

Phänomenologie des Raumes bei Descartes und Husserl

Holger Granz

E-Mail: Holger_Granz@yahoo.de

Abstract

In this text, spatiality will be discussed from a philosophical point of view, in examining the positions of Descartes and Husserl. On the one hand, the philosophy of Descartes marks the beginning of the modern era. Next to Francis Bacon, he is the one to pave the way for the upcoming sciences, especially physics, by an analytical geometry that roots in his philosophy. On the other hand, Husserl shall be examined, a quite different approach to spatiality than the one employed by Descartes. Because Husserl's phenomenology centers upon the analysis of experience, intending that the objects themselves shall "tell" us what they are. Both approaches became influential for attempts to comprehend spatiality, since other conceptions to follow are referring to them.

Keywords: spatiality, Descartes, Husserl

Manuscript received 5 August 2010, revised 5 August 2010, accepted 28 September 2010.

Copyright note: This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

Wer philosophisch den Raum untersuchen will, kann nicht umhin, auf die Tradition zu sprechen zu kommen; allerdings nicht weil Gelehrsamkeit dem Problem, das es zu lösen gilt, uns auch nur einen Schritt näher bringen würde. Und doch lassen sich drei Gründe anführen, warum ein Rückgang auf die Tradition sich als sinnvoll erweisen könnte. Zunächst steht zu vermuten, dass im Durchgang durch klassische Vorstellungen das Problem viel schärfer gefasst werden kann. Dies führt uns allerdings zu der keineswegs nebensächlichen Frage, warum der Raum in sich ein Problem berge. Wissen wir nicht, was der Raum ist? Allerdings, dass sich im Denken über den Raum ein Problem verbirgt, zeigt sich, wenn wir versuchen wollten, den Raum zu definieren. Leicht ist zunächst zu sehen, dass klassische Definitionsversuche, etwa durch Angabe des *genus proximum* und der dazugehörigen *differentia specifica*, fehlschlagen. Versuchen wir anders geartete Definitionen, so wird schnell deutlich, dass auch diese unbefriedigend sind. Geben wir ein naives Beispiel: Der Raum sei das, in dem sich die materiel-

len Dinge befinden. Hierbei ist jedoch leicht zu sehen, dass diese Bestimmung eine *petitio principii* ist (also dass das zu Definierende in der Definition vorausgesetzt ist). Die Präposition „in“ setzt den Raum schon voraus.¹ Andererseits kann nicht geleugnet werden, dass wir den Raum doch kennen. Denn ansonsten wäre dieser ja völlig unverständlich. Aber auch alltäglich sind wir mit dem Raum vertraut: er ist es ja, in dem wir leben und arbeiten. So zeigt sich, dass wir ein paradoxales Verhältnis zum Raum haben: Er ist das Bekannteste und zugleich das Unbekannteste. Auch für den Raum gilt das berühmte Wort des Augustinus über die Zeit: „Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich einem Fragenden sie erläutern wollte,

¹ Eine sehr viel bessere Definition ist folgende: „Vom Raum kann immer dann gesprochen werden, wenn eine Unterscheidung zweier Objekte möglich ist, die aber doch in einer Relation stehen. Ein Raum wird durch die Gesamtheit aller in ihm möglichen Objektrelationen spezifiziert.“ Doch auch hier liegt – zumindest implizit – eine *petitio principii* vor; denn die Unterscheidbarkeit zweier Objekte setzt den Raum schon voraus.

weiß ich es nicht.“² Der Raum gehört also mit der Zeit und einigen anderen „Gegenständen“ zu den Dingen, die wir zwar kennen, von denen wir jedoch kein Wissen in einem engeren Sinne haben und vielleicht auch prinzipiell nicht haben können.

Ein zweites Argument für einen Rückgang auf die Tradition ist darin zu sehen, dass sich innerhalb der Geschichte der Philosophie Vorstellungen über den Raum formiert und dabei eine so große Wirksamkeit gezeitigt haben, dass sie noch heute untergründig wirken. Dies könnte aber zu Raumvorstellungen geführt haben, die gerade auf eine spezifische Weise *nicht* den Raum als solchen betreffen. Eine Analyse des Raumes bedarf daher immer auch eines therapeutischen Blickes auf die Geschichte der Raumbestimmungen. Denn es muss verhindert werden, dass sich in die Analyse unbemerkt Urteile einschleichen, die lediglich aus der Überlieferung stammen. Dies kann aber nur gewährleistet werden, wenn vor der Analyse der Blick auf die Geschichte gelenkt wird.

Zuletzt kann an derartigen Vorstellungen gezeigt werden, gegen was sich die eigentlichen späteren Analysen richten werden.

Bevor wir nun anfangen, muss noch kurz erläutert werden, was das Folgende will und vor allem, was es nicht leisten kann. Eine philosophische Untersuchung wird keinesfalls konkrete Handlungsvorschläge oder Handlungsaufforderungen, die sich auf aktuelle politische Vorgänge beziehen, liefern können noch wollen. Dies sei der Politik oder auch der Soziologie überlassen. Die folgenden Analysen des Raumes sind also nicht als aktuelle, politische oder soziologische zu verstehen. Vielmehr will dieser Text etwas viel Fundamentaleres leisten, nämlich in Ansätzen die Frage beantworten: Was ist der Raum? Ob die Frage tatsächlich beantwortet werden wird, oder auch nur der Horizont, in der sie beantwortet werden kann, abgesteckt worden sein wird, ist eine gänzlich andere Frage. Gleichwohl ist mit der Beantwortung dieser Frage, sollte sie denn tatsächlich gelingen, eine Grundlage für soziologische oder politische Analysen des Raumes gelegt; denn nur wenn wir wissen, was überhaupt der Raum ist, kann in einer zweiten Analyse der Raum als soziologischer oder auch politischer in den Blick kommen. Ansonsten stehen wir immer in der Gefahr, dass all unser Reden letztlich bodenlos ist.

² Augustinus, confessiones, XI, 14 „quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“

Der Raum nach Descartes

Mit einem gewissen Recht kann gesagt werden, dass der wichtigste Philosoph der Neuzeit René Descartes ist. Mit ihm beginnt nicht nur die neuzeitliche Philosophie, sie kommt durch ihn auch zu einem ersten Höhepunkt, und vielleicht ist sein Denken weitaus wirkmächtiger als selbst dasjenige Kants, da dessen Denken kaum über die Philosophie hinaus Bedeutung gewonnen hat (von der Ästhetik einmal abgesehen); auf Descartes hingegen berief sich – sei es explizit, sei es implizit – die gesamte neuzeitliche Wissenschaft. Insofern scheint eine Interpretation seiner Vorstellungen vom Raum durchaus angebracht.

Vor allem im zweiten Teil der *Principia Philosophiae*, der den Titel „*De principiis rerum materialium*“ trägt, erläutert Descartes den Raum. Mit einem gewissen Recht lässt sich dieser zweite Teil als Naturphilosophie verstehen, da er versucht die Natur der Dinge aufzuklären, während der erste Teil, den wir hier nicht besprechen wollen, als Erkenntnistheorie verstanden werden kann. Wir werden uns für unsere Interpretation hauptsächlich auf diesen zweiten Teil der *principia philosophiae* stützen.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen mit Descartes ist der materielle Körper, den er ausgedehnte Substanz³ nennt (*substantia extensa*). Er entdeckt diese Substanz auf die gleiche Weise, wie er die denkende Substanz entdeckt hatte. Auch hier kann von einem Weg des Zweifels gesprochen werden, der durchaus mit dem ersten verglichen werden kann; Descartes betont wiederum, dass die deutlichen von den verworrenen Vorstellungen zu trennen seien: „so wie sie in meinem Denken sind, betrachten und sehen, was darin deutlich und was verworren ist.“⁴ Insofern nun im Denken sich beide Vorstellungsarten (die deutlichen und die verworrenen) nebeneinander befinden, muss seine Aufgabe sein, hier eine Scheidung vorzunehmen. Die zentrale Stellung des

³ Substanz nennt Descartes dasjenige, was nicht eines anderen bedarf, um zu existieren. „*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*“ (Principia Philosophiae I, 51) Da die körperlichen Dinge unabhängig von unserem Denken sind, sind sie Substanzen. Da aber das Denken ebenfalls nach Descartes nicht eines Körpers bedarf, so ist auch das Denken als Substanz zu betrachten. Jedoch nur in dieser Hinsicht. Streng genommen kann es nur eine Substanz geben: Gott. Denn nur Gott existiert völlig unabhängig.

⁴ Meditationes de prima philosophia V. „*quatenus sunt in mea cogitatione, et videre quænam ex iis sint distinctæ, quænam confusæ.*“



Denkens ist gerade dadurch begründet, dass nur es diese Aufgabe übernehmen kann. Es gibt keine andere Instanz, die über die Vorstellungen entscheiden könnte, ob sie verworren oder deutlich sind.

Wie geht Descartes nun vor? Welches sind die deutlichen Vorstellungen, die wir von einem Körper haben? Der entscheidende Schritt zur Beantwortung dieser Frage besteht in der Abstraktion aller sinnlichen Eigenschaften des Dinges, wie z.B. Farbe oder Härte. Es sind die Sinne, die uns täuschen können und die insofern verworrene Vorstellungen von dem materiellen Ding liefern. Das systematische Wegsehen von der Wahrnehmung ist aber auch deswegen gerechtfertigt, weil ein Körper ja auch dann existiert, wenn er nicht wahrgenommen wird. Er wird ja nicht durch die sinnliche Wahrnehmung zu dem, was er ist. Die den Sinnen zugänglichen Eigenschaften eines materiellen Dinges können ihn also nicht wesentlich bestimmen. Was bleibt aber, nachdem der Körper aller sinnlichen Qualitäten beraubt wurde? Was macht seine wahre Natur aus? „Bestimmt stelle ich mir nämlich die Größe vor [...] oder die Ausdehnung dieser Größe oder vielmehr der grossen Gegenstände nach Länge, Breite und Tiefe.“⁵ Auch in den *Principia Philosophiae* erklärt unser Philosoph, dass die wahre Natur des körperlichen Dinges darin bestehe, sich in Länge, Breite und Tiefe zu erstrecken:

„Wir werden dann erkennen, dass die Natur des Stoffes oder des Körpers überhaupt nicht in der Härte, dem Gewicht, der Farbe oder einer anderen sinnlichen Eigenschaft besteht, sondern nur in seiner Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe.“⁶

Alles, was sich vom Körper trennen lässt, ohne dass dessen Selbstständigkeit aufgegeben wird, wird von ihm abstrahiert. Die Ausdehnung kann aber nicht mehr vom Körper getrennt werden; sie gehört wesentlich zu ihm. Die hier vorgenommene rationale Reduktion des Körpers kann durchaus als Versuch gesehen werden, seinen reinen Begriff zu gewinnen. Zugleich ist hiermit schon der Zusammenhang zwischen Raum und materiellem Körper hergestellt; denn wenn der Körper in diesem Sinne bestimmt wird, zum Raum aber wesentlich die drei Dimensio-

nen gehören, dann wird der Zusammenhang zwischen Raum und materiellem Körper deutlich: Wo ein Körper ist, muss auch Raum sein. So schreibt Descartes in den *Principia Philosophiae*: „Denn in Wahrheit ist die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum ausmacht, dieselbe, welche den Körper ausmacht.“⁷ Der Zusammenhang zwischen Körper und Raum geht bei Descartes so weit, dass die Körper als begrenzte Räume gefasst werden, ja er sagt sogar, dass das Verhältnis zwischen Raum und Körper der zwischen Individuum und Gattung ist:

„Wir werden aber leicht erkennen, dass es dieselbe Ausdehnung ist, welche die Natur des Körpers und die Natur des Raumes ausmacht, und dass beide sich nicht mehr unterscheiden als die Natur der Gattung oder Art von der Natur des Einzelnen“⁸

Die Identität von (begrenztem) Raum und Körper erlaubt Descartes letzteren unter rein mathematischen Gesichtspunkten zu betrachten, denn Körper sind nichts anderes als Raumgrößen. Diese wiederum können gemessen und damit verrechnet werden. Dies führt zu der Einsicht, dass der physikalische Begriff eines Körpers identisch mit dem mathematischen Begriff seiner Ausdehnung ist. Ein Körper kann, sofern er zugleich als Naturding und zu erkennendes mathematisches Objekt verstanden wird, mittels der von Descartes mitbegründeten analytischen Geometrie mathematisch exakt beschrieben werden.⁹ Der Zusammenfall von mathematischem Erkenntnisobjekt und körperlichem Ding hat zur Folge, dass der Zugang zum Erkenntnisobjekt mathematisch wird.¹⁰ Der seinen Gegenstand untersu-

⁵ A.a.O. V. „Nempe distincte imaginor quantitatem [...] sive ejus quantitatis aut potius rei quantæ extensionem in longum, latum et profundum.“

⁶ *Principia Philosophiae*, II, 4. „Quod agentes, percipimus naturam materiæ, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.“

⁷ A.a.O., II, 10. „Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quæ spatium constituit, eadem plane est cum illa quæ constituit corpus.“

⁸ A.a.O., II, 11. „Et quidem facile agnoscemus, eandem esse extensionem, quæ naturam corporis et naturam spatii constituit, nec magis hæc duo a se mutuo differre, quam natura generis aut speciei differt a natura individui.“

⁹ In der sechsten Meditation schreibt er, dass man sich auf die sinnliche Wahrnehmung nicht verlassen könne, da sie öfters dunkel und verworren sei. Jedoch sei das, was von den Dingen klar und deutlich erkennbar sei, wirklich in ihnen. Dies aber sei das, was zu einem Inbegriff der reinen Mathematik gehöre. „sed saltem illa omnia in iis sunt, quæ clare et distincte intelligo, id est omnia, generaliter spectata, quæ in puræ Matheseos objecto comprehenduntur.“ Meditationes VI, 10.

¹⁰ Hier ließe sich einwenden, dass die Mathematisierung der Natur schon von Galilei, wenn nicht schon von Kopernikus vollzogen worden ist. Der entscheidende Unterschied Descartes zu den genannten zeigt sich aber an der Tatsache, dass Geometrie und Analysis noch auseinanderfallen, was Berechnungen doch arg erschwert. Erst mit der von Descartes gefundenen analytischen Geometrie sind die Naturwissenschaftler in der Lage, bisher

chende Wissenschaftler darf sich von ihm nicht mehr ergreifen lassen. Er muss vielmehr von aller Sinnlichkeit Abstand nehmen und darf nur das beachten, was sich ihm auf klare und deutliche Weise zeigt. Nur das zeigt sich der Wissenschaft, was sich mathematisch beschreiben lässt. Jetzt können wir sagen, dass der Zusammenfall von physikalischem Körper und mathematischem Objekt die mathematische Physik nicht nur ermöglicht, sondern sie sogar erzwingt. Ein Wissenschaftler, der nicht diesem Paradigma folgt, kann nicht ausschließen, über ein unsicheres Wissen zu verfügen. Der Gegenstand der Physik wird so zu etwas, dem die Wissenschaftler *gegenüberstehen* und ihr Verhalten zu ihrem Objekt kann als rein denkend-rational verstanden werden.

Aus den bisher dargelegten Überlegungen lassen sich einige interessante Einsichten gewinnen. Da wäre zunächst, lange vor Kant und Einstein, die Relativität des Raumes. Descartes' Beispiel ist das eines in seiner Kajüte sitzenden Seefahrers: Wenn wir nur ihn betrachten, so bewegt er sich nicht, wenn wir hingegen von der Küste aus sein an uns vorbeifahrendes Schiff betrachten, so müssen wir sagen, er bewegt sich; sollte jedoch das Schiff sich mit der gleichen Geschwindigkeit von Osten nach Westen fortbewegen, wie die Erde sich von Westen nach Osten bewegt, so müssten wir wiederum sagen, dass er sich nicht bewegt. Keinesfalls haben wir hier einen absoluten Newton'schen Raum vor uns, denn dieser impliziert, dass es einen ausgezeichneten Punkt gibt, von dem aus jegliche Bewegung absolut zu messen wäre. Für Descartes hingegen gibt es solch einen ausgezeichneten Punkt nicht und so sind alle Bewegungen immer nur relativ zu einem Standpunkt zu erkennen; und es ist möglich, dass ein und dieselbe Bewegung, wie in dem Beispiel geschildert, relativ zu einem Standpunkt als Bewegung erscheint, relativ zu einem anderen Standpunkt aber nicht.

Ebenfalls kann zwischen Raum und Ort unterschieden werden. Zunächst bemerkt Descartes hierzu, dass der Raum sich vornehmlich auf Größe und Gestalt bezieht, während der Ort die Lage bezeichnet, die ein körperliches Ding zu anderen Dingen einnimmt. Descartes schreibt: „Sie [der Ort und der Raum] unterscheiden sich insofern, als der Ort mehr die bestimmte Lage bezeichnet als die Größe und

Gestalt“.¹¹ Der Ort eines Körpers bestimmt sich aus der Lage zu anderen Körpern und den sich hieraus ergebenden Relationen. Insofern verändert ein sich bewegendes Körper nicht den Raum, sondern er wechselt lediglich den Ort. Mit dieser Bestimmung ist allerdings kein neuer eigenständiger Begriff eingeführt, sondern er wurzelt in der Raumbestimmung. Dies wird deutlich, wenn Descartes die Unterscheidung zwischen „innerem“ und „äußerem“ Ort vornimmt. Während der äußere Ort als „Oberfläche“ oder „Grenze“ des Körpers ist, sei der innere Ort der Raum, den er einnimmt. Da aber diese Unterscheidung durchaus artifiziell ist, kann der Begriff des Ortes als aus dem mathematisch bestimmten Raumbegriff abgeleitet verstanden werden.

Ebenfalls kann aus den bisherigen Überlegungen der Schluss gezogen werden, dass es einen leeren Raum nicht gibt; es gibt keinen Unterschied zwischen der Ausdehnung des Ortes oder des Körpers und dem des Raumes; weil aber das Wesen der Substanz in Länge, Breite und Tiefe besteht, würde ein leerer Raum bedeuten, dass er zwar die Eigenschaften einer Substanz hat, jedoch nichts ist. Dieser Zusammenhang ist ein Widerspruch. Von der Leere sprechen wir nur, wenn z.B. ein Gefäß nicht mit Wasser oder einer anderen Flüssigkeit, sondern lediglich mit Luft gefüllt ist. Es ist also nicht eigentlich leer, sondern lediglich nicht mit Wasser gefüllt.

Ein anderer wichtiger Schluss ist der, dass es unteilbare kleinste Materieteilchen nicht geben kann. Aus der Stetigkeit des mathematischen Raumes folgt, dass jedes Teilchen, das einen Raum einnimmt zumindest in Gedanken in zwei Teile geteilt werden kann. Denn, so argumentiert Descartes, was in Gedanken teilbar ist, ist auch realiter teilbar.¹²

Aus der gedanklichen Teilbarkeit eines jeden Teilchens folgt aber, dass es auch realiter teilbar ist. Dieser Schluss ist nur deshalb möglich, weil der mathematisch bestimmte Raum identisch mit dem physikalischen ist.

Das Werk Descartes' kann durchaus als philosophische Grundlegung der die Neuzeit bestimmenden Naturwissenschaften verstanden werden. Zwar kann

aufwendige Rechnungen relativ leicht, schnell und sicher durchzuführen. Sie ist der entscheidende Durchbruch hin zur modernen Physik.

¹¹ A.a.O. II, 14. „Differunt autem nomina loci et spatii, quia locus magis expresse designat situm quam magnitudinem.“

¹² Dies ist eine typisch rationalistische Argumentation, die im Barock durchaus noch überzeugend geklungen haben muss, heute aber als obsolet angesehen wird. Denn, sollte Descartes Argument der Form nach korrekt ein, warum sollten wir dann Naturwissenschaften betreiben?

man schwerlich sagen, dass er die Naturwissenschaften begründet hätte; dieses wird man eher seinem Zeitgenossen Galilei zuschreiben müssen. Jedoch verlangt die neuartige Wissenschaft nach einer philosophischen Fundierung, die die ersten Naturwissenschaftler noch nicht liefern konnten. Die vorliegende Interpretation verfolgt das Ziel zu zeigen, dass durch die Identität von mathematischem Objekt und physikalischem Ding eine derartige Grundlegung geleistet wurde, die in der Folge die Newtonsche Theorie erst ermöglichte.

Nun lässt sich aber keineswegs bestreiten, dass mit der Fundierung auch Nachteile eingehandelt werden. Durch den systematischen Verzicht auf die Sinnlichkeit wird aus naturwissenschaftlicher Sicht alles das für marginal erklärt, was lebensweltlich doch das Entscheidende ist. Wenn die Naturwissenschaften dann eine ontologische Deutungshoheit beanspruchen, dann können sie auf die Lebenswelt übergreifen.

Ziel dieses Textes ist zu zeigen, dass es auch einen anderen Zugang zum Raum gibt als den cartesianisch-naturwissenschaftlichen. Hierfür bietet sich die Phänomenologie an, denn diese Variante der Philosophie kann als Kontrapunkt zu der dargestellten gesehen werden. Hier wird gerade nicht das unmittelbar Erlebte übersprungen und für marginal erklärt, sondern gerade dieses wird in den Mittelpunkt der Analyse gestellt. Phänomenologie zu betreiben, bedeutet demnach, lediglich das Gegebene analysieren und zwar so, wie es gegeben ist. Ihre Devise: „Zu den Sachen selbst!“ bedeutet, dass nur die Sache selbst analysiert wird und sie nicht durch Konstruktionen in ein System gezwängt wird, das ihr ganz fremd ist. Zugleich ist mit der phänomenologischen Devise implizit der Verdacht ausgesprochen, dass sich bisher alle Philosophie und vor allem die Naturwissenschaften gerade nicht dem Phänomen zugewandt hätten, sondern sich von diesem abwenden würden.

Wir wollen uns deshalb im Folgenden mit dem Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, beschäftigen.

Phänomenologische Analyse des Raumes nach Husserl

Bevor wir uns Husserl und seiner Analyse des Raumes zuwenden, muss noch geklärt werden, was Phänomenologie ist. Unter Phänomenologie wird eine philosophische Strömung verstanden, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, das Gegebene in seiner Gegebenheit zu analysieren. Es sind drei Wörter, die einem Verständnis der Definition zunächst entgegenstehen. Die Aufgabe der Phänomenologie ist die *Analyse* des Gegebenen in seinem Gegebensein. Es ist also hierunter zunächst eine systematische Zergliederung zu verstehen und steht damit im Gegensatz zur Konstruktion: Es darf dem zu Analysierenden nichts hinzugefügt (was einer Konstruktion entspräche) werden; vielmehr muss alles so belassen werden, wie es vorgefunden wurde. Eine derartige Zergliederung ist zudem eine Analyse des *Gegebenen*. Das, was gegeben ist, ist immer nur in der *Erfahrung* gegeben.¹³ Die Phänomenologie ist also immer auf die Erfahrung bezogen. Insofern kann Phänomenologie als Analyse der Erfahrung verstanden werden. Das Gegebene soll weiterhin in seinem *Gegebensein* analysiert werden. Anders ausgedrückt: das Gegebene soll *als* Gegebenes analysiert werden. Damit richtet sich die Phänomenologie vor allem gegen die Naturwissenschaften, die zwar auch das Gegebene zergliedern, es aber in ein (zumeist mathematisches) System einfügen, das dem Analysierten zunächst ganz fremd ist und insofern ist jegliche naturwissenschaftliche Betrachtung eine Konstruktion. Ziel der Phänomenologie ist die Sache selbst zum Vorschein zu bringen, die gerade in den Naturwissenschaften, trotz (oder vielleicht auch gerade wegen) all ihrer Erfolge, verdeckt ist.

Wir können also zwei Stoßrichtungen feststellen: einerseits ist die Phänomenologie beschreibend, deskriptiv; andererseits ist sie zergliedernd. Husserl spricht manchmal auch von der Phänomenologie als „deskriptiver Psychologie“. Deutlich wird hieraus eines: Nach Husserl muss die Phänomenologie sich dem Bewusstsein als Ort, an dem die Phänomene erscheinen, zuwenden. Jede Erfahrung ist immer

¹³ Damit gibt es eine gewisse Nähe der Phänomenologie zu den angelsächsischen Empiristen. Im Gegensatz zu diesen sucht Husserl aber nach einem „Apriori“ in der Anschauung; damit kommt er nicht in die Verlegenheit, sich der Skepsis zuwenden zu müssen, wie dies Hume z.B. tat.

eine Erfahrung für das Bewusstsein.¹⁴ Phänomenologie ist also wesentlich Bewusstseinsanalyse.

Obwohl Husserl sich schon im Jahre 1907 ausführlich mit dem Raum auseinandergesetzt hatte, ist für eine Einführung zunächst die Vorlesung aus den Jahren 1910/11 hilfreich.¹⁵ Eine kurze Analyse des Raumes finden wir noch in der Einleitung. Sie beginnt mit dem Satz:

„Jedes Ich findet sich als Mittelpunkt, sozusagen als Nullpunkt des Koordinatensystems vor, von dem aus es alle Dinge der Welt, die schon erkannten oder nicht erkannten, betrachtet und ordnet und erkennt.“¹⁶

Hier haben wir schon den entscheidenden Unterschied zur naturwissenschaftlichen Betrachtung; denn für die Phänomenologie bedeutet dies, dass, um zu wissen, was der Raum ist, die Erfahrung des Raumes nicht übersprungen werden darf. Wir finden uns tatsächlich so im Raum, wie Husserl dies beschreibt. Und aus dieser Beschreibung heraus lässt sich allererst verstehen, was der Raum ist. Die Naturwissenschaften würden diesem Satz Husserls zwar nicht widersprechen, aber ihn doch zu relativieren suchen. Es ist eben meine zufällige Perspektive auf die Welt. Der Raum, wie er wirklich ist, so würde vermutlich ein Naturwissenschaftler argumentieren, sei aber ganz anders. Husserl setze, so würden er wohl weiterargumentieren, epigonale Phänomene als wesenhaft. Wenn wir aber auf die „wirkliche Wirklichkeit“ zu sprechen kommen wollen, so müsse der absolute Raum Newtons oder der relative Einsteins genannt werden, der erst durch die Wissenschaften als der „wahre“ erkannt wird, indem eben die vermeintlich subjektive Raumerfahrung übersprungen wird und der Wissenschaftler dabei zu etwas gelangt, das gerade nicht mehr erfahren werden kann. Weder ist der absolute Raum Newtons noch der relative Raum Einsteins etwas, das in der Erfahrung gegeben ist. Da nun aber der naturwissenschaftlich beschriebene Raum kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, muss er als Konstrukt aufgefasst werden.

¹⁴ Wir können hier keine Einleitung in die Phänomenologie Husserls geben. Für Interessierte sei einerseits an die Einleitungen, die Husserl selbst gegeben hat (z.B. die Cartesianischen Meditationen (Hua I)) hingewiesen, andererseits auf Bernhard Waldenfels, Einleitung in die Phänomenologie, München 1992 und Dermont Moran, Introduction to Phenomenology, London 2000.

¹⁵ Diese Vorlesung ist im Husserliana Band XIII veröffentlicht.

¹⁶ Hua XIII, 116.

Wie aber wird denn nun der Raum erfahren? Kommen wir auf das obige Zitat zurück. Zunächst ist festzuhalten, dass jedes Ich seinen Ort im Raum als Mittelpunkt fasst, aber zugleich diesen als etwas Relatives erkennt; es weiß, dass, wenn es seinen Ort veränderte, der neue Ort wiederum sein neuer Mittelpunkt wäre. Es steht immer im Mittelpunkt, von dem sich aus „hier“ und „dort“, „rechts“ und „links“ und „oben“ und „unten“ ergeben. Das vormalige Hier wird zum Dort, das Dort zum Hier. Die Erfahrung des Raumes ist also eine Erfahrung mit der Relativität (diese Relativität ist nicht zu verwechseln mit dem relativen Raum Einsteins), die in keine naturwissenschaftliche Objektivität verwandelt werden kann; sie gehört vielmehr wesensmäßig zum Raum, wie er erfahren wird.¹⁷

Dies lässt sich auch auf alle Dinge, insofern sie erfahren werden, erweitern. Zwei Personen sehen dasselbe Ding, z.B. dasselbe Glas Wein. Da die Personen sich nun aber gegenüber sitzen, ist die Vorderseite des Glases für die eine die Rückseite für die andere. Beide sehen dasselbe Stück Welt, dasselbe Glas, aber dieses identische Ding erscheint je nach Lage im Raum je verschieden, obwohl es doch immer dasselbe ist. Seine Eigenschaften verändern sich nicht dadurch, dass es auch von einer anderen Person angeschaut wird.

¹⁷ Dies führt uns zu einem vermeintlichen Problem der Phänomenologie: Es ist zuzugeben, dass der Raum auf die Weise, wie er beschrieben wurde, erfahren wird. Aber ist diese Art der Raumerfahrung nicht abhängig von der Konstitution des menschlichen Bewusstseins? Wenn der beschriebene und analysierte Raum sich im *menschlichen* Bewusstsein zeigt, dann ist diese Beschreibung und Analyse nicht abhängig vom *menschlichen* Bewusstsein, das als solches natürlich zufällig ist? Was garantiert uns, dass die Beschreibung nicht nur für den Menschen, sondern für den Raum als solchen gilt? Husserl geht dieses Problem radikal an: Er behauptet, dass es einen Weg geben würde, wie jegliche phänomenologische Beschreibungen derartigen Zufälligkeiten entzogen werden können. Diesen Weg nennt er „Reduktion“. Sie setzt die „Seinsgeltung“ des Analysierten außer Kraft. Hierunter ist zu verstehen, dass das, was analysiert wird, hinsichtlich seiner Existenz nicht in Betracht kommt: ob beispielsweise die zu analysierende Flasche tatsächlich existiert oder nicht, ist für die Analyse nebensächlich (Zum Verständnis dieses Satzes denke man auch an Kants berühmtes Beispiel mit den hundert Thalern. Um zu verstehen, was sie sind, ist es unerheblich, ob sie existieren oder nicht). Dies hat nicht nur zur Folge, dass der Phänomenologe, dessen konkretes Sein ebenfalls der Reduktion verfällt, zu einem unbeteiligten Zuschauer wird, sondern vielmehr auch, dass Beschreibungen aus der Reduktion für Bewusstsein schlechthin gelten (also z.B. auch für das Bewusstsein Gottes), da alles „Menschliche“ aus der analysierten Flasche verbannt wurde. Was nach der Reduktion übrig bleibt, ist Flasche schlechthin, da sie von dem Bewusstsein schlechthin beschrieben wird.

Natürlich kann jedes Ding seine momentane Raumstelle mit anderen Dingen vertauschen, aber verschiedene Dinge können nicht gleichzeitig dieselbe Raumstelle einnehmen. Dies gilt auch für den Leib. Wenn ich die Raumstelle meines Gegenüber einnehme, so würde ich von dem Glas Wein dieselbe Erscheinung haben, wie es sie hat.¹⁸

Dies ist zwar eine „ideale Rede“, wie Husserl sagt¹⁹, aber es lässt sich doch eine ungefähre Korrespondenz der Erscheinungen annehmen, sofern keine Krankheit vorliegt.

Diese noch sehr rohe Analyse können wir ergänzen. In der Vorlesung „Phänomenologische Psychologie“ aus dem Jahre 1925²⁰ kommt er ebenfalls auf den Raum zu sprechen. Hier ist der Ausgangspunkt der Raumanalyse ein etwas anderer. Es sind die Dinge, die sich immer schon im Raum befinden. Die Analyse des Dinges führt uns von ganz alleine auf den Raum. Andererseits kann phänomenologisch nicht von einem leeren Raum gesprochen werden. Ding und Raum gehören zusammen: Das Ding wird als im Raum situiert erfahren, der Raum vermittels des Dinges. Ausgangspunkt ist demnach die Analyse des Dinges. Verfolgen wir sie kurz mit, auch um das oben Gesagte noch zu vertiefen. Das Ding, nehmen wir als Beispiel diesmal eine Tasche, wechselt beim kontinuierlichen Herumdrehen sein Aussehen. Ich nehme diese Tasche wahr, aber von dieser Seite aus; nun drehe ich sie herum, weil ich z.B. wissen will, wie sie von hinten aussieht, dann sehe ich zwar immer noch dieselbe Tasche, aber von einer anderen Seite, andere Merkmale werden sichtbar, die ersteren sind mit jetzt uns abgewandter Seite verschwunden. „In diesem W i e allein ist es [das Ding] wahrgenommen und wahrnehmbar.“²¹

Die Tasche ist somit einerseits nicht ein *Einfaches und Wandelloses*, sondern vielmehr eine Mannigfaltigkeit, die jedoch zugleich von einer Identität getragen wird. Denn es ist doch immer noch *eine* Tasche und nicht viele. Andererseits erfahren wir die Tasche nie als Totalität, in welcher alle ihre

Eigenschaften zugleich für uns präsent wären. Sie zeigt sich immer nur in subjektiven Perspektiven, die Husserl auch subjektive Modi nennt. Das rein Objektive, das Ding, also die Tasche, kann nicht ohne diese subjektiven Modi erfahren werden. Subjektives und Objektives sind auf eine eigentümliche Weise miteinander verschränkt. Die Einheit des Dinges kann nicht von den subjektiven Modi der Gegebenheitsweise abgesondert werden, vielmehr zeigt sich die Einheit nur in und durch diese Modi.

„Es handelt sich dabei nicht um zufällige subjektive Vorkommnisse, sondern generell um das Subjektive, das überall und notwendig, wo immer ursprünglich wahrnehmungsmäßig erfahren wird, aufzuweisen ist.“²²

Wenn wir jetzt wieder auf den Raum zurückkommen, so sehen wir, dass dies auch für die Modi der Orientierungsgebenheit des Raumes gilt (hierunter sind oben und unten, hier und dort, rechts und links usw. zu verstehen). Und auch sie sind an der Konstitution des Dinges beteiligt. Wir können also sagen, dass der Raum phänomenologisch unabdingbar für das Ding ist. Der gesamte erfahrungsmäßig gegebene Raum wie auch jedes Ding im Raum sind immer nur orientiert gegeben, d.h. als rechts und links, oben und unten, vorne und hinten usw. Jede Orientierung ist dabei immer bezogen auf einen Nullpunkt, der ich selbst bin, besser: mein Leib ist. Wenn sich nun die Orientierung ändert, dann heißt das, dass wir uns im Raum bewegen, oder die Dinge bewegen sich oder auch beide.

Im nächsten Schritt kann über die Wahrnehmung des Dinges hinausgegangen werden; jetzt bemerken wir schnell, dass zu jedem Ding ein räumlicher Hintergrund gehört. Das gesamte Dingfeld wird von einem Wahrnehmungsfeld umspannt. Es kann als Wahrnehmungsraum bezeichnet werden, der alle darin vereinzelt Dinge in sich fasst. Sie besetzen ein Stück des Raumes, den sie mittels ihrer Gestalt ausfüllen.

Wenn wir nun wissen wollen, was der Raum selbst ist, so werden wir zunächst fragen müssen, wie der Wahrnehmungsraum erfahren wird. Hierzu schreibt Husserl: „Daß der Wahrnehmungsraum erfahren wird als endlos offener Raum, in dem wir zu neuen Wahrnehmungen fortschreitend eindringen können, ist gewiß.“²³ Zunächst ist hier festzuhalten, dass endlos nicht ohne Grenzen meint. Vielmehr ist hierunter zu verstehen, dass ich von jeder

¹⁸ Wir haben hier einen weiteren Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Phänomenologie vor uns. Während die Naturwissenschaften versuchen, alles Subjektive aus der Wissenschaft zu verbannen, wozu auch die Perspektive gehört, ist die Phänomenologie sich darüber bewusst, dass die Dinge im Raum sich immer in Perspektiven geben. Daher kann phänomenologisch nicht über einen perspektivlosen Raum gesprochen werden.

¹⁹ Hua XIII, 117

²⁰ Diese Vorlesung wurde in der Husserliana Bd IX veröffentlicht.

²¹ Hua IX, 152.

²² Hua IX, 157.

²³ Hua IX, 161.

wahrnehmungsmäßigen Erfahrung ausgehend prinzipiell immer neue machen kann, dabei nie an eine Grenze stoßen werde, obgleich jede derartige Erfahrung von einem Horizont begrenzt ist.

Wieder auf das Ding hinblickend, könne wir jetzt sagen, dass der Raum nicht für sich wahrgenommen wird, sondern als Hinzuwahrnehmung zu dem Ding, dies allerdings notwendig. Es führt den Raum als über sich hinausführenden Leerhorizont mit.

Diese letzte Analyse bezeichnet Husserl auch als Analyse der „geraden Einstellung“. Es gibt noch eine andere Einstellung, die für die Phänomenologie viel wichtiger ist: die reflexive. Sie entspricht dem Hinausgehen über das einzeln wahrgenommene Ding hin zu den reinen „Wahrnehmungsdaten“, die Husserl auch „hyletische Daten“ nennt, sofern sie als Grundlage einer Objektivierung (Auffassung²⁴) dienen.²⁵ Charakteristisch für die Reflexion ist, dass nicht die Dinge in den Blick des Phänomenologen geraten, sondern Daten, die zur Konstitution des Dinges dienen.²⁶

Meiner Meinung nach kann man sich anhand einer Analogie leicht klar machen, wie Husserl sich dies vorstellt: Denken wir uns, wir ständen so dicht vor einem Gemälde, dass wir die Figuren und die Szene nicht erkannten, sondern lediglich die farbigen Flächen sähen (am deutlichsten wird dies, wenn

wir an ein Gemälde aus der Zeit des Impressionismus denken). Dies entspricht dem Blick der Reflexion, der jederzeit eingenommen werden kann. Klar ist, dass in der Reflexion der Raum nur als zweidimensionaler erscheint, wie das Bild, vor dem wir zu dicht stehen, noch keine Tiefe hat. Erst, wenn wir zurückgehen, bilden sich aus den Farblecksen, wie durch Magie, Figuren und stellen eine Szene dar, erscheint vor uns eine Tiefe im Bild.

Wenn wir jetzt auf die Wahrnehmung und die Dinge in der Wahrnehmung blicken, so sehen wir, dass im Erlebnis der Wahrnehmung eine feste Form verbleibt, obwohl die Dinge sich bewegen. Diese feste Form nennt Husserl auch „den Raum“, in dem sich der Wahrnehmungsraum abschattet.²⁷ Diese Gesamtform kann als das visuelle Gesamtfeld betrachtet werden, das alle Farbdaten umfasst, die ihrerseits als Abschattungen für wahrgenommenen Dinge fungieren.

Dies führt nun zu folgender Erkenntnis:

„Die Farben der Wahrnehmungsdinge liegen mit den *Dingen* selbst *im* Raum: die sie abschattenden Farben und subjektiv gestalteten Farben, die wir an den konkreten Perspektiven rein für sich erschauen und abheben, liegen alle in der Einheit des visuellen Empfindungsfeldes.“²⁸

Die Daten, die sich in der Reflexion zeigen und Husserl „hyletische Daten“ nennt, haben die Eigenart, dass sie nicht perspektivisch verzerrt sind. Sie liegen im Raum und füllen ihn vollständig aus (um dies zu verstehen denke man immer an das Gemälde, vor dem man zu dicht steht). Sie haben ein eigenes Sein, das sich wesentlich von jeder Objektivität unterscheidet. Objektiv werden die Daten durch den „Schritt zurück vom Bild“, um auf die Analogie zurückzukommen, also durch die Auffassung. So wird aus dem hyletischen (und damit subjektivem) Da-

²⁴ Auffassung ist ein *terminus technicus* Husserls und bedeutet so viel wie etwas *als* etwas identifizieren, wobei die Identifizierung nicht als ein intellektueller Akt zu verstehen ist. Vielmehr ist ein wesentliches „Vermögen“ des Bewußtseins immer schon aufzufassen. Erst durch die Reflexion können wir hinter die Auffassung gelangen. Damit ist die Auffassung ein konstitutive Prinzip der Husserlschen Phänomenologie; sie „beseelt“ die Empfindungsdaten, die in dieser Beseelung eine darstellende Funktion ausüben.

²⁵ Reflexiv heißt diese Einstellung, da wir jetzt von der geraden Einstellung auf deren Fundamente gehen. Sie sind zwar in jeder Erfahrung gegeben, aber in gewisser Weise doch verdeckt. Es gilt also in der Reflexion die Fundamente der in der geraden Erfahrung gegebenen Dinge freizulegen. Wichtig ist hier festzuhalten, dass dies kein Schritt aus der Erfahrung ist, sondern vielmehr ein Schritt in die Erfahrung.

²⁶ Schon Heidegger hat gegen derartige Analysen Einspruch erhoben. Sie seien zwar nicht falsch, aber zu artifiziell. So schreibt er auf Seite 163 von *Sein und Zeit*: „Zunächst hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe [die in Husserls Terminologie ebenfalls hyletische Daten sind], sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.“ Heideggers Kritik richtet sich hier zwar gegen das Hören als Hördaten, jedoch lässt sich diese Kritik problemlos auf das Sehen übertragen. Andererseits ist es interessant, dass Merleau-Ponty Husserls reflexive Analyse und die reinen Empfindungsdaten wieder aufnehmen, ihnen aber eine ganz andere Bedeutung zumessen wird.

²⁷ Unter Abschattung versteht Husserl zunächst folgendes Phänomen: Wir blicken auf eine rote Kugel, wir nehmen sie als rot gefärbte wahr. In der Reflexion auf das Erlebnis des Sehens einer roten Kugel bemerken wir jedoch, dass sie uns nicht einheitlich rot erscheint. Vielmehr sehen wir verschiedene Rottöne, Schatten, wie auch, wo das Licht direkt auf die Kugel fällt, ein eigentümliches Glänzen. Obwohl wir also verschiedene Rottöne sehen, so nehmen wir doch einen einheitlichen Rotton wahr. Husserl erweitert nun dies auf die Wahrnehmung allgemein. So nehmen wir zwar ein rundes Rad wahr, aber im eigentlichen Sinne ist die Kreisform nur aus einer ganz bestimmten, idealen, Perspektive zu sehen; zumeist sehen wir nicht die Kreisform des Rades, sondern eine ellipsoide Form, die wir aber doch als kreisförmig wahrnehmen. Und ebenso schattet sich der Wahrnehmungsraum in dem Raum ab.

²⁸ Hua IX, 162.

tum Rot das Rot einer Jacke und damit zu etwas Objektiv-Räumlichem.

Alle Gestalten des Wahrnehmungsraumes liegen uns meistens perspektivisch verzerrt vor und nur ausnahmsweise sehen wir eine Seite eines Würfels tatsächlich als Quadrat. Aber im Fortgang von Wahrnehmungsfeld zu Wahrnehmungsfeld vollzieht sich ein synthetisches Wahrnehmen eines identisch objektiven Raumes, den Husserl folgendermaßen beschreibt: „und zwar als eines unendlichen dreidimensionalen, der die Form immer neuer und neuer unbekannter Dinge ist“.²⁹ Hiermit haben wir aber einen entscheidenden Unterschied zum visuellen Gesamtfeld, in dem sich der Raum visuell und perspektivisch darstellt. Er ist zur Unendlichkeit nie zu erweitern.

„Die Unendlichkeit stellt er dar durch immer neue Qualifizierungen und Abhebung von Sondergestalten ... Hier kommen wir nie über ein zweidimensionales Feld und ein endlich geschlossenes hinaus.“³⁰

Doch kommen wir noch einmal auf das eigenartige Verhältnis der subjektiven Daten und der Objektivität zurück. Das visuelle Feld ist zweidimensional, der Raum hingegen dreidimensional. Es kann nun nicht gesagt werden, dass der objektive Raum sich im visuellen Feld darstelle. „Ein Raum ist eine Form realer, dingartiger Gegenstände und dazu gehört die Möglichkeit der Bewegung [der Wahrnehmungsgegenstände]“.³¹ Im Empfindungsfeld, so Husserl, gebe der Begriff der Bewegung keinen Sinn.

Im Folgenden kommt Husserl auf ein weiteres Empfindungsfeld zu sprechen: Das Tastfeld, das sich durch Tastempfindungsdaten konstituiert. Ich empfinde den Tisch, an dem ich sitze, nicht nur durch visuelle Daten, sondern noch viel unmittelbarer mittels Berührung meiner Hand, die ich auf den Tisch gelegt habe. Ich spüre meine Kleidung durch mannigfache Empfindungen usw. Alle diese Empfindungsdaten bilden ein einheitliches Empfindungsfeld, das Tastfeld, das sich aber durchaus von dem visuellen Feld unterscheidet, aber sich zugleich mit diesem zu einem Feld vereinigt. Eine derartige Vereinigung ist aber nur möglich aufgrund der Auffassung, die aus den verschiedenen Empfindungsdaten Erscheinungen von einem Gegenstand machen, dadurch dass wir die Daten auf eben diesen einen Gegenstand beziehen.

²⁹ Hua IX, 162

³⁰ Hua IX, 162 f..

³¹ Hua IX, 165.

In einem eigentlichen Sinne haben wir bis jetzt nicht vom Raum gesprochen, sondern vielmehr von „Feldern“, die sich uns durch die Reflexion, die sich auf die Sinnlichkeit bezieht, zeigen. Das Erstaunliche ist nun, dass diese zwei phänomenologisch völlig geschiedenen Bereiche, das visuelle und das taktile Feld sich zu einem Feld vereinigen. Selbst wenn dies noch nicht der Raum ist, sind wir ihm vielleicht ein Stück näher gekommen? Dies können wir zwar nicht bestreiten, aber Ergebnis dieser Vereinigung ist immer noch nicht der Raum. Wie aber kommen wir zum ihm? Solange der Raum nur von einem unbeweglichen Körper aus erfahren wird, solange erscheint er zweidimensional. Es ist letztlich die Erfahrung der Bewegung, die zum Raum führt. So sagt Husserl in der Vorlesung von 1907:

„Alle Räumlichkeit konstituiert sich, kommt zur Gegebenheit, in der Bewegung, in der Bewegung des Objektes selbst und in der Bewegung des ‚Ich‘, mit dem dadurch gegebenen Wechsel der Orientierung.“³²

Von entscheidender Wichtigkeit ist hier nicht so sehr die Bewegung des Dinges, sondern die Bewegung des eigenen „Ich“, also des Leibes. Husserl kommt, die eigene Bewegung untersuchend, zu einer neuen Klasse von Empfindungen, den „kinästhetischen Empfindungen“ oder auch Bewegungsempfindungen.³³ Diesen Empfindungen entspricht, wie Husserl feststellt, nichts Qualitatives im Ding. „Und doch, ohne ihre Mithilfe ist kein Körper da, kein Ding“.³⁴ Sie sind mit sinnlichen Empfindungen verbunden, aber doch nicht so, als ob sie die Funktion mit ihnen tauschen könnten.

Gehen wir zunächst den Kinästhesen, so wie Husserl sie uns vorstellt, nach. Sie bezeichnen im Allgemeinen die Einheit von Rezeptivität (Empfindungen) und Spontanität (Bewegung). Vier Momente lassen sich an ihnen aufweisen.

Zunächst ein spontanes Moment, das sich als „Ich tue“ oder als „Ich bewege mich“ phänomenologisch aufweisen lässt.³⁵

Zwei Momente der Rezeptivität: einerseits die normalen visuellen Empfindungen;

³² Hua XVI, 154.

³³ Hiermit ist nicht die Empfindung der Bewegung des Objektes gemeint, sondern die Empfindung der Bewegung des eigenen Leibes. Husserl verzichtet auf das deutsche Wort „Bewegungsempfindung“ aber zumeist, da die Bedeutung zu sehr psychologisch missdeutet werden könnte.

³⁴ Hua XVI, 160.

³⁵ Vgl. Hua VI, 108.

andererseits die Empfindung der eigenen Bewegung.

Ein Motivationszusammenhang: Die Rezeption der Daten ist abhängig von den jeweiligen Bewegungen (wenn ich mich bewege, so werde ich dieses wahrnehmen).³⁶

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass es einen Zusammenhang zwischen visuellem und taktilem Feld einerseits und den kinästhetischen Verläufen andererseits gibt. Jedoch ist klar, dass kinästhetische Empfindungen jede wesentliche Beziehung zu visuellen Empfindungen fehlt. Dies meint, dass visuelle Empfindungen, also Farbe und Form einer Fläche z.B., nicht durch eine kinästhetische Empfindung verändert wird. Und doch hängen sie funktionell zusammen. Wenn ich meinen Leib bewege, so ändern sich die visuellen Empfindungen. Es sind die Erfahrungen der Korrelation zwischen visuellen und kinästhetischen Empfindungen, die uns den Raum als Raum geben.

Hiermit gelangt man zwanglos zu einem entscheidenden Ergebnis: Die Korrelation zwischen Wahrnehmungsempfindungen und kinästhetischen Empfindungen bilden ein kinästhetisches System, das aber noch ergänzt werden muss. Wenn Kinästhesen als Spontaneität gefasst werden, so gehört hierzu auch das „Ich kann“: ich habe jederzeit die Möglichkeit, mich vom meinem Schreibtisch zu erheben und spazieren zu gehen. Wenn ich dies tue, so weiß ich im Voraus, dass ich gewisse Wahrnehmungsempfindungen haben werde, die ich zwar nicht in ihren Einzelheiten kenne, aber ich weiß, dass sie einen gewissen Stil haben werden, eben dass sie visuelle Empfindungen sein werden.

Dies gilt analog von einem Ding, dessen Rückseite ich nicht sehe, aber doch wahrnehmen möchte. Verdeutlichen wir uns dies am Beispiel einer Tasse. Ich habe sie vor mir und sehe nur eine Seite, erkenne ihre Form, dass sie auf eine gewisse Art gefärbt ist usw. Ich weiß, wenn ich meinen Kopf so bewege, so werde ich ein anderes „Bild“ der Tasse wahrnehmen. Ich weiß, wenn ich mich bewege, werde ich die Tasse aus einer anderen Perspektive sehen. Wenn ich also die Tasse von hinten sehen will, so gibt es eine Motivation, die ihren Ursprung in der Tasse hat, und motivierende Reihen von kinästhetischen und visuellen Empfindungen, an deren Ende ich die Tasse tatsächlich von hinten sehe. Husserl formuliert dies

so: „Wahrnehmung ist überall eine Einheit der Leistung, die wesentlich aus dem Zusammenspiel zweier korrelativ bezogener Funktionen erwächst.“³⁷

Zugleich weiß ich aber, dass ich diese Leistung nicht vollziehen *muss*, aber auch dass ich sie jederzeit vollziehen *kann*. So gibt es immer Empfindungsreihen, die nicht vollzogen werden, aber es steht doch in meinem Vermögen, sie zu verwirklichen. Diesen Zusammenhang zwischen Möglichkeit und Vermögen nennt Husserl „Vermöglichkeit“. Damit kommen wir zur Räumlichkeit: Denn dieser Zusammenhang weist auf eine Freiheit hin, auf freie Verläufe im Ablaufsbewusstsein, die „ein wesentliches Stück der Konstitution der Räumlichkeit“ sei.³⁸

Weiter äußert sich Husserl hierzu nicht. Es ist aber leicht, die bisher gegebenen Analyse weiterzuführen: aus dem „Ich kann“, also der Vermöglichkeit, folgt, dass das Ich jederzeit über das, was es sieht, hinaus ist. Es weiß, dass jedes Ding eine Rückseite hat, wie auch, dass es jederzeit einen Spaziergang machen kann. Und nicht nur das; der Spaziergang kann, aufgrund des „Ich kann“ immer weiter fortgesetzt werden. Es gibt keinen phänomenologischen Grund, dass dieses „Ich kann“ irgendwann zu einem „Ich kann nicht“ wird. Nach jedem Schritt kann ich den Spaziergang zwar abbrechen aber auch weitergehen. So wird aus dem begrenzten visuellen oder taktilen Feld der unendliche Raum.³⁹

Soweit zum Ansatz Husserls, der sich von dem eines Descartes radikal unterscheidet. Letzterer wurde jedoch zum Ausgangspunkt des heute vorherrschenden, naturwissenschaftlichen und später technischen Verständnisses von Raum und Räumlichkeit. Ein Verständnis, das von der individuellen Wahrnehmung gerade zu abstrahieren suchte, und diese in der Folge als zu eliminierende Größe erklärte. Die Wahrnehmung als *Einheit* der Leistung, wie es Husserl sagen würde, spielte keine Rolle mehr. Weiteren Untersuchungen bleibt es vorbehalten, die Konsequenzen (die beileibe nicht nur philosophische sind) einer solchen Herangehensweise für Lebenswelt und Alltagskultur zu untersuchen.⁴⁰

Der Husserl'sche Ansatz hingegen wurde in der philosophischen Phänomenologie weiterentwickelt

³⁷ Hua, IV, 58.

³⁸ A.a.O.

³⁹ Unendlich deshalb, weil ich nie an eine Grenze des Raumes stoße.

⁴⁰ Ein erster Ansatz in diese Richtung ist der Artikel von U. Gehmann in diesem Journal, *Formatting and Loss of Space*.

³⁶ Vgl. Hua, IV, 57-Seitenzahl fehlt.

und zeigte sich dort, trotz aller Modifikationen und zum Teil bedeutenden Weiterentwicklungen des Originals, als sehr einflussreich, beispielsweise bei Heidegger und Merleau-Ponty. Dieser *Stil* der Betrachtung von Wirklichkeit blieb jedoch, im Unterschied zum cartesianischen, im wesentlichen auf philosophische Kreise beschränkt, konnte nie die praktische Wirkmächtigkeit des Ansatzes von Descartes entfalten. Vielleicht zur Hauptsache deshalb, weil er zur Aneignung, Beherrschung und Manipulation von Welt einfach ungeeigneter, sozusagen untechnischer war; das bei Husserl so zentrale Phänomen der Bewegung ging geschichtlich in eine andere Richtung.