

Raum erfahren

Herausgegeben von
DAVID ESPINET,
TOBIAS KEILING und
NIKOLA MIRKOVIĆ

Mohr Siebeck

Raum erfahren



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 / eISBN 978-3-16-154963-2

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

<i>Inga Römer</i>	
<i>Spatium – Topos – Atopos. Zur Phänomenologie des Raumes</i>	169
<i>Ole Meinefeld</i>	
Die Enthauptung Ludwig XVI. im Spiegel von Claude Leforts Demokratietheorie	187
<i>Christian Bermes</i>	
Tatort und Handlung	211
<i>Jocelyn Benoist</i>	
Space as Achieved Impossibility	225
<i>Volker Gerhardt</i>	
Die Apriorität des Raumes	233

Vorwort

Wenn Philosophinnen und Philosophen über den Raum nachdenken, sollten sie sich diesem Thema über die *Erfahrung* des Raumes nähern oder zumindest berücksichtigen, dass jede Auseinandersetzung mit Begriffen und Theorien des Raumes Erfahrungsbezug hat. Man kann dies als Minimalbestimmung von Phänomenologie verstehen, dass Definitionen, Thesen und Argumente in der Philosophie nicht ohne Anschauung auskommen dürfen.

Im Falle des Raumes ist dieser Anschauungsbezug jedoch vor Schwierigkeiten gestellt. Denn wohin soll man denn blicken, um ‚den Raum‘ zu sehen? Es schien uns bei der Konzeption dieses Buches nicht ausgemacht, dass sich wirklich eine einheitliche Form von Erfahrung ausmachen lässt, von der wir sagen können, sie sei *Raumerfahrung* in eminentem Sinn. Vielmehr kommt das, was man ‚den Raum‘ nennt, nur in einer Pluralität von Zugängen und Artikulationen zum Vorschein.

Denn anders als bei Gegenständen treffen wir beim Raum selbst nicht auf ein Identisches, das sich von anderen Gegenständen unterscheiden ließe, sondern eher auf ‚etwas‘, das mit dem, *was* erscheint, auf eigentümlich unscheinbare Weise *miterscheint*. Der Raum erscheint mit, so, dass dieser *unscheinbar* im Hintergrund bleibt, weil es der Hintergrund ist, vor dem alles andere erscheint. Damit ist auch der Ansatz genannt, der für uns als ein aktueller Entwurf, wie man sich dem Raumthema nähern kann, maßgeblich gewesen ist: Günter Figals Phänomenologie des Raumes in *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie* (Tübingen 2015). Eine Lehre, die man aus der prinzipiell unscheinbaren Präsenz des Raumes, dessen ‚Lateralität‘, ziehen kann, ist jedoch, dass es keine einheitliche Theorie des Raumes geben kann, die ohne Perspektivwechsel auskäme. Was *der* Raum ist, bleibt abhängig davon, welche Gegenstände man in den Blick nimmt, an denen der Raum *miterscheint*, und von woher man dann jeweils auf die betreffenden Sachverhalte schaut.

Daher haben wir eine offenere Bestimmung gewählt, die nicht auf das Gegebene, sondern auf den Vollzug der Erfahrung abstellt: *Raum erfahren* – ein solcher Titel lässt vielleicht eher deutlich werden, dass der Raum kein Gegenstand wie jeder andere ist, sondern nur in verschiedenen Modalitäten und Aktualitäten Präsenz gewinnt. Damit ist auch gesagt, dass der Raum mehr ist als ein Thema der Naturphilosophie oder der theoretischen Philosophie im engeren Sinne.

Wir orientieren uns grob an Kants Einteilung der Philosophie, wenn wir eine epistemische, eine ethische und eine ästhetische Perspektive unterscheiden, der

man die versammelten Beiträge jeweils tendenziell zuordnen kann. Steven Crowell, Michael Forster, Markus Gabriel, Alexander Schnell und Tobias Keiling gehen in ihren Textbeiträgen eher epistemologischen Fragestellungen nach, während Georg Bertram, Nikola Mirkovic und David Espinet nach dem ästhetischen Raum fragen. Inga Römer, Ole Meinefeld, Christian Bermes und Jocelyn Benoist thematisieren stärker praktische, ethische und politische Hinsichten auf den Raum, während John Sallis und Volker Gerhardt in ihren Beiträgen so etwas wie eine Rahmenerzählung anbieten: Sie stellen den Fokus möglichst weit und nehmen das Raumthema als Ganzes in den Blick.

Wenn es sich mit dem Raum damit weniger um ein abgegrenztes Gebiet innerhalb der Philosophie als um einen Aspekt an verschiedenen philosophischen Problemen handelt, die gewissermaßen auch eine räumliche Seite haben, dann kann es missverständlich sein, von ‚Zugängen‘ zu sprechen. Denn keineswegs ist der Raum etwas, das man einfach von außen durch verschiedene Türen betreten könnte. Vielmehr wird der Raum stets von innen betreten; als solcher tritt er erst hervor, wenn man über sein Miterscheinen nachdenkt, in dem man sich bereits befindet.

Dank gebührt zuallererst Günter Figal, ohne dessen systematische Arbeit an einer Phänomenologie des Raumes es in Freiburg keine philosophische Diskussionsgrundlage für das vorliegende Thema gegeben hätte. Danken möchten wir auch dem Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“ für dessen Unterstützung bei der Ausrichtung einer Tagung im Juni 2015 am Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) der Albert-Ludwigs-Universität sowie bei der Herausgabe des vorliegenden Bandes, der aus besagter Tagung hervorgegangen ist. Weiterhin haben uns Uljana Akca, Marc Eberhardt, Henrike Gätjens, Alexandra Hertlein, Daniel Schöfl und Teresa Zauner bei der Herstellung eines druckreifen Manuskripts nach Kräften unterstützt. Auch ihnen sei hierfür herzlich gedankt.

Freiburg im Breisgau, im August 2016

David Espinet, Tobias Keiling,
Nikola Mirković

Über Grenzen und Weite des enchorialen Raums*

John Sallis

Raum ist unscheinbar. Er erscheint nicht wie die Dinge in ihm. Dennoch ist er nicht schlichtweg verborgen oder der Erfahrung entzogen. Mit Günter Figal könnte man sagen, dass, obwohl Raum nicht erscheint, „er in eigentümlicher Weise mit dem, was erscheint, da ist.“¹ Jedoch ist auch in dieser scheinbar einfachen Bestimmung eine Zirkularität enthalten, eine Rückwendung, die die Komplexität und Selbstbezüglichkeit dieses Unterfangens unterstreicht: wenn man sagt, dass Raum *da*, dass er *zusammen* mit erscheinenden Dingen ist, so setzt man wiederum räumliche Bestimmungen für die eigentliche Bestimmung des Raums voraus. Es gibt allerdings einen Weg, diesem Zirkel zu entkommen, und zwar indem man zwischen dem Raum, der zu bestimmen ist, und einem anderen Raum, einem Protoraum, also einen Raum vor dem Raum, der eine Grundlage für die Bestimmung liefert, unterscheidet. Raum könnte dann als in diesem Raum vor dem Raum existent bezeichnet werden. Dennoch, was könnte ein derartiger Protoraum sein – angenommen, dass er *etwas* ist oder andernfalls etwas veranschaulicht, angenommen er *ist* überhaupt in einer irgendwie bestimmten Art da.

In seiner Unscheinbarkeit ist Raum kein Phänomen im gewöhnlichen Sinne von etwas, das sich unmittelbar selbst zeigt. Da er nun, obzwar selbst unscheinbar, gleichwohl zusammen mit den in ihm erscheinenden Dingen ist, kann er als Phänomen in jenem phänomenologischen Sinne bezeichnet werden, den Heidegger in *Sein und Zeit* eingangs umreißt. So führt Heidegger als Beispiele solcher Phänomene die kantischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, an.² Phänomenologie ist somit nicht auf die Beschreibung von Dingen, die sich unmittelbar selbst zeigen, also Phänomene im herkömmlichen Sinn, gerichtet, sondern auf die hermeneutische Aufgabe, jenes, was, obwohl es sich selbst nicht direkt zeigt, nichtsdestoweniger zu den sich zeigenden Dingen gehört, zum Sichselbst-Zeigen zu bringen. Raum erweist sich so als besonders geeignet, um auf eben diese Weise phänomenologisch untersucht zu werden. Das ist eine Möglich-

* übersetzt von Marc Eberhardt.

¹ GÜNTER FIGAL, *Unscheinbarkeit: Der Raum der Phänomenologie*, Tübingen 2015, S. 17.

² MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, S. 31–32, S. 35.

keit – obgleich es noch eine weitere gibt – den Untertitel von Günter Figals Buch, *Der Raum der Phänomenologie*, zu verstehen.

Indes ist der Raum nicht nur der Raum der Dinge. Die sprachliche Artikulation hat auch ihren Raum. Wer spricht steht irgendwo und seine Stimme schwingt in Tönen, die durch den umgebenden Raum bestimmt werden. Der Klang kann widerhallen und seine Bedeutsamkeit kann durch die räumliche Verortung merklich verändert werden. Zudem entlässt man die eigene Stimme in den Raum zwischen einem selbst und denjenigen, die angesprochenen werden. Auch die schriftliche Artikulation hat ihren Raum, und zwar einen Zwischenraum, der die Elemente der Artikulation trennt und sie gleichzeitig über den trennenden Raum hinweg verbindet. Schon die kleinste Veränderung dieses Zwischenraums, etwa ein falsch gesetztes Komma, kann das Gesagte und damit auch das Gemeinte erheblich verändern. Hier zeigt sich eine enge Parallele zur Erscheinungsweise von Dingen: So wie Dinge erscheinen, so bedeutet die sprachliche Artikulation etwas; und so wie der Raum, in dem Dinge erscheinen, selbst unscheinbar ist, so bedeutet der Zwischenraum der sprachlichen Artikulation selbst nichts. Der Raum zwischen zwei Worten oder das sie trennende Komma sagt nichts aus. Und obwohl ein solcher Zwischenraum der Rede nichts sagt, muss er doch operativ wirksam sein, damit etwas ausgesagt werden kann.

Mit dem Hinweis auf den Raum sprachlicher Artikulation möchte ich einen weiteren Faden in Günter Figals Netz oder Textur der raumbestimmenden Worte einflechten. Es sei jedoch betont, dass ein solches Vorgehen – vergleichbar mit der sokratischen zweiten Ausfahrt³ – nur gelingen kann, wenn nicht allein die Worte, sondern auch deren Sinn in das Netz eingeflochten wird. Inwiefern der Faden der sprachlichen Artikulation, der selbst geflochten ist, das Netz erweitert oder entwirrt, kann offen gelassen werden. Ich möchte lediglich festhalten, dass einige Philosophen – Sokrates zum Beispiel – sich der Entwirrung dessen verschrieben haben, was in der allgemeinen Meinung am unproblematischsten zu sein schien.

Statt diesen Faden aufzugreifen, bewahre ich lieber eine gewisse Nähe – auch hier drängt sich eine räumliche Bestimmung auf – zu Günter Figals Vorhaben. Genauer werde ich mir hier – in diesem Erscheinungs- und Sprachraum – erlauben, die Ergebnisse aus Figals gründlichen und präzisen Analysen zu ergänzen. Hierbei soll das Augenmerk auf dem liegen, was nur sehr tentativ ein ‚Raum anderer Art‘ genannt werden könnte. In diesem Zusammenhang muss das Wort *Art* ein Stück weit vom gewöhnlichen Sinn verrückt werden, da Raum, wie Kant bemerkte und Figal bestätigt,⁴ nicht als generische Gattung anzusehen ist, unter

³ Vgl. PLATON, Phaidon, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, 99d.

⁴ „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.“, IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 24/B 39; Figal beschreibt Raum überhaupt als *Leerstelle*, GÜNTER FIGAL, Unscheinbarkeit, S. 28 f.

der verschiedene Arten stehen würden. Raum ist eher, der $\chi\acute{o}\rho\alpha$ vergleichbar, irgendeine Art von Art jenseits der Art.

Diese andere Art Raum, die eigentlich keine Art ist, ist der von Himmel und Erde begrenzte Raum. Dessen Uneigentlichkeit spiegelt sich in der Tatsache wider, dass es sich bei diesem um eine Art handelt, von der es nur ein Exemplar gibt. Dieser Raum ist unscheinbar; unsere sinnliche Wahrnehmung ist größtenteils auf die Dinge gerichtet, die vom Raum umfasst werden. So finden schlechterdings alle Dinge und Ereignisse, die für Menschen eine Rolle spielen, in diesem Raum statt – alle Dinge, die in der Erde verwurzelt sind oder sich auf ihrer Oberfläche erstrecken; alle Elemente, die von oben auf uns herabkommen, Licht, Regen, Schnee; und alles, was an irgendeiner Stelle zwischen den oberen und unteren Grenzen liegt, Wind, Wolken und, auf andere Weise, die hochragenden Berggipfel.

Obschon die innerhalb dieser Grenzen liegende Weite selbst unscheinbar ist, ist sie doch in keiner Weise verborgen. Sie liegt offen vor uns; oder vielmehr umfasst sie uns derart, dass sie, selbst wenn unsere Aufmerksamkeit auf sie fällt, nicht dazu gebracht werden kann, uns wie eine Sache gegenüberzustehen. Im Gegensatz zum Raum überhaupt, den Figal etymologisch mit dem lateinischen *spatium* verknüpft und als *Zwischenraum* übersetzt, ist die Weite zwischen Himmel und Erde kein Raum zwischen zwei Dingen. Denn mindestens seit Galileo steht fest, dass der Himmel kein Ding ist, dies nicht einmal in einem übergeordneten Sinne, dass er nicht, wie die ptolemäische Astronomie vermutete, ein überirdisches Gewölbe ist, an dem die Sterne fixiert sind. So etwas wie den Himmel gibt es nicht; und obwohl der Himmel als die Grenze des Raums besteht, in dem sich Dinge und Elemente ereignen, ist er auch der Durchlass zum Kosmos; der Himmel ist keine feste Grenze, die als solche überschritten wird, sondern, indem er sich öffnet, löst er sich selbst gerade auf.

Ebenso wenig kann die andere Grenze dieses Raumes als Ding betrachtet werden, von dem aus der Raum sich in Richtung Himmel erstreckt. In dieser Hinsicht bezieht sich Figal auf Husserls spätes Manuskript, in dem gezeigt wird, dass die Erde kein bloßer Ort für die Dinge ist, sondern vielmehr der Boden, auf dem Dinge einen Ort finden können und menschliches Tun stattfindet. Figal führt jene Reihe von Begriffen an, mit denen Husserl die Erde charakterisiert: *der Stammboden, die Urheimat, die Urheimstätte, die Arche der Welt*. Der letzte dieser Begriffe bedeutet zweierlei: er bezieht sich auf das griechische ἀρχή (Ursprung, Grund) und auf eine Arche, die, wie in der biblischen Erzählung, das Leben der irdischen Kreaturen trägt.⁵

⁵ GÜNTER FIGAL, *Unscheinbarkeit*, S. 242; Beim erwähnten Manuskript Husserls handelt es sich um EDMUND HUSSERL, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Marvin Farber (Hrsg.), Cambridge 1940, S. 307–25. Vergleiche auch meine

Dieser Raum von Himmel und Erde umfängt uns auf dieselbe Art und Weise, wie er es für all die Dinge tut, die von Belang für uns sind, all jene Dinge und Personen, die wir schätzen oder fürchten, all jenes, dem wir uns annähern oder vor dem wir zurückweichen; sogar Dinge, die wir uns lediglich vorstellen oder an die wir uns erinnern, zeigen sich uns als verortet im Raum. Stellen wir uns etwas vor, so bringen wir nicht nur die Sache selbst zur Erscheinung, ganz als wäre sie wahrgenommen, sondern wir versetzen uns auch imaginär in die Position des Wahrnehmenden und somit auch in den Raum zwischen Himmel und Erde, ganz so als seien wir in jenem unabhängig vom Akt des Vorstellens. Anstatt durch solche Vorstellungsakte aus unserer Verortung zu entkommen, verdoppeln jene unsere Situierung im Raum vielmehr.

In der uns eigentümlichen Weise, immer schon in den von Erde und Himmel beschränkten Raum geworfen zu sein, sind wir nicht auf dieselbe Weise mit diesen beiden Grenzen verbunden. Mit einer der beiden, der Erde, sind wir von Natur aus verbunden. Selbst bei der Verwirklichung des uralten Traums vom Fliegen bleibt die Erde die Grundfläche, die Arche, von der man weg- und zu der man hinfliegt. Nur wenn die Öffnung des Himmels zum Kosmos hin erscheint, entsteht die Möglichkeit, die Bindung an die Erde zu verändern; jedoch wird mit der Auflösung der oberen Grenze der Raum selbst entrückt.

Als erdgebundene Wesen richten Menschen ihren Blick von Natur aus gen Himmel und über diesen hinaus, zugleich in die Höhe strebend und vorsichtig in Anbetracht der Gefahren, die der Aufstieg – in seinen verschiedenen metaphorischen Registern – mit sich bringt. Dargestellt wird dieses natürliche Verhalten mit seinen gegensätzlichen Ausrichtungen in Paul Klees Lithographie *Seiltänzer*. Die Gestalt balanciert auf dem Seil hoch über dem Boden, nachdem sie die Leiter heraufgestiegen ist, die zum Rand des Bilds verläuft. Doch als Erdgebundener schwebt der Seiltänzer stets in der Gefahr herabzufallen, welcher er sich durch die aufrechte Körperhaltung entgegenstellt (die mittels einer vertikalen Säule in Brust und Kopf betont wird) sowie durch den langen Stab, mit dem er die Balance hält.

So werfen wir erdgebundene Menschen, indem wir von Himmel und Erde umfasst werden, unseren Blick auch durch die Weite dieses Raumes. Indes finden sich neben diesem natürlichen Verhalten noch andere Verhaltensweisen, die sich nicht nur durch diese Weite hindurch erstrecken, sondern auch zu uns selbst zurückführen und uns in eine bestimmte Disponiertheit versetzen. In einigen außergewöhnlichen Fällen hat die Philosophie derartige Verhaltensweisen umrissen.

Zu Beginn von *Die Natur* schreibt Emerson über die Einsamkeit und wie man sich in diese zurückziehen kann.⁶ Seine Betrachtung beginnt damit, dass der Weg in die Einsamkeit nicht nur den Rückzug aus der Gesellschaft, sondern auch den aus der Bindung an die Sprache erfordert, in der andere stillschweigend präsent bleiben: „Ich bin nicht allein“, sagt er, „solange ich lese und schreibe, obwohl niemand um mich ist.“⁷ Unter welchen Umständen kann man sich dann in die Einsamkeit zurückziehen? Einmal angenommen, Gesellschaft und Sprache seien ausgeblendet; welches Verhalten kann uns auf uns selbst zurückführen? Emersons Antwort lautet: „Wenn jemand die Einsamkeit sucht, soll er die Sterne anschauen.“⁸ Obgleich Emerson sehr genau über die Entdeckungen der modernen wissenschaftlichen Kosmologie bezüglich der Natur der Sterne Bescheid wusste, bezieht er sich hier auf die Sterne, wie sie am nächtlichen Himmel mit bloßem Auge wahrgenommen werden – die obere Grenze des Raumes zwischen Himmel und Erde anzeigend. Emerson spielt sogar auf diesen Raum an, indem er ihn gewissermaßen im Gewand der Atmosphäre erscheinen lässt, sowie auf dessen Weite, die in der Erhabenheit der Sterne zum Ausdruck kommt. Emerson schreibt: „Man möchte denken, die Atmosphäre sei deshalb transparent geschaffen worden, um dem Menschen in den Himmelskörpern den immerwährenden Anblick des Erhabenen zu gewähren.“⁹ Er bemerkt auch, dass, würden die Sterne nur alle tausend Jahre für eine einzige Nacht erscheinen, die Menschen diesen Anblick verehren und für viele Generationen in Erinnerung behalten würden. Das Wunder ist jedoch, dass sie beinahe jede Nacht zu sehen sind.

Doch auch angesichts des Wunders der Sterne bleibt die Frage, wie deren Anblick den Rückzug in die Einsamkeit veranlassen soll? Was an den Sternen ist es, das uns auf uns selbst zurückbezieht? Emersons Antwort könnte kaum prägnanter sein: „Die Sterne erwecken eine gewisse Ehrfurcht, da sie – obwohl immer gegenwärtig – doch unerreichbar sind.“¹⁰ Auf diese Weise ist für Emerson der Rückzug in die Einsamkeit als die Wende hin zu einem selbst und weg von der Selbsterstreuung durch Gesellschaft und Sprache, eine Wende also, durch die man sich selbst zurückgegeben wird, nicht einfach das Ergebnis der Aktivierung innerer Reflexivität. Es geht nicht bloß – wie in Fichtes erstem unbedingtem Grundsatz – darum, den eigenen Blick von allem anderen abzuwenden und diesen auf die eigene Innerlichkeit zu richten. Für Emerson ist es im Gegenteil eine gewisse Wendung nach außen, das Wenden des eigenen Blicks auf das unzugängliche Außerhalb, wodurch sich der Bezug auf die Innerlichkeit vollzieht. Die

⁶ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur*, Ausgewählte Essays, übersetzt von Manfred Pütz und Gottfried Krieger, hrsg. von Gottfried Krieger, Stuttgart 1990, S. 83–143. *Nature* wurde erstmals 1836 veröffentlicht.

⁷ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur*, S. 87.

⁸ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur*, S. 87.

⁹ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur*, S. 87.

¹⁰ RALPH WALDO EMERSON, *Die Natur*, S. 87.

obere Grenze des Raums zwischen Himmel und Erde ist es, durch die man auf sich selbst zurückgeworfen wird. Nicht dadurch, dass man den Blick von allem abwendet, ist man in der Lage, sich in sich selbst zurückzuziehen, sondern dies gelingt vielmehr genau dadurch, dass man den eigenen Blick die gewaltige Weite durchmessen lässt. Und nicht einmal, nachdem man den Blick derartig erweitert hat, ist man in der Lage, sich auf sich selbst zurückzubeziehen. Eher ist es so, dass der Blick, gerade indem er sich bis zu den Sternen erstreckt, nach innen getragen wird. Im Zustand der Einsamkeit wäre man zugleich allein mit den Sternen.

Die Menschen der Antike schauten ebenfalls zu den Sternen auf und antike Philosophen zogen die Bahn nach, auf der sich der Blick bis zu den Sternen erweitert und so auf einen selbst zurückfällt. Eine berühmte Passage aus Platons *Timaios* wurde zum Paradigma für die meisten der nachfolgenden Untersuchungen dieser Art. Kurz vor Ende des ersten der drei Gespräche des *Timaios* dreht sich die Konversation um das Sehvermögen, insbesondere um die Vorzüge, welche dieses den Sterblichen bietet und weswegen die Götter ihnen diese verliehen haben. *Timaios* stellt fest, dass das Sehen tatsächlich den größten Nutzen bringe, da, wie er sagt, „von den jetzt über das Weltganze [περι τοῦ παντός] angestellten Betrachtungen keine stattgefunden hätte, wenn wir weder die Sonne, noch die Sterne noch den Himmel [οὐρανός] erblickten“¹¹. Mit anderen Worten, die Möglichkeit der Philosophie selbst hängt vom Anblick des Himmels und der Bewegungen ab, die Sonne und Sterne dort auf ihren Bahnen ziehen.

Timaios fährt fort, indem er genauer aufzeigt, auf welche Weise das Sehen den größten Nutzen mit sich bringt. Dieser besteht darin, dass mit dem Sehen die Uranossicht (*uranic vision*) und damit Mimesis möglich wird. Im entscheidendsten Abschnitt erklärt *Timaios*, dass der Gott uns das Sehvermögen verliehen hat, damit wir beim Erschauen der Kreisläufe des νοῦς am Himmel sie für die Umschwünge unserer eigenen Denkkraft [διανοήσις], welche jenen, die regellosen den geregelten, verwandt sind, und, nachdem wir sie begriffen und zur naturgemäßen Richtigkeit unseres Nachdenkens gelangten, durch Nachahmung der durchaus von allem Abschweifen freien Bahnen Gottes unsere eigenen, dem Abschweifen unterworfenen danach ordnen möchten.¹²

Diese von *Timaios* gezogene Bahn ist der Emersons nicht völlig unähnlich. In beiden Fällen ist ein Erblicken des Himmels operativ wirksam, entweder der sich dort abhebenden Sterne oder der Bewegungen, der Kreisläufe, die dort zu sehen sind. Beide Formen des Sehens unterscheiden sich im Charakter, welcher den jeweiligen Merkmalen am Himmel zugewiesen wird. Im Fall Emersons ist die Ferne dessen, worauf der Blick geworfen wird, entscheidend, das heißt der Umstand, dass die Sterne präsent und dennoch nicht greifbar sind. In Platons Beispiel befasst sich der Blick mit dem geordneten, noetischen Charakter der

¹¹ PLATON, *Timaios*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, 47a.

¹² PLATON, *Timaios*, 47b-c.

Bewegungen der Sonne am Tageshimmel und der Sterne am nächtlichen Himmel. Hier ist unbedingt zu betonen, dass – wie auch Emerson befand – weder die Möglichkeit noch die Konsequenz eines derartigen Sehens durch unsere Kenntnis darüber eingeschränkt wird, dass, wie die moderne, wissenschaftliche Kosmologie lehrt, die Bewegungen im Himmel nicht vollkommen geordnet sind, beziehungsweise, dass sie nicht einmal im Sinne der komplexen ptolemäischen Astronomie geordnet sind. Beispielsweise geht man heute davon aus, dass die Rotation der Galaxien nicht dem regelmäßigen Verlauf folgt, dem sie nach den Gravitationskräften der sichtbaren Körper in der Galaxie folgen sollte; die Berechnung derartiger Rotation erfordert somit, – dies wird zumindest gegenwärtig angenommen – dass etwas Unsichtbares, die sogenannte dunkle Materie, vorausgesetzt wird. Ganz gleich, welche die aufgewiesenen Bewegungsabläufe auch immer sein mögen, der Himmel erscheint dem bloßen Auge noch immer als Ort, an dem sich die Sterne in geordneten Umlaufbahnen bewegen. Von dieser und nur von dieser Sicht spricht Timaios. Es ist indessen bemerkenswert, dass sich die Griechen in der klassischen Zeit durchaus bewusst waren, dass es Bewegungen am nächtlichen Himmel gibt, die nicht so geordnet verlaufen, nämlich die von Planeten gezeigten rückläufigen Bewegungen. Sogar in Timaios' Ausführung über die noetischen, ungestörten Kreise, die der Blick am Himmel erfasst, liegt eine subtile Anspielung auf diese bewegte Unordnung vor, und zwar in der Verwendung von Worten des Stammes *πλανάω*, umherirren, Worte, die mit *πλάνης*, Planet, verwandt sind.

Doch das Werfen des Blicks auf die Bewegungen und Fixpunkte, die am Himmel zu sehen sind, konstituiert nur ein Moment in der sich ereignenden Bezüglichkeit. Mit dieser geht auch die Reflexion einher, die vom Gesehenen zurückgeworfen wird; etwas, das dem erblickenden Selbst angehört, wird auf eine Weise zu ihm zurückreflektiert, in der das Selbst mit eingebunden wird (*engaged*). Für Emerson geschieht diese Einbindung (*engagement*) als Rückzug hin zu einem selbst und weg von der Selbstzerstreuung, die mithin von Gesellschaft und Sprache ausgeht. Das Erblicken der Sterne mündet in einen Rückzug zu einem selbst, einer Versammlung von einem selbst in sich selbst, die ein Rückzug in die Einsamkeit ist. In diesem Zusammenhang zeigt sich die Affinität von Emersons Gedanken zum deutschen Idealismus. In beiden Fällen wirft sich das Selbst nach draußen, in oder auf etwas außerhalb von ihm Liegendes; dann wiederum findet eine Rückkehr des Selbst zu ihm selbst statt. Im Kontext des Idealismus stellt sich die Frage, ob durch die Rückkehr zum Selbst die Äußerlichkeit, zu der es sich wandte, aufgehoben ist, oder ob sie in irgendeiner Weise erhalten bleibt. Im Falle Emersons stellt sich diese Frage nicht: das unzugängliche Außerhalb, die Sterne, sie bleiben erhalten.

Im platonischen Beispiel erfasst die vom Anblick des Himmels und der betrachteten Bewegungen ausgehende Reflexion das Ich auf durchaus andere Weise. Diese Einbindung ist nicht derart, dass man durch den Rückzug zu sich

selbst eine bestimmte Selbst-Beherrschung erlangt oder dass man von der Zerstreuung in die Selbst-Gegenwart zurückkehrt. Vielmehr erlangt man durch Beobachtung wie auch Berechnung, die an den geordneten Umlaufbahnen am Himmel erlernt werden, die Fähigkeit, diese störungsfreien, steten Kreisläufe in einem selbst nachzuahmen. Es geht nicht darum, das Selbst in sich selbst zu versammeln, sondern vielmehr um eine himmlische Mimesis, durch die Ordnung und Beständigkeit in einem selbst verankert werden.

Im *Timaios* erklingt der Gesang auf die himmlische Mimesis im Augenblick, als sich Timaios erste Rede ihrem Ende nähert oder vielmehr, kurz bevor Timaios diese unterbricht und feststellt, dass ein Neuanfang gewagt werden muss. Diese Unterbrechung wird durch eine gewisse Unterbrechung im Gefüge der ersten Rede veranlasst, genauer: eine gewissen Unstimmigkeit, die anklingt, als Timaios sich anschickt, die himmlische Mimesis zu besingen, und zwar in dem Moment, in dem er ansetzt, den großartigen Kreislauf zu preisen, der die Ordnung der himmlischen Bewegungen mit den Bewegungen der Seele verbindet. Diese Unstimmigkeit hat mit Feuer, Luft, Wasser und Erde zu tun – um, wenn auch mit Vorbehalt, die herkömmlichen Übersetzungen von πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ und γῆ zu verwenden. Der Riss, der das Gefüge der ersten Rede entzweit, entsteht dadurch, dass es nicht gelingt, diese Elemente auszuweisen, da man sie zuvor im Bericht, wie der Gott den Kosmos formte, als selbstverständlich vorausgesetzt hat. Aus diesem Grund muss die Rede unterbrochen und ein neuer Anfang – eine zweite Rede – muss begonnen werden, ein Anfang, der zu einem Punkt vor dem ersten Anfang zurückgeht, zu einem Punkt, an dem die Entstehung des Feuers und der anderen Elemente beschrieben werden kann.

Die zweite Rede kann jedoch nicht mit dem Feuer und den anderen Elementen beginnen, da hier noch etwas anderes ist, – in einem noch problematischeren Sinne von *ist* –, das auf keinerlei Weise ein Ding ist – Feuer, Luft, Wasser und Erde noch vorgängig. Jenes ist diesen bis zu dem Punkt vorgängig, an dem diese noch nicht einmal gebildet wurden, ihnen noch nicht die Gestalt verliehen wurde, die ihnen später der Gott geben wird, was bedeutet, dass sie noch nicht wirklich sie selbst sind. Von dieser Vorgängigkeit, die absoluter Anfang genannt werden könnte, gibt Timaios mehrere Bestimmungen, die schließlich zu dem führen, was der angemessene Name wäre, wenn es überhaupt einen angemessenen Namen haben könnte. Der Name lautet *Χώρα*.¹³

Günter Figal entfaltet eine ausführliche Untersuchung der *χώρα*, obwohl er von einer detaillierten Erläuterung der für sein Thema einschlägigsten Passagen des *Timaios* absieht. Er greift, obschon auf seine eigene Art, die sehr alte, mindestens auf Chalcidicus' lateinische Übersetzung des Dialogs zurückgehende Tra-

¹³ Die folgende Erörterung der *χώρα* beruht auf meiner wesentlich längeren und detaillierteren Ausführung in: JOHN SALLIS, *Chorology: On Beginning in Plato's „Timaeus“*, Bloomington 1999, Kapitel 3 und 4.

dition auf, in der $\chi\omega\rho\alpha$ als *Ort* oder *Raum* übersetzt wird. Indem Figal sie von verschiedenen spezifischen Bedeutungen von ‚Raum‘ unterscheidet, scheint er sie – wenn auch nicht explizit gesagt – mit ‚Raum im Allgemeinen‘ oder ‚Raum überhaupt‘ zu identifizieren. Figal hebt hervor, dass die $\chi\omega\rho\alpha$ mit der Notwendigkeit ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$) zusammenfällt, über die der göttliche Handwerker keine Kontrolle hat – die Notwendigkeit, die also zum Vorschein kommt, als der Riss im Gefüge der ersten Rede diese entzweit. Figal identifiziert die $\chi\omega\rho\alpha$ als das Unscheinbare, indem er bemerkt, dass sie, wie Timaios behauptet, nicht durch gewöhnliche Sinneswahrnehmung erfasst werden kann. Stattdessen, so führt Figal dies fort, erscheint sie nur in dem Augenblick, indem sie wässrig oder feurig wird – das heißt, mit Timaios’ Worten, „als Feuer erscheine jeweils der zu Feuer [...] gewordene Teil desselben“¹⁴. Somit erscheint die $\chi\omega\rho\alpha$, obwohl sie tatsächlich erscheint, niemals bloß als sie selbst. Indem sie sich exakt in der Erscheinung des Feuers verbirgt, ist sie, im profunden Sinn, unscheinbar. Figal bemerkt auch, dass Feuer und die übrigen Elemente, wenn sie im Anfang in die $\chi\omega\rho\alpha$ eingefasst werden, zu diesem Zeitpunkt amorph, also bloße Spuren ihrer selbst, sind.

Nichtsdestotrotz kann Figals prägnante und anspruchsvolle Schilderung der $\chi\omega\rho\alpha$ erweitert und tatsächlich auf eine Weise radikalisiert werden, die maßgeblich dem Charakter der Unscheinbarkeit Rechnung trägt. In mehrfacher Hinsicht weist die Erzählung des Timaios darauf hin, dass die $\chi\omega\rho\alpha$ immer noch entzogener – in Figals Ausdrucksweise, noch unscheinbarer – ist, als man zunächst annehmen würde. Sie ist der Sicht derart entzogen, dass die Situation in der sie erscheint – im und als Feuer beispielsweise – immer bereits (und besonders für uns) die göttliche Formauferlegung durchlaufen haben wird. Insofern sind die $\chi\omega\rho\alpha$ und die Spuren, die sie empfängt, dem Kosmos und somit dem Raum des Kosmos, wie er vom Gott geformt wird, vorgelagert; die $\chi\omega\rho\alpha$ wäre ein Protoraum, ein Raum vor dem Raum. Von einem derartigen Raum könnten wir höchstens irgendwie einen Blick hinter das, was der Gott bereits erschaffen hätte, erhaschen; oder, wie Timaios es abschließend beschreibt, wir könnten im Traum auf ihn stoßen und dann in dem erblicken, was uns nach dem Erwachen vom Traum noch erhalten bliebe. Auch sollte die $\chi\omega\rho\alpha$ nicht von der Figur der reinen Leere des Raums im Allgemeinen her verstanden werden; erst viel später und auf Grundlage der Chorologie, greift Timaios die Leere ($\tau\acute{o}$ $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\nu$)¹⁵ auf.

Die $\chi\omega\rho\alpha$ entzieht sich auch dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und den Bildern, die mittels des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ aufgerufen werden können. Sicher, Timaios bietet einige Bilder für die $\chi\omega\rho\alpha$ an; jedoch überaus bemerkenswert daran ist, dass es sich um Bilder handelt, die sich gegenseitig widersprechen und die nicht in eine kohärente Bildebene zusammengefasst werden können. Am auffallendsten sind vielleicht die Bilder der $\chi\omega\rho\alpha$ als Amme, als das „Worin“ und „Woher“ der Schöpfung, die, selbst als Gefäß, nicht

¹⁴ PLATON, Timaios, 51b.

¹⁵ PLATON, Timaios, 58b.

in Einklang mit Bildern wie dem des Goldes gebracht werden kann, das man in alle möglichen Figuren und Formen gießen, oder dem Bild einer Wachsportion, auf die man ein Siegel prägen kann. Kein Wunder, dass Timaios über die *χώρα* sagt, dass sie „äußerst schwierig zu fassen“¹⁶ sei.

Dass keines dieser Bilder die *χώρα* wirklich erfolgreichen fassen kann, ist eine Konsequenz ihres Wesens der dritten Art (τρίτον γένος). Also solches, ist sie von den *εἶδη*, welche die erste Art bestimmen, und von den Bildern dieser *εἶδη*, welche die zweite Art bestimmen, zu unterscheiden. Somit kann sie mit keinem Namen sachgemäß bezeichnet werden, der ein *εἶδος* kennzeichnet (wie es alle Namen außer Eigennamen tun); auch kann sie durch kein Bild angemessen repräsentiert werden, so als wäre sie von der zweiten Art. Aufgrund dieses radikalen Entzugs, gesteht Timaios ein, dass die *χώρα* nur von einer Art Bastard-Rede erfasst werden kann.

Wie ist dann die Verwandtschaft zwischen *χώρα* und Raum zu denken? Im dritten Buch der *Politeia* gibt es eine Passage, die auf eine sonderbare Verwandtschaft zwischen der *χώρα* und der unteren Grenze des Raums zwischen Himmel und Erde hindeutet. Was in dieser Hinsicht genau gesagt wird, ist in den Kontext einer erfundenen Geschichte eingebettet, bei der das, was die Bürger der *πόλις* tatsächlich erleben, in einen Traum verlegt wird. Sokrates, der die Rolle dessen einnimmt, der die edle Unwahrheit erzählt, sagt, dass er die Bürger davon überzeugen möchte, „daß, was wir an ihnen erzogen haben und gebildet, dieses ihnen nur wie im Traum vorgekommen sei, als begegne es ihnen und geschähe an ihnen, sie wären aber damals eigentlich unter der Erde gewesen und dort drinnen sie selbst gebildet und aufgezogen worden“.¹⁷ Er führt die Geschichte fort:

Nachdem sie aber vollkommen ausgearbeitet gewesen wären und die *χώρα* sie als ihre Mutter heraufgeschickt habe, müßten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich befinden, als für ihre Mutter und Ernährerin mit Rat und Tat sorgen, wenn jemand dasselbe bedrohe, und so auch gegen ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erderzeugte gesinnte sein.¹⁸

Die Bürger sollen sich also sagen lassen, dass sie in der Erde gebildet, geprägt und erzogen und von der Erde geboren wurden. Diese Geschichte wird ihnen insbesondere deshalb erzählt, um ihre Bindung an die *χώρα*, die sie nun besetzen, zu entwickeln. Doch die nun besetzte *χώρα*, das Gebiet in dem die *πόλις* angesiedelt ist, ist nicht innerhalb der Erde, sondern sie erstreckt sich vielmehr über deren Oberfläche. Die Bindung, die die Geschichte herstellt, verbindet den embryonalen Zustand innerhalb der Erde mit der Verteidigung der *πόλις*: da die Bürger von Muttererde gebildet und aufgezogen wurden, kann ihnen nun auferlegt werden, das Gebiet zu verteidigen, das die *πόλις* an der weltlichen Oberfläche belegt. Und

¹⁶ PLATON, *Timaios*, 58b.

¹⁷ PLATON, *Politeia*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, 414d–e.

¹⁸ DERS., 414e.

dennoch leben und bewegen die Bürger sich auf der Erde nicht annähernd wie Schatten auf der Oberfläche, sondern sie stehen im Gegenteil aufrecht und richten ihre Sicht aufwärts über die himmlische Fläche. Während ihre $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ an die Erde gebunden ist, hat sie als ihre vollständige Ausdehnung den Raum von Himmel und Erde, den man dementsprechend enchorialen Raum (*enchorial space*) nennen könnte.

Indem man eine Verbindung zwischen der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ und dem enchorialen Raum herstellt, umgeht man die Konsequenz, die droht, wenn die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ stattdessen zu eng mit dem Raum im Allgemeinen verbunden wird. Denn Letzteres kann allzu leicht beim isotropen Raum der Philosophie der Neuzeit enden. Dann wiederum kann die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ mit der cartesianischen *extensio* identifiziert oder zumindest als Antizipation dieser neuzeitlichen Konzeption betrachtet werden.¹⁹ Eine derartige Verkürzung hat die Bastard-Rede, in welche die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ im Timaios ausgelagert wird, bereits aus dem Blick verloren.

Aber wie lässt sich nun die Verbindung zwischen der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ und dem Raum zwischen Himmel und Erde so verstehen, dass ein derartiger Reduktionismus vermieden wird und dass, ohne die Timaios'sche Choreologie zu verlassen, diese Verbindung in die Aufgabe eingeht, den Raum von Himmel und Erde als den unscheinbaren Ort von allem Elementaren (*elemental*) zu denken? Gewiss kann die Verbindung nicht die einfacher Identität sein; in jedem Fall würde sich eine derartige Denkweise als nicht ergiebig für ein solches Unterfangen erweisen. Andererseits könnte man vielleicht daran anschließen, indem man die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ als eine Art Schema des Hindurchs versteht, von dem aus die Natur des enchorialen Raums (der wiederum der Raum der Natur ist) sich neu denken ließe. Dann könnte etwa die sprachliche Artikulation der $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ als Gefäß Mittel bereitstellen, um die Weise zu neu zu denken, wie sowohl die Elemente als auch die Dinge, die sie umfassen, in den Bereich der umfassendsten Elemente, Himmel und Erde, eingefasst sind. Zudem könnte die Aussage des Timaios, wonach die $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ unsichtbar ist, sie sich niemals selbst, sondern nur in und durch die Elemente zeigt, die in ihr auftreten, dazu beitragen, die Unscheinbarkeit des enchorialen Raums neu zu denken – und damit zu Günter Figals Unterfangen zurückführen und hoffentlich einige Mittel für dieses bereitstellen.

¹⁹ Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe (im Folgenden: GA) Band 40, Frankfurt am Main 1983, S. 71.

Raum und Feld

Markus Gabriel

Entia non sunt eliminanda praeter necessitatem.

In der logischen Geographie der gegenwärtigen Philosophie spielen räumliche Metaphern eine zentrale Rolle. An erster Stelle ist hierbei der *logische Raum* zu nennen, der von einigen in der Tradition Sellars' als inferentielles Netzwerk verstanden wird, in das wir als Teilnehmer am Spiel des Gebens und Verlangens von Gründen eingebunden sind. Andere fassen diesen im Ausgang von Leibniz als ein Ganzes möglicher Welten auf, von denen die wirkliche Welt ein etwa indexikalisch ausgezeichneter Fall ist. Der logische Raum erfüllt in jedem Fall die theoretische Funktion, uns ein Bild davon zu liefern, auf welche Weise unsere Gedanken in einer Ordnung verankert sein können, die wir nicht dadurch hervorbringen, daß wir in der physikalischen Raumzeit als endliche, verkörperte Subjekte etwas behaupten oder *in foro interno* Urteile fällen.¹ Der logische Raum wird in den Standardmetaphysiken unserer Zeit als eine über solche Akte hinausgehende Ordnung beschrieben, die *logischen* Gesetzen des Wahrseins untersteht.² Der logische Raum steht damit sowohl gegenüber der physikalischen Raumzeit als auch gegenüber einer alltäglichen Raumerfahrung in der Ordnung einer Heterotopie.

Günter Figal hat in jüngeren Arbeiten für einen Primat des Raums vor der Zeit argumentiert.³ Im Folgenden möchte ich seine Diagnose *mutatis mutandis* aus einer etwas anders gelagerten Perspektive ausloten. Die anders gelagerte Per-

¹ Vgl. dazu in diesem Band Tobias Keilings Rekonstruktion des Zusammenhangs von logischem Raum und dem Begriff eines Raums der Unbestimmtheit. Zuerst erschienen in: TOBIAS KEILING, *Logische und andere Räume*. Wittgenstein und Blumenberg über Unbestimmtheit, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65/5 (2016), S. 720–737.

² Von solchen Standardauffassungen des logischen Raums, die diesen gleichsam als Substanz verstehen, sind freilich die nachkantischen Nichtstandardauffassungen zu unterscheiden, die diesen als Subjekt deuten. Vgl. dazu paradigmatisch ANTON FRIEDRICH KOCH, *Die Evolution des logischen Raums*. Aufsätze zu Hegels Nicht-Standard Metaphysik, Tübingen 2014.

³ Vgl. hierzu insbesondere GÜNTER FIGAL, *Unscheinbarkeit*. Der Raum der Phänomenologie, Tübingen 2015. Zur Diskussion der Frage, ob es einen unscheinbaren, also prinzipiell nicht als solchen erscheinenden Raum geben kann, der allen anderen (auch dem logischen) Raum prinzipientheoretisch noch vorausgeht, vgl. den Beitrag David Espinets in diesem Band. Espinet argumentiert im Ausgang von Leibniz und Kant freilich für eine „Äquiprimordialität von Zeit und Raum“ (S. 157).

spektive ergibt sich aus dem Projekt der Sinnfeldontologie, die ihrerseits auf einer Topographie aufbaut, die Anleihen beim Raum macht (wozu Begriffe gehören wie: Sinnfeld, Erscheinen-in, Perspektive, ontologische Relativität – die nach einem Einsteinschen Modell konstruiert wird – sowie der logische Raum selbst).⁴ Eine gewisse Nähe zu Figals Anliegen, einen Raumbegriff zu privilegieren, ergibt sich daraus, dass die Sinnfeldontologie annimmt, dass es eine genuine systematische Landschaft ontologischer Begriffe (wie Existenz, Identität, Modalität, Eigenschaft, Gegenstand usw.) gibt, die eine Heterotopie aufweist, die wir nicht dadurch hervorbringen, dass wir ontologische Theorien konstruieren. Dies ist eine der Hinsichten, in denen es sich bei der Sinnfeldontologie um eine Spielart des ontologischen Realismus handelt.⁵

1. Das Primat des Raums

Eine traditionell mit dem Raum verbundene Eigenschaft besteht im Nebeneinander, das sich vom zeitlichen Nacheinander unterscheidet. Dieses Nacheinander zeigt sich darin, dass eine Raumstelle zu zwei verschiedenen Zeitpunkten verschiedene Gegenstände enthalten kann, ohne dadurch ihren Ort im Raumgefüge zu verändern. Dass sich heute (leider) Berlusconi, aber weder Caravaggio noch Marc Aurel in Rom aufhalten, ändert nichts daran, dass sich Rom im Latium befindet. Diese kennzeichnende Eigenschaft des Erfahrungsraums, in Örter zu zerfallen, wird freilich ihrerseits nicht erfahren. Erfahren wird von Augenzeugen, dass sich dies und das in Rom zuträgt. Dabei trägt sich immer etwas zu, das ohne Zeitparameter nicht kommuniziert werden könnte. Auf den reinen Raum, der in Örter zerfällt, stoßen wir nur unter Abstraktion von dem Umstand, dass sich dort gerade dies und das zuträgt, während sich zu einem anderen Zeitpunkt anderes zutrug und einmal anderes zutragen wird.

Dennoch zerfällt der Erfahrungsraum in Örter. Rom ist wirklich in Latium, nicht nur aufgrund einer Abstraktion. Daher ist der Erfahrungsraum auch mit dem physikalischen Raum verbunden, mit dem er relevante architektonische Eigenschaften teilt, wobei die Verbindungen zwischen Erfahrungsraum und physikalischem Raum mit zunehmender Präzision der Einsicht in die Strukturen des letzteren sich ihrerseits als nicht direkt erfahrbar erweisen.

⁴ Vgl. dazu ausführlich MARKUS GABRIEL, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016.

⁵ Auf dieser meta-ontologischen Ebene unterscheidet sich die Sinnfeldontologie daher vom ontologischen Antirealismus im Sinne von DAVID CHALMERS, *Ontological Anti-Realism*, in: David Chalmers/David Manley/Ryan Wasserman (Hrsg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford 2009, S. 77–129.

Heidegger vertritt anscheinend die These eines Primats der Zeit vor dem Raum, womit er sich gegen die seines Erachtens verheerende Tendenz der abendländischen Metaphysik wendet, die Anwesenheit zu privilegieren und damit die Zeitlichkeit des Daseins nicht angemessen thematisieren zu können. Das Primat besteht darin, dass sich die relevanten architektonischen Eigenschaften des Raums (wozu das Nebeneinander gehört) aus der Zeitlichkeit ableiten lassen. Der Raum gerinnt bei Heidegger gleichsam zu eingefrorener Gegenwärtigkeit, er ergibt sich nur unter Absehung von der Einbettung der Gegenwärtigkeit in das volle Panorama eines Entwurfs.⁶ Der Eindruck, man könne an denselben Ort zurückkehren, wird damit zu einer Form des Verfallens, einer Fluchtbewegung des Ausweichens vor der eigenen Endlichkeit, die in der Unwiederholbarkeit desselben gründet.

Doch damit bestreitet Heidegger letztlich die relevante architektonische Eigenschaft des Raums, die in den logischen Raum führt, den er freilich im Dienste seiner antiplatonischen Grundlegungsgeste eines neuen Anfangs ohnehin zu umschiffen sucht.⁷ Kurzum: für Heidegger liegt nichts Nebeneinander, kein Ort grenzt an einen anderen. Das Seiende liegt nicht kontinuierlich beim Seienden, wie Parmenides meinte.⁸ Bei Heidegger triumphiert damit Heraklit über Parmenides/Platon, was sicherlich ein tragendes Element seiner Lesarten der griechischen Philosophie, des Deutschen Idealismus und Nietzsches ist.

Die Aporien dieser Konstruktion treten auf vielen Ebenen zutage. Das Hauptproblem besteht darin, dass sie trotz der Ansprüche an die Historizität und Kontingenz philosophischer Theoriebildung nicht imstande ist, die kontingente Existenz von Gegenständen anzuerkennen. Dass ein Gegenstand kontingent existiert, heißt, dass er an einem bestimmten Ort auch nicht hätte erscheinen können. Zu sagen, dass Berlusconi kontingent existiert, bedeutet, dass die Orte,

⁶ Der Fall ist freilich insgesamt nicht ganz eindeutig, wie etwa die folgende Stelle aus *Sein und Zeit* belegt: „Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich. Die Welt ist nicht im Raum vorhanden; dieser jedoch läßt sich nur innerhalb einer Welt entdecken. [...] Dieser Vorrang des Räumlichen in der Artikulation von Bedeutungen und Begriffen hat seinen Grund nicht in einer spezifischen Mächtigkeit des Raumes, sondern in der Seinsart des Daseins.“ (MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 171993, S. 369) Heidegger kommentiert dies dann freilich umgehend folgendermaßen: „Wesenhaft verfallend, verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtigen und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtigen an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Beziehungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren.“ (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 369)

⁷ Dazu MARKUS GABRIEL, *Unvordenkliches Sein und Ereignis*. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger, in: Lore Hühn/Jörg Jantzen (Hrsg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006, Stuttgart/Bad Cannstatt 2011, S. 81–112.

⁸ DK 28 B 8, 25: τῶι ζυνηχῆς πᾶν ἔστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

an denen er erschienen ist, auch ohne Berlusconi möglich gewesen wären – wie genau auch immer man diese modale Aussage dann ontologisch modelliert. In Heideggers Konstruktion bedeutet dies aber, dass die Orte, an denen Berlusconi erschienen ist, wesentlich dadurch individuiert sind, dass zu diesem und jenem Zeitpunkt Berlusconi dort war und sich dieses und jenes mit ihm zugetragen hat. Wenn der Raum eine Abstraktion von der Einbettung der Gegenwärtigkeit in das Gefüge der Zeitlichkeit ist, hat es keinen Sinn anzunehmen, dass Berlusconi an einem von ihm unabhängigen Ort aufgetaucht ist. Der Raum ist vielmehr alternativlos mit dem gefüllt, was zeitlich indiziert ist. In den *Beiträgen* wird dies mit dem Neologismus des *Zeit-Spiel-Raums* zum Ausdruck gebracht, der bei genauerem Hinsehen kein Element einer Philosophie der Kontingenz, sondern vielmehr der reinen Faktizität ist.⁹ Die Dinge liegen so, wie sie liegen, und ihr Vorliegen kann nicht dadurch als veränderbar gedacht werden, dass sie von ihrem Ort abgekoppelt werden, weil der Raum, den sie einnehmen, die Eigenschaft verloren hat, von sich her in Örter zu zerfallen. Der Unterschied zwischen Stellen im *Zeit-Spiel-Raum* ist seinerseits zeitlich, also so modelliert, dass es keine Örter geben kann, die nicht zeitlich indiziert sind.

Daher geschieht für Heidegger letztlich auch alles, was geschieht, wesentlich. Dies ist einer der philosophischen Gründe für sein essentialistisches Pathos, das aus dem Blick gerät, wenn man die Historizität mit Kontingenz verbindet. Der Eindruck von Kontingenz entspringt vielmehr der Annahme der „Endlichkeit und Einzigkeit des Seyns“¹⁰: was geschieht, ist jeweils einmalig, weshalb jede Wiederholung auch eine Abweichung darstellt. Es ist demnach nicht der Fall, dass etwas, was geschieht, oder etwas, was existiert, auch anders hätte sein können. Denn dann wäre etwas Anderes geschehen.

Dagegen wendet sich das Primat des Raums. Dieses unterscheidet sich von Heideggers Primat der Zeit auch strukturell, indem es nicht darauf aufbaut, dass die Zeit als eine Abstraktion vom Raum, also als eine subkutane Räumlichkeit aufgefasst wird. Raum und Zeit werden nunmehr verschiedene Eigenschaften zugewiesen (wie Nebeneinander und Nacheinander), ohne dass versucht wird, die einen auf die anderen zu reduzieren, wie dies Heidegger vorschwebt.

Das Primat des Raums hebt mit der Beobachtung an, dass alles, was geschieht, und alles, was existiert, in Tatsachen eingebettet ist.¹¹ Eine *Tatsache* ist dabei etwas, was über etwas wahr ist. Es ist wahr über Caravaggio, dass er ein epochaler

⁹ Vgl. etwa MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989 (GA 65), S. 5–6.

¹⁰ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, S. 118.

¹¹ Die Sinnfeldontologie bestreitet dabei freilich, dass alles, was geschieht, bzw. alles, was existiert, in einem einzigen Raum geschieht oder existiert, der als metaphysisch eminentes *singulare tantum* als „das Sein“, „die Welt“, „die Wirklichkeit“, „der logische Raum“ oder als „Universum“ anzusprechen wäre. Diese Verpflichtung heißt in *Sinn und Existenz* die „Keine-Welt-Anschauung“. Vgl. GABRIEL, *Sinn und Existenz*, § 6.

Maler war, dass er sich häufig südlich von Rom aufgehalten hat, dass er zwei Augen hatte usw. Worüber etwas wahr ist, heiße dagegen ein *Gegenstand*.¹² Paradigmatische raumzeitliche Gegenstände – die wohlfeilen „mittelgroße[n] Exemplare von Trockenwaren“¹³ Austins – sind in Wahrheiten eingebettet, ohne Wahrheiten zu sein, da sie nicht mehr von etwas handeln, wobei andere raumzeitliche Gegenstände – wie Texte – Wahrheiten sind, sofern sie von etwas handeln.

Tatsachen haben eine logische Form. Sie sind miteinander verkettet. Deswegen haben alle Gegenstände auch logische Eigenschaften, durch die sie sich zwar nicht voneinander unterscheiden, ohne die sie aber keine Eigenschaften haben könnten, durch die sich auf derselben Ebene von anderen Gegenständen unterscheiden.¹⁴

Gegenstände, die keine logischen Eigenschaften haben, sind nicht denkbar. Gäbe es *per impossibile* einen Gegenstand, der keine logischen Eigenschaften hätte, müsste sich dieser von Gegenständen unterscheiden, die logische Eigenschaften haben, womit er die logische Eigenschaft hätte, sich in irgendeiner Hinsicht von Gegenständen zu unterscheiden, die logische Eigenschaften haben.

Dies bedeutet freilich nicht, dass es genau ein System logischer Eigenschaften gibt, denen etwa genau ein logischer Raum entspricht, dessen Topographie die spezifischen logischen Eigenschaften eines gegebenen formalen Systems aufweist. Die Überlegung, die hier angestellt wird, ist von einer Verpflichtung auf einen logischen Monismus unabhängig, dem zufolge der logische Raum deswegen ein *singulare tantum* ist, weil er durch genau eine systematisch geordnete Menge logischer Prinzipien (Axiome, Schlussregeln usw.) zusammengehalten wird.¹⁵

Die skizzierte Überlegung ist auch und gerade von der Zusatzannahme unabhängig, dass logische Eigenschaften Gegenständen derart zukommen, dass wir eine allgemeine Gegenstandstheorie entwickeln können, die den Status metaphysischer absoluter Allgemeinheit hat, der darin besteht, dass die Theorie über alle Gegenstände überhaupt quantifiziert und diesen dabei eine Einrichtung attestiert, die uns einen Einblick in die fundamentale Struktur der Wirklichkeit vermittelt. Logik und Metaphysik koinzidieren nicht.

Dennoch sind wir durch Vermittlung der Unterstellung logischer Eigenschaften imstande, lokale Topographien gegebener Gegenstandsbereiche (gegebener Sinnfelder) zu überschauen. Gegenstandsbereiche haben eine eidetische Struktur, die uns in der Regel nicht prinzipiell verschlossen ist. Genauer: wir können

¹² Wobei Wahrheiten selber Gegenstände sind, sofern etwas über sie wahr ist. Die Differenz von Tatsache und Gegenstand ist ein Fall einer *funktionalen* im Unterschied zu einer *substantiellen ontologischen Differenz*. Vgl. zu dieser Distinktion GABRIEL, Sinn und Existenz, S. 193–195.

¹³ JOHN L. AUSTIN, Sinn und Sinneserfahrung, Stuttgart 1975, S. 19.

¹⁴ Vgl. dazu die Überlegungen bei COLIN MCGINN, Logical Properties. Identity, Existence, Predication, Necessary Truth, New York 2000.

¹⁵ Zur Debatte über logischen Monismus vs. Pluralismus vgl. etwa J.C. BEALL/GREG RESTALL, Logical Pluralism, Oxford 2006.