfänglichkeit für Aspekte (ähnlich dem musikalischen Gehör) vor allem darin, dass man gewisse Worte oder ihre Klang für passend oder unpassend hält. Wittgenstein spricht hier unter anderem über »das treffende Wort«, über metaphorische Ausdrücke wie die Wendung, dass Mittwoch eher »fett« oder »mager« sei, und über den Eindruck, dass Schuberts Name zu seinen Werken oder seinem Gesicht *passse*. Diese Bemerkungen erinnern an Wittgensteins Aussagen zur Ästhetik – wobei ästhetische Urteile als Verlängerungen von alltäglichen Urteilen über Verhältnisse der Richtigkeit oder der Passung verstanden werden, wie wir sie etwa im Schneiderhandwerk treffen.²⁴⁵

Der Aspektblinde wäre nun weder in der Lage, metaphorische Äußerungen zu verstehen (außer in dem Sinne, dass er sie auswendig gelernt hat), noch bestimmte Worte als unpassend oder passend zu empfinden (außer in dem reduzierten Sinn, in dem das Wort falsch bzw. richtig gebraucht wird). Das Weltverhältnis des Aspektblinden, so meint Mulhall, lässt sich ausschließlich in Begriffen der Wahrheit und Falschheit und weniger in Begriffen des Passens oder der Stimmigkeit verstehen – wobei metaphorische Ausdrücke und sekundäre Bedeutungen für ihn einfach falsch sind.

Vorstellbarkeit und Aspektblindheit

Ich möchte, wie bereits angekündigt, jedoch behaupten, dass wir uns von aspektblinden Personen keine Vorstellung machen können und zwar aus dem folgenden Grund. Wenn Aspektblindheit bedeutet, Zeichnungen, Gegenstände und den menschlichen Ausdruck immer nur auf eine »grundlegende Weise« aufzufassen, dann werden sie doch immerhin in einer, nämlich der grundlegenden, Weise unmittelbar erfasst. Mulhalls Idee ist, dass der Aspektblinde ein interpretatives Verhältnis zu bildlichen Darstellung hat – er weiß lediglich, was sie darstellen, aber er sieht es nicht. Was er jedoch sieht, sind die Linien und Farbflächen, die die unproblematische Grundlage für den Interpretationsprozess bilden. Im Folgenden wird es in Auseinandersetzung mit Gedanken Wittgensteins und Anscombes nun darum gehen, erneut zu fragen, inwiefern die Annahme einer vermeintlich unproblematischen Grundlage der Wahrnehmung aufrecht erhalten werden kann.

²⁴⁵ Vgl. für eine ausführliche Darstellung von Wittgensteins Ästhetik: Bossart, *Ästhetik nach Wittgenstein. Eine systematische Rekonstruktion*; Schuff, *Ästhetisches Verstehen*.

Eine für Mulhalls Auffassung des Aspektblinden einschlägige Stelle ist die folgende: »A crucial point to note is that aspect-blindness does not exclude the possibility of learning the relevant technique of pictorial representation; an aspect-blind could recognize the schematic cube as a representation of a cube, it is rather that he treats all pictorial symbols as we would treat blueprints or working drawings.«²⁴⁶ Doch auch eine solche Person muss die Gegenstände, die sie anschließend interpretiert, in irgendeiner Weise auffassen, z.B. als Farbflächen oder Linien in einer bestimmten Anordnung oder als Gesicht, bei dem der Mund »nach oben gezogen« ist. Diese Wahrnehmungen sind aber selbst nur in einem sehr eingeschränkten Sinne »grundlegend«. Für uns Nicht-Aspektblinde gilt zum Beispiel gerade das Gegenteil: Unsere natürliche, spontane Auffassung von Zeichnungen und Gegenständen findet eigentlich auf einer konzeptuell elaborierten Ebene statt; uns ist die Beschreibung »das lachende Gesicht« sehr viel näher als die aufwendige Beschreibung der Linien und Farben.

Außerdem – und diesen Punkt diskutiert Mulhall ebenfalls ausführlich – lassen sich auf verschiedenen Ebenen der Beschreibung Relationen des Aspektsehens identifizieren – auch »bloße Formen« wie das Doppelkreuz,²⁴⁷ bei dem sich die unterschiedlichen Aspekte nur auf der Ebene der Organisation der Farbflächen abspielen, gehören bereits zum Aspektsehen. Hier ist also schon die Wahrnehmung der vermeintlich grundlegenden Einheiten – Farbflächen und Linien – durch Aspekte geprägt.

Welche Betrachtungsweisen überhaupt möglich sind und welche uns als einfacher oder naheliegender scheinen, hängt an der Betrachterin, dem Gegenstand und der Praxis, also auch an der Frage, ob es einen gebräuchlichen Kontext gibt, in dem diese Betrachtungsweise genutzt wird. Würden wir uns auf neutralem Grund befinden, wären prinzipiell sehr viele Weisen der Auffassung möglich, doch einen neutralen Grund gibt es nicht: Vielmehr gilt, dass die Praxis, also die Praxis des Umgangs mit Bildern, oder der Kontext bestimmte Auffassungsweisen so privilegieren, dass sie natürlich, grundlegend oder einfach wirken. Die entsprechende Auffassungsweise ist damit aber nicht unabhängig von uns, die eine Weise, in der sich die Welt präsentiert, ist immer noch eine unter anderen, die von uns und von dem, was wir können, genauso abhängt wie von den Gegenständen und der Situation. Nur wenn es eine Auffassungsweise der Welt gäbe, die von all dem unabhängig wäre, wäre Mulhalls Beschreibung des Aspektblinden akzeptabel.

²⁴⁶ Mulhall, *On Being in the World*, 32.

²⁴⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 541.

Die Wahrnehmung des Aspektblinden ist, laut Mulhall, mechanisch, weil er nur einen Aspekt sieht. Dass jemand nur einen Aspekt sieht, ist wiederum nur verständlich, wenn man Wahrnehmung selbst mechanisch versteht.

Meine Bemerkungen sollen verdeutlichen, dass die Vorstellung, es gäbe Menschen, die nur über eine Auffassung oder Ansicht der Dinge verfügen, nicht sieht, dass auch diese eine Auffassung oder diese eine Beschreibung des Gesehenen bereits genau diejenigen Fähigkeiten, die beim Sehen von mehreren Aspekten und dem Wechseln dieser in Anschlag gebracht werden, voraussetzt. Die Lesart, die ich hier stark machen möchte, nimmt Wittgenstein insofern beim Wort, als sie seinen Anti-Fundamentalismus fundamentalistisch auslegt: Es gibt keine Auffassung der Welt, die so grundlegend ist, dass sie alternativlos ist. Und wenn und solange es alternative Auffassungsweisen gibt, setzt selbst die einfachste Bezugsweise voraus, dass der Gegenstand nicht unter allen seinen Aspekten aufgefasst wird, sondern unter einem von vielen verschiedenen. Dies bedeutet nun aber, dass jede Ansicht eine Ansicht unter Absehung von allen anderen ist. Diese Auffassung geschieht nun nicht mechanisch, bzw. wenn sie mechanisch funktioniert, hat sie nichts mehr mit menschlicher Wahrnehmung zu tun. Eine solche Idee scheint auch Gould vor Augen zu haben, wenn er schreibt: »J. L. Austin once said that how things look or smell or taste is just as much a part of the world as how the world really is. But whereas Austin was content to mock the philosopher's obsession with knowing how things (really, essentially) are, Wittgenstein wanted us to dismantle the very drive to isolate, for example, the absolutely simple parts of a chair (PI §47), or to undo the idea that a name has to name an indestructible simple (PI §55 ff.) or that logic showed the (sublime) structure of ›the nature of all things‹ (PI 89). Against the background of the procedures that are meant to dismantle this wish, Wittgenstein took on these puzzles about seeing something as something and experiencing the meaning of a word.«²⁴⁸ In der Kritik des Bildes, dass es in unserer Sprache, der Welt und der Logik einfachste Teile geben muss, sieht Gould das verbindende Element zwischen den *Philosophische Untersuchungen I* und *II*. Das Aspektsehen ist eine Anwendung dieser allgemeinen Kritik auf unsere Wahrnehmung, in der uns Wittgenstein von dem Projekt oder dem Wunsch abbringen will, es gäbe in der Wahrnehmung etwas, das unqualifiziert *basic* ist.

Wenn wir keine Grundlage der Wahrnehmung *finden* können, dann wird uns auch nicht helfen *festzusetzen*, dass es eine grundlegende Wahrnehmung, die die Basis für alle weiteren

²⁴⁸ Gould, »An Allegory of Affinities«, 70.

Weisen der Bezugnahme darstellt, geben muss, um die Wahrnehmung abzusichern. Ein solches Postulat zur Absicherung unserer Praxis stellt für Wittgenstein eine Flucht in den Mythos dar. Was anstelle dieser Flucht benötigt wird, ist hingegen eine Einsicht in die Selbstgenügsamkeit der Praxis. Wir können das Gesagte vielleicht leichter verstehen, wenn wir uns an den Mittelteil des Zitats erinnern, das diesem Kapitel vorangestellt war: »Ich sehe in die Landschaft; mein Blick schweift, ich sehe allerlei klare und unklare Bewegungen; *dies* prägt sich mir klar ein, *jenes* nur ganz verschwommen. [...] Und nun schau an, was »Beschreibung des Gesehenen« heißt! – Aber das ist eben, was man eine Beschreibung des Gesehenen nennt. Es gibt nicht *einen eigentlichen*, ordentlichen Fall so einer Beschreibung.«²⁴⁹ Tatsächliches Sehen, so verstehe ich Wittgenstein hier, fluktuiert, manches prägt sich uns ein, es macht, dass wir es sehen, anderes müssen wir durch aufmerksame Betrachtung erst hervorholen. Vieles entgeht uns beim ersten Sehen ganz – es in den Blick zu bekommen, bedeutet erneut und vielleicht anders wieder hinzusehen. Dieser dynamische Prozess wird jedoch nicht von dem eingefangen, was wir eine »Beschreibung des Gesehenen« nennen, welche die wahrgenommene Welt in einer eindeutigen und oftmals statischen Weise, z.B. als »Gegenstände und ihre Eigenschaften« präsentiert.²⁵⁰ Die Disparität zwischen der tatsächlichen Erfahrung als dynamisches Geschehen und Handeln und dem Vorurteil, dass es sich bei der Erfahrung um einen Zustand handelt, der *unified* und *sensation-like* ist, wird auch von Noë und O'Regan bemerkt, die es als eine Stärke des sensomotorischen Ansatzes verstehen, dass dieser die *Heterogenität* der Erfahrung theoretisch reflektiert.²⁵¹

Jetzt sollte auch klarer sein, warum die Idee, jemand sei in der Weise aspektblind, dass er seinen eigentlichen oder »ersten« Seheindruck interpretieren muss (also ein Mullhal'scher Aspektblinder), nicht verständlich ist. Die Idee eines grundlegenden Seheindrucks (und mit ihr diejenige einer grundlegenden Beschreibung) ist keine verständlich zu machende Vorstellung. Es gibt nicht die eine, objektive Auffassung, die Grundlage für alle weiteren darstellt, aber selbst gegeben ist. Ein solcher Rückfall in einen (etwas anders gearteten) »Mythos des Gegebenen« stellt eben jenes problematische Weltverhältnis vor, das Wittgenstein an zahlreichen Stellen kritisiert. Eine Auffassungsweise, die davon ausgeht,

²⁴⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 529.

²⁵⁰ Vgl. hierzu auch: »Der verführerische Begriff ist: »die *vollständige* Beschreibung dessen, was man sieht.« (Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, §984)

²⁵¹ Noë & O'Regan, »On the Brain-Basis of Visual Consciousness«, 580.

es gäbe grundlegende Wahrnehmungen, die unabhängig von uns und unserer Praxis bestehen und die ohne unser Zutun elaboriertere Formen der Wahrnehmung absichern, ist vergleichbar mit der Vorstellung, die Anwendungen der Rechenregeln lägen wie unsichtbare Geleise bis in die Unendlichkeit und sicherten so unsere tatsächlichen Rechnungen ab. Doch von dem Bild unserer Praxis, das eine solche Absicherung voraussetzt, will Wittgenstein uns befreien. Im §219 der *Philosophischen Untersuchungen* schreibt er: »Nein; meine Beschreibung [dass es einem so vorkommt, als seien alle Übergänge der Regel schon gemacht. E.B.] hat nur Sinn, wenn sie symbolisch zu verstehen war. – *So komme es mir vor* – sollte ich sagen. Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel blind.«²⁵² Bei der Anwendung der Regel ist der Punkt, an dem sich die Begründungen erschöpfen, dann erreicht, wenn sich »der Spaten zurückbiegt«, und wir sagen: »So handle ich eben.«²⁵³ An diesem Punkt benötigen wir keine Interpretation der Regel mehr, sondern handeln direkt. Die »Blindheit«, mit der die Regel befolgt wird, sollte dabei allerdings nicht als blindes, unreflektiertes Handeln verstanden werden, blind ist man nicht für dasjenige, was man tut, blind ist man für die Regel, also dafür, dass man eine Regel befolgt. Diesen Gedanken sehe ich auch in der Frage nach dem »grundlegenden Scheindruck« – die Beschreibung, die uns als die grundlegende erscheint, ist dies nicht aufgrund einer speziellen Eigenschaft, die in der Sache begründet ist, vielmehr kommt es uns so vor, als sei hier ein Grund erreicht worden. Welche Beschreibung den Grund ausmacht, hängt vor allem mit dem Handeln zusammen – dies ist gewissermaßen der Knotenpunkt zwischen Wittgensteins Bemerkungen und dem übergeordneten Ziel dieser Arbeit. Die Frage nach der ultimativen Fundierung oder einer ausgezeichneten Klasse von Wahrnehmungen oder der einfachsten Beschreibung ist eine Frage, die uns beim Philosophieren kommt, nicht aber im alltäglichen Handeln. Wittgenstein schreibt hierzu: »Man kann sagen: wenn wir philosophieren, feiert nicht nur unsre Sprache, sondern auch unser Blick. Denn während ich den Ofen heize, sehe ich ihn anders als wenn ich beim Philosophieren auf ihn starre, denke ich nicht an den visuellen Ofen, das Sinnesdatum, etc.«²⁵⁴ Auch im Fall der Wahrnehmung, so wird in diesem Zitat deutlich, treten philosophische Probleme dann auf, wenn wir außerhalb jeder Praxis versuchen, ein Phänomen, wie das der Wahrnehmung, zu fassen und philosophisch zu bestimmen. Die Fundierung unserer Wahrnehmung geschieht hier, wie im Fall des

²⁵² Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §219.

²⁵³ Ebd., §217.

²⁵⁴ Wittgenstein, MS 120–49v, 12. Dezember 1937. Wittgensteins Manuskripte sind alle nach der *Bergen Electronic Edition* zitiert.

Regelfolgens, vornehmlich durch das Handeln. Die *Frage* danach, was man *eigentlich* sieht und was die *grundlegende* Beschreibung ist, stellt sich in dieser Form nur beim Philosophieren. Zwar fragen wir auch im Handeln uns und andere, was in einer bestimmten Situation eigentlich zu sehen ist oder war – diese Fragen haben jedoch einen klaren Sinn und zwar dadurch, dass sie in einem bestimmten praktischen Kontext gestellt werden, in dem bestimmte Dinge getan und beabsichtigt werden. Problematisch ist demgegenüber die Frage, was in jedem Kontext und von jeder Person grundlegenderweise gesehen wird, oder die Illusion, dass es auf sie eine Antwort gäbe.

Die bisherigen Bemerkungen verdeutlichen, dass die Wahrnehmung bei Wittgenstein erst in ihrer grundlegenden Bezogenheit auf und Verflechtung mit dem Handeln verständlich werden kann. Doch was bedeuten diese Hinweise für unsere Frage danach, wie das Verhältnis von Aspektsehen und Sehen zu bestimmen ist? Wie hilft uns der zugrundeliegende Praxisbezug bei der Beantwortung der Frage, ob es aspektblinde Menschen geben kann? Wir haben bereits gesehen, dass Mulhall sich für die Auffassung stark macht, dass jedes bedeutungshafte Sehen und also letztlich alles menschliche Sehen Aspektsehen ist. So schreibt er im Schlusskapitel von *On Being in the World* ausführlich über das Verhältnis von Sehen und Aspektsehen und hält fest: »our relationship towards objects in general is one of continuous aspect perception.«²⁵⁵ Diese Einschätzung hat auch Konsequenzen für Mulhalls Konzeption der Aspektblindheit. Da für ihn die menschliche Auffassungsweise der Welt im kontinuierlichen Aspektsehen besteht, hat Aspektblindheit einen dehumanisierenden Effekt. Er schreibt über den Aspektblinden: »In his alienation from (rather than assimilation of) language, he is condemned to an impoverished inner life; he lacks the second nature which language confers upon human beings. [...] Little wonder, that Wittgenstein describes such a person's uncomprehending query about the justification of secondary uses as ›having a different racial origin, as it were‹ (LW, I, 56) – for it is the question of someone with a very different nature: it is as if the aspect-blind are a different race of people, »a different type of man« (MS 169, p.2).«²⁵⁶ Auch in *Inheritance and Originality* hält Mulhall daran fest, dass Aspektblindheit ein verständliches Konzept ist, auch wenn Aspektblinde sowohl gegenüber anderen als auch gegenüber sich selbst in gewisser Weise entmenschlicht sind: »In short, the behaviour of the aspect-blind would

²⁵⁵ Mulhall, *On Being in the World*, 146.

²⁵⁶ Ebd., 51.

be as mechanical or robotic as their perception of the behaviour of others; their blindness to the humanity of others is paralleled by a dehumanizing rigidity in themselves.«²⁵⁷

Doch diese Einschätzung Mulhalls überrascht: Zumindest wenn man Aspektsehen nicht nur auf eine Person bezieht, sondern auf einen Stamm oder eine Art von Menschen, was in dem oben genannten Zitat deutlich anklingt, sollte Aspektblindheit keine verständliche Vorstellung sein. Dies möchte ich noch einmal in Bezug auf das obige Zitat verdeutlichen: Wenn das Sehen des Aspektblinden nicht mechanisch verstanden werden kann, dann setzt bereits die erste und einzige Beschreibung des Geschehenen, zu der der Aspektblinde in der Lage ist, die Fähigkeit zum Aspektsehen voraus. Dann fragt der Aspektblinde bereits bei der primären Bedeutung nach, bzw. würde nachfragen, wenn er es denn könnte. Hier zeigen sich starke Parallelen zu Augustinus' Beschreibung des Spracherwerbs ganz am Anfang der *Philosophischen Untersuchungen*: Die Tatsache, dass das Kind bereits versteht, auf was die Erwachsenen hinweisen, wenn sie ihm ein Wort lehren, beschreibt das Kind als jemanden, der schon eine Sprache hat, der also schon einen Überblick über Sprachspiele, Sprachverwendungen und dergleichen hat. Diese Fähigkeiten hat das Kind jedoch nicht, bevor es seine erste Sprache erworben hat. Der Aspektblinde, der aber trotzdem einen Aspekt wahrnimmt, und sei es ein für uns grundlegender wie die »Linien und Farbflächen«, ist wie das Augustinische Kind: Er kann bereits, was er laut Voraussetzung gerade erst erwirbt. Die Einsicht, dass es keinen »common ground« in unserer Wahrnehmung gibt, mag schwindelerregend wirken – hier einen Grund festzusetzen beruhigt uns aber nur solange, bis wir seiner Instabilität erneut gewahr werden. Was uns tatsächlich beruhigen könnte, und was zugleich schwer zu erreichen ist, ist die Einsicht, dass die Grundlosigkeit kein Grund zur Sorge ist – unsere Wahrnehmung ist flexibel und doch stabil genug, um Praktiken der Sprache und Wahrnehmung zu stützen, ohne selbst einen Unterbau zu benötigen.

Vollständig Aspektblinde sind kein »different type of man«, sondern aufgrund ihres Defizits gar keine Menschen, da sie über keine menschliche Wahrnehmung verfügen. Daher können wir uns, das möchte ich auf Wittgensteins Eingangsfrage antworten, nicht vorstellen, dass es *Menschen* gibt, die nicht zum Aspektsehen in der Lage sind. Das Inhumane ihrer Wahrnehmung steckt dabei *contra* Mulhall nicht unbedingt darin, dass sie nur Zugang zu einem Aspekt haben, sondern darin, wie Aspekte verstanden werden: nämlich als mechanische Repräsentationen. Wenn wir Wahrnehmung als aktive Leistung

²⁵⁷ Mulhall, *Inheritance and Originality*, 174.

eines verkörperten Lebewesens verstehen, muss auch die Wahrnehmung selbst dynamisch und variabel aufgefasst werden. Genauso wie wir uns – wie ich behaupte – nicht vorstellen können, dass es Menschen gibt, die nicht zum Aspektsehen in der Lage sind, können wir uns auch die Bauarbeiter zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* nicht als Sprechende vorstellen. Es mag sein, dass es Wesen gibt, die so leben wie die Bauarbeiter, aber dann sind es keine Menschen und die Laute, die sie von sich geben, sind nicht Teil einer Sprache.

Stanley Cavell schreibt in Antwort auf die Frage aus §243, ob wir uns eine Privatsprache vorstellen können, »daß wir es uns nicht wirklich vorstellen können, oder vielmehr, daß es nichts von dieser Art vorzustellen gibt, oder besser, daß, wenn wir versuchen, uns dies vorzustellen, wir uns etwas anderes als das, was wir denken, vorstellen.«²⁵⁸ Und diese Einschätzung gilt auch – so meine ich – für die Bauarbeiter und für den Aspektblinden. Natürlich können wir uns gut vorstellen, dass eine Person in einem bestimmten Bereich der menschlichen Weltauffassung *unmusikalisch* ist, also feinere Abschattungen des Benehmens weder zeigt noch versteht. Das bedeutet aber nicht, dass die Person für Aspekte generell blind ist. Wie es Fähigkeiten so an sich haben, lassen sie Grade in der Meisterschaft ihrer Ausübung zu – die Fähigkeit zum Aspektsehen erschöpft sich eben nicht in ihren primitiven Ausübungen, sondern kann vor allem auch durch den Erwerb von Sprache und damit von Beschreibungsmöglichkeiten weiter verfeinert werden. Eine weitere Konsequenz daraus, das Aspektsehen als eine Fähigkeit zu betrachten, besteht darin, dass die Ausübung dieser Fähigkeit nicht nur dadurch determiniert wird, wie gut jemand sie beherrscht, sondern auch darüber, wie die Kontextbedingungen sind. Dass man gegenüber bestimmten Objekten oder in bestimmten Situationen nicht zu elaboriertem Aspektsehen in der Lage ist, bedeutet nicht, dass man über diese Fähigkeit nicht trotzdem verfügt.

Auch wenn ich Mulhalls Analyse des Zusammenhangs zwischen dem stetigen Aspektsehen und der »Menschlichkeit« der Wahrnehmung aus den genannten Gründen nicht zustimme, möchte ich daran festhalten, dass das Aspektsehen – verstanden als die Fähigkeit, Bekanntes immer wieder neu und anders sehen zu können, sehr wohl ein menschliches Spezifikum darstellt, welches einerseits Voraussetzung für zahlreiche menschliche Praktiken ist und andererseits durch das Erlernen bestimmter Techniken – zentralerweise durch den Spracherwerb – erweitert und verfeinert werden kann. Die Idee,

²⁵⁸ Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, 549.

dass unsere menschlichen Praktiken ausgehend von bestimmten natürlichen oder spontanen Reaktionen gedacht werden müssen, die durch Einübung, Abrichtung und Techniken um- und neustrukturiert werden können, findet sich an verschiedenen Stellen in Wittgensteins Denken. Bezogen auf das Aspektsehen bedeutet dies, dass Praktiken, in denen das Aspektsehen explizit wird, eine Kristallisation grundlegender Eigenschaften der menschlichen Wahrnehmung darstellen. Es ist weniger die bloße Tatsache, dass wir unterschiedliche Aspekte in den Blick nehmen können, als das Bedürfnis, dies immer wieder zu tun, uns selbst zu unterbrechen und das Bekannte immer wieder neu sehen zu wollen, was uns als Menschen auszeichnet. Insofern liegt es auf der Hand, dass diese Dimension zwar nicht ausschließlich aber doch charakteristischerweise im Bereich der Kunst eine Rolle spielt, die eben gerade dazu geeignet ist, unsere Wahrnehmungspraktiken zu unterbrechen, zu reflektieren und neu auszurichten.

Regel und Aspekt

Wir können uns an dieser Stelle fragen, was die Diskussion um das Aspektsehen zu der grundlegenden Frage dieser Arbeit beigetragen hat. Ich sehe hier vor allem folgenden wichtigen Punkt: Ich habe dieses Kapitel mit der Feststellung begonnen, dass das Aspektsehen auf eine interessante Art zwischen der passiven Wahrnehmung und dem aktiven Handeln steht. Wittgensteins Bemerkungen zum Aspektsehen können auch als Zurückweisung der folgenden falschen Alternative verstanden werden: Entweder ist Sehen ein passiver Prozess, der uns die Gegenstände direkt gibt, oder es handelt sich um einen aktiven Prozess, der das, was uns direkt gegeben ist, in irgendeiner Weise interpretiert. Wahrnehmung auf Wittgensteins Linie zu verstehen bedeutet, nicht alles Wahrnehmen als Sehen-als zu konzipieren und gleichzeitig trotzdem nicht zu glauben, dass es so etwas wie eine grundlegende Weise der Weltauffassung gibt. Sandra Laugier entwickelt diesen Gedanken, wie bereits angeklungen ist, in Anlehnung an Wittgensteins Regelverständnis. Während Wahrnehmung bei Wittgenstein zwischen der falschen Alternative zwischen passiver Aufnahme und interpretativer Auffassung zu stehen scheint, scheint die regulative Kraft von Regeln entweder metaphysisch/quasi-natürlich verankert zu sein, oder aufgrund von Interpretation zustanden zu kommen.

Sowohl bei der Regel als auch bei der Wahrnehmung besteht die eine falsche Alternative in einer Auffassung, die unabhängig von uns besteht – das Gegebene oder die

metaphysische Regel – und die andere in einer Auffassung, die der Interpretation eine entscheidende Rolle zuspricht. Doch auch interpretative Theorien gehen davon aus, dass ihnen etwas vorliegt, das dann interpretiert werden kann. Damit bestärken interpretative Theorien letztlich die Vorstellung, dass es eine von jeder Interpretation unabhängige (wenn auch beschränkte) Regelauffassung oder Wahrnehmung gibt. Wittgenstein zeigt, dass wir uns von diesen gleichermaßen unattraktiven Alternativen befreien können – und dies wird gerade in der Parallelisierung von Regel und Wahrnehmung deutlich. Laugier beschreibt die Ähnlichkeit zwischen Regeln und Wahrnehmung folgendermaßen: »Thus, where he discusses seeing things one way rather than another, Wittgenstein aims to envisage a kind of seeing that is neither passive and direct, nor active and indirect (a judgment or an interpretation). We can compare this attempt to Wittgenstein’s refusal to conceive of rules either as absolutely rigid (the rails to infinity), or as a matter of sheer interpretation.«²⁵⁹

Diese Parallelität habe ich bereits an früherer Stelle aufgegriffen, sie zeigt sich unter anderem an der ähnlichen Konzeption der Aspektblinden und der Bauarbeiter, die in ihren begrenzten Möglichkeiten jeweils als steif, stumpf und letztlich unmenschlich erscheinen. In Frage steht, wie Wittgenstein uns von der unattraktiven Alternative befreien kann und möchte. Wie oben bereits angedeutet, scheint mir der aussichtsreichste Weg darin zu bestehen, dass wir an einen Punkt gelangen, von dem aus wir sehen können, dass die Praxis, d.h. unser gemeinsames, historisch gewachsenes Handeln einen ausreichend stabilen Grund und Hintergrund für einzelne Regelanwendungen und Wahrnehmungen bietet. Das Modell der Wahrnehmung und der Regelauffassung, das zwischen einem »Gegebenen« und einer »Interpretation« schwankt, kann nur dann aufgegeben werden, wenn wir einsehen, dass es weder ein einfaches Gegebenes noch eine Interpretation *jenseits von unserem Handeln* gibt und die »Interpretation« daher auch nicht den zweiten Schritt in einem letztlich unattraktiven Zwei-Schritt-Verfahren darstellt. Diesen Punkt verdeutlicht Laugier ebenfalls anhand von Bemerkungen, die Wittgenstein über Regeln macht. Sie schreibt: »We can think of this point in connection with Wittgenstein’s idea of a seeing that is not an interpretation, but simply a seeing, as opposed to the illusion that every seeing is a seeing-as, an interpretation or judgment. The case is exactly analogous to the understanding of a rule as it is discussed in PI §201: »What this shows is that there is a way of grasping a rule which is not an interpretation, but which is

²⁵⁹ Laugier, »Aspects, Sense, and Perception«, 58.

exhibited [äußert] in what we call ›obeying the rule‹ and ›going against it‹ in actual-cases.«²⁶⁰

Der Punkt, an dem sich der Spaten zurückbiegt, der uns nicht mehr zur Disposition steht, ist nicht durch eine besondere metaphysische, von uns unabhängige Eigenschaft bestimmt, sondern durch unser Handeln – und insbesondere unser sprachliches Handeln – konstituiert. Die Aufspaltung der Wahrnehmung in Gegebenes und Interpretation ist hingegen eine Phantasie, die uns beim Philosophieren kommt und von der uns Wittgensteins philosophische Bemerkungen kurieren sollen.

Sehen, Handeln, Sprechen – Anscombe über Wahrnehmung

Wir sind jetzt an einem Punkt angelangt, an dem wir auf Anscombes Bemerkung zurückkommen können, die den Anstoß gegeben hat, über das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Handeln nachzudenken. Zur Erinnerung möchte ich die gesamte Passage noch einmal zitieren: »One idea implicit in phenomenalism has always been that e.g. the knowledge of the meaning of colour-words is only a matter of picking out and naming certain perceived differences and similarities between objects. And this kind of idea is not dead even though phenomenalism is not fashionable. A modern Psammetichus, influenced by epistemologists, might have a child cared for by people whose instructions were to make no sign to the child in *dealing* with it, but frequently to utter the names of objects and properties they judged to be within its perceptual fields, with a view to finding out which were the very first things or properties that humans learned to name. But e.g. the identification of colour-names is in fact not primarily that of colours, but of objects by means of colours; and thus, too, the prime mark of colour-discrimination is doing things with objects – fetching them, carrying them, placing them – according to their colours. Thus the possession of sensible discrimination and that of volition are inseparable; one cannot describe a creature as having the power of sensation without also describing it as doing things in accordance with perceived sensible differences.«²⁶¹

²⁶⁰ Laugier, »Aspects, Sense, and Perception«, 57.

²⁶¹ Anscombe, *Intention*, §36

Anscombe beschreibt in dieser kurzen Passage eindrücklich, warum Handlung, Wahrnehmung und Sprache in einer ausgezeichneten Verbindung stehen: Im vorsprachlichen Bereich kann man sich nur im Handeln auf Aspekte von Gegenständen beziehen, indem man sie *according to certain features* bringt, holt und sortiert – und nur wenn diese Aspekte im Handeln erfasst werden, können sie anschließend auch sprachlich herausgegriffen werden. Die Tatsache, dass man kein Wesen mit der »Fähigkeit zur Wahrnehmung« beschreiben kann, ohne es zugleich als ein handelndes Wesen zu beschreiben, zeigt zweierlei an: Unterscheidungen in der Wahrnehmung zu treffen hat nur für tätige Lebewesen eine Relevanz und die relevanten Unterscheidungen lassen sich nur in Verbindung mit non-verbalem und verbalem Verhalten verstehen – insbesondere ergeben sie sich nicht »von selbst«.²⁶²

Insofern vor der Sprachfähigkeit nur im Handeln eine Unterscheidung von unterschiedlichen Aspekten gelingt, indem man die Dinge z.B. im Hinblick auf ihre Farbe sortiert, ist das Handeln sowohl mit der Sprache als auch mit einer strukturierten Wahrnehmung verbunden. Anscombe schreibt, »the prime mark of colour-discrimination« bestünde darin, dass man Dinge entsprechend ihrer Farbe etwa sortiert. Es stimmt, dass jemand, der Dinge nach Farben sortiert, über einen (basalen) Farbbegriff verfügen muss. Anscombes Aussage sollte aber nicht so verstanden werden, dass der Umgang mit Gegenständen lediglich ein kontingentes Anzeichen einer Fähigkeit ist, so als könnten wir beim Vorliegen dieses Verhaltens mangels Alternativen darauf schließen, dass die Person offenbar über diese Fähigkeit (etwa der Farbunterscheidung) verfügt, wobei andere Kriterien prinzipiell genauso gut geeignet wären. Die von Anscombe erwähnte zentrale Rolle, die der tätige Umgang mit Gegenständen für den Erwerb von Begriffen und der entsprechend informierten Wahrnehmung darstellt, ist dadurch bedingt, dass es eine konstitutive Verbindung zwischen Wahrnehmung, Handeln, und Sprache gibt.

Was aber bedeutet es, wenn das Sortieren von Gegenständen aufgrund ihrer Farbe, das Benennen der Farbe und das Sehen der Farbe so eng zusammen gedacht werden müssen? Zunächst scheint die Bemerkung, »one cannot describe a creature as having the power of sensation without also describing it as doing things in accordance with perceived sensible differences« nämlich schlichtweg falsch zu sein – wir können uns sehr gut ein Wesen vorstellen, das eine Szenerie wahrnimmt und aufgrund von hinweisenden Definitionen

²⁶² Vgl. über die Relevanz von Relevanz: Dreyfus, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reasons.*

eine neue Unterscheidung, etwa einen neuen Farbbegriff, erwirbt. Anscombe schreibt im direkt folgenden Satz in Klammern: »Naturally this does not mean that every perception must be accompanied by some action; it is because that is not so that it is possible to form an epistemology according to which the names of the objects of perception are just given in some kind of ostensive definition.«²⁶³ Doch warum schreibt Anscombe dann, dass man sich kein Wesen vorstellen kann, das über Wahrnehmung verfügt und nicht aufgrund von wahrgenommenen Unterschieden gegenüber diesen Dingen handelt?

Die Tatsache, dass Wahrnehmung und Handeln zusammen gehen, wie Anscombe schreibt, liegt darin begründet, dass das Handeln eine vorsprachliche Bezugnahme auf bestimmte Aspekte von Gegenständen erlaubt, auf die in einem weiteren Schritt auch sprachlich Bezug genommen werden kann. Die sprachliche Bezugnahme erscheint hier als Verlängerung des non-verbalen Handelns. Die Tatsache, dass ein sprachfähiges Lebewesen in bestimmten Situationen einen neuen Begriff auch über eine hinweisende Definition lernen kann, täuscht darüber hinweg, dass die ontogenetisch und begrifflich vorgängige Bezugnahme auf Aspekte von Gegenständen im Handeln geschieht. Unser tätiger Umgang mit den Gegenständen, d.h. unsere vielschichtige Praxis, stellt grundlegende Unterscheidungen bereit, die dann sprachlich gefasst werden können. Vor dem Hintergrund einer solchen, reichhaltigen Praxis können einzelne hinweisende Definitionen erfolgreich sein und insofern den Blick dafür trüben, dass menschliche Wahrnehmung kein passives Empfangen von unterschiedlichen Eindrücken ist, sondern eine aktive Leistung, deren Untergrund das differenzierende Handeln gegenüber Gegenständen ist.

Aber das, so möchte man an dieser Stelle gerne einwenden, kann doch nicht das sein, was Anscombe meint – so hört es sich an, als sei das Handlungsvermögen eine Voraussetzung dafür, über ein unterscheidendes Sehvermögen zu verfügen. Zu behaupten, dass die Wahrnehmung auf dem Handlungsvermögen aufbaut, zäumt doch das Pferd von hinten auf, denn richten wir uns im Handeln nicht nach den wahrgenommenen Unterschieden? Sehen wir nicht zuerst die Unterschiede, auf die wir uns dann im Handeln und Sprechen beziehen? Diese Frage schließt an die bisherige Diskussion an, an die Frage, ob Wahrnehmung auf einer basalen Ebene passiv ist, ob uns also etwas in der Wahrnehmung gegeben ist, was erst in einem zweiten Schritt von uns interpretiert wird. Anscombe lehnt den Vorschlag, dass wir uns im Handeln auf eine bereits vorstrukturierte Wahrnehmung

²⁶³ So geht nämlich das oben zitierte Zitat weiter: Anscombe, *Intention*, §36.

beziehen, ab. Sie argumentiert hier und in dem Aufsatz »The Intentionality of Sensation« gegen die Vorstellung, unsere Wahrnehmung würde uns *einfach so* eine strukturierte oder differenzierte Ansicht der Welt präsentieren.

Ein zentrales Argument gegen die Idee, dass es eine passive Grundlage der Wahrnehmung gibt, die uns die Umgebung bereits in einer strukturierten Weise präsentiert, findet sich im zweiten Abschnitt von »The Intentionality of Sensation«. Anscombe beginnt diesen Abschnitt mit der Feststellung, dass es innerhalb der Philosophie der Wahrnehmung zwei unterschiedliche Strömungen gibt – den Phänomenalismus und die »ordinary language philosophy« – die sich dahingehend unterscheiden, welche Gegenstände die direkten Gegenstände des Sehens darstellen sollen. Während die Phänomenalisten daran festhalten, dass die *immediate objects of sight* Sinnesdaten oder Ideen sind, halten ihre Gegenspieler daran fest, dass wir Gegenstände wahrnehmen.²⁶⁴ Im Gegensatz zu Vertretern beider theoretischer Lager argumentiert Anscombe dafür, dass beide Verwendungsweisen Teil des Begriffs »sehen« sind.²⁶⁵ So schreibt sie über die Auffassung der Sinnesdatentheoretiker und ihr Verhältnis zu einer realistischen Auffassung des Sehens: »There is indeed an important difference; though it is wrong to regard the uses which it marks as, so to speak, *deviant*, for our concepts of sensation are built up by our having *all* these uses.«²⁶⁶

Anscombes Diagnose im Hinblick auf die Frage, was die *immediate objects of sight* sind, besteht in der Beobachtung, dass sowohl Berkeley und Russell auf der Seite des Phänomenalismus als auch die *ordinary language* Philosophen auf der anderen Seite Wahrnehmungsbegriffe (*verbs of sense perception*) missverstehen. Beide theoretischen Lager gehen davon aus, dass der gesehene Gegenstand *material* aufgefasst werden muss. Doch aus dieser Einsicht folgern sie unterschiedliches. Der Phänomenalist versteht die Ansichten selbst *material* – für ihn sind Sinnesdaten oder Ideen Objekte – und die *ordinary language philosophy* folgert, dass man gar keine Ansichten sieht, sondern gleich die Dinge.²⁶⁷

²⁶⁴ Austin stellt eine bemerkenswerte Ausnahme innerhalb der »ordinary language philosophy« dar, da er – ähnlich wie Anscombe – nicht so sehr dafür argumentiert, dass man entweder die Sinnesdaten oder die Gegenstände direkt sieht, sondern die Verwendungsweise des Wortes »direkt« in diesem Zusammenhang hinterfragt, über welches er schreibt: »[...] the word ›directly‹ – a great favourite among philosophers, but actually one of the less conspicuous snakes in the linguistic grass.« (Austin, *Sense and Sensibilia*, 15)

²⁶⁵ In dieser Hinsicht ist Anscombe eine Verbündete Noës, die (wenn auch unter anderen Vorzeichen) für ein entspanntes Nebeneinander der beiden Weisen über das Sehen zu sprechen argumentiert.

²⁶⁶ Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 66.

²⁶⁷ Ebd., 65.

Anscombe führt daher den Begriff des intentionalen Objekts des Sehens ein. Ein intentionales Objekt zeichnet sich durch folgende drei Eigenschaften²⁶⁸ aus: 1. Es ist beschreibungsabhängig. 2. Sätze, in denen das Wort »sehen« intentional gebraucht wird, bleiben auch bei Nicht-Existenz dessen, was vermeintlich gesehen wird, wahr. Das Verb »sehen« verhält sich hier so wie das Verb »beten«, der Satz »Und sie beteten zu Gott« ist bei Nicht-Existenz seines Objekts nicht falsch.²⁶⁹ 3. Das dritte Merkmal des intentionalen Gebrauchs von »sehen« besteht darin, dass das intentionale Objekt des Sehens nicht vollständig determiniert sein muss.

Im Anschluss an diese Bestimmung des intentionalen Objekts motiviert Anscombe die Position des Phänomenalisten, da sie genau wie dieser daran festhalten will, dass es einen guten Sinn hat, das Wort »sehen« zu verwenden, wenn man darüber spricht, was sich einem hier und jetzt visuell präsentiert. Sie schreibt: »There is such a thing as simply describing impressions, as simply describing the sensible appearances that present themselves to one situated thus and so – or simply to *myself*.«²⁷⁰ Das Festhalten daran, dass eine solche Beschreibung zum einen möglich ist und zum anderen eine legitime Bedeutungskomponente des Begriffs »sehen« benennt, ist Teil von Anscombes Bestreben, der Einsicht des Phänomenalismus gerecht zu werden. Zugleich will Anscombe aber daran festhalten, dass wir beim Sehen eben nicht nur oder nicht immer über intentionale Objekte sprechen. In sehr vielen Fällen verwenden wir den Begriff »sehen« material, was eben auch bedeutet, dass wir ihn faktiv verwenden, sodass man also nichts sehen kann, was es nicht gibt.²⁷¹

Anscombe glaubt, dass man den Sinn, in dem die Sinnesdatentheoretiker Recht damit haben, dass unser grundlegender Seheindruck »light and colour« betrifft, als eine grammatische Aussage über die Beschreibung dessen, was wir sehen, verstehen muss. Mich interessiert im Folgenden vor allem ein kurzer Abschnitt über die Frage, wie voraussetzungsreich eine minimale Beschreibung dessen ist, was wir sehen, und wie uns dies hilft, das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen von »sehen« zu fassen. Die entsprechende Passage schließt an drei Überlegungen an, die dafür sprechen, dass die phänomenalistische Auffassung überhaupt eine Berechtigung hat. Der dritte Punkt, mit

²⁶⁸ Diese Eigenschaften können durchaus parallel zu Anscombes Charakterisierung von intentionalen Handlungsbeschreibungen verstanden werden. Vgl. Frey & Frey, »G.E.M. Anscombe on the Analogical Unity of Intention in Perception and Action«.

²⁶⁹ White, *The Language of Imagination*, 98.

²⁷⁰ Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 68.

²⁷¹ Wenn wir »sehen« hingegen so verstehen wie die Sinnesdatentheoretiker, ist es unproblematisch, davon zu sprechen, dass man etwas sieht, was nicht existiert.

dem Anscombe diesen gegenüber den Thesen der *ordinary language* Philosophen verteidigt, lautet: »The minimum description that must be possible if someone can see, will be of colours with their variations of light and darkness. One cannot say »Colour, light and dark? No question of any such things,« in response to a present enquiry about what one sees.«²⁷² Was Anscombe hier herausstreicht, ist *in line* mit ihrer Charakterisierung des intentionalen Sehens, über das sie schreibt, dass es uns immer unter einer bestimmten Beschreibung gegeben ist: »An intentional object is given by a word or phrase which gives a *description under which*.«²⁷³ Für die Wahrnehmung heißt das: Die minimale Beschreibung, die jede Wahrnehmende geben kann – egal wie lückenhaft die Beschreibung ansonsten ist – ist die Beschreibung der Wahrnehmung in Begriffen von »light and colour«. In den allermeisten Fällen wird diese Beschreibung nicht die einzige sein, die der Person zugänglich ist. Es ist vielmehr der Standard, dass wir für gewöhnlich mehr als eine Beschreibung geben können. Diejenige in Begriffen von »light and colour« ist dabei nicht die gewöhnliche, natürliche oder naheliegende, sondern vielmehr die Beschreibung, die wir dann verwenden, wenn uns keine andere zur Verfügung steht, wenn wir uns nicht auskennen und wenn wir rätseln, was wir tatsächlich sehen. Eine minimale Beschreibung ist die Beschreibung in Farbflächen also deswegen, weil wir diese immer geben können, was aber nicht bedeutet, dass sie in einem weiteren z.B. ontologischen, biologischen oder phänomenalen Sinn die grundlegende Beschreibung ist. Diese Überlegung findet eine Parallele darin, dass auch Handlungen auf unterschiedlichen Ebenen beschrieben werden können. Anscombes kanonisches Beispiel hierfür ist ein Mann, von dessen Tun die folgenden Beschreibungen wahr sind: Wasser pumpen, den Arm hoch und runter bewegen, einen Rhythmus erzeugen, das Trinkwasser mit Gift versetzen, die Bewohner des Hauses vergiften.²⁷⁴ Jede dieser Beschreibungen ist wahr, allerdings sind manche davon keine Beschreibungen, unter denen der Mann das, was er tut, selbst beschreiben würde. So könnte er zum Beispiel nicht wissen, dass sein Pumpen einen Rhythmus erzeugt. In einem bestimmten Sinn ist die Beschreibung, dass der Mann den Arm auf und ab bewegt, die minimale Beschreibung, allerdings weder in dem Sinne, dass er diese Handlung – immer oder zuerst – beabsichtigt, noch insofern diese Beschreibung die am nächsten liegende oder die natürlichste ist. Sie ist höchstens in dem Sinne die minimale Beschreibung, als alles andere getan wird, indem der Arm bewegt wird, und wir sie sogar

²⁷² Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 69.

²⁷³ Ebd., 62.

²⁷⁴ Anscombe, *Intention*, §23.

noch geben könnten, wenn wir nichts weiter über die Handlung sagen könnten. Die Beschreibung der Farbeindrücke und diejenige der Körperbewegungen sind also nur insofern die grundlegenden oder minimalen Beschreibungen, als sie auch bei größter Ahnungslosigkeit über das, was getan und das, was gesehen wird, noch greifen und von uns ergriffen werden können.

Die Tatsache, dass die minimale Beschreibung der Wahrnehmung, die wir immer geben können (selbst wenn wir es selten tun), in der Beschreibung von Farben, Licht und Schatten besteht, sollten wir aber nicht so verstehen, dass wir daraus ableiten können, wie die Phänomenologie oder Biologie des Sehens beschaffen ist. Vielmehr ist die Beschreibung in Begriffen von Farbe und Licht in einem *grammatischen Sinn* die grundlegende und zwar deswegen, weil es auch dann noch sinnvoll ist zu fragen, welche Farbflächen oder Linien gesehen werden, wenn die Person ansonsten nichts darüber sagen kann, was sie sieht.

Doch warum ist ausgerechnet diese Beschreibung grundlegend? Eine naheliegende Idee ist, dass sie deswegen grundlegend ist, weil sie beschreibt, was auf der grundlegenden Ebene beim Wahrnehmen geschieht. Gemäß diesem Vorschlag spiegelt die grundlegende Beschreibung die grundlegenden biologischen oder physiologischen Zusammenhänge. Doch Anscombe möchte, meiner Lesart zufolge, daran festhalten, dass es sich hierbei *nur* in einem grammatischen Sinn um eine grundlegende Beschreibung handelt. Daher sollte die Idee, dass die Beschreibung des Gesehenen in Begriffen von *light and colour* grundlegender ist, nicht so verstanden werden, als sei die *Wahrnehmung* von *light and colour* grundlegender.

Die Idee, dass die Beschreibung nur in einem grammatischen Sinn grundlegend ist, sollte uns auch davon abhalten zu denken, dass sie einfacher oder voraussetzungsloser ist als elaboriertere Beschreibungen. Für diese Überlegung führt Anscombe zwei Argumente an. Ein erstes Argument richtet sich darauf, ob die Beschreibung dessen, was wir sehen, in Begriffen von Farbe, Licht und Schatten für jedes sehende Wesen grundlegend ist. Vielleicht, so Anscombes Überlegung, ist es eine kontingente Tatsache, die uns Menschen betrifft, dass wir von allem, was wir sehen, immer eine Beschreibung geben können, die nur auf Begriffe der Farbe und des Lichts Bezug nimmt. Ihr Argument beginnt mit der – bemerkenswerten – Überlegung, dass es Menschen geben könnte, die keine Farbbegriffe haben, die aber gleichwohl sehen können, was sich daran zeigt, dass sie ihre Augen und Licht benötigen, um sich in der Welt orientieren zu können. Wenn wir, so die Überlegung, einem solchen Menschen lesen und schreiben beibringen würden, könnte er zwar die

Buchstaben unterscheiden, hätte aber, so ist der Fall konstruiert, keine Verwendung für die Begriffe »schwarz« und »weiß«. ²⁷⁵ Im Gegensatz zu uns, die wir die Buchstaben immer *anhand der unterschiedlich gefärbten Formen* wahrnehmen, aus denen sie bestehen, behauptet dieser Mensch, dass er die Buchstaben nicht dadurch erkennt, dass er irgendetwas anderes sieht. Für ihn ist die Wahrnehmung der Buchstaben die grundlegende Weise, in der er beschreiben kann, was er sieht – so wie für uns die grundlegende Beschreibung dessen, was wir sehen, die Farbflächen sind. Die Frage, wie er denn die verschiedenen Buchstaben erkennt, weist er zurück. Genauso wie wir die Frage zurückweisen, auf welche Weise wir die verschiedenen Farben wahrnehmen. So wie wir »direkt« die Farben sehen, sieht er »direkt« die Buchstaben. ²⁷⁶

Etwas in uns sperrt sich gegen diese Vorstellung, weil wir uns keine Weise vorstellen können, wie man die Form eines Buchstabens wahrnehmen kann, ohne diese durch die Wahrnehmung der Farbflächen wahrzunehmen. Dabei, so schreibt Anscombe, haben wir sogar Beispiele aus unserer eigenen Wahrnehmung, die eine ähnliche Struktur aufweisen, nämlich Gesichtsausdrücke. Die Wahrnehmung von Gesichtern als fröhlich, verschmitzt oder ärgerlich befindet sich auf einer elaborierten Stufe, sodass wir das Gefühl haben, es müsste etwas Einfacheres geben, aufgrund dessen wir Gesichtsausdrücke wahrnehmen – und doch sind wir nicht in der Lage, diese einfacheren Elemente, wie die genaue Stellung des Mundes oder das Aussehen der Stirn, anzugeben. Diese Überlegung hilft uns aber nicht wirklich weiter, denn – natürlich – nehmen wir das Gesicht und den Gesichtsausdruck wahr, *indem* wir unterschiedliche ausgedehnte Farbflächen wahrnehmen. Das folgt – so wollen wir einwenden – doch schon aus der Physiologie des Sehens. Sehen *bedeutet* doch, sich in der Welt anhand des unterschiedlich reflektierten Lichts zu orientieren. Wie sollte es dann möglich sein, dass man etwas wahrnimmt, was sich nicht als vermittelt durch Licht und Farbe beschreiben lässt? Wie die Dinge sind, finden wir eben in der Währung von Licht heraus, und dass wir die Welt vermittelt durch Licht wahrnehmen, heißt für Wesen wie wir es sind, dass wir sie durch Farben vermittelt wahrnehmen. Doch genau diese Vorstellung, dass wir alles andere immer dadurch wahrnehmen, dass wir Licht und Farben wahrnehmen, ist die Vorstellung, die Anscombe hier kritisieren möchte, und das obwohl sie natürlich daran festhält, dass der optische Prozess über die Verarbeitung von Licht funktioniert.

²⁷⁵ Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 69.

²⁷⁶ Es wäre aber denkbar, dass er andere Dinge als Anordnungen von Buchstaben sieht.

In zwei extrem kurz gehaltenen Bemerkungen nennt sie zwei Gründe, aus denen wir dieses Verständnis des Sehens zurückweisen sollten. Ihr erster Hinweis lautet: »For one thing, the optical process does not exhibit anything to the men in whom it takes place.« Ihre zweite Bemerkung lautet: »For another, no concept is simply given; every one involves a complicated technique of application of the word for it, which could not just be presented by an experience-content. The fact that there is no show we talk about colour-recognition does not mean that training in practices – most strikingly the practices comprising that technique of application – is not as necessary for the acquisition of colour concepts as those of substances or square roots.«²⁷⁷

Der erste Hinweis ist – so verstehe ich ihn hier – die Behauptung, dass keine notwendige Verbindung zwischen dem Sehen von farbigem Licht und dem Seheindruck von farbigen Flächen besteht. Es ist richtig, dass der optische Prozess damit beginnt, dass Licht einer bestimmten Wellenlänge auf die Netzhaut trifft, doch wir sehen natürlich nicht unseren Netzhautindruck. Der visuelle Eindruck, den wir haben, wenn wir eine Szene betrachten, ist vielmehr das Resultat zahlreicher weiterer Verarbeitungsprozesse. Dass Licht einer bestimmten Wellenlänge auf die Netzhaut trifft, ist entsprechend keine hinreichende Bedingung für die Wahrnehmung – diese Konsequenz zieht auch Noë, wenn er auf die zahlreichen Wahrnehmungsstudien, z.B. nach Kataraktoperationen, verweist, die zeigen, dass die bloße Stimulierung des Sehapparats nicht ausreicht, um einen Wahrnehmungseindruck zu erhalten, der dem unsrigen ähnelt. Zugleich ist der optische Prozess aber womöglich auch nicht notwendig für einen visuellen Eindruck – Patienten, die ein TVSS Gerät erhalten, bekommen die Seheindrücke mithilfe eines elektrischen Sensors auf die Haut übertragen. Auch wenn die gerade genannten Beispiele Zweifel daran wecken, ob der optische Prozess notwendig und/oder hinreichend für die visuelle Wahrnehmung ist, sind diese Überlegungen eher nicht diejenigen, die Anscombe interessieren. Doch was kann sie dann damit meinen, dass der visuelle Prozess uns nichts zeigt? Wir können ihre Aussage besser verstehen, wenn wir uns ansehen, was sie im Satz davor schreibt. Es stimmt, dass die visuelle Wahrnehmung auch darin besteht, dass wir von Lichtstrahlen unterschiedlicher Wellenlänge affiziert werden – doch das, so Anscombe, bedeutet nicht, dass »the content of a colour concept is pushed into him, so that all he has to do is utter it in a name [...]«²⁷⁸ Einen ähnlichen Gedanken finden wir in

²⁷⁷ Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 70.

²⁷⁸ Ebd.

folgender Aussage Wittgensteins: »Glaub doch nicht, daß Du den Begriff der Farbe in Dir hältst, weil Du auf ein färbiges Objekt schaust, wie immer Du schaust.«²⁷⁹

Wogegen Anscombe und Wittgenstein sich sperren, scheint die Idee zu sein, dass der optische Prozess allein uns bereits voneinander differenzierte, konstante Gegenstände gibt, die bereits in einer Weise vorliegen, die es möglich macht, sie mit einem Namen zu verknüpfen. Das Überraschende an ihrer Antwort ist, dass die farbigen Flächen und das Wechselspiel von Licht und Schatten bereits als Gegenstände oder immerhin als ein Etwas aufgefasst werden, das uns daher nicht einfach gegeben ist. Selbst wenn für uns die Beschreibung dessen, was wir sehen, in Begriffen von Farbe und Licht die grundlegende Beschreibung ist, zu der wir in der Lage sind, wenn wir eine voll ausgebildete Wahrnehmung haben, so ist es doch eine Beschreibung, die davon abhängt, dass wir eine bestimmte Technik, zu der auch eine bestimmte Beschreibung gehört, beherrschen.

Die Frage, ob und was uns in der Wahrnehmung »gegeben« ist und inwiefern dies davon abhängt, dass wir über bestimmte Begriffe verfügen, können wir im Hinblick auf das zweite oben genannte Zitat beantworten. Viele halten es für richtig, dass es bestimmte Klassen von Wahrnehmungen gibt, die davon abhängen, dass wir über die entsprechenden Begriffe – also beispielsweise Fachbegriffe – verfügen. So argumentiert etwa Susanna Siegl dafür, dass wir »natural kind« Gegenstände – z.B. Pinien – nur dann wahrnehmen, wenn wir über den entsprechenden Begriff verfügen. Daher, so ihre Überlegung, unterscheidet sich die Wahrnehmung eines Waldes je nachdem, ob man sich gut mit Bäumen auskennt oder nicht: Der Laie mag nur Bäume wahrnehmen, wohingegen die Försterin einen jungen Birkenwald sieht.²⁸⁰ Anscombe spannt hier den Bogen gewissermaßen weiter, indem sie behauptet, dass nicht nur die elaborierte Wahrnehmung davon abhängt, über welche Begriffe wir verfügen, sondern bei der menschlichen Wahrnehmung schon die vermeintlich grundlegende Wahrnehmung von Farbflächen davon abhängt, dass wir über die entsprechenden Begriffe verfügen. Es stimmt, dass es – für uns – keine grundlegendere Weise gibt, in der wir die Welt wahrnehmen, als in Begriffen von Farbenflächen; doch die Farbbegriffe sind deswegen nicht voraussetzungslos, sondern selber daran gebunden, dass wir erst lernen müssen, sie anzuwenden. Das einfache Benennen einer Farbe, das Zeigen auf eine Farbe oder das

²⁷⁹ Wittgenstein, Ms 133, 34r; 11.11.1946. Vgl. für eine Diskussion der Farben bei Wittgenstein: Ertz, »Farbe und Raum«; und Trächtler, *Wittgenstein on Imaginability as a Criterion for Logical Possibility in The Big Typescript*, 171, 176.

²⁸⁰ Vgl. Siegl, »Which Properties are Represented in Perception«. Vgl. Zu diesem Punkt auch: Austin, *Sinn und Sinnerfabrung*, 128–130.

Sich-konzentrieren-auf eine Farbe sind Handlungen, die voraussetzungslos oder einfach wirken, die aber nur vor dem Hintergrund eines begrifflichen Repertoires auftreten können, welches wiederum abhängig ist von einer reichhaltigen – individuellen und gesellschaftlichen – Praxis. Die Tatsache, dass uns der Bezug auf Farben oder die Wahrnehmung von Farben so basal und voraussetzungslos erscheinen, täuscht darüber hinweg, dass diese Begriffe von einer langwierigen individuellen Lerngeschichte und einem differenzierten sprachlichen System getragen werden.

Sollen diese Bemerkungen bedeuten, dass wir nur das sehen, was wir auch benennen können? Oder sollen sie bedeuten, dass Tiere, die über eine nicht-begriffliche Wahrnehmung verfügen, keine Farben und Gegenstände wahrnehmen können? Sicher nicht. Doch es ist etwas anderes, ob ich mich nach bestimmten Farben oder anderen Eigenschaften in der Umgebung richte – mein Verhalten an diese anpasse – oder ob ich die Eigenschaften der Umwelt – Gegenstände und Farben – auch zum Gegenstand meines Denkens und Handelns mache, also auf den Gegenstand zeige, mich auf ihn konzentriere oder ihn benenne. Die erste Art des Weltzugriffs gelingt auch ohne Begriffe; die zweite Weise hängt sehr wohl davon ab, dass ich über die entsprechenden Begriffe verfüge.

Anscombes Kritik wirkt angesichts der Tatsache, dass Sinnesdatentheorien, wie Berkeley und Russell sie vertreten haben, nicht mehr en vogue sind, etwas *pointless*. Doch diese Einschätzung täuscht: Zwar behaupten aktuelle Theorien der Wahrnehmung nicht mehr, dass wir Sinnesdaten wahrnehmen, aber die Idee, dass uns etwas in der Wahrnehmung gegeben ist oder dass es zumindest Dinge gibt, die uns eher gegeben sind als andere, findet sich weiterhin. Gleichzeitig – und dies stellt die Überleitung zum nächsten Kapitel dar – hilft uns die Abkehr von der Vorstellung, dass es überhaupt etwas in der Wahrnehmung gibt, das uns gegeben ist, dabei zu sehen, dass wir in dem, was wir direkt wahrnehmen, nicht beschränkt sind. Bisher schien es so zu sein, als seien uns die perspektivischen Eigenschaften eher gegeben als die intrinsischen oder als sei die Wahrnehmung von Farbe und Licht grundlegender als die Wahrnehmung von Gegenständen. Wenn jedoch keine Beschreibung die grundlegende ist, ist jede Beschreibung prinzipiell dazu geeignet, das zu beschreiben, was wir direkt sehen. Die direkte Beschreibung dessen, was wir sehen, kann dann auf jeder Ebene ansetzen. Wenn jede Beschreibung voraussetzt, dass man über eine reichhaltige Praxis der Begriffsverwendung verfügt, ist die Beschreibung dessen, was wir sehen, in Begriffen der Farbe auch nur eine Weise der Beschreibung unter gleichen, was

aber auch bedeutet, dass jede andere Beschreibung genau so direkt oder indirekt ist wie die Beschreibung in Begriffen von Farben. Anscombe stimmt dieser Konsequenz zu, so meine ich, wenn sie schreibt, dass die Beschreibung unserer Wahrnehmung im Allgemeinen reichhaltig und divers (*rich and various*) ist. So kann unsere Wahrnehmung unter anderem folgendes enthalten: »kinds of things and kinds of stuff and texture and even temperature; of facial expressions and emotion and mood and thought and character; of action and movement (in the *stationary* impression) and life and death.«²⁸¹ Wenn – so verstehe ich Anscombe hier – wir einmal die Idee loslassen, dass es eine Form der Wahrnehmung gibt, die gegenüber den anderen ausgezeichnet ist, in dem Sinne, dass sie direkter oder voraussetzungsloser ist, haben wir keinen Grund mehr anzunehmen, dass angeblich komplexere Wahrnehmungen wie etwa die von »natural kinds« oder aber auch die von Gelegenheiten und Hindernissen über das hinausgehen, was wir *eigentlich* sehen. Das macht – so meine ich – den Weg frei dafür, in einer entspannten Weise über das Verhältnis von Wahrnehmen und Handeln zu sprechen. Wenn keine Weise der Wahrnehmung voraussetzungslos ist, ist es kein Problem davon zu sprechen, dass wir etwas direkt wahrnehmen, das bestimmte Voraussetzungen hat – etwa das Beherrschen bestimmter Begriffe.²⁸²

Zwischenfazit

In der Beschäftigung mit dem Wittgenstein'schen Aspektsehen und mit Anscombes Bemerkungen zur sinnlichen Wahrnehmung wurde in diesem Kapitel dreierlei geleistet. Ein zentraler Ertrag liegt im Sichtbarmachen der Anschlussfähigkeit der beiden Autoren für die aktuelle Debatte im Bereich 4E und speziell für den Enaktivismus. Für Wittgenstein gibt es bereits einige Autoren, die einen Zusammenhang zwischen seiner Spätphilosophie und dem Enaktivismus sehen.²⁸³ Trotzdem – und das gilt in weit größerem Maße für Anscombe – wird das Potential beider Autoren für die enaktivistische

²⁸¹ Anscombe, »The Intentionality of Sensation«, 70f.

²⁸² Das bedeutet nicht, dass uns nicht manche Beschreibungsweisen tatsächlich näher liegen – solche, die wir schon lange verwenden, solche, die, gegeben unser Handeln, relevant sind, oder solche, die uns aus kontingenten Gründen naheliegen. Es bedeutet aber, diesen Verwendungsweisen keinen theoretischen, sondern nur einen praktischen Vorzug zu geben.

²⁸³ Vgl.: Hutto, »Enactivism, from a Wittgensteinian View«; Loughlin, »Wittgenstein's Challenge to Enactivism«. Insgesamt schöpft die enaktivistische Debatte mehr aus dem Pragmatismus, der phänomenologischen Tradition und der neueren KI-Forschung. Vgl. hierzu auch den Sammelband: Fingerhut et al, *Philosophie der Verkörperung*.

Debatte noch nicht voll ausgeschöpft. Wittgensteins und Anscombes Beiträge zu einer Philosophie der Wahrnehmung sind dabei ganz besonders deswegen interessant, weil sie die enge Beziehung zwischen Handlung und Wahrnehmung, wie wir sie auch in der phänomenologischen Tradition finden, um den Bereich des Begrifflichen erweitern. Wir gewinnen mit Wittgenstein und Anscombe also gerade dort ein besseres Verständnis, wo unser Handeln und Wahrnehmen nicht durch sensomotorisches, sondern durch begriffliches Wissen strukturiert wird.

Beide Autoren verdeutlichen zudem, dass und inwiefern eine enaktivistische Vorstellung der Wahrnehmung zugleich immer eine Kritik an der Vorstellung ist, dass es in der Wahrnehmung (und im Handeln) eine Grundlage gibt, die eine fundierende Funktion für höherstufige Wahrnehmungen und Handlungen hat. Anders als im ersten Kapitel, in dem eine ähnliche Kritik schon im Hinblick auf die Idee vorgebracht wurde, das Resultat einer Wahrnehmung sei ein statisches »Bild«, verschärft sich die Kritik hier dahingehend, dass die Frage nach der Grundlage der Wahrnehmung radikal zurückgewiesen wird. Was wir grundlegend wahrnehmen und was uns insofern als Erlebnis erscheint, dem wir unterliegen, hängt vielmehr davon ab, in welche Praktiken wir eingeübt sind, was wir können und was wir wissen. Auch für die Wahrnehmung gilt: »Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschen einer Technik.«²⁸⁴ Dieser Zusammenhang wird besonders in der Diskussion um das Aspektsehen virulent und verdeutlicht, dass der Begriff des Sehens nicht essentialistisch verstanden werden kann, sondern plural aufgefasst werden muss. Wittgensteins Bemerkung, dass der Begriff des Sehens »einen wirren Eindruck macht« und die Identifikation unterschiedlicher Erlebnisbegriffe im Bereich des Sehens identifiziert, sprechen für ein plurales Wahrnehmungsverständnis, welches auf unterschiedliche Weise mit unserem Handeln und unseren (Sprach)-Praktiken zusammenhängt.

Dieser Punkt stellt den Übergang zum folgenden Kapitel dar, in dem der Zusammenhang zwischen Wahrnehmen und Handeln aus der Perspektive des Handelns diskutiert wird. Dort wird – im Lichte der Ergebnisse dieses Kapitels – gefragt, welche Rolle eine so verstandene Wahrnehmung im Handeln spielt.

²⁸⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 544.

3. Kapitel – Wahrnehmen im Handeln

»Jedes Ding sagt, was es ist [...] eine Frucht sagt: ›Iss mich‹; das Wasser sagt: ›Trink mich‹; der Donner sagt: ›Fürchte mich‹; die Frau sagt: ›Liebe mich‹.«
(Koffka, *Principles of Gestaltpsychology*, 7)

Koffkas Zitat ist in zwei Hinsichten merkwürdig: erstens in seiner Aussage darüber, was Frauen sind und auf welche Weise sie kommunizieren – offensichtlich so wie Früchte und Naturgewalten – und zweitens darin, dass die Dinge »sagen, was sie sind«, indem sie sagen, was man mit ihnen tun soll. Die Idee einer sprechenden Natur wird häufig als Teil eines animistischen Weltverhältnisses gesehen, welches *wir* mit der Entzauberung der Natur durch die Wissenschaften hinter uns gelassen haben. Dass die Dinge aber zumindest im Handeln zu uns sprechen, uns also auf die ihnen eigene Weise sagen, was wir mit ihnen tun können, ist eine Idee, an der unterschiedliche Denker festgehalten und von der aus sie weitergedacht haben.²⁸⁵ David Velleman beschreibt ein relevantes Phänomen zu Beginn von *Practical Reflection*: Eine Person läuft die 5th Avenue entlang und vergisst – aus Gründen, die wir nicht kennen müssen – »was sie tut«. Sie vergisst zum Beispiel, dass sie gerade auf dem Weg zur Universität ist.²⁸⁶ In dem Moment, in dem sie nicht mehr weiß, was sie tut, passieren zwei Dinge: Die Person unterbricht ihr Handeln, sie bleibt zum Beispiel stehen, und ihre Umgebung verliert die charakteristische Strukturierung in Vorder- und Hintergrund, in bedeutungstragende und bedeutungsarme Elemente. Was für die Person der Vordergrund war, etwa die Ecke, »an der sie abbiegen muss«, hebt sich nun nicht mehr von den Dingen ab, die bisher den Hintergrund bildeten, wie etwa die verschiedenen Läden und Restaurants. Durch den Verlust des Wissens, was sie tut,

²⁸⁵ Hier lassen sich unter anderem Merleau-Ponty, Gibson, Noë, Nanay, Koffka, Dewey, Ford, Velleman, Dreyfus, Wittgenstein und verschiedene psychologische Forschung, wie z.B. zur Aufmerksamkeit und *saliency*, anführen. Auch Autoren, die dem neuen Materialismus zugeordnet werden, gehören dazu, z.B. Barad, Bennett, Haraway, Ingold und Malafouris.

²⁸⁶ Natürlich vergisst sie nur unter einer bestimmten Beschreibung, was sie gerade tut; unter einer anderen, wie etwa »eine Straße entlanglaufen«, kann sie durchaus noch wissen, was sie tut.

verflacht die Szene gewissermaßen – alles, was sie sieht, befindet sich nun auf der gleichen Ebene.²⁸⁷

Mit dem Verlust des Wissens *von der Handlung* gehen zwei Dinge verloren: die Handlungsfähigkeit und das, was Richard Moran praktische Wahrnehmung nennt. Die praktische Wahrnehmung ist die Wahrnehmung, die mir die Welt unter Berücksichtigung meiner Absichten, Handlungen und Pläne präsentiert. Also eine Wahrnehmung, die wie Koffkas Früchte ebenfalls zu mir zu sprechen scheint, oder das Angebot macht, hier etwas zu tun (oder zu lassen). Beim menschlichen Handeln – das legen die Bemerkungen nahe – gehören die Handlungsfähigkeit, die praktische Wahrnehmung und ein (nicht-inferentielles) Bewusstsein davon, was ich tue, zusammen. Im Handeln – so scheint es – entäußert sich das Handeln in spezifischer Weise in die Welt, welche sich mir nun nicht mehr vorrangig als Ansammlung von Gegenständen präsentiert, sondern Hindernisse oder Gelegenheiten bereithält. Gleichzeitig steht mir mein eigenes Tun unter bestimmten Beschreibungen nicht als fremd gegenüber, sondern korrespondiert mit meinen Absichten und Plänen.²⁸⁸ Beides – das Wissen darum, was ich tue, und die Veränderung der Wahrnehmung meiner Umwelt – sind Bedingungen erfolgreichen Handelns und insofern führt sowohl der Verlust des Wissens von meinen Handlungen als auch der Verlust der charakteristischen Wahrnehmung der Umwelt zu einem temporären Aussetzen der Handlungsfähigkeit.²⁸⁹ Richard Moran beschreibt die Wahrnehmung des Mannes auf der 5th Avenue folgendermaßen: »There is an ordinary sense in which he *sees* the same things as he did when he was engaged in action (e.g. walking up Fifth Avenue). But there is also a sense in which what he sees is now blank to him, because he cannot articulate his own relation to it.«²⁹⁰

Die einleitenden Zitate von Koffka, Velleman und Moran deuten bereits an, was in diesem Kapitel im Vordergrund stehen wird: eine Untersuchung der Frage, inwiefern

²⁸⁷ Es stellt sich hier die Frage, inwiefern Koffka und Velleman das gleiche Phänomen im Blick haben, denn Velleman geht es um eine charakteristische Veränderung der Wahrnehmung während wir handeln, wohingegen Koffka über eine »sprechende Natur« schreibt. Beide Fälle sind sich aber insofern ähnlich, als die Wahrnehmung der Umwelt uns in Kontakt mit Handlungsmöglichkeiten oder gar Aufforderungen bringt.

²⁸⁸ Wittgenstein schreibt über das, was ich Korrespondenz nenne: »Man könnte also sagen: die willkürliche Bewegung sei durch die Abwesenheit des Staunens charakterisiert. Und nun will ich nicht, daß man fragt ›Aber *varum* erstaunt man hier nicht?« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §628) Vgl. dazu auch: §627 über das Verhältnis von Beobachtung, Beschreibung und Handlungen.

²⁸⁹ Velleman, *Practical Reflection*, 15f.

²⁹⁰ Moran, »Anscombe on ›Practical Knowledge«, 57.

Wahrnehmung eine Rolle im Handeln spielt. Damit löse ich den zweiten Teil meines Versprechens vom Beginn der Arbeit ein, zu zeigen, inwiefern Handeln und Wahrnehmen wechselseitig voneinander abhängig sind. Zwei Punkte werden dabei im Vordergrund meiner Untersuchung stehen: zum einen selbstverständlich die Frage nach der Rolle der Wahrnehmung nicht nur im Handeln, sondern auch für das Handeln, also die Frage, ob die Wahrnehmung eine konstitutive Rolle für jenes spielt. Hierher gehört auch die Frage, ob die praktische Wahrnehmung eine eigenständige Form der Wahrnehmung ist und wie sie sich zu anderen Formen der Wahrnehmung verhält. In einem zweiten Schritt gilt es dann zu bestimmen, wie ein solches Handeln theoretisch gefasst werden muss. Hier wird insbesondere das Spannungsverhältnis zwischen Handlungen als wahrnehmungsgeleitetes Reagieren und Handlungen aus praktischem Überlegen untersucht werden.

Die Idee, dass die Wahrnehmung eine wichtige Rolle spielt, lässt sich intuitiv nachvollziehen, wenn wir an Handlungen denken, bei denen wir *etwas mit etwas* tun. Trinken, Essen, Holen, Fangen, Drücken, Ziehen, Halten sind Handlungen, bei denen wir *etwas* trinken, essen, holen, fangen, drücken, ziehen oder halten. Damit wir etwas mit Gegenständen tun können, müssen wir diese naheliegenderweise in irgendeiner Form wahrnehmen. Solche Handlungen stehen dabei in Kontrast zu jenen, die nicht auf die Interaktion mit Gegenständen angewiesen sind, und für die die Wahrnehmung augenscheinlich keine Rolle spielt. Dazu gehören die von einigen Philosophen als »basic actions«²⁹¹ bezeichneten Handlungen (z.B. das Heben eines Arms) genauso wie mentale Handlungen (z.B. etwas entscheiden) oder Unterlassungen. Bei diesen drei Formen von Handlungen haben wir es offensichtlich nicht mit Handlungen zu tun, die darauf angewiesen sind, dass man seine Umgebung wahrnimmt. Wenn wir die Verhältnisse so beschreiben, scheint die Wahrnehmung ein kontingenter Bestandteil des Handelns zu sein: Für manche Handlungen benötigen wir sie, für andere nicht. Solange wir die Wahrnehmung als Dienerin des Handelns beschreiben, die nur dann ihren Dienst verrichtet, wenn wir sie rufen, ist es legitim, der Wahrnehmung keine gesonderte Beachtung in der Theorie des Handelns zu schenken. So versteht zum Beispiel Hornsby

²⁹¹ »Basic actions« sind in diesem Rahmen die grundlegendsten Handlungen, die es gibt. Sie sind insofern grundlegend, als man zwar eine andere Handlung A (wie z.B. sich als Freiwillige zu melden) vollziehen kann, indem man eine basic action B vollzieht (wie das Heben des Arms), die basic action B aber nicht ihrerseits vollzogen werden kann, indem man etwas anderes als B tut. Vgl. Danto, »Basic Actions«; und Hornsby, *Action*, Kapitel V und VI.

die Relation: »Presumably for an organism to have control, it must be in a position to make changes that are contingent on changes that I can detect. (Perception is the handmaid of action.)«²⁹² Wahrscheinlich würden die meisten Handlungstheoretiker sogar zustimmen, dass wir für viele Handlungen auf die Wahrnehmung angewiesen sind. Doch die Tatsache, dass sie sich nicht gezwungen sehen, ausführlicher über Wahrnehmung zu schreiben, zeigt, dass ihr Verständnis nicht von einem internen, sondern einen externen Zusammenhang ausgeht.²⁹³ Ein externes Verständnis ist es deswegen, weil Wahrnehmung und Handlung als unabhängig voneinander verstehbar aufgefasst werden, und der Zusammenhang als – höchstens – instrumenteller bestimmt wird. Die Wahrnehmung dient in diesem Verständnis dazu, dass die Handelnde über ihre nähere Umgebung in Kenntnis gesetzt wird, während die *eigentliche Handlung* unabhängig vom Vorgang der Wahrnehmung abläuft. Diese Vorstellung könnte man auch als ein Zwei-Schritt-Verfahren bezeichnen, insofern Wahrnehmung und Handlung zwei unterschiedliche Prozesse sind, die zwar direkt aufeinander folgen, aber unabhängig beschreibbar sind. Ein Zwei-Schritt-Verfahren bleibt es auch dann noch, wenn zugestanden wird, dass die Wahrnehmung während des Handelns eine *monitoring*-Funktion ausübt. Denn die Tatsache, dass die Wahrnehmung im *Verlauf* des Handelns herangezogen wird, ändert nicht automatisch etwas daran, dass es sich um zwei unabhängige Prozesse handelt, die abwechselnd aktiv sind. Ich möchte hingegen gerade für das Gegenteil argumentieren und zeigen, dass wir den Charakter des Handelns grundlegend falsch beschreiben, wenn wir in der Wahrnehmung nur eine Beilage sehen. Meine Argumentation zielt darauf, dass die Wahrnehmung in verschiedenen Hinsichten ein konstitutiver *Bestandteil* des Handelns ist, und es folglich »die Handlung« unabhängig von »der Wahrnehmung« gar nicht gibt. Das Ziel der Argumentation liegt in einem Aufzeigen der wechselseitigen Verschränktheit von Wahrnehmung und Handeln als zweier Grunddimensionen menschlichen Lebens, die auch dort noch wirksam ist, wo die jeweiligen Akte scheinbar ohne die jeweils andere Dimension auskommen.

Intuitiv offensichtlich wird die enge Verbindung zwischen Wahrnehmen und Handeln, wenn wir uns das Handeln von Experten näher ansehen. Kunsthistorikerinnen, Schachmeisterinnen, Bergsteigerinnen und Musikerinnen sind übliche Verdächtige für

²⁹² Hornsby, *Action*, 86.

²⁹³ So erwähnt etwa die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* in dem einschlägigen Artikel »Action« die Wahrnehmung nicht. (Wilson & Shpall, »Action«)

eine gleichzeitige Ausbildung der Handlungs- und Wahrnehmungsfähigkeiten.²⁹⁴ Eine gute Bergsteigerin hat einen sicheren Tritt und gute Kondition, aber sie erkennt auch, wo sich ein Weg auftut und wo eine Gefahr lauert. Ein enger Zusammenhang zwischen dem, was man tun kann, und dem, was man wahrnimmt, zeigt sich am eingängigsten im Bereich des Handelns, das aufgrund von spezialisierten Fähigkeiten ausgeübt wird. Bei solchen Handlungen spielt die Wahrnehmung insofern eine zentrale Rolle, als sie dem *Profi* die Gegenstände und die Umwelt als Möglichkeiten für bestimmte Handlungen präsentiert. Da diese Möglichkeiten nicht unabhängig von unseren Fähigkeiten bestehen, und zugleich die Wahrnehmung der Möglichkeiten selbst Teil der Fähigkeit ist, X zu tun, kommt der Wahrnehmung hier offensichtlich eine handlungskonstituierende Rolle zu.

Fähigkeitsbasierte Ansätze fokussieren häufig auf Handlungen, die reflexartig erfolgen oder zumindest ohne großes Nachdenken durchgeführt werden. In solchen Ansätzen schwingt die Idee mit, dass unser Überlegen in bestimmten Situationen zurücktritt und Platz macht für den Körper, welcher in direktem Austausch mit den Anforderungen der Umwelt reagiert. Eine umfassende Theorie des Zusammenhangs zwischen Wahrnehmung und Handeln sollte jedoch auch das Handeln mit Überlegung im Blick behalten. Einen Vorschlag dazu, wie die Wahrnehmung Teil des praktischen Überlegens ist, entwickelt Anton Ford. Fords Modell des Handelns macht dabei deutlich, inwiefern Wahrnehmung ein konstitutiver Bestandteil gerade auch desjenigen Handelns ist, welches aus expliziter Überlegung heraus geschieht. Zugleich entwirft er jedoch ein überzogen intellektualistisches Bild des menschlichen Handelns. Daher werde ich im Anschluss einen Vorschlag von Andrea Kern diskutieren, der verdeutlicht, inwiefern das Handeln selbst (und nicht nur sein Vorläufer, das praktische Überlegen) direkter Ausdruck unserer Rationalität ist. Das Kapitel schließt mit einem Vorschlag, wie Wahrnehmung, Handeln und praktisches Überlegen integriert werden können. Dabei wird auch eine Unterscheidung in verschiedene Formen des fähigkeitsbasierten Handelns relevant werden, die dabei hilft, die Charakteristika – »Blindheit«, Unmittelbarkeit, Sensitivität gegenüber den Umständen – eines solchen Handelns besser in den Blick zu bekommen. Offen bleibt zum Ende des Kapitels die Frage, inwiefern unsere Fähigkeit zur

²⁹⁴ Diese Tätigkeiten sind allesamt solche, die Annas als Beispiele für *practical expertise* nennt. Im Gegensatz zum Pendant aus der Antike handelt es sich nicht um einen wohldefinierten Katalog (Medizin, Schuhmacherei, Navigation), sondern um Beispiele aus den Künsten und dem Sport (was sie in einer bestimmten Hinsicht auch weniger relevant für unseren Alltag macht). (Annas, *Practical Expertise*, 103)

Wahrnehmung und zum Handeln, wenn wir sie als Teil unserer Rationalität verstehen, mit unserer Intuition dazu zusammenpassen, dass wir die Wahrnehmung und das Handlungsvermögen mit den Tieren teilen. Auf diese Frage werde ich im letzten Kapitel zurückkommen, wo ich eine Theorie vorstelle, die zeigt, in welchem Verhältnis menschliche und animalische Fähigkeiten stehen. Das Ziel ist hier wie dort, sowohl die Kontinuitäten zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen herauszustellen als auch die wesentlichen Unterschiede festzuhalten.

Sachen mit Sachen machen

Tun kann man vieles. Einen Roman schreiben, Fahrradfahren, einen Tee kochen, sich am Ohr kratzen, ein Kind erziehen, Gitarre spielen, eine Entscheidung treffen, zu Hause bleiben, nachdenken. Wenn wir Handlungen als das verstehen, was jemand auf die Frage »Was tust Du?« antwortet, kommt eine lange und sehr heterogene Liste heraus. Diese Liste steht in einer auffälligen Spannung zu den Beispielen von Handlungen, die in klassischen handlungstheoretischen Schriften auftauchen, wie etwa das Auf-und-ab-Bewegen des Arms beim Pumpen (Anscombe), das Heben des Arms *again* (Danto) und das Drücken eines Lichtschalters (Davidson). Diese Beispiele, die ganz unterschiedliche Funktionen in den entsprechenden Texten haben, zeichnen sich dadurch aus, dass sie einen klar definierten Anfangs- und Endpunkt haben, dass sie vergleichsweise kurz andauern und dass es sich um Körperbewegungen handelt, die *wenig* oder *keine* Interaktion mit Gegenständen aufweisen.²⁹⁵

Dass philosophische Texte – im Vergleich dazu, was man alles tun kann – von recht reduzierten Beispielen ausgehen, mag in der philosophischen Methode selbst begründet liegen. Wenn Philosophie wesentlich Begriffsklärung ist, ist es naheliegend, sich bei der Analyse auf die zentralen Elemente zu konzentrieren, schließlich fragen wir nicht danach, was alles auch noch eine Handlung sein könnte, sondern was Handlungen wesentlich sind. Doch ob diese Methode, also die Reduktion des zu untersuchenden Phänomens, eine geeignete Form der Analyse ist, ist zumindest offen. So schreibt Wittgenstein: »Aber vergessen wir eines nicht: wenn ich meinen Arm hebe, hebt sich mein Arm. Und das

²⁹⁵ Vgl. Ford, »The Province of Agency«, 3. Das Beispiel Anscombes kann natürlich auch als Gegenbeispiel aufgefasst werden, denn hier findet ja eine Interaktion mit einem Gegenstand statt; trotzdem akzeptieren viele die grundlegende Beschreibung dieser Handlung als »Armbewegung«, die erweitert werden kann zu »Armbewegung im Kontakt mit der Pumpe«.

Problem entsteht: was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß sich mein Arm hebt?²⁹⁶ Der Frage danach, was Handlungen auszeichnet, kommen wir, so verstehe ich Wittgensteins Frage, nicht dadurch näher, dass wir die Handlung sezieren. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, dass wir durch diese Methode gar kein erklärendes Element finden, sondern vielmehr das Phänomen und mit ihm zielführende Erklärungsansätze aus den Augen verlieren.

Trotz Wittgensteins Skepsis gegenüber der reduktiven Methode bleibt unbenommen, dass simple Körperbewegungen, wie etwa das Heben eines Arms, eine besonders handliche Form von Handlungen darstellen. In Frage steht nun aber, ob wir möglichst einfache Handlungen (wie absichtliche Körperbewegungen) als Ausgangspunkt für eine philosophische Analyse der Handlung nehmen sollten. Davidson findet dieses Vorgehen gerade richtig, denn für ihn gilt: »We must conclude, perhaps with a shock of surprise, that our primitive actions, the ones we do not do by doing something else, mere movements of the body – these are all the actions there are. We never do more than move our bodies; the rest is up to nature.«²⁹⁷ Davidson zufolge gibt es genau eine Handlung, die Körperbewegung, und die unterschiedlichen Dinge, die man tun kann, indem man seinen Körper bewegt, werden als kausale Folge der eigentlichen Handlung verstanden und damit als etwas, das der Bewegung extern ist. Davidsons lakonische Bemerkung »the rest is up to nature« verdeutlicht sein kausales Handlungsverständnis, bei dem umfassendere Beschreibungen dessen, was wir tun, als kausale Folgen dessen, was wir eigentlich tun, verstanden werden. Zugleich wird damit das, was wir eigentlich tun, auf die Kontrolle und Bewegung des Körpers reduziert – und auch nur dieser Teil des Handelns ist dann relevant für die Philosophie des Handelns.

Absichtliche Körperbewegungen gelten aus unterschiedlichen Gründen als prototypische Handlungen, vor allem aber ist die Ebene der Körperbewegung oft die einfachste oder grundlegendste *Beschreibung* der Handlung, die der handelnden Person und den Zuschauern *zugänglich* ist. Es ist eine verbreitete philosophische Idee, dass Handlungen einerseits unterschiedlich beschrieben werden können und andererseits dem handelnden

²⁹⁶ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §621. Die Frage, die Wittgenstein hier aufwirft, kann auch verstanden werden als Frage danach, ob eine philosophische Analyse – die ja durchgeführt wird, um den Begriff besser zu verstehen – genau wie eine chemische Analyse funktioniert, die dann am aussichtsreichsten ist, wenn möglichst alles, was sich vom Begriff oder einem Stoff »entfernen« lässt, entfernt wurde, damit nur die essentielle Struktur zurückbleibt.

²⁹⁷ Davidson, »Agency«, 23.

Subjekt mindestens in einer Beschreibung zugänglich sein müssen.²⁹⁸ Anscombes berühmtes Beispiel der Mannes, der, indem er den Arm auf und ab bewegt, Wasser pumpt, Nazis vergiftet, möglicherweise den Weltfrieden befördert und dazu den Rhythmus eines bestimmten Liedes klopft, bringt diesen Zusammenhang eindrucklich vor Augen: Die einfachste Beschreibung dessen, was der Mann tut, besteht im Heben und Senken des Armes. Alles, was der Mann darüber hinaus tut, tut er letztlich, indem er seinen Arm auf und ab bewegt.²⁹⁹ Es kann allerdings durchaus auch Fälle geben, in denen einer Person die Beschreibung auf der Ebene der Körperbewegungen gerade nicht gegeben ist. Ein oft zitiertes Beispiel ist dabei das Binden von Schnürsenkeln, das unbestritten in einer bestimmten Fingerbewegung besteht, obwohl die Beschreibung dieser Bewegung den meisten Leuten, die ihre Schuhe binden, nicht zugänglich ist.³⁰⁰ Wir sehen hier bereits eine Eigenheit der Beschreibung und Individuierung von Handlungen, die uns später wiederbegegnen wird: Welche Beschreibung die grundlegende ist und welche Handlungen einfach so vollzogen werden können, liegt nicht nur an der Handlung, sondern hängt ebenso von den Umständen und der Handelnden ab.

Wir müssen – das sollte dieser kurze Vorlauf verdeutlichen – ausgesprochen vorsichtig damit sein, was die »einfachste Beschreibung« oder die »grundlegende Handlung« ist, wenn wir über Handlungen sprechen. Dies bedeutet insbesondere, dass es nicht immer die Körperbewegung ist, die wir »einfach tun« und dass wir außerdem nicht davon ausgehen sollten, dass es eine wohlbestimmte Klasse von einfachen Handlungen gibt, von deren Verständnis aus wir uns zu den komplexen Handlungen hinaufarbeiten können.

Eine weitere Schwierigkeit davon, sich auf die vermeintlich »einfachen Körperbewegungen« zu konzentrieren, besteht darin, dass wir so aus dem Blick verlieren, dass die meisten Handlungen Gegenstände beinhalten – Wittgensteins Beispiel des Hebens eines Arms ist insofern eher untypisch für das, was Menschen für gewöhnlich tun, weil hier gerade keine Gegenstände involviert sind – selbst die Person, die den Lichtschalter drückt, bewegt nicht nur ihren Finger, sondern drückt einen Schalter. Und

²⁹⁸ Vgl. für eine Diskussion der Frage, was »dieselbe Handlung« ist, der die unterschiedlichen Beschreibungen zukommen: Annas, »Davidson and Anscombe on »the Same Action«. Annas vertritt die These, dass es sich nur dann um »dieselbe Handlung« mit unterschiedlichen Beschreibungen handelt, wenn die verschiedenen Beschreibungen in der von Anscombe identifizierten A-D-Ordnung zu einander stehen. Vgl. auch: Anscombe, *Intention*, §26.

²⁹⁹ Natürlich besteht auch das Heben und Senken des Arms darin, dass er seine Muskeln anspannt, doch diese Beschreibung ist der handelnden Person für gewöhnlich nicht zugänglich.

³⁰⁰ Dieses Beispiel stellt dann eine Herausforderung dar, wenn man davon ausgeht, dass die Beschreibung auf der Ebene der Körperbewegungen die grundlegende ist.

auch in Anscombes Beispiel hebt und senkt der Mann nicht nur seinen Arm, sondern hält dabei eine Pumpe in der Hand. Man könnte nun behaupten, dass der Kontakt mit Gegenständen einfach zu den äußeren Umständen gezählt wird, die jede Handlung umgeben und die gegebenenfalls eine Möglichkeit eröffnen, die Handlung neu oder anders zu beschreiben. Nun gibt es jedoch zwei Weisen, in denen die lapidar als »äußeren Umstände«³⁰¹ bezeichneten Gegebenheiten die Körperbewegung zu einer anderen Handlung werden lassen: nämlich auf eine *externe* oder auf eine *interne* Weise. Ein Beispiel für eine externe Bestimmung ist etwa das Melden, indem man seinen Arm hebt. Wenn das Heben meines Arms unter bestimmten Umständen ein Melden darstellt, muss sich dieser Umstand nicht in meine Bewegung einschreiben: Die genaue Bewegung, die ich vollführe, wird nicht zwangsläufig davon beeinflusst, ob ich nur den Arm hebe oder den Arm hebe und mich dabei melde. Ganz anders beim Wasserpumpen: Hier verändert das Halten der Pumpe das Auf-und-ab-Bewegen meines Arms dramatisch. Sowohl der Krafteinsatz als auch der Bewegungsradius sind jetzt nicht mehr nur von mir, sondern genauso von der Pumpe abhängig. Zugleich spielt es auf einmal eine Rolle, wo ich den Griff der Pumpe halte, wie fest ich die Pumpe umfasse und wie ich meinen Körper positioniere. Meine Armbewegung ist in diesem Fall nicht von der Pumpe zu trennen, es gibt, so könnte man es auch sagen, in diesem Fall keine Armbewegung, ohne die Pumpe einzubeziehen, und daher kann die Armbewegung im Fall des Pumpens und eine ähnliche Armbewegung ohne Kontakt zur Pumpe nicht dieselbe Bewegung sein. Hier wird die Körperbewegung *intern* durch die »äußeren Umstände« bestimmt. Das Auseinanderhalten dieser zwei Weisen, in denen die »äußeren Umstände« die Handlung verändern oder erweitern, ist ein wichtiger Schritt, wenn man verstehen will, inwiefern viele Handlungen durch die Benützung von Gegenständen mit-konstituiert werden.³⁰²

³⁰¹ Davidson bestimmt Handlungen zentralerweise als Körperbewegungen (mit spezifischen Ursachen und Folgen). Für ihn ist alles, was über unsere Körperbewegungen hinaus geht, in der *gleichen Weise* die bloß kausale Folge ebenjener Körperbewegungen, die sich damit zugleich unabhängig von ihren Folgen bestimmen lassen.

³⁰² Das Bild wird dadurch verkompliziert, dass es Handlungen zu geben scheint, bei denen der erste Teil der Handlung meiner Kontrolle unterliegt und der zweite Teil nicht – wie etwa das Werfen eines Korbs beim Basketball – was ich kontrolliere, ist der Moment, in dem der Ball losfliegt. Ob der Ball im Korb landet, unterliegt dann jedoch nicht mehr meiner Kontrolle. Stout nennt solche Handlungen *ballistic actions* und argumentiert, dass die Vollendung der Handlung hier unserer Kontrolle entzogen ist. Zwar behauptet Stout, dass wir *ballistic actions* nicht als den grundlegenden Fall des Handelns ansehen können, aber selbst dann scheint die Beschreibung von *ballistic actions* falsch zu sein. Die Weise, in der ich oder irgendjemand kontrolliert, wie der Ball fliegt, besteht in dem Moment, in dem der Ball losfliegt – das bedeutet aber nicht, dass der Rest »up to nature« ist, so als würde sich völlig unabhängig von meinem Werfen entscheiden, ob ich treffe. Klar ist aber auch, dass etwa ein unerwarteter Windstoß den Ball aus der Bahn bringen kann. Insofern ist die Frage, ob ich treffe tatsächlich immer »up to me« und »up to nature«. (Stout, »Ballistic Action«)

Für die weitere Diskussion möchte ich festhalten, dass unsere Handlungen eine sehr heterogene Liste bilden, deren individuelle Ausprägung unter anderem davon abhängt, welche körperliche Ausstattung wir haben, was wir zu tun gelernt haben und in welcher Situation wir uns gerade befinden. Insbesondere sollten wir beachten, dass das meiste, was wir tun, ein Handeln und Hantieren mit Gegenständen ist. Eine Handlungstheorie, die sich vor allem auf die Verbindung zwischen den Körperbewegungen und ihren inneren Begleiterscheinungen wie Wünsche, Gründe und Absichten bezieht, verliert das aus dem Blick, was sie verstehen will: die Handlung als den tätigen Umgang mit der belebten und unbelebten Umwelt und den Dingen, die sich in unserer Nähe befinden. Es gibt Ausnahmen von dieser Regelmäßigkeit, aber die gekonnte Interaktion mit und Manipulation von Gegenständen im Handeln scheint ein Charakteristikum des menschlichen Handelns zu sein – vielleicht noch mehr als die Überlegung, die das menschliche Handeln nur »zu besonderen Gelegenheiten« begleitet.

Dabei sollten wir nicht vergessen, dass nicht nur Menschen ständig interagieren und im Handeln mit ihrer Umwelt in direktem Kontakt stehen – auch das Fressen, Jagen, Spielen, sich Paaren und sogar das Umherstreifen der Tiere sind Tätigkeiten, die gegenüber anderem oder in Kontakt mit anderem und anderen stattfinden. Selbst Laufen, Fliegen und Schwimmen geschehen ja nicht in Absehung von der restlichen Welt, sondern im Kontakt mit dem unebenen Boden und der stürmischen See. Diese Erinnerung soll noch einmal verdeutlichen, dass es gerade auch unser animalisches Erbe ist, das das Handeln als eine Interaktion charakterisiert und damit Fälle von bloßen Körperbewegungen als derivativ bestimmt.

Gleichzeitig leben Menschen aber nicht nur und nicht einmal hauptsächlich in der Welt der ersten Natur, sondern auch in einer kulturellen, geformten und gestalteten Welt, also einer zweiten Natur.³⁰³ Dies gilt klarerweise für die Städte, Dörfer, Häuser und Inneneinrichtungen. Doch selbst in den menschenleeren Mooren, Bergen, Wüsten und Wäldern zeigt sich die menschliche Anwesenheit auf subtile und weniger subtile Weise. Dass die unberührte Natur oft eine menschengemachte ist, oder sich zumindest nur von dieser ausgehend und in Abgrenzung von dieser verstehen lässt, wird in Nan Shepherd

³⁰³ Merleau-Ponty geht sogar so weit, dass er den Anderen in gewisser Hinsicht ebenfalls als Artefakt verstanden wissen will: »Der erste aller Kulturgegenstände, derjenige, dem alle anderen ihr Dasein erst verdanken, ist der Leib eines Anderen, als Träger eines Verhaltens.« (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, 400)

Beschreibung einer einsamen Hochebene deutlich: »But up here, no movement, no voice. Man might be a thousand years away. Yet, as I look round me, I am touched at many points by his presence. His presence is in the cairns, marking the summits, marking the paths, marking the spot where a man has died, or where a river is born. It is in the paths themselves; even over boulder and rock man's persistent passage can be seen [...].«³⁰⁴

Artefakte

Auch wenn Handeln als der gekonnte Umgang mit belebten und unbelebten Gegenständen der uns umgebenden *ersten Natur* charakterisiert werden kann, zeigt sich die Relevanz dieser Beobachtung in einer gesteigerten Weise in unserem Umgang mit Artefakten, also Gegenständen der *zweiten Natur*. Artefakte sind im Hinblick auf den menschlichen Körper gestaltet, ihre Griffe sind so geformt, dass wir sie gut halten können, ihre Größe ist, wenigstens ungefähr, an die unsrige angepasst und auch ihre Funktion und Gestaltung bezieht sich auf den Körper des Menschen einerseits und seine Bedürfnisse andererseits: So vergrößern Mikroskope Dinge, die wir nicht sehen können, in einer Weise, dass wir sie sehen können. Gitarrensaiten sind so angeordnet, dass man zumindest nach etwas Training Akkorde greifen kann. Und so mit all den schönen und nützlichen und auch den weniger nützlichen und weniger schönen Gegenständen, die unser Leben füllen: Sparschäler, Türgriffe, Tastaturen, Stühle, Bänke, Brillen, Bücher, Stifte, Schraubenzieher, Pflückkörbe, Rechen, Spaten, Stecker, Steckdosen, Schalter, Teller, Besteck, Flaschen, Knöpfe.

Die hochgradige Spezialisierung der Artefakte verlangt sehr spezifische Bewegungen von uns. Der Druck, mit dem ein Weinglas gehalten werden kann, unterscheidet sich deutlich von dem, mit dem ein Hammer gehalten werden wird. Viele Bewegungen – etwa das Tippen auf der Tastatur oder das Anschlagen von Gitarrensaiten – bilden wir überhaupt nur im Umgang mit Tastaturen und Gitarren aus. Im Unterschied zum Gitarrespielen – welches zu erlernen zwar schön ist, aber nicht notwendig – ist das Schreiben mit der Hand ein elementarer Bestandteil der Enkulturation in unsere Schriftkultur, welche wesentlich nicht nur durch kognitives Verstehen, sondern auch durch leibliches Tun erreicht wird. Die These soll an dieser Stelle noch nicht so verstanden werden, dass bestimmte kognitive

³⁰⁴ Shepherd, *The Living Mountain*, 76.

Fähigkeiten (etwa die Rechenfähigkeit) davon abhängen, dass wir allein oder als Art mit unserer Umwelt auf vielfältige Weise *verflochten* sind.³⁰⁵ Hier geht es zunächst nur darum, dass unsere Handlungsfähigkeit – die Beweglichkeit unserer Finger, die Stärke unserer Hände, die Ausbildung des Gleichgewichts, das Rennen, das Klettern, in Auseinandersetzung mit anderen und anderem erworben wird. Es geht hier vorrangig um eine »Inbesitznahme« des Körpers durch den aktiven Umgang mit der uns umgebenden Welt. Doch kann ich diese nicht genauso gut anhand einer natürlichen Umgebung vollziehen? Ist es nicht einfach kontingent, dass unsere Welt die Welt der Artefakte ist?

Es stimmt, dass wir unseren Körper gleichermaßen in Auseinandersetzung mit kulturellen und natürlichen Gegenständen in Besitz nehmen – doch die Welt der Artefakte verlangt sehr viel spezifischere Bewegungen und Verwendungsweisen, denen es sich anzupassen gilt, wenn man in die menschliche Lebensform eintritt. Über den Eintritt in die menschliche Lebensform schreibt Merleau-Ponty: »Die Zivilisation, an der ich teilhabe, hat ihr evidenten Dasein für mich in den Werkzeugen, die sie sich selbst gegeben hat. [...] Im Kulturgegenstand erfahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität. *Man* bedient sich der Pfeife zum Rauchen, des Löffels zum Essen, der Klingel zum Rufen [...].«³⁰⁶ Es ist nicht nur die Vielfalt und Spezifität der Bewegungen, die uns Artefakte abverlangen, sondern auch ihr zivilisatorischer Effekt – mit ihnen kommen wir damit in Kontakt, »was man macht« und auch »was man machen kann«. Insofern bildet der Umgang mit Artefakten den Körper und seine Bewegungsmöglichkeiten; zugleich gibt er uns auch eine Vorstellung davon, was man weiter mit diesen Dingen tut und dadurch mit der übergreifenden Idee einer bestimmten Lebensweise (welche sich andererseits an den entsprechenden Artefakten auch ablesen lässt).³⁰⁷ Diese Verflechtung des menschlichen Körpers mit bestimmten Gegenständen (und Techniken) sollte nicht nur als quantitative Erweiterung eines natürlichen Handlungsvermögens verstanden werden, vielmehr stellt die *Verflechtung* einen

³⁰⁵ Vgl. für solcherlei Ideen aus der Perspektive der Anthropologie: Malafouris, *How Things Shape the Mind*; Ingold, *Being Alive; Making*.

³⁰⁶ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 399.

³⁰⁷ Ebd. Einen ähnlichen Punkt macht Kenny: »If a man says that he wants a screwdriver, we know normally that he wants it to drive screws, and that his desire will be satisfied if and only if it is placed in such a position as to enable him to do this. This knowledge is based on our knowledge of what a screwdriver is, not any information about the psychological processes of the wanter. To know the nature of a screwdriver, as of any artefact, is, among other things, to know what people normally want it for.« (*Action, Emotion and Will*, 113)

qualitativen Unterschied dar. Die spezifische Relation zwischen Ding und Mensch ist vermutlich ein zentrales Charakteristikum der menschlichen Natur.³⁰⁸

Materialismus

Wenn wir der Einsicht gerecht werden wollen, dass Handeln vor allem ein Handeln mit und gegenüber Gegenständen ist, sollte sich dies auch in unserer Theorie des Handelns niederschlagen. Die entsprechenden Theorien werden unter dem Label *Materialismus* versammelt. Materialistische Handlungstheorien zeichnen sich dadurch aus, dass sich das, was wir direkt tun können, bis auf die Manipulation von Gegenständen erstreckt. Ford kontrastiert den *Materialismus* mit dem *Korporalismus*, dessen prominentester Vertreter vermutlich Davidson ist. *Korporalisten* vertreten die Ansicht, dass Handlungen auf Körperbewegungen beschränkt sind, dass also das, was wir tun, sich in der Bewegung unseres eigenen Körpers erschöpft.³⁰⁹

Der *Materialismus* im Bereich der Handlungstheorie zeichnet sich Ford zufolge dadurch aus, dass das, was jemand im emphatischen Sinne tut, nicht darauf beschränkt ist, was er zu tun versucht, oder wie er seinen Körper bewegt, sondern sich auf die gesamte Handlung – d.h. auch auf die involvierten Gegenstände erstreckt. Das, was jemand tut, endet nicht an den Grenzen seines Geistes oder seines Körpers, sondern erstreckt sich bis in die materielle Welt hinein. Unsere grundlegenden Handlungen können so als einheitliche Prozesse verstanden werden, in welchen Absichten, Körperbewegungen und die Manipulation der Gegenstände zusammen auftreten. Darüber hinaus spielen kausale Beziehungen – zwischen dem, was man will, der Körperbewegung und der Umwelt – in einer materialistischen Handlungstheorie eine untergeordnete Rolle. Es ist dabei weniger die These, Kausalität sei für erfolgreiches Handeln nicht wichtig (das Gegenteil ist der Fall!). Die Idee, die der *Materialismus* obsolet werden lässt, ist vielmehr die, dass mein Wille, X zu tun, die Körperbewegung (die ich vollführe) und die Veränderung in der Umwelt (wenn ich gehandelt habe) jeweils einzeln beschreibbare Prozesse oder Zustände

³⁰⁸ Vgl. zu dieser These: Noë, *The Entanglement*. Ich werde in Kapitel 5 auf Überlegungen dieser Art zurückkommen.

³⁰⁹ Eine dritte Position nennt Ford *Volitionalismus*. Er versteht darunter die These, dass unser Handeln eigentlich auf den (geistigen) Prozess vor der Körperbewegung beschränkt ist und das, was wir eigentlich tun, lediglich *tryings*, Absichten oder Entscheidungen sind. (Ford, »The Province of Human Agency«, 5f)

sind, die nur durch eine kausale Verbindung in *einer* Handlung zusammengehalten werden.³¹⁰

Hier ergibt sich eine Parallele zur Diskussion über die Wahrnehmung. In den Kapiteln 1 und 2 habe ich dafür argumentiert, dass es keinen guten Sinn gibt, von einer »direkten Wahrnehmung« zu sprechen, wenn man damit eine ontologische Kategorie meint wie etwa Sinnesdaten oder perspektivische Eigenschaften. Was man direkt wahrnehmen kann, ergibt sich vielmehr aufgrund dessen, was für eine Art von Körper man hat, in welcher Situation man sich befindet und über welche Fähigkeiten man verfügt. Die Hindernisse für die direkte Wahrnehmung sind – so hatte ich argumentiert – zunächst und zumeist praktische Hindernisse, wie etwa die Beleuchtungsbedingungen oder fehlende technische Hilfsmittel oder fehlende Fähigkeiten.³¹¹

Die gleiche Struktur macht Ford bei Handlungen aus: Das, was wir direkt *tun* können, ist nicht aus prinzipiellen oder metaphysischen Gründen auf Körperbewegungen beschränkt, sondern wird durch die Situation, unsere Fähigkeiten und unseren Körper bestimmt. Daher sollten wir die Hindernisse, die dem, was wir direkt tun können, im Weg stehen, als praktische und nicht als metaphysische Hindernisse verstehen. Eine Bestimmung dessen, was wir direkt tun können, ist sinnvoll nur im Hinblick auf die Situation, in der wir uns zu einem bestimmten Zeitpunkt befinden. Ob das, was die Person tut, *nur* eine Körperbewegung ist, oder ob es darin besteht, etwas anderes zu bewegen, spielt hingegen keine Rolle. Diese Einsicht bringt Anscombe im Hinblick auf das Handeln auf folgende schöne Weise auf den Punkt: »People sometimes say that one can get one's arm to move by an act of will but not a matchbox; but if they mean ›Will a matchbox to move and it won't‹, the answer is ›If I will my arm to move in that way, it won't‹, and if they mean ›I can move my arm but not the matchbox‹ the answer is that I can move the matchbox – nothing easier.«³¹²

Es ist eine allgemeine Herausforderung für die Handlungstheorie, dass Handlungen einerseits intentionale Prozesse sind, aber andererseits beobachtbare Ereignisse in der Welt.

³¹⁰ Dies hat vor allem im Hinblick auf die notorisch schwierigen abweichenden Kausalketten relevante Konsequenzen.

³¹¹ Zu diesen Fähigkeiten gehören auch begriffliche Unterscheidungsfähigkeiten: Noë, *Varieties of Presence*, 36: »Don't think of a concept as a label you can slap on a thing; think of it as a pair of calipers with which you can pick the thing up.« Vgl. auch: Seel, *Aktive Passivität*, Kapitel 2 »Kenntnis und Erkenntnis. Zur Bestimmtheit in Sprache, Welt und Wahrnehmung«.

³¹² Anscombe, *Intention*, §29. Für eine Diskussion dieses Beispiels siehe auch: Ford, »The Province of Human Agency« und Backhaus, *Gründe und Zwecke – Formen alternativer Handlungsrationisierungen*, 71–76, sowie Hornsby, »Actions in Their Circumstances«, 115f.

Anscombe hat als Antwort auf die Frage, was jemand tut oder getan hat, die folgende Formulierung geprägt: »I do what happens«. In dieser kondensierten Formulierung zwingt Anscombe diese zwei Aspekte des Handelns zusammen: dass es sich bei der Bewegung um einerseits einen intentionalen Akt und andererseits um einen materiellen Prozess, der sich in der beobachtbaren Welt vollzieht, handelt.

Zentrale Charakteristika des *Materialismus* in der Handlungstheorie bestehen in den folgenden zwei Eigenschaften: Das, was ich direkt tun kann, geht über meine Körperbewegungen hinaus. Gleichzeitig gibt es »die Körperbewegungen«, die ich vollziehe, nicht einfach so – sie entstehen nur in enger Interaktion mit den Gegenständen, die ich ergreife, drücke, halte, hinstelle und aufhebe. Ford drückt dies folgendermaßen aus: »In the ordinary course of practical life, bodily movement does not have a contour of its own; it takes the shape, liquid-like, of what we pour it into.«³¹³ Diese Beobachtung hängt aufs engste damit zusammen, dass das, was wir tun, nämlich etwas halten, kaufen, verknoten, messen und kochen, Handlungsbegriffe sind und damit Dinge bezeichnen, die man auf ganz unterschiedliche Weise tun kann. Unabhängig davon, dass wir etwas ganz Bestimmtes tun, gibt es »die Körperbewegung« nicht. Diesen Gedanken finden wir beim Schriftsteller Karl Ove Knausgård, der eine Parallele sieht zwischen der Unabschließbarkeit dessen, was wir über ein literarisches Werk sagen können, und dem, was wir über die Welt und unser Handeln in ihr sagen: »Die Welt ist ebenso geheimnisvoll, aber das vergessen wir immer, seit wir stets der Reflexion den Vorrang geben, wenn wir sie betrachten. Was bedeutet es »zu gehen«? Heißt es, ein Bein vor das andere zu setzen? Ja, das heißt es. Aber die Beschreibung des Motorischen, ein Bein vor das andere zu setzen, sagt nichts aus über das Gefühl beim Gehen oder über den Unterschied, einen Hügel hinauf- oder hinabzugehen, auf einer Steinmole zu gehen oder eine Treppe zu steigen, über eine Grasfläche oder über einen moosbedeckten Waldboden zu gehen, barfuß zu gehen oder in Stiefeln, und schon gar nichts über das Gefühl, andere gehen zu sehen.«³¹⁴

³¹³ Ford, »The Province of Human Agency«, 12.

³¹⁴ Knausgård, *Kämpfen*, 193. In gewisser Weise ist Knausgård's Romanprojekt eine Ausbuchstabierung ebenjenes Gedankens und gleichzeitig seine performative Widerlegung: die Möglichkeit, das Leben in Gänze aufzuschreiben. (Ich selbst habe als Kind eine Zeit lang geglaubt, dass irgendwann der Moment kommt, in dem nicht nur das Wochenende oder die Ferien, sondern *das gesamte Leben* in einem Aufsatz wiedergegeben werden müssen.) Für das Verhältnis zwischen Reflektion, verstanden als begriffliche Beschreibung der nicht-begrifflichen Welt, siehe auch: Seel, *Theorien*, Nr. 168: »Nur wer Begriffe hat, kann wahrnehmen, was sich dem Begriff, der Beschreibung, der Unterscheidung entzieht. Nur wer Begriffe hat, kann etwas in seiner Besonderheit auffassen: *dieses* Gesicht, *diesen* Straßenzug, *dieses* Bild. Der Begriff führt vom Besonderen weg und zu ihm hin.«

Die Kombination der beiden Thesen, dass Handlungen paradigmatisch als Interaktionen mit Gegenständen verstanden werden sollten und dass die Körperbewegungen, die wir vollziehen, nicht unabhängig von ebenjenen Gegenständen bestehen, stellt die Überleitung zum Hauptteil dieses Kapitels dar, in dem ich die Rolle der Wahrnehmung im Handeln herausarbeiten möchte. Die Idee ist, dass die Wahrnehmung der entsprechenden Gelegenheiten, bestimmte Dinge zu tun, einen konstitutiven Teil der Handlung darstellt. Damit löse ich das Versprechen ein zu zeigen, dass wir nicht nur die Wahrnehmung selbst als aktiv verstehen müssen, sondern zugleich als Teil des Handelns. Zusammengenommen gewinnen wir so ein Bild, wie zwei Grunddimensionen des menschlichen Lebens – die Wahrnehmung und das Handeln – konstitutiv aufeinander bezogen sind.

Wahrnehmung von Gelegenheiten

»Ian called the long waves »whalebacks«. He was a connoisseur of waves, and I was starting to learn his vernacular for different kinds of water. A »stramash« was the boiling effect where currents met and mixed. Where they clashed was a »clutter«. Small waves »swithered«. Extremely disturbed water was either »bouncy« or »jabbly«. »Long ones« were the big, fast, purposeful waves, smooth in profile but intent in action, that »scratched their backs« on the keels of boats. »Big bastard long ones« were problem causers: they offered what he called »rough greetings«, breaking over the stern or bow of low-beamed vessels. To me, the surface of the sea was the fluid equivalent of white noise or Classical Chinese. To Ian it was legible as a children's book.«³¹⁵

MacFarlanes Beschreibung der Wahrnehmungsfähigkeiten des Seglers Ian im Gegensatz zu seinen eigenen deutet bereits auf wichtige Aspekte dessen, was ich im Folgenden ausarbeiten möchte. Es ist zunächst die Tatsache, dass Ian – mit Leichtigkeit – Wellen und Strömungen erkennt, die der Autor selbst nicht sehen kann, obwohl sie beide das Wasser rund um ihr Boot beobachten. Die gesteigerten Wahrnehmungsfähigkeiten stehen zudem direkt in Verbindung mit der Fähigkeit, die verschiedenen Wellen zu benennen und zu beschreiben. Und schließlich bleibt hervorzuheben, dass Fähigkeit und Unfähigkeit, die Wellen zu lesen, mit der Unfähigkeit, Sprache zu verstehen und Texte zu

³¹⁵ MacFarlane, *The Old Ways*, 128.

lesen, verglichen wird. Alle drei genannten Punkte werden im Verlauf dieses und der folgenden Kapitel an unterschiedlichen Stellen zur Sprache kommen.

Die Rolle der Wahrnehmung im Handeln, über die ich sprechen möchte, kommt am eindrucklichsten dort zum Ausdruck, wo es um hochspezialisierte Handlungen geht, also um Handlungen, die Ausdruck einer Fähigkeit sind. Es ist klar, dass die gesteigerte Wahrnehmungsfähigkeit und Beschreibungsfähigkeit des Seglers Ian mit seiner Fähigkeit zu handeln, nämlich zu segeln, direkt zusammenhängen.

Anthony Kenny hat darauf hingewiesen, dass es nicht nur die *Wahrnehmung der Möglichkeit* ist, die durch die Fähigkeit determiniert wird, sondern die *Möglichkeit* selbst. Er schreibt nicht über einen »connoisseur of waves«, sondern über den Bergsteiger: »Abilities and opportunities are, of course interconnected. Abilities can be exercised only when opportunities for their exercise present themselves, and opportunities can be taken only by those who have the appropriate abilities. The greater one's ability the less one needs in the way of opportunity: a cliff which would be impossible to ascent for the normal person presents the skilled mountaineer with an opportunity for a good climb.«³¹⁶ Für Kenny geht es an dieser Stelle darum, dass das Bestehen bestimmter Möglichkeiten abhängig vom Vorliegen bestimmter Fähigkeiten ist. Doch das Ergreifen solcher Möglichkeiten hängt daran, sie wahrzunehmen – ein Teil der Fähigkeit des Experten besteht eben darin, Gelegenheiten wahrzunehmen, die dem Laien verschlossen bleiben. Das Vorliegen einer Fähigkeit erklärt somit beides, das Bestehen der Gelegenheit und die Wahrnehmung der Gelegenheit. Dabei gilt im Wesentlichen, dass das Ausmaß der Fähigkeit die Möglichkeiten determiniert. So schreibt Noë etwa: »[...] a good hitter in baseball is someone for whom a thrown pitch affords certain possibilities of movement.«³¹⁷

Die Reaktionen der Baseballspielerin, der Pianistin und der Bergsteigerin wirken charakteristischerweise ausgesprochen durchdacht, obwohl sie (besonders im Sport, aber auch beim Spielen eines Instruments oder beim Kochen und Stricken) oft zu schnell sind, um von expliziten Überlegungen angestoßen oder auch nur begleitet werden zu können. Dreyfus legt in der Beschreibung dieses Phänomens besonderen Wert auf den Charakter der Unmittelbarkeit: »Fortunately, the expert usually does not need to calculate. If he has had enough experience and stays involved, he will find himself responding in a masterful way before he has time to think.«³¹⁸ Es ist dabei nicht nur die Geschwindigkeit, die es

³¹⁶ Kenny, *Will, Freedom, Power*, 133.

³¹⁷ Noë, *Action in Perception*, 106.

³¹⁸ Dreyfus, »Overcoming the Myth of the Mental«, 47.

zumindes unwaahrscheinlich maht, dass das Handeln des Experten durch Überlegung angeleitet wird. Es ist darüber hinaus die Tatsache, dass der Experte nicht den Eindruck hat, sein Handeln würde durch Überlegung geleitet.³¹⁹ Der Experte weiß, was ein Handeln, das durch explizite Regeln angeleitet wird, von einem solchen unterscheidet, für das das nicht gilt, da ihn explizite Regeln immer dann leiten, wenn er »nicht mehr weiter weiß«. Dreyfus beschreibt einen solchen Fall: »When a master has to deliberate in chess or in any skill domain, it's because there has been some sort of disturbance that has disrupted her intuitive response.«³²⁰ Sowohl aus der Außenperspektive als auch aus der Innenperspektive weist die Phänomenologie des Handelns eines Experten, wenn alles gut geht, gar keine Überlegung auf. Dreyfus verteidigt dabei die – umstrittene – Auffassung, dass wahre Meisterschaft (im Gegensatz zum leidlichen Beherrschen) sich durch die völlige Abwesenheit von Überlegung, und insofern von begrifflichem Denken, auszeichnet. Die Novizin muss durch einen Prozess gehen, der beinhaltet, Regeln zu lernen, das Handeln nach ihnen auszurichten und diese Regeln immer dann zu konsultieren, wenn sie nicht mehr weiterweiß. Meisterschaft stellt sich aber erst in dem Moment ein, wenn die Regeln vollständig in den Hintergrund getreten sind. Ab dem Moment, in dem das Handeln nicht mehr durch die Konsultation von Regeln geleitet wird, übernimmt die Wahrnehmung das Steuer. Was den Experten, laut Dreyfus, nun in die Lage versetzt, überlegt zu handeln ohne zu überlegen, ist die speziell geschulte Wahrnehmung: »When the grandmaster is playing lightning chess, as far as he can tell, he is simply responding to the patterns of the board.«³²¹

Das Handeln des Experten erfolgt also nicht aufgrund von Überlegung, sondern als unmittelbare Reaktion auf das Wahrgenommene. Darin gleichen sich das Handeln des Experten und das arationale Tun der Tiere.³²² Dieses *embodied coping*, welches Tiere immer leitet und den Menschen zu vielen Gelegenheiten, ist ebenfalls dadurch gekennzeichnet, dass es ohne explizite Deliberation unmittelbar auf die Angebote und Hindernisse reagiert. Im Gegensatz zum Handeln des Experten ist diese Form des Weltbezugs jedoch die Folie, auf der sich unsere begrifflichen Fähigkeiten erst ausbilden und nicht – wie im

³¹⁹ Diesen Eindruck sollten wir nicht zu schnell abtun und einfach behaupten, dass seine Überlegung ihm entgeht, denn natürlich weiß der Experte, wie es sich anfühlt, mit oder ohne Überlegung zu handeln. Er ist schließlich nicht nur Experte für X, sondern auch Experte dafür, wie es ist, X zu tun, oder wie es sich anfühlt, X zu tun.

³²⁰ Dreyfus, »Overcoming the Myth of the Mental«, 47.

³²¹ Ebd., 53.

³²² Laut Dreyfus ist das arationale *coping* die Grunddimension des Handelns bei Mensch und Tier, wobei es bei uns dazu noch den Hintergrund für das reflektierte und begrifflich informierte Handeln darstellt. Vgl. Kietzmann, »Praktische Vernunft und Reflektion«, 348.

Fall des *masters* – das Produkt des sekundären Zurücktretens der begrifflichen Vermögen.³²³

Es stimmt, dass der Experte prinzipiell Gründe für sein Handeln angeben könnte, doch dies verändert für Dreyfus nichts am arationalen Charakter eines solchen Handelns, also der Tatsache, dass Begriffe und Gründe für seine Ausübung irrelevant sind. Das *absorbed coping* zeichnet sich gegenüber dem Handeln aus Überlegung dadurch aus, dass wir schnell handeln können und dass das Ego in den Hintergrund tritt – es ist dabei die Unmittelbarkeit und gleichzeitige Präzision, die das Handeln eines Experten gegenüber dem des Novizen auszeichnet. Für beides – die Präzision und die Unmittelbarkeit – ist die Wahrnehmung verantwortlich: einerseits ist sie sensitiv für die subtilen Unterschiede, andererseits ist sie auf intime Weise mit den Bewegungen verknüpft, die als Reaktionen auf jene verstanden werden können. Er schreibt: »If the learner stays involved, he develops beyond competence by sharpening his perceptual ability to make more subtle and refined discriminations. Among many situations, all seen as similar with respect to plan or perspective, the expert learns to distinguish those situations requiring one reaction from those demanding another.«³²⁴ Es ist klar, dass das Handeln des Profis oder des Experten durch den Prozess der Regelinternalisierung zustande gekommen ist. Allerdings verändert diese Internalisierung das Handeln nicht der Form nach – es wird analog zum arationalen Handeln der Tiere beschrieben. Für Handeln aus oder mit Überlegung hat Dreyfus nur dort Platz, wo das flüssige Handeln abbricht.³²⁵

³²³ *Coping* bezeichnet generell die Fähigkeit, auf die Anforderungen der Umwelt auf eine nicht-begriffliche Weise zu reagieren. Mit den Tieren und kleinen Kindern teilen wir, laut Dreyfus, das *embodied coping* – also die Fähigkeit, vorbegrifflich auf die Anforderungen in unserer Umwelt zu reagieren. Davon unterscheidet Dreyfus das *skillful coping*, bei dem wir uns zuerst an Regeln orientieren, und diese im Verlauf des Erwerbs immer weiter zurücktreten. Beide Formen des *copings* zeichnen sich dadurch aus, dass unser Handeln schnell und ohne explizite Überlegung geschieht, wobei die Wahrnehmung eine zentrale Rolle spielt, da sie uns mit den Angeboten und Hindernissen der Umwelt in Kontakt bringt und so in der Lage ist, das Handeln zu leiten. Handeln *at its best* wird von Dreyfus als *absorbed coping* bezeichnet, welches sich durch Abwesenheit von expliziter Überlegung auszeichnet, aber gleichzeitig präzise, angemessen, durchdacht und gekonnt ist. Zentrales Beispiel für genau solches Handeln ist das Schachspiel des Großmeisters. Vgl. für diese Unterscheidungen: Dreyfus, »Overcoming the Myth of the Mental«.

³²⁴ Ebd., 47.

³²⁵ Vor dieser Folie überrascht es nicht, dass für Dreyfus ein Großteil der Handlungen, die wir im Alltag vollziehen, nicht-begrifflich und also arational strukturiert sind.

Nichtbegriffliche Wahrnehmung von Gelegenheiten

Wenn wir unser alltägliches Handeln als einen Fall des *absorbed coping* verstehen, liegt es nahe anzunehmen, die Gegenstände, mit denen wir es im alltäglichen Handeln zu tun haben, vorrangig als Möglichkeiten, Aufforderungen und Hindernisse zu verstehen. Noë zieht diese Konsequenz, wenn er schreibt: »According to the enactive view, there is a sense, then, in which *all* objects of sight (indeed, all objects of perception) are affordances.«³²⁶ Diese Formulierung sollten wir nicht so verstehen, dass das Wahrnehmen von *affordances* der einzige Wahrnehmungsmodus ist – vielmehr kann die Wahrnehmung uns unter den richtigen Umständen mit den entsprechenden *affordances* der Situation in Kontakt bringen. Der Begriff der *affordances* stammt von dem Psychologen James Gibson, der in *The Ecological Approach to Visual Perception*³²⁷ eine umfassende Theorie der menschlichen Wahrnehmung vorlegt, die unsere Fähigkeit betont, Aufforderungen und Werteigenschaften wahrzunehmen. Die grundsätzliche Idee dieser Theorie lässt sich in den Worten Noës folgendermaßen ausdrücken: »When you see a tree, you not only directly perceive a tree, but you directly perceive something up which you can climb.«³²⁸

Gibson argumentiert – das ist der Grundgedanke seines ökologischen Ansatzes – dafür, dass der Sehprozess zwar ein natürlicher ist, werthaltige Wahrnehmung, also die Wahrnehmung von spezifischen Gelegenheiten und normativen Eigenschaften, aber trotzdem möglich ist. Gibsons Theorie, die eine Weiterentwicklung der Gestalttheorie ist, vertritt folgende zwei Thesen. Zum einen gibt es Angebote und Hindernisse nur relativ zu einem bestimmten Lebewesen. Sie wahrzunehmen sollte aber nicht als eine subjektive Wahrnehmung oder gar Projektion verstanden werden. Vielmehr sind Angebote und Hindernisse Eigenschaften *der Umwelt*, oder genauer der *Gegenstände in einer bestimmten Situation*, und zwar relationale Eigenschaften, da sie abhängig von der Betrachterin und ihren Fähigkeiten sind.³²⁹ Gibson schreibt über die Wahrnehmung und Konstitution von Angeboten: »Bei der Wahrnehmung eines Angebots handelt es sich nicht um einen Prozess, der aus dem Wahrnehmen eines wertfreien physikalischen Objekts und dem Hinzufügen einer Bedeutung besteht, [...] sondern vielmehr um einen Prozess des Wahrnehmens eines werthaltigen ökologischen Objekts. [...] Die Physik mag wertfrei

³²⁶ Noë, *Action and Perception*, 106.

³²⁷ Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*. Deutsche Übersetzung: *Wahrnehmung und Umwelt*.

³²⁸ Noë, *Action in Perception*, 105.

³²⁹ Gibson, *Wahrnehmung und Umwelt*, 153.

sein, die Ökologie ist es nicht.«³³⁰ Dass Gibson die Angebote als Eigenschaften der Gegenstände konstruiert, ist verantwortlich für die zweite zentrale Säule seiner Theorie: Wir nehmen die Angebote, Gelegenheiten und Hindernisse, die die Gegenstände für uns bereithalten, unmittelbar wahr. Dabei bedingt die erste These die zweite, denn nur wenn es *Eigenschaften der Dinge* – und keine Projektionen – sind, kann man diese unmittelbar wahrnehmen, nämlich so wie wir auch andere relationale Eigenschaften der Dinge, etwa Farben, direkt wahrnehmen können.

Wie genau lässt es sich verstehen, dass die Angebote und Aufforderungen zwar keine subjektiven Projektionen sind, aber auch nicht in der gleichen Weise unabhängig von der Betrachterin wie beispielsweise Formeigenschaften? Gibson grenzt seinen Angebotsbegriff gegenüber Koffkas Valenzbegriff³³¹ dahingehend ab, dass es Valenzen immer nur relativ zu den momentanen Bedürfnissen eines Subjekts gibt. Doch diese Vorstellung legt Vertreter einer solchen Theorie darauf fest, dass es zwei unterschiedliche Objekte der Wahrnehmung gibt, einmal den neutralen Gegenstand, der wahrgenommen wird, wenn man kein Bedürfnis hat, und darüber hinaus ein »Verhaltensobjekt«, das, gegeben das entsprechende Bedürfnis, einen Aufforderungscharakter besitzt. Bezogen auf das Beispiel eines Briefkastens will Gibson nun aber annehmen, dass es *nur ein Objekt gibt*, den Briefkasten, »der allen Menschen das Briefeeinwerfen anbietet, die in einem Staat mit funktionierendem Postsystem leben und die Angewohnheit haben, Briefe zu schreiben.«³³² Für Gibson gilt daher, dass der Angebotscharakter nichts mit der psychologischen Anziehungskraft gemein hat, die ein Objekt – gegeben ein bestimmtes Bedürfnis – auf uns ausüben kann. Der Angebotscharakter eines Objekts besteht grundsätzlich unabhängig von konkreten Bedürfnissen, nicht jedoch unabhängig von folgenden zwei Bedingungen: 1. Von bestimmten sozialen oder institutionellen Einrichtungen abzuhängen, wie etwa der Existenz eines geregelten Postwesens. 2. Der Tatsache, dass Personen bestimmte Dinge tun oder tun können, wie z.B. Briefeschreiben. Damit hängt das Bestehen einer *affordance* zwar nicht davon ab, was ein Lebewesen zu einem bestimmten Zeitpunkt tun will, aber sehr wohl davon, was Lebewesen im Allgemeinen tun und welche Bedürfnisse *sie im Allgemeinen* haben. Eine dritte Bedingung, die dazu beiträgt, dass Gegenstände einen Angebotscharakter haben, lautet: 3. Das Angebot hängt davon ab, dass die Person eine bestimmte Art von Lebewesen ist, bzw.

³³⁰ Gibson, *Wahrnehmung und Umwelt*, 152.

³³¹ Diese Begriffe wurden von den Psychologen Lewin und Adams geprägt. Vgl. ebd., 150.

³³² Ebd., 151.

eine bestimmte Art von Körper hat. Wir sehen nun, dass ein Angebot zwar nicht von den momentanen Bedürfnissen eines Lebewesens abhängt, aber sehr wohl von seinen körperlichen Fähigkeiten, seinen (erworbenen) Verhaltensdispositionen und seinen allgemeinen Bedürfnissen (z.B. zu essen, zu ruhen, Schutz zu finden).³³³ Da die Angebote, die ein Gegenstand einem Lebewesen macht, eng mit dessen Lebensweise verbunden sind, charakterisiert die Angabe, welche Dinge für ein Lebewesen welche Angebote machen, die Lebensweise dieses Tieres.³³⁴

Gibsons Theorie der Wahrnehmung möchte ich hinzufügen, dass wir im Herstellen von Artefakten eine Möglichkeit haben, Gegenstände absichtlich mit einem bestimmten Nutzen zu versehen. Gleichzeitig sind die Gegenstände nicht nur im Hinblick auf ein bestimmtes Unterfangen konstruiert, sondern auf eine Weise gestaltet, die es der Benutzerin leicht macht, die Angebote der Gegenstände zu sehen. Der Briefkasten ist so hoch angebracht, dass zumindest Durchschnittsbürger ihn leicht erreichen können und der Griff des Dosenöffners ist an die Form der menschlichen Hand angepasst. Während wir die Angebote der ersten Natur zwar wahrnehmen können, bieten genuin gestaltete Objekte ihre Angebote auf eine nochmals gesteigerte Weise dar.³³⁵ Merleau-Ponty kontrastiert unser spezifisches Verhältnis zu kulturellen Gegenständen gegenüber natürlichen Gegenständen folgendermaßen: »So wie die Natur mein personales Leben bis in sein Zentrum durchdringt und mit ihm sich verflucht, so steigen meine Verhaltungen in die Natur wieder herab und schlagen in ihr sich nieder in Gestalt einer Kulturwelt. Ich habe nicht nur eine physische Welt, lebe nicht in einer Umwelt von Erde, Luft und Wasser, mich umgeben Wege, Forste, Dörfer, Straßen, Kirchen, Werkzeuge, eine Klingel, ein Löffel, eine Pfeife. Jeder dieser Gegenstände ist in sich gezeichnet von dem menschlichen Tun, zu dem er bestimmt ist.«³³⁶ Artefakte, so verstehe ich Merleau-Ponty hier, *müssen* in ihrer Bezogenheit und ihren Verweisungen auf das menschliche Leben aufgefasst werden und stellen diese auf gesteigerte Weise dar. Zugleich weist die menschliche Wahrnehmung eine übersteigerte und perpetuierte Sensitivität für

³³³ Auch wenn man zunächst diejenigen Angebote wahrnimmt, die einen selbst betreffen, kann man lernen, die Angebote, die die Gegenstände anderen Lebewesen machen, zu erkennen.

³³⁴ Dieser Zusammenhang wird für Gibson am Begriff der ökologischen Nische verdeutlicht, da die ökologische Nische die Gesamtheit der biotischen und abiotischen Faktoren, die Einfluss auf das Überleben einer Art haben, angibt. Da das Bestehen von Angeboten zwar nicht von einem bestimmten momentanen Bedürfnis abhängt, sehr wohl aber von den allgemeinen Bedürfnissen und Fähigkeiten eines Lebewesens, können sich die Angebote, die ein Gegenstand einem bestimmten Lebewesen macht, im Laufe der Zeit ändern.

³³⁵ Vgl. Gibson, *Wahrnehmung und Umwelt*, 155f.

³³⁶ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 398f.

intentionale Bezüge und Aufforderungen auf. Dieser Hypersensitivität korrespondiert eine Hyperflexibilität, die uns einen Zugang zu immer wieder neuen und anderen werthaltigen Eigenschaften der Umwelt ermöglicht.

Gibsons ökologische Theorie der Wahrnehmung gibt uns ein gutes Arbeitsmodell davon, wie die *Wahrnehmung* und das *Handeln* verschränkt sind.³³⁷ Seine Theorie der *affordances* stellt jedoch, genau wie die Theorie der *pragmatic representations*, wie sie in jüngerer Zeit von Nanay vorgelegt wurde, eine Theorie dar, die für die menschliche und animalische Wahrnehmung gleichermaßen gilt.³³⁸ Dies ist in ähnlicher Weise auch für Dreyfus' Position der Fall. Dreyfus argumentiert explizit dafür, dass unser Alltagshandeln – in seinem charakteristischen Wechselspiel von Wahrnehmung und Handlung – ein arationales Tun ist, welches nur dann auf das praktische Überlegen zurückfällt, wenn es unterbrochen wird. Für Dreyfus stellt das Alltagshandeln – selbst wenn es durchdacht wirkt – gerade keine Ausübung von Rationalität dar. Demgegenüber möchte ich jedoch dafür argumentieren, dass die menschliche Handlungs- und Wahrnehmungsfähigkeit in spezieller Weise mit unserem Vermögen zum praktischen Schließen und unseren rationalen Fähigkeiten verbunden ist und insofern von der Wahrnehmung und dem Handeln der Tiere generell abgegrenzt werden muss.³³⁹ Das Ziel der kommenden Abschnitte ist also, herauszuarbeiten, wie unser spontanes Handeln genuiner Ausdruck unserer Rationalität ist und außerdem wie unsere Fähigkeit explizit zu überlegen mit einem solchen Handlungsbegriff zusammen passt. Dabei wird es auch immer wieder notwendig sein, kritisch nachzufragen, inwiefern die Phänomenologie des Handelns von den entsprechenden Theorien richtig erfasst wird.

Von der Überlegung zur Wahrnehmung

Ein Großteil der Handlungen, die wir im Laufe eines Tages – oder Lebens – verrichten, sind keine Ausübungen von spezialisierten Fähigkeiten. Wenn wir verstehen wollen, inwiefern das Vermögen zu handeln konstitutiv auf das Vermögen der Wahrnehmung bezogen ist, helfen uns die Bemerkungen über Handlungen, die Ausübung von

³³⁷ Vgl. für eine Aktualisierung und Erweiterung von Gibsons Theorie: Kiverstein & Rietveld, »A Rich Landscape of Affordances«.

³³⁸ Vgl. Nanay, *Between Perception and Action*.

³³⁹ Dies entbindet mich aber nicht von der Pflicht, etwas über das Verhältnis zwischen den Vermögen der Menschen und der Tiere zu sagen, welcher ich in Kapitel 4 nachkomme.

hochspezialisierten Fähigkeiten in Sport oder den Künsten sind, nicht viel weiter. Auch Gibsons Theorie der werthaltigen Wahrnehmung bringt uns allein nicht ans Ziel, da Gibson für eine Wahrnehmung von Angeboten und Hindernissen argumentiert, die wir relativ zu bestimmten übergreifenden Bedürfnissen und körperlichen Voraussetzungen haben. Beide Konzeptionen können jedoch nicht vollständig erklären, was mich interessiert, nämlich wie die Wahrnehmung beim Handeln eine entscheidende Rolle spielt *und* unser Handeln zugleich mit unseren rationalen Vermögen verbunden bzw. selbst ein rationales Vermögen ist. Was uns für ein umfassendes Verständnis noch fehlt, ist die Erläuterung, wie unser Handeln und unser Wahrnehmen einerseits nicht über explizite Deliberation verbunden sind, aber gleichzeitig Ausdruck und Gegenstand von Reflexion sein können – und insofern mit unseren rationalen Fähigkeiten verbunden sind. Es geht hier schließlich darum zu verstehen, wie das Vermögen zu handeln und das Vermögen zur Wahrnehmung *beim Menschen* verbunden sind.

Ich möchte die Diskussion über diesen Zusammenhang mit einer Diskussion von Fords Theorie der praktischen Wahrnehmung beginnen, da er ein Modell des Zusammenhangs zwischen praktischer Überlegung und praktischer Wahrnehmung vorlegt, also einen Vorschlag dazu macht, welche Rolle die Wahrnehmung beim Handeln, das mit praktischen Überlegens ausgeführt wird, spielt. Das alltägliche Handeln unterscheidet sich – allein phänomenal – von dem Handeln, das Dreyfus im Blick hat, weil es oft eben nicht ohne Überlegung auskommt. Sehr häufig sind wir eben nicht im *flow*, vielmehr geht es langsam, stockend oder gar nicht voran. Trotzdem, so argumentiert Ford, ist auch dieses Handeln, das Ausdruck einer expliziten Überlegung ist, mit der Wahrnehmung aufs Engste verknüpft. Er entwickelt seine Gedanken zum Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handeln anhand einer Interpretation des praktischen Syllogismus bei Aristoteles. Laut Ford haben Autoren wie Davidson und Anscombe den aristotelischen Syllogismus nämlich auf eine Weise missverstanden, die den Blick darauf verstellt, dass die Wahrnehmung hier eine zentrale Rolle spielt.³⁴⁰

Ein bekanntes Beispiel für einen praktischen Syllogismus ist das folgende Beispiel, welches sich in der *Nikomachischen Ethik* findet:

P1 Süßes zu essen ist gut;

P2 Dieses hier ist süß;

³⁴⁰ Ford, »Praktische Wahrnehmung«, 403f.

K Also sollte ich es essen.³⁴¹

Das von Ford identifizierte verkürzte Verständnis besteht darin, sowohl die erste als auch die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus als Überzeugungen aufzufassen. Die Aufgabe der ersten Prämisse besteht darin, das Ziel oder den Zweck der Handlung anzugeben. Die zweite Prämisse spezifiziert demgegenüber, wie dieses gewünschte Ziel erreicht werden kann. Dabei kann die zweite Prämisse laut Anscombe durch »knowledge, belief, or hearsay«³⁴² zustande kommen – sie wird (wie die erste Prämisse) als Überzeugung verstanden und zwar als eine Überzeugung, die *spezifiziert*, auf welche Weise das Ziel erreicht werden kann. Wenn wir den aristotelischen Syllogismus so verstehen, nämlich als bestehend aus zwei Überzeugungen, wird jedoch nicht klar, inwiefern er uns zum Handeln bringt. Vorgeblich dient die zweite Prämisse dazu anzugeben, wie man das Ziel (bspw. Süßes zu essen) erreichen kann. Nun ist »Schokolade essen« in einer Hinsicht weniger allgemein als »Süßes essen«, denn es ist eine spezielle Weise, in der man Süßes zu sich nehmen kann. Die Spezifikation reicht aber nicht aus, um zu verstehen, wie uns der praktische Syllogismus zum Handeln bringt. Es ist nämlich nicht ersichtlich, warum das Ziel »Süßes zu essen« nicht direkt erreicht werden kann, z.B. indem man einen Riegel Schokolade isst. Wenn man weiß, welche Gegenstände süß sind, Schokoriegel etwa, und welche Gegenstände aus Schokolade sind, sollte man genauso direkt Süßes essen können, wie man Schokolade essen kann. Dieses Problem ist ein strukturelles Problem, das darin besteht, dass Handlungsbegriffe stets abstrakt sind, während einzelne Handlungen immer konkret sind, d.h. etwas mit den tatsächlichen Umständen der Handelnden zu tun haben. Auch wenn »Schokolade essen« in einem Sinn weniger allgemein ist als »Süßes essen«, sind es doch beides *Handlungsbegriffe* und als Begriff sind sie gleich weit von der konkreten Situation entfernt.³⁴³ Laut Ford gibt es jedoch eine Weise, den praktischen Syllogismus zu verstehen, die verständlich macht, wie der allgemeine Handlungsbegriff mit einer konkreten Handlung verbunden werden kann. In diesem Fall müssen wir die zweite Prämisse als eine Art »Diener zweier Herren« auffassen.³⁴⁴ Einerseits reicht sie zum allgemeinen Handlungsbegriff hinauf, andererseits reicht sie zu den je konkreten

³⁴¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1147a 25–35. Für eine Diskussion des praktischen Syllogismus bei Anscombe siehe: *Intention*, §33–36. Aristoteles schreibt häufig, dass die Konklusion eines praktischen Syllogismus in einer Handlung besteht.

³⁴² Anscombe, *Intention*, 50.

³⁴³ Glücklicherweise sind sie dadurch aber auch *gleich nah* am Handeln dran, sodass »Schokolade essen« und »Süßes essen« gleichermaßen direkt getan werden können. Ford, »Praktische Wahrnehmung«, 408.

³⁴⁴ Ebd., 407.

Umständen einer Handlung hinab.³⁴⁵ Diese Zwitterfunktion kann die zweite Prämisse ausfüllen, wenn wir sehen, dass sie es mit *Wahrnehmungen* zu tun hat. Ford bezieht sich in seiner Analyse auf folgendes Zitat aus der *Nikomachischen Ethik*, in dem es über die zwei Prämissen heißt: »Die eine [...] ist allgemein, die andere hat mit dem Einzelnen zu tun, für das bereits die Wahrnehmung zuständig ist. [...] Zum Beispiel: Wenn man alles Süße genießen soll, dieses hier als ein bestimmtes Einzelding aber süß ist, dann muss notwendigerweise derjenige, der das Vermögen hat und nicht gehindert ist, dies zugleich auch tun.«³⁴⁶ Das indexikalische »dieses hier« zeigt bereits an, dass die zweite Prämisse es mit den Gegenständen zu tun hat, die sich in direkter Nähe der Handelnden befinden. Und es ist – darauf verweist Ford – gerade das Merkmal des praktischen Überlegens, auf das Einzelne und Konkrete gerichtet zu sein. Die Aufgabe der zweiten Prämisse beim praktischen Überlegen besteht ihm zufolge darin, die Lücke zwischen dem Handlungsbegriff und der konkreten Handlung, die die Handelnde hier und jetzt vollziehen kann, zu schließen. Die Aufgabe der Wahrnehmung ist es also, den allgemeinen Handlungsbegriff wie »Süßes essen« in Kontakt mit den Umständen der Handelnden zu bringen, indem die Wahrnehmung einen Gegenstand präsentiert, der sich für die Ausübung des Handlungsbegriffs eignet.

Dabei beinhaltet die zweite Prämisse immer eine mehr oder weniger lange Suche, die entsprechend Zeit beansprucht. Gegeben den allgemeinen Handlungsbegriff, bedeutet es für die Handelnde sich umzuschauen, herumzugehen oder herumzufahren, um einen Gegenstand oder eine Situation zu finden, mittels dem oder in der der allgemeine Handlungsbegriff instanziiert werden kann. Dass die zweite Prämisse eine Wahrnehmung enthält, ist zugleich der entscheidende formale Unterschied zum theoretischen Schließen. Ford nennt aber auch einen weiteren entscheidenden Unterschied zum theoretischen Schließen: Egal ob es sich um ein weit entferntes Ziel wie z.B. »das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen« oder um die nächstliegende Sache der Welt, wie das Betätigen einer Wasserpumpe, handelt, wenn es um das Ausführen von Handlungen geht, muss jeweils der Abstand zwischen dem allgemeinen Handlungsbegriff und den konkreten Umständen – also dem, was die Personen angesichts der Situation und ihrer Fähigkeiten

³⁴⁵ Ford, »Praktische Wahrnehmung«, 405.

³⁴⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1147a 25-32.

tun kann – überbrückt werden und stellt so einen zeitlich ausgedehnten Prozess in der Welt dar.³⁴⁷

Von der Wahrnehmung zur Überlegung

Gegeben ein bestimmtes Ziel oder ein bestimmter Wunsch, endet das praktische Überlegen, so haben wir gesehen, mit der Wahrnehmung. Doch laut Ford beginnt es auch mit der Wahrnehmung – Auch das praktische Überlegen soll seinen Ursprung in der Situation der Handelnden finden und durch diese informiert sein.

So wie Fords Theorie bisher dargestellt worden ist, kann es so wirken, als sei das der Form nach praktische Überlegen auf den allerletzten Schritt in einer Reihe von Überlegungen reduziert, die nur dem Inhalt nach praktisch sind: »It might seem, that whatever is true of the final premise, *most* practical reasoning has nothing to do with particulars and only requires a general knowledge of facts about how things tend to happen.«³⁴⁸ Diesem Verständnis entgegnet Ford, dass es zwar sein mag, dass nur der letzte Schritt im praktischen Syllogismus die demonstrative Referenz enthält und insofern explizit mit der Wahrnehmung verbunden ist. Trotzdem hängt ihm zufolge der gesamte Prozess des praktischen Überlegens von der momentanen Situation der Handelnden, d.h. der Umwelt, in der sie sich befindet, und ihren intellektuellen wie körperlichen Fähigkeiten ab. Jedes Ziel kann man auf sehr viel verschiedenen oder gar unendlich vielen Wegen erreichen – doch die allermeisten tauchen im praktischen Überlegen nicht auf. Tatsächlich werden im praktischen Überlegen meist nur die Weisen, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, die sich überhaupt im Bereich der Möglichkeiten einer Person befinden, in Erwägung gezogen. Genau an dieser Stelle kommt nun erneut die Wahrnehmung ins Spiel. Sie ist, laut Ford, dafür zuständig, dass wir nicht über alles nachdenken, wenn es darum geht, wie sich ein bestimmtes Ziel erreichen lässt, sondern nur über die Möglichkeiten, die sich »in unserer Nähe befinden«.³⁴⁹ Auch das praktische Überlegen wird also über die Wahrnehmung an die konkrete Situation rückgebunden. Gutes praktisches Überlegen besteht daher nicht vor allem darin, korrekt zu schließen, sondern darin, die konkreten Umstände richtig zu

³⁴⁷ Natürlich *kann* auch das theoretische Überlegen ein zeitlich ausgedehnter Prozess sein, weil etwa bestimmtes Wissen erst eingeholt werden muss – im Unterschied zum praktischen Syllogismus ist es dies, laut Ford, aber nicht notwendigerweise.

³⁴⁸ Ford, »On what is in Front of your Nose«, 156.

³⁴⁹ Ford nennt das, was sich in einer bestimmten Situation verwirklichen lässt, »practical possibility«. Vgl. ebd., 147.

erkennen. Die Überlegung, wie sich ein bestimmtes Ziel verwirklichen lässt, geht nur scheinbar von einem neutralen Standpunkt aus. Tatsächlich, und darin zeigt sich der praktische Charakter des Überlegens, ist das praktische Überlegen selbst dann, wenn es keine Demonstrativa enthält, immer auf die spezielle Situation, die Fähigkeiten der Person und letztlich den Körper der Person bezogen, ganz einfach deshalb, weil es die Ziele, egal wie weit entfernt diese sind, mit der Situation, in der sich die Person hier und jetzt befindet, verbinden muss. Ford schreibt dazu: »[...] however remote an objective might be, it must in the end be brought back home to where the reasoner is.«³⁵⁰

So verstanden ist der Bezug des praktischen Überlegens zur Situation deutlich loser. Praktisch kann eine Überlegung auch dann sein, wenn sie sich recht weit von einer konkreten Situation entfernt, solange die Überlegung ihren Ausgangspunkt in der konkreten Situation hat und außerdem für das Handeln relevant wird.

Auf diese Weise ist auch die Überlegung, mit welchen Mitteln ein weiter entferntes Ziel erreicht werden soll, nicht unabhängig von der Wahrnehmung der Umwelt und der leiblichen Verfasstheit der handelnden Person zu denken. Beide Faktoren beeinflussen selbst dann den Fortgang der Überlegung, wenn die Person scheinbar einer rein intellektuellen Tätigkeit nachgeht. Der Einfluss besteht hierbei in der impliziten und expliziten Auswahl und Gewichtung derjenigen Mittel und Zwecke, die relativ zu der handelnden Person bestehen. Insofern ist es nicht nur die explizit durch die Wahrnehmung informierte »letzte« zweite Prämisse, sondern – in unterschiedlichen Graden – der gesamte Prozess der Überlegung, der sich vom theoretischen Überlegen unterscheidet. Der Hinweis, dass selbst die eher abstrakten Überlegungen dazu, wie ein gegebenes Ziel erreicht werden kann, durch die jeweiligen Umstände der Handelnden begrenzt und beschränkt werden, weist auch den Einwand zurück, dass die Wahrnehmung bei Ford letztlich nur ein »Werkzeug« für die erfolgreiche Durchführung einer Handlung ist. Die Wahrnehmung hat hier nicht nur die Rolle, geeignete Gegenstände und Gelegenheiten für die Ausführung von Handlungen zu finden, sondern ist insofern konstitutiv für Handlungen, als sie bereits das praktische Überlegen formt. So verstanden liegt die Spezifität des praktischen Überlegens nicht mehr allein in einer formalen Differenz der letzten zweiten Prämisse, sondern in einer wahrnehmungsgeleiteten Rückbindung des Überlegens an die Situation der Handelnden.

³⁵⁰ Ford, »On what is in Front of your Nose«, 157.

Dass die Klugheit, also gutes praktisches Überlegen, nicht nur etwas mit dem richtigen Schließen oder dem allgemeinen Wissen³⁵¹ zu tun hat, lesen wir auch bei Aristoteles, der bezogen auf Verwirklichung der Tugend schreibt: »Auch hat die Klugheit nicht nur mit dem Allgemeinen zu tun, vielmehr muss sie auch das einzelne erkennen. Denn sie ist handlungsbezogen (*praktike*), und das Handeln betrifft das Einzelne.«³⁵²

Aber gilt nicht dasselbe auch für theoretische Überlegungen? Enthalten sie nicht auch oftmals Beziehungen zu der Situation, in der wir uns befinden?³⁵³ Es ist richtig, dass im theoretischen Schließen ebenfalls ein demonstrativer Bezug eingebaut sein kann. Wenn dem so ist, zeigt sich die Güte des theoretischen Schließens selbstverständlich auch darin, dass die Dinge als die Dinge erkannt werden, die sie sind, und nicht nur an der Korrektheit des Schlusses. Und doch gibt es einen zentralen Unterschied zwischen dem theoretischen und praktischen Schließen, der sich an der Rolle, die die Wahrnehmung einnimmt, festmachen lässt. Denn es gilt, dass es im theoretischen Schließen keine demonstrative Bezugnahme geben muss – theoretisches Schließen bleibt nicht unvollständig, wenn es keine demonstrative Bezugnahme enthält.

Andererseits könnte man auf der Grundlage dessen, was Ford schreibt, durchaus dafür argumentieren, dass eigentlich alles Überlegen praktisches Überlegen ist, weil alles Überlegen in zumindest loser Verbindung zu konkreten Handlungen steht, in deren Ausübung es relevant werden *könnte*. So verstanden hört sich die These falsch an – wir können sie allerdings auch so verstehen, dass es *pave* Ford gerade keinen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Überlegen gibt, der sich vor allem danach richtet, wozu wir die Überlegung gebrauchen. So verstanden stellt das praktische Überlegen den paradigmatischen Fall dar, wohingegen das theoretische Überlegen der abstrakte Kristallisationspunkt ebenjener praktischen Fähigkeiten ist.³⁵⁴

³⁵¹ Dass die Herausforderung für erfolgreiches Handeln darin besteht, zu wissen, welcher Aspekt der Situation relevant ist, dass es also nicht das Abspeichern von situationsunabhängigem Wissen ist, das uns erfolgreich sein lässt, sondern eine spezifische Sensitivität für die relevanten Merkmale der Situation, ist auch der Grund für Dreyfus' Skeptizismus gegenüber den Fortschritten der KI-Forschung. Dreyfus, »Overcoming the Myth of the Mental«, 44.

³⁵² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1141b 15.

³⁵³ Und besteht nicht ein Äquivalent im theoretischen Syllogismus: P1 Alle Menschen sind sterblich; P2 Dies hier ist ein Mensch; K Also ist dieser Mensch sterblich? (Vielen Dank, Alva, für diesen Hinweis).

³⁵⁴ Kietzmann argumentiert etwa dafür, dass explizites praktisches Überlegen sich sekundär zur Ausübung der praktischen Vernunft im Vollzug verhält. Diese Überlegung weiterführend könnte man annehmen,

Praktische Wahrnehmung

Wie wir gesehen haben, bestimmt Ford die Wahrnehmung als »Diener zweier Herren«, da sie zwischen dem praktischen Überlegen und der konkreten Situation, in der sich die Handelnde befindet, vermittelt. Wir haben zudem gesehen, dass die Wahrnehmung sowohl von der konkreten Situation zum praktischen Schließen hinaufreicht als auch vom praktischen Schließen zur konkreten Situation hinunterreicht.

Im Handeln nehmen wir die Welt nicht in einer neutralen Weise wahr, vielmehr präsentieren sich uns die Gegenstände als Möglichkeiten und Hindernisse, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Diese Form der Wahrnehmung, die leiblichen, handelnden Wesen eigen ist, nennt Ford praktische Wahrnehmung. Während die kontemplative Wahrnehmung uns die Gegenstände in Absehung unserer Zwecke und Ziele präsentiert, zeigt die praktische Wahrnehmung uns die Welt gerade in Relation zu den Zielen und Zwecken unseres Handelns, also als Hindernisse, Gelegenheiten und Möglichkeiten. Den Unterschied zwischen den beiden Weisen der Betrachtung kann man sich daran verdeutlichen, inwiefern die Wahrnehmung fehlgehen kann. Wenn ich einen Stein übersehe, der sich in meiner nächsten Nähe befindet, ist dieser Stein weder Teil meiner kontemplativen noch meiner praktischen Wahrnehmung. Doch wenn ich ein praktisches Ziel verfolge, etwa einen Bach zu überqueren, kann meine praktische Wahrnehmung in einer zweiten Weise scheitern. Es könnte zum Beispiel sein, dass ich den Stein zwar sehe, aber nicht sehe, dass er eine Möglichkeit ist, den Bach zu überqueren, nämlich wenn ich ihn als Trittstein nutze. Was ich in der praktischen Wahrnehmung sehe oder nicht sehe, ist die Welt, gegeben meine Fähigkeiten, Ziele und beabsichtigten Handlungen. Ford schreibt, dass die Welt, zu der ich in der praktischen Wahrnehmung Zugang habe, »a world of my creation«³⁵⁵ ist. Seine Diskussion der Idee, dass die praktischen Gelegenheiten in einem starken Sinn von der Handelnden abhängen, zeigt sich auch daran, dass er das Bestehen der Gelegenheiten von konkreten Zielen und dem Willen der handelnden Person abhängig macht. Er schreibt: »Unabhängig von einem Willensakt gibt es kein Hindernis und keine Gelegenheit, die die Handelnde sehen könnte.«³⁵⁶ Das Bestehen von Gelegenheiten und Hindernissen an den momentanen Willen oder die Absicht einzelner Handelnder zu knüpfen ist ein theoretischer Zug, der in Kontrast zu

dass theoretisches Überlegen sich sekundär zum praktischen Überlegen verhält. Vgl. Kietzmann »Praktische Vernunft und Reflektion«.

³⁵⁵ Ford, »On what is in Front of your Nose«, 154.

³⁵⁶ Ford, »Praktische Wahrnehmung«, 412.

denen Kennys und Gibsons steht, die beide Gelegenheiten und Hindernisse relativ zu den überindividuellen Fähigkeiten, Absichten und Praktiken bestimmen.

Einwände gegen die Rolle des praktischen Überlegens bei Ford

An dieser Stelle können wir uns fragen, ob Fords Theorie der praktischen Wahrnehmung überzeugt. Fords Weise, über praktische Wahrnehmung zu sprechen, weicht in entscheidender Hinsicht von derjenigen Gibsons und Dreyfus' ab, da die praktische Wahrnehmung Teil unseres *rationalen* Vermögens ist. Dies wird deutlich, wenn wir uns daran erinnern, dass die zweite Prämisse zwar eine wahrnehmungsgeleitete, demonstrative Referenz aufweist, aber zugleich Teil des praktischen Syllogismus und insofern Teil des urteilsförmigen Denkens und begrifflichen Vermögens ist. Die enge Verbindung zwischen Wahrnehmung und begrifflichem Vermögen sowie die Tatsache, dass die Wahrnehmung eine entscheidende Rolle beim praktischen Schließen spielt, bedeuten, dass die praktische Wahrnehmung, über die Ford spricht, eine dezidiert menschliche Weise der Wahrnehmung ist. Ford schreibt zwar, dass er seine Theorie als einen Beitrag zur Beantwortung der Frage versteht, warum das Vermögen der Wahrnehmung und das Vermögen der Selbstbewegung immer zusammen auftreten, er verhält sich aber nicht dazu, dass die Verbindung zwischen Handeln und Wahrnehmen im praktischen Schließen, wie er sie vorstellt, Tiere außen vor lässt.³⁵⁷ Dies könnte nun einfach eine Leerstelle in Fords Theorie sein, der er dadurch beikommen könnte, dass er die Theorie explizit auf die menschliche Wahrnehmung begrenzt. Doch auch die menschliche Situation wird – so möchte ich im Folgenden zeigen – nicht adäquat gefasst, wenn wir den Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handeln à la Ford beschreiben.

Was Ford uns hier vorschlägt, ist im Wesentlichen die Idee, dass unser praktisches Überlegen enger an die Situation geknüpft werden muss, in der wir uns befinden, und insofern die Wahrnehmung eine zentrale Rolle spielt. Der Vorschlag ist, dem *praktischen Überlegen* besser gerecht zu werden, wenn wir es über seinen angestammten Platz, den Intellekt, hinaus ausdehnen. Das Praktische am praktischen Überlegen, so könnte man es auch sagen, besteht darin, dass die Wahrnehmung – und die entsprechende aktive Suche

³⁵⁷ Diese Leerstelle möchte ich in Kapitel 4 zumindest teilweise füllen, in dem ich mehr über die Relation zwischen Tieren und Menschen und die Rolle der Begriffe sagen werde.

– Teil des praktischen Überlegens sind. Ford schreibt: »Practical reasoning isn't pure. One has to get one's hands dirty.«³⁵⁸

Das Merkwürdige an Fords Konzeption des praktischen Schließens ist nun, dass er einerseits einen Vorschlag dazu macht, wie das praktische Schließen weniger intellektualistisch verstanden werden kann – und es andererseits nicht problematisch findet, davon zu sprechen, dass jedem Handeln ein Prozess praktischer Überlegung vorhergeht. Dies führt zu der erstaunlichen Position, dass das praktische Überlegen weniger intellektualistisch verstanden wird, das Handeln selbst dafür intellektualistischer.

Wenn wir nun die Wahrnehmung, wie Ford, in das praktische Überlegen integrieren wollen, müssen wir uns zu der Frage nach der Begrifflichkeit der Wahrnehmung verhalten. Im Raum stehen zwei unterschiedliche Auffassungsweisen: Entweder ist die Wahrnehmung selbst begrifflich strukturiert und Teil des Syllogismus oder die zweite Prämisse ist ein begrifflich strukturiertes Urteil, dessen Grundlage die nicht-begriffliche Wahrnehmung ist.

Dreyfus, der die Rolle der Wahrnehmung in manchen Hinsichten ähnlich bestimmt wie Ford, lehnt es vehement ab, die Wahrnehmung als ein begriffliches Vermögen aufzufassen.³⁵⁹ Die Wahrnehmung spielt zwar auch für Dreyfus eine wichtige Rolle für das Handeln, allerdings gerade auf einer vor-begrifflichen Ebene. Das *absorbed coping*, also das gekonnte Reagieren auf die verschiedenen Anforderungen und Angebote der uns umgebenden Umwelt, stellt für ihn keine Ausübung, sondern den Hintergrund für unsere expliziten begrifflichen Vermögen dar. Im Gegensatz zu Ford, der das praktische Überlegen auf Prozesse der Wahrnehmung und der wahrnehmungsgeleiteten Suche ausdehnt, beschränkt Dreyfus den Bereich des praktischen Überlegens, das für ihn im alltäglichen Handeln fast gar keine Rolle spielt – solches Tun sollten wir ihm zufolge als *coping* beschreiben –, also als ein wahrnehmungsgeleitetes Reagieren auf Anforderungen der Umwelt, in dem das begriffliche Vermögen nicht vorkommt. Dreyfus' und Fords Positionen stellen damit gewissermaßen zwei Weisen dar, in denen wir das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und praktischer Überlegung verstehen können. Beide können erklären, warum wir im Alltag scheinbar mühelos handeln und beide sehen den entscheidenden Schlüssel in einer speziellen Wahrnehmung oder einer bestimmten Rolle

³⁵⁸ Ford, »On what is in Front of your Nose«, 156.

³⁵⁹ Die Frage, ob und inwiefern unsere Wahrnehmung begrifflich strukturiert ist, ist ja die zentrale Frage in der Debatte zwischen McDowell und Dreyfus. Vgl. hierzu: Shear (Hg.), *Mind, Reason and Being-in-the-World*.

der Wahrnehmung – während Ford allerdings das praktische Überlegen auf die Wahrnehmung ausweitet, schließt Dreyfus das praktische Überlegen aus dem Bereich des Handelns weitgehend aus.

Ich möchte hingegen behaupten, dass beide – Dreyfus und Ford – das Verhältnis zwischen menschlichem Handeln und Wahrnehmen nicht richtig bestimmen. Der folgende Abschnitt soll aufzeigen, wo die jeweilige Theorie zu kurz (und wo zu weit) greift und herausarbeiten, wie wir das Verhältnis so bestimmen können, dass wir sowohl die Unmittelbarkeit, mit der wir handeln, als auch die vielfältigen Bezüge zum praktischen Überlegen richtig in den Blick bekommen. Ich möchte unter Bezugnahme auf Überlegungen Wittgensteins, Kerns und Noës herausarbeiten, inwiefern Handeln und Wahrnehmen konstitutiv aufeinander bezogen sind – ohne zu behaupten, dass sie dies durch ihre Rolle im praktischen Schließen sind, welches dem Handeln vorausgeht. Das Ziel meiner Überlegungen ist zu verstehen, inwiefern die Wahrnehmung eine zentrale Rolle im Handeln spielt und zugleich das Handeln selbst Ausdruck unserer Rationalität und nicht ihr Produkt ist.

Rationale Vermögen

Es ist eine *der* Herausforderungen der Handlungstheorie zu erklären, warum wir bei den allermeisten Handlungen nicht nachdenken, keine Regeln erwägen und auch keine Schlüsse ziehen, und unser Handeln trotzdem Ausdruck von Intelligenz, Rationalität oder Überlegung ist. Verschärfend kommt hinzu, dass es Handlungen gibt, die nur oder besser vollzogen werden können, solange wir gerade nicht über die Regeln nachdenken, die unser Handeln anzuleiten scheinen.³⁶⁰

Handlungstheoretiker, besonders all jene, die sich in der Nachfolge von Aristoteles, Merleau-Ponty, Wittgenstein und Anscombe sehen, versuchen eine Erklärung für das Phänomen zu finden, dass unser Handeln einerseits »blind« (wir scheinen keine Regeln zu konsultieren, bevor, während oder nachdem wir handeln) und andererseits rational ist

³⁶⁰ Das bekannteste Beispiel für das relevante Phänomen ist der Baseballspieler Chuck Knoblauch, der seine Fähigkeit Bälle zu werfen dadurch verliert, dass er anfängt darüber nachzudenken, was er tut. Vgl. Dreyfus, »The Return of the Myth of the Given«. Es ist ziemlich unklar, ob Knoblauchs Problem von Dreyfus korrekt beschrieben wird. Zumindest ist Knoblauch nicht der einzige Spieler, der unter diesem oder einem ähnlichen Problem gelitten hat. Das Phänomen ist auch unter dem Begriff »Steve-Sax-Syndrom« bekannt.

(es scheint von sinnvollen Regeln geleitet zu werden). Diese beiden Bestimmungen passen offensichtlich nicht gut zusammen, denn wie kann unser Handeln so wirken, als sei es von Regeln und Gründen geleitet, wenn das Erwägen von Regeln oder Gründen an seiner Entstehung nicht beteiligt war? Eine theoretische Option wäre zu behaupten, dass die praktische Überlegung *in the shadows*, also etwa unbewusst abläuft, und nur auf Aufforderung bewusst gemacht werden kann. Doch diese Erklärung ist nicht nur deswegen unbefriedigend, weil sie wie ein Postulat wirkt, sondern auch deswegen, weil wir eine Erklärung dafür suchen, warum manche Fälle des Handelns *ohne Überlegung* Ausdruck unserer Rationalität sind und andere nicht. Das Problem wird dadurch verschärft, dass unser Handeln nicht nur nachträglich zufällig mit Regeln und Gründen übereinstimmen darf, sondern in irgendeiner Weise von diesen Regeln geleitet worden sein muss, um Ausdruck von Rationalität zu sein. Warum das so sein sollte, bringt Kietzmann folgendermaßen auf den Punkt: »Zu sagen, Handeln sei vernünftig, bedeutet, darauf zu verweisen, dass in diesem Handeln die Vernunft wirksam ist. Man sagt dann, dass die Handlung *aufgrund der Tätigkeit der Vernunft* so ist, wie sie ist. Man stellt sich das vernünftige Handeln als ein *Werk der Vernunft* vor.«³⁶¹ Doch wie – das ist die Herausforderung – kann unser Handeln ein »Werk der Vernunft« sein, wenn wir in den meisten Fällen »ohne Überlegung« handeln?³⁶² Um zu einer angemessenen Theorie des Handelns zu gelangen, brauchen wir eine Erklärung, die die folgenden Thesen miteinander verbindet:

1. Wir handeln, d.h. das was wir tun ist Ausdruck unserer Rationalität in dem Sinne, dass es durch Gründe erklärt werden kann. Die Erklärbarkeit unseres Handelns durch Gründe ist kein Zufall.
2. Unser Handeln wird offensichtlich nicht durch explizite Überlegung geleitet, das praktische Überlegen spielt für das Handeln nur an ausgewählten Stellen eine Rolle.

Andrea Kern konstatiert, dass die Handlungstheorie seit jeher vor der Problematik steht, jene beiden Thesen zu kombinieren, also eine Erklärung dafür zu liefern, dass unser Handeln zugleich »blind« und rational sein kann. Ihr fähigkeitsbasierter Ansatz liefert uns – wie ich im Folgenden zeigen werde – ein gutes Modell dafür, wie Handeln und

³⁶¹ Kietzmann, »Praktische Vernunft und Reflektion«, 352.

³⁶² Vgl. für eine konzise Zusammenfassung der Problematik in Form eines Dilemmas: Ebd., 345–351.

Rationalität verbunden sind. Im Anschluss an eine kritische Diskussion ihrer Theorie werde ich einen Vorschlag dazu unterbreiten, wie sich die Wahrnehmung in diese Konzeption integrieren lässt.

Im Hinblick auf die beiden Thesen behauptet Kern, dass intellektualistische Theorien³⁶³ an der ersten These festhalten und die zweite These ablehnen, etwa indem sie dafür argumentieren, dass es uns nur so erscheint, als würde unser Handeln nicht durch Gründe und Überlegungen gelenkt.³⁶⁴ Theorien, die daran festhalten, dass unser Handeln immer von Regeln und Überlegung gelenkt wird, sehen sich zwei grundlegenden Schwierigkeiten ausgesetzt: Einerseits müssen sie erklären, wie die Überlegungen und Regulativsätze, die das Handeln leiten, in Handlungen übersetzt werden können und andererseits müssen sie erklären, inwiefern diese Regeln unser Handeln leiten, obgleich wir nicht den Eindruck haben, dass sie dies tun.³⁶⁵

Vertreter einer Handlungstheorie, die sich stärker der Phänomenologie des Handelns verpflichtet sehen, halten für gewöhnlich an der zweiten These fest und argumentieren dafür, dass das, was wir tun, auch dann vernünftiges Handeln genannt werden kann, wenn es nicht durch praktisches Überlegen zustande gekommen ist. Wie wir gesehen haben, argumentiert Dreyfus dafür, dass unser vor-reflexives Handeln, also das gekonnte Reagieren auf die Angebote und Möglichkeiten der uns umgebenden Umwelt, gerade ein arationales Vermögen darstellt, das den Hintergrund für unsere explizit rationalen Praktiken bereitstellt.³⁶⁶ Eine solche Position beinhaltet für gewöhnlich die Behauptung, wir teilten das Wahrnehmungs- und das Handlungsvermögen mit den Tieren und würden uns von diesen darin unterscheiden, zudem noch ein rationales Vermögen zu besitzen.³⁶⁷ Diese Strategie hat den Vorteil, dass sie dem subjektiven Gefühl beim Handeln gerecht werden kann, insofern wir beim Handeln oft nicht den Eindruck haben, explizit zu überlegen. Dass wir bei vielen Handlungen nicht überlegen, sondern direkt auf die Gegebenheiten unserer Umwelt reagieren, stellt zudem eine Kontinuität zu dem Verhalten und den Vermögen der Tiere dar. Gleichzeitig verneint dieser Vorschlag, dass unser Handeln Ausdruck unserer intellektuellen Kapazitäten ist: Wir mögen geschickt und scheinbar überlegt handeln, tatsächlich sind diese Verrichtungen gerade arationale

³⁶³ Eine solche vertreten prominent: Stanley & Williamson, »Knowing How«

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 196–199.

³⁶⁶ Dreyfus, »The Return of the Myth of the Mental« 354.

³⁶⁷ Diese Konzeption, also die Vorstellung, dass wir das arationale Vermögen mit den Tieren teilen und zusätzlich über ein (prinzipiell abtrennbares) rationales Vermögen verfügen, nennt Conant die »layer-cake conception of human mindedness«. Vgl. Conant, »Why Kant is not a Kantian«.

Fähigkeiten – unsere Rationalität wiederum zeigt sich in unserem Handeln nur sonntags, nämlich dann, wenn wir tatsächlich nachdenken. Man kann diese Konsequenz, wie Dreyfus es tut, gerade richtig finden, es gibt aber auch Gründe, aus denen man diese Beschreibung ablehnen kann. Ein wichtiger Grund scheint mir der zu sein, dass unser Handeln, und zwar auch jenes, welches offensichtlich nicht durch Überlegung angeleitet ist, durch Überlegung *beeinflussbar* ist, wie es tatsächlich arationales Tun nicht ist. Auf diesen Punkt weist auch Kietzmann hin: »Wenn die Funktionsprinzipien oder Gesetze des ›absorbed coping‹ arational sind, ist ein solcher Eingriff der Vernunft in ihnen nicht vorgesehen. Genau das macht sie ja zu arationalen Funktionsprinzipien. Die Weise, wie Dreyfus ›absorbed coping‹ erläutern möchte, lässt also völlig im Dunkeln, wie es überhaupt möglich sein sollte, dass die praktische Vernunft Zugriff und Einfluss auf unser geschicktes Handeln gewinnt.«³⁶⁸

Allein die Tatsache, dass wir unsere unmittelbaren Reaktionen unterbrechen oder sie zum Gegenstand von Überlegung machen können, verändert unser Verhältnis zu unseren eigenen Reaktionen auf eine Weise, der wir Rechnung tragen sollten. Noë weist darüber hinaus darauf hin, dass das alltägliche Handeln und auch das Handeln der Expertin durch Dreyfus grundsätzlich falsch charakterisiert werden. Laut Noë ist es gar nicht so, dass wir während des mühelosen Handelns nicht überlegen und dass uns eventuelle Überlegungen im Handeln unterbrechen. Schon auf der Ebene der Phänomene ist diese Beschreibung nicht angemessen. Für Noë ist vielmehr richtig, dass wir permanent auf Veränderungen in unserer Umwelt achtgeben und unser Handeln überwachen und anpassen. Diese permanenten Mini-Unterbrechungen und das Neu-Austarieren kennzeichnen das menschliche Handeln auch dort, wo es scheinbar mühelos gelingt. Handeln (und Wahrnehmen) sind in ihrem Gelingen stets bedroht – und insofern fragil. Für Noë ist das gekonnte Handeln nicht durch Abwesenheit von Überlegung gekennzeichnet, sondern von einer permanenten Überlegung, die das Handeln aber gerade nicht unterbricht, sondern wesentlich daran beteiligt ist, dass es *smooth* weiterläuft. Nur wenn die Irritation zu groß wird, bricht das Handeln ab und muss durch praktische Überlegung wieder in Gang gebracht werden. Es ist aber nicht das Einsetzen von Überlegung, das das Handeln unterbricht, unterbrochen wird das Handeln höchstens durch eine Überforderung unserer Fähigkeiten.³⁶⁹ Zu glauben, das Handeln sei frei von Überlegung und die Überlegung setze nur nach einem Zusammenbruch des Handelns – und dann explizit –

³⁶⁸ Kietzmann, »Praktische Vernunft und Reflektion«, 349.

³⁶⁹ Noë, *Varieties of Presence*, 11.

ein, stellt eine Überintellektualisierung des Intellekts dar. Noë schreibt über das Missverständnis, dass jede Aktualisierung des begrifflichen Vermögens in Form eines Urteils geschehen muss: »It is precisely an over-intellectualized conception of what it would be to have a reason, or to make use of a rule, to suppose that rules and reasons need to be context-free and situation-independent, known in advance and applied, as it were, from outside one's engaged play – just as it would be to over-intellectualize the intellect in general to suppose that concepts only gear in in the setting of judgement.«³⁷⁰ Was wir benötigen, ist ein Verständnis unserer intellektuellen Fähigkeiten, das es erlaubt zu verstehen, wie diese auch im Handeln und Wahrnehmen aktualisiert werden. Unter anderem aufgrund der Phänomenologie des Wahrnehmens und Handelns ist es offensichtlich, dass dies nicht in Form von Urteilen geschehen kann.³⁷¹

Practical Expertise und bloße Gewohnheit

Ein Hinweis, der uns klarer sehen lässt, um welches Problem es eigentlich geht, ist der von Julia Annas: Eine grundlegende Schwierigkeit für das theoretische Fassen des mühelosen Handelns, welches wir durch Gewöhnung erwerben, liegt darin, dass »Handeln aus Habituation« zwei Fälle zusammenfasst, die eigentlich wenig miteinander zu tun haben. Zwar hat die Habituation in beiden Fällen den Effekt, dass wir beim Handeln nicht mehr *explizit überlegen* müssen. Abgesehen davon führt die Habituation aber zu recht unterschiedlichen Effekten, je nachdem, um welche Tätigkeiten es geht. Einerseits nämlich zu einer bloßen Routine, das heißt einem Tun, das wir ohne große Aufmerksamkeit und schnell durchführen. Als Beispiel für eine solche Tätigkeit nennt Annas das Zur-Arbeit-Fahren, aber auch bestimmte Handgriffe bei Haushaltstätigkeiten oder in einer Fabrik könnten hier Beispiele sein.³⁷² Handlungen, die in diesem Sinne routinemäßig durchgeführt werden, verlangen kaum Aufmerksamkeit, allerdings sind sie bei sich ändernden Bedingungen fehleranfällig und generell unflexibel. Charakteristischerweise machen Handlungen, die aus bloßer Routine ausgeübt werden, wenig Spaß und, was noch wichtiger sein dürfte, sie verbleiben oft auf einem bestimmten Niveau.

³⁷⁰ Noë, »Concept Pluralism«, 9.

³⁷¹ Siehe hierzu auch: Noë, »Concept Pluralism«. Mehr zum Verhältnis zwischen Begreifen, Handeln und Wahrnehmen in Kapitel 4.

³⁷² Vgl. für Hegels Bemerkungen zur Gewohnheit: Matthias Haase, »Geist und Gewohnheit«.

Demgegenüber unterscheidet Annas jene Tätigkeiten, die für sie unter *practical expertise* fallen, wie etwa das Klavierspielen, das sie folgendermaßen charakterisiert: »[...] my playing is constantly informed by and sensitive to my thinking in a way that produces, and is in turn responsive to, feedback. The expertise is not a static given; it is dynamic and always developing.«³⁷³ Das Handeln ist hier ebenfalls schnell oder erscheint unmittelbar, allerdings nicht unter Ausblendung relevanter Unterschiede, sondern in Reaktion auf ebenjene Unterschiede.³⁷⁴ Hier wird die Flüssigkeit des Handelns in Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der Umwelt *hervorgebracht* und nicht dadurch erzielt, dass ein Schema abgespult wird. Darüber hinaus unterscheidet sich *practical expertise* auch dadurch von der bloßen Routine, dass die Ausübung, zumindest wenn wir die Handlung zunehmend besser ausführen, zu einer Quelle der Freude werden kann. Dies hängt für Annas vor allem daran, dass Tätigkeiten der *practical expertise* verlangen, dass man sie verbessern möchte und verbessern kann – häufig unter Inanspruchnahme einer Lehrerin.³⁷⁵

Dass diese Tätigkeiten genau wie das Handeln aufgrund von bloßer Routine ohne explizite Überlegung ausgeübt werden, bedeutet gerade nicht, dass sie in keiner Verbindung zum rationalen Denken stehen. Zum einen können diese Tätigkeiten durch Überlegungen moduliert werden – sie »hören« also auf rationale Fähigkeiten. Außerdem muss sich das Verständnis derjenigen, die über *practical expertise* verfügt, nicht nur im Handeln zeigen, sondern auch darin, dass sie im Zweifel Gründe für ihr Handeln angeben können muss, die mit dem Verständnis, das sich in ihrem Handeln zeigt, zumindest lose korrespondiert.³⁷⁶ Die genannten Unterschiede lassen es gerechtfertigt erscheinen, *practical expertise* von dem Handeln aus Routine zu unterscheiden. Die Unterscheidung hilft uns zu sehen, dass die Habituation in beiden Fällen charakteristischerweise dazu führt, dass die Person schnell und ohne explizite Überlegung handeln kann. Und doch ist das Ergebnis der Habituation unterschiedlich: »The key difference here is between habituation that results in mere habit and routine and habituation that results in a dynamic trait that expresses itself in intelligent and selective response.«³⁷⁷

³⁷³ Annas, »Practical Expertise«, 102.

³⁷⁴ Es ist ein zentraler Unterschied zwischen Handlungen aus bloßer Routine und denjenigen, die Teil der *practical expertise* sind, dass bei ersteren die Wahrnehmung der Umwelt herabgesetzt ist, während *practical expertise* zumindest in einem bestimmten Bereich zu einer Steigerung der Wahrnehmung führt.

³⁷⁵ Annas, »Practical Expertise«, 104.

³⁷⁶ Ebd., 108f.

³⁷⁷ Ebd., 102.

Annas' Punkt, dass die Habituation und ihr Effekt sehr unterschiedliche Bereiche menschlichen Handelns betreffen können, nämlich sowohl das routinemäßige als auch das gekonnte Handeln, ist eine wichtige Beobachtung. Wir sollten uns aber davor hüten zu glauben, dass sich jede Tätigkeit immer eindeutig einer der beiden Formen des *know-hows* zuordnen lässt. Was vielmehr richtig zu sein scheint ist, dass bestimmte Aspekte einer Tätigkeit – z.B. das Erkennen der Buchstaben – zur bloßen Routine werden müssen, damit andere Aspekte – das Verstehen des Textes – als Instanziierung meines praktischen Verständnisses ermöglicht werden.³⁷⁸ Wir sollten uns auch davor hüten zu denken, dass die Phänomenologie uns zuverlässig darüber informiert, ob etwas Ausdruck einer intelligenten Fähigkeit ist oder einer bloßen Routine. Man kann *practical expertise* auch routiniert anwenden.

Dass die Unterteilung der zwei Arten von Know-how nicht vollständig überzeugt, liegt unter anderem daran, dass viele Tätigkeiten Aspekte der *mere routine* als auch von *practical expertise* aufweisen. Zudem entscheidet sich die Frage, ob eine Tätigkeit *mere routine* oder *practical expertise* ist, auch nach dem Kontext: Ich kann routiniert nach Hause laufen, aber auch einen felsigen Abhang hinunter, bei dem mein Laufen Ausdruck von *practical expertise* ist.³⁷⁹

Handeln aus Gründen

Ein Merkmal von *practical expertise* ist, dass wir Gründe für unser Tun angeben können. Dieses – von Annas erst einmal deskriptiv identifizierte – Merkmal wird von Philosophen, die daran festhalten wollen, dass unsere Handlungen auch ohne dass Überlegung eine explizite Rolle gespielt hat, Ausdruck unserer Rationalität sind, manchmal so verstanden, dass die Rationalität von Handlungen darin besteht, dass wir im Nachhinein solche Erklärungen geben können, bzw. hätten geben können. Die Überlegung muss, das ist die These solcher Philosophen, zu denen Kern unter anderem McDowell zählt, nicht aktual stattfinden, es reicht, dass sie möglich ist oder eben »nachgereicht« werden kann. So elegant dieser Ausweg zunächst scheint – und so angemessen, denn tatsächlich geben wir

³⁷⁸ Für eine Kritik der Unterscheidung zwischen »true skill« und »brute abilities« vgl. Noë, »Concept Pluralism«, 7. Auch Annas spricht diesen Punkt an: »Practical Expertise«, 102.

³⁷⁹ Die Idee, dass es eher auf den Umgang mit oder der Einstellung zu tun hat, ob etwas bloße Routine oder Expertise ist, ändert nichts daran, dass sich manche Tätigkeiten (wie etwa Sport und die Künste) eher dafür anbieten, mit *practical expertise* ausgeübt zu werden.

Erklärungen oft erst ab, nachdem wir gehandelt haben –, so wenig kann er, laut Kern, erklären, warum unser Handeln *Ausdruck* unserer Rationalität ist. Denn rational, so wollen wir sagen, ist das Verhalten ja nur dann, wenn es in Anerkennung der Regeln *entstanden ist*. Unser Handeln darf eben gerade nicht nur nachträglich mit der Erklärung zusammenpassen, da so nicht garantiert ist, dass die Erklärung nicht nur zufällig mit dem Handeln übereinstimmt. Was McDowells Vorschlag, laut Kern, fehlt, ist eine positive Bestimmung, wie unser Handeln durch Überlegung gelenkt sein kann, wenn wir rationale Erklärungen nur nachträglich geben können.³⁸⁰ Damit unser Handeln tatsächlich Ausdruck unserer Rationalität ist, sollten wir in unserem Handeln durch Überlegung und Gründe geleitet werden.³⁸¹ Nur wenn wir tatsächlich durch Gründe geleitet werden, schließt dies aus, dass unser Handeln nur zufällig mit rationalen Erklärungen zusammenfällt.³⁸² Trotzdem will Kern daran festhalten, dass unser Handeln nicht durch explizite Überlegungen angeleitet wird, da dies der Phänomenologie des Handelns widerspricht. Was Kern hier sucht, ist eine Erklärung, in der die Handlung gerade nicht in zwei Teile zerfällt, nämlich in eine Bewegung, *die genauso gut auch ein arationales Tun sein könnte* und die darüber hinaus noch durch Rationalität angeleitet wird. Sie möchte eine Erklärung liefern, die beides – das Tun und die Rationalität – auf einmal erklärt, also erklärt, warum es kein Zufall ist, dass unser Handeln »blind« und rational zugleich ist. Kern möchte zeigen, wie »die *Nicht-Reflexivität* menschlichen Verhaltens seiner *Rationalität* keineswegs widerspricht, sondern ein Ausdruck derselben ist.«³⁸³ Ein Ziel der Diskussion sollte darüber hinaus auch sein, besser zu verstehen, inwiefern Handeln durch Gründe immer ansprechbar und auch unterbrechbar ist, denn Kerns Formulierung, dass das Handeln »blind« ist, verleitet dazu, anzunehmen, dass die Tätigkeit des Handelns keinen Raum für Reflexion lässt. Was wir hingegen benötigen, ist ein Verständnis der *Rationalität*

³⁸⁰ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 206. Ich bin mir nicht sicher, ob Kern hier eine besonders wohlwollende Lesart von McDowell an den Tag legt. Die Tatsache, dass wir die Erklärung nachträglich geben können, könnte ja auch nicht-zufällig zustande kommen – so will McDowell es ja wahrscheinlich verstanden wissen. Ob er es schafft zu erklären, warum die nachträgliche Erklärung in nicht-zufälliger Weise passt, ist eine andere Frage. Kern lässt aber immerhin offen, ob McDowell und sie nicht letztlich Vertreter derselben Position sind. Vgl. Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 202, Fn. 19.

³⁸¹ Kern sollten wir hier so verstehen, dass wir eigentlich nur dann handeln, wenn das, was wir tun, Ausdruck unserer Rationalität ist. Ausdruck unserer Rationalität kann es aber nur sein, wenn es in nachvollziehbarer Weise durch an Gründen orientiertem Überlegen geleitet wird.

³⁸² Die Infrarotrakete bei Davidson ist ein Beispiel für ein Geschehen, das wir durch intentionales, also rationales Vokabular beschreiben können – die Erklärung passt also zunächst –, welches aber nur zufällig mit dem Geschehen zusammenfällt. Ein wesentlicher Grund dafür, dass die Beschreibung nicht wirklich passt, ist der, dass sich die Rakete *nicht nach Gründen* richtet, wenn sie ihre Flugbahn anpasst.

³⁸³ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 203.

im Vollzug, die Raum für die Fragilität des Handelns, also die Möglichkeit des Scheiterns, lässt.³⁸⁴ Erfolgreiches Handeln in unübersichtlicher oder herausfordernder Umgebung ist immer prekär, d.h. eine Leistung, die jederzeit auch scheitern könnte – dass sie es nicht tut, ist das Ergebnis einer anspruchsvollen Fähigkeit, die eben gerade nicht frei von Überlegung sein kann. Die Überlegung, die in solches Handeln einfließt, richtig zu fassen, ist selbst ein fragiles Unterfangen, das zwischen zwei gleichermaßen unattraktiven Alternativen pendelt: der Idee, dass unser Handeln tatsächlich arational ist oder durch explizites Überlegen angeleitet wird. Kietzmann formuliert das Dilemma folgendermaßen: »Vor dem Hintergrund der Idee, praktische Vernunft sei eine Fähigkeit zur Reflektion, muss man den berechtigten Gedanken, dass Vernünftigkeit ein konstitutives Merkmal unseres alltäglichen Handelns ist, bestreiten. Wer an der Richtigkeit dieses Gedankens dennoch festhalten will, kann vor dem Hintergrund der Idee, praktische Vernunft sei eine Reflektionsfähigkeit, nicht verständlich machen, wie er wahr sein kann. Man ist dann genötigt, irgendeine Beziehung des unreflektierten Handelns zur Reflektion zu finden – und wird damit scheitern, denn diese Beziehung wird dem Handeln selbst immer nur äußerlich bleiben. Zwischen diesen beiden Positionen wird man hin- und hergeworfen, solange man nichts an der zugrundeliegenden Vorstellung von praktischer Vernunft ändert.«³⁸⁵ Kietzmann löst dieses Dilemma, indem er die praktische Vernunft als ein Vermögen bestimmt, das sich sowohl in Episoden der Reflektion als auch im unreflektierten vernünftigen Handeln zeigt. Diese beiden Formen der Aktualisierung des gleichen Vermögens sind ihm zufolge nicht gleichberechtigt, vielmehr ergibt sich die Notwendigkeit expliziter Reflektion aus der Fehlbarkeit unserer rationalen Handlungsfähigkeiten, welche die primäre Aktualisierung der praktischen Vernunft ist. Nur wenn und weil diese fallibel sind, wird die praktische Vernunft auch in Akten expliziter Deliberation ausgeübt.

Kern hat einen ähnlichen Vorschlag vorgelegt, in dem die Spannung, die darin liegt, dass unser Handeln *Ausdruck* von Rationalität ist, ohne durch Überlegung angeleitet worden zu sein, durch den Begriff der selbstbewussten Fähigkeit aufgelöst wird. Die selbstbewusste Fähigkeit soll sowohl die Blindheit als auch die Rationalität des Handelns erklären, Blindheit und Rationalität haben die gleiche Quelle. Wie können wir uns eine

³⁸⁴ »Blind« ist unser Handeln nur, weil wir nicht explizit überlegen, was aber nicht bedeutet, dass wir blind für die Umstände des Handelns und die entsprechenden Gründe sind.

³⁸⁵ Kietzmann, »Praktische Vernunft und Reflektion«, 356f.

solche Fähigkeit vorstellen? Die grundlegende Idee Kerns ist, dass Handlungsbegriffe einen deskriptiven und einen normativen Aspekt haben. Für Kern beschreiben diese Begriffe einerseits einen Vorgang in der Welt und stellen andererseits einen Maßstab für das auf, was dort geschieht.³⁸⁶ Während ein natürlicher Vorgang nur geschieht oder eben nicht, können Prozesse, die sich durch einen Handlungsbegriff beschreiben lassen, besser, schlechter, vollständig oder unvollständig ausgeführt werden.³⁸⁷ Die gleiche Struktur findet sich nun auch, wenn wir auf die den Prozessen zugrundeliegenden Fähigkeiten blicken. Ein Geschehen, das durch eine natürliche Disposition erklärt wird, ereignet sich – wenn die geeigneten Bedingungen vorliegen. Die Disposition erklärt zwar, warum der Prozess abläuft, aber er bleibt ihm äußerlich. Dass die Disposition dem Geschehen äußerlich bleibt, bedeutet, dass es keinen Unterschied für den Prozess macht, durch welche Ursache er angestoßen wurde oder durch welches Naturgesetz er erklärt wird. Im Gegensatz dazu erklärt die selbstbewusste Fähigkeit das, was geschieht, auch dadurch, dass das Handeln anleitet. Die selbstbewusste Fähigkeit beinhaltet zwei Dimensionen: Einerseits erklärt sie das Geschehen ursächlich, andererseits beinhaltet sie einen Maßstab dafür, wie die Fähigkeit richtig ausgeübt wird. Über eine selbstbewusste Fähigkeit zu verfügen, setzt einen also in die Lage, X zu tun, weil man weiß, wie X getan wird. Die Vorstellung davon, wie X zu tun ist, leitet das Handeln der Person, die X tut, auch dann, wenn sie nicht explizit darüber nachdenkt und zwar in dem Sinne, dass die Fähigkeit einen Maßstab beinhaltet. Wenn wir sagen, dass jemand X tut, dann beschreiben wir damit einerseits, was jemand tut, und erklären dieses Geschehen andererseits. Doch was für eine Art von Erklärung ist das? Die Erklärung ist, laut Kern, eine normative, was bedeutet: »Sie erklärt das, was sie erklärt, dadurch, daß sie es als etwas darstellt, das so ist, wie es gemäß der Fähigkeit sein sollte.«³⁸⁸

Erstaunlicherweise werden auch Fälle der Privation, also gerade des Nicht-Gelings, über den Begriff der Fähigkeit erklärt. Wenn ich zum Beispiel sage, dass ich mich verspielt habe, bringe ich mein Verhalten unter den Begriff der Fähigkeit Gitarre zu spielen und weise zugleich darauf hin, dass ich die Fähigkeit nicht vollständig ausüben konnte, weil

³⁸⁶ Vgl. für eine naturalistische Diskussion von sprachlichen Akten, die sowohl deskriptiv wie normativ sind: Millikan, »Pushmi-pullyu Representations«.

³⁸⁷ Diese Eigenschaft teilen Handlungsbegriffe mit Begriffen, die wir auf Personen anwenden. Wörter wie »Mutter«, »Politikerin«, »Schriftstellerin« haben einen deskriptiven Aspekt, aber sie bringen immer die Kritik aufs Tableau, nämlich die Frage, ob jemand oder etwas die Sache, die er tut oder ist »gut macht«. Vgl. Noë, *Varieties of Presence*, 14.

³⁸⁸ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 212.

etwas – zum Beispiel meine Unaufmerksamkeit – mich daran gehindert hat.³⁸⁹ Das ändert aber nichts daran, dass das, was ich getan habe, durch die Fähigkeit erklärt wird. Nur weil ich überhaupt Gitarre spielen kann, kann ich mich auch verspielen. Die Fähigkeit nimmt damit zugleich auf etwas Bezug, was über diesen Moment hinaus geht. Bezogen auf das Gitarrespielen können wir sagen, dass jedes Gitarrespielen Teil hat an der Praxis des Musizierens, auch wenn diese Tatsache der Musikerin nicht vor Augen stehen muss.

Wenn wir eine Handlung durch eine Fähigkeit erklären, erklären wir sie laut Kern durch etwas Allgemeines – Fähigkeiten gleichen damit in einer Hinsicht Gesetzen, die ebenfalls das Einzelne durch etwas Allgemeines erklären. Doch in einer anderen Hinsicht unterscheiden sich Erklärungen durch Fähigkeiten und Erklärungen durch Gesetze und zwar hinsichtlich der Frage, ob sie unabhängig von allen Situationen, in denen sie aktualisiert werden, bestehen. Im Gegensatz zu Gesetzen sind Fähigkeiten nicht kodifizierbar, was unter anderem daran liegt, dass es in einer konkreten Handlungssituation nicht nur eine Weise gibt, sich richtig zu verhalten. Dieser Eindruck wird dadurch verschärft, dass das, was man in einer Situation tun kann und soll, immer auch von der Person abhängt, die sich in der Situation befindet. Es gibt daher keine Weise, in der wir unabhängig von der Situation angeben können, was das Richtige zu tun ist. Kerns Idee der Nicht-Kodifizierbarkeit von Fähigkeiten steht in der Tradition Aristoteles', der im Hinblick auf das Erreichen und Verfehlen der Tugend, die er ebenfalls als Fähigkeit auffasst, schreibt: »Doch wie weit und wie viel man abweichen muss, um tadelnswert zu sein, lässt sich schwer durch Überlegung (*logos*) bestimmen, wie auch alles Übrige, was in den Bereich des Wahrnehmbaren gehört. Solches hängt von den einzelnen Umständen ab, und das Urteil liegt hier in der Wahrnehmung.«³⁹⁰

Hier macht uns Aristoteles auf eben jenen Aspekt der Fähigkeit aufmerksam: Was als gute Ausübung gilt, lässt sich nicht unabhängig von der Situation angeben. Dies hat zur Folge, dass eine präzise Angabe dessen, was als gute Ausübung gilt, in nichts anderem bestehen kann, als der Angabe »es so zu tun wie derjenige es tut, der die Fähigkeit beherrscht«. Die Unmöglichkeit, unabhängig von der Situation angeben zu können, was die richtige Handlung ist, hat auch Konsequenzen im Hinblick auf die Lehr- und Lernbarkeit solcher Fähigkeiten. Gelernt werden Fähigkeiten nicht durch die Weitergabe von theoretischem Wissen, sondern durch (angeleitete) Ausübung der Fähigkeit, die erlernt werden soll. Kern

³⁸⁹ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 211.

³⁹⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1109b 15–30.

leugnet nicht, dass wir auch theoretisches Wissen von Handlungen haben können – schließlich gibt es Anleitungen, wie man etwas tut und Kurse, in denen wir gesagt bekommen, wie man Gitarre spielt, Ski läuft oder kocht. Doch dieses theoretische Wissen von den Fähigkeiten ist, so schreibt sie, dem Vollzug von Handlungen, also der Ausübung von Fähigkeiten, logisch nachgeordnet. Was es bedeutet, eine bestimmte Fähigkeit zu besitzen und auszuüben, lässt sich daher auch nicht anhand von explizit formulierten Kriterien angeben, sondern bedeutet im Wesentlichen so zu handeln wie diejenige, die über die Fähigkeit bereits oder sogar in ausgezeichneter Weise verfügt.³⁹¹

Wir haben gesehen, warum Kern glaubt, dass der Begriff der Fähigkeit den Charakter der *Blindheit* des Handelns gut erklärt – wer etwas kann, muss für gewöhnlich nicht darüber nachdenken, was er tut. Darüber hinaus hat die kurze Diskussion über die Nicht-Kodifizierbarkeit des Wissens gezeigt, dass es gute Gründe gibt, warum ausgerechnet Fähigkeiten (und mit ihnen Wahrnehmungsfähigkeiten) unser Handeln anleiten und nicht Regeln oder Regulativsätze.³⁹²

Indem Kern die Fähigkeiten des Menschen als *selbstbewusste Fähigkeiten* bestimmt, kann sie zudem erklären, warum Handlungen, die Instanziierungen dieser Fähigkeiten sind, zugleich Ausdruck unserer *Rationalität* sind. Wer über eine selbstbewusste Fähigkeit verfügt, hat – so Kern – eine Vorstellung von dieser Fähigkeit. Die Vorstellung der Fähigkeit, also die Vorstellung, wie und zu welchen Gelegenheiten man was tun muss, wird von Kern als zeitlos bezeichnet, insofern diese Vorstellung über den einzelnen Akt hinausgeht.³⁹³ Die Vorstellung davon, wie man etwas tut, ist insbesondere keine Anleitung und keine Sammlung von hypothetischen Konditionalen, sondern sie zeigt sich in einem Verständnis davon, was exemplarische Ausübungen der Fähigkeit bei mir und bei anderen sind. Ein praktisches Verständnis davon zu haben, was eine richtige oder gute Ausübung der relevanten Fähigkeit ist, ist dabei der Fähigkeit nicht extern, sondern ein Aspekt der Fähigkeit selbst. Diese Vorstellung davon, wie man etwas im Allgemeinen tut, ist *die Quelle*

³⁹¹ Diese im Herzen aristotelische Idee ist nicht nur darauf beschränkt, was der Tugendhafte tut, sondern muss bei jedem Wissen, das es mit dem Handeln und damit mit dem Einzelnen zu tun hat, als eine Fähigkeit verstanden werden. Da sich die Fähigkeiten selbst nicht unabhängig von der Situation bestimmen lassen, ist hier das Beispiel oder der exemplarische Fall so wichtig. Für eine Diskussion der Rolle der Wahrnehmung für das tugendhafte Handeln siehe: McDowell, »Tugend und Vernunft«.

³⁹² Für Kern sind die expliziten Regeln, die die Ausübung der Fähigkeiten betreffen, der Ausübung der Fähigkeit logisch nachgeordnet.

³⁹³ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 219. Fraglich bleibt, was die Beschreibung »zeitlos« hier anzeigen soll. Es ist klar, dass die Fähigkeit über die einzelnen Akte, die sie erklärt, hinausreicht. Insofern erklärt die Fähigkeit jeden einzelnen Akt, der aufgrund der Ausübung der Fähigkeit geschieht, und nicht bestimmte Ereignisse aufgrund ihrer Ursachen. Hierin ähnelt die zeitlose Fähigkeit einem Naturgesetz. Ich bin mir unsicher, was darüber hinaus es bedeutet, dass die Fähigkeit zeitlos ist.

und der Maßstab dafür, dass das, was getan wird, als Ausübung dieser Fähigkeit verstanden wird. Die Tatsache, dass die Vorstellung von der Fähigkeit³⁹⁴ ein Aspekt der Fähigkeit selbst ist, erklärt, warum das Handeln, das durch diese Fähigkeit erklärt wird, »blind« und rational zugleich ist.

Wahrnehmung und Selbstwissen im Handeln

Dass unsere Wahrnehmung durch das Vorliegen und die Ausübung von Fähigkeiten verändert wird, ergibt sich für Kern gewissermaßen aus der Nicht-Kodifizierbarkeit von Handlungswissen. Fähigkeiten sind – ihrer Natur nach – für ihre Ausübung auf bestimmte Umweltbedingungen angewiesen – ein Teil der Fähigkeit, X zu tun, besteht darin, zu erkennen, wann und auf welche Weise die Fähigkeit ausgeübt werden kann. Die Wahrnehmung einer bestimmten Gelegenheit – nämlich X zu tun – gehört deswegen zur Handlungsfähigkeit, weil es keine situationsunabhängige Weise gibt, in der wir bestimmen könnten, wann und auf welche Weise eine bestimmte Handlung ausgeübt werden sollte. Nur wenn wir dies könnten, könnten wir im Umkehrschluss die Fähigkeit unabhängig von den Bedingungen ihrer Ausführung verstehen. Es ist eben gerade nicht so, dass wir einerseits vollständig über die Fähigkeit verfügen und dann anhand von Kriterien, die unabhängig von der Fähigkeit und der spezifischen Situation sind, angeben können, wann sie ausgeübt wird. Kern bringt diesen Zusammenhang deutlich auf den Punkt, wenn sie schreibt: »Erkennen und Handeln sind als zwei Seiten eines einzigen Aktes zu verstehen, die beide durch die fragliche Fähigkeit erklärt werden.«³⁹⁵ Über Handlungsfähigkeit zu verfügen beinhaltet, eine gesteigerte Sensitivität für die Wahrnehmung von Gelegenheiten, eben jene Fähigkeiten auszuüben, zu erlangen. Dadurch, dass die Fähigkeit selbst nicht vollständig vorliegen kann, ohne dass auch eine Sensitivität für Gelegenheiten ihrer Ausführung vorliegt, gehört die Veränderung der Wahrnehmung derart, dass sie uns Gelegenheiten zum Ausführen der fraglichen Fähigkeit präsentiert, zur Handlungsfähigkeit dazu. Aristoteles schreibt über den Zusammenhang zwischen

³⁹⁴ Hier hängt natürlich vieles daran, dass Kern den Maßstab für die (gute) Ausübung der Fähigkeit in einer Vorstellung verortet – im Gegensatz zu Regeln oder expliziten Kriterien sind Vorstellungen nicht klarerweise Teil der expliziten Deliberation, sondern können gewissermaßen »subkutan« wirken. Außerdem passen Vorstellungen auch gut dazu, dass man vielleicht nicht angeben kann, was eine gute Ausübung der Fähigkeit kennzeichnet, aber eine erkennt, wenn man sie sieht. In Frage steht allerdings, ob wir einen Begriff der Vorstellung haben, der diese zugleich als nicht-begrifflich und normativ fasst.

³⁹⁵ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 218.

Handeln und Wahrnehmen: »[...] das intuitive Denken hat die höchsten Begriffe zum Gegenstand, die sich nicht begründen lassen, die Klugheit aber das Letzte, von dem es keine Wissenschaft, sondern nur Wahrnehmung gibt – Wahrnehmung nicht derjenigen Dinge, die jeweils einem bestimmten Wahrnehmungssinn eigen sind, sondern so, wie wir wahrnehmen, dass das Letzte in der mathematischen Analyse das Dreieck ist; denn auch in der Mathematik wird man hier stehen bleiben. Aber dies ist eher Wahrnehmung als Klugheit, jedoch eine andere Art Wahrnehmung [als diejenige, die sich auf die Gegenstände jeweiliger Sinne bezieht].³⁹⁶ Ursula Wolf kommentiert diese Stelle in einer Fußnote so, dass die relevante Wahrnehmung eine Struktur- oder Gestaltwahrnehmung ist, die sich auf der untersten Ebene der Wahrnehmung nicht mehr diskursiv fassen lässt.³⁹⁷ Dies ist nun aber gerade eine solche Wahrnehmung der Umwelt, wie wir sie im Bereich des Handelns und der Fähigkeiten schon öfter kennengelernt haben: Es handelt sich hier um einen Begriff der Wahrnehmung, der beinhaltet, dass Wahrnehmung uns die Dinge und die Umwelt in einer bestimmten Hinsicht präsentiert, nämlich so, wie *die Kluge* die Situation wahrnimmt und entsprechend handelt.

Ich möchte hier noch eine kurze Bemerkung zum Zusammenhang von Handlungsfähigkeit und Selbstwissen einschieben: Die Frage, warum wir von unseren Handlungen, die als Ausübungen von Fähigkeiten verstanden werden, beobachtungsfreies Wissen haben, erklärt sich für Kern weniger aus dem Begriff der Fähigkeit, sondern aus der Tatsache, dass es sich um eine selbstbewusste Tätigkeit handelt. Wenn das Ausüben der Fähigkeit darin besteht, dass wir unser eigenes Handeln als exemplarisch für eine bestimmte Fähigkeit ansehen, müssen wir unser Tun als ein Tun, das unter diese Fähigkeit fällt, verstehen. Der entscheidende Punkt für Kern ist dabei, nicht etwas zu tun und zusätzlich zu denken, dass es unter einen bestimmten Begriff fällt, sondern dass es diesen Akt nur gibt, weil wir ihn als einen verstehen, der unter diesen Begriff fällt. Wenn wir dies nicht täten, wenn wir unser Tun nicht als ein Ausführen dieser Fähigkeit verstehen würden, gäbe es auch die Tätigkeit nicht.

³⁹⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1142a 25.

³⁹⁷ Ebd., Buch 6, Fußnote 26.

Handeln ohne Wahrnehmung

Das Ziel dieses Kapitels war es zu zeigen, inwiefern die Wahrnehmung konstitutiv für das Handeln ist. Anhand der Überlegungen Kerns, Fords, Gibsons, Noës und Dreyfus' habe ich herausgearbeitet, dass die Wahrnehmung im Handeln eine zentrale Rolle spielt. Darüber hinaus habe ich gezeigt, wie wir das Verhältnis von Handeln, praktischer Überlegung und Wahrnehmung angemessen denken können. All das macht deutlich, dass wir das Handeln nur dann philosophisch angemessen bestimmen können, wenn wir uns nicht auf die vermeintlich grundlegenden Körperbewegungen konzentrieren. Im Zentrum der Analyse sollte vielmehr das Handeln stehen, das wir im Alltag tatsächlich vollziehen, also ein anspruchsvolles und vielschichtiges Tun, das in den allermeisten Fällen die Manipulation von Gegenständen beinhaltet. Trotzdem gibt es klarerweise Handlungen, die offensichtlich ohne Wahrnehmung auskommen. Von diesen Fällen gibt es meiner Argumentation zufolge zwar nur wenige, trotzdem stellen sie möglicherweise Gegenbeispiele für die These der konstitutiven Abhängigkeit der beiden Vermögen dar.

Mögliche Beispiele für Handlungen, für die Wahrnehmung keine Rolle spielt, sind mentale Handlungen und Unterlassungen. Entscheidungen zu treffen, sich etwas vorzunehmen oder zu überlegen, sind Dinge, die wir tun – es sind allerdings Dinge, für deren Ausführung wir nicht auf die Wahrnehmung angewiesen zu sein scheinen. Die Herausforderung von mentalen Handlungen für meine Theorie besteht darin, dass man diese Handlungen in vollständiger körperlicher Untätigkeit und unter weitgehender Nichtbeachtung der Wahrnehmung vollziehen kann.

Eine erste Antwort auf die Frage, ob solche Fälle tatsächlich Gegenbeispiele sind, könnte in dem Hinweis bestehen, dass die konstitutive Abhängigkeit zwischen Handlung und Wahrnehmung eine These ist, die sich auf die *Fähigkeit* und nicht auf den *Akt ihrer Aktualisierung* bezieht. Die Theorie würde dann besagen, dass unsere Vermögen zu handeln und wahrzunehmen wechselseitig voneinander abhängen, dies würde nicht ausschließen, dass es einzelne Akte des Wahrnehmens und Handelns gibt, bei denen nur jeweils ein Vermögen aktualisiert wird. Dieser argumentative Zug hat zwar einen gewissen Charme, doch zugleich weicht diese Antwort der Frage nach dem Zusammenhang von Handeln und Wahrnehmen durch den Wechsel auf die Ebene der Fähigkeiten aus.³⁹⁸ Wir

³⁹⁸ Dies ist ein bekannter *move* in Argumentationen, die den Begriff der Fähigkeit bemühen – ich halte ihn nicht für falsch, allerdings für unbefriedigend.

können jedoch, so meine ich, auch im Rahmen der bisherigen Argumentation eine gute Antwort auf die vermeintlichen Gegenbeispiele geben.

Meine Antwort wird im Wesentlichen in einem Hinweis zur Skalierung von Handlungen bestehen. Dieses Kapitel hat mit Bemerkungen darüber begonnen, dass wir Handlungen nicht als vergleichsweise kurze Körperbewegungen verstehen sollten – sondern als zeitlich ausgedehnte Prozesse in der Welt und in Interaktion mit Anderem und Anderen. Die Frage, inwiefern die Wahrnehmung eine Rolle für mentale Handlungen wie etwa Entscheidungen spielt, möchte ich entsprechend mit der umgekehrten Strategie beantworten, indem ich das Verhältnis zwischen Handlung und praktischem Überlegen neu bestimme. Die grundlegende Idee ist, das praktische Überlegen als Teil einer übergreifenden Handlung zu verstehen. Das Überlegen ist insofern nicht Vorläufer oder Auslöser des Handelns, sondern beide – das Handeln und das Überlegen – gehören einer Einheit an. Man könnte diese Einheit so verstehen, dass die Handlung die Antwort auf das praktische Überlegen ist.³⁹⁹ Doch es gibt eine Weise, das Verhältnis zwischen praktischem Überlegen und Handlungen als Teil eines Prozesses zu verstehen, der nicht zweigeteilt ist. Es ist nicht so, dass das praktische Überlegen auf der einen Seite steht und auf der anderen das Handeln – Handeln und Überlegen gehören auf eine sehr viel grundlegendere Weise zusammen. Sebastian Rödl bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt, wenn er in *Selbstbewußtsein* schreibt: »Daß der Endpunkt eines praktischen Überlegens ein Handeln ist, bedeutet mithin (wenn anders ein Handeln eine Bewegung ist), daß es ein *Denken* ist, *das eine Bewegung ist.*«⁴⁰⁰ Er will das praktische Überlegen und das Handeln als *einen* Akt verstanden wissen. Daher bestimmt er nicht nur das praktische Überlegen als Bewegung, sondern zugleich die Handlung als Überlegen: »Ein Handeln ist Ausdruck eines Gedankens darüber, was zu tun ist, nicht in dem Sinn, daß es seine Wirkung ist, sondern in dem Sinn, daß es dieser Gedanke *ist*. Handlungen verweisen nicht auf einen geistigen Zustand als ihre Ursache. Ein absichtliches Handeln *ist* ein geistiger Akt.«⁴⁰¹

Wenn wir das Überlegen und das Handeln als einen gemeinsamen Akt beschreiben, dann können wir sagen, dass mentale Handlungen, wie Entscheidungen zu fällen oder Absichten zu fassen, keine eigenständigen Handlungen sind – sie sind lediglich der Beginn

³⁹⁹ So scheint z.B. Ford sie zu verstehen, in dessen Sicht die Handlung vollzogen wird, nachdem im Verlauf des praktischen Schließens ein Gegenstand oder eine Situation gefunden wurde, in der oder gegenüber dem die Handlung vollzogen werden kann.

⁴⁰⁰ Rödl, *Selbstbewußtsein*, 35.

⁴⁰¹ Ebd., 73.

einer Handlung, die ihren Abschluss in der vollzogenen Bewegung findet. Den Zusammenhang so zu beschreiben, bedeutet nicht, zu leugnen, dass Handlungen Abschnitte aufweisen – geleugnet wird, dass Handlungen in einen geistigen Vorläufer und eine physische Folge getrennt werden können. Das praktische Überlegen und die mentale Handlung oder Entscheidung lassen sich dann nicht von entsprechenden Handlungen trennen. Entscheidungen hängen gewissermaßen an »ihren« Handlungen, die in der nahen oder fernen Zukunft vollzogen werden. Natürlich besteht immer die Möglichkeit, dass entsprechende Handlungen nicht ausgeführt werden, aber dies würde dann als ein Abbruch einer Handlung beschrieben werden müssen, deren Beginn womöglich Monate oder gar Jahre zurückliegt und durch das Einsetzen des praktischen Überlegens markiert wird.⁴⁰²

Für meine Frage ist hier vor allem relevant, dass wir durch die Idee, praktisches Überlegen und Handeln gehörten Zusammen, eine Vorstellung davon gewinnen, warum die Wahrnehmung für das Handeln auch dann konstitutiv ist, wenn wir scheinbar einer rein intellektuellen Tätigkeit nachgehen, wie Nachdenken, Absichten fassen und Entscheiden. Wenn wir die Entscheidung, etwas zu tun, als den ersten Teil eines Aktes verstehen, der seinen Abschluss in einer Handlung findet, wird zudem verständlich, warum zwar der Fall auftreten kann, dass wir uns dafür entscheiden, etwas zu tun, und es letztlich nicht tun, diese Fälle aber keine Gegenbeispiele darstellen. Es sind deswegen keine Gegenbeispiele, weil wir sie nur als Privationen eines Aktes verstehen können, der konstitutiverweise beide – das praktische Überlegen und das Handeln – beinhaltet. Und das gilt sogar für die Entscheidung, »nichts zu tun«. Meine Antwort auf die vermeintlichen Gegenbeispiele ist also, dass wir das praktische Überlegen, das Entscheiden und das Fassen einer Absicht gar nicht als eigenständige Handlung auffassen sollten, da praktisches Überlegen und Handeln zusammengehören. Wir haben oben gesehen, dass dieses Zusammengehören für Kietzmann etwa bedeutet, dass sich die praktische Überlegung primär im unreflektierten Handeln zeigt und Fälle expliziter Deliberation sekundär zu diesen Fällen verstanden werden müssen: »Praktische Vernunft ist meinem Vorschlag zufolge zuerst und vor allem das Vermögen zum vernünftigen Handeln und nur in zweiter Linie das Vermögen zum praktischen Überlegen und Reflektieren. Trotzdem kann es sein, dass

⁴⁰² Rödl's Bemerkungen über den Zusammenhang von praktischem Überlegen und vollzogener Bewegung sind keine empirischen, sondern logische, d.h. sie betreffen die Logik von Handlungsbegriffen.

Reflektion und Nachdenken *für uns endliche Wesen* eine *notwendige* Erscheinungsform der praktischen Vernunft ist. Dass wir endliche Wesen sind, bedeutet unter anderem, dass wir nicht alles wissen können und dass unsere Fähigkeiten fallibel sind.«⁴⁰³

Einzelne Fälle, in denen das Überlegen dem Handeln vorgeschaltet ist, sind dieser Argumentation zufolge den selteneren und zudem konzeptionell sekundären Fall. Wenn diese Handlungen dann vorzeitig abbrechen – etwa weil die Absicht nicht ausgeführt wird –, ändert das nichts an der Tatsache, dass der Standardfall darin besteht, dass Überlegung und Handlung gemeinsam bestehen. Dies erklärt auch, warum die zunächst intellektuell unbefriedigende Antwort, dass die These der konstitutiven Abhängigkeit nur auf der Ebene der Fähigkeiten zutrifft, zwar unbefriedigend, aber dennoch wahr ist. Sie ist intellektuell unbefriedigend, weil nicht deutlich wird, wie es sein kann, dass die These auf der Ebene der Fähigkeiten wahr ist und es dennoch im Einzelfall Ausnahmen geben kann. Wenn wir den Zusammenhang zwischen praktischem Überlegen und Handeln in Anlehnung an Rödl verstehen, sehen wir, dass die vermeintlichen Gegenbeispiele – mentale Handlungen – keine eigenständige Klasse von Handlungen bilden, sondern sich derivativ zu den Standardfällen des Handelns verhalten. Nun können wir auch sehen, warum die These auf der Ebene der Fähigkeiten oder der Vermögen stimmt: Wenn das Handlungsvermögen ausgeübt wird, dann spielt das Wahrnehmungsvermögen eine zentrale Rolle – sei es im Verlauf des praktischen Schließens oder bei der Ausführung der Handlung. Dass es bei einzelnen Handlungen so scheint, als sei die Wahrnehmung nicht beteiligt, liegt daran, dass nicht erkannt wird, dass das praktische Überlegen und die Handlung Teil eines gemeinsamen Akts sind. Dass man den gegenteiligen Eindruck bekommen kann, liegt darin begründet, dass man nur einen Ausschnitt einer Handlung – einen mentalen Ausschnitt – betrachtet. Das Problem gleicht demjenigen, das wir im ersten Kapitel identifiziert haben, dass die Auffassung von Wahrnehmung als gewissermaßen punktförmiger (d.h. kurzer und abgeschlossener), ausschließlich mentaler Zustand dazu führt, dass wir die Rolle des Handelns für diesen nicht erkennen.⁴⁰⁴ Auch für Handlungen gilt womöglich, dass die Auffassung, es handele sich ausschließlich um einen kurzen und in sich abgeschlossenen Prozess, dazu beiträgt, dass wir mentale Handlungen als vollständige Handlungen auffassen. Dieser Drang verschwindet – so meine ich –, wenn wir sowohl Handlungen als auch Wahrnehmungen als ausgedehnte Prozesse verstehen, die jeweils den Körper, die Situation und die Gegenstände beinhalten

⁴⁰³ Kietzmann, »Praktisches Überlegen und Reflektion«, 359.

⁴⁰⁴ Vgl. Anscombe, *Intention*, §36; und Einleitung zu dieser Arbeit.

und weder durch einen abgeschlossenen geistigen Akt angestoßen werden (im Fall der Handlung) noch in einem solchen enden (im Fall der Wahrnehmung).

Handeln, Wahrnehmen und praktisches Überlegen

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, was wir durch die Diskussion zum Zusammenhang von praktischer Überlegung, Handeln und Wahrnehmen gewonnen haben. Insbesondere stellt sich die Frage, inwiefern sie uns dabei geholfen haben, zu verstehen, wie Handeln und Wahrnehmen zusammenhängen, da es hauptsächlich über den Zusammenhang von Handeln und praktischem Überlegen ging.

Die Diskussion der Ideen von Gibson, Koffka und Dreyfus hat nahegelegt, dass die direkte Interaktion von Wahrnehmen und Handeln eine Kontinuität zwischen der Natur des Menschen und der der Tiere darstellt. Die Wahrnehmung wird für Dreyfus immer dort virulent, wo wir nicht überlegen müssen. Sie leitet das Handeln immer dann, wenn wir ohne Überlegen auskommen, weil unser vorbegriffliches *absorbed coping* bereits ausreichend Ressourcen für erfolgreiches Handeln bereitstellt. Doch seine Konzeption hat keinen Platz für die Idee, dass unser Handeln und Wahrnehmen auch da, wo es scheinbar arational ist, sich dennoch von dem tatsächlich arationalen Tun der Tiere unterscheidet. Mit den Vorschlägen von Kern, Noë, Kietzmann und Rödl gewinnen wir hingegen ein Verständnis des Handelns, als direktem Ausdruck des praktischen Überlegens.

In Frage steht allerdings, inwiefern es plausibel ist, das Handeln des Menschen im Gegensatz zu dem der Tiere als ein immer schon rationales und selbstbewusstes Vermögen zu beschreiben? Dafür, dass es einen Unterschied zwischen dem Tun der Tiere und dem menschlichen Tun gibt, und zwar schon auf der basalen, scheinbar arationalen Ebene, spricht, dass wir – aber nicht sie – das Handeln zum Gegenstand von Reflexion machen können. Die Intuition ist, dass die *Möglichkeit* zur Reflexion den Charakter der Ausübung auch dort verändert, wo wir unser Tun nicht zum Gegenstand von Reflexion machen.

Eine weitere Schwierigkeit, der sich insbesondere Dreyfus ausgesetzt sieht, ist, dass unser *absorbed coping* durch die Wahrnehmung geleitet wird, weil es *gerade nicht* durch Überlegung geleitet wird – die Wahrnehmung übernimmt hier, unter leicht anderen Vorzeichen, die Rolle, die traditionell dem Überlegen zugestanden wird. Dies bedeutet aber, dass das

Handeln entweder durch Überlegung *oder* durch die Wahrnehmung angeleitet wird. Aus Dreyfus' Vorschlag gewinnen wir also gerade keine Idee darüber, wie *Handeln* und *Wahrnehmen* und *praktisches Überlegen* – also das Handeln in seiner dezidiert menschlichen Dimension – zusammen verstanden werden müssen.

Demgegenüber haben wir mit Anton Ford gesehen, wie wir der Wahrnehmung im praktischen Überlegen eine zentrale Rolle zuschreiben können: Hier tritt die Wahrnehmung nicht an die Stelle des praktischen Überlegens, sondern wird Teil des praktischen Überlegens. Dies geschieht allerdings um den Preis, dass alles menschliche Handeln als Folge praktischen Überlegens verstanden werden muss – eine Konsequenz, die der Phänomenologie des Handelns nicht gerecht wird. Indem Ford also erklärt, dass die Wahrnehmung für Handlungen über den Umweg des praktischen Überlegens relevant wird, schüttet er das Kind mit dem Bade aus und steht am Ende mit einem überzogen intellektualistischen Ansatz da, der alles Handeln als Produkt eines praktischen Syllogismus versteht.

Mit Kerns Vorschlag zur rationalen Fähigkeit gewinnen wir jedoch eine Idee davon, wie das Handeln sowohl »blind« als auch rational sein kann. Kerns Ansatz ist hinsichtlich der Frage danach, wie das Vorliegen einer Fähigkeit die Veränderung der Wahrnehmung erklärt, sehr nah an den Ideen Dreyfus' und Gibsons dran, wenn sie schreibt: »Selbstbewusste Fähigkeiten liefern uns sowohl eine Erklärung dafür, wie jemand erkennen kann, was in einer Situation zu tun richtig ist, als auch dafür, wie jemand genau das tun kann, was er als richtig erkennt.«⁴⁰⁵ Auch bei Kern gehört das situationsspezifische Erkennen davon, was zu tun ist, zu der jeweiligen Fähigkeit dazu; nur wenn wir ein praktisches Verständnis davon haben, wann und wie wir die Fähigkeit ausüben können, verfügen wir über sie. Im Gegensatz zu Dreyfus hat Kern jedoch eine Erklärung dafür, wie das Handeln nicht von expliziter Überlegung geleitet sein muss und doch rational sein kann. Wie wir gesehen haben, ist die Rationalität der Ausübung der Fähigkeit nicht extern, sondern gehört zur Ausübung der Fähigkeit. Wenn man eine rationale Fähigkeit ausübt, erklärt die Fähigkeit folglich drei Dinge: Sie erklärt das, was wir tun – also die Handlung – sie erklärt, wie wir erkennen, was zu tun ist, und sie erklärt die Rationalität dessen, was wir tun.

Während die Fähigkeit bei Dreyfus und Gibson nur zwei Dinge erklären musste – Handlungen und die Wahrnehmung entsprechender Gelegenheiten –, erlegt Kern ihr

⁴⁰⁵ Kern, »Handeln ohne Überlegen«, 117.

noch eine dritte Aufgabe auf, nämlich zu erklären, inwiefern unser Handeln ein direkter Ausdruck unserer Rationalität ist. Wenn die Rationalität des menschlichen Handelns aber durch das Vorliegen einer selbstbewussten Fähigkeit erklärt wird – die Rationalität der Fähigkeit inhärent ist –, müssen wir anerkennen, dass die menschlichen und animalischen Fähigkeiten grundlegend verschieden sind und zwar auch dort, wo wir scheinbar das Gleiche tun. Kern unterschreibt diese Konsequenz ihrer Theorie. Für sie ist es gerade richtig zu sagen, dass unsere Fähigkeiten nicht nur dort, wo wir Dinge tun, die Tiere nicht tun können, sondern selbst da, wo wir »dasselbe« tun, grundsätzlich verschieden sind. Angewendet auf die Fähigkeit des Springens heißt dies, dass wir und der Tiger, wenn wir jeweils über einen Baumstamm springen, unterschiedliche Fähigkeiten ausüben. Zwar üben wir jeweils die Fähigkeit zu springen aus, aber wir üben sie als rationale Fähigkeit aus und der Tiger nicht. Und so verhält es sich mit jeder Fähigkeit, die wir mit den Tieren teilen. Die Vorstellung, dass wir in einem Sinne etwas vollkommen anderes tun als die Tiere, wenn wir in einem anderen Sinne genau dasselbe tun, ist merkwürdig. Die Idee kommt einem nicht nur deswegen falsch vor, weil sie wie eine Verzauberung der Natur des Menschen wirkt, obwohl wir doch – mindestens seit Darwins Evolutionstheorie – wissen, dass wir die größten Teile unserer Entstehungsgeschichte mit den Tieren zusammengegangen sind. Kerns Idee wirkt zudem überflüssig. Warum sollten wir annehmen, dass unsere Fähigkeiten andere als die der Tiere sind, wenn sie »genau dasselbe« erklären, zum Beispiel das Springen über einen Baumstamm? Hier haben wir die Ockham'sche Intuition, dass wir nicht mehr in die Erklärung investieren sollten als notwendig, um das Phänomen zu erklären. Warum, so könnte man hier fragen, sollten wir dann für unsere animalischen Fähigkeiten – springen, laufen, essen, trinken – annehmen, dass es durch und durch andere Fähigkeiten sind als die der Tiere?

Diese Frage – die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Natur – wird uns im Folgenden noch weiter beschäftigen. Ich möchte hier bereits einen kleinen *trailer* einschieben. Ein offensichtlicher Unterschied ist, dass uns die Möglichkeiten und Angebote, die wir wahrnehmen, in einer gesteigerten Weise zur Disposition stehen. Wir können – im Gegensatz zu den Tieren – ständig auswählen, welche Angebote und Möglichkeiten der Umwelt wir nutzen wollen. Und das bedeutet nicht nur, dass wir in einer bestimmten Handlungssituation auswählen, sondern dass wir uns durch Erziehung und Bildungsprozesse selbst dahin bringen, bestimmte Situationen als Angebote zu sehen – und andere nicht. Während die Angebote und Handlungen, die den Tieren offenstehen, eng mit ihrer vorgegebenen Lebensweise verzahnt sind, gehört es zur Lebensweise des

Menschen, dass er lernen kann, Unterschiedliches zu tun. Den Kontrast zwischen den Fähigkeiten der Tiere und denen der Menschen bringt Herder auf den Punkt, wenn er schreibt: »Die Spinne webet mit der Kunst der Minerva; aber alle ihre Kunst auch in diesem engen Spinnraum verwebet; das ist ihre Welt! [...] *Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre*, wo nur eine Arbeit auf ihn wartet: eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn.«⁴⁰⁶

Ich möchte an dieser Stelle auf eine Parallele aus dem ersten Kapitel hinweisen. Dort hatte die kritische Untersuchung der enaktivistischen These Noës gezeigt, dass wir – wenn wir die Wahrnehmung überhaupt als aktiv verstehen – keine Wahrnehmungshierarchie annehmen sollten. Nichts in der Wahrnehmung, so das Fazit, sollte als etwas Gegebenes verstanden werden. Wir mögen Unterschiedliches wahrnehmen – und manches erscheint uns, als wäre es eher gegeben als anderes – aber alles Wahrnehmen stellt grundsätzlich eine *Leistung* dar. Genauso wie es nichts gibt, das wir »einfach wahrnehmen«, so gibt es wenig, das wir »einfach tun«. Fast alles, was wir tun, ist das Ergebnis von Fähigkeiten, die gebildet und ausgebildet werden müssen. Die menschlichen Fähigkeiten sind dabei – anders als die Fähigkeiten der Tiere – Teil umfassender Praktiken, die über das, was ein einzelnes Wesen tut, hinausreichen, von denen wir immer schon Teil sind oder es werden können. Hier gibt es eine umfassende Beeinflussung der eher basalen Praktiken des Essens, Laufens, Trinkens und des Sex durch die Enkultrierung in eben jene Praktiken.⁴⁰⁷ Dies zeigt sich möglicherweise weniger beim Springen und Laufen als beim Essen, Trinken und Sex für die es ganze Kulturgeschichten gibt. Die Idee ist, dass selbst dort, wo der Mensch ganz Natur zu sein scheint, seine Verrichtungen auf die umfassende menschliche Praxis bezogen sind, von der er durch das Ausführen dieser Handlung Teil ist, ob er will oder nicht.

Bevor ich im fünften Kapitel wieder auf die menschliche Natur und ihre Beziehung zu Techniken, Praktiken und der Kultur zu sprechen kommen, soll es im nun folgenden Kapitel spezifisch um das sprachliche Vermögen des Menschen gehen. In diesem und auch den vorherigen Kapiteln hat sich immer wieder gezeigt, dass Wahrnehmung und Handlung beim Menschen in enger Beziehung zu seinem begrifflichen – und das heißt zentralerweise – sprachlichen Fähigkeiten steht. Daher ist das vierte Kapitel dafür

⁴⁰⁶ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 21f.

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu auch: Noë, *Strange Tools*, Kapitel 1–4.

reserviert, den Zusammenhang der menschlichen Fähigkeiten des Wahrnehmens und des Handelns mit der Sprache zu untersuchen.

Die Idee, dass menschliches Wahrnehmen und Handeln zentralerweise mit dem begrifflichen Vermögen verbunden ist, führt unweigerlich zu einer erneuten Diskussion der Frage, wie sich die Einheit von Wahrnehmen und Handeln bei uns und bei ihnen zu verstehen ist – und welche Kontinuitäten und Brüche sich identifizieren lassen.

4. Kapitel Sprache, Handeln, Wahrnehmen

»A stone can't lie in ambush waiting to trip you up. A cracking branch of tree doesn't aim at the cups and glasses it breaks in falling. A monkey can't open a bank account. A cow can't pay debts. Now, there is a special kind of multiplicity of levels of descriptions of human acts of which I want to speak.«
(Anscombe, »Practical Truth«, 149)

Diese Arbeit ist mit dem Ziel gestartet aufzuzeigen, inwiefern Wahrnehmung und Handlung konstitutiv voneinander abhängig sind. In den ersten drei Kapiteln hat sich bereits angedeutet, was in diesem Kapitel ausgeführt werden soll: Wenn wir diese beiden Vermögen – so wie sie beim Menschen vorliegen – verstehen wollen, müssen wir etwas dazu sagen, in welchem Verhältnis sie zum begrifflichen Vermögen stehen. Dies hat sich im Kapitel zum Aspektsehen insofern gezeigt, als Wittgenstein das Aspektsehen mit unseren sprachlichen Reaktionen und sprachlichen Handlungen verbunden sieht. Auch beim Blick auf das Handeln hat sich die Rolle des Begrifflichen gezeigt, insofern auch dort Handlungsbegriffe eine zentrale Rolle gespielt haben.

Der Gedanke, dass Handeln und Wahrnehmen beim Menschen mit den begrifflichen Vermögen verknüpft sind, steht nun allerdings quer zu meinem aristotelischen Ausgangspunkt, dass Selbstbewegung und Wahrnehmung charakteristische Merkmale des Lebendigen sind. Da die Tiere, die über diese Vermögen ebenfalls verfügen, nicht über begriffliche Fähigkeiten verfügen, scheint meine aristotelische Grundintuition unvereinbar mit der Idee, dass diese Vermögen beim Menschen als begrifflich strukturiert verstanden werden müssen. Dieses Kapitel wird unterschiedlichen Intuitionen darüber nachgehen, inwiefern unsere sprachlichen und begrifflichen Fähigkeiten für das Handeln und Wahrnehmen relevant sind. Am Ende des Kapitels wird ein Vorschlag dazu erarbeitet sein, in welchem Verhältnis diese Fähigkeiten bei uns stehen und welche Auswirkungen

dies wiederum auf das Verhältnis zwischen den Vermögen der Tiere und den unsrigen hat.

Anscombes Vorschlag: Creatures of Description

Ich beginne mit einer Diskussion dessen, was ich Anscombes »Beschreibungsobsession« nenne. Ihr Vorschlag zum Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handlung auf der einen Seite und Sprache und Begriffen auf der anderen Seite ist ein ungewöhnlicher – und in gewissem Sinne extremer – Vorschlag, insofern sie das Handlungsvermögen und das Wahrnehmungsvermögen insgesamt *von ihrer Beschreibung her* verstehen möchte.

Anscombe ist von der Idee besessen, dass unsere Art, die Welt zu beschreiben, die Welt in entscheidender Hinsicht ändert. Die Obsession mit dem, »was wir sagen«, zieht sich durch ihr gesamtes philosophisches Werk und wird explizit in so unterschiedlichen Texten wie »On Brute Facts«, *Intention*, »Intentionality of Perception«, »Under a description« und »Grammar, Structure, and Essence«. Auffällig an diesen Texten ist zunächst, dass Anscombe nicht vorrangig über Handlungen, Tatsachen und Wahrnehmung, sondern über die *Beschreibung* von Handlungen und Wahrnehmungen schreibt. Exotisch ist, dass es ihr nicht um die begriffliche Struktur des Wahrnehmens und Handelns geht, sondern tatsächlich um *Beschreibungen* und an vielen Stellen sogar um die konkrete Beschreibung von dem, was wir tun oder wahrnehmen. Diese Eigenart ist – so möchte ich im Folgenden zeigen – nicht nur Eigenart, sondern Ausdruck der philosophischen Position, dass die Beschreibung bestimmten Ereignissen nicht extern ist, sondern diese vielmehr mitkonstituiert, uns die Handlung, die Tatsache oder die Wahrnehmung allererst »gibt«. Aber auch diese Aussage muss qualifiziert werden, denn es ist nicht so, als gäbe es diese Dinge bereits und die Beschreibung würde sie uns lediglich in verdaulicher Form anreichen. Die verschiedenen Phänomene, so werde ich Anscombes Aussagen deuten, gibt es *buchstäblich* nur, insofern sie in Beschreibungen auftauchen können. Anscombe bestimmt Wahrnehmung und Handeln als grammatische Gegenstände, für deren Erläuterung insofern auch eine grammatische Untersuchung angemessen ist. Im Folgenden werde ich im Hinblick auf die beiden zentralen Gegenstände erläutern, inwiefern die grammatische Untersuchung die Phänomene erhellt.

Handlungen und ihre Beschreibungen, oder: Sagen, was man tut

Schon im letzten Kapitel wurde das zentrale Beispiel aus *Intention* eingeführt, in dem ein Mann eine Pumpe bedient, den Wasservorrat auffüllt, die Nazi-Bonzen im Haus vergiftet (und zudem durch das Pumpen einen bestimmten Rhythmus erzeugt). Wir hatten festgehalten, dass es eine bekannte philosophische Idee ist, dass es von ein und derselben Handlung verschiedene (möglicherweise unendlich viele) wahre Beschreibungen gibt, wobei die Handlung, um als eine Handlung zu zählen, unter mindestens einer Beschreibung absichtsvoll sein muss und zwar mindestens unter der Beschreibung, die die handelnde Person selbst geben oder der sie zumindest zustimmen würde. Diese Beschreibung ist nun aber kein okkultes inneres Ereignis,⁴⁰⁸ sondern im Normalfall zugleich die Beschreibung, die auch eine Beobachterin geben würde. Anscombe schreibt: »[...] we can simply say ›Look at a man and say what he is doing‹ – [...]. In most cases what you will say is that the man himself knows [...]«.⁴⁰⁹

Dabei entspricht die Beschreibung der Handlung, unter der das Handeln absichtlich ist, zugleich am *praktischen Wissen* der handelnden Person. Das praktische Wissen der handelnden Person und die Beschreibung eines Beobachters stimmen (wenn sie wahr sind) überein. Somit ist der *Gegenstand des Wissens* für den Beobachter und die Handelnde derselbe: die Handlung unter einer bestimmten Beschreibung.⁴¹⁰ Der entscheidende Unterschied zwischen dem Wissen der handelnden Person und des Beobachters liegt in der *Form des Wissens*. Dies zeigt sich an der unterschiedlichen Quelle des Wissens: Das *kontemplative Wissen* des Beobachters wird von dem Geschehen durch Beobachtung abgeleitet. Das *praktische Wissen* der Handelnden ist dem Geschehen vorgängig – es steht in einem produktiven Verhältnis zum Gegenstand des Wissens, also der Handlung. Im Fall des Handelns ist das praktische Wissen der handelnden Person für das Zustandekommen der Handlung verantwortlich; während das kontemplative Wissen für

⁴⁰⁸ Sowohl Anscombe als auch Wittgenstein haben die philosophische Relevanz der Beschreibung aus der ersten Person herausgearbeitet. Zugleich ist für beide Philosophen der Begriff der »Perspektive der ersten Person« eher unaufgeregt zu verstehen, insofern er nicht einhergeht mit der Vorstellung, diese Perspektive sei privat oder epistemisch ausgezeichnet. Die Relevanz der Perspektive der ersten Person ergibt sich vor allem aus der jeweils spezifischen Rolle, die diese Sätze in unseren Sprachspielen einnehmen, welche sich von derjenigen in der dritten Person grundsätzlich unterscheidet.

⁴⁰⁹ Anscombe, *Intention*, §4 und §29. Anscombe warnt uns in eben diesen Paragraphen davor, die geistige Absicht zum Zentrum unserer Analyse des Handelns und entsprechend das Merkmal des Handelns vorrangig im Geist der Person zu verorten.

⁴¹⁰ Vgl. Kertscher, »Praktisches Wissen«.

den Gegenstand, von dem es abgeleitet ist, grundsätzlich irrelevant ist.⁴¹¹ Den formalen Unterschied verdeutlicht Anscombe folgendermaßen: »Practical knowledge is ›the cause of what it understands‹, unlike ›speculative‹ knowledge, which ›is derived from the objects known.«⁴¹² Beide Formen des Wissens – das kontemplative und das praktische – bestehen in einer Übereinstimmung mit dem, was ist oder geschieht. Der zentrale Einwand gegen die Möglichkeit praktischen Wissens ist die Frage, ob es sich dabei tatsächlich um eine Form des *Wissens* handelt.⁴¹³ Dieses soll der Handlung vorhergehen und laut Anscombe selbst dann Wissen sein, wenn die Handlung missglückt oder fehlerhaft – also auch dann noch, wenn keine Übereinstimmung zwischen dem »Wissen« und dem Zustand der Welt besteht.⁴¹⁴ Anscombe begegnet dem Einwand, dass es kein falsches Wissen gibt, mit der zunächst überraschenden Beobachtung, dass es lediglich größere Handlungskontexte sind, in denen Handlungen häufig missglücken. Für Handlungen unter »more immediate descriptions« gilt hingegen: »the failure to execute intentions is necessarily the rare exception.«⁴¹⁵

Mir geht es im Folgenden darum, herauszuarbeiten, welche Rolle die Beschreibung für die Konstitution der Handlung spielt – und zwar sowohl die Beschreibungen der Handelnden selbst als auch solche, die von anderen gegeben werden. In diesem Abschnitt haben wir bereits gesehen, dass die Beschreibung, die die Handelnde geben würde, und die Handlung formal verbunden sind, denn »[...] it is the agent's knowledge of what he is doing that gives the descriptions under which what is going on is the execution of an intention.«⁴¹⁶ Die Relevanz des praktischen Wissens für die Konstitution einer Handlung hat nichts mit dem psychologischen Zustand der Handelnden zu tun. Hier geht es darum, dass die Kategorie der Handlung erst durch die Möglichkeit praktischen Wissens am Horizont erscheint.⁴¹⁷

⁴¹¹ Für eine ausführliche Diskussion von Anscombes Handlungstheorie siehe: Backhaus *Gründe und Zwecke*; Kietzmann, *Handeln*; Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*; Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*.

⁴¹² Anscombe, *Intention*, §48.

⁴¹³ Vgl. Moran, »Anscombe on ›Practical Knowledge«.

⁴¹⁴ Für eine ausführliche Beschäftigung mit dem Unterschied zwischen praktischem und theoretischem Wissen siehe: Ford et al (Hg.), *Essays on Anscombe's Intention*. Ich werde im Folgenden nicht ausführlich auf diese Frage eingehen, aber siehe: Backhaus, *Gründe und Zwecke*.

⁴¹⁵ Anscombe, *Intention*, §48.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Die Beschreibung der Handlung muss auch nicht besonders elaboriert sein. Die Minimalbeschreibung könnte etwa folgendermaßen aussehen: »Ich tue dieses« mit einer anschließenden Demonstration. Diese Konzeption lässt sich mit McDowells Ansatz in der Philosophie der Wahrnehmung vergleichen: Hier wie dort wird die grundsätzliche begriffliche Struktur durch eine demonstrative Bezugnahme auch dort gesichert, wo unsere Ausdrucksmöglichkeiten hinter der Mannigfaltigkeit der Welt zurückbleiben.

Sagen, was andere tun

Der Zusammenhang zwischen praktischem Wissen von einer Handlung aus der Perspektive der ersten Person ist im Bereich des Praktischen aber nicht die einzige Weise, in der die Beschreibung eine Rolle spielt. Der formale Zusammenhang zwischen der Handlung und der Beschreibung gilt offensichtlich auch für Handlungen *im Allgemeinen*. Anscombe schreibt: »a great many of our descriptions of events effected by human beings are *formally* descriptions of executed intentions.«⁴¹⁸

Mitten in ihrer Beschreibung der spezifischen Charakteristika des praktischen Wissens gibt Anscombe ihrer Untersuchung damit einen neuen Dreh und kümmert sich um eine verwandte, aber doch anders ausgerichtete Überlegung zur »besonderen Form der Beschreibung« von Handlungen.⁴¹⁹ Sie beginnt die Untersuchung mit der rhetorischen Frage danach, wer eigentlich bestimmte Aktivitäten als ein »Schreiben« oder als das »Errichten eines Gebäudes« bezeichnet. Die Antwort lautet natürlich: Wir alle tun dies in den entsprechenden Fällen, also dann, wenn jemand etwas schreibt oder ein Haus baut.⁴²⁰ Hier geht es Anscombe darum, was ein Beobachter – und nicht die handelnde Person selbst – sagen würde. Menschen beschreiben sehr spezifische Tätigkeiten mühelos und mit großer Einhelligkeit, und diese Beobachtung nimmt Anscombe zum Ausgangspunkt ihrer Überlegung. Es sind aber nicht nur die Tätigkeiten, sondern darüber hinaus sogar die Absichten, die wir bei anderen oftmals mühelos erkennen und benennen. Anscombe richtet unsere Aufmerksamkeit damit auf einen ausgesprochen vertrauten Teil der menschlichen Praxis. Ihre Absicht ist nun nicht, diese Praxis zu problematisieren, sondern darauf hinzuweisen, dass solche Beschreibungen – so kompliziert sie aus einer philosophischen Perspektive erscheinen – im Alltag ständig vorkommen.⁴²¹ Der erste Schritt besteht darin, die Leserin durch geeignete Kontrastierungen dahin zu bringen, diese Praxis neu zu betrachten: »Wir bemerken doch viele Veränderungen und Bewegungen in der Welt, ohne in vergleichbarer Weise auf sie einzugehen. Der Baum bewegt sich im Wind; die Bewegungen seiner Blätter sind ebenso unscheinbar wie die Bewegungen meiner Hand, wenn ich etwas an die Tafel schreibe, aber wir verfügen über

⁴¹⁸ Anscombe, *Intention*, §48.

⁴¹⁹ Ebd., §46–52.

⁴²⁰ Anscombes Bemerkungen zur Beschreibung von Handlungen, die für mich im Folgenden im Mittelpunkt stehen werden, erhalten vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit. Für eine Ausnahme siehe: Wiseman, *The Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, Kapitel 6.

⁴²¹ So schreibt sie in *Intention*: »Description of a human action is something enormously complicated, if one were to say what is really involved in it – and yet a child can give such a report.« (§43)

keine Beschreibung einer isolierten Erscheinung des Baums, die auch nur entfernt der Beschreibung ›Sie schrieb ›Ich bin ein Dummkopf« an die Tafel gleiche.«⁴²² Naheliegenderweise haben wir deswegen für die Bewegungen von Bäumen keine gleichermaßen detaillierten Beschreibungen, weil wir uns für die Bewegungen der Bäume nicht in der gleichen Weise interessieren wie für die Bewegungen der Menschen. Doch dies ist nicht die ganze Erklärung, denn in Frage steht, was für was für eine Art von Beschreibung wir uns interessiert, wenn wir menschliche Handlungen beschreiben. Die spezifische Ebene ist eben nicht diejenige der Molekülbewegung oder der Nervenimpulse,⁴²³ sondern die Ebene des Handelns. Wiseman charakterisiert diesen Zusammenhang so: »What directs our attention to certain changes and movements – in humans and in animals, and in the environment – is the fact that those changes and movements are *pumpings, poisonings, killings, buildings, greetings*.«⁴²⁴ Eine solche Beschreibung drückt aus, was Menschen regelmäßig tun, was mit ihren Wünschen und ihren Überzeugungen zusammenpasst. Sie stellt das Tun also als ein bestimmtes Tun vor, welches im Lichte all dessen passend und sinnvoll ist.

Ein entscheidender Zug in Anscombes Theorie des Handelns lässt sich folgendermaßen formulieren: Die Intentionalität des Handelns besteht nicht in einem »extra feature«, sondern in einer bestimmten Form der Ereignisse. Diese Form wird in bestimmten Beschreibungen offensichtlich ist und zwar selbst dann, wenn kein explizites teleologisches Vokabular verwendet wird. Wiseman bringt diesen Aspekt auf den Punkt: »[...] descriptions of human actions, like ›opening‹, ›pumping‹, ›resting‹, are descriptions which themselves depend for their meaning on the concept of intention.«⁴²⁵ Wenn wir verstehen, was diese Begriffe bedeuten, und sie – in deskriptiver Manier – verwenden, stellen wir das, was geschieht, also bereits in einer intentionalen Form vor. Diese Begriffe beschreiben Handlungen, also einen intentionalen Vorgang in der Welt, auf den sich in vielen Fällen, aber nicht immer, Anscombes »Warum«-Frage anwenden lässt.⁴²⁶ Der interessante *twist* hier ist nun aber, dass die Beschreibung mit bestimmten Worten

⁴²² Anscombe, *Intention*, §46.

⁴²³ Für diese Ebene können wir uns zu bestimmten Anlässen interessieren, aber sie stellt nicht die Ebene dar, auf der wir über die entsprechenden alltäglichen Beschreibungen verfügen.

⁴²⁴ Wiseman, *The Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, 158.

⁴²⁵ Ebd., 152.

⁴²⁶ Die spezifische Warum-Frage bei Anscombe ist diejenige, die einen Handlungsgrund nennt. Ein solcher kann aber auch in einer erweiterten Beschreibung dessen, was getan wird, liegen. Die Warum-Frage ist insbesondere geeignet, die A-D-Ordnung dessen, was getan wird, herauszustellen. Vgl. hierzu: Kapitel 3; Anscombe, *Intention*, besonders §14–23, 26, 46; Wiseman, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 77–80.

ausreicht, um das Geschehen als Handlung fassen: »The verb ›to operate‹, as it is usually meant, describes an action, without need for the ›in order to‹ or ›because‹ attachment to make that clear.«⁴²⁷

Diese Form – und das ist der interessante *twist* – haben die Handlungen laut Anscombe nicht »einfach so«, sondern zentralerweise deswegen, weil wir diese Beschreibungen geben können. Anscombes Idee ist, dass es »das, was geschieht«, wenn es um eine Handlung geht, immer unter einer Beschreibung gibt. Doch was bedeutet es, wenn es etwas »unter einer Beschreibung« gibt? Hier lassen sich im Wesentlichen zwei Verständnisse identifizieren. Die erste Auffassung versteht »under a description« eine Art Label und zwar insofern, als es etwas gibt, auf das wir mit verschiedenen, gleichwertigen Beschreibungen Bezug nehmen können. Etwas als eine Handlung zu beschreiben, wäre dann einfach eine Art, auf die wir Handlungen beschreiben, welche wir prinzipiell auch anders, z.B. als einen physikalischen Prozess, beschreiben können. In diesem Fall greifen wir unter der Beschreibung »Handlung« eine Handlung heraus – die Handlung könnten wir aber genauso gut auch unter Zuhilfenahme jeder anderen wahren Beschreibung herausgreifen. Die zweite Lesart versteht die Beschreibung nicht als ein *label*, sondern als eine *Bestimmung des Gegenstandes*: Handlungen sind keine unabhängig festgelegten Entitäten, die als Handlung/als Ereignis/als X beschrieben werden können, vielmehr gibt es den Genus »Handlungen« nur unter einer Beschreibung.⁴²⁸ Oder anders ausgedrückt: Damit es »die Handlung« gibt (für die es dann verschiedene Beschreibungen gibt), müssen wir die Handlung als Handlung beschreiben.

Anscombe wehrt sich in dem Aufsatz »Under a Description« gegen die erste Lesart ihrer These, wenn sie schreibt: »I have on occasion stared dumbly when asked: ›If one action can have many descriptions, what is the action, which has all these descriptions?‹ The question seemed to be supposed to mean something, but I could not get hold of it. It ought to have struck me at once that here we were in ›bare particular‹ country: what is the subject, which has all these predicates? The proper answer to ›What is the action, which has all these descriptions?‹ is to give one of the descriptions. Any one, it does not matter which; or perhaps it would be best to offer a choice, saying ›Take whichever you prefer.«⁴²⁹ Erstaunlich ist, dass Anscombe über die Frage staunt, denn ihre Idee, dass es »die Handlung« unabhängig von ihren Beschreibungen *gar nicht gibt*, ist recht

⁴²⁷ Wiseman, *The Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, 153.

⁴²⁸ Damit bestimmt Anscombe Handlungen als eine grammatische Kategorie.

⁴²⁹ Anscombe, »Under a Description«, 220.

gewöhnungsbedürftig – insbesondere deswegen, weil Handlungen zugleich physische Ereignisse in der Welt sind und das Bestehen physischer Ereignisse nicht von Beschreibungen abhängig ist.⁴³⁰

Im Folgenden werde ich nun zwei Weisen differenzieren, in denen das Handeln von einer Beschreibungen abhängen kann. Das materiale Verständnis besagt, dass wir *bestimmte* Dinge nur tun können, weil wir *bestimmte* Beschreibungen kennen. So könnte man behaupten, ich könne nur dann etwas »versprechen« oder ein »Foul vollziehen«, wenn ich weiß, was ein Versprechen und was ein Foul ist. Bestimmte Beschreibungen, die mir zugänglich sind, würden in diesem Verständnis meine Handlungen verändern oder erweitern. Gleiches gilt für Handlungen, deren Gehalt sprachabhängig ist, wie etwa »einen Eid schwören« oder »Widerspruch einlegen«. Alle Handlungen, die Bezug nehmen auf Überzeugungen, Absichten und Gedanken, sind natürlich auf das sprachliche Vermögen angewiesen. In diesem Verständnis wären jedoch einfache Handlungen wie Essen, Laufen, Heben, Halten etc. nicht davon abhängig, dass wir über entsprechende Beschreibungen verfügen. Insbesondere jene Dinge, die auch Tiere tun können, sind einem materialen Verständnis nach für ihre Ausführung nicht davon abhängig, dass wir über sie »unter eine Beschreibung« verfügen. Das materiale Verständnis führt so zu einer Zweiteilung unseres Handlungsvermögens in ein basales, welches wir mit den Tieren teilen und das nicht sprachabhängig ist, und ein elaboriertes, das uns Menschen vorbehalten und sprachabhängig ist. Ein solches Bild deckt sich mit vielen unserer Alltagsüberzeugungen und -beobachtungen, denn offensichtlich können Tiere und Menschen viele Handlungen gleichermaßen ausführen, sodass solche Handlungen naheliegenderweise nicht vom Vorliegen eines Sprachvermögens abhängen können. Doch für Anscombe ist die Beschreibungsabhängigkeit menschlicher Handlungen keine materiale These. Die Beschreibungen verändern nicht vorrangig die Gegenstände unseres Handelns, sondern machen einen formalen Unterschied. Sie schreibt über absichtliche Handlungen: »In fact the term ›intentional‹ has reference to a *form* of descriptions of events.«⁴³¹

Wenn die Beschreibung im Hinblick auf das menschliche Handeln einen formalen Unterschied macht, sollte die Beschreibungsabhängigkeit auch nicht bloß lokal

⁴³⁰ Die Relevanz der Beschreibung wird auch dadurch verdeckt, dass die Idee, dass es Handlungen nur unter Beschreibungen gibt, eben auch nicht bedeutet, dass die konkrete Handlung von der Formulierung einer konkreten Absicht abhängig ist.

⁴³¹ Anscombe, *Intention*, §47.

verstanden werden, sondern global, also alles menschliche Handeln betreffen. Was wir suchen, ist kein Verständnis davon, inwiefern einzelne Handlungen oder Klassen von Handlungen von einer möglichen Beschreibung abhängen, sondern wie das menschliche Handlungsvermögen insgesamt von seiner Beschreibung her verstanden werden muss.⁴³²

Analogie: Worte und Handlungen

Eine treffende Analogie zur Erläuterung dieses speziellen Verhältnisses gibt Anscombe selbst und zwar im Hinblick auf die Schrift und die Frage nach der Bedeutung: »So too, it is not just that certain appearances of chalk on a blackboard are subject to the question ›What does it say?‹ It is of words and sentences that we ask ›What does it say?‹«⁴³³ Ihr zutolge ist es nämlich nicht so, dass wir die Frage »Was bedeutet das?« auf jeden beliebigen Gegenstand anwenden können und damit manchmal – im Fall von Schrift – eine Antwort bekommen und manchmal – im Fall von Ameisenspuren – keine. Die Frage nach der Bedeutung kann nur auf Gegenstände angewendet werden, die prinzipiell in den Kreis der Gegenstände gehören, die einen Gehalt haben: also Sätze und Wörter. Wenn wir nach der Bedeutung von etwas fragen, dann fragen wir nicht auf der Ebene von Strichen und Lauten, sondern von Worten und Sätzen. Bedeutung tragen nur qualifizierte Gegenstände, allerdings nicht dadurch, dass sie bestimmte Eigenschaften haben, die unabhängig von uns sind. Erst unsere Beschreibung dieser Dinge – nämlich *als Wort oder Satz* – und die entsprechende Praxis machen es sinnvoll, nach der Bedeutung zu fragen. Nun könnte man einwenden, dass die Analogie offensichtlich falsch ist, denn *tatsächlich* können wir die Frage nach der Bedeutung doch gleichermaßen auf bedeutungstragende Sätze, Unsinnssätze und Ameisenspuren anwenden.⁴³⁴ Bei den Unsinnssätzen und den Ameisenspuren erhalten wir die Antwort, dass diese »nichts« bedeuten. Dies scheint klarerweise ein Gegenbeispiel zu Anscombes These zu sein, dass wir die Frage nach der Bedeutung nur auf qualifizierte Gegenstände anwenden können. Wir sollten Anscombes

⁴³² Die Universalität der Beschreibung im Fall des Handelns bedingt, die Beschreibung auf eine Weise verstehen zu müssen, die es uns erlaubt, sie in den Begriff des Handelns zu integrieren und damit auch in Fälle des unreflektierten Alltagshandelns, das weder durch Überlegung noch explizite Absicht gekennzeichnet ist.

⁴³³ Anscombe, *Intention*, §46.

⁴³⁴ Es sind, laut diesem Einwand, allein pragmatische Gründe, aus denen wir die Frage nicht oder zumindest nur selten auf Ameisenspuren anwenden. Wohingegen Anscombes Ansatz zur Konsequenz hat, dass wir einen Kategorienfehler machen, wenn wir diese Fragen auf »ungeeignete« Gegenstände wie Ameisenspuren anwenden.

These jedoch nicht vorschnell als gescheitert betrachten, denn es gibt zwei verschiedene Weisen, in denen die Frage nach der Bedeutung eine negative Antwort erhält: 1. wenn eine konkrete Zeichenfolge keine Bedeutung hat; und 2. wenn die Frage nach der Bedeutung »keine Anwendung findet«. ⁴³⁵ Wir können den relevanten Unterschied an folgenden Beispielen verdeutlichen: Wenn wir einen geschriebenen Unsinnssatz mit einer Ameisenspur im Sand vergleichen, lautet die Antwort sowohl bei den Markierungen auf dem Papier als auch bei den Spuren im Sand: »nichts«. Allerdings aus durchaus anderen Gründen. So kommt die Ameisenspur niemals in den Kontext einer bedeutungstragenden Äußerung, nichts, was die Ameisen tun, könnte zu einer positiven Antwort führen. ⁴³⁶ Anders der Satz, denn dieser könnte durch den Austausch einzelner Worte in einen sinnvollen Satz verwandelt werden, oder in diesem speziellen Kontext eine Bedeutung haben. Außerdem können einzelne Worte aus dem unsinnigen Satz in anderen Kombinationen und Sätzen und auch ganz für sich stehend eine Bedeutung tragen. All dies lässt sich über die Spur der Ameisen nicht sagen – für sie gilt, dass die ganze Beschreibung hier fehl am Platz ist. »Nichts« als Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Ameisenspuren ist also keine Antwort, sondern eine Zurückweisung der Frage. ⁴³⁷

Das gleiche Verhältnis finden wir nun auch bei Handlungen und der Frage nach dem Warum, denn es ist nicht so, dass die »Bewegungen von Menschen – aus einem unbekanntem Grund – mögliche Gegenstände der Warum-Frage sind«. ⁴³⁸ Vielmehr gilt, dass die Ereignisse, auf die die Warum-Frage angewendet werden kann, bereits eine Form aufweisen, die sie als geeignet für diese Frage präsentiert – die Beschreibung als Handlung und die Existenz der Frage »Warum?« sind gleichursprünglich. Die relevante Form von Ereignisbeschreibungen muss von ihrer Anwendung auf absichtliche menschliche Handlungen her verstanden werden. Insofern gilt: Wenn etwas in »der relevanten Form« beschrieben wird, findet die Frage »Warum?« immer Anwendung. Das Wort »Form« hört sich dabei so an, als sei damit ein formaler Aspekt der Beschreibung gemeint, z.B. dass auf einen Handlungsgrund Bezug genommen wird. Beschreibungen, die einen Handlungsgrund nennen oder Formulierungen wie »in order to«, »weil« und dergleichen

⁴³⁵ Vgl. für einen Befehl oder auch eine Handlungsbeschreibung, die keine Anwendung findet: Wiseman, *The Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, 163–165.

⁴³⁶ Zumindest nicht die Ameisen, die wir kennen.

⁴³⁷ Vergleichbar mit der Zurückweisung der Warum-Frage bei unabsichtlichen Handlungen. Vgl. Anscombe, *Intention*, §6–11.

⁴³⁸ Ebd., §46.

enthalten, machen die teleologische Ordnung explizit.⁴³⁹ Doch auch ohne einen expliziten Bezug zu Gründen und Absichten stellt *allein* die Form der Beschreibung das, was geschieht, als Handlung dar.⁴⁴⁰ Der Begriff der Form wird von Anscombe sehr tief gehängt. Sie schreibt: »So the description of something that goes on in the world as ›building a house‹ or ›writing a sentence on a blackboard‹ is a description employing human concepts of human actions.«⁴⁴¹ Der formale Unterschied kommt also dadurch zustande, dass in der Beschreibung *bestimmte Wörter* verwendet werden. Die Beschreibung, die den formalen Unterschied markiert, ist also selbst nicht durch einen formalen Unterschied zu Beschreibungen gekennzeichnet, die keine Handlungen beschreiben. Zu erkennen, dass die Verwendung bestimmter Beschreibungen keinen materialen, sondern einen formalen Unterschied markiert, wird dadurch erschwert, dass die Wahl bestimmter Worte in einer Beschreibung oftmals kontingent erscheint. Der gewichtige Unterschied zwischen absichtlichen Handlungen und bloßen Ereignissen kann doch nicht – so der Einwand – an bestimmten *Worten* hängen. Dieser Einwand verstärkt sich noch, weil viele der relevanten Begriffe auch auf Ereignisse angewendet werden können, die keine absichtlichen, menschlichen Handlungen sind. Die Tatsache, dass viele Beschreibungen sowohl auf absichtsvolle und nicht-absichtsvolle Handlungen angewendet werden, als auch auf das Verhalten von Tieren, ändert aus Anscombes Perspektive nichts am Primat der Verwendung für absichtsvolle, menschliche Handlungen. Das Primat zeigt sich für Anscombe zum Beispiel dann, wenn wir auf die größere menschliche Praxis blicken und uns nicht auf kleine Ausschnitte einzelner Handlungen konzentrieren: »[...] ›going into reverse‹, which can be intentional or unintentional, is not a concept that would exist apart from the existence of engines, the descriptions of which brings in intention.«⁴⁴²

Für Anscombe stellt die erweiterte Beschreibung, die Bezug nimmt auf unsere Praxis und Lebensform, den Schlüssel dar, um zu sehen, dass bestimmte Ereignisse qua Beschreibung bereits als menschliche Handlungen qualifiziert sind. Dieser Vorschlag mutet merkwürdig an, weil wir dazu neigen, die Absichtlichkeit einer Tätigkeit in einem mentalen »extra property« zu verorten, das den Ereignissen im Falle des Handelns

⁴³⁹ In §43 schreibt Anscombe, dass der praktische Syllogismus Aristoteles' und ihre »order of questions ›Why?‹« Methoden oder Werkzeuge sind, mit denen die teleologische Ordnung, welche oft unter der Vielzahl von Beschreibungen versteckt ist, aufgedeckt werden kann. Diese Ordnung lässt sich in zwei Richtungen lesen: Entweder in der »um...zu«-Richtung oder in der »indem«-Richtung. Vgl. hierzu Lavin, »Das Problem des Handelns«.

⁴⁴⁰ Anscombe schreibt: »The description of what we are interested in is a type of description that would not exist if our question ›Why?‹ did not.« (*Intention*, §46)

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd., §47.

zukommt und im Fall bloßer Bewegungen eben nicht. Anscombe dreht dieses Verhältnis um: Wenn wir etwas als eine Handlung beschreiben, sind diese Ereignisse gewissermaßen *by default* absichtsvoll, und können nur durch besondere Umstände nicht-intentional sein.⁴⁴³

Diese Bemerkungen sind nun keine deskriptiven Bemerkungen über die Funktionsweise unserer Sprache, sondern sie sollen philosophisches Gewicht tragen.⁴⁴⁴ Für eine sehr große Klasse an Handlungen und Handlungsbeschreibungen, nämlich solche »which go to make up the history of a human beings day, or life.«⁴⁴⁵ Um deutlicher zu machen, wie wichtig die Beschreibungen sind, stellt Anscombe zwei Listen von Wörtern vor. Die erste enthält Begriffe wie »stören«, »beleidigen«, »einschalten«, »treten« und »ordnen«. Diese Begriffe stellen Tätigkeiten vor, die sowohl absichtlich als auch unabsichtlich getan werden können. So kann ich eine Besprechung sowohl absichtlich durch lautes Reden als auch unabsichtlich durch einen Niesanfall stören. Ganz anders die Worte der zweiten Liste: »telefonieren«, »rufen«, »bezahlen« oder »heiraten« sind Dinge, die nur absichtlich getan werden können. Wenn wir sagen »jemand heiratet«, so ist bereits ausgemacht, dass es sich um einen Menschen handelt, der absichtlich etwas tut. Bei solchen Beschreibungen gehört es zur Bedeutung der Begriffe, dass die entsprechenden Handlungen absichtlich vollzogen werden oder für gewöhnlich so vollzogen werden.⁴⁴⁶ Natürlich sind die Grenzen hier nicht fest und es ist auch nicht in Anscombes Interesse, festzuschreiben, auf wen welche Worte angewendet werden dürfen – ihr Ziel ist keine Festlegung, sondern eine Offenlegung unserer Sprachpraxis. Dass die Übergänge zwischen den verschiedenen Verwendungen fließend sind, wird noch deutlicher, wenn wir uns auf folgende Worte der ersten Liste konzentrieren: »treten«, »einschalten«, »ordnen«. Diese Dinge können auch unabsichtlich ausgeführt werden und außerdem können einige auch von Tieren verrichtet werden. Das Wort »einschalten« ist hierbei ein interessanter Fall, denn selbstverständlich können Tiere etwas einschalten und Menschen unabsichtlich etwas einschalten. Der intentionale Aspekt dieses Verbs kommt erst zum Vorschein, wenn die weiteren Umstände miteinbezogen werden, wir also bedenken, dass Schalter von Menschen für

⁴⁴³ Anscombe, *Intention*, §48.

⁴⁴⁴ Vgl. für eine Bemerkungen Austins, die die Relevanz der konkreten Worte herausstreicht: »Then, for the Last Word. Certainly ordinary language has no claim to be the last word, if there is such a thing. It embodies, indeed, something better than the metaphysics of the Stone Age, namely, as was said, the inherited experience and acumen of many generations of men.« (*Philosophical Papers*, 185)

⁴⁴⁵ Anscombe, *Intention*, §47.

⁴⁴⁶ Ebd.

bestimmte Zwecke hergestellt und dann z.B. in Maschinen eingebaut werden.⁴⁴⁷ Die erweiterte Beschreibung, welche die Intentionalität sichtbar macht, richtet sich nicht unbedingt auf die aktuell handelnde Person und ihre Umstände, sondern auf den allgemeinen lebensweltlichen Hintergrund und die Praxis, vor denen die einzelne Handlung sich vollzieht.⁴⁴⁸ Vor diesem Hintergrund wird klar, dass die Beschreibung eines Tuns als »etwas einschalten« eine Handlung bezeichnet, obwohl es bestimmte Umstände gibt, unter denen das, was geschieht, keine Handlung ist – dazu gehören unter anderem die Zurückweisung der Beschreibung durch die Handelnde oder auch all jene Fälle, bei denen Tiere etwas einschalten. Wenn Handlungen, die eigentlich absichtlich sind, unabsichtlich vollzogen werden oder andersherum etwas, das normalerweise unabsichtlich geschieht, von uns absichtlich getan wird, muss die Erklärung »aufgefüllt« werden – es muss also angegeben werden, warum »unter diesen Umständen« die Handlung doch nicht oder eben gerade doch absichtlich war.⁴⁴⁹

Dieser *move*, der sich in verwandter Form auch bei Philosophen wie Wittgenstein und Merleau-Ponty findet, sieht sich dem Einwand ausgesetzt, dass der allgemeine Hintergrund und die Praxis nicht relevant dafür sind, wie wir die einzelne Handlung bewerten. Mit Blick auf das einzelne Geschehen müssen wir vielmehr untersuchen, ob die Handlung bestimmte Merkmale aufweist, wie etwa, dass sie von einem Wunsch-Überzeugungs-Paar verursacht wurde, oder dass es eine innerpsychische Absicht gab, die die Handlung verursacht hat. Doch für Anscombes Überlegung ist der Ausgangspunkt nicht die vermeintliche gemeinsame Einheit, also in diesem Fall »die Körperbewegung«, die wir dann darauf hin untersuchen, ob sie bestimmte Merkmale aufweist oder nicht. Wiseman identifiziert im Anschluss an Kurt Baier drei Gründe, aus denen wir verlockt sind, das Vorhandensein eines solchen innerpsychischen Zustandes zum Merkmal des Intentionalen zu machen. Zum einen kann es den Fall geben, dass die Absicht nicht klar aus dem Handeln ablesbar ist. In solchen Fällen kann die Handelnde in sehr vielen Fällen sagen, was sie tut. Außerdem kann es passieren, dass die Handlung noch gar nicht ausgeführt wird, aber die Absicht trotzdem schon »vollständig« vorliegt. Und drittens

⁴⁴⁷ »[...] something involving encounters with artefacts, like switching on or off, can of course be effected by an inanimate object; but the description only exists because we make switches to be switched on and off.« (Anscombe, *Intention*, §47)

⁴⁴⁸ Die weiteren Umstände der Handlung sind also nicht auf die konkreten Umstände bezogen, sondern auf den Hintergrund der Praxis insgesamt und greifen damit Motive auf, die denen in Wittgensteins *Über Gewißheit* verwandt sind.

⁴⁴⁹ Wiseman, *The Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, 154f.

zeigen sich Absichten, die sich auf »weiter entfernt liegende Ziele« richten, im Handeln oft gar nicht, sondern müssen erfragt werden. Diese drei Spezifika sind nun für den »kartesischen Impuls« verantwortlich, also die Idee, die Absicht sei wesentlich ein innerer psychischer Zustand, wobei das Vorhandensein dieses Zustandes entscheidet, ob ein Geschehen eine Handlung ist. Zugleich hat die Handelnde zu ihren Absichten qua psychischem Zustand einen privilegierten Zugang.⁴⁵⁰ In gewissem Sinne stellt *Intention* nun einen Gegenentwurf zu einer solchen Theorie des absichtlichen Handelns dar. Einen solchen Ausgangspunkt für das philosophische Überlegen zu nehmen, hält Anscombe jedoch für ein Anzeichen einer insgesamt verfehlten Herangehensweise an philosophische Probleme.⁴⁵¹ Der Schlüssel zu einem besseren Verständnis des menschlichen Handelns liegt für Anscombe dementsprechend nicht darin, den Blick in das (vermeintlich unproblematisch gegebene) Phänomen und seine kausalen Vorgänger zu vertiefen, sondern ihn zu heben und die sprachliche und lebensweltliche Umgebung der entsprechenden Handlung miteinzubeziehen.⁴⁵²

Vor diesem Hintergrund ist es vor allem die erste Liste von Verben,⁴⁵³ die Anscombe interessiert, denn sie enthält die von ihr so genannten »lebensbezogenen« Beschreibungen. Diese sehr große und zugleich spezielle Klasse von Beschreibungen ist durch folgende Merkmale bestimmt: »These descriptions are all basically at least animal. The »characteristically animal movements« are movements with a normal role in the sensitive, and therefore, appetitive, life of animals. The other descriptions suggest backgrounds in which characteristic things are done – e.g. the reaction to an intruder.«⁴⁵⁴ Es sind insgesamt Beschreibungen, die »über die physikalische Beschreibung hinausgehen« und zugleich eine »normale Rolle« im Triebleben und den Empfindungen der Tiere spielen. So wie die Begriffe der ersten Liste auf menschliche, absichtliche Handlungen bezogen sind, so sind die vitalen Beschreibungen auf Tiere und Menschen gleichermaßen bezogen.

⁴⁵⁰ Wiseman, *The Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, 158f.

⁴⁵¹ Siehe hierzu auch: Wiseman, »Brute Facts and Human Affairs«, und Lipscomb, »The Women Are Up to Something«.

⁴⁵² Diese kurze Zwischenbemerkung über Anscombes philosophische Methode sollte dazu dienen, ihre inhaltlichen Punkte im Hinblick auf die Relevanz der Beschreibung für das Handeln einzuordnen.

⁴⁵³ Die Verben, die Anscombe hier aufführt, sind: »intruding, offending, coming to possess, kicking (and other descriptions connoting characteristically animal movements), abandoning, leaving alone, dropping (transitive), holding, picking up, switching (on, off), placing, arranging«. (*Intention*, §47)

⁴⁵⁴ Ebd.

Anscombes Idee in Bezug auf das menschliche Handeln ist nun, dass die Weise der Beschreibung – also letztlich die Wahl bestimmter Worte – die Ereignisse in einer Weise vorstellt, die inkompatibel damit ist, sie als bloß physische Ereignisse zu verstehen. Anscombes Idee ist, dass das explizite teleologische Vokabular – welches in *Intention* eine große Rolle spielt⁴⁵⁵ – nur auf solche Ereignisse angewendet werden kann, die bereits als Handlungen beschrieben werden. Etwas als eine Handlung beschreiben bedeutet andererseits aber gerade nicht, bereits auf Gründe und Zwecke Bezug zu nehmen, sondern steckt bereits in der naiven Beschreibung »dessen, was geschieht«. Dies mag im Hinblick auf absichtliche Handlungen von Menschen einleuchten, doch in Frage steht, ob dies auch für die »lebensbezogenen« Beschreibungen gilt, welche sich auf das beziehen, was sowohl Menschen als auch Tiere *für gewöhnlich* tun. Anscombe selbst macht sich den Einwand, es sei merkwürdig, die »absichtsabhängigen Begriffe« mit der Berücksichtigung der Tiere einzuführen – welche ja weder über Sprache noch über die Warum-Frage verfügen. Die überraschende Antwort Anscombes lautet, dass *wir* das Tun der Tiere im relevanten teleologischen Vokabular so *beschreiben*, z.B. sagen, die Katze *lauere der Maus auf*. Der Verweis auf die Tiere steht nun insofern in Spannung zu dem bisher Gesagten, als ihr absichtliches Verhalten nicht von der Möglichkeit, es als ein solches zu beschreiben, abhängig sein kann. Hier müssen wir offenbar unterscheiden zwischen einem Verhalten, welches eine teleologische Struktur aufweist und dem Explizit-Machen dieser Struktur durch die Beschreibung. Anscombes Antwort können wir vielleicht am ehesten so verstehen: Was die Tiere tun, kann von uns als absichtsvolles Tun beschrieben werden und zwar immer dann, wenn das Verhalten Teil der »normalen Lebensvollzüge« eines Tieres ist, die zur Aufrechterhaltung seines Lebens beitragen. Und genau in diesem Sinne haben Tiere Absichten (und sogar Gedanken) – diese sind aber nicht von der gleichen Art wie unsere, insofern die Tiere sie nicht formulieren, man sie nicht nach diesen fragen kann und sie nicht Gegenstand einer Kritik sein können – insbesondere auch dann nicht, wenn sie fehlgehen. Zugleich können diese Absichten und Gedanken – die natürlich in Kontinuität zu unseren Absichten und Gedanken stehen – sich nur auf sehr allgemeine Dinge beziehen, die sich aus dem Verhalten ableiten lassen und sich auf allgemeine Lebensvollzüge eines Tieres beziehen – fressen, ruhen, sich paaren, erkunden.⁴⁵⁶ Das

⁴⁵⁵ Diese Ordnung wird von Anscombe und in der entsprechenden Literatur A-D-Ordnung genannt. Vgl. hierzu: Anscombe, *Intention*, §23 und §26; Lavin, »Das Problem des Handelns«, 368–371; Kapitel 3 dieser Arbeit.

⁴⁵⁶ Vgl. zu diesem Punkt: Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, 69f. und Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, 155f.

absichtliche Tun der Tiere ist also nicht im gleichen Sinne davon abhängig, in einem bestimmten Vokabular beschrieben zu werden, die intentionale oder teleologische Beschreibung passt aber auf das, was sie tun – weil wir wissen, was sie tun, indem sie etwas anderes tun und welche Ziele sie damit anstreben. Der Begriff der Absicht und auch der des Gedankens werden hier klarerweise deutlich anders verwendet als im Hinblick auf menschliche Handlungen – was an sich kein Problem ist, solange diese Unterschiede im Gebrauch deutlich gemacht werden.

Anscombes Idee des Zusammenhangs zwischen Beschreibung und Handlung mutet eine gewisse Willkür an, denn prinzipiell ließen sich ja sehr viele Dinge in intentionalem Vokabular beschreiben, wie etwa die Bewegung fallender Blätter (Wittgenstein) oder von infrarotgesteuerten Drohnen (Davidson).⁴⁵⁷ Anscombe weist diesen Einwand zurück, da die Möglichkeit der intentionalen Beschreibung daran hängt, dieses Verhalten in größere Zusammenhänge – eben die typischen Lebensvollzüge – einzuordnen. Nur wenn wir unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf sehr kurze Episoden und Handlungen richten, kann es so scheinen, als wäre es offen, ob das Verhalten der Drohne intentional ist oder nicht. Die relevante erweiterte Beschreibung ist die, die auf die typischen Lebensvollzüge eines Lebewesens Bezug nimmt.⁴⁵⁸ Anscombe diskutiert diesen Zusammenhang anhand des Beispiels einer Katze, die einem Vogel auflauert. Damit wir sagen können, dass die Katze dem Vogel »auflauert«, muss diese Beschreibung in eine erweiterten Beschreibung passen, die beinhaltet, was die Katze tut, wenn sie den Vogel erwischt. Das Fangen, Töten und Essen von Tieren sind nämlich jene typische Dinge, die Katzen tun, um sich selbst oder ihre Jungen zu ernähren.⁴⁵⁹ Und vor diesem Hintergrund macht es Sinn zu sagen, dass die Katze der Maus auflauert. Zugleich weist Anscombe darauf hin, dass die Wahrnehmung eine Rolle im Hinblick darauf spielt, ob es sich um eine lebensbezogene Beschreibung handelt.⁴⁶⁰ Sie schreibt: »[...] but to this is added the cat's perception of the bird, and what it does if it catches it. [...] Why is the cat crouching and slinking like that? and give the answer: It's stalking the bird; see its eye is fixed on it.« Diesen Hinweis

⁴⁵⁷ Vgl. zu intentionalen Beschreibungen: Dennett, *The Intentional Stance*. Das Beispiel des mit Infrarot-Technik gelenkten Geschosses stammt aus: Davidson, »Rational Animals«.

⁴⁵⁸ Die Idee, dass die erweiterte Beschreibung nicht die Umstände des jeweiligen Individuums betrifft, sondern so etwas wie die generischen Umstände, also das, was Tiere dieser Art typischerweise tun, entspricht dem oben diskutierten Beispiel des Lichtschalters. Es ist ein grundlegender Zug in Anscombes Philosophie, dass das einzelne Ereignis vor dem Hintergrund einer Praxis, und nicht anhand von Merkmalen des Ereignisses allein, als absichtlich gekennzeichnet wird.

⁴⁵⁹ Die Idee, dass die Beschreibung von typischen Lebensvollzügen von Tieren aufgrund ihrer *formalen Eigenschaften* eine gesonderte Klasse logischer Urteile darstellt, ist von Michael Thompson in *Life and Action* (bes. Kapitel 4) umfassend entwickelt worden.

⁴⁶⁰ Anscombe, *Intention*, §47.

verstehe ich so, dass es das Zusammenspiel von Wahrnehmung und Handlung ist, das das »was geschieht«, als typische Aktivität eines Lebewesens kennzeichnet.⁴⁶¹ Genauso wie sich »die Handlung« zeigt, wenn wir eine erweiterte Beschreibung geben, genauso zeigt sich der Zusammenhang zwischen Handeln und Wahrnehmen erst in den erweiterten Beschreibungen. Die Rolle der Wahrnehmung in diesen erweiterten Beschreibungen ist – sowohl bei Menschen als auch bei Tieren – überhaupt nicht strittig. Wenn wir laut Anscombe kein Lebewesen mit der Fähigkeit zur Handlung beschreiben können, ohne es als Wesen mit der Fähigkeit zur Wahrnehmung zu beschreiben, dann meint sie genau diesen Zusammenhang. Ungewöhnlich an ihrem Vorschlag ist viel eher die Idee, wir könnten Handlungen nur auf dieser Ebene – und nicht bereits auf der Ebene der einzelnen Körperbewegungen zu fassen bekommen.

Festhalten möchte ich für den weiteren Verlauf, dass absichtsabhängige Begriffe vorrangig auf menschliche Handlungen Anwendung finden und von dieser Verwendungsweise her verstanden werden müssen. Absichtsabhängige Begriffe sind dabei nicht nur spezifische Verben, sondern eben auch solche Beschreibungen, die beispielsweise die Benutzung von Artefakten beinhalten, denn Artefakte sind sowohl in ihrer Herstellung als auch in ihrer Anwendung auf spezifisch menschliche Lebensvollzüge gerichtet. Anscombes Vorschlag erlaubt es auf diese Weise, das menschliche Handeln in weiten Teilen als absichtlich *by default* zu beschreiben, was zu besonderen Gelegenheiten durch explizite Überlegung und die entsprechenden Absichten angereichert wird.

Ein ähnliches Verhältnis zwischen Beschreibung und Tun finden wir auch bei den Tieren. Dass unsere Beschreibung des Handelns der Tiere keine Projektion ist, liegt daran, dass die grundsätzliche teleologische Struktur ihres Verhaltens dafür geeignet ist, ihr Tun in absichtsvollen Begriffen zu beschreiben. Anscombe schreibt: »Der Grund ist genau der, daß wir das, was sie tun, in einer Weise beschreiben, die für den Gebrauch von Absichtsbegriffen ganz charakteristisch ist: Wir beschreiben, was sie, *indem* sie etwas tun, *darüber hinaus* tun (wobei die erstere Beschreibung in *höherem* Maße unmittelbar ist und dem rein Physischen nähersteht).«⁴⁶² Das gleiche Verhältnis findet sich auch bei menschlichen Handlungen, doch zugleich beschreiben Menschen ihr Verhalten selbst in absichtsabhängigen Begriffen bzw. können die Warum-Frage auf ihr Tun anwenden. Dass

⁴⁶¹ Zugleich gilt aber auch, dass wir etwas oft nur dann als eine Wahrnehmung verstehen können, wenn wir unser Wissen darüber beachten, was diese Lebewesen im Allgemeinen tun.

⁴⁶² Anscombe, *Absicht* §47.

Menschen in einem anderen Sinne handeln als Tiere, liegt wiederum daran, dass die erweiterten Beschreibungen beim Menschen anders – und vor allen Dingen diverser und komplexer – beschaffen sind. Sie nehmen nicht nur entweder auf allgemeine Lebensvollzüge oder auf das, was sich in unmittelbarer Nähe befindet – die Feinde, die Nahrung, das Versteck – Bezug, sondern auf unterschiedliche und fein verästelte Praktiken, Absichten und Pläne. Zugleich beinhaltet das menschliche Tun eine Vorstellung davon, was als erfolgreiche Ausübung der Handlung gilt, hier leitet das praktische Wissen der Handelnden das Tun einerseits an und setzt zugleich einen Standard, der als erfolgreiche Ausführung der Handlung gilt. Mit dem praktischen Wissen und also Bewusstsein davon, dass das Handeln unter einen bestimmten Begriff fällt, wird nämlich zugleich ein bestimmter *claim* gemacht: Das ist es, was ich tue. Erst durch die sprachliche Fassung kann das, was geschieht, als ein Erfolg oder ein Scheitern in den Fokus kommen. Natürlich sprechen wir auch vom Scheitern der Jagd eines Tieres, aber das Scheitern kann hier nur im Verhältnis dazu erläutert werden, dass *wir wissen*, was das Tier »für gewöhnlich tut«. ⁴⁶³

Mit Anscombes Vorschlag dazu, in welchem Verhältnis das, was geschieht, zu seiner Beschreibung steht, haben wir einen Ansatz kennengelernt, der eine sehr enge Beziehung zwischen dem Handeln und unseren begrifflichen Vermögen zieht. Die enge Beziehung kommt allerdings nur auf einer recht allgemeinen Ebene zum Vorschein – für die einzelne Handlung spielt es gerade keine Rolle, ob der Handelnden die entsprechende Beschreibung bewusst ist – ihr Handeln ist Handeln *by default*. Die Beschreibung leistet im Wesentlichen zweierlei: Sie stellt das, was getan wird, als Handlung vor und kann darüber hinaus die intentionale Struktur explizit machen. Im nun folgenden Unterkapitel stelle ich Anscombes Vorschlag den Vorschlag Ian Hackings zur Seite, der für eine sehr viel konkretere Abhängigkeit zwischen Handlungen und bestimmten Begriffen argumentiert.

⁴⁶³ Hier ist ein wichtiger Hinweis notwendig: Das, was ein Tier gewöhnlich tut, ist nicht unbedingt das, was ein Tier oft tut, denn z.B. scheitern Jagdversuche weit öfter als sie gelingen. Die Form von Gewöhnlichkeit, die hier notwendig ist, ist die der generischen Urteile, wie sie bei Thompson vorgestellt werden. (*Life and Action*, Teil I)

Hacking's Loop-Concepts

Auch für Hacking spielen die Worte, mit denen wir unser Verhalten und das der Anderen beschreiben, eine entscheidende, allerdings eine deutlich andere Rolle als bei Anscombe. Der enge Zusammenhang zwischen unseren Worten und unseren Handlungen wird von Hacking anhand der sogenannten Loop-Begriffe herausgearbeitet. Loop-Begriffe gehören zur Klasse der *Human-kind*-Begriffe. Solche Begriffe dienen laut Hacking dazu, Menschen als Mitglieder bestimmter sozialer Klassen oder Kategorien zu beschreiben.⁴⁶⁴ Der entscheidende Unterschied zu *natural kinds* besteht darin, dass die *human kinds* den Gegenständen, die sie beschreiben, nicht nachgeordnet sind: »Hence one might have the picture of first there being the kind of human behaviour or condition, and then the knowledge. That is not the case. The kind and the knowledge grow together.«⁴⁶⁵ Um besser in den Blick zu bekommen, was Hacking mit *human kinds* meint, lohnt es sich, einige seiner Beispiele zu nennen, z.B. *teenage-pregnancy*, *the homosexual* und *child abuse*.⁴⁶⁶ Alle diese Begriffe beschreiben Personen, die etwas bestimmtes tun bzw. bestimmte Praktiken, die von Personen ausgeübt werden. Die entsprechenden Handlungen und Ereignisse gab es auch vor der Einführung des jeweiligen *Human-kind*-Begriffs, doch die entsprechende Zuschreibung – jemand ist eine bestimmte Art von Person – wird erst vor einem spezifischen sozialen Hintergrund und mit der Einführung des entsprechenden *Human-kind*-Begriffs möglich. Am Beispiel der *teenage-pregnancy* lässt sich dieser Zusammenhang folgendermaßen verdeutlichen: Natürlich gab es schon vor dem Aufkommen dieser Bezeichnung 15-jährige Schwangere und über viele Jahrhunderte mag das sogar der Normalfall gewesen sein. Doch erst vor dem Hintergrund, dass es »Teenager« gibt, die in die Schule gehen und noch nicht »volljährig« sind, werden Schwangerschaften von Teenagern ein Problem, das es mit verschiedenen Maßnahmen zu vermeiden gilt. *Human-kind*-Begriffe sind mit entsprechenden Wertzuschreibungen verbunden, was bereits den zweiten Unterschied zu *Natural-kind*-Begriffen darstellt. *Human-kind*-Begriffe sind mit zahlreichen, durchaus auch kontroversen, evaluativen Einstellungen verbunden, sind also etwas, das vermieden oder gefördert werden sollte. Personen haben, wesentlich auch wegen dieser evaluativen Komponente, ein Interesse daran, bestimmte *human kinds* (nicht)

⁴⁶⁴ Vgl. für verwandte Ideen im Hinblick auf Emotionen und psychische Krankheiten: Prinz, *Beyond Human Nature*, Kapitel 10 und 11.

⁴⁶⁵ Hacking, »The Looping Effects of Human Kinds«, 362.

⁴⁶⁶ Ich lasse diese Begriffe absichtlich im Englischen, da die spezifische Konnotation und Begriffsgeschichte, die Hacking diskutiert, auf die englischsprachigen Begriffe bezogen ist. Eine ähnliche Geschichte ließe sich aber auch für die deutschen Äquivalente erzählen.

zu sein, oder zu werden. Zugleich, und das stellt den dritten Unterschied zu den *natural kinds* dar, verändert die Selbst- und Fremdzuschreibung eines *Human-kind*-Begriffs die Person auf eine spezifische Weise. Hacking beschreibt dies folgendermaßen: »If H is a human kind and A is a person, then calling A H may make us treat A differently, just as calling Z N may make us do something to Z. We may reward or jail, instruct or abduct. But it also makes a difference to A to know that A is an H, precisely because there is so often a moral connotation to a human kind. Perhaps A does not want to be H!«⁴⁶⁷

Die evaluative Komponente der Zuschreibungen eines *human kinds* bedingt, dass die Beschreibung Einfluss auf unser Handeln und Selbstverständnis nimmt, und zwar unter anderem, indem sie das Verhalten anderer gegenüber der entsprechenden Person verändert. Zugleich kann sie aber auch direkten Einfluss auf das Verhalten der Person nehmen, die als ein bestimmter *human kind* beschrieben wird (oder sich selbst beschreibt) und zwar indem die Person sich zu dieser Zuschreibung verhält. Um besser zu verstehen, inwiefern die Beschreibung (soweit sie *human kinds* beinhaltet) gleichursprünglich mit dem ist, was sie beschreibt, ist es hilfreich, sich folgendes Zitat genauer anzusehen: »It is a common theme in the theory of human action that to perform an intentional act is to do something »under a description«. As human kinds are made and moulded, the field of descriptions changes and so do the actions that I can perform, i.e. the field of human kinds affects the field of possible intentional actions.«⁴⁶⁸

Human kinds sind also Begriffe, die uns Beschreibungen von uns selbst und die damit verbundenen Handlungen ermöglichen. Das, was wir tun können, hängt für Hacking konkret davon ab, welche Begriffe uns zur Verfügung stehen. Indem die *Human-kind*-Begriffe mit verschiedenen Handlungsbegriffen verbunden sind, führt die Einführung oder Veränderung von *Human-kind*-Begriffen auch zu einer Verschiebung der Handlungsmöglichkeiten. Die zur Verfügung stehenden Begriffe strukturieren dabei sowohl einzelne Handlungen als auch ganze Lebensvollzüge – nur wenn etwa die Möglichkeit, eine Karriere zu machen, Teil einer möglichen Selbstbeschreibung ist, kann ich mein Leben daran ausrichten und richte es selbst dann noch daran aus, wenn ich mich einer entsprechenden Selbstbeschreibung verweigere.

Human-kind-Begriffe wie »Karriere«, »Ehe«, »Kindheit« verändern aber nicht nur das Handeln oder die Handlungsmöglichkeiten von Personen, sondern durch ihr Handeln

⁴⁶⁷ Hacking, »The Looping Effects of Human Kinds«, 368.

⁴⁶⁸ Ebd., 386.

können die Personen wiederum den Gehalt der entsprechenden Begriffe verändern. Ein Beispiel hierfür wäre etwa der Begriff der Ehe, der eine handlungsermöglichende und handlungsleitende Dimension aufweist und zugleich durch das tatsächliche Zusammenleben von Menschen und die Kritik an dem entsprechenden Begriff verändert werden kann und permanent verändert wird.⁴⁶⁹ Die wechselseitige Beeinflussung von Begriff und Lebensweise ist der »loop« des »looping-effect«. »Loop-concepts« zeichnen sich durch ihre dynamische Interaktion aus: Die Beschreibung verändert die Handlungsmöglichkeiten und diese veränderten Handlungsmöglichkeiten können auf den Begriff zurückschlagen, ihn verändern und dadurch wiederum veränderte Handlungsmöglichkeiten hervorbringen.⁴⁷⁰

Was Hacking über die Effekte der Neubeschreibung auf aktuelle und zukünftige Handlungen behauptet, ist an sich eine starke These, doch verändern Zuschreibungen das Handeln und Erleben sogar *retrospektiv*. Hackings Beispiel für einen Begriff, der vergangene Handlungen und Praktiken verändert, ist der des »Kindesmissbrauchs«. Die Verfügbarkeit dieses Begriffs macht es möglich, bestimmte vergangene Erfahrungen und Handlungen neu zu beschreiben und dadurch überhaupt erst als solche in den Blick zu bekommen, denn »Kindesmissbrauch« gibt es in einem bestimmten Sinn erst seit der Einführung des entsprechenden Begriffs.⁴⁷¹ Beispielsweise müssen Kinder als Träger von Rechten gesehen werden und es muss ein Bewusstsein dafür herrschen, ihnen eine zuträgliche Umgebung zu schaffen. Trotzdem können solche Begriffe auch Anwendung auf Handlungen finden, die in der Vergangenheit stattgefunden haben – unter anderem um auf Missstände in der Vergangenheit hinzuweisen.⁴⁷²

⁴⁶⁹ So ermöglicht der Begriff der Ehe, dass Menschen auf eine bestimmte Art zusammenleben, die durch eine Vielzahl von Rechten und Pflichten gekennzeichnet ist und eine große Anzahl an normativen Verpflichtungen und Erwartungen mit sich bringt. Zugleich hat die explizite Kritik am Begriff der Ehe und die Tatsache, dass viele Menschen Partnerschaften eingehen, die keine Ehebeziehung darstellen, dazu beigetragen, dass sich der Begriff der Ehe in den vergangenen Jahrzehnten stark gewandelt hat.

⁴⁷⁰ Für eine anschlussfähige Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Veränderung, Begriff und Handlung siehe: Perler, »Rational Seeing«.

⁴⁷¹ Hackings Vorschlag – also die Idee, dass wir unser gegenwärtiges und vergangenes Handeln durch die Verfügbarkeit von bestimmten Begriffen neu und anders beschreiben können, hat einen gewissen relativistischen Anstrich. Doch auch wenn neue und veränderte Begriffe neue und veränderte Handlungen und Erfahrungen ermöglichen, handelt es sich hierbei immer um Beschreibungen, die in ihrer Angemessenheit überprüfbar sind. Die Tatsache allein, dass Neubeschreibungen möglich sind, bedeutet nämlich nicht, dass jede Neubeschreibung möglich ist und auch nicht, dass jede Beschreibung in der Vergangenheit richtig war.

⁴⁷² Zugleich ist es stets eine offene Frage, ob bestimmte Beschreibungen (gerade in der Vergangenheit) überhaupt Anwendung finden. Dies gilt natürlich in gesteigertem Maße für die sehr weit zurückliegende Vergangenheit.

Hackings Vorschlag zeigt eindrucksvoll auf, inwiefern bestimmte Be- und Zuschreibungen das Handeln und das Erleben von Menschen verändern. Die dynamische Entwicklung zwischen Beschreibung und Beschriebenem ist darüber hinaus eine Weise, in der die Worte in einem produktiven Verhältnis zu dem stehen, was sie beschreiben. Hackings in vielen Hinsichten radikale Idee greift im Vergleich zu derjenigen Anscombes jedoch kürzer – Hacking geht es um die Neubeschreibung und Umstrukturierung von konkreten, mehr oder weniger ausgedehnten Handlungen und Praktiken. Der entscheidende Unterschied zu Anscombes Erläuterungen liegt darin, dass für sie nicht einzelne Handlungen von einzelnen Begriffen abhängen, sondern »Handlungen« (als Genus) von der Möglichkeit ihrer Beschreibung abhängen. Der Unterschied, auf den ich an dieser Stelle hinauswill, ist der zwischen einer Beschreibung, die mir in materialer Hinsicht eine neue Handlungsmöglichkeit eröffnet, und der Möglichkeit, Handlungen zu vollziehen: Und genau diesen Unterschied macht für Anscombe die Beschreibung: Handlungen sind *creatures of description*.

Die große Relevanz der Beschreibung für unser Handeln zeigt sich auch an den folgenden drei Aspekten dieser These: Zunächst einmal stellt die Beschreibung die Einheit des Handelns vor und macht sie sichtbar – dies ist insbesondere bei denjenigen Handlungsbeschreibungen relevant, die sich über längere Zeiträume erstrecken oder bei denen die Person etwas tut, indem sie etwas anderes tut. Die Einheit des Handelns, welche durch Handlungsbegriffe bereitgestellt wird, ermöglicht es, bestimmte Tätigkeiten als zu der Handlung gehörig zu betrachten und diese Phasen oder Teile der Handlung nicht nur als zeitliche Abfolge, sondern als aufeinander bezogen zu verstehen. Zu einer solchen Handlungsstruktur gehört unter anderem, dass Abschnitte der Handlung als Anfang oder Ende und die gesamte Handlung als erfolgreich oder als ein Scheitern beschrieben werden können.⁴⁷³

Anscombe selbst nennt noch eine weitere Besonderheit von Handlungen, die diese aufgrund ihrer Beschreibung haben, nämlich die Zählbarkeit. Sie weist darauf hin, dass es nicht möglich ist, »Handlungen« oder »Gegenstände« unabhängig davon zu zählen, dass wir spezifizieren, welche Gegenstände und Handlungen, z.B. »Tische«, »Menschen«, »küssen« oder »melden«, wir zählen wollen. Das Zählen von Handlungen unter einer

⁴⁷³ Vgl. zur Einheit des Prozesses der Handlung: Stout, *Process, Action, and Experience*; und Rödl, *Selbstbewusstsein*, Kapitel 2.

bestimmten Beschreibung ist hingegen völlig unproblematisch. Sie schreibt: »A difficulty about how events or actions may be uncountable, while deaths which are events, and kisses which are actions, are countable is paralleled by the corresponding difficulty about material objects or things, which may be uncountable, while pies and bicycles, which are material objects, may be perfectly countable.«⁴⁷⁴

Das Verhältnis von Beschreibung und Handlung als ein produktives zu fassen, also die Beschreibung in gewissem Sinne als vorgängig darzustellen, erscheint auch deswegen plausibel – wenn es überhaupt plausibel ist –, weil Handlungen und das Instanzieren von *Human-kind*-Begriffen teilweise Aktivitäten sind. Doch dieses Verhältnis ändert sich, wenn es um die Wahrnehmung geht, denn das klassische Bild stellt Wahrnehmungen als einen passiven Prozess dar, dem wir also unterliegen. Ich habe bereits in Kapitel 1 und 2 dafür argumentiert, dass wir Wahrnehmungen ebenfalls als aktiv verstehen sollten – und dies bietet einen gewissen Spielraum für die Idee, dass unser begriffliches Vermögen auf die Wahrnehmung ebenfalls Einfluss nimmt.

Anscombe macht einen Vorschlag dazu, wie wir das Verhältnis zwischen Beschreibung und Wahrnehmung verstehen sollten. Handlungen und Wahrnehmungen teilen das Merkmal der Intentionalität, für welches in beiden Fällen die Beschreibung relevant ist. Auch bei der Wahrnehmung wird sich also zeigen, dass es für Anscombe nicht die Wahrnehmung bestimmter einzelner Gegenstände oder Aspekte der Welt ist, die von unserer Beschreibung abhängt, sondern spezifische Charakteristika menschlicher Wahrnehmung *insgesamt*. Bei der Wahrnehmung – genau wie beim Handeln – wird es im Folgenden nicht um eine materiale Erweiterung oder Veränderung unseres Vermögens durch die Beschreibung, sondern um einen formalen Unterschied gehen.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Anscombe, »Under a Description«, 225.

⁴⁷⁵ Dies ist auch der Grund, weswegen sogenannte priming-Experimente aus der Psychologie für meine Arbeit nicht relevant sind, denn diese operieren mit der Idee, dass das »Aktivieren« bestimmter Begriffe die Wahrnehmung insofern beeinflusst, als es die Aufmerksamkeit und Reaktionsschnelligkeit für ähnliche Begriffe steigert. Solche Experimente haben aber keine direkte Relevanz für die philosophische Idee, dass unser Wahrnehmungsvermögen in Relation zum begrifflichen Vermögen verstanden werden muss.

Wahrnehmungen und ihre Beschreibung, oder: Sagen, was man sieht

Wir können Unterschiedliches wahrnehmen: farbige Flächen, »medium-sized dry objects« wie Äpfel und Stühle, oder »affordances«, also Dinge zum Essen und Dinge zum Sitzen. Im Verlauf dieser Arbeit habe ich dafür argumentiert, dass jede dieser drei Weisen der Wahrnehmung (»styles of seeing«⁴⁷⁶) – und darüber hinaus auch noch weitere – in gewissen Kontexten die Hauptrolle spielt. Was wir wahrnehmen, hängt insofern von Eigenschaften der Situation und unseren angeborenen und erworbenen Fähigkeiten ab, und dies gilt für das, was wir überhaupt, direkt, leicht oder natürlicherweise wahrnehmen. In Kapitel 2 habe ich bereits die Kernelemente der Wahrnehmungsphilosophie Anscombes herausgearbeitet. Wir hatten dort gesehen, dass Anscombe auch das Vermögen der Wahrnehmung von der Beschreibung her diskutiert, wie das folgende Zitat noch einmal verdeutlicht: »Departing, then, from Berkeley, we can note that *descriptions* of visual impressions can be very rich and various.«⁴⁷⁷ Auch im Bereich der Wahrnehmungen gilt: Die visuellen Eindrücke und die *Beschreibung* der visuellen Eindrücke gehen *Hand in Hand*. Mit diesen Überlegungen hat Anscombe bisher vor allem gezeigt, inwiefern bestimmte Eigenschaften *des Sehens* als Eigenschaften der *Beschreibung des Sehens* verstanden werden können oder sogar müssen. So sind Farbflächen die grundlegenden Einheiten des Sehens, insofern wir unsere Seheindrücke immer in den Begriffen von Farbflächen beschreiben können *müssen*. Dies hat laut Anscombe aber nicht vornehmlich etwas mit der Physiologie des Sehens zu tun, sondern vor allem damit, wie wir über unser Sehen sprechen, und entsprechend damit, welche Restriktionen es im Hinblick auf die möglichen Fragen und Antworten gibt.⁴⁷⁸

Um zu verstehen, warum auch bei der Wahrnehmung die Beschreibung eine entscheidende Rolle spielt, ist es hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, in welchem Kontext Anscombes Bemerkungen stehen. Der Aufsatz »The Intentionality of Sensation« beginnt mit der Einführung des »intentionalen Objekts«, auf welches intentionale Verben gerichtet sind. Für Anscombe sind manche Handlungsverben, alle Verben der Wahrnehmung und viele weitere psychologische Verben »intentional« oder weisen einen

⁴⁷⁶ Noë, *The Entanglement*.

⁴⁷⁷ Anscombe, »Intentionality of Sensation«, 71, (Hervorhebung E.B.).

⁴⁷⁸ Vgl. zu einer Diskussion ähnlicher Motive bei Wittgenstein: Trächtler, »Wittgenstein on ›Imaginability‹«, 176–178.

intentionalen Aspekt auf.⁴⁷⁹ Beispiele für intentionale Verben sind »wünschen« und »zielen«. Ein erster Unterschied zu materialen Verben wie »treten« oder »kaufen« besteht darin, dass es nicht falsch ist, sie zu verwenden, wenn der Gegenstand, auf den sie gerichtet sind, nicht existiert.⁴⁸⁰ So kann man sich einen Pegasus wünschen, aber ein solches Tier sicherlich nicht kaufen – »wünschen« ist in diesem Kontext also ein intentionales Verb und »kaufen« ein materiales. Der relevante Unterschied kommt laut Anscombe folgendermaßen zustande: »An intentional object is given by a word or phrase which gives a *description under which*.«⁴⁸¹ Bei manchen Verben (»hoffen«, »wünschen«, »zielen«) wird der Satz, in dem diese Worte vorkommen, auch dann nicht falsch, wenn der Beschreibung des Objekts des Hoffens, Wünschens und Zielens nichts entspricht. Auf was hier gehofft, gewünscht und gezielt wird, ist das intentionale Objekt der entsprechenden Tätigkeit.

Intentionale Objekte versteht Anscombe als grammatische Kategorie, was wir im Hinblick auf das Reden über solche Gegenstände auch beachten sollten. Im Hinblick auf das intentionale Objekt spielt die Beschreibung genau wie beim Handeln insofern eine Rolle, als die Beschreibung aus *der Perspektive der ersten Person* das intentionale Objekt gibt. Was die Person »gesehen« oder »getan« hat, wird – in einer bestimmten Hinsicht – dadurch festgelegt, welche Beschreibung sie gibt oder welcher Beschreibung sie zustimmen würde. Genau wie im Bereich des Handelns gilt, dass bestimmte Beschreibungen zurückgewiesen werden können, man kann auch im Bereich der Wahrnehmung Beschreibungen Dritter zurückweisen.⁴⁸² Aber auch Dritte können natürlich eine wahre Beschreibung dessen geben, was jemand im intentionalen Sinn gesehen hat. Zugleich gilt aber, dass nur in der materialen Beschreibung jede wahrheitserhaltende Ersetzung weiterhin eine wahre Beschreibung dessen ist, »was die

⁴⁷⁹ Anscombes Diagnose zufolge verhält sich die intentionale Beschreibung neutral dazu, ob es ein materiales Objekt gibt, das der Beschreibung entspricht. Der Fehler der Phänomenalisten besteht nun darin, dass sie jede intentionale Beschreibung als eine materiale Beschreibung der Sinnesdaten verstehen. Wohingegen die Ordinary Language Philosophen die Verwendung von Wahrnehmungsverben auf Fälle beschränken wollen, in denen es auch eine materiale Entsprechung gibt. Die bloß intentionale Verwendung der Verben der Sinneswahrnehmung wird von ihnen als ein sprachlicher Missbrauch aus dem sinnvollen Sprechen ausgeschlossen. Vgl. Anscombe, »Intentionality of Sensation«, 65–67.

⁴⁸⁰ Ich kann mir zwar wünschen, »diesen Esel« dort drüben zu kaufen (selbst wenn es sich tatsächlich um ein Pferd handelt), aber ich kann keinen Esel kaufen, wenn es keinen gibt (sondern nur das Pferd).

⁴⁸¹ Anscombe, »Intentionality of Sensation«, 62.

⁴⁸² Anscombes Beispiel ist hier dasjenige, in dem jemand einen Hirsch sieht und auf diesen zielt, wobei es sich tatsächlich um den eigenen Vater handelt. In diesem Fall ist »der Hirsch« das intentionale Objekt und »der Vater« das materiale. Offensichtlich gilt hier, dass die Person die materiale Beschreibung – er zielte auf seinen Vater – zurückweisen würde.

Person gesehen hat«. Zugleich gilt aber auch, dass es nur dann überhaupt eine materiale Beschreibung geben kann, wenn es *mindestens eine* intentionale Beschreibung gibt. Für Wahrnehmungen gilt – analog zu Handlungen: Wahrnehmungen gibt es immer unter mindestens einer Beschreibung und zwar derjenigen, die die Wahrnehmende gibt oder der sie zustimmen würde. Hier sehen wir erneut eine Parallele zur Handlungstheorie, denn auch Handlungsverben werden *intentional* und *material* gebraucht. Auch gibt es darüber hinaus den Fall, bei dem es offen bleibt, ob die Beschreibung der Handlung *intentional* oder *material* war.

Laut Anscombe werden beide Verwendungsweisen – die materiale und die intentionale – in der Alltagssprache verwendet und beide gehören für sie zum Begriff der Wahrnehmung.⁴⁸³ Eine Wahrnehmungstheorie, die sich nur auf die intentionale oder nur auf die materiale Verwendungsweise konzentriert, ist nicht vollständig. Ihr eigener Vorschlag berücksichtigt hingegen die besondere Struktur intentionaler Phänomene, allerdings versteht sie zugleich die Natur ihrer Untersuchung grundsätzlich anders, nämlich als eine grammatische, die bestimmte Unterschiede in der Sprachverwendung untersucht und aufklärt, ohne diese Unterschiede automatisch als Unterschiede in der Beschaffenheit der Phänomene zu verorten. Die Art der Verwirrung, die laut Anscombe durch fehlende Einsicht in die Struktur des Handelns und Wahrnehmens zustande kommt, lässt sich folgendermaßen illustrieren: »He [the phenomenalist, E.B.] takes the expression ›what you see‹ *materially*. ›The visual impression is what you see,‹ which is a proposition like ›The direct object is what he sent,‹ is misconstrued so as to lead to ›You see an impression,‹ as the other never would be misconstrued so as to lead to ›He sent her a direct object.«⁴⁸⁴ Sowohl bei der Handlung als auch bei der Wahrnehmung sind es das intentionale Objekt des Sehens oder die intentionale Handlung, die von der Möglichkeit ihrer Beschreibung her verstanden werden muss. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass diese Beschreibungen auch dann wahr sein sollen, wenn es kein entsprechendes Objekt oder keine entsprechende Handlung gibt. Das, was es gibt, ist die Beschreibung – die gleiche Beschreibung gibt uns in Fällen erfolgreicher Wahrnehmung und erfolgreichen Handelns zugleich die korrekte materiale Beschreibung. Einen Fehler

⁴⁸³ Austin macht einen ähnlichen Punkt, wenn er darauf hinweist, dass die Objekte des Sehens unter jeweils anderen Beschreibungen gefasst werden können. Für ihn ergibt sich daraus aber keine Zweiteilung der Wahrnehmung (*intentional* und *material*). Für ihn gilt, dass die *Gegenstände der Wahrnehmung* unterschiedlich beschrieben, identifiziert und benannt werden können, es aber nur einen Begriff der Wahrnehmung gibt, der für alle Objekte genutzt werden kann. (Austin, *Sinn und Sinnerfahrung*, 125f)

⁴⁸⁴ Anscombe, »Intentionality of Sensation«, 67.

machen wir immer dann, wenn wir annehmen, dass die intentionale Beschreibung selbst material zu verstehen ist: wir also meinen, der intentionalen Beschreibung entspräche eine »Absicht« oder die »Sinnesdaten«. Die Beschreibung nimmt vielmehr je nach Sachlage eine unterschiedliche Rolle ein: Im Erfolgsfall beschreibt sie das, was gesehen oder getan wurde und wird, wenn die Handlungen und Wahrnehmungen fehlgehen, gibt es hingegen »nichts, was der Beschreibung entspricht«. Im Erfolgsfall übernimmt die intentionale Beschreibung eine weitere wichtige Rolle, weil sie angibt, unter welchem Aspekt die Handlung verstanden werden muss, oder welchen Aspekt einer Szenerie oder eines Gegenstandes jemand wahrnimmt. Die intentionale Beschreibung nimmt also jeweils eine deutlich unterschiedliche Rolle im Erfolgs- bzw. Misserfolgsfall ein. Diese unterschiedliche Rolle zu erkennen, macht den Weg frei für eine angemessene Theorie der Wahrnehmung und des Handelns.

Wir haben durch die Diskussionen in diesem und in Kapitel 2 ein gutes Verständnis davon bekommen, inwiefern die Beschreibung sowohl für die Wahrnehmung als für das Handeln eine zentrale Rolle spielt. Anscombe sagt jedoch wenig darüber, inwiefern Handeln und Wahrnehmen miteinander verbunden sind – ihre Untersuchung steht damit quer zu denjenigen, die in Kapitel 1–3 die Hauptrolle gespielt haben. Bei Anscombe ist weniger die Verbindung zwischen den beiden Vermögen, als vielmehr die ähnliche formale Struktur auffällig. Diese Struktur ergibt sich für sie daraus, dass sowohl »Handeln« als auch »Wahrnehmen« von der Grammatik ihrer Beschreibung her verstanden werden müssen. Die formal ähnliche Struktur macht an sich noch keine Aussage über den Zusammenhang zwischen den Vermögen. *At best*, so könnte man denken, besteht eine analogische Einheit über die Ähnlichkeiten in der Bestimmung der Intentionalität.⁴⁸⁵ Eine strukturelle Ähnlichkeit ist beispielsweise, dass sowohl in der Philosophie der Wahrnehmung als auch in der Handlungstheorie die Idee grassiert, »sicheres Wissen« könnten wir nur von der Absicht oder dem mentalen Bild haben, da diese als geistintern konzipiert werden. Zusammen mit der Annahme, dass wir nur von unserem mentalen Haushalt sicheres Wissen haben können, ergibt sich die Vorstellung, dass alles, was über diese geistinternen Gehalte hinausgeht, »unsicher« ist und mithilfe einer festen

⁴⁸⁵ »Analogical Unity« ist der Ausdruck, den Frey & Frey verwenden. Vgl. »G.E.M. Anscombe on the Analogical Unity of Intention in Perception and Action«, 244f.

Kausalkette verbunden werden muss, was wiederum das Problem der abweichenden Kausalketten aufs Tableau bringt.⁴⁸⁶

Zugleich hat die grammatische Untersuchung der Begriffe »Handlung« und »Wahrnehmung« gezeigt, dass wir diese beiden Phänomene nur dann angemessen fassen können, wenn wir sie einerseits von ihren Beschreibungen und andererseits ihrer Positionierung in übergreifenden Lebensvollzügen her verstehen. Es sind nämlich insbesondere diese erweiterten Beschreibungen, in denen sich die Handlung oder Wahrnehmung zeigt und in denen zugleich der Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Handlung deutlich wird. Aufgrund der Konzeption von Handlung und Wahrnehmung als Gegenstände unter einer Beschreibung ist der Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen mittels einer (erweiterten) Beschreibung allerdings ein externer. Für Anscombe muss nicht jeder einzelne Akt der Wahrnehmung von einer Handlung begleitet werden; dennoch können wir uns kein Wesen vorstellen, welches nur über eines der beiden Vermögen verfügt. Wir finden bei Anscombe also einen Vorschlag, der zwar ebenfalls eine inhärente Verschränkung zwischen Wahrnehmung und Handeln herausarbeitet, diesen allerdings nicht aus einer Analyse unserer tätigen Leiblichkeit gewinnt, sondern aus unseren übergreifenden Lebensvollzügen, welche sich in den entsprechenden Beschreibungen manifestieren. Diese übergreifenden Lebensvollzüge leisten für die Theorie zweierlei: Zum einen lassen sich einzelne Akte des Handelns und Wahrnehmens nur vor diesem Hintergrund als Handlung oder als Wahrnehmung verstehen und zum anderen wird in ihnen die Verschränkung von Wahrnehmen und Handeln deutlich.

An dieser Stelle wirkt es so, als würde Anscombe einen großen Umweg machen – während Autoren wie Dreyfus, Gibson, Noë, Merleau-Ponty und auch Wittgenstein positive Gründe dafür angeben, warum es auch phänomenologisch angemessen ist, Wahrnehmung und Handlung in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu bestimmen, geht Anscombe nicht diesen naheliegenden Weg, sondern zeigt auf, inwiefern sich Handlungen, Wahrnehmungen und ihre Verschränkung in der Beschreibung der übergreifenden Lebensvollzüge zeigen. Diese Beschreibungen gehen jedoch auf das ein, was Menschen tun und welche Rolle ihre Wahrnehmung dabei spielt – hier trifft die Beschreibung der allgemeinen Praxis auf eben jene tätigen Lebensvollzüge, die

⁴⁸⁶ Vgl. zum Problem der abweichenden Kausalketten in der Philosophie der Wahrnehmung und des Handelns Kapitel 1 und 3.

Gegenstand der Analyse der oben genannten Autoren sind. Das *surplus* der Theorie Anscombes besteht darin, dass sie auch solche Handlungen und Wahrnehmungen einfangen kann, die zunächst so wirken, als kämen sie ohne das jeweils andere Vermögen aus. Zugleich legt sie mit ihrer Analyse auch eine Idee zum Zusammenhang zwischen dem begrifflichen Vermögen – hier in Form der Beschreibung – und unseren leiblichen Vermögen, nämlich dem Wahrnehmen und Handeln als Grunddimensionen des Lebendigen vor.

Ein zweiter Vorschlag zur Rolle der Begriffe

Im Folgenden wird es mir genau darum gehen: zu bestimmen wie sich unsere begrifflichen zu unseren leiblichen Vermögen – also dem Wahrnehmen und Handeln – verhalten. Mit dieser Frage steht dann auch eine weitere, größere im Raum, nämlich die Frage danach, wie wir unsere menschliche Natur in Kontinuität und Abgrenzung zu derjenigen der Tiere bestimmen. Infrage steht zunächst, wie sich diese Überlegungen in das zu Beginn der Arbeit gezeichnete Bild einfügen, in welchem dem Wahrnehmen und Handeln eine eigenständige Dimension des verstehenden Weltbezugs zugesprochen wurde, die sich gerade nicht als Form des begrifflichen Denkens fassen lässt. Andererseits wurde in der Diskussion der Positionen Noës und Kerns in vorherigen Kapiteln dem Handeln und Wahrnehmen bereits eine begriffliche Dimension zugesprochen, allerdings gerade nicht, weil sie durch ein an sich unabhängiges begriffliches Vermögen strukturiert werden, sondern durch eine Ausweitung dessen, was es bedeutet, dass etwas begrifflich strukturiert ist. Anscombes Vorschlag, Wahrnehmung und Handeln von ihrer Beschreibung her zu verstehen, scheint eine Rolle rückwärts zu machen, indem über die Beschreibung die Sprache wieder allein für die begriffliche Dimension des Handelns und Wahrnehmens verantwortlich zu sein scheint. Im folgenden Abschnitt wird daher ein zweiter Vorschlag zum Verhältnis von Wahrnehmen, Handeln und begrifflichem Denken diskutiert. In Frage steht dabei insbesondere, ob bestimmte Formen des gekonnten Tuns und Wahrnehmens selbst bereits eine begriffliche Dimension aufweisen, die von einem dezidiert sprachlichen Denken unabhängig oder diesem vorgängig ist. Was ich im zweiten Teil dieses Kapitels entwickeln möchte, ist eine spezifische Theorie darüber, wie sich das begriffliche Vermögen zu den Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns verhält. Hier soll es darum gehen, das Verhältnis zwischen der Aktualisierung von Begriffen im

Handeln und Wahrnehmen und der dezidierten Ausübung des begrifflichen Vermögens zu bestimmen.

Enaktivistische Replik

Meinen Überlegungen stelle ich folgenden Gedanken Merleau-Pontys voran: »Sehen und Bewegung sind spezifische Weisen unseres Gegenstandsbezugs, und wenn in all diesen Erfahrungen eine einzige Funktion sich ausdrückt, so die Bewegung der Existenz, die nicht die radikale Verschiedenartigkeit der Inhalte einebnet, da sie sie nicht verknüpft durch ihre Unterordnung unter die Herrschaft eines ›Ich denke‹, sondern durch ihre Orientierung auf die sensorische Einheit einer ›Welt‹ hin.«⁴⁸⁷

Für Merleau-Ponty sind »Sehen« und »Bewegung« Möglichkeiten, welche sich in ihrer Abgrenzung gegenüber einem »Ich denke« als alternative (und womöglich überlegene) Weisen des Weltbezugs präsentieren.⁴⁸⁸ Merleau-Ponty wirbt hier für eine Pluralität von Weltbezügen, wobei Wahrnehmen und Handeln als eigenständige Alternativen zum urteilenden Denken konzipiert werden.⁴⁸⁹ Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei Noë: »To summarize: there is a case to be made for the existence of at least three, maybe four, distinct modes of understanding. There is the judgmental mode, the perceptual mode, and the active mode, and perhaps also the personal mode.«⁴⁹⁰

Merleau-Pontys »Weisen des Gegenstandsbezugs« und Noës »modes of understanding« drücken aus, dass es neben dem urteilenden Denken weitere genuine Weisen des Denkens und Verstehens gibt, die sich ebenfalls auf die Welt beziehen, aber in einer grundsätzlich anderen Weise. Wenn es sich dabei um alternative Weisen des Gegenstandsbezugs

⁴⁸⁷ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 166.

⁴⁸⁸ An dieser Stelle hört es sich so an, als seien Wahrnehmung und Bewegung zwei verschiedene Möglichkeiten des Gegenstandsbezugs – an anderer Stelle hört sich Merleau-Ponty eher so an, als würde der alternative Gegenstandsbezug aus der tätigen Leiblichkeit und insofern aus dem Handeln und Wahrnehmen zusammen bestehen.

⁴⁸⁹ Die Natur der folgenden Untersuchung macht es notwendig, dass ich den Fokus etwas verschiebe, nämlich auf die Frage, inwiefern Handeln und Wahrnehmen eigenständige Formen des Denkens und Verstehens sind. Ich gehe dabei davon aus, dass die relevante Form des Denkens und Verstehens begrifflich strukturiert ist. Intelligentes oder geschicktes Verhalten gibt es selbstverständlich auch in nicht-begrifflich strukturierter Form (z.B. bestimmte Reaktionen und Verhaltensweisen). Doch in Frage steht für mich nicht, ob auch andere Vermögen als das Denken intelligent sein können, sondern ob auch andere Vermögen als aktive Ausübung des begrifflichen Vermögens verstanden werden können. Das begriffliche Vermögen und das Vermögen, geschickt oder intelligent zu agieren, sind eben nicht deckungsgleich.

⁴⁹⁰ Noë, »Concept Pluralism«, 4.

handelte, würden sie damit Leistungen erbringen, die normalerweise dem begrifflichen Denken und der Sprache vorbehalten sind. Leistungen, die in einem traditionellen Verständnis sprachlichen Bezugnahmen vorbehalten sind, sind unter anderem intentionale Bezugnahme, Kategorisieren von Gegenständen und das Zum-Ausdruck-Bringen von Wissen und Verständnis den Gegenstand betreffend. Gleichzeitig ist der Bereich des Begrifflichen auch der Bereich des Urteilens und der Gründe: Wer über Begriffe verfügt, kann diese in Urteilen anwenden und hat ein Verständnis der inferentiellen Beziehungen zwischen diesen Urteilen. Laut Noë – und anschließend an das obige Zitat – ist eben dies der Fall. Ihm zufolge bringen wir unser Verständnis die Dinge betreffend nicht ausschließlich und vielleicht nicht einmal vorrangig im sprachlich verfassten Urteil zum Ausdruck, sondern zentralerweise eben in unserem Wahrnehmen und Handeln: »The idea that understanding a concept is mastery of a technique has multiple, distinct, context-sensitive ways of finding expression, helps here. One way to express understanding of *dog* is to talk and write about dogs. Another way is to be able to spot dogs on the basis of their appearance. Still another is to work and play comfortably with dogs.«⁴⁹¹

Noës Idee ist nicht, dass beim Sehen und Handeln ein weiteres, nämlich das sprachliche Vermögen mitaktiviert wird und das Sehen und Handeln somit begrifflich infiziert. Vielmehr sind Handeln und Wahrnehmen eigenständige Weisen, in denen sich unser begriffliches Vermögen aktualisiert. Die Idee des »concept pluralism« bringt eben diese Idee auf den Punkt: Begriffe sind nicht ausschließlich und auch nicht vorrangig in Urteilen zu Hause, sondern können gleichermaßen im Urteilen, Handeln und Wahrnehmen zum Ausdruck kommen. Noë sieht seine Theorie in der Tradition Wittgensteins, der das Beherrschen eines Begriffs mit dem Beherrschen einer Technik vergleicht. Über einen Begriff zu verfügen bedeutet, spezifische Fähigkeiten zu haben, die uns in die Lage versetzen, auf etwas Bezug zu nehmen oder unser Wissen auszudrücken, und diese Fähigkeiten können sowohl im Handeln, Urteilen und Wahrnehmen vorkommen.⁴⁹² Dieses Verständnis sieht Begriffe nicht vorrangig als »label«, sondern als »tool« und spezifischer als »caliper«, also als Werkzeug, das uns dabei hilft, die Dinge im Denken, Sprechen und Handeln herauszugreifen. Natürlich unterscheiden sich die drei Weisen der

⁴⁹¹ Noë, »Concept Pluralism«, 11.

⁴⁹² Insofern das Verständnis und Wissen, welches sich im Handeln und Wahrnehmen ausdrückt, kein propositionales ist, hat die Debatte über die Begriffe natürlich auch Konsequenzen für die Debatte über die verschiedenen Formen des Wissens, wie z.B. das praktische Wissen. Vgl. hierzu: Stanley & Williamson, »Knowing How«.

Bezugnahme – Urteilen, Sehen und Handeln – in der *Art und Weise* der Bezugnahme. So kann nur die urteilende Begriffsaktualisierung ohne weiteres in praktische und theoretische Überlegungen überführt werden und die handelnde Begriffsaktualisierung befindet sich automatisch in praktischen Kontexten. Für Noë ist, das können wir festhalten, das vorrangige Merkmal des Begriffs also nicht, dass er in Urteilen vorkommt, sondern dass spezifische Funktionen und Leistungen – wie eben Bezugnahmen, Verständnis etc. – ermöglicht werden. Für ihn spielt damit die Sprache für unseren begrifflichen Zugang zur Welt zwar eine wichtige, aber keine herausgehobene Rolle mehr. Begriffliche Fähigkeiten sind genauso im Handeln und Wahrnehmen wie im urteilenden Denken und Sprechen beheimatet.⁴⁹³ Wenn man hingegen glaubt, dass Begriffe paradigmatisch in Urteilen vorkommen, liegt es nahe, Sprache und Begriffe sehr eng zusammen zu denken, denn wir kennen keine andere Art zu urteilen als durch Sprache.⁴⁹⁴

Die Idee, dass wir in unserem Wahrnehmungs- und Handlungsvermögen bereits begriffliche Fähigkeiten aktualisieren und damit Begriffe nicht nur auf das Urteil beschränkt sind, sieht sich folgendem gewichtigen Einwand ausgesetzt. Der Einwand geht von der Beobachtung aus, dass erwachsene Menschen und Tiere (und kleine Kinder) jeweils zur Wahrnehmung und Selbstbewegung fähig sind.⁴⁹⁵ Es ist ein *commonplace*, dass wir die Fähigkeit zur Wahrnehmung und zur Bewegung (als Merkmale des Lebendigen) mit den Tieren teilen. Doch wenn das menschliche Wahrnehmen und Handeln bereits Ausdruck begrifflicher Fähigkeiten ist und wir zugleich daran festhalten, dass Tiere nicht über Begriffe verfügen, bewegen wir uns auf einen Widerspruch zu.⁴⁹⁶ Dieser ergibt sich

⁴⁹³ In *Varieties of Presence*, wo Noë ausführlich über das Verhältnis von Begriffen, Urteilen und Wahrnehmung spricht, gibt es eine gewisse Spannung in seinen Aussagen zu dieser Frage. So schreibt er in dem Kapitel »The General Theory of Access«: »To say that perceptual experience is conceptual, from this standpoint, is to say that perceptual experience is a skillful grappling with what there is.« (35). Später im Buch schwächt er seine Aussage dahingehend ab, dass das sensomotorische Wissen, das in der Wahrnehmung aktiviert wird, lediglich proto-begrifflich ist. (vgl. 69) Formulierungen, in denen das begriffliche Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns lediglich *proto-begrifflich* ist, finden sich auch in *Action in Perception*.

⁴⁹⁴ Siehe für eine differenzierte Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Begriffen und Sprache: Glock, »Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen«.

⁴⁹⁵ Tiere und kleine Kinder werden für gewöhnlich in dieser Debatte in einen Topf geworfen, da man davon ausgeht, dass kleine Kinder noch nicht über Begriffe verfügen und in dieser Hinsicht kein Unterschied zu unseren tierischen Freunden besteht, die jedoch niemals über Begriffe verfügen werden. Ich bin der Meinung, dass das Verhältnis zwischen den Vermögen von Kindern und Tieren (und Erwachsenen) komplex ist und verzichte daher darauf, kleine Kinder und Tiere *tout court* in einen Topf zu werfen. Zu einem späteren Zeitpunkt werde ich noch etwas zu dem Verhältnis der Vermögen von kleinen Kindern und Tieren bzw. Erwachsenen sagen.

⁴⁹⁶ Dieses Dilemma weist eine gewisse Ähnlichkeit zu demjenigen auf, das ich im vorherigen Kapitel entwickelt habe. Dort ging es jedoch um die Frage, wie wir das Verhältnis von Rationalität und Nicht-Reflexivität im Handeln theoretisch einfangen. Hier geht es jetzt um eine allgemeine Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Vermögen der Tiere und denen des Menschen.

daraus, dass wir an folgenden drei Thesen festhalten wollen, die jedoch nicht zusammen wahr sein können:

1. Menschen teilen das Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögen mit den Tieren.
2. Menschen aktualisieren im Handeln und Wahrnehmen ihr begriffliches Vermögen.⁴⁹⁷
3. Tiere verfügen nicht über Begriffe.⁴⁹⁸

Was sind unsere theoretischen Optionen, um diesem Widerspruch zu entgehen? Klarerweise müssen wir dafür eine der drei Thesen fallen lassen – etwa die erste These. Doch an dieser möchten wir vermutlich festhalten, weil wir gute Gründe für die Annahme haben, dass Menschen und Tiere das Vermögen der Wahrnehmung teilen. Nicht zuletzt haben wir im Alltag oft den Eindruck, dass Tiere die Welt *wie wir* wahrnehmen und auf sie reagieren (Argument der Ähnlichkeit). Außerdem sind die Tiere und wir weite Strecken der Evolution zusammen gegangen, was es unwahrscheinlich macht, dass wir ein grundsätzlich anderes Wahrnehmungsvermögen haben als die Tiere (Argument des geteilten Erbes). Auch bei uns selbst haben wir in vielen Situationen des Wahrnehmens und Handelns nicht den Eindruck, dass Begriffe eine Rolle spielen. Dies gilt besonders für routinierte Handlungen, oder solche die Ausdruck von *practical expertise* sind (Argument der Phänomenologie).⁴⁹⁹

Eine zweite Möglichkeit, den Widerspruch aufzulösen, besteht darin, die Begrifflichkeits-These fallen zu lassen, also zu behaupten, dass wir im Wahrnehmen und Denken unsere begrifflichen Vermögen nicht aktualisieren. Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, gehen Dreyfus und Merleau-Ponty diesen Weg. Sie behaupten, dass für die wesentlichen Lebensvollzüge, die durchaus Intelligenz voraussetzen, das begriffliche Denken keine Rolle spielt. Alle Tätigkeiten der Tiere und ein Großteil der Tätigkeiten des Menschen sind zwar intelligent und geschickt, doch diese Eigenschaft verdanken sie gerade nicht ihrem rationalen oder begrifflichen Vermögen, sondern dem geschickten (*skillful*) Einsatz

⁴⁹⁷ Diese Formulierung ist generisch zu verstehen: Wir können im Handeln und Wahrnehmen unser begriffliches Vermögen aktualisieren, aber es ist eine offene Frage, ob jedes Handeln und Wahrnehmen des Menschen eine Aktualisierung des begrifflichen Vermögens ist.

⁴⁹⁸ Ich möchte hier keine Diskussion darüber beginnen, welche Tiere aufgrund welcher Fähigkeiten doch über Begriffe verfügen. Es ist ziemlich eindeutig, dass sehr viele Tiere nicht über Begriffe, aber trotzdem über Wahrnehmung und Bewegungsvermögen verfügen und insofern stellt sich die Frage, die ich in diesem Dilemma skizziere, unabhängig davon, ob es außer uns noch andere Tiere gibt, die über Begriffe verfügen. Vgl. hierzu: Perler & Wild, *Der Geist der Tiere*.

⁴⁹⁹ Vgl. hierzu: Dreyfus, »Overcoming the Myth of the Mental« und »The Return of the Myth of the Mental«.

ihrer körperlichen Fähigkeiten, insbesondere der Wahrnehmung und des Handelns. Die explizit rationalen Vermögen kommen immer dann – und nur dann – zum Zug, das ansonsten flüssigen Handeln stockt. So schreibt Dreyfus: »[...] such mastery requires a rich perceptual repertoire – the ability to respond to subtle differences in the appearance of perhaps hundreds of thousands of situations – but it requires no *conceptual* repertoire at all.«⁵⁰⁰ Für Dreyfus stellt vielmehr das nichtbegriffliche Reagieren auf die Anforderungen der Umwelt den Horizont dar, vor dem unsere begrifflichen Fähigkeiten überhaupt erst in Erscheinung treten können.⁵⁰¹ Für ihn stellt jede Form der Begriffsaktualisierung eine Form des expliziten begrifflichen *Denkens* dar, wobei das begriffliche Denken als ein intellektueller Akt verstanden wird, der der *performance* äußerlich bleibt und diese notwendigerweise unterbricht.

Diese Konzeption wurde einflussreich von McDowell kritisiert, insofern sie nicht verständlich machen kann, inwiefern ein arationales Handeln und Wahrnehmen Einfluss auf die Rationalität haben kann, bzw. von dieser beeinflusst werden kann.⁵⁰² In Frage steht also, ob und inwiefern wir die Sensitivität für Gründe auf Seiten des Handelns und die Produktion von Gründen auf Seiten des Wahrnehmens verständlich machen können, wenn Handeln und Wahrnehmen als weitgehend oder gar vollständig außerhalb der Rationalität stehend konzipiert werden. Die Problematik zeigt sich deswegen sowohl im Handeln als auch im Wahrnehmen, da beide – in der Terminologie Sellars' – sowohl zum *logischen Raum der Gründe* als auch zum *logischen Raum der Naturgesetzmäßigkeiten*⁵⁰³ gehören. Diese Grundspannung formuliert Matthiessen zur Erläuterung von McDowells Thesen über die Wahrnehmung so: »Es ist also schwer einzusehen, wie es unmittelbar durch sinnlich Gegebenes gerechtfertigte Urteile geben können soll, da *Sinneseindrücke* und *Urteile* aus fundamental verschiedenen Bereichen stammen.«⁵⁰⁴ Wenn die Wahrnehmung nichtbegrifflich ist, wird laut McDowell unverständlich, inwiefern die Wahrnehmung uns Gründe liefern kann, da Gründe zum Bereich der Rationalität gehören.

Wenn die Erfahrung uns Gründe liefern können soll – woran wir natürlich festhalten möchten – muss sie zwei Ansprüchen genügen, die zusammen die »rationale Kontrolle«

⁵⁰⁰ Dreyfus, »Overcoming the Myth of the Mental«, 47f.

⁵⁰¹ Ebd., 48f.; Dreyfus, »Reply to McDowell«, 376f.

⁵⁰² McDowell, *Mind and World*; »What Myth?«; »The Content of Perceptual Experience«.

⁵⁰³ Der Begriff »logischer Raum der Naturgesetzmäßigkeiten« wird von McDowell, nicht jedoch von Sellars verwendet. (vgl. Matthiessen, »Erkennen und Handeln«, 144)

⁵⁰⁴ Matthiessen, »Erkennen und Handeln«, 144f. Wir könnten eine ähnliche Formulierung auch für das Handeln finden, bei dem sich die Frage stellt, wie sich die Handlungsgründe zum Handeln – als physischer Bewegung – verhalten.

der Wahrnehmung erklären. Zum einen muss sie uns in Kontakt mit der äußeren Welt bringen, dies ist der Realitätsbezug des empirischen Denkens. Diese Kontrolle kann die Wahrnehmung jedoch nur dann ausüben, wenn sie in Beziehungen der Rechtfertigung zu unseren Urteilen steht: »Die Beziehungen jedoch, kraft derer Urteile gerechtfertigt werden, lassen sich nur als Beziehungen im Raum der Begriffe verstehen: Implikations- oder Wahrscheinlichkeitsbeziehungen, die zwischen möglichen Ausübungen der begrifflichen Fähigkeiten bestehen.«⁵⁰⁵ Wenn wir die Wahrnehmung als genuin nicht-begrifflich bestimmen, könnte sie höchstens einen kausalen Einfluss auf unsere Urteile nehmen, welcher zwar unsere Urteile – kausal – beeinflussen könnte, allerdings nicht auf rationale Weise und somit auch nicht so, dass die Wahrnehmung uns zur Verfügung steht, um Urteile zu rechtfertigen.⁵⁰⁶ In der Wahrnehmung müssen, so folgert McDowell, die Rezeptivität und die Spontaneität (also das begriffliche Vermögen) kooperieren. Doch wie kann man sich eine solche Wahrnehmung vorstellen? McDowell schreibt: »Die entsprechenden begrifflichen Fähigkeiten werden *in* der Rezeptivität in Anspruch genommen. [...] Es verhält sich keineswegs so, daß sie *auf* das außerbegriffliche Material angewandt würden. [...] In der Erfahrung erfaßt man (man sieht z.B.), *daß die Dinge so und so sind*. Über diese Dinge kann man dann z.B. auch ein Urteil fällen.«⁵⁰⁷

Das gleiche Problem stellt sich in umgekehrter Richtung, nämlich im Hinblick darauf, in welchem Verhältnis Handeln und Rationalität stehen. Handeln als sich vollziehende Bewegung des Körpers gehört natürlich in den Bereich der Empirie, in dem kausale Prozesse erklären, was geschieht. Gleichzeitig sind Handlungen aber durch Rationalität geleitet. Wenn wir denken, Rationalität habe keinen Platz im Vollzug der Bewegung, wird unklar, wie das Handeln anders als lediglich kausal mit rationalen Prozessen (wie etwa dem praktischen Überlegen) verbunden sein kann. Damit würde aber unklar, inwiefern das Handeln selbst rational ist, die Kontrolle durch Gründe würde gewissermaßen vor der Bewegung Halt machen, da ihr rationaler Einfluss sich nicht auf die kausal bestimmte Bewegung erstrecken kann. Auch im Blick auf das Handeln gibt es also eine Schwierigkeit, dieses sowohl als Prozess in der Welt und zugleich als rationalen Prozess zu verstehen. Die Parallelität zwischen Wahrnehmen und Handeln wird von McDowell folgendermaßen bestimmt: »Genauso wie der Ausschluß der Spontaneität aus unserer

⁵⁰⁵ McDowell, *Geist und Welt*, 31.

⁵⁰⁶ Der Einfluss eines kausalen Faktors – des Gegebenen – kann höchstens eine Entschuldigung, aber keine Rechtfertigung sein.

⁵⁰⁷ Ebd., 33.

empfindungsfähigen Natur alles das auslöscht, was als empirischer Inhalt in Frage käme, so eliminiert hier der Rückzug der Spontaneität aus der aktiven Natur jegliches authentisches Verhältnis des körperlichen Handelns.⁵⁰⁸

Noë kritisiert Dreyfus' Konzeption – er schließt sich ihm zwar insofern an, als er das Handeln und Wahrnehmen ebenfalls als nicht-reflexiv und intelligent darstellt, aber er will das Handeln zugleich – contra Dreyfus – als genuine Ausübung unserer Begrifflichkeit verstanden wissen. Dreyfus' Fehler, so Noë, liegt darin, dass er »begriffliches Denken« zu intellektualistisch versteht, da er es als durch explizite Überlegung gekennzeichnet versteht und es in der Konsequenz – phänomenologisch angemessen – aus dem allermeisten Handeln und Wahrnehmen des Menschen verbannt. Doch die Konsequenz gilt nur, wenn man das begriffliche Denken *in the first place* als explizites Urteil konzipiert. Nur dann, so haben wir gesehen, muss man es in einem zweiten Schritt aus dem alltäglichen Handeln und Wahrnehmen verbannen. Wenn man das begriffliche Vermögen von vornherein nicht urteilsförmig versteht, gibt es hingegen keine Notwendigkeit, es aus dem Wahrnehmen und Handeln herauszuhalten. Es ist also ein falsches Verständnis des Intellekts, das Dreyfus' dezidiert anti-intellektualistische Haltung motiviert. Zugleich werden wir auf diese Weise auch der Phänomenologie des Handelns besser gerecht werden: Im Handeln denken wir nämlich sehr wohl nach – es ist gerade dieses permanente, nicht-explizite Nachdenken, was die Handlung oder den *flow* aufrechterhält. Zu einem Abbruch des Handelns kommt es hingegen immer dann, wenn wir überfordert sind und das Handeln und Denken neu einsetzen muss.

Beide – McDowell und Noë – verstehen unser Handlungs- und unser Wahrnehmungsvermögen als Teile des begrifflichen Vermögens. Trotzdem gibt es einen relevanten Unterschied zwischen den beiden Theorien, der die Konzeption des Bereichs des Begrifflichen betrifft. Für beide Autoren gilt, dass man dem einzelnen Wahrnehmungsakt die Aktualisierung des begrifflichen Vermögens nicht ansieht. Es gibt also kein offensichtliches »Merkmal« einer Handlung oder einer Wahrnehmung, welches darüber entscheidet, ob ein bestimmter Akt als Aktualisierung des Vermögens der Begrifflichkeit gilt. Ob das Handeln und das Wahrnehmen begrifflich strukturiert sind, zeigt sich viel eher an den übergreifenden Verhaltensmustern – im regelmäßigen, verständigen Reagieren auf die Anforderungen der Umwelt.

⁵⁰⁸ McDowell, *Geist und Welt*, 117.

Doch wann, so könnte man fragen, ist dieses verständnisvolle Reagieren Ausdruck des begrifflichen Vermögens und nicht lediglich ein gekonntes Reagieren, zu welchem ja auch oder gerade Lebewesen in der Lage sind, die nicht über Begriffe verfügen? Es lassen sich bei McDowell zwei Hinweise finden, die auf eine Art Indizienbeweis des Begrifflichen hinauslaufen. Für die Wahrnehmung schlägt McDowell eine passive Aktualisierung der Begriffe vor, die somit zugleich der Rezeptivität und der Begrifflichkeit der Wahrnehmung gerecht wird. Doch was rechtfertigt, diese Fähigkeiten als begriffliche zu kennzeichnen? Dazu schreibt er folgendes: »[...] die passive Tätigkeit der begrifflichen Fähigkeiten in der Sinnlichkeit [kann] nicht unabhängig von ihrer aktiven Ausübung in Urteilen und im zu Urteilen führenden Denken verstanden werden [...]. Die begrifflichen Fähigkeiten, die in der Erfahrung eine passive Rolle spielen, gehören zu einem Netz von Fähigkeiten des aktiven Denkens, welches auf rationale Weise die auf Verstehen ausgerichteten Reaktionen lenkt, Reaktionen gegenüber den Einwirkungen der Welt auf die Sinnlichkeit.«⁵⁰⁹ Es ist also weniger der einzelne Akt selbst, an dem die Begrifflichkeit festgemacht werden kann, als die Umgebung, in der dieser Akt stattfindet: *Hier* muss das begriffliche Denken explizit und aktiv eingesetzt vorkommen, damit wir *dort* von einer passiven Ausübung sprechen können.

Zugleich – und dies ist das zweite Indiz – erwerben Menschen die Sensitivität für die rationalen Anforderungen der Welt durch einen Bildungsprozess, der wesentlich auch die Einübung in eine Sprachpraxis beinhaltet. Die relevanten normativen Beziehungen sind nämlich in der Sprache festgeschrieben, weswegen der Spracherwerb zugleich eine Einübung in den Bereich der Rationalität ist: »Worauf es bei der Sprache wirklich ankommt, ist folgendes: Eine natürliche Sprache, nämlich diejenige, in die die Menschen zuerst eingeweiht werden, dient ihnen als eine Quelle der Traditionen, als ein Schatz von im Laufe der Zeit angesammelten Weisheiten darüber, was wofür einen Grund abgibt.«⁵¹⁰ Der entscheidende Unterschied zu den Akten der Tiere besteht für McDowell darin, dass diese nicht in eine Sprachpraxis eingeübt sind, weswegen ihr Verhalten auch dort, wo es rational zu sein scheint, letztlich nicht an der Rationalität teilhat. Das Sprachvermögen (als Teil einer umfassenderen Tradition) ist bei McDowell dafür verantwortlich, dass das *aktive Vermögen* zu einem Handlungsvermögen und das *passive Vermögen* zu einem menschlichen Wahrnehmungsvermögen transformiert wird. So schreibt er: »[...] Erfahrungen sind Aktualisierungen unserer empfindungsfähigen Natur, in die begriffliche

⁵⁰⁹ McDowell, *Geist und Welt*, 36.

⁵¹⁰ Ebd., 153.

Fähigkeiten unauflöslich verwickelt sind. Die Parallele ist folgende: Intentionale körperliche Handlungen sind Aktualisierungen unserer aktiven Natur, in die begriffliche Fähigkeiten unauflöslich verwickelt sind.«⁵¹¹

Für McDowell zeigt sich die Rationalität im Handeln und Wahrnehmen durchgängig an der Empfänglichkeit dieser Bereiche gegenüber Gründen, d.h. dass unsere Handlungen und Wahrnehmungen auch dort noch von Gründen geleitet werden können, wo diese nicht ausgesprochen werden. Dies gilt aber eben nur dann, wenn sie an anderer Stelle explizit benutzt werden: also gefunden werden, in Begründungen eingesetzt und kritisiert werden. Und dies tun unserer Kenntnis und unserem Verständnis nach nur sprachfähige Tiere. Für alle anderen gilt: »Stumme Tiere sind natürliche Wesen, mehr nicht.«⁵¹² Die Idee der spontanen Transformation der leiblichen Vermögen soll dabei aber nicht als ein metaphysisches Herausheben des Menschen aus der natürlichen Welt verstanden werden, sondern als Teil der natürlichen Entwicklung des Menschen. McDowell fasst diese naturalisierte Metaphysik folgendermaßen zusammen: »Ausübungen unserer Spontaneität gehören zu unserer Weise, uns als Tiere zu verwirklichen.«⁵¹³

Von einem begrifflichen Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns kann man bei McDowell also nur dann sprechen, wenn es zugleich einen Bereich gibt, in dem die Rationalität *fully fledged* auftritt und das ist im Fall des Menschen der Bereich der Sprache und des rationalen, d.h. durch Gründe geleiteten, Denkens. Wir können unser Handeln und Wahrnehmen also nur dann als empfänglich für Gründe verstehen, wenn es einen Bereich gibt – charakteristischerweise den der Sprache – in dem Gründe – als Gründe – explizit eine Rolle spielen. So schreibt McDowell: »Allgemein lässt sich sagen, daß die in der Erfahrung zur Anwendung kommenden Fähigkeiten nur dann als begriffliche Fähigkeiten wiederzuerkennen sind, wenn ihre Besitzer auf die rationalen Beziehungen, welche die Inhalte von Erfahrungsurteilen mit anderen beurteilbaren Inhalten verbinden, reagieren können.«⁵¹⁴

Noë vertritt demgegenüber einen egalitären Ansatz im Hinblick auf die verschiedenen Bereiche des Begrifflichen. Wie wir gesehen haben, argumentiert er dafür, dass sich ein begriffliches Verständnis *genauso* im Handeln, Wahrnehmen und Denken äußern kann.⁵¹⁵

⁵¹¹ McDowell, *Geist und Welt*, 116.

⁵¹² Ebd., 95.

⁵¹³ Ebd., 103.

⁵¹⁴ Ebd., 35.

⁵¹⁵ Noë, »Concept Pluralism«.

Sein pluralistisches Verständnis hat – wenn überhaupt – eine Schlagseite in Richtung Handeln und Wahrnehmen, denn Noë teilt in einem gewissen Sinn die Dreyfus'sche Idee, bei der unsere körperlichen Vermögen den Horizont darstellen, vor dem sich die abstrakteren, rationalen Fähigkeiten allererst entwickeln können. Wenn es also ein Abhängigkeitsverhältnis gibt, dann dahingehend, dass die explizit begrifflichen Vermögen (wie Sprache und abstraktes Denken) von verkörperten Formen (wie dem Handeln und Wahrnehmen) abhängen. Noës Begriffspluralismus ist zugleich ein Egalitarismus, in dem es nicht entscheidend ist, Sprache zu beherrschen, um Zugang zum begrifflichen Denken zu haben.⁵¹⁶

Der entscheidende Unterschied ist also der, dass McDowell – aber nicht Noë – das Vorhandensein von expliziter und sprachförmiger Begrifflichkeit zur Bedingung dafür macht, andere Vermögen als begrifflich zu verstehen – denn ohne die Erziehung, die wesentlich Spracherwerb ist, entsprechen unsere sinnlichen Vermögen denjenigen der Tiere, insofern sie jeweils als nicht-begrifflich verstanden werden. Daher räumt McDowell der Transformation der menschlichen Sinnlichkeit durch Bildung auch einen so großen Stellenwert ein, denn es ist das Vorliegen eines explizit begrifflichen Vermögens, das die zunächst nicht genuin begrifflich strukturierten Vermögen transformiert.⁵¹⁷

Es kommt hier natürlich auch darauf an, welche Geschichte man eigentlich erzählen möchte. Geht es um die Entwicklung von Rationalität und Intentionalität in einer anthropologischen oder phylogenetischen Hinsicht? Noë scheint an manchen Stellen die anthropologische Dimension im Blick zu haben, welche McDowell gar nicht diskutiert. Für den erwachsenen Menschen gilt bei McDowell: »in mature human being, embodied coping is permeated with mindedness.⁵¹⁸ Zwar erzählt McDowell eine Entwicklungsgeschichte darüber, welche Bedingungen gelten müssen, damit Menschen ein begriffliches Denken ausbilden. Trotzdem sieht er sich nicht dazu veranlasst, etwas über die Vorformen begrifflicher Intentionalität und deren Entwicklung zu sagen. Gibson, Dreyfus (und vielleicht Noë) erzählen hingegen eben keine Transformations-, sondern (auch) eine Entwicklungsgeschichte, bei der die verkörperten Vermögen als Grundlage für die abstrakten Vermögen des Begrifflichen dienen.

⁵¹⁶ Vgl. hierzu z.B. die Diskussion über Begriffe in: Noë, *Action in Perception*, Kapitel 6.

⁵¹⁷ »Zunächst« bedeutet, dass es ein analoges, nicht-rationales Vermögen bei anderen Arten gibt, welches durch die Entstehung von Rationalität selbst zu einem rationalen Vermögen wird.

⁵¹⁸ McDowell, »What Myth?«, 339.

Diese verschiedenen Geschichten ließen sich jedoch auch kombinieren: So könnte man zum Beispiel der Meinung sein, die Intentionalität der menschlichen Wahrnehmung und des menschlichen Handelns habe sich aus der Proto-Intentionalität der Tiere entwickelt, und zugleich daran festhalten, menschliches Handeln und Wahrnehmen *heute* müsse als ein *von Anfang an* rationales Vermögen verstanden werden.

Da ich Noës und McDowells Kritik an Dreyfus' Konzeption überzeugend finde, möchte ich ebenfalls daran festhalten, dass das Wahrnehmen und Handeln beim Menschen als grundsätzlich begrifflich strukturiert verstanden werden muss. Im Hinblick auf den oben formulierten Widerspruch möchte ich also auch an der zweiten Prämisse festhalten. Zugleich sollten die begrifflichen Strukturen des Wahrnehmens und Handelns nicht anhand der begrifflichen Struktur des Denkens modelliert werden. Was wir also brauchen, ist ein Verständnis davon, wie unser Denken und Handeln begrifflich strukturiert sein können, ohne sie übermäßig zu intellektualisieren.

Eine weitere Möglichkeit, das Dilemma aufzulösen, ist, die dritte These fallen zu lassen und zu behaupten, dass Tiere ebenfalls über Begriffe verfügen, indem wir unsere Anforderungen dafür, was es heißt, über Begriffe zu verfügen, absenken. Wenn wir damit Ernst machen, dass sich die begrifflichen Vermögen schon im Wahrnehmen und Handeln (bzw. in der Selbstbewegung) aktualisieren, könnten wir sagen, Tiere verfügen allein dadurch, dass sie wahrnehmen und sich bewegen, über ein begriffliches Vermögen. Eine solche Strategie, also zumindest manchen Tieren auch ein begriffliches Vermögen zuzuschreiben, geht damit einher zu behaupten, dass es zwar *quantitative Unterschiede* zwischen dem Denken der Tiere und dem des Menschen gibt, aber keinen *qualitativen Sprung*. Dieser Ansatz klingt sympathisch, insofern dadurch die beträchtlichen kognitiven Leistungen der Tiere aufgewertet zu werden scheinen. Dies scheint insbesondere deswegen geboten, da Tiere und Menschen in vielerlei Bereichen über vergleichbare Fähigkeiten zu verfügen scheinen. Insbesondere die neuere ethologische Forschung hat durch innovative kognitive Tests Erstaunliches herausgefunden: Tiere verfügen offenbar über zahlreiche der Fähigkeiten, die traditionell dem Menschen vorbehalten waren – wie etwa eine basale *Theory of Mind* zu besitzen, Werkzeuge zu gebrauchen, oder gar über Vorstellungskraft zu verfügen. Eine generelle Problematik sehe ich darin, dass die Beschreibung der (beeindruckenden) Fähigkeiten der Tiere als begriffliche Fähigkeiten zwar ein inklusiveres Bild zeichnet, aber nicht unbedingt verständlicher ist. Dies gilt insbesondere deswegen, weil die Herausforderung, begriffliches von nichtbegrifflichem

Denken zu unterscheiden, damit nicht obsolet wird. Zusätzlich muss nach einer Ausweitung des Begrifflichen neu bestimmt werden, was begriffliches Denken, an dem die Tiere teilhaben, auszeichnet und wie dieses begriffliche Denken zum begrifflichen Denken des Menschen steht.⁵¹⁹

Noë scheint mit der Idee, die Ansprüche an die Zuschreibung von begrifflichen Fähigkeiten zu senken, zumindest in *Action in Perception* und *Varieties of Presence* zu liebäugeln. Das begriffliche Vermögen steckt ihm zufolge bereits im sensomotorischen Wissen, welches er als praktisches Wissen konzipiert, das wir mit den Tieren teilen: »I have proposed that we think of sensorimotor knowledge as a kind of basic conceptual (or *proto-conceptual*) knowledge (Noë, 2004). The significance of that proposal is not to assimilate perceiving to the exercise of the intellect, but to assimilate thought and conceptuality to non-representational perceiving.«⁵²⁰ Diese Idee mutet ausgesprochen sympathisch an: Wenn Begriffsverwendungen (oder Proto-Begriffsverwendungen) keine rein geistige oder urteilende Tätigkeit sind, sondern sich im Handeln und Wahrnehmen äußern, können wir diese naheliegenderweise mit den Tieren teilen, wobei wir – und sie nicht – zusätzlich über ein explizites begriffliches Vermögen verfügen. Noës Idee ist insofern als eine Fortführung von Ideen, wie wir sie bei Dreyfus und Merleau-Ponty finden, die unsere begrifflichen Fähigkeiten durch körperliche Fähigkeiten grundiert sehen, zu verstehen. Der Unterschied ist, dass unsere Wahrnehmung und unser Handeln Teil unseres begrifflichen Vermögens sind.

Aber auch wenn diese theoretische Option gegenüber den Fähigkeiten der Tiere (zurecht) großzügig ist, sollten wir sie aus folgendem Grund nicht wählen: Sie führt nämlich jene »Zweiteilung der Menschen« ein, zu der der Enaktivismus eigentlich eine Gegenposition entwirft. Es ist zwar nicht die klassische Zweiteilung des Menschen in ein Sinnenwesen und ein Vernunftwesen (wobei wir die sinnliche Seite unserer Existenz mit den Tieren teilen), aber trotzdem wird hier eine Zweiteilung in ein proto-begriffliches Vermögen (die wir mit den Tieren teilen) und das begriffliche Vermögen ins Spiel gebracht.⁵²¹

⁵¹⁹ Ich habe natürlich nichts dagegen, dass es auch andere Wesen als Menschen geben könnte, die über begriffliches Denken verfügen. Es geht mir also nicht darum, dass niemand Weiteres in den »Club« darf, sondern um eine Untersuchung der Frage, wie wir das Verhältnis zwischen dem Denken, Wahrnehmen und Handeln der Tiere und der Menschen bestimmen. Und dabei gilt (bisher), dass von den aktuell erforschten Tieren vermutlich keines über Begriffe verfügt. Für eine andere Meinung siehe: Allen, »Tierbegriffe neu betrachtet«; Allen & Saidel, »Die Evolution der Referenz«; und mit stärkeren Einschränkungen: Glock, »Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen«.

⁵²⁰ Noë, *Varieties of Presence*, 69.

⁵²¹ Vgl. McDowell, *Geist und Welt*, 135f.

Gegen die Idee, Tiere und Menschen teilten ein proto-begriffliches Vermögen, sprechen die folgenden zwei Überlegungen: Ein Grund, unsere Sinnlichkeit bereits als begrifflich strukturiert zu verstehen, ist, dass wir nur so verstehen können, wie unsere Sinnlichkeit mit unserer Rationalität auf eine nicht-kausale Weise verbunden ist. Und eben eine solche Verbindung müssen wir annehmen, so McDowell, wenn wir zum Beispiel verstehen wollen, wie die Wahrnehmung uns Gründe liefert und wie unser Handeln durch Gründe angeleitet werden kann. Nun schreibt Noë nicht explizit über das Verhältnis von Wahrnehmung und Gründen, aber auch für ihn stellt sich notwendigerweise die Frage danach, wie sich beim Menschen das Vermögen der Proto-Begrifflichkeit und der Begrifflichkeit zueinander verhalten. Darauf eine gute Antwort zu geben, bedeutet dann auch eine Antwort auf die Frage zu haben, warum die Proto-Begrifflichkeit überhaupt als Begrifflichkeit und nicht wie ehemals als Sinnlichkeit beschrieben wird. Ein zentraler Grund dafür, auch unser Handeln und Wahrnehmen als Ausdruck unserer begrifflichen Vermögen zu verstehen, war ja, dass sich *dasselbe Vermögen* im Denken, Wahrnehmen und Handeln zeigt, also alle drei Vermögen gleichermaßen Ausdruck unseres begrifflichen Vermögens sein können. Die Idee, dass mein Erkennen von Hunden, der Umgang mit ihnen und mein Nachdenken und Sprechen über Hunde allesamt Teil *desselben begrifflichen Verständnisses* sind, ist ja gerade, was ursprünglich den Charme der Idee ausgemacht hat. Wenn sich im Handeln und Wahrnehmen nun aber lediglich Proto-Begrifflichkeit aktualisiert und nur das menschliche Denken und Sprechen tatsächlich begrifflich strukturiert ist, landen wir bei dem Bild, das der Enaktivismus gerade ablehnen wollte, nämlich dass das Verständnis, das wir beim Handeln und Wahrnehmen ausdrücken, nur ein Verständnis »zweiter Klasse« oder eben ein Proto-Verständnis ist. Wenn wir den Begriff des Begriffs ausweiten wollen, also sagen, dass sich Begriffe in Urteilen, im Handeln und im Wahrnehmen gleichermaßen aktualisieren, dann sollten wir aus den genannten Gründen die Radikalität dieser These nicht abschwächen zugunsten einer bloßen Proto-Begrifflichkeit des Wahrnehmens und Handelns. Wir sollten vielmehr daran festhalten, dass sich bei uns Menschen das begriffliche Vermögen im Urteil, im Handeln und im Wahrnehmen gleichermaßen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, aktualisiert.⁵²²

⁵²² Eine weitere Möglichkeit bestünde darin, zu behaupten, dass Tiere im Wahrnehmen und Handeln über Proto-Begrifflichkeit verfügen und Menschen über Begrifflichkeit. Doch damit würde weder die Kluft zwischen Mensch und Tier nicht verringert und es bliebe unklar, inwiefern Menschen und Tiere das Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns *teilen*.

Konsequenterweise muss ich also die erste These des oben formulierten Dilemmas fallen lassen und behaupten, dass Tiere und Menschen weder das Vermögen der Wahrnehmung noch das Vermögen des Handelns teilen. Demnach ist unsere Grundintuition über das Verhältnis von Tieren und Menschen falsch. Wir teilen nicht nur das Vermögen des begrifflichen Denken nicht, sondern ebensowenig die leiblichen Vermögen und zwar deswegen, weil das Vorliegen des begrifflichen Vermögens beim Menschen die leiblichen Vermögen, das Handeln und das Wahrnehmen, transformiert. Das Vorliegen eines rationalen Vermögens (wie beim Menschen) wird in einem solchen Vorschlag nicht als eine bloße Addition zu den bestehenden Vermögen des Handelns und der Wahrnehmung verstanden, sondern resultiert in einer *Transformation der bestehenden Vermögen*.⁵²³

Die Idee der Transformation

Von einer Arbeit, die mit einem Zitat Aristoteles' über das von Menschen und Tieren geteilte Vermögen der Wahrnehmung und der Selbstbewegung beginnt und der Idee der Verkörperung eine wichtige Rolle einräumt, könnte man annehmen, dass sie die Wahrnehmung als nichtbegrifflich versteht und einen niedrig gehängten Handlungsbegriff vertritt. Doch dies ist nicht das Ergebnis, das der Verlauf der Arbeit und besonders der letzte Abschnitt hervorgebracht hat. Das Vorliegen des begrifflichen Vermögens soll vielmehr das Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns *transformieren*. Die Idee der Transformation beinhaltet dabei, dass das begriffliche Vermögen als solches sich in allen drei Vermögen gleichermaßen aktualisiert. Nach diesem Vorschlag lassen sich die drei begrifflichen Vermögen nur gemeinsam verstehen, als Aktualisierung des Begrifflichen im Denken, Wahrnehmen und Handeln.⁵²⁴

Die von mir angenommene Unähnlichkeit der Vermögen des Menschen und der Tiere wird durch die *offensichtliche* Ähnlichkeit an der Oberfläche des Verhaltens verdeckt. Oder anders gesagt: Es sieht lediglich – manchmal – so aus, als sei das, was wir tun, und das, was die Tiere tun, in der Wahrnehmung *dasselbe*. Über diese oberflächliche Ähnlichkeit

⁵²³ Vgl. für eine Kritik der additiven Konzeption des menschlichen Geistes und Konturierung der transformativen Theorie: Conant, »Why Kant is not a Kantian«; Boyle, »Additive Theories of Rationality: A Critique«; Kern, »Vernunft als Lebensform«.

⁵²⁴ Die Idee, dass sich das begriffliche Vermögen in den drei genannten Vermögen gleichermaßen ausdrückt, hat zur Konsequenz, dass es sich beim begrifflichen Vermögen nicht um ein unabhängiges Vermögen handelt, sondern um eines, das sich nur im Verbund mit anderen fassen lässt.

hinaus gibt es jedoch keinen *gemeinsamen Nenner*, der erklärt, warum wir in bestimmter Hinsicht *dasselbe* tun. Trotzdem bleibt es natürlich dabei, dass wir und die Tiere wahrnehmen und dass wir und die Tiere zur Selbstbewegung fähig sind. Wofür ich also eintreten möchte, ist eine disjunktivistische Theorie des Wahrnehmens und Handelns. Wobei das menschliche und das tierische Vermögen zwei disjunkte Klassen des entsprechenden Vermögens darstellen.

Wenn ich dies behaupte, dann sollte ich allerdings auch etwas dazu sagen, warum es so *offensichtlich wahr zu sein scheint*, dass Tiere und Menschen weite Bereiche ihrer geistigen und körperlichen Vermögen teilen. Der Grund für die offensichtliche Ähnlichkeit liegt in der funktionalen Äquivalenz der Vermögen. Tiere und Menschen haben tatsächlich zu weiten Teilen ähnliche Interessen und stehen vor ähnlichen Problemen: So haben beide jeweils unterschiedliche Bedürfnisse, für deren Befriedigung sie sich im Raum bewegen müssen. Beides – das Erkennen, was sich wo befindet und die Bewegung – sind auf Wahrnehmung und Bewegung des Organismus angewiesen. Doch aus dieser Überlegung folgt in einer disjunktivistischen Theorie nicht, dass das Wahrnehmen und die Bewegung bei Tieren und Menschen eine gemeinsame Struktur oder Komponente teilen, die erklärt, warum es sich um dasselbe Vermögen handelt.

Additive vs. transformative Konzeptionen im Handeln und Wahrnehmen

Es ist hilfreich, diesen Vorschlag mit Überlegungen aus der Handlungstheorie zusammen zu bringen, wie wir sie schon in Kapitel 3 kennengelernt haben, und so ein besseres Verständnis davon zu bekommen, was genau den Unterschied zwischen einer additiven und einer transformativ-disjunktivistischen Theorie ausmacht. Das Folgende ist eine These über Akte eines bestimmten Vermögens – also Handlungen – und keine über die allgemeinen Vermögen der Lebewesen. In der Handlungstheorie fragen manche, inwiefern sich bloße Körperbewegungen von Handlungen unterscheiden. Wenn man darauf antwortet, die Handlung unterscheide sich von der Körperbewegung durch ihre rationalen Ursachen, also etwa dadurch, dass sie durch ein Wunsch-Überzeugungs-Paar verursacht wurde, *ansonsten* aber durch nichts, handelt es sich um eine additive Konzeption. Im Rahmen einer additiven Konzeption unterscheiden sich Handlungen von Körperbewegungen durch ein Element, welches der sich vollziehenden Bewegung extern bleibt, häufig durch eine besondere Ursache.

Die disjunktivistische Auffassung in der Handlungstheorie bestreitet, dass Handlungen und Körperbewegungen das gemeinsame Element »Körperbewegung« teilen, welches *genauso* bei Handlungen und bloßen Körperbewegungen vorkommt – nur jeweils durch etwas anderes verursacht wurde. Insofern ist für Disjunktivisten in der Handlungstheorie die Frage danach, was zu der Körperbewegung hinzukommen muss, damit es keine bloße Körperbewegung mehr ist, sondern eine Handlung, falsch gestellt.⁵²⁵ Der theoretische Kniff in einer transformativ-disjunktivistischen Theorie besteht darin, zuzugestehen, dass sich in beiden Fällen der Körper bewegt (dies vereint die beiden Fälle), das Handeln aber zugleich als eigenständiges Phänomen zu betrachten, welches sich nicht als Körperbewegung plus X verstehen lässt.⁵²⁶

Eine additive Konzeption der Wahrnehmung würde entsprechend die Wahrnehmung von Tieren und Menschen in weiten Teilen gleich beschreiben. Es würde sich also zunächst um denselben Prozess handeln, der sich dadurch unterscheidet, was Menschen darüber hinaus noch tun können, z.B. die Wahrnehmungsgehalte in Gründen verwenden. Auch hier besteht der relevante Unterschied zwischen der bloßen Wahrnehmung und der menschlichen Wahrnehmung in etwas, das dem Wahrnehmungsprozess selbst extern ist. Analoge Überlegungen lassen sich auch in Bezug auf die Vermögen der Tiere und Menschen insgesamt anstellen. Denn auch hier stellt sich die Frage, ob sich diejenigen der Menschen von denen der Tiere vor allem dadurch unterscheiden, dass ihnen ein weiteres – etwa Rationalität – hinzugefügt wird. Transformative Theorien in Bezug auf die Vermögen verneinen dies. Sie stellen das Verhältnis zwischen Tieren und Menschen folgendermaßen vor: Menschen und andere Tiere verfügen zwar jeweils über das Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns, aber diese Vermögen sind disjunkte Vermögen. Sie teilen daher nicht eine bestimmte Komponente – das nicht-begriffliche Wahrnehmen und Handeln –, zu welcher beim Menschen noch das begriffliche Vermögen hinzutritt. Vielmehr sind das begriffliche und das nicht-begriffliche Vermögen der Wahrnehmung und des Handelns grundsätzlich unterschiedlich strukturiert. Was dennoch rechtfertigt, sie als das gleiche Vermögen zu betrachten, ist die ähnlich gelagerte Funktion, die sie im Leben von Menschen und Tieren erfüllen. Denn Menschen und Tiere sind jeweils Lebewesen, die darauf angewiesen sind, spezifische Leistungen zu erbringen – zentralerweise nämlich ihre Umwelt »wahrzunehmen« und sich »selbst zu bewegen«.

⁵²⁵ Vgl. für einen Überblick: Haddock & MacPherson, »Varieties of Disjunctivism«.

⁵²⁶ Vgl. McDowell, *Geist und Welt*, 89.

Was uns mit den nicht-menschlichen Tieren verbindet, ist insofern nicht das gleiche Vermögen, sondern die gleiche Funktion der disjunkten Vermögen.⁵²⁷ Diese grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier kommt vor allem auf einer bestimmten Ebene der *Beschreibung* zum Ausdruck, wie McDowell deutlich macht: »The human being's response is, if you like, indistinguishable from the cat's response *qua* response to an affordance describable in those terms. But it does not follow that the human being's response cannot be unlike the cat's response in being the human being's rationality at work.«⁵²⁸

Der zentrale Einwand gegen eine disjunktivistische Theorie ist naheliegenderweise ein phänomenologischer, denn es erscheint uns nicht unbedingt so, als sei unser alltägliches Handeln durch die Ausübung expliziter Rationalität gekennzeichnet (Argument der Phänomenologie). Insofern wirkt es leicht so, als sei der Disjunktivismus vor allem aus theorieinternen Gründen attraktiv, weil er das Zusammenspiel von Rationalität und Sinnlichkeit erläutert, zugleich aber phänomenologisch unzutreffend. Nun wird die These des Disjunktivismus nicht falsch dadurch, dass sie im Hinblick auf die Alltagsphänomenologie unterbestimmt ist. Trotzdem möchte ich es nicht bei der bloßen These belassen, sondern einige Hinweise geben, inwiefern die menschliche, rationale Wahrnehmung und das entsprechende Handeln sich bereits in ihrer Struktur von ihren arationalen Geschwistern unterscheiden. Diese Unterschiede sprechen natürlich nicht allein für die Wahrheit des Disjunktivismus, aber sie können den Disjunktivismus auf der Ebene der Phänomene zumindest plausibilisieren.

Im Hinblick auf die Wahrnehmung besteht zunächst ein Unterschied in der Flexibilität der Wahrnehmung, der in dieser Arbeit an unterschiedlichen Stellen bereits angeklungen ist – besonders ausführlich in der Diskussion zum Aspektsehen. Dominik Perler bestimmt das, was ich Flexibilität nenne, als die Fähigkeit, das, was man sieht, in unterschiedlicher Weise aufzufassen. Er schreibt: »Thus, the shepherd seeing the wolf is not forced to see it as a dangerous animal. Since he has a large stock of concepts and a large number of sensory inputs, he can conceptualize what he sees in many ways. If he realizes that the wolf is on a leash, he can conceptualize it as a tamed animal; and if he further realizes that it is accompanied by a trainer, he can conceptualize it as a friendly

⁵²⁷ Vgl. hierzu auch: Glock, »Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen«.

⁵²⁸ McDowell, »What Myth?«, 343.

animal. Here again, there is a crucial difference with the sheep. The sheep necessarily apprehends danger when seeing the wolf, while the shepherd only *contingently* apprehends danger.«⁵²⁹ Der entscheidende Unterschied hier liegt nicht nur in den vielen verschiedenen Weisen der Auffassung, die uns, aber nicht dem Schaf, zur Verfügung stehen, sondern vor allem darin, wie wir uns gegenüber diesen verhalten können. Das Schaf kann nicht anders, als die Gefahr wahrzunehmen – es hat gewissermaßen keinen Spielraum, wohingegen dieser dem Menschen *immer* (wenn auch nicht immer gleich gut) zur Verfügung steht – wir sehen die Gefahr kontingenterweise.

An diesem Beispiel lässt sich auch ein weiterer zentraler Unterschied zwischen einer rationalen und arationalen Wahrnehmung deutlich machen. Die unterschiedlichen Weisen, in denen der Schäfer, aber nicht das Schaf, den Wolf auffassen kann, sind nicht nur flexibel, sondern auch verbunden mit weiteren rationalen Fähigkeiten, was sich vor allem daran zeigt, dass sie Gründen gegenüber sensitiv sind. Wenn der Schäfer sieht oder weiß, dass der Wolf angeleint ist, verlässt ihn die Angst unverzüglich und vollständig. Zwar kann auch das Schaf dahin gebracht werden, einen Wolf nicht mehr als bedrohlich wahrzunehmen, doch die Mechanismen sind grundsätzlich andere, nämlich die der Gewöhnung und Abrichtung. Die Sensibilität unserer Wahrnehmung für Gründe ist für Perler ein weiterer Grund dafür, die Wahrnehmung als Teil der Rationalität zu verstehen.⁵³⁰

McDowell bringt noch einen weiteren Aspekt ins Spiel, der an den gerade diskutierten Punkt anschließt: Die Unfreiheit, die in der tierischen Wahrnehmung liegt, ist verbunden mit der Unfähigkeit, Gründe abzuwägen. Denn Gründe abzuwägen, bedeutet unter anderem, die Welt auf verschiedene Weisen zu sehen und unterschiedliche Aspekte derselben Situation gegeneinander zu gewichten. Diese Freiheit des Weltbezuges, also in gewissen Graden wählen zu können, welchem Aspekt der Situation man folgt, führt zur Freiheit im Denken und Handeln. Diese Freiheit bedeutet zugleich, in Anlehnung an Gadammers Unterscheidung, Bewohner einer Welt und nicht nur einer Umwelt zu sein. McDowell charakterisiert den Unterschied zwischen Welt und Umwelt folgendermaßen: »Die Tatsache, daß die Orientierung frei, d.h. keinem Druck durch biologische Bedürfnisse ausgesetzt ist, charakterisiert sie als eine Gerichtetheit auf die Welt. Für einen

⁵²⁹ Perler, »Rational Seeing«, 40.

⁵³⁰ Für ihn ist es offensichtlich, dass die Wahrnehmung mit dem begrifflichen Denken verbunden ist. Wenn man die Wahrnehmung als arational bestimmt, ergibt sich daraus das Problem der nicht erklärten Einheit (Problem of Unity), welches durch eine Bestimmung der Wahrnehmung als rational gelöst wird. (vgl. Perler, »Rational Seeing«, 221)

Wahrnehmenden, der über das Vermögen der Spontaneität verfügt, ist die Umwelt mehr als nur eine Abfolge von Problemen und Gelegenheiten; sie ist Teil der objektiven Realität, der in seiner wahrnehmbaren und praktischen Reichweite liegt.«⁵³¹

Von einer freien Orientierung zu sprechen, wie McDowell es hier tut, kann auf zwei verschiedene Weisen verstanden werden. Einerseits könnte die Orientierung des Menschen immer frei sein, wohingegen die der Tiere immer biologischen Zwängen unterworfen ist. Oder aber die menschliche Wahrnehmung hat das *Potential*, eine freie Orientierung zu sein, die je nach Umständen aber auch scheitern kann. Selbst die schwächere Lesart markiert einen deutlichen Unterschied zum Weltverhältnis der Tiere, die keinen Zugang zu unterschiedlichen Ansichten gewinnen können. Insofern haben sie – das steckt im selben Paket – auch kein Verständnis der Ansichten als Ansichten einer zugrundeliegenden objektiven Realität, zu der man sich unterschiedlich verhalten kann. Zugleich schließt McDowells Bestimmung wenigstens in der zweiten Lesart nicht aus, dass Menschen in bestimmten Situationen von den Anforderungen einer Situation übermannt werden und diesen folgen – ohne eine große Wahl zu haben. Und trotzdem macht die prinzipielle Möglichkeit, sich anders zu verhalten und etwas anders zu sehen, einen Unterschied auch in den Fällen, in denen wir nicht aktiv Gründe für oder gegen eine bestimmte Sicht- und Handlungsweise abwägen – und zwar im Kern deswegen, weil wir beides als eine Möglichkeit unter anderen erfahren.

Die Bestimmung der Wahrnehmung als bereits rationales Vermögen ist sowohl aus Gründen der theoretischen Konsistenz als auch der wohlverstandenen phänomenologischen Angemessenheit attraktiv. Grundsätzliche Unterschiede zwischen den rationalen und arationalen Vermögen zeigen sich auch in den komplementären Eigenschaften der Offenheit der Vermögen und der dadurch bedingten Notwendigkeit, diese Vermögen zu bilden. Diese grundsätzlich offene Struktur der menschlichen Vermögen konstatiert bereits Herder: »*Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Beschäftigungen und Bestimmungen liegt um ihn. Seine Sinne und Organisation sind nicht auf eins geschärft: er hat Sinne für alles [...]*«⁵³² Herders Idee ist zwar ähnlich, aber doch anders gelagert als die der Flexibilität der Wahrnehmung in einer bestimmten Situation. Denn hier geht es um die prinzipielle

⁵³¹ McDowell, *Geist und Welt*, 143. In diesen Passagen bezieht sich McDowell stark auf Gadamer, der in der Sprache den Grund für das »freie und distanzierte Verhalten« des Menschen ausmacht. Vgl. hierzu: McDowell, *Geist und Welt*, 141–148.

⁵³² Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 22.

Offenheit der Wahrnehmung und des Handelns relativ zu der vielfältigen »Welt von Beschäftigungen und Bestimmungen«, zu denen der Mensch, nicht aber die Tiere befähigt sind. Die grundlegende *Bildbarkeit* der menschlichen Vermögen gibt es allerdings nur um den Preis der *Notwendigkeit* der Bildung. Das menschliche Vermögen der Wahrnehmung als grundsätzlich offen für Unterschiedliches zu konzipieren, bedeutet zugleich, es zunächst als unbestimmt zu verstehen. Und also dem Prozess, der es entfaltet – Bildung, Training, Erziehung – eine entscheidende Rolle beizumessen.

Rationaler Enaktivismus

Das Bild des menschlichen Geistes, welches ich in dieser Arbeit gezeichnet habe, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die zentralen menschlichen Vermögen müssen in ihrem Zusammenspiel mit den jeweils anderen menschlichen Vermögen verstanden werden. Das ist eine der Grundeinsichten des Enaktivismus, der diese Idee umfassend für die Vermögen des Handelns und der Wahrnehmung ausgearbeitet hat. Ich habe darüber hinaus behauptet, dass enaktivistische und phänomenologische Theorien zu kurz greifen, wenn sie sich lediglich auf das Vermögen des Handelns und der Wahrnehmung konzentrieren. Dieses Bild muss für den Menschen ergänzt werden um eine Integration des begrifflichen Vermögen, welches bereits die Ausübung und Konstitution basaler, leiblicher Vermögen betrifft.

Meine eigene Position möchte ich zum Abschluss noch einmal in Absetzung zu etablierten Theorien, die hier bereits diskutiert wurden, charakterisieren.⁵³³ Autoren wie McDowell, die den menschlichen Geist und entsprechend seine Verrichtungen als von Rationalität durchzogen (*permeated*) verstehen, fassen diese These zumeist als *top-down*-Theorie auf. Ihnen zufolge transformiert das Vorliegen von Rationalität alle *anderen* menschlichen Vermögen, die entsprechend selbst als Aktualisierungen von Rationalität verstanden werden müssen. Demgegenüber möchte ich jedoch daran festhalten, dass die gegenseitige Beeinflussung der Vermögen eben nicht ausschließlich *top-down* verstanden werden sollte, sondern auch *bottom-up*. Mit einer *bottom-up*-Beeinflussung meine ich an dieser Stelle, dass auch das vermeintliche höhere Vermögen der Rationalität von Wahrnehmung und Selbstbewegung, und damit insgesamt von unserer Körperlichkeit her

⁵³³ Alle drei Absetzungsbewegungen geschehen dabei in gleichzeitiger Affirmation – denn wesentliche Argumente und Ideen dieser Autoren halte ich gerade für zutreffend.

verstanden werden muss. Genauso wie wir die menschliche Sinnlichkeit nur in Kombination mit dem begrifflichen Vermögen verstehen können, so können wir »Rationalität für Menschen« nur in Kombination mit ihren sinnlichen Vermögen verstehen.⁵³⁴

Die Idee, dass das explizit rationale Vermögen von unseren verkörperten Tätigkeiten her verstanden werden müsse, wird beispielweise von Dreyfus verteidigt. Dreyfus zufolge sollten wir die allermeisten Tätigkeiten – und explizit auch die »intelligenten« Tätigkeiten – ohne das begriffliche Vermögen erklären. Gegenüber der Theorie von Dreyfus schließe ich mich der Kritik von Noë an, der die Ausübung der begrifflichen Vermögen nicht oder nicht vorrangig als eine rein intellektuelle Tätigkeit versteht. Noë argumentiert also für eine Ausweitung des Begrifflichen über den Bereich der expliziten Überlegung hinaus – für ihn stellt das gekonnte Wahrnehmen und Handeln bereits eine Ausübung des begrifflichen Vermögens dar.

Meine dritte Absetzbewegung gegenüber Noë besteht nun darin, die Konsequenz aus der Ausweitung des Begrifflichen zu ziehen, zu der sich Noë nicht oder nicht vollständig bekennt: Wir können nur dann davon sprechen, das begriffliche Vermögen zeige sich im Handeln und Wahrnehmen, wenn es sich an anderer Stelle *explizit* zeigt. Nur von solchen Wesen, die an manchen Stellen ihr begriffliches Vermögen explizit ausüben, sollten wir überhaupt sagen, dass sie über ein begriffliches Vermögen verfügen – wenn sie jedoch über ein begriffliches Vermögen verfügen, dann zeigt es sich *genauso* im Handeln, Wahrnehmen und im Denken. Dies bedeutet aber, dass es zwischen Lebewesen, die über Begriffe verfügen und solchen, die dies nicht tun, bereits im Handeln und Wahrnehmen Unterschiede gibt, die es unmöglich machen, davon zu sprechen, dass Tiere und Menschen über *das gleiche* Vermögen z.B. der Wahrnehmung verfügen. Ein solches transformatives Verständnis antwortet damit zugleich auf das Problem der nicht-erklärten Einheit zwischen den rationalen und arationalen Vermögen.⁵³⁵

Ich möchte also festhalten, dass der menschliche Geist sich unter anderem durch das Vorliegen eines begrifflichen Vermögens auszeichnet. Die zweite These, an der ich festhalten möchte, ist die, dass sich zentrale Vermögen des Menschen nur in ihrem gegenseitigen Wechselspiel verstehen lassen. Im folgenden Kapitel soll es nun um zentrale

⁵³⁴ Vgl. für eine ähnliche Kritik: Perler, »Rational Seeing« und Kietzmann, »Handeln und Reflektion«.

⁵³⁵ Vgl. für eine Diskussion des Einheitsproblems (Problem of Unity): Perler, »Rational Seeing«, 117, 221.

Charakteristika eines so verstandenen menschlichen Lebewesens gehen. Im Fokus stehen dabei Fragen zur ersten und zweiten Natur, zum Begriff der Bildung und danach, welche Rolle die kulturelle Umwelt und Formen des *Entanglement* für die menschliche Lebensform und insbesondere die Entwicklung zentraler Vermögen spielen.

5. Kapitel – Die Worte des menschlichen Lebens

»Die verschiedenen Sprachen zutage bringen, die mich ausmachten, die Worte der Religion, die Worte meiner Eltern, die an Gesten und Gegenstände geknüpft waren, die Worte der Fortsetzungsromane, die ich in Zeitschriften las, *Le Petit Écho de la Mode* und *Les Veillées des Chaumières*.«
(Annie Ernaux, *Die Scham*, 30)

In Annie Ernaux' Romanen geht es immer um Sprache. Sie ist das erste und sicherste Merkmal, an dem sich die Entfremdung der Protagonistin von ihrer Herkunft und ihrer Familie abzeichnet.⁵³⁶ Die Autorin beschreibt, mit durchaus ambivalenten Gefühlen, wie sie durch den Besuch des Gymnasiums, ihr Studium und die schriftstellerische Tätigkeit sozioökonomisch aufsteigt und sich zugleich von der Sprache ihrer Familie entfernt. Es sind nicht nur die materiellen Umstände, die Gegenstände des Alltags und Verhaltensweisen, sondern Worte und Wendungen, die das Umfeld ihrer Kindheit bestimmen: »*Wie die anderen sein*, war das allgemeine Ziel, das zu erreichende Ideal. Originalität galt als exzentrisch, sogar als Zeichen, dass man nicht *alle Tassen im Schrank* hatte. Alle Hunde im Viertel hießen Miquet oder Bobby.«⁵³⁷ Worte sind – darum soll es in diesem Kapitel unter anderem gehen – genauso Teil unserer Welt wie die materiellen Gegenstände.⁵³⁸ Im vorherigen Kapitel ging es schon einmal um das Verhältnis zwischen

⁵³⁶ Ähnliches gilt für die Romane von Édouard Louis, etwa *Das Ende von Eddy*, aber auch *Die Freiheit einer Frau*, in denen die Differenz zwischen der Figur des Autors und seiner Familie in einer veränderten Sprache sich manifestiert. So schreibt Louis in *Die Freiheit einer Frau*: »Die ersten Male, wenn ich wieder ins Dorf kam, wollte ich dir meine neue Zugehörigkeit vorführen – mit anderen Worten, den wachsenden Abstand zwischen meinem Leben und deinem. Vor allem über die Sprache wollte ich diese Ungleichheit markieren. Auf dem Gymnasium lernte ich neue Wörter, sie wurden zu Symbolen meines neuen Lebens, eigentlich unwesentliche Wörter, *bukolisch, langwierig, dialektisch, unterschwellig*.« (53)

⁵³⁷ Ernaux, *Die Scham*, 54.

⁵³⁸ Austin schreibt, dass auch Worte »medium-sized dry goods« sind. Dies bedeutet für ihn aber gerade nicht, dass sie wie die anderen Gegenständen (andere »medium-sized dry goods«) sind, denn kein Gegenstand ist *wie der andere*. Aber es bedeutet schon, sie als *Teil der Welt* zu verstehen, in der sie eine bestimmte Rolle spielen, insbesondere sind sie ein *tool*, um die Welt, die wir mit ihnen beschreiben,

Wahrnehmen und Handeln auf der einen und Sprache auf der anderen Seite. Dort wurden Sprache und Begrifflichkeit eher – wie in der Philosophie üblich – abstrakt aufgefasst, oder zumindest nicht von ihrer verkörperten Form her, also dem gesprochenen und geschriebenen Wort. Doch diese verkörperte Sprache, daran erinnert uns Petra Gehring, ist *überall*: »Eigentlich scheint die ganze Welt förmlich aus Texten zu bestehen. Man nennt es ›Kultur‹. Natürlich besteht Kultur auch aus stummen Objekten. Aber selbst diese stehen für etwas, sind ›bedeutungsbesetzt‹ (und haben ja Namen). Umgekehrt ist Sprachliches stets irgendwie gegenständlich: geschrieben, verkörpert.«⁵³⁹ Hier soll es jetzt also um eine etwas anders gelagerte Weise gehen, in der Sprache mit unserem Wahrnehmen und Handeln und also mit unserem Leben verknüpft ist: Sprache in ihrer physischen Präsenz, die uns in vielfältigen affektiven und emotionalen Weisen anspricht und mit der wir auf vielfältige Weisen umgehen. Unser Verhältnis zu Worten und Sätzen ist eben nicht allein ein intellektuelles und es erschöpft sich auch nicht darin, dass Worte und Sätze eine Bedeutung haben. Worte und Sätze sind Teil unserer Lebenswelt und wir pflegen zu ihnen auch ein körperliches, affektives und expressives Verhältnis.

Wenn wir sagen, dass die Sprache sich unserem Wahrnehmen und Handeln einschreibt oder es beherrscht, hört sich dies oft so an, als pflöpfen wir unseren leiblichen Vermögen »die Sprache« auf, als überformten wir damit unser ursprüngliches Weltverhältnis, indem wir es in ein intellektuelles Korsett zwängen. Doch diese Beschreibung vereinfacht unser Verhältnis zur Sprache: Sprache steht uns nicht oder nicht nur gegenüber, sondern ist mit unserer Lebensweise verknüpft und von uns und unserem Handeln abhängig. Merleau-Ponty bestimmt die Sprache als Verlängerung unseres leiblichen Weltverhältnisses: »Schon das bloße Dasein von lebendigen Wesen verwandelt die physische Welt – läßt ›Nahrung‹, dort ›Schlupfwinkel‹ erscheinen und gibt ›Reizen‹ ihren Sinn, den sie von sich aus nicht hatten; um soviel mehr die Gegenwart des Menschen in der animalischen Welt. Seine Verhaltensweisen schaffen Bedeutungen, die seine anatomischen Anlagen transzendieren, gleichwohl aber dem Verhalten als solchem immanent bleiben – ist doch dieses erlernbar und verstehbar. [...] Die Sprache ist nur ein Sonderfall der Entfaltung dieses Vermögens.«⁵⁴⁰ Und auch bei Wittgenstein, so haben wir schon im vorherigen

besser zu verstehen. Für eine Erläuterung dieses Zusammenhangs siehe: Laugier, »Language as Given: Words, Differences, Agreements«, 64.

⁵³⁹ Gehring, *Über die Körperkraft von Sprache*, 8.

⁵⁴⁰ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 224.

Kapitel gesehen, wird die Sprache unserem Tun nicht gegenübergestellt, sondern als Verlängerung desselben verstanden. In den *Vermischten Bemerkungen* heißt es: »Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen. Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, im Anfang war die Tat.«⁵⁴¹ Oder, noch etwas deutlicher: »Worte sind Taten.«⁵⁴² Worte und Sätze – unser sprachliches Tun, so lassen sich die Bemerkungen Wittgensteins und Merleau-Pontys verstehen, sind mit dem körperlichen Tun verbunden und werden durch dieses grundiert. Die Sprache, so zeichnet sich hier bereits ab, steht dem Körper nicht gegenüber, sondern mit ihm in Kontinuität – sprachliche Reaktionen sind in vielen Fällen als Verlängerungen unserer körperlichen Reaktionen verstehbar.

Trotzdem prägt die Sprache unser Wahrnehmen und Handeln, wie vor allem im vorigen Kapitel deutlich geworden ist – doch diese Prägung ist keine Prägung wider Willen. Es ist ja nicht so, als würde die Sprache gegen unseren Widerstand eine solch prominente Rolle im menschlichen Leben einnehmen. Sprache ist zunächst, darauf wird immer wieder hingewiesen, ausgesprochen nützlich. Clark nennt sie wegen ihres vielfältigen Nutzens und ihrer handlungsermöglichenden Dimension das *universal tool*.⁵⁴³ Aber auch die Nützlichkeit der Sprache scheint mir nicht allein unser Verhältnis zu ihr zu charakterisieren. Denn vor allem ist die gesprochene und geschriebene Sprache einfach da. Sie ist Teil der menschlichen Welt. Wir sind vom ersten Moment an von Sprache umgeben, von den Stimmen, den Texten und Aufdrucken. Sprache ist also vor allem auch ein materieller Gegenstand, zu dem wir ein enges und vor allem körperliches Verhältnis haben. Dies bedeutet zunächst, dass wir unser Verhältnis zur Sprache nicht ausreichend dadurch bestimmen, dass wir durch *Sprache geprägt werden* und auch nicht dadurch, dass *Sprache nützlich ist*, sondern wir müssen berücksichtigen, dass Sprache ein Teil der Welt ist, zu dem wir – wie zu materiellen Objekten – vielfältige Beziehungen unterhalten.

Auch für Wittgenstein erschöpft sich unser Verhältnis zur Sprache nicht darin, dass wir diese gebrauchen, denn im oder neben dem Gebrauch der Sprache erleben wir Sprache auch, wir reagieren in vielfältigen emotionalen und affektiven Weisen auf die gesprochenen und geschriebenen Worte. Er schreibt über unser Verhältnis zur Sprache: »Das vertraute Gesicht eines Wortes, die Empfindung, es habe seine Bedeutung in sich aufgenommen, sei ein Ebenbild seiner Bedeutung – es könnte Menschen geben, denen

⁵⁴¹ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 493.

⁵⁴² Ebd., 515.

⁵⁴³ Clark, *Being There*, 193.

das alles fremd ist. (Es würde ihnen die Anhänglichkeit an ihre Worte fehlen.) – Und wie äußern sich diese Gefühle bei uns? – Darin, wie wir Worte wählen und schätzen.«⁵⁴⁴ Im Folgenden wird es um genau jene Dimension der Sprache gehen, die Wittgenstein hier anspricht, und die er auch anhand der Frage, ob es Menschen geben könnte, denen jene charakteristische Anhänglichkeit an die Worte fehlt, diskutiert.

»Das Erleben der Bedeutung«

Im vorigen Kapitel ging es um zwei eher abstrakte Weisen, die Verbindung zwischen Wahrnehmung Handeln und Sprache zu bestimmen: 1. Anscombes Analyse, die Wahrnehmen und Handeln als grammatische Phänomene versteht und entsprechend untersucht; 2. Die Diskussion darüber, ob Wahrnehmen und Handeln als begriffliche Vermögen verstanden werden können, die somit in enger Verwandtschaft zum sprachlichen Vermögen und unserer Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen steht. In diesem Kapitel geht es um eine dritte Weise, in der Sprache für uns und für unser Wahrnehmen und Handeln relevant ist. Hier wird der Spieß umgedreht, denn es soll um die Wahrnehmung von und den Umgang mit gesprochener und geschriebener Sprache gehen. Hier geht es gerade nicht um Sprache als einen abstrakten Gegenstand oder als Aspekt des begrifflichen Vermögens, sondern um die gesprochene und geschriebene Sprache, die wesentlicher Teil unserer Lebenswelt ist.⁵⁴⁵

Der Übergang von der Wahrnehmung und dem Handeln, welche *durch Begriffe oder Beschreibungen geprägt sind*, zur Wahrnehmung *von Sprache und Schrift* mag überraschen – doch genau jenen *move* vollzieht Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, wenn er die Diskussion um die Aspektblindheit mit Bemerkungen über »Bedeutungsblindheit« unterbricht. Wittgenstein schreibt, nachdem er sich schon längere Zeit mit dem Aspektsehen (und der Aspektblindheit) beschäftigt hat, den daraufhin erstaunlichen Satz: »Die Wichtigkeit dieses Begriffes [Aspektblindheit] liegt in dem Zusammenhang der Begriffe »Sehen des Aspekts« und »Erleben der Bedeutung eines Wortes«. Denn wir wollen fragen: »Was ginge dem ab, der die Bedeutung eines Wortes nicht *erlebt?*«⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 560.

⁵⁴⁵ Für eine ausführliche Diskussion der Idee, dass Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* die verkörperte, gesprochene Sprache in den Vordergrund stellt, siehe: Laugier, »Voice as Form of Life and Lifeform« und »Wittgenstein. Ordinary Language as Lifeform«.

⁵⁴⁶ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 553.

Es erschließt sich nicht unmittelbar, warum die beiden Phänomene – Aspektsehen und Erleben der Bedeutung – zusammenhängen sollen, denn das »Erleben der Bedeutung eines Wortes« scheint zunächst in verschiedenerelei Hinsichten ein ganz anderes Phänomen als das Aspektsehen zu sein. So hat Wittgenstein das Aspektsehen bisher vorrangig als Phänomen der visuellen und auditiven Wahrnehmung beschrieben, welches etwa darin besteht, dass ein und dieselbe Zeichnung zwei unterschiedliche Auffassungsweisen erlaubt, wobei diese Auffassungsweisen nicht notwendigerweise in einem Zusammenhang stehen.⁵⁴⁷ Aber auch das Sehen einer Ähnlichkeit oder das Hören einer musikalischen Sequenz »als Einleitung« sind Phänomene der *Wahrnehmung*, welche nicht speziell auf Worte und Sätze bezogen werden. Beim »Erleben der Bedeutung« handelt es sich hingegen nicht um ein visuelles oder auditives Phänomen (allerdings ebenfalls um eines der Erfahrung) und das Bedeutungserleben ist – anders als das Aspektsehen – auch nicht unabhängig von der Bedeutung des Wortes. Denn das, was hier erlebt wird, ist ja gerade »die Bedeutung des Wortes«, wohingegen ein Aspekt eines Bildes nicht »der Aspekt des Bildes« ist (und auch nicht das »Dargestellte« sein muss). Das Erleben der Bedeutung ist in einer zentralen Hinsicht dem Aspektsehen sogar gegenläufig: Das Bedeutungssehen besteht darin, das vertraute Gesicht des Wortes, seine Bedeutung zu sehen, wohingegen die Aspektwahrnehmung oftmals darin besteht, das Vertraute und Bekannte neu und anders zu sehen oder zu hören. Laugier bestimmt den Unterschied zwischen dem Aspektsehen und dem Erleben der Bedeutung ebenfalls in ihrer gegenläufigen Polarität: »This is the exact opposite of looking for sense in our perceptions. Rather, sense is itself something perceived, and this itself requires an effort – in the end an effort to see *the face of meaning* in language.«⁵⁴⁸

Die Aussagen zum Sehen oder Erleben der Bedeutung stehen in auffälliger Spannung zu solchen Bemerkungen Wittgensteins, die die Bedeutung eines Wortes in seinem Gebrauch verorten.⁵⁴⁹ Ein Zusammenhang ergibt sich, insofern beide Phänomene von spezifischer Habituation und einer Praxis abhängig sind, die die Wahrnehmung und das Handeln im Umgang mit der Sprache betreffen. Wittgensteins Bemerkungen zum Bedeutungserleben setzen gewissermaßen da an, wo *der bloße Gebrauch* endet. Sein zentrales Beispiel ist dabei das des Bedeutungsblinden, dessen theoretische Notwendigkeit er folgendermaßen erläutert: »Als ich den Fall eines ›Bedeutungsblinden‹ annahm, war es, weil das Erleben

⁵⁴⁷ Das gilt unter anderem für die Hasen-Ente, die allerdings, wie ich in Kapitel 2 ausgeführt habe, nicht für jeden Fall unbedingt repräsentativ ist.

⁵⁴⁸ Laugier, »Aspects, Sense, and Perception«, 58.

⁵⁴⁹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§526–570; für eine Diskussion siehe auch Kapitel 2.

der Bedeutung im *Gebrauch* der Sprache keine Wichtigkeit zu haben scheint. Weil es also scheint, als könne dem Bedeutungsblinden nicht viel verloren gehen.«⁵⁵⁰ Die Passagen rund um die Bedeutungsblindheit lassen sich auch als eine Frage danach verstehen, ob sich unser Verhältnis zur Sprache in eben jenem Gebrauch erschöpft – und richten den Blick auf Phänomene, die von diesem allein nicht erfasst werden.

Meine folgenden Bemerkungen zu unserem Umgang mit Schrift und Sprache nehmen ihren Ausgang von Wittgensteins Bemerkungen zum Erleben der Bedeutung, ohne im strengen Sinne eine Interpretation darzustellen. Ich möchte am Beispiel unserer Enkulturation in die geschriebene und gesprochene Sprache verdeutlichen, inwiefern diese Techniken zu einer Veränderung unserer Wahrnehmung *eben jener Gegenstände*, also den geschriebenen und gesprochenen Worten und Sätzen, führen. Es geht hier um die Exploration der Idee, unser gekonnter Umgang mit bestimmten Gegenständen und der Erwerb bestimmter Praktiken sei eine notwendige Bedingung für bestimmte Erfahrungen – wie das Erleben der Bedeutung –, auf die wir wiederum mit bestimmten Sprachspielen und Praktiken reagieren. Unser Umgang mit Sprache scheint mir ein prägnantes Beispiel für die wechselseitige Dynamik zwischen Praktik und Technik auf der einen Seite, und Wahrnehmung, Affekt und Handeln auf der anderen Seite zu sein.

Sprache und Körper

Sehr häufig lesen wir Sachtexte oder Zeitungsartikel, bei denen Objektivität das Ziel ist und zugleich den Stil bestimmt. Solche Texte (von denen Philosophinnen naturgemäß viele konsumieren) sind vielen anderen Verwendungen von Schrift und Sprache ganz unähnlich. Oft stehen nämlich nicht allein Gehalt und Bedeutung, sondern genauso klangliche und affektive Aspekte im Vordergrund: Ein pejoratives Graffiti oder ein gebrüllter Slogan,⁵⁵¹ aber auch Gedichte, Liedzeilen, die Namen uns nahestehender Menschen, Tiere, Orts- und Pflanzennamen, Markennamen und Aufschriften sind Teil der Sprache, bei denen es uns nicht nur um den Inhalt oder die Bedeutung geht, sondern darüber hinaus affektive Aspekte – Vertrautheit, Fremdheit, Begehren, Furcht, Unverständnis – in den Vordergrund treten. Solche Verwendungsweisen von Sprache

⁵⁵⁰ Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, §202.

⁵⁵¹ Für eine Analyse dieser und ähnlich gelagerter Fälle siehe: Gehring, *Über die Körperkraft von Sprache*. Die körperliche Weise der Verbundenheit mit Sprache ist dort dezidiert nicht auf Sätze beschränkt, sie zeigt sich gleichermaßen auch im Umgang mit einzelnen Wörtern oder gar Buchstaben.

treffen uns oft im buchstäblichen Sinn, nämlich auf körperliche Weise, und sind in diesem Sinn einer Geste oder einem Schlag nicht unähnlich.⁵⁵² Dies zeigt sich besonders drastisch im Fall von beleidigenden oder verletzenden Worten, die zwar nicht unabhängig vom Gehalt, aber dennoch nicht allein durch diesen bestimmt sind. Gehring schreibt über diese körperliche Dimension von Sprache: »Worte können den Schlaf rauben, können krank machen, können etwas absterben lassen. Die Sprache reicht in die Physis der Beteiligten hinein.«⁵⁵³ Wir pflegen zu vielen Wörtern und Sätzen keine rein intellektuelle Beziehung des Verstehens, unser Verhältnis zu ihnen ist eben auch ein körperliches, affektives und expressives. Wir empfinden Worte als passend, störend, verletzend oder beruhigend – diese Dimension der Sprache zeigt sich besonders im dezidiert künstlerischen Umgang mit ihnen, also etwa in Prosa und Poesie, aber solche Verwendungsweisen von Sprache sind nicht getrennt und auch nicht trennbar von unserem alltäglichen Umgang mit Wort und Schrift.⁵⁵⁴ Diese Formen der körperlichen Nähe zu einer symbolischen Praxis sind beachtenswerte Phänomene, die in einer ähnlichen Weise auch bei Zeichnungen (auch einfachsten Zeichnungen)⁵⁵⁵ und selbst in der Mathematik auftauchen, wo wir von einem eleganten Beweis sprechen können, der sich nicht allein über seine Richtigkeit definiert. Meine Bemerkungen zu Affekt und Sprache dienen dabei auch dem Schließen einer Leerstelle in der *Extended-Mind*-Debatte, die Malafouris diagnostiziert: »Things have a strong affective response that has never been given serious consideration in the extended-mind literature.«⁵⁵⁶ Unter die Gegenstände, von denen Malafouris spricht, gehören auch Worte, als Gegenstände, die unsere Lebensform in zentralen Hinsichten prägen. Dieses Motiv – das Worte »da« sind wie Gegenstände – ist in der Ordinary Language Philosophy prominent geworden, so schreibt Cavell: »Words come to us from a distance; they were there before we were; we are born

⁵⁵² Kunst zu machen, die einem Schlag gleicht, ist wiederum das erklärte Ziel von Bruce Nauman: »Ich habe von Anfang an versucht, Kunst zu machen, die so auf die Menschen einwirkte, die sofort voll da war. Wie ein Hieb ins Gesicht mit dem Baseballschläger, oder besser, wie ein Schlag ins Gesicht. Man sieht diesen Schlag nicht kommen, er haut einen einfach um.« Zitiert nach: Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, 301.

⁵⁵³ Gehring, *Über die Körperkraft von Sprache*, 136.

⁵⁵⁴ Vgl. dazu sowie für eine nähere Analyse der klanglichen Dimension einzelner Sätze und die damit einhergehenden Schwierigkeiten der Übersetzung: Seel, *im Erscheinen*. Vgl. zu den vielfältigen Übergängen zwischen künstlerischen und Alltagspraktiken auch: Noë, *The Entanglement*.

⁵⁵⁵ Vgl. hierzu die Bemerkungen Wittgensteins zu unserem Umgang mit Bildern, insbesondere mit gezeichneten Gesichtern. (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 522)

⁵⁵⁶ Malafouris, *How Things Shape the Mind*, 86. Für eine philosophische Position, die eben jene Affekte im Umgang mit sozialen Techniken und materialen Gegenständen zum Thema macht: Rietveld, »The Affordances of Art for Making Technologies«.

into them.«⁵⁵⁷ Unser alltägliches Leben, so muss man Cavells Bemerkung verstehen, ist immer schon eines, in dem Worte ihren Platz haben. Cavell und Laugier bestimmen die Lebensform, das »Gewimmel«, vor dem sich einzelne Handlungen und Praktiken abzeichnen, als dezidiert sprachliches. Hier geht es nicht vorrangig um Sprache als repräsentierendes System, sondern um verkörperte Sprache, also um das, was die Menschen *sagen* (und *schreiben*).⁵⁵⁸ Das Sehen oder Erleben der Bedeutung ist nun ein Phänomen, das auf genau dieser Ebene ansetzt: als ein Aspekt unserer umfassenden Enkultrierung mit der verkörperten Sprache als Teil unserer Lebensform.

Im Folgenden soll es also um unseren Umgang mit und die Wahrnehmung von verkörperter Sprache gehen. Der Ausdruck »verkörperte Sprache« legt nahe, dass es auch eine nicht-verkörperte Sprache geben könnte oder geben muss – ob dem so ist, wird mich hier nicht weiter interessieren. Klar ist auf jeden Fall, dass wir es zumindest fast immer, wenn nicht immer, mit verkörperter Sprache zu tun haben. Wir reden, hören, schreiben und lesen Sprache. Die Vorstellung, es könnte auch noch eine Sprache jenseits dieser praktischen Tätigkeiten geben, mag daher kommen, dass Sprache und Denken so eng zusammengedacht werden und wir stets geneigt sind, uns das Denken als nicht-verkörperter vorzustellen. Edward Minar sieht in der Idee einer nicht-verkörperter Sprache einen Aspekt ebenjener philosophischen Auffassung von Sprache, die in den *Philosophischen Untersuchungen* als Ursache für zahlreiche philosophische Probleme identifiziert wird: »This misunderstanding is symptomatic of a deep-seated philosophical tendency to abstract from our actual linguistic dealings in the hope of discovering the grounds and limits of intelligibility. A philosophy that tries to ferret out the underlying ground of our capacity to mean *begins*, Wittgenstein suspects, with a posture of meaning-blindness. Philosophy starts with a picture of our capacity for responding to the world by putting it to words as somehow lifeless and mechanical, and then adds whatever elements (if any) are necessary to breathe life, or to secrete meaning, into the proceedings (cf. *PI* §432).«⁵⁵⁹ Auch Cavell hält den Bedeutungsblinden, welcher ein bloß mechanisches Verhältnis zur Sprache hat, der Sprache weder als verkörpert auffasst noch das körperliche Verhältnis beachtet, welches wir zu ihr pflegen, für einen *inside joke*⁵⁶⁰ auf Kosten der Sprachphilosophen. Mit

⁵⁵⁷ Cavell, *The Senses of Walden*, 64. Vgl. hierzu auch Laugier: »Words are part of the world – not through the miracle of semantics or reference, or through what they talk about, but simply by themselves.« (»Language as Given«, 64)

⁵⁵⁸ Für eine ausführliche Diskussion der Frage, was Wittgenstein unter Sprache (bzw. der linguistischen Achse der Lebensform) versteht, siehe: Haase, »The Representation of Language«.

⁵⁵⁹ Minar, »The Philosophical Significance of Meaning-Blindness«, 192.

⁵⁶⁰ Cavell, »The Touch of Words«, 86.

deren Fixierung auf ein Verständnis der Sprache als etwas »Reines und Scharfgeschnittenes« entfernen sie sich von dem Gegenstand, den sie eigentlich verstehen wollen, und werden mit dem, was man im gewöhnlichen Leben »Satz«, »Wort« und »Zeichen« nennt, unzufrieden.⁵⁶¹

Einübung in die Sprache

Doch wie sieht unser tatsächlicher Umgang mit Sprache aus? Eine erste Weise, in der die verkörperte Sprache sich in unsere Körper einschreibt, ist vergleichbar mit anderen Formen der Habituation. Das Erlernen einer neuen Sprache oder der Schriftspracherwerb führen zu einem flüssigen Handeln, also dem gekonnten und zugleich wenig Aufmerksamkeit erfordernden Umgang mit den gesprochenen und geschriebenen Worten. Beim Lesen führt dieser Prozess dazu, dass nicht mehr einzelne Buchstaben oder Wörter, sondern sogleich der Inhalt des Geschriebenen erfasst wird. Wittgenstein beschreibt den charakteristischen Blick, den uns das Lesen lehrt und den es zugleich voraussetzt, folgendermaßen: »Auch gleitet der Blick anders über die gedruckte Zeile als über eine Reihe beliebiger Haken und Schnörkel. [...] Der Blick gleitet, möchte man sagen, besonders widerstandslos, ohne hängen zu bleiben; und doch rutscht er nicht.«⁵⁶² Dieser Prozess des Einschreibens in den Körper hat zugleich den Effekt, dass das Lesen eine andere Erlebnisqualität bekommt: Es fühlt sich natürlich und mühelos an. Zugleich ermöglicht das gekonnte Lesen verschiedene Einstellungen dem Text gegenüber. Die geübte Leserin kann ihren Fokus auf die Informationen im Text, den Klang, die metaphorische Dimension richten und zwischen diesen hin und her wechseln. Diese Freiheit im Verhalten gegenüber dem Text ähnelt derjenigen, über die Wittgenstein in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* schreibt: »Ich kenne mich in einem Zimmer aus: d.h., ich kann, ohne einen Augenblick nachsinnen zu müssen, die Tür finden, sie öffnen und schließen, jedes Möbelstück gebrauchen, ich muss den Tisch, die Bücher, die Lade nicht suchen und nicht nachdenken, was man mit ihnen machen kann. Daß ich mich auskenne, wird sich in der Freiheit zeigen, mit welcher ich mich im Zimmer bewege. Es

⁵⁶¹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §105. Vgl. auch die umliegenden Paragraphen 102–107.

⁵⁶² Ebd., §168. Vgl. auch den vorhergehenden Paragraphen 167, in dem Wittgenstein über die »unendlich wohlvertrauten Gesichter« der Wörter schreibt und über unser körperliches Unbehagen, wenn die Rechtschreibung solcher Worte geändert wird.

wird sich auch in einer Abwesenheit des Staunens und Zweifelns äußern.«⁵⁶³ In diesem Paragraphen wird das Konglomerat aus Vertrautheit mit dem Gebrauch, Nicht-Nachdenken-Müssen und Abwesenheit der Überraschung deutlich, das auch in Kapitel 3 Thema war. Zugleich kommt mit der »Freiheit, mit welcher ich mich im Zimmer bewege« eine veränderte Erlebnisdimension ins Spiel. Die Sicherheit und Gewandtheit im Umgang mit den Gegenständen zeigt sich am Verhalten, aber sie hinterlässt auch Spuren in meinem Handlungsgefühl – die sich am eindeutigsten darin zeigen, dass gewisse Reaktionen und Gefühle (die Überraschung) ausbleiben. Es ist sicherlich kein Zufall, dass Wittgenstein Erlebnisse der Vertrautheit am Beispiel des Auskennens in einem Zimmer – also vermutlich dem Zuhause – erläutert: Zuhause kann man sowohl in einem Haus als auch in der Sprache sein.

Unser gekonnter Umgang mit der Sprache kann sich aber auch auf die folgende, zweite Weise in unseren Körper einschreiben, nämlich so, dass die Bedeutung eines Wortes *erlebt* wird. In Frage steht, in welchem Verhältnis das Erleben der Bedeutung zum Verstehen und Verwenden der Sprache steht. Wittgenstein untersucht die Frage anhand des folgenden Beispiels, in dem vereinbart wird, dass »Turm« nun »Bank« bedeutet. Wenn man die neue Bedeutung gerade erst kennengelernt hat und nach ihr handelt, kann es passieren, dass die Bedeutung nicht *erlebt* wird: »das Wort ›Turm‹ kommt ihm in dieser Verwendung fremdartig vor, es hat noch nicht die Bedeutung ›angenommen.«⁵⁶⁴ Das Erleben der Bedeutung ist also offensichtlich nicht notwendig für den Gebrauch und das Verstehen der Sprache, sondern es ist vielmehr davon abhängig, dass die Sprache bereits verstanden wird, es handelt sich um einen sekundären Effekt, der im Anschluss an den Spracherwerb einsetzt.

Wenn wir uns einen Bedeutungsblinden und einen Bedeutungs-Sehenden vorstellen, die jeweils in das neue Sprachspiel eingeübt werden, wird sich dieser Prozess bei den beiden Beteiligten zunächst nicht unterscheiden. Beide werden kontinuierlich weniger Fehler machen und irgendwann den Punkt erreicht haben, an dem sie sich vollständig an die neue Verwendung gewöhnt haben. Für den Bedeutungsblinden ist der Lernprozess an dieser Stelle beendet – nicht jedoch für uns, als Bedeutungs-Sehende, bei denen der Prozess erst dann abgeschlossen ist, wenn man »die Bedeutung eines Wortes [...] *erlebt*«. ⁵⁶⁵ Der Prozess, in dem ein weitergehendes Verhältnis zur Sprache entwickelt wird (hier das

⁵⁶³ Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, §295.

⁵⁶⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 553.

⁵⁶⁵ Ebd.

Erleben der Bedeutung), ist dabei gegenläufig zum ersten Effekt der Einübung in Sprache, der wesentlich darin besteht, dass die einzelnen Worte und Buchstaben im Sprechen und Lesen in den Hintergrund treten. In Frage steht dabei, ob die Sprache vollständig erworben sein kann und dann – quasi als Bonus – das Erleben der Bedeutung einsetzt, oder ob das Erleben der Bedeutung Teil des vollständigen Spracherwerbs ist, der ohne diesen unvollständig oder sogar unverständlich bleibt. Nur im zweiten Fall wäre das Erleben der Bedeutung ein zentraler Bestandteil der *allgemeinen Sprachpraxis* und nicht nur ein sekundärer Effekt, der lediglich im Fall der sekundären Bedeutung oder im poetischen Sprechen auftritt.

In dem Turm-Bank-Beispiel wird auch deutlich, dass das Reden über das Erleben der Bedeutung sich vor allem anhand von Fällen zeigt, in denen das Wort die Bedeutung noch nicht angenommen hat. Ganz ähnlich verhält es sich beim Handeln, so schreibt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Man könnte also sagen: die willkürliche Bewegung sei durch die Abwesenheit des Staunens charakterisiert.«⁵⁶⁶ Die Idee, dass das Erlebnis der Bedeutung und der Willkür jeweils negative Erlebnisse sind, also charakterisiert durch die *Abwesenheit* von *Störung* und *Staunen*, trifft auch auf klarerweise ästhetische Empfindungen zu, über die Wittgenstein schreibt, dass es eine »Unrichtigkeit im Ton« ist oder das Gefühl, dass ein Wort zu viel oder zu wenig hervortritt. Dass dies andererseits keine generelle These, sondern eine Tendenz ist, zeigt sich wiederum an der Formulierung, dass ein Wort »ganz mit seiner Bedeutung angefüllt« sein kann, etwa wenn ein Text besonders ausdrucksvoll gelesen wird oder die Erfahrung, dass sich *Worte wie die Worte einer wohlbekanntten Sprache anfühlen*.⁵⁶⁷

Diese »seltsamen Erlebnisse«, also das Erlebnis der Bedeutung, und das der sekundären Bedeutung⁵⁶⁸ sind für Wittgenstein nichts, was uns nur widerfährt und weiterhin ohne Relevanz bleibt. Zunächst einmal zeigen sie an, dass unser Verhältnis zu Worten und Sätzen nicht nur eines des Sich-Auskennens ist – wobei das Sich-Auskennen allerdings eine Bedingung für jene Erlebnisse ist. Erlebnisse sind für Wittgenstein, dies hat sich schon in den Passagen zum Aspektsehen gezeigt, keine Widerfahrnisse, sondern zu wesentlichen Teilen durch unsere Fähigkeiten und Handlungen bestimmt.⁵⁶⁹ Viele

⁵⁶⁶ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §628.

⁵⁶⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 554; *Philosophische Untersuchungen*, §542.

⁵⁶⁸ Wittgenstein schreibt, dass diese Erlebnisse nicht seltsamer sind als andere, aber von anderer Art als diejenigen, die wir als die fundamentalsten betrachten, wie etwa Sinneseindrücke. (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 555)

⁵⁶⁹ Vgl. Kapitel 3 und Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 544: »Nur von Einem, der das und das kann, gelernt hat, beherrscht, hat es Sinn zu sagen, er habe das erlebt.«

Phänomene und Erlebnisse stellen sich offenbar erst vor dem Hintergrund einer umfangreichen Einübung in diverse Praktiken ein. So gilt etwa für das Kopfrechnen: »Nur dem, der rechnen gelernt hat – schriftlich oder mündlich, – kann man, mittels dieses Begriffs des Rechnens begreiflich machen, was Kopfrechnen ist.«⁵⁷⁰ Gerade weil sich Erlebnisse und das Verstehen von Sprachspielen erst *aufgrund* eines vertieften Auskennens mit dem entsprechenden Bereich einstellen, können das Beherrschen spezifischer Sprachspiele und die »feinen Abschattungen des Benehmens«, wie etwa der Tonfall oder der Rhythmus der Sprache, auch Kriterium für zum Beispiel das Verstehen der Wörter und Sätze sein. Diesen Zusammenhang zwischen Verständnis und körperlichem Ausdruck, Betonung und Rhythmus meint Wittgenstein, wenn er schreibt: »Das Verstehen eines Satzes der Sprache ist dem Verstehen eines Themas in der Musik viel verwandter, als man etwa glaubt.«⁵⁷¹ Im folgenden Abschnitt soll es nun darum gehen, ein Verständnis von Wittgensteins Idee zu gewinnen, dass das Sehen der Bedeutung ein zentraler Bestandteil der Sprache ist.

Conants Kritik an der additiven Konzeption des sprachlichen Zeichens

Conant hat jüngst einen Vorschlag vorgelegt, der zeigt, dass schon die grundlegende Auffassung des sprachlichen Zeichens keine rein visuelle oder akustische Leistung sein kann, sondern bereits Teil der sprachlichen Praxis ist. Er argumentiert dafür, dass das sprachliche Zeichen als ein zugleich sinnliches und intellektuelles Objekt verstanden werden muss, dessen Erwerb zugleich eine sinnliche und intellektuelle Leistung darstellt. Meine Rekonstruktion der zentralen Ideen Conants setzt aus dramaturgischen Gründen mit der Rekonstruktion des sprachlichen Zeichens ein und zeigt im weiteren Verlauf die zentralen Konsequenzen für dessen Erwerb auf. Conants Bemerkungen nehmen einen Satz aus dem *Tractatus* zu ihrem Ausgangspunkt, aber sie lassen sich eben auch mit dem »Sehen der Bedeutung« in Verbindung bringen.

⁵⁷⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 557.

⁵⁷¹ Das Verständnis, um das es Wittgenstein hier geht, kann sich charakteristischerweise in einer Geste äußern. Dieses Verständnis kontrastiert Wittgenstein einige Paragraphen weiter mit dem bloßen Verständnis der Bedeutung des Satzes: »Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen anderen ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann. (So wenig wie ein musikalisches Thema durch ein anderes.)« (§531) Seel nimmt diesen Satz als Ausgangspunkt für eine Sprachphilosophie, die jene Verständnisse nicht gegeneinander ausspielt. Vgl. Seel, *im Erscheinen*.

Sprachliche Zeichen sind Gegenstände, welche sich einerseits als physische Gegenstände, etwa als Striche auf Papier oder als Ton, beschreiben lassen und andererseits eine Bedeutung aufweisen und also eine symbolische Funktion haben. Traditionell wird der physikalischen Seite eher wenig Aufmerksamkeit geschenkt, da sie für die Bedeutung und somit für ein Verständnis von Sprache nicht relevant zu sein scheint. Dies ist eine direkte Folge der (richtigen) Vorstellung, das Zeichen des Symbol, also der Laut oder das geschriebene Wort, seien arbiträr.⁵⁷² Teil dieser Vorstellung ist die Idee, dass ein Symbol zwar ein Zeichen haben muss, welches wir im Sprechen, Schreiben und Denken benutzen, der eigentlich relevante Aspekt des Zeichens aber seine Symbolfunktion ist, auf welche es entsprechend im Erwerb einer Sprache ankommt. Wenn wir eine Sprache erlernen, geht es im Wesentlichen also darum, die symbolische Dimension der Sprache zu beherrschen. Diese wird als prinzipiell, wenn auch nicht faktisch, unabhängig vom Zeichen gedacht. Dieses Nachdenken über das Verhältnis von Symbol und Zeichen dürfte der Konzeption des sprachlichen Zeichens zugrunde liegen, die Conant kritisiert. Seinem Gegenvorschlag zufolge ist das Zeichen als ein untrennbarer Aspekt des Symbols zu verstehen und er nennt seine Konzeption daher auch die »wesentlich sprachliche Auffassung des Zeichens«.⁵⁷³ Im Gegensatz zu der Auffassung, gegen die er sich wendet, will Conant das Zeichen also gerade nicht als einen bloß physikalischen Gegenstand auffassen, der in einem zweiten Schritt mit einer Bedeutung versehen wird. Seiner Auffassung zufolge ist das sprachliche Zeichen – also das materielle Schriftzeichen oder der gesprochene Laut – bereits Teil der symbolischen Ordnung. Insbesondere will er vermeiden, das physikalische Zeichen als den gemeinsamen Nenner zwischen dem »bedeutungstragendem Zeichen« und dem »toten Zeichen«, also einem Zeichen, das keine Bedeutung trägt, zu bestimmen. Dies bedeutet für Conant auch, dass die Herangehensweise der Sprachphilosophie grundsätzlich falsch ist, wenn sie die Frage stellt, wie »bloße oder tote Zeichen« mit einer Bedeutung versehen werden können. Insofern kann Conants Vorschlag auch als ein Versuch verstanden werden, philosophisch über Sprache zu schreiben, ohne in die Position des Bedeutungsblinden zu fallen, denn sein Vorschlag geht ja gerade davon aus, dass sich das Zeichen und die Bedeutung nicht trennen lassen, während der Bedeutungsblinde eben dadurch charakterisiert ist, dass er die sprachlichen Zeichen als bloße Zeichen auffasst. Conants Idee, das Zeichen als wesentlich sprachlich zu verstehen

⁵⁷² Es ist richtig, dass das sprachliche Zeichen arbiträr ist, denn es macht keinen Unterschied, ob wir einen Baum mit »Baum«, »arbre« oder »tree« bezeichnen. Allerdings ist es, das ist Conants Punkt, nicht arbiträr, dass Sprache aus physischen Zeichen besteht.

⁵⁷³ Conant, »Wittgensteins Kritik am additiven Verständnis des sprachlichen Zeichens«, 2.

und zum Ausgangspunkt zu nehmen, berücksichtigt in dieser Hinsicht die Kritik von Cavell und Minar, die den Bedeutungsblinden als eine Karikatur des Sprachphilosophen liest, der ein intellektuelles und distanzierendes Verhältnis zum Gegenstand seiner Untersuchung einnimmt.

Conants Überlegungen nehmen das folgende Zitat Wittgensteins zum Ausgangspunkt: »Das Zeichen ist das sinnlich Wahrnehmbare am Symbol.«⁵⁷⁴ Das materielle Zeichen, so legt es das Zitat nahe, ist in einem noch zu bestimmenden Sinn abhängig vom Symbol. Der zentrale Gedanke besteht darin, dass das »bloße Zeichen«⁵⁷⁵ nicht die richtige Form hat, um die Form der Allgemeinheit und die Wiederholbarkeit des Zeichens zu erklären. Sprachliche Zeichen haben die charakteristische Eigenschaft, wiederholbar zu sein. Selbst im Fall des bloßen Zeichens, also des Zeichens ohne Bedeutung, – so geht die Überlegung weiter – muss es also etwas an dem Zeichen geben, was es erlaubt, es zu unterschiedlichen Gelegenheiten »als dasselbe Zeichen« zu erkennen. Conant schreibt über das sprachliche Zeichen: »Der hier erforderliche Begriff des Zeichens ist einer von etwas, dessen Identität über eine außerordentliche Variation in Form, Größe, Schriftart, Stil, usw. hinweg erhalten bleibt. Denn seine Bestimmtheit als das Zeichen, das es ist, hängt nicht von unseren allgemeinen oder natürlichen Fähigkeiten ab, visuelle oder akustische Eigenschaften wiederzuerkennen, sondern vielmehr von unserer Fähigkeit, wiederholte Vorkommnisse von etwas zu erkennen, das wesentlich der symbolischen Ordnung angehört.«⁵⁷⁶ Conants Idee ist die, dass es kein Maß *innerhalb des rein Physischen* gibt, das festlegt, was als Wiederholung »desselben Zeichens« gilt. Das Problem beginnt schon damit, dass sich ohne einen Rekurs auf den Bereich des Symbolischen noch nicht einmal angeben lässt, wo das jeweilige Zeichen beginnt und endet. Ohne Bezug auf die symbolische Dimension kommt auch das physische Zeichen nicht in den Blick: Weder können wir angeben, was als Wiederholung gilt, noch, was überhaupt zum Zeichen (und nicht zum Ornament oder zur Idiosynkrasie des Schreibers) gehört. Dasjenige, was den unterschiedlichen Zeichentoken gemein ist und also dafür verantwortlich, dass sie jeweils zum selben Zeichen gehören, kann, laut Conant, nicht in einer irgendwie spezifizierbaren

⁵⁷⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.32.

⁵⁷⁵ Das »bloße Zeichen« ist für Conant ein Zeichen, das keine Bedeutung trägt, aber trotzdem als Zeichen identifiziert wird. Seine Theorie hat letztlich zum Ergebnis, dass es solche Zeichen nicht gibt – wir können aber ein Arbeitsverständnis eines bloßen Zeichens erlangen, wenn wir an Zeichen denken, deren Bedeutung wir nicht kennen, etwa an Wörter in einer Fremdsprache. Ein wesentlicher Fehler in unserem Nachdenken über sprachliche Zeichen liegt für Conant darin, dass wir unser allgemeines Zeichenverständnis anhand solcher Spezialfälle modellieren. Das Ziel des Aufsatzes könnte man auch folgendermaßen formulieren: mit der Vorstellung des bloßen Zeichens aufräumen.

⁵⁷⁶ Conant, »Wittgensteins Kritik am additiven Verständnis des sprachlichen Zeichens«, 5.

»Ähnlichkeit« in den physischen Eigenschaften des Zeichens bestehen, sondern letztlich darin, *dass die Zeichen dasselbe bedeuten*, also in der symbolischen Funktion des Zeichens. Dies ist der Grund, aus dem Conant denkt, dass Zeichen und Symbol nicht in einem additiven Verhältnis stehen, sondern ein *Totum* bilden. Das Bild des Totums spricht nun aber nicht nur gegen die Idee eines unabhängig vom Symbol bestimmbar Zeichen, sondern auch gegen die Idee, dass das Symbol unabhängig oder vorgängig gegenüber dem Zeichen ist. Wenn das Zeichen ein Aspekt des Symbols ist, bzw. wenn Zeichen und Bedeutung jeweils Aspekte des Totums sind, dann ist »es einem Symbol – dem, was ein Symbol ist – wesentlich [...], einen wahrnehmbaren Aspekt zu haben. Es gibt keine explanatorische Vorgängigkeit zwischen Symbol und Zeichen [...].«⁵⁷⁷

Der enge Zusammenhang zwischen Zeichen und Symbol hat für Conant die Konsequenz, dass wir das Zeichen nur in den Blick bekommen, wenn wir die Ebene des Symbols miteinbeziehen. Auf der anderen Seite bedingt die Engführung aber auch, dass es nicht oder nur unter sehr großer Anstrengung möglich ist, Wörter und Sätze, die wir sehen, *nicht zu lesen und zu verstehen*. Noë schreibt über die Schwierigkeit, Wörter und Sätze als bloße Zeichen zu sehen, das Folgende: »It is difficult to tell, looking at the entrance of the Taj Mahal, which bits of squiggle are mere ornament, and which are writing in Classical Arabic. You can have this experience, it is available to you, only if you are not fluent in Classic Arabic, or in this style of Arabic script. [...] It is impossible, as a psychological matter, to see meaningful text as mere squiggle. For the one who knows, for the one who can, meaningful words just show up.«⁵⁷⁸

Spracherwerb

Wir haben gerade gesehen, warum Conant glaubt, dass das Zeichen könne nicht explanatorisch vorgängig sein. Im nächsten Schritt geht es nun um die Konsequenzen für die Konzeption des Symbols, die Conant aus der Idee des »sprachlichen Totums« zieht. Seine Überlegungen richten sich hier vor allem auf den Erwerb der Erstsprache, für die er herausarbeitet, dass der Erwerb der symbolischen Dimension und der Erwerb der phonologisch-akustischen Fähigkeiten, die es uns erlauben, das Zeichen zu erkennen, keine getrennten Prozesse sind. Die Differenzierung der sprachlichen Zeichen, also die

⁵⁷⁷ Conant, »Wittgensteins Kritik am additiven Verständnis des sprachlichen Zeichens«, 5.

⁵⁷⁸ Noë, »Concept Pluralism«, 3.

Frage, was als dasselbe Zeichen gilt, lässt sich nur in Bezug auf das Symbol beantworten, sodass der Erwerb des (Laut)Zeichens nur zusammen mit dem Erwerb des Symbols (also der Bedeutung) verstanden werden kann. Dies ergibt sich daraus, dass das gesprochene sprachliche Zeichen, damit es sich um *dasselbe Zeichen* handelt, eben nicht in einer exakten physikalischen Kopie besteht und dies in vielen Fällen auch nicht ist. Ein Zeichen erlaubt *genau so viel klangliche oder optische Abweichung*, dass wir es noch *demselben Symbol* zuordnen können. Conant zieht hieraus die Konsequenz, dass Bildung und Unterscheidung von sprachlichen Zeichen (hier: Lauten) bereits *sprachliche Fähigkeiten* sind, also Fähigkeiten, die über die körperlichen Fähigkeiten, die wir als lebendige Wesen »sowieso« haben, hinausgehen. Dies gilt insbesondere deswegen, weil auch die subtilen Laut- und Klangverschiebungen, welche zum Beispiel eine Frage markieren, von Anfang an sowohl in Produktion wie Rezeption im Hinblick auf ihre Relevanz für die Bedeutung verstanden werden müssen.

Abgesehen davon, dass Conant in seinem Aufsatz eine interessante Auslegung eines zentralen Satzes Wittgensteins vorlegt, stellt seine Theorie eine grundlegende Weise dar, in der der sinnliche Charakter der Sprache (nämlich ihre Materialität als Zeichen oder Laut) als untrennbar vermischt mit dem Bereich des Symbolischen gedacht werden muss. Zugleich argumentiert Conant, dass die Fähigkeiten, derer wir bedürfen, um ein sprachliches Zeichen zu verstehen, schon auf der Ebene der Identifikation des Zeichens Teil der symbolischen Dimension sind. Gleichzeitig besteht die Identifizierung des Symbols nicht in der intellektuellen Deutung von etwas rein Sinnlichen (dem Zeichen), sondern aktualisiert sich bereits im sinnlichen Auffassen des Totums. Einerseits bekommen wir das Zeichen nur dann in den Blick, wenn wir die symbolische Dimension mitdenken, andererseits befinden wir uns mit dem Erfassen des sinnlichen Zeichens bereits im Bereich der symbolischen Ordnung.

Conants Argumentation hat zwei Konsequenzen für unser Verständnis des sprachlichen Zeichens: 1. Laut seiner Argumentation ist das bloße oder »tote« Zeichen nicht dazu geeignet, Zeichen im Allgemeinen zu erläutern. Insbesondere sollten wir der Verlockung widerstehen, das bedeutungsvolle Zeichen additiv zu verstehen, es also als ein bloßes Zeichen aufzufassen, das anschließend mit einer Bedeutung versehen wird. Sein Verständnis des bedeutungsvollen Zeichens orientiert sich an unserem Verständnis des Lebendigen bzw. des lebendigen Körpers. Genauso wie der Begriff des Körpers vom lebendigen Körper ausgeht und der tote Körper sich dazu derivativ verhält, genauso ist ein Verständnis des toten Zeichens abkünftig von einem Verständnis des lebendigen, also

bedeutungstragenden, Zeichens.⁵⁷⁹ Eine solche Form des »abhängigen Verständnisses« findet sich auch in den *Philosophischen Untersuchungen* und zwar im Hinblick auf unser Verständnis und die Verwendung des Begriffs »Schmerz«. Dort schreibt Wittgenstein: »Es kommt darauf hinaus: man könne nur vom lebenden Menschen, und was ihm ähnlich ist, (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Schmerzen.«⁵⁸⁰ Es ist zwar möglich, »Schmerzen« im Hinblick auf Lebloses zu verwenden, doch kann diese Verwendung nur eine sekundäre sein: »Ja; wir sagen von Leblosem, es habe Schmerzen: im Spiel mit Puppen z.B. Aber diese Verwendung des Schmerzbegriffs ist eine sekundäre.«⁵⁸¹ 2. Conants Vorschlag verdeutlicht in einer sehr grundlegenden Weise, inwiefern körperliche und geistige Fähigkeiten untrennbar verbunden sind. Das Bild, dass es einerseits »das intellektuelle System der Sprache und Schrift« gibt, welches andererseits dem Körper gegenübersteht und auf ihn einwirkt, muss ersetzt werden durch eines, in dem Sprache von Anfang an Teil der körperlichen Fähigkeiten ist und sich insofern ebenfalls in den Körper, nämlich seine Fähigkeit die entsprechenden Zeichen zu erkennen und zu produzieren, einschreibt. Die Sprache sollte also als ein zugleich intellektuelles und leibliches Phänomen verstanden werden, welches entsprechend erworben werden muss. Laut Conant geht es Wittgenstein darum, zu zeigen, inwiefern ein Bild, das das sprachliche Zeichen vom Symbol trennt, *das Zeichen* nicht in den Blick bekommt. Die Rede vom Totum (also vom lebendigen Zeichen) als primärer logischer Einheit bringt Conant in Kontakt zu Wittgensteins Bemerkungen zum Regelbegriff. Für ihn stellt die Auffassung des Totums als sinnliches Zeichen, in welchem die symbolische Dimension bereits mitaufgefasst wird, eine Weise dar, in der es eine Auffassung des Symbols gibt, die keine Deutung ist. Seine Kritik, die darauf hinausläuft, dass es keinen eigenständig verstehbaren Bereich des »bloßen Lauts« oder »bloßen Strichs« ist, gibt damit nämlich zugleich ein (das?) Beispiel für die »Auffassung einer Regel [...], die nicht eine Deutung ist, sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen.«⁵⁸² Es gibt beim Sprachverstehen zwar die Möglichkeit, dass das Zeichen erkannt und nachträglich mit einer Deutung versehen wird; der logisch grundlegende Fall ist jedoch, »dass das Erkennen des Zeichens und das

⁵⁷⁹ Tote Zeichen gibt es vor allem als gestorbene Zeichen, also Zeichen, die ihre Bedeutung verloren haben. Einen Sonderfall stellen uns fremde Zeichen dar, von denen wir annehmen, dass es sich um Zeichen handelt, ohne dies aber genau zu wissen. Doch diese Zeichen sind natürlich nur subjektiv »bloße Zeichen« – und eignen sich daher gerade nicht für eine allgemeine Analyse des (toten) Zeichens.

⁵⁸⁰ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §281.

⁵⁸¹ Ebd., §282.

⁵⁸² Ebd., §201.

Verstehen seiner Bedeutung zwei Aspekte eines einzigen körperlichen Aktes sind.«⁵⁸³ Die Bedeutung als eine Deutung zu verstehen, würde nämlich voraussetzen, dass es eine Auffassung des Zeichens gibt, die unabhängig vom Symbol ist – und dies stellt genau jene Auffassung dar, von der Conant gezeigt hat, dass sie im logisch grundlegenden Fall nicht zutreffen kann.

Conants Vorschlag zeigt, dass unsere primäre Auffassung der verkörperten Sprache, also der gesprochenen und geschriebenen Sprache, sich nicht in der Wahrnehmung der physischen Zeichen erschöpft. Indem die grundlegende Auffassung des Zeichens bereits mit der Ebene der Bedeutung verbunden ist, macht Conant einen Vorschlag dazu, wie wir einen direkten Zugang zur Bedeutung der Sprache haben, der weder mechanisch noch interpretativ ist. Doch die Wahrnehmung der Bedeutung ist nicht die einzige Weise, in der wir Schrift und gesprochene Sprache erleben. Bei der Wahrnehmung von Sprache geht es nämlich eben nicht nur um Fragen der Bedeutung, sondern in unterschiedlichem Maße auch um klangliche und ästhetische Eigenschaften. Außerdem können und wollen wir Schrift und Sprache oft im Lichte von etwas anderem sehen, z.B. als ähnlich, sympathisch, passend und unpassend. Auch diese klanglichen, optischen, insgesamt ästhetischen Einstellungen der verkörperten Sprache hat Wittgenstein im Blick, wenn er den Bedeutungsblinden diskutiert, denn dieser sieht weder die Bedeutung, noch hat er Zugang zu eben jenen vielfältigen weiteren Eigenschaften von Sprache und Schrift. Ihm fehlt nicht nur der direkte Zugang zu der Bedeutung von verkörperter Sprache, sondern jedes Verhältnis zu dieser, welches über ein bloßes Erkennen der Zeichen hinausgeht.

»Ein feiner ästhetischer Unterschied«

Wittgenstein leitet vom Aspektsehen unmittelbar zum Sehen der Bedeutung über. Doch das Sehen der Bedeutung ist nicht das einzige Phänomen, das ihn an dieser Stelle interessiert. Sehr schnell spricht er über »den feinen ästhetischen Unterschied«,⁵⁸⁴ das Finden des richtigen Wortes und die »sekundäre Bedeutung«. Hier geht es nun nicht allein darum, ob wir die Bedeutung eines Wortes im »vertrauten Gesicht« des Wortes sehen, sondern darum, dass wir Worte *wählen* und *schätzen*. Über das Finden des richtigen Wortes schreibt Wittgenstein: »Wie finde ich das richtige Wort? Wie wähle ich unter den Worten?

⁵⁸³ Conant, »Wittgensteins Kritik am additiven Verständnis des sprachlichen Zeichens«, 18.

⁵⁸⁴ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 561.

Es ist wohl manchmal, als vergliche ich sie nach feinen Unterschieden des Geruchs. *Dies* ist zu sehr..., *dies* ist zu sehr..., – das ist das richtige.«⁵⁸⁵ Das Finden des richtigen Wortes ist ein erstes Beispiel für unser Verhältnis zur Sprache, das über das Kennen und Erkennen der Bedeutung hinausgeht, oder das zumindest eine andere Dimension einbringt. Hier geht es zwar auch, aber auch nicht nur um die passende Bedeutung, sondern auch um die Konnotation, den Klang, das Umfeld des Wortes und seinen Rhythmus. Weitere Beispiele für Sprachverwendungen und Erlebnisse mit Sprache, die nicht auf die Bedeutung beschränkt sind und die Wittgenstein anführt, sind etwa die Aussage, dass Schuberts Name zu Schuberts Werken und Schuberts Gesicht passt, oder die Frage, ob Mittwoch fett oder mager ist. Solche Fragen haben, laut Wittgenstein, einen guten Sinn, wir können sie genauso beantworten wie die Frage, ob Mittwoch vor oder nach Dienstag kommt. Es gilt außerdem, dass das, was wir sagen wollen, nur in diesen Worten gesagt werden kann – es handelt sich also gerade nicht um eine metaphorische oder übertragende Redeweise. Und doch besteht ein Unterschied zwischen der gewöhnlichen Bedeutung und dem gewöhnlichen Gebrauch dieser Worte und der sekundären Bedeutung und dem sekundären Gebrauch: Die Bedeutung von »fett« und »mager« lässt sich nur anhand von Beispielen der gewöhnlichen Verwendung erläutern. Die sekundäre Bedeutung ist hingegen davon abhängig, dass bereits eine Vertrautheit mit sowohl der gewöhnlichen Bedeutung als auch der allgemeinen Sprachpraxis besteht.⁵⁸⁶ Andererseits ist die sekundäre Bedeutung nicht die übertragene, denn das, was ich da ausdrücken möchte, kann nicht in anderen Worten gesagt werden – insofern ist die Verwendung von Ausdrücken in ihrer sekundären Bedeutung ein Teil der allgemeinen Sprachpraxis und die Verwendung von »fett« zur Beschreibung von »Mittwoch« Teil der Verwendung von »fett«. Verhältnisse des Passens, ästhetische Urteile und Aussagen, in denen Worte in ihrer sekundären Bedeutung verwendet werden, sind vielleicht eine besondere Sprachpraxis, aber sie sind ebenso Teil der Sprachpraxis wie gewöhnliche Urteile. So schreibt Wittgenstein über die Verwendung der Begriffe »hören« und »sehen« von etwas als etwas: »Ist es nun ein wirkliches Sehen oder Hören? Nun: so nennen wir es; mit diesen Worten reagieren wir in bestimmten Situationen. Und *auf* diese Worte reagieren wir wieder durch bestimmte Handlungen.«⁵⁸⁷ Diese Passage verdeutlicht, dass Phänomene des Sehens oder Hörens in der sekundären Verwendungsweise nicht idiosynkratische

⁵⁸⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 560.

⁵⁸⁶ Es gibt hier ein klares Abhängigkeitsverhältnis zwischen der primären und sekundären Bedeutung, denn nur wer die primäre Bedeutung bereits verwendet, kann die sekundäre nutzen.

⁵⁸⁷ Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, §1.

Sprechweisen sind, sondern Teil von bestimmten (eventuell voraussetzungsreichen) Sprachspielen.

Sekundäre Bedeutungen hängen, genau wie das Bedeutungssehen, klarerweise von unseren Fähigkeiten und der wiederholten Beschäftigung mit dem Gegenstand oder der Technik ab – nicht umsonst spricht Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* immer wieder von der »Abrichtung« – also einem Umgang mit der entsprechenden Technik, der durch unreflektierte Wiederholung, einen gewissen Drill, Korrektur durch einen Lehrer erworben wird. Es mag sein, dass wir in die Sprache eingeübt werden und dass dieser Prozess, insbesondere bei der Schriftsprache, einen durchaus militärischen Zug aufweist: die ständige Wiederholung, das Aufsagen, Buchstabieren, das Betrachten und Nachfahren von Buchstaben. Dies alles mag eine Voraussetzung dafür sein, dass bestimmte Techniken sich in unseren Körper einschreiben, sodass wir auf Sprache, Schrift und Zahlen ohne nachzudenken reagieren. Das Ergebnis einer solchen Abrichtung besteht darin, dass sich Verstehen, Lesen und Rechnen einstellen, ohne unsere Aufmerksamkeit zu beanspruchen. Für diese Automatisierung ist die Abrichtung nötig, aber unser Verhältnis zur Sprache ist dadurch nicht vollständig erfasst. Denn die Phänomene im Umfeld des Bedeutungssehens und der sekundären Bedeutung sind nicht einfach Effekte dieser Abrichtung. Es geht nicht nur darum, dass wir Worte *oft* um uns haben, sondern auch, dass wir sie *gerne* um uns haben. Das folgende Zitat, welches bereits die Beschäftigung mit der Bedeutungsblindheit eingeleitet hat, verdeutlicht dies: »Das vertraute Gesicht eines Wortes, die Empfindung, es habe seine Bedeutung in sich aufgenommen, sei ein Ebenbild seiner Bedeutung – es könnte Menschen geben, denen das alles fremd ist. (Es würde ihnen die Anhänglichkeit an ihre Worte fehlen.) – Und wie äußern sich diese Gefühle bei uns? – Darin, wie wir Worte wählen und schätzen.«⁵⁸⁸ Wittgenstein beschreibt das Verhältnis zu unseren Worten hier so, wie wir oftmals über Menschen sprechen: Sie haben ein Gesicht, wir hängen an ihnen, wir wählen und schätzen sie. Auf diesen Punkt macht Cavell aufmerksam: »Putting together the ideas that noticing an aspect is being struck by a physiognomy; that words present familiar physiognomies; that they can be thought of as pictures of their meaning; that words have a life and can be dead for us; that »experiencing a word« is meant to call attention to our relation to our words; that our relation to pictures is in some respects like our relation to what they are

⁵⁸⁸ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen II*, 560.

pictures of; – I would like to say that the topic of our attachment to our words is allegorical of our attachment to ourselves and to other persons.«⁵⁸⁹

Man könnte nun meinen, dass ein solches Verhältnis zu unseren Worten vor allem in künstlerischen Kontexten, in der Literatur, Poesie oder in der Musik relevant ist. Es ist richtig, dass in solchen Bereichen ein besonders Gefühl für die Sprache in allen ihren Dimensionen Voraussetzung ist, aber mir geht es nicht nur um die spezifischen und voraussetzungsreichen Kontexte ästhetischer Praxis. Mir geht es um die körperliche Beziehung zu Schrift und Sprache gerade in alltäglichen Kontexten. Einen solchen finden wir zum Beispiel bei Kindern, welche zunächst einfache Buchstaben, die des eigenen Namens etwa, und später ganze Wörter, nachfahren, nachsprechen, betrachten, später dann schreiben und designen.⁵⁹⁰ Aber Kinder sind nicht die einzigen, die die geschriebene Sprache buchstäblich lieben. Auch Erwachsene umgeben sich mit gedruckten Buchstaben, sie überlegen, welche Type für welchen Zweck geeignet ist, bestimmte Schriftarten stoßen sie ab, andere verkörpern einen bestimmten *look* und werden auf T-Shirts, Plakate und Stoffbeutel gedruckt.

Es ist, so möchte ich behaupten, ein Spezifikum des Menschen, dass er durch das Ausbilden einer Fähigkeit und den Umgang mit Gegenständen sein affektives Verhältnis sowohl zu der Tätigkeit als auch zu den Gegenständen der Tätigkeit verändert und zwar über den Effekt einer bloßen Gewöhnung hinaus. Zwar nehmen unsere Einstellungen oftmals ihren Ausgangspunkt in einem Mögen oder Meiden, aber diese Einstellungen sind nur der Einstieg zu einer differenzierteren Einstellung. Es ist eben nicht so, dass die Buchstaben und Worte in der Wahrnehmung nach hinten treten, sie können eben auch immer wieder – in einem veränderten Licht – in den Fokus unserer Aufmerksamkeit treten. Die oben diskutierten Beispiele zeigen dabei deutlich, dass diese Affektivität über ein bloßes Mögen oder Nicht-Mögen hinaus geht, und sich vielgestaltige, opake, überraschende Affekte einstellen, die von der Bedeutung, ebenso wie von der materialen Grundlage – von den physischen Zeichen, den Worten und Klängen – wie von den Akteuren selbst ausgehen.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Cavell, *The Claim of Reason*, 355.

⁵⁹⁰ So haben meine Tochter und ihr bester Freund als Vierjährige sich gegenseitig Fotos von ihren Namen – geschrieben und aus Holzbuchstaben gelegt – geschickt. Mit der Unterschrift: »Hier, das ist Dein Name.« Es ist schwer zu sehen, wie man dies nicht als ein Liebesbeweis an die Person und an die Schrift verstehen kann.

⁵⁹¹ Malafouris findet eine analoge Struktur beim Handeln: »Agency and intentionality may not be innate properties of things, but they are not innate properties of humans either, they are emergent properties of material engagement.« (*How Things Shape the Mind*, 149)

Die Veränderung unserer Affektivität gegenüber der Tätigkeit und den Gegenständen der Tätigkeit ist, neben dem Handeln und Wahrnehmen, also ein weiterer Bereich, in der der Erwerb einer Technik uns als leiblich verkörperte Wesen verändert. Malafouris hat möglicherweise recht, wenn er schreibt, dass diese Dimension in der Literatur zum *extended mind* häufig nicht in der gleichen Weise Beachtung findet wie die Veränderung in der Wahrnehmung und im Handeln der Personen. Gleichwohl hält er diese Dimension im Hinblick auf die Ausweitung des Geistes, gerade auch aus materialistischer Perspektive, für zentral: »a notion of mind, even when extended, is not helpful if it does not take the sensual, the affective, and emotional aspects of human intelligent behavior seriously by considering how things put novel demands on the bodies and brains of people experiencing and appreciating their aesthetic qualities.«⁵⁹² Zugleich ist die Idee, dass auch unsere scheinbar natürlichen Präferenzen, unsere affektiven Reaktionen und Gefühle gegenüber Gegenständen, Personen und deren Verhalten das Ergebnis einer Enkulturation in eine bestimmte Technik sind, alles andere als eine neue Idee, sondern findet sich unter anderem bei Aristoteles, Nietzsche und Wittgenstein.⁵⁹³ Mir geht es um einen Spezialfall dieses allgemeinen Vermögens, nämlich um die affektiven Verhältnisse gegenüber formalen Systemen wie der gesprochenen, aber vor allem auch der geschriebenen Sprache. Die Idee, dass auch abstrakte Gebilde wie eine bestimmte Schrift expressive Qualität haben, dass wir sie wie eine Person beschreiben können und dass wir ihnen gegenüber ähnlich gelagerte Einstellungen haben, findet sich auch in folgendem Zitat Wittgensteins: »Diese Schrift ist mir unsympathisch.« Kann dem, der gerade lesen und schreiben lernt, eine Schrift unsympathisch sein? – Sie kann ihn vielleicht in irgend einem Sinne abstoßen. Nur von dem hat es Sinn zu sagen, eine Schrift sei ihm unsympathisch, der sich bereits allerlei Gedanken über eine Schrift machen kann.«⁵⁹⁴ Auch für unseren Umgang mit Schrift gilt, dass es das weitere Umfeld und die Vertrautheit mit der Praxis ist, die uns instand setzt, Urteile über die expressiven und affektiven Qualitäten eines Gegenstandes zu urteilen, bei dem man meinen könnte, es käme ausschließlich auf die Bedeutung an.

⁵⁹² Malafouris, *How Things Shape the Mind*, 85.

⁵⁹³ So müssen wir, laut Nietzsche, sogar das Lieben selbst lernen. Er schreibt in der *Fröhlichen Wissenschaft*: »So geht es uns aber nicht nur mit der Musik: gerade so haben wir alle Dinge, die wir jetzt lieben, *lieben gelernt*. [...] Auch die Liebe muss man lernen.« (334). Gleiches gilt auch für den Hass: »Ebenso muß der Haß gelernt und genährt werden, wenn einer ein tüchtiger Hassler werden will [...]« (*Menschliches, Allzumenschliches I*, 601). Für eine unterhaltsame Reflektion darüber, wie man sich dazu bringen kann, selbst Austern und Opern gerne zu mögen, siehe außerdem: Goldie, »The Ethics of Aesthetic Bootstrapping«.

⁵⁹⁴ Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, §544.

Die Diskussion über den Bedeutungsblinden und über seine Malaise verdeutlicht im Wesentlichen drei Dinge. Erstens zeigt sie in besonderer Weise, dass der Erwerb einer Technik (unsere Vertrautheit mit Worten etwa) zu einem veränderten Erlebnis mit dem Gegenstand führt, das selbst Teil einer Technik oder Praxis wie etwa Poesie und Prosa werden kann. Diese Praktiken lassen uns im Gegenzug spezifische Erfahrungen mit der Sprache machen, die wiederum Teil der allgemeinen Sprachpraxis werden können. Damit sind vor allem Phänomene der sekundären Bedeutung, der Metapher und nach dem passenden Ausdruck gemeint. Zweitens zeigt die Diskussion, dass der Erwerb einer Technik nicht zu einem bloßen Sich-Auskennen führt, sondern darüber hinaus vielfältigste affektive und ästhetische Erfahrungen ermöglicht. Die Enkultrierung mit Praktiken und Gegenständen hat gewissermaßen immer die Tendenz, unser bloßes Erleben zu überschreiten und zwar in einer Weise, die oftmals anschlussfähig an ästhetische Praktiken ist.⁵⁹⁵ Insofern ist der Bedeutungsblinde, also jemand, für den der Umgang mit der Sprache dazu führt, dass diese bestenfalls in den Hintergrund tritt und keine andere Dimension des Erlebnisses an ihre Stelle tritt, schwer vorstellbar und zwar banalerweise deswegen, weil er an vielen Sprachspielen einfach nicht teilnehmen könnte. Die Sprachspiele, von denen er ausgeschlossen wäre, sind aber gerade keine elitäre oder sekundäre Sprachpraxis, sondern finden bereits überall dort statt, wo nach dem passenden Wort oder der richtigen Formulierung gesucht wird. Das Bedeutungssehen zeigt sich auch an Phänomenen wie dem vertrauten Anblick eines Slogans, oder einem liebgewonnenen Schriftzug und auch an akustischen Phänomenen wie dem Heben und Senken der Stimme in der Betonung. Daher stellt sich beim Bedeutungsblinden, dem diese Erfahrungen *mit* Sprache abgehen, die Frage, ob seine Sprache *überhaupt* eine menschliche Sprache ist, wenn ihm jede Form des Erlebens *von Sprache* und damit auch weite Teile *der Sprache* verschlossen bleiben. Hier zeigt sich eine Parallele zum Aspektblinden,⁵⁹⁶ bei dem wir zu der Einschätzung gelangt waren, dass wir uns eine solche Menschen gar nicht vorstellen

⁵⁹⁵ Wenn Noë meint, dass das *Entanglement* dadurch gekennzeichnet ist, dass unser Erleben, Wahrnehmen und Handeln wesentlich durch *style* und Kunst mitgeprägt sind, und zwar auch im alltäglichen Leben, dann ist meine These als kongruent zu verstehen, denn nicht nur durchzieht Kunst *top-down* unser Leben, sondern unsere Form des Lebens führt *bottom-up* zu Praktiken der Ästhetik – eine Lebensform, die unserer ähnelt, aber gar keine Praktiken und Sprachspiele der genannten Art hätte, käme uns (ähnlich wie die Bauarbeiter zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen*) regelrecht unmenschlich vor. Dass Ästhetik und Expressivität einen Grundzug menschlichen Lebens ausmachen, zeigt sich auch daran, dass wir – selbst wenn wir wenig oder nichts über die Menschen vor 40.000 Jahren wissen – davon ausgehen können, dass es sich bei ihren Höhlenmalereien um Kunst handelt und nicht um eine Bestandsaufnahme. (Ungeachtet der Tatsache, dass die Wissenschaft nicht wirklich weiß, wozu diese Bilder gedient haben.) Vgl. hierzu: di Paolo, *Linguistic Bodies*, 304.

⁵⁹⁶ Und letztlich auch zu den Bauarbeitern am Beginn der *Philosophischen Untersuchungen*. Vgl. Kapitel 2.

können. Die Beschäftigung mit dem Aspektblinden und dem Bedeutungsblinden zeigt jeweils, dass wir uns solche Menschen – als Menschen – nicht vorstellen können, denn die Praktiken – an denen sie trotz allem teilhaben können sollen – sind auf subtile Weise mit jenen Fähigkeiten verknüpft, die den »Blinden« nach Voraussetzung fehlen. Eine ähnliche Einschätzung der Bedeutungsblinden findet sich bei Minar, der schreibt: »The meaning-blind may prove incapable of modifying familiar concepts, or of improvising on novel occasions, or even of making judgments that involve projecting a word with its customary meaning into new, non-stereotypical situations, of seeing new uses as extensions of old ones. The more we read their familiarity and liveliness out of the picture, the less apparent it is what the possibilities we are trying to imagine really amount to, and the less clear it is whether we should say that they really speak language.«⁵⁹⁷

Zugleich, und das ist der dritte und vorerst letzte Punkt, ist die Tatsache, dass wir Bedeutung erleben, ein affektives Verhältnis zu bestimmten Schrifttypen haben oder Fragen nach der sekundären Bedeutung beantworten können, nicht so überraschend, wenn wir bedenken, dass Sprache, Schrift und dem Zahlensystem nicht allein im intellektuellen Modus des Verstehens gelernt werden. Vielmehr ist der Erwerb der Sprache, der Zahlen, des Lesens, Rechnens und Bildverstehens selbst geprägt durch eine Bildung sowohl der Wahrnehmungs- als auch der Handlungsfähigkeit und damit der Leiblichkeit. Buchstaben und Zahlen werden wesentlich durch eine körperliche Abrichtung und nicht allein durch intellektuelles Verstehen erworben: Durch das Nachfahren, das Aufsagen, das wiederholte Betrachten, das Auswendiglernen, das Ausmalen. Durch das Schreiben mit der Hand, , durch das Aufhängen von Buchstaben und Alphabeten an Kühlschränken, durch Lieder über das Alphabet, durch Kalligraphie etc. Diese Prozesse sind Prozesse des Körpers. Sie werden über die Betätigung des Körpers erworben und sie führen zu einer Veränderung des Körpers und der leiblichen Vermögen. Im Lichte dieser Überlegungen erweist sich das Bild, in dem die Sprache dem Körper gegenübersteht und auf ihn einwirkt, als eine Projektion, die weder der Sprache noch dem Körper gerecht wird.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Minar, »The Philosophical Significance of Meaning-Blindness«, 198.

⁵⁹⁸ So schreibt Malafouris über das Verhältnis von Körper, Zeichen und dem menschlichen Geist: »Material signs are not simply message carriers in some pre-ordered social universe. Material signs are the actual physical forces that shape the social and cognitive universe.« (Malafouris, *How Things Shape the Mind*, 97)

Sprache als universal tool

Eine wichtige These dieser Arbeit besagt, dass wir die beiden menschlichen Vermögen des Wahrnehmens und des Handelns nur dann angemessen verstehen können, wenn wir ihre wechselseitige Abhängigkeit beachten, wenn wir also verstehen, welche Rolle das Handeln im Wahrnehmen spielt und *vice versa*. Dabei ist im Verlauf der Arbeit immer deutlicher geworden, dass die Beschreibung und insgesamt die Sprache für das Verständnis des menschlichen Handelns und Wahrnehmens eine überaus wichtige Rolle spielen. Die zentrale Einsicht aus der Beschäftigung mit Conants Argumenten lautete, dass die Gegenüberstellung von leiblichen Vermögen wie Wahrnehmung und Handeln auf der einen und Sprache auf der anderen Seite kein geeignetes Bild darstellt, um das Verhältnis der beiden Vermögen zu klären. Wahrnehmung, Handeln und Sprache stehen vielmehr schon immer in zahlreichen wichtigen Verbindungen, die eine Trennung und anschließende Gegenüberstellung gerade verhindern. Das Bild der Kooperation zwischen körperlichen und sprachlichen Vermögen, wie Conant es ausgehend vom sprachlichen Zeichen entwickelt, weist also gerade diejenige Vorstellung zurück, dass es einerseits natürliche Vermögen wie Handeln und Wahrnehmen gibt und andererseits kulturelle Techniken wie die Sprache, die mit diesen (natürlichen) Prozessen höchstens kausal verbunden sind.⁵⁹⁹ Dieses Bild wird auch von Theorien des *Entanglements*⁶⁰⁰ zurückgewiesen, für die gilt, dass grundlegende Prozesse wie Wahrnehmung und Handeln nicht unabhängig von kulturellen Techniken, Gegenständen Werkzeugen, Personen und Institutionen sind und für die insofern auch die philosophische Theorie jene Faktoren nicht außer Acht lassen darf. So wie ich Conants Position hier dargestellt habe, beschreibt er eine sehr grundlegende Weise, in der unser Wahrnehmen von Sprache und das Handeln, im Sinne von Sprachproduktion, durch den Spracherwerb geprägt werden. Zugleich, das hat die Beschäftigung mit dem »Erleben der Bedeutung«, ermöglicht der Erwerb der Erst- und Zweitsprache bestimmte Erlebnisse von Sprache, eben jene »merkwürdigen Erlebnisse«, über die Wittgenstein im Anschluss an das Aspektsehen spricht.

⁵⁹⁹ Damit rückt aber natürlich auch das Verhältnis zwischen Natur und Kultur im Allgemeinen in den Fokus, das vielfältiger bestimmt werden muss als in einer polaren Opposition.

⁶⁰⁰ Ich werde im Folgenden den Begriff *Entanglement* als *Terminus technicus* benutzen – allerdings nur, wenn er als Substantiv verwendet wird. Andere Verwendungsweisen (to entangle, being entangled) übersetze ich meistens mit einem Wort aus der Familie des Wortes »Verflechtung« (also etwa: verflechten, verflochten sein, sich verflechten).

Überlegungen zur Rolle der Sprache für die Konstitution des menschlichen Geistes und das Zusammenspiel von Wahrnehmung, Handeln und Sprache werden in jüngerer Zeit durch Theorien ergänzt, die bestimmten Gegenständen, sozialen Praktiken und kulturellen Technologien einen ähnlich gelagerten Einfluss zusprechen. Die Idee von Autoren wie Benett, Clark, Haraway, Noë und Malafouris⁶⁰¹ ist nicht nur, dass unsere grundlegenden geistigen und körperlichen Fähigkeiten im Zusammenspiel mit kulturellen Objekten und der Teilhabe an einer kulturellen Praxis geprägt und verändert werden, sondern dass dieses Zusammenspiel konstitutiv für ebenjene Fähigkeiten ist. Der Leitgedanke solcher Theorien des *Entanglements* lässt sich dabei folgendermaßen formulieren: Denken, Wahrnehmen und Handeln des Menschen sind von zahlreichen kulturellen Techniken, Praktiken und Gegenständen geprägt. Diese Verflechtung ist so umfassend, dass es unmöglich wird, die Fähigkeit und Tätigkeit ohne jene Einflüsse zu bestimmen. Ihre Ubiquität macht das umfassende *Entanglement* zugleich zu einem zentralen Merkmal des Menschlichen und zwar auch dann, wenn es kontingent ist, mit welchen konkreten Techniken, Praktiken und Gegenstände unser Handeln und Wahrnehmen verflochten ist.

Nun können wir uns fragen, inwiefern die »merkwürdigen Erlebnisse«, über die Wittgenstein im Anschluss an das Aspektsehen spricht, ebenfalls durch den Erwerb einer bestimmten Technik oder Praktik bedingt sind. Was, so könnte man fragen, ist hier die Technik, die uns in die Lage versetzt, eben jene Erfahrungen mit Sprache zu machen? Die Antwort lautet: mehr Sprache. Sprache ist nicht nur deswegen ein *universal tool*, weil sie für anderes, z.B. für die Wahrnehmung von Aspekten, relevant ist, sondern auch deswegen, weil bestimmte Techniken und Praktiken innerhalb der Sprache unser Verhältnis zur Sprache und das Erlebnis von Sprache verändern. Im nun anschließenden Abschnitt soll es um die Rolle einer sehr spezifischen menschlichen Tätigkeit, nämlich des Schreibens, für unser Verhältnis zur gesprochenen Sprache gehen. Das Schreiben soll hier verstanden werden als eine Technik, die eine Tätigkeit, nämlich das Sprechen, beeinflusst. Dies ist natürlich nicht die einzige Weise, in der innerhalb der Sprache eine bestimmte Technik das Erleben der Sprache verändert. Ich greife diesen speziellen Fall deswegen heraus, weil hier eine klar zu benennende Technik vorliegt, in welche Kinder in weiten Teilen der Welt umfassend eingeübt werden. Es stellt zugleich, anders als Literatur und Poesie, einen

⁶⁰¹ Die Theorien von Noë, Clark und Malafouris unterscheiden sich im Detail stark. Dies ändert jedoch nichts an der zugrundeliegenden Ähnlichkeit: Sie alle behaupten, dass bestimmte kulturelle Produkte oder Aktivitäten unsere geistigen Fähigkeiten ermöglichen und konstituieren.

Bereich der Sprache dar, der vergleichsweise basal ist – auch wenn Lesen und Schreiben menschengeschichtlich eher jung sind, so sind doch in vielen Weltgegenden im Moment ausgesprochen viele Menschen mit dieser Technik vertraut.

Schreiben und Lesen – Verflochten mit der geschriebenen Sprache

»Ich denke tatsächlich mit der Feder, denn mein Kopf weiß oft nichts von dem, was
meine Hand schreibt.«

(Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 473)

Silvia Ferrara schreibt in ihrem Buch *Die große Erfindung*: »Handlungen haben ein dynamisches Element, das sich schwerer zu Papier bringen lässt: Die Handlung besteht aus Bewegung, die Geste verfliegt. Schrift ist das Gegenteil: materiell, fest, reglos. Sie ist – wie die Dinge – beständig.«⁶⁰² Auch Noë hält zu Beginn von »The Writerly Attitude« fest: »Speech is movement, after all. It is skillful, purposeful, situation-sensitive, social movement. [...] How do we even get the idea of words and word-order, phrases and phrase structure, out of that fluent exercise of task-oriented movement [...]?«⁶⁰³ Ferrara und Noë weisen darauf hin, dass die gesprochene Sprache, als eine flüchtige Handlung, intuitiv nicht mit der beständigen und geordneten Schrift zu tun hat. So bildet die Schrift wesentliche Elemente der gesprochenen Sprache gar nicht ab: die Tonhöhe, die Lautstärke, das Tempo. All diese Eigenschaften sind für die gesprochene Sprache wichtig und finden in der Notation von Sprache keine (oder eine sehr rudimentäre) Entsprechung. Gleichzeitig sind viele Eigenschaften *der Sprache* eigentlich Eigenschaften, die sich in der geschriebenen Sprache finden: Eine Schreibweise zu haben, das Zusammengehören von bestimmten Wörtern und die Trennung von anderen, auch die Idee des Satzes und der Satzstruktur stammt eher von ihrer geschriebenen Form als von ihrer gesprochenen. Noë meint, dass sich aus den beiden verschiedenen Weisen über Sprache nachzudenken ein Paradox ergibt, welches er folgendermaßen formuliert: »[...] language is a moving flow of human activity. To write it down we must conceive of it as

⁶⁰² Ferrara, *Die große Erfindung*, 20.

⁶⁰³ Noë, »The Writerly Attitude«, 11f.

structured and differentiated but to do this is already to take up an attitude or stance that is tantamount to writing.«⁶⁰⁴

Noë weist das Paradox zurück und zwar hauptsächlich aus dem Grund, dass er die Beschreibung der gesprochenen Sprache als eine Aktivität, die wesentlich durch *flow* gekennzeichnet ist, ablehnt. Sprache, als Mittel der Kommunikation und Artikulation, läuft eben gerade nicht ohne Unterbrechung und fehlerfrei ab. Nicht mal im »besten Fall« funktioniert die Sprache so, sie ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass wir uns und andere unterbrechen, dass wir überlegen, wie es weitergehen kann, dass wir nachfragen, wie etwas gemeint war, ob wir uns gegenseitig oder uns selbst richtig verstanden haben. Dieses Verhältnis zur Sprache ist aber nun nicht eines, das überwunden werden muss, oder das nur die Phase des Erwerbs kennzeichnet. Das reflektierende Verhältnis zu Sprache – also die Sprache selbst zum Fokus der Aufmerksamkeit machen zu können und zu prüfen, ob sie unseren kommunikativen oder expressiven Absichten genügt – ist für Noë keine vom Gebrauch der Sprache verschiedene Tätigkeit, sondern gehört zur Sprache dazu, von den ersten Schritten bis zur hochspezialisierten Verwendung.⁶⁰⁵ Ein solches Verhältnis zur gesprochenen Sprache ist in bestimmter Hinsicht ein distanzierendes, kritisches und reflektiertes und damit – so meint Noë – ein Verhältnis, das er die *writerly attitude* nennt.⁶⁰⁶ Insofern sieht Noë in der geschriebenen Sprache keine grundsätzlich neue Erfindung, sie sollte viel eher verstanden werden als eine technische Erfindung, die es uns auf neue Weise ermöglicht, etwas zu tun, was wir schon immer tun: uns die Sprache vor Augen zu stellen und zu befragen, was wir eigentlich tun, wenn wir sprechen. Das vermeintliche Paradox löst Noë entsprechend: »[...] we don't face the problem of inventing writing or discovering structure as if from the outside. We have always been writing language, for to be a speaker is to participate in the work of representing our activity of talking to ourselves and that, finally, is what writing is.«⁶⁰⁷

Das stimmt so natürlich nicht, denn das bloße Sich-Unterbrechen im flüssigen sprachlichen Handeln und das Innehalten, um sich das eigene Tun vor Augen zu stellen,

⁶⁰⁴ Noë, »The Writerly Attitude«, 12.

⁶⁰⁵ Im Gegensatz zu Noë scheint mir das reflektierende Verhältnis zur Sprache jedoch eher ein Phänomen zu sein, an dem sich die kompetente Verwendung zeigt. Insbesondere das Fragen nach der Bedeutung ist – meiner Meinung nach – ein Phänomen, das sich erst vergleichsweise spät im Spracherwerb zeigt und jede Menge Abrichtung und unreflektierte Unterordnung unter die Regeln der Sprache voraussetzt. Vgl. für Machtverhältnisse innerhalb der Sprache: Seel, »Macht und Gegenmacht der Sprache«.

⁶⁰⁶ »All languages, whether they have alphabets or not, have the resources to take up the reflective attitude, the *writerly attitude*, to speech itself.« (»The Writerly Attitude«, 16)

⁶⁰⁷ Ebd.

ist natürlich nicht dasselbe wie ›Schreiben‹. Vor allem gilt hier natürlich, dass die reflektierende Haltung zum Sprechen nicht das einzige ist, was Schreiben jetzt ist. Schreiben heute ist eine inzwischen jahrtausendealte, sehr differenzierte und traditionsreiche Praxis. Dies geht nun aber deutlich darüber hinaus, was erste Schriften, die ja vor allem im Dienste der Buchhaltung standen, leisten konnten.⁶⁰⁸ Unsere heutige Schreibtechnik und Schreibpraxis hat sich in diesem Sinne sehr weit von dem reflektierenden Moment entfernt, welches der gesprochenen Sprache innewohnt und welches den Nukleus darstellt, an dem die geschriebene Sprache einsetzt. Für Noë reicht es jedoch, dass es dieses Moment gibt, denn an die Erfindung des Schreibens – also die technische Erfindung des Schreibens – schließt sich eine Geschichte der gegenseitigen Beeinflussung und Weiterentwicklung an, die dazu führt, dass die gesprochene und geschriebene Sprache eine Entwicklung in Gang setzen, die wesentlich aufeinander bezogen bleibt. Er schreibt: »Now, once we have written language, a whole new generative interaction and mutual influence of writing on speech and speech on writing gets started and amplifies and accelerates. For the existence of ways of representing or modeling how we talk (conventionally: writing) exerts an influence on how we talk, which in turn changes how we represent to ourselves what we are doing, when we do that, that is, it changes writing. Which in turn loops down and drives more change.«⁶⁰⁹

Noës Beschreibung unseres Verhältnisses zur geschriebenen Sprache lässt sich gut mit bestimmten Aspekten der 4E-Debatte vergleichen, wodurch die Doppelfunktion solcher Techniken für den menschlichen Geist noch deutlicher wird. In der 4E-Debatte wird der menschliche Geist als »extended« (ausgedehnt) und »embedded« (eingebettet) bezeichnet. Techniken wie etwa das Schreiben oder Rechnen zeigen, dass diese beiden Dimensionen charakteristischerweise ineinandergreifen.⁶¹⁰ Wir hatten vorhin festgehalten, dass der Ursprung der Schrift (und des Zahlensystems) zunächst Teil eines Buchhaltersystems waren. Die Schrift diente hier zunächst nicht zur Repräsentation von Sprache, sondern war eine kognitive Stütze, damit man sich die Art und Anzahl verschiedener Waren leichter merken konnte. In diesem Sinne war die frühe Schrift vor allem eine Stütze für den menschlichen Geist.⁶¹¹ Doch sobald das System der Schrift einmal etabliert ist,

⁶⁰⁸ Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Schrift siehe: Ferrara, *Die große Erfindung*.

⁶⁰⁹ Noë, »The Writerly Attitude«, 16.

⁶¹⁰ Für einen exzellenten Überblick über die 4E-Debatte siehe: Fingerhut et al, »Was ist Philosophie der Verkörperung?«

⁶¹¹ Für das Verhältnis zwischen *gestütztem* und *ausgedehntem* Geist siehe: Sterelny, »Der Geist – ausgedehnt oder gestützt?«

interagieren Menschen ständig mit Schrift, welche ihren Lebensraum (ihre ökologische Nische) umfassend strukturiert. Dabei ist es aber eben nicht nur die Strukturierung des (sowieso vorhandenen) Lebensraums, sondern auch das Etablieren sehr spezifischer Praktiken, welches zur Umstrukturierung der »ökologischen Nische« des Menschen führt. Unsere Umwelt enthält eben nicht nur nützliche Schilder, die uns das Leben erleichtern, sondern wir bringen unseren Kindern das Lesen und Schreiben bei, wir lesen und schreiben selbst, das Lesen und Schreiben bringt wiederum bestimmte literarische Gattungen hervor, bestimmte Praktiken wie das Tagebuchschreiben und die Typographie. Während das bloße Notieren an den Anfängen der Schrift als eine Verlängerung und Erleichterung des Handelns verstanden werden kann, schaffen komplexere Formen des Schreibens und Lesens selbst neue Formen des (sprachlichen) Handelns. Diese Formen des sprachlichen Handelns können natürlich auch auf andere Formen des Handelns und unser Selbstverständnis zurückschlagen und so letztlich größere Ausschnitte unserer menschlichen Praxis beeinflussen. Wir sehen, dass die Technik des Schreibens und unsere Praktiken im Umgang mit ihr jeweils eine Entwicklung durchlaufen. Es wäre jedoch verkürzt zu denken, dass es sich hierbei um eine lineare Entwicklung handelt: Vielmehr scheint zu gelten, dass die Technik zu Beginn eher im Dienst einer bestimmten Tätigkeit stand (der Buchhaltung) und im weiteren Verlauf eigene Praktiken schafft, in deren Rahmen den Teilnehmern an dieser Praxis neue Handlungen zur Verfügung stehen.

Das Verhältnis von Lebensform und Schrift lässt sich mit einer Mangrove vergleichen.⁶¹² Anders als andere Bäume benötigen Mangroven keine fruchtbare Erde, um zu wachsen, sondern sie wachsen zuerst im seichten Meer und mit der Zeit sammeln sich Erde, Sand und Steine um die Wurzeln der Mangrove an und schaffen so den Boden, in dem die Mangrove (und anderes) schlussendlich wächst. Schrift kann als eine Mangroven-Technik verstanden werden: Einerseits erwächst sie aus der Lebensform und bestimmten Praktiken – in diesem Sinn ist die Sprache tatsächlich als eine Verlängerung der sie grundierenden Praktiken zu verstehen. Doch zugleich schafft die Schrift auch neue Praktiken: Sie ist eine Praxis, in der und um die herum sich neue Sprachspiele und Praktiken anlagern. Das Mangroven-Verständnis von Schrift legt uns zwei Bilder nahe darüber, wie Schrift und Praxis sich zueinander verhalten: Einerseits erwächst die Schrift aus der Praxis, andererseits erwachsen bestimmte Praktiken aus der Schrift. Diese Bilder

⁶¹² Das Bild ist aus einem Zitat von Clark übernommen, wobei er anhand der Mangrove das Verhältnis von Gedanken und Wörtern, bzw. Sätzen erläutert. Clark, *Being There*, 208.

sollten jedoch nicht so verstanden werden, dass es sich um zwei Prozesse handelt, es sind vielmehr zwei Aspekte eines Verhältnisses, welches typisch für das Verhältnis zwischen menschlichen Praktiken und Techniken ist. Diese Praktiken und Techniken stehen uns einerseits zur Disposition und sind uns andererseits entzogen: Wir unterliegen ihnen genauso wie sie uns unterliegen.⁶¹³

Entanglement und Bilder

Die Schrift ist nun allerdings nicht die einzige kulturelle Technik, mit der wir uns verflochten haben. Um die Radikalität des Ansatzes zu sehen, möchte ich ein zweites Beispiel Noës vorstellen, das sich mit dem Zusammenhang von visueller Wahrnehmung und dem Umgang mit Bildern beschäftigt. Die visuelle Wahrnehmung, verstanden als biologisches, physiologisches oder medizinisches Phänomen, ist laut Noë mit bestimmten Praktiken und Technologien *verflochten*. Die Transformation dieses im allgemeinen als natürlich verstandenen Vermögens durch Formen des *Entanglements* stellt dabei grundsätzlich in Frage, ob und inwieweit sich die Trennung zwischen natürlichem Prozess und kulturell geprägtem Tun aufrechterhalten lässt. Auf dem Spiel steht damit die Vorstellung, die Wahrnehmung sei vornehmlich als natürlicher Prozess zu verstehen. Noës Antwort wird sein: »Natürliche Wahrnehmung« gibt es beim Menschen nicht. Unsere Wahrnehmung ist vielmehr wesentlich mit bestimmten Praktiken und Gegenständen *verflochten* – wobei *Entanglement* von Noë an einer Stelle folgendermaßen bestimmt wird: »the inextricable commingling not only of nature and culture, but of nature and *art*«. ⁶¹⁴ Die Dramatik des Umschwungs in der Betrachtungsweise, die hier vorgenommen wird, verdeutlicht sich daran, dass es ihm nicht darum geht, die entsprechenden Tätigkeiten auf ihre *Beeinflussung durch* Technik und Kunst zu befragen, er behauptet vielmehr, dass die Tätigkeit selbst – der Prozess des Sehens beim Menschen – keine rein natürliche Tätigkeit und Prozess ist, sodass sie, und das dürfte noch wichtiger sein, nicht allein durch die Naturwissenschaften erklärt werden kann.⁶¹⁵ Noës Idee ist,

⁶¹³ Dies mag ein Kennzeichen menschlicher Praktiken insgesamt sein. In der Tendenz unterliegen wir der Praktik als Individuum und können sie als Kollektiv ändern.

⁶¹⁴ Noë, *The Entanglement*.

⁶¹⁵ Es handelt sich hier um eine denkbar heftige Auflehnung gegen den Universalitätsanspruch der Erklärungen der Evolutionsbiologie im Hinblick auf menschliche Tätigkeiten. Diesen Anspruch weist Noë nicht nur für klarerweise kulturelle und soziale Praktiken zurück, sondern auch für vermeintlich handfeste biologische Prozesse, wie etwa die Wahrnehmung.

dass mit der Sozialisation in eine Bild-Gesellschaft und mit dem Umgang mit Bildern die Wahrnehmung, also der biologische Prozess, transformiert wird. Insbesondere möchte er den Vorschlag nicht so verstanden wissen, dass dem Sehen (als einem natürlichen Prozess) eine kulturelle Technik aufsattelt (welche dann den natürlichen Prozess verändert). Im Fall der Wahrnehmung gilt viel eher: Es kann zwischen transformierten und nicht-transformierten Anteilen gar nicht unterschieden werden und so verliert die Differenzierung ihre Pointe. Ein von allen kulturellen, künstlerischen und technologischen Transformationen befreites Wahrnehmen stellt sich als nachträgliche Projektion heraus. Ein Modell dafür scheinen wir höchstens in der Wahrnehmung der Tiere zu finden. Doch sowohl die Projektion eines »natürlichen Zustands« als auch die Untersuchung der Wahrnehmung bei Tieren verliert aus den Augen, was sie verstehen will: die menschliche Wahrnehmung.

Ein zentrales Ergebnis der bisherigen Arbeit ist, dass es im Bereich der Wahrnehmung und im Bereich des Handelns nicht trivial ist, anzugeben, *was wir wahrnehmen* und *was wir tun*. In dem oben schon einmal angeführten Zitat von Merleau-Ponty wird eben jene Problematik auf den Punkt gebracht: »Nichts ist schwerer zu wissen, als was wir eigentlich sehen.«⁶¹⁶ Es ist, so können wir Merleau-Ponty verstehen, nicht so sehr die Erklärung des Phänomens, sondern die Frage, was eigentlich das Phänomen ist, das uns beschäftigt. Sehen wir Farbflächen, *sense-data*, Bilder, Gegenstände, Tatsachen, *affordances*, Gründe? Bisher habe ich die Existenz von unterschiedlichen Weisen des Sehens (denen unterschiedliche Objekte des Sehens korrespondieren) an die uns zur Verfügung stehenden Weisen der Beschreibung sowie unsere Zwecke und Absichten gebunden. Klarerweise eignet sich eine Beschreibung in Begriffen des *Still Life Seeing* besser für eine wissenschaftliche Untersuchung als eine Beschreibung, die auf *affordances* Bezug nimmt. Noë legt nun einen Vorschlag dazu vor, woher die unterschiedlichen Weisen oder Stile der Wahrnehmung stammen: Es sind bildgebundene Weisen des Sehens, die nur durch die Erfindung des Bildes und einer umfassenden Praxis des Bildgebrauchs möglich geworden sind. Anstatt also davon auszugehen, dass es »einfach so« verschiedene Weisen des Sehens gibt, aus denen wir auswählen können, knüpft er die Existenz von zumindest zwei Weisen des Sehens an die Erfindung einer bestimmten kulturellen Technik. Bilder,

⁶¹⁶ Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 82.

so die These, übernehmen damit für das Sehen die Rolle, die der Sprache oftmals für das Denken zugesprochen wurde: Bilder transformieren das Sehen.⁶¹⁷

In philosophischen Theorien finden sich traditionell vor allem zwei Formen der Wahrnehmung wieder, nämlich diejenige, die Noë *Still Life Seeing* nennt, und diejenige, die er als *Painterly Attitude* bezeichnet und die er jeweils durch ihren Bezug zu Bildtechniken erklärt. Das *Still Life Seeing* entspricht einer wissenschaftlichen Sicht auf die Welt, in der diese als eine wertfreie Ansammlung von Gegenständen mit unterschiedlichen Eigenschaften aufgefasst wird.⁶¹⁸ Sie stellt damit ein Gegenmodell zu jenen Formen von Wahrnehmung dar, bei denen auch werthafte Eigenschaften wie Gründe oder *affordances* Teil der Wahrnehmung sein können. Die *Painterly Attitude* wiederum kennzeichnet eine Weise der Wahrnehmung, die uns zeigt, wie die Gegenstände von einem bestimmten Standpunkt aussehen, wenn man die Wahrnehmung wie eine 2-D-Darstellung behandelt. Die *Painterly Attitude* bringt damit vor allem Intuitionen der Sinnesdatentheoretiker zum Ausdruck, die davon ausgehen, dass der grundlegende Seheindruck sich aus Linien und farbigen Flächen zusammensetzt. Das, was hier gesehen wird, wird in genau jenem Vokabular beschrieben, das auch beim Zeichnen relevant ist.

Noë schlägt nun vor, dass sowohl das *Still Life Seeing* als auch die *Painterly Attitude* jeweils bildgebundene Formen des Sehens sind, die davon abhängen, dass wir Lebewesen sind, die seit ungefähr 40.000 Jahren mit Bildern in vielfältigen Weisen interagieren. Seine Einsicht besteht nun darin, dass Formen des Sehens, die durch eine »implicit fluency with pictures« geprägt werden, einerseits eine berechtigte und häufig nützliche Form des Sehens sind, die allerdings dann problematisch werden, wenn wir uns, wie die Sinnesdatentheoretiker, zu der Behauptung hinreißen lassen, dass wir »eigentlich« nur die perspektivischen Eigenschaften sehen und auf die tatsächlichen Eigenschaften lediglich schließen. Seine Kritik richtet sich (in Wittgenstein'scher Manier) auf Theorien, die der Pluralität der verschiedenen Wahrnehmungsweisen nicht gerecht werden oder eine bestimmte Form gegenüber ihren Geschwistern auszeichnen und zum alleinigen Standard erklären.

⁶¹⁷ Wobei man natürlich dafür argumentieren könnte, dass die Sprache selbst eine Technik ist, die ebenfalls bestimmte Weisen des Sehens hervorbringt, nämlich die Wahrnehmung von Tatsachen, welche den »dass«-Sätzen der Sprache entsprechen.

⁶¹⁸ Eine solche Sicht auf die Welt wird uns übrigens auch von der Sprache ans Herz gelegt, in der die prädikative Struktur des Satzes ebenfalls Gegenstände mit ihren Eigenschaften bevorteilt.

In Frage steht allerdings, wie sich die verschiedenen Weisen des Sehens – *Still Life Seeing*, *Painterly Attitude*, *Seeing in the Wild* – zueinander verhalten. Ganz generell haben Theorien des *Entanglements* genauso wie Theorien der Transformation Schwierigkeiten damit anzugeben, wie die Fähigkeit ohne das entsprechende *Entanglement* aussehen würde, denn es ist ja gerade der Witz, dass menschliche Wahrnehmung zwar auf unterschiedliche Weise *verflochten* sein kann, aber nicht *nicht-verflochten*. Es gibt für Noë jedoch mindestens eine Weise der Wahrnehmung, das *Seeing in the Wild*, die zumindest nicht bildgebunden ist. *Seeing in the Wild* umreißt für Noë eher die Form von Wahrnehmung, die z.B. für Gibson oder auch Merleau-Ponty relevant ist, nämlich die Welt als eine Ansammlung von Gelegenheiten (und Hindernissen) zu sehen, bei der es vor allem um die Wahrnehmung von bewegungsrelevanten Eigenschaften der Umwelt geht, die sich aus der Körperkonstitution und den Bedürfnissen des Lebewesens speisen. Eine solche Wahrnehmung ist sicherlich unabhängig von unserem Umgang mit Bildern, in Frage steht aber, ob sie überhaupt abhängig von Techniken oder Praktiken ist, oder ob es sich hierbei um eine »natürliche« Wahrnehmung in dem Sinne handelt, dass sie nicht erlernt werden muss und Tiere vermutlich ebenfalls über eine Wahrnehmung verfügen, die ihnen die Welt in Relation zu ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten präsentiert. Dass Menschen, genau wie andere Tiere, sich gegenüber der Welt im Hinblick auf ihre Bedürfnisse und Fähigkeiten orientieren, dass ihnen die Welt im einfachsten Fall also in evaluativen Ansichten des Erstrebens und Meidens erscheint, hat seinen Ursprung in unseren Körpern. Menschliche und tierische Wahrnehmung ist immer Wahrnehmung aus der Perspektive eines Körpers mit Interessen, Bedürfnissen und Fähigkeiten – oder noch deutlicher: eines Körpers einer bestimmten Größe, mit Haaren, mit Schuppen, mit Händen, auf vier oder zwei Beinen. Eine gelungene Weise auszudrücken, wie zentral der physische Körper für die Wahrnehmung ist, findet sich bei Merleau-Ponty: »Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système.«⁶¹⁹ Für einen solchen Körper und seine Wahrnehmung sind die Relevanzen und *affordances* immer schon gegeben und doch bedeutet dies im Hinblick auf die menschliche Wahrnehmung weder, dass Formen des *Entanglements* hier keine Rolle spielen noch bedeutet es, dass sie der Wahrnehmung der Tiere in jeder Hinsicht gleichen. Die menschliche und animalische Wahrnehmung unterscheiden sich selbst auf der Ebene des *Seeing in the Wild* in zwei Hinsichten, die wir schon im vorherigen Kapitel identifiziert

⁶¹⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 235.

haben. Zum einen sind Menschen dazu in der Lage, sehr viel diversere *affordances* wahrzunehmen, die sich durch Prozesse des Lernens noch weiter differenzieren können. Da selbstverständlich auch Tiere in der Lage sind, durch Erfahrungen und Lernen mehr und andere Gegebenheiten als Hindernis, Gelegenheit und Gefahr wahrzunehmen, kann dieser Unterschied jedoch zunächst lediglich ein quantitativer sein.

Ein entscheidender Unterschied besteht jedoch in der Freiheit, die Menschen gegenüber ihren unmittelbaren Wahrnehmungen haben. Die unmittelbare Wahrnehmung von etwas »als gefährlich« kann durch Kenntnis bestimmter Umstände – wie etwa, dass sich ein Zaun zwischen mir und dem gefährlichen Gegenstand befindet – rasch verändert werden, was wesentlich dadurch gelingt, dass Menschen ein Bewusstsein davon haben, dass die Wahrnehmung von etwas als Angebot, Hindernis und Gefahr ihnen prinzipiell zur Disposition steht.⁶²⁰ Die Kombination dieser beiden Aspekte – Bildbarkeit und Bewusstsein hinsichtlich der Möglichkeit alternativer Weisen der Wahrnehmung – bedingen zugleich einen zentralen Unterschied in der Wahrnehmung bei Mensch und Tier, nämlich den, dass Menschen sich und andere dazu bringen können, etwas anders zu sehen – und zwar indem sie selbst die Bedingungen schaffen, unter denen die entsprechenden Veränderungen in der Wahrnehmung eintreten. Solche Bedingungen sind Bildungskontexte ebenso wie Formen des *Entanglements*, die Effekte für unsere Wahrnehmung und unser Handeln haben und die sowohl in Situationen, in denen wir uns wiederfinden, als auch in solchen, die wir selber wählen und schaffen, wirksam sind.⁶²¹

Entanglement und menschliche Natur

Wenn wir grundlegende menschliche Vermögen wie etwa die Wahrnehmung, aber auch das Handeln, als mit kulturellen Techniken, Gegenständen und sozialen Institutionen konstitutiv verbunden sehen, können wir sie nicht unter Absehung dieser Verflechtung untersuchen. Diese erste Konsequenz impliziert, dass die entsprechenden Tätigkeiten und Prozesse, die auch biologische, physikalische und chemische Prozesse sind, nicht allein mit den Methoden der Biologie, der Physik und der Chemie vollständig erfasst werden

⁶²⁰ Vgl. Perler, »Rational Seeing« und Kapitel 4.

⁶²¹ Natürlich verändern nicht nur Menschen ihre natürliche Umgebung, um sie zu einer geeigneten Umgebung für sich zu machen. Die Interaktion mit einer selbstgestalteten ökologischen Nische ist also kein prinzipieller Unterschied – schon spezifischer für den Menschen ist hingegen das Gestalten bestimmter Nischen oder Situationen mit dem Ziel, kognitive Veränderungen bei sich und anderen herbeizuführen. Vgl. Fingerhut et al, *Philosophie der Verkörperung*, 74–78.

können. Eine zweite Konsequenz ergibt sich außerdem für die Bestimmung des Menschen selbst. Wenn zentrale Vermögen wie Wahrnehmung und Handeln durch ihr *Entanglement* gekennzeichnet sind, wenn es also die Natur des menschlichen Handlungs- und Wahrnehmungsvermögens ist, *verflochten* zu sein, schlägt dies auch auf eine Bestimmung der Natur des Menschen zurück, die dann ebenfalls verfehlt wird, wenn dem *Entanglement* nicht Rechnung getragen wird.

Malafouris macht einen ähnlichen Punkt. Auch er sieht die Quelle für die außerordentliche Leistung des menschlichen Geistes und zugleich sein bestimmendes Merkmal in der *meta-plasticity*, also der Eigenschaft, sich nicht nur plastisch an gegebene Strukturen anzupassen, sondern diese Strukturen wiederum aktiv verändern zu können und somit selbst eine Entwicklungsgeschichte in Gang zu setzen. Das Besondere an dieser Form der Plastizität ist die selbstgesteuerte Dynamik, da die kulturellen Bedingungen, unter denen eine plastische Anpassung erfolgt, selbst plastisch sind.⁶²² Erst gemeinsam mit der Tatsache, dass Menschen auch die Gegenstände und Praktiken hervorbringen und verändern, an welche sie sich wiederum anpassen, erklärt sich die produktive Dynamik, die für die menschliche Lebensform zentral ist. Die Fortschrittsgeschichte des menschlichen Geistes lässt sich laut Malafouris nur erzählen, wenn die ko-konstitutive Rolle zwischen dem menschlichen Geist und sehr spezifischen, materiellen Objekten in die Theorie reflektiert wird.⁶²³ Seine These verbindet dabei Enaktivismus, Externalismus und Materialismus, was sich in der folgenden Formulierung wiederfindet: »It would, I suggest, be more productive to explore the hypothesis that human intelligence »spreads out« beyond the skin into culture and the material world.«⁶²⁴

Entanglement als Transformation

Prozesse des *Entanglements* möchte ich als Transformationen verstehen, insofern ein Vermögen – etwa das der Wahrnehmung – durch den Umgang mit bestimmten Gegenständen – etwa Bildern – in grundlegender Weise verändert wird und zwar so, dass

⁶²² »Nonetheless, what I call *metaplasticity* – the fact that we have a plastic mind which is embedded and inextricably enfolded with a plastic culture – might well be the locus of human uniqueness *par excellence*.« (Malafouris, *How Things Shape the Mind*, 46)

⁶²³ Für eine kleinteilige Rekonstruktion zwischen der Verwendung von Tontafeln und der Entwicklung des numerischen Denkens siehe: Malafouris, *How Things Shape the Mind*, Chapter 5 »The Enactive Sign«.

⁶²⁴ Malafouris, *How Things Shape the Mind*, 3.

es das Vermögen »ohne alles« nicht mehr gibt.⁶²⁵ Noës und Malafouris' Ideen unterscheiden sich dabei von prominenten Transformationsideen im Hinblick auf ihre Reichweite: Für sie geht es um spezifische Transformationen bestimmter Vermögen und Fertigkeiten, die nicht notwendigerweise auf alle anderen Vermögen oder Tätigkeiten zurückschlagen. Im Gegensatz zu Theorien, die etwa eine Transformation der Sinnlichkeit durch Selbstbewusstsein behaupten, geht es hier um bestimmte Techniken, Praktiken und Gegenstände, deren Einfluss und deren Effekte konkret benannt und eingegrenzt werden können. Es handelt sich gewissermaßen um Mikro-Transformationen, deren Dynamik allerdings umfassenden Transformationen ähnelt.

Aufgrund der begrenzten Reichweite der Transformation durch Formen des *Entanglements* können diese Theorien zwar erklären, warum wir bestimmte Fähigkeiten – beispielsweise im Vermögen der Wahrnehmung – haben, aber sie können alleine keine Differenz in der Form der jeweils transformierten Vermögen begründen. Dies gilt umso mehr, als die relevanten Vermögen mit unterschiedlichen Techniken oder Gegenständen verflochten sein können. So könnte man wie Noë dafür argumentieren, dass unsere Wahrnehmung mit Bildpraktiken verflochten ist und diese wiederum bestimmte Weisen des Sehens ermöglichen. Genauso könnte man aber auch meinen, dass der Erwerb einer Sprache uns in die Lage versetzt, Tatsachen und Gründe wahrzunehmen. McDowells Vorschlag zur Relevanz der Sprache scheint genau darauf hinauszulaufen. Die entsprechenden Veränderungen – wie etwa die unterschiedlichen Weisen des Sehens, die Noë identifiziert – stehen uns zudem in gewissem Maße zur Disposition. Damit unterscheidet sich sein Ansatz von solchen Transformationstheorien, die zum Beispiel davon ausgehen, dass das Selbstbewusstsein des Menschen eine Transformation der gesamten Vermögen (insbesondere der Sinnlichkeit) bedingt, die zum entscheidenden Unterschied in der (aristotelisch verstandenen) Form des Menschen gegenüber derjenigen der Tieren führt.⁶²⁶ Im Gegensatz zur Transformation durch Selbstbewusstsein können die konkreten Formen des *Entanglements* als empirische Prozesse verstanden werden: nämlich als Umgang mit bestimmten Gegenständen und als Einübung in bestimmte Praktiken.

Diese Prozesse mögen empirische Prozesse sein und sie sind in diesem Sinn auch nicht notwendig, zumindest nicht in dem Sinn, dass die spezifische Form des *Entanglements* notwendigerweise zur Entwicklung des Menschen gehört. Dies kann schon deswegen

⁶²⁵ Für einen Vorschlag dazu, inwiefern unsere Bild-Kultur bestimmte Weisen des Sehens ermöglicht, vgl. Noë, »Styles of Seeing«, in: *The Entanglement*.

⁶²⁶ Kern & Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben*, Einleitung, 15.

nicht gelten, weil die Frage, welche Gegenstände und Praktiken relevant sind, einem historischen Wandel unterliegt und sich die jeweiligen Praktiken außerdem ständig weiterentwickeln. Zugleich ist es aber keineswegs kontingent, dass Menschen sich überhaupt mit Gegenständen und Praktiken *verflechten*. Dies scheint vielmehr ein zentraler Teil der menschlichen Lebensform zu sein, zumindest in dem Sinne, dass ein Leben ohne irgendwelche Formen des *Entanglements* nicht als menschliches Leben verstanden werden kann.

Für ein besseres Verständnis des Zusammenhangs zwischen *Entanglement* und Transformation werde ich im folgenden Abschnitt die Idee der Transformation des Menschen und seiner Vermögen durch Selbstbewusstsein erläutern, um diese Idee anschließend mit Theorien des *Entanglements* zu kontrastieren.

Transformation durch Selbstbewusstsein

Theorien der Transformation sind *en vogue* ohne den Anschein zu erwecken, nur eine Mode zu sein, denn die Theoretiker der Transformation können sich auf Gewährsmänner wie Aristoteles, Kant, Hegel und Herder berufen.⁶²⁷ Auch wenn die grundlegende Idee der Transformation – egal ob »der Mensch« oder lediglich »ein Vermögen« transformiert werden – eine ähnliche ist, unterscheiden sich die Transformationstheorien hinsichtlich ihrer Reichweite und vor allem hinsichtlich ihrer Antwort auf die Frage, wie und wann sie sich vollzieht. Die gemeinsame, grundlegende Idee liest sich in der Formulierung von Kern und Kietzmann bezogen auf den Unterschied, den das Selbstbewusstsein für die menschliche Lebensform macht, so: »Es ist ein Unterschied, der nicht in einer bestimmten hinzutretenden Fähigkeit besteht, sondern darin, dass die Vermögen, in deren Ausübung das menschliche Leben besteht, eine andere Art von Einheit bilden als im Fall des nichtmenschlichen Lebens: nämlich eine selbstbewusste Einheit.«⁶²⁸ Kern und Kietzmann sprechen hier über die Transformation der menschlichen Sinnlichkeit durch Selbstbewusstsein und machen zugleich eine Aussage über das Verhältnis von menschlicher und tierischer Lebensform. Auch wenn dies ein etwas anders gelagertes Projekt ist, lassen sich Parallelen zwischen *Entanglement* und Transformation ziehen. Formen des *Entanglement* zeichnen sich nämlich, genau wie die beschriebene

⁶²⁷ Für eine exzellente Zusammenstellung von Texten siehe: Kern & Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben*.

⁶²⁸ Kern & Kietzmann (Hg.), *Selbstbewusstes Leben*, Einleitung, 14.

Transformation, dadurch aus, dass durch den Erwerb einer bestimmten Technik oder den Umgang mit bestimmten Gegenständen grundlegende Lebensvollzüge wie Wahrnehmung und Handeln umstrukturiert werden. Die eintretenden Veränderungen lassen sich dabei allerdings, und das markiert einen zentralen Unterschied, durchaus als Additionen verstehen: Der Erwerb der Fähigkeit, mit Bildern umzugehen, stellt eine Addition zu unseren Fähigkeiten dar – aber darüber hinaus führt der Erwerb dieser Technik auch zu einer Transformation, nämlich der Transformation der visuellen Wahrnehmung. Wir haben mit Noës Überlegungen über die Rolle der Schrift für unser Verständnis von Sprache, mit seinen Überlegungen zu Bildern und zur Wahrnehmung und mit Conants Bemerkungen zur veränderten Wahrnehmung von Sprache durch den Erwerb von Sprache⁶²⁹ drei Analysen dazu kennengelernt, wie der Erwerb konkreter Techniken zu verändertem Handeln und Wahrnehmen führt. Im Gegensatz zu der Idee der Transformation, wie sie von Kern und Kietzmann beschrieben wird, können die einzelnen Instanzen des *Entanglements* jedoch nicht dazu dienen, die anthropologische Differenz zu markieren. Dies gelingt allein schon deswegen nicht, weil es ja gerade ein Merkmal des *Entanglements* ist, dass die Verfahren und Gegenstände sich ändern und von den Teilhaberinnen der Praxis selbst beständig verändert werden. Spezifisch für die menschliche Lebensform ist daher nicht das Selbstbewusstsein, die Vernunft oder die Sprache, welche die Gesamtheit der leiblich-sinnlichen Vermögen transformiert, sondern die *Fähigkeit zum Entanglement*. Es ist weniger das konkrete *Entanglement* als die Vorliebe, das Interesse und die Fähigkeit zum *Entanglement*, die hier eine *differentia specifica* darstellen. Einen ähnlichen Gedanken hatten wir am Ende des dritten Kapitels bei Herder identifiziert, der die Besonderheit des menschlichen Geistes darin verortete, dass ihm eine ganze Welt von Beschäftigungen offensteht, allerdings um den Preis, dass er die entsprechenden Fähigkeiten erst ausbilden, die entsprechenden Techniken erst ersinnen, die entsprechenden Gegenstände erst herstellen muss.

⁶²⁹ Ein relevanter Unterschied ist, dass bei Conant durch den Erwerb der Fähigkeit die Wahrnehmung als Teil der Fähigkeit verändert wird. Noës Theorie des *Entanglements* beschreibt hingegen, wie eine Technik eine Fähigkeit in einem gänzlich anderen Bereich betrifft.

Natur und zweite Natur

»Der Gebrauch, den der Mensch von seinem Leibe macht, transzendiert den Körper als bloß biologisch Seiendes. Es ist nicht natürlicher oder weniger konventionell, im Zorn zu schreien und in der Liebe zu küssen, als einen Tisch ›Tisch‹ zu nennen. Gefühle und passionelles Verhalten sind nicht minder erst ›erfunden‹ als Worte. Selbst Verhältnisse, die, wie etwa die Vaterschaft, durchaus dem menschlichen Leib zum voraus aufgeprägt scheinen, sind in Wahrheit Institutionen. Es geht schlechterdings nicht an, beim Menschen eine erste Schicht von ›natürlich‹ genannten Verhaltungen und eine zweite, erst hergestellte und darübergelegte Schicht der geistigen oder Kultur-Welt unterscheiden zu wollen.«

(Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 224)

Bisher ging es in diesem Kapitel darum, inwiefern es zur Natur des Menschen gehört, auf eine spezifische Weise mit kulturellen Gegenständen, Praktiken und Institutionen *verflochten zu sein*. Dabei ist immer wieder die Idee diskutiert worden, dass der *Verflechtung* sowohl eine additive als auch eine transformative Dimension eigen ist. Unklar ist bisher aber geblieben, inwiefern diese Dynamik ein Spezifikum des Menschen ist, wie die verschiedenen Formen der *Verflechtung* sich zur menschlichen Natur verhalten. Damit steht aber zugleich auch in Frage, wie das Verhältnis von erster und zweiter Natur für die menschliche Lebensform bestimmt werden muss, bzw. in welchem Verhältnis natürliche und kulturelle Welt für den Menschen stehen. Wir hatten bisher festgehalten, dass es nicht konkrete Formen des *Entanglements* sind, die für die Spezifität der menschlichen Natur verantwortlich sind, sondern die *Fähigkeit zum Entanglement*. Anders als Theorien der Transformation, die behaupten, dass ein zentrales Vermögen wie »Selbstbewusstsein« alle Vermögen des Menschen transformiert und zugleich eine Differenz in der aristotelisch verstandenen Form des Menschen bedingt, geht es bei Theorien der Verflechtung um Mikro-Transformationen, die insofern allein nicht dafür geeignet sind, einen formalen Unterschied zu begründen.

Transformationstheorien und Theorien des *Entanglements* stellen – im Kern – verwandte Fragen, die sich jeweils darauf richten, welches Vermögen oder welche Tätigkeit eigentlich transformiert wird. Der Begriff der Transformation gewinnt seinen spezifischen *twist* durch die Idee, dass ein Vermögen (oder alle Vermögen) durch die Transformation (zum

Beispiel durch Selbstbewusstsein) eine grundlegende Umstrukturierung erfahren, die sich nicht in Verhältnissen der Addition verstehen lässt.⁶³⁰ Da etwa die Transformation der Sinnlichkeit durch Selbstbewusstsein zugleich die spezifische Form der menschlichen Sinnlichkeit bestimmt, ist es zumindest nicht trivial zu fragen, welches Vermögen hier eigentlich durch das Auftreten des Selbstbewusstseins transformiert wird. Eine häufig gegebene Antwort ist, dass es die animalische Sinnlichkeit ist. An diese Bestimmung schließt sich naheliegenderweise die Frage an, wann diese Transformation sich ereignet. Diese Diskussion wird in der entsprechenden Literatur zumeist unter den Begriffen der ersten und zweiten Natur verhandelt, wobei die erste Natur den Zustand vor der Transformation darstellt und die zweite Natur den in irgendeiner Weise erworbenen. Wir haben schon gesehen, dass McDowell eine solche Zweiteilung der menschlichen Natur vornimmt und der Bildung, verstanden als Initiation in den Raum der Gründe vornehmlich über den Erwerb der Sprache, die Kraft zuspricht, den Übergang von der ersten Natur zur zweiten zu vollziehen. Die erste Natur wird von McDowell als Zustand des neugeborenen Kindes verstanden, dessen Sinnlichkeit durch Bildung und Spracherwerb in den Zustand der zweiten Natur gebracht wird. Dabei ist die erste Natur nicht wesentlich verschieden vom Zustand der Tiere, die aber demgegenüber nicht in der Lage sind, eine zweite Natur im Sinne der zweiten Natur des Menschen auszubilden, und das heißt, empfänglich für den Bereich der Gründe zu werden.⁶³¹ McDowell ist für seinen Vorschlag verschiedentlich kritisiert worden und zwar insbesondere deswegen, weil er seinen Gegnern den Begriff der »ersten Natur« überlässt. Thompson schreibt dazu: »Aber vielleicht können wir von einer gewissen Verengung sprechen, die der Begriff der ersten Natur in McDowells Denken erfahren hat, und unsererseits vorschlagen, ihn davon zu befreien. Er konstruiert [...] den Begriff der ersten Natur genauso, wie seine Gegner es tun würden.«⁶³² Eine Weise, den Begriff der ersten Natur nicht den »Gegnern« zu überlassen, besteht darin, die Spezifität der menschlichen Natur in die erste Natur, also in das, was der Begriff »Mensch« bezeichnet, zurückzuholen – und das ist Thompsons eigene Lösung. Statt also zu behaupten, dass Menschen im Zustand der ersten Natur eine Art der Sinnlichkeit mit den Tieren teilen, wird angenommen, dass die erste Natur des

⁶³⁰ Siehe z.B.: Boyle, »Additive Theories of Rationality: A Critique«.

⁶³¹ Für eine Diskussion um das Verhältnis von erster und zweiter Natur siehe: Haase, »Geist und Gewohnheit«, Kern, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung« und Thompson, »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, selbstbewusste und phronetische«. Insbesondere Haase diskutiert auch, ob und in welcher Weise Tiere eine zweite Natur ausbilden können. McDowell scheint dies nur für Haustiere anzunehmen.

⁶³² Thompson »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, selbstbewusste und phronetische«, 32.

Menschen und die erste Natur des Tieres bereits grundsätzlich verschieden sind. Die grundsätzliche Verschiedenheit mag sich im Verhalten zunächst nicht niederschlagen – tatsächlich sind Kinder nicht sofort für die Welt der Gründe empfänglich – aber der Unterschied in ihrer ersten Natur zeigt sich unter anderem daran, dass sie durch Bildung für Gründe empfänglich werden können und es im Laufe einer gewöhnlichen Entwicklung auch tun.⁶³³

Wenn sich die erste Natur des Tieres und des Menschen bereits grundlegend unterscheiden, dann kann nicht die Bildung, also der empirische Bildungsprozess, den entscheidenden Unterschied ausmachen. Aber dies bedeutet andererseits nicht, dass Menschen (und Tiere) keine zweite Natur ausbilden können. Was die zweite Natur in einem solchen Bild jedoch nicht zu erklären vermag, ist die anthropologische Differenz. Diese findet sich vielmehr in der jeweils unterschiedlichen ersten Natur, wobei für die erste Natur des Menschen gilt, dass sie sich – bereits vor jedem Bildungsprozess – von der ersten Natur verschiedener und letztlich aller anderen Tiere grundsätzlich unterscheidet. Es ist genau dieser Gedanke, den Thompson in dem folgenden Zitat zum Ausdruck bringt: »Der Bruch mit dürftigen vulgären Naturalismen wird noch nicht, oder noch nicht allein, durch eine Ausweitung des Begriffs einer Natur vollzogen, so dass er neben der Anerkennung erster Naturen auch diejenige zweiter Naturen erlaubt; er muss einhergehen mit einer Ausweitung des Begriffs einer ersten Natur, die es erlaubt, all jenes abzudecken, das wirklich in einem Begriff wie *Mensch* enthalten ist.«⁶³⁴

Thompsons Vorschlag besteht also darin, den Unterschied zwischen Mensch und Tier als einen Unterschied in der ersten Natur zu verorten. Im Hinblick auf den Menschen bedeutet dies, die erste Natur auszuweiten welche jetzt alles umfasst, was den Menschen als Menschen auszeichnet, also sowohl die Vermögen des Handelns und Wahrnehmens als auch die Vermögen der Begrifflichkeit und der Rationalität. Die Vermögen, die offensichtlich davon abhängen, dass eine Form der Erziehung stattfindet und die wir nicht mit den Tieren teilen, werden nicht in die zweite Natur verschoben – stattdessen beinhaltet die erste Natur die Gesamtheit der menschlichen Vermögen.

Aufgrund der Annahme, dass bereits die erste Natur des Menschen sich – vor und unabhängig von jedem Bildungsprozess – von der ersten Natur des Tieres unterscheidet,

⁶³³ Ich habe noch nie verstanden, wie man auf die Idee kommen kann, dass die sinnlichen Vermögen eines Kindes und die eines Tieres sich näher sein könnten als die von Erwachsenen und Tieren. Mir scheint, dass nur Philosophen so etwas denken, die weder mit Kindern noch mit Tieren zu tun haben.

⁶³⁴ Thompson, »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, selbstbewusste und phronetische«, 32.

nennt Kern diese Position »naiven Aristotelismus«. Sie schließt sich dieser Position insofern an, als sie die Spezifität des Menschen ebenfalls in die erste Natur legt – allerdings mit einem interessanten *twist*. Kern geht nämlich davon aus, dass die Transformation nicht als Ergebnis eines empirischen Erziehungsprozesses gedacht werden kann, weil wir dann das relevante Vermögen als das Ergebnis eines Prozesses verstehen, der voraussetzt, was er erklären soll. Sie schreibt: »Denn wenn es dieses Vermögen selbst ist, das wir durch Erziehung erwerben, dann müssen wir Erziehung als einen Prozess beschreiben, in dem wir es durch Akte der Übung erwerben, die in einem bestimmten Sinn schon genau dasjenige Vermögen in Anspruch nehmen müssen, um dessen Erwerb es geht.«⁶³⁵ Doch warum sollte das so sein? Warum nimmt die Erziehung die durch Selbstbewusstsein transformierte Sinnlichkeit schon in den Akten der Erziehung in Anspruch? Eine erste Plausibilisierung erhält die Idee dadurch, dass wir viele Fertigkeiten erlangen, indem wir die entsprechenden Tätigkeiten ausüben: Wer Tennis lernen will, fängt an, mit Schläger und Ball zu hantieren und wer Englisch lernen will, beginnt damit, erste Worte in der neuen Sprache zu sprechen. Natürlich würden wir nicht sagen, dass jemand Tennis oder Englisch schon beherrscht, der gerade seine erste Unterrichtsstunde hatte. Doch bereits Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass wir Fähigkeiten dadurch erwerben, dass wir diese Fähigkeiten zwar nicht perfekt, aber dennoch ausüben: »Die Tugenden (...) erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was wir durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharaspielen Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht. Indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln.«⁶³⁶

Doch allein aus dieser Beschreibung wird noch nicht klar, warum die durch Selbstbewusstsein transformierte Sinnlichkeit nicht durch Erziehung erworben werden kann, denn Tennisspielen kann ja durch Erziehung erworben werden, nämlich dadurch, dass man anfängt Tennis zu spielen. Auch ist es nicht so, dass wir in einem bestimmten Sinn schon Tennis spielen können müssen, um Tennis erlernen zu können. Der relevante Unterschied zwischen der durch Selbstbewusstsein transformierten Sinnlichkeit und anderen Fähigkeiten (wie Tennis spielen) kommt dadurch zustande, dass die transformierte Sinnlichkeit eine Bedingung dafür ist, Wissen zu erwerben. Die selbstbewusste Sinnlichkeit ist nämlich eben das Vermögen, das uns in die Lage versetzt,

⁶³⁵ Kern, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung«, 295.

⁶³⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1103a 30ff.

aufgrund von Erfahrung Urteile zu bilden, die durch Gründe gestützt werden. In diesem Sinne ist die transformierte Sinnlichkeit für alle Bereiche der menschlichen Betätigung eine Voraussetzung – sie ist das, was uns in die Lage versetzt, Wissen über verschiedene Bereiche (etwa das Tennisspielen) zu erwerben. Erziehung bedeutet nun aber genau das: Wissen und Fähigkeiten zu erwerben. Wenn wir nicht denken, dass Erziehung sich in einer kausal verstandenen Abrichtung erschöpft, dann verfügen wir schon vor jeder Erziehung über eine Sinnlichkeit, die so beschaffen ist, dass wir Wissen durch Erziehung erwerben können. Eine solche Sinnlichkeit, meint Kern, ist aber gerade eine, die bereits durch Selbstbewusstsein transformiert ist. Anders gesagt: Insofern die Akte der Erziehung als Erwerb von Wissen von Fähigkeiten verstanden werden, aktualisieren sie bereits jenes Vermögen, das laut Voraussetzung erst erworben wird – nämlich das Vermögen »Wissen zu erwerben«. Ein Einwand gegen Kerns Argument könnte darin bestehen, dass bestimmte Fähigkeiten (etwa solche, die wir mit den Tieren teilen) nicht als Wissenserwerb verstanden werden sollten, sondern als nicht-selbstbewusste Akte der Abrichtung und des Trainings. Doch stellt sich in Bezug auf eine solche Konzeption durchaus die Frage, wie ein Lebewesen, dessen Sinnlichkeit noch nicht transformiert ist, durch Prozesse der Abrichtung zu einem Lebewesen werden kann, dessen sinnliche Vermögen selbstbewusst sind, also dazu in der Lage, mit Gründen umzugehen. Eine solche Vorstellung lässt es regelrecht unverständlich werden, was der Prozess der Erziehung mit dem Ausbilden von Selbstbewusstsein zu tun hat.

Kern zieht aus ihren Überlegungen die Konsequenz, dass die fragliche Transformation als angeboren verstanden werden muss. In Frage steht allerdings, wie sich dieses angeborene Vermögen verstehen lässt, denn es ist auf der anderen Seite offensichtlich, dass neugeborene Kinder nicht in der gleichen Weise über eine transformierte Sinnlichkeit verfügen wie Erwachsene und dass es einen Erziehungsprozess benötigt, um aus einem Wesen, welches noch nicht über eine transformierte Sinnlichkeit verfügt, eines zu machen, das über eine solche transformierte Sinnlichkeit verfügt. Es ist klar, dass wir den Erziehungsprozess betrachten müssen, um die Entwicklung des Menschen zu verstehen, doch der Unterschied zwischen einer animalischen und einer transformierten Sinnlichkeit kann nicht allein durch einen empirischen Erziehungsprozess erklärt werden. Kern dreht den Spieß daher um und behauptet, dass die Erziehung Teil der relevanten Transformation ist und zur (aristotelischen) *Form des Menschen* gehört, insofern die Form des Menschen beinhaltet, erzogen zu werden. Diese Wendung, nämlich die Erziehung zu einem Aspekt und nicht einer Bedingung der Transformation zu machen, läuft darauf

hinaus zu behaupten, dass Menschen *von Geburt an* über eine transformierte Sinnlichkeit verfügen, die sie einerseits dazu befähigt und es andererseits notwendig macht, erzogen zu werden, um die transformierte Sinnlichkeit zu entfalten. Welchen dramatischen Unterschied dieser Wechsel der Betrachtungsweise macht, wird von Kern folgendermaßen beschrieben: »Es macht den Unterschied ums Ganze, ob wir kleine Kinder als bloße Tiere verstehen, die durch Erziehung in den Besitz des Verstandes kommen, durch den sie sich von diesen Tieren unterscheiden; oder ob wir kleine Kinder als Anfänger verstehen, als Anfänger selbstbewusster Erkenntnis, die darauf aus sind, durch Erziehung ein Vermögen zu entwickeln und auf vielfältige Weise zu differenzieren, das sie zugleich schon, in jedem ihrer Lebensvollzüge, manifestieren, weil sie selbst gar nichts anderes als dieses Vermögen sind.«⁶³⁷

Kerns Konklusion läuft darauf hinaus zu sagen, dass Erziehung nicht den Unterschied in der Form zwischen verschiedenen Lebensformen (z.B. zwischen Menschen und Tieren) hervorrufen kann, sondern Teil der Form ist, die den Unterschied ausmacht. Insofern ist Erziehung nicht als eine externe Bedingung unter anderen Bedingungen zu verstehen, sondern als Teil der sich entwickelnden Form eines menschlichen Lebens. Und aus genau diesem Grund sieht Kern die Bildung nicht als Bedingung für die Entwicklung der menschlichen Form, sondern als Teil der Form. Zu dieser Form gehört, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt voll entwickelt ist und zu einem anderen nicht. In der folgenden Formulierung von Kern kommt präzise zum Ausdruck, inwiefern die Form des Menschen einerseits von Beginn an eine menschliche und also rationale ist und zugleich Bildung und Erziehung notwendig für die Entwicklung eben dieser menschlichen Form sind: »It is to say that education belongs to a human being's nature in that it specifies what it means for a human being to become what it already is.«⁶³⁸ Der radikale Unterschied zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren besteht laut Kern in einem Unterschied der aristotelisch verstandenen Form – nur beim Menschen beinhaltet die Form selbst den Begriff der Bildung.⁶³⁹

Wenn es zur Form des Menschen gehört, gebildet zu werden und eine Erziehung zu genießen, dann schlägt sich das auch auf das Verhältnis zwischen erster und zweiter Natur innerhalb der jeweiligen Vermögen nieder: Die Vermögen des Menschen unterscheiden sich bereits auf der Ebene der ersten Natur von denen anderer Lebewesen, doch ein

⁶³⁷ Kern, »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung«, 301.

⁶³⁸ Kern, »Human Life, Rationality and Education«, 288.

⁶³⁹ Ebd., 269.

relevanter Unterschied besteht eben darin, dass sie gewissermaßen immer schon dabei sind, eine zweite Natur auszubilden und zwar durch Erziehung und Bildung, welche die Transformation nicht anstoßen, aber beschließen. Der entsprechende Gedanke liest sich bei Kern so: »Thus, in the case of human beings, having a first nature means having capacities in a manner that cannot be disentangled from education and practice. Rather, every capacity that a self-conscious being has by nature, and which in that sense is part of her first nature, is, as such, on the way to becoming second nature.«⁶⁴⁰ Es liegt, so könnte man es auch sagen, in unserer ersten Natur, eine zweite Natur auszubilden.⁶⁴¹

Wenn die Frage nach der Erziehung für Theorien der Transformation relevant ist, dann ist sie es auch für Theorien des *Entanglements*, bei denen Erziehung und Bildung jene Prozesse sind, die uns mit Gegenständen und Praktiken in Kontakt bringen, mit denen wir uns *verflechten*. Ich hatte Formen des *Entanglements* als Mikro-Transformationen beschrieben, die dazu beitragen, dass sich die entsprechenden Vermögen auf eine Weise verändern, die verhindert, dass sie sich unabhängig von jenen *Entanglements* verstehen lassen. Wenn darüber hinaus eine grundlegende Neustrukturierung der Vermögen, die *verflochten* sind, stattfindet, welche für unsere Lebensform charakteristisch ist, dann gilt auch für Positionen des *Entanglements*, dass Erziehung und Bildung in ihnen zentral sind. Die Rolle der Erziehung wird entsprechend von Ezequiel di Paolo folgendermaßen charakterisiert: »Education is not an option for human beings, but an essential duty [...]«⁶⁴²

Theorien des *Entanglements* (und Theorien aus der 4E-Debatte) haben gegenüber umfassenden Transformationstheorien den Vorteil, dass sie nicht eine große Transformation erklären müssen, sondern viele kleine, die phylo- wie ontogenetisch kontingent sind. Trotzdem – und das ist die Parallele zu der oben diskutierten Problematik – besteht die Spezifität des Menschen nicht *in den* verschiedenen Formen des *Entanglements*, sondern in der Tatsache, mit Techniken und Praktiken verflochten zu sein. Es kann also nicht das konkrete *Entanglement* mit bestimmten Praktiken, Techniken oder Gegenständen sein, das den relevanten Unterschied ausmacht, sondern die Fähigkeit und der Wille, sich an solche Praktiken und Techniken anzupassen.⁶⁴³ Dies hört sich

⁶⁴⁰ Kern, »Human Life and Self-Consciousness«, 110.

⁶⁴¹ Diese Idee findet sich auch bei Prinz in den Werk *Beyond Human Nature*. Dort heißt es: »[B]y nature we transcend nature.« (368)

⁶⁴² Di Paolo, *Linguistic Bodies*, 309.

⁶⁴³ Wenn ich sage, dass es hier auf »die Fähigkeit und den Willen« ankommt, hat diese Formulierung einen voluntaristischen Anstrich. Die Formulierung könnte sogar so verstanden werden, als könnten wir uns

verdächtig nach der Idee an, dass es vor allem die große Anpassungsfähigkeit des Menschen ist, die den Unterschied zu anderen Lebewesen ausmacht. Doch dies ist nur die halbe Geschichte. Denn zu sagen, dass das *Entanglement* zu unserer Form als Menschen gehört, bedeutet einerseits, dass wir uns an bestimmte Praktiken, Techniken und Gegenstände anpassen, aber zugleich auch, dass wir jene Bedingungen und Strukturen, an die wir uns anpassen, kontinuierlich mit und neu zu gestalten. Es ist meiner Meinung nach eine zentrale Einsicht von Theorien des *Entanglements* und des *New Materialism*, dass es nicht nur die Plastizität des Menschen ist, sondern dazu die selbstbestimmte Gestaltung des menschlichen Lebensraumes, das Herstellen von und Interagieren mit konkreten Gegenständen und das Entwickeln und Vollziehen bestimmter Praktiken, die für die menschliche Lebensform charakteristisch sind. Die Plastizität spielt also in beiden Richtungen eine Rolle: Wir passen uns an jene Gegenstände und Praktiken an, die wir zugleich beständig ändern und an unsere Bedürfnisse anpassen. Dieser Gedanke findet sich schon bei Hegel, der ebenfalls die Bildung sowohl des menschlichen Geistes als auch der menschlichen Lebenswelt als das entscheidende Ingrediens des menschlichen Lebens identifiziert. Haase bringt den Zusammenhang folgendermaßen auf den Punkt: »Der Sinn, in dem das menschliche Leben nicht an eine bestimmte Umwelt gebunden, sondern praktisch weltoffen und universal ist, besteht nicht, wie Feuerbach und Gehlen annehmen, in seiner *allgemeinen Gewöhnbarkeit*, sondern ist vielmehr das Resultat *bestimmter Gewohnheiten*. Es ist nicht der pantophage Magen, der uns von der unmittelbaren Umwelt befreit, sondern etwas, das Ratten und Schweine nicht tun: Der Mensch produziert seine Nahrung.«⁶⁴⁴

Einen ähnlichen Gedanken finden wir auch bei Merleau-Ponty, den ich zu Beginn dieser Passage schon zitiert hatte: »Der Gebrauch, den der Mensch von seinem Leibe macht, transzendiert den Körper als bloß biologisch Seiendes. Es ist nicht natürlicher oder weniger konventionell, im Zorn zu schreien und in der Liebe zu küssen, als einen Tisch ›Tisch‹ zu nennen.« Auch hier finden wir die Idee, dass der Unterschied zwischen einem bloß biologischen und dem menschlichen Leben durch den Gebrauch, also bestimmte Gewohnheiten, gestiftet wird. Dass es nicht um bloße Anpassung geht, sondern um eine selbstbestimmte Anpassung, kommt in der Formulierung ebenfalls zum Tragen, denn es

aussuchen, ob wir Teil dieser Praktiken sein wollen. Das will ich aber sicherlich nicht sagen – trotzdem ist die Bereitschaft zur Einübung in Praktiken und Techniken Teil der menschlichen Natur.

⁶⁴⁴ Haase, »Geist und Gewohnheit«, 424.

geht nicht um das bloße Gebrauchen, sondern den »Gebrauch, den der Mensch von seinem Leibe *macht*«.

Sprachliche Welt

Die zentrale Einsicht des letzten Abschnitts ist, dass die doppelte Bildung, nämlich des Individuums und der Lebenswelt, ein menschliches Spezifikum darstellt. Eine konkrete Weise, in der Menschen ihre Lebenswelt gestalten, ist, dass sie sich eine sprachliche Lebenswelt schaffen, also eine Welt, die in vielerlei Hinsichten sprachlich organisiert ist, in der Sprache präsent ist und in der entsprechend viel Wert auf den Erwerb von Sprache und Schrift gelegt wird.⁶⁴⁵ Wir finden gesprochene und geschriebene Sprache überall und wir erziehen unsere Kinder in einer Welt, die in wesentlichen Teilen eine Welt der Sprache ist.⁶⁴⁶ Dass wir in einer Welt der Sprache leben, bedeutet zunächst, dass wir zahlreiche sprachliche Praktiken kennen und betreiben, es bedeutet aber auch, dass unsere Welt voll von Sprache ist und zwar besonders von geschriebener Sprache. Geschriebene Texte, Buchstaben und Wörter, Aufschriften etc. dominieren nicht unwesentlich unseren Alltag. Wittgenstein schreibt über das Verhältnis von Sprache und Natur, dass »befehlen, erzählen, befragen und plauschen« zu unserer Naturgeschichte gehören wie »gehen, essen, trinken und spielen«.⁶⁴⁷ Diese Aussage kann so verstanden werden, dass unsere sprachlichen Praktiken genauso zu unserer Natur gehören wie »gehen, essen, trinken und spielen«. Der Satz kann aber auch so verstanden werden, dass er eine Aussage macht über das Verhältnis zwischen uns und den jeweiligen Tätigkeiten: Alle genannten Tätigkeiten stehen auf einer Stufe hinsichtlich der Frage, wie nah sie uns sind. Die Welt, in der Menschen leben und aufwachsen, ist ja gerade eine Welt, in der wir »befehlen, erzählen, befragen, plauschen, gehen, essen, trinken und spielen«. Cavell schreibt in »The Touch of Words« über das Verhältnis, das wir im Rahmen unserer Lebensform zu unseren Worten haben, das folgende: »That human language wounds as well as names, expresses as well as accuses – put otherwise, that human speech and action is a perpetual resultant of an

⁶⁴⁵ Selbstverständlich ist dies nur eine Weise unter vielen, in der Menschen ihre Lebenswelt gestalten. So gestalten sie natürlich auch eine bilderreiche Welt und eine, in der es bestimmte Formen von Landwirtschaft und bestimmte Formen von Arbeit gibt. Für eine Diskussion der Frage, wie ubiquitär die Schriftkultur ist siehe: Ferrara, *Die große Erfindung*.

⁶⁴⁶ Das Erkennen von Schrift beispielsweise als »etwas, das gelesen werden kann« ist eine Leistung, die Kinder schon sehr weit vor dem Zeitpunkt erbringen, zu dem sie selbst lesen und schreiben können.

⁶⁴⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §25.

economy of exchange, between the natural and the conventional, that both are necessary to the animal whose conduct (*Handlung*) is shaped by the hand – is a reason I have stressed Wittgenstein's idea of a form of life, or more literally, a life form, as having two directions, or axes, an ethnological and a biological, horizontal and vertical.«⁶⁴⁸

Das menschliche Leben, wie wir es von Cavell beschrieben finden, ist eines, das gleichermaßen durch biologische wie konventionelle und ethnologische Dimensionen bestimmt wird – es ist aber vor allem auch eines, das durch ein vielschichtiges Verhältnis zur Sprache beschrieben wird und in dieser Hinsicht ein völlig anderes als das Leben des Aspekt- und Bedeutungsblinden. Die Bedeutungsblinden unterscheiden sich in grundlegenden Hinsichten von uns: darin, dass sie ein grundsätzlich anderes, ein ärmeres Verhältnis zu Sprache haben und darin, dass ihnen die *economy of exchange* zwischen der konventionellen und der natürlichen Dimension des menschlichen Lebens fehlt. Weder leben sie in einer sprachlichen Welt, noch ist die Sprache eine Welt, in der sie zu Hause sind.

In dieser Hinsicht sind die Bedeutungsblinden völlig andere Wesen als menschliche Wesen, die sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie zur Sprache, aber auch zu anderen kulturellen Gegenständen wie Bildern, vielschichtige Beziehungen unterhalten. Gerade dieser Bereich der menschlichen Welt ist dabei ein besonders geeignetes Spielfeld für ein Spezifikum der menschlichen Natur, das wir identifiziert hatten: Das Gemachtsein durch das von uns Gemachte.

⁶⁴⁸ Cavell, »The Touch of Words«, 96.

Fazit

»Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, daß der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt: Nähe an Distanz.«
(Adorno, *Minima Moralia*, 54)

Dieser Satz Adornos steht hier, weil er einer meiner Lieblingssätze ist.⁶⁴⁹ Der Aphorismus, in dem er steht, heißt *Die Räuber*. Immer wenn ich ihn lese, denke ich an einen anderen Satz, nämlich: »Bitte nicht anfassen«. »Bitte nicht anfassen«, das hört und liest man in jedem Museum – mir kommt es vor wie eine doppelte Aufforderung: die Kunst nicht anzufassen und die ästhetische Wahrnehmung anzuwerfen. Der »lange, kontemplative Blick« ist nun aber gerade nicht allein der ästhetische Blick, mit ihm betrachten wir nicht Kunst, sondern »Menschen und Dinge«. Die Wahrnehmung von Kunst ist jedenfalls nur ein Fall der gewaltlosen Betrachtung, diesen Blick können wir auf alles mögliche werfen: Menschen, Dinge, Tiere, Szenen der Lebenswelt, Szenen der Natur, Kunstwerke. Dass es mit dem menschlichen Blick eine besondere Bewandnis hat, die nicht an den Objekten des Sehens hängt, das findet sich auch im folgenden Zitat, das aus Knausgård's Roman *Kämpfen* stammt: »Wenn man die Aufforderung ernst nimmt, den Blick auf etwas zu heften, muss es so sein, dass nicht das Ding oder der Mensch an sich wichtig sind, sondern, dass es welches Ding oder Mensch auch immer sein kann, wo auch immer und wann auch immer. Der Blick ist das Wesentliche, nicht das, was er sieht.«⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ Ein anderer Lieblingssatz, diesmal aus einem Roman, ist der: »Lo-li-ta: Die Zungenspitze macht drei Sprünge den Gaumen hinab und tippt bei Drei gegen die Zähne. Lo. Li. Ta.« – dieser dritte Satz aus *Lolita* nimmt die gesprochene Sprache beim Wort: Der Rhythmus und Klang des Namens und der Sprache überhaupt werden vorgeführt und zugleich verhandelt. Auch die zwei vorhergehenden Sätze geben bereits den Ton für das, was da folgt, vor: der Sog von Nabokovs Sprache, im Kontrast zur moralisch fragwürdigen Komplizenschaft mit dem Erzähler. (Nabokov, *Lolita*, 13)

⁶⁵⁰ Knausgård, 413.

Knausgårds und auch Adornos Bemerkungen klingen so, jedenfalls kommt es mir so vor, als wäre es gleichgültig, was wir ansehen, als wäre der Blick allein relevant. Einerseits stimmt das, denn es steht uns zur Verfügung, was wir auf welche Weise ansehen, wir können dieses und jenes betrachten, es auf diese oder jene Weise betrachten – und es stimmt andererseits auch wieder nicht, denn es ist der Umgang mit bestimmten Objekten, etwa Objekten der Kunst und vielleicht auch Szenen der Natur, der uns den kontemplativen Blick lehrt. Er lehrt ihn uns aber nicht deswegen, weil nur hier ein solcher Blick möglich ist, er lehrt ihn uns, weil es Praktiken gibt, in denen der kontemplative Blick der einzig sinnvolle ist, nämlich zum Beispiel im Museum, in dem es heißt: »Bitte nicht anfassen.«⁶⁵¹

In Adornos Zitat wird der kontemplative mit dem gefräßigen Blick kontrastiert. Es hört sich so an, als könnten wir entweder zugreifen und das Objekt mit den Augen oder auch mit dem Mund verschlingen *oder* diesen Drang unterbrechen und die Dinge »gewaltlos« betrachten. Doch so müssen wir es nicht verstehen, wir können es auch so verstehen, dass wir stets die Möglichkeit haben, uns selbst zu unterbrechen und unseren tätigen, involvierten Zugang zur Welt zu reflektieren. Diesem Moment der Unterbrechung und Reflektion, der selbst dem engagiertesten Tun innewohnt, können wir jederzeit nachgeben und tun es oft. Dies haben wir auch in Auseinandersetzung mit Überlegungen Noës gesehen, für den die Unterbrechung und das Reflektieren Teil des involvierten Umgangs mit der Welt sind, was sich exemplarisch am Verhältnis von gesprochener und geschriebener Sprache gezeigt hat.⁶⁵²

Ein konstantes Motiv dieser Arbeit ist das Zuhausesein: Wir sind in der Sprache zu Hause, in unseren Körpern, wir bewegen uns durch vertraute Umgebungen und selbst die Wahrnehmung wird von dem verkörperten Wissen über die Gegenstände geleitet, die sich ständig in unserer Nähe befinden. Zugleich gilt aber auch, dass dieses Zuhausesein stets prekär ist. Wir können darin scheitern, die richtigen Worte zu finden. Unser Handeln kann abbrechen. Oder wir sehen nicht, was sich vor unseren Augen befindet. Wir scheitern – aber die Ursache liegt nicht allein bei uns. Im Durchgang durch diese Arbeit wurde das Handeln und die Erfahrung stets als eine Funktion aus Umwelt und Lebewesen

⁶⁵¹ Für einen Vorschlag dazu, zu welchen Gelegenheiten wir uns »ästhetisch verhalten«: Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, 64.

⁶⁵² Über die verschiedene Sichtweisen – ästhetische und pragmatische – schreibt Martin Seel: »Es ist alles da. Wir können auf alles und jedes, das irgendwie sinnlich gegenwärtig ist, ästhetisch reagieren – oder auch nicht.« (Ebd., 64) Auch für Seel schließen sich die verschiedenen Weisen des Wahrnehmens nicht aus – oftmals verfolgen wir ästhetische und praktische oder theoretische Interessen und müssen das eine im Dienste des anderen nicht ausschlagen. (Ebd., 65)

bestimmt. Manche Umstände machen es manchen leicht, zu Hause zu sein, andere verhindern dies, ob absichtlich oder unabsichtlich, gerade.

So oder so, kommt die Kenntnis der Dinge aber nicht durch die Nähe allein, es ist nicht allein die Vertrautheit und das unreflektierte Hantieren mit den Gegenständen, was uns Szenen der ersten und zweiten Natur und andere Menschen erschließt. In den Überlegungen McDowells, aber auch in Bemerkungen Herders und Gadammers, hatten wir gesehen, dass es gerade das – unmerkliche – Zurücktreten ist, welches uns eine Welt eröffnet, in der die Dinge eine Realität gewinnen jenseits der unmittelbaren Ansicht, die wir hier und jetzt haben. So verstehe ich auch den letzten Teil des Zitats, »Nähe an Distanz«. Nähe entsteht nicht nur durch Nähe, sondern durch das Zurücktreten und das neu und anders hinsehen. Nähe erlangen wir durch ein solches Weltverhältnis nicht nur zur Welt, sondern auch zu uns selbst. Dadurch, dass unser Weltverhältnis uns zur Disposition steht, ist die Art und Weise, in der wir die Welt auffassen und uns in ihr bewegen und artikulieren, expressiv. Wie wir die Dinge sehen, wie wir mit ihnen umgehen und sie beschreiben, sagt etwas über die Dinge *und* über uns.

Das »Zurücktreten« und die Distanz sind in nochmal gesteigerter Weise für die ästhetische Wahrnehmung relevant, hier unterliegen wir nicht nur verschiedenen Ansichten, sondern die Ansichten selbst – wie uns die Dinge sinnlich erscheinen – stehen im Fokus. Seel schreibt über diesen Modus der ästhetischen Wahrnehmung und seine selbsterschließende Kraft: »Dann kommt es vor allem darauf an, wie dies und das – oder das alles – hier und jetzt, und nur hier und nur jetzt, in seiner phänomenalen Besonderheit vernehmbar ist; es kommt auf das jeweilige Sichdarbieten des sinnlich Gegebenen an. In dieser Aufmerksamkeit für das momentane Spiel der Erscheinung entsteht ein anschauendes Bewußtsein von Gegenwart – ein Bewußtsein *eines* Hier und Jetzt, daß [sic] zugleich ein Bewußtsein *meines* Hier und Jetzt umfasst.«⁶⁵³

Die Dinge neu und anders zu sehen oder zu hören und zu beschreiben, diese Idee ist im Kapitel zum Aspektsehen besonders prominent. Aspektsehen ist keine optische Spielerei, vielmehr ist die Möglichkeit, etwas als etwas zu sehen, eine Grunddimension der menschlichen Wahrnehmung. Die Dinge immer wieder neu und anders zu sehen, sie in ihrer Vielgestaltigkeit wahrzunehmen, ohne diese von der Situation aufgedrängt zu bekommen, ist eine spezifische Fähigkeit der menschlichen Wahrnehmung, das, was Merleau-Ponty »génie de l'équivoque« nennt und was Baz mit damit meint, die Welt als

⁶⁵³ Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, 62.

ein »riddle« und nicht als ein »problem« zu sehen.⁶⁵⁴ Diese Wahrnehmung ist auf charakteristische Weise freier und in gewissem Sinne verspielter. Sie zielt nicht allein auf das Erkennen und Ergreifen, sondern kann uns einen Zugang zu einer – unendlichen – Anzahl von Ansichten verschaffen und zugleich ein neues Feld von Bedeutungen eröffnen.

Die Idee, dass unsere Flexibilität – unsere Freiheit – im Auffassen der Welt eine spezifisch menschliche Weise der Weltauffassung ist, könnte so verstanden werden, als wäre sie eine Entscheidung – als könnte ein *fiat* uns dazu bringen, etwas neu und anders zu sehen, zu beschreiben oder neu und anders zu handeln. Dass diese Form der Freiheit eine Chimäre ist, haben andere gezeigt.⁶⁵⁵ In den Kapiteln vier und fünf habe ich einen Vorschlag dazu vorgelegt, woher die verschiedenen Ansichten, Umgangsweisen und Beschreibungen stammen: daher, dass wir uns leiblich an bestimmte Gegenstände, Techniken und Praktiken binden. Eine neue Sicht- und Handlungsweise gibt es nicht per Dekret, sondern durch Arbeit. Diese Arbeit besteht darin, sich in anderes hineinzufinden, Techniken zu erlernen, sich mit jemandem oder mit etwas zu beschäftigen, und zwar so, dass es sich bis in die körperliche Konstitution hinein einschreibt. Oftmals ist diese Arbeit gar keine bewusste und insofern auch keine, für oder gegen die wir uns entscheiden. Wir sind immer schon Teil eines Lebens: umgeben von bestimmten Menschen, bestimmten Institutionen, Techniken, einer spezifischen Umwelt.⁶⁵⁶ Dass die Umstände unseres Lebens uns nicht zur Auswahl stehen und wir also in der Führung unseres Lebens gerade nicht von einem Blick von Nirgendwo ausgehen, bemerkt Iris Murdoch: »Man schaut nicht einfach hin und wählt etwas und schaut, wo man hingehen könnte, man steckt immer schon bis zum Hals in seinem Leben, oder ich zumindest.«⁶⁵⁷ Das Kunststück besteht darin zu sehen, dass wir gerade dadurch, dass wir »bis zum Hals« in unserem Leben stecken, in der Lage sind, Abstand von *bestimmten* Dingen, Ansichten und Beschreibungen zu nehmen. Eine von allen Verflechtungen befreite Sicht auf die Dinge ist weder ein möglicher noch ein erstrebenswerter Modus der Wahrnehmung. Doch das eigene Leben ist nicht das einzige, was uns umgibt und bestimmt, es ist auch das Leben der Menschen, die vor uns da waren:

⁶⁵⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 221; Baz, *Wittgenstein on Aspect Perception*, 45. Und zu eben dieser Wahrnehmung ist der Aspektblinde nicht fähig.

⁶⁵⁵ Siehe z.B. Rössler, *Autonomie*. Und es ist letztlich natürlich eine Hegel'sche Idee.

⁶⁵⁶ Noë schreibt über diesen Zusammenhang: »I am also a father, and a teacher, and a philosopher, and a writer. These modalities of my being were no more given to me than my ability to read and write. I achieve myself. Not on my own to be sure. [...] Maybe it would be truer to say that my parents and my friends have achieved me for me. The point is that we are cultivated ourselves [...].« (*Varieties of Presence*, 13)

⁶⁵⁷ Das Zitat stammt aus Murdochs Roman *Nuns and Soldiers*. Hier zitiert nach Rössler, *Autonomie*, 15f.

die Geschichte des Lebens, von der unsere Geschichte ihren Ausgangspunkt nimmt. Diese historische Dimension des menschlichen Lebens bringt Seel folgenermaßen auf den Punkt: »Unser Überlegen geht nicht auf eigenes Überlegen, unser Wünschen nicht auf eigenes Wünschen, unser Wollen nicht auf eigenes Wollen zurück; es beginnt und endet mit einer Aneignung und Abwandlung dessen, worum es anderen zu einer anderen Zeit ging.«⁶⁵⁸

Dass wir immer schon von vielem bestimmt sind, bevor wir uns selbst bestimmen, sollten wir nicht als ein Hindernis für ein freies Weltverhältnis verstehen. Ein solches erhalten wir nicht vorrangig dadurch, dass wir wählen, sondern dadurch, dass wir uns an Andere und Anderes binden – und dadurch eine Vielzahl an Perspektiven uns zu eigen machen. Unsere Flexibilität im Wahrnehmen und Handeln ist einerseits eine Grunddimension des menschlichen Weltbezugs, die uns aber andererseits nicht vollständig gegeben ist, sondern durch Praxis und Erziehung entwickelt werden muss. Zu wählen, was wir tun und womit wir uns beschäftigen und entsprechend, was uns wichtig sein und unser Denken und Handeln bestimmen wird, ist eine weitere Dimension des menschlichen Handelns, die einerseits expressiv ist und andererseits Gegenstand der Kritik von uns selbst und durch andere sein kann. Hier geht es eben nicht nur um Formen der unfreiwilligen Habituation – also der Einübung in das, was wir vorfinden –, sondern um selbstgewählte Praktiken: Wie wir uns ausdrücken, welche Worte wir wählen, welche Gegenstände wir benutzen, welche Bilder wir malen und ansehen, wie wir tanzen, sagt nicht nur etwas über unsere Lebenswelt und unsere Vorfahren aus, sondern ist immer ein Statement. Selbst etwas auf eine bestimmte Weise zu sehen, zu beschreiben, darzustellen, die Worte, die wir nutzen, sind eben nicht nur deskriptiv, sondern auch expressiv – wir unterliegen diesen Praktiken *und* tragen sie mit, kritisieren sie *und* ändern sie. Diese Dynamik, also die Idee, dass nicht nur wir uns an bestimmte Gegenstände und Praktiken anpassen und durch sie beeinflusst sind, sondern sich aus unserer Lebenswelt immer neue, veränderte Praktiken bilden, hängt ganz entscheidend von der Fähigkeit ab, das Vertraute in einem anderen und neuen Licht zu sehen. Hier wird klar, wie die Freiheit individuellen und kollektiven Handelns an die Idee einer aktiven Wahrnehmung und insbesondere das Aspektsehen zurückgebunden ist.

Unsere *Möglichkeit*, das Bekannte in einem neuen Licht zu sehen, wird durch eine zweite Dimension ergänzt, denn Menschen werden nicht nur durch Zwang und Überredung

⁶⁵⁸ Seel, *Theorien*, Nr. 238.

dazu gebracht, Dinge in einem anderen Licht zu sehen. Die Ergebnisse aus der Diskussion um das Aspekt- und Bedeutungssehen haben zwar gezeigt, dass wir dazu aufgefordert werden können, etwas anders zu sehen, und es sind oft bestimmte Umstände oder Personen, die machen, dass wir Bekanntes anders sehen. Zugleich, und das scheint mir noch sehr viel wichtiger zu sein, *wollen* wir uns in solche Praktiken einfinden: Sprache, Schrift, Mathematik, Botanik, Sport, Kunst, Medizin, Malerei, Fotografie, Physik, Mode, Tanz – diese Praktiken sind nützlich, aber unsere (unterschiedlich ausgeprägte) Hingabe an diese Dinge ist nicht allein in Begriffen der Nützlichkeit zu erklären. Vieles ist ja auch erst mal nicht – oder gar nicht – nützlich, sondern anstrengend und langwierig, und trotzdem wollen wir uns mit einigem oder sogar vielem so lange beschäftigen, bis wir es verstanden haben, es durchdringen oder beherrschen. Sobald dieser Prozess einmal in Gang geraten ist, gibt es kein Entkommen: Dann gewinnt das Verhältnis zwischen uns und dem, mit dem wir uns beschäftigen, ein Eigenleben und eine Bedeutsamkeit, die von instrumentellen Beziehungen erst recht nicht mehr erfasst wird. Viele Sichtweisen auf die Welt und entsprechende Handlungen, wie ästhetische Praktiken, aber auch wissenschaftliche Forschung, entspringen der Beschäftigung mit den Gegenständen, ohne ein unmittelbares Ziel vor Augen zu haben. Diese Tätigkeiten haben, genau wie die Vorliebe, alles immer wieder neu und anders zu sehen, eine Voraussetzung, die noch sehr viel wichtiger ist als die bloße Flexibilität im Handeln und Wahrnehmen: nämlich das Interesse an und die Liebe zu den Menschen, Tieren, Gegenständen und Praktiken.

Eine besondere Rolle hat im Laufe dieser Arbeit die Sprache gespielt. Sie ist zunächst eine der Praktiken (vielleicht ähnlich wie Bildpraktiken), die in umfangreicher Weise Einfluss nimmt auf andere Tätigkeiten: wie etwa die Wahrnehmung, das Handeln und das Denken. Zugleich ist die Sprache aber auch wesentlich daran beteiligt, dass wir die Ansichten, unter denen wir die Dinge sehen, uns selbst und anderen vergegenwärtigen können. Baz, der im Hinblick auf das Aspektsehen ebenjene expressive und kommunikative Funktion betont, schreibt: »the seeing of aspects [...] answers in a particular way to what may be described as a fundamental aspect of the human condition – the one, namely, of having to articulate our experience of the world, if that experience, and hence the world, is to become ours.«⁶⁵⁹ Die Sprache dient hier wesentlich dazu, dass diese Ansichten zu etwas werden, auf das wir uns im Denken, Handeln und auch in der Sprache beziehen können. Insofern die verschiedenen Ansichten eine expressive Funktion haben, ist die sprachliche

⁶⁵⁹ Baz, »What's the point of Seeing Aspects«, 98.

Artikulation dafür prädestiniert, solche Ansichten für sich selbst und andere explizit zu machen.

In diese Arbeit habe ich immer wieder Sätze aus der Literatur eingeflochten. Diese Sätze sind keine Illustrationen. In der Literatur können wir die produktive und deskriptive Rolle der Sprache – anders als im Leben – uns vor Augen stellen. Dies ist insbesondere bei den Zitaten von Louis und Ernaux im letzten Kapitel deutlich geworden, in denen das Verhältnis der Protagonisten und Autoren zur Sprache erst in der literarischen Fassung explizit werden kann. In der Literatur wird sowohl in der Produktion als auch in der Rezeption das Verhältnis zwischen Sprache und Leben zum Thema. Dieses Thematisch-Werden der Sprache ist aber gerade nicht losgelöst von ihren alltäglichen Verwendungsweisen, von denen es ausgeht und in welche es zurückfließt. Wir haben bei Noë gesehen, dass eine solche Interaktion zwischen Formen der Kunst und nicht-künstlerischen Praktiken gerade ein Charakteristikum des *Entanglements* ist, welches für unser spezifisches In-der-Welt-Sein charakteristisch ist.

Diese Bemerkungen zur Literatur und Kunst sollen nun nicht so verstanden werden, als verlören sie die Grundlage für alle menschlichen Praktiken aus dem Blick: den lebendigen Körper. Die Unterschiede, die wir machen, und die Betrachtungsweisen, die wir wählen, sind zurückgebunden an unsere spezifische Perspektive als verkörperte Wesen mit einer bestimmten Geschichte. Etwas anders zu sehen und das Neue im Altbekanntem zu sehen, was auch heißen kann, überhaupt etwas zu sehen, ist verbunden mit genau diesen Vorbedingungen und es ist außerdem harte Arbeit. Auch ist das, was wir sehen, wenn wir etwas neu und anders sehen, nie nur irgendeine Möglichkeit, sondern es sind Möglichkeiten, die zu uns sprechen, die uns etwas bedeuten, und in denen wir uns wiederfinden können.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951/2001): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Allen, Colin (2005): »Tierbegriffe neu betrachtet«, in: Perler, D. & Wild, M., (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt: Suhrkamp, 191–200.
- Allen, Colin & Saidel, Eric (2005): »Die Evolution der Referenz«, in: Perler, D. & Wild, M., (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt: Suhrkamp, 323–356.
- Annas, Julia (1976): »Davidson and Anscombe on »the Same Action«, in: *Mind* LXXXV/338, 251–257.
- Annas, Julia (2012): »Practical Expertise«, in: Bengson, J. & Moffett, M., (Hg.), *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind and Action*, Oxford: UP, 101–112.
- Anscombe, G.E.M. (1957/2002): *Intention*, Cambridge/MA: Harvard UP. Deutsche Ausgabe: *Absicht* (2010), Frankfurt: Suhrkamp.
- Anscombe, G.E.M. (1979): »Under a Description«, in: *Nous* 13/2, 219–233.
- Anscombe, G.E.M. (2002): »The Intentionality of Sensation«, in: Noë, A. & Thompson, E. (Hg.), *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge/MA: MIT Press, 55–76.
- Anscombe, G.E.M. (2005): »Practical Inference«, in: dies., *Life, Action, and Ethics*, Exeter: Impring Academic, 109–148.
- Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*, übers. und hgg. von Ursula Wolf, Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles (2011): *Über die Seele*, übers. und hgg. von Gernot Krapinger, Leipzig: Reclam.
- Austin, John L. (1964): *Sense and Sensibilia*, Oxford: Clarendon Press. Deutsche Ausgabe: *Sinn und Sinnerfabrung* (1975), Stuttgart: Reclam.
- Austin, John L., (1970), *Philosophical Papers*, Oxford: UP.
- Ayer, A.J. (1947): *The Foundations of Empirical Knowledge*, London: Macmillan.
- Backhaus, Eva (2014): *Gründe und Zwecke – Formen alternativer Handlungsrationalisierungen*, Magisterarbeit.

- Baz, Avner (2002): »What's the Point of Seeing Aspects?«, in: *Philosophical Investigations* 23/2, 87–121.
- Baz, Avner (2016): »Aspects of Perception«, in: Kemp, G. & Mras, G. (Hg.), *Wollheim, Wittgenstein, and Pictorial Representation: Seeing-as and Seeing-in*, London: Routledge, 49–76.
- Baz, Avner (2020): *Wittgenstein on Aspect Perception*, Cambridge: UP.
- Benett, Jane (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press.
- Berkeley, George (1710/2004): *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, übers. und hgg. von Arend Kulenkampff, Hamburg: Meiner. Englische Ausgabe: *Principles of Human Knowledge* (2009), hgg. von Howard Robinson, Oxford: UP.
- Bossart, Yves (2013): *Ästhetik nach Wittgenstein. Eine systematische Rekonstruktion*, Berlin: deGruyter.
- Boyle, Matthew (2016): »Additive Theories of Rationality: A Critique«, in: *European Journal of Philosophy* 24/3, 527–555.
- Cavell, Stanley (1962): »The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy« in: *Philosophical Review* 71/1, 67–93.
- Cavell, Stanley (1972): *The Senses of Walden. An Expanded Edition*, Chicago: UP.
- Cavell, Stanley (1979): *The Claim of Reason*, Oxford: UP. Deutsche Ausgabe: *Der Anspruch der Vernunft* (2016), Berlin: Suhrkamp.
- Cavell, Stanley (1999): »Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*« in: Sluga, H. & Stern, D. (Hg.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: UP, 245–280.
- Cavell, Stanley (2012): »The Touch of Words« in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: UP, 81–100.
- Clark, Andy (1998): *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Clark, Andy (2006): »That Lonesome Whistle: A Puzzle for the Sensorimotor Model of Perceptual Experience«, in: *Analysis* 66/1, 22–25.
- Conant, James (2002): »Wittgenstein's Critique of the Additive Conception of Language«, in: *Nordic Wittgenstein Review* 9, 7–36.
- Conant, James (2011): »Wittgenstein's Methods« in: Kuusela, O. & McGinn, M. (Hg.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, 620–645.
- Conant, James (2016): »Why Kant is not a Kantian«, in: *Philosophical Topics* 44/1, 75–125.
- Conant, James (2021): »Wittgensteins Kritik am additive Verständnis des sprachlichen Zeichens«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69/1, 1–24.

- Conant, James & Diamond, Cora (2004): »On Reading the Tractatus Resolutely: Reply to Meredith Williamson and Peter Sullivan«, in: Kölbel, M. & Weiss, B. (Hg.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, London/New York: Routledge, 46–99.
- Costello, Diarmuid (2017): *On Photography. A Philosophical Inquiry*, London/New York: Routledge.
- Danto, Arthur (1965): »Basic Actions«, in: *American Philosophical Quarterly* 2/2, 141–148.
- Davidson, Donald (1971): »Agency«, in: Marras, A. et al (Hg.), *Agent, Action, and Reason*, Toronto: UP, 3–25.
- Davidson, Donald (1982): »Rational Animals« in: *Dialectica* 36/4, 317–327.
- Day, William (2012): »Wanting to say something. Aspectblindness and Language«, in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: UP, 204–226.
- Day, William & Krebs, Victor (2012): »Introduction. Seeing Aspects in Wittgenstein«, in: dies., *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: UP, 1–22.
- Day, William & Krebs, Viktor (Hg.) (2012): *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: UP.
- Dennett, Daniel (1978): *The Intentional Stance*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Diamond, Cora (1988): »Throwing Away the Ladder«, in: *Philosophy* 63/243, 5–27.
- DiPaolo, Ezequiel et al (2018): *Linguistic Bodies. The Continuity between Life and Language*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Dorsch, Fabian (2016): »Seeing–in as Aspect Perception«, in: Mras. G. & Kemp, G. (Hg.), *Wollheim, Wittgenstein, and Pictorial Representation: Seeing–as and Seeing–In*, London/New York: Routledge, 205–238.
- Dreyfus, Hubert (2006): »Overcoming the Myth of the Mental. How Philosophers can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise«, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 79/2, 47–65.
- Dreyfus, Hubert (2007): »Reply to McDowell«, in: *Inquiry* 50/4, 371–377.
- Dreyfus, Hubert (2007): »The Return of the Myth of the Mental«, in: *Inquiry* 4/50, 352–365.
- Dreyfus, Hubert & Taylor, Charles (2016): *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Berlin: Suhrkamp.
- Eldridge, Richard (2010): »Wittgenstein on Aspect–Seeing, the Nature of Discursive Consciousness, and the Experience of Agency«, in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect–Seeing*, Cambridge: UP, 162–182.
- Ertz, Timo-Peter (2019), »Farbe und Raum. Wittgenstein über *weiß* und *trübe*«, in: *Wittgenstein–Studien* 10/1, 125–137.
- Evans, Gareth (1982): *The Varieties of Reference*, Oxford: UP.

- Ferrara, Silvia (2021): *Die große Erfindung. Eine Geschichte der Welt in neun geheimnisvollen Schriften*, München: Beck.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R., Wild, M. (2013): »Was ist Philosophie der Verkörperung?«, in: dies. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp, 9–104.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R., Wild, M. (Hg.) (2013): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp.
- Floyd, Juliet (2010): »Wittgenstein on Aspect–Perception, Logic, and Mathematics«, in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect-Seeing*, Cambridge: UP, 314–337.
- Ford, Anton (2016): »On What is in Front of your Nose«, in: *Philosophical Topics* 44/1, 141–161.
- Ford, Anton (2018): »The Province of Human Agency«, in: *Nous* 52/3, 697–720.
- Ford, Anton et al (Hg.) (2013): *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge/MA: Harvard UP.
- Frey, Christopher & Frey, Jennifer (2017): »G.E.M. Anscombe on the Analogical Unity of Intention in Perception and Action«, in: *Analytic Philosophy* 58/3, 202–247.
- Gadamer, Hans-Georg (2010): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen: Mohr.
- Gehring, Petra (2019): *Über die Körperkraft von Sprache. Studien zum Sprechakt*, Frankfurt: Campus.
- Gibson, James (1986): *The Ecological Approach to Visual Perception*, London: Routledge. Deutsche Ausgabe: ders. (1982): *Wahrnehmung und Umwelt. Der ökologische Ansatz in der visuellen Wahrnehmung*, München: Urban & Schwarzenberg.
- Glock, Hanjo (2005): »Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen« in: Perler, D. & Wild, M., (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt: Suhrkamp, 153–187.
- Glock, Hanjo (2016): »Aspect–Perception, Perception and Animals: Wittgenstein and Beyond«, in: Mras, G. & Kemp, G. (Hg.), *Wollheim, Wittgenstein, and Pictorial Representation: Seeing–as and Seeing–In*, London: Routledge, 77–100.
- Goldie, Peter (2011): »The Ethics of Aesthetic Bootstrapping«, in: Goldie, P. & Schellekens, E. (Hg.), *The Aesthetic Mind. Philosophy and Psychology*, Oxford: UP, 106–115.
- Gould, Timothy (2010): »An Allegory of Affinities. On Seeing a World of Aspects in a Universe of Things«, in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect–Seeing*, Cambridge: UP, 61–80.
- Grice, Paul (1961): »The Causal Theory of Perception«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes* 35, 121–168.

- Haase, Matthias (2017): »Geist und Gewohnheit«, in: Kern, A. & Kietzmann, Ch. (Hg.), *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Frankfurt: Suhrkamp, 389–426.
- Haase, Matthias (2018): »The Representation of Language«, in: Martin, Chr. (Hg.), *Language, Form of Life(s), and Logic. Investigations after Wittgenstein*, Berlin: deGruyter, 219–250.
- Haddock, Adrian & MacPherson, Fiona (2008): »Varieties of Disjunctivism«, in: dies. (Hg.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford: UP.
- Haraway, Donna (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chtulucene*, London: Duke University Press.
- Hatfield, Gary (2021): »Sense Data«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/sense-data/>, abgerufen am 23.11.2021.
- Herder, Johann Gottfried (1722/1966): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart: Reclam.
- Hopkins, Robert (2016): »Sartre«, in: Kind, A. (Hg.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination*, New York/London: Routledge, 82–94.
- Hornsby, Jennifer (1980): *Actions*, New York/London: Routledge.
- Hornsby, Jennifer (2014): »Actions in their Circumstances«, in: Ford, A. et al (Hg.), *Essays on Anscombe's Intention*, 105–127.
- Huemer, Michael (2011): »Sense–Data«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/sense-data/>, zuletzt abgerufen am: 4.12.2019.
- Hurley, Susan (1998): *Consciousness in Action*, Cambridge/MA: Harvard UP.
- Hutto, Eric (2013): »Enactivism, from a Wittgensteinian View«, in: *American Philosophical Quarterly* 50/3, 281–302.
- Hyman, John (1994): »Vision and Power«, in: *The Journal of Philosophy* 91/5, 236–252.
- Ingold, Tim (2011): *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York/London: Routledge.
- Ingold, Tim (2013): *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, New York/London: Routledge.
- Johnston, Paul (1993): *Rethinking the Inner*, London: Taylor & Francis.
- Jung, Eva-Maria (2012): *Gewusst wie? – Eine Analyse praktischen Wissens*, New York/Berlin: DeGruyter.
- Kelly, Sean (2008): »Content and Constancy: Phenomenology, Psychology, and the Content of Perception«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* LXXVI/3, 682–690.

- Kenny, Anthony (1963/2003): *Action, Emotion and Will*, New York/London: Routledge.
- Kenny, Anthony (1975): *Will Freedom and Power*, Oxford: Blackwell.
- Kern, Andrea (2006): *Quellen des Wissens*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kern, Andrea (2010): »Handeln ohne Überlegen«, in Tolksdorf, S. & Tetens, H., *In Sprachspiele verstrickt – oder: Wie man der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigt. Verflechtung von Wissen und Können*, Berlin: deGruyter, 193–220.
- Kern, Andrea (2017): »Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung«, in: Kern, A. & Kietzmann, Ch. (Hg.), *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Frankfurt: Suhrkamp, 270–301.
- Kern, Andrea (2018): »Human Life and Self-Consciousness. The Idea of ›Our‹ Form of Life in Hegel and Wittgenstein«, in: Martin, Chr. (Hg.), *Language, Form(s) of Life, and Logic*, 93–112.
- Kern, Andrea (2019): »Vernunft als Lebensform«, in: Hähnel, M. & Noeller, J. (Hg.), *Die Natur der Lebensform*, Leiden/Paderborn: Brill, 99–121.
- Kern, Andrea (2020): »Human Life, Rationality and Education«, in: *Journal of Philosophy of Education* 54/2, 268–289.
- Kern, Andrea & Kietzmann Christian (Hg.) (2017): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp.
- Kern, Andrea, & Moll, Henrike (2017): »On the Transformative Character of Collective Intentionality and the Uniqueness of the Human«, in: *Philosophical Psychology* 30/3, 315–333.
- Kertscher, Jens (2020): »Praktisches Wissen: Ein Leitfaden ausgehend vom G.E.M. Anscombe«, in: *AZP* 45/3, 295–316.
- Kietzmann, Christian (2016): »Praktisches Überlegen und Reflektion«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7/3, 342–361.
- Kietzmann, Christian (2019): *Handeln aus Gründen als praktisches Schließen*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Kind, Amy (2001): »Putting the Image back in Imagination«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 62/1, 85–110.
- Kiverstein, Julian & Rietveld, Erik (2014): »A Rich Landscape of Affordances«, in: *Ecological Psychology* 26/4, 325–352.
- Koethe, John (2003): »On the ›Resolute‹ Readings of the Tractatus« in: *Philosophical Investigations* 26/3, 187–204.
- Koffka, Kurt (1935): *Principles of Gestaltpsychology*, New York: Harcourt Brace.

- Kripke, Saul A. (2006): *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt: Suhrkamp. Englische Ausgabe: *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1984), Cambridge/MA: Harvard UP.
- Laugier, Sandra (2008): »La volonté de voir. Éthique et perception morale du sens«, in: *Protée* 36/2, 89–100.
- Laugier, Sandra (2010): »Aspect, Sense, and Perception«, in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect–Seeing*, Cambridge: UP, 40–60.
- Laugier, Sandra (2013): »Language as Given: Words, Differences, Agreements«, in: dies., *Why We Need Ordinary Language Philosophy*, Chicago: UP, 64–74.
- Laugier, Sandra (2015): »Voice as Form of Life and Lifeform«, in: *Nordic Wittgenstein Review*. Special Issue *Wittgenstein and Forms of Life*, 63–81.
- Laugier, Sandra (2018): »Wittgenstein. Ordinary Language as Lifeform«, in: Martin, Chr. (Hg.), *Language, Form(s) of Life, and Logic. Investigations after Wittgenstein*, 277–304.
- Lavin, Douglas (2009): »Das Problem des Handelns«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61/3, 357–372.
- Lavin, Douglas (2012): »Must there be Basic Actions?«, in: *Noûs* 47/2, 273–301.
- Lennon, Kathleen (2010): »Re–Enchanting the World. The Role of Imagination in Perception«, in: *Philosophy* 85/3, 375–389.
- Loughlin, Victor (2019): »Wittgenstein’s Challenge to Enactivism«, in: *Synthese* 198 (Suppl 1), 391–404.
- Louis, Édouard (2016): *Das Ende von Eddy*, Frankfurt: S. Fischer.
- Louis, Édouard (2021): *Die Freiheit einer Frau*, Frankfurt: S. Fischer.
- Löwenstein, David (2017): *Know–How as Competence. A Rylean Responsibilist Account*, Frankfurt: Klostermann.
- MacCumhaill, Clare & Wiseman, Rachael (2021): »Sensation and the Grammar of Life: Anscombe’s Procedure and her Purpose«, in: Logue, H. & Richardson, L. (Hg.), *Purpose and Procedure in Philosophy of Perception*, Oxford: UP, 276–294.
- MacPherson, Fiona (Hg.) (2011): *The Senses. Classic and Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford: UP.
- Malafouris, Lambros (2013): *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Matthiessen, Hannes Ole (2017): »Erkennen und Handeln. McDowells Naturalismus der zweiten Natur«, in: Hähnel, M. (Hg.): *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart: Metzler, 144–153.
- McDowell, John (1983): »Criteria, Defeasibility and Knowledge« in: *Proceedings of the British Academy* 68, 455–479.

- McDowell, John (1994): »The Content of Perceptual Experience«, in: *Philosophical Quarterly* 44, 190–205.
- McDowell, John (1994): *Mind and World*, Cambridge/MA: Harvard UP. Deutsche Ausgabe: *Geist und Welt* (2001), Frankfurt: Suhrkamp.
- McDowell, John (2001): »Non-Cognitivism and Rule-Following«, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/MA: Harvard UP, 198–220.
- McDowell, John (2007): »What Myth?«, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 50/4, 338–351.
- McDowell, John (2009): »Tugend und Vernunft«, in: ders., *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 74–106.
- McFarlane, Robert (2013): *The Old Ways. A Journey on Foot*, London: Penguin Books.
- McGinn, Colin (2004): *Mindsight*, Cambridge/MA: Harvard UP.
- Merleau-Ponty, Maurice (1967): *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: DeGruyter. Französische Ausgabe: *Phénoménologie de la Perception* (1945), Paris: Gallimard.
- Minar, Edward (2010): »The Philosophical Significance of Meaning-Blindness«, in: Day, W. & Krebs, V. (Hg.), *Seeing Wittgenstein Anew. New Essays on Aspect-Seeing*, Cambridge: UP, 183–203.
- Moll, Henrike (2014): »Über die parallele Entwicklung des Verstehens von Bildern und Worten«, in: Boehm, G. et al (Hg.): *Imagination. Suchen, Finden*, Paderborn: Fink, 245–256
- Moran, Richard (2004): »Anscombe on »Practical Knowledge«, in: Hyman, J. & Steward, H. (Hg.), *Agency and Action*, Cambridge: UP, 43–68.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2013): »Wittgenstein's Razor. The Cutting Edge of Enactivism«, in: *American Philosophical Quarterly* 50/3, 263–280.
- Mulhall, Stephen (1990): *On Being in the World*, New York/London: Routledge.
- Mulhall, Stephen (2001): *Inheritance and Originality*, Oxford: Clarendon Press.
- Nabokov, Vladimir (1999): *Lolita*, Hamburg: Rowohlt.
- Nanay, Bence (2013): *Between Perception and Action*, Oxford: UP.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, in: Colli, G. & Montinari, M., *Kritische Studienausgabe* Band 2, Berlin: deGruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Morgenröte; Idyllen aus Messina; Die fröhliche Wissenschaft*, in: Colli, G. & Montinari, M., *Kritische Studienausgabe* Band 3, Berlin: deGruyter.
- Noë, Alva (2003): »Causation and Perception: The Puzzle Unravelled« in: *Analysis* 63/2, 93–100.

- Noë, Alva (2004): »Against Intellectualism«, in: *Analysis* 65/4, 278–290.
- Noë, Alva (2006): *Action in Perception*, Cambridge/MA: MIT Press.
- Noë, Alva (2012): *Varieties of Presence*, Cambridge/MA: Harvard UP.
- Noë, Alva (2015): »Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence«, in: Metzinger, T. & Windt, J. (Hg.), *OpenMind*, 1–15.
- Noë, Alva (2016): *Strange Tools*, New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- Noë, Alva (2017): »The Writerly Attitude«, in: Marienberg, Sabine (Hg.), *Symbolic Articulation. Image, Word, and the Body. Between Action and Schema*, Berlin: deGruyter, 73–88.
- Noë, Alva & Thompson, Evan (2002): »Introduction«, in: dies. (Hg.), *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge/MA: MIT Press, 1–14.
- Noë, Alva: *The Entanglement. Art before Nature*, im Erscheinen.
- Perler, D. & Wild, M. (Hg.) (2005): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Perler, Dominik (2020): »Rational Seeing: Thomas Aquinas on Human Perception«, in: Baltuta, E. (Hg.), *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Century*, Leiden/Boston: Brill, 213–237.
- Platon (2004): *Theätet*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 3, übers. von Friedrich Schleiermacher et al, Hamburg: Rowohlt, 147–251.
- Price, Henry H. (1932): *Perception*, London: Methuen & Co. Ltd.
- Prinz, Jesse (2012): *Beyond Human Nature. How Culture and Experience Shape our Lives*, London: Allen Lane.
- Rhees, Rush, (1972): »Preface«, in: Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
- Rietveld, Eric (2019): »The Affordances of Art for Making Technologies«. Inaugural Lecture as Socrates Professor at Twente. URL: <https://erikrietveld.files.wordpress.com/2019/05/erikrietveld2019inauguralletecture.pdf>; abgerufen am 13.1.2022.
- Rosch, Eleanor et al (1976): »Basic Objects in Natural Categories«, in: *Cognitive Psychology* 8/3, 382–439.
- Rössler, Beate (2017): *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*, Berlin: Suhrkamp.
- Savigny, E. von & Scholz, O. (Hg.) (1995): *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Schellenberg, Susanna (2007): »Action and Self-Location in Perception« in: *Mind* 116/7, 603–631.

- Schellenberg, Susanna (2010): »Perceptual Experience and the Capacity to Act«, in: Gangopadhyay, N. et al (Hg.), *Perception, Action, and Consciousness. Sensorimotor Dynamics and Two Visual Systems*, Oxford: Oxford Scholarship Online, 145–159.
- Scholz, Oliver (1995): »Wie schlimm ist Bedeutungsblindheit? Zur Kernfrage von PU II xi«, in: Savigny, E. von & Scholz, O. (Hg.), *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt: Suhrkamp, 213–232.
- Schuff, Jochen (2019): *Ästhetisches Verstehen. Zugänge zur Kunst nach Cavell und Wittgenstein*, Paderborn: Fink.
- Schulte, Joachim (2001): *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Seel, Martin (2003): *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Seel, Martin (2009): *Theorien*, Frankfurt: S. Fischer.
- Seel, Martin (2014): *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt: S. Fischer.
- Seel, Martin (2018): *Nichtrechthabenwollen*, Frankfurt: S. Fischer.
- Seel, Martin (2021): »Macht und Gegenmacht der Sprache«, unveröffentlichtes Vortragsmanuscript.
- Seel, Martin: *Im Erscheinen*.
- Shear, Joseph K. (Hg.) (2013): *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*, New York/London: Routledge.
- Shepherd, Nan (1977/2011): *The Living Mountain*, Edinburgh: Canongate Books.
- Siegl, Susanna (2006): »Which Properties are Represented in Perception«, in: Gendler, T. & Hawthorne, J. (Hg.), *Perceptual Experience*, Oxford: Clarendon Press, 481–503.
- Snowdon, Paul (1989–81): »Perception, Vision and Causation«, in: *Aristotelian Society Proceedings. New Series* 81, 175–192.
- Stanley, Jason & Williamson, Timothy (2001): »Knowing How«, in: *The Journal of Philosophy* 98/8, 411–444.
- Sterelny, Kim (2013): »Der Geist – ausgedehnt oder gestützt?« in: Perler, D. & Wild, M., (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte*, Frankfurt: Suhrkamp, 260–292.
- Stout, Rowland (2018): »Ballistic Action«, in: ders. (Hg.), *Process, Action, and Experience*, Oxford: UP, 210–228.
- Stout, Rowland (2018): »Introduction«, in: ders. (Hg.), *Process, Action, and Experience*, Oxford: UP, 1–19.

- Strawson, Peter (1979): »Perception and It's Objects« in: MacDonald, G.F. (Hg.): *Perception and Identity: Essays presented to A.J. Ayer with His Replies to Them*, London: Macmillan, 41–60.
- Teichmann, Roger (2008): *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford: UP.
- Thompson, Michael (2011): *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, Berlin: Suhrkamp. Englische Ausgabe: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thoughts* (2012), Cambridge/MA: Harvard UP.
- Thompson, Michael (2017): »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, selbstbewusster und phronetische«, in: Kern, A. & Kietzmann, Ch. (Hg.), *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Frankfurt: Suhrkamp, 29–77.
- Toibín, Colm (2001): »Love in a Dark Time«, in: *London Review of Books* 23/8, 19.4.2021.
- Tomasello, Michael (2002): *Die kulturelle Entwicklung des Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Trächtler, Jasmin (2020): »Wittgenstein on »Imaginability« as a Criterion for Logical Possibility in *The Big Typescript*, in: *Nordic Wittgenstein Review* 9, 165–186.
- Velleman, David (1989): *Practical Reflection*, Princeton: UP.
- White, Alan R. (1990): *The Language of Imagination*, Oxford: Blackwell.
- Wilson, George & Shpall (2016): »Action«, in: Zalta, E. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/action>, abgerufen am 3.2.2022.
- Wiseman, Rachael (2009): »Private Objects and the Myth of the Given«, in: *Philosophical Topics* 37/1, 175–189.
- Wiseman, Rachael (2016): *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*, New York: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1953/2009): *Philosophical Investigations*, übers. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte, neu durchgesehen von P.M.S. Hacker and Joachim Schulte, Hoboken: Wiley–Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1958/1972): *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Werkausgabe Band 1: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Werkausgabe Band 7: Bemerkungen über Philosophie der Psychologie, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Werkausgabe Band 8: Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig (1998): *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein. Electronic Edition*, Oxford: Blackwell Publishing.

Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition (1998–), Oxford: UP. URL: <http://wab.uib.no/transform/transformer.php>, abgerufen am 10.1.2022.