

IV

Hand und Fuß

André Leroi-Gourhan

Hand und Denken

Nach übereinstimmender Ansicht sind die Primaten ursprünglich Baumbewohner gewesen, und ihre Fortbewegung auf der Erde hat sich, durch äußere Umstände bedingt, aus Formen entwickelt, die der gelegentlichen Fortbewegung am Boden dienten. Dieser Vorgang hat sich in unterschiedlicher Weise abgespielt; während manche zur vierfüßigen Fortbewegung übergehen (wie sie sich bei den Kynokephalen noch beobachten läßt), spezialisieren sich andere auf vierhändige Fortbewegung (bei den amerikanischen Affen noch um den Greifschwanz erweitert).

Die großen Anthropoiden (Gorilla, Schimpanse, Orang-Utan) befinden sich in einer Zwischensituation, aus der sich vielleicht die der alten Anthropinen begreifen läßt. Ihr Gewicht erlaubt ihnen, Bäume zu besteigen, verwehrt ihnen aber, sich dort über weite Strecken fortzubewegen. Die Suche nach der nötigen Menge an Nahrung führt die Gruppen dazu, sich häufig über Strecken von mehreren Kilometern am Boden zu bewegen und zwar vierfüßig, wobei sie allerdings den Rücken der gekrümmten Finger als Stützfläche der Hand benutzen. Diese Eigentümlichkeit, die die Tastflächen schont und eventuell sogar gestattet, eine Frucht zu transportieren, verdeutlicht, wie das Problem der Freisetzung der Hand sich kompliziert. Noch weniger weiß man über die Transformation des Fußes, die Voraussetzung für ständige Vertikalität.

Von einem Primaten zum anderen ändert sich die Hand relativ wenig. Ihre Rolle, durch Entgegenstellung des Daumens zu den anderen Fingern die Zweige zu fassen, hat sich in immer feinere Fingertätigkeiten umgesetzt, ohne daß dies die Form ihrer Teile merklich verändert hätte. Sehr lückenhaft ist noch die Paläontologie des Fußes der Primaten, obgleich die Evolution des menschlichen Fußes ein ebenso bedeutsames und spektakuläres Phänomen ist wie die des Pferdehufes. Die Entgegenstellbarkeit des großen Zehs ist ein allen Primaten gemeinsames Merkmal, und man müßte also einen Regreß annehmen (den außer den Archanthropinen kein anderer Primat durchgemacht hat), um zu einer Form

von Sohlengang zu kommen, der funktionell dem Fuß des Bären oder dem des Panda entspricht. Daß es sich um eine wichtige Frage handelt, ist den Paläontologen stets bewußt gewesen. Vor zwei Generationen noch ließen sie den großen Zeh allmählich wieder in eine Reihe mit den anderen Zehen rücken, um so, im Morgenlicht des *homo sapiens*, zum perfekten Fußgang zu gelangen. Nichts ist weniger gewiß, ja, es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Australopithecinen bereits keinen entgegengesetzten Zeh mehr besaßen.

Wir besitzen noch nicht genügend osteologische Daten über den Fuß, um einen vollständigen Beweis antreten zu können, doch darf man wohl davon ausgehen, daß das Fundament, auf dem sich der gesamte Körperbau errichtete, noch nicht an die Situation angepaßt war, aus der – gegenüber den anderen Fortbewegungsweisen der Primaten – die Hand einen Vorteil ziehen sollte, der sich bis heute auswirkt. Nur schwer vermag man sich vorzustellen, daß der große Zeh, der, was Bodenkontakt angeht, das wichtigste Flächenstück ist, nicht Teil eines wirklichen, mit dem restlichen Skelett in Harmonie befindlichen Fußes gewesen sein soll; zumal in dem Augenblick, da das betreffende Wesen sich nur noch auf die funktionelle Qualität seiner Beine verlassen kann, um dem Stamm der Anthropinen einen Vorfahren zu erhalten. Dies ist ein Grund zu der Annahme, daß uns die ersten Glieder der genealogischen Kette noch unbekannt sind. Aber muß man bis zu den Vorfahren der Primaten vor etwa 70 Millionen Jahren selbst zurückgehen, um einen Fuß zu finden, dessen Zeh noch geeignet wäre, einen Menschenfuß entstehen zu lassen?

In welchem Maße sind Hand und Intelligenz verbunden? Man muß jede Tiergattung als ein Ganzes ansehen, das physisch und geistig seiner Lebensweise angepaßt ist, das heißt fähig, die zu seinem Überleben notwendigen Gestenfolgen auszuführen. Die Fähigkeit zur Ausführung dieser Programme hängt von physischen Merkmalen ab; bei den höheren Wirbeltieren hängt die Fähigkeit zu ihrer Anpassung in zunehmendem Maße von der Erziehung und individuellen Erfahrung ab. Die Intelligenz im absoluten Sinne ist an die zweckmäßige Ausführung von Tätigkeitsfolgen und ihre mögliche Überschreitung durch besonders begabte Individuen geknüpft. Die den Tieren zugesprochene Intelligenz betrifft im wesentlichen solche Gattungen, die Gesten und Hand-

lungen ausführen, welche manuelle Verrichtungen umfassen, das heißt Affen, aber auch Waschbär, Ratte, Biber, Eichhörnchen (»intelligente« Nager gegenüber dem Meerschweinchen oder dem Wasserschwein, also Nagern ohne manuelle Möglichkeiten). Nach derselben Auffassung erscheinen uns Elefant und Papagei, weil sie über nicht-manuelle Greifmittel verfügen, »intelligenter« als Pferd oder Adler, obwohl diese ihre Handlungsketten genauso weit entwickelt haben, allerdings in einer vollkommen verschiedenen Richtung.

Die Intelligenz im anthropozentrischen Sinne ist folglich die Hand, zumindest für den Paläontologen, der nur das physische Organ beobachten und seine intellektuellen Vermögen allein von Erkenntnissen über die gegenwärtig Lebenden her erschließen kann. In dieser Richtung hat sich die Idee entwickelt, dem Kriterium der aufrechten Haltung noch das des Gebrauchs von Gegenständen, die als Waffen oder Werkzeuge dienen können, insbesondere behauene Steine, hinzuzufügen. Doch dieses Kriterium des Werkzeuggebrauchs als Ausdruck einer spezifisch menschlichen Geistestätigkeit bedarf der Verfeinerung, wenn es auf weit Zurückliegendes angewandt werden soll, denn die Gelegenheiten, bei denen man den Anthropin mitsamt seinen Gerätschaften entdeckt, sind noch äußerst selten. Außerdem dürfte seine Ausrüstung ganz oder teilweise aus vergänglichen Stoffen, vor allem aus Holz, bestanden haben. Sodann hat in den letzten Jahren die Primatenforschung eine unerwartete Feststellung erbracht, nämlich daß Schimpansen sich Zweige eigens zurechtbrechen, um damit Termiten aus ihrem Bau herauszufischen. Einen Zweig von passender Stärke wählen, ihn auf die richtige Länge brechen, ihn in eines der Löcher eines Termitenbaus einführen, um die Soldaten der Kolonie zu reizen, sich in das Stäbchen zu verbeißen und nach draußen ziehen zu lassen, um dort verspeist zu werden – das bildet eine ebenso komplexe Folge wie die, einen Kiesel von passender Form aufzulesen und mit einem anderen Kiesel zu behauen, um eine Klinge zu erhalten. Der einzige, auf den ersten Blick merkbare Unterschied ist die Polyvalenz der Klinge und ihre ständige Anwendbarkeit gegenüber dem Termiten-Stäbchen, dessen Gebrauch auf eine kurze Saison beschränkt und dessen »Wild« im energetischen Vergleich der Individuen schlecht abschneidet.

Weshalb sind Wesen, die uns so nahestehen wie die großen An-

thropoiden (Gorilla, Schimpanse, Orang-Utan) und deren Stamm ebenso alt ist wie der unsere, nicht über ein technisches Evolutionsstadium hinausgekommen, das so extrem auf die Herstellung eines einzigen Werkzeugs beschränkt ist? Der Hauptgrund dieses Ausbleibens scheint in der noch engen Verbindung von Hand und Fortbewegung zu liegen. Tatsächlich vermag der Schimpanse in der nahen Umgebung des Termitenbaus die für seine Jagd erforderlichen Zweige zu finden, doch steht es ihm nicht frei, einen Vorrat an Zweigen mit sich zu führen, um jederzeit ans »Fischen« gehen zu können, wenn er unterwegs auf einen Termitenbau stößt. Der Anthropoide ist fähig, sich eines Astes zu bedienen, um einen Gegner auf Distanz zu schlagen, aber nur sofern ihm dieser Ast in die Hände fällt. Der Australopithecus dagegen konnte seinen Ast zu jeder Gelegenheit tragen, eine Keule war daraus geworden. Herstellungsort und Verwendungsort brauchen nicht mehr identisch zu sein; da überschreiten wir die Grenze zur Menschheit.

Trotz des noch sehr affenartigen Aussehens der Australopithecinen kann man davon ausgehen, daß sie das zweite Hauptmerkmal der Zugehörigkeit zur Menschenart besitzen. Die Affen dagegen verfügen über ihre Hand nur, solange sie aufrecht stehen, was ihre technische Innovationsfähigkeit auf die Koinzidenz von Fundort, Herstellungsort und Benutzungsort begrenzt.

Ursprünglich kann sich das technische Verhalten der ältesten Australopithecinen nicht beträchtlich von dem der großen Affen unterscheiden haben. Wohl war die zerebrale Ausstattung des Australopithecus bereits der der begabtesten Affen überlegen, doch bedurfte es weiterer zwei oder drei Jahrmillionen, bis sein Gehirn in Volumen und neuropsychischer Organisation genügend entwickelt war, um ihm eine erweiterte Nutzung der neuromotorischen Kapazität, über die die Anthropinen aufrecht gehend verfügten, zu gestatten.

Die außerordentlich langsame Entwicklung der ersten Anthropinen entspricht einer Evolution des technischen Denkens (des einzigen für uns greifbaren) im Rhythmus der biologischen Evolution. Werkzeuge aus Stein- oder Knochenmaterial bleiben auf zwei oder drei sehr rudimentäre Geräte beschränkt: Kiesel, die durch Abschlagen scharfer Splitter bearbeitet waren (»Chopper«), abgeschlagene Klingen des Chopper, die als Schneidegeräte dien-

ten, und Sphäroide von Faustgröße, deren Gebrauch noch nicht vollständig geklärt ist. Große Knochen oder Antilopenhörner konnten als Keule oder Speiß dienen. Für diesen immensen Zeitraum verfügen wir nur über disparate Stücke, die jedoch hinreichen, um sagen zu können, daß die Australopithecinen in zahlreichen Formen aufgetreten sind, manchmal zur selben Periode, daß ihre Größe zwischen 1 m und 1,50 m schwankte und daß Arten auf verschiedenen Stufen körperlicher Evolution zur selben Zeit existieren konnten.

Unter diesen verschiedenen morphologischen Gruppen besaß eine bereits ein Gehirn von 700 bis 800 cm³ (gegenüber 400 bis 500 cm³ bei den anderen Australopithecinen). Dieses Gehirnvolumen und zahlreiche morphologische Einzelheiten haben ihm den Namen *homo habilis* eingetragen. Er hat vor 1 400 000 bis 1 000 000 Jahren in Ostafrika gelebt, und sein Gebiß ist deutlich menschenartiger als das der klassischen Australopithecinen. Diese haben schwache Vorderzähne und massive Backenzähne, was auf vorwiegend vegetarische Ernährung hinweist; der *homo habilis* hat stärker entwickelte Schneide- und Eckzähne und Mahlzähne mittlerer Größe, womit er dem Allesfresser-Gebiß der jüngeren Anthropinen näherkommt.

Was seine intellektuelle Ebene betrifft, sind die Informationen noch dünner gesät. *Homo habilis* befindet sich noch in der Periode der behauenen Kiesel, verfügte aber vermutlich über eine Ausrüstung aus Holz-, Leder- und Knochengegenständen, die nicht bis heute überdauert haben. Setzte man eine Skala von 1 bis 10 an (wobei 10 dem *homo sapiens* entspräche), so läge der Intelligenzquotient, den sein Steinwerkzeug vermittelt, bei 1 oder 2.

Die Fossilien, die die folgende morphologische Stufe wiedergeben, sind die der Archanthropinen. Diese Anthropinen (*Pithecanthropus*, *Sinanthropus*, *Atlanthropus* usw. . . .) haben zahlreiche gemeinsame Merkmale und besitzen noch eindrucksvolle Augenbögen und eine breite Gesichtsfläche, aber ihre Gehirnkapazität steigt auf 1200 cm³ und überschreitet die der Australopithecinen um das Dreifache und das des *homo habilis* um das Doppelte. Sie entstammen einer deutlich jüngeren Zeit (1 Million bis 100 000 Jahre). In den letzten Jahren hat man die Archanthropinen unter dem Namen *homo erectus* zusammengefaßt, möglicherweise aus schlechtem Gewissen darüber, ihnen so lange eine »gebeugte Stellung« mit gewölbtem Rücken und pendelnden Armen angehängt

zu haben. Das für sie bezeichnende Gerät, jedenfalls im größten Teil des von ihnen bewohnten Europa, Afrika und Asien, ist der Doppelseiter, ein schweres Messer aus Feuerstein oder einem ähnlichen Stein, dessen Schneiden durch zweiseitiges Abschlagen entstehen. Der Doppelseiter hat gewöhnlich die Form eines regelmäßigen, oft sehr sorgfältig gearbeiteten Mandelsteins. Andere Steingeräte (Kratzer, Schaber, Hacke . . .) vervollständigen die Ausrüstung.

Fast ein Jahrhundert lang haben die Archanthropinen für die Paläontologen die Zwischenrolle zwischen Affen und Menschen gespielt. Heute rücken ihre Morphologie und Datierung sie eher in die Nähe des Menschen. Von ihren manuellen Leistungen und der ästhetischen Qualität ihrer Werkzeuge her kann man ihr intellektuelles Niveau mit einem Quotienten von 4 oder 5 belegen.

Wenn die Archanthropinen (*homo erectus*) nicht mehr den Platz von Halbaffen einnehmen, auf den die Wissenschaft des späten 19. Jahrhunderts sie mit der Bezeichnung des Pithecanthropus versetzt hatte, so gilt das erst recht für den Neandertaler, den Anführer der Paläanthropinen. Seine Gehirnkapazität von 1500 bis 1700 cm³, die der unseren entspricht, seine Gerätschaften, die mehr als ein halbes Dutzend Werkzeuge umfassen, sprechen bereits für seine manuelle Intelligenz; daß er aber zudem noch seine Toten begrub und Ockerfarbe zu offenbar ästhetisch-religiösen Zwecken benutzte, hat die Paläontologen dazu geführt, ihn in *homo sapiens neandertalensis* umzutaufen. Diese Rehabilitation unseres nahen Verwandten stiftet indes eine gewisse Verwirrung. Der intellektuelle Quotient, den man dem *homo neandertalensis* beilegen kann, beträgt 6 oder 7.

Die Genese des *homo sapiens sapiens*, also die unsere, läßt sich an recht zahlreichen Fossilien ablesen, die physisch noch den Paläanthropinen nahestehen, aber flachere Augenbögen, eine stärker vorgewölbte Stirn, ein betonteres Kinn, einen runden Schädel aufweisen. Die Neanthropinen verteilen sich vor allem über Kleinasien und Europa. Die ältesten liegen etwa bei 300 000 Jahren. Doch die mit den unseren identischen Rassen lassen sich nicht vor 35 oder 40 000 Jahren nachweisen, also kaum einen Augenblick vor unserer Zeit. Der Mensch des Cro-Magnon ist gewissermaßen das Symbol dieser letzten Menschheit. Letzten insofern, als es,

nach dem Rhythmus der Evolution der Arten, noch einer guten Halbmillion Jahre bedürfte, um zu einer deutlichen Änderung zu kommen.

Eine bedeutende Neuerung vollzieht sich für die Hand zur Zeit des Cro-Magnon-Menschen. Bis zu den ersten zweifüßig sich fortbewegenden Anthropinen hat die Hand zum Gehen gedient, bis zum *homo sapiens* hat sie zum Ausdruck der technischen Intelligenz gedient, von da an verdoppelt sie die stimmliche Sprache um eine stofflich-figurative Sprache. Die verbalen Symbole ergießen sich in die Themen der Gravur, der Malerei, der Skulptur von Tiergestalten und in abstrakte Symbole. War die Technik an die Hand gebunden, so war die Sprache es gewiß auch, in der Redemimik, wahrscheinlich im Tanz und in der Musik. Wohl versteinern die Gesten nicht, doch zeigt uns seit den Archanthropinen die ästhetische Qualität dessen, was auf uns gekommen ist (die aus Stein gehauenen Werkzeuge), wie etwas, das mehr als reine Technizität war, ins Tun der Menschen Eingang fand.

Gunter Gebauer

Hand und Gewißheit

Die letzte Hand
klopft an die Wand,
sie wird mich nicht verlassen.
Des Knaben Wunderhorn

In dieser Arbeit werde ich den menschlichen Körper als Produzenten von Erkenntnis betrachten. Dieser Gesichtspunkt ist sicher nicht neu. Die Entwicklungspsychologie in der Tradition von Jean Piaget und Henri Wallon zeigt den körperlichen Anteil bei der Herausbildung der menschlichen Intelligenz; die Anthropologie Arnold Gehlens will die Höherentwicklung des Menschen im Vergleich zum Tier wesentlich aus körperlichen Faktoren erklären; Wilhelm Dilthey versucht, den »Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und sein Recht« durch den Umstand nachzuweisen, daß menschliche Handlungen auf materielle Widerstände stoßen. Der Pragmatismus macht die Weltkonstitution vom Handlungserfolg abhängig; dies sind gewiß nur Beispiele, die für eine ganze Reihe anderer Autoren stehen. Es ist aber fast nie die Struktur der materiellen Beschaffenheit des Körpers mit der Struktur der produzierten Erkenntnis in Beziehung gesetzt worden.¹ In der Regel begnügt man sich mit dem Begriff der Handlung, um den körperlichen Anteil an der Erkenntnis anzugeben; dies geschieht insbesondere in der Psychologie, Soziologie und Philosophie. Die Form menschlicher Handlungen ist jedoch in einem beträchtlichen Ausmaß von der *materiellen Form* des menschlichen Körpers abhängig. Im folgenden will ich zur Klärung dieser Abhängigkeit beitragen.

Als Ausgangspunkt wähle ich einen philosophischen Autor, der den Körper in seinem Werk so gut wie nie erwähnt hat – mit einer Ausnahme, die gleich zur Sprache kommen soll –, dessen Denken aber von impliziten Hinweisen auf Körperliches geradezu durchdrungen ist: Ludwig Wittgenstein. Ich werde eine Lektüre seiner späten Philosophie vorschlagen, die eine zwar unausgesprochene und von der Literatur ignorierte, aber immanent vorhandene anthropologische Seite seines Denkens hervorhebt. Diese Bemerk-

kungen machen deutlich, daß die Lektüre stark interpretatorisch ist – und vielleicht nicht den ›authentischen‹ Wittgenstein, falls es ihn gibt, rekonstruiert –, aber einer interessanten Seite seiner Überlegungen gerecht wird, die zu dem Aufregendsten seiner Philosophie gehört.

Es handelt sich um Überlegungen, die Wittgenstein in den ein- einhalb Jahren vor seinem Tod (zwischen 1949 und 1951) in Form von Bemerkungen über die Sicherheit der Erkenntnis notierte und die von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright unter dem Titel *Über Gewißheit* veröffentlicht wurden.²

1. Der methodische Zweifel

Am Ende seines Lebens sieht Wittgenstein, daß die Methode der philosophischen Analyse – auf jeden Fall seit Descartes – falsch ist, weil sie von falschen Voraussetzungen ausgeht:³ Der Ausgangszustand philosophischer Reflexion wird üblicherweise als ein Zustand der Erkenntnisunsicherheit aufgezeigt, der in einer Suche nach sicheren Erkenntnissen zu überwinden ist. Philosophie ist wesentlich Zweifel, Suche, Reinigung, Kontrolle und Prüfung – ein langes, mühsames Vordringen zu Ergebnissen, die der Zweifel nicht mehr erreichen kann. Descartes formuliert das Paradigma dieser philosophischen Methode. Sie ist auf das engste mit dem Zweifel an den Sinneseindrücken verbunden, die täuschen und irreführen oder halluziniert werden können. Sie ist das Prinzip der Kontrolle des Geistes über den Körper.

Die letzten Bemerkungen könnten Anlaß zu Mißverständnissen geben, wenn man nicht den Kern der Cartesianischen Überlegung freilegt und unter der Wittgensteinschen Kritik betrachtet. In den *Meditationes*⁴ widmet sich Descartes der systematischen Suche nach dem unbezweifelbaren Fundament der Erkenntnis. Das Ergebnis der Suche soll dessen Beweis mit einer »Gewißheit und Evidenz« (260) erbringen, die die Beweise der Geometrie noch übertreffen. Systematisch ist die Suche darin, daß sie schrittweise alles ausschließt, was einem möglichen Zweifel unterworfen werden kann.

Der zweifelnde Blick Descartes' erfaßt alles, was sich ihm darbietet: die umgebenden Objekte, alle Sinneswahrnehmungen, schließlich den eigenen Körper. Alles kann Täuschung sein, nichts

ist mehr gewiß. Der letzte Fixpunkt liegt nicht in dem, was ich erkenne, sondern in der geistigen Handlung, die darin besteht, daß ich bezweifle: Was immer ich sehe, zu sehen glaube, träume, halluziniere oder was meiner Einbildung eingegeben wird, sagt mir nur das eine mit Gewißheit: daß eine geistige Handlung stattfindet, deren Objekt und Intention zwar letztlich ungewiß ist, die aber doch die eine letzte Gewißheit enthält, eine Handlung des Geistes – und nur dieses eine – zu sein. Der Fixpunkt der Erkenntnis liegt jenseits der körperlichen Welt in der Domäne des Geistes.

Erkenntnis wird allein aus dem Geist heraus erzeugt; die Körper – sowie alle Dinge, »die vom Körper abhängen« (283) – werden unserem Verstand nicht durch Erfahrung, Sinneswahrnehmungen, gegeben – »wir erkennen sie nicht dadurch, daß wir sie sehen oder daß wir sie berühren, sondern allein dadurch, daß wir sie mit Hilfe des Denkens entwerfen« (conçevons, 283).

Das Cartesianische Erkenntniswesen entledigt sich seines Körpers; was ihm an Resten der körperlichen Substanz bleibt, ist nicht mehr als der Stoff von Träumen und Einbildungen: es gibt sie möglicherweise, sie können möglicherweise auch anders sein – »vielleicht sind unsere Hände, unser ganzer Körper nicht so, wie wir sie sehen« (269). In letzter Konsequenz können wir uns sogar vorstellen, daß wir »überhaupt keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keine Sinne haben, sondern fälschlicherweise alle diese Dinge zu haben glauben« (272).

Der radikale Erkenntniszweifel, der als einzige sichere Erkenntnis die Handlung des Zweifelns selbst anerkennt, führt zu der Behauptung einer totalen Loslösung des Denkens vom Körper. Das Denken entsteht und operiert aus sich selbst heraus; der Körper ist – ob er so, wie er ist, oder anders oder überhaupt nicht besteht – für das Denken so irrelevant wie ein Traum.

Descartes schreibt in seiner Erwiderung auf die Einwände Arnauds gegen die *Meditationes*: »... es ist gewiß, daß dieses Ich, das heißt meine Seele, durch die ich bin, was ich bin, vollkommen und tatsächlich von meinem Körper unterschieden ist und daß sie ohne ihn sein oder existieren kann derart, daß, auch wenn er überhaupt nicht wäre, sie nicht aufhören würde, alles das zu sein, was sie ist« (423). Und auf Gassendis Einwände antwortet Descartes: »... ich leugne absolut, daß ich ein Körper bin« (». . . que je sois un corps«, 479).

2. Fundamentale Gewißheiten

Es gibt viele Möglichkeiten, sich mit Descartes' Position auseinanderzusetzen. Uns interessiert aber – und daher ist Descartes hier zur Sprache gekommen – der unmittelbare Zusammenhang zwischen radikalem Erkenntniszweifel und der Ablehnung jeder Form von Beziehungen zwischen Körper und Denken. Die radikale, bodenlose Skepsis gegenüber Erfahrung und Sinnen, gegründet auf dem Argument der möglichen Täuschung, ist Dreh- und Angelpunkt der Leugnung von Beziehungen dieser Art. Genau der Zusammenhang von Erkenntniszweifel und Erfahrungsskepsis wird in Wittgensteins Notizen über Gewißheit untersucht. Wesentlicher Ausgangspunkt ist die Überlegung, daß der radikale Erkenntniszweifel sich in Widersprüche verwickelt:

Die Rekonstruktion der Grammatik von »wissen« und »zweifeln«, die Wittgenstein unternimmt, zeigt, daß der sinnvolle Gebrauch beider Ausdrücke an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist: Wissen und Zweifel sind nur innerhalb eines Sprachspiels mglich⁵ (G § 24), sie befinden sich immer in einem System⁶, und sie setzen voraus, daß eine Prüfung über den bezweifelten Sachverhalt möglich ist. Im Gebrauch von »wissen« und »zweifeln« steckt einmal die Annahme, daß die Verfahren zur Gewinnung von Erkenntnis und zur Prüfung (logisch) voneinander unterschieden sind, zum anderen die weitere Annahme, daß die Prüfungsverfahren auf einer sicheren Grundlage beruhen und zu unbezweifelbaren Ergebnissen führen.

Wodurch wird garantiert, daß die prüfende Instanz dem radikalen Erkenntniszweifel standhalten kann? Es gibt keinen Grund für diese Annahme; die prüfende Instanz ist nicht sicherer als das zu prüfende Wissen. »Ich will sagen, daß ich nicht auf dem Mond gewesen bin, steht für mich *ebenso* fest, wie irgendeine Begründung dafür feststehen kann« (§ 111).

Der radikale Erkenntniszweifel müßte sogar das Verfahren der Prüfung selbst in Frage stellen:

Der Verdacht, eine Wahrnehmung könne geträumt sein, beruht auf dem für gewiß gehaltenen Gedanken, daß sich das Getrumte vom Nicht-Getrumten unterscheidet und daß – zumindest im Denken – ein Bereich des Nicht-Getrumten existiert. Nichts garantiert aber, daß dieser Gedanke unbezweifelbar und evident sei. Wer – wie Descartes – bereit ist, alles in Frage zu stellen, wird ihn

ohne Mühe bezweifeln können: Wir können die Abgrenzung zwischen Geträumtem und Nicht-Geträumtem selbst wieder geträumt haben. »Das Argument ›Vielleicht träume ich‹ ist darum sinnlos, weil dann eben auch die Äußerung geträumt ist, ja auch *das*, daß diese Worte eine Bedeutung haben« (ÜG § 383). Wenn ich nicht mit Sicherheit angeben kann, ob ich eine Prüfung geträumt habe oder nicht, kann ich letztlich kein Abgrenzungskriterium zwischen Traum und Wirklichkeit angeben, das vom Zweifel ausgenommen wäre.⁷

Dieser Sachverhalt hat keineswegs Erkenntnisunsicherheit oder Willkür zur Folge. Er erzwingt allerdings die Abkehr von der reduktionistischen Methodik, wie sie Descartes anwendet. Da es bestimmte Sätze gibt, auf denen unser Denken und Wissenssystem beruht, können sie innerhalb dieses Rahmens – aber einen anderen als diesen Rahmen haben wir nicht! – als gewiß angenommen werden.

Das Cartesianische Verfahren, alles Gewußte, Gedachte und Erfahrene prinzipiell für Illusionen zu halten, entspricht dem Verdacht, »daß wir uns in allen Rechnungen verrechnet haben« (§ 55), und das heißt, daß der Zweifel »nach und nach seinen Sinn« »verliert« (§ 56). »Es ist hier ein ähnlicher Fall wie wenn man zeigt, daß es keinen Sinn hat zu sagen, ein Spiel sei immer falsch gespielt worden« (§ 496). Ein Spiel, das von einer Gemeinschaft regelhaft und in Übereinstimmung gespielt wird, kann nicht falsch sein (ebensowenig wie es richtig sein kann).

»Wenn Einer Zweifel in mir immer aufrufen wollte und spräche: da täuscht dich dein Gedächtnis, dort bist du betrogen worden, dort wieder hast du dich nicht gründlich genug überzeugt, etc., und ich ließe mich nicht erschüttern und bliebe bei meiner Gewißheit – dann kann das schon darum nicht falsch sein, weil es erst ein Spiel definiert« (§ 497).

Jede Handlung, auch das philosophische Denken, vollzieht sich innerhalb von Sprachspielen. Eines von vielen, wenn auch ein besonderes Sprachspiel, ist der Zweifel selbst. Damit es gespielt werden kann, müssen bestimmte Voraussetzungen, wie z. B. konstitutive Bedingungen der Sprachspiele: Regeln, eine Spielpraxis, eine Spielgemeinschaft, mit unbezweifelbarer Sicherheit erfüllt sein: »Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon Gewißheit voraus« (§ 115).

Welcher Art ist diese Gewißheit? Wittgenstein zeichnet eine

Klasse von Sätzen – die er »Erfahrungssätze« nennt – aus, die keiner Prüfung unterzogen werden können. Ein derartiger Satz ist z. B.: »Dies ist eine Hand, dies ist eine andere.«

»Wie wäre es, jetzt daran zu zweifeln, daß ich zwei Hände habe? Warum kann ich's mir gar nicht vorstellen? Was würde ich glauben, wenn ich das nicht glaubte? Ich habe noch gar kein System, worin es diesen Zweifel geben könnte. – Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. – Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.« (§ 247 f.)

Das Denken beginnt nicht mit dem Zweifel, sondern mit dem *Setzen von Gewißheiten*. Erste Gewißheiten liegen *in den Fundamenten der Sprachspiele*. »Es gehört zu dem Sprachspiel mit den Personennamen, daß jeder seinen Namen mit der größten Sicherheit weiß« (§ 579). »Wenn mein Name *nicht* L. W. ist, wie kann ich mich darauf verlassen, was unter ›wahr‹ und ›falsch‹ zu verstehen ist?« (§ 515)

Allerdings kann Wittgenstein nicht alle Sprachspiele meinen, sondern jene, die für unser Denken, Urteilen und unsere Überzeugungen grundlegend sind, die den Charakter einer Regel haben. Fundamental ist z. B. das Sprachspiel des *Wiedererkennens*: »Alles Sprachspiel beruht darauf, daß Wörter und Gegenstände wiedererkannt werden. Wir lernen mit der gleichen Unerbittlichkeit, daß dies ein Sessel ist, wie daß $2 \times 2 = 4$ ist« (§ 455). Welches ist der Ursprung dieses Wissens? »Warum bin ich denn so sicher, daß das meine Hand ist? . . . Ist in dem Sprachspiel diese ›Sicherheit‹ nicht (schon) vorausgesetzt? Dadurch nämlich, daß *der* es nicht spielt, oder falsch spielt, der Gegenstände nicht mit Sicherheit erkennt« (§ 446).

Aus der sinnlichen Erfahrung, wie z. B. der visuellen Wahrnehmung, kann das grundlegende Wissen nicht herkommen, weil es – ebenso wie beim Zweifel – jeder möglichen Erfahrung bereits zugrunde liegen muß. »Daß ich zwei Hände habe, ist unter normalen Umständen so sicher wie irgend etwas, was ich als Evidenz dafür anführen könnte. – Ich bin darum außerstande, den Anblick meiner Hand als Evidenz dafür aufzufassen« (§ 250).⁸

Machen wir uns die Besonderheit der Wittgensteinschen Überlegungen klar: Jeder Zweifel, aber auch jede Sinneswahrnehmung, setzt ein Fundament von Gewißheiten, das selbst nicht Gegenstand von Erkenntnis und Wissen ist, voraus. Man hätte vielleicht meinen können, daß Wittgenstein, nachdem er mit dem radikalen

Erkenntniszweifel den entscheidenden Grund für die Ablehnung einer Beteiligung des Körpers an Erkenntnisprozessen beseitigt hat, den *Körpersinnen* die Erzeugung von Gewißheiten zuschreiben würde.

Aber die unbezweifelbaren Erfahrungssätze beruhen nicht auf Sinnesdaten. Wittgenstein nimmt hingegen an, daß sie fundamentale Sprachspielregeln ausdrücken.

Weder die rationalistische noch die empiristische Position sind in der Lage, das Problem der Gewißheit zu lösen. Vielmehr liegt die Lösung in einer *anderen Konzeption des menschlichen Körpers* als der des Rationalismus und Empirismus. Wittgensteins Bemerkungen über Gewißheit enthalten eine Problemwendung, die sich mit jener des »linguistic turn« seiner Sprachphilosophie vergleichen läßt: Ebenso wie die Sprache die Struktur unseres Denkens bestimmt, ist die Struktur von Sprache und Denken in die Struktur unseres Körpers »eingegossen« (vgl. § 558).

Wittgensteins Wende entsteht aus einem Erstaunen: Ist es nicht absurd anzunehmen, daß der Geist die Richtigkeit elementarer Körpereindrücke prüft? Es ist absurd, weil hier von »richtig« und »falsch« nicht die Rede sein kann. Elementare Körpereindrücke können überhaupt nicht Gegenstand des Wissens sein. G. E. Moore hatte behauptet, daß es bestimmte Sätze gebe, die ein sicheres Wissen ausdrücken.⁹ So wisse er mit Sicherheit, daß folgender Satz wahr sei: »Hier ist eine Hand, und hier ist eine zweite.« Moore glaubte, auf diese Weise eine Common-sense-Fundierung des sicheren Wissens über die Außenwelt gegeben zu haben. Wie aber wäre es möglich, fragt Wittgenstein, daß ich dies *nicht* wüßte? »Wie, wenn ein Mensch sich nicht erinnern könnte, ob er immer fünf Finger oder zwei Hände gehabt hat? Würden wir ihn verstehen? Könnten wir sicher sein, daß wir ihn verstehen?« (§ 157)

Andererseits gibt es keinen Grund – jedenfalls keinen von der Philosophie üblicherweise anerkannten Grund – für die Annahme, daß wir immer Finger und Hände gehabt haben. Erfahrung ist es nicht, die uns zu ihr führt. Die Annahme beruht auch nicht auf Deduktion; ebensowenig auf Einsicht: »Wenn Einer sagt ›Ich habe einen Körper‹, so kann man ihn fragen ›Wer spricht mit diesem Munde?‹« (§ 244). Jede Art der Einsicht setzt die Tatsache, daß man einen Körper hat, voraus – sie kann also nicht erst durch Einsicht gewonnen werden.

»Wenn Einer mir sagte, er zweifle daran, ob er einen Körper habe, würde ich ihn für einen Halbnarren halten. Ich wüßte aber nicht, was es hieße, ihn davon zu überzeugen, daß er einen habe. Und hätte ich etwas gesagt und das hätte nun den Zweifel behoben, so wüßte ich nicht wie und warum« (§ 257).

Es gibt also Gewißheiten, die nicht mit Hilfe des Denkens gewonnen werden können, die weder mit Argumenten begründet, noch aus Prämissen abgeleitet, noch in Frage gestellt werden können: Gewißheiten des eigenen Körpers, und zwar des Körpers in seiner gegebenen materiellen Form, mit einem Mund, mit Füßen, Händen und Fingern an jeder Hand . . . Wittgenstein behauptet mit dieser Überlegung, daß fundamentale Gewißheiten des Denkens in der materiellen Struktur des Körpers verankert sind. Die mit Hilfe des Körpers erzeugten Gewißheiten liegen *tiefer* als andere Gewißheiten unseres Weltbildes.¹⁰ Die letzte Instanz der Gewißheit, in die alle Begründungen und Rechtfertigungen einmünden, ist das Handeln: »Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt« (§ 204).

Das Handeln »am Grunde des Sprachspiels« ist wesentlich körperlich. Es wird nicht durch Reflexion begleitet, gesteuert oder womöglich determiniert. »Warum überzeuge ich mich nicht davon, daß ich noch zwei Füße habe, wenn ich mich von dem Sessel erheben will? Es gibt kein warum. Ich tue es einfach nicht. So handle ich.« (§ 148)¹¹ Die Sicherheit ist mit der Verwendung unseres Körpers gegeben; daher sagt Wittgenstein, sie sei »gleichsam . . . etwas Animalisches« (§ 359). Die elementaren Regeln der Sprachspiele sind Festlegungen, die im Körpergebrauch getroffen werden – »es ist hier eine Grundlage meines ganzen Handelns« (§ 414). Unsere Gewißheiten haben darin ihren Ursprung, daß wir uns unserer Körper sicher sind – in einem »unumstößlichen Glauben« an die Beschaffenheit unserer Körper.¹²

Zwei Fragen müssen beantwortet werden, um dieser Behauptung ihren Sinn zu geben: Auf welche Weise werden die fundamentalen Gewißheiten gesetzt oder erzeugt? Aus welchem Grund sind diese Gewißheiten für das Denken bedeutsam? – Versuchen wir, die Fragen mit Hilfe der Wittgensteinschen Bemerkungen zu beantworten.

3. Die materielle Form des Körpers als Erkenntnisbedingung

»Warum bin ich denn so sicher, daß das meine Hand ist? Beruht nicht auf dieser Sicherheit das ganze Sprachspiel? Oder: Ist in dem Sprachspiel diese ›Sicherheit‹ nicht (schon) vorausgesetzt?« (§ 446) Wittgenstein hat in den Bemerkungen über Gewißheit seine Verwendung des Sprachspiel-Begriffs gegenüber den *Philosophischen Untersuchungen* erweitert. In den *Philosophischen Untersuchungen* versteht er darunter ein Gewebe von Sprache und Tätigkeit (PU § 7). »Das Wort ›Sprachspiel‹ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform« (PU § 23).

Die späteren Bemerkungen verlegen die fundamentalen Regelungen der Sprachspiele *vor* die Entstehung der Sprache (was freilich in den *Philosophischen Untersuchungen* schon angedeutet wird). Das Sprachspiel, das im demonstrativen Vorzeigen der Hände besteht, setzt voraus, daß man die Gegenstände, in diesem Fall die Hände, mit Sicherheit erkennt. »Alles Sprachspiel beruht darauf, daß Wörter und Gegenstände wiedererkannt werden« (ÜG § 455). Die »Grundlosigkeit« (§ 166) der Sicherheit erscheint uns nur, wenn wir sie im Denken suchen. Unsere Sprachspiele, in denen sich unsere gesamte Alltagspraxis und unser Denken abspielen, beruhen nicht darauf, daß sie uns »unmittelbar als wahr einleuchten«, also nicht auf »einer Art *Sehen* unsererseits«, sondern auf Handeln (nach § 204).

Handeln ist im Ursprung eine Praxis des Körpers. Die Praxis wird anfangs noch nicht durch Wissen geleitet; sie ist bloße Tätigkeit, die eine besondere Eigenschaft hat: sie bildet die elementaren Sprachspiel-Regeln heraus. Die Tätigkeit z. B. der Hand, ihr Greifen, Berühren, Schlagen, entwickelt ein regelhaftes Verhalten gegenüber allem, was von der Hand erfassbar ist, und erzeugt eine verhaltensstrukturierte Umwelt des menschlichen Organismus. Die Sprachspiel-Regeln der Hand geben dem Handeln und Wahrnehmen eine grundlegende Form: die Form des Handgebrauchs, eines Ergreifens. Dies gilt auch für das andere Körperorgan, das bei Geburt des Organismus in die Auseinandersetzung mit der materiellen Umgebung eintritt, für den Mund: der angeborene Saugreflex beginnt unmittelbar nach der Geburt gegenüber der äußeren Umgebung zu funktionieren.¹³ Nach den Beobachtungen

Piagets lassen bereits die Reaktionsweisen in den ersten Wochen eines Kindes, die Saug- und Greifreflexe, die Lauterzeugung, die Bewegungen und Haltungen der Arme, des Kopfes und des Rumpfes eine Tendenz erkennen, »von den Anfängen ihres primitiven Funktionierens« an *Systematisierungen* herzustellen, »die ihren Automatismus bei weitem überschreiten«. ¹⁴ Die Systematisierungen bestehen in einer Einordnung von Gegebenheiten der Erfahrung in herausgebildete Schemata.

Auf diese Weise wird die Umwelt aufgrund der Tätigkeit des Kindes strukturiert und in primitiver Form auf der motorischen Ebene »wiedererkennbar« (Piaget) gemacht. »Wiedererkannt« werden Komplexe von Verhalten, die bereits in elementarer Weise systematisiert worden sind. Das Neugeborene ordnet »ohne irgendwelches Bewußtsein der Individualität der Gegenstände und der Generalität seines Verhaltens eine ganze Reihe von mehr oder weniger komplexen Gegenständen« in das globale Verhaltensschema des Saugens ein. ¹⁵

Piagets Beschreibung der elementaren Auseinandersetzung des Neugeborenen mit seiner Umgebung zeigt, wie sehr die Struktur des Körpers die Form der Tätigkeit bestimmt – allerdings nicht determiniert: Gegen eine derartige Annahme sprechen die Anpassung der Schemata an die Umwelt und die Assimilation der Umweltreize an schon herausgebildete Schemata. Piaget deutet beide als elementare *geistige* Prozesse: als Prozesse der Schemabildung, der Koordination verschiedenartiger Schemata und Schemamodifikation. Seine Beschreibungen und Deutungen frühkindlichen Verhaltens konzentrieren sich auf das in Handlungen entstehende und darin sich manifestierende Denken, auf die »sensomotorische Intelligenz«. Piaget bleibt so sehr von diesen Entwicklungen fasziniert, daß er den Anteil des Körpers bei den Entwicklungsprozessen auf dessen Funktionen für die Intelligenzbildung reduziert. Vom frühkindlichen Körper behält sein »Konstruktivismus« nicht mehr als die regelhaften geistigen Abstraktionen zurück: die »ständige Ausarbeitung von Operationen und neuen Strukturen«.

In einem Punkt sind Wittgenstein und Piaget sich einig: Unser erstes Handeln ist Körpertätigkeit. Diese erzeugt erste Sprachspiele. Sie bestehen darin, den Körper regelhaft in Gebrauch zu nehmen. Die *Form des regelhaften Gebrauchs* ist wesentlich von der *materiellen Form des Körpers* abhängig. Der Körpergebrauch

erzeugt eine erste Umwelt. Handeln beginnt (genetisch) damit, daß man eine Hand, einen Mund, Augen, Ohren, Füße hat. Wissen wird möglich aufgrund der Organstruktur des menschlichen Körpers.

Die Art und Weise, wie diese erste Umwelt beschaffen ist, kann auf höheren Stufen des Denkens bezweifelt werden. Aber Gegenstand von Skepsis und Zweifel ist nicht die Tatsache des Körpergebrauchs. Denn die regelhafte Verwendung des Körpers macht – neben dem Denken allgemein – auch den Zweifel erst möglich. Einen-Körper-Haben ist vom Wissen, also auch vom Zweifel, ausgenommen, vergleichbar dem Auge, das selbst nicht im Sehfeld liegt.

Die Gewißheiten des Körpers sind Erkenntnisbedingungen, nicht selbst Erkenntnisse. Daher *haben* wir sie; wir wissen oder kennen sie nicht. Sie sind, für uns gegenwärtige erwachsene Menschen, die Tatsachen unseres Körpergebrauchs in Worte gekleidet, nicht mehr und nicht weniger. Daher sind sie weder wahr noch falsch, noch können wir uns in ihnen irren, ebenso wie die Greifbewegung der Hand keine Wahrheitswerte und Irrtumsmöglichkeiten hat. In der Arbeit *L'être et le néant*, deren Bewußtseinstheorie diese Überlegungen ansonsten nicht nahestehen, faßt J.-P. Sartre diesen Gedanken in folgender Formulierung zusammen: »... er [der Körper] ist der Gesichtspunkt (point de vue), zu dem es keinen Gesichtspunkt geben kann, es gibt auf der Ebene des nicht-reflektierten Bewußtseins kein Bewußtsein des Körpers«. ¹⁶

4. Handgebrauch und Sprachgebrauch

Die Organismusstruktur geht vermittelt des Körpergebrauchs in die Fundamente der Sprachspiele ein. Es ist die Frage zu klären, in welcher Weise sie sich im Gebrauch auswirkt. An der Erzeugung elementarer Gewißheiten können von den Körperorganen nur die Sinnesorgane beteiligt sein. Geruch und Geschmack spielen bei der menschlichen Auseinandersetzung mit der Umwelt nur eine geringe Rolle; das Gehör als weitgehend unbewegliches Organ ist für den aktiv auf die Umwelt einwirkenden Körpergebrauch wenig geeignet. Es kommen dafür das Gesicht und der Tastsinn in Frage, das Auge und die Hand.¹⁷ Kommt vor allem dem Auge

oder der Hand oder einem Zusammenwirken von beiden die wesentliche Bedeutung für die Erzeugung fundamentaler Gewißheiten zu?

»Wenn mich ein Blinder fragte ›Hast Du zwei Hände?, so würde ich mich nicht durch Hinschauen davon vergewissern. Ja, ich weiß nicht, warum ich meinen Augen trauen sollte, wenn ich überhaupt daran zweifelte. Ja, warum soll ich nicht meine *Augen* damit prüfen, daß ich schaue, ob ich beide Hände sehe? Was ist *wodurch* zu prüfen?!« (§ 125)

Die Tatsache der beiden Hände ist etabliert durch den Handgebrauch; meine Augen können zu ihrer Verifizierung nicht das geringste beitragen. Die Hand als das ältere Organ erzeugt Grundlagen, die keiner Kontrolle durch das Auge fähig sind.

Die Sicherheit des Wiedererkennens, die unseren Sprachspielen zugrunde liegt, ist in ihrem Ursprung ein *motorischer* Vorgang des Handgebrauchs. Der frühkindliche Organismus erarbeitet sich seine Umgebung durch Fühlen, Saugen, Tasten, Greifen, Reißen, Schlagen, Beißen, Drücken, Kneifen . . . Seine Augen sehen dabei noch nicht; sie sind noch geschlossen, während sich der Körper seiner Hände, Füße, seines Mundes, seiner Haut versichert. Aber nicht nur das – der Handgebrauch erarbeitet sich Eigenschaften der unmittelbaren Körperumgebung: den Widerstand, das Harte und Rauhe, das Nachgiebige und Weiche, das Greifbare . . . Schließlich nimmt der Handgebrauch eine systematische Form an und instrumentalisiert den Körper: Gegenüber neuartigen Elementen der Umgebung werden nacheinander die verschiedenen Formen des Handgebrauchs wie Werkzeuge angewendet. In den ersten Monaten der menschlichen Existenz nehmen die Augen hingegen noch keine Objekte wahr, sondern »tableaux perceptifs«, die »erscheinen und verschwinden«. ¹⁸ Die kindliche Umwelt besteht aus Zustandsveränderungen – »tout est changement d'état«.

Vieles, was der Handgebrauch erarbeitet, wird in der späteren Entwicklung umstrukturiert, modifiziert oder verworfen. Es sind auch nicht einzelne Erfahrungen des frühkindlichen Handgebrauchs, die das spätere Denken aufnimmt. Vielmehr sind die Prozesse, in denen der Organismus gegenüber seiner Umgebung von sich Gebrauch macht, der Ausgangspunkt der Gewißheitserzeugung. In ihnen werden Sicherheiten gewonnen, auf deren Fundament die elementaren Sprachspiele errichtet werden: Sicherhei-

ten über den eigenen Körper, die Körpertätigkeit und die Körperumgebung.¹⁹ Zweifel an der Wirklichkeit der »Außenwelt« sind auf einer Ebene, die mit der Herstellung dieser Außenwelt überhaupt erst beschäftigt ist, ausgeschlossen.

In der Gewißheitserzeugung liegt der Initialzustand des Denkens, nicht in angeborenen Wissenskernen, wie Chomsky²⁰ meint. Für den Initialzustand des Denkens sind die Augen, um eine Ausdrucksweise Wittgensteins zu verwenden, »irrelevant«. Gebrauch ist, zuerst, ausschließlich eine Sache der Hände. Moores Satz wird in sein Gegenteil verkehrt: »Ich weiß, daß ich zwei Hände habe«, wird zu: »Weil ich zwei Hände habe, weiß ich.«

Wittgensteins zentrale Kategorie des Gebrauchs findet ihre Fundierung in der materiellen Form der Hände. Die Umwelt nimmt durch das handelnde Subjekt in der Weise Gestalt an, wie dessen Hände mit ihr umgehen.²¹ Zu sagen, sie entstehe durch Gebrauch, heißt annehmen, daß sie in den Händen angelegt, d. i. ihrer Möglichkeit nach vorgeformt ist. Diese Bemerkung gilt für die Umwelt im Stadium ihrer Entstehung beim Neugeborenen und, wie die Arbeiten Leroi-Gourhans gezeigt haben, beim prähistorischen Menschen. Aber sie behält ihre Gültigkeit auch auf den höheren Entwicklungsstufen des Menschen, die sich mit Hilfe von Symbolen von der konkreten Situation ablösen können: Die Bedeutung von Symbolen bleibt an die Kategorie des Gebrauchs gebunden.

Es ist sicher etwas anderes, ob ich die Hand oder ein Wort gebrauche. Aber auf dem Grund der beiden Gebrauchsweisen gibt es einen Zug, der zwischen beiden Fällen eine strukturelle Analogie konstituiert. Diese liegt in der mit dem Gebrauch erworbenen Gewißheit.

»Wenn ich sage »Natürlich weiß ich, daß das ein Handtuch ist«, so mache ich eine *Äußerung*. Ich denke nicht an eine Verifikation. Es ist für mich eine unmittelbare Äußerung. – Ich denke nicht an Vergangenheit oder Zukunft . . . – Ganz so wie ein unmittelbares Zugreifen; wie ich ohne zu zweifeln nach dem Handtuch greife. – Aber dieses unmittelbare Zugreifen entspricht doch einer *Sicherheit*, keinem Wissen. – Aber greife ich nicht auch zum Namen eines Dinges?« (§ 510 f.)

Es ist kein Zufall, daß Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* seine Überlegung, der Gebrauch von Wörtern kon-

stuiere in den meisten Fällen deren Bedeutungen, immer wieder an Beispielen des Handgebrauchs exemplifiziert: am Zugreifen, Herreichen, Fassen, Hinweisen. Die variable Funktionsweise sprachlicher Ausdrücke wird mit derjenigen von Gegenständen verglichen, die mit der Hand bewegt werden und deren Funktionen fortsetzen oder erweitern: mit Werkzeugen (PU § 11) und Handgriffen (PU § 12). Der Spracherwerb wird als Erlernen eines Umgehens mit Gegenständen, allerdings mit Symbolen, dargestellt. Wenn ein Kind beginnt, mit Wörtern umzugehen, hat es *vorher* schon die Gewißheiten festgesetzt, die für den Umgang mit Gegenständen nötig sind. Wenn jemand den Gebrauch eines Wortes lernt, geschieht dies nicht, weil er schon die Regel weiß, »sondern dadurch, daß er in anderm Sinn schon ein Spiel beherrscht« (PU § 31).

Auch der Sprachgebrauch erzeugt Gewißheiten; der Gebrauch ist in vielen Fällen ein »Greifen« zu Namen für Dinge. Bedeutungen werden durch Greifen konstituiert; sie entstehen aus der Tätigkeit der Hand – auf höheren Ebenen im symbolischen, auf unteren Ebenen im wörtlichen Sinn. »Eine Bedeutung eines Wortes ist eine Art seiner Verwendung. – Denn sie ist das, was wir erlernen, wenn das Wort zuerst unserer Sprache einverleibt wird« (ÜG § 61). Auf den höheren Ebenen wird eine Wortbedeutung dem »Sprachkörper« einverleibt«, auf den unteren Ebenen sind die Bedeutungen von Symbolen, als Greifbares in der Hand, gleichsam Erweiterungen des Körpers.

Benennungen erfassen die Umwelt; daher sind sie viel tiefer verankert als nur in reinen Abmachungen und Übereinkünften. Lange bevor ein Kind sprachliche Ausdrücke für Gegenstände seiner Umgebung erwirbt, hat es in seinen primitiven Sprachspielen von der Umgebung Besitz ergriffen. Dem Spracherwerb geht die Ausbildung eines Handlungssystems vorher, in dem die Hand das »Führungsorgan« (Gehlen) ist.

Man kann das Handlungssystem unterschiedlich theoretisch beschreiben: in Anlehnung an G. H. Mead²² als »Reaktionsreihen« oder, auf der Linie der Genfer Entwicklungspsychologie, als »Handlungsschemata«, Wittgenstein folgend als »Sprachspiele« – trotz aller, teilweise bedeutender, Unterschiede der wissenschaftlichen Positionen kommt man zu dem Ergebnis, daß in einer *vorsprachlichen Praxis* vom Organismus selbst erste Regeln entwickelt werden müssen. Genau diese Regelausbildung vollzieht sich

in der Produktion von Gewißheit. Im Unterschied zu regelhaftem Verhalten anderer Spezies sind die Setzungen durch die Hand von einer ganz besonderen Qualität, indem sie Festsetzungen treffen, die nicht mit dem Ende der jeweiligen Tätigkeit verlöschen. Sie sind dauerhafte, stabile Grundlage von sich wiederholenden gleichen oder modifizierten (z. B. sich anpassenden, korrigierenden) Handlungen.

Greifen und Einverleiben, die beiden Seiten des Handgebrauchs, erweitern in ihrer ständig fortschreitenden Tätigkeit die Hand über sich selbst hinaus; die Grenzen der Physis des Handelnden überschreitend, formen sie alles, was ergriffen und einverleibt wird, zu einem durch die Reichweite der Bewegung begrenzten sensomotorischen Körper und erweitern diesen, nach dem Spracherwerb, zu einem menschlichen Symbolkörper. Unsere Gewißheiten sind Bestandteile unserer Körper.

5. Die Erzeugung von Situationen durch den Handgebrauch

Die Sprache behält wesentliche Grundzüge des Handgebrauchs bei; sie kann sich nicht von ihnen lösen, weil jede Loslösung die Grundzüge schon voraussetzen würde. Diese liegen in der materiellen Struktur der Hand begründet. Eine Archäologie der Sprache würde die Bindung von Syntax und Semantik an die Geschichte des Körpers aufzeigen. Die Grundzüge des Handgebrauchs habe ich – in einer zugespitzten Formulierung – als Greifen und Einverleiben bezeichnet. Im folgenden versuche ich, eine systematische und analytische Darstellung von beiden Gebrauchsweisen zu geben.

Die Hand ist in hohem Maße beweglich; sie kann auf Gegenstände einwirken, diese verfügbar machen und die Resultate der Einwirkungen ertastend wahrnehmen. Sie hat neben hoher Mobilität ein umfangreiches Bezugssystem, gekennzeichnet durch Position im Raum, Temperatur-, Schmerz-, Druckempfindung. Das Bezugssystem kann durch Bewegungen im Raum erweitert werden. Die Bewegungen der Hand werden relativ zum Körper wahrgenommen; räumliche Orientierung wird dadurch erleichtert, daß sie mit zwei anderen sinnlichen Bereichen in Beziehung steht: mit dem Rumpf und dem Kopf.

Die Hand kann aufgrund ihrer Mobilität andere Personen – und die eigene – erreichen und auf der Basis ihres Bezugssystems leicht Botschaften aufnehmen, ausgeben oder austauschen (Händedruck, Feuchtigkeit, Weichheit, Wärme) und Beziehungen ausdrücken (streicheln, schlagen . . .). Sie hat im Unterschied zu allen anderen Sinnesorganen die Fähigkeit, Tätigkeiten intentional zu vollziehen, also initiativ, aktiv oder reaktiv zu werden, Tätigkeiten einzuleiten und zu beenden.²³ Die Hand kann den Zeitfluß in einzelne Handlungszeiten zergliedern. Sie kann greifen und innehalten, dann wieder greifen oder andere Bewegungen vollziehen usw. Auf diese Weise *erzeugt sie Situationen* und ist in der Lage, *dieselben Situationen zu reproduzieren*. Allein das Lauterzeugungssystem ist wie die Hand fähig, identifizierbare, generalisierbare und imitierbare Produkte hervorzubringen.²⁴

Innerhalb der jeweiligen Situation verwirklicht die Hand eine (oder mehrere) ihrer – genetisch angelegten oder selbst entwickelten – Tätigkeitsdispositionen (Systemanwendung). Sie nimmt Bestandteile, die vorher noch nicht zu ihr gehörten (aber der Möglichkeit nach zu ihr gehören können), in sich auf (Systemvergrößerung). Sie kann ihre Tätigkeiten variieren und ihre Bestandteile verändern; der Handgebrauch ist, wenn er systematisch vorgenommen wird, Experimenten vergleichbar. Schließlich kann die Hand verschiedene »Experimente« miteinander koordinieren und die Resultate kombinieren (Konstruktion).

Der in diesem Abschnitt entwickelte Gedanke besteht darin, daß im Handgebrauch Situationen und geistige Konstruktionen entstehen, die über den Körper selbst hinausführen. Er soll im folgenden Abschnitt im Lichte einer Erfahrungswissenschaft, aus der Perspektive der Paläontologie, interpretiert werden.

6. Befreiung der Hand und Befreiung von der Hand

Bei aller Reserve muß man Arnold Gehlen einen Gedanken konzedieren: Die biologische Struktur des menschlichen Organismus – die Hand ist dabei als einzigartig hervorzuheben – bestimmt das Verhältnis des Menschen zur Welt. Die Formulierungen Gehlens (»Weltoffenheit«, »Unspezialisiertheit«) haben nur dann Sinn, wenn man sie präzisieren kann; d. h., wenn man die Organismusstrukturen und deren Einfluß auf Erkenntnis und Handlungen

angibt. Denn nicht jedes Verhalten zur Welt wird durch Organismus-Strukturen bestimmt. Welches sind die grundlegenden Züge, die die Entwicklung vom elementaren Handgebrauch bis zum hochentwickelten Sprachgebrauch durchziehen? Beispielsweise gehört zu den Leistungen der Hand *nicht* die Erzeugung des Ichs, einer Personenkategorie, nicht einmal die Trennung von handelndem Subjekt und behandeltem Objekt (die Hand legt nicht die Körpergrenzen fest).²⁵

Gehlens (Herder folgende) pauschale Kennzeichnung des menschlichen Organismus in rein negativem Sinn als »Mängelwesen« ist deswegen irreführend, weil sie rhetorische Gebärde bleibt und die Möglichkeit – die Gehlen zweifellos herausgearbeitet hat – vergibt, Einblicke in körperliche Bedingungen menschlicher Erkenntnis zu gewinnen.²⁶ Eine »Offenheit« und Nicht-Spezialisiertheit wird auch von der modernen Paläontologie²⁷ in der Entwicklung des Menschen gesehen, aber nicht im Sinne eines Mangels. Die Hand mag im Vergleich zu den Vorderläufen von Rehen und Pferden, den Zangen von Krebsen, den Krallen von Vögeln, Tatzen von Bären, schließlich den Greifhänden von Affen als »hoffnungslos unangepaßt«²⁸ erscheinen. Aber es zeigt die schiefe Sicht Gehlens, diesen Sachverhalt »unter entwicklungsbiologischem Gesichtspunkt als [einen der menschlichen] Primitivismen« aufzufassen.²⁹ Was Gehlen für den Ausgangspunkt der Entwicklung nimmt – das Wesen mit dem aufrechten Gang und dem freien Handgebrauch –, gilt nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung als deren vorläufiger Endpunkt (nämlich das Auftreten des *homo sapiens* und seiner Vorläufer des Anthropen).

Die Entwicklungsoffenheit des Menschen beruht zwar auf einem Fehlen von Spezialisierung, aber diese begründet keinen Mangel, sondern Möglichkeiten für höhere Entwicklungen, die einem vollspezialisierten Organismus verschlossen bleiben. Wenn die Entwicklung z. B. nach dem Erwerb des aufrechten Gangs »zu einer immer weiter getriebenen Kortikalisierung des neuro-motorischen Systems« hin verlaufen wäre, hätte sie den Menschen in ein Wesen eingeschlossen, das den am höchsten entwickelten Insekten vergleichbar gewesen wäre. Sie ist, im Gegenteil, über die motorischen Bereiche des Gehirns hinausgegangen und hat die neue nicht-motorische Fähigkeit »unbegrenzter Generalisierung« erschlossen.³⁰

Die Entwicklungsoffenheit ist – weit entfernt davon, einen Aus-

gangszustand menschlicher Entwicklung darzustellen – das Ergebnis einer Folge von »Befreiungen« des Organismus: »Befreiung« des »ganzen Körpers vom flüssigen Element«, »des Kopfes vom Boden«, »der Hand von der Fortbewegung und schließlich des Gehirns von der Gesichtsmaske«. ³¹ Die großen Etappen der Entwicklung des menschlichen Organismus sind gekennzeichnet durch die sukzessive Herausbildung der mechanischen Organisation der Wirbelsäule und der Glieder, der Schädelauflagerung, des Gebisses, der Hand und des Gehirns. ³²

Der Ausbildung des Handgebrauchs kommt in der paläontologischen Sicht Leroi-Gourhan eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Auf eine knappe Formel gebracht, behauptet Leroi-Gourhan, daß der Handgebrauch wesentlich an der Herausbildung des menschlichen Gehirns in seiner heutigen Form, insbesondere des Sprachzentrums, beteiligt ist. Zwei grundsätzliche Annahmen bilden die Voraussetzung dieser Hypothese:

1. Die Gehirnentwicklung geht nicht – wie traditionell behauptet – der Herausbildung des Körperapparats vorher. ³³ Wie Leroi-Gourhan in einer Reihe von Einzeluntersuchungen nachweist, verhält es sich eher umgekehrt: Einrichtung und Ausbau des Gehirns »folgen denen der Körpermaschine« ³⁴; das Gehirn »bleibt unvermeidlich abhängig von den Möglichkeiten selektiver Anpassung des Körper-Gerüsts«. ³⁵

2. Die motorischen Zentren von Hand und Sprache liegen in der Hirnrinde in unmittelbarer Nachbarschaft: das motorische Sprachzentrum in der Pars opercularis der unteren Stirnwindung, die Motoneuronen der Hand in der vorderen Zentralwindung. Bei Zerstörung des motorischen Sprachzentrums geht bei intaktem Sprechwerkzeug und erhaltener Intelligenz die Fähigkeit, Begriffe in *Wort- und Schriftbilder* umzusetzen, verloren (motorische Aphasie und Agraphie). Das motorische Sprachzentrum steht daher nicht nur mit dem »Begriffszentrum« in der Stirnhirnregion, sondern auch mit denjenigen Rindengebieten in Verbindung, in denen die zum Schreiben notwendigen motorischen Bewegungsvorstellungen gebildet werden (vordere Zentralwindung, Parietalregion).

Die erste Annahme gründet die Ausbildung des Gehirns auf Prozesse der Körperentwicklung. Leroi-Gourhan gibt wichtige Entwicklungsschritte an: Der erste Schritt, der von allen Wirbeltieren vollzogen wird, besteht in der Ausbildung eines Feldes vor

dem Körper³⁶; der zweite unterteilt dieses in »zwei komplementäre Territorien, wovon das eine durch die Bewegung des Kopfes, das andere durch die Bewegung des Vordergliedes, oder genauer: durch die Bewegung der Gesichtsorgane und der Extremitäten des Vordergliedes begrenzt wird«. Das Körpervorfeld enthält somit zwei Pole, einen Gesichts- und einen Handpol, die beide »in enger Beziehung miteinander die ausgearbeiteten technischen Operationen vollziehen«. ³⁷ Die Säugetiere erreichen die am höchsten entwickelte Koordination von Gesichts- und Handfeld.³⁸

Der entscheidende Schritt, der den Unterschied des Menschen von anderen Lebewesen konstituiert, ist die Befreiung der Hand von der Fortbewegung. Nur beim menschlichen Organismus vollzieht sich die Zusammenarbeit von Gesichts- und Handpol, ohne daß das Vorderglied gleichzeitig bei der Fortbewegung verwendet wird.³⁹ Bei den Affen sind Hinter- wie Vorderhand Instrumente der Ortsveränderung. »Das lokomotorische Greifen hat aus den Affen Primaten gemacht, wie die zweibeinige Fortbewegung die Anthropen erzeugt hat«. ⁴⁰

Der Befreiung der Greifhand von der Fortbewegung scheint, nach den verfügbaren Kenntnissen, eine Vergrößerung der Cortexoberfläche des Stirn- und Scheitellappens zu folgen (dies zeigt die Entwicklung vom Australanthropen bis zum Paläanthropen). Nach dieser Vermutung ist die menschliche Körperentwicklung zwar frühzeitig abgeschlossen, aber die Gehirnentwicklung steht mit den ersten Formen des Menschen an ihrem Anfang.⁴¹ »Sie zeigt . . ., daß, wenn zwischen den großen Affen und den ältesten Menschen intellektuelle Unterschiede zu suchen sind, man den Kontrast in den Eigenschaften der mittleren Cortex am stärksten ausgeprägt findet«. ⁴²

Die Befreiung der Hand von Aufgaben der Fortbewegung eröffnet dem menschlichen Körper die Entwicklungschance des freien Handgebrauchs. Das Werkzeug des prähistorischen Menschen ist in dieser Sichtweise geradezu eine »wirkliche Sekretion des Körpers und des Gehirns der Anthropen«. ⁴³ Die Freiheit des Handgebrauchs bei der Konstruktion und Verwendung von Werkzeugen ist mit der Herstellung von Symbolen verbunden. Denn wenn das Gehirn zum Werkzeuggebrauch fähig ist, hat es bereits – da die Werkzeugfunktion der Hand und die Sprache nerval miteinander verknüpft sind⁴⁴ – eine rudimentäre Symbolisierungsfähigkeit herausgebildet. Werkzeug- und Symbolherstel-

lung »stammen von derselben fundamentalen Einrichtung des Gehirns her«. »Beide sind nur der Ausdruck derselben Eigenschaft des Menschen«.45

Die Verschränkung von Handgebrauch mit Werkzeug und Sprache, die Leroi-Gourhan darstellt, gehört zu den rudimentären Eigenschaften des *homo sapiens*, die zwar von weiteren Entwicklungsschichten überlagert werden, aber im Gehirn – in dessen Aufbau – erhalten bleiben und selbst in den entwickeltsten Formen des Denkens noch eine Rolle spielen.46

Insofern bleibt das Denken an den Handgebrauch gebunden. Auch die Hand konserviert die wesentlichen Handlungsweisen, die sie sich aufgrund ihres Freiwerdens erschlossen hat: »Die komplexen Operationen von Greifen – Drehen – Schieben, die die zuerst aufgetretenen Verwendungen kennzeichnen, haben alle Zeiten ohne Veränderungen durchlaufen. Sie bleiben immer noch die geläufigste gestuelle Grundlage . . .«.47

Ein Zwang wird dem menschlichen Denken allerdings dadurch nicht auferlegt. Im Gegenteil liegt im Handgebrauch eine weitere, bislang letzte, Befreiung: Die Sprache – und in zunehmendem Maß das Werkzeug – befreit den Menschen von der unmittelbaren Erfahrung. Aus dem Handgebrauch heraus entstehen Begriffe, die eine Ablösung der Sprache und des Denkens von der Anwendungssituation der Hand ermöglichen. Im Ursprung der entscheidende Akt, der das menschliche Denken hervorbringt, führt er bis zu einem Punkt, wo er als der Schuldige für das Schwinden der Sinne angesehen wird. Entsinnlichung ist beschlossene Sache in dem Entwicklungsmoment, wo sich die Hand befreit. So bindet uns der Handgebrauch körperlich an unseren Ausgangspunkt, während er unseren Geist zugleich vom Körperlichen entfernt.

7. Situationsrahmen

Diese doppelte Wirkungsweise des Handgebrauchs, den Rückgriff auf den Körper und das Ablösen vom Körper, habe ich oben mit dem Begriff der Situation beschrieben. Die Arbeitsweise der Hand erzeugt *Situationen* durch Handeln (z. B. durch Ortsveränderungen), und zwar Situationen einer bestimmten Art: des Einwirkens auf die materielle Umgebung und des Habhaft-Werdens des Ergriffenen – Greifen und Einverleiben. Wenn der Handge-

brauch den Fluß der (ungedeuteten) Ereignisse zu Situationen gliedert, preßt er diesen gleichsam in vorgefertigte Formen, die in den Ereignissen selbst nicht gegeben sind. Hierin liegt ein Modellierungsvorgang, der *verschiedenen* Ereignissen eine gleichartige Struktur aufprägt. Man kann derartige modellhafte Strukturen ›*Situationsrahmen*‹ nennen. Der hier zugrundeliegende Gedanke ist folgender⁴⁸:

Für das neugeborene Individuum besteht die Umwelt aus Wahrnehmungstableaux. Das zweijährige Kind erkennt Objekte und kann diesen Benennungen zuordnen. Objektwahrnehmung und -benennung beruhen auf geistigen Leistungen, die das Kind vollzogen hat: Leistungen einer ersten geistigen Konstruktion. Sie sind nicht mit den Sinneseindrücken oder mit der Existenz eines funktionsfähigen Gehirns selbst gegeben. Das Individuum muß Sinneseindrücke gliedern, Objekte mit verschiedenartigen Eigenschaften und einer Benennung bilden und die Benennung auf gleichartige Objekte anwenden. Objekte und ihre Benennungen sind so beschaffen, daß sie *vor* und *nach* dem jeweiligen Anwendungszeitpunkt schon aufgetreten sind bzw. wieder vorkommen können.

Das Individuum hat im Verlauf der körperlichen Auseinandersetzung mit der Umwelt eine rudimentäre ›Theorie‹ über die jeweiligen Objekte und deren Benennungen herausgebildet. Dies ist aber noch nicht alles; erste Bedingung für den Benennungsvorgang ist, daß der Sprecher sein Verhältnis gegenüber seiner Umgebung definiert, insbesondere durch folgende drei Kennzeichen: daß er sich einem Objekt (oder mehreren Objekten) gegenüber befindet, daß er eine Benennung (oder mehrere Benennungen) für das Objekt zur Verfügung hat und daß er diese auf das Objekt anwendet. Die Definition des Sprechers bestimmt die Art der *Sprechsituation*, in diesem Fall die Situationsart, in der ein Objekt *benannt* wird.

Es gibt Situationen ganz anderer Art, z. B. Situationen des Exemplifizierens, des Kommentierens, der Sprechakte. Was alle Situationen der Benennung von andersartigen Sprechsituationen unterscheidet, ist die Konjunktion der drei Kennzeichen, mit denen der Sprecher sein Verhältnis zur Umgebung definiert.⁴⁹ Soll man annehmen, daß Sprecher bei jedem Sprechanlaß von neuem daran gehen, ihre Situationen mit Hilfe einer Liste von Kennzeichen zu definieren? Das scheint sehr umständlich zu sein. Vor

allem ist es unnötig, wenn wir folgende Annahmen machen: In den unzähligen Anwendungen der Hand ist das Verhältnis des Individuums zu seiner Umgebung immer wieder festgelegt worden. Ebenso wie sich die Hand Werkzeuge geschaffen hat, um auf die Umgebung materiell einzuwirken, hat sie ein Werkzeug anderer, geistiger, Art hervorgebracht, das Situationen eines bestimmten Typs erzeugt: Situationen, in denen das Individuum auf Objekte einwirkt und sich die Resultate seiner Handlung einverleibt. Nennen wir dies Werkzeug ›*Situationsrahmen*‹ und verstehen wir darunter eine feste, ausgebildete geistige Form, mit deren Hilfe sich das Individuum mit einer Situation umgibt. Die Herstellung von Situationen ist eine aktive instrumentelle Leistung des Individuums.

Der Situationsrahmen des Hand- und Werkzeuggebrauchs ist selbst ein elementares Werkzeug. Die sprachliche Benennung von Objekten ist, obwohl kein materielles Einwirken auf die Umgebung, ein symbolisches Greifen und Einverleiben. Während sich die Handlungsweise des Individuums unterscheidet je nachdem, ob es wirklich oder symbolisch greift, bleibt der Situationsrahmen in beiden Fällen im wesentlichen gleich. Nur ist innerhalb des Rahmens der Griff durch das Wort ersetzt worden.

Der Situationsrahmen der Benennung ist für die Sprache fundamental: Wenn das Individuum die Sprache erlernt, muß es diese Form schon ausgebildet haben. Es könnte keine Benennung verstehen, wenn es sich nicht in der Sprechsituation der Benennung befinden würde. Symbolisches Denken, Sprechen und Verstehen setzen den Situationsrahmen der Benennung voraus. Dieser legt die Bedingungen fest, unter denen die ersten Erfahrungen des Individuums möglich werden.

Der Situationsrahmen der Benennung ist an den Körper gebunden, aber er ist das Instrument, das das Denken vom Körper löst. Das beste Beispiel für diesen Vorgang ist der Körper selbst. Die Erfahrung des eigenen Körpers, die Benennungen, die wir seinen Teilen und Funktionen geben, sein Verstehen wird innerhalb des Situationsrahmens aufgebaut, vom Körper also abgetrennt, als Gegenstand rudimentärer Theorien zum Bestandteil des Geistes gemacht.

In einer weiteren Entwicklung des Individuums legen sich andere Organbefunde (besonders die des Auges) und Strukturen des Denkens darüber; neue Situationsrahmen entstehen. Aber der ur-

sprüngliche Situationsrahmen bleibt erhalten. Er erzeugt, weil er eine Vor-Semantik aufbaut, den Übergang von der an Tätigkeiten gebundenen Intelligenz auf die Stufe der symbolischen Intelligenz. Er wird zur generellen Situation der Objektbenennung im Sinne der Denotation. Auf ihr bauen alle höheren Funktionen des Denkens auf, insofern, als diese notwendig die Benennung voraussetzen.

Die materielle Struktur der Hand richtet ein Verfahren der Wissenserzeugung ein: Wissen gewinnt ein handelndes Subjekt durch unmittelbares körperliches oder symbolisches Einverleiben von (behandelbaren) Bestandteilen der Umgebung. Körperliches Einverleiben ist Anfassen, Berühren, Greifen, Schlagen, Streicheln, symbolisches Einverleiben ein Benennen mit Worten, eine zeichenhafte Wiedergabe, ein symbolisches Darstellen. In der Arbeit des Hand- und Symbolgebrauchs kann kein Zweifel aufkommen. Der Geist findet seine Rolle als Kontrolleur des Körpers erst in den späteren Entwicklungsperioden, die den körperlichen Ursprung des Wissens vergessen oder sich von ihm entfernt, die die Bedeutung der Hand herabgesetzt und ihre Rolle als »Führungsorgan« vollkommen dem Auge überantwortet haben.

Das Auge handelt nicht; es bleibt unbeteiligt; es ist Kontrollorgan. Wie der Griff der Hand die Frühgeschichte des menschlichen Denkens charakterisiert, so kennzeichnet der Blick auf Kontrollinstrumente dessen Spätgeschichte. Wie durch den Handgebrauch Gewißheiten produziert werden, so entsteht durch das Hin-Sehen des Auges der Zweifel. Das Vorherrschen der visuellen Kultur darf uns indessen nicht darüber täuschen, daß die Hand unsere Kultur fest im Griff hat: der Symbolgebrauch ist das Prinzip jeder Bedeutungskonstitution, hierüber hinaus gibt es keinen Fortschritt. Der Sprachgebrauch – damit auch die Semantik – ist im Ursprung eine körperliche Kategorie. Wie die Sprachtheorie muß die Erkenntnistheorie von den Händen her aufgebaut werden. Der methodische Zweifel hat einen ungleich stärkeren Vorgänger in der welterzeugenden Gewißheit der Hände.

Anmerkungen

- 1 Der Strukturbegriff wird in dem Sinne verwendet, daß er eine Menge wesentlicher Merkmale, unabhängig von ihren jeweiligen individuellen Ausprägungen und Gebrauchsweisen, in einer charakteristischen Anordnung bezeichnet.
- 2 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*. Hg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Oxford 1969; deutsche Ausgabe Frankfurt 1970.
- 3 Auch die *Philosophischen Untersuchungen* sind – allerdings wohl nur in diesem einen Punkt: der Reinigung der Philosophie – noch cartesianisch. Das Programm der Therapie der Philosophie oder ihrer Abschaffung ist nichts anderes als der Extrempunkt der cartesianischen Methode.
- 4 Im folgenden wird zitiert nach: Descartes, *Oeuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1953.
- 5 Zitate aus *Über Gewißheit* (s. Anm. 2) werden mit ÜG + Paragraphennummer zitiert.
- 6 »Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente.« (ÜG § 105).
- 7 Vgl. ÜG § 642: »Wenn man aber mit dem Bedenken kommt: Wie, wenn ich plötzlich sozusagen aufwachte und sagte: »Jetzt habe ich mir eingebildet, ich heiße L. W.!« – wer sagt denn, daß ich nicht noch einmal aufwache und nun *dies* als sonderbare Einbildung erkläre, und so fort.«
- 8 Vgl. folgende Überlegungen von Wittgenstein:
»Wir sagen: Wenn das Kind die Sprache – und also ihre Anwendung – beherrscht, muß es die Bedeutungen der Worte wissen. Es muß z. B. einem weißen, schwarzen, roten, blauen Dinge seinen Farbnamen, in der Abwesenheit jedes Zweifels, beilegen können« (§ 522). »Wer keiner Tatsache gewiß ist, der kann auch des Sinnes seiner Worte nicht gewiß sein« (§ 114). »Wenn ich zweifeln wollte, daß dies meine Hand ist, wie könnte ich da umhin zu zweifeln, daß das Wort »Hand« irgendeine Bedeutung hat?« (§ 369) »Wenn ich *das* nicht weiß, wie weiß ich dann, ob meine Worte das bedeuten, was ich glaube, daß sie bedeuten?« (§ 506)
- 9 G. E. Moore, *Proof of an external world*, und ders., *A defence of common sense*, in: G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London 1959.
- 10 Die Gewißheiten beziehen sich darauf, daß ich einen Körper, Hände und Füße, habe, »daß ich ein Mann und keine Frau bin« (§ 79). Sie sind

nicht auf ein bestimmtes »Weltbild« beschränkt, sondern übergreifen offenbar ganz verschiedene Arten von »Weltbildern«. Auch die schon zitierte Gewißheit, daß Gegenstände Benennungen haben, ist nicht auf ein spezifisches »Weltbild« beschränkt. Es ist aber unstrittig, daß diese Gewißheiten kontingent sind. »Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nichterstarten flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden« (§ 96).

- 11 Vgl. § 360: »Ich WEISS, daß dies mein Fuß ist. Ich könnte keine Erfahrung als Beweis des Gegenteils anerkennen. – Das kann ein Ausruf sein; aber was folgt daraus? Jedenfalls, daß ich mit einer Sicherheit, die den Zweifel nicht kennt, meinem Glauben gemäß handeln werde.«
- 12 Die Art des »Glaubens«, die hier gemeint ist, wird aus § 473 deutlicher: »Wie man beim Schreiben eine bestimmte Grundform lernt und diese später dann variiert, so lernt man zuerst die Beständigkeit der Dinge als Norm, die dann Änderungen unterliegt.« Was man »unumstößlich glaubt«, bildet einen »Wissenskörper« (§ 288).
- 13 Vgl. insbesondere Jean Piaget, *Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde* (1936), Stuttgart 1969.
- 14 Piaget (s. Anm. 13), S. 34.
- 15 Piaget (s. Anm. 13), S. 44 f.
- 16 J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris 1980, S. 378.
- 17 Unter dem Begriff »Hand« fasse ich, zusätzlich zu den speziellen Funktionen der Hand, für den Zweck dieser Arbeit alle taktilen und haptischen Funktionen des Körpers zusammen.
- 18 J. Piaget, *Psychologie et épistémologie. Pour une théorie de la connaissance*, Paris 1970, S. 25.
- 19 Die Hände sind *mehr* als Werkzeuge. Sie gliedern die Welt und geben ihren Objekten Eigenschaften. Das Auge oder der Verstand können später alles, was dabei entsteht, korrigieren oder weiterführen. Unkorrigierbar ist aber die Grundstruktur, die darin besteht, daß die Hand auf ihre Umgebung einwirkt.
- 20 N. Chomsky, *Sprache und Geist*, Frankfurt 1970.
- 21 Der Ausdruck »Umwelt« ist insofern etwas mißverständlich, als durch den Handgebrauch der eigene Körper des Handelnden ebenfalls Gestalt gewinnt.
- 22 G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (1934), Frankfurt 1968.
- 23 Die dargestellten Eigenschaften der Hand zeigen, daß sie nicht nur manipulativ tätig ist. Sie definiert und formt unsere Beziehungen zur Umwelt und zum anderen. Unsere Neugier, Liebe, unser Haß, Interesse, unsere Passionen gehen durch die Hand und werden für den

anderen durch die Hand übersetzbar.

- 24 Vgl. hierzu insbesondere J. Piaget, *Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde* (1945), Stuttgart 1971.
- 25 Es gehört nicht einmal zu den Leistungen der Hand, das »permanente Objekt« (Piaget), d. i. das unabhängig von Tätigkeit und Wahrnehmung des Subjekts bestehende Objekt, festzulegen.
- 26 Ich beziehe mich im folgenden insbesondere auf A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden¹² 1978.
- 27 Der folgenden Erörterung wird die Arbeit zugrunde gelegt: A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. 1. Bd. Technique et langage. 2. Bd. La mémoire et les rythmes*, Paris 1964, 1965. (Deutsche Übersetzung *Hand und Wort*, Frankfurt 1980.)
- 28 Gehlen (s. Anm. 26), S. 34.
- 29 Ebenda.
- 30 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 168.
- 31 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 40 ff.
- 32 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 57.
- 33 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 59.
- 34 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 75.
- 35 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 88.
- 36 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 49.
- 37 Ebenda.
- 38 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 55.
- 39 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 54.
- 40 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 82.
- 41 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 111 f.
- 42 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 112.
- 43 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 132.
- 44 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 163.
- 45 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), I, S. 163 f. Affen verfügen, nach Leroi-Gourhan, über diese Eigenschaft nicht; ihr Gehirn ist auf charakteristische Weise anders eingerichtet als das des Menschen. »Sprache« und »Technik« der großen Affen wird durch »spontanes Auftreten unter dem Effekt eines äußerlichen Stimulus' und ihr nicht weniger spontanes Aufgeben« bei einer veränderten materiellen Situation gekennzeichnet.

Die enge Verbindung von Handgebrauch und Sprachentwicklung ist seit langem von Philosophen bemerkt worden; vgl. dazu H.-G. Gadamer, *Verlust der sinnlichen Bildung als Ursache des Verlustes von Wertmaßstäben*, in: *Der Mensch ohne Hand. Oder: Die Zerstörung der menschlichen Ganzheit. Ein Symposium des Werkbundes Bayern*, München 1979, S. 15-28. Die Hand, so schreibt Gadamer, »ist nicht

selbst ein Werkzeug, das heißt es dient nicht zu speziellen Zwecken, sondern ist fähig, anderes so zu bearbeiten, daß es als Handwerkszeug den von ihm gewählten Zwecken dient. So ist es ein geistiges Organ, ein Glied, das zu vielem dient und sich vieles dienstbar macht. – Deswegen ist dieses Organ so eng mit der Sprache verknüpft. Die Hand ist nicht nur die Hand, die etwas herstellt und handhabt, sondern auch die Hand, die auf etwas zeigt.« (S. 18 f.)

46 Leroi-Gourhan (s. Anm. 27), II, S. 42.

47 Ebenda.

48 Bei der folgenden Darstellung lege ich meine Überlegungen zugrunde, die dargestellt werden in: *Analytische Sprachphilosophie und das Verstehen. Untersuchungen zu einer Theorie der verstehenden Wissenschaften*. Habilitationsschrift Karlsruhe 1975, Kapitel 5 und 6.

49 Bei einer Exemplifikation hingegen wird die Situation in anderer Weise definiert. Nehmen wir das Beispiel eines Gesichtsausdrucks, der Freude exemplifiziere. Der sprachliche Ausdruck »Freude« benennt nicht ein Objekt; er wird nicht auf das Gesicht bezogen. Der Ausdruck hebt vielmehr eine Reihe von Merkmalen des Gesichts hervor, und er sagt von ihnen aus, daß ihnen »Freude« zukommt. Die hervorgehobenen Merkmale beziehen sich ihrerseits auf den Ausdruck »Freude« zurück. Vgl. hierzu N. Goodmans Kennzeichnung der Exemplifikation in: N. Goodman, *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie* (1968), Frankfurt 1973.

Der gemessene Schritt als Sinn des Körpers: Gehkünste und Kunstgänge

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als es schon längst gang und gäbe war, mit der Kutsche zu reisen, stieg Johann Gottfried Seume aus dieser eingefahrenen Bewegungsform aus, um innerhalb eines Jahres seinen berühmten Spaziergang nach Syrakus zu machen:

»Wer geht, sieht mehr, als wer fährt. Ich halte den Gang für das Ehrenvollste und Selbständigste im Manne und bin der Meinung, daß alles besser gehen würde, wenn man mehr ginge. Wer zuviel im Wagen sitzt, mit dem kann es nicht ordentlich gehen. Wo alles zuviel fährt, geht alles sehr schlecht; man sehe sich nur um! Sowie man im Wagen sitzt, hat man sich sogleich einige Grade von der ursprünglichen Humanität entfernt.«¹

Sein peripatetisches Manifest richtete sich gegen das überhandnehmende Ungleichgewicht, mit dem die zeitgemäße Mobilität den Körper zusehends beschwerte, indem sie ihm Schritt für Schritt einen steigenden Wahrnehmungs- und Erfahrungsverlust sowie eine wachsende Verweichlichung aufdrängte.

›Gehen‹ ist für Seume nicht nur ein Wort, mit dem man im übertragenen Sinne alle möglichen Vorgänge und Lebenslagen zu bezeichnen pflegt, sondern diese werden durch das tatsächliche Gehen mehr oder minder direkt beeinflusst. Wenn der menschliche Schritt bei ihm schon zum Prüfstein und Charakteristikum des ›Humanen‹ erhoben wurde, konnte er wohl noch nicht ahnen, daß selbst die modernsten Roboter heutzutage eher fließender zu sprechen als zu gehen vermögen, den menschlichen Gang also noch längst nicht eingeholt haben.

Vielleicht auch ein Grund dafür, daß man das Gehen mehr denn je als Protestform gegen unmenschliche Betriebsamkeiten und Verordnungen begreift.

Kurioserweise gehörte es schon um 1840 in Paris »zum guten Ton, Schildkröten in den Passagen spazieren zu führen. Der Flaneur ließ sich gern sein Tempo von ihnen vorschreiben. Wäre es nach ihm gegangen, so hätte der Fortschritt diesen pas lernen müssen.«²

Im Verlaufe der letzten 200 Jahre tritt das Gehen immer wieder in den Vordergrund als ein nicht ersetzbares Residuum und Maß, an dem sich das menschliche Wohlergehen bemißt. Dem gemessenen Schritt entspringt eine Gleichgewichtsvorstellung, die dafür Sorge tragen soll, daß einem nicht der Boden unter den Füßen weggezogen wird.

Auf diesem Untergrund rückt die Person des Fußgängers immer weiter ins Zentrum architektonischer und stadttökologischer Probleme.

Zwei so bekannte ›Fußbewegungen‹ wie die Wandervögel zu Beginn unseres Jahrhunderts und die Jogger unserer Gegenwart weisen nicht nur auf körperlich, sondern auch auf kulturell ganz unterschiedliche Gangarten.³ Ihre Identität und Intensität beziehen sie zumeist aus der Opposition zu anderen Mobilitäten, gegen die sie angehen oder die sie in ihre Gehweisen integrieren. Wie sich eine solche Fußbewegung artikuliert, verrät viel über das Verhältnis der Menschen zu ihrem Körper, aber auch über dessen soziale Konditionierung.

Vor allem die Medien, wie z. B. auch Spazierstöcke, prägen und produzieren auf eine sehr direkte Weise ihren ›Walk-man‹. Und irgendwann ist jeder einmal beim Verlassen des Kinos den Schritten seines Leinwandhelden so dicht wie nur möglich auf der Spur geblieben, um dessen Gangart nachzuahmen. Diese primär durch den Sehsinn gebildete Kette von Doppelgängern scheint sich heute immer mehr zu zerstreuen, wo eine Vielzahl von Kopfhörern den Lauf der Menschen diktiert.

Auf Schritt und Tritt macht der ›Hörgänger‹ dem Bewegungsdrang der ihm auferlegten Stimmlagen Platz, ohne dabei gleich in einen Tanz zu verfallen. In diesen Bereich gängiger tänzerischer Vorformen gehören auch die Schrittfolgen festlicher Um- und Aufzüge, vor allem wenn sie durch musikalische Töne angefeuert werden.

Im Hinblick auf solche Gleichschritt-Techniken hat der französische Anthropologe Marcel Mauss einmal festgestellt, daß die Marschmusik eines bestimmten Landes die Schritt-Technik seiner Soldaten so tief prägt, daß es ihnen nicht gelingt, mit der Militärkapelle einer anderen Armee gemeinsam zu marschieren. Er behauptet sogar, erkennen zu können, ob ein junges Mädchen im Kloster erzogen wurde:

»Sie geht meistens mit geschlossenen Fäusten. Ich erinnere mich auch noch an meinen Lehrer in der Tertia, der mir zurief: ›Du komische Kreatur, was läßt Du beim Gehen immer Deine großen Hände geöffnet!‹ Also gibt es ebenso eine Erziehung zum Gehen.«⁴

Jede Kultur, jede soziale Gruppe, ja jedes Individuum findet mit der Zeit seinen charakteristischen Gang. Daß dieser dennoch immer wieder als etwas durchaus Eigenes neu zu entdecken ist, gründet in der Unabgeschlossenheit des Gehens als eines *Modus vivendi*. Jenseits sozialer Körperzwänge und kulturell festgelegter Gangarten wäre deshalb einmal zu fragen, inwieweit das Gehen zugleich auch als ein genuines körperliches Vermögen freigesetzt werden kann.

Der menschliche Fortschritt wird nicht zuletzt von den Füßen getragen. Die gemessenen Schritte des Gehenden setzen nicht nur ein Maß für andere Fortschritte, zum Beispiel die Verkehrswege in der Stadt, sondern auch für die eigenen geistigen Bewegungen und Gedankenschritte. So jedenfalls versteht es der österreichische Dichter Thomas Bernhard:

»Wenn wir gehen, sagt Oehler, kommt mit der Körperbewegung die Geistesbewegung. Diese Feststellung machen wir immer wieder, daß, wenn wir gehen, und dadurch unser Körper in Bewegung kommt, dann auch unser Denken in Bewegung kommt, das ja kein Denken *war* im Kopf. Wir gehen mit unseren Beinen, sagen wir, und denken mit unserem Kopf. Wir könnten aber auch sagen, wir gehen mit unserem Kopf.«

Um oben in die Gänge zu kommen, muß unten schon etwas ablaufen können. Es handelt sich dabei aber nicht um ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis, sondern vielmehr um eine Art Einlaufzeit, bis sich ein Gleichgewicht oder besser eine Wechselwirkung eingestellt hat, ein harmonischer Rhythmus, der in dem gemessenen Schritt gipfelt, was Thomas Bernhard folgendermaßen beschreibt:

»Gehen wir intensiver, sagt Oehler, läßt unser Denken nach, denken wir intensiver, unser Gehen. Andererseits müssen wir gehen, um denken zu können, sagt Oehler, wie wir denken müssen, um gehen zu können, eines aus dem andern und eines aus dem andern mit einer immer noch größeren Kunstfertigkeit . . . Wir können auch ohne weiteres sagen, daß es uns oft gelingt, gleichmäßig zu gehen und gleichmäßig zu denken, aber diese Kunst ist offensichtlich die allerschwierigste und die am wenigsten zu beherrschende . . . Die Wissenschaft des Gehens und die Wissenschaft des Denkens sind im Grund genommen eine einzige Wissenschaft.«⁵

Im Anfang ist das Gehen ein unsicheres Fallen und Stehenbleiben, es zerfällt in unregelmäßige Bewegungssegmente, die ohne den wirklichen Rhythmus noch keinen dynamischen Bewegungsablauf bilden können. Aber mit einem Male ist dann dieser Rhythmus gefunden, ein Augenblick des beglückenden Erfolges, der für immer so schnell vergeht, wie er gekommen ist. In den Erinnerungen an seine Berliner Kindheit schrieb Walter Benjamin:

»So mag manch einer davon träumen, wie er das Gehen gelernt hat. Doch das hilft ihm nichts. Nun kann er gehen, gehen lernen nie mehr.«⁶

Die rhythmische Beugung und Streckung der Beinmuskeln ist eine notwendige Abfolge von Spannung und Entspannung, indem Spannung Bewegung und diese wiederum Entspannung bewirkt. Grundlage des Gehens ist der alternierende Rhythmus der Muskeln im Gegensatz zu dem synchronen, was zum Beispiel beim Springen oder Hüpfen der Fall ist. Diese Bewegungen führen zu einem gleichgerichteten Rückstoß, der schon nach einer relativ kurzen Dauer ermüdend wirkt.

Das abwechselnde und deshalb bis zu einem gewissen Grad auch ausgleichende Moment, das der Gehbewegung eigen ist, beschränkt sich natürlich nicht auf die Beine. Alle primären Tätigkeitsformen haben die Neigung, sich über den ganzen Körper auszubreiten, so daß eine Vielzahl von Mitbewegungen auftreten, etwa das Pendeln der Arme beim Gehen. Ändert sich die Frequenz oder Größe einer der beteiligten Bewegungen, so verändern sich auch die anderen, denn der menschliche Gang ist keine Hin- und Herbewegung der Beine, sondern eine Bewegungsgestalt, an welcher der ganze Körper teilnimmt. Ab einer bestimmten Bewegungsgeschwindigkeit ergibt sich aber auch eine andere Bewegungsgestalt, und man fällt aus einer bestimmten Gangart ins Laufen oder Rennen.

Da nun der menschliche Körper keine neutrale Bewegungsmechanik ausführt, sondern auch für psychische Erregungen und Stimmungen sensibel ist, wird deren Bewegtheit das Gehen stören oder stützen, jedenfalls zu einem charakteristischen Ausdruck modifizieren. Im Verlaufe seines Reifungsprozesses gliedert sich beim Heranwachsenden allmählich, »durch Wegfall des Überflüssigen und Partiellen, eine sinnvolle Bewegung mit ökonomisch

koordiniertem Verlauf aus.«⁷ Das harmonische Zusammenspiel unterschiedlicher Muskelbewegungen kulminiert in der Gestalt des ›Schreitenden‹:

»Wie viele können schreiten? Es ist kein Eilen und Laufen, sondern ruhige Bewegung. Der Schreitende geht federnden Fußes, nicht unsicher, sondern im festen Gleichmaß. Ist das Schreiten nicht ein Ausdruck menschlichen Wesensadels? Die aufrechte Gestalt, ihrer selbst Herrin, sich selber tragend, ruhig und sicher, die bleibt des Menschen alleiniges Vorrecht. Aufrecht schreiten heißt Mensch sein.«⁸

Das Gleichmaß der Schritte ist wie eine Waagschale, in die man etwas hineingibt, aber auch wieder herausnimmt, um sie auszutariieren. Auf eine dynamische Weise gelingt es dem Gehenden dabei, sich selbst allmählich zu zentrieren. Für das Bewußtsein ist es unmöglich, in die Gehbewegung verstehend einzudringen. Bewußtes Gehen heißt deshalb, einen körperlichen Rhythmus als das Eigene und als das Fremde zugleich wahrzunehmen, nicht in ihn einzudringen, sondern mitzugehen, ihn zu begleiten.

Genausowenig wie zwei nebeneinander her gehende Spaziergänger miteinander identisch sind, gibt es zwischen Körper und Geist eine Identität. Die Verbindung stellt sich vielmehr durch einen Bewegungsmodus her, durch den Rhythmus, in den sowohl das Gefühl für das eigene Körpergewicht und für den Untergrund, wie auch die Antizipation kommender Situationen hineinspielen.

In den Diskussionen um weibliche Produktionsweisen wird sehr häufig auf dem Zusammenhang von geistiger und körperlicher Arbeit insistiert. Als vierte Regel weist Ginka Steinwachs in ihrer ›Poetikstunde‹ deshalb auf den folgenden Weg:

»Versuch es mit Gehen. Die Erde ist elementar wie Feuer, Wasser, Luft. Setz Schritt vor Schritt. Wer spricht von Spaziergängen? Laß Fußsohlen wie Sohlengänger den ebenen oder auch unebenen Boden mit ganzer Sohle schleifen. Was immer im Kopf ist, kann in Beine umgesetzt werden. Doch auch die Umkehrung ist wahr. Geh in dich beim Gehen. Horch auf Deine Gliedmaßen. Schenk Extremitäten Gehör. Vergiß nie: Gehen ist ein Phänomen des Ausdrucks wie Bild und Schrift. Akzeptier den Leitfaden Deiner Schritte als Wegweiser Deiner Gedanken. Das bringt Dich der allmählichen Verfertigung der Gedanken beim Gehen nah.«⁹

Solche Gedankengänge haben ihre Vorgänger bei Friedrich Nietzsche, aber auch schon bei den antiken Peripatetikern. Diese

Schüler des Aristoteles wurden wahrscheinlich nach dem Peripatos, der Säulenhalle des Lykeion-Gymnasiums, benannt, da es allgemein üblich war, beim Umherwandeln dort Vorlesungen und Seminare abzuhalten.

Gegen die Abkehr von diesem Ideal richtet sich später Nietzsches Polemik, die an den immobilen Schreibtischgelehrten adressiert ist, der im Sumpf seines Sitzfleisches förmlich zu versinken droht. Im *Ecce Homo* gibt er den folgenden Rat:

»So wenig als möglich *sitzen*; keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung – in dem nicht auch die Muskeln ein Fest feiern. Alle Vorurteile kommen aus den Eingeweiden. Das Sitzfleisch – ich sage es noch einmal – ist die Sünde wider den heiligen Geist. Nur die *ergangenen* Gedanken haben Wert!«¹⁰

An den gemessenen Bewegungen des Körpers orientiert sich die Folge von Gedankenschritten. Solange sich die Lehrenden an das Maß der Gehbewegungen halten, bleiben sie – ohne es bewußt darauf anzulegen – in der Bewegung des Gedankenvermittlers, der das Gedachte weder zu schnell noch zu langsam artikuliert.

Die Bildung bemißt sich bei Nietzsche vor allem an der »Gangart der Sprache«, weshalb gekünstelte oder gestelzte Reden im Peripatetiker eine physische Empfindung erzeugen, »die man Ekel nennt«. ¹¹ Aus solchen Erfahrungen heraus fordert der Philosoph zur Erkundung seiner Wissenschaftsgebäude eine entsprechende »Architektur der Erkennenden«:

»Es bedarf einmal, und wahrscheinlich bald einmal, der Einsicht, was vor allem unseren großen Städten fehlt: stille und weite, weitgedehnte Orte zum Nachdenken, Orte mit hochräumigen, langen Hallengängen für schlechtes und allzu sonniges Wetter, wohin kein Geräusch der Wagen und der Ausrufer dringt und wo ein feiner Anstand selbst dem Priester das laute Beten untersagen würde: Bauwerke und Anlagen, welche als Ganzes die Erhabenheit des Sich-Besinnens und Bei-Seite-Gehens ausdrücken. Wir wollen uns in Stein und Pflanze übersetzt haben, wir wollen in uns spazieren gehen, wenn wir in diesen Hallen und Gärten wandeln.«¹²

Nietzsches Wandelhallen dienen der inneren Raumerschließung. Anklänge daran findet man sowohl in den antiken Säulenhallen, den Kreuzgängen vieler Klöster, den Baumalleen in Parks, aber auch entlang weitläufiger Strandpromenaden, wo an die Stelle der rhythmischen Gliederung des Weges durch eine Folge von Vertikalen nun das gleichmäßige Vor- und Zurückgleiten der horizon-

talen Wasserwellen tritt.

Bei den einen führt ein solcher Spaziergang zur zerstreuen Entlastung, einem Intervall zwischen anstrengenden Arbeitsleistungen, anderen wiederum dient er zur inneren Sammlung, was wörtlich genommen dem ›In-sich-Hineingehen-‹ bzw. dem ›Aus-sich-Herausgehen-‹ entspricht.¹³ Nachdem der denkende Körper seinen Bewegungsrhythmus gefunden hat, kann die mentale Motorik, in Abstimmung mit dieser Grundlage, darauf ihre verschiedenen Weisen und Sprungarten spielen lassen.

Im Gehen gelingt zwar keine sinnliche Wahrnehmung, aber doch die sinnliche Annäherung an eigene oder fremde Gedanken. So gesehen ist die peripatetische Bewegung als eine Sinnestätigkeit aufzufassen.

Wenn das Gehen das Denken animiert, so vermögen bestimmte Gedanken auch die eigenen Schritte zu beflügeln. Das meint nichts anderes, als daß Gedanken in Bewegungsenergie umgesetzt und körperlich konsumiert werden. Der belebende und gelebte Gedanke ist der mit beiden Beinen angegangene Gedankengang. Das Gehen als ein Sinn des Körpers schließt geistige und körperliche Kräfte nicht nur zusammen, sondern weckt Reserven und löst Verspannungen, was als Lustgewinn erlebt wird.

Die bohrenden Fragen des Taxators nach dem Sinn seiner auffallend häufigen Spaziergänge beantwortet Robert Walser mit einer seitenlangen Verteidigung des Gehens, woraus schließlich seine ganze Schriftstellerei immer wieder erst aufs neue hervorgeht:

»Geheimnisvoll schleichen dem Spaziergänger allerlei Einfälle und Ideen nach, derart, daß er mitten im fleißigen, achtsamen Gehen still stehen und horchen muß . . . Erde und Himmel fließen und stürzen in ein blitzend übereinanderwogendes, undeutlich schimmerndes Nebelbild zusammen . . . Den Spaziergänger begleitet stets etwas Merkwürdiges, Phantastisches, und er wäre töricht, wenn er dieses Geistige unbeachtet lassen wollte; doch das tut er keinesfalls, vielmehr heißt er alle eigentümlichen Erscheinungen herzlich willkommen, befreundet, verbrüdet sich mit ihnen, macht sie zu gestaltenhaften, wesenreichen Körpern, gibt ihnen Seele und Bildung, wie sie ihrerseits auch ihn beseelen und bilden.«¹⁴

Geistige und körperliche Sphäre gehen also ineinander über. Der sich dabei eröffnende Raum ist durch ein übergreifendes Zusammenspiel verschiedenster Organe und rasonnierender Resonanzen mehr oder minder fluktuierend dimensioniert, was als ›Vertie-

fung« der Gedanken und als ›Verlängerung« des Körpers erlebt wird.

In den *Tagebüchern* hat André Gide seine literarische Produktionsweise als eine Abfolge von körperlichen Arbeitsgängen beschrieben. Beim Gehen nehmen seine Einfälle Gestalt an:

»In meinem Zimmer ein niedriges Bett; ein wenig Raum, ein Holzmöbel mit breitem horizontalem Brett in Ellbogenhöhe; ein kleiner viereckiger Tisch. Ich denke liegend; komponiere im Gehen; schreibe stehend; schreibe sitzend ab. Diese vier Stellungen sind mir fast unentbehrlich geworden.«¹⁵

Auch von Karl Marx ist überliefert, daß er in seinem Kabinett gehend arbeitete:

»Er setzte sich nur in kurzen Zwischenräumen nieder, um das, was er während des Gehens ausgedacht, niederzuschreiben. Von der Tür bis zum Fenster zeigte sich auf dem Teppich ein total abgenützter Streifen, der so scharf begrenzt war, wie ein Fußpfad auf einer Wiese.«¹⁶

Paul Lafargue, der Marx auf den abendlichen Spaziergängen nach Hampstead Heath begleitete, erhielt auf diesen Gängen durch die Wiesen seine ökonomische Erziehung:

»Ohne es selbst zu bemerken, entwickelte er vor mir den Inhalt des ganzen ersten Bandes des ›Kapital«, nach und nach, in dem Maße, wie er ihn damals niederschrieb.«

Im Reflex auf das wirkliche Gegangensein prägen sich die einzelnen Bedeutungselemente und Gedankenschritte stärker in das Gedächtnis des Lernenden ein, und durch den erfahrenen Zwischenraum bleiben sie als voneinander getrennte auch für die Verlaufsformen weiterer Gedankengänge verfügbar. Dementsprechend wird der Aufbau eines frei zu haltenden Vortrages in der sogenannten ›ars memorativa«, einem Teilgebiet der alten Rhetorik, als imaginärer Gang durch ein vertrautes räumliches System, zum Beispiel die eigene Wohnung, beschrieben. In jedem Raumsegment können dann bestimmte Materialien und Argumentationsschritte abgelegt und während des Vortragens dort wieder aufgefunden bzw. erinnert werden. Die vom gehenden Körper erarbeiteten topographischen Ordnungen sind Modell und Maß für das Lernen und Erinnern, weshalb diese Bewegungsform in Lehrbüchern, die sich mit Erinnerungstechniken befassen, eine wichtige Rolle spielt. Die Lernkapazität orientiert sich dabei an

der Möglichkeit, die zurückgelegte Denk- oder Phantasielandchaft zu überblicken.

Der Dichter Hermann Kesten, ehemaliger Stammgast des legendären Romanischen Cafés in Berlin, erinnert sich:

»Schon damals ging ich hauptsächlich ins Café, um zu schreiben. Erst ging ich natürlich spazieren, ein Peripatetiker, und formulierte Verse, Dialoge, Szenen und ganze Prosaseiten, bis jedes Wort festgefügt wie ein Ziegelstein im Mauerwerk saß, dann setzte ich mich in mein Café und schrieb alles auf, als läse ich es aus einem andern Buch ab.«¹⁷

Daß sich im Gehen ein solcher Innenraum erschließt, hat seinen Grund darin, daß die gemessene Bewegung einen vermittelnden Ausgleich zwischen Nähe und Ferne herzustellen weiß. Mit zunehmender Geschwindigkeit verliert der Mensch allerdings die hierin erfahrbare Tiefendimension. In seinem Buch *Geschichte der Eisenbahnreise* stellt Wolfgang Schivelbusch fest, daß mit dem Reisetempo der Züge zugleich das Ende des Vordergrundes markiert wird. Gerade durch die Erfahrbarkeit dieser Raumdimension wurde das vorindustrielle Reisen wesentlich geprägt.

»Über den Vordergrund bezog sich der Reisende auf die Landschaft, durch die er sich bewegte. Er wußte sich selber als Teil dieses Vordergrundes, und dies Bewußtsein verband ihn mit der Landschaft, band ihn in sie ein, so weit in die Ferne sie sich erstrecken mochte. Indem durch die Geschwindigkeit der Vordergrund aufgelöst wird, geht diese Raumdimension dem Reisenden verloren. Er tritt aus dem ›Gesamtraum‹, der Nähe und Ferne verbindet, heraus.«¹⁸

Die immer höheren Geschwindigkeiten modernster Verkehrsmittel verschaffen ihm dafür Eintritt in den Zustand einer weitgehenden Erblindung. Denn wenn sich alles ineinander schiebt, fehlen plötzlich die notwendigen Orientierungspunkte, welche die Sinne in Bewegung halten, wodurch sich erst ein spezifisches Ortsbewußtsein herausbilden kann.¹⁹ Aus der verengten Perspektive des ort- und raumlos gewordenen Passagiers wird das Zurück-Gehen auf weite Sicht zur Progression. Im Gehen offenbaren sich wieder die Sinne des Körpers, wie Walter Benjamin am Beispiel des Flaneurs ausgeführt hat:

»Die Stadt eröffnet sich ihm als Landschaft, sie umschließt ihn als Stube. Im Asphalt, über den er hingeht, wecken seine Schritte eine erstaunliche Resonanz. Das Gaslicht, das auf das Pflaster herunterscheint, wirft ein zweideutiges Licht auf diesen doppelten Boden. Die Stadt als erinnerungs-

technischer Behelf des einsam Spazierenden, sie ruft mehr herauf als dessen Kindheit und Jugend, mehr als ihre eigene Geschichte.«²⁰

In den siebziger Jahren suchten viele Künstler nach neuen Wegen, um einerseits aus dem Kunstwerk als bloße Repräsentation und andererseits aus einem unübersichtlichen Vermittlungsspektakel herauszukommen. Nach Fluxus und Happening konzentrierte man sich plötzlich auf einfache und primäre Bewegungen, die ihren Sinn, d. h. die Erfahrung der eigenen körperlichen Präsenz, sozusagen schon in sich trugen. Auf die Arbeiten oder besser ›Wanderungen‹ der Künstler Richard Long, Hamish Fulton und On Kawara wird nur noch anhand einiger Spuren, Fotos, gefundener Steine oder eines Landkartenausschnitts in den Ausstellungen hingewiesen. Richard Long kommentiert seine Kunstgänge mit den Worten:

»Ich liebe die Einfachheit des Gehens,
die Einfachheit der Steine.«

Körperliche Bewegungsvorgänge und -erfahrungen sind nach Ansicht dieser Künstler nicht durch die üblichen Medien darstellbar; lebendige Prozesse können nicht durch etwas anderes repräsentiert werden. Deshalb muß der Betrachter oftmals selber zum Akteur werden, was ihm zum Beispiel durch die begehbaren Plastiken oder Environments ermöglicht werden soll. Bruce Naumann begründet die Entwicklung solcher Arbeiten folgendermaßen:

»Ich fing an, mir zu überlegen, wie man sich auf einen bestimmten Ort bezieht, was ich durch Hin- und Hergehen tat. Diese Tätigkeit fand im Atelier statt, und dann überlegte ich, wie man das darstellen könnte, ohne eine Aufführung zu machen, so daß jemand anderes die gleiche Erfahrung machen würde, statt bloß mich bei meinem Erlebnis beobachten zu sollen.

Die frühesten Stücke waren einfach enge Korridore, und alles, was man damit machen konnte, war reingehen und wieder rausgehen. Es beschränkte die verschiedenen Sachen, die man machen konnte, denn mir gefällt die Idee der freien Manipulation nicht, einen Haufen Zeugs da draußen hinsetzen, und die Leute damit machen lassen, was sie wollen. Ich dachte an spezifischere Erlebnisse, wollte ich doch gerade durch die Genauigkeit des Feldes Spielerlebnisse vereiteln.«²¹

In der heutigen Architektur erlebt man nur noch sehr selten das, was Gaston Bachelard einmal die ›Poetik des Raumes‹ genannt

hat. Gegen diesen Sensibilitätsverlust mobilisieren Künstler die Erfahrung primär gebliebener Strukturen, indem sie von neuem sich und die Benutzer ihrer Werke in primäre Verhaltensweisen einüben.

In dem Aufsatz *Spaziergang ans Ende der Welt* berichtet der Kunstkritiker Carlo Huber über seine Erfahrungen beim Begehen von Walter de Marias ›Las Vegas Piece‹. Das Werk dieses amerikanischen Künstlers liegt inmitten einer weiten Wüstenebene. Entsprechend den Himmelsrichtungen hat de Maria mehrere etwa 1 Fuß tiefe und 10 Fuß breite Spuren mit einem Bulldozer in den Sand gezogen. Die Länge dieser geraden Linien beträgt zusammen 3 Meilen.

»Das Weitergehen wurde ungewollt zu einer Art Meditationsübung; zuerst fuhren Gedanken und Gefühle in gewohnter Art in alle Richtungen, doch immer stärker kamen sie ins Gleichgewicht, indem sie sich ohne Schwere aufs Selbst richteten und doch verfügbar blieben, alles Außenliegende mit zunehmender Schärfe wahrzunehmen.«²²

So wie sich im Gehen ein körperlich-geistiges Gleichgewicht herstellt, gelangt auch die sinnliche Wahrnehmung zu einer ungewohnten Intensität und Klarheit, da sie von allen störenden Mitbewegungen entlastet wird. Als eine Meditationsübung wird das Gehen sicherlich auch von den Mönchen in den Kreuzgängen der Klöster praktiziert. Die Meister des chinesischen Schattenboxens, auch T'ai Chi genannt, lehren ihre Schüler Gangarten, deren Bewegungsfluß vor allem mit dem Atemrhythmus in Übereinstimmung gebracht wird. Bei diesen Geh-Ritualen soll die Schärfung der Sinneswahrnehmung den Körper aus der Welt des flüchtigen Scheins in die einer zentrierenden Seins-Gewißheit tragen helfen. Den Rahmen für solche Körpererfahrungen schaffen aber auch die westlichen Künstler. Der Fortgang von Carlo Hubers Spaziergang in der Wüste schlägt eine ähnliche Richtung ein:

»Nach einer Weile des Gehens dämmerte mir: das ist nun Raum, dieses Gefühl der anderen Richtung, die auf andere Berge in anderer Distanz in anderem Licht hinführt. Wiederum war etwas Abstraktes – der raumbildende rechte Winkel – körperlich fühlbar geworden, noch nie hatte ich Himmelsrichtungen in solch unerhörter Grundsätzlichkeit erlebt.«

Im Gehen vergewissert sich Huber der realen Existenz des Raumes. Der solchermaßen erlebte Raum gibt ihm eine grundlegende Orientierung, die allerdings an den eigenen Körper gebun-

den ist und nicht durch etwas anderes repräsentiert oder vermittelt werden kann.

Gleiches gilt für die gelebte Zeit, die Erfahrung der eigenen Präsenz, eine Erfahrung, die nur gelingt, wenn man vergangene und zukünftige Momente immer wieder auf die eigene Gegenwärtigkeit zu beziehen vermag. Ein solcher Balanceakt stellt sich auch im Gehen ein. Denn das Gleichförmige der Zeit wird durch den Schritt, durch das zurückbleibende und das voranstrebende Bein in die Diskontinuität von Vergangenheit und Zukunft unterteilt. Auf diesen beiden Fußpunkten erheben sich die Pfeiler zu jener steilen Brücke, auf der unser Rumpf ruht. Hier ist die Mitte, wo der Körper beide Bewegungsrichtungen zusammenführt, um sie als augenblicklich wirkende zu erleben. Da das Gehen eine alternierende Bewegung darstellt, gibt es immer wieder einen Moment des Gleichgewichtes, in dem unsere Körpermitte zu schweben scheint.²³ Dieser vielleicht unfaßbarste und flüchtigste, aber auch zentralste aller Geh-Momente, der des Ausgleichs von zurückhaltenden und vorwärtstrebenden Kräften, wovon die einen oder die anderen gleich schon wieder für einen längeren Moment die Oberhand gewinnen werden, stellte sich für den Künstler Alberto Giacometti als Höhepunkt des Gehens heraus:

»So war es: ich hatte ein Modell. Ich ging im Atelier vor dieser Frau auf und ab. Sie stand still. Ich sagte zu ihr: Schau, wie gut man auf zwei Beinen gehen kann. Ist das nicht wunderbar? Ein vollkommenes Gleichgewicht. Ich verlegte das Gewicht von einem Fuß auf den anderen, drehte mich plötzlich um, ohne das Gleichgewicht zu verlieren. Vollkommen, nicht? Das ist doch etwas Außergewöhnliches.«²⁴

Durch die Geschichte der abendländischen Kunst, vor allem aber der Bildhauerei, geht das Motiv des schreitenden Menschen. In den berühmten Fotoserien von Edward Muybridge wird die Bewegung eines Gehenden in eine Vielzahl einzelner Momentaufnahmen zerlegt. Aber diese Fotografien, wie auch Zeitlupenaufnahmen im Film, bleiben unbefriedigend. Es scheint, als würde uns der Gehende immer wieder entkommen. Vielleicht gelingt ihm das deshalb, weil der menschliche Gang nicht *nur* eine bloße Fortbewegung darstellt, sondern weil sich in seiner komplexen Gestalt zugleich wichtige Sinnestätigkeiten verbergen.

Hugo Kükelhaus hat dafür im Schloßpark zu Cappenberg ein Erfahrungsgelände konzipiert, in dem unter anderem auch der

›aufrechte Gang‹ wieder erlernt werden soll. Es handelt sich dabei um ein Terrain, auf dem der Besucher über unterschiedliche Tretsteine gehen, durch eine Folge von Wasserkaskaden waten und über eigenwillig konstruierte Brücken balancieren kann.²⁵ Der menschliche Gleichgewichtssinn, an dessen Stelle heutzutage primär visuelle Orientierungsmuster getreten sind, soll dadurch wieder auf den gewohnten Aktionsradius so eingehen, daß mehrere Sinne zur Mitbewegung und zur ausgleichenden Belebung des ganzen Körpers animiert werden.

Durch die tägliche Benutzung von Rolltreppen und Laufbändern wird unser Körper regelrecht entzweit: Die Beine hinken der vorwärtshastenden Bewegung des Auges, dem längst schon anvisierten Ziel, immer mehr nach. Für sie bleibt keine Zeit mehr, um einen eigenen Rhythmus zu finden, und der dadurch verursachte Gleichgewichtsverlust droht als Kollaps dann auch auf die oberen Regionen des Körpers überzugreifen.

So gesehen liegt es durchaus nahe, daß Künstler unserer Zeit den Gehenden nicht mehr wie gewohnt zur Darstellung bringen, sondern das traditionelle Motiv vor allem am eigenen Körper erproben.

Ihre Väter gingen ihnen dabei schon ein gutes Stück voraus. Denn als der Surrealist André Breton seinen Kollegen Alberto Giacometti einmal danach fragte, was denn sein Atelier sei, antwortete dieser: »Zwei gehende Füße . . .«

Anmerkungen

- 1 Johann Gottfried Seume, *Spaziergang nach Syrakus im Jahr 1801/02*, München 1976, S. 1.
- 2 Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, Frankfurt 1974, S. 52 f.
- 3 Vgl. dazu: Fred Rohé, *Zen des Laufens*, Berlin 1978, und D. Garbrecht, *Gehen*, Weinheim/Basel 1981.
- 4 Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, 2. Bde, München 1974, 2. Bd., S. 201 f.
- 5 Thomas Bernhard, *Gehen*, Frankfurt 1971, S. 85-88.
- 6 Walter Benjamin, *Berliner Kindheit*, Frankfurt 1975, S. 86.
- 7 F. J. J. Buytendijk, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*, Berlin 1956, S. 116.

- 8 R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1928, S. 21.
- 9 Ginka Steinwachs, *Poetikstunde im Gehen*, in: *Courage*, Nr. 10, 3/1979, S. 31 f. Vgl. auch G. Kiez, *Gang und Seele*, München 1966.
- 10 F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. v. K. S. Schlechta, München² 1960, Bd. II, S. 1085, und Bd. II, S. 947.
- 11 F. Nietzsche (s. Anm. 10), Bd. III, S. 307.
- 12 F. Nietzsche (s. Anm. 10), Bd. II, S. 164.
- 13 »Einmal pro Woche habe ich herrliche Stunden. Da habe ich nicht das Bedürfnis, zu arbeiten. Ich habe sonst immer das Bedürfnis zu arbeiten. Ständig. Ununterbrochen. Jedenfalls ist die Arbeit die Erfüllung meines Lebens. Dann aber, zwischendurch, gibt es diese herrlichen Augenblicke der Muße, wo ich nur von einem Zimmer ins andere gehe und nicht merke, wie die Zeit vergeht. Und dann freu' ich mich, daß ich noch lebe, daß ich so 'ne nette Frau hab', gesunde Kinder und daß ich ein nützliches Glied der Gesellschaft bin. Darüber freu' ich mich. Und dieses Auf- und Abgehen – das ist meine Entspannung.« Walter Kempowski, zit. nach: *Essen und Trinken*, Nr. 3, 1982, S. 75.
- 14 Robert Walser, *Der Spaziergang*, Frankfurt 1978, S. 58 f. Es ist vielleicht gar nicht so abwegig, die Geschichte der Dichter und Denker einmal aus der Perspektive des Stehpultes zu verfolgen, um sich den dabei hervorgegangenen Produkten geradewegs »physisch« zu nähern.
- 15 André Gide, *Aus den Tagebüchern*, Stuttgart 1962, S. 19 ff.
- 16 Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, Berlin 1980, S. 72-77.
- 17 H. Kesten, *Dichter im Café*, München 1959, S. 10. Vgl. dazu auch: F. A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966.
- 18 W. Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise*, München 1977, S. 61.
- 19 Paul Virilio, . . . *fahren, fahren, fahren*, Berlin 1978, S. 25 ff.
- 20 Walter Benjamin, *Die Wiederkehr des Flaneurs*, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. III, S. 636 ff.
- 21 Bruce Naumann, zit. nach: *Katalog »Bruce Naumann«*, Kunsthalle Düsseldorf 1973.
- 22 Carlo Huber, *Spaziergang ans Ende der Welt*, in: *Kunstjahrbuch* I, hg. v. J. Harten, Hannover 1970, S. 132 f.
- 23 Vor allem der Kunsthistoriker August Schmarsow hat sich – wenn auch auf eine sehr umstrittene Weise – mit dem Verhältnis des Gehenden zu architektonischen Strukturen und der rhythmischen Gliederung von Fassaden beschäftigt. In den Arkadenbögen der Sakralarchitektur glaubte er eine Analogie zu dem wandelnden Kirchenbesucher zu erkennen. Hinsichtlich der Rundbogenverbindung einzelner Säulen »leuchtet sofort ein, wie unverkennbar dies Motiv der Objektivierung des Umschwunges dient, der zwischen dem Aufsetzen des einen und des anderen Beines sich mit dem Schwerpunkt des eigenen Körpers

- vollzieht.« August Schmarsow, *Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 1914, S. 87.
- 24 Alberto F. Giacometti, zit. nach: R. Hohl, *A. Giacometti*, Stuttgart 1972, S. 273.
- 25 Rudolf zur Lippe, *Hugo Kükelhaus, Schulung der Sinne*, Frankfurt 1982.

