

Raum erfahren

Epistemologische, ethische
und ästhetische Zugänge

Herausgegeben von

David Espinet, Tobias Keiling
und Nikola Mirković

Mohr Siebeck

David Espinet, geboren 1977; Studium der Romanistik und Philosophie in Freiburg, Straßburg und Paris; 2008 Promotion, 2016 Habilitation jeweils im Fach Philosophie; 2008–15 wissenschaftlicher Assistent am Philosophischen Seminar Freiburg; 2016–17 Fellow am Freiburg Institute for Advanced Studies.

Tobias Keiling, geboren 1983; Studium der Philosophie, Soziologie und des Europa- und Völkerrechts in Freiburg, Basel und Paris; 2009 MA; 2013 PhD am Boston College, USA, und Promotion zum Dr. phil. an der Albert-Ludwigs-Universität; Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“.

Nikola Mirković, geboren 1983; Studium der Philosophie, Psychologie und Ostslavischen Philologie in Freiburg, Basel, Moskau und Boston; 2014 Promotion in Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar Freiburg.

ISBN 978-3-16-154931-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt und von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Inhaltsverzeichnis

<i>John Sallis</i>	
Über Grenzen und Weite des enchorialen Raums	1
<i>Markus Gabriel</i>	
Raum und Feld	13
<i>Alexander Schnell</i>	
Marc Richirs Phänomenologie der Raumkonstitution	31
<i>Diego D'Angelo</i>	
Transzendentaler Abstand und Interpretation in Husserls Ding und Raum	47
<i>Michael N. Forster</i>	
Kants transzendentaler Idealismus. Das Argument hinsichtlich des Raumes und der Geometrie	63
<i>Tobias Keiling</i>	
Logische und andere Räume. Wittgenstein und Blumenberg über Unbestimmtheit	83
<i>Georg W. Bertram</i>	
Die konstitutive Räumlichkeit ästhetischer Erfahrung	99
<i>Nikola Mirković</i>	
Zum Raum der Musik	117
<i>Steven Crowell</i>	
Interiors. The space of meaning and the Great Indoors	129
<i>David Espinet</i>	
Raumgebende Zeit? Zur empirischen, historischen und ästhetischen Individuation des Raumes	149

Marc Richirs Phänomenologie der Raumkonstitution

Alexander Schnell

Marc Richir hat seine bedeutendsten Beiträge zur Raumkonstitution in den 2006 erschienenen *Phänomenologischen Fragmenten über die Zeit und den Raum*, die sein letztes monumentales Werk geblieben sind, vorgelegt. Für ihn hängt die Frage nach der phänomenologischen Konstitution des Raums und insbesondere nach der Artikulierung von „Räumlichkeit“, „Leiblichkeit“ und „Phantasie“ mit dem grundlegenden Bezug zwischen der „Äußerlichkeit“ und dem „sich bildenden Sinn“ zusammen. Richir zielt darauf ab, zwei Fragen in ihrer Zusammengehörigkeit zu beantworten, nämlich: Was ermöglicht und sichert den Bezug zu einer Äußerlichkeit, die es zu verhindern vermag, dass die Sinnbildung als ein radikal immanenter Vorgang aufgefasst wird? Und was ist überhaupt die leibliche Dimension jeder Sinnbildung? Es geht ihm also in erster Linie darum, nicht bloß Husserls Herausstellung des konstitutiven Zusammenhangs von Leib und Raum wiederaufzunehmen, sondern diesen insofern zu vertiefen, als aufgewiesen werden soll, dass hierdurch der Sinn als sich bildender Sinn betroffen ist.

Im Folgenden werde ich den Versuch unternehmen, Richirs höchst komplexe Ausarbeitungen bezüglich der Konstitution von Räumlichkeit und Äußerlichkeit nachzuzeichnen. Ich werde dabei analytisch vorgehen, wodurch es sich nicht vermeiden lässt, in die weitverzweigten Gedankengänge Richirs einzutreten, deren Bedeutung sich manchmal erst bei mehrmaliger Lektüre erschließt (die Schwierigkeit seiner Schriften ist nicht von ungefähr berücksichtigt). In einem kurzen Schlussabsatz wird die gesamte Argumentation synthetisch zusammengefasst, um so deren Stringenz noch einmal prägnant herauszustellen.

Von ihren phänomenologischen Betrachtungen über die Zeit, denen zufolge die „Äußerlichkeit“ der „Affekte“ darin gründet, dass diese auf das noematische Korrelat der intentionalen Meinung „übertragen“ werden¹, bis hin zu jenen (späten²) über die „Transzendenz“ und das „Selbst“ scheint die Richir'sche „Neugründung“

¹ Siehe den ersten Teil von MARC RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble 2006, insbesondere das Fragment „La *hylè* proprement temporelle: autre relecture critique de Husserl sur le temps“.

² MARC RICHIR, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble 2010; DERS., *Sur le sublime et le soi – Variations II*, Amiens 2011.

der Phänomenologie auf den ersten Blick eine Art „Verinnerlichung“ beziehungsweise „Immanentisierung“ des phänomenologisch Gegebenen zur Darstellung zu bringen. Eine solche Feststellung ist jedoch nicht haltbar: Nicht nur steht sie der scheinbaren Selbstverständlichkeit der Gegebenheit eines „realen Äußeren“ entgegen, sondern auch und vor allem haben die Begriffe der „Innerlichkeit“ und der „Immanenz“ ja nur in Bezug auf eine gewisse „Lokalisierung“ und d. h. eben auf ein äußeres Reales überhaupt einen Sinn. Zunächst reicht es hin, darauf zu verweisen, dass dieser Bezug laut Richir sowohl den grundlegenden *Setzungs*charakter, den er in seiner Lesart Husserls als *Doxa* bezeichnet, als auch das, was hieraus folgt, nämlich das Problem des Status der „vor-räumlichen“ Äußerlichkeit, betrifft.

Richir hatte bereits in der *Phénoménologie en esquisses*³ dargelegt, dass die Wahrnehmung grundlegend durch eine ihr eigene Zeitigung gekennzeichnet ist – nämlich jener, dank derer die *Doxa* das Wesen, die intentionale Bedeutsamkeit des wahrgenommenen Gegenstands *fixiert*. Worin besteht nun genauer die Rolle dieser *Doxa* auf der räumlichen, bzw. vielmehr der vor-räumlichen Ebene?

In der konstitutiven Betrachtung der „Räumlichkeit“ kommt die *Doxa* beim Übergang von dem, was den „räumlichen“ (bzw. den „vorräumlichen“) Charakter der *Chora*⁴ (der Leiblichkeit, des Urleibs) ausmacht, hin zum „Außen“ bzw. zur eigentlichen „Äußerlichkeit“, d. h. zu jener, in der die vereinzelt, einander äußerlich sich gegenüberstehenden Körper (bzw. Leibkörper) sich einschreiben, ins Spiel. Worin besteht zunächst die Ur-Räumlichkeit der *Chora*? Vom *phänomenologischen* Standpunkt aus betrachtet, also von jenem des *Zugangs* zur *Chora* aus, verweist sie gerade auf die Leiblichkeit des „Urleibs“:

In dieser Beziehung ist Husserls Lehre äußerst bemerkenswert. Der Urleib ist seiner Auffassung nach kein Körper, kann nicht in Körper unterteilt werden und enthält auch keine Körper; er bewegt sich nicht, befindet sich aber auch nicht in einer Ruhestellung. In diesem Sinne ist er der transzendente Boden (die Ur-Arche) oder die transzendente Erde, der formlose Behälter oder die Amme des Werdens, die Mutter als transzendente Schoß, als absolute transzendente „Referenz“.⁵

Die *Doxa* ist der Ursprung jeder „Lokalisierung“. Wie findet diese nun aber genau statt? Und auf welche Art und Weise ermöglicht die *Doxa* die „ersten Objektivierungen“?

Diese beiden Fragen verweisen laut Richir auf „dieselbe Bewegung“ – und dass dies so ist, macht gerade die Originalität seines Ansatzes aus. Was zunächst die „ersten Objektivierungen“ angeht, schlägt Richir eine Lösung vor, die sich der

³ MARC RICHIR, *Phénoménologie en esquisses – Nouvelles fondations*, Grenoble 2000.

⁴ Hierunter versteht Richir auf eine grundlegende Weise (und in Anlehnung an Platon) die völlig unbestimmte, amorphe, formlose, archaische Mitte zwischen (übersinnlichem) Denken und (sinnlicher) Ausdehnung (beziehungsweise Materie), die bei jeder Sinnbildung vorausgesetzt werden muss und jede Zeitigung und Verräumlichung möglich macht. Die Herausstellung des „Wie“ dieser Ermöglichung ist das Ziel dieser Untersuchung.

⁵ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 268.

Fichte'schen Trieblehre (und der Rolle, die die Affektivität darin spielt) annähert. Anstatt anzunehmen, dass ein physiologischer, biologischer oder gar psychoanalytischer Trieb eine Empfindung (zum Beispiel das Hungergefühl) bewirkt, wird „das Begehren (von diesem oder jenem partiellen ‚Gegenstand‘, von dem in der Psychoanalyse die Rede ist)“ durch das, was Richir den „Überschuss des zweiten“⁶, exogen scheinenden Affekts“ nennt, „hervorgerufen“.⁷ Wie von Richir des Häufigeren betont⁸, „fungiert“ der zweite, exogen scheinende Affekt hier („durch eine Erregung“) als ein „Anstoß“ und ruft dadurch die triebhaften Tendenzen hervor. Hierdurch – und damit kommen wir zur Lokalisierung und insbesondere zur äußeren Lokalisierung – wird die räumliche Äußerlichkeit eigens konstituiert: In seiner „anstoßenden“ Funktion ruft der zweite, exogen scheinende Affekt nämlich in der Tat die äußere Empfindung und „die wahrnehmungsmäßige *Doxa* von etwas Äußerem, das die Empfindung in das hylemorphische Ganze des Noemas trägt, welches dadurch zu einem perzeptiven wird“⁹, hervor. Das bedeutet näher, dass die *Doxa* hier gewissermaßen eine Mittlerrolle zwischen der affektiven Dimension des Urleibs und dem Außen spielt: Die Stiftung der Äußerlichkeit, des Außen der Realität, setzt das Vermeintsein – durch die *Doxa* – von etwas Lokalisiertem voraus, wobei diese Lokalisierung ihrerseits nur auf der Grundlage – wiederum dank der *Doxa* – eines Leibkörpers möglich ist, der im Leib (in der *Chora*)¹⁰ gestiftet ist und sich dadurch eben in einem Außen „befindet“. Der Anstoß ruft somit auf der Ebene des zweiten, exogen scheinenden Affekts die wahrnehmungsmäßige *Doxa* eines äußerlichen Realen hervor. Richir fasst das folgendermaßen zusammen:

Die *Doxa* ist nicht nur mit der architektonischen Transposition der Phantasie-Affektion in Imagination/Affekt und des Affekts sowohl in den leeren ersten Affekt (Distention, Diastasis) als auch in den konkreten zweiten Affekt (der endogen ist und endogen erscheint, da letzterer ja dessen doxischen „Akt“ in Gang setzt), sondern auch mit jener der *Chora* (als „Behälter“ der Phantasie-Affektionen) in den „Raum“ der Orte oder Situationen, wo etwas „Reales“ zur Erscheinung kommt, das heißt in ein *Außen* oder in eine *Äußerlichkeit*, die ohne solche Orte gar nicht bestünde, koextensiv.¹¹

⁶ Innerhalb seiner Theorie der „Affekte“ unterscheidet Richir auf einer transzendentalen Ebene zwischen dem „ersten Affekt“ und dem „zweiten Affekt“ qua „exogen scheinendem“. Ersterer bezeichnet gewissermaßen einen offenen Horizont, eine „Affekt-Form“, der eine Vibration der Steigerung beziehungsweise Verminderung der Reizbarkeit entspricht; letzterer ist der „empfundene „Inhalt“, die „Empfindung“ im Husserl'schen Sinn, die deswegen „exogen“ zu sein *scheint*, weil sie zwar eigens empfunden, ihre „Quelle“ aber auf eine den Reiz hervorrufende äußere Ursache projiziert wird.

⁷ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 271.

⁸ Siehe zum Beispiel MARC RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 268, S. 271.

⁹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 271.

¹⁰ Siehe RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 273–274.

¹¹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 272–273.

Um die Konstitution des Außen, der Äußerlichkeit, noch genauer analysieren zu können, muss nun die dem Leib eigene „Räumlichkeit“ näher bestimmt werden. Richir führt hierfür eine zweifache Unterscheidung ein, die ein bedeutsames Paradoxon zum Ausdruck bringt. Es muss in der Tat einerseits zwischen der Art der „Körperlichkeit“, die dem absoluten Hier eigen ist, und dem ihm entsprechenden „körperlichen Ganzen“, und andererseits zwischen den beiden Arten der „Räumlichkeit“, die diesen beiden Arten der „Körperlichkeit“ korrelieren, unterschieden werden. Die erste Unterscheidung entspricht der zwischen dem nicht darstellbaren, unteilbaren und dadurch „nicht lokalisierbaren“ Leib und dem „Leibkörper“, der das ihm entsprechende „körperliche Ganze“ bezeichnet, das als „materialisierbares“ in Stücke geteilt werden kann. Die dem Leib zukommende Räumlichkeit ist der „Ort“, der aristotelische *tópos*, der ja bekanntlich als die „erste unbewegte (bzw. unbewegliche) Grenze des Umfassenden“¹² definiert wird. Während der Leib (und korrelativ der Ort) nicht „im“ Raum verortet werden kann, ist der Leibkörper als körperliches Ganzes (*hólon*) zumindest in räumliche „Teile“ teilbar (was impliziert, dass er einen „Teil“ des Raums einnimmt). Und was den ursprünglichen Status des Leibes angeht, so ist dieser „genauso auch [d. h. über die Tatsache hinaus, dass er der Ort seiner selbst ist] *die Welt* als Ort, obwohl er sich als solcher nur auf der Grundlage der Dualität oder sogar der ursprünglichen Pluralität von Örtern, also von den Welten als absoluten Hier, eröffnen kann“¹³. Das Paradoxon des Leibes besteht somit darin, dass er auf der Grundlage des absoluten Hier sowohl der Ort der Welt als auch jener der Welt-eröffnung überhaupt ist. Richir bringt das so zum Ausdruck:

Das ist das Paradoxon [...] der Koexistenz oder der transzendentalen Interfaktizität, in der die Örter (die absoluten Hier) nicht „Teile“ eines umfassenden Ortes, der jener der Welt wäre, sind, sondern jeder Ort, jedes absolute Hier eine Welt ist – ohne dass es eine Kompossibilität [zugleich bestehende Möglichkeit] zwischen beiden gäbe, da ihr Bezug schon „stärker“ ist als die Möglichkeit, weil sie ja die der Koexistenz ist, wo kein Ort den anderen – zumindest a priori – ausschließt (undurchdringbar sind bloß die Körper und Leibkörper).¹⁴

Um diesem Paradoxon zu entgehen, bietet Richir einen Ausweg an.¹⁵ Welcher Art ist diese mit dem Leib identische „Welt“? Sie ist auf eine grundlegende Art und Weise nicht mit sich selbst einstimmig – weil sie sonst ein körperliches Ganzes (*hólon*) wäre, ein Leibkörper, der alle anderen Leibkörper mitumfasste. Für Richir bringt diese Nichteinstimmigkeit einen „Abstand des Selbst zu sich selbst“ zum Ausdruck, der – dem Ansatz Merleau-Pontys entsprechend – zwei bedeutsame Konsequenzen hat: Einerseits vervielfältigt er die Welt in eine Un-

¹² RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 285.

¹³ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 285.

¹⁴ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 285.

¹⁵ Siehe hierzu die kurzen Anmerkungen in RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 307.

zahl von Welten, die ihrerseits nicht mit sich einstimmig und zugleich durch den phänomenologischen Schematismus¹⁶ aufeinander abgestimmt sind¹⁷; und andererseits konstituiert er die „transzendente Matrize“ des Raums und der Zeit. Wodurch rechtfertigt sich eine solche Behauptung?

Bis hierher spielten in der Konstitution der räumlichen Äußerlichkeit die *Doxa* und die Empfindung (qua „zweiter“ exogen scheinender Affekt) eine bedeutsame Rolle. Was verleiht nun aber diesem, die erscheinende Äußerlichkeit stiftenden Prozess eine Konkretheit? Was ermöglicht den Übergang von einer erscheinenden zu einer „realen“ Äußerlichkeit? Um hierauf zu antworten, betrachtet Richir den „Urleib“ nun von einer anthropologisch-psychoanalytischen Warte aus. Hierbei kommt dem architektonisch höchst bedeutsamen „Blickaustausch zwischen Mutter und Säugling“ eine herausgehobene Rolle zu.

Als „Urleib“ ist die *Chora* nämlich auch die urräumliche Dimension des Säuglings, die „innerlich“ bleibt, solange es auf der affektiven Ebene dank des „Moment“ des Erhabenen¹⁸ zu keinem Überschuss kommt. Um diese, der *Chora* eigens zukommende „Ur-Räumlichkeit“ näher zu bestimmen, führt Richir die Unterscheidung zwischen der *Alterität* und der *Äußerlichkeit* ein, die für den gesamten zweiten Teil der *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* bedeutsam bleiben wird: Während die jeweiligen Leibkörper des Säuglings und der Mutter sich im „Raum der Äußerlichkeit“ *partes extra partes* gegenüberstehen, „befinden sich“ die „absoluten Hier“ „desselben“ Säuglings und „derselben“ Mutter, die zueinander in einer „transzendentalen Koexistenz“ (oder in dem, was Richir die „transzendente Interfaktizität“ nennt) stehen, in einem „Übergangsraum“ (im Sinne Winnicotts), d. h. in einem Raum, der durch eine *Präsenz* gekennzeichnet ist, die keine „leibhaftige“ Anwesenheit erfordert und eben die besagte *Alterität* ausmacht.¹⁹ Dieser Übergangsraum ist dadurch ausgezeichnet,

¹⁶ Der phänomenologische Schematismus – den Richir einmal als die „Dynamik des Transzendenten“ bezeichnet hat und dessen konstitutiver Bezug zur „Sinnbildung“ hervorgehoben werden muss – ist einer der Grundbegriffe seiner Phänomenologie. Einerseits drückt er die (sprachliche, mitunter aber auch außer-sprachliche) „Doppelbewegung“ einer „Artikulation“ und „Aneignung“ aus: Dank des Schematismus wird der Sinn (ganz gleich, ob er in einem uranfänglichen Ansatz steckt oder klar aufgefasst werden kann) zu einem Sinn *für uns*. Andererseits bezeichnet er sowohl das Prinzip der *Zeitigung-Verräumlichung* (die ihrerseits weder zeitlich noch räumlich ist) als auch das, was sozusagen „von innen her“ den Diskurs „zusammenhält“ (wobei in einigen Fällen, wie zum Beispiel in der Dichtung, allein der Ausdruck für einen solchen Zusammenhalt sorgen kann und somit ganz allgemein weder eine Logik, noch eine Grammatik, noch eine Syntax vonnöten ist). Der Schematismus ersetzt (unter anderem) die klassische (phänomenologisch nicht haltbare) Auffassung, wonach einer (sinnlichen) „Materie“ dank der synthetischen Tätigkeit des Verstandes eine „Form“ übergestülpt würde. Auf die bedeutende Rolle des Schematismus für die Raumkonstitution werde ich weiter unten näher eingehen.

¹⁷ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 290.

¹⁸ Siehe hierzu ALEXANDER SCHNELL, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen 2015, S. 206–208.

¹⁹ Richir merkt hierzu an: „Was auch immer er anblickt, blickt der erweckte Anblick im

dass der Andere darin kein „Gegenstand“ für das „Ich“ ist und es darin überhaupt noch kein „Ich“ gibt, welches etwa einbildungsmäßig aus sich heraus gelangen könnte, um sich an die Stelle eines anderen Ichs zu setzen. Bevor es durch den Anblick zu einem „Individuum“ wird, bildet der Säugling gemeinsam mit der Mutter – in einer Art „Vorpaarung“ oder „Urpaarung“ – den „transzendenten Schoß“, einen „indifferenzierten, zugleich aber auch stabilen (oder relativ stabilen) Träger gegenüber dem Leben, das heißt [...] den Behälter (*hypodoché*), die Amme (*tithéné*), die Mutter [...]“²⁰. Richir betont dabei, dass „es dort (und von einem nachträglichen Standpunkt aus betrachtet) nur eine *ansätzliche* Bildung des Außen – allerdings eines Außen, das der Phantasie noch *innewohnt* – gibt“²¹.

In diesem Blickaustausch werden das (menschliche) „Selbst“ und die erste Alterität (diesseits der räumlichen Äußerlichkeit) gestiftet. Hierbei muss zunächst von der Dualität des „Sehens“ und des „Anblickens“ ausgegangen werden, die sich gegenseitig voraussetzen und gleichsam zueinander in einem „Schwebeverhältnis“ (Fichte) stehen: Empirisch geht das Sehen dem Anblicken vorher (das Kleinkind ist zunächst ja gleichsam ein anonymes Sehen); „architektonisch“ setzt dagegen das Anblicken das Sehen voraus, denn der Blick ist „archaischer“ als das Sehen.²² Im Blickaustausch wird das anonyme und herumirrende Sehen (des Kleinkinds) zum Anblicken erweckt, und der Blick der Mutter fixiert das Sehen des Säuglings in einem Blick, der seinen Blick kreuzt. Somit

vermag der Säugling nur insofern zu blicken, als er angeblickt wird, *als er verspürt (und fühlt), dass er angeblickt wird* und zwar von einem „Irgendwoher“ her, das im tiefen Innern der Pupille nicht zu verorten ist, sich aber dennoch „bewegt“, „lebt“ und „zittert“, kurz: Er vermag nur insofern zu blicken, als er leiblich ist. In diesem Blick tritt der Säugling wieder in den Übergangsraum ein, tauscht „etwas“ von seiner Leiblichkeit [...] mit „etwas“ von der mütterlichen Leiblichkeit aus, wobei dieser Blick des Säuglings sich als eine in die Chora gleitende Phantasie-Affektion konkretisiert. Mit anderen Worten, der Blick des Säuglings überrascht sich dabei, den aktuellen und potenziellen Blick der Mutter anzublicken, bzw. diesen phantasieartig als durch Phantasie-Affektionen „durchlöchert“ „wahrzunehmen“.²³

Diese Analysen des Blickaustauschs sind aus mehreren Gründen bedeutsam: Sie stellen den Kontrast zur *reflexiven Philosophie* her; sie stellen den Unterschied zur *Psychoanalyse* Lacans heraus; sie liefern eine Definition des *Menschen* im Rahmen einer phänomenologischen Anthropologie.

Angeblickten die Spur dessen an, was ihn erweckt hat“, RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 320.

²⁰ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 281.

²¹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 269.

²² Richir fügt an einer anderen Stelle hinzu, dass „das nicht verortbare Sehen [...] sowohl diesseits als auch jenseits des Blickes ist“, RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 295.

²³ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 286.

Richir hatte bereits anhand seiner in *Phantasía, imagination, affectivité*²⁴ gelieferten Analysen des „Pseudo-Urtümlichen (le pseudo-primordial)“ betont, dass das *selbst-reflexive, sich-selbst-setzende* Selbstbewusstsein architektonisch betrachtet nicht ursprünglich ist. Insbesondere wird das Selbstbewusstsein nicht durch die *Reflexion* konstituiert. Dies wird dann auch durch die Analyse des Blickaustauschs bestätigt, denn „sich seiner selbst bewusst sein, heißt nicht, sich selbst zum Gegenstand einer inneren Wahrnehmung zu machen, sondern ganz im Gegenteil implizit die ‚perzeptive‘ Phantasie-Affektion (den *Blick*) des Anderen auf sich zu übertragen, ohne dass hierbei der Andere notwendig als ein gegenwärtiger Anblick da ist“²⁵. Und das schlägt dann natürlich auf den Status des „Selbst“ zurück: Weit davon entfernt, ein *Cogito* oder ein *Sum* zu sein, macht es lediglich eine Art „Hintergrund“ des Bewusstseins aus, der ihm ein präreflexives „Wissen“ seines Wachzustandes liefert.²⁶

Die Tatsache, dass im Blickaustausch des Kleinkinds und der Mutter der Blick sich nicht als anblickend erblickt und hierdurch keine Spiegelung stattfindet, stellt eine ausdrückliche Kritik der Rolle des „Spiegelstadiums“ für die Konstitution des „Selbst“ bei Jacques Lacan dar.²⁷ Der „bekannte“ Irrtum besteht laut Richir darin, das im Spiegel gesehene Bild des Körpers jenem dem Leibkörper innewohnenden „Selbst“ anzugleichen. In Wirklichkeit ist dieses Bild jedoch nur ein Simulakrum, dessen Referent (= Bildsubjekt) nicht einmal der Körper der sich im Spiegel sehenden Person ist, sondern lediglich ein eingebildeter, in gewissem Sinne „leibloser“ Körper:

Das bedeutet, dass ich dieses im Bildsimulakrum erscheinende Subjekt (Bildsubjekt) nur dann als das Bild meiner selbst, oder vielmehr als das Bild meines Leibkörpers identifizieren kann, wenn es bereits für sich selbst gestiftet ist [eine Stiftung, die eben nur durch den mütterlichen Blick geleistet wird]. Zu behaupten, ich sei das selbst und nicht lediglich die sichtbare Seite meines Körpers, heißt, in die Spaltung des Imaginären zu verfallen, sich mit seinem eigenen Bild zu verwechseln, sich als „falsches Selbst“ aufzufassen [...].²⁸

Hieraus folgt eine neue Definition des Menschen im Rahmen einer phänomenologischen Anthropologie. Für Richir wird der Säugling erst durch den Blick der ihn anblickenden Mutter „vermenschlicht“!²⁹ Die Stiftung des Menschen ist nämlich nur möglich, wenn die beiden Klippen eines absoluten *Zusammenfal-*

²⁴ MARC RICHIR, *Phantasía, imagination, affectivité*, Grenoble 2004.

²⁵ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 335.

²⁶ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 319.

²⁷ JACQUES LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in: DERS., *Écrits I*, Paris 1966, S. 92–99.

²⁸ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 274.

²⁹ Hieraus folgt, dass dieser Auffassung nach das pränatale Leben (noch) kein genuin *menschliches* Leben ist. Die dank des Blickaustauschs geleistete Stiftung des Menschen kann übrigens auf eine fruchtbare Art und Weise mit derselben Stiftung des Menschen in Levinas' „Épiphanie des Gesichts“ in Beziehung gesetzt werden. Siehe hierzu ALEXANDER SCHNELL, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris 2010.

lens und einer absoluten *Trennung* des Selbst mit beziehungsweise von sich selbst umschiffen werden. Der Abstand des Selbst zu sich selbst gehört vielmehr, wie gesagt, einem „Übergangsraum“ an (Winnicott), der gerade durch den mütterlichen Blick eröffnet wird, was dem Selbst die Möglichkeit verleiht, sich in die Symbolisierung dessen, was „real“ abwesend ist, einzuschreiben. Laut dieser Bestimmung ist der Mensch also „das im Abstand zu sich selbst seiende Wesen, das es vermag, sich im ‚Übergang‘ zu halten“.³⁰

Die gerade gemachten Unterscheidungen können nun für die Konstitution des räumlichen „Außen“ nutzbar gemacht werden. Das im Blick „in den Blick Genommene“ drückt eine Spannung aus, die für diese Konstitution eine entscheidende Rolle spielt. Einerseits wird hier ein Blick in den Blick genommen, der an einem „Ort“ angesiedelt ist, welcher ein absolutes Hier eines Leibs ausmacht. Das bedeutet, dass er keinerlei räumliche Ausdehnung hat und sich sozusagen auf einen „metaphysischen Punkt“ reduziert (auf dessen Status ich gleich näher eingehen werde). Andererseits kann es, wenn die Leiblichkeit als „Schoß“ oder als *Chora* in ihrer Ursprünglichkeit gefasst wird, keinen „anderen“ Leib geben, ohne dass dieser einen Leibkörper hätte, so dass das, was hier eigens gesehen wird, nicht der Leib der Mutter, sondern die Darstellung desselben – also sein Leibkörper – ist. Die Alterität des mütterlichen Leibes rührt eben daher, dass auch er als ein solcher Leibkörper erscheint. Mit anderen Worten: Trotz des Unterschiedes, der vom architektonischen Standpunkt aus betrachtet zwischen dem Anblicken und dem Sehen besteht, ist der Blickaustausch durch eine Vermittlung, durch einen gemeinsamen Vollzug beider ausgezeichnet. Richir deutet an, dass dieser Vermittlungsbezug, der ja letztlich ein solcher zwischen Alterität und Äußerlichkeit ist, es möglich macht, einen Ausweg aus dem oben angesprochenen Paradoxon zwischen der Einzigkeit des Leibes als einiger Welt und der Vielheit der Leiber, als Ort des Entspringens der Welt, das jedem absoluten Hier eigen ist, zu weisen.³¹

³⁰ Richirs Entwurf einer „phänomenologischen Anthropologie“ enthält, etwas präziser formuliert, eine „negative“ (in *Phantasía, imagination, affectivité*) und zwei „positive“ Seiten (in den *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* und in den *Fragments phénoménologiques sur le langage*). Die negative Seite besteht darin, aufzuzeigen, dass im Ausgang von Binswanger eine Phänomenologie des „Menschen“ *notwendig aus dem Rahmen einer Eidetik herausfällt*, da es unmöglich ist, z. B. die unterschiedlichen psychopathologischen Fallbeispiele aus irgendeiner Definition des „Wesens“ des Menschen abzuleiten. (Aufgrund dieser Unmöglichkeit einer Eidetik des Menschen nimmt die Phänomenologie notwendigerweise eine besondere Rolle in der Richir'schen Neugründung der Phänomenologie ein.) Die „positiven“ Seiten bestehen darin, einerseits Winnicotts Werk für die transzendente Phänomenologie fruchtbar zu machen, indem das ödipale Szenario der Vater-Mutter-Kind-Dreierheit durch den durch das „Mutter-Kind-Paar“ gebildeten, „transzendentalen Schoß“ ersetzt wird, und andererseits eine phänomenologische Genesis der Reflexion zu liefern, die den Bezug des Selbst zu sich selbst verständlich machen soll.

³¹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 287.

Der alles entscheidende Punkt hierbei ist die Tatsache, dass Richir den soeben aufgewiesenen Abstand zwischen dem Leib und dem Leibkörper, zwischen dem Ort und dem sich in ihm befindlichen Ganzen, mit jenem innerhalb des „phänomenologischen Schematismus“ – also zwischen³² dem schematisierten und dem sich bildenden Sinn – gleichsetzt³³. Sofern nämlich der Blickaustausch ein *Sinn*-austausch ist (= ein sprachliches Phänomen, in das eben der phänomenologische Schematismus hineinspielt) und dieser Austausch weder in einem physischen Ort (Leibkörper) noch in einem physischen Teil eines Ortes (körperlicher Teil innerhalb der Vermittlung von Leib und Leibkörper) „statt“-finden kann, kann sich auch der Sinnaustausch nur im „Nirgendwo“ der (immer noch übergänglichen) *Chora* gegenüber dem *Topos*³⁴ vollziehen, d. h. genauer in einer gewissen urtümlichen Gespanntheit des phänomenologischen Schematismus, die Richir das „Grundelement (*élément fondamental*)“ des Schematismus nennt und offenbar mit der Ur-Räumlichkeit in Zusammenhang gebracht werden muss.

Für die genauere Bestimmung dieses Begriffs des „Grundelements“ weist das angesprochene, auf Fichtes Einbildungskraft verweisende Schweben zwischen Sehen und Anblicken die Richtung. Im Gegensatz zum in der Leiblichkeit (*Chora*) verankerten Anblick, ist das Sehen, das ihm zwar wie gesagt empirisch vorhergeht, architektonisch aber nachfolgt, nicht lokalisierbar und dadurch notwendig an die phänomenologische *Basis* der Stiftung des Raums gebunden – und zwar durch eine „architektonische Transposition, die es [scil. das Sehen] in einen Nullpunkt überführt“.³⁵ Gehen wir nun also auf dieses „Element“, dieses „Milieu“ des phänomenologischen Schematismus näher ein.

Zur Klarstellung desselben muss das Wesen der Phantasie-Affektionen (und insbesondere der „perzeptiven“ Phantasie-Affektionen) als phänomenologische Konkretheiten (Wesen) der Phänomene im „Übergangsraum“ erläutert werden. Diese Phantasie-Affektionen bringen insofern den Schematismus und die Leiblichkeit (*Chora*) ins Spiel, als sie *phänomenologisch schematisiert*, d. h. durch den phänomenologischen Schematismus „verflüssigt“ und „zerstreut“ werden, um dadurch „fixierbar“ und in der *Chora* „aufgenommen“ bzw. „rezipiert“ werden zu können. Wäre die *Chora* somit der „Ort“ dieser Schematisierung? Richir verneint dies, da „die *Chora* als Behälter, Mutter oder Amme bereits zu konkret ist, bzw. zu sehr dazu neigt, zu affizieren oder affiziert zu werden, um die sozusagen

³² Dieses „Zwischen“ macht, wie gleich deutlich werden wird, durch einen architektonischen Zwang die (Voraus-)setzung des „Grundelements“ notwendig.

³³ Der – metaphysische – Grundgedanke dieser Gleichsetzung besteht darin, die Bewegung der Sinnbildung und die Verkörperung der Leiblichkeit, die sich wechselseitig erklären und erläutern, chiasmatisch miteinander zu verbinden. Richir will damit sagen, dass sich eine qualitative Selbigkeit zwischen der Leiblichkeit diesseits der Körperlichkeit und der Sinnbildung diesseits des gestifteten Sinns aufbaut.

³⁴ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 290.

³⁵ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 295.

indifferentere Rolle eines ‚Elements‘ der schematischen Entfaltung spielen³⁶ zu können. Und überhaupt „konstituiert der Schematismus keinen Ort, ist selbst an keinem Ort“ und „ist auch raumlos“³⁷. Gleichwohl vollzieht er sich doch „irgendwo“, bzw. „in irgendetwas“, wenngleich dieses „Irgendwo“ „nicht topisch“ und „nicht räumlich“ (somit also gewissermaßen, wie von Richir im gerade zitierten Satz behauptet, ein „Nirgendwo“) ist.³⁸ Einem architektonischen Zwang folgend wird Richir nun also dazu angeleitet, das besagte „Grundelement“ einzuführen, welches eben das „Element“, „Milieu“ oder „Medium“ des phänomenologischen Schematismus ist. Worin besteht hierbei aber der Zusammenhang mit dem „Übergangsraum“?

Dieses Milieu, das sei noch einmal wiederholt, ist ortlos, und es ist auch nicht räumlich oder im Raume: Es ist das „Milieu“ oder „Element“ des *Übergangsraums*, eines, wenn man so will, *unendlichen Übergangs* (transition) zwischen der Chora und dem Topos, nicht die Leiblichkeit selbst, sondern ein „Element“ der Leiblichkeit. Wie man weiß, sahen Platon und die Vorsokratiker dieses als eine körperliche Substanz an (Wasser, Erde, Luft, Feuer): Was kann das aber in der Phänomenologie besagen?³⁹

Richir bezeichnet als „Grundelement“ jenes „immaterielle, zutiefst rätselhafte ‚Element‘ (weder Feuer, noch Luft, noch Wasser, noch Erde), das die *Chora* ‚durchschüttelt‘ und von derselben ‚durchgeschüttelt‘ wird – und einen Teil der phänomenologischen Basis von Raum und Zeit ausmacht⁴⁰“. Es ist *übergangsmäßig* – und zwar deshalb, weil sich der phänomenologische Schematismus nur in einem *unendlichen Übergang* vollziehen kann, der allein durch den *Anblick* (im Sinne Richirs) zugänglich wird. Dieses „Übergehen“ (transire) findet nicht zwischen zwei im Vorhinein bestimmten Orten statt, sondern es verortet diese zuallererst selbst (freilich bloß „ungefähr“, mit einer „nichtreduzierbaren Restunbestimmtheit“⁴¹). Es wird also nicht nachträglich gesetzt, sondern vollzieht eine „Genesis“ (im Fichte’schen Sinne), die freilich insofern durch das *Prisma der Richir’schen Mathesis der Instabilitäten* betrachtet wird, als Richir – im Gegensatz zu Fichte – der Genesis keine (reflexiv) höher stehende Seinsart zuerkennt.

Die andere Grundcharakteristik dieses Elements besteht über den Übergangscharakter hinaus darin, dass es den *Sinn* beisammenhält – und zwar mit dessen Abstand und Abweichungen. Richir kennzeichnet daher die Rolle des „Grundelements“ für den Schematismus wie folgt:

³⁶ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 301.

³⁷ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 297.

³⁸ Zweifellos hält in diesen Ausführungen Levinas’ Idee der „*utopie*“ wider, ohne dass Richir sich jedoch dessen ethischen Standpunkt zu eigen machen würde.

³⁹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 301.

⁴⁰ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 301.

⁴¹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 302.

Ohne das „Element“ fiele der Schematismus in sich zusammen, er verlöre seine Dynamik und wäre lediglich eine Gestalt (*schéma*) des Raums. Mit anderen Worten, der Abstand des „Elements“ ist weder räumlich (er ist noch nicht die Diastasis, die mit dem Nullpunkt blinkt), noch zeitlich (er ist genauso wenig die Diastasis der Gegenwart), und gleichwohl ist er nicht nichts, sondern das „Element“ selbst der Chora (und in der Chora), in das die Phantasie-Affektionen als Widerhalle, innerhalb der archaischen Affektivität, der schematischen Verdichtungen/Zerstreuungen hineingleiten. Noch einmal: Die Chora gibt es nur insofern, als es diese Verdichtungen/Zerstreuungen gibt, die sie „erleidet“, zugleich aber auch „hervorrufft“. Hierdurch wird noch auf eine andere Weise ersichtlich, dass nicht die Chora der Raum ist, sondern dass, wenn die Abstände der Schematismen „sich selbst“ gegenüber in Strecken (in unbestimmte Diastemai) transponiert werden, diese Abstände gleichsam die phänomenologische Basis (nicht das Fundament) des Raums ausmachen, sofern die Stiftung desselben nur dank des (nicht räumlichen) Nullpunktes möglich ist, der für jede Übereinstimmung – und zwar insbesondere der des Raums mit sich selbst – unabdingbar ist [und der, wie ersichtlich werden wird, mit diesen „Diastemai“ blinkt].⁴²

Man sieht also, und das ging ja bereits aus mehreren Stellen hervor, dass die Stiftung des Raumes auf jener des *Punktes* (und seines Blinkens mit einer ursprünglichen Diastasis) beruhen muss. Diese Stiftung und dieses Blinken gilt es nun näher zu betrachten, denn nur so kann verständlich werden, wie die reale Äußerlichkeit abschließend konstituiert wird.

Der Mensch wird, wie bereits erwähnt, durch seine ursprüngliche Nichteinstimmigkeit, durch seinen ursprünglichen Abstand als ein „Nichts von Raum und Zeit“ zwischen dem „Selbst“ und dem „Selbst“ definiert, also durch das, was Richir eine „Nichthaftung“ bzw. „Nichtangebundenheit an unser Leben und an unsere Erfahrung“⁴³ nennt. Dies ist übrigens ein ganz wesentliches Indiz dafür, dass das Grundelement absolut transzendent⁴⁴ ist – denn wenn es einen Abstand gibt und dieser nicht räumlich ist, dann muss in der Tat ein „Milieu“ angenommen werden, in dem er sich entfalten kann. Wo tut sich nun aber dieser Abstand genau auf? Zwischen dem Leib und dem Leibkörper? Innerhalb des Schematismus? Zwischen der *Chora* und der Affektivität? Zwischen dem, was dem Schematismus und dem, was der ur-ontologischen Sphäre angehört? Oder gar zwischen der *Chora* und dem Grundelement selbst? Dieser Abstand besteht zwischen *allen* hier entgegengesetzten Begriffen. Die entscheidende Frage ist nun, was eben die letzte Quelle des realen Außen ausmacht. Diese besteht im Übergang von der Nicht-Übereinstimmung (des Abstands als Nichts von Raum und Zeit) zur Übereinstimmung. Dieser Übergang wird in zwei Schritten vollzogen. Genauer erläutert werden müssen dabei die Stiftung der Entäußerung (die zwei Teile enthält) sowie das „Blinken“ von Punkt und unbestimmter Urstrecke (*Diastasis*).

⁴² RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 303.

⁴³ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, S. 329.

⁴⁴ Um jegliches Missverständnis zu vermeiden, sei betont, dass das Grundelement nicht mit der „absoluten Transzendenz“ (so wie Richir sie in den *Variations sur le sublime et le soi* eingeführt hat) verwechselt werden darf.

Der erste Teil der Stiftung der Entäußerung besteht in Richirs Auslegung eines wichtigen Gedankens Maine de Birans, der den Bezug von Affektivität und Räumlichkeit betrifft. Das „Urfaktum“ des (menschlichen) Bewusstseins besteht für den französischen Philosophen des 19. Jahrhunderts in dem (an die zweifache Tätigkeit des Fichte'schen Ich erinnernden) Phänomen einer *Anstrengung* (eines „Ichtriebs“), sofern diese notwendig auf einen *Widerstand* trifft. Laut Richir handelt es sich dabei um einen Kontakt „zwischen der Affektivität, der Leibhaftigkeit und der Leiblichkeit (die ebenso sehr eine Phantasieeiblichkeit ist); dieser ist allerdings kein körperlicher Kontakt, das heißt er ist ohne jeden Kontakt-Punkt (oder -Fläche), also ein Kontakt im und durch den Abstand als nichts von Raum und Zeit“⁴⁵. Dieses „Urfaktum“ wirkt insofern auf das „reale“ Außen ein, als es den „Übergang“ vom Affekt in die Empfindung ermöglicht:

Die Anwendung der einigen Zweiheit dieser Leibhaftigkeit/Leiblichkeit auf diesen oder jenen Affekt *entäußert* diesen sozusagen, indem sie ihn in einer Empfindung konkretisiert, die dadurch eine Empfindung eines Äußeren ist oder vielmehr, streng genommen, eine Empfindung, *die sich gleichursprünglich mit einem Außen erstreckt*.⁴⁶

Diese Beschreibung reicht aber noch nicht hin – es stellt sich nämlich die Frage, wie sich diese *Entäußerung* genau vollzieht. Entscheidend hierbei ist die Rolle der architektonischen Transposition des Grundelements und des Abstands als „Nichts von Raum und Zeit“ in einen Punkt, der „den einzigen nicht-räumlichen Abstand“ ausmacht, welcher „im Raum denkbar“⁴⁷ ist.

Was in dieser Transposition erhalten bleibt, ist die Tatsache, dass dieser Punkt nicht räumlich ist; was verloren geht, ist der Abstand – „nicht ganz allerdings, weil dieser gewissermaßen *nach außen* geworfen wird!“⁴⁸ Bemerkenswert ist dabei, und dies macht den zweiten Teil der Stiftung der Entäußerung aus, dass die betreffende architektonische Transposition sowohl einen – nicht räumlichen und nicht messbaren – Punkt als auch eben dank dieses „Wurfs hinaus“ das „Außen“ konstituiert. Diese Konstitution oder vielmehr: diese „Transposition in einen Punkt“ beinhaltet drei Momente. Es soll jetzt kurz diese Analyse⁴⁹ nachgezeichnet werden, um darin das Wesentliche für die Stiftung des räumlichen „Außen“ bei Richir festzuhalten.

Worin bestehen zunächst diese drei Momente? In drei Arten von Punkten, beziehungsweise „drei ‚Stufen‘ der ‚Monade‘“: dem „metaphysischen“, dem „mathematischen“ und dem „physikalischen“ Punkt. Der „metaphysische“ Punkt ist zwar absolut unausgedehnt, zugleich aber – und hierin besteht für ihn die durch

⁴⁵ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 334.

⁴⁶ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 334–335 (Kursivierung vom Verfasser).

⁴⁷ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 327.

⁴⁸ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 327.

⁴⁹ Siehe RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 357–361 (insbesondere S. 359–360).

die Transposition verloren gegangene Spur der *Chora* – durch eine *appetitio* und eine *perceptio* (Leibniz) ausgezeichnet, die Richir als „implizite Transponiertheiten“ der Affektivität und des Schematismus auffasst. Der „mathematische“ Punkt ist ein Gesichtspunkt auf den (ebenfalls mathematischen) Raum. Und der „physikalische“ Punkt ist eine *gleichzeitige Wiederholung* der *Setzung* (des Punktes qua Einheit). Diese drei Punkte sind insofern zusammengehörig, als es so scheint, als „hätte Leibniz versucht, das ‚Loch‘ zu denken, durch das die architektonische Transposition des Grundelements hindurchgeht und hierdurch zugleich den Durchgang zum zunächst mathematischen (idealen) und dann physikalischen Raum eröffnet“⁵⁰.

Was geschieht auf der ersten – der metaphysischen – Stufe? Folgende Situation ergibt sich aus der architektonischen Transposition des Abstands als „Nichts von Raum und Zeit“ für die Affektivität (insbesondere für die Phantasie-Affektionen) und für den Schematismus: „Die *Affektivität* transponiert sich in *appetitio* und die ‚perzeptive‘ Phantasie in *perceptio*“⁵¹, „welche zwei Pole einer „Mobilität“ ausmachen, die den metaphysischen Punkt kennzeichnet; und der Schematismus verliert sich eben in dieser Mobilität beider, woraus eine verräumlichende *Distentio* entspringt.“⁵²

Auf der mathematischen Stufe überträgt sich diese erste Dualität in eine zweite – jene von mathematischem Punkt und mathematischem Raum.⁵³ Dies bedeutet (um einen anderen Begriff von Leibniz aufzugreifen), dass „die *Setzung* der Einheit (Monade) sich in eine *Setzung* der Monade als (vereinigtem)⁵⁴ *Gesichtspunkt* auf das Universum überträgt“⁵⁵. Letzteres ist insofern

räumlich, als der Raum durch seine mit sich selbst einstimmigen Punkte in Teile, die sich selbst gegenüber äußerlich sind, geteilt werden kann, beziehungsweise insofern, als in einem gleichen Maße das „Dort“, welches im „Übergangsraum“ bloß das Zeichen der Alterität war, zu einem *äußeren* „Dort“, also zu einem prinzipiell messbaren (quantitativen) *Abstand* zum „Hier“ wird – wobei das, was den Abstand zum „Hier“ definiert, auf diesem Register zunächst die Extremität der Strecke, nämlich den Punkt (beziehungsweise je nach der betrachteten Dimension des Raumes die Linie oder die Fläche), aus-

⁵⁰ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 357.

⁵¹ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 360.

⁵² Es handelt sich hierbei somit um eine (blinkende) Dualität zwischen dem Punkt, sofern er fixiert wird, und seiner Mobilität in der *Distentio*, auf die gleich näher eingegangen wird.

⁵³ Siehe hierzu RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 360–365.

⁵⁴ Das soll nicht heißen, dass dieser „Gesichtspunkt“ ausschließlich ein mathematischer wäre. Anstatt ihn auf die „Mathematisierung der Natur“ zu beschränken, wäre es vielleicht fruchtbarer, ihn als einen möglichen Ausweg aus dem mehrfach angeführten Paradoxon zwischen der Einzigkeit des Leibes als einiger Welt und der Vielheit der Leiber qua Entspringensorte der Welt anzusehen.

⁵⁵ RICHIR, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 363.

macht und jene Punkte (des „Hier“ und des „Dort“) beliebig nah beieinander oder weit voneinander entfernt sein können.⁵⁶

Auf der dritten – der physikalischen – Stufe decken sich der Ort (des Leibes), der Körper (des Leibkörpers) und das Blinken von Punkt und Raum. Dabei spielt die Zeitlichkeit hinein, die somit für Richir, wie bereits angedeutet, für die Konstitution des Raumes sehr bedeutsam ist. In der Tat gestattet es die Gleichzeitigkeit, den Punkt als eine „gleichzeitige Wiederholung der Setzung“ zu verstehen (um noch einmal auf Leibniz zurückzugreifen), das heißt als „Einstimmigkeit mit sich selbst aller möglichen Punkte des Raums im mit sich selbst einstimmigen Ablauf des Augenblicks in der Zeit (wobei der Raum sich in sich selbst ergießt)“⁵⁷. Was sich dort wiederholt, ist die Setzung; der Punkt ist ihr Resultat.

Der zweite Schritt des Übergangs von der Nicht-Übereinstimmung (des Abstands) zur Übereinstimmung besteht in dem bereits angesprochenen, phänomenologischen „Blinken“ zwischen dem Punkt und der verräumlichenden Diastasis (= „Ausdehnung“). Eine Schwierigkeit der Leibniz'schen Konzeption einer „gleichzeitigen Wiederholung“ der Setzung besteht offenbar darin, dass sie eine zeitliche Folge vorauszusetzen scheint. Wie kann in der Tat eine Wiederholung aufgefasst werden, ohne dass hierbei eine zeitliche Folge veranschlagt wird? Das stellt für Richir in Wirklichkeit aber kein größeres Problem dar, da er – auf die entscheidende Rolle der *Doxa* zurückkommend und ihren Bezug zum „Grundelement“ herstellend – darauf verweist, dass diese Wiederholung eine „schematische“ ist, „das heißt, eine sich wiederholende Wiederholung des Blinkens des Augenblickpunkts und der (zeitigenden und verräumlichenden) Diastasis – wobei dieses Blinken in einem Schläge die Zeit der Gegenwart und den homogenen Raum ausmacht“⁵⁸. Das kann nur so verstanden werden, dass das Grundelement, wie gesehen, durch einen architektonischen Zwang als zugrundeliegend angenommen werden muss – denn sonst wäre ja der „fixierende“, die *Chora* ins Spiel bringende Vollzug dieses Schematismus (und insbesondere dieses „Milieus“) gar nicht möglich. Das „phänomenologische Blinken“ von Punkt und Diastasis spielt also – durch die architektonische Transposition der „einigen Zweiheit“ von Grundelement und *Chora* in die „einige Zweiheit“ von Punkt und Ausdehnung – in die Raumkonstitution mit hinein.

Laut Richir kann die Konstitution des Raums somit folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden:

⁵⁶ RICHIR, Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace, S. 363.

⁵⁷ Leibniz spricht dies in einem Brief an den Pater des Bosses an, der auf den 21. Juli 1707 datiert ist (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, neu aufgelegt Hildesheim 1960, Band II, S. 335).

⁵⁸ RICHIR, Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace, S. 364.

Wenn das „Blinken“ des Punktes und der Ausdehnung sich trotz der Transposition der Nicht-Setzung in die Setzung schematisch wiederholt, kann behauptet werden, dass, insofern dieses „Blinken“ auch das des Augenblicks und der zeitlichen Diastasis (in Proportionen und Retentionen) ist, das, was sich hierin vollzieht, das *Ziehen* einer Linie ist, die nicht a priori bestimmt – also gleichsam „abenteuerlustig“ – und gegenüber jeder äußeren Bestimmung blind ist, und dass es sich nur durch die Setzung des mit sich selbst identischen und einstimmigen Schematismus in ein fixiertes Schema einer idealen Figur (Linie) verwandeln kann, die je schon und immer noch in ihrem Verlauf festgesetzt ist [...]. Und hierdurch wird – in *unserer* Ausdrucksweise – der Übergang von der verräumlichenden Diastasis oder der Ausdehnung zum Raum vollzogen. Die Fluxion [= Diastasis], die mit dem Punkt „blinkt“, ist im archaischsten Register der Transposition allerdings gar nicht vorstellbar (bzw. „metaphysisch“), da sie ja die leere Spur (ohne Phantasie-Affektionen) der *Chora* ist, also eine Diastasis des Punktes ohne Sinn und Richtung – und gerade dies konstituiert offenbar in seinem Blinken mit dem Punkt die Ausdehnung als Phänomen und nichts als Phänomen.⁵⁹

Sofern diese „Fixierung“ wie gesagt mit der *Doxa* zusammenhängt, wird einerseits die (oben analysierte) grundlegende Rolle letzterer in der Konstitution der räumlichen Äußerlichkeit bestätigt; und andererseits wird dadurch ersichtlich, wie der phänomenologische Schematismus die „Einschreibung“ der räumlichen Äußerlichkeit in die *Chora* ermöglicht.

Der hier vorgestellte Denkweg soll jetzt noch einmal zusammengefasst werden. Der Ausgangspunkt der Überlegungen Richirs bezüglich der Konstitution des Raums ist die für den Leser Husserls und Heideggers vertraute These, dass die ursprüngliche Räumlichkeit keine *objektive*, subjektunabhängige und leib-ungebundene Dimension ausmacht, sondern in eine Ebene hineingenommen werden muss, die von ihm als „Ur-Räumlichkeit“, transzendentaler „Schoß“ oder „Urleib“ bezeichnet wird. Um die Konstitution des Raums vollziehen (und nachvollziehen) zu können, müssen zunächst zwei wesentliche Aspekte, die laut Richir ineinander verwoben sind, hervorgehoben werden, nämlich einerseits eine grundlegende *doxische* Setzungstätigkeit, die eine *fixierende* Funktion hat, und andererseits die Bildung eines *Außen*, einer *Äußerlichkeit*.

Im Hintergrund des gesamten zu entwickelnden Ansatzes steht die Unterscheidung zwischen der „Alterität“ und der „Äußerlichkeit“ im engen Sinne, die jener zwischen „Leib“ und „Leibkörper“ entspricht, die ihrerseits ihre jeweils eigene „(ur-)räumliche“ Dimension haben – der „Leib“ den „Topos“ und der „Leibkörper“ die „räumliche Situiertheit“. Auf der Grundlage dieses begrifflichen Rahmens stellt Richir dann drei, für die Raumkonstitution fundamentale Thesen auf:

Erste These: Die Raumkonstitution vollzieht sich gemäß einer „ersten Objektivierung“, welche – dank des primordialen „Blickaustauschs“ – die der Mutter durch den Säugling ist, sowie gemäß einer grundlegenden „Lokalisierung“,

⁵⁹ RICHIR, Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace, S. 365–366.

die beide zusammen und untrennbar „dieselbe Bewegung“ beschreiben. Hierin spielt einerseits die „*Doxa*“ und andererseits der „Anstoß“ durch die „Empfindung“ (= „[zweiter] exogen scheinender Affekt“) hinein. Dank der Konkretisierung dieser Bewegung im „Blickaustausch“ wird deutlich, dass hier eine *Spannung* von Leib und Leibkörper, von Alterität und Äußerlichkeit besteht, die zugleich einen „*Abstand*“ zeitigt.

Zweite These: Der „Abstand“ zwischen Leib und Leibkörper ist identisch mit jenem innerhalb der „Dynamik des Transzendentalen“, die Richir als den „phänomenologischen Schematismus“ bezeichnet – was, auf den Punkt gebracht, nichts anderes bedeutet als schlicht, dass das Denken (bzw. Sprechen) leiblich-räumlich waltet. Richir begründet diese bemerkenswerte, starke, metaphysische These durch die Einführung der fundamentalen Dimension eines „Grundelements“, das für ihn einen wesentlichen Teil der Raumkonstitution ausmacht, und insbesondere durch die Einsicht, dass der Abstand innerhalb des Grundelements das Element des Urleibs selbst ist.

Dritte These: Die Stiftung des Außen wird durch den Übergang von der den Abstand kennzeichnenden „Nicht-Übereinstimmung“ (des Abstands) zur fixierten „Übereinstimmung“ geleistet. Dieser Übergang enthält zwei Stufen: erstens, die Stiftung der „Entäußerung“, die einerseits den sich auf Maine de Biran berufenden Bezug von Affektivität und Äußerlichkeit und andererseits die Transposition vom „Nichts“ in einen „Punkt“ (und zwar auf einer metaphysischen, einer mathematischen und einer physikalischen Ebene) ins Spiel bringt; und zweitens das „Blinken“ von Punkt und *Diastemai* (= unbestimmte, urräumliche Strecken), welches den Bezug zwischen der *Doxa* und dem „Grundelement“ verständlich macht.

Alle drei Thesen entwickeln kohärent die nicht nur anfängliche, sondern dann konsequent weiterverfolgte Idee, der zufolge die ursprüngliche Raumkonstitution sowohl eine „schematisierende“ (im Sinne des „phänomenologischen Schematismus“) als auch eine leiblich-affektive, in der eigentlichen Bedeutung „veräußernde“ Dimension hat. In diesem Sinne verfolgt Richirs Absehen auf eine Neubearbeitung einer „transzendentalen Ästhetik“ mit vollem Recht das Ziel, die Raumproblematik aus dem begrenzten Rahmen der „Sinnlichkeit“ herauszunehmen und ihr ihren in der Vielfältigkeit der *Sinnbildungs*problematik gebührenden Platz zuzuschreiben.

Transzendentaler Abstand und Interpretation in Husserls *Ding und Raum*

Diego D'Angelo

Das Ziel des vorliegenden Beitrags besteht darin, den Begriff eines transzendentalen Abstands zu gewinnen. Damit ist ein Begriff des Abstands gemeint, der sich an die Beschreibung der Phänomene hält, dabei aber über diese Beschreibung hinaus dazu übergeht, Wesensstrukturen der Erfahrung herauszustellen. Eine Wesensstruktur ist eine Struktur, wenn und nur wenn die Erfahrung, so wie sie phänomenologisch zu beschreiben ist, ohne diese Struktur unmöglich wäre, sodass sich diese Struktur wiederum als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt interpretieren lässt. Ich möchte im Folgenden anhand von Husserls Vorlesungen zur Raumkonstitution aus dem Jahr 1907 zeigen, inwiefern ein Begriff des Abstands eine transzendente Rolle in der Erfahrung spielt, und zwar deswegen, weil Erfahrung konstitutiv (d. h. wesentlich) interpretativ strukturiert ist; diese Interpretation kann erst aufgrund der notwendigen Distanz geschehen.

In *Ding und Raum* sind viele Seiten den Analysen der Raum- und Dingkonstitution gewidmet. Hat die sogenannte „transzendente Wende“ Husserls 1907 stattgefunden,¹ so stellen diese Analysen den ersten Versuch der Durchführung einer phänomenologischen Beschreibung nach der transzendentalen Wende dar. Gerade die besondere Stellung dieser Vorlesungen innerhalb von Husserls Schaffen gestattet es, einen besonders klaren Blick auf Husserls Begrifflichkeit *in fieri* zu werfen und zu sehen, wie er mit bestimmten Begriffen operiert. In *Ding und Raum* werden Begriffe getestet oder geprüft, die Husserl dann für nicht geeignet hält – so die methodologische Voraussetzung der folgenden Interpretation. Husserl versucht, phänomenologische Beschreibungen anhand verschiedener

¹ Üblicherweise werden die fünf Vorlesungen zur *Idee der Phänomenologie* (EDMUND HUSSERL, Die Idee der Phänomenologie, Husserliana (im Folgenden Hua) Band II, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1952) als Wendepunkt angesehen; diese Vorlesungen waren von Husserl als eine Einführung den Vorlesungen zu *Ding und Raum* (EDMUND HUSSERL, Ding und Raum, Hua XVI, hrsg. von Ulrich Claesges, Den Haag 1973) vorangestellt. Die Wende ist insofern transzendental, als 1.) Husserl einen starken Bewusstseinsbegriff als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt einführt und 2.) kantische Motive ausdrücklich von Husserl aufgenommen werden (vgl. zu diesem Punkt LÁSZLÓ TENGELYI, Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern, Dodrecht 2007, S. 145).