

## Der schweigende, hinkende Körper der Philosophie

Von RICHARD SHUSTERMAN (Philadelphia)

### I.

In der westlichen Philosophie gilt Maurice Merleau-Ponty als eine Art Schutzheiliger des Körpers. Obwohl La Mettrie, Diderot und Foucault ebenso leidenschaftlich für die körperliche Dimension menschlicher Erfahrung eintraten, kann es keiner mit dem Umfang an genauen, systematischen und nachhaltigen Untersuchungen aufnehmen, die Merleau-Ponty unternimmt, um den Vorrang des Körpers in der menschlichen Erfahrung und dessen Bedeutung zu unterstreichen. Mit unermüdlicher Beredsamkeit, der kaum zu widerstehen ist, besteht er darauf, dass der Körper nicht nur die entscheidende Quelle aller Wahrnehmung und aller Handlung ist, sondern auch den Kern unserer Ausdrucksfähigkeit und damit den Grund aller Sprache und Bedeutung bildet.

Auf paradoxe Art charakterisiert Merleau-Ponty, obwohl er die Rolle des Körpers im Ausdruckserlebnis betont, diesen bezeichnenderweise in Kategorien des Schweigens. Der Körper, schreibt er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, konstituiert „das stillschweigende *cogito*“, „das schweigende *cogito*“, das „unausgesprochene *cogito*“.<sup>1</sup> Als unser „reines Selbstgefühl“ ist er „dasjenige Bewußtsein, das Bedingung der Sprache ist“, aber selbst ein „stillschweigendes Bewußtsein“ bleibt, ein nur „unartikuliertes Erfassen der Welt“.<sup>2</sup> Der Körper bildet „den Hintergrund des Schweigens“, der notwendig ist, damit eine Sprache entsteht, und er ist als Gebärde bereits „eine stillschweigende Sprache“ und der Grund allen Ausdrucks: „Jeder menschliche Gebrauch des Körpers ist schon ein *primordialer Ausdruck*“.<sup>3</sup>

Es gibt ein weiteres Paradox. Obwohl er weit mehr als andere Philosophen die Ausdrucksrolle des Körpers hervorhebt, hört Merleau-Ponty kaum auf das, was der Körper über sich selbst in Form seiner bewussten körperlichen Empfindungen zu sagen scheint, wie zum Beispiel in seinen explizit kinästhetischen oder propriozeptiven Gefühlen. Der Rolle dieser Gefühle wird in seinem Werk wenig Aufmerksamkeit zuteil, und er neigt dazu, sie in der Diskussion scharf zu kritisieren. Zusammen mit anderen „thematisierten“ körperlichen Empfindungen bilden sie Zielscheiben in Merleau-Pontys allgemeiner Kritik an der Vergegenwärti-

---

1 Ich zitiere nach folgenden Editionen und Abkürzungen: M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966 (PhdW); ders., *Lob der Philosophie*, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg 2003, 177–224 (LdPh); ders., *Signs*, Evanston 1964 (S).

2 PhdW, 458–460.

3 S, 46–47; 67.

gung körperlicher Erfahrung. Er beharrt darauf, dass uns unser Körper wunderbar führt, aber „nur unter der Bedingung, dass wir aufhören damit, ihn“ und seine Gefühle mit reflexivem Bewusstsein „zu analysieren“, „nur unter der Bedingung, dass ich nicht ausdrücklich auf ihn reflektiere“.<sup>4</sup> Dieser Aufsatz untersucht die Gründe für Merleau-Pontys Beharren auf dem Schweigen des Körpers und für seinen Widerstand gegen explizit bewusste Körpergefühle, indem er zeigt, wie sie von seinem besonderen Vorhaben einer Phänomenologie der Verkörperung und einer Neubewertung unserer grundlegend spontanen Wahrnehmung herrühren, die die Zielscheiben der philosophischen Verneinung seit antiken Zeiten waren. Manche dieser Gründe sind in seinen Schriften nicht sehr klar ausgeführt, vielleicht weil sie so eng mit seiner philosophischen Grundkonzeption verbunden sind, dass er sie einfach voraussetzte. Ich kann Merleau-Pontys Widerstand gegen das thematisierte körperliche Bewusstsein erklären. Aber ich halte diesen nicht für gerechtfertigt. Denn diese Haltung ist genau eines der Merkmale seiner Körpertheorie, die ich hochproblematisch finde, nicht nur als Philosoph der Lebenspraxis, sondern auch als Körperpädagoge.<sup>5</sup>

Die Haltung Merleau-Pontys lässt sich sowohl auf seine besonderen Absichten in der somatischen Phänomenologie als auch auf seine allgemeine Konzeption der Philosophie zurückführen. Ebenso paradox, wie er die Ausdruckskraft des Körpers in Kategorien des Schweigens beschreibt, so kühn bezeichnet er Philosophie als „hinkend“, und fährt fort, sie genau in der Weise seiner lähmenden Metapher zu feiern: „Das Hinken des Philosophen ist seine Tugend“.<sup>6</sup> Warum verwendet ein hervorragender Philosoph des Körpers wie Merleau-Ponty eine derartige Metapher körperlicher Impotenz, um sein philosophisches Vorhaben zu charakterisieren? In der Untersuchung dieser Sachverhalte werde ich seiner philosophischen Vorstellung die mehr praktische, rekonstruktiv pragmatistische Annäherung an die Philosophie des Körpers gegenüberstellen, die dem expliziten oder reflexiven Körperbewusstsein dadurch weit mehr Aufmerksamkeit schenkt, dass sie nicht nur versucht, eine theoretische Rehabilitation des Körpers als eines zentralen Begriffs für die Philosophie zu erreichen, sondern ebenso eine mehr praktische, therapeutische Rehabilitation des gelebten Körpers als Teil des philosophischen Lebens.

## II.

Bevor ich zeige, wie Merleau-Pontys Strategie der Rehabilitation des Körpers ihn dazu führt, sich der Rolle von explizit bewussten körperlichen Empfindungen zu widersetzen, werde ich etwas über diese körperlichen Empfindungen und ihren Gebrauch sagen. Sie sind bewusste, explizite, empirische Wahrnehmungen unseres Körpers: Sie umfassen unterschiedliche Gefühle, Beobachtungen, Vergegenwärtigungen und andere mentale Repräsentationen unseres Körpers und seiner Teile, seiner Oberflächen und seines Innenraums. Ihr expliziter oder repräsentativer Charakter unterscheidet sie klar von der Art primären Bewusstseins, das Merleau-Ponty verfiel. Obwohl diese expliziten Wahrnehmungen mehr Empfindungen des Hun-

4 Ebd., 78, 89.

5 Für eine detailliertere Darstellung meiner pragmatistischen Theorie der Somaästhetik vgl. R. Shusterman, Philosophie als Lebenspraxis, Berlin 2001; ders., Performing Live, Cornell 2000. Meine somatischen Theorien basieren zum Teil auf meiner Erfahrung als Feldenkrais-Praktiker.

6 LdPh, 220.

gers, der Lust und des Schmerzes beinhalten, ist der Begriff der „Empfindung“ breit genug angelegt, um auch Wahrnehmungen von Körperzuständen abzudecken, die mehr kognitiver Natur sind und einen weniger starken affektiven Charakter aufweisen. Eine intellektuelle Einstellung auf oder Vergegenwärtigung des Gefühls, der Bewegung oder des Spannungszustandes eines Teils unseres Körpers würde als bewusste Körperempfindung zählen, selbst wenn unserem Körper eine wichtige Gefühlsqualität oder eine direkte Zufuhr von den äußeren Sinnesorganen fehlen würde. Bewusste Körperempfindungen sind darum nicht im Geringsten dem Denken entgegengesetzt, sondern beinhalten gerade bewusste, empirische, körperorientierte Gedanken und Vergegenwärtigungen.

Unter diesen explizit bewussten Körperempfindungen unterscheiden wir zwischen jenen, die von unseren äußeren Sinnen (wie Sehen, Hören etc.) beherrscht scheinen, und jenen, die mehr durch Propriozeption, wie zum Beispiel durch Bewegungsgefühle, geregelt werden. Ich kann bewusst die Lage meiner Hand empfinden, indem ich auf sie schaue und auf ihre Ausrichtung achte, aber ich kann auch meine Augen schließen und versuchen, ihre Lage durch kinästhetisches Fühlen zu empfinden (das heißt hinsichtlich der gefühlten sensomotorischen Zufuhr), durch ihre Beziehung zu anderen Körperteilen, zur Schwerkraft und zu anderen Objekten in meinem Erfahrungsfeld.

Indem sie uns über den Zustand unseres Körpers informieren, können beide Arten der bewussten Körperempfindung uns helfen, besser zurechtzukommen. Eine Tänzerin kann auf ihre Füße blicken und bemerken, dass sie nicht richtig nach außen gedreht sind. Aber neben dieser äußeren Wahrnehmung haben die meisten Menschen genug innere Körperkenntnis entwickelt, um zu wissen (wenigstens ungefähr), wo ihre Gliedmaßen sich befinden. Und durch systematische Übung des Körperbewusstseins kann diese propriozeptive Aufmerksamkeit entscheidend verbessert werden, um ohne den Gebrauch unserer äußeren Sinne ein deutlicheres und volleres Bild unserer Körpergestalt, ihres Volumens, ihrer Dichte und ihrer Anpassung, zu bilden. Diese beiden Arten von explizit bewussten Körperempfindungen machen nur einen relativ kleinen Teil unserer körperlichen Wahrnehmungen aus, welche mindestens vier Bewusstseins Ebenen umfassen.

Erstens gibt es Wahrnehmungen, die mir nicht wirklich bewusst sind, die Merleau-Ponty aber zu unserer grundlegenden „körperlichen Intentionalität“ zu zählen scheint.<sup>7</sup> Wenn Merleau-Ponty sagt, mein Körper werde immer schon von mir wahrgenommen, hat er sicherlich anzuerkennen, dass wir uns nicht immer unserer Körper bewusst sind. Dies gilt nicht nur, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf andere Dinge richten, sondern weil wir manchmal einfach unbewusst *tout court* sind, wie in einem tiefen traumlosen Schlaf. Doch selbst in einem solchen Schlaf können wir nicht eine ursprüngliche körperliche Wahrnehmung unbewusster Art erkennen, die an Merleau-Pontys Begriff einer grundlegenden „motorischen Intentionalität“ oder an die „Motorik als [...] ursprüngliche[r] Intentionalität“ erinnert.<sup>8</sup> Man denke an unser Atmen, während wir schlafen. Wenn ein Objekt, zum Beispiel ein Kissen, uns am Atmen hindert, werden wir in der Regel unseren Kopf zur Seite drehen oder das Objekt etwas wegstoßen, während wir weiter schlafen; auf diese Weise passen wir unser Verhalten also unbewusst an das an, was unbewusst begriffen wurde.

7 S, 89.

8 PHdW, 166.

Eine bewusster Ebene körperlicher Wahrnehmung kann als bewusste Wahrnehmung ohne ausdrückliches Bewusstsein bezeichnet werden. In solchen Fällen bin ich mir bewusst und empfinde etwas, aber ich nehme es nicht als deutlich unterschiedenes Objekt des Bewusstseins wahr, und setze, thematisiere oder präzisiere es nicht als ein Objekt des Bewusstseins. Wenn meine reflexive Aufmerksamkeit dann explizit in die Richtung des Empfundene gelenkt wird, kann ich es in der Folge mit ausdrücklichem Bewusstsein als ein bestimmtes, thematisiertes oder repräsentiertes Objekt wahrnehmen. Die Einführung einer solchen Reflexion und eines solchen expliziten Bewusstseins bedeutet, hinter diese Ebene des Bewusstseins zu gehen, die Merleau-Ponty als „originäres Bewußtsein“ feiert und die er als „unreflektiertes“ und „vorprädikatives Bewußtseinsleben“ beschreibt.<sup>9</sup>

Betrachten wir zwei Beispiele dieses grundlegenden Bewusstseins. In der Regel bin ich mir, wenn ich durch eine offene Türe gehe, nicht ausdrücklich der genauen Grenzen ihres Rahmens gewahr, obwohl der Sachverhalt, dass ich die Grenzen wahrnehme, sich in der Tatsache zeigt, dass ich den Durchlass problemlos meistere, selbst wenn es sich um eine gänzlich neue Tür handelt und der Durchgang recht eng ist. Genauso kann ich in einem vagen Sinne wahrnehmen, dass ich atme (in dem Sinne, dass ich keine Erstickungsgefühle oder Atembeschwerden fühle), ohne mir explizit meines Atmens und seines Ablaufs, Stils oder seiner Qualität bewusst zu sein. In einem erregten Zustand mag ich die Erfahrung von Kurzatmigkeit haben, ohne mir deutlich bewusst zu sein, dass es sich um Kurzatmigkeit handelt, die ich erlebe. Eine solche Kurzatmigkeit wird hierbei *nicht* als ein explizites Objekt der Aufmerksamkeit fürs Bewusstsein repräsentiert oder als das, was Merleau-Ponty manchmal ein thematisiertes Objekt oder Vergegenwärtigung nennt.

Die Wahrnehmung kann aber auch auf eine dritte Ebene gehoben werden, auf der wir uns bewusstmaßen und expliziterweise dessen bewusst sind, was wir wahrnehmen. Wir unterscheiden den Türrahmen als ein deutliches Objekt der Wahrnehmung, wir erkennen explizit, dass wir außer Atem sind oder dass unsere Fäuste geballt sind. Auf dieser Ebene, die Merleau-Ponty als die Ebene mentaler Repräsentation betrachtet, können wir schon von dem sprechen, was ich ausdrücklich bewusste körperliche Empfindungen nenne. Und ich würde eine vierte Schicht eines noch größeren Bewusstseins der Wahrnehmung hinzufügen, eine Ebene, die in vielen körperlichen Disziplinen wichtig ist. Hier sind wir uns nicht nur dessen bewusst, was wir als explizites Objekt des Bewusstseins wahrnehmen, sondern wir sind uns auch dieses Bewusstseins bewusst, und wir richten uns auf unser Bewusstsein des Objekts unseres Bewusstseins mittels seiner Repräsentation in unserem Geist. Wenn die dritte Ebene als bewusste Wahrnehmung mit explizitem Bewusstsein bezeichnet werden kann, dann sollte die vierte und weit reflektiertere Ebene als selbst-bewusste (oder selbst-reflexive) Wahrnehmung mit explizitem Bewusstsein bezeichnet werden. Auf dieser Ebene werden wir gewahr, dass wir nicht einfach außer Atem sind, sondern auch, wie genau wir atmen (sagen wir, schnell und flach aus der Kehle, oder in abgewürgtem Schnauben durch die Nase, statt tief aus dem Zwerchfell). Wir werden uns auf unser Bewusstsein davon konzentrieren, wie wir unsere Fäuste hinsichtlich Anspannung und Richtung von Daumen und Fingern geballt haben.

Merleau-Pontys Philosophie stellt eine Herausforderung für den Wert dieser beiden höheren (oder repräsentierenden) Ebenen bewusster körperlicher Wahrnehmung dar. Und dies

<sup>9</sup> Ebd., 12.

nicht nur durch das Anpreisen des Vorrangs und der Hinlänglichkeit des nichtreflexiven „originären Bewusstseins“, sondern ebenso durch bestimmte Einwände gegen die Körperbeobachtung und den Gebrauch von kinästhetischen Empfindungen und Körpervorstellungen. Eine angemessene Verteidigung von körperlicher Reflexivität muss den Einzelheiten dieser Herausforderung gerecht werden.

### III.

Merleau-Pontys Phänomenologie versucht, unseren Kontakt mit den „Sachen selbst“ und „unserer Welterfahrung“, so wie sie uns gegeben sei, wiederherzustellen.<sup>10</sup> Dies bedeutet die Erneuerung unserer Verbindung mit Wahrnehmungen und einer Erfahrung, die unserem Wissen und unserer Reflexion vorausgehen. „Zurückgehen auf die ‚Sachen selbst‘ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt, von der alle Erkenntnis spricht [...]“. <sup>11</sup> Phänomenologie ist deshalb „eine Philosophie, die lehrt, daß Welt vor aller Reflexion in unveräußerlicher Gegenwart ‚je schon da‘ ist, eine Philosophie, die auf nichts anderes abzielt, als diesem naiven Weltbezug nachzugehen, um ihm endlich eine philosophische Satzung zu geben“.<sup>12</sup>

Philosophie ist notgedrungen ein reflexiver Akt, aber „Reflexion [ist nur radikal] als Bewußtsein der Abhängigkeit ihrer selbst von dem unreflektierten Leben, in dem sie erstlich, ständig und letztlich sich situiert“.<sup>13</sup> „Sie ist der Versuch einer direkten Beschreibung aller Erfahrung, so wie sie ist“, in unserem grundlegenden präreflexiven Status, und verfolgt das Anliegen, „reflektierend dem unreflektierten Bewußtseinsleben nahezukommen“.<sup>14</sup> Solch eine Philosophie ist nicht „Reflex einer vorgängigen Wahrheit“, sondern eher bestrebt, „die Weltwahrnehmung als das zu beschreiben, worin die Idee der Wahrheit sich uns je schon begründet hat“, sie zielt darauf, immer wieder „von neuem [zu] lernen, die Welt zu sehen“, mit dieser direkten, präreflexiven Wahrnehmung, und entsprechend zu handeln.<sup>15</sup>

Beide, primäre Wahrnehmung und präreflexives Bewusstsein, sind in einer operativen Intentionalität verkörpert, die durch Unmittelbarkeit und Spontaneität charakterisiert ist.<sup>16</sup> „Daher [sei es] die eigentliche Aufgabe einer phänomenologischen Philosophie, sich selbst in der Ordnung instruktiver Spontaneität einzurichten“; und diese grundlegende, verkörperte „Ordnung instruktiver Spontaneität“ konstituiert eine Weltklugheit und Kompetenz, die alle Menschen teilen.<sup>17</sup> Deshalb folgert Merleau-Ponty, dass das besondere Wissen des Philosophen darin besteht, dass er „das sprachlich ausdrückt, was jedermann weiß [...]“. Diese Wunder wohnen dem Philosophen nicht weniger inne als allen anderen. Was sagt er über das Verhältnis von Seele und Leib, wenn nicht das, was allen bekannt ist, die ihre Seele und ihren Leib, ihre Schmerzen und Freuden zugleich leben lassen.“<sup>18</sup> Drei entscheidende Themen sind

<sup>10</sup> Ebd., 5, 6.

<sup>11</sup> Ebd., 5.

<sup>12</sup> Ebd., 3.

<sup>13</sup> Ebd., 11.

<sup>14</sup> Ebd., 3, 13.

<sup>15</sup> Ebd., 17, 13, 18.

<sup>16</sup> Vgl. S, 89–94.

<sup>17</sup> Ebd., 97.

<sup>18</sup> LdPh, 221, 222.

in diesen Passagen angesprochen. Erstens bejaht Merleau-Ponty die Existenz und Wiederherstellung einer primordialen Wahrnehmung oder Erfahrung, die unterhalb der Ebene von reflexivem oder thematisiertem Bewusstsein und unterhalb jeder Sprache und aller Begriffe liegt, die aber trotzdem durchaus brauchbar für unsere fundamentalen Bedürfnisse ist und ferner die Grundlage für höheres Bewusstsein bildet. Diese nichtdiskursive Ebene von Intentionalität wird begrüßt als das „schweigende Bewusstsein“ des „reinen Selbstgefühls“ und als „primordialer Ausdruck“. Zweitens drängt er auf die Anerkennung und Wiederentdeckung der *Spontaneität*, die für solche primordiale Wahrnehmung und Ausdrucksweise charakteristisch ist. Drittens geht es um die Annahme, dass Philosophie sich auf Bedingungen der menschlichen Existenz zu konzentrieren habe, die ontologisch als grundlegend, allgemein und dauerhaft gegeben sind. Deshalb sollte die Untersuchung der Wahrnehmung und der Geist-Seele-Beziehung in den Kategorien dessen geführt werden, was „unveränderlich, ein für alle Mal gegeben ist“ und „von allen Männern gewusst wird“ (und vermutlich von allen Frauen) oder wenigstens von allen Männern und Frauen als normal erachtet wird.

Schon für sich genommen hindert das erste Thema Merleau-Ponty, den explizit bewussten körperlichen Empfindungen mit wohlwollender Aufmerksamkeit zu begegnen. Nicht nur liegen jene Empfindungen jenseits dessen, was er als präreflexives Bewusstsein zu bejahen wünscht, sondern sie werden vom wissenschaftlichen und philosophischen Denken bezeichnenderweise dazu benutzt, die Erklärungsrolle zu usurpieren und die Existenz der ursprünglichen Wahrnehmung oder des Bewusstseins zu verneinen, die Merleau-Ponty so leidenschaftlich am Herzen liegt. Er betont, dass dieses primordiale Bewusstsein vergessen wurde, weil reflexives Denken behauptete, dass ein solches Bewusstsein unfähig sei, die alltäglichen Aufgaben der Wahrnehmung, des Handelns und Sprechens auszuführen; stattdessen erkläre das reflexive Denken, dass unser alltägliches Verhalten auf „Repräsentationen“ beruhe, sei es auf neuronalen Repräsentationen der mechanistischen Physiologie oder den psychischen Repräsentationen der intellektualistischen Philosophie und Psychologie. Deshalb beabsichtigen Merleau-Pontys Erörterungen zu zeigen, dass die auf Repräsentation gestützten Erklärungen, wie sie von der Wissenschaft und der Philosophie gegeben werden, weder notwendige noch genaue Rechenschaft davon geben, wie wir wahrnehmen, handeln und uns im normalen Alltagsverhalten ausdrücken (auch nicht in ungewöhnlicheren Fällen wie „abstrakter Bewegung“ und „Phantomglied“-Erfahrung).

Seine hervorragenden Kritiken der verschiedenen auf Repräsentation fußenden Erklärungen sind zu umfassend und detailliert, um hier aufgezählt zu werden, aber sie teilen eine Kernstrategie dieser Erklärungen. Von diesen Erklärungen wird gezeigt, wie sie grundlegende Erfahrungen oder Verhaltensweisen, die sie zu erklären suchen, missverstehen, indem sie beide von Beginn an im Lichte der eigenen Ergebnisse ihrer reflexiven Analyse beschreiben. Ferner wird von solchen Erklärungen gezeigt, dass sie unangemessen sind, da sie sich in entscheidender Hinsicht auf einige Aspekte von Erfahrung verlassen, die sie nicht wirklich erklären, die aber durch primordiale Wahrnehmung erklärt werden können. Um zum Beispiel mein erfolgreiches Überschreiten der Schwelle einer offenen Türe zu erklären, würde eine an der Repräsentation orientierte Erklärung meine Erfahrung in der Form meiner visuellen Repräsentationen des offenen Raumes, des umgebenden Türrahmens und meiner bewussten kinästhetischen Empfindung meines Körperumfangs und meiner Bewegungsrichtung beschreiben und erklären. Normalerweise aber habe ich keine derartig bewussten Vorstellungen, wenn ich durch eine Tür gehe. Merleau-Ponty will (ganz ähnlich wie William James und

John Dewey vor ihm) zeigen, dass diese Repräsentationen reflexive, theoretische Erklärungsbegriffe sind, die fälschlicherweise in eine ursprüngliche Erfahrung hineingelesen oder auf eine ursprüngliche Erfahrung aufgepfropft werden. Und selbst wenn ich diese verschiedenen visuellen und kinästhetischen Erklärungsvorstellungen gehabt hätte, könnten sie meine Erfahrung nicht erklären, da sie unfähig sind zu zeigen, wie sie eigentlich aus anderen, irrelevanten Repräsentationen ausgewählt wurden und wie sie, in erfolgreicher Wahrnehmung und Tat, miteinander verbunden wurden. Stattdessen, so macht Merleau-Ponty geltend, ist es unsere grundlegende nichtreflexive Intentionalität, die schweigsam und spontan unsere Wahrnehmungswelt organisiert, ohne bestimmter wahrnehmender Repräsentationen und ohne explizit bewusster Überlegung zu bedürfen.

Obwohl diese grundlegende Ebene von Intentionalität allgegenwärtig ist, verdeckt gerade ihre Allgegenwart und ihr unauffälliges Schweigen ihre vorherrschende Präsenz. In gleicher Weise verdunkelt ihr ursprünglicher, allgemeiner und spontaner Charakter ihre außergewöhnliche Wirksamkeit. Um die erstaunlichen Kräfte dieser nichtreflexiven Ebene der Wahrnehmung, des Handelns und Sprechens hervorzuheben, beschreibt Merleau-Ponty sie nach Art des Wunderbaren, Übernatürlichen und selbst des Magischen. Der „Körper als spontaner Ausdruck“ ist wie das beispiellose „Wunder des Stils“ beim künstlerischen Genie.

„So wie der Stil des Künstlers einfließt in die Fasern des Materials, an dem er arbeitet, so bewege ich meinen Körper, ohne zu wissen, welche Muskeln und Nervenbahnen einsetzen sollten, noch wo ich nach den Instrumenten dieser Handlung suchen müsste. Ich möchte dort drüben hingehen, und da bin ich, ohne eingedrungen zu sein in das nicht-menschliche Geheimnis des körperlichen Mechanismus oder ohne diesen Mechanismus auf die Gegebenheiten des Problems eingestellt zu haben. [...] Ich schaue auf das Ziel, ich werde von ihm gezogen, und der körperliche Apparat tut, was getan werden muss, um dorthin zu gelangen. Alles ereignet sich für mich in der menschlichen Welt der Wahrnehmung und Geste, aber mein ‚geographischer‘ oder ‚physischer‘ Körper unterwirft sich den Anforderungen dieses kleinen Dramas, das nicht aufhört, Tausende natürliche Wunder hervorzurufen. Sogar mein Blick auf das Ziel hat schon seine eigenen Wunder.“<sup>19</sup> Wenn Repräsentationen von Körperteilen und -prozessen in negativer Weise als mechanistisch inhuman beschrieben werden, wird der nichtreflexive Gebrauch des Körpers nicht nur mit dem Menschlichen und Künstlerischen verbunden, sondern auch – mittels seiner übernatürlichen Wunder – mit dem Göttlichen. In einem Abschnitt der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in dem Merleau-Ponty den Gebrauch kinästhetischer Empfindung kritisiert, besteht er gleichfalls auf der wunderbaren Natur der körperlichen Intentionalität und beschreibt ihre unmittelbare, intuitive Wirksamkeit als „magisch“. Es ist nicht nötig, daran zu denken, was ich tue, oder zu wissen, wo ich mich im Raum befinde, ich bewege einfach meinen Körper „direkt“ und spontan und erreiche das beabsichtigte Resultat, selbst ohne meine Absicht bewusst zu repräsentieren. „Das Verhältnis zwischen meinem Entschluß und meinem Leib in der Bewegung ist ein magisches.“<sup>20</sup>

Warum sollte ein weltlicher Philosoph unsere gewöhnliche Körperintentionalität auf die Weise des Übernatürlichen oder Magischen preisen? Sicher, unsere irdische körperliche Fähig-

<sup>19</sup> S. 66.

<sup>20</sup> PhdW, 119.

keit kann unter bestimmten Gesichtspunkten echte Verwunderung hervorrufen. Aber das Anpreisen des ursprünglichen *Mysteriums* spontaner Körperleistungen gibt Merleau-Ponty zudem ein starkes Gegenmittel an die Hand, dem Druck, der darin besteht, die körperliche Wahrnehmung und das Handeln in repräsentationsorientierter Weise zu erklären, zu widerstehen, also genau der Art von Erklärung, die immer die grundlegende körperliche Intentionalität, die er richtigerweise als ursprünglich betrachtet, verdunkelte. Außerdem dient die Idee des übernatürlichen Mysteriums seinem Projekt, den Wert des Körpers herauszustellen, obwohl er ihn zum schweigenden, strukturierenden, verborgenen Hintergrund erklärt. „Der Körperraum [gleich] der zur Sichtbarkeit des Schauspiels erforderlichen Dunkelheit des Saals, [...] dem Untergrunde von Schlaf, der vagen Kraftreserve [...], wovon alle Gesten und ihre Zwecke sich abheben.“<sup>21</sup> Etwas allgemeiner ausgedrückt, „ist der eigene Leib das beständig mitanwesende dritte Moment in der Struktur Figur-Hintergrund, und eine jede Figur profiliert sich in dem doppelten Horizont von Außenraum und Körperraum“.<sup>22</sup> Außerdem gilt der Körper deshalb als mysteriös, weil er einen Ort „unpersönlicher“ Existenz, unterhalb und verborgen vor der normalen Selbstheit, darstellt. Er ist der Ort, an dem ich mich „der Welt verschließen kann“, an dem ich mich von meinem Interesse, in der Welt zu beobachten oder zu handeln, zurückziehe.<sup>23</sup> An diesem Ort kann ich „vergehen in Freude oder Schmerz, mich in jenes anonyme Leben verschließen, das mein personales Leben trägt“.<sup>24</sup>

Merleau-Pontys Begriff körperlicher Intentionalität setzt sich über die philosophische Tradition hinweg, indem er dem Körper eine Art von Subjektivität zuspricht, anstatt ihn als bloßes Objekt oder als bloßen Mechanismus zu behandeln. Aber noch weit radikaler ist er in der Erweiterung der Grenzen nichtreflexiver körperlicher Subjektivität, weit über unsere grundlegenden körperlichen Bewegungen und Sinneswahrnehmungen hinaus, zu höheren Vorgängen des Sprechens und des Denkens, die den von der Philosophie wertgeschätzten Bereich des *logos* konstituieren. Hier ersetzt die Wirksamkeit spontaner Körperintentionalität noch einmal die bewussten Repräsentationen als Erklärung unseres Verhaltens: „[...] das Denken des sprechenden Subjekts [ist] kein Vorstellen [...]. Ein Redner denkt nicht, ehe er spricht, ja nicht einmal, während er spricht; sein Sprechen ist vielmehr selbst sein Denken. [...] Für das ‚Wortbild‘ gilt dasselbe wie oben für die ‚Vorstellung der Bewegung‘: ich bedarf keiner besonderen Vorstellung des Außenraumes und meines eigenen Leibes, um diesen in jenem bewegen zu können. Es genügt, daß Leib und Raum für mich existieren und ein mich umspannendes Feld des Handelns konstituieren. In gleicher Weise bedarf ich auch keiner besonderen Vorstellung von einem Wort, um es wissen und aussprechen zu können. Es genügt, daß ich sein Artikulations- und Klangwesen inne habe als eine mögliche Modulation, einen möglichen Gebrauch meines Leibes. Ich greife zu einem Wort, wie meine Hand an eine plötzlich schmerzende Stelle meines Körpers fährt; das Wort hat seine bestimmte Stelle in meiner sprachlichen Welt, ist ein Teil meiner verfügbaren Ausrüstung [...]“.<sup>25</sup>

Kurz, „meine körperliche Gerichtetheit auf die Objekte meiner Umgebung ist implizit und setzt keine Thematisierung oder ‚Vorstellung‘ meines Körpers oder meiner Umgebung vo-

raus. Bedeutung ruft Sprache hervor, so wie die Welt meinen Körper hervorruft – durch eine stumme Präsenz, die meine Intentionen weckt, ohne dass sie vor ihnen einsetzt. [...] Der Grund dafür, warum die Thematisierung des Bedeuteten nicht der Sprache vorausgeht, ist, dass sie das Resultat von Sprache ist.“<sup>26</sup>

Das wunderbare Mysterium dieser schweigenden, doch spontan fließenden körperlichen Ausdruckskraft wird ebenfalls hervorgehoben. Wie andere „Funktionen meines Körpers bleiben mir Wörter oder Bilder unbekannt. Wörter, Linien und Farben, die mich ausdrücken, [...] sind mir entrissen durch das, was ich sagen möchte, so wie meine Gesten mir entrissen sind durch das, was ich tun möchte, [...] [mit] einer Spontaneität, die keine Befehle duldet, nicht einmal solche, die ich mir selbst gerne geben würde.“<sup>27</sup>

Die mysteriöse Wirksamkeit unserer spontanen Intentionalität ist gewiss beeindruckend. Aber sie allein kann nicht alle unsere gewöhnlichen Kräfte der Bewegung und Wahrnehmung, der Sprache und des Denkens erklären. Ich kann ins Wasser springen und spontan meine Arme und Beine bewegen, aber ich werde mein Ziel nicht erreichen, bevor ich nicht zu schwimmen gelernt habe. Ich kann ein Lied auf japanisch hören und spontan versuchen mitzusingen, aber ich werde damit scheitern, bis ich genügend Worte dieser Sprache gelernt habe. Viele Dinge, die wir jetzt spontan vollbringen (oder verstehen), lagen einst jenseits unseres Repertoires nichtreflexiven Könnens. Sie mussten gelernt werden, wie Merleau-Ponty selbst einsieht. Aber wie? Eine Art, wie man dieses Lernen zumindest teilweise erklären könnte, läge im Gebrauch verschiedener Arten von Repräsentationen (Bilder, Symbole, Propositionen etc.), auf die unser Bewusstsein sich in seiner Entwicklung konzentrieren kann. Aber Merleau-Ponty scheint auf Repräsentationen zu kritisch zu reagieren, um diese Option akzeptieren zu können.

Stattdessen erklärt er dieses Lernen als automatische Erwerbung von Körpergewohnheiten durch nichtreflexive motorische Gewöhnung oder somatische Sedimentierung. „Der Erwerb einer Gewohnheit [unsere Sprech- und Denkgewohnheiten eingeschlossen – R.Sh.] ist die Erfassung einer Bedeutung, aber die motorische Erfassung einer Bewegungsbedeutung.“<sup>28</sup> „Der Leib ist es, so sagten wir, der im Erwerb einer Gewohnheit ‚versteht‘.“<sup>29</sup> Es besteht keine Notwendigkeit für explizites Denken, um sich „an einen Hut, an ein Automobil oder an einen Stock [zu] gewöhnen“ oder ein Keyboard zu beherrschen.<sup>30</sup> Sich an diese Dinge „gewöhnen heißt [schlicht], sich in ihnen ein[zu]richten“, durch den unreflektierten Prozess motorischer Sedimentierung und durch unseren spontanen körperlichen Sinn des Selbst.<sup>31</sup> Der gelebte Körper besteht für Merleau-Ponty demnach aus zwei Schichten: Unterhalb des spontanen Körpers des Augenblicks befindet sich „der Gewohnheits-Körper“ der Sedimentierung.

Die Bejahung der Vorherrschaft, Bedeutung und Intelligenz der nichtreflexiven Gewohnheit in unserem Handeln, Sprechen und Denken teile ich mit Merleau-Ponty, ebenso wie die Anerkennung der somatischen Grundlage der Gewohnheit. Beide Leit motive spielen in der pragmatistischen Tradition von James und Dewey, die meine Arbeit zur Körperphilosophie

21 Ebd., 126.

22 Ebd., 126.

23 Ebd., 197.

24 Ebd., 197.

25 Ebd., 214.

26 S, 89–90.

27 Ebd., 78.

28 PhdW, 172.

29 Ebd., 174.

30 Ebd., 173.

31 Ebd., 173.

inspirierte, eine zentrale Rolle. Aber es gibt beunruhigende Grenzen der Wirksamkeit nicht-reflexiver Gewohnheiten, selbst auf der Ebene grundlegender körperlicher Handlungen. Ohne es zu bemerken, können wir ebenso gut schlechte wie auch gute Gewohnheiten annehmen. (Dies scheint besonders plausibel, wenn wir der Voraussetzung zustimmen, dass die Institutionen und Technologien, die unser Leben mittels der Herrschaft der Biomacht regieren, Körper- und Ansichtsgewohnheiten einprägen, die darauf abzielen, uns in Unterwürfigkeit zu halten.) Haben wir einmal schlechte Gewohnheiten angenommen, wie können wir sie dann korrigieren? Wir können, in der Hoffnung, sie zu korrigieren, nicht einfach sedimentierten Gewohnheiten vertrauen – da ja die sedimentierten Gewohnheiten genau das sind, was falsch ist. Noch können wir auf die nichtreflexive Körperspontaneität des Augenblicks zählen, da sie schon mit der Spur ungewollter Sedimentierungen behaftet ist und folglich höchstwahrscheinlich fortfährt, uns irrezuführen.<sup>32</sup>

Darum nehmen verschiedene Disziplinen von Körpertraining bezeichnenderweise Repräsentationen und eine selbst-bewusste körperliche Einstellung zu Hilfe, um unsere falsche Selbstwahrnehmung und den falschen Gebrauch unserer verkörperten Selbst zu korrigieren. Von alten asiatischen Praktiken der Meditation bis zu modernen Systemen, wie der Alexander-Technik und der Feldenkrais-Methode, ist explizite Aufmerksamkeit und bewusste Kontrolle entscheidend, ebenso wie der Gebrauch von Repräsentationen oder Vergegenwärtigungen. Diese Disziplinen versuchen nicht, die entscheidende Ebene des nichtreflexiven Verhaltens durch die (unmögliche) Bemühung auszulöschen, all unsere Wahrnehmung und unser Handeln explizit bewusst zu machen. Sie versuchen einfach, nichtreflexives Verhalten, das unsere Erfahrung und Leistung behindert, zu verbessern. Um diese Verbesserung zu erreichen, muss das nichtreflexive Handeln oder die nichtreflexive Gewohnheit zu bewusster kritischer Reflexion gebracht werden (allerdings nur für kurze Zeit), damit sie genauer begriffen und bearbeitet werden können. Neben diesen therapeutischen Zielen bereichern die Disziplinen körperlicher Reflexion auch unsere Erfahrung mit zusätzlichem Gehalt, neuen Entdeckungen und größerer Freude, die ein erweitertes Bewusstsein mit sich bringt.

Indem er für den nichtreflexiv gelebten Körper im Gegensatz zu den abstrakten Repräsentationen wissenschaftlicher Erklärung eintritt, verursacht Merleau-Ponty eine Spaltung in „gelebte Erfahrung“ versus „Repräsentationen“, die die erfolgreiche Möglichkeit einer „gelebten körperlichen Reflexion“, das heißt eines konkreten, aber repräsentationalen und reflexiven Körperbewusstseins vernachlässigt. Diese polarisierende Dichotomie findet eine Entsprechung in einem anderen irreführenden binären Kontrast, der seine Beschreibung des Verhaltens durchzieht. Zum einen beschreibt er die Leistungen von „normalen“ Menschen, deren körperlicher Sinn und deren Funktionieren im Ganzen ruhig, spontan und unproblematisch

32 Ich sollte hinzufügen, dass wir uns nicht einfach auf Versuch und Irrtum und die Bildung neuer Gewohnheiten verlassen können, da der Sedimentationsprozess wahrscheinlich zu langsam verlaufen würde und höchstwahrscheinlich dazu neigt, die schlechte Gewohnheit zu wiederholen, wenn diese Gewohnheit nicht kritisch einer expliziten Bewusstmachung zum Zwecke der Korrektur zugeführt wird. F.M. Alexander (der Körpertherapeut, bei dem Dewey studierte und den er sehr verehrte) unterstreicht diese Punkte, indem er für den Gebrauch der Repräsentationen des reflexiven Bewusstseins plädiert, um falsche körperliche Gewohnheiten zu korrigieren. Siehe dazu F. M. Alexander, *Man's Supreme Inheritance*, New York 1918; ders., *Constructive Conscious Control of the Individual*, New York 1924; ders., *The Use of the Self*, New York 1932.

ist. Die gegensätzliche Kategorie seiner Beschreibung bezieht sich auf Behinderte: Patienten wie Schneider, die eine pathologische Funktionsstörung zeigen und die gewöhnlich unter ernsthaften neurologischen Verletzungen (wie zum Beispiel Hirnverletzungen) oder unter einem schweren psychologischen Trauma leiden.

Diese einfache Gegenüberstellung verdunkelt die Tatsache, dass unter uns die meisten so genannten normalen, voll funktionsfähigen Menschen unter verschiedenen Behinderungen und Funktionsstörungen schwacher Art leiden, die aber dennoch die Leistung beeinträchtigen. Solche Beeinträchtigungen beziehen sich nicht nur auf Wahrnehmungen oder Handlungen, die wir nicht vollbringen können (obwohl wir anatomisch dazu in der Lage wären), sondern auch auf das, was wir erfolgreich durchführen, aber weit erfolgreicher oder mit größerer Leichtigkeit oder mehr Schicklichkeit ausführen könnten. Merleau-Ponty setzt voraus, dass, wenn wir nicht pathologisch beeinträchtigt sind, wie Schneider und andere neurologisch kranke Individuen, unser nichtreflexiver Körpersinn völlig akkurat und wunderbar funktionsfähig ist. Gerade so, wie für Merleau-Ponty meine spontanen körperlichen Bewegungen in ihrer Präzision und Wirksamkeit „magisch“ scheinen, so scheint das unmittelbare Wissen meines Körpers und die Orientierung seiner Teile ganz und gar vollständig zu sein. „Ich habe ihn inne in einem unteilbaren Besitz, und die Lage eines jeden meiner Glieder weiß ich durch ein sie alle umfassendes *Körperschema*.“<sup>33</sup> Obwohl ich Merleau-Pontys Wertschätzung unseres „normalen“ spontanen körperlichen Sinns teile, glaube ich, dass wir anerkennen sollten, dass dieser Sinn oft peinlich inakkurat und dysfunktional ist.<sup>34</sup> Ich mag denken, dass ich den Kopf beim Schwingen des Golfschlägers nach unten halte, doch ein Beobachter wird schnell bemerken, dass dies nicht der Fall ist. Ich mag glauben, aufrecht zu sitzen, dabei ist mein Rücken gekrümmt. Aufgefordert, sich auf Höhe der Rippen zu beugen, werden viele von uns sich an der Taille krümmen und glauben, dass sie die Instruktionen befolgen. Beim Versuch, aufrecht zu stehen, glauben die Leute gewöhnlich, dass sie ihre Wirbelsäulen verlängern, obwohl sie tatsächlich zusammengezogen werden. In der somatischen Erziehung werden Übungen der repräsentationalen Aufmerksamkeit eingesetzt, um derartige Probleme der Fehlwahrnehmung und des falschen Gebrauchs unseres Körpers zu behandeln, die im spontanen und gewohnheitsmäßigen Verhalten auftreten, das Merleau-Ponty als ursprünglich identifiziert und als wunderbar fehlerfrei im normalen Auftreten preist.

Obwohl er unsere nichtreflexive körperliche Fertigkeit übertreibt, betont Merleau-Ponty die besonderen Schwächen des Körpers in anderen Hinsichten, einschließlich seiner einschneidenden kognitiven Begrenzungen der Selbstbeobachtung. In der Tat, sein Beharren auf der wunderbaren Effektivität des spontanen Körpers (und der daraus folgenden Irrelevanz des repräsentationalen Denkens zur Steigerung unserer körperlichen Leistungen) lässt den

33 PhdW, 123.

34 Wie Alexander unsere „unzuverlässige sensorische Einschätzung“ oder „ungelenke Kinästhetik“ in Bezug darauf dokumentiert, auf welche Weise unsere Körper ausgerichtet und eingesetzt werden, so argumentiert Feldenkrais, dass wir den Körpersinn und dessen Gebrauch, da der Begriff „normal“ dasjenige bezeichnen sollte, was die Norm für gesunde Menschen sein sollte, besser als „durchschnittlich“ statt als normal beschreiben sollten. Eine vergleichende Gegenüberstellung der Art und philosophischen Bedeutung von Alexander-Technik und Feldenkrais-Methode findet sich in meinem Buch *Performing Live* (a. a. O.), Kapitel 8. Die angeführten Zitate sind aus: F. M. Alexander, *Constructive Conscious Control*, a. a. O., 148–149.

Körper, durch die Implikation, dass es keinen Grund und kein Mittel gibt, seine Leistungen durch den Gebrauch von Repräsentationen zu verbessern, schwächer als nötig erscheinen. Dies deutet auf einen weiteren Grund hin, warum sich Merleau-Ponty der Mitwirkung des reflexiven körperlichen Bewusstseins und seiner körperlichen Repräsentationen widersetzt. Die Übungen des explizit körperlichen Bewusstseins zielen nicht einfach darauf, unsere körperlichen Bedingungen und Gewohnheiten zur *Kenntnis* zu bringen, sondern sie zu *verändern*. Selbst Bewusstsein allein kann (bis zu einem bestimmten Grad) unsere körperliche Erfahrung und die Beziehung zu unserem Körper verändern. Merleau-Ponty anerkennt dies, wenn er betont, dass reflexives Denken nicht wirklich unsere primordiale nichtreflexive Erfahrung erfassen kann, weil die Repräsentationen dieses Denkens unvermeidlich unsere grundlegende Erfahrung dadurch ändern, dass sie Kategorien und begriffliche Unterscheidungen dort einführen, wo es diese ursprünglich nicht gab. Besonders verurteilt er die Setzungen der repräsentationsorientierten Erklärungen der Erfahrung (ob mechanistisch oder rationalistisch) wegen der Erzeugung „des Dualismus von Bewusstsein und Körper“, wohingegen sie uns die Einheit der primordialen Wahrnehmung verschließen.

Die Tatsache, dass repräsentationale Erklärungen unsere primordiale Wahrnehmung nicht adäquat erklären, bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht für andere Zwecke, zum Beispiel zur Verbesserung unserer Gewohnheiten, nützlich sein könnten. Eine Änderung der Gewohnheiten kann in der Folge unsere spontanen Wahrnehmungen verändern, deren Einheit und Spontaneität wieder hergestellt ist, sobald die neuen verbesserten Gewohnheiten verwurzelt sind. Kurzum, wir können die Einheit und nichtreflexive Qualität der ursprünglichen Wahrnehmungserfahrung bejahen und zugleich selbst-reflexives Körperbewusstsein unterstützen, mit dem wir repräsentationales Denken sowohl für die Rekonstruktion einer besseren Primärerfahrung als auch für die innere Gratifikation eines reflexiven somatischen Bewusstseins einsetzen.

Durch die Modifizierung der Beziehung zum eigenen Körper heben die somatischen Reflexionsübungen (ebenso wie andere Formen des Körpertrainings) auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen stärker hervor. Verschiedene Individuen haben oft auch ganz verschiedene Arten, ihren Körper zu gebrauchen (und zu missbrauchen). Außerdem ist das, was man durch nachhaltiges Training des körperlichen Bewusstseins lernt, nicht einfach nur das, „was jeder ganz genau kennt“, durch unmittelbares Verstehen der primordialen Wahrnehmung und gedankenlose Gewohnheit. Viele von uns wissen nicht (und werden es auch niemals lernen), was es heißt, die Lage eines jeden Wirbels und einer jeden Rippe propriozeptiv zu fühlen, ohne sie mit den Händen zu berühren. Auch erkennt nicht jeder, wenn er oder sie die Hand nach etwas ausstreckt, von welchem Teil seines oder ihres Körpers (Finger, Arm, Schulter, Becken oder Kopf) diese Bewegung ausgelöst wird.

Wenn das Ziel der Philosophie einfach darin besteht, das Universale und Permanente in unserer verkörperten menschlichen Verfassung durch die Wiederherstellung unserer Anerkennung der primordialen Erfahrung und deren ontologische Voraussetzungen zu erklären und zu erneuern, dann wird das ganze Projekt der Verbesserung der körperlichen Wahrnehmung und des Funktionierens mittels selbst-bewusster Reflexion als philosophisch irrelevant abgetan. Schlimmer noch, es wird als bedrohliche Veränderung und Ablenkung von der ursprünglichen Wahrnehmungsebene gesehen, die als letzter Grund, Schwerpunkt und Zweck der Philosophie gepriesen wird. Merleau-Pontys Bindung an eine feststehende, allgemeine phänomenologische Ontologie, die sich auf die primordiale Wahrnehmung gründet, bildet

somit einen weiteren Grund, um den Wert expliziten körperlichen Bewusstseins als unwichtig abzutun. Da der Pragmatismus es mehr mit individuellen Unterschieden und Zufälligkeiten, mit zukunftssträchtigen Veränderungen und Rekonstruktionen und den Vielfältigkeiten von Praxis zu tun hat, die von den Individuen und Gruppen zur Verbesserung ihrer primären Erfahrung genutzt werden können, ist er empfänglicher für ein reflexives somatisches Bewusstsein und dessen erzieherischen Gebrauch für die Philosophie.

#### IV.

Angesichts dessen, womit sich Merleau-Ponty in seiner Philosophie beschäftigt, hat er hinreichend Gründe, sich dem reflexiven Körperbewusstsein zu widersetzen. Aber sind dies tatsächlich zwingende Gründe, oder sollten wir daraus nicht eher schließen, dass wir eine Körperphilosophie brauchen, die dem reflexiven Körperbewusstsein gegenüber aufgeschlossener ist? Betrachten wir einmal die folgenden sieben Argumentationsstränge, die wir aus seinen Texten ableiten können.

(1) Wenn die Aufmerksamkeit gegenüber einem reflexiven somatischen Bewusstsein und dessen körperlichen Repräsentationen die Erkenntnis der ursprünglichen nichtreflexiven verkörperten Wahrnehmung und deren primärer Bedeutung verdunkelt, dann sollte man sich des reflexiven somatischen Bewusstseins enthalten. In der Anfangsprämisse dieses Arguments liegt eine problematische Ambiguität. Unser reflexives Körperbewusstsein lenkt uns ja für eine Zeitlang von der nichtreflexiven Wahrnehmung ab (die auf etwas Bestimmtes gerichtete Aufmerksamkeit bedeutet zwangsläufig eine momentane Verdunkelung anderer Dinge). Aber ein derartiges Bewusstsein braucht dies nicht immer oder ständig zu tun, insbesondere deshalb nicht, weil dieses Bewusstsein nicht ständig aufrechterhalten wird (und auch nicht aufrechterhalten werden soll). Der Einsatz somatischer Reflexion bei körperlichen Bewusstseinsdisziplinen soll ja die nichtreflexiven Wahrnehmungen und Gewohnheiten nicht permanent ersetzen, sondern sie *verbessern*, indem sie zeitweise in den Mittelpunkt gerückt werden, damit sie neu trainiert werden können. Wenn solche Körperdisziplinen den Vorrang des nichtreflexiven Verhaltens bejahen, wobei sie zugleich auch die Notwendigkeit von bewussten Repräsentationen, dieses zu überwachen und zu korrigieren, unterstützen, dann kann dies auch die Körperphilosophie. Wenn wir Merleau-Pontys Behauptung, dass die Erfahrung immer auf einem komplementären Figur-Grund-Kontrast beruht, akzeptieren, dann können wir außerdem argumentieren, dass jede wirkliche Anerkennung nichtreflexiver Wahrnehmung von ihrem deutlich erkennbaren Kontrast zum reflexiven Bewusstsein abhängt, gerade so wie Letzteres ganz klar auf den Hintergrund des Ersteren angewiesen ist.

(2) Merleau-Ponty behauptet zu Recht, dass reflexives Bewusstsein sowie somatische Repräsentationen nicht nur unnötig, sondern auch unzulänglich für die Erklärung unseres gewöhnlichen Wahrnehmens und Verhaltens sind, die normalerweise unreflektiert sind. Ausgehend von dieser Prämisse könnte man zu dem Schluss kommen, dass repräsentationales Körperbewusstsein von irreführender Irrelevanz sei. Aber diese Schlussfolgerung trifft nicht zu: zunächst deshalb nicht, weil es in der menschlichen Erfahrung mehr zu erklären gibt als unsere unproblematischen nichtreflexiven Wahrnehmungen und Akte. Das repräsentationale Körperbewusstsein kann uns immer da helfen, wo die spontanen Fähigkeiten versagen und wo nichtreflexive Gewohnheiten zur Korrektur ins Auge gefasst werden. Außerdem ist die Fähigkeit, etwas zu erklären, nicht das einzige Wert-Kriterium. Das reflexive somatische Be-

wusstsein und seine Repräsentationen können weit mehr, als für die Erklärung gewöhnlicher Erfahrungen, für deren Veränderung und Ergänzung von Nutzen zu sein.

(3) Daraus folgt sofort ein weiteres Argument. Wenn die Veränderungen, die die somatische Reflexion in die Erfahrung einbringt, im Wesentlichen unerwünscht sind, dann sollte aus pragmatischen Gründen davon abgeraten werden. Merleau-Ponty zeigt auf zwingende Weise, wie die Repräsentationen der Reflexion den Kern einer mechanistischen wie auch intellektualistischen Auslegung des Verhaltens bilden, die den Körper-Geist-Dualismus unterstützen. Reflexives Körperbewusstsein scheint daher dazu verdammt, eine fälschlich fragmentierte Auffassung von Erfahrung zu erzeugen, eine Auffassung, die schließlich unsere Erfahrung selbst infiziert und uns gegenüber der nichtreflexiven Einheit primärer Wahrnehmung blind macht.<sup>35</sup> Allerdings bedeutet der Missbrauch des repräsentationalen körperlichen Denkens in *einzelnen* Erklärungszusammenhängen nicht, dass dieses insgesamt zu verurteilen ist. Ebenso ist die Bejahung des Wertes des repräsentationalen Körperbewusstseins nicht gleichbedeutend mit der Leugnung der Existenz, des Wertes oder gar des Vorrangs des Nichtreflexiven. Eine derartige Reflexion, ich wiederhole das, kann zusammen mit der körperlichen Spontaneität eine nützliche Ergänzung und ein Korrektiv darstellen.

(4) Merleau-Ponty würdigt das Geheimnis des Körpers und seiner Grenzen als eine wesentliche Voraussetzung für dessen produktives Funktionieren. Immer wieder preist er die wunderbare Art und Weise, mit der wir unsere Handlungen ausführen, ohne dass die bewusste Reflexion daran beteiligt ist. Könnte er in diesem Falle pragmatisch argumentieren, dass man sich eines reflexiven Körperbewusstseins enthalten sollte, da es ein derartiges Geheimnis und eine so „effektive“ Schwäche gefährdet? Dies Argument beruht auf einer Verwechslung. Die Behauptung, dass wir etwas wirksam *ohne* ein explizites oder repräsentationales Bewusstsein tun können, bedeutet ja nicht, dass wir es nicht auch *mit* solchem Bewusstsein tun können und dass ein solches Bewusstsein unsere Leistung nicht verbessern könnte. In jedem Falle bleibt immer noch genügend an Geheimnisvollem und Unzugänglichem übrig. Körperliche Reflexion kann niemals beanspruchen, unserem Körper völlige Transparenz oder uneingeschränkte Kraft zu verleihen, da unsere Sterblichkeit, Gebrechlichkeit und perspektivische Einschränkung dies von vornherein ausschließen. Aber die Tatsache, dass gewisse grundlegende körperliche Grenzen niemals überwunden werden können, ist kein zwingendes Argument dagegen zu versuchen, bis zu einem gewissen Grade unsere Körperkräfte mittels Reflexion und explizit bewusster Kontrolle zu steigern.

(5) Hier kommt ein weiteres Argument ins Spiel. Die körperliche Reflexion behindert unsere körperliche Leistung, indem sie spontanes Handeln, das auf nichtreflexiver Gewohnheit beruht, unterbricht. Nichtreflexives Handeln ist schneller und einfacher als absichtlich vollzogene Handlungen. Außerdem ermöglicht solch nichtreflexives Handeln, indem es sich keinem expliziten Bewusstsein verpflichtet fühlt, eine größere Konzentration des Bewusstseins auf die Ziele, auf die das Handeln gerichtet ist. Ein gut trainierter Baseballspieler kann den Ball besser schlagen, wenn er dabei nicht an die Spannung in seinen Knien oder Handgelenken

35 Merleau-Ponty beklagt, dass reflexives Denken „das Objekt vom Subjekt, das Subjekt vom Objekt lösen will, in Wahrheit aber uns nur den Gedanken des Leibes, nicht die Erfahrung des Leibes, den Leib nur in der Idee, nicht in Wirklichkeit gibt“ (PhdW, 234). Dies kann nicht für Disziplinen der selbstbewusstesten körperlichen Reflexion gelten, die sich auf den konkret erfahrbaren Körper beziehen.

denkt oder sich dabei den Schwung seiner Beckenbewegung vorstellt. Die Tatsache, dass er dabei nicht an solche Dinge zu denken braucht, führt dazu, dass er sich besser darauf konzentrieren kann, den zu schlagenden Ball zu sehen und auf ihn zu reagieren. Körperliche Selbstreflexion würde ihn hier daran hindern, rechtzeitig zu reagieren. Überlegungen machen oft das spontane Fließen und die Wirksamkeit der Handlung zunichte. Wenn wir versuchen würden, uns beim Sprechen jedes einzelne Wort zu vergegenwärtigen, würde unser Sprechen langsam und stockend verlaufen; ja wir würden sogar vergessen, was wir sagen wollten. Wenn man im sexuellen Verhalten zu viel daran denkt, was sich im eigenen Körper abspielt und sich vor Augen führt, was zu geschehen hat, damit alles klappt, dann besteht viel eher die Gefahr, dass etwas schief geht. Solche Fälle zeigen, dass explizites Körperbewusstsein manchmal eher ein Problem als eine Lösung ist. Daraus folgt nun aber nicht, dass solches Bewusstsein zurückzuweisen wäre, sondern eher, dass sorgfältiger darüber nachzudenken wäre, wie es sich disziplinieren und in die verschiedenen Zusammenhänge und Zielsetzungen einbinden lässt, bei denen es von großer Hilfe sein kann. Dass man manchmal zu viel des Guten tun kann, trifft auch für das eigene Körperbewusstsein zu.

(6) Indem der Körper als „*la cachette de la vie*“ beschrieben wird, worin sich das Leben in einer grundlegend unpersönlichen Existenz verbirgt, führt Merleau-Ponty noch ein anderes Argument gegen die körperliche Reflexion ins Feld. Eine explizite Konzentration auf Körpergefühle bringt einen Rückzug aus der äußeren Welt des Handelns mit sich, und diese Verschiebung der Aufmerksamkeit beeinträchtigt die Qualität unserer Wahrnehmung und unseres Handelns in der Welt: „[...] gehe ich in meiner Leiblichkeit auf, so bieten meine Augen mir lediglich die sinnliche Hülle der Dinge und der anderen Menschen, die Dinge selbst sind von Unwirklichkeit gezeichnet, das Verhalten der Anderen zerlegt sich in Absurditäten [...]“.<sup>36</sup> Im „Empfinden meines Leibes und in der Einsamkeit meiner Empfindungen auf[zu]gehe[n]“, stellt somit eine beunruhigende Gefahr dar, vor der wir kaum durch die Tatsache geschützt sind, dass unsere Sinnesorgane und Gewohnheiten in ihrer Funktionsweise auf die äußere Lebenswelt gerichtet sind. Wenn man ganz in der körperlichen Reflexion versunken ist, dann riskiert man nicht nur, die Welt, sondern auch das eigene Selbst zu verlieren, denn das Selbst ist nichts anderes als das Bezogensein auf die Welt.<sup>37</sup>

Tatsächlich kann eine intensive Konzentration auf körperliche Empfindungen vorübergehend eine Desorientierung unserer normalen Perspektiven verursachen, wodurch unsere gewöhnliche Verbindung mit der Welt und unser normales Selbstgefühl gestört wird. Aber daraus lässt sich nicht schließen, dass das Absorbiertsein in Körpergefühlen im Wesentlichen eine primitive unpersönliche Ebene des Bewusstseins unterhalb der Begriffe sowohl von Selbst als auch Welt darstellt, und dass es deshalb begrenzt wäre auf das, was Merleau-Ponty „die anonyme Wachsamkeit der Sinne“ nennt.<sup>38</sup> Man kann von seinen körperlichen Gefühlen in *selbstbewusster* Weise absorbiert sein; körperliches Selbst-Bewusstsein beinhaltet ein reflexives Bewusstsein darüber, dass es das eigene Selbst ist, das die Empfindungen erfährt, auf die sich die eigene Aufmerksamkeit richtet. Natürlich führt die Hinwendung des Körperbewusstseins auf sich selbst bis zu einem gewissen Grade zu einem Abziehen der Aufmerk-

36 PhdW, 198.

37 Vgl. ebd., 197 ff.

38 Ebd., 196.



samkeit von der Außenwelt, wenn diese Welt ihre Präsenz auch ständig fühlen lässt. Ein reines Körpergefühl ist eine Abstraktion. Man kann sich körperlich gar nicht fühlen, ohne zugleich auch etwas von der äußeren Welt zu fühlen. (Wenn ich mich hinlege, meine Augen schließe und mich darauf konzentriere, meinen Körper abzutasten, dann fühle ich, wie er mit dem Boden in Berührung kommt, und ich fühle den Raum zwischen meinen Gliedmaßen, ebenso wie ich erkenne, dass ich es bin, der auf dem Boden liegt und der sich auf seine körperlichen Gefühle konzentriert.) In jedem Falle lässt sich sagen, dass wenn die somaästhetische Ablenkung der Aufmerksamkeit auf unser körperliches Bewusstsein einen vorübergehenden Rückzug aus der Welt des Handelns bedeutet, dieser Rückzug unsere Selbsterkenntnis stark befördern kann, sodass wir als Beobachter und Handelnde mit einem besseren Verständnis unserer selbst in die Welt zurückkehren. Es handelt sich dabei um die körperliche Logik des *reculer pour mieux sauter*.

Man führe sich einmal ein Beispiel vor Augen. Wenn man sich über die eigene Schulter gucken möchte, um zu sehen, was hinter dem eigenen Rücken ist, dann werden die meisten Menschen beim Kopfdrehen spontan ihre Schulter senken. Das scheint logisch zu sein, ist aber vom Knochenbau her betrachtet verkehrt, denn das Senken der Schulter übt einen Druck auf Rippen- und Brustbereich aus und schränkt auf diese Weise den Bewegungsspielraum der Wirbelsäule ein, durch den wir ja eigentlich befähigt werden, hinter uns zu blicken. Indem wir unsere Aufmerksamkeit für einen kurzen Augenblick von der Welt hinter uns abziehen und uns stattdessen aufmerksam auf die Ausrichtung unserer Körperteile beim Drehen von Hals und Wirbelsäule konzentrieren, können wir lernen, uns besser zu drehen und mehr zu sehen, und so eine neue Gewohnheit annehmen, die von uns im Laufe der Zeit unreflektiert ausgeführt wird.

(7) Merleau-Pontys radikalster Einwand gegen eine reflexive körperliche Beobachtung lautet, dass man seinen eigenen Körper gar nicht beobachten kann, weil er die permanente und invariable Perspektive darstellt, mit der wir die anderen Dinge beobachten. Im Gegensatz zu gewöhnlichen Objekten „entzieht sich [der Körper] vielmehr jeder Durchforschung und stellt sich mir stets unter demselben ‚Blickwinkel‘ dar [...]. Daß er stets bei mir und ständig für mich da ist, besagt in eins, daß ich niemals ihn eigentlich vor mir habe, daß er sich nicht vor meinem Blick entfalten kann, vielmehr immer am Rand meiner Wahrnehmung bleibt und dergestalt *mit* mir ist.“<sup>39</sup> Ich kann die Perspektive in Bezug auf meinen Körper nicht so ändern, wie ich es in Bezug auf äußere Objekte tun kann. „[I]ch beobachte äußere Gegenstände mit meinem Leib, hantiere mit ihnen, betrachte sie, gehe um sie herum, doch meinen Leib selbst beobachte ich nie: um dazu imstande zu sein, brauchte ich einen zweiten Leib, der wieder seinerseits nicht beobachtbar wäre.“<sup>40</sup> Merleau-Ponty zufolge befinden wir uns immer auf der gleichen Seite unseres Körpers, der sich uns in einer invariablen Perspektive präsentiert.

Es ist sicherlich wahr, dass wir unseren eigenen gelebten Körper nicht in gleicher Weise wie äußere Objekte beobachten können, da unser Körper genau das Instrument ist, mit dem wir alles Beliebige beobachten können, und weil wir unseren Körper nicht in Gänze vor uns hinstellen können (da unsere Augen selbst ein Teil dieses Körpers sind). Allerdings folgt daraus

<sup>39</sup> Ebd., 115.

<sup>40</sup> Ebd., 116.

nicht, dass wir unseren gelebten Körper nicht in wesentlicher Hinsicht beobachten können. Erstens ist es falsch, körperliche Beobachtung im engen Sinne zu definieren, als etwas, das „einem vor Augen steht“. Obwohl wir unsere Augen ohne Spiegelvorrichtung nicht sehen können, können wir, wenn wir uns konzentrieren, direkt fühlen, wie sie sich von innen hinsichtlich der Muskelspannung, des Volumens und der Bewegung anfühlen, selbst wenn wir sie zum Sehen gebrauchen. Ebenso können wir unsere geschlossenen Augen empfinden, indem wir sie von außen mit unseren Händen berühren. Dies zeigt überdies, dass der Blick auf unseren Körper nicht gänzlich festgelegt und unveränderlich ist. Wir können ihn hinsichtlich verschiedener Sinnmodalitäten untersuchen; und selbst wenn wir eine einzige Modalität gebrauchen, können wir den Körper von verschiedenen Blickwinkeln und unter verschiedenen Konzentrationsspektiven erforschen. Wenn ich mit geschlossenen Augen auf dem Boden liege und mich nur auf mein propriozeptives Empfinden stütze, kann ich meinen Körper von Kopf bis Fuß abtasten hinsichtlich der Ausrichtung meiner Glieder oder meines Gefühls für den Körperumfang oder auch in Hinsicht auf den Druck meiner verschiedenen Körperteile auf den Boden oder deren Abstand zum Boden. Natürlich, wenn wir körperliche Reflexion vermeiden, dann ist es weit wahrscheinlicher, dass wir eine unveränderliche Perspektive auf unseren Körper haben – nämlich die einer primitiven, unkonzentrierten Erfahrung und nichtreflexiven Gewohnheit, eben die Art primordialer unthematisierter Wahrnehmung, die Merleau-Ponty vertritt.

Merleau-Pontys Begriff körperlicher Intentionalität und Subjektivität mag einen letzten verzweifelten Einwand gegen die Möglichkeit der Beobachtung des eigenen gelebten Körpers darstellen. In seiner Kritik der „doppelten Empfindungen“ beharrt er darauf, dass unser Körper, wenn er das beobachtende Subjekt der Erfahrung ist, nicht zugleich das Objekt der Beobachtung sein kann. Folglich können wir unsere wahrnehmenden Körper nicht wirklich beobachten, wie wir auch nicht unsere linke Hand zum Fühlen unserer rechten Hand (als eines Objekts) benutzen können, während die rechte Hand einen Gegenstand fühlt. Selbst in seinem späteren Text *Die Verflechtung – Der Chiasmus*<sup>41</sup>, wo Merleau-Ponty auf der wesentlichen „Reversibilität“ eines ebenso empfindenden und empfindbaren Körpers besteht, die entscheidend für unsere Fähigkeit ist, die Welt zu begreifen, weist er warnend darauf hin, dass diese Reversibilität von Beobachter und Beobachtetem zwar „immer bevorstehend, tatsächlich“, jedoch „niemals“ durch eine völlige Gleichzeitigkeit oder eine genaue „Koinzidenz“ „verwirklicht wird“. Man kann nicht gleichzeitig die eigene Hand als berührende und berührte fühlen, die eigene Stimme sprechen hören. Kurzum, man kann den eigenen Körper nicht zugleich als Subjekt und Objekt erfahren. Wenn also der gelebte Körper immer das beobachtende Subjekt ist, kann er niemals als Objekt beobachtet werden. Zudem kann sich das beobachtende „Ich“, wie George Herbert Mead sagt, nicht selbst in unmittelbarer Erfahrung erfassen, denn schon während es sich zu erfassen sucht, ist es dem erfassenden Ich des Folgemoments bereits zu einem objektivierten „Mich“ geworden.

Argumenten dieser Art kann auf verschiedene Weise begegnet werden. Erstens: In Anbetracht der wesentlichen Unbestimmtheit des Begriffs der subjektiven Gleichzeitigkeit können wir behaupten, dass man praktisch sehr wohl gleichzeitig die Erfahrung des Berührens und des Berührtwerdens machen *kann*, der innerlichen Empfindung der eigenen Stimme, während

<sup>41</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Verflechtung – Der Chiasmus*, in: ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 172 ff.

wir sie gleichzeitig von außen hören, selbst wenn der Schwerpunkt unserer Aufmerksamkeit manchmal innerhalb eines kurzen Zeitabschnitts heftig zwischen beiden Perspektiven hin und her schwankt, nämlich innerhalb eben desjenigen Zeitabschnitts, den wir phänomenologisch als Gegenwart identifizieren und den schon James als „scheinhafte Gegenwart“, verbunden mit Erinnerungen der unmittelbaren Vergangenheit, bezeichnet hat.<sup>42</sup> Was die Erfahrung gleichzeitiger Wahrnehmung zu unterbrechen scheint, ist unter anderem schlicht die Tatsache, dass die Polarität der Perspektiven unserer Erfahrung durch die binäre Verfassung des Gedankenexperiments auferlegt ist, ein Fall, bei dem Merleau-Ponty zufolge die Reflexion der Philosophie vorher urteile, was sie finden wird. Selbst wenn es ferner eine Tatsache ist, dass die meisten Versuchssubjekte nicht fühlen können, wie ihr Körper fühlt, so mag dies einfach ihrer unentwickelten Fähigkeit zur körperlichen Reflexion und Aufmerksamkeit geschuldet sein.

In der Tat, selbst wenn man seinen eigenen Körper nicht gleichzeitig als empfindenden und als empfindbaren erfahren kann, bedeutet dies nicht, dass man ihn gar nicht beobachten kann; genauso wie die vermeintliche Tatsache, dass man nicht gleichzeitig den eigenen Verstand als reines aktives Denken (das heißt: als transzendentes Subjekt) und als etwas Gedachtes (das heißt: als ein empirisches Subjekt) erfahren kann, nicht bedeutet, dass wir unser mentales Leben nicht beobachten können. Den gelebten Körper als Subjekt zu behandeln, bedeutet nicht, ihn *nur* als ausschließlich transzendentes Subjekt zu behandeln, das nicht ebenso als ein empirisches beobachtet werden könnte. Dies zu tun, würde die wesentliche Reversibilität des wahrnehmenden Empfindungsvermögens und der wahrgenommenen Empfindung widerlegen, die es Merleau-Ponty erlaubt, den Körper als jenes „Fleisch“ darzustellen, das unsere Verbindung zur Welt begründet. Die „grammatische“ Unterscheidung zwischen dem Körper als Subjekt der Erfahrung und zugleich als Objekt der Erfahrung ist von Nutzen, weil sie uns daran erinnert, dass wir niemals eine vollständige Transparenz unserer körperlichen Intentionalität erreichen können. Es wird immer einige Dimensionen unserer körperlichen Empfindungen geben, die aktiv unsere Bemühungen um reflexive somatische Aufmerksamkeit strukturieren und also nicht selbst das Objekt dieser Aufmerksamkeit oder dieses Bewusstseinsmittelpunktes sein können. Zudem besteht immer die Möglichkeit introspektiven Irrtums auf Grund von Gedächtnisfehlern oder Fehldeutungen. Wir sollten auch gar kein gleichzeitiges reflexives Bewusstsein all unserer Körperempfindungen erstreben. Dabei sollte die pragmatische Unterscheidung zwischen dem wahrnehmenden „Ich“ und dem wahrgenommenen „Mich“ nicht zu einem unüberwindlichen epistemologischen Hindernis für die Beobachtung des gelebten Körpers im Bereich der scheinhaften Gegenwart und des kurzzeitigen Gedächtnisses der unmittelbaren Vergangenheit gemacht werden.<sup>43</sup>

Letztlich können wir auch Merleau-Pontys Einwand gegen die körperliche Selbstbeobachtung bestreiten, indem wir uns einfach daran erinnern, dass solche Beobachtungen einen

42 Zur scheinhaften Gegenwart vgl. W. James, *The Principles of Psychology*, Cambridge/Mass. 1983, 573–575. Zur Vagheit des Begriffs der geistigen Gleichzeitigkeit und zu den Problemen der Bestimmung der „absoluten Zeitstrukturierung“ des Bewusstseins vgl. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991, 136, 162–166.

43 Mead selbst erlaubt dies klugerweise. Aus seiner berühmten Ich-Mich-Unterscheidung schließt Mead nicht, dass das Ich unbeobachtbar und bei seiner Erfahrung nicht gegenwärtig war. Vgl. G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1968, 217 f.

Teil unserer gewöhnlichen Erfahrung darstellen (selbst wenn es sich nur um das Beachter unserer Beschwerden, Schmerzen oder Freuden handelt). Nur die Vorstellung der abstrakter philosophischen Reflexion kann uns dazu verleiten, diese Möglichkeit zu leugnen. Wenn wir unsere vortheoretische *Common-Sense*-Erfahrung ernst nehmen, wozu uns Merleau-Ponty drängt, sollten wir den Schluss, dass wir unsere eigenen gelebten Körper niemals beobachten können, zurückweisen, und wir könnten darauf bestehen, dass sein philosophisches Projekt durch größere Anerkennung des reflexiven Körperbewusstseins ergänzt wird.

## V.

Merleau-Pontys Widerstand gegen explizites Körperbewusstsein lässt sich durch seine Argumentation nicht rechtfertigen. Aber dieser Widerstand kann durch das Gewicht der ihn motivierenden philosophischen Absicht gerechtfertigt werden: uns zurückzubringen zu einem reinen, primordialen Zustand vereinigter Erfahrung, die, so Merleau-Ponty, bis jetzt noch nicht ausgearbeitet worden sei oder durch Reflexionsinstrumente zerfasert wurde. Eine derartige Sehnsucht nach der primordialen Einheit legt eine Unzufriedenheit mit der Fragmentierung nahe, die reflexives Bewusstsein und vergegenwärtigendes Denken in unsere Erfahrung als verkörperte Subjekte eingeführt haben. Philosophie kann diesem Problem auf zwei verschiedene Weisen beikommen. Erstens gibt es die Therapie der reinen Theorie: die Einheit und Angemessenheit nichtreflexiven Körperverhaltens zu bejahen, wohingegen die körperliche Reflexion und das vergegenwärtigende Körperbewusstsein als im Wesentlichen unnötig und irreführend abzulehnen sind. Hier wird gerade das Mysterium der nichtreflexiven körperlichen Handlungen als eine befähigende kognitive Schwäche beschworen, die sich den Leistungen, die von vergegenwärtigender Reflexion geleitet werden, als überlegen erweist.

Eine zweite Art und Weise, mit unserer Unzufriedenheit mit der Erfahrung als verkörpertem Subjekt fertig zu werden, führt uns über die bloße Theorie hinaus, indem sie zugleich aktiv unsere Kräfte reflexiven Körperbewusstseins entwickelt, sodass wir eine höhere Einheit der Erfahrung auf der reflexiven Ebene erreichen können und dadurch bessere Mittel erwerben, die Unzulänglichkeiten unserer nichtreflexiven körperlichen Gewohnheiten zu korrigieren. Merleau-Ponty plädiert für das Erstere; pragmatistische Somaästhetik für das Letztere, wobei sie den Vorrang von nichtreflexiver Körpererfahrung und Gewohnheit anerkennt.

Ersteres spiegelt Merleau-Pontys grundlegende Ansicht von Philosophie wieder, nach der sie ihre theoretische Stärke aus ihrer Handlungsschwäche bezieht. „Das Hinken des Philosophen ist seine Tugend“, schreibt er, indem er den Philosophen vom Mann der Tat unterscheidet, ein „Unterschied zwischen demjenigen, der versteht, und demjenigen, der wählt“.<sup>44</sup> „Dem Philosophen der Tat liegt die eigentliche Tat vielleicht am wenigsten: Rigoros und tief-sinnig über die Tat zu sprechen, kommt der Erklärung gleich, man wolle nicht handeln.“<sup>45</sup> Sollte dann der Philosoph des Körpers am weitesten von seinem eigenen gelebten Körper entfernt sein, weil er in seinem Denken ganz und gar damit beschäftigt ist, die Rolle des Körpers zu analysieren und zu verfechten?

44 *LdPh*, 220, 219.

45 *Ebd.*, 218.

Dies ist eine bedauerliche Schlussfolgerung. Aber sie behauptet sich auf hartnäckige Weise in der allgemeinen Klage darüber, dass ein Großteil der zeitgenössischen Körperphilosophen den eigentlich aktiven Körper offenbar ignoriert oder in ein Labyrinth von metaphysischen, sozialen oder Gender-Theorien auflöst. Neben ihren wertvollen Einsichten versagen diese Theorien, wenn es darum geht, das Körperbewusstsein und Funktionieren der Individuen durch praktische Methoden zu verbessern. Merleau-Pontys Körperphilosophie veranschaulicht dieses Problem, indem sie ihre intensive theoretische Reflexion einzig auf den Wert von nichtreflexiver körperlicher Subjektivität richtet, jedoch den Gebrauch von körperlicher Reflexion zur Verbesserung dieser Subjektivität im Wahrnehmen und Handeln ablehnt. Im Gegensatz zum Mann der Tat lässt sich der Philosoph nach Merleau-Ponty niemals ganz in praktischer „ernsthafter“ Weise auf das ein, was er affirmiert. Selbst bei dem, woran er glaubt, finden wir, dass „seiner Zustimmung [...] eine bestimmte Art von Entschiedenheit und Handfestigkeit fehlt [...]. Er ist kein vollständig wirkliches Lebewesen.“<sup>46</sup>

In Merleau-Pontys Eintreten für die philosophische Bedeutung des Körpers fehlt ein starker Sinn für den realen Körper als Ort praktischer Übungen bewusster Reflexion, die auf die Rekonstruktion körperlicher Wahrnehmung und Leistung abzielen, um zu lohnenderem Erfahren und Handeln zu gelangen. Der Pragmatismus bietet eine komplementäre philosophische Perspektive, die einem ganz-körperlichen Engagement in Bezug auf praktische Anstrengungen von körperlichem Bewusstsein freundlicher gegenübersteht. Sie zielt darauf ab, zukünftig eine bessere Erfahrung zu ermöglichen, und nicht so sehr darauf, die verlorene wahrnehmende Einheit einer primordialen (möglicherweise mythischen) Vergangenheit wieder zu erlangen.<sup>47</sup>

*Aus dem Amerikanischen von Jürgen Brenner*

*Prof. Dr. Richard Shusterman, Temple University, Department of Philosophy, Philadelphia, PA 19122, USA*

---

46 Ebd., 219.

47 Eine ausführlichere Fassung dieses Aufsatzes erscheint in: T. Carman/M. Hansen, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*.