

Helga Peskoller

## **Körperlicher Raum<sup>1</sup>**

Wenn das Folgende seinen Ausgang in der Annahme nimmt, dass der erste Raum, den wir zu bewohnen und in Gebrauch zu nehmen lernen, der eigene Leib und Körper ist, der sich von Anfang an in einem zweiten vorfindet und zeitlebens auf andere Körper wie Räume bezogen bleibt, sind die Weichen für eine Betrachtung gestellt, die der *Räumlichkeit des Körpers* und der *Körperlichkeit des Raums* Aufmerksamkeit schenkt, was zugleich bedeutet, dass an die Stelle des absoluten Raums gelebte Räume und anstelle von toten, *lebendige Körper* treten, die atmen, sich bewegen und berühren, empfinden, spüren, fühlen und auch erinnern. Wird das Phänomen des räumlichen Körpers und des körperlichen Raums in seiner *Verschränkung* als eine Frage nach der *menschlichen Selbstverortung* im Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur skizziert, könnte sich rasch zeigen, dass die Natur der Kultur keine eindeutige und klare Lektion, sondern nur *komplexe Lehren* erteilt (vgl. Morin 1996, 24) und dass eine Definition von Begriffen nach dem Bild fester Körper mit harten, unterscheidbaren Rändern unmöglich wird (vgl. Bergson 1939, S. 1f.).

Die Sprachgeschichte des Wortes Raum meint etwas, das enger, begrenzt und als *Hohlraum* vorstellbar von Anfang an auf ein darin wohnendes menschliches Leben bezogen, aber nicht immer schon vorhanden ist, sondern geschaffen werden muss, weshalb das Grimm'sche Wörterbuch als ursprüngliche

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel ist erschienen in: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hrsg.) (2014): Handbuch Pädagogische Anthropologie. Wiesbaden: Springer VS, S.395-402.

Bedeutung des Verbums *räumen* eine Lichtung im Wald durch Urbarmachung oder Ansiedlung verzeichnet.

Raum lässt sich nicht ohne die Zeit denken und die Gegenwart, welche Vergangenheit und Zukunft trennt, kann mit Hilfe der *Aufmerksamkeit* ihre trennende Funktion überwinden, in dem eine *qualitative Dauer* erzeugt wird, die das Vorrücken des Zeitpfeils aufzuhalten imstande ist, wodurch ein Tröpfchen Ewigkeit einströmen und ein *qualitativer Raum* sich bilden kann (vgl. zur Lippe 1997, S. 171).

Im Gegensatz dazu ist der *mathematische Raum* durch Gleichförmigkeit und Homogenität bestimmt. Es gibt keine bevorzugte Richtung, jeder Punkt kann willkürlich zu einem Koordinatenmittelpunkt gemacht werden und den ihn erfüllenden Dingen steht dieser, ohne innere Gliederung bis ins Unendliche sich erstreckende euklidische Raum gleichgültig gegenüber. Der Raum der Physik existiert wiederum als grundlegendes Ordnungsmodell und geht davon aus, dass den Raum in der menschlichen Erfahrung drei Dimensionen – Höhe, Breite und Tiefe bzw. Abstand, Richtung und Höhe – bestimmen, weshalb sich alle Objekte ausdehnen und alle physikalischen Vorgänge sich darin abspielen können. Dahinter steht die Vorstellung eines Raums als Behälter für Materie und Felder, die zurück führt auf das von Isaac Newton (1643-1727) formulierte Konzept des *absoluten Raums* als homogener, unendlicher Behälter ohne jede Beziehung zu etwas außer ihm, immer gleich, unbeweglich und von der Realität anderer Körper unberührt.

Ein Ausweg aus dieser herrschenden Raumvorstellung der modernen Naturwissenschaft ist bereits im vierten Buch der „Physik“ von Aristoteles (384-322 v. Chr.) enthalten, indem alles von Natur aus seinen *angestammten Ort* hat,

nach seinen „Arten“ in Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links *gegliedert* ist, über eine *eigene Kraft* und eine *Grenze* umfassender Körper verfügt, die wie eine Haut sich von außen her um die Dinge schmiegt. Hier drängt sich das Bild eines *auszufüllenden Hohlraums* ähnlich einem Gefäß und damit die Vorstellung eines notwendig *endlichen* Raums auf und wenn sich nichts mehr um diesen Hohlraum legen lässt, weil er selbst – wie nach dem Ptolemäischen Weltbild der Griechen das als kristalline Schale vorgestellte Himmelsgewölbe – bereits die äußerste Grenze ist, dann verlieren darüber hinausreichende Fragen ihren Sinn (vgl. Bollnow 1960).

Das ändert sich im Zeitalter der Entdeckungen mit Beginn der Neuzeit grundlegend und löst ein berauschendes Gefühl aus, in das sich bald Angst und Unsicherheit mischt. Denn die neue Weite *relativiert* das alte räumliche Ordnungsgefüge und nimmt den sicheren Halt eines Raumbewusstseins, für das der eigene Lebensraum als *Mittelpunkt* der Welt galt. Nicht weniger tiefgreifend wirkt sich die Veränderung des Koordinatensystems durch Kopernikus‘ (1473-1543) Entdeckung im Himmelsraum aus, wodurch beides gesteigert wird, der Rausch der *Unendlichkeit* und die Angst vor der *Leere*. In Blaise Pascals (1623-1662) „Pensees“ als Lehre von der Größe und dem Elend des Menschen wird die Verlorenheit im Schweigen der unendlichen Räume mit Schauern empfunden. Wobei dieses Schweigen nicht nur eine akustische, sondern auch eine visuelle Erfahrung darstellt, weil aufgrund der begrenzten Reichweite der Sinne kein *Horizont* mehr zu erblicken ist, obgleich er lockt und die Menschen vorwärts zieht, aber selbst Ausdruck für ihre Endlichkeit bleibt.

*Berge* sind paradigmatische Orte dieser paradoxen Erfahrung des Horizonts und *vermitteln* zwischen irdischem und himmlischem Raum. Ihr Schweigen löst

weniger ein Schaudern denn Staunen aus und historisch betrachtet setzt ihre Erkundung noch vor den Entdeckungsreisen auf den Ozeanen oder den Pilgerfahrten durch Europa ein. Als einen der ersten zog es Francesco Petrarca (1304-1374) aus freien Stücken und Neugier auf den 1.912 Meter hohen Mont Ventoux in der französischen Provence und als er oben ankam, war er nach eigenem Bericht vom Ausblick und „freiem Schauspiel“ derart überwältigt und ergriffen, dass er nach der Lektüre der „Confessiones“ des Augustinus (354-430) schweigend zurückkehrte ins Tal. Zeitgleich mit Kolumbus bricht 1492 unter Karl VIII Antoine de Ville (1450-1504) in Frankreich zum 2.087 Meter hohen Mont Aiguilles in der Dauphine auf, aber das war keine Wanderung mehr sondern bereits schwierige Kletterei und die Ankunft oben hielten die Hofschreiber unten fest. Das Wort *Bergsteigen* taucht 1575 in einer Reisebeschreibung von Jakob Rebus erstmals auf und mit der Erfindung des Barometers durch Evangelista Torricelli (1608-1647) ordnet sich das Wissen um die Höhe neu. Spätestens seit Horace-Benedict de Saussures (1740-1799) Zweitbesteigung des Mont Blanc (4.810 m) im Jahre 1787 mit seinen physikalischen Messversuchen und medizinischen Beobachtungen wegen der Höhenunverträglichkeit, wird die existentielle Gebundenheit der Menschen in ihrem Raum und sein Einfluss auf das *menschliche Erleben* augenfällig.

Die Kulturgeschichte der Höhe (vgl. Peskoller 1999) gibt einen Eindruck der Wirkung des *Wechsels* von der horizontalen Ebene in die vertikale Achse auf die Wahrnehmung, das Empfinden des menschlichen Körpers und darüber, dass mit der Höhe die *Tiefe* wächst, *Horizont und Perspektive* wechselseitig aufeinander bezogen sind, das naturwissenschaftliche Interesse am Menschen zunimmt und es auf die *Tätigkeit* ankommt. Ohne voran zu schreiten, zu steigen

und zu klettern können Berge nicht bewältigt werden, wobei die Anziehungskraft der Erde die Wirkung der *Schwerkraft* auf die aufsteigenden Körper verstärkt und dadurch die Gefahr zu fallen ebenso erhöht wie die Aufmerksamkeit, was zur Intensivierung des Gefühls beiträgt, nicht schon losgelöst, sondern immer noch in dieser Welt zu sein. Die Bergerfahrung gestaltet sich zu einer *Gegenerfahrung*, bei der die Menschen nicht, wie später durch die Luftfahrt, aus der irdischen Verankerung gerissen, sondern wegen der Schwerkraft und Unverträglichkeit der Höhe an die Begrenztheit und Endlichkeit ihrer eigenen Räumlichkeit erinnert werden. Sie spannt sich über die Wirbelsäule und den aufrechten Gang vertikal wie bei den Bergen auf und bildet in Verbindung mit der Horizontalen das einfache Grundgerüst der *Orientierung*. Diese Orientierung bezieht sich auf den Außen- und auf den Innenraum, der den des eigenen Körpers mit einschließt. Ohne auf die damit verbundene Frage nach der *Bewegung* (vgl. Westphal in diesem Band) oder auf die *Leib-Körper-Debatte* genauer eingehen zu können, sei festgehalten, dass die leibliche Dimension unserer Existenz – im Unterschied zum Körper als eine von außen sichtbare raumzeitliche Einheit – nicht zum Repertoire des Beobachtbaren gehört und daher weniger in erkenntnistheoretischer als in ethischer und sozialer Hinsicht bedeutsam ist (vgl. Meyer-Drawe 2010, S. 217; 2001). Neuere Ansätze im Anschluss an Wittgenstein messen dem Körper mehr Gewicht bei (vgl. u.a. Kamper/Wulf 1989; Hager 1996; Shusterman 2005; Suthor/Fischer-Lichte 2006) und insgesamt wird von der Differenz Leib/Körper noch zu wenig Gebrauch gemacht. Fokussiert auf den räumlichen Aspekt, sollen nun drei der gängigen Leib-/Körpertheorien exemplarisch rekonstruiert werden.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) bestimmt den vorgängigen Horizont menschlichen Daseins durch den das Bewusstsein tragenden Leib und den diesen umgebenden Raum. Ausgegangen wird – im Gegensatz zu den klassischen Positionen von Descartes und Kant – von den jeweils konkreten *Erfahrungen* der uns umgebenden wirklichen, nicht länger nur vorgestellten Gegenstände. Das wertet die *Sinne* als „Medium“ (Merleau-Ponty 1994, S. 51) auf und macht den Leib zum „Durchgangsort“ (Merleau-Ponty 1966, S. 175) unserer Weltbezüge, die aufgrund der Bindung an ihn gleichermaßen wirklich und unbewusst sind (vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 233). Seine Phänomenologie nimmt ihren Anfang in der Dichte lebendiger *Selbstempfindungen* (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 118) – mit dem berühmten Handexperiment als Urstelle (vgl. Husserl 1952, S. 145) – und verweist auf das Doppelverhältnis, diese Welt zu empfangen und zu übernehmen als auch zu gestalten und zu verändern (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 158). Der Leib bevölkert als beseelter Körper den Raum (vgl. Merleau-Ponty 2000, S. 47), bietet sich somit qualitativ dar, indem er als das ausgedehnte *Zwischen* das Innen und Außen trennend verbindet (vgl. Waldenfels 1994, S. 69) und die Begegnung mit den Dingen einleitet. Dadurch entsteht jener volle Raum, der im „Raumniveau“ – ein von Max Wertheimer (1880-1943) geprägter und bei Merleau-Ponty verwendeter Begriff (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 290) – beide *Lagen*, die des herkömmlichen Raums und die des leiblichen Koordinatensystems, verbindet und dadurch ermöglicht, zum „natürlichen Feld“ (ebd., S.7) unserer Wahrnehmung und Gedanken zurückzukehren, in welchem wir als Welt, dem „Horizont aller Horizonte“ (ebd., S. 381), unhintergebar „wohnen“ (ebd., S. 169).

*Wohnen* (habiter) als Schlüsselwort bezeichnet bei Merleau-Ponty das Verhältnis zur Welt und zum Leben, spielt bereits bei Gaston Bachelard (1884-1962) und später bei Otto Friedrich Bollnow (1903-1991) eine wichtige Rolle, wenn es heißt, dass die „Räumlichkeit des Menschen im ganzen als Wohnen verstanden wird“ (Bollnow 1963, S. 277). In Anlehnung an Graf Dürckheim (1896-1988) entfaltet Bollnow den Begriff des gelebten bzw. *erlebten Raums* und meint damit „nichts Seelisches, nichts bloß Erlebtes oder Vorgestelltes oder gar Eingebildetes, sondern etwas Wirkliches: der wirkliche konkrete Raum, in dem sich unser Leben abspielt“ (ebd., S. 19). Der erlebte Raum ist nichts bloß Subjektives und seine innere Gliederung ergibt sich auch nicht – wie beim mathematischen Raum – durch die Reduktion auf ein reines Verstandessubjekt, sondern sie ist das Ergebnis konkreter Lebensbezüge, die an Verhältnisse und das Verhalten im Raum gekoppelt sind (vgl. ebd., S. 22f.). An Beispielen wie dem Wald oder Nebel wird die Zwischenstellung des Menschen herausgehoben, der, zwischen Innen und Außen an einen engen Raum ohne feste Grenzen oder dominante Richtung gebunden, leicht die Orientierung verliert und weshalb die Frage nach der räumlichen Verfassung des menschlichen Lebens auf sein innerstes Wesen trifft (vgl. ebd., S. 310).

Bernhard Waldenfels, der seine Philosophie des Antwortens in den Spuren Husserls, Merleau-Pontys und Levinas' entwickelt, geht auch von der Frage des Wohnens und der Orientierung aus, aber beschreitet – unter Berücksichtigung von Descartes, Kant und im Anschluss an Nietzsche und Heidegger – einen anderen Weg. Er setzt im *Hier* an, d.h. jeweils an dem Ort, wo alles seinen Ausgang nimmt. Dahinter steht das Verständnis vom Körper als einer praktischen Einheit, die sich in Verrichtungen und im Handeln selber herstellt.

Dadurch eröffnet sich ein *Raumfeld*, das in keinem Koordinatensystem verzeichnet ist, sich als *Situation* vom leiblichen Hier her aufbaut und aufgrund des aufrechten Gangs überschaubar bleibt (vgl. Waldenfels 2000, S. 115ff.). Anknüpfend an das Theorem des Körperschemas und die Frage, wie sich der Leib als Einheit erfahren und raumzeitlich orientieren kann, erkennt Waldenfels im Rückgriff auf Jaques Lacans' (1901-1981) „Spiegelstadium“, dass die Art und Weise, wie der Körper sich gliedert, nicht einfach nur angeboren, sondern auch erlernt wird und Ausdruck dessen ist, wie Andere mich sehen (vgl. ebd., S. 121). Das Körperschema fungiert – in Auslegung von Merleau-Ponty – als „Scharnier“ zwischen dem, wie ich „für mich“, und dem, wie ich „für Andere“ bin, wodurch Leiblich-sein auch Sichtbar-sein, Tastbar-sein und Verletzbar-sein heißt, selbst wenn dieser Bezug zum Anderen nicht in jeder Situation eigens hervortritt (vgl. ebd., S. 122).

Auch wenn Levinas' (1912-1995) Leibkonzeption mit seiner radikalen Bedeutung des anderen Menschen, Helmut Plessners (1892-1985) „exzentrische Positionalität“, die den Menschen zwingt, sich unentwegt ins Verhältnis zu seiner eigenen Verhältnismäßigkeit von Leibsein und Körperhaben zu setzen (vgl. Plessner 1983), oder Hermann Schmitz' „unmittelbares, eigenleibliches Spüren“ mit seinem Appell an die konkrete individuelle Erfahrung (vgl. Schmitz 1990) nur erwähnt werden kann, wäre in *summa* festzustellen, dass Leib sein als bewusste Aufgabe durch konkrete Lebensvollzüge bewältigt werden muss (vgl. Böhme 2003, S. 24) und begleitet ist von Ambiguität und Fremderfahrung.

Abschließend lässt sich – auf die Eingangsthese bezogen – die Vermutung wagen, dass menschliche Selbstverortung kein abstrakter Vorgang sein kann, sondern ein Prozess und Ergebnis konkreter Lebensvollzüge und Lebensführung

sein muss und dort verankert ist, von wo aus eine Bewegung, eine Betätigung, eine Erfahrung, ein Tasten, Spüren und Berühren ausgeht. Dadurch tritt das Konzept des absoluten Raums zugunsten eines relationalen, performativen Raumverständnis zurück und macht Platz für die Räume im Dazwischen (vgl. Seitz 1996). Wenn sich die Aufmerksamkeit als qualitative Dauer darauf richtet, entstehen jene verschränkten Orte als Situationen, von denen unsere Körper jeweils ein Teil sind (vgl. Liebau/Miller-Kipp/Wulf 1999). Wie diese Orte sind auch unsere Körper gegliedert, haben ein nicht nur gegebenes Schema und ihr Organismus bewegt vom Hier aus den Raum und die Zeit (vgl. von Weizsäcker 1968, S. 143).

Mit der Bewegung und Gliederung, dem Bau und der Gestaltung des Körpers ist – wie es bei Michel de Montaigne (1533-1592) bereits heißt – auch ein ästhetisches Interesse, später bei Blaise Pascal sogar eine erkenntnistheoretische und ethische Qualität verbunden. Neben der Logik des Verstandes mit ihrem Geist der Exaktheit, gibt es nach Pascal die Logik der Gefühle mit dem Geist der Differenziertheit als eigenständige *Ordnung des Herzens*. Sie belässt die Dinge in ihrem Sosein, bleibt auf sie bezogen und stellt sich – ohne Gleichgültigkeit oder Gewaltanwendung – einem inneren Messgerät folgend auf die jeweils einmalige Situation und deren gesamten Kontext ein. Dadurch können die Erscheinungen der Alltagswelt, das Lebendige in seinem Wandel und die Person in ihrem sozialen Umfeld in einem *Mittelding* zwischen subjektiver und objektiver Perspektive erkennbar werden.

Denken und Erkennen, bedingt durch die am Leib gebrochene Geistigkeit, kann aber niemals vollständig und deutlich, sondern muss auch unscharf, bewegt (vgl. zur Lippe 2011), ein Gemenge und Gemisch sein, das im Modus des Tastens

arbeitet und dort beginnt, wo auch dieser Beitrag angefangen hat – bei der *Geburt* als leiblich-körperliches Raugeschehen (vgl. Wulf/Hänsch/Brumlik 2008). Sie muss möglicherweise im Laufe des Lebens wiederholt und nachträglich bestätigt werden, aber dann im Wissen um die Unterscheidung von Drinnen und Draußen und in Kenntnis von Rhythmus und Intervall, was dem Körper die Bewegungen ringsum abzuschätzen erlaubt. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass sich unsere Seele an dem Punkt befindet, wo das „ich“ sich entscheidet, wie damals beim allerersten Durchgang (vgl. Serres 1989, S. 15). Die räumliche Erfahrung des ganzen Körpers scheint auf diesen punktförmigen Ort hinzuweisen, der selbst dann nicht verlassen wird, wenn der Körper sich aufrichtet, das Gewicht von der einen auf die andere Hälfte verlagert, aufricht und geht.

## **Literatur**

- Bergson, Henri (1939): *Schöpferische Entwicklung*. Jena.
- Böhme, Gernot (2003): *Leibsein als Aufgabe*. Zug.
- Bollnow, Otto Friedrich (1963): *Mensch und Raum*. Stuttgart.
- Bollnow, Otto Friedrich (1960): *Der erlebte Raum*. In: *Universitas*, 15. Jg., S. 379-412.397ff.
- Hager, Frithjof (Hrsg.) (1996): *KörperDenken. Aufgaben der Historischen Anthropologie*. Berlin.
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana Band. 4. Den Haag.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (1989): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt*. Berlin.
- Liebau, Eckart/Miller-Kipp, Gisela/Wulf, Christoph (Hrsg.) (1999): *Metamorphosen des Raums. Erziehungswissenschaftliche Forschungen zur Chronotopologie*. Weinheim.

- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung [1945]. Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen [1964]. München.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000): Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952 [1968/95]. München.
- Meyer-Drawe, Käte (2001): Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität. 3. Aufl. München.
- Meyer-Drawe, Käte (2004): Leiblichkeit. In: Benner, Dietrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim/Basel, S. 601-619.
- Meyer-Drawe, Käte (2010): Leib, Körper. In: Bermes, Christian/Dierse, Ulrich (Hrsg.): Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Hamburg, S. 207-219.
- Morin, Edgar (1996): Die Unidualität des Menschen. In: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hrsg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Frankfurt/M., S. 15-24.
- Peskoller, Helga (1999): BergDenken. Eine Kulturgeschichte der Höhe. 3. Aufl. Wien.
- Plessner, Helmuth (1983): Die Frage nach der *Conditio humana*. Gesammelte Schriften. Band. 8. Frankfurt/M.
- Schmitz, Herrmann (1990): Der unerschöpfliche Gegenstand. Bonn.
- Seitz, Hanne (1996): Räume im Dazwischen. Bewegung, Spiel und Inszenierung im Kontext ästhetischer Theorie und Praxis. Essen.
- Serres, Michel (1989). Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische [1985]. Frankfurt/M.
- Shusterman, Richard (2005): Somästhetik: Vorschlag einer Disziplin. In: Ders.: Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil. Berlin, S. 119-140.
- Suthor, Nicola//Fischer-Lichte, Erika (Hrsg.) (2006): Verklärte Körper. Ästhetiken der Transfiguration. München.
- Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Hrsg. v. Regula Giuliani. Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (1994): Antwortregister. Frankfurt/M.
- Weizsäcker, Victor von (1968): Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. 5. Aufl. Stuttgart/New York.

Wulf, Christoph/Hänsch, Anja/Brumlik, Micha (Hrsg.) (2008): Das Imaginäre der Geburt. Praktiken, Narrationen und Bilder. München.

Zur Lippe, Rudolf von (1997): Raum. In: Wulf, Christoph (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel, S. 169-179.

Zur Lippe, Rudolf von (2011): Das Denken zum Tanzen bringen. Philosophie des Wandels und der Bewegung. 2. korr. Aufl. Freiburg im Breisgau.