

Dimensionen ästhetischer Erfahrung

Herausgegeben von
Joachim Küpper
und Christoph Menke

Der Begriff der ästhetischen Erfahrung steht für ein Nachdenken über die Kunst, das sich in unterschiedener Weise von einer traditionellen Theorie des Kunstwerks als Ort der Wahrheitsenthüllung verabschiedet. Dabei versucht das Konzept »ästhetische Erfahrung« eine Entwicklung in den Künsten zu fassen, die oftmals als »Entgrenzung« beschrieben worden ist: eine Entgrenzung ebenso des Kunstwerks, das sich in seinen Kontexten, Bedingungen und Folgen zu reflektieren unternimmt, wie eine Entgrenzung des Ästhetischen, das sich von seiner exklusiven Bindung an die Sphäre der Kunst löst und in einer Vielfalt gleichberechtigter Spielarten wahrgenommen wird. Der Band versammelt Texte aus unterschiedlichen Disziplinen: Filmwissenschaft (Koch), Kunstwissenschaft (Boehm, Busch), Literaturwissenschaft (Gumbrecht, Iser, Mattenklott, Vinken), Philosophie (Bubner, Henrich, Rorty, Shusterman), Psychologie (Bösel, Leder), Theaterwissenschaft (Fischer-Lichte) und Verhaltensbiologie (Tödt).

Joachim Küpper lehrt Allgemeine und Vergleichende sowie Romanische Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin.
Christoph Menke lehrt Philosophie an der Universität Potsdam.

Suhrkamp

die Selbstbezogenheit in ihr eigenes Gegenmittel und brachte damit die Art der schöpferischen Selbstüberwindung zustande, die einst Nietzsche gepriesen hatte.

Nicht einmal die Anhänger des Proust-Kultes denken, daß diese Welt eine bessere wäre, wenn wir alle unser Leben so gestalteten wie Proust. Aber da wir gar nicht glauben, daß es so etwas wie das »gute Leben für den Menschen als solchen« gibt, glauben wir auch nicht, daß dieser Test auf Universalisierbarkeit von Belang ist. Wir glauben nicht, daß jeder sein Leben so leben sollte wie Sokrates, Christus oder Nietzsche. Wir wünschen uns so viele verschiedene schöpferische Selbstüberwindungen wie nur möglich. Denn je mehr solcher Beispielen wir vor Augen haben, desto mehr Hinweise darauf können wir gewinnen, wie so etwas möglich ist und wie wir selbst uns geistig weiterentwickeln können.

Aus dem Amerikanischen von Andrew James Johnston

Richard Shusterman Wittgensteins Somästhetik: Körperliche Gefühle in der Philosophie des Geistes, der Kunst und der Politik

I.

In seinen *Vermischten Bemerkungen* spricht Wittgenstein im Laufe einer politischen Diskussion über Nationalismus, Antisemitismus, Macht und Armut über ein »ästhetische[s] Gefühl für seinen Körper«. ¹ Dieser Satz erregte meine Aufmerksamkeit wegen meines Interesses an der Entwicklung einer philosophischen Idee, die ich Somästhetik nenne und als eine Disziplin verstehe, die sich der Verbesserung des Verstehens, des Gebrauchs und der Erfahrung des Körpers als Ort sinnlich-ästhetischer Wertschätzung (*aisthesis*) und kreativer Selbsterschaffung widmet. ² Aber Wittgensteins Bemerkung hat mich vor allem deshalb neugierig gemacht, weil seine Philosophie bekannt ist für die Zurückweisung von Erklärungen zentraler philosophischer Grundbegriffe durch den Bezug auf körperliche Gefühle, wie das etwa häufig mit den Begriffen der Handlung, der Emotion, des Willens und des ästhetischen Urteils versucht worden ist. Wittgenstein ist der Ansicht, daß Philosophen solche Empfindungen als primitive Erklärungen für die Komplexität des

¹ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt am Main 1984, S. 478, im folgenden zitiert als VB. Andere Wittgenstein-Zitate in diesem Aufsatz beziehen sich auf folgende Werke: *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, zitiert als PU; *Zettel*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt am Main 1984, zitiert als Z; *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt am Main 2000, zitiert als VG; *Denkbewegung: Tagebücher, 1930-1932, 1936-1937*, Frankfurt am Main 1999, zitiert als TB.

² Vgl. etwa »Somaesthetics: A Disciplinary Proposal«, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57 (1999), S. 299-313; revidiert in *Pragmatist Aesthetics*, New York 2000 (2. Aufl.), Kap. 10; sowie Kapitel 7 und 8 in *Performing Live*, Ithaca 2000; *Philosophie als Lebenspraxis. Wege in den Pragmatismus*, Berlin 2001, Kap. 6. Vgl. auch die Einführung des Konzeptes in *Vor der Interpretation*, Wien 1996, Kap. 3.

geistigen Lebens erfinden. »Wenn wir philosophieren, möchten wir Gefühle hypostasieren, wo keine sind. Sie dienen dazu, uns unsere Gedanken zu erklären. Hier verlangt die Erklärung unseres Denkens ein Gefühl!« Es ist, als ob unsre Überzeugung auf diese Forderung hin ihr nachkäme.« (PU, § 598)

Im Gegensatz zu traditionellen Theorien, die Gefühle und Empfindungen (ob körperliche oder, scheinbar reiner, geistige) benutzten, um Ursachen und Bedeutung unserer psychologischen und ästhetischen Begriffe zu erklären, argumentierte Wittgenstein dafür, solche komplexen Begriffe eher durch ihren Gebrauch zu verstehen. Sie finden in den sedimentierten sozialen Praktiken oder übereinstimmenden Lebensformen einer Gemeinschaft von Sprechern ihre Begründung und ihren Ausdruck. »Die Praxis gibt den Worten ihren Sinn« (VB, S. 571), und diese Praxis beinhaltet »Übereinstimmung in der Lebensform« (PU, §§ 241-2).

Da Wittgenstein gegen Theorien der Empfindung und gegen den Psychologismus im Feld geistiger Begriffe und ästhetischer Urteile überzeugende Argumente ins Feld führt, gibt es die Tendenz oder die Versuchung, daraus zu folgern, er halte körperliche Empfindungen für kognitiv unbedeutend und weiterer philosophischer Aufmerksamkeit nicht wert. In diesem Aufsatz argumentiere ich dafür, dieser Versuchung zu widerstehen. Trotz seiner vernichtenden Kritik an der Theorie der Empfindung anerkennt Wittgenstein die Wichtigkeit somästhetischer Gefühle in so unterschiedlichen Feldern wie der Philosophie des Geistes, der Ästhetik, der Ethik und der Politik. Daß solche Gefühle keine adäquate Analyse unserer Begriffe ermöglichen, bedeutet nicht, daß ihnen kein anderer kognitiver Wert zukommt und sie deshalb irrelevant für die Philosophie sind. Wir könnten versucht sein, diesen Schluß zu ziehen, wenn wir Philosophie verengt mit Begriffsanalyse gleichsetzten. Wie auch Wittgenstein bin ich jedoch anderer Ansicht. Philosophie hat eine viel weitere Bedeutung: Sie betrifft, was Wittgenstein »das Problem des Lebens« genannt hat, sowie die selbstkritische Aufgabe, das Selbst zu verbessern: »Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst.« (VB, S. 455, 472)³

Wenn die Aufgabe der Selbst-Verbesserung und der Selbst-Erkennnis (welche, so scheint es, eine Voraussetzung von Selbst-Verbesserung ist) zur Philosophie gehört, dann sollten wir somästhetischen Wahrnehmungen eine wichtige Rolle einräumen. Während dieser Aufsatz die verschiedenen Weisen untersucht, auf die Wittgenstein die positive Rolle somästhetischer Gefühle anerkennt, wird er über Wittgenstein hinaus zeigen, wie solche Gefühle breiter und wirkungsvoller eingesetzt werden können. Um diese positiven Gebrauchswesen richtig zu verstehen, müssen wir sie von Wittgensteins scharfer Kritik an der Erklärung zentraler Begriffe der Ästhetik, der Politik und der Philosophie des Geistes durch körperliche Empfindungen unterscheiden. Aber zuerst mag es notwendig sein, zu erklären, wie in diesen verschiedenen philosophischen Disziplinen die Grundbegriffe und -probleme aufs engste zusammenhängen. Die moderne Logik der Professionalisierung und Spezialisierung tendiert dazu, Ästhetik, Politik und Philosophie des Geistes voneinander abzuspalten und somit die fundamentale Verbindung mit dem philosophischen Streben nach einem besseren Denken und Leben, das in der Antike wirkungsvoll bejaht und kultiviert wurde, zu verdunkeln.

Um zu verstehen, wie stark Ästhetik und Philosophie des Geistes einst mit der politischen Theorie verbunden waren, müssen wir uns nur den paradigmatischen Text in Erinnerung rufen, der die politische Philosophie weitgehend etabliert hat und sie auch heute noch mitbestimmt – Platons Dialog *Politeia*, einer der meistgelesenen Texte der Philosophie, dem zudem in der Spätantike der Untertitel »Über Gerechtigkeit« hinzugefügt wurde. In diesem grundlegenden Werk vertritt Sokrates die Auffassung, daß Gerechtigkeit vor allem eine Tugend sei, also eher eine besondere psychologische Errungenschaft und Disposition als bloßes Ergebnis eines äußerlichen Sozialvertrags (wie seine Gesprächspartner im Dialog gegen ihn argumentieren). Ein Großteil des *Staates* ist deshalb der Philosophie des Geistes gewidmet und analysiert die elementaren Fähigkeiten, Bedürfnisse und Begehren, um herauszufinden, ob die psychologischen Grundlagen der politischen Theorie des Sokrates oder diejenigen seiner Gegner korrekt sind. Nachdem er gezeigt hat, daß Gerechtigkeit als eine Tugend der Seele vor allem in der Herrschaft der richtigen Ordnung in der menschlichen Seele besteht, projiziert Sokrates dies auf die öffentliche Ordnung des Staates, so daß ein

³ Vgl. meine Analyse der Philosophie als Lebensweise und wie Wittgenstein sie ... in *Philosophie als Lebenspraxis*, Kap. 1.

gerechter Staat von der richtigen Ordnung unter den verschiedenen Arten von Bürgern regiert wird, wobei jede Gruppe das tut, was sie am besten kann, und somit zum Wohl der ganzen Gemeinschaft beiträgt, wobei die Philosophen mit der höchsten Aufgabe betraut werden, die Regierung zu lenken, indem sie die Herrscherklasse der Wächter erziehen.

Um jedoch die richtige Erziehung der Wächter zu erreichen und allgemeiner die richtige Ordnung der Seele zu sichern, die im Individuum die Tugend der Gerechtigkeit begründet, besteht Sokrates darauf, daß wir uns ästhetischen Fragen zuwenden müssen. Nicht nur unser Verstand, auch unsere Gefühle und unserer Begehren müssen erzogen werden, um die richtige Ordnung zu erkennen und zu schätzen, so daß wir diese Ordnung begehren und lieben. Die Harmonien der Schönheit werden deshalb als entscheidendes Instrument in einer solchen Erziehung angesehen. Umgekehrt ist Platons Verdammung der Kunst auf ähnliche Weise durch seine Moralphysikologie und politische Theorie motiviert. Ihm zufolge ist die Kunst nicht nur deshalb gefährlich, weil sie uns mit nachahmenden Unwahrheiten beliefert, sondern weil sie die niederen Teile der Seele anspricht und diejenigen unbeherrschten Emotionen überstimuliert, welche die richtige Ordnung in der Seele des Individuums und in der Polis im allgemeinen stören.

Diese wesentliche Verbindung von Ästhetik, Politik und Philosophie des Geistes wird von Friedrich Schiller wiederaufgenommen und bestätigt, für den die Kunst den notwendigen Schlüssel zur Verbesserung der seelischen und der politischen Ordnung darstellt. In seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, geschrieben nachdem die Französische Revolution in die Herrschaft des Terrors umgeschlagen war, wirft Schiller das Dilemma auf, daß eine gerechte Gesellschaft der »Veredelung des Charakters« bedürfe, um mehr tugendhafte Menschen hervorzubringen, andererseits jedoch gerade zur Erziehung der Menschen zur Tugend eine gerechte politische Gesellschaft benötigt werde. Schillers berühmte Antwort auf dieses Dilemma ist »ästhetische Erziehung«; das »Werkzeug ist die schöne Kunst«, deren Muster von Schönheit und Perfektion unsere Charaktere inspirieren und erhöhen. Der erzieherische Wert der Kunst auf dem Weg zu Tugend und Gerechtigkeit wird wiederum durch die menschliche Psychologie erklärt. Wenn der Geist des Menschen mit einem weltlichen und sinnlichen Stofftrieb und einem

intellektuellen und transzendentalen Formtrieb hin- und hergerissen ist, dann stellt der Ausdruck eines vermittelnden Spieltriebs in der Kunst eine entscheidende versöhnende Kraft dar, da in diesem Trieb »beyde verbunden wirken«. »Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet [...] nur die schöne Mittheilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht.«⁴

Den gleichen Nexus von Moralphysikologie, Ästhetik und Politik kann man auch bei späteren Denkern wie Dewey und Adorno feststellen. Aber ich denke, daß die Verbindung zwischen diesen Disziplinen nun hinreichend klar geworden ist, um mich dem Thema körperlicher Empfindungen in Wittgensteins Ästhetik und Philosophie des Geistes sowie deren Rolle in seinem ethischen und politischen Denken zuwenden zu können. Da Wittgenstein die Sichtweise ablehnt, daß körperliche Gefühle die Bedeutung unserer zentralen geistigen und ästhetischen Begriffe erklären können, möchte ich mit seiner Kritik dieser Ansicht beginnen, bevor ich mich den positiven Funktionen zuwende, die er körperlichen Gefühlen zugerechnet.

2.

In seiner Kritik des Bezugs auf körperliche Empfindungen bei der Erklärung elementarer Begriffe des Geistigen wie Gefühl und Wille wählt Wittgenstein den pragmatischen Philosophen William James als sein primäres Ziel. James beeinflusste Wittgenstein mehr als die anderen klassischen Pragmatisten, und wir wissen, daß Wittgenstein James' Ansichten über religiöse Fragen sehr schätzte.⁵ Hier jedoch benutzt Wittgenstein die der James'schen Psychologie zugrundeliegende Theorie der körperlichen Empfindung als negative Folie, um seine eigenen Theorien zu entwickeln. James ist bekannt für seine körperliche Erklärung von Emotionen: nicht nur sind die »allgemeinen Ursachen der Emotionen ohne Zweifel physiologisch«, die Emotionen selbst werden mit den Empfindungen, die wir bei diesen

⁴ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart 2000, S. 33, 56, 121.

⁵ Siehe Ludwig Wittgenstein: *Cambridge Letters*, hg. v. B. McGuinness und G. H. von Wright, Oxford 1996, S. 14, 140.

physiologischen Erregungen haben, identifiziert. Wenn wir etwas Aufregendes wahrnehmen, ist es so, »daß die körperlichen Veränderungen direkt auf die Wahrnehmung der erregenden Tatsache folgen, und daß das Bewußtsein vom Eintritt eben dieser auftretenden Veränderungen die Gemütsbewegung [Emotion] IST. [...] Wir sind traurig, weil wir weinen, zornig, weil wir zuschlagen, erschrocken, weil wir zittern: statt zu sagen: wir weinen, schlagen zu oder zittern, weil wir traurig, zornig oder erschrocken sind. Ohne die körperlichen Zustände, die auf die Wahrnehmung folgen, würde die letztere rein intellektuellen Charakter besitzen, sie würde blaß, farblos und aller emotionalen Wärme bar sein.«⁶

Wenn James Emotionen einseitig mit körperlichen Sinneseindrücken gleichsetzt (und eine wohlwollende Lesart von James könnte dies zurückweisen und zwischen Sinneseindrücken und bewußten Gefühlen unterscheiden sowie letztere mit dem kognitiven Gehalt der erregenden Wahrnehmung verknüpfen), dann ist Wittgensteins Antwort die emphatische Zurückweisung dieser Gleichsetzung, indem er darauf insistiert, daß Emotionen keine (körperlichen) »Sinnesempfindungen« sind, da sie weder lokalisiert noch diffus sind und immer ein Objekt haben (das von einer körperlichen Ursache verschieden ist). Emotionen sind »in der Seele«, »drücken sich in Gedanken aus« und werden im Denken erfahren und von diesem eingefloßt, nicht von »Körperschmerzen«. Im Gegensatz zu James möchte Wittgenstein »fast« sagen: »Man fühlt die Trauer so wenig im Körper, wie das Sehen im Auge.« (Z, § 495) Meine Angst vor der Dunkelheit mag sich manchmal in dem Bewußtsein manifestieren, daß mein Atem flacher wird und ich die Zähne zusammenbeiße, aber manchmal mag sie sich nicht derart manifestieren. Selbst wenn solche körperlichen Empfindungen immer präsent sind, bedeutet das nicht, daß sie die Ursache oder das Objekt meiner Angst sind. Ich habe keine Angst vor meinem flachen Atem oder dem Zusammenziehen meiner Muskeln sondern vor der Dunkelheit. »Wenn die Angst furchtbar ist, und wenn ich in ihr mir meiner Atmung bewußt bin und einer Spannung in meinen Gesichtsmuskeln, – sagt das, daß diese Gefühle mir furchtbar sind? Könnten sie nicht sogar eine Linderung bedeuten?« (Z, §§ 484-499) Wittgenstein hat sicherlich recht damit, daß

unsere Emotionen nicht auf körperliche Gefühle oder bloße Sinneseindrücke reduziert werden können; Emotionen bringen vielmehr einen ganzen Verhaltenskontext und einen Hintergrund von Sprachspielen mit sich, eine ganze Lebensform, in der die Emotionen eine Rolle spielen.

Wittgenstein zeigt ebenfalls, daß körperliche Gefühle nicht dazu benutzt werden können, den Willen zu erklären. Wieder ist James das Ziel der Kritik. Im Kapitel über den Willen in den *Principles of Psychology* versucht James nachzuweisen, daß unsere gewollten Bewegungen auf primären körperlichen Funktionen beruhen und von »kinästhetischen Empfindungen« unseres Systems zur Wahrnehmung körpereigener Reize geleitet werden, die sich zu einer »kinästhetischen Vorstellung« oder einem »Erinnerungsbild« sedimentiert haben: »ob nun zu dem Zeitpunkt, an dem wir bewußt eine bestimmte Handlung wollen, irgend etwas anderes im Geist ist oder nicht – eine aus den Erinnerungsbildern dieser Empfindungen bestehende geistige Vorstellung, die definiert, welches die besondere Handlung ist, muß da sein.« James besteht darauf, daß »nichts anderes vorkommen muß, und daß in höchst einfachen freiwilligen Handlungen nichts anderes im Geist vorkommt als die so definierte kinästhetische Idee dessen, was die Handlung sein soll.« (PP, S. 1100, 1104)⁷

Obwohl James' kinästhetische Theorie als »inflationär« kritisiert werden könnte, da sie die Notwendigkeit eines besonderen bewußten Gefühls annimmt, das jeden Willensakt erklären und begleiten soll, beabsichtigte er in Wirklichkeit seine Theorie als eine deflationäre Herausforderung, die er noch aufgeblaseneren Erklärungen des Willens von Wissenschaftlern und Philosophen wie Wundt, Helmholtz und Mach entgegensetzt. Zusätzlich zu den kinästhetischen Gefühlen nahmen diese die Existenz eines besonderen aktiven »Gefühls der Innervation« an, das »den besonderen Energiestrom be- leitet, der während der Handlung vom Gehirn in die entsprechenden Muskeln fließt«, während James annahm, daß die passiveren »kinästhetischen Bilder«, die er beschrieb, ausreichten, um Handlungen auszulösen (PP, S. 1104, 1107).

Obwohl ich James' Bemühungen um eine ökonomische Theorie

6 W. James, *Principles of Psychology*, Cambridge 1983, S. 1065-1066, dt.: *Psychologie*, Leipzig 1909, S. 376, zitiert als PP (engl./dt.).

7 Die folgenden Stellen aus den *Principles* fehlen in der deutschen Übersetzung (A. d. Ü.).

schätze, ziehe ich es vor, den reduktiven Weg ein wenig weiter zu gehen, indem ich Wittgensteins Behauptung unterstütze, daß kinästhetische Ideen oder andere bewußte körperliche Empfindungen weder eine notwendige noch eine hinreichende Ursache für freiwillige Handlungen darstellen oder den Willen adäquat erklären können. Erinnern wir uns an Wittgensteins berühmte Formulierung des Problems in den *Philosophischen Untersuchungen* (die sich deutlich auf James bezieht): »[W]as ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß mein Arm sich hebt? ((Sind nun die kinästhetischen Empfindungen mein Wollen?)) [...] Wenn ich meinen Arm hebe, *versuche* ich meistens nicht, ihn zu heben.« (PU, §§ 621-622)

Freiwilliges Handeln involviert typischerweise keine bewußte Anstrengung des »Versuchens« oder eine verwandte bewußte, ob nun gegenwärtige oder erinnerte, kinästhetische Empfindung des »Wollens«. Die meisten freiwilligen Handlungen werden spontan oder automatisch durch unsere Intentionen hervorgerufen, ohne daß dabei körperliche Empfindungen oder Prozesse, die bei der Initiierung der Handlung stattfinden könnten, beachtet werden. »Das Schreiben ist gewiß eine willkürliche Bewegung, und doch eine automatische. Und von einem Fühlen jeder Schreibbewegung ist natürlich nicht die Rede. Man fühlt etwas, aber könnte das Gefühl unmöglich zergliedern. Die Hand schreibt; sie schreibt nicht, weil man will, sondern man will, was sie schreibt. – Man sieht ihr nicht erstaunt oder mit Interesse beim Schreiben zu; denkt nicht ›Was wird sie nun schreiben?‹« (Z, § 586) Wittgenstein fügt hinzu, daß eine solche Aufmerksamkeit gegenüber den eigenen Bewegungen und Empfindungen die glatte Ausführung der gewollten Handlung behindern kann, daß »Selbstbeobachtung mein Handeln, meine Bewegungen, unsicher macht« (Z, § 592).

Wie schon die Emotionen sind denn auch gewollte Handlungen nicht mit bestimmten kinästhetischen Empfindungen, die sie teilweise begleiten können, identifizierbar oder durch diese erklärbar. Gewolltes Handeln kann, wie die Emotionen, nur unter Beachtung des gesamten Lebenskontextes, der Ziele und Praktiken, des »ganze[n] Gewimmel[s] der menschlichen Handlungen, de[s] Hintergrund[s], worauf wir jede Handlung sehen«, erklärt werden. »Willkürlich sind gewisse Bewegungen mit ihrer normalen *Umgebung* von *Acht* lernen. Versuchen, Handeln« (Z, §§ 567, 577).

Auch in einem dritten wichtigen Gebiet fordert Wittgenstein den Bezug auf körperliche Empfindungen bei dem Versuch heraus, Grundbegriffe unseres geistigen Lebens zu verstehen: dieses Gebiet betrifft den Begriff des Selbst und des Wissens um den Zustand und die Position des eigenen Körpers. Wieder einmal ist James das ausdrückliche Ziel. Er wird wegen seiner Identifikation des Selbst mit grundlegenden somatischen Empfindungen, die durch Introspektion zugänglich sind, kritisiert, d. h. wegen der Ansicht, »das ›Selbst‹ bestehe hauptsächlich aus ›peculiar motions in the head and between the head and throat‹« (PU, § 413).⁸ Leider handelt es sich hierbei um eine nicht eben wohlwollende Verzerrung von James' Begriff des Selbst, der in der Tat eine ganze Reihe von Dimensionen hat – von Körperteilen, Kleidern, Eigentum und verschiedenen sozialen Beziehungen, die unser materielles und soziales Selbst konstituieren, bis zu den verschiedenen geistigen Fähigkeiten des sogenannten »geistigen Selbst«. Was James mit Bezug auf körperliche Empfindungen im Kopf (deren er sich durch seine persönliche Introspektion versicherte) beschrieben hatte, ist nur *ein*, wenn auch zugegebenermaßen der grundlegende Teil des Selbst, das er als »das zentrale aktive Selbst«, »das Kern-Selbst« oder das »Selbst der Selbst« bezeichnete. Der vollständige Begriff des Geistes ist, wie Wittgenstein und James bemerkten, nicht auf irgendwelche grundlegenden Sinneindrücke im Kopf oder anderswo reduzierbar. Um ihn zu definieren, ist der Bezug auf einen ganzen Hintergrund sozialen Lebens und sozialer Praktiken notwendig. Meistens sind uns, wie James selbst feststellt, diese »Kopfgefühle« völlig unbewußt, da sie typischerweise »von der größeren Masse [derjenigen Dinge] verschluckt werden«, die mehr bewußte Aufmerksamkeit erfordern als diese primitiven Hintergrundbewegungen des Selbst (PP, S. 288 f.) – dennoch sind wir deshalb meistens nicht unserer selbst und dessen, was wir sind und tun, unbewußt. Was dies betrifft, drückt sich Wittgenstein jedoch bei weitem klarer aus als James und vermeidet klugerweise die Annahme eines Kern-Selbst, das mit bestimmten Sinnesempfindungen im Kopf

8 Wittgenstein fügt hinzu: »Und was die Introspektion James' zeigte, war nicht die Bedeutung des Wortes ›Selbst‹ (sofern dies etwas ähnliches bedeutet, wie ›Person‹, ›Mensch‹, ›er selbst‹, ›ich selbst‹), noch eine Analyse eines solchen Wesens, sondern der Aufmerksamkeitszustand eines Philosophen, der sich das Wort ›Selbst‹ vor-spricht und seine Bedeutung analysieren will. (Und daraus ließe sich vieles lernen.)« (PU, § 413)

identifiziert wird oder werden kann, denn solche »Homunkulus-Theorien« können schnell zu essentialistischen Verwirrungen verleiten. Das Selbst besteht aus viel mehr als dem Kopf, und selbst das geistige Leben breitet sich weit über die Sinnesempfindungen im Kopf hinaus aus.

Des weiteren betont Wittgenstein emphatisch (ähnlich wie Merleau-Ponty), daß unser Wissen von der Position unseres Körpers nicht eine besondere Aufmerksamkeit für die besonderen somästhetischen Empfindungen unserer Körperteile erfordert, von denen wir dann Lage und Orientierung unseres Körpers und seiner Glieder ableiten würden. Ganz im Gegenteil haben wir ein unmittelbares Bewußtsein unserer körperlichen Position: »Die Lage der Glieder und ihrer Bewegungen weiß man [...] ohne ein] lokales Merkmal an der Empfindung.« (Z, § 483) Beim Ausführen gewöhnlicher Tätigkeiten, wie sich zu waschen oder zu ernähren, Treppen zu steigen, Fahrrad oder Auto zu fahren, müssen wir normalerweise nicht die spezifischen Empfindungen unserer Körperteile konsultieren, um dann die zur Ausführung der Handlung erforderlichen Bewegungen zu berechnen (etwa, welche Körperteile in welcher Richtung bis wohin wie schnell mit welcher Gelenkfügung und Muskelkontraktion bewegt werden müssen).⁹ Wittgenstein widerlegt die These, daß »[m]eine kinästhetischen Empfindungen [...] mich über die Bewegungen und Lagen meiner Glieder [belehren]« (PU, S. 506), indem er selbst eine somästhetische Introspektion vornimmt: »Ich lasse meinen Zeigefinger eine leichte pendelnde Bewegung mit kleinem Ausschlag machen. Ich spüre sie kaum, oder gar nicht. Vielleicht ein wenig in der Fingerspitze als ein leichtes Spannen. (Gar nicht im Gelenk.) Und diese Empfindung belehrt mich über die Bewegung? – denn ich kann die Bewegung genau beschreiben. ›Du mußt sie eben doch fühlen, sonst wüßtest Du nicht (ohne zu schauen), wie sich dein Finger bewegt.‹ Aber, es ›wissen, heißt nur: es beschreiben können. – Ich mag die Richtung, aus der ein Schall kommt, nur angeben können, weil er das eine Ohr stärker affiziert als das andere; aber

das spüre ich nicht in den Ohren; es bewirkt aber: ich ›weiß, aus welcher Richtung der Schall kommt; ich blicke z. B. in diese Richtung. So geht es auch mit den Ideen, daß ein Merkmal der Schmerzempfindung uns über ihren Ort am Körper belehren muß, und ein Merkmal des Erinnerungsbildes über die Zeit, in die es fällt.« (PU, S. 506)

Kurz gesagt, unser Wissen von der Lage und den Bewegungen unseres Körpers ist typischerweise unmittelbar und nicht reflektiert. Es wird nicht immer von bewußten kinästhetischen Empfindungen begleitet; ebensowenig wird es gewöhnlich von solchen Gefühlen, wenn sie denn präsent sind, abgeleitet. Auch setzen erfolgreiche Willenshandlungen keineswegs die Vermittlung von Aufmerksamkeit und somästhetischen Empfindungen voraus. Solche Gefühle können in vielen Erfahrungen unseres Willens, unserer Emotionen und unseres Selbst nicht vorhanden sein. Es ist deshalb naheliegend anzunehmen, daß ihnen keine Bedeutung für diese Fragen der Philosophie des Geistes zukommt und daß ein behavioristischer Skeptizismus mit Bezug auf ihre Funktion in unserem geistigen Leben angemessener ist.

Das aber wäre selbst für Wittgenstein ein Fehler. Solche Gefühle bleiben, trotz ihrer Unzulänglichkeit bei der Erklärung geistiger Begriffe, ein realer Bestandteil der Phänomenologie des geistigen Lebens, welche die Philosophie beschreiben sollte. Kinästhetische Empfindungen sind nicht rein theoretische Postulate wie das Platonist, sondern Elemente unserer Erfahrung, die es angemessen zu beschreiben gilt. »Wir fühlen unsere Bewegungen. Ja, wir fühlen sie wirklich; die Empfindung ist nicht ähnlich einer Geschmacksempfindung, oder einer Hitzeempfindung, sondern einer Tastempfindung: der Empfindung, wenn Haut und Muskeln gedrückt, gezogen, verschoben werden.« Auch die Position unserer Glieder können wir, obwohl dies nicht immer der Fall sein muß, durch ein bestimmtes »Körpergefühl« empfinden, wie etwa »das ›Körpergefühl‹ des Arms [...] in der und der] Lage« (Z, §§ 479, 481). Tatsächlich können wir unter bestimmten Umständen sogar durch die Vermittlung unserer Empfindungen über Bewegungen und Lage informiert werden, wie etwa wenn uns die Empfindung einer Spannung im Nacken darüber informiert, daß wir unsere Schulter hochgezogen haben. Obwohl Wittgenstein zu Recht betont, daß wir gewöhnlich solche somästhetischen Hinweise für das Wissen über unsere körperliche Position

9 Aus Fairneß gegenüber James sollten wir hinzufügen, daß er ebenfalls betonte, daß wir normalerweise gewöhnliche körperliche Handlungen durch unbewußte Gewohnheit ausführen, ohne dabei unseren körperlichen Empfindungen oder der Lage unserer Körperteile explizit Aufmerksamkeit zu schenken. Siehe seine Diskussion von Gewohnheiten: PP, S. 109-131/130-148.

weder benötigen noch gebrauchen, erkennt er an, daß sie gelegentlich solches Wissen bereitstellen können, und er selbst gibt ein bezeichnend »schmerzhaftes« Beispiel: »Eine Empfindung kann uns über die Bewegung, oder Lage eines Gliedes belehren. (Wer z. B. nicht, wie der Normale, wüßte, ob sein Arm gestreckt sei, den könnte ein stechender Schmerz im Ellbogen davon überzeugen.) – Und so kann auch der Charakter eines Schmerzes uns über den Sitz der Verletzung belehren.« (PU, S. 506)

Ich möchte noch weitergehen, indem ich betone, daß Aufmerksamkeit für somästhetische Empfindungen uns manchmal in gleicher Weise nützliche Informationen über unsere Emotionen und unseren Willen liefern kann; daß eine Person verärgert, beunruhigt, besorgt, verängstigt usw. sein kann, bevor sie sich dessen bewußt ist. Oft jedoch wird sie sich dessen bewußt, wenn jemand anderes ihre Bewegungen, Gesten, ihren Atem und Klang der Stimme bemerkt und fragt, ob sie denn etwas beunruhige. Der Behaviorismus findet in diesem Phänomen Unterstützung für die Annahme, daß unsere Emotionen nicht durch unsere bewußten Gefühle definiert sind und daß Introspektion nicht die wahre Richterin über unseren emotionalen Zustand sein kann. »Externe« Beobachter können uns über einen emotionalen Zustand informieren, dessen wir uns noch nicht voll bewußt waren. Wir sollten uns jedoch vergegenwärtigen, daß auch die introspektive Aufmerksamkeit unseren somästhetischen Empfindungen gegenüber (Atemnot, Zusammenpressen der Kiefer) uns solche Beobachtungen liefern kann.

In bestimmten Situationen, in denen ich anfangs meiner Angst oder Furcht oder des Objekts derselben nicht bewußt bin, kann ich bemerken, daß ich Angst oder Furcht habe, indem ich auf meinen flachen und schnellen Atem sowie die angespannten Nacken- und Schultermuskeln achte. Natürlich haben unterschiedliche Menschen verschiedene Muster der Muskelkontraktion und der Veränderung des Atems, wenn sie emotionalem Stress ausgesetzt sind. Aber das spricht nicht gegen die Tatsache, daß ein Individuum sein eigenes Muster kennen und aus ihm ableiten kann, daß es sich in einem angespannten emotionalen Zustand befindet (und oftmals, um was für einen Zustand es sich handelt), sogar bevor es sich dessen bewußt ist, daß der Zustand sich auf ein bestimmtes Objekt bezieht – das, worüber es sich jeweils ärgert oder vor dem es sich fürchtet und Angst hat Wirrenstein selbst räumt ein: »Mein Benehmen ist eben

manchmal Gegenstand meiner Beobachtung, aber doch *selten*.« (Z, § 591) Somästhetische Empfindungen statten uns mit Hilfsmitteln für solche Selbstbeobachtung aus, durch die wir das klassische Ziel der Philosophie, die Selbsterkenntnis, besser erreichen können. Natürlich bedarf es in den meisten Fällen einer anhaltenden Anstrengung des Trainings und der Praxis, bis man die eigenen somästhetischen Zeichen richtig lesen kann, aber somatische Erziehungsarten wie die Feldenkrais-Methode oder Yoga können ein solches Training darstellen.

Die Funktion somatischer Empfindungen und Disziplin reicht noch weiter, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Aufmerksamkeit ihnen gegenüber uns nicht nur Wissen über unsere emotionalen Zustände verschafft, sondern wir dank dieses Wissens auch besser mit ihnen umgehen können. Sind die Emotionen einmal im Bewußtsein thematisiert, können wir eine kritische Distanz zu ihnen einnehmen und sie dadurch besser verstehen und mit größerer Beherrschung handhaben (was nicht mit schärferer Repression zu verwechseln ist). Des weiteren können wir unsere Emotionen direkt beeinflussen, indem wir durch das bewußte Ausüben somästhetischer Kontrolle unsere körperlichen Empfindungen verändern, da unsere Emotionen (zumindest empirisch) eng mit bestimmten körperlichen Zuständen und Empfindungen verbunden sind. Wir können unseren Atem regulieren, so daß er tiefer und langsamer wird, ebenso wie wir lernen können, unsere Muskeln zu entspannen, deren Anspannung dank einer konditionierten Verbindung mit Zuständen der Nervosität diese verstärkt. Diese Strategien sind von älteren Praktiken der Meditation her bekannt, werden aber auch in moderneren Methoden des Stressmanagements eingesetzt.

Auch ein wirkungsvolles Verstehen des Willens und des willentlichen Handelns kann durch disziplinierte Aufmerksamkeit unseren somästhetischen Empfindungen gegenüber befördert werden. Erfolgreiches willentliches Handeln hängt von körperlicher Wirksamkeit ab, die wiederum auf genauer somästhetischer Wahrnehmung beruht. Eine sich abmühende Golfspielerin mag das Bedürfnis haben, willentlich ihren Kopf unten und die Augen auf dem Ball zu halten, wenn sie einen Abschlag macht, um den Ball richtig zu treffen, und dennoch stets ihren Kopf heben und den Ball verfehlen. Sie wird nicht einmal bemerken, daß sie den Kopf hebt und kann das Problem deshalb auch nicht korrigieren, da sie dem, was sie von ihrer Kopf-

und Augenbewegung fühlen könnte, wäre sie somästhetisch geschickter und disziplinierter, nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt. Diese Golfspielerin hebt ihren Kopf gegen ihren Willen. Sie wird jedoch von niemandem gezwungen, ihn zu heben, noch gibt es einen eingeborenen Instinkt oder einen physiologischen Zwang, der sie dazu bringt, ihn zu heben. Also ist ihr Heben des Kopfes nicht unfreiwillig in diesem Sinn; jedoch ist es auch nicht, was sie bewußt tun möchte und was sie tun könnte, hätte sie eine bessere Beherrschung der Position und Bewegungen ihres Körpers durch größere Aufmerksamkeit für somästhetische Empfindungen. Die gleiche Ohnmacht des Willens wird im Fall des Schlaflosen deutlich, der sich entspannen möchte, dessen Anstrengungen den angespannten Zustand aber nur verschlimmern, da er nicht weiß, wie er seine Muskeln und seinen Atem entspannen soll, weil er nicht fühlen kann, daß sie straff und angespannt sind.

Aber lenkt eine solche Aufmerksamkeit den körperlichen Empfindungen gegenüber die Golfspielerin nicht vom richtigen Treffen des Balles und den Schlaflosen von der wirklichen Entspannung ab? Die Erfahrung zeigt (in Verbindung mit dem richtigen Training) das Gegenteil, und außerdem stellt somästhetische Aufmerksamkeit sicher keine permanente Ablenkung dar. Sobald man nämlich den Empfindungen fehlerhafter Körperbewegungen gegenüber aufmerksam ist, können diese korrigiert und durch die richtigen ersetzt werden, die mit anderen somästhetischen Empfindungen verknüpft sind, sie können habitualisiert werden und sich in unreflektierte, aber intelligente Gewohnheiten verwandeln. Wenn Philosophie nicht nur das Wissen um den eigenen Geist beinhaltet, sondern verbessernde Selbstbeherrschung (wie Wittgenstein inbrünstig glaubte), dann sollte Aufmerksamkeit den somästhetischen Empfindungen gegenüber für die philosophische Aufgabe der »Arbeit am Selbst« wichtig sein. Diese Frage der Selbstbeherrschung bringt uns zu den zentralen Fragen der Ethik; ich möchte mich aber zuerst der Ästhetik zuwenden, da Wittgenstein diese beiden Wertsphären eng miteinander verknüpfte und selbst so weit ging, das Streben nach dem guten Leben in vorrangig ästhetischen Begriffen zu verstehen.¹⁰

Wie seine Philosophie des Geistes bietet auch Wittgensteins Ästhetik eine Kritik des auf Sinnesempfindungen gegründeten Psychologismus. Ästhetische Erklärungen sind nicht kausal und haben, wie die ästhetischen Urteile, die sie erklären, »nichts mit psychologischen Experimenten zu tun« (VG, S. 32). Ebenso wie Emotionen und andere geistige Zustände können ästhetische Urteile und Erfahrungen nicht durch die körperlichen Empfindungen des Künstlers oder des Publikums, »ihre organischen Gefühle [...] – Anspannung der Brustmuskeln« (VG, S. 52), erklärt werden. Wir können ästhetische Erfahrungen und Urteile viel besser beschreiben, indem wir die jeweiligen Kunstwerke, die erfahren oder beurteilt werden, beschreiben sowie das Verhalten der Künstler und des Publikums, uns eingeschlossen. Auch Gesten stellen eine sehr wirkungsvolle Möglichkeit des Ausdrucks für unsere Erfahrung des Kunstwerks dar.

Auf jeden Fall besteht unsere Wertschätzung der Kunst nicht in der Wertschätzung irgendeiner isolierbaren körperlichen Empfindung, die wir durch die Kunst erfahren (ebensowenig wie in der Wertschätzung von vom Kunstwerk unabhängigen Assoziationen). Anderenfalls könnten wir uns vorstellen, das Interesse am Kunstwerk zu umgehen und uns mit Hilfe anderer Mittel – etwa einer Droge – die Empfindungen und Assoziationen direkt zu verschaffen. Wir können jedoch unsere ästhetische Erfahrung im Fall der Kunst nicht vom Objekt der Erfahrung trennen; und dieses Objekt ist Kunst, nicht unsere körperliche Empfindung. Zuletzt ist die Berufung auf »kinästhetische Empfindungen«, um ästhetische Urteile zu erklären, auch logisch unbefriedigend, denn diese Empfindungen können ohne Bezug auf das Kunstwerk selbst oder eine Reihe von Gesten, die sie ausdrücken, weder adäquat beschrieben noch individualisiert werden. Für Wittgenstein scheint es im Fall ästhetischer Erfahrung keine bessere »Technik der Beschreibung kinästhetischer Empfindungen« zu geben als die unserer Gesten. Des weiteren argumentierte er, daß, selbst wenn wir uns ein neues Beschreibungssystem »kinästhetischer Empfindungen« ausdenken würden, um zu bestimmen, welche als die »gleichen kinästhetischen Eindrücke« zählen würden, es schlicht unklar wäre, ob das Resultat mit unseren momentanen ästhetischen Urteilen und ihrem gestischen Ausdruck übereinstimmen würde (VG, S. 56-60).

Daß körperliche Gefühle weder das Objekt noch die Erklärung ästhetischen Urteilens und Erfahrens sind, bedeutet jedoch nicht, daß solchen Empfindungen keine ästhetische Relevanz zukommt. Wie wir gesehen haben, schenkt Wittgenstein körperlichen Empfindungen durchaus Beachtung, und er anerkennt ihren ästhetischen Wert auf verschiedene Weisen. Erstens stellen sie den vermittelnden Bezugspunkt (wenn nicht das Objekt selbst) ästhetischer Befriedigungen dar, die wir aus der Erfahrung unserer Körper ziehen. Wittgenstein hebt »[d]ie liebliche Temperaturdifferenz der Teile eines menschlichen Körpers« hervor (VB, S. 465). Zweitens können uns kinästhetische Empfindungen zu einer größeren Fülle, Intensität und Präzision unserer Kunsterfahrung verhelfen, weil – zumindest für einige von uns – ästhetische Einbildungskraft und Aufmerksamkeit durch bestimmte körperliche Bewegungen befördert werden, bei denen man das Gefühl hat, sie entsprächen dem Kunstwerk. Wittgenstein beschreibt sein eigenes Beispiel: »Wenn ich mir Musik vorstelle, was ich ja täglich und oft tue, so reibe ich dabei – ich glaube immer – meine oberen und unteren Vorderzähne rhythmisch an einander. Es ist mir schon früher aufgefallen, geschieht aber für gewöhnlich ganz unbewußt. Und zwar ist es, als würden die Töne meiner Vorstellung durch diese Bewegung erzeugt. Ich glaube, daß diese Art, im Innern Musik zu hören, vielleicht sehr allgemein ist. Ich kann mir natürlich auch ohne die Bewegung meiner Zähne Musik vorstellen, die Töne sind aber dann viel schemenhafter, viel undeutlicher, weniger prägnant.« (VB, S. 488)¹¹

»Wenn die Kunst dazu dient, ›Gefühle zu erzeugen‹, fragt Wittgenstein etwas später, »ist, am Ende, ihre sinnliche Wahrnehmung auch unter diesen Gefühlen?« (VB, S. 500) Diese kryptische, offensichtlich rhetorische Frage erinnert uns daran, daß ästhetische Wahrnehmung immer durch die körperlichen Sinne erfolgt, und man könnte sie als Hinweis auf einen körperlicheren und sinnlich aufmerksameren Gebrauch von Kunst verstehen. Anders ausgedrückt, wir können unsere Wertschätzung der Kunst durch größere Aufmerksamkeit gegenüber den in der Wahrnehmung von Kunst miteinbezogenen somästhetischen Empfindungen ausprägen, ohne dabei

11. Es mag sein, daß Wittgensteins Angewohnheiten als Klarinettenspieler etwas mit diesen somästhetischen Empfindungen zu tun hatten, denn das Spielen dieses Instruments erfordert das Zusammenhalten der Zähne.

eine verengende Gleichsetzung künstlerischer Empfindungen mit gewöhnlichen Emotionen (wie Traurigkeit, Freude, Melancholie, Bedauern) vorzunehmen, was die Wertschätzung von Kunst oft zu einer schwärmerischen, vagen Romantik degenerieren läßt. Wittgensteins Bemerkung ist alles andere als klar, und meine Interpretation mag mehr oder anderes in sie hineinlesen, als es seine Intention war, aber das Argument ist auch unabhängig von Wittgenstein stichhaltig. Wenn verbesserte somästhetische Aufmerksamkeit und Disziplin unsere Wahrnehmung im allgemeinen verbessert, indem sie uns eine größere Kontrolle über die Sinnesorgane gibt, mit welchen wir wahrnehmen, kann sie uns *ceteris paribus* auch in ästhetischen Kontexten zu besserer Wahrnehmung verhelfen.

Für Wittgenstein kann dem Körper eine ästhetische Funktion zukommen, die tiefer geht als jedes bewußte somästhetische Gefühl oder irgendein künstlerischer Ausdruck. Wie für Merleau-Ponty stellt auch für Wittgenstein der Körper eine zentrale Instanz und ein Symbol dessen dar, was den entscheidenden, schweigenden, mysteriösen Hintergrund all dessen ausmacht, was in Sprache und Kunst ausgedrückt werden kann, die unreflektierte Quelle all dessen, was bewußt im Denken oder in der Repräsentation greifbar ist. »Das rein Körperliche kann unheimlich sein.« »Das Unausprechbare (das, was mir geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.« (VB, S. 521, 472) Die unaussprechliche Tiefe ihrer Bedeutung und ihre erhabene, mysteriöse Kraft bezieht die Musik aus der stummen Rolle des Körpers als kreativer Grund und intensivierender Hintergrund. Auf diese Weise kann eine Oberfläche vergänglicher Klänge in die Tiefe der menschlichen Erfahrung eindringen: »Die Musik scheint manchem eine primitive Kunst zu sein, mit ihren wenigen Tönen und Rhythmen. Aber einfach ist nur ihre Oberfläche [ihr Vordergrund], während der Körper, der die Deutung dieses manifesten Inhalts ermöglicht, die ganze unendliche Komplexität besitzt, die wir in dem Äußeren der anderen Künste angedeutet finden, und die die Musik verschweigt. Sie ist in gewissem Sinne die raffinierteste aller Künste.« (VB, S. 462)¹²

12. Der eingeklammerte Begriff »Vordergrund« ist eine im Manuskript verzeichnete Variante zu »Oberfläche«. Siehe die revidierte zweite Auflage der englischen Ausgabe *Culture and Value*, Oxford 1998, S. II.

Auch hier denke ich, daß Wittgensteins Anerkennung der entscheidenden Rolle des Körpers einen Schritt weiter in pragmatischer Richtung geführt werden muß. Mehr als Gitarren, Geigen, Klaviere oder gar Trommeln sind unsere Körper das primäre Instrument zur Herstellung von Musik. Und mehr als Platten, Radios, Kassetten oder CDs sind unsere Körper das basale und unersetzliche Medium ihrer Wertschätzung. Wenn unsere Körper das ultimative und notwendige Instrument für die Musik sind, wenn es möglich ist, den Körper – mit seinen Sinnen, Gefühlen und Bewegungen – in seiner ästhetischen Wahrnehmung, Empfänglichkeit und Leistung feiner zu stimmen, ist es dann nicht eine sinnvolle Idee, dieses »Instrument der Instrumente« zu lernen und auf ihm zu üben, indem man den somästhetischen Empfindungen sorgfältigere Aufmerksamkeit schenkt?

Der Wert solchen somästhetischen Trainings erstreckt sich, wie ich in *Philosophie als Lebenspraxis* und *Performing Life* zu zeigen versuchte, weiter als das Gebiet der schönen Künste und bereichert unsere Erkenntnis sowie unsere umfassende Lebenskunst. Durch eine verbesserte Wahrnehmung unserer körperlichen Empfindungen erlangen wir nicht nur ein größeres Wissen über uns selbst; wir erlangen zudem größere körperliche Gewandtheit, Fertigkeit und mehr Bewegungsspielraum, und das wiederum gibt unseren Sinnesorganen eine größere Reichweite bei ihrer Aufgabe, uns mit Wissen über die Welt zu versorgen. Außer daß es unsere eigenen Möglichkeiten, Lust und Macht zu erfahren, erweitert, kann eine Verbesserung unserer körperlichen Funktion und unseres somatischen Bewußtseins uns beim Vollzug tugendhafter Handlungen zugunsten anderer behilflich sein, da alles Handeln auf irgendeine Weise auf der Wirksamkeit unseres körperlichen Instruments beruht. Ich habe in diesem Aufsatz an früherer Stelle bemerkt, auf welche Weise die Ideen der richtigen mentalen Ordnung und der angemessenen ästhetischen Erziehung des Geschmacks traditionell eine wichtige Rolle für Ethik und politische Philosophie gespielt haben. Wenn körperlichen Gefühlen ein Platz in Wittgensteins Philosophie des Geistes und in seiner Ästhetik zukommt, spielen sie dann eine ähnliche Rolle in seinem ethischen und politischen Denken?

Wittgensteins Diskussion des Verhältnisses körperlicher Gefühle zur Politik ist stark begrenzt, trotzdem spielen sie eine bemerkenswerte Rolle. Erstens stellt das Gefühl für unseren Körper Wittgenstein zufolge die Grundlage und oft auch das Symbol unserer Vorstellungen darüber dar, was es heißt, ein Mensch zu sein. Unsere grundlegende existentielle Situation als verkörperte Wesen beinhaltet die Art und Weise, in der wir durch die Zwänge und Schwäche unseres sterblichen Fleisches eingeschränkt sind: »Wir sind in unserer Haut gefangen.« (TB, S. 63) Aber das Gefühl für unseren Körper ist – wie die Griechen und selbst Idealisten wie Hegel anerkannt haben – ebenfalls zentral für unseren Sinn für menschliche Würde, Integrität und Wert. Unsere Körper geben uns die Substanz und die Form, ohne die unser geistiges Leben nicht zu einem solch mannigfaltigen, stabilen, nuancierten und erhabenen Ausdruck kommen würde. »Es ist beschämend, sich als leerer Schlauch zeigen zu müssen, der nur vom Geist aufgeblasen wird.« (VB, S. 465) Unser ethischer Begriff der Menschenrechte, der Heiligkeit des Lebens, unsere höchsten Ideale moralischen Werts und philosophischer und ästhetischer Eigenschaften hängen alle, wie Wittgenstein zu zeigen versucht, von einer Lebensform ab, welche die Art und Weise voraussetzt, wie wir unsere Körper erfahren und andere sie behandeln. Nehmen wir die überraschend brutale Passage aus den Cambridger Notizbüchern, deren Beziehung auf Gewalt an Foucault erinnert (allerdings ohne Foucaults scheinbares Behagen und seine utopische Hoffnung auf positive politische Veränderungen durch körperliche Entstellung): »Verstümmle einen Menschen ganz & gar schneide ihm Arme & Beine Nase & Ohren ab & dann sieh was von seinem Selbstrespekt & von seiner Würde übrig bleibt & wie weit seine Begriffe von solchen Dingen dann noch die selben sind. Wir ahnen gar nicht, wie diese Begriffe von dem Gewöhnlichen, normalen, Zustand unseres Körpers abhängen. Was wird aus ihnen, wenn wir mit einem Ring durch unsere Zungen & gefesselt an einer Leine geführt werden? Wie viel bleibt dann noch von einem Menschen in ihm übrig? In welchen Zustand versinkt so ein Mensch? Wir wissen nicht, daß wir auf einem hohen schmalen Felsen stehen, & um uns Abgründe, in denen alles ganz anders aussieht.« (TB, S. 139 f.)

Wenn die gewohnten Formen und die normalen Gefühle unseres

Körpers unserer Lebensform zugrunde liegen, welche wiederum den Grund unserer ethischen Begriffe und Einstellungen anderen gegenüber darstellt, dann können wir vielleicht einige unserer irrationalen politischen Feindschaften besser verstehen. Der fanatische Haß und die Angst, die manche Menschen angesichts fremder Rassen, Kulturen, Klassen und Nationen empfinden, könnte als Ausdruck tiefliegender Sorge um die Integrität und Reinheit des vertrauten Körpers in der jeweiligen Kultur angesehen werden. Solche Ängste können unbewußt in Feindschaft gegenüber Fremden übersetzt werden, welche diese Vertrautheit in Frage stellen und eine Bedrohung durch ethnische und kulturelle Vermischung darstellen, welche die äußere Erscheinung und das Verhalten des Körpers verändern könnten.

Wittgenstein scheint eine ähnliche Erklärung für die hartnäckige Beharrlichkeit des fanatischen Antisemitismus in den scheinbar rationalsten Ländern Europas anzubieten. Dieser scheinbar rationale Haß auf die Juden könnte tatsächlich einer eigenen zwingenden Logik folgen, die über körperlichen Modellen oder Analogien operiert. In dieser leider allzu bekannten Analogie werden die Juden mit einer krankhaften Beule mitten in Europa gleichgesetzt, obwohl Wittgenstein klug genug ist, diesen Tumor nicht als tödlichen Krebs zu bezeichnen: »Betrachte diese Beule als ein regelrechtes Glied deines Körpers! Kann man das, auf Befehl? Ist es in meiner Macht, willkürlich ein Ideal von meinem Körper zu haben oder nicht? Die Geschichte der Juden wird darum in der Geschichte der europäischen Völker nicht mit der Ausführlichkeit behandelt, wie es ihr Eingriff in die europäischen Ereignisse eigentlich verdiente, weil sie als eine Art Krankheit, und Anomalie, in dieser Geschichte empfunden werden und niemand gern eine Krankheit mit dem normalen Leben gleichsam auf eine Stufe stellt und niemand gern von einer Krankheit als etwas Gleichberechtigtem mit den gesunden Vorgängen (auch schmerzhaft) im Körper spricht. Man kann sagen: diese Beule kann nur dann als ein Glied des Körpers betrachtet werden, wenn sie das ganze Gefühl für den Körper ändert (wenn sich das ganze Nationalgefühl für den Körper ändert). Sonst kann man sie höchstens dulden. Vom einzelnen Menschen kann man so eine Duldung erwarten, oder auch, daß er sich über diese Dinge hinwegsetzt; nicht aber von der Nation, die ja nur dadurch Nation ist, daß sie sich darüber nicht hinwegsetzt. D. h., es ist ein Widerspruch zu erwarten, daß einer das

alte ästhetische Gefühl für seinen Körper behalten und die Beule willkommen heißen wird.« (VB, S. 478)

Sollten wir nach einem halben Jahrhundert der Versuche, die Schrecken des Holocaust mit Argumenten für multikulturelle Toleranz zu überwinden, die offensichtlichen politischen Folgen dieses scheinbaren Widerspruchs einfach billigen und annehmen, daß es für europäische Nationen unvernünftig ist, die Juden und andere Minderheiten zu tolerieren, die als Tumoren empfunden werden? Wenn wir Wittgensteins Intelligenz und seine ethische Integrität respektieren (und wie könnten wir das nicht!), sollten wir dann diesen privaten Eintrag ins Notizbuch, der behauptet, daß es die Funktion und Pflicht einer Nation ist, für die ethnische Reinheit des politischen Körpers zu sorgen, für seine letztgültige Ansicht zur Judenfrage halten? Wir können diese Schlußfolgerung zurückweisen, ohne die erklärende Verbindung zwischen politischer Feindschaft gegenüber dem Anderen und der Sorge um unsere vertrauten körperlichen Gefühle und Praktiken zu leugnen. Im Gegenzug können Wittgensteins Bemerkungen über die Politik ästhetischer Körpergefühle einer viel fruchtbareren und politisch aufgeklärteren Lesart unterzogen werden.

Es ist ein Gemeinplatz der Anthropologie, daß die Aufrechterhaltung der intakten Grenzen und der Reinheit des Körpers ein zentrales Symbol der Einheit, der Kraft und des Überlebens der sozialen Gruppe ist. So sind etwa die frühen Bücher des Alten Testaments voll von peinlich genauen Verfügungen über Diät, Sexualverhalten und Sauberkeit des Körpers, um die soziale Identität der jungen hebräischen Nation zu sichern. Körperliche »Angelegenheiten« wie Blutungen, Eiter, Speichel, Sperma, Erbrochenes und Menstruation verunreinigen all jene, die damit in Kontakt kommen, und die Beschmutzten müssen von den anderen getrennt und gereinigt werden. »Ihr sollt die Israeliten vor ihrer Unreinheit warnen.« (Leviticus 15,31) Inzest, Sodomie, Homosexualität, Ehebruch und das Essen der als unrein deklarierten Speisen stellen ähnliche Beschmutzungen dar. »Ihr sollt euch nicht durch all das verunreinigen; denn durch all das haben sich die Völker verunreinigt, die ich vor euch vertrieben habe.« (Leviticus 18,24) Fremde Völker werden als unreine und kontaminierende Gefahr dargestellt, welche die Reinheit und die Gesundheit des hebräischen Volkes gefährden. Wittgensteins Analogie mit einem Tumor legt es nahe, daß dieselbe metaphorische Logik der verunreinigenden Krankheit sich im symbolischen Unbe-

wußten Europas gegen die Juden wandte. Die Juden werden stereotyp als dunkel, behaart, übelriechend, schmutzig, ungesund und doch auf mysteriöse Art in ihrer dreckigen Dunkelheit wie ein Tumor gedeihend dargestellt, während das wahre Volk als rein und unvermischt idealisiert wird. Und der häßliche Tumor des Antisemitismus gedeiht auf ähnliche Weise eher durch die dunkle Macht solcher Symbolismen als durch das kritische Licht rationaler Analyse.

Eben weil der Antisemitismus (wie auch andere Formen ethnischen Hasses) sich dieses verlockend dunklen Symbolismus bedient – ein Bild, das ganze Nationen gefangenhält –, scheinen rationale Argumente für multikulturelle Toleranz immer zu scheitern, da der Haß nicht auf rationale Weise, sondern durch die fesselnde ästhetische Macht der Bilder entsteht. Wie Schiller jedoch schon vor langer Zeit behauptete, kann ästhetische Erziehung zu ethisch-politischen Veränderungen führen, wo rationale Argumente noch keinen Halt finden. Wenn Wittgenstein also recht hat, daß es widersprüchlich ist, von einer Person zu erwarten, den Tumor willkommen zu heißen und doch das frühere ästhetische Gefühl für den Körper beizubehalten, bedeutet das nicht, daß der Tumor vernichtet werden muß. Das ästhetische Gefühl dieser Person für den eigenen und den politischen Körper zu verändern wäre eine Alternative dazu.

In ethischen und politischen Fragen wie diesen kann die Disziplin der Somästhetik wieder einmal weitere pragmatische Schritte anbieten. Wenn rassische und ethnische Feindschaft sich als resistent gegen das logische Mittel sprachlicher Überzeugung erweisen, da sie eine körperliche Grundlage unbehaglicher Unvertrautheit haben, dann können wir weder diese tiefisierenden körperlichen Gefühle noch die Feindschaft, die sie hervorbringen und verstärken, überwinden, solange wir ihnen keine Aufmerksamkeit schenken. Somästhetische Disziplin, ein fokussiertes und systematisches Abrasten unserer körperlichen Empfindungen, kann uns zuerst dabei helfen, diese beunruhigenden somatischen Gefühle zu identifizieren, um sie dann besser kontrollieren, neutralisieren und überwinden zu können. Wenn wir sie, wie Wittgenstein sagt, einfach »dulden« müssen, dann können wir sie zumindest in unserem Bewußtsein identifizieren und isolieren, was uns in die Lage versetzt, eine kritische Distanz zu ihnen einzunehmen und zu verhindern, daß sie unsere politischen Urteile infizieren. Somästhetische Disziplin könnte jedoch mehr leisten als Abhilfe durch Diagnose und Isolierung, indem sie die unerwünscht-

ten »intoleranten« körperlichen Empfindungen tatsächlich verändert. Somatische Gefühle können durch Training verändert werden, weil sie schon das Produkt von Training sind. Gefühle und Geschmack sind fast gänzlich das Resultat eines Lernprozesses und nicht eingeborene Instinkte; als Gewohnheiten, die aus unserer Erfahrung und soziokulturellen Bildung stammen, sind sie durch Anstrengungen zur Neugestaltung formbar.¹³ Somästhetisches Training kann deshalb unsere Einstellungen und Empfindungsgewohnheiten umformen und uns im Umgang mit verschiedenen Arten körperlichen Empfindens und Verhaltens flexibler und toleranter machen. In der Gastronomie, der Athletik und der Körpertherapie ist dies ein Gemeinplatz, die moderne philosophische Ethik und die politische Theorie haben ihm aber nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet.

Es mag ein Teil des Problems sein, daß Philosophen, die der Ansicht waren, daß größere Toleranz durch Disziplinen somatischer Transformation erreicht werden kann – wie Wilhelm Reich und Michel Foucault (und viele von Foucaults Anhängern in der *Queer Theory*) –, ihr gesellschaftlich-politisches Eintreten für somatische Disziplin auf die radikale Veränderung sexueller Praktiken fokussieren. Wie nützlich und notwendig ihre Reformvorschläge auch sein mögen, ihre Konzentration auf die empfindliche Frage des Sex und der Transgression hat eine Wolke von Streit und Polemik erzeugt, welche die meisten gewöhnlichen Philosophen (und die allgemeine Öffentlichkeit) von der allgemeineren Idee und dem Wert transformativer somästhetischer Disziplin ablenkt. Das ganze Versprechen, soziale Toleranz und politisches Verstehen durch somästhetische Mittel zu verbessern, sollte nicht so eng mit der sensationalistisch aufgeladenen und recht begrenzten Frage sexuellen Verhaltens verknüpft werden.¹⁴ Trotz aller sexuellen Freuden (und der brillanten

¹³ In Verhandlungen zwischen stark verfeindeten Gruppierungen ist es eine gewöhnliche Erfahrung, daß gegenseitiges Verstehen durch das gemeinsame Verbringen angenehmer Zeit, in der sich die Verhandlenden somästhetisch aneinander gewöhnen, erheblich erleichtert wird, weshalb gemeinsame Abendessen und Unterhaltung einen fruchtbareren Teil des Verhandlungsprozesses darstellen. Man konnte dies etwa bei den Verhandlungen zwischen verfeindeten Israelis und Arabern beobachten.

¹⁴ Obwohl Foucault manchmal vielversprechend eine »Entsexualisierung der Lust« befürwortet, um eine »allgemeine Ökonomie der Lust, die nicht sexuell normiert ist«, zu erreichen, legt das Programm, das er tatsächlich ausarbeitet, einen

Einsichten Freuds) hat unser körperliches Leben viel mehr an Interessantem und Wertvollem zu bieten als nur unsere Erfahrungen sexueller Aktivität und Begierden. Wittgenstein muß dies gewußt haben, denn die Sexualität scheint kaum das Zentrum seines Lebens und Werks darzustellen.

Wenn sich das verführerische Bild der Reinheit des ethnisch-politischen Körpers als tiefiszendes Vorurteil verborgen hält, das Angst und Haß gegenüber fremden Gruppen hervorruft, wäre eine Strategie, dieses Problem zu überwinden, die unreine und vermischte Natur aller menschlichen Körper – auch unserer eigenen – klar und sichtbar zu machen. Somästhetische Disziplinen können uns zu einem erhöhen und gelebten Bewußtsein der unreinen Mischung unserer körperlichen Konstitution führen und uns daran erinnern, daß die Grenzen unserer Körper niemals absolut, sondern durchlässig sind. Der Körper ist ein unordentlicher Behälter für alle möglichen festen, flüssigen und gasartigen Stoffe; dauernd dringen Dinge von außerhalb in ihn ein, durch die Atemluft und das Essen, ebenso wie wir kontinuierlich Stoffe aus unserem Körper ausscheiden. Diese somästhetische Strategie der Konzentration auf die unreine Mischung unserer Körper kann man schon in Buddhas Predigt finden, die eine erhöhte Aufmerksamkeit für den Körper befürwortet: »Und ferner noch, ihr Mönche, betrachtet da der Mönch eben diesen Körper von der Fußsohle aufwärts und vom Schopfe abwärts, den hautüberzogenen, mit vielerlei unreinen Dingen angefüllten, nämlich: Dieser Körper hat Kopfhare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Niere, Herz, Leber, Fell, Milz, Lunge, Gedärm, Gekröse, Mageninhalt, Kot, Gehirn, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin.« [. . .] So lebt er und beobachtet seinen Körper.«¹⁵

verengenden Schwerpunkt auf die »Intensivierung sexueller Beziehungen« statt auf die Ausweitung des Feldes der Lust über die Sexualität hinaus. Siehe M. Foucaults Interviews in *Foucault Live: Collected Interviews 1961-1984*, hg. v. S. Lorringer, New York 1996, S. 212-219, 330-331. Für eine detailliertere Kritik dieses Problems siehe: R. Shusterman, »Somaesthetics and Care of the Self: The Case of Foucault«, in: *The Monist*, 83 (2000), 4, S. 530-551; und »The Self as a Work of Art«, in: *The Nation* (30. Juni 1997), S. 25-28.

¹⁵ Satipatthana Suttā (Lehrrede über die Grundlagen der Achtsamkeit), zitiert nach: *Die Reden des Buddha, Mittlere Sammlung*, hg. v. K. E. Neumann, Stammbach 1995, M. 10 (I, 10).

Nachdem ich meine allgemeinen Argumente für das ethische und politische Potential somästhetischer Disziplinen angedeutet habe, möchte ich nun nicht eine detailliertere Darstellung der Pragmatik dieser Praktiken zu geben versuchen.¹⁶ Das würde uns zu weit von Wittgenstein wegführen, der keine wirkliche Analyse traditioneller oder moderner programmatischer somästhetischer Disziplinen vornimmt. Ich möchte den Aufsatz deshalb beschließen, indem ich mich einem Thema Wittgensteins zuwende, das die Relevanz der Somästhetik nicht nur für die bisher betrachteten zusammenhängenden Zweige der Philosophie, sondern für die Philosophie als Ganzes unterstreichen helfen kann.

5.

Wittgenstein besteht regelmäßig auf der entscheidenden Wichtigkeit der Langsamkeit für das richtige Philosophieren. Philosophen irren sich oft, indem sie zu falschen Schlußfolgerungen springen, weil sie die grobe Oberflächenstruktur der Sprache mit Hilfe primitiver Schemata falsch interpretieren und daraus dann etwas ableiten, das zugleich notwendig und unmöglich zu sein erscheint. Statt »wie Wilde, primitive Menschen« die Sprache zu »mißdeuten und nun die seltsamsten Schlüsse aus ihrer Deutung [zu] ziehen«, ist der Schlüssel zu guter philosophischer Arbeit, sich die Zeit zu nehmen, die Knoten, die durch solche hastigen Schlüsse verursacht werden, behutsam durch das geduldige »Zusammentragen von Erinnerungen«, durch »Zusammenstellung des längst Bekannten« aufzulösen, indem die »Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung« zurückgeführt und »irgendein schlichte[r] Un-sinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenzen der Sprache geholt hat«, entdeckt werden (PU, §§ 194, 127, 109, 116, 119). Diese Arbeit gewissenhafter Sprachanalyse erfordert langsame, geduldige Anstrengung und eine Art von geübter und disziplinierter Langsamkeit. Wittgenstein weist deshalb warnend darauf hin, daß »der in der Philosophie Ungeübte an allen Stellen vorbeigeht], wo Schwierigkeiten unter dem Gras verborgen liegen,

¹⁶ Einige dieser Methoden behandle ich in Kapitel 8 von *Performing Life*.

während der Geübte dort stehen bleibt und fühlt, hier sei eine Schwierigkeit, obwohl er sie noch nicht sieht« (VB, S. 490).

Daher kommt Wittgensteins Wertschätzung der Langsamkeit: »Der Gruß der Philosophen untereinander sollte sein: ›Laß Dir Zeit!‹ Wittgensteins Lese- und Schreibstil zielt darauf ab, diese Langsamkeit zu erreichen. ›Ich möchte durch meine häufigen Interpunktionszeichen das Tempo des Lesens verzögern. Denn ich möchte langsam gelesen werden. (Wie ich selbst lese.)‹ »Meine Sätze sind alle *langsam* zu lesen.« (VB, S. 563, 546, 531) Wir wissen jedoch, daß Wittgensteins Temperament alles andere als geduldig war. Äußerst schnell im Geist und in seinen Bewegungen, hatte er größte Schwierigkeiten, still zu sitzen oder zu stehen.¹⁷ Feurig und schlagfertig beteuerte er, »[m]ein Ideal ist eine gewisse Kühle«, ein Zustand der Gelassenheit, in dem sich der »Konflikt löst« und man »Friede in den Gedanken« findet (VB, S. 453, 463, 511).

Wie aber können wir eine größere Macht über Langsamkeit und Ruhe erreichen, ohne uns selbst mit den Geist abtötenden Beruhigungsmitteln unter Drogen zu setzen? Selbstisolierung an einem ruhigen und fremden Ort, der weit von vertrauten und unerwünschten Ablenkungen entfernt ist, stellt eine traditionelle Methode dar, die Wittgenstein tatsächlich in der Phase seines Einsiedlertums am Sognafjord in Norwegen angewendet hatte. Eine weitere traditionelle Antwort war die fokussierte Aufmerksamkeit und darauffolgende Regulierung unseres Atmens. Da das Atmen tiefgreifenden Einfluß auf unser gesamtes Nervensystem hat, können wir, indem wir unser Atmen verlangsamten und beruhigten, auch größere Langsamkeit und Ruhe in unseren Geist bringen. Auf ähnliche Weise können wir, indem wir bestimmte Muskelverspannungen, die nicht nur unnötig sind, sondern uns vom Denken durch die von ihnen hervorgerufenen Schmerzen oder Müdigkeit ablenken, erst bemerken und dann entspannen, unsere geistige Konzentration sowie Geduld und Ausdauer für andauernde philosophische Meditationen verbessern. Dann können wir es uns leisten, uns Zeit zu nehmen.

Aufmerksamkeit gegenüber körperlichen Empfindungen kann

unser Denken, unsere Emotionen und unseren Willen nicht erklären, aber dennoch dabei helfen, sie zu verbessern. Somästhetische Gefühle können ästhetische Urteile weder erklären noch rechtfertigen, sie können uns aber dabei helfen, unsere ästhetischen und selbst unsere ethischen Fähigkeiten zu steigern. Empfindungen sind nicht das auf mysteriöse Weise erklärende »Erwas«, das den grundlegenden Mechanismus alles geistigen Lebens bestimmt, sie sind, wie Wittgenstein aber erkannt hat, »auch nicht ein Nichts« (PU, § 304). Wie wichtig somästhetische Gefühle für Wittgenstein auch sein mögen, ich hoffe, gezeigt zu haben, daß sie wichtiger sein sollten, zumindest für einen Pragmatismus, der versucht, die Qualität unseres Denkens und Lebens zu verbessern, und dazu zählt auch das gedankenvolle Leben, das wir als aktive politische Lebewesen führen.

Aus dem Amerikanischen von Robin Celikates

¹⁷ Biographien Wittgensteins bestätigen dies oft, siehe etwa: F. Pascal, »Meine Erinnerungen an Wittgenstein«, in: *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, hg. v. R. Rhees, Frankfurt am Main 1987, S. 35 ff. und N. Malcolm, *Erinnerungen an Wittgenstein*, Frankfurt am Main 1987, S. 49.