

Archiv

»Die Gewohnheit« – Wahrnehmungsphänomenologie als Weg in die Technikphilosophie?

Ein Auszug aus Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung, neu gelesen und kommentiert von Petra Gehring und Christoph Hubig

Dass es sich bei dem französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) um einen modernen philosophischen Klassiker handelt, muss man nicht betonen. Es ist auch ein Allgemeinplatz, dass seine Überlegungen die Grenzen von philosophischen Teilgebieten wie auch Disziplinen unterlaufen. Merleau-Ponty hat an die Gestaltpsychologie angeknüpft, der marxistischen Geschichtsphilosophie eine eigene (später, nicht ganz passend, ›humanistisch‹ genannte) Wendung gegeben, er hat das strukturalistische Sprachdenken Ferdinand de Saussures rezipiert, um daraus eine vom Körper her revidierte Konzeption ›der‹ Sprachlichkeit zu gewinnen – und er hat eine generalisierende Theorie des Seins skizziert, die über Sartre, Bergson und Heidegger gleichermaßen hinausgeht. Intensive Resonanzen lassen sich nachlesen und haben ihrerseits Rezeptionspfade eröffnet.¹ Stichworte wie ›Leiblichkeit‹ oder auch (zentral im Spätwerk) *chair*, also ›Fleisch‹, sind eng mit seinem Œuvre verbunden und ziehen immer neue – teils von den Arbeiten des Phänomenologen auch wegführende – Rezeptionswellen auf sich, so die abgeleitete Idee einer ›corporeality‹ in einer englischsprachigen Leibphänomenologie als *philosophy of the flesh* oder zuletzt in der Kognitions- und Neuroforschung, die sich jenseits ungeschlachter Hypothesen wie der, unser Hirn bediene sich abbildungsartig funktionierender sogenannter ›Spiegelneuronen‹ (ahme wiedererkannte Außenwelt also reflexartig nach), auch komplexeren Vorstellungen vom Funktionieren der menschlichen Wahrnehmung – Umdeutungen des Modells eines neuronalen ›Spiegels‹ einschließlic – zugewandt hat.

Allerdings wird man dennoch mit gutem Grund fragen, warum von dem hier zur Neulektüre gesichteten Abschnitt der *Phénoménologie de la Perception* (1945) – einem frühen, aber später durchaus noch modifizierten, gleichwohl sogenannten Hauptwerk von Merleau-Ponty – ausgerechnet für die Technikphilosophie Impulse ausgehen könnten. Begründet eine Wahrnehmungsphänomenologie, die Grundlagenfragen in Sachen Bewusstsein, Leib, Geschlechtlichkeit und Intersubjektivität behandelt, Hinweise zu Fragen der Technik?

1 Für den deutschsprachigen Diskurs können nach wie vor als Klassiker gelten: Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986; sowie Regula Giuliani (Hg.): *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000.

Aus mehreren Gründen lautet die Antwort: Ja. Merleau-Ponty spricht zwar nicht von Technik, greift aber zentrale Konzepte des Nachdenkens über Technik – man kann sogar sagen: jeder Technikphilosophie im Sinne einer gründlichen und grundlegenden Revision – auf: Die Gewohnheit (als Modus funktionaler und funktionsbegründender Wiederkehr und damit der Technisierung), die Frage des ›Organs‹, mit welchem ein Körper nicht nur mit der Welt verbunden, sondern zur Welt und von dieser Welt ist. Und eben überhaupt den Körper als ›Leib‹, der Objektverhältnisse nicht ›hat‹, sondern stiftet, nämlich – und auch das ist bereits bis zu einem gewissen Grad technisch zu nennen – aus sich entlässt.

Aus den nachfolgenden Überlegungen Merleau-Pontys lassen sich mit Blick auf technikphilosophische Arbeitslinien mindestens drei Pointen gewinnen: zwei allgemeinere, kritische, und eine speziellere, konstruktive. Die allgemeinere lässt sich gegen Auffassungen von Technik als ›Organprojektion‹ oder ›Prothese‹ geltend machen. Nach diesen Auffassungen ist der Mensch als ›Mängelwesen‹ genötigt, zum Zwecke der Verstärkung, der Entlastung oder des Ersatzes ihm fehlender körperlicher Möglichkeiten die (vorgestellten), auf Leistungserwartungen zielenden (Körper-)Funktionen in technische Artefakte hinein zu ›projizieren‹ und dort ihre Erfüllung zu ermöglichen oder zu optimieren (Arnold Gehlen). Eine entgegengesetzte Hypothese lautet, der Mensch entwickle als ›Überschusswesen‹ aus einem technischen Trieb heraus Werkzeuge, aus deren Anschauung er qua ›Rückprojektion‹ Aufschluss über Funktionsmechanismen seiner Organe einschließlich des Gehirns oder im weiteren Sinne sozialer Organisation gewinnen kann. So besehen würde der Mensch sich also technomorph modellieren können und daraus sein Selbstverständnis gewinnen (Ernst Kapp). Beiden Technikkonzepten liegt eine ›repräsentationalistische‹ Auffassung des Verhältnisses des Körpers und von Körperorganen zur Technik sowie von deren Bezug zur Welt als Umwelt zugrunde. Auf einer solchen Basis steht der Intellekt wie der Steuermann seines (werkzeugartigen) Körpers vor einer im Detail mehr oder weniger gut nutzungsgerechten, atomistischen Objektwelt. Es würden in funktionaler/instrumenteller Absicht Abstraktionen und Modelle gebildet, unter denen Wissen als Regelwissen entsteht und aufeinander aufbauende Routinen zu realisieren erlaubt. Dem hält Merleau-Ponty entgegen, dass entsprechend unserem Körper mit seinen Bewegungen – und von vornherein integriert in deren Schema als Teil der Welt – sich unsere Weltbeziehungen herausbilden und sich Gewohnheiten im Ganzen dieser Weltbezüglichkeit stabilisieren. Im Rahmen einer so prozessierenden Motorik agieren wir nicht auf Basis von analytisch isolierbaren Vorstellungen, Modellierungen von Gegenständen, Instrumenten und (Um-)welt(en). Wir gewinnen vielmehr unsere Erfahrungen über diese selbst und über uns im Zuge einer Bedeutungsgebung und Sinnstiftung von Beziehungen, wie wir sie in der Bewegung erfahren. Nicht jene (etwa für sich erfahrenen) Relata werden dann modellierend in eine Beziehung gesetzt, sondern die im Zuge unserer körperlichen Aktion

stets im Zusammenhang mobilisierten Bezüge vermitteln uns ineins die Eigenschaften bzw. Verfasstheit der Gegenstände, der Instrumente sowie einer (stets schon veräumlichten und potentiell zeitförmigen) Umwelt.

Die zweite allgemeinere Pointe ist, dass die Gewohnheit nur angemessen begriffen werden kann, wenn dabei Dualismen wie jener von mechanisch-kausal vs. geistig vermieden werden. Diese Einsicht gewinnt ihr kritisches Profil vor dem historischen Hintergrund, dass die Gewohnheit über lange Zeit hinweg vor allem als Mechanisierung aufgefasst worden ist: als Sache der Ausprägung fraglos-notwendiger Bahnen durch schiere Wiederholung. In dieser Mechanisierung wird der Körper als blinder Teil von Kausalprozessen gedacht, in dieser Form steht er dem Geist nicht nur in einem cartesischen Weltbild, sondern eben auch in den behavioristischen Paradigmen des 20. Jahrhunderts gegenüber. Merleau-Pontys zentrale Behauptung – der Körper *ist verstehend* in der Gewohnheit – lässt sich daher in zweierlei Weise kritisch lesen. Der Körper *ist verstehend*, bedeutet, er ist kein blinder Mechanismus. *Der Körper ist verstehend* heißt aber auch, Verstehen ist in keiner Weise ein der physischen Welt entrückter, bloß intellektueller, dem Reich des Übens oder stummen Lernens gänzlich nachgelagerter Prozess.

Dass mit diesem phänomenologischen Befund eine konstruktive Pointe einhergeht, zeigt sich im Speziellen an der Entwicklung der Robotik, wie auch der Fortgang der KI-Entwicklung verdeutlicht. Roboter als ›verkörperte‹ smarte Systeme waren einst als mit Sensoren und Aktoren ausgestattete Einrichtungen konzipiert (und realisiert), die unter einem Regler – *top down* – mit seinem Wirklichkeitsmodell und explizit programmierter hoch komplexer Verarbeitung des Sensorinputs adaptiv ihre Funktionen wahrzunehmen hatten (etwa Punktschweißen). Die Anpassung solcher früher Roboter an die jeweilige Situation hing von der Leistungsfähigkeit, Vollständigkeit und Differenziertheit des implementierten Modells und der Kapazität der Symbolverarbeitung ab. Sie arbeiteten buchstäblich in Käfigen (etwa bei Daimler), um zu verhindern, dass sie sich im Falle einer Havarie ›selbständig‹ machen und den Rahmen ihrer vorgegebenen ›allopoietischen‹ Adaption überschreiten. Ihre Architektur war diejenige des Verhältnisses einer repräsentationalistisch-schlussfolgernden Steuerungs- und Regelungsinstanz zu ›ihrem‹ (zu steuernden) Körper – wie es Merleau-Ponty aber als verfehltes Verständnis fungierender Leiblichkeit kritisiert. Anders das neue Paradigma in der KI. Dieses setzt auf eine ›autopoietische‹ adaptive Regulierung, unter der die ›intelligenten‹ Roboter ein dynamisches Körperschema simulieren und – *bottom up* – ihre Aktorik-Outputs und die Sensorik-Inputs nach Maßgabe von Belohnungsfunktionen koordinieren. Sie verfügen nicht über ein möglichst vollständiges ›mentales‹ Modell ihrer Umwelt sowie ihrer selbst, sondern bilden solche Modelle schrittweise von einer Mikroebene hin zu einer Makroebene, auf der sich dann Routinen bilden, die fortschreibungsfähig und modifikationsfähig sind. Situation und Roboter formen ein einziges System (unter einer funktionalen

Vorgabe). So gewinnt ein ›intelligenter‹ Staubsauger-Roboter schrittweise über seine Bewegungen sowohl ein Bild seiner Umgebung als auch (*a limine*) ein Selbstmodell seiner Leistungen und Grenzen, ähnlich wie Merleau-Ponty es im Teil II, § 1 der *Phänomenologie der Wahrnehmung* im Hinblick auf das menschlich-wahrnehmende Sich-Bewegen in einer Wohnung beschreibt.

Bei aller Analogie dieses Ansatzes neuerer Robotik zu Merleau-Pontys Untersuchungen ist freilich nicht zu übersehen, dass anthropomorphe Begriffsverwendungen wie ›Wahrnehmung‹, ›Entscheidung‹, ›Gewohnheit‹ etc. auch für noch so ›intelligente‹ Roboter allenfalls uneigentlich und metaphorisch einsetzbar sind. Ihnen fehlt die bei Menschen mitzudenkende Komponente, dass die geschilderten Vollzüge immer zugleich reflexiv begriffen werden müssen. Anders gesagt: Das Subjekt muss sich – und auch das wäre nach Merleau-Ponty ein Aspekt von Leiblichkeit in einem angemessen weitreichenden Sinn – als ›Autor‹ in gelungenen Weil-Beziehungen mitdenken und anerkennen können.

Nachstehend dokumentieren und kommentieren wir zunächst denjenigen Abschnitt des dritten Kapitels des ersten Teils der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, der die Frage der Gewohnheit zum Gegenstand hat. In die Übersetzung haben wir eingegriffen. Zum einen enthält die deutschsprachige Übersetzung von Rudolf Boehm doch einige für den Kontext ›Technik‹ missverständliche Übersetzungsentscheidungen – nämlich: unnötig kantianisierende oder an Heidegger sich anlehrende Wendungen sowie auch überhaupt womöglich eine zu sehr auf deutschsprachig phänomenologische Fachtermini verengte Wortwahl. Und zum anderen möchten wir durch einen Aktualisierungsversuch die technikphilosophischen Bezüge in vorsichtiger Form herausheben. Daher modifizieren wir in den zitierten Ausschnitten die klassische Übersetzung – deren Wortwahl in Sachen ›Körper‹ bzw. ›Leib‹ wir beibehalten.² Abweichungen von der Übersetzung sind, sofern es sich nicht um den Verzicht auf Zusätze oder kleine Umstellungen handelt, mittels der eingefügten Originalausdrücke markiert. Zudem wurde die Rechtsschreibung aktualisiert.

2 Bekanntlich kann man *corps* als Körper oder aber Leib übertragen, und die phänomenologische Philosophie präferiert für Merleau-Pontys Texte die Wortwahl ›Leib‹ – Husserls wie auch Bergsons Leitgedanken betonend, dass der Körper kein Ding unter Dingen ist. Vgl. zu Bedenken gegen die Verwendung des Leibbegriffs: Marc Rölli: »Leib und Körper. Zur anthropologiegeschichtlichen Kritik des phänomenologischen Leibbegriffs«, in: Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi und Tobias Nikolaus Klass (Hg.): *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Paderborn 2011, S. 251–265.

Maurice Merleau-Ponty: Die Gewohnheit als Erwerb einer neuen Bedeutung³

Die Erwerbung einer Gewohnheit, als Verwandlung und Erneuerung des Körperschemas, bereitet den klassischen Philosophien die größten Schwierigkeiten, da sie stets dazu neigen, jede Synthese als eine intellektuelle aufzufassen. Gewiss ist es freilich keine äußere Assoziation, die in der Gewohnheit elementare Bewegungen, Reaktionen und ›Stimuli‹ in Zusammenhang bringt.⁴ Jede mechanistische Theorie scheitert hier an der Tatsache, dass die lernende Gewöhnung systematisch ist [*est systematique*]. Das Subjekt verknüpft nicht die individuellen Bewegungen mit individuellen Stimuli, sondern erwirbt das Vermögen, Situationen gewisser Gestalt in Lösungen eines gewissen Typs zu entsprechen, wobei die Situationen von einem Fall zum anderen sehr verschiedene sein und die ihnen entsprechenden Bewegungen bald diesem, bald jenem ausführenden Organ [*organe effecteur*] überlassen werden können, Situationen und entsprechende Bewegungen sich als in den verschiedenen Fällen weniger durch partielle Identität der Elemente als durch Gemeinsamkeit des Sinnes ähneln. Ist also als Ursprung der Gewohnheit ein Verstandesakt anzusetzen, der ihre Elemente organisierte und alsdann sich wieder aus ihnen zurückzöge?⁵ Heißt also etwa einen Tanz erlernen, auf analytischem Wege seine Bewegungsformel finden und ihn alsdann am Leitfaden dieser idealen Vorzeichnung mit Hilfe schon erworbener Bewegungen – denen des Gehens und des Laufens – wieder zusammenzusetzen? Soll aber die Formel des neuen Tanzes bestimmte Elemente der allgemeinen Motorik in sich integrieren können, so muss sie zunächst und zuvor selbst schon so etwas wie eine motorische Absegnung [*consécration*] erfahren haben. Der Körper ist es, der, wie man oft genug schon bemerkt hat, die Bewegung ›schnappt‹ [*attrape*] (*kapiert*) und ›versteht‹. Der Erwerb einer Gewohnheit ist das Erfassen [*la saisie*] einer Bedeutung, aber das motorische Erfassen einer Bewegungsbedeutung. Was will das genau [*au juste*] besagen? Eine Frau hält ohne jede Berechnung zwischen ihrer Hutfeder und Gegenständen, die diese abknicken könnten, einen Sicherheitsabstand ein; sie hat es ebenso im Gefühl, wo ihre Feder ist, wie

3 Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), übersetzt von Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 172–177 (Teil I, 3, § 21); frz. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, S. 166–172. In der deutschsprachigen Ausgabe von 1966: »§ 21«. Die Paragraphenzählung wurde durch den Übersetzer eingefügt. Die vorliegende Fassung weicht jedoch vom zugrunde gelegten Text orthographisch ab (siehe editorische Notiz oben). Die bibliographischen Angaben in den Fußnoten wurden leicht angepasst und an einigen Stellen korrigiert.

4 Siehe hierzu Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement*, Paris 1967, S. 125 ff.

5 Wie z.B. Bergson meint, wenn er die Gewohnheit als das ›fossile Residuum einer geistigen Aktivität [*activité*]‹ definiert.

wir es im Gefühl haben, wo sich unsere Hand befindet.⁶ Bin ich ans Autofahren gewöhnt [*si j'ai l'habitude de conduire une voiture*], so wähle ich eine Durchfahrt und sehe, dass ›ich durchkomme‹, ohne erst die Breite des Weges mit derjenigen der Kotflügel vergleichen zu müssen, so wie ich durch einen Türrahmen gehe [*franchis une porte*], ohne dessen Höhe [*largeur*] mit derjenigen meines Körpers abzugleichen.⁷ Hut und Automobil sind hier nicht mehr Gegenstände, deren Größe und Volumen sich durch Vergleich mit anderen Gegenständen bestimmen. Sie sind zu voluminösen Mächten [*puissances*] geworden, zur Anforderung [*exigence*] eines bestimmten Freiraums [*espace libre*]. Korrelativ sind die Tür zur U-Bahn und die Fahrbahn zu einengenden Mächten [*puissances*] geworden und erscheinen auf Anhieb [*d'emblée*] als praktikabel oder aber nicht praktikabel für meinen Körper mit dem, was zu ihm gehört [*avec ses annexes*]. Der Stock des Blinden ist für ihn kein Gegenstand mehr, er ist nichts für sich selbst mehr Wahrgenommenes [*il n'est plus perçu pour lui-même*], seine Spitze [*son extrémité*] ist zu einer Sinneszone geworden, er vergrößert das Ausmaß [*l'ampleur*] und die Reichweite des Berührens, ist zu einem Analogon des Blicks geworden. Beim Erkunden von Gegenständen spielt die Länge des Stocks nicht mehr ausdrücklich eine Rolle, sie ist nicht mehr ein Mittelbegriff [*moyen terme*]: Der Blinde kennt eher die Länge seines Stockes von der Position der Gegenstände her als umgekehrt deren Position dank seines Stocks [*que la position des objets par elle*]. Die Position der Gegenstände ist ihm unmittelbar durch die Weite der sie erreichenden Geste gegeben, die über die Ausdehnungsmacht [*la puissance de l'extension*] des Armes hinaus die Reichweite des Stockes mit umfasst. Will ich mich an einen Spazierstock gewöhnen, so erprobe ich ihn [*je l'essaye*], berühre Gegenstände mit ihm, und nach einiger Zeit habe ich ihn dann ›in der Hand‹, sehe ich, welche Gegenstände ›in Reichweite‹ meines Stockes sind und welche nicht. Hier liegt nicht eine rasche Schätzung oder ein Vergleich zwischen der objektiven Länge des Stockes und dem objektiven Abstand eines Gegenstandes vor. Die Orte des Raumes bestimmen sich nicht als objektive Positionen im Verhältnis zur objektiven Position unseres Leibes, sondern schreiben [*inscrivent*] um uns herum die wandelbare Reichweite unserer Zweckbestrebungen [*visées*] und unserer Gesten in unsere Umgebung ein. Sich an einen Hut, an ein Automobil oder an einen Stock gewöhnen heißt, sich in ihnen einzurichten oder, umgekehrt, sie an der Voluminosität des eigenen Leibes teilhaben zu lassen. Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz zu verwandeln, indem wir uns neue Instrumente zugehörig machen [*en nous annexant de nouveaux*

6 Henry Head und Gordon Holmes: »Sensory Disturbances from Cerebral Lesion«, in: *Brain* 34 (1911), Heft 2–3, S. 102–254, hier: S. 188.

7 Abraham A. Grünbaum: »Aphasie und Motorik«, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 130 (1930), S. 385–412, hier: S. 395.

instruments].⁸ Man kann Schreibmaschine schreiben können, ohne in der Lage zu sein zu sagen [*sans savoir indiquer*], wo sich auf der Tastatur [*sur le clavier*] die Buchstaben befinden, aus denen man die Worte zusammensetzt. Maschinenschreiben können heißt nicht, die Stelle jedes Buchstabens auf der Tastatur zu kennen, noch auch sich für jeden von ihnen einen bedingten Reflex antrainiert [*acquis*] zu haben, der sich dann beim Hinblicken auf den Buchstaben auslösen würde. Was aber ist die Gewohnheit dann, wenn sie weder eine Kenntnis noch ein Automatismus ist? Ein Wissen, das in den Händen ist, das allein der leiblichen Betätigung zur Verfügung steht, ohne sich in eine objektive Bezeichnung übertragen zu lassen. Man weiß, wo sich die Buchstaben auf der Tastatur befinden, wir wissen, wo sich ein jedes unserer Glieder befindet, aus dem Wissen einer Vertrautheit heraus [*d'un savoir de familiarité*], die uns nicht durch eine Position im objektiven Raum gegeben wird [*qui nous donne pas une position dans l'espace objectif*]. Der Frau an der Schreibmaschine ist die Bewegung ihrer Finger nicht als eine objektiv beschreibbare Ortsbewegung gegeben, sondern allein in Gestalt einer bestimmten Modulation der Motorik, die sich physiognomisch von jeder anderen unterscheidet. Oft wird die Frage erörtert, als erweckte die Wahrnehmung eines aufs Papier geschriebenen Buchstabens eine Vorstellung dieses selben Buchstabens, die ihrerseits die Vorstellung der Bewegung erweckte, die erforderlich ist, diesen auf der Tastatur zu treffen. Aber das ist mythisches Sprechen [*ce langage est mythologique*]. Durchlaufe ich einen mir vorgelegten Text mit dem Blick, so liegen keinerlei Vorstellungen erweckende Wahrnehmungen vor, sondern es bilden sich aktuell [*se composent actuellement*] Zusammenhänge, geschuldet [*doués*] einer typischen oder vertrauten Physiognomie. Setze ich mich an meine Maschine, so öffnet sich unter meinen Händen ein Bewegungsraum, in dem ich abspielen kann, was ich gelesen habe. Das gelesene Wort ist eine Modulation des sichtbaren Raumes, die motorische Ausführung eine Modulation des manuellen Raumes [*espace manuel*] und die ganze Frage ist die, wie eine gewisse Physiognomie ›visueller‹ Ensembles einen gewissen Stil motorischer Entsprechungen hervorrufen kann, wie jede ›visuelle‹ Struktur sich letztlich [*finalemt*] ein motorisches Wesen zueignet, ohne dass es eines Buchstabierens der Worte und der Bewegungen bedürfte, um Worte in Bewegungen zu übertragen. Doch dieses Vermögen aus Gewohnheit [*pouvoir de l'habitude*] unterscheidet sich nicht von derjenigen, die wir über unseren Leib haben: fordert man mich auf, mein Ohr oder mein Knie zu berühren, so führe ich auf dem kürzesten Wege meine Hand ans Ohr oder ans Knie, ohne erst die Ausgangsstellung meiner Hand, die Lage meines Ohres und den Weg von jener zu dieser mir vorstellen zu müssen. Der Leib ist es, so sagten wir,

8 Sie erläutern uns damit auch das Wesen des Körperschemas. Wenn wir sagen, dieses gebe uns unmittelbar die Stellung unseres Leibes, so wollen wir damit nicht nach Art der Empiristen sagen, es bestünde aus einem Mosaik ›extensiver Empfindungen‹. Es ist vielmehr ein der Welt offenes System, Korrelat der Welt.

der im Erwerb einer Gewohnheit ›versteh‹. Diese Formulierung wäre absurd, wenn Verstehen nur hieße, ein sinnlich Gegebenes unter eine Idee zu subsumieren, und der Leib nichts anderes wäre als ein Gegenstand. Doch eben das Phänomen der Gewohnheit nötigt uns, unseren Begriff von ›Verstehen‹ sowohl als auch den des ›Körpers‹ zu revidieren. Verstehen heißt, die Übereinstimmung zwischen Intention und Vollzug zu erproben [*éprouver*], zwischen dem, worauf wir abzielen, und dem, was gegeben ist; und der Leib ist unsere Verankerung in der Welt. Indem ich meine Hand an mein Knie führe, erfahre ich in jedem Moment der Bewegung die Realisierung einer Intention, die nicht auf mein Knie als Idee oder auch nur als Gegenstand abzielt, sondern als gegenwärtigen und wirklichen Teil meines lebendigen Leibes, und d.h. letztlich als Durchgangspunkt meiner beständigen Bewegung auf die Welt zu. Wenn der Mensch an der Schreibmaschine die notwendigen Bewegungen auf der Tastatur ausführt, so sind diese Bewegungen von einer Intention dirigiert [*dirigés*], doch diese setzt die Tasten auf der Tastatur nicht als objektive Zielstellen [*emplacements*] an. Es ist buchstäblich wahr, dass Maschinenschreiben lernen heißt, den Raum der Tastatur in seinen Körperraum zu integrieren.

Deutlicher noch zeigt das Beispiel der Instrumentalmusik, dass Gewohnheit weder im Denken noch im objektiven Leib, sondern im Leib als Vermittler einer Welt [*comme médiateur d'un monde*] ihren Sitz hat [*réside*]. Ein geübter Organist kann bekanntlich⁹ auch auf einer ihm unbekannten Orgel mit mehr oder weniger Klaviaturen und anderer Anordnung der Register als bei seinem gewohnten Instrument spielen. Eine Übungsstunde reicht aus zur Vorbereitung eines Konzerts. Eine so kurze Gewöhnungszeit schließt die Annahme aus, an die Stelle des vorgegebenen Dispositionsgerüsts seien neue bedingte Reflexe getreten, es sei denn die alten wie die neuen ›Reflexe‹ bildeten je ein System und der Wechsel wäre ein totaler, in welchem Falle wir aber die mechanistische Theorie bereits hinter uns gelassen hätten, denn dann sind die Reaktionen durch eine Totalerfassung des Instruments vermittelt. Sollen wir also sagen, der Organist analysiere die Orgel, indem er sich von Registern, Pedalen, Klaviaturen und ihren räumlichen Verhältnissen eine Vorstellung bildet und bewahrt? Doch während des kurzen Durchprobens [*la courte répétition*] des Instruments vor dem Konzert verhält er sich keineswegs wie jemand, der einen Plan anlegen will. Er setzt sich auf die Bank, bedient die Pedale, zieht die Register, nimmt an dem Instrument mit seinem Leib Maß, verleibt sich Richtungen und Dimensionen ein, richtet sich in der Orgel ein wie man sich in einem Haus einrichtet. Nicht die Stelle im objektiven Raum ist es, die er für jedes Register und jedes Pedal erlernen würde und im ›Gedächtnis‹ behielte. Während der Probe wie auch während des Konzerts sind ihm Register, Pedale und Klaviaturen allein als Mächte [*puissances*] dieses und jenes emotionalen oder musikalischen Werts gegeben, und ihre Stellung

9 Vgl. Jacques Chevalier: *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Paris 1929, S. 202 ff.

im Raum nur als der Ort des Erscheinens dieses Werts in der Welt. Zwischen dem musikalischen Wesen des Stücks, wie es die Partitur vorzeichnet, und der wirklich um die Orgel herum erklingenden Musik stiftet sich ein so unmittelbarer Bezug, dass der Leib des Organisten und das Instrument nur mehr Durchgangsorte dieses Bezuges sind. Nunmehr existiert die Musik durch sich selbst, und nur durch sie existiert alles andere.¹⁰ Für eine ›Erinnerung‹ der Anordnung der Register ist hier gar kein Raum, und es ist auch nicht so, dass der Organist im objektiven Raum spielen würde. In Wahrheit sind seine Gesten während der Probe solche einer Einweihung [*consécration*]: sie spannen affektive Vektoren auf, entdecken emotionale Quellen und schaffen einen Ausdrucksraum, so wie die Gesten des Auguren das *templum* umgrenzen.

Das ganze Problem der Gewohnheit ist hier dies, wie die musikalische Bedeutung einer Geste sich dergestalt an einem bestimmten Ort niederschlagen kann, dass der Organist, ganz der Musik hingegeben, gerade diejenigen Register und Pedale trifft, die sie zu verwirklichen vermögen. Nun ist der Leib in ganz besonderer Weise ein expressiver Raum [*le corps est éminemment un espace expressif*]. Ich will einen Gegenstand ergreifen, und schon erhebt sich an einem Raumpunkt, an den ich nicht dachte, jenes Greifvermögen, das meine Hand ist, diesem Gegenstande entgegen. Meine Beine bewege ich nicht, insofern sie sich im Raum achtzig Zentimeter von meinem Kopf entfernt befinden, sondern insoweit ihre Macht zu Gehen [*leur puissance ambulatoire*] meine Bewegungsintention nach unten hin verlängert. Eine jede der Hauptregionen meines Leibes ist bestimmten Handlungen zugeeignet, sie haben Teil an ihrem Wert [*valeur*], und es ist ein und dasselbe Problem, zu wissen, warum der gemeine Verstand den Sitz des Denkens in den Kopf verlegt sowie auf welche Weise der Organist die musikalischen Bedeutungen in den Raum der Orgel hineinverteilt [*distribué*]. Doch unser Leib ist nicht allein ein Ausdrucksraum unter all den anderen [*parmi tous les autres*]. Das gälte nur für den konstituierten Leib. Er selbst ist der Ursprung aller anderen Ausdrucksräume, die Bewegung des Ausdrückens selbst, das, was Bedeutungen aus sich erst und unter unseren Augen existieren lässt. Wenngleich unser Leib uns nicht, wie es beim Tier geschieht, von unserer Geburt an definierte [*définis*] Instinkte auferlegt, so ist es doch jedenfalls er, der unserem Leben die Form der Allgemeinheit gibt und unsere personalen Akte zu festen Dispositionen verlängert. Unsere Natur ist in diesem Sinne nicht eine alte Gewohnheit, da vielmehr eine jede solche schon die Gestalt der Passivität einer Natur voraussetzt. Der Leib ist unser generelles Mittel [*moyen général*], eine Welt zu haben. Bald beschränkt er sich auf die zum Lebenserhalt erforderlichen Gesten und setzt korrelativ

10 Vgl. Marcel Proust: *Du côté de chez Swann* II, Paris 1913: »Als ob die Musiker weit weniger diese kleine Melodie spielten als vielmehr die erforderlichen Riten begingen, um sie zum Erscheinen zu bringen ... « (S. 187). »Ihre Aufschreie waren so plötzliche, daß der Geiger sich förmlich auf seinen Bogen stützen mußte, um sie aufzufangen« (S. 193).

um uns herum eine biologische Welt; bald spielt er auf diesen ersten Gesten und geht von ihrem unmittelbaren zu einem figürlich-übertragenen Sinn [*un sens figuré*] ihrer über, wobei er durch sie hindurch einen neuen Bedeutungskern kundgibt [*manifeste*]: so im Falle einer motorischen Angewohnheit [*habitude*] wie etwa des Tanzes. Bald endlich ist die bezweckte Bedeutungsgebung [*la signification visée*] solcher Art, dass die natürlichen Mittel des Leibes sie nicht zu erreichen vermögen; dann muss er sich ein Instrument [*instrument*] schaffen und entwirft um sich herum eine Kulturwelt. Auf diesen sämtlichen Ebenen aber vollzieht er ein und dieselbe Funktion: die, den Augenblicksbewegungen der Spontaneität ›ein wenig Wiederholbarkeit des Tuns und unabhängige Existenz‹ zu verleihen.¹¹ Die Gewohnheit ist nichts anderes als ein Modus dieses Grundvermögens. Man sagt, der Leib habe verstanden und die Gewohnheit sei erlangt, wenn er von einer neuen Bedeutung sich hat durchdringen lassen, einen neuen Bedeutungskern sich angeeignet hat.

Was unsere Untersuchung der Motorik uns lehrt, ist schließlich ein neuer Sinn des Wortes ›Sinn‹. Intellektualistische Psychologie und idealistische Philosophie bezogen daher ihre Stärke, dass sie ohne Mühe nachzuweisen vermochten, dass Wahrnehmung und Denken ihren inneren Sinn haben und nicht aus der äußeren Assoziation zufällig angesammelter Inhalte zu erklären sind. Das *cogito* war die Bewusstmachung dieser Innerlichkeit. Doch eben damit war jederlei Bedeutungsgebung [*signification*] als ein Denkakt aufgefasst, als Leistung eines reinen Ich, und wenn auch der Intellektualismus mit dem Empirismus ein leichtes Spiel hatte, so blieb er doch selbst unfähig, der Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungen, dem was in ihnen Nicht-Sinn [*non-sens*] ist, und der Kontingenz der Inhalte Rechnung zu tragen. Die Erfahrung des Leibes aber gibt uns Einblick in eine Form der Sinnstiftung, die nicht die eines universalen konstituierenden Bewusstseins ist, und in einen Sinn, der bestimmten Inhalten selber anhängt. Mein Leib ist jener Bedeutung stiftende Kern [*noyau significatif*], der sich wie eine allgemeine Funktion verhält, jedoch existiert und der Krankheit zugänglich ist. In ihm lernen wir eine Verknüpfung von Wesen und Existenz kennen, die wir in der Wahrnehmung auch überhaupt wiederfinden und die wir dann vollständiger zu beschreiben haben werden.

Um den Reiz und auch die begriffliche Präzision von Merleau-Pontys Überlegungen zu verdeutlichen, heben wir abschließend nochmals eine Stelle aus der veränderten Übersetzung der Textpassage hervor, die leicht überlesen werden kann, aber eine polemische, fast schon witzige Pointe enthält: »Beim Erkunden eines Gegenstandes spielt die Länge des Stockes nicht mehr ausdrücklich eine Rolle; sie hat nicht mehr die Funktion eines Mittelbegriffs...« (s.o.). Würde das Denken als ›Steuermann‹

11 Paul Valéry: *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894), Paris 1919, S. 177.

(s.o.) unserer Welterschließung auftreten, müsste es die atomisierten Wahrnehmungen von Instrument, Gegenstand und Körper schlussfolgernd miteinander verknüpfen. Dabei würde in der Tat der Verfasstheit des Instruments die Rolle des Mittelbegriffs zufallen: Man würde es als Vorstellung modellieren, die den allgemeinen Begriff und den speziellen Begriff der Prämissen in der *Conclusio* zusammenführt, das hieße hier: *Die Berührung des x-langen Stocks (Mittelbegriff) markiert die x-Distanz zum Gegenstand. Der Gegenstand berührt den x-langen Stock. Also: Der Gegenstand ist x-weit entfernt.* Eine solche Ableitung im Rahmen abstrakt-repräsentationalistischen Denkens als Modell körperlicher Erfahrung lehnt Merleau-Ponty aber eben ab. Vielmehr entwickeln sich die Erfahrung der Position des Stocks, der Position des Gegenstands sowie die Erfahrung unseres Körpers (in der ›Geste‹) in ihrem Wechselspiel als Gesamtes.

Entsprechend hat Merleau-Ponty bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, die sich in § 1 des zweiten Teils der ›Theorie des Leibes als Grundlegung einer Theorie der Wahrnehmung‹ widmet, seine Überlegungen zu einer veritablen Theorie der Leiblichkeit ausgebaut – und einer philosophischen Revision dessen, was wir unseren ›Körper‹ nennen und uns fälschlicherweise als eine Art großes Objekt unter Objekten vorzustellen pflegen. Namentlich Merleau-Pontys Spätwerk entwirft von der Leiblichkeit her eine ganz neue Ontologie – die man ›Ontologie‹ eigentlich gar nicht mehr nennen kann, da auch der alte Begriff des Seins in einer veränderten Theorie unseres Zur-Welt-Seins nicht mehr ohne Weiteres Verwendung finden kann.

