



Anthropologie der Wahrnehmung

Magnus Schlette

Auszug aus dem Jahresbericht
„Marsilius-Kolleg 2014/2015“



Ein zentrales Feld des interdisziplinären Austauschs in der Gegenwart ist die Kontroverse um Möglichkeiten und Grenzen einer Naturalisierung des Menschen, die von neueren Forschungsergebnissen in Biologie und Neurowissenschaften genährt und in der Öffentlichkeit gleichermaßen heftig geführt wird. Dabei kommt der Naturalismusdebatte vor allem deshalb gesellschaftliche Bedeutung zu, weil in ihr keineswegs bloß das Für und Wider wissenschaftlicher Hypothesen über die Natur des Menschen abgewogen, sondern der Geltungsanspruch von Menschenbildern verhandelt wird, die das kulturelle Selbstverständnis mitbestimmen und konkrete Auswirkungen auf die politische Ausgestaltung des Gemeinwesens haben. Naturwissenschaftlich basierte Infragestellungen unserer Begriffe von personaler Identität, Willensfreiheit und praktischer Zurechnungsfähigkeit, von subjektiver Erlebnisfähigkeit und leiblich-seelischer Einheit des Menschen haben eine zumindest mittelbare soziale Relevanz, sofern sie insinuieren, dass aus ihnen juristische, medizinische, pädagogische und politische Schlussfolgerungen gezogen werden können oder müssen.

Anthropologie der Wahrnehmung

Magnus Schlette

Scheint es daher einerseits kaum möglich zu sein, sich in der Naturalismusdebatte nicht zu positionieren, so ist andererseits unklar, welche Positionen überhaupt zur Debatte stehen und wie sie sich zueinander verhalten. Hier muss die wissenschaftliche Spezialisierung durch interdisziplinäre Formen der Zusammenarbeit kompensiert werden, um das zunehmend fragmentierte Einzelwissen aufeinander beziehen und seine Tragweite für die kritische Beurteilung von Menschenbildern einschätzen zu können – eine Aufgabe der Anthropologie, die heute vor allem als interdisziplinäre Anthropologie gefordert ist. Die folgenden Überlegungen skizzieren kurz die Prämissen eines diesen Aufgaben entsprechenden Anthropologiekonzepts (1), legen dann dar, warum die menschliche Sinneswahrnehmung ein bevorzugtes Forschungsfeld der interdisziplinären Anthropologie ist (2) und stellen knapp einen Teilbereich dieses weiten Themenfelds vor, nämlich die Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung von Farben (3).

1. Anthropologie

„Anthropologie“, so belehrt uns eine frühneuzeitliche Begriffsbestimmung, „ist die Lehre von der menschlichen Natur“.¹ Als eigenständige wissenschaftliche

Disziplin bildet sie sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert mit dem Anspruch einer doppelten Frontstellung einerseits der vormodernen Metaphysik und andererseits der modernen Geschichtsphilosophie gegenüber heraus.² Die anthropologische Forschung wird seitdem von der Überzeugung geleitet, dass uns nur die Erfahrung über den Menschen belehrt, dass wir ihr aber auch entnehmen können, was ihn seinem Wesen nach auszeichnet. Das Wesen des Menschen wurde im neuzeitlichen anthropologischen Denken zumeist im Sinne spezifischer Eigenschaften verstanden, durch die er zugleich mehr als ein bloßes Naturwesen ist, die ihn folglich auch von den (anderen) Tieren unterscheiden und seine ihm eigentümliche Entwicklung ermöglichen.³ Im Begriff des *animal rationale* ist diese Differenz benannt. Der Mensch stehe zwar mit anderen Lebewesen in einem umfassenden Naturzusammenhang, sei aber gleichwohl, das ganz andere Tier', das sich durch Geist von der geistlosen Natur abhebe und als Telos einer evolutionsgeschichtlichen Entwicklung gedacht werden könne. Damit sind die Gesichtspunkte benannt, welche die Anthropologiekritik auf den Plan gerufen haben und mit den Stichworten des Essentialismus (a), des Dualismus (b) und des Anthropozentrismus (c) benannt werden können:⁴

(a) *Essentialistisch* ist die Vorstellung von Eigenschaften, die dem Menschen gegenständlich und übergeschichtlich zukämen. Gegen den Essentialismus wird eingewandt, die Natur des Menschen müsse relational, nämlich durch die Austauschbeziehung zwischen Individuum und Umwelt begriffen werden, die darüber hinaus immer historisch-kulturell instanziiert sei. (b) *Dualistisch* ist die Auffassung, man könne das Wesen des Menschen einerseits von seiner eigenen Natur und andererseits von den nichtmenschlichen (als *bloß* naturhaften) Gattungen abheben. Gegen diese Auffassung wird eingewendet, sie beruhe auf einer Dichotomisierung von Körper und Geist, von Natur und Mensch, und führe das Problem einer Vermittlung des Entgegengesetzten mit sich. *Monistische* Spielarten der Dualismuskritik schlagen vor, Geist auf eine funktional komplexe Variante nichtmenschlicher Natur zu reduzieren bzw. Begriffe des Geistigen epiphänomenalistisch zu erklären.⁵ *Holistische* Spielarten der Dualismuskritik leugnen die qualitative Differenz zwischen den Dualen nicht, begreifen sie aber als integrale Bestandteile einer Einheit. Körper und Geist stehen dieser Position zufolge in einer intrinsischen Wechselbeziehung zueinander,⁶ Tier und Mensch in einem Entwicklungskontinuum.⁷ Dieser Position zufolge kann der Mensch nicht mehr entlang der Unterscheidung zwischen

genus proximum und *differentia specifica* als ein Wesen bestimmt werden, dem eine komplette Zoologie nichtrationaler Wesen und schließlich auch seine eigene Natur kontrastiv gegenübergestellt wird.⁸ (c) *Anthropozentrisch* verfährt die Anthropologie wiederum dann, wenn sie die Position einer teleologischen Höchstplatzierung des Menschen innerhalb der Naturordnung vertritt. Dagegen wird angeführt, dass eine solche Positionierung wissenschaftlich nicht belegbar sei und daher allenfalls weltanschauliche Sinnbedürfnisse erfülle.

Starker antiessentialistischer Argumente gegen eine anthropologische *philosophia perennis* bedienen sich außer Vertretern der historisch verfahrenen Kulturwissenschaften insbesondere Erkenntnis- und Handlungstheoretiker, welche die Natur des Menschen über dessen Tätigkeitsformen erschließen wollen und in ihrem Vokabular Substanzbegriffe durch Funktionsbegriffe ersetzen. Starke antidualistische Argumente führen Theoretiker an, die sich den Naturwissenschaften verpflichtet fühlen, sei es ihrem Methodenverständnis, sei es ihren empirischen Ergebnissen, welche den Anspruch der Geisteswissenschaften auf einen von der naturwissenschaftlichen Forschung unberührten Gegenstandsbereich fragwürdig erscheinen lassen. Antidualisten begnügen sich daher auch nicht mit der Feststellung zweier inkommensurabler Wissenschaftskulturen.⁹ Eine moderne Anthropologie muss die Kritik am Essentialismus, am Dualismus und am Anthropozentrismus zum Teil ihres Selbstverständnisses gemacht haben, will sie sich nicht von den Ergebnissen und Verfahrensweisen der anderen philosophischen Teildisziplinen und der Einzelwissenschaften isolieren. Sie muss *erstens* auf der Prämisse fußen, dass, „if there is any definition of the nature or ‚essence‘ of man, this definition can only be understood as a functional one, not a substantial one [...] Man's outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature – but his work. It is his work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of ‚humanity‘“¹⁰. *Zweitens* muss sie sich als eine Disziplin verstehen, zu deren Selbstverständnis es gehört, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu verarbeiten,¹¹ allerdings ohne sich in Gestalt eines naturalistischen Monismus ihrem Methodenideal zu beugen; in diesem Sinne ist die moderne Anthropologie einem ‚weichen‘ oder lebensweltlichen Naturalismus verpflichtet.¹² Die Aufgabe einer solchen Anthropologie ist die bereits an den Grundbegriffen ansetzende Vermittlung natur- und kulturwissenschaftlicher Sichtweisen.

2. Wahrnehmung

Ein für die Anthropologie zentraler Gegenstandsbereich ist die menschliche Sinneswahrnehmung. Denn sie zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr Körper und Geist als Relata einer triadischen Austauschbeziehung des Organismus mit seiner Umwelt eine Einheit bilden. Zugleich stellt sich aber auch nirgendwo anders so nachdrücklich wie auf dem Feld der Wahrnehmungsforschung die Aufgabe, das zunehmend fragmentierte Wissen aufeinander zu beziehen und die sich mit zentrifugaler Dynamik ausdifferenzierenden Wissensbestände in Natur- und Geisteswissenschaften in ein Gesamtkonzept von Wahrnehmung zu integrieren. Dem entspricht, dass es keine gehaltvolle Definition des Wahrnehmungsbegriffs mehr gibt, die auf einem allgemeinen Konsens beruhen würde.¹³

Die Untersuchung des Wahrnehmungsvermögens hat für die Anthropologie deshalb eine besondere Bedeutung, weil die Wahrnehmung die alle anderen Austauschbeziehungen zwischen Organismus und Umwelt fundierende Bedingung dafür ist, dass der Mensch sich als in einer Welt seiend erfährt und zu seiner Um- und Mitwelt in eine Beziehung treten kann; noch die abstraktesten wissenschaftlichen Realitätskonzeptionen berufen sich, mit den Worten von Nicolai Hartmann, auf die Wahrnehmung als einen „letzten und absoluten Zeugen“.¹⁴ Ein zweites Argument für die anthropologische Einschlägigkeit der Wahrnehmung lautet, dass die Spannung zwischen ihrer Bedeutung als „letzter und absoluter Zeuge“ *einerseits* und ihrer vermeintlichen kognitiven Unverlässlichkeit *andererseits* zum Erfolg des anthropologischen Dualismus beigetragen hat. Denn diese Ambivalenz motivierte von der Antike an die Unterscheidung zwischen der Welt, wie sie unabhängig von unserer Erfahrung ist, und der Welt, wie sie uns erscheint. Seit René Descartes' Begründung des naturwissenschaftlichen Projekts einer „absoluten Auffassung der Welt“, d.h. einer Auffassung von der Welt, „zu der alle beliebigen Forscher gelangen könnten, auch wenn sie ganz anders beschaffen wären als wir selbst“¹⁵, ist diese Unterscheidung in den Hauptströmungen der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte immer im Sinne mathematisch quantifizierbarer bzw. nicht quantifizierbarer Eigenschaften, der seit John Locke sogenannten primären und sekundären Qualitäten getroffen worden. Als primäre Qualitäten gelten vor allem die Ausdehnungs- und Bewegungseigenschaften des Seienden, als sekundäre Qualitäten relationale bzw. dispositionale Eigenschaften, die den Dingen ausschließlich im Verhältnis zu einem Subjekt zukommen, das sie in einer bestimmten Weise empfindet oder erlebt. Gemäß dem Kriterium mathe-

matischer Quantifizierbarkeit der Wahrnehmungsinhalte wurden die primären Qualitäten dann konsequent der Objektwelt zugeschlagen und die sekundären in den Bereich des Bewusstseins verwiesen. Zum anthropologischen Essentialismus und Dualismus trug diese Auffassung insofern bei, als die starre Gegenüberstellung einer Objekt- und einer Subjektwelt auf die Unterscheidung zwischen der Natur und dem Wesen des Menschen abgebildet wurde. Demnach zeichnet den Menschen wesenhaft das aus, was an ihm nicht objektivierbar ist.

Auf dem Feld der anthropologischen Wahrnehmungsforschung zeigt sich in ausgezeichneter Weise, ob zu dem problematischen Essentialismus und Dualismus des klassischen Menschenbildes im Austausch der Wissenschaften ein überzeugender Gegenentwurf gelingt. Der Schlüsselbegriff dieses Gegenentwurfs könnte der Begriff der *Verkörperung* sein. Er bezeichnet die Einbettung menschlicher Bewusstseinsleistungen in das praktische und leiblich instanziierte Mensch-Umwelt-Verhältnis. Unter Rückbezug auf mittlerweile kanonische Arbeiten von Wilhelm Diltheys „Breslauer Ausarbeitung“ über Martin Heideggers *Sein und Zeit*, John Deweys *Experience and Nature*, George Herbert Meads *Philosophy of the Act* und Ludwig Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* bis zu Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* und Hans Jonas' *Das Prinzip Leben* kann mittlerweile über die Gräben der Schulstreitigkeiten zwischen Hermeneutik, Existenzphilosophie (bzw. Existentialontologie), Pragmatismus, sprachanalytischer Philosophie und Phänomenologie hinweg von einem Verkörperungsparadigma gesprochen werden, das auch in der gegenwärtigen Forschung so wahrgenommen wird.¹⁶ In den letzten Jahren sind grundlegende und für eine Wahrnehmungsanthropologie einschlägige Arbeiten zur Verkörperung erschienen,¹⁷ von denen einige das philosophische Verkörperungsparadigma aus der Perspektive der Lebenswissenschaften aktualisieren.

3. Farbwahrnehmung

Ein Teilbereich anthropologischer Wahrnehmungsforschung ist die Farbwahrnehmung. Dabei gilt als Farbe „das Attribut der optischen Wahrnehmung, dem sich quantitativ bestimmbare Dimensionen des Farbtons, der Sättigung und der Helligkeit zuweisen lassen“¹⁸. Die Engführung des Wahrnehmungsthemas auf die Problematik der Farbwahrnehmung ist aus drei Gründen naheliegend: *erstens*

ist der Gesichtssinn der zentrale menschliche Orientierungssinn,¹⁹ und es sind insbesondere die Farben, welche die visuelle Wahrnehmung strukturieren (sie sind sogar, wie schon Thomas Reid und George Berkeley wussten, konstitutiv für die Wahrnehmung primärer Qualitäten); *zweitens* waren die Farben traditionell das Leitbeispiel, an dem die Theorie der sekundären Qualitäten und damit der Dualismus von Leib und Seele, Sein und Bewusstsein, Körper und Geist illustriert wurde; *drittens* schließlich hat sich in den letzten Jahren eine rege Forschung speziell zu den Farben entwickelt, mit wiederum für das Projekt einer interdisziplinär-integrativen und holistischen Anthropologie der Farbwahrnehmung einschlägigen Publikationen aus der Philosophie,²⁰ den Neurowissenschaften,²¹ der Evolutionstheorie²² und Linguistik,²³ der Literaturwissenschaft,²⁴ Kunstgeschichte²⁵ und Mediavistik²⁶ sowie aus dem Bereich populärwissenschaftlicher Arbeiten über die Kulturgeschichte der Farben.²⁷

Anthropologisch relevant ist die interdisziplinäre Farbforschung vor allem dann, wenn sie mit der Verkörperungsforschung verknüpft wird. Die Prämissen dieser Verknüpfung lauten, dass *erstens* die Farbwahrnehmung physiologisch, sensorisch, intersubjektiv und kulturell verkörpert ist, dass *zweitens* die Aspekte der Verkörperung in einer intrinsischen Wechselbeziehung stehen und schließlich *drittens* in dieser Wechselbeziehung Leib, Geist und Welt basal, d.h. unhintergebar trianguliert werden. In diesem Sinne kann mit Hilary Putnam von einem „threefold cord“²⁸ gesprochen werden, der Leib, Geist und Welt in der Wahrnehmung unlöslich miteinander verflochten. Der Begriff der physiologischen Verkörperung referiert auf die organischen Voraussetzungen von Auge und Gehirn für die Verarbeitung von Farbeindrücken; sensorische Verkörperung betrifft den „organic circuit“²⁹ von Reiz und Reaktion im Austauschverhältnis von Organismus und Umwelt, der Konstanz und Veränderung von Farbwahrnehmung als Resultate basaler Handlungsmuster, als „enactment“³⁰ von Farbe regelt; von inter-subjektiver Verkörperung kann mit Bezug auf die Konstitution der Wahrnehmung in sozialen Kontexten „geteilter Aufmerksamkeit“³¹, das heißt mit Bezug auf die durch Reziprozitätsbeziehungen kooperierender Akteure vermittelte Gegenstandswahrnehmung gesprochen werden; kulturelle Verkörperung benennt die historisch tradierten Symbolbestände sozialer Gemeinschaften, die den Horizont der Bedeutungszuschreibung bzw. der ästhetischen Bedeutungsgewahrung sekundärer Qualitäten und damit das semantische Repertoire einer „phänomenologischen Grammatik“³² der Farben bilden. Diese Verkörperungsaspekte in eine intrinsische Wechsel-

beziehung zu setzen heißt, sie als gleichursprüngliche und integrale Bestandteile einer anthropologischen Erschließung unserer Farbwahrnehmung und der durch sie gewahrten Wirklichkeit anzuerkennen. Daher soll auch von Verkörperungsaspekten im Unterschied zu Verkörperungsebenen oder -schichten gesprochen werden, die eine hierarchische Verkörperungsordnung insinuieren.³³

Das Aspektmodell der Verkörperung beruht auf der Hypothese, dass die Wahrnehmung von Farbe das Resultat einer Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur ist, dass mithin der jeweilige Farbeindruck intrinsisch gleichermaßen durch die ‚Hardware‘ beispielsweise der menschlichen Netzhaut mit einer Kombination aus Lang-, Mittel- und Kurzwellenzapfen bestimmt ist wie durch kulturelle Lebensformen, in denen Farben eine bestimmte Rolle spielen. Diese Rolle besteht grundsätzlich zunächst in ihrer indexikalischen Bedeutung im Rahmen basaler Überlebensstrategien; so hat sich das Farbsehen des Menschen parallel zur Evolution von Früchten entwickelt, deren Farben Reife und Essbarkeit indizieren.³⁴ Aber kulturelle Lebensformen bestimmen auch die „sinnlich-sittliche Wirkung“³⁵ der Farben und damit über ihre indexikalische Bedeutung innerhalb eines funktional rekonstruierbaren Lebenszusammenhangs hinaus den symbolischen Wert von Farben – wie zum Beispiel das Ultramarin, dessen Pigmente traditionell aus Lapislazuli gewonnen wurden und in der Malerei aufgrund ihrer Kostbarkeit auf die Ausgestaltung ikonographischer herausragender Motive verwendet wurden; seit der Renaissance ist die Farbe mit diesem symbolischen Wert gleichsam qualitativ aufgeladen.³⁶ Marshall Sahlins’ vermutlich richtige Bemerkung, es wäre „ein blaues Wunder, wenn Gelb einmal eine ähnliche Bedeutung wie Blau hätte“³⁷, widerspricht nur scheinbar der symbolischen Sättigung des Qualitativen: Blau und Gelb sind wiederum in unterschiedlicher Weise mit basalen, „archetypischen Erfahrungen“³⁸ verknüpft, welche die menschlichen Lebensformen auch kulturübergreifend bestimmen, ohne angeboren zu sein (zum Beispiel Erfahrungen [mit] der gelben Sonne, [mit] der blauen See). Eine herausragende Rolle für die kulturelle Sättigung der Farbwahrnehmung spielt auch die Verbindung zwischen Farbwahrnehmung und Farbsprache, wobei kontrovers diskutiert wird, ob und wie Farbsprachen sich in einer entwicklungsgeschichtlichen Dynamik der Differenzierung von „basic colour terms“³⁹ ausbilden und die Wahrnehmungsempfänglichkeit der Sprecher dieser Sprache disponieren.⁴⁰ Ebenfalls zu berücksichtigen ist, wie Farbwahrnehmung und Farbsprache in einer „Lebensform“ verknüpft sind, die regelt, wie wir wahrnehmen und darüber sprechen.⁴¹

Die Beispiele veranschaulichen die empirische Plausibilität von Putnams These eines „threefold cord“ von Leib, Geist und Welt an einem scheinbar so marginalen, so idiosynkratischen Fall wie dem Sehen von Farben. Vor allem aber macht der Fall der Farbwahrnehmung sinnfällig, dass die großen anthropologischen Fragen nach dem Verhältnis von Leib und Seele und nach der Entstehung des Neuen im Entwicklungskontinuum zwischen den nicht-menschlichen Gattungen und dem Menschen uns vor allem darum ungebrochen weiter beschäftigen, weil uns in ihrem Lichte das Vertrauteste wieder fremd wird, und was uns längst unproblematisch schien, erneut in die verlockende Ferne eines wissenschaftlichen Abenteuers rückt. Je länger wir über sie nachdenken, desto unergründlicher werden die Farben, weil sich an ihrer Wahrnehmung immer wieder Neues entdecken lässt. Und wie wohl jeder Mensch die farbige Welt einer schwarz-weißen vorzöge wenn er die Wahl hätte, so präferiert eine interdisziplinäre Anthropologie die Vielfalt der Annäherungen an das besagte Phänomen gegenüber der Beschränkung auf vermeintliche Leitdisziplinen in einer Hierarchie der Wissenschaften mit ihren zumindest impliziten Vorentscheidungen darüber, was es zu sehen gibt.

Damit trägt die interdisziplinäre Anthropologie an einem unscheinbaren und prima facie geradezu marginalen Gegenstand zur Öffnung des Diskurses über Menschenbilder bei. Denn in dem Verständnis von der Wahrnehmung der Farben reflektiert sich die Deutung der *conditio humana*. Unumgänglich stellen sich am konkreten Fall der Auseinandersetzung mit der Farbwahrnehmung die klassischen Fragen nach der Irreduzibilität von Subjektivität, nach der menschlichen Erlebnisfähigkeit und dem Verständnis des Fremdpsychischen, nach dem – mit Wilhelm Dilthey – „Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht“ und nach der Verschränkung von Natur und Kultur. Hier auf eine Vielfalt der Zugänge zu setzen bedeutet, offen zu halten, wie wir uns als Menschen verstehen wollen.

¹ Otto Cassmann: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*, Hannover 1594.

² Vgl. Odo Marquard: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in: O. Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, S. 122 – 144.

³ Vgl. Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München 1983¹⁰ (Erstausgabe 1928), S. 37f.

⁴ Vgl. Magnus Schlette und Matthias Jung: *Anthropologie der Wahrnehmung. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven*, Würzburg 2005, S. 8f.

⁵ Vgl. zur kritischen Aufarbeitung dieses Diskurs John Searle: *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge/MA: MIT Press 1992, Kapitel 1 und 2.

⁶ Vgl. zur Holismusdebatte Georg W. Bertram und Jasper Liptow: *Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie*, Weilerswist 2002.

⁷ Vgl. Christian Illies: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt/M. 2006.

⁸ Vgl. zur Kritik des animal rationale-Begriffs Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak (Hg.): *Der Mensch ein ‚animal rationale‘? Vernunft – Kognition – Intelligenz*, Darmstadt 2004.

⁹ Vgl. Charles Percy Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, in: *Die zwei Kulturen. C.P. Snows These* in der Diskussion hg. von H. Kreuzer, München 1987.

¹⁰ Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven 1944, S. 67.

¹¹ Vgl. Jürgen Habermas: Artikel ‚Anthropologie‘, in: *Fischer-Lexikon Philosophie*, Frankfurt/M. 1958, S. 18 – 35.

¹² Vgl. zur Unterscheidung zwischen ‚hartem‘ und ‚weichem‘ Naturalismus Jürgen Habermas: *Freiheit und Determinismus*, in: J. Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005, S. 155 – 186.

¹³ Vgl. Lambert Wiesing (Hg.): *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*, Frankfurt/M. 2002.

¹⁴ Vgl. Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1949⁴, S. 339.

¹⁵ Bernard Williams: *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, London 1990 (Erstausgabe 1978), S. 139.

¹⁶ Vgl. Shaun Gallagher: *Philosophical Antecedents of Situated Cognition*, in: *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* hg. von Ph. Robbins und M. Ayede, Cambridge: Cambridge University Press 2009, S. 35 – 51.

¹⁷ Vgl. z.B. Andy Clark: *Being There. Putting Brain, Body and World together again*, Cambridge/MA: MIT Press 1997; Andy Clark: *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford: University Press 2008; Antonio Damasio: *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York 1994; Antonio Damasio: *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999; Karen Gloy: *Wahrnehmungswelten*, Freiburg/München 2011; Alva Noe: *Action in Perception*, Cambridge/MA: MIT Press 2004; Alva Noe und Evan Thompson (Hg.): *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge/MA: MIT Press 2002; Shaun Gallagher: *How the Body Shapes the Mind*, Oxford 2005; Michael Tomasello: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge/MA: Harvard University Press 1999; Michael Tomasello: *Origins of Human Communication*, Cambridge/MA: MIT Press 2008; Philip Robbins und Murat Ayede (Hg.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: University Press 2009; Lambert Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, Frankfurt/M. 2009; Thomas Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2010³.

¹⁸ Robert W. Burnham, Randall M. Haines und C. James Bartleson: *Color. A Guide to Basic Facts and Concepts*, New York 1963, S. 11, übersetzt vom Verfasser.

¹⁹ Vgl. Hans Blumenberg: *Die Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.

²⁰ Vgl. Theda Rehbock: *Goethe und die ‚Rettenng der Phänomene‘. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbildes am Beispiel der Farbenlehre*, Konstanz 1995; Barry Stroud: *The Quest for Reality. Subjectivism & the Metaphysics of Color*, Oxford: University Press 2000; Dominik Perler, Markus Wild (Hg.): *Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York 2008.

²¹ Vgl. Evan T. Thompson: *Colour Vision. A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception*, London/New York 1995; Alva Noe: *Action in Perception*, Anm. 17.

²² Vgl. John D. Mollon et al.: *Fruits, foliage and the evolution of primate colour vision*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society*, London, Biological Sciences 356 (2001), S. 229 – 283.

²³ Vgl. Guy Deutscher: *Through the Language Glass. How Words Colour Your World*, London 2010.

²⁴ Vgl. Jacques Le Rider: *Les couleurs et les mots*; dt.: *Farben und Wörter. Geschichte der Farbe von Lessing bis Wittgenstein*, Wien 2000 (französische Erstausgabe 1997).

²⁵ Vgl. John Gage: *Colour and Culture. Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*, dt.: *Kulturgeschichte der Farbe. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Ravensburg 1994 (engl. Erstausgabe 1993); John Gage: *Colour*

and Meaning; dt.: *Die Sprachen der Farben. Bedeutungswandel der Farbe in der bildenden Kunst*, Ravensburg 1999; Narciso Silvestrini und Ernst Peter Fischer: *Farbsysteme in Kunst und Wissenschaft*, Köln 2003²; Jakob Steinbrenner, Christoph Wagner und Oliver Jehle (Hg.): *Farben in Kunst und Geisteswissenschaften*, Regensburg 2011.

²⁶ Vgl. Ingrid Bennewitz (Hg.): *Farbe im Mittelalter*, Berlin 2011.

²⁷ Vgl. Margarete Bruns: *Das Rätsel Farbe. Materie und Mythos*, Stuttgart 1998²; Victoria Finlay: *Colour. Travels Through the Paintbox*; dt.: *Das Geheimnis der Farben. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2009³; Klaus Stromer, Ernst Peter Fischer: *Die Natur der Farbe*, Köln 2006.

²⁸ Hilary Putnam: *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia: University Press 1999.

²⁹ John Dewey: *The Reflex Arc Concept in Psychology*, dt.: *Die Elementarereinheit des Verhaltens*, in: *ders., Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt/M. 2003 (Erstausgabe 1896), S. 230 – 244.

³⁰ Vgl. Alva Noe: *Action in Perception*, Anm. 17, Kapitel 4.

³¹ Michael Tomasello: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Anm. 17.

³² Theda Rehbock: *Goethe und die ‚Rettung der Phänomene‘*, Anm. 20, Kapitel VIII.

³³ So z.B. in Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart 1942.

³⁴ Vgl. James J. Gibson: *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale (NJ) 1979.

³⁵ Johann Wolfgang v. Goethe: *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*, in: J. W. v. Goethe: *Werke*, Hamburger Ausgabe hg. v. E. Trunz, Band XIII, Hamburg 1955 (Erstausgabe 1810).

³⁶ Vgl. John Gage: *Colour and Culture*, Anm. 25, S. 42.

³⁷ Marshall Sahlins: *Colors and Cultures*, in: *Semiotica* 169 (1976), S. 8.

³⁸ Anna Wiercicka: *The Meaning of Color Terms. Semantics, Cultures, and Cognition*, in: *Cognitive Linguistics* 1 (1990), S. 99 – 150;

³⁹ Brent Berlin und Paul Kay: *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Cambridge: University Press 1999 (Erstausgabe 1969).

⁴⁰ Vgl. Guy Deutscher: *Through the Language Glass*, Anm. 23.

⁴¹ Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über die Farben*, in: L. Wittgenstein: *Werkausgabe*, Band 8, Frankfurt/M. 1984.

Adresse des Autors:

PD Dr. Magnus Schlette

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft
Institut für interdisziplinäre Forschung
Schmeilweg 5
69118 Heidelberg