

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES WOHNENS

Philosophieren – Denken – Wohnen

In der Philosophie geht es um grundsätzliche und umfassende Fragen, um die großen Fragen, die Fragen nach dem Woher, dem Was und Wie, dem Wohin und dem Wozu unseres Lebens, um das Warum und Worumwillen, die Gründe und Abgründe dessen, was wir in aller Unzulänglichkeit Wirklichkeit nennen, um das Sein und das Nichts und die Wege und Abwege des Denkens, Wollens, Fühlens und Handelns. Erscheint die Philosophie angesichts dieser Fragen oft nicht als die schwierige, sisyphushafte, gar unmögliche Kunst, Fragen zu stellen, auf die sich keine definitiven Antworten finden lassen? Findet der Philosoph aber so, in dieser scheinbar hoffnungslos ungesicherten Situation, je ein Dach über dem Kopf? Kann er sich je irgendwo einrichten und zuhause fühlen? Oder bleibt er auf der Wandschaft, ein Pilger, der jedes Heiligtum immer schon in Frage gestellt hat und sich gezwungen sieht, weiter zu ziehen? Wäre es dann aber nicht besser, gemütlicher und sicherer gewesen, in der Höhle des vorphilosophischen Lebens zu verweilen? Denn entweder verfährt der Philosoph sich in langen, umständlichen, kaum abschließbaren und daher immer nur vorläufigen Überlegungen oder er kommt über Gemeinplätze, die Weisheit der Sprichwörter und des *Ondit* nicht hinaus – und verrät damit seine eigentliche Bestimmung.

Das beste, wenn nicht sogar das einzige, was der Philosoph dann erreichen zu können scheint, ist eine möglichst präzise Formulierung der Fragestellung. Und dass die Philosophie nicht zuletzt dies ist, eine Kunst des Fragens, haben nicht wenige, wenn nicht sogar alle großen Denker der Geschichte der Philosophie behauptet und in unterschiedlicher Radikalität vorgeführt. Bleibt aber hier – angesichts dessen, worüber man im letzten nichts Definitives sagen kann – nur das demütige oder trotzig aufbegehrende Schweigen? Die Philosophie sieht sich dieser Möglichkeit, zu verstummen und einen Platz

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

in einer stillen und verschwiegenen Ecke zu beziehen, immer wieder ausgesetzt, ohne allerdings darauf verzichten zu können, gegen das Schweigen anzudenken und anzusprechen. Denn gerade die großen Denker sind immer auch weitergegangen und haben sich in immer neuen Anläufen um Antworten auf die großen Fragen bemüht. Das Fragen selbst dient hier als ausgezeichneter Ausgangspunkt: Jeder Versuch, eine Frage zu formulieren, setzt nämlich eine erste, wenn auch oft nur sehr anfängliche Ahnung einer Antwort voraus.

In diesen Überlegungen zeigt sich ein Charakteristikum, das die Philosophie von anderen Disziplinen trennt, das nämlich hier die Götter vor die Mühen des Antwortens in besonderer Weise den Schweiß der Selbstbesinnung gesetzt haben, dass immer wieder neu die Frage danach, was denn eigentlich Philosophie sei, gestellt werden muss. Denn nur wer sich dessen besinnt, was er eigentlich macht, wenn er eine der großen Fragen stellt, wie sich also philosophisches Denken vollzieht und was in diesem Denken geschieht, kann überhaupt zu Antworten gelangen, die philosophisch genannt werden können. Er kann nur so, auf dem Boden der Selbstbesinnung, in einem radikalen Selbst-Vollzug des philosophischen Fragens, für Antworten wirklich offen werden. In der Philosophie kann man sich immer nur selbst als man selbst antworten – und das setzt voraus, dass man überhaupt selbst als man selbst zu fragen begonnen hat. Philosophie ist eine Tätigkeit – ein Philosophieren – und als eine solche Tätigkeit ein Akt der Freiheit.

Worum aber geht es eigentlich näherhin in der Philosophie und in den großen Fragen? Hier stoßen wir auf eine Spannung, die mit der Eigenart der in der Philosophie – im philosophischen Vollzug – gestellten Fragen zu tun hat: Es geht in der Philosophie um etwas Großes und Schweres und zugleich um etwas Kleines und Einfaches, um etwas Allgemeines und zugleich um etwas sehr Individuelles. Denn die Philosophie hat gerade in ihren großen Fragen manchmal nur die Aufgabe, an das Triviale zu erinnern, an das, was wir – jeder von uns – irgendwie immer schon wissen. Philosophieren bedeutet zunächst einmal, sich zu erinnern, sich dessen bewusst zu werden, was immer schon der Fall ist, und dieses, was der Fall ist, fraglich werden zu lassen, nicht aber nur, um es radikal in Frage zu stellen, sondern auch, um es, was eigentlich immer schon der Fall ist, besser zu sehen und tiefer zu verstehen. Darum bat Ludwig Wittgenstein, Gott möge «dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor aller Augen liegt»¹ – Einsicht in etwas, das bereits da ist und gesehen, nicht aber konstruiert und gemacht werden kann. So ist die Philosophie nicht nur eine Kunst des Fragens, sondern – auf einer tieferen Ebene – eine Kunst des Sehens und – von hier ausgehend – eine Kunst des Fragens und Verstehens, des verständigen und erwachenden Offenwerdens für und des Umgehens mit Wirklichkeit.

Dieses Offenwerden bedarf aber immer auch der Zeit – unserer je eigenen Zeit. Es ist notwendig, im Fragen und Antworten in einer gespannten Aufmerksamkeit zu verweilen und sich aufzuhalten. Daher gibt es eigentlich keine Schnellschüsse in der Philosophie. Es gibt zwar – und zwar immer wieder – die Plötzlichkeit der Einsicht. Diese aber ist nur möglich, wenn ihr der Boden bereitet ist und wenn wir irgendwo schon verweilt haben, uns vertraut gemacht haben und aufmerksam wahrzunehmen versucht haben. Dies, dass Denken und damit Philosophieren nur im Verweilen bei seiner ihm eigenen «Sache» möglich ist, drückt sich darin aus, dass das englische Verbum «to dwell» sowohl die Bedeutung «wohnen» als auch die Bedeutung «denken» oder «nachdenken» hat: Denken ist verweilendes Wohnen in der Wirklichkeit – ein Heimischsein bei und ein Vertrautsein mit den großen Fragen im stets neuen Versuch, diesen in unseren Denkräumen und in den Räumen, die durch sie eröffnet werden, antwortend zu begegnen. Gerade deshalb liegen auch Vergleiche zwischen der Architektur und der Philosophie wie auch architektonische Metaphern in der Philosophie so nahe: «Die Arbeit an der Philosophie ist», so Wittgenstein, «– wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eigenen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt.)»² Und Martin Heidegger hat den engen Bezug von Bauen und Denken in ihrer Beziehung auf das Wohnen betont, «[d]ass jedoch das Denken selbst in demselben Sinn wie das Bauen, nur auf eine andere Weise, in das Wohnen gehört [...]. Bauen und Denken sind jeweils nach ihrer Art für das Wohnen unumgänglich. Beide sind aber auch unzulänglich für das Wohnen, solange sie abgesondert das Ihre betreiben, statt aufeinander zu hören. Dies vermögen sie, wenn beide, Bauen und Denken, dem Wohnen gehören, in ihren Grenzen bleiben und wissen, dass eines wie das andere aus der Werkstatt einer langen Erfahrung und unablässigen Übung kommt.»³

Aber nicht nur deshalb, weil das Denken in gewisser Weise auch ein verweilendes Wohnen ist und weil es daher einen engen Bezug von Wohnen und Denken gibt oder weil das Denken wie auch das Bauen auf das Wohnen hingeordnet ist, sondern auch, weil das Wohnen zu den Selbstverständlichkeiten gehört, an die das Philosophieren uns immer neu erinnern kann und – vor allem in Zeiten, in denen dieses selbstverständliche Wissen verloren geht oder bereits verloren gegangen ist – muss, stellt sich der Philosophie die Aufgabe, das Wohnen ausdrücklich – und nicht nur in der Selbstbesinnung – zu bedenken.⁴

Wohnen – Leben – Erinnern

Denn Menschen, auch wenn sie noch nicht (oder nicht mehr) sesshaft sind, wohnen irgendwo und irgendwie. Manchmal in Höhlen, in Zelten, in Iglus,

in Häusern, seien sie aus Holz, Stein oder Metall, oder auch auf Booten, unter Brücken oder auf Bäumen. Dass wir als Menschen wohnen, ist eine triviale Aussage – so trivial zunächst einmal – wie die Aussagen, dass wir zwei Augen haben, dass wir aufrecht gehen und über Sprache verfügen, dass wir sprechen und singen können, dass wir sterben und um unseren Tod wissen oder dass wir in Gemeinschaften leben, religiös sind oder essen und trinken und dies kulturell je verschieden gestalten. Das Wohnen scheint zu den Grundmomenten einer jeden Anthropologie zu gehören. Und es sind, soweit wir wissen, nur Menschen, die wohnen, die Wohnungen bauen, beziehen oder renovieren, eine Wohnung verwohnen, es sich wohnlich einrichten, schöner wohnen möchten, gemeinsam wohnen, aus unterschiedlichsten Gründen Wohnungen teilen, Wohngemeinschaften gründen oder nach Wohnungen suchen und sich auf dem Wohnungsmarkt behaupten müssen. Menschen haben ein Obdach, weshalb der Mangel eines solchen – und nicht der Normalfall – mit einem eigenen Wort benannt wird. Dass wir im Deutschen in einer altertümlichen, eine tiefere Sinn- und Bedeutungsebene anzeigenden Weise eher von Obdach- als von Wohnungslosigkeit sprechen, verweist darauf, dass es nicht nur um den Mangel einer konkreten Wohnung geht, sondern um ein komplexes psychologisches und soziales Phänomen: Wohnen, ein Obdach zu haben, meint, wie sich noch zeigen wird, mehr, als seine eigenen – oder gemieteten – vier Wände zu haben!

Tiere wohnen nicht und haben keine Wohnung. Sie haben Nester, einen Bau oder eine Höhle. Es ist – wieder einmal – die Sprache, die der philosophischen Besinnung einen ersten Weg weist: Wohnen ist ein Vollzug des Menschen. Menschsein bedeutet, irgendwo zu wohnen, irgendwo seinen je eigenen Ort zu haben, sich verorten zu können, sein je eigenes Koordinatensystem, seine je eigenen Relationen von Nähe und Ferne, Vertrauen und Distanz oder Höhe und Tiefe zu haben. Der Mensch wohnt, solange er lebt – und auch darüber hinaus. Denn was drückt sich anderes in den Begräbnisriten und Jenseitsvorstellungen vieler Religionen und Kulturen aus als die Vorstellung eines Umzuges, einer manchmal über Zwischenstationen verlaufenden Reise in eine andere, die, wie zahlreiche Religionen annehmen, eigentliche Heimat des Menschen?

Wir haben begonnen, an etwas sehr Triviales zu erinnern. Wir müssen aber trotz unserer einleitenden Überlegungen noch einmal fragen: Ist das überhaupt notwendig? Ist uns nicht allen bewusst, dass wir wohnen und dass dies zum Menschsein gehört wie das Schlafen, das Essen, das Trinken und viele andere Grundvollzüge des Menschen? Ja und Nein. Denn das Selbstverständliche, das, was unmittelbar eigentlich schon immer der Fall ist, ist vielleicht gerade das, was wir in der betriebsamen Hektik des Alltags, in der Vermittlung der Medien und des Sekundären, in der einen immer höheren Grad von Selbstverwirklichung suggerierenden Entfremdung von

uns selbst immer wieder zu vergessen tendieren. Es gebe, so Heidegger, eine «eigentliche Not des Wohnens», die darin beruhe, «dass die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, dass sie *das Wohnen erst lernen müssen.*»⁵ Denn so sehr die modernen Wohnungen Unterkunft gewähren, so vermutet Heidegger, so «gut gegliedert, leicht zu bewirtschaften, wünschenswert billig, offen gegen Luft, Licht und Sonne» sie sein können, so wenig ist sicher, ob «die Wohnungen schon die Gewähr in sich, dass ein Wohnen geschieht» bergen.⁶ Es könne sogar sein, so Heidegger, «dass der Mensch die *eigentliche* Wohnungsnot noch gar nicht *als die* Not bedenkt». ⁷ Es gilt heute noch, wie wir sehen werden, sich dieser Situation zu stellen.

Nicht zuletzt müssen wir heute das Wohnen erst wieder lernen und die Wohnungsnot als die Not bedenken, da wir in einer Zeit, die durch die Ideale des wissenschaftlichen Wissens charakterisiert ist, leben. Dagegen ist an sich zunächst einmal wenig zu sagen. Die radikalen Kritiker der modernen wissenschaftlichen Zivilisation schießen in ähnlicher Weise über ihr Ziel hinaus wie ihre Opponenten, die die Wissenschaft und ihr Wissen absolut setzen. Damit aber ist bereits angedeutet, inwiefern die Idealisierung wissenschaftlichen Wissens zum Problem werden kann: Ihr ist eine heute immer deutlicher werdende Tendenz zu eigen, sich selbst absolut zu setzen und andere Zugangsweisen zur Wirklichkeit zu marginalisieren und zu vergessen. Es ist kaum nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass damit auch andere, den Wissenschaften und ihren Methoden überhaupt nicht oder nur in perspektivischer Verzerrung zugängliche Aspekte der Wirklichkeit verloren gehen und vergessen werden. Und dazu gehören oft die elementarsten Vollzüge des Menschen, die eben nicht nur auf streng wissenschaftlicher Grundlage erschlossen werden können, sondern des Blickes von Innen, des einfühlenden und erinnernden Mitvollzugs, des verweilenden und aufmerkenden Innehaltens bedürfen.

Die Philosophie hat in dieser Kultur des Vergessens eine wichtige, aber eigentlich ganz bescheidene Aufgabe: zu erinnern an das, was aus dem Blick geraten ist, an den Reichtum der Wirklichkeit. Mit Heidegger könnte man von der Aufgabe sprechen, auf das Schweigen der Sprache zu achten. Denn nach Heidegger ist im Laufe der menschlichen Geschichte in Vergessenheit geraten, dass das Wohnen der eigentliche Sinn von «Bauen» sei: «Dieses Ereignis sieht zunächst so aus, als sei es lediglich ein Vorgang innerhalb des Bedeutungswandels bloßer Wörter. In Wahrheit verbirgt sich darin jedoch etwas Entscheidendes, nämlich: das Wohnen wird nicht als das Sein des Menschen erfahren; das Wohnen wird vollends nie als der Grundzug des Menschseins gedacht.» Worum aber geht es in diesem Vorgang? Heidegger deutet diesen Vorgang folgendermaßen: «Die Sprache entzieht dem Menschen ihr einfaches und hohes Sprechen. Aber dadurch verstummt ihr anfänglicher Zuspruch nicht, er schweigt nur.»⁸

Indem die Philosophie auf das Schweigen der Sprache achtet, gibt sie ein Beispiel für verweilendes, für innehaltendes und rastendes, für wohnendes Denken. Eine der wichtigsten Aufgaben für das philosophische Denken ist daher die Entwicklung einer Hermeneutik des Schweigens der Sprache, einer Hermeneutik des Vergessenen, dessen, was nicht oder nur unzureichend gesagt ist, aber größerer Aufmerksamkeit bedürfte, der verborgenen und verdrängten Sinn- und Wirklichkeitsebenen, dessen, was nicht mehr im Gespräch ist, was an Selbstverständlichkeit verloren hat und sich rechtfertigen muss, da es den Kriterien eines bestimmten Wissens- und Wirklichkeitsbegriffs nicht mehr genügt. Dieses Erinnern, diese Option für das Vergessene und Verdrängte ist nicht Selbstzweck, auch geht es nicht um eine Alternative zu einer bestimmten Kultur, um eine leutselige Romantik oder um eine naive Beschwörung der verlorenen Wurzeln, einer ersehnten Bodenständigkeit oder einer lange vermissten Ursprünglichkeit, sondern – jenseits der Archaismen – um ein Korrektiv, um eine andere, eine ursprünglichere und tiefer reichende Optik, darum, mehr zu sehen – weil es schlicht und einfach mehr zu sehen gibt. Die Philosophie ist daher das Bemühen, eine verlorene Unschuld und Naivität in unserem Zugang zur Welt wiederzufinden, eine, wie Robert Spaemann dargelegt hat, «institutionalisierte Naivität».⁹

Selbstverständlich ist – wie gesagt – auch, dass wir wohnen. In der Philosophie hat das Wohnen allerdings eine nur untergeordnete Bedeutung. Die Besinnung auf das Wohnen sei, so Hermann Schmitz, der Begründer der «Neuen Phänomenologie», zurückgeblieben, obwohl das Wohnen einen so zentralen Aspekt des menschlichen Lebens bezeichnet: «Nahezu jeder Mensch meint zu wohnen. Was ist das? Man wird erst einmal an die häusliche Wohnung denken wollen, und damit etwa an Essen, Schlafen, Lieben, Kindererziehung. Dafür gibt es in modernen Wohnungen besondere Räume (Küche, Ess-, Schlaf-, Kinderzimmer), und dann gibt es da noch das Wohnzimmer. Was macht man da? Man wohnt. Was ist das? Fast alle Lebensfunktionen außer denen, die man – wie Geschlechtsverkehr und Kotlassen – gewöhnlich im Verborgenen ausüben möchte, passen dazu, Berufsarbeit (am Schreibtisch) und Plauderei, abgeschlossenes Familienleben und Geselligkeit mit Gästen, sogar Nichtstun. Das Spezifische des Wohnens ist mit solcher Aufzählung nicht zu fassen. Es wird mit Selbstverständlichkeit gelebt, ohne Rechenschaft geben zu können, ohne auch nur zu wissen, in welcher Richtung sie gewonnen werden könnte.»¹⁰

Es ist erst die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts und vor allem die sich mit wesentlichen Grundvoraussetzungen der neuzeitlichen Philosophie kritisch auseinandersetzen- de Phänomenologie, die einen neuen Zugang zur räumlichen Dimension des menschlichen Lebens und damit auch zum Wohnen schafft.¹¹ Eine wichtige Rolle für die philosophische Er-

schließung des Wohnens spielt das Denken Martin Heideggers, der, so scheint es, «als *der* Denker des Wohnens gelten»¹² kann. Dieser neue Zugang zum Wohnen stellt allerdings nicht nur eine Kritik oder Ergänzung des Denkens der philosophischen Tradition dar. Denn dass das Wohnen – wenn überhaupt – in der Geschichte der Philosophie nur sehr wenig thematisiert wurde, zeigt, dass das Wohnen noch nicht zu dem Problem geworden war, das es heute zu sein scheint. Das Wohnen war in gewisser Weise noch zu selbstverständlich, als dass man an es eigens hätte erinnern müssen; es verstand sich von selbst, dass und wie wir wohnen. Deshalb veranschaulicht Heidegger anhand des «gewesenen Wohnens» auf einem Schwarzwaldhof, «wie *es* (scil. das gewesene Wohnen, H.Z.) zu bauen vermochte» – ohne damit die Forderung zu verbinden, «wir sollten und könnten zum Bauen dieser Höfe zurückkehren». Heidegger schildert ein Handwerk, das selbst dem Wohnen, einem bäuerlichen Wohnen entsprungen ist und daher mit dem bäuerlichen Leben nicht nur in engem Zusammenhang steht – in ihm drückt sich das bäuerliche Leben und sein Verständnis der Ordnung von Raum und Zeit aus: «Hier hat die Inständigkeit des Vermögens, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen *einfältig* in die Dinge einzulassen, das Haus gerichtet. Es hat den Hof an die windgeschützte Berglehne gegen Mittag zwischen die Matten in die Nähe der Quelle gestellt. Es hat ihm das weit ausladende Schindeldach gegeben, das in geeigneter Schräge die Schneelasten trägt und tief herabreichend die Stuben gegen die Stürme der langen Winternächte schützt. Es hat den Herrgottswinkel hinter dem gemeinsamen Tisch nicht vergessen, es hat die geheiligten Plätze für Kindbett und Totenbaum, so heißt dort der Sarg, in die Stuben eingeräumt und so den verschiedenen Lebensaltern unter einem Dach das Gepräge ihres Ganges durch die Zeit vorgezeichnet. Ein Handwerk, das selber dem Wohnen entsprungen, seine Geräte und Gerüste noch als Dinge braucht, hat den Hof gebaut.»¹³

Philosophie ist immer die Philosophie ihrer Zeit. In ihr geht es vor allem auch um die Fragen und die Probleme ihrer je eigenen Zeit. Daher ist der Umstand, dass das Wohnen in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem Thema geworden ist, ein sehr wichtiges Indiz. Es sagt etwas darüber, dass mit dem Wohnen Fragen und Probleme unserer Gegenwart eng verbunden sind. Das Wohnen selbst ist zu einer Frage und zu einem Problem geworden. Dieser Umstand besagt etwas über den Ort des Menschen in der Welt. Genauer: über den verlorenen Ort, die oft genannte Heimatlosigkeit des Menschen in der modernen Welt. Der Mensch hat seinen je eigenen Ort, sein Zuhause verloren. «Eigentlich», so Theodor W. Adorno prägnant, «kann man überhaupt nicht mehr wohnen.»¹⁴ In einer Zeit der Heimatlosigkeit wird das Wohnen, das Heimischsein, zum Problem. Erst der Fehl, der Mangel zeigt uns mit aller Deutlichkeit, was einmal war, und im Schmerz

des Verlustes, in der Wunde, die eine entleerte Gegenwart uns schlägt, in dem Unbehagen an einer Kultur, die sich verselbständigt und letztlich gegen sich selbst richtet, hier, an diesem unwirtlichen Ort erfahren wir, was uns fehlt: Heimat, ein Heim, ein Zuhause, in dem wir wohnen und heimisch werden können, zumindest die Möglichkeit einer Unmittelbarkeit in unseren grundlegenden Vollzügen. «Gibt es noch jenes ruhige Wohnen des Menschen zwischen Himmel und Erde?», so fragte Martin Heidegger, «Gibt es noch wurzelkräftige Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d.h. boden-ständig ist?» Heideggers Antwort lässt an Deutlichkeit nicht zu wünschen übrig: «Viele deutsche Menschen haben ihre Heimat verloren, mussten ihre Dörfer und Städte verlassen, sind vom heimatlichen Boden Vertriebene. Zahllose andere, denen die Heimat gerettet blieb, wandern gleichwohl ab, geraten in das Getriebe der großen Städte, müssen in der Öde der Industriebezirke sich ansiedeln. Sie sind der alten Heimat entfremdet.»¹⁵ Wir haben, so Heidegger, die Bodenständigkeit verloren und können daher nicht mehr so wohnen, wie frühere Generationen noch wohnen konnten. Heideggers Aussagen haben ein ihnen eigenes Kolorit, das man kontrovers diskutieren mag. Weniger kontrovers mag man die Grundaussage Heideggers diskutieren, seine Einsicht in die Situation des heutigen Menschen.

Heimat wird in dieser Situation des Verlustes bestenfalls zum Gegenstand einer romantischen Beschwörung einer verlorenen Vergangenheit oder zum Gegenstand der Utopie und der Hoffnung. Berühmt und für das zwanzigste Jahrhundert nahezu paradigmatisch ist die Vision Ernst Blochs von dem, «das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.»¹⁶ Schlimmstenfalls aber ziehen wir uns – vielleicht – in die Nester der Tiere zurück, ohne überhaupt noch die Sehnsucht nach Wohnung und Heimat zu verspüren: «Der moderne Mensch,» so hatte Adorno vermutet, «wünscht nahe am Boden zu schlafen wie ein Tier [...]»¹⁷. Oder – irgendwo zwischen den Alternativen des konservativ-restaurativen Rückblicks, der utopischen Progression und der animalischen Regression – die Alltäglichkeit des heutigen Wohnens. Auch hier hat Adorno prinzipiell – wenn auch in einer dem Zynismus nicht fernen groß- und bildungsbürgerlichen Attitude – richtig gesehen: «Wer sich in echte, aber zusammengekaufte Stilwohnungen flüchtet, balsamiert sich bei lebendigem Leibe ein. Will man der Verantwortung fürs Wohnen ausweichen, indem man ins Hotel oder ins möbilierte Apartment zieht, so macht man gleichsam aus den aufgezungenen Bedingungen der Emigration die lebenskluge Norm. Am ärgsten ergeht es wie überall denen, die nicht zu wählen haben. Sie wohnen wenn nicht in Slums so in Bungalows, die morgen schon Laubhütten, Trailers, Autos oder Camps, Bleiben unter freiem Himmel sein mögen. Das Haus ist vergangen.»¹⁸ Bei aller Problematik, die diesen Aussagen Adornos eigen ist

(und die mehr über problematische Aspekte der Philosophie Adornos verraten, als ihm selbst vermutlich lieb war), erfasst Adorno – wie auch Heidegger und Bloch – etwas Wahres, dass wir nämlich in einer Kultur des Verlustes und des Vergessenen leben und dass wir damit der Verantwortung für unser eigenes Leben ausweichen – «Das Haus ist vergangen.» Hier stellt sich vor allem die Aufgabe einer Hermeneutik des Vergessenen, die, anders als das utopische Denken, nicht kontrafaktisch die Vision der Heimat und ihrer zukünftigen Verwirklichung entwickelt, und die anders als das restaurativ-romantische Denken nicht einfach eine vergangene Welt neu Gegenwart werden lassen möchte, sondern an das, was immer war und was wir immer schon gewusst haben, erinnert und damit die Möglichkeit eines neuen Verstehens und einer neuen Aneignung des Vergessenen mit sich bringt. Dies ist eine bescheidenere, den Möglichkeiten des Menschen aber vielleicht angemessenere Aufgabe.

Wie aber verfährt eine Hermeneutik des Vergessenen? Eine der wichtigsten Grundlagen einer Hermeneutik des Vergessenen ist die geistes- und ideengeschichtliche Arbeit. Die Ideen- und Geistesgeschichte zeigt nicht nur, was wir einmal gewusst haben, nun aber zu vergessen oder zu verdrängen tendieren, sondern auch, warum und im Rahmen welcher geschichtlicher Prozesse dieses Wissen verloren gegangen ist. Nur wenn man dies versteht, wenn man also den Verlust aus seinen Wurzeln heraus versteht, ergeben sich überhaupt Möglichkeiten, schöpferisch mit der Erfahrung des Verlustes umzugehen und, insofern es um das Wohnen und den Verlust des Hauses geht, wieder wohnen zu lernen. So stellt sich, gerade wenn das Wohnen in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts zum Gegenstand philosophischen Nachdenkens geworden ist und wenn gleichzeitig dieses Nachdenken Zeichen einer Krise ist, die Frage, ob diese Krise nicht im Zusammenhang mit den Paradigmenwechseln zu sehen ist, die für die Moderne charakteristisch sind. Denn es ist vor allem in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, dass viele problematische Aspekte der Moderne ins Bewusstsein kommen. Martin Heidegger hat eine Vermutung geäußert, die in diese Richtung weist: «Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind.»¹⁹

Wir stoßen auf eine weitere Spur für diesen Zusammenhang, wenn wir fragen, warum uns dies, der ausgezeichnete Raum, in dem wir wohnen können, fehlt, warum das Haus vergangen und warum das Wohnen für uns so schwer geworden ist. Wir könnten hier auch die Soziologie, die Psychologie oder die Geschichtswissenschaften bemühen, um eine Antwort zu finden. Wir werden dann aber nicht auf das allen empirischen Befunden zugrunde liegende Problem stoßen: dass sich nämlich in der Unfähigkeit zu wohnen und heimisch zu werden ein tieferes Problem zeigt. In welchem weiteren ideen- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhang steht diese

Wohnungs- und Heimatlosigkeit des Menschen? Und was sagt dieser weitere Zusammenhang über die Situation des modernen Menschen aus?

Zeit – Raum – Grenze

Der weitere ideengeschichtliche Zusammenhang der Heimatlosigkeit des Menschen ist bislang weniger im Hinblick auf das gewandelte Raum- als im Hinblick auf das gewandelte Zeit- und Geschichtsverständnis untersucht worden. In der Neuzeit wurde die Geschichte als Prozess verstanden, nämlich als Prozess des Fortschritts – so definierte Hegel etwa die Weltgeschichte als «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit»²⁰ – oder auch als Prozess des Verfalls und der Degeneration von den Ursprüngen.²¹ Das Jetzt, die Gegenwart unseres geschichtlichen Heute wurde daher gerade von einem Denken, dem die Entdeckung der Geschichtlichkeit zugute geschrieben werden kann, auf ein – überdies nie recht fassbares – Moment des geschichtlichen Prozesses reduziert. Das aber bedeutet in letzter Konsequenz: Gegenwart wurde, indem sie radikal auf innerweltliche Zukunft und Vergangenheit bezogen wurde, entwertet und vom geschichtlichen Fort- oder Rückschritt her verstanden.

Eng mit dieser Form der Entwertung der Gegenwart ist die Homogenisierung der Zeit verbunden. Diese Homogenisierung der Zeit ist im Kontext dessen zu verstehen, was Robert Spaemann die «Homogenisierung der Erfahrung» genannt hat. Hierin, in dem Bemühen um diese Homogenisierung der Erfahrung, zeigt sich ein Grundanliegen und eine Grundüberzeugung neuzeitlicher Rationalität: Der «Homogenitätsforderung liegt eine im Grunde metaphysische Überzeugung zugrunde: die Überzeugung, dass es prinzipiell das Neue nicht gibt. [...] Für die neuzeitliche Wissenschaft ist Werden und Vergehen nur eine Weise von Veränderung. Es gibt nicht so etwas wie substantiellen Neuanfang.»²² Im Hinblick auf die Zeit heißt dies: Es gibt – bis auf die Wiederentdeckung einer anderen, ursprünglicheren Zeit vor allem in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts – nur die sich unendlich erstreckende, immer prinzipiell gleiche messbare Zeit der Uhrwerke, aber keinen radikalen Neuanfang in und mit der Zeit – etwa als Zeit, die der Mensch je selbst *ist*.

Ein ähnlicher Prozess lässt sich im Hinblick auf das Verständnis des Raumes beobachten. In der frühen Neuzeit entwickelt Newton etwa die Vorstellung eines absoluten, stets mit sich gleichen Raumes. Der Raum wird – ähnlich wie auch die Zeit – innerhalb eines mathematisch-physikalischen Bezugrahmens verstanden. Diese Entwicklungen werden in der Moderne durch ganz konkrete Erfahrungen ergänzt: Den Erfahrungen der Entdeckung und Eroberung neuer, bislang unbekannter Teile der Erde und der Erschließung des Weltraumes. Das konkrete Hier wird somit zu einem Moment

eines Weges in eine prinzipiell offene räumliche Unendlichkeit – ein Schritt auf einer Reise, auf der es vielleicht gar nicht mehr – wie noch bei Odysseus – um Rückkehr geht. Dass das konkrete Hier nur noch Moment ist, aber nicht mehr der ausgezeichnete Ort unserer je eigenen Position innerhalb einer von den Grenzen des Horizonts bestimmten Ordnung, zeigt sich deutlich in der Tendenz, den Raum zu vereinheitlichen. Alles ist gleich geworden, alles miteinander vergleichbar und austauschbar und prinzipiell durch die Angabe von Koordinaten bestimmbar. Oder in den Worten Heideggers: Die moderne Reduktion des Raumes auf «mathematisch-algebraische Relationen» bietet «die Möglichkeit der rein mathematischen Konstruktion von Mannigfaltigkeiten mit beliebig vielen Dimensionen. Man kann dieses mathematisch Eingeräumte «den Raum» nennen. Aber «der» Raum in diesem Sinne enthält keine Räume und Plätze.»²³ Denn in diesem homogenen Zeit-Raum gibt es letztlich keine Auszeichnung, nichts Besonderes, keine Anfänge und kein Ende und daher letztlich auch keine Grenzen mehr: Es gibt keine ausgezeichneten Räume und Zeiten mehr, keine heiligen Räume und Zeiten, keine Räume und Zeiten der Stille, der Feier oder des Festes, keine guten Stuben, keine geheimen Winkel, keine Verstecke, aber auch keine Abgründe und Zeiten und Räume des Dunkels und Geheimnisses. Die Welt ist in dem Bemühen, sie prinzipiell begreifbar zu machen und auf abstrakte, mathematisch greifbare Größen zu reduzieren, reduziert und entzaubert worden.

Das Besondere unserer je eigenen Situation, wo und wann wir gerade wohnen, Heimat gefunden haben und uns eingerichtet haben, ist dann aber nicht viel mehr als ein Sonderfall des Allgemeinen und Universalen – sei dieses Allgemeine nun der geschichtliche Prozess oder die unendliche Weite des Weltalls – und muss sich von diesem Kontext des Allgemeinen her rechtfertigen und ausweisen. In der Gegenwart ist – bei aller teils tiefgreifenden Weiterentwicklung des physikalischen Zeit- und Raumverständnisses – diese Tendenz, dieses Projekt der Homogenisierung von Zeit und Raum noch einmal radikalisiert worden – letztlich, wie man vermuten mag, um den Preis der Virtualisierung von Wirklichkeit. Und das heißt: um den Preis der zunehmenden Abschaffung von Wirklichkeit. Wirklichkeit wird dann zu einer Funktion – zu einem *attachment* – des Virtuellen, eines Zeit-Raumes, der die Illusion der Grenzenlosigkeit nährt, da in einem Medium, das mit der prinzipiellen Möglichkeit der Gleichzeitigkeit und der Gleichörtlichkeit spielt, örtliche und zeitliche Differenzen und damit Grenzen nicht mehr ins Gewicht fallen: «Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein», so bereits Martin Heidegger, «[a]lles wird in das gleichförmig Abstandslose zusammengeschwemmt.»²⁴ Dies *scheint* der Fall zu sein, so sollte ergänzt werden, denn Wirklichkeit lässt sich in einem letzten Sinne weder verdrängen noch abschaffen, sondern bleibt ein Stachel im

Fleisch moderner und postmoderner Vernunft: in der nie aufhebbaren Erfahrung der Endlichkeit, des Schmerzes und des Todes, in der liebenden und verantwortlichen Begegnung mit dem anderen Menschen, in der staunenden Erfahrung der Natur und des Wunders, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts und dass es doch – gegen alle Widerstände – möglich ist, in diesem «etwas» heimisch zu werden und seinen je eigenen Ort zu seiner je eigenen Zeit zu finden – als die Zeit und der Ort, die wir immer schon sind.

Im Hier und Jetzt, jenseits aller unsere Leiblichkeit kühn negierenden Illusionen aber gibt es Grenzen, die, wie Hermann Schmitz in einer eindringlichen phänomenologischen Analyse gezeigt hat, eine wichtige Funktion haben: «Zur Selbstbehauptung des Menschen gehört nicht nur die Auseinandersetzung mit der Natur und mit seinesgleichen, sondern auch die Leistung, sich mit den Gefühlen zu arrangieren und im Konzert dieser abgründig ergreifenden Atmosphäre so einzurichten, dass er ihnen nicht hilflos ausgeliefert ist. Von größter Bedeutung für diesen Erfolg ist die Fähigkeit, Grenzen im Raum zu ziehen und dadurch eine Umfriedung für das Wohnen zu schaffen. Wohnen ist Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum, nämlich eine Weise, sich mit den räumlich ergossenen, leiblich ergreifenden Atmosphären auseinanderzusetzen, um der bloß passiven Ergriffenheit zu entgehen, indem der Mensch sie sich nahe bringt, vertraut und gewissermaßen gefügig macht. Die Wohnung ist ein geschützter Raum, in dem der Mensch dank der filternden Umfriedung in gewissem Maß Gelegenheit hat, sich mit den Stimmungen – sei es auch die Langeweile – und den abgründigen Erregungen zu arrangieren, indem er sie in einer Hinsicht züchtet, in einer anderen dämpft und so nach Kräften für ein schonendes, aber auch intensives und nuancenreiches Klima des Gefühls sorgt.»²⁵

Grenzen verweisen auf Differenzen. Jenseits der Grenze sieht es anders aus als diesseits der Grenze. Grenzen teilen die Welt ein: in das Eigene und das Fremde, das Vertraute und das Unbekannte, das Überlieferte und das Neue, das Angemessene und das Tabu oder das Erlaubte und das Verbot. Grenzen sind flexibel und müssen immer neu bestimmt und festgelegt werden, so sehr es auch einen Primat der gegebenen Grenzen, die sich bewährt haben, geben mag. Nicht jede Generation kann alle Grenzen in Frage stellen, nicht jede Generation muss neu grundsätzlich über Grenzen verhandeln. Aber so flexibel Grenzen auch sind, so wenig ist es möglich, ganz auf sie zu verzichten. Auch dies ist trivial, aber der Erinnerung bedürftig. Denn mit der Heimat und ihrer Ordnung scheinen uns zunehmend auch Grenzen verloren gegangen zu sein – Grenzen, die wir in fundamentalster Weise im Wohnen setzen. Denn im Wohnen, indem wir eine Wohnung beziehen oder ein Haus bauen, setzen wir Grenzen – zwischen Innen und Außen, zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, zwischen mir oder

uns – den Bewohnern oder Einwohner – und Dir und Euch – den Nachbarn, den Fremden und den Gästen. Vor allem hier, in diesem mit einer ihm eigenen Unantastbarkeit und Würde versehenen Gebiet zwischen Eigenem und Anderem, spielt sich menschliches Leben ab – und im Schatten von immer neu gefährdeten, immer neu zu ziehenden Grenzen, die, wie uns eine heute so verbreitete Furcht vor Grenzen und allem Begrenzten nahe legen mag, nicht nur negative Auswirkungen haben, nicht nur uns voneinander trennen, sondern Schutzräume darstellen und so allererst Behaglichkeit, Gemütlichkeit und Freiheit möglich machen. Genauso wie wir nur wirklich frei sein können, wenn wir zugleich in Freiheit Grenzen der Freiheit akzeptieren, können wir nur wirklich wohnen, wenn wir, indem wir irgendwo wohnen, Grenzen anerkennen und ziehen. Wir können nicht überall zuhause sein. Und das bedeutet auch: Nicht jeder kann bei uns zuhause sein.

Im Wohnen setzen wir daher auf einer der elementarsten Ebenen Grenzen. Gäste können wir nur haben, Gastgeber können wir nur sein, weil wir über einen Bereich verfügen, in den wir nicht jedermann hineinlassen, über den wir als wir selbst verfügen und der durch eine Umfriedung geschützt ist: Daher kann nur der Gastgeber Einladungen aussprechen, daher klingeln wir oder klopfen wir an, bevor wir die Wohnung eines anderen Menschen, selbst eines nahen Freundes, betreten, auch wenn die Türen weit offen stehen und uns zum Eintreten einladen. Darin drückt sich die Scheu, der Respekt vor der anderen Person und vor dem Raum aus, in dem sich ein anderer eingerichtet hat und den er bewohnt. Hier zeigt sich auch eines der wenigen Tabus, die bis in unsere Gegenwart hinein überlebt haben, die Anerkennung, dass der Raum gerade nicht gleichförmig, sondern in sich in verschiedenster Weise strukturiert ist und dass dies, diese elementare Strukturierung, für unser Verhältnis zueinander bestimmend ist. In ähnlicher Weise zeigt sich in der Grenzziehung im Wohnen auch die Zeit und die zeitliche Strukturierung des menschlichen Zueinander. Denn es ist sehr genau durch Konvention – also durch weit mehr als durch einen bloßen Konsens – geregelt, bei wem wir zu welcher Zeit in welcher Situation anklopfen und kommen können – und wieder gehen sollten. Hierin zeigt sich ein Respekt, eine Scheu, die sich auch darin ausdrückt, eine Tür wieder schließen zu können. Dass wir heute diese Scheu zunehmend verlieren, geht, so Adorno, auf die Technik zurück: «Nicht anklopfen. – Die Technisierung macht einstweilen den Gesten präzise und roh und damit die Menschen. Sie treibt aus den Gebärden alles Zögern aus, allen Bedacht, alle Gesittung. Sie unterstellt sie den unversöhnlichen, gleichsam geschichtslosen Anforderungen der Dinge. So wird etwa verlernt, leise, behutsam und doch fest eine Tür zu schließen.»²⁶

Worin liegt aber der Grund für dieses Tabu, das sich auch noch in gesetzlichen Bestimmungen über die Unverletzlichkeit der Wohnung ausdrückt? Der Grund liegt nicht nur darin, dass die Wohnung eines anderen

Menschen wie anderes auch sein eigener – unter Umständen nur geliehener, gemieteter oder gepachteter – Besitz wäre. Worin aber ist dieses Tabu noch begründet? Mit dem Begriff des Eigentums nähern wir uns dem, worum es hier geht, darum nämlich, dass es einen sehr engen Bezug zwischen dem Eigenen eines Menschen und seiner Wohnung gibt. Wie wir wohnen bestimmt letztlich auch, wer wir sind – und wer wir sind bestimmt, wie wir wohnen. Wir stoßen hier an ein oft übersehenes Phänomen, dass nämlich menschliche Identität von Grund auf nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich bestimmt ist. Gerade in den Diskussionen um die personale Identität spielt die Frage nach der Identität des Menschen mit sich selbst im Verlauf der Zeit eine besondere Rolle: Sind wir im zeitlichen Verlauf unseres Lebens mit uns selbst identisch? Was bei der einseitigen Fokussierung auf diese Fragestellung verloren geht, ist, dass die Identität des Menschen auch eine ihr wesentliche räumliche Dimension hat.

Auch wo wir wohnen, wohin wir ziehen und woher wir kommen bestimmt, wer wir sind. Orte, Plätze und Wege bestimmen unsere Identität. Wir können sagen, dass wir eine Wohnung einrichten. Um aber deutlich zu machen, dass wir dies für uns tun, sprechen wir davon, dass wir *uns* eine Wohnung einrichten, und wir sagen sogar, dass wir *uns* einrichten. Der Bezug einer Wohnung scheint mehr mit unserer Identität zu tun zu haben als viele andere Tätigkeiten, bei denen der ausdrückliche reflexive Bezug auf uns selbst nicht nötig ist und nicht zum Ausdruck gebracht wird. Das Problem der modernen Heimatlosigkeit besteht daher vielleicht gerade auch darin, dass wir noch nicht einmal mehr uns eine Wohnung einrichten, geschweige denn uns einrichten, sondern nur noch eine Wohnung einrichten oder beziehen. Die Wohnung verliert ihren Bezug zu uns und damit verlieren wir unseren im Wohnen vermittelten Bezug auf uns selbst – ein wichtiges Moment unserer Identität, dessen, wer wir eigentlich sind. Von hier her erschließt sich uns auch die in vielen Sprachen nachweisbare semantische Nähe von Wohnen und Leben: Denn es geht im Wohnen nicht nur darum, dass wir irgendwo vorhanden sind oder dass wir uns irgendwo aufhalten. Es geht darum, dass wir, indem wir wohnen, leben – und dieses Leben bedeutet mehr als das reine biologische Leben –, und dass wir, indem wir derart leben, wohnen. Denn die «Art», so Heidegger, «wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Bauen, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.»²⁷ Fragen wir an dieser Stelle, da uns die grundlegende Bedeutung des Wohnens und seine Alltäglichkeit deutlicher geworden sein dürfte, noch einmal: Warum sind uns das Leben und Wohnen so schwer geworden? Warum ist es uns so schwierig, uns einzurichten? Warum ist das Haus vergangen? Oder haben wir es hier nur mit modernekritischen Vorurteilen zu tun, für die sich weder Belege noch Gründe anführen lassen?

Proviant – Sprache – Zukunft

Einen Weg zur Antwort dieser Frage weist René Descartes, der vielen als der Vater des neuzeitlichen Denkens gilt. Dies zu recht: So sehr er auch noch in der Philosophie der Antike und des Mittelalters verwurzelt war, so sehr beginnt mit ihm etwas Neues. Dieses Neue, um das es ihm ging, wird von Descartes in einer Weise beschrieben, die für unsere Frage nach dem Wohnen von großer Bedeutung ist. Im *Discours de la Méthode* schreibt Descartes: «Freilich beobachten wir nicht, dass man Häuser einer Stadt niederreißt, bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt und mit schöneren Straßen wieder anzulegen, aber wir beobachten wohl, dass manch einer sein eigenes Haus abreißen lässt, um es wieder aufzubauen, und dass er manchmal sogar dazu gezwungen ist, wenn Gefahr droht, dass es von selbst einstürzt und seine Fundamente nicht ganz sicher sind.»²⁸ Was Descartes hier beschreibt, ist sein eigenes philosophisches Vorhaben: «Ganz analog war ich überzeugt, dass es in der Tat nicht sinnvoll wäre, wenn ein Privatmann sich zum Ziel setzte, einen Staat durch eine grundlegende Veränderung aller Verhältnisse und durch einen auf Neuordnung abzielenden Umsturz zu reformieren, ja, dass es auch nicht einmal sinnvoll wäre, das System der Wissenschaften zu reformieren oder die Lehrmethoden in den Schulen, dass aber ich, bezüglich all der Meinungen, die ich bisher unter meine Überzeugungen aufgenommen hatte, nichts Besseres unternehmen könne, als sie einmal ernstlich wieder abzulegen, um sie nachher entweder durch andere, bessere zu ersetzen oder auch durch dieselben, wenn ich sie an der Vernunft gemessen haben würde.»²⁹ Worum es Descartes – zumindest nach seiner expliziten Stellungnahme – zunächst einmal zu gehen scheint, ist der Abriss seines eigenen Hauses, die kritische Auseinandersetzung und Überprüfung des ihm überlieferten Wissens: «Ich war der festen Überzeugung, dass es mir dadurch gelingen würde, mein Leben weit besser zu führen, als wenn ich nur auf alten Fundamenten baute und mich nur auf Grundsätze stützte, die mir in meiner Jugend eingeredet wurden, ohne dass ich je geprüft hätte, ob sie wahr sind.»³⁰

Descartes' Abrissvorhaben hat sich aber, wie wir heute wissen, nicht nur auf sein eigenes Haus beschränkt, sondern wurde charakteristisch für die Neuzeit. Charakteristisch für die Neuzeit wurde in gewisser Weise auch Descartes' Interims-Lösung, nämlich die Einrichtung eines provisorischen Hauses – einer provisorischen Moral: «Endlich genügt es nicht», so Descartes, «das Haus, in dem man wohnt, nur abzureißen, bevor man mit dem Wiederaufbau beginnt, und für Baumaterial und Architekten zu sorgen oder sich selbst in der Architektur zu üben und außerdem den Grundriss dazu sorgfältig entworfen zu haben, sondern man muss auch für ein anderes Haus vorgesorgt haben, in dem man während der Bauzeit bequem untergebracht ist.»³¹

Dies dürfte, wie immer man sich dazu stellen mag, ein deutliches Licht auf die Situation der Moderne werfen: dass die überlieferten Häuser nämlich – teils zu Recht – als baufällig wahrgenommen wurden und abgerissen wurden und dass wir, bis wir ein neues Haus beziehen können, im Zwischenbereich des Provisorischen uns so gut es gerade geht – und mit allen Konsequenzen einer solchen Lösung – einrichten müssen. Vor dem Hintergrund dieses weiteren Zusammenhangs ist auch zu verstehen, dass und warum das Wohnen zu einem Problem geworden ist: Wir leben in der Neuzeit – wie bequem auch immer – gewissermaßen in einem Haus auf Widerruf, wir leben, *vis-a-vis* der Trümmer unserer alten Häuser, in einem provisorischen Bau. Hier liegt der tiefere Grund für die Heimatlosigkeit, die in besonderer Weise den neuzeitlichen Menschen und seine Erfahrungen charakterisiert.

Hängt diese Heimatlosigkeit aber nur mit der Neuzeit zusammen? Oder zeigt sich darin, dass das Wohnen zunehmend zu einem Problem geworden ist, einem Grundproblem der abendländischen Rationalität? Mit Adorno – und auch mit Heidegger – kann man diese Vermutung hegen. Für Adorno ist die Odyssee der «Grundtext der europäischen Zivilisation»³², in dem sich bereits in den Anfängen der abendländischen Zivilisation die Dialektik der Aufklärung spiegelt. In diesem «Grundtext» geht es aber gerade um den Verlust der Heimat und das schwierige und ambivalente Bemühen darum, die verlorene Heimat wiederzufinden. An die Stelle der Heimat ist das Unterwegssein getreten, eine neue Nomadenhaftigkeit, die nur auf der Grundlage der Sesshaftigkeit denkbar ist. Dass dieses Unterwegssein abendländisches Denken so wesentlich bestimmt hat, mag neben anderen Faktoren begründen, dass das Wohnen und Heimatfinden so schwer geworden ist. Das Verweilen im Hier und Jetzt, das Ankommen und Zuhausesein steht dem Drang, aufzubrechen und Neues zu entdecken, entgegen. Hier stellt sich mit Heidegger die Frage nach der Möglichkeit einer neuen Bodenständigkeit – und erst einmal nicht viel mehr als nur diese Frage und der Hinweis darauf, dass der «Grundzug des Wohnens» ein Schonen und dass das «eigentliche Schonen [...] etwas *Positives*» sei und dann geschehe, «wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen [...]»³³ und nicht über es und sein Wesen zu bestimmen versuchen.

Die Furcht davor, Wohnung zu nehmen, die Gefahr des Abrisses des Hauses, in dem wir wohnen, zeigt sich auch in der Beziehung des Menschen zu einer seiner grundlegendsten Wohnungen: der Sprache, deren Grenzen nach Wittgenstein mit den Grenzen meiner Welt zusammenfallen.³⁴ Auch hier begegnen wir wieder einer gefährdeten Wohnung. In einer kurzen Ansprache unter dem Titel «Wir Weltliteraten» hat Harry Mulisch in den abschließenden Sätzen auf die Gefahren aufmerksam ge-

macht, denen diese Wohnung ausgesetzt ist: «Worauf wir aber langsam alle zusammen ein wenig achtgeben müssen, das ist unser aller Wohnung: die niederländische Sprache. Enteignung droht. Regelmäßig stehen seit einiger Zeit sinistere Beamte des Wohnungsamtes auf der gegenüberliegenden Straßenseite und betrachten die Fassade. Mich beruhigt das nicht gerade. Vielleicht kommt der Tag, an dem wir unser eigenes Haus besetzen müssen.»³⁵

Der Verlust unserer Wohnung, wie sich gezeigt haben dürfte, kann maßgebliche Konsequenzen dafür haben, wer wir sind. Es kann sein, dass wir ganz andere werden, dass wir uns verlieren, wenn wir unsere Wohnung verlieren – so, wie wir im Verlust der Heimat uns immer auch verlieren oder in einer Reise uns verlieren und wieder – und anders – neu gewinnen. Und das gilt ganz unabhängig davon, ob diese Wohnung nun unsere Sprache ist, unsere konkrete Wohnung, die Netze unserer Beziehungen und Geschichten, die Heimat, deren Gang im Jahreslauf, deren Licht, deren Duft und deren Wesen uns so vertraut sind. Was sich hier zeigt, ist der Reichtum unserer Wohnungen. Wir wohnen in einem komplexen Geflecht verschiedener Räume und Bereiche, in denen wir auch je unterschiedlich wir selbst sind: vom Keller bis zum Dach, vom Garten und der Terrasse über die Küche, das Wohn- und Esszimmer, die Bibliothek bis zum Schlaf- und Badezimmer. Und wir wohnen in noch weiteren Räumen: den Räumen unserer Straßen und Stadtteile, unserer Dörfer und Städte, unserer Länder und Kontinente. In all diesen Räumen wohnen wir – selbst wenn wir in unseren Häusern oder Wohnungen nicht alle diese Räume haben, selbst wenn wir nur in einem einzigen Raum wohnen, selbst wenn die weiteren Räume für unser Leben und Wohnen kaum eine oder nur eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint. Denn im Wohnen realisieren wir die verschiedenen Möglichkeiten und Bezugspunkte menschlicher Existenz, ihnen, der Vielfalt dieser Möglichkeit, verleiht unser Wohnen Ausdruck.

Wohnen aber können wir, da eine der Grundmöglichkeiten des Menschen der Tod ist und da, wie Heidegger formuliert hat, als Sterblicher auf der Erde zu sein zu wohnen bedeute, letztlich immer nur unter Vorbehalt. Wir sind als Menschen in einem radikalen Sinne auf dem Weg. Wir sind unterwegs – wie auch immer wir den Raum und das Ziel dieses Unterwegsseins bestimmen mögen. Wir leben in der Zeit, die beschränkt ist. Das gilt ähnlich auch für den Raum. Wir sind im Raum unterwegs, können immer neue Räume erschließen, verborgene und bislang unbekannte Teile der Erde entdecken, die Weiten des Weltraums erobern. Immer aber stoßen wir an Grenzen und erfahren die Vorstellung der Unendlichkeit als lebensferne Abstraktion oder Illusion: Denn wir sind endliche Wesen. Wir tendieren dazu, zu denken, dass uns Zeit und Raum zur Verfügung stehen. Das gilt nur begrenzt, denn angesichts der Grenzen, die wir immer neu erfahren,

zeigt sich, wie begrenzt Raum und Zeit, die uns zur Verfügung stehen, sind und wie sehr ihre Begrenzungen es uns unmöglich machen, uns definitiv einzurichten. Die Zeit und der Raum, die wir je sind, sind endlich. Daher sind wir letztlich in einem radikalen Sinne heimatlos, immer nur Gäste, nie wirklich zuhause, und die entscheidende Frage ist immer wieder, wie wir mit dieser Heimatlosigkeit und mit diesem Schmerz, damit, dass mit dem Wissen um uns selbst auch die Einsicht in den Verlust der Heimat, dessen, was uns in die Kindheit schien, verbunden ist, umgehen.

Wir müssen aber auch, um menschlich zu bleiben, heimisch werden. Wir müssen erkennen, dass es letztlich unmenschlich ist, den Vorbehalt zum letzten Bezugspunkt unseres Lebens zu machen. Alles unter Vorbehalt zu stellen, macht das Leben letztlich unmöglich. Wir könnten keine Entscheidungen mehr treffen und säßen immer auf gepackten Umzugskisten, ohne zu wissen, wo wir denn eigentlich sind und wohin wir denn überhaupt wollen oder sollen. Freiheit aber realisiert sich nicht in der Möglichkeit, sondern in der Wirklichkeit, darin, einen Anfang nicht nur setzen zu können, sondern zu setzen. Wir sind in einem Leben auf Abruf aber bestenfalls immer gerade dabei, einen Anfang zu setzen. Wir packen dann nur das aus, was wir eben benötigen, da wir ja bald weiterziehen werden, oder reduzieren unseren Besitz auf wenige absolut notwendige Gegenstände und unsere Wohnung auf ihre Grundfunktion – und bauen Häuser und Wohnungen, die nur noch im Hinblick auf diese Funktionen verstanden und konstruiert werden und kein *Surplus* des Ironischen und Verspielten, des Mehrdeutigen und Ambivalenten, des Geheimnisvollen und Verborgenen oder des Schönen und Erhabenen mehr haben. Geschichten werden hier nicht mehr erzählt, zu entdecken gibt es nichts mehr, die Keller und Dachböden sind leer, und es gibt noch nicht einmal mehr die versteckten Winkel und Spuren, in denen sich unser Leben niederschlägt, die unser Leben sind. Und es gibt dann auch nicht mehr die anderen Orte und Räume, in denen der Mensch sich einrichtet und die seine Identität maßgeblich bestimmen, weil sie ihre Struktur und Ordnung davon erhalten, wer der Mensch eigentlich und zutiefst ist – oder nur noch in gewandelter Form: der Garten, der Park, die öffentlichen Plätze und Parks, die Kaffeehäuser und Salons, die Marktplätze, Kapellen, Kirchen, Kathedralen und Friedhöfe, Orte und Räume der Erhebung, der Erbauung, der Begegnung, der Unterhaltung, der Belustigung oder der Bildung der Menschen, Orte und Räume, die in ihrer Differenzierung viel darüber aussagen, wer der Mensch ist und wo er seinen Ort hat.³⁶ Auch hier finden wir eine für die Moderne charakteristische Homogenisierung. In der modernen Stadt zeigt sich, so ausdifferenziert diese Stadt auf den ersten Blick erscheinen mag, deutlich die Tendenz einer Reduzierung der Vielfalt der Räume und Orte. Es macht hier keinen wesentlichen Unterschied, ob Räume und Orte multifunktional oder

ob sie zunehmend von nur noch einigen wenigen Grundfunktionen her verstanden werden. Denn auch der Multifunktionalisierung der Räume und der Orte liegt oft eine verborgene Grundfunktion zugrunde. Die Räume – wie auch die Zeiten – werden so austauschbar und gehorchen einer Logik, für die universale (Aus-)Tauschbarkeit eine Grundwahrheit ist.

Nichts unter Vorbehalt zu stellen, macht das Leben genauso unmöglich. Denn wir meinen dann bloß, immer schon und immer noch und für immer zu leben, verfangen uns aber immer tiefer in den Fängen einer Lüge, die am Ende immer zum Vorschein kommen wird. Wie aber lebt es sich in der Mitte zwischen Vorbehalt und Vorbehaltlosigkeit? Vielleicht ist gerade dort das Wohnen angesiedelt, das vorbehaltlose Leben unter Vorbehalt – in einer Gegenwart, die darum weiß, dass die Zukunft immer neu über sie entschieden wird und dass sie nur von der Zukunft her immer neu Gegenwart sein kann, dass sie aber Gegenwart sein muss, um überhaupt Zukunft zu ermöglichen. Und die auch weiß, dass sie dies, vorbehaltloser Vorbehalt, nur sein kann, da sie von einer Vergangenheit her kommt, die sie trägt und die es zu erinnern gilt. Niemand wohnt wirklich, der immer so lebt, als zöge er bald wieder um. Aber gleichfalls wohnt niemand wirklich, der so lebt, als wohne er auf immer und ewig dort, wo er gerade wohnt. Dass wir aber wirklich wohnen können, dass wir uns in der Welt einrichten können, ohne die Welt radikal zu fliehen oder ihr gänzlich zu verfallen, setzt eine Fähigkeit voraus, die uns jenseits der romantisch-rückwärtsschauenden oder utopisch-vorwärtsschauenden Visionen allererst menschlich macht, nämlich die immer wichtiger werdende Fähigkeit des Menschen, trotz aller Vorläufigkeit und Gefährdungen Heimat finden zu können, das Vermögen, der Wirklichkeit fragend, verweilend und aufmerksam nachzudenken und so schonend und gelassen Grenzen zu setzen.

ANMERKUNGEN

¹ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, edited by Georg Henrik von Wright in cooperation with Heikki Nyman, Oxford und Frankfurt am Main 1977, S. 121.

² Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, S. 38.

³ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 139-156, S. 156.

⁴ Für das in diesem Abschnitt entfaltete Verständnis von Philosophie vgl. auch Robert Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, in: ders., *Philosophische Essays*. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, S. 104-129.

⁵ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 156.

⁶ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 139f.

⁷ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 156.

⁸ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 142.

⁹ Vgl. hierzu Robert Spaemann, *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 139-142.

¹⁰ Hermann Schmitz, *System der Philosophie. Dritter Band: Der Raum. Vierter Teil: Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1977, S. XV. Laut Schmitz sind die Zugänge zum Wohnen, die die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt hat, problematisch und nicht ausreichend: «Erst kürzlich haben einige Philosophen und philosophierende Ärzte – Bollnow, Heidegger, Minkowski, Zutt – das Wohnen in ihre Überlegungen aufgenommen, ohne über mysteriöse Andeutungen, reichhaltige und z.T. eindringliche Material- und Aspektsammlung, feinsinnige Einzelbetrachtung schon zu einer theoriefähigen Disziplin vorgedrungen zu sein» (ebd.). Diesem Mangel will Schmitz abhelfen, indem er eine «neue Disziplin [...], die Lehre vom Wohnen oder philosophische Etheologie» entwickelt (ebd.). An dieser Stelle können wir den Ansatz von Hermann Schmitz leider nicht in angemessener Weise würdigen, da er im Gesamtkontext seines Systems der Philosophie betrachtet werden müsste.

¹¹ Vgl. hierzu auch Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz ⁵1984, S. 13-16 und S. 125. Für Bollnows Überlegungen zum Wohnen und zum Haus siehe auch ders., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz ⁴1979, S. 168-202.

¹² Burkhard Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens nach Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf und Bonn 1998, S. 9. Siehe für einen positiven Bezug auf Biellas These von der Bedeutung Heideggers für die Philosophie des Wohnens und für einen anderen Ansatz, mit und über Heidegger hinaus eine Philosophie des Wohnens zu entwickeln: Remmon E. Barbaza, *Heidegger and a New Possibility of Dwelling*, Frankfurt am Main 2003 (S. 4). Für Überlegungen zum Wohnen im Anschluss an Heidegger siehe auch: Jacques de Visscher und Raf de Saeger (Hrsg.), *Wonen. Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, Nijmegen 1991.

¹³ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 155.

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 42.

¹⁵ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, in: *Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976* (= Gesamtausgabe Band 16), herausgegeben von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2000, S. 517-529.

¹⁶ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Kapitel 38-55* (= Gesamtausgabe Band 5), Frankfurt am Main 1959, S. 1628

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= Gesammelte Schriften, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Band 4), S. 42.

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 42.

¹⁹ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, S. 522. Eine ähnliche Vermutung äußert auch Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, S. 124f.: «Für den mythischen Menschen war die Mitte der Welt objektiv verwurzelt durch den Bezug auf die feststehende Mitte des Raumes überhaupt. Für ihn war daher das Wohnen kein Problem. Seitdem aber diese objektive Mitte verloren gegangen ist, fällt auch die Verankerung in einem objektiven System fort. Es entsteht die Gefahr der Entwurzelung. Der Mensch wird heimatlos auf der Erde, weil er an keinen Ort mehr besonders gebunden ist. Er wird zum ewigen Flüchtling in einer bedrohlich auf ihn eindringenden Welt. Das ist in der Tat die Gefahr des modernen Menschen.»

²⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁵1971, S.46.

²¹ Für das Verständnis der Geschichte als Prozess siehe auch George Grant, *History as Progress*, in: *George Grant, Philosophy in the Mass Age*, edited with an Introduction by William Christian, Toronto, Buffalo und London 1995, S. 38-48.

²² Robert Spaemann, *Ende der Modernität?* in: ders., *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, S. 241.

²³ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 150.

²⁴ Martin Heidegger, *Das Ding*, in: *Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze*, S. 157-175, S. 157.

- ²⁵ Hermann Schmitz, *Der Mensch und die Grenze im Raum*, in: Hermann Schmitz, *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* (= Lynkeus 7), Berlin 1997, 131-141, S. 139f. Zu Schmitz' Verständnis des Wohnens als «Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum» siehe auch Hermann Schmitz, *System der Philosophie*. Dritter Band: *Der Raum*. Vierter Teil: *Das Göttliche und der Raum*, S. 258-308; Jens Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn 1998, S. 77-84.
- ²⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 44.
- ²⁷ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 141.
- ²⁸ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 23.
- ²⁹ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 23.
- ³⁰ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 23.
- ³¹ René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1996, S. 37. Für Descartes' «provisorische Moral» vgl. auch Robert Spaemann, *Moral, provisorische*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt 1984, 172-174; ders., *Praktische Gewissheit – Descartes provisorische Moral*, in: ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- ³² Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (= *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Band 3), Darmstadt 1998, S. 63.
- ³³ Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 143.
- ³⁴ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1992, 5.6.
- ³⁵ Harry Mulisch, *Wir Weltliteraten*, in: ders., *Die Säulen des Herkules. Essays*, aus dem Niederländischen von Gregor Seferens, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 184-188, S. 188.
- ³⁶ Hier zeigt sich eine wichtige Aufgabe nicht nur der Philosophie, sondern auch der Geschichtswissenschaft und der Kulturanthropologie und -geographie, nämlich die Aufgabe, der Frage nach der Ausdifferenzierung der Räume und nach dem geschichtlichen Wandel dieser Ausdifferenzierung nachzugehen.