

Florian Rötzer

# SEIN UND WOH NEN

WESTEND

Philosophische Streifzüge zur  
Geschichte und Bedeutung des Wohnens

FLORIAN RÖTZER

# SEIN UND WOHNEN

Philosophische Streifzüge  
zur Geschichte und Bedeutung  
des Wohnens



© Edward Beierle

Florian Rötzer, geboren 1953, hat nach dem Studium der Philosophie als freier Autor und Publizist mit dem Schwerpunkt Medientheorie und -ästhetik in München und als Organisator zahlreicher internationaler Symposien gearbeitet. Seit 1996 ist er Chefredakteur des Online-Magazins Telepolis und Herausgeber der Telepolis-Buch- und eBook-Reihe. Von ihm erschienen sind u.a. »Die Telepolis. Urbanität im digitalen Zeitalter« (1995) und »Vom Wildwerden der Städte« (Birkhäuser 2006). Bei Westend erschien zuletzt sein Buch »Smart Cities im Cyberwar« (2015).

WESTEND

# Inhalt

Mehr über unsere Autoren und Bücher:  
[www.westendverlag.de](http://www.westendverlag.de)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

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



ISBN 978-3-86489-322-3  
© Westend Verlag GmbH, Frankfurt/Main 2020  
Umschlaggestaltung: © Buchgut, Berlin  
Satz: Publikations Atelier, Dreieich  
Druck und Bindung: CPI – Clausen & Bosse, Leck  
Printed in Germany

<b>Einleitung</b>	7
<b>Anthropologie des Wohnens: Von der biologischen Zelle zum Wohngebäude</b>	13
Der nackte Affe	18
Die ersten Wohnungen	23
Mit dem Bau der Wohnung geht ein Schnitt durch die Welt	30
Das Paradies, der Garten hinter der Mauer	34
Die Scham oder die Öffnung des Privaten	39
Erste Wohnung	47
<b>Philosophen: Vom Wohnen und Gewohnen</b>	53
Die neuen Nomaden und die Krise der Sesshaftigkeit	59
Wohnen – aus dem All gesehen	64
»Mensch sein, heißt wohnen«	69
<b>Die Erde als Wohnung</b>	87
Die Erde als Raumschiff, das Raumschiff als neue Erde	93
<b>Recht auf Wohnung, Wohnungslosigkeit und neuer Nomadismus</b>	101
<b>Vilém Flusser: Philosophie des Unbehaustseins</b>	111
Heimat und Migration	112
Verwurzeltes Dasein	114

Sturz ins Bodenlose	116
Der Migrant als Pionier	121
»Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit«	129
Urbanes Nomadentum	137
<b>Die neue Unbehaustheit im digitalen Zeitalter</b>	141
<b>Gäste und Hospitalität</b>	149
<b>Nach dem Schmutz: Aufklärung, Entlüftung und die große Reinigung</b>	163
Angst vor dem Porösen	168
Der Gestank der Heiligkeit	170
Mit den Seuchen veränderte sich die Kultur	176
Der Schmutz auf den Körpern und in den Räumen	181
Die kulturellen Folgen der Epidemien	187
Exkurs: Lebenserwartung und Hygiene	197
Kampf gegen den Gestank und die Chemie als Wissenschaft	198
Die atmende Wohnung	202
Die Geburt der Wohnmaschine aus dem Geist der Hygiene	212
Der bewohnte Körper	217
Staub als Herausforderung	220
Der Rein- oder Reinstraum als Fluchtpunkt	227
<b>Obdachlosigkeit und das Phänomen des Entwohnens</b>	231
Alterungsgeschwindigkeit von Gebäuden	238
Luftkrieg: Terror und totale Zerstörung	242
Wohnen, wenn die Wohnung keinen Schutz mehr bietet	245
<b>Wohnen in abgeschlossenen Gehäusen</b>	257
<b>Die neue »Un-Heim-lichkeit«</b>	267
<b>Anmerkungen</b>	283

## Einleitung

*Eigentlich kann man überhaupt nicht mehr wohnen.*

– Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, 1944

Menschen wohnen. Dieses Bedürfnis scheint ein Existenzial zu sein, angemessenes Wohnen wird denn auch als Menschenrecht gehandelt, Obdachlosigkeit hingegen gilt als Fall ins Bodenlose. Bis zur Coronakrise beherrschten die steigenden Kosten des Wohnens und die Angst vor der Wohnungslosigkeit den Diskurs, aber mit den Ausgangssperren und Kontaktverboten wurde plötzlich wieder klar, was Wohnen in aller Ambivalenz bedeutet: Schutz vor Gefahren, ein gesicherter Raum des Intimen und Persönlichen, aber eben auch ein Gefängnis und ein Raum der Vereinsamung. Quarantäne in der eigenen Wohnung heißt nichts anderes, als dass diese zum Gefängnis oder zur Monade wird, was vor allem Singles und Menschen beeinträchtigt, die eng zusammengepfertcht wohnen und die Außenwelt als erweiterten Wohnraum benötigen.

Der Aspekt des Schutzes vor dem Außen und des Abstands zum Anderen macht einleuchtend, warum die Unverletzlichkeit der Wohnung von der Verfassung fast so hoch wie die Würde des Menschen und die Gleichheit vor dem Gesetz geschützt ist. Wenn die Wohnung oder das Haus wieder zur Burg wird, die vor Gefahren schützen und für Sicherheit sorgen soll, verwandelt der verordnete Rückzug in die eigenen oder gemieteten vier Wände diese trotz historisch einmaliger medialer Anbindung nicht nur an den Nahraum,

sondern praktisch an die ganze Welt zugleich in eine Falle, sobald das freie Pendeln zwischen innen und außen eingeschränkt wird. Wer zudem in kleinen, überfüllten, dunklen Wohnungen leben muss oder dem Hype gefolgt ist und in sogenannten »Tiny Houses« oder Mikroappartements wohnt, erfährt in Zeiten von Quarantäne und Ausgangssperren, dass eine angemessene Größe und Beschaffenheit der Innenräume gewährleistet sein muss, um einen längeren Aufenthalt in diesen nicht zügig als bedrückend zu erleben.

Seltsam ist freilich, dass bislang in der Philosophie das Wohnen nach der radikalen Negation der Kyniker im antiken Griechenland, die sich dem Rückzug in den privaten Raum verweigerten und provokativ ihr Leben im öffentlichen Raum führten, kaum zum Gegenstand wurde. Es blieb ein Nebenthema, kaum erwähnt und durchdacht, obgleich jeder Philosoph wohnt und auch daraus seine Gedanken spinnt. Das Naheliegende und Alltägliche bleibt ausgespart, wird meist nur indirekt thematisiert, vermutlich weil das Wohnen kontextbedingt und zeitlich variabel erscheint, also nicht würdig ist, allgemeines Thema des Daseins zu werden.

Diesem allgemeinen Trend ungeachtet, machten nach dem Zweiten Weltkrieg zwei äußerst unterschiedliche Philosophen das Wohnen zum Thema: Martin Heidegger als Sympathisant der Nationalsozialisten und der Verankerung des menschlichen Daseins in der Heimat und der Jude Vilém Flusser, der vor den Nazis aus Prag flüchten musste und als Vertriebener eine neue Identität, eine Philosophie der Bodenlosigkeit, entwickelte. Für den Kosmopoliten Flusser hatte Wohnen, vor allem in Bezug auf Heimat, eine völlig andere Bedeutung als für den sesshaften Heidegger. Mit Flusser lassen sich Grundzüge einer modernen Philosophie des Wohnens entwerfen, die konsequent den Begriff der Heimat dekonstruiert: »Man kann die Heimat auswechseln oder keine haben, aber man muss immer, gleichgültig wo, wohnen.«

Mit der Reise aus dem Bannkreis der Erde heraus, mit den Flügen zum Mond, hat sich der Blick auch auf die Erde als Raumschiff und als singuläre Wohnung des Menschen noch einmal verstärkt.

Der Blick von außen, aus dem Weltall, macht die Menschen zu Gästen und zu Mietern der Erde, die es seitdem nicht mehr zu kolonisieren, sondern zu erhalten gilt. Verwoben damit ist die Erzählung vom Paradies, einem Garten als Wohnstätte und der Abschiebung in die Welt. Das machte die Menschen zu heimatlosen Migranten auf der Suche nach einer Wohnung in der Natur, die wieder zu einem Garten umgebaut werden soll. Den Wurf aus dem Paradies muss man mit der Geburt in Verbindung setzen, die den Menschen aus dem Mutterleib als der ersten Wohnung in die Welt »wirft« oder aus deren schließlich beengendem Gehäuse er flieht. Die Suche und das Einrichten in einer Wohnung ist von der Ambivalenz bestimmt, wieder in das geschützte Reservat, in die Höhle oder das Paradies, zurückzukehren oder dies zu rekonstruieren und vom Drang nach dem Freien, der Suche nach Ausgängen. Das zeigt sich auch in philosophischen Entwürfen von Lebenswelten, beginnend mit Platons Höhlengleichnis.

Die Wohnung, das Haus, ist im digitalen Zeitalter alles andere als der Rückzugsort der Menschen, der Raum des Privaten, durch Mauern, Türen und Fenster getrennt vom Öffentlichen. Mit den sogenannten »Smart Homes« holen wir Maschinen als vermeintliche Diener in den privaten Raum, die uns überwachen und unser Verhalten kontrollieren oder steuern. Über Künstliche Intelligenz könnten sich »Smart Cities« und »Smart Homes« auch verselbstständigen, als Bewohner würden wir dann zu Gefangenen – und richten uns mit Theorien über die Simulation in den digitalen Gefängnissen nach dem Vorbild des platonischen Höhlengleichnisses auch ein.

Im Gegensatz zu früher ist das digitale Gefängnis nicht mehr Anlass, einen Weg hinaus zu finden, sondern um sich noch besser einzuschließen, was dem Verlangen nach »Gated Communities« und »Gated Nations«, also nach kontrollierten Grenzen, möglichst mit Mauern, entspricht – einem Leben in Festungen, die mit Hightech nach außen und nach innen gesichert sind. Hier kommt auch der Krieg ins Spiel, der Festungen, Bunker und Häuser zerstört und

Vertriebene hervorbringt. Es ist eine besondere Weise des Entwohnens, die auch im Alltag permanent durch Abriss, Neubau und Gentrifizierung vonstattengeht und manchen in die Obdachlosigkeit stürzt.

Im Zweiten Weltkrieg kulminierte der Luftkrieg in der Vernichtung ganzer Städte. Nachdem man aus dem Ersten Weltkrieg gelernt hatte, richtete man in Deutschland ein System von genormten Schutzbauten in Häusern ein und veränderte Stadtbaubilder, die von der verdichteten Stadt – nach Le Corbusier »Wucherungen« – in die funktional aufgeteilte, »gegliederte und aufgelockerte« Stadt mit den neuen Wohnsiedlungen wechselten. Sie sollte bei den Nazis als Schutz vor Luftangriffen dienen, die nur noch einzelne Häuser zerstören konnten, aber nicht mehr ganze Stadtviertel. Ebenso wurde darauf geachtet, möglichst nur feuerfeste Materialien zu verwenden, die auch heute noch in unseren Gebäuden zur Anwendung kommen. Mit der Vorstellung, sich durch Schutzräume sichern zu können, räumten allerdings die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki gründlich auf. In den 1960er Jahren stellte der deutsche Staat die letzten Programme zum Bau von Schutzräumen ein, der Regierungsbunker wurde hingegen erst in den 1990er Jahren stillgelegt. Jetzt bereiten sich sogenannte »Prepper«, die Kriege oder Katastrophen erwarten, privat durch Bunker und andere Schutzmaßnahmen vor, während das Heiligste der digitalen Gesellschaften, die Serverfarmen und Rechenzentren, zu den am besten geschützten Orten werden, zu den Festungen der digitalen Gesellschaften.

Der Blick nach vorne in die neue »Un-Heim-lichkeit« des Wohnens führt in Exkursionen, wie in der Geschichte des Menschen gewohnt wurde. Dabei findet häufig der Umstand Erwähnung, dass Wohnen mit frühen Erfahrungen des Lebens im geschützten Uterus und dem Sturz in die Welt verbunden ist – Erfahrungen, die vermutlich Erwartungen an das Wohnen geprägt haben. Wie haben frühe Menschen gewohnt, wann haben sie begonnen zu wohnen, wie hat sich das geschützte Wohnen, möglich geworden durch

Werkzeuggebrauch und Feuermachen, auf die Entwicklung des Menschen ausgewirkt? Und was ist mit der letzten Wohnung eines Menschen, dem Grab?

Wohnen ist mit dem Verhalten zum Gast verwoben. Die Menschen sind Gast auf der Erde, aber sie haben ihre Wohnungen mit vehementen Mitteln, vor allem ab dem 19. Jahrhundert, gegen unerwünschte Gäste verteidigt. Die Hygienisierung der Wohnverhältnisse, das große Reinemachen, geht im Bürgertum auch einher mit dem Verschwinden der Dienerschaft. Man lebt autark, die Familien schrumpfen bis hin zu Single-Existenzen, die Untermietverhältnisse auch. Obgleich das Leben vermutlich mit einem zufälligen oder erzwungenen Zusammenleben angefangen hat – (endo)symbiotisch. Mittlerweile schlägt die Desinfizierung auch auf die Gärten und das Land jenseits des umbauten und geschützten Raums durch. Der realisierte Paradiesgarten wird entvölkert, die Häuser sind aseptisch, nähern sich den lebensabweisenden Rein- und »Reinräumen« an, in denen man Halbleiter produziert und Serverfarmen unterbringt.

In den Smart Homes und Smart Cities ziehen sich die Menschen nicht mehr aus der Natur und von den Mitmenschen in Gebäude zurück, die ersten künstlichen Umwelten, die geschaffen worden sind. Hier sind sie im Prinzip direkt an die Welt angeschlossen, die Wohnung gerät zu einem globalisierten Element, das von überall aus gesteuert, eingesehen und gehackt werden kann. Gleichzeitig ist der Bewohner in die gesamte Welt, in die globale Datensphäre integriert und öffentlicher als im immer lokalen öffentlichen Raum, auch wenn er weiterhin von Mauern oder materiellen Abgrenzungen wie Fenstern umgeben ist. Die Menschen gehen nicht in den Cyberspace, sie werden mitsamt ihrer materiellen Lebenswelt von ihm eingesponnen. Ein paradoxes Dasein zwischen Transparenz und Privatheit, bislang vom umbauten Raum bestimmt und gesetzlich durch die Unverletzlichkeit der Wohnung gesichert.

Wohnungen und Häuser waren einst Bastionen des Privaten. Das ist längst vorbei, da sich das Wohnen gerade mit den Smart

Homes grundlegend verändert. Mit dem Einzug in die intelligenten Behausungen ist endgültig Schluss mit der Illusion von Privatheit, nicht aber mit der Abwehr gegenüber der Nahumgebung. In Zeiten der Pandemie gewinnt die Kontrolle über den Eingang nochmals an Wichtigkeit. Das Leben findet zwar nicht notwendig in der Öffentlichkeit statt, aber das Heim wird mehr oder weniger zu einem Subjekt, das auf die Bewohner reagiert und deren Verhalten beeinflusst. Zuhause ist man seit dem Telefon, welches das erste Loch in die Gemäuer geschlagen hat, nicht mehr alleine. Der Bewohner wird selbst zum Gast, der neben den vielfältigen Interaktionen mit seinem häuslichen Internet der Dinge und dem Dialog mit dem »Homeserver«, dem neuen sprechenden und verstehenden Diener, direkt an der Weltöffentlichkeit teilnimmt und in der virtuellen Weltmetropole lebt. Heute sind nicht mehr alte Schlösser, Burgen oder zerfallende Gebäude unheimlich, sondern die kalten, sauberen, perfekten Gehäuse, die von Computern gesteuert werden – und die neue Gäste in Form von Viren oder Trojanern in die Wohnungen schleusen.

## Anthropologie des Wohnens: Von der biologischen Zelle zum Wohngebäude

In der Regel versteht man unter einer Wohnung einen gebauten Raum, einen künstlichen Körper, eine zweite Haut. Wohnen eigentlich Tiere? Beispiele von Tieren, die sich Höhlen bauen oder einen festen Wohnsitz haben, legen dies nahe. Bauen sich Vögel ihre Wohnungen in Nestern, Bären in Höhlen, Mäuse oder Füchse in Erdhöhlen? Ist das Haus einer Schnecke nicht auch eine Wohnung? Und könnte man womöglich bereits den Chitinpanzer von Insekten als eine mobile Wohnung verstehen, die das weiche Innere schützt? Der Körper ist mit seiner Haut, seinem Panzer, seinem Gefieder selbst eine mobile Wohnung, mit der das Lebewesen verbunden ist. Diese Wohnung bleibt, aber sie ist wieder durch eine nach außen verlagerte Wohnung, die den Körper schützt, aufgespalten und verdoppelt.

Leben beginnt mit einer Hülle, mit dem Vorhandensein einer im Prinzip kugelförmigen, aber auch zylindrischen oder fadenförmigen selbstständigen Zelle, die sich von der Umwelt durch eine elastische Wand abgrenzt. Diese Membran regelt den Verkehr beziehungsweise den Stoffwechsel oder die Handelsbeziehung zwischen innen und außen und schützt den abgegrenzten inneren Raum des Zytoplasmas sowie der in diesem enthaltenen Teile, die Module oder Mitbewohner sein können. Auch Einzeller stellen kein atomares Leben dar, sind keine einsame Monade, sondern bereits ein »Wir«, eine Gemeinschaft aus einem Nucleotid, dem Zytoplasma, Organellen mit Membranen wie den Ribosomen, die Proteinfabri-

ken, und den Chlorplasten bei Grünalgen und Pflanzen. Oft gibt es Plasmide, die sich unabhängig vom Genstrang der Bakterien reproduzieren und so eigenständig sind, dass sie auch in andere Zellen übertragen werden und dort eindringen können, was dem Einzeller durch die neuen Gene nützt, beispielsweise zum Immunschutz. Flagellen dienen schließlich der Fortbewegung.

In Eukaryoten kommen noch weitere Bewohner hinzu, beispielsweise die Mitochondrien, die neben eigener DNA wiederum Ribosome enthalten und die mit großer Wahrscheinlichkeit ursprünglich selbstständige Existenzen als Einzeller bildeten, die vielleicht als Parasiten in andere Zellen eingedrungen waren oder gefressen wurden. Sie gelten als Paradebeispiel für die vor allem von Lynn Margulis entwickelte Endosymbiontenhypothese.<sup>1</sup> Weniger aggressiv gedacht, könnten Symbiosen natürlich auch durch Gäste oder Besucher entstanden sein, die nach einem ursprünglich kurzzeitigen Besuch länger dort verblieben waren. Möglicherweise handelt es sich auch bei prokaryotischen Zellen bereits um Wohngemeinschaften von Symbionten, die ihre Eigenständigkeiten noch weiter aufgegeben haben, weil manche Wirte und Zellen vom Zusammengehen profitieren. Nach der Endosymbiontenhypothese für Eukaryoten, die mittlerweile weitgehend akzeptiert wird, haben sich durch die Vergemeinschaftungen evolutionäre Sprünge ergeben. Wichtig festzuhalten wäre jedoch, dass die Voraussetzung für solche Endosymbiosen Fressvorgänge oder parasitäres Eindringen sind. Zudem scheint es einen ausgeprägten Drang auch schon bei den Prokaryoten zur Vergesellschaftung zu geben, also gewissermaßen mehr oder weniger stabile, feste, kollektive Ansiedlungen in unterschiedlichsten Formen zu bilden, die mitunter auch bereits gemeinsam handeln und dafür kommunizieren müssen. Leben, könnte man auch sagen, entsteht durch eine Selbstabgrenzung oder Einstülpung, die ein Zerfließen oder Auflösen einer Wohngemeinschaft verhindert und deren Identität und Singularität schafft.

Zum Leben gehört neben der Abgrenzung und dem Einschluss in eine Festung auch das Prinzip der Selbstreproduktion oder der

Vermehrung durch Zellteilung, also durch eine Vervielfältigung des behausten Einzellers. Notwendig ist für Wachstum, Selbsterhaltung und Selbstvermehrung ein »Gedächtnis« in Form des Genoms, das die dreidimensionale Zelle in ihrer Identität erhält und mitunter auch repariert sowie eben durch Teilung reproduziert. Gleichzeitig sorgt das Gedächtnis, das bei Prokaryoten ein in sich geschlossenes Molekül (»Nucleotid«) und bei Eukaryoten selbst wieder als »Zellkern« durch eine Doppelmembran abgetrennt und geschützt ist, durch Fehler nicht nur für Katastrophen, sondern auch für Innovationen, durch die sich die Zellen an eine stets in Veränderung begriffene Umwelt »anpassen« können. Die Teilung wird vom genetischen Apparat der aus Tausenden von Nucleotiden bestehenden RNA oder DNA angetrieben, einem komplizierten Gedächtnis-Apparat, der über die Fähigkeit zur Selbstreplikation verfügt. Wahrscheinlich gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Aufrechterhaltung eines Lebewesens als Gated Community oder als Blase und der Möglichkeit der Selbstvermehrung, die sowohl durch Zellteilung als auch später durch sexuelle Reproduktion in der »Wohnung« der umhüllten Vielzeller geschieht. Bakterien tauschen überdies Gene aus, sodass sich die Bakteriengemeinschaft als eine riesige Tauschbörse verstehen lässt, um permanent die Wohnungen umzubauen, zu ergänzen, zu modernisieren und schlichtweg zu erkunden, was nach einem Tausch passiert. Zudem schleusen Viren ihre Gene in die Zellen ein, übernehmen die Genproduktion zur Reproduktion. Meist stirbt die Wirtszelle, es können aber auch Gene zurückbleiben und sich mit dem Genom fortpflanzen.

Zudem ist eine Zelle nicht nur von der Außenwelt abgegrenzt und reproduktionsfähig, sie ist als Einzeller auch mobil und bewegt sich nomadisch in einem flüssigen Medium. Ob schon prokaryotische Zellen der Bakterien und Archaeen durch Symbiosen entstanden sind, ist unbekannt. Sie enthalten zumindest keine Organellen, die ihre eigene genetische Information enthalten, eine Symbiose oder Aufnahme hätte hier zur gänzlichen Verschmelzung geführt.

Metaphorisch könnte man selbst bei Prokaryoten bereits nicht nur vom Leben in einer »Wohnung«, sondern auch in einem Leib sprechen. Bakterien sind nicht nur ein Leib, das Nukleoid als »Kernbewohner« hat auch einen Körper. Mit dem Beginn der Eukaryoten beginnt spätestens die Phase des Zusammenwohnens, der Kommune.

Neben dem Leben, das mit der sich von der Umgebung abspaltenden und sich teilenden Zelle entsteht, kommt es nicht nur zum Fressen anderer, kleinerer Zellen, sondern vermutlich auch zur Entstehung von Parasiten, also nomadischen Eindringlingen, die ihr Genom in die Einzeller als Wirte einschleusen, um sich listig mit deren Hilfe und auf deren Kosten zu replizieren. Ohne Zellen können sich Viren nicht vermehren. Auch sie haben in der Regel eine Umwandlung ihres Inneren, eine Proteinhülle, die ihre DNA oder RNA umschließt, aber keinen eigenen Stoffwechsel. Unbekannt ist, ob Viren aus Teilen von Zellen entstanden sind oder ob sie sich als Minimalleben schlicht aufgrund des Vorhandenseins von Zellen als möglichen Wirten entwickelt haben.

Die Abgrenzung nach außen durch eine elastische Membran erzeugt die kompakte Gestalt der Zelle, die aber innen in wiederum durch Membrane aufgeteilte Kompartimente differenziert ist. Man könnte bildlich von Zimmern sprechen, die unterschiedliche Funktionen eines Lebewesens beherbergen. So sind auch Wohnungen geschnitten oder in Zimmer aufgeteilt – in Bereiche des Schlafes und des Beischlafes, in Bereiche, in denen gekocht und gegessen wird, in denen sich Kinder aufhalten, man Gäste begrüßt, sich wäscht und seine Notdurft verrichtet, aber auch arbeitet oder sich erholt und unterhält, in denen schließlich die Dinge gesammelt und verwahrt werden, die man sein Eigen nennt.

Eine These wäre, dass Leben, beginnend mit den Einzellern, aus der Abgrenzung und räumlichen Verdichtung hervorgeht, dass der Einschluss des individualisierten Lebewesens aus der Entkopplung und damit der Aufteilung von innen und außen durch das Gehäuse hervorgeht. Diese Trennung, die den Raum aufspannt und Entfer-

nungen erzeugt, scheint mit dem Leben verbunden zu sein. Leben entsteht, wo ein Wohnraum und damit eine Grenze geschaffen wird, die eine Außenwelt konstituiert. Eine Umgebung gibt es nur mit diesem Einschnitt, dieser Einfaltung, dieser Furchung im Raum. Beides entsteht gleichzeitig als »Unter-Scheidung«. Daraus leiten sich wahrscheinlich viele, wenn nicht alle Dichotomien ab, die noch die Existenz des Menschen als geistiges Wesen bestimmen.

Die Philosophen des Deutschen Idealismus haben die logischen Konsequenzen dieser Furche, aus der Leben als räumliche Unterscheidung und damit als Stoffwechsel und Replikation quillt, in Form der Unterscheidung zwischen »Ich« und »Nicht-Ich« nachvollzogen. Ein Einzeller hat zwar kein Selbstbewusstsein, aber ist selbstbezogen, auf Überleben und Reproduktion ausgerichtet, hat eine von anderen Einzellern differenzierte Identität und bewegt sich in einer Welt, von der er sich unterscheidet und auf welche er reagiert. Ganz entscheidend ist, dass die räumliche Grenzziehung, mit der das Innere eines Lebewesens sich vom Außen abtrennt, eben eine Membran ist, die ein Medium der Kommunikation und der wechselseitigen Einverleibung ist. Schon von Beginn des Lebens an haben sich nicht nur Jäger entwickelt, die sich anderes Leben einverleiben und auf dessen Kosten leben, sondern auch Parasiten oder Einbrecher, die in die Wohnungen eindringen und versuchen, sich dort breitzumachen, um mit geringeren Kosten als Untermieter oder Ausbeuter leben zu können.

Schon vor der Entstehung von vielzelligen Lebewesen waren die Einzeller nicht nur Wohngemeinschaften mit (teils unerwünschten) Gästen. Sie gruppieren sich auch gerne im Raum, bildeten Konglomerationen und kooperierten. Bakterienfilme lassen sich als erste mobile Städte verstehen, zudem als erste Tauschgemeinschaften, die sich auch mit artfremden Bakterien zusammenfanden und Gene austauschten. Auf der Oberfläche ihrer Zellwände befinden sich Filamente oder Pili, mit denen sich die Zellen an einem Untergrund, aber auch anderen Bakterien festhalten können.

Der Molekularbiologe Thierry de Duve leitet daraus den sexuellen Kontakt ab. Pili dienen dem sogenannten horizontalen Gentransfer. Sie verbinden Zellen und bauen eine Plasmidbrücke auf, über die DNA in Form von ringförmigen Plasmiden ausgetauscht werden kann. So koppeln sich Lebewesen in ihren Gehäusen, Zellwand an Zellwand, aneinander, wobei die Zelle mit den Sexualpili, die einen molekularen Penis bilden, an eine »weibliche« Zelle andocken. Mit dieser Sexualität oder diesem Tausch beginnt letztlich das, was einmal Kultur werden wird: das »Lernen« oder Übernehmen gespeicherter Information jenseits des evolutionären Zufalls der Mutationen.

Leben ist Wohnen – zunächst in einem Körper mit einem Wall, einer Mauer, einem Bauwerk, in dem sich ein Innen geschützt und konzentriert aufspannen kann. Das heißt, ein Körper eines vielzelligeren Lebewesens ist immer auch eine Wohnung für viele Mitbewohner, die eine ausdifferenzierte Gemeinschaft von Zellen bilden, die wiederum aus Räumen und Mitbewohnern besteht. Und ein Körper ist auch eine Wohnung für viele weitere Gäste und Eindringlinge. Die Wohnung bildet eine Abgrenzung, die weitere Abgrenzungen hervorbringt oder impliziert. Niemand wohnt alleine, es gibt keinen Single, selbst eine Festung muss mit der Außenwelt verbunden und damit gegenüber Mitbewohnern und Immunsystemen offen sein. Der vollkommene Einschluss, die absolute Sicherheit, bedeutet gleichzeitig den Tod und die Unfruchtbarkeit.

## Der nackte Affe

Wohnen, das Bauen von Wohnungen und das (Sich-)Einrichten in diese, ist eine anthropologische Konstante. Diese Tätigkeit gehört zum Menschen, der möglicherweise erst durch das Wohnen überhaupt Mensch wird und sich in der Obdachlosigkeit oder Unbehaustheit verlieren kann. Spannt man den Bogen weit, so verläuft das Leben des Menschen anthropologisch betrachtet zwischen dem

Aufwachsen in der ersten Höhle, dem Uterus, über die erste Vertreibung aus dem paradiesischen Garten und den Sturz in die Welt, das Bauen und Einrichten von Wohnungen in der Welt, wozu auch die Kleidung gehört, bis zur Rückkehr in die letzte Wohnung, in den Sarg, der wieder in die Unterwelt eingelassen wird und in welcher der tote Leib ein- und abgeschlossen liegt. Allerdings muss die letzte Wohnung, in welche die Menschen nicht wie nach der Empfängnis und der Geburt »geworfen« werden, kein Sarg sein. Die Menschen können sich auch entschließen, wenn sie keine Angst vor der Wiederkehr der Toten und keinen Glauben an die Auferstehung im Himmel haben, den Körper der Erde zurückzugeben, mit der er verschmilzt und eins mit dem Staub wird.

Der Mensch, der »nackte Affe«, wie der britische Zoologe Desmond Morris den Unterschied des Menschen gegenüber allen anderen Primaten in seinem gleichnamigen Buch *The Naked Ape* (1967) beschrieb, ist der Umwelt ausgesetzt, muss sich nicht nur mit einer zweiten, einer für ihn künstlichen Haut bekleiden, wenn er nicht in günstigen klimatischen Bedingungen wie in tropischen Regenwäldern lebt, sondern schafft sich auch zusätzlich mit seinen Werkzeugen einen Innen- und Rückzugsraum, um als Gruppe vor wilden Tieren, Insekten und dem Wetter geschützt zu sein. Das geschah vermutlich, nachdem er aufgrund von Klimaveränderungen vor drei Millionen Jahren den schrumpfenden Wald verlassen musste und ins Offene der Savannen trat, um dann weiter als Migrant von Afrika aus in mehreren Wellen neue Räume und Kontinente zu erobern oder zu domestizieren, wo wie in Asien und Europa der Bau von Wohnungen und der Aufenthalt in diesen umso wichtiger wurden. Aber schon das Leben in Grassavannen machte es notwendig, größere Entfernungen zurückzulegen, weil die Nahrung knapper und die Wasserstellen verstreuter und unsicherer als in den Wäldern waren. Dabei greift vieles ineinander: So geht die Wissenschaft davon aus, dass der Gang ins Offene zu einer Umstellung der Ernährung, zum Nacktwerden und einer veränderten Hautpigmentierung zum Schutz vor der Sonne, zum aufrechten

Gang mit längeren Beinen und freigesetzten Händen sowie wachsenden Gehirnen führte, was wiederum den Werkzeuggebrauch begünstigte und damit das Herstellen von Kleidung und Unterkünften ermöglichte.

Als Antwort auf die Frage, warum der Mensch als einziger Primat sein Fell im Übergang von den schon aufrecht gehenden Australopithecinen zum *Homo ergaster*, *Homo erectus* oder *Homo habilis* weitgehend verlor, hat die Wissenschaft nur Vermutungen, unbekannt ist auch, wann dies genau erfolgt ist. Während man einerseits aus Skelettfunden erschließen kann, wann sich der Mensch aufrichtete und schließlich zum dauerhaften Zweibeiner wurde, wodurch er längere Strecken schneller und ausdauernder laufen und seine Arme und vor allem seine Hände mit den Fingern zur Manipulation seiner Umgebung wie auch zur Herstellung und Benutzung von Werkzeugen nutzen konnte, gibt es andererseits keine Haut- und Haarfunde aus der Zeit der frühen Menschen. Man kann aber davon ausgehen, dass der nackte Körper oder der Verlust des vor Regen, Kälte, der Sonne und Verwundungen schützenden Fells eine entscheidende Rolle bei der weiteren Menschwerdung gespielt haben muss.

Vermutlich ist der bis auf wenige Stellen nackte Körper nach dem aufrechten Gang und dem Leben außerhalb von dichten Wäldern entstanden und hatte den primären Vorteil, unter heißen Bedingungen ausdauernd laufen zu können, was den Körper aufheizt und Kühlung verlangt, aber auch den räumlichen Radius für das Sammeln und Jagen erweiterte. Mit der nackten Haut vermehrten sich vermutlich die sogenannten ekkrinen Schweißdrüsen, die einen wässrigen Schweiß absondern, der auf der weitgehend nackten Haut schnell trocknet und damit kühlt und zudem einen Säureschutzmantel bildet – wichtig nicht nur für die Organe, sondern vor allem auch für das bei den Menschen wachsende Gehirn, dem sonst ein Hitzschlag droht. Die Temperaturregulation ist lebenswichtig und muss bei etwa 37 Grad Celsius konstant gehalten werden. Menschen haben am ganzen Körper Millionen dieser Schweiß-

drüsen, Primaten deutlich weniger. Behaarte Säugetiere besitzen eher apokrine Drüsen, die an der Haarwurzel einen öligen, zähflüssigen Schweiß absondern, der auch für den individuellen Geruch verantwortlich ist. Tritt Schweiß aus, wird das Fell nass und verhindert dadurch möglicherweise sogar die Kühlung. Kein Fell haben auch sehr große Säugetiere wie Elefanten, Nashörner oder Flusspferde, die in warmen Gebieten leben. Mit ihrer großen Masse verfügen sie über weniger Oberfläche zum Kühlen als kleinere Tiere. Warum an manchen Körperstellen bei den Menschen eine Behaarung verblieben ist, lässt sich nur vermuten. Das Kopfhaar könnte dem Schutz vor der Sonne gedient, die Haare unter der Achsel und auf der Scham könnten vor Reibung durch Bewegung geschützt haben. Ebenfalls im Raum steht ihre mögliche Rolle für das Halten und Verbreiten von Pheromonen zur Übermittlung von Informationen und zur Beeinflussung anderer Menschen.

Auffällig sind auch genetische Veränderungen, die mit dem Fellverlust einhergingen und zumindest neben den Talgdrüsen einen etwas besseren Schutz der nackten Haut etwa vor Wasser und Schürfungen, aber auch vor Bakterien oder Viren boten. Entscheidend war hier die Ausbildung einer Art Schutzwand im äußersten Teil der Oberhaut (Epidermis), dem aus mehreren verhornten Schichten abgestorbener Zellen bestehenden *Stratum corneum*, dessen Stärke bei den Säugetieren mitunter stark variiert. Allgemein schwankt die Dicke der Epidermis mit der Behaarung: Je dichter das Fell, desto dünner die Haut. Beim Menschen liegen 10–20 Schichten übereinander: Mit etwa 0,3 Millimeter ist sie auf dem Kopf am dünnsten, mit bis zu einem Millimeter an der Fußsohle am dicksten. Es handelt sich mithin um eine Mauer aus toten Zellen, die aus mehreren Schichten von »Ziegeln« besteht, und Lipiden. Man spricht beim *Stratum corneum* auch von einer »Backsteinmauer«, wobei die aus Keratin bestehenden abgestorbenen Hornzellen vom »Mörtel« der Lipide verputzt werden. Diese halten die »Ziegel« zusammen und dichten die »Mauer« ab. Die Keratinschuppen lösen sich oder werden abgeschürft und müssen permanent

nachgebildet werden. Alle zwei Wochen ist die gesamte Hornschicht völlig neu, pro Minute fallen etwa 40 000 Hautzellen ab, die in Wohnungen dann als Nahrung für etwaige »Gäste« dienen.

Die Haut lässt sich ganz allgemein als das größte Organ des Menschen mit bis zu zwei Quadratmetern Oberfläche und einem Gewicht von bis zu 20 Kilogramm bezeichnen, sie ist gewissermaßen auch die erste Wohnung des vielzelligen Körpers und stellt eine semipermeable Barriere dar, die ihn vor Austrocknung und dem Verlust von Nährstoffen und Flüssigkeiten sowie vor äußeren Einwirkungen schützt. Sie übt also die Grundfunktion aus, die auch Behausungen für den verkörperten Menschen zu eigen ist. Dazu speichert sie Energie in Form von Fett, scheidet neben Schweiß und Talg auch andere Stoffwechselprodukte ab und kann von außen Fett oder Wirkstoffe aufnehmen. Nicht zuletzt ist die Haut ein großes Sinnesorgan mit Millionen von Schmerz-, Tast-, Wärme- und Kälterezeptoren, um den Körper zu schützen und auf Betriebsgröße zu halten. Ähnlich sollen die Sensoren, mit denen die Smart Homes ausgestattet werden, den Betriebszustand der Häuser und ihrer Bewohner regulieren. Über die Haut werden aber etwa auch psychische oder emotionale Befindlichkeiten ausgedrückt, etwa durch Schwitzen, Erröten, Erblassen oder Gänsehaut. Wohnungen könnte man allein aufgrund der Thermo- und Feuchtigkeitsregulierung nach der Kleidung als zweite beziehungsweise dritte Haut oder die Haut eben als eine Vorform der Wohnung beschreiben.

Die Haut schützt nicht nur den »nackten Affen«, der sie bewohnt, und reguliert seinen Körper, sie dient auch selbst wiederum als Unterkunft und Lebensraum für Mitbewohner, ebenso wie Häuser und Wohnungen, in denen Menschen trotz größter Sauberkeit auch niemals alleine sind, sondern immer inmitten zahlreicher Gäste, Parasiten und Eindringlinge leben. Kolonien unterschiedlicher Bakterien nutzen die Oberfläche der Haut als permanente Wohnung, auch wenn sie nicht sehr tief in das *Stratum corneum* eindringen können, das sich ja immer wieder erneuert, wodurch

auch die Besiedler abgestoßen werden. Viele der Mitbewohner leben in den Haarfollikeln, die eine Art Höhle bilden, in den feuchten, tropischen Gegenden (Achseln, Leistenbeugen, Analfalte, Finger- oder Zehenzwischenräume) oder in den Bereichen, in denen es viele Talgdrüsen gibt, während große Gebiete der trockenen Haut gleich Wüsten nur dünn besiedelt sind. Die Hautflora, bestehend aus den permanenten Mitbewohnern des Körpers, die ihrerseits wiederum Teil seines Mikrobioms oder Standortflora sind, ist letztlich auch eine zweite Schutzschicht vor unerwünschten Mikroorganismen. Diese müssen erst die Mitbewohner verdrängen, um an die Haut zu gelangen und sich dort anzusiedeln beziehungsweise diese als Kolonisatoren zu verdrängen. Deren Zahl ist jedenfalls auf den ersten Blick stattlich: Man geht von zehn Milliarden Bakterien aus. Vergleicht man die Zahl der gesamten Mitbewohner des Körpers, die auf 40 Billionen, mitunter auch auf mehr als 100 Billionen mit einer Vielfalt von mehreren Tausenden Bakterienarten geschätzt wird, dann tritt klar hervor, dass die Haut relativ wenig bewohnt ist, während es sich beim Darm um eine bakterielle Megacity handelt, in welcher der Großteil der Bakterien lebt. Im feuchten Stuhl sollen pro Gramm etwa so viele Bakterien leben wie auf der gesamten Haut.

## Die ersten Wohnungen

Ob die frühen Menschen zuerst Kleidung oder Unterkünfte erfanden, lässt sich heute kaum feststellen. Es steht aber zu vermuten, dass Behausung der Kleidung voranging, da auch die nächsten Verwandten des Menschen Behausungen in Form von Nestern auf Bäumen oder – im Fall von Gorillas – auf dem Boden erbaut hatten. Das war noch ohne den Einsatz von Werkzeugen möglich, während die Herstellung von Kleidung, die vermutlich zuerst aus Tierfellen bestand, Werkzeuge zum Töten von Tieren, zur Auslösung des Fells und zum Zusammennähen voraussetzt. Es gibt außerdem

einen konkreten Hinweis darauf, dass Kleidung erst relativ spät entstanden ist. Das kann man wiederum von einem Mitbewohner des menschlichen Körpers ableiten, nämlich von Läusen. Diese Parasiten mussten sich mit dem Nacktwerden des Körpers vornehmlich in die Kopfhaare zurückziehen. Aber dann kam eine Zeit, in der die »Kopfläuse« wieder auswandern konnten, nämlich als ihnen neues, künstliches Fell in Form von Kleidung Schutz bot. Genetisch trennte sich die menschliche Kopf- von der Kleider- oder Körperlaus (*Pediculus humanus humanus* respektive *Pediculus humanus corporis*), wie Wissenschaftler schätzen, frühestens vor 100 000 Jahren. Schon die Vorfahren der Schimpansen und der Menschen waren von Läusen besiedelt. Das Auftreten der Kleiderläuse könnte darauf hinweisen, dass die Menschen lange »nackt« lebten, bis sie in kältere Gefilde auswanderten, wo sie mit ihren Steinwerkzeugen, über die sie schon lange verfügten, Kleidung aus Fellen herstellten.

Vermutlich ging dem aber eine andere Revolution voran, die sich vor der Auswanderung der Hominiden aus Afrika ereignet haben dürfte und ein wesentliches, vielleicht sogar das entscheidende Movens für die Evolution des Menschen und seines Wohnens darstellt. Auffällig ist nämlich noch heute, dass sich die Primaten mit Ausnahme der wirklich mächtigen Gorillamännchen nicht trauen, ihr Nachtlager auf dem Boden einzurichten. Vermutlich war es auch für die Vorfahren des Menschen dort einfach zu gefährlich. Was könnte die frühen Menschen vor zwei Millionen Jahren verleitet haben, die Bäume zu verlassen und ihre Nächte auf dem Boden zu verbringen?

Der aufrechte Gang könnte zum Verlassen der Wälder geführt haben, um stattdessen auf den Savannen nährstoffreiches Aas auszuweiden oder auch Tiere zu jagen. Das könnte wiederum für den Verlust des Fells, zwecks schnellerer und weiter reichender Fortbewegung verantwortlich gewesen sein. Aber noch immer wäre *Homo erectus*, der gegenüber seinen Vorfahren deutlich allgemein an Muskelmasse und speziell Ausprägung der Kaumuskeln und Zähne

zugunsten seines Gehirns eingebüßt hat, stark gefährdet. *Homo erectus* war offensichtlicher schwächer, wenn auch größer als seine Vorfahren, konnte aber aus Afrika auswandern und andere Gebiete besiedeln. Auffällig ist schon, dass *Homo erectus* spätestens mit seinem aufrechten Gang und den dafür geeigneten flachen Füßen die Fähigkeit verloren hat, so zu klettern, wie dies die Primaten vermochten. Nester auf Bäumen zu bauen, war damit kaum mehr möglich. Was könnte also den Erfolg des Migranten verursacht haben, der sich nicht nur im Leben außerhalb des Waldes, sondern auch in vielen Gebieten mit unterschiedlichen klimatischen Bedingungen bewähren sollte?

Plausibel ist die These, dass die Beherrschung des Feuers zusammen mit der Möglichkeit, Essen zu kochen oder zu garen, ein entscheidender Schritt war, der es womöglich schon vor zwei Millionen Jahren den frühen Menschen ermöglichte, sich vollends aufzurichten, aus den Wäldern zu gehen und sich durch die neue Kultur des Kochens als Jäger und Aasfresser mehr Energie zuzuführen. Kochen lässt Gifte zerfallen, tötet gefährliche Bakterien und andere Lebewesen, macht Fleisch und pflanzliche Nahrung leichter kau- und verdaubar, aber auch haltbarer, wodurch länger bewohnte Lager möglich wurden, die sich in der Regel zunächst an Wasserstellen befanden, wo sich ungestört Wild jagen, zerlegen und kochen ließ. Nach der Kochhypothese veränderte sich mit dem stationären Feuer und der vermehrten Energiezufuhr durch gekochte Nahrung auch der Körper des Menschen. Der Mund, die Zähne und der Kiefer schrumpften, was die Sprechfähigkeit befördert haben könnte. Auch der Magen wurde gegenüber dem von Primaten deutlich kleiner, ebenso der Dickdarm, die Körpergröße nahm hingegen ebenso wie das Gehirnvolumen zu.<sup>2</sup> Die Jäger erbeuteten mehr Fell, das für Bekleidung und zur Abdeckung von Hütten aus einem Gerüst von Ästen oder großen Knochen diente. Das könnte schon während der Acheuléen, also vor mehr als 1,5 Millionen Jahre, der Fall gewesen sein, als die vormodernen Menschen wie *Homo habilis* oder *Homo erectus* Faustkeile herstell-

ten und in der Lage waren, Tierfelle auszuschneiden, zu trocknen und zu verbinden. Die Erfindung der Wohnung, die vermutlich mit der der Bekleidung des »nackten Affen« parallel lief, liegt jedenfalls im Dunklen der Geschichte. Die Beherrschung des Feuers ließ die Menschen nicht nur sesshafter werden und ermöglichte die Migration in kältere Gebiete, sondern machte das Leben auf dem Boden in den Lagern auch sicherer, wehrte Insekten und Raubtiere ab und förderte die Geselligkeit beim Kochen, Essen und Aufenthalt um das Feuer am Abend. Außerdem stellte es einen Antrieb dar, zusammen zu wohnen, Kleingruppen und Familien zu bilden, in Nachbarschaft zu anderen.<sup>3</sup>

Das Kind als »nackter Affe« benötigt Schutz vor Sonne, Hitze, Kälte, Feuchtigkeit, Ungeziefer und Raubtieren und damit Wohnungen als Nachfolge-Uterus und Kleidung als eine zweite Haut. Aber auch die frühen Menschen bauten sich bereits wie ihre Verwandten, die Menschenaffen, noch bevor sie die Wälder verließen und die Haare verloren hatten, zum Schlafen erste Wohnungen. Wie die anderen Hominiden, die Schimpansen, Gorillas und Orang-Utans, waren die frühen Menschen auch vorwiegend Waldbewohner, obschon Schimpansen sich auch in Savannengebieten aufhalten. Nebenbei ist zu bemerken, dass das Nesterbauen der Primaten als Werkzeuggebrauch betrachtet wird: Sie benutzen Hände und Beine, um die Äste zurechtzubiegen und die Plattform zu stabilisieren.

Normalerweise bauen sich alle Menschenaffen Nester aus Zweigen und Blättern auf bestimmten Bäumen, deren Äste ihrem Gewicht standhalten. Gorillas, auch Schimpansen richten sich ihre Schlafgelegenheit auch am Boden ein, wenn keine ausreichend stabilen Bäume vorhanden sind. Es wird dann das Gras auf der Liegefläche niedergetreten, Zweige von Büschen niedergedrückt und ineinander verhakt, um weicher zu liegen, und schließlich mit anderen Zweigen eine Umrandung gebildet. Während sie die komplizierteren Nester eher in den Bäumen zur Nachtruhe bauen, ziehen sich Menschenaffen auch am Tag gelegentlich dorthin zurück.

Offenbar werden Nester aber nicht wiederholt benutzt, was neben der nomadischen Nahrungssuche auch mit deren mangelnder Sicherheit zusammenhängen kann.

Menschenaffen sind – wie lange Zeit die Menschen selbst – Nomaden, die ihren Wohnort täglich wechseln und in einem Gebiet als Jäger und Sammler umherziehen. Gebaut werden eher Betten oder Nester, die es erlauben, sich, ohne Angst herabzufallen, bequem und entspannt einrollen oder ausgestreckt liegen zu können. Die Nester gewähren Schutz vor Raubtieren, aber auch vor Regen und Blutsaugern – und sie ermöglichen es vor allem, länger und tiefer zu schlafen, sich also von der Beobachtung der Umwelt abzukoppeln und in einen postuterinen, träumenden Zustand zu gelangen, was manche Wissenschaftler für eine der Voraussetzungen zur Ausbildung von hohen kognitiven Leistungen bei den Menschenaffen und dann vor allem dem Menschen halten. Die Hominiden, zumindest ab *Homo erectus*, sind vollständig, einschließlich der Frauen und Kinder, zu Bodenschläfern geworden. Ob dabei die Beherrschung des Feuers bereits eine Rolle spielte, ist umstritten. Es geht aber hier nicht darum, Hypothesen aufzustellen, welche Faktoren primär und zu welcher Zeit in der Menschheitsevolution für welche Entwicklungen verantwortlich sein könnten, sondern es soll nur gezeigt werden, wie entscheidend auch die Bedingungen des Wohnens für die menschliche Kultur waren und auch weiterhin sind.

Die Abspaltung der Gattung *Homo* dürfte etwa vor sieben Millionen Jahren geschehen sein, also zu einer Zeit, in der sich auch ein Klimawandel in Afrika, der Wiege der Menschheit, vollzog. Es wurde trockener, die Wälder wichen zurück, Savannenflächen breiteten sich aus. Vermutlich spielten viele Ursachen, Bedingungen und Zufälle zusammen, um den modernen Menschen entstehen zu lassen. Schon das Leben in Grassavannen oder der Gang ins Offene aus dem Wald heraus ließ es notwendig werden, größere Entfernungen zurückzulegen, weil die Nahrung knapper und die Wasserstellen verstreuter und unsicherer als in den Wäldern wa-

ren. Neben der Vergrößerung des Gehirns, der Veränderung des Gebisses und des Kehlkopfs bis hin zum späteren Eintritt der Sexualität sind für eine Philosophie des Wohnens vor allem der aufrechte Gang, die dadurch bedingte Freisetzung der Hände und der großen, kräftigen Daumen als Werkzeuge sowie der weitgehende Verlust der Körperbehaarung mit einer veränderten Pigmentierung der Haut ausschlaggebend. Frühestens vor 2,5 Millionen Jahren, also lange nach der evolutionären Abspaltung, produzierten die Hominiden die ersten Steinwerkzeuge, auch Oldowan-Werkzeuge genannt, die vor etwa 1,5 Millionen Jahren in einem nächsten Schritt von Faustkeilen und anderen Acheuléen-Produkten des *Homo ergaster* abgelöst wurden. Es dauerte aber noch lange, bis die ersten, heute belegbaren Bauwerke entstanden, weil diese, um die Zeit zu überdauern, aus Knochen oder vor allem Steinen gefertigt sein mussten. Das war erst vor etwa 60 000 Jahren im Paläolithikum, der Altsteinzeit, der Fall, als die Menschen die kälteren Gebiete in Europa besiedelten und auf dem Weg zur Landwirtschaft und Sesshaftigkeit auch rudimentäre Gebäude für längere Aufenthalte errichteten.

Aber wie sahen die ersten Wohnungen der frühen Menschen aus, die in den Savannen lebten und sich aus Afrika über die ganze Welt verbreiteten? Vermutlich waren sie den Nestern ähnlich, welche die Menschenaffen aus den in der Natur vorhandenen Materialien wie Ästen, Zweigen, Blättern und Gras bauten, später ergänzt durch Felle, die mit Steinwerkzeugen zugeschnitten und irgendwann zu Zeiten der Neandertaler mit Knochennadeln verbunden werden konnten. Es handelte sich dabei bis zum Bau der ersten wirklichen Wohnungen und Zelte um primitive Behausungen, die nicht zum längerfristigen Verbleib geeignet waren, aber Schutz und eine vertraute Umgebung sowie eine gewisse Thermoregulierung boten.

Ähnlich wie das Leben im Uterus ist das Wohnen in der frühen Geschichte der Menschheit jenseits der Erinnerung. Spuren blieben davon nicht zurück. Es geschah auch lange nicht viel in der

Entwicklung der Hominiden, auch wenn sie die Wälder wie der vermutlich noch behaarte *Australopithecus* verließen und sich aufrichteten. Noch blieben sie in Afrika, und erst mit einer erneuten Trockenheit entstanden in Ostafrika vor zwei bis drei Millionen Jahren die ersten größeren und nackten Repräsentanten der Gattung *Homo*. Relativ bald nach der langen Phase der Menschwerdung begannen Vertreter von *Homo erectus*, vor etwa zwei Millionen Jahren aus Afrika auszuwandern, was zeigt, dass der Mensch wesentlich ein »Homo migrans« ist, ein Nomade, der es schafft, sich vielen unterschiedlichen Bedingungen anzupassen, und trotz aller Gewohnheiten flexibel bleibt. Ganz entscheidend ist dabei die Fähigkeit, sich nicht nur einer Umwelt anzupassen und etwa Höhlen zu beziehen, sondern sich eigene, künstliche Umwelten in Form von Wohnungen zu bauen, die Schutz und Rückzug gewähren, und Kleidung zu erfinden, mit denen sich heiße, feuchte, trockene oder kalte Bedingungen aushalten und Bedrohungen abwehren lassen, sowie eine Umgebung zu errichten, in der es sich zu unterschiedlichen Tag- und Nachtzeiten einigermaßen sicher schlafen lässt. Den Schlaf benötigt nicht nur das große Gehirn, um zur Ruhe zu kommen und im REM-Schlaf Erfahrungen abzuspeichern, sondern auch der Körper, um nicht von seinem ressourcenfressenden Gehirn ausgelaugt zu werden.

Mit Beginn der Beherrschung des Feuers vor ein bis zwei Millionen Jahren war der Schlaf nicht mehr notwendig mit dem Eintritt der Dunkelheit verbunden. Die Möglichkeit, aus dem Nest ein Zelt zu machen oder sich in eine Höhle zurückzuziehen, schuf eine vom Tag-Nacht-Zyklus entkoppelte Dunkelheit. Zugleich stieg mit dem Feuer die Sicherheit vor Räubern, was dazu beigetragen haben dürfte, die Schlafzeit zu verkürzen, den Schlaf zu vertiefen, Störungen zu minimieren und die REM-Phasen zu verlängern. Laut der Schlafintensitätshypothese war diese Effizienzsteigerung neben vielen anderen Faktoren ein wichtiger Beitrag zur kognitiven Entwicklung des Menschen.<sup>4</sup> Unter den Primaten schläft *Homo sapiens* mit etwa acht Stunden zwar am kürzesten, hat aber die längs-

ten REM-Phasen. Die Schlafbedingungen haben sich mit der weiteren kulturellen Entwicklung des Wohnens stetig verändert, wenn auch nicht in allen Hinsichten verbessert. Durch Gebäude in Dörfern wurde das Sicherheitsgefühl gestärkt und für akustische Ruhe, Abdunklung, Temperatenausgleich, weiche Unterlage und eine Bedeckung gesorgt, was intrauterine Gegebenheiten rekonstruiert. Es kamen aber auch neue Störungen hinzu, wie beispielsweise durch Lärm.

## Mit dem Bau der Wohnung geht ein Schnitt durch die Welt

Der Gang, menscheitsgeschichtlich vielmehr der Wurf ins Offene war für die Vorfahren des Menschen wahrscheinlich nur durch den Bau erster »Festungen« möglich, die das Offene zumindest teilweise ausschlossen und unterbrachen. Einer der ersten »Bauten« wurde von Forschern in der Bruniquel-Höhle in Frankreich gefunden – und zwar mit mehr als 300 Metern vom Eingang relativ tief in dieser Halle und damit in absoluter Dunkelheit.<sup>5</sup> Mit abgebrochenen, etwa gleich langen Stalagmiten errichteten hier vor mehr als 170 000 Jahren vermutlich Neandertaler zwei kreisförmige Gebilde in der Höhle. Bei allen fand man auch Spuren von Feuer auf den aufgeschichteten Stalagmiten und verbrannten Knochen. Die Stalagmiten-Mauern sind innen und außen durch Steine gestützt.

Die Wissenschaftler gehen davon aus, dass die ringförmigen Aufschichtungen eine Zusammenarbeit und Planung erforderlich machten und damit Zeichen einer sozialen Organisation sind. Seltsam ist, dass sich die Feuerstellen nicht auf dem Boden des umbauten Raumes befanden, sondern auf den Stalagmiten-Wällen. Das könnte darauf hindeuten, dass mit der Erfindung des Feuers nicht nur der Verzehr von Fleisch erleichtert und Fleisch durch Räuchern haltbar gemacht wurde, sondern auch, dass Feuer zumal in der Nacht oder in dunklen Räumen einen Schutzraum schuf. Es hielt

Raubtiere und Insekten ab, erhellte kreisförmig die Umgebung und sorgte für Wärme.

Höhlen waren aber – das muss gegenüber dem verbreiteten Glauben festgehalten werden – keine Wohnungen für den frühen Menschen. Sie dienten vermutlich rituellen Handlungen. In geschützten Höhlen wie denen von Lascaux oder Altamira sind auch die frühen Bilder bewahrt, die Menschen womöglich auch auf anderen, aber vergänglicheren Oberflächen geritzt und gemalt hatten. Aus späteren Zeiten kennt man heute keine Bauten innerhalb von Höhlen mehr, egal wie häufig besucht letztere waren. Der Zweck der kreisförmigen Aufschichtungen in der Bruniquel-Höhle ist nicht offensichtlich, aber sie machen klar, dass auch die frühen Menschen innerhalb einer Höhle einen umbauten, geometrisch gestalteten, wenn auch nicht überdachten Raum schufen, der vermutlich Sicherheit versprach und als magischer Kreis gewirkt haben könnte, eine Vorform des umbauten Raums einer Wohnung.

Eine der ersten Behausungen fand man in einem 300 000 Jahre alten Jagdlager bei Schöningen an einem Seeufer von wahrscheinlich nomadisch lebenden Menschen (*Homo heidelbergensis* beziehungsweise *Homo erectus*, aus dem sich der Neandertaler entwickelte), die mit Speeren Jagd vornehmlich auf Wildpferde machten. Die Grundrisse der vermutlich temporären Hütten waren kreisförmig, markiert durch Steine und große Knochen. Über den Aufbau der Hütten ist nichts bekannt. Man geht davon aus, dass es sich um Holzgerüste handelte, die mit Zweigen, Schilf oder Fellen abgedeckt waren. Im Gegensatz zu den Höhlen, die auch wilde Tiere beherbergten, immer im Dunklen lagen und in die Unterwelt reichten, handelte es sich bei den von Menschen selbst errichteten Behausungen um wahrhaftige Wohnstätten – ein Mikrokosmos, ein erster mit gefundenen und bearbeiteten Materialien hergestellter künstlicher Raum von gewaltiger Wirkung. Mit der ersten Behausung, der ersten Wohnung, entstand Ordnung in der räumlichen Welt, eine Aufteilung zwischen innen und außen, die zwar die Struktur des Lebens als von der Umwelt durch eine Membran abge-

schiedene Zelle oder Wohnung wiederholt und fortsetzt, aber doch etwas grundsätzlich Neues schafft: einen Raum im Raum, der vom Menschen als Bewohner kontrolliert wird – oder zumindest die Suggestion der Kontrolle über den Binnenraum suggeriert, aber auch teilweise einlöst.

Mit der Wohnung, so durchlöchert und transparent sie nun auch immer durch die digitalen Medien, das Internet der Dinge und die vielfältigen technischen Möglichkeiten der Überwachung geworden ist, findet ganz offensichtlich eine räumliche Zäsur statt, die das individuelle und gesellschaftliche Leben betrifft. Mit dem Einräumen eines bewohnbaren, wie auch immer umbauten Raums findet eine damit einhergehende Aufteilung statt, die eine auch räumlich markierte Differenz durch einen getrennten Innen- und Außenraum eröffnet. Es geht dabei nicht nur um Einräumung oder Ausgrenzung eines individuellen Orts, sondern um die Gestaltung der (Lebens-)Welt. Mit dem Bau der Wohnung wird diese unheilbar zerschnitten. Während die Menschen oder deren Vorfahren bislang in der Welt lebten, ereignet sich mit dem Wohnen ein Riss, der einerseits mehr Schutz für die Bewohner mit sich bringt, aber auch das Gefühl der Eingeschlossenheit eines Gefängnisses und des Drangs nach dem Entkommen und einer neuen Einheit eröffnet. Wahrscheinlich ist damit eine Erinnerung an das Leben im Uterus und an das traumatische Geworfensein in die Welt verbunden, die fremd bleibt, so tiefreichend sie auch den eigenen Bedürfnissen nach umgebaut wird. Der Riss kann nicht geschlossen werden, er setzt sich auch im Selbstbewusstsein und im Wissen um das verkörperte Dasein fort.

Um als Wohnung oder auch nur als Gehäuse zu dienen, darf der von der Umwelt abgegrenzte Raum freilich nicht völlig geschlossen sein. Der Wohnraum hat Öffnungen, die so groß sein müssen, dass verkörperte Bewohner sie betreten und verlassen können, wie auch für biologische Wesen allgemein Öffnungen oder Membranen für die Aufrechterhaltung des Stoffwechsels vom Atmen über die Ernährung bis hin zum Ausscheiden vorhanden sein müssen. Dazu

kommen die materiellen, architektonischen, sozialen, moralischen und psychischen Übergänge, Filter, Schlösser und Regeln für die Kontrolle und zur Verhinderung unerwünschten Betretens oder Verlassens. Extreme sind etwa befestigte Schutzräume und Gefängniszellen. Mit dieser grundlegenden Aufteilung der Welt in ein privates und öffentliches, ein eigenes und fremdes, ein geschütztes und unbehaustes, ein gewohntes und dem Fremden und Überraschendem ausgesetztes, ein eingeschlossenes und geöffnetes Dasein gehen viele Differenzierungen und Vernetzungen einher, deren Zusammenspiel das individuelle und gesellschaftliche Leben ausmacht und es ebenso formt wie die Umwelt.

Zumindest in der jüdisch-christlichen Tradition ist das Leben in einer von der natürlichen und sozialen Umwelt abgegrenzten Wohnung oder in einem Haus nicht das Bild vom guten Leben, sondern lediglich die Folge der ersten Vertreibung, die den Menschen den Unbillen der Natur und seiner Mitmenschen aussetzte. Das paradiesische Leben fand in einem umschlossenen Garten statt, der als Garten in sich schon einen Gegensatz zur Wildnis darstellte – das Begrenzte und Behütete zum Offenen und Unkontrollierbaren. Später wurde das Paradies denn auch immer einmal wieder als Insel imaginiert, just ein dem Rest der Welt entrückter Raum, in dem die Neuzeit die Utopien ansiedelte. In vielen Darstellungen gibt es zwar im Garten kein Haus, aber am Rande ein Tor, durch das man das Paradies betritt und das auf die Tatsache verweist, dass der Zugang unter Kontrolle steht.

Das Paradies ist offenbar wie der vorkopernikanische Kosmos eine geschlossene Welt, eine Art Gebäude mit dem Gewölbe des Himmels, eine Weltenhöhle, kein unendliches, grenzenloses Universum, in dem es unheimlich zugeht und ein kalter Wind aus dem Unbekannten weht. Das Unbekannte war in der geschlossenen Welt ausgegrenzt, man lebte mitsamt den Göttern nur im geschützten Inneren, das Außen bestand lediglich in einer Ahnung, seine Existenz ein abstraktes Wissen. Mitunter wurde das Außen vorsichtig mit eingebaut, als beispielsweise der Vorsokratiker Anaximan-

der postulierte, dass Sonne und Sterne eigentlich Löcher im Himmelsgewölbe seien, durch die eine äußere Feuerwelt durchscheine.

Allerdings dachte man das irdische Haus so groß, dass das Gewölbe trotzdem in unerreichbarer Ferne blieb und einer auratischen Fassade glich, auf der man die Bewegungen der Gestirne nur beobachten konnte. Daher wurde das kosmische Schauspiel auf dem Gewölbe als ein vom Menschen unbeeinflussbares Spektakel betrachtet, das aus diesem Grunde Gegenstand der reinen Theorie war. Man kann aus dieser Perspektive auch erahnen, mit welchen Widerständen man einer kopernikanischen Weltsicht begegnete, in der das Gebäude der Menschenwelt plötzlich zusammenbrach und die Menschen mit ihrer Erde nicht nur aus der Mitte rückten, sondern nur noch durch die luftige Atmosphäre geschützt dem riesigen Kosmos ausgesetzt waren und schließlich nur noch auf einem winzigen Raumschiff hausten. Auch leitet sich daraus ab, warum die große philosophische Theorie Platons mit den Überlegungen entstanden ist, die von Menschen gewohnte und erkannte Welt als sozial konstruierte Höhle oder Gefängnis zu denken, um Auswege zu finden oder um zu imaginieren, welche Folgen ein Ausbruch aus dem Gefängnis haben könnte.

## Das Paradies, der Garten hinter der Mauer

Der Fall aus dem geschlossenen geo- und anthropozentrischen Kosmos als einem Heim wiederholt den Fall aus dem Paradies. Man müsste allerdings umgekehrt sagen, dass geistesgeschichtlich zunächst der Fall aus dem Paradies in die geschlossene Welt geführt hat, in der das Paradies zu einem fernen Traum wird, von dem der Mensch ausgeschlossen ist und das er durch Behelfsparadiese in der wirklichen Welt unvollkommen nachzuahmen versucht. Wahrscheinlich ist es auch deswegen in jedem Haus und in jeder Wohnung wichtig, einen »Garten« zu integrieren, sei es auch nur in Form einer einzigen, widerstandsfähigen Pflanze wie einem Kak-

tus. Eine Villa umgeben von einem Park, ein Park in der Stadt, ein begrünter Balkon, eine direkte Verbindung ins Grüne durch große Fenster oder auch nur Pflanzen im Zimmer: gezähmte Natur, die Wohnung als Lebensraum, als Ahnung des Paradieses, einer Welt, der nichts fehlt, die aber immer innen ist, die Welt noch einmal, nur vom Bewohner kontrolliert und diesen nicht bedrohend.

Im Garten lebt der Mensch im Einklang mit der Natur. Wahrscheinlich ist der Garten zum Phantasma der Menschen geworden, die sich vom nomadischen Dasein als Jäger und Sammler abgelöst und für die sesshafte Existenz und die Landwirtschaft, die Zähmung der Tiere und das Bebauen des Ackers entschieden haben und seitdem schwanken zwischen dem idyllischen Garten, der harmonischen und sicheren Verschmelzung von Natur und Kultur, und der nach den sündigen künstlichen Welten wie Sodom und Gomorra versprochenen Stadt, dem neuen oder himmlischen Jerusalem, als ganz und gar künstlicher und quadratischer Welt. Aber auch sie wird weiterhin umgeben von hohen Mauern gedacht, obgleich die Stadttore offen stehen können. Schon im Hebräerbrief, also ganz früh in der Erzählung von Abraham, ist die Rede vom himmlischen Jerusalem als der »Stadt des lebendigen Gottes« und von der Stadt, die Gott für die Gläubigen schuf – als Ersatz für das Paradies und als neues, humanisiertes Paradies, das die Natur als Lebenswelt hinter sich gelassen hat.

Seit den ersten niedergeschriebenen Erzählungen, die mit diesem Übergang entstanden sind und selbst als Gärten der Worte verstanden werden können, verfolgt die Menschen das Bild vom Garten, etwa im Gilgamesch-Epos. In den griechischen Gärten des Elysium »wandeln die Menschen leicht durch das Leben«, schreibt Homer in der *Odysee*. Der Garten ist ein Ort, in dem nicht unter Mühen und mit Schweiß gearbeitet, die Natur unterworfen wird, sondern in dem der Mensch als Gärtner auftritt, der hütet, pflegt und kultiviert. Er kämpft nicht um das Überleben, ist kein Arbeiter, sondern ein Künstler, der im Einvernehmen mit der Natur eine Welt baut, in der er sich als Wesen der Kultur und der Natur nieder-

lassen und heimisch fühlen kann. Der Garten ist die Genesis des Menschen als zweitem Gott. Aber bevor die Natur als Garten gestaltet und der Mensch ganz zum Gärtner werden kann, müssen geschützte Inseln geschaffen, einerseits die Gärten abgegrenzt werden von der wilden, aber auch von der bearbeiteten und unterworfenen Natur. Und andererseits sind die Häuser und Siedlungen, die Kultur, die künstlichen Gehäuse für das Innenleben der Menschen, in denen auch wieder Gärten einziehen können, zu entwerfen und zu errichten.

Im biblischen Paradies, einer Imagination der Landwirtschaft betreibenden Sesshaften, die vom vergangenen nomadischen Leben der veganen Sammler – offenbar nicht der Jäger und Aasfresser! – träumten, mussten sich die Menschen nicht vor der Natur fürchten, mit der sie in Einheit lebten. Sie waren weder Hunger oder Durst noch gefährlichen Tieren oder Naturkatastrophen ausgesetzt. In der paradiesischen Welt ohne Risiko bestand keine Notwendigkeit für eine Trennung von außen und innen, und die Menschen mussten sich nicht zurückziehen, sondern konnten in aller Öffentlichkeit auch ohne Kleidung das Leben genießen. Die Mühen der Arbeit, des Planens und Organisierens, von Anstrengung und Erholung, Plage und Feier unterteilten den kontinuierlichen – man möchte sagen bewusstlosen – Lebensfluss noch nicht. Es drohte auch keine Heimtücke von anderen Menschen, der Kampf zwischen den Geschlechtern fand noch nicht statt, womöglich war auch Sexualität als Lust und Reproduktion außen vor oder auch nur selbstverständlich. Im öffentlichen Dasein unter freiem Himmel musste nichts verborgen werden, es gab keine Heimlichkeiten und damit war auch alles »Un-Heim-liche« den Menschen und ihrem unbeschwerten Leben in Muße fern, das wohl glücklich genannt werden sollte.

Es hing bekanntlich aber ein Fluch mindestens seit dem Einzug der Menschen über dem idyllischen Garten, den man sich nach der Geschichte und auch etymologisch als abgeschlossenen Ort vom Rest der Welt vorstellen muss. Das griechische Wort »Paradies«

kommt vom altiranischen *pairidaeza* und bezeichnete das Umzäunte beziehungsweise einen von einer Steinmauer, einem Zaun, dichten Hecken oder Gestrüpp umgebenen Garten oder Wald. In der Genesis ist die Rede nicht vom Paradies, sondern vom Garten Eden. Das hebräische Wort für »Garten« *gan* oder *gannah* stammt von »beschützen« oder »hegen« ab. Das Paradies als Garten ist also bereits als ein Ort gedacht, den eine Umfriedung vom Außen trennt, als eine räumliche Insel, die geschaffen, der wilden Natur abgetrotzt und gestaltet wird. Die Umgrenzung schützt das Innere vor dem feindlichen Außen und ermöglicht erst eine Kultivierung. Ein Garten ist die vom Menschen umgestaltete Natur, eine zweite Natur, eine Gegenwelt, eine Wohnung.

Nach der Bibel scheint es so, als habe Gott den Menschen den ersten Garten eingerichtet und ihn, so heißt, es im Osten »gepflanzt«. Dieser bestand offenbar neben dem im Zentrum befindlichen Weltenbaum, später auch Baum der Erkenntnis genannt, vor allem aus vielen Obstbäumen, die Nahrung in Hülle und Fülle boten. Nach dem Bild waren der dort hineingesetzte Mensch, der Mann, hier noch kein Gärtner, sondern nur Bewohner des bereits kultivierten Gartens. Er wurde durch einen Fluss bewässert, der sich außerhalb in vier Flüsse aufteilte. Allerdings ist die Geschichte, weil zusammengesetzt aus verschiedenen Überlieferungen, nicht konsistent, denn es wird auch erzählt, dass der Mensch den Garten nicht nur bewohnen, sondern auch »bebauen und bewahren« sollte.

Der Garten Eden hat Ähnlichkeiten mit der griechischen, von Hesiod geschilderten Erzählung vom ersten, goldenen Geschlecht der Menschen, das frei von jedem Übel und im Überfluss in einer für eine Agrargesellschaft geformten Gartenwelt mit selbst wachsenden Früchten und großen Herden lebte. Sie mussten nicht arbeiten, sie sammelten nur vom Überfluss ein und tranken die Milch der Schafe und Ziegen, waren also womöglich Vegetarier. Sie wurden nicht alt, mussten nicht gegen den Tod kämpfen, sondern schliefen ein und überlebten als gute Geister. Aber dann kamen

weitere, weniger gesegnete Geschlechter. Bevor das sogenannte eiserner Geschlecht nach den üblichen Szenarien des Kulturverfalls sein Ende fand, ist noch vom Geschlecht der Heroen die Rede, welche immerhin Aussicht hatten, nach dem Tod auf Elysion, die Inseln der Seligen, zu gelangen, einem Abbild des Paradieses, das zwar noch von dieser Welt war, aber weit entfernt im Westen, nicht im Osten lag. Die Quelle der Lethe ließ sie ihre Leiden vergessen.

Nicht konsistent ist die biblische Erzählung überdies durch die zweimalige, aber unterschiedliche Erzählung von der Erschaffung des Menschen. Sie ist schon einmal in Genesis 1 geschehen, als Gott Mann und Frau noch gleichwertig und als Ebenbilder formte. Die Menschen sind damit keine Nachkommen Gottes, sondern dessen Produkte. Die Erzählung vom Garten Eden in Genesis 2 gibt sich zwar als Erweiterung, da es dort heißt, dass Gott den Menschen zur gleichen Zeit wie Himmel und Erde aus der befeuchteten Erde des Ackers schuf. Aber bekanntlich kam hier zuerst der Mann, den Gott nicht einsam lassen wollte und ihm daher aus einer seiner Rippen eine »Gehilfin« baute. Diese soll den Mann aus dem Heim von Mutter und Vater zu locken vermögen, weil sie »ein Fleisch« seien. Hier also ist neben der Einsetzung auch schon vom Verlassen der heimischen Wohnung die Rede, was schließlich zur dramatischen Wende der Genesis-Erzählung führt: der Verführung von Eva durch die Schlange, welche die Lüge Gottes aufdeckt.

Das Essen der Frucht vom Baum der Erkenntnis bringt so nicht den Tod, wie Gott drohte, sondern führt in das Leben eine neue Unterscheidung ein, zwischen Gut und Böse. Gott verstößt nach der Bibel auch nur deswegen die Menschen aus dem Paradies, um sie nicht in Versuchung zu bringen, vom Baum des Lebens, dem Weltenbaum, zu essen oder diesen zu berühren und unsterblich wie er selbst zu werden. Aber die Angst Gottes, sein Bestreben, die Trennung zwischen den Menschen und dem Göttlichen aufrechtzuerhalten, ist hier nur insofern von Interesse, als die Sterblichen besorgt sind, sich vor tödlichen Gefahren schützen zu müssen.

Klar ist jedoch, dass die Ausweisung der Menschen aus dem Pa-

radies, der ersten Heimat, die Not ins Leben bringt: das Begehren nach Sexualität oder die Abhängigkeit vom Anderen, die Schmerzen des Gebärens, wenn das neue Leben aus der Wohnung im Uterus gedrängt und in das unwirtliche Leben geworfen wird, die Mühen der Arbeit und eben die Sterblichkeit, der Eingang des Menschen in die letzte Wohnung, in die Auflösung und Vermischung mit der Erde: Staub zu Staub. Gott aber trieb den Menschen nicht nur hinaus in die neue Obdachlosigkeit, sondern gab ihm noch aufgrund seines ungeschützten Körpers als nacktem Affen »Röcke von Fellen«. Diese sollten nicht nur die Scham bedecken, sondern wurden eben zu den ersten schützenden »Wohnungen« des Menschen, der nackt aus dem Paradies vertrieben und einer wilden Umgebung ausgesetzt worden war, die erst wieder zum ummauerten und menschlich gestalteten Garten umgestaltet werden musste. Das Paradies ist eine Erinnerung an eine Vergangenheit, aus der die Menschen unwiederbringlich geworfen wurden, die Kultur ist das Bemühen der Rückkehr mit anderen, selbst geschaffenen Mitteln des Menschen als zweitem Gott, wie man in der Renaissance glaubte. Er verwandelt die Wildnis und den Acker in einen Garten mit gezähmten Tieren und zieht in die Städte mit den umbauten Räumen, den Häusern und Wohnungen, um den Traum von der Gartenstadt, das Wohnen im Garten, zu realisieren.

## Die Scham oder die Öffnung des Privaten

Nach der jüdisch-christlichen, auch islamischen Tradition entstand die Scham aus der Geburt des Selbstbewusstseins als Folge der Übertretung von Gottes Befehl, die Frucht vom verbotenen Baum nicht zu essen. Plötzlich wurden sich Adam und Eva ihrer Nacktheit bewusst. Nach der Bibel bedeckten die beiden ihre »Scham« mit Feigenblättern, verbargen also ihre Geschlechtsorgane und damit ihr sexuelles Begehren. Einem Hinweis von Marshall McLuhan folgend, der das Haus als kollektive Kleidung verstand,<sup>6</sup> sind Klei-

dung und Wohngehäuse keineswegs nur ein Schutz vor widrigen Klima- und Wetterbedingungen oder vor Feinden, sondern auch schambedingte Verhüllungen, im Fall des Wohngehäuses als Rückzugsort, in dem der Scham unterworfenen Verhaltensweisen im Geheimen vollzogen werden können.

Es ist ein großer, letztlich ungelöster Streit, ob im Zuge der Neuzeit und Moderne die Scham und damit der Wunsch nach privatem Raum, wie von Norbert Elias in seinem Klassiker *Über den Prozeß der Zivilisation* ausgeführt, weiter zugenommen (»Vorrücken der Schamgrenze«) oder ob sich diese nur verändert hat, sie also eine anthropologische Konstante ist, was etwa Hans Peter Duerr in *Der Mythos vom Zivilisationsprozess* zu belegen suchte und gleichzeitig argumentierte, dass die Schamgrenze absinke. Ziemlich eindeutig ist, dass bis zur Neuzeit die »Notdurft« nicht im Geheimen, in der abgeschlossenen Toilette, sondern etwa in der römischen Antike in der öffentlichen Kloake gemeinsam oder später im öffentlichen Raum beziehungsweise in den gemeinsamen Privaträumen verrichtet wurde. Vermutlich waren auch Nacktheit und Sexualität ebenso wie körperliche Gerüche oder Flatulenz kein Anlass zur Scham.

Unabhängig von dieser Grundsatzfrage ist davon auszugehen, dass sowohl die Erfindung der Kleidung als auch die des Gehäuses neue Verhaltensweisen und Unterschiede zwischen öffentlich und privat entstehen ließen – und das dadurch erst mögliche und raffinierte Spiel zwischen Zeigen und Verbergen. Es könnte zur Ausbildung von Scham und gleichzeitig zur Erregung des Begehrens beim permanent sexualisierten Leben des Menschen geführt haben, das im Unterschied zu Tieren keinen Sexualzyklus kennt. Auch das ist möglicherweise eine Folge des geschützten Wohnens und anderer Kulturtechniken, die den Menschen unabhängiger von den Bedingungen der Außenwelt machten. Je bedeckter die Menschen in den Schamkulturen sind, je zurückgezogener Sexualität nachgegangen wird, desto stärker sind diese mit Nacktheit oder dem Sich-Entblößen als eine Art der Einladung verbunden und desto stärker wird das öffentliche Verhalten sozial normiert.

Die »kollektive Bekleidung« durch erste Konstruktionen von Gehäusen aus Steinen, Ästen, Fellen und Tierhäuten, der Rückzug aus der Öffentlichkeit in einen primitiven, aber privaten, abgeschiedenen Raum, schafft schlicht eine gewisse Sicherheit, nicht von Konkurrenten, Neugierigen oder Bedrohungen gestört zu werden und seinen Tätigkeiten in Ruhe nachgehen oder sie überhaupt erst entwickeln zu können. Es entsteht erstmals historisch eine Intimität, die im ge- und verborgenen Innen- oder Wohnraum geschützt neue Verhaltensweisen entstehen lässt. Es ist davon auszugehen, dass es in den frühen Wohnungen wie noch in den Häusern der Jungsteinzeit, von denen zumindest Gebäudegrundrisse erhalten sind, nur einen Raum gegeben hat, in dem sich das gesamte Leben der Bewohner, wozu auch die ersten Haustiere gehörten, gemeinsam abspielte – mit dem Mittelpunkt der multifunktionalen Feuerstelle, die wärmte, auf der man kochte, die vor Insekten schützte und um die herum man sich aufhielt, aß und schlief.<sup>7</sup> Intimität wird es also nur nach außen hin gegeben haben, bis dann die Häuser wuchsen und das Innenleben räumlich in verschiedene Funktionen wie Gemeinsamkeit, Essen, Schlafen und Arbeiten sowie in individuelle Räume aufgeteilt wurde.

Man schläft durch, kultiviert die Sexualität, legt die Posen ab, die zur Selbstbehauptung in der Gruppe notwendig sind, zeigt sich nackt, wird »authentisch«, kann sich im Geheimen vorübergehend den Normen der Gruppe entziehen, individualisiert sich und kommt schambehaftet in Konflikt mit der Gruppe. »Was künstlich ist, verlangt geschloßnen Raum«, schrieb Goethe. Die Wohnung ist seit der Erfindung der Behausungen im Neolithikum eine Brutstätte des Dissidenten, der Abweichung, der kulturellen Innovation geworden. Und die Einsicht, die aufdeckt und entblößt, wird damit zur Obsession und zur Pornographie, die zeigt, was verborgen, hinter der Schamgrenze bleiben sollte und dafür umso mehr zum Gegenstand der Begierde gerät. Auch der Beobachter des Intimen wird zum Eindringling und moralisch sanktioniert.

Fenster sind eine relativ neue Erfindung, sie entstanden erst im Laufe der Urbanisierung vor wenigen tausend Jahren. Der um-

geschlossene Raum benötigte immer eine Türöffnung, die Luft einließ, aber auch verhängt werden konnte, und einen Rauchabzug. Mit festen Bauwerken kamen Öffnungen auf, die kaum einen Blick nach außen oder innen ermöglichten, bloße Schlitze zur Luftzirkulation, schließlich erst sparte man größere Öffnungen aus, die Luft und Licht eintreten und sich mit hölzernen Windläden, Stroh, Fellen oder Tüchern verschließen ließen. In einer der frühen Siedlungen, in der im achten Jahrtausend vor Christus gegründeten Stadt Catalhöyük in Zentralanatolien, reihten sich die Häuser dicht aneinander, Zugang gab es meist vom Dach her. Oft wurden Häuser wie seit dem alten Ägypten so gebaut, dass sie sich zum Innenhof öffneten und zur Straße hin geschlossen waren. In wärmeren Gebieten sorgte man sich wenig um den Schutz vor Kälte, wohl aber in kühleren, wo die Möglichkeit zum Verschließen der Öffnungen hohen Nutzen versprach. Mit lichtdurchlässigen Materialien wie Alabaster, Tierhäuten, Pergament und schließlich Glas trat Licht in die dunklen Höhlen ein, aber sie gewährten anfangs nur bedingt Einblick. Glas war zunächst nicht farblos.

Ab dem 13. Jahrhundert wurden mit der Verbesserung der Herstellung von Flachglas die Gebäudefenster von Schlössern und Burgen bis hin zu Privathäusern zunehmend verglast. Seit der Renaissance sind Fenster auch bei Wohnhäusern ein wichtiges Element der Fassadengestaltung. Die allmähliche Vergrößerung der Fensterflächen und die Erfindung des farblosen Kristallglases führten – parallel zur philosophischen Aufklärung – zu einer Erhellung oder Aufklärung der Innenräume und des Innenlebens. Ende des 19. Jahrhunderts verschwanden die bislang notwendigen Unterteilungen und die Glasflächen vergrößerten sich just in der Zeit, als Gaslichter immer weitere Verbreitung fanden, die mit ihrem konstanten, gleichförmigen Licht die Nacht zum Tag machten, aber den Räumen auch Sauerstoff entzogen.

Durch das elektrische Licht wurde das Tageslicht endgültig durch künstliches Licht ersetzt, was paradoxerweise wieder geschlossene Räume und neue architektonische Höhlen wie Theater,

Kinos oder Fabrikationsräume ermöglichte,<sup>8</sup> während der gleichzeitige Durchbruch der Mauern schließlich mit den von außen ganz und gar einsichtigen, von allen Ornamenten befreiten und ohne tragende Steinkonstruktionen auskommenden Bauten aus den neuen Materialien Glas und Eisen sowie vorgefertigten Teilen wie das Palmenhaus in Kew (1844–1848) und dem Kristallpalast der ersten Weltausstellung 1851 erfolgte.

Das Einbrechen des Tageslichts und das elektrische Licht, das keine Vorbereitungen mehr verlangte, sondern nur noch die Betätigung des Lichtschalters, verändern die Farben und die Wahrnehmung der Innenräume, vertreiben die Düsternis, decken gnadenlos Staub und Schmutz auf und damit auch die vollgestopften Interieurs der »gemütlichen« Zimmer. Dunkelheit verwandelt sich in Verdunkelung, zu einer Option, ebenso wurden Vorhänge, Jalousien oder Gardinen zum Sichtschutz, der die Intimität aufrechterhält und Scham abwehren soll. Mit der »schamlosen« Öffnung der Innenräume durch neue, große Fensterfronten erfolgten schnell auch weitere Durchbrüche mit der Telefonie, dem Radio und schließlich dem Fernsehen. Im Zuge der digitalen Vernetzung und den Smart Homes definieren sich Öffentlichkeit und Privaträume neu: An die Stelle der traditionellen Mauern treten mehr und mehr digitale Konstrukte des Schutzes vor Trojanern und Hackern. Überwacht werden damit natürlich auch die Datenströme der Bewohner.

Jean-Paul Sartre hat in *Das Sein und das Nichts* die auch räumliche Bedingtheit der Scham an einer buchstäblichen Schlüsselszene herausgearbeitet, die heute nach »Big Brother« und Konsorten möglicherweise ihre Nachvollziehbarkeit verliert. Was passiert, wenn eine Person dabei ertappt wird, wie sie heimlich durch das Schlüsselloch einer Tür andere beobachtet, die glauben, sich in einem geschützten, verborgenen Raum zu befinden? Solche komplizierten Beziehungen und Wahrnehmungsverhältnisse können erst gesetzt der Prämisse eines intimen Lebens in abgeschirmten Räumen zustande kommen. Das andere Extrem ist das obszöne, ungeschützte

Wohnen in der Öffentlichkeit, wie dies der zu den Kynikern zählende Diogenes von Sinope auf der Suche nach einem einfachen Leben und im Aufstand gegen die Schamgesellschaft der in Häusern zurückgezogen Wohnenden praktiziert haben soll. Dagegen wird als Strafe ein Wohnen unter Beobachtung verhängt, etwa in Gefängnissen mit dem Ideal eines Panopticons, in welchem die Gefangenen keine Privatsphäre haben und auch nicht immer wissen sollen, ob sie gerade beobachtet werden. In einem Versuch, diese Ungeschütztheit noch einmal verstärkt als Mittel der Repression und Demütigung einzusetzen, haben US-Militärs und Geheimdienstmitarbeiter in Abu Ghraib Gefangene nackt traktiert oder Männer gezwungen, vor den Augen der Beobachter zu kopulieren. Mittlerweile dehnt sich das Panopticon auf den öffentlichen Raum aus und dringt auch tief in die privaten Räume vor, wenn Assistenten wie Alexa, Roboter, Computer, Fernsehgeräte, Smartphones oder andere Teile des Internets der Dinge von Hackern, Unternehmen oder Sicherheitsbehörden zu Spionagezwecken verwendet werden.

Scham entsteht, wenn jemand etwas Verpönte macht und dabei von anderen oder auch nur seinem Gewissen, dem Freud'schen Über-Ich, beobachtet oder aufgedeckt wird. In der Wohnung, verborgen, von Wänden vor neugierigen Blicken geschützt, kann man dem nachgehen, was in der Öffentlichkeit Scham auslösen würde. Im geschützten Raum »entblößt« zu werden, ist eine besondere Verletzung der persönlichen Privatsphäre. Scham ist eine Folge des Selbstbewusstseins, was bedeutet, sich selbst als Anderen – also aus der Perspektive eines anderen –, als verkörpertes Subjekt wie im Spiegelbild sehen zu können und zu müssen. Das bringt einen Riss mit sich, weil man als Selbstbeobachter aus sich heraustritt und sich von sich selbst distanziert. Man wird sich ver-rückterweise selbst zu einem Fremden und erfährt damit, wie andere einen als verkörpertes Ich erblicken.

Sartre, der aus seinem existentiellen Ansatz heraus die Erfahrung der Existenz des Anderen entwickeln will, um nicht in einem widersinnigen Solipsismus zu landen, deutet diese Entfremdung

so, dass man für sich und für andere letztlich zum Objekt werden kann. Wenn aber der Andere als Person erfahren wird, spielt sich eine ähnlich dramatische Begegnung ab wie die zwischen Herr und Knecht bei Hegel. Normalerweise erleben wir die Welt sinnlich von uns als Zentrum aus, sie gruppiert sich auf das wahrnehmende Subjekt hin oder organisiert sich räumlich perspektivisch von ihm aus. Man schaut aus seinen Augen heraus und auf Dinge und Körper und teilt die Welt dementsprechend mit sich als Zentrum in vorne und hinten, oben und unten, rechts und links ein. Dreht man seinen Körper und damit die Augen, dreht sich die Welt mit der Orientierung mit. Um diese egozentrische Orientierung nachzuvollziehen, also zu verstehen, was für einen anderen links oder rechts ist, muss sich dieser imaginativ an die räumliche Stelle des für ihn Anderen setzen. Das scheint normal zu sein, aber es gibt interessanterweise Ausnahmen, wie der Ethnologe Jürg Wassmann schreibt:

Die meisten Sprachen dieser Welt kennen beispielsweise keine Begriffe für links und rechts; Sprecher nicht-indogermanischer Sprachen sehen den Menschen oft nicht im Zentrum stehend, sondern als Teil der Umwelt an. Die westliche Vorstellung vom Menschen als Zentrum halten sie für anmaßend. Folglich orientieren sich diese Menschen nicht egozentrisch, sondern geozentrisch. Das heißt: Sie orientieren sich anhand von Fixpunkten »dort draußen«. [...] Stellen Sie sich folgende Szene vor: Sie stehen vor einem Tisch, auf dem ein Pfeil liegt, der nach links zeigt. Sie werden nun dazu aufgefordert, sich um 180 Grad zu drehen. Jetzt stehen Sie vor einem zweiten Tisch, auf dem zwei Pfeile liegen: Einer zeigt nach links, der andere nach rechts. Ihre Aufgabe ist es nun, auf jenen Pfeil zu zeigen, der »ebenso« liegt, wie derjenige auf dem ersten Tisch. Ohne Zweifel würden Sie auf den linken Pfeil zeigen, denn Sie orientieren sich egozentrisch, haben also Ihr »links« mit dem eigenen Körper um 180 Grad mitgedreht. Ein Balinese aber, eine Tzeltal aus Mexiko, ein Inder aus Kerala, eine Yupno aus Papua-Neuguinea, ein Inselbewohner der Südsee oder ein Guugu Yimidhirr aus Australien würde auf den rechten Pfeil zeigen. Diese Menschen orientieren sich geozentrisch: unabhängig vom eigenen Körper.<sup>9</sup>

Möglicherweise ist die geozentrische Weltsicht, in der sich die Menschen von außen in der Welt verorten, weniger anfällig für den Kampf ums Überleben, den Sartre aus egozentrischer Sicht markiert. Der Auftritt eines blickenden Anderen bedroht die egozentrische Verortung. Sartre schreibt, dass sich durch ihn »eine Räumlichkeit entfaltet, die nicht meine Räumlichkeit ist, denn statt eine Gruppierung der Dinge auf mich zu sein, liegt eine vor mir fliehende Gerichtetheit vor.«<sup>10</sup> Dadurch könne sich das Ich nicht mehr zum Mittelpunkt machen, es findet eine Dezentrierung, eine »innere Blutung« statt (Sartre thematisiert hier keine Gemeinsamkeit der sich Begehenden, die durch Gesten der Höflichkeit oder Verführung entsteht). Im Kampf der Sich-Erblickenden, die sich wechselseitig zum Objekt machen können, was das Ausfließen des Seins, die Dezentrierung, verhindere, werde deutlich, dass Wahrnehmen erblicken sei und damit auch das Bewusstsein, erblickt zu werden und verletzlich zu sein.

Sartre will mit der Schüssellochszene eruieren, was es heißt, als heimlicher Beobachter erblickt zu werden, der davon ausgeht, beispielsweise als Eifersüchtiger, eine Szene von sich unbeobachtet Wahnenden zu sehen, aber selbst dem Blick der anderen verborgen ist. Das Bewusstsein des Beobachters ist unreflektiert, denn er sieht zwar die anderen, aber nicht sich selbst als Beobachter. Sobald er aber realisiert, dass er selbst gesehen wird, kommt Scham in ihm auf, weil er sich nun in das entfremdete Objekt innerhalb der Welt verwandelt, zu der er seinerseits als heimlicher Beobachter die im Raum Befindlichen machte. Der beobachtete Beobachter sieht sich selbst plötzlich als erblicktes Objekt und als Subjekt, das schamvoll seinem eigenen Sein entfliehen will, erkennt sich dabei aber als jenes, wobei durch diese Identifizierung von außen seine eigene Freiheit vernichtet wird, weil er sich nicht mehr als Herr der Situation erfährt: »Für den Anderen beuge ich mich über das Schlüsselloch, so wie jener Bau vom Wind gebeugt ist. So habe ich für den Anderen meine Transzendenz abgeworfen.«

Wir wollen nicht weiter Sartres Gedanken folgen, da es uns darum geht, welche Veränderungen des Selbstbewusstseins die Mög-

lichkeit mit sich bringt, sich in einem vor Blicken geschützten Raum relativ sicher zu wähnen und dennoch schon aufgrund des Selbstbewusstseins zu wissen, beobachtet werden zu können, also beispielsweise dort heimlich fotografiert oder gefilmt zu werden. Man darf vermuten, dass die Menschen, welche die Bilderströme von Überwachungskameras beobachten, die mitunter auch bereits Gesichtserkennung ermöglichen, keine Scham empfinden. Das Sehen durch das Schlüsselloch ist professionell geworden, insbesondere wenn Kameras als logische Erweiterung im öffentlichen Raum die Beobachtung übernehmen, was Sartre noch nicht ahnen konnte. Wenn Bilder oder Videos, die dem öffentlichen Raum entstammen, an die Öffentlichkeit gelangen, stellt sich höchstens Wut ein. Wenn sie hingegen Szenen in Privaträumen darstellen, kommt Scham auf, deren notwendige Grundlage vermeintlich intime Räume sind, die den Blick von außen abwehren. Aber alle Räume haben die Eigenschaft, dass sie nicht völlig versiegelt werden können, sie müssen betretbar sein sowie Licht und Luft hereinlassen – sie sind verbunden mit dem Außen durch reale und virtuelle Öffnungen.

Bis vor Kurzem galt, dass der letzte geschützte Innenraum einer Person das Gehirn im Schädel sei. »Die Gedanken sind frei« war der Slogan seit der Aufklärung. Mit bildgebenden Techniken dringt man nun auch in diese intimen Innenräume ein, die sich durch elektrische Stromflüsse oder erhöhten Stoffwechsel verraten und womöglich die gehegten Gedanken offenbaren. Und dass man mit Mikrowellen durch Mauern sehen kann, ist auch keine Innovation mehr. Stirbt die Scham also aus oder verstärkt sie sich durch die zunehmende Öffentlichkeit des Privaten?

## Erste Wohnung

Unser Leben beginnt in einer dunklen Höhle, der Gebärmutter, in der nach der Befruchtung und schließlich der Einnistung der Eizelle der Embryo von der Außenwelt weitgehend abgekapselt her-

anwächst. »Uterus« ist der Bauch, griechisch *hystera*, englisch *womb*. Das deutsche Wort »Gebärmutter« macht hingegen klarer, dass es sich um einen Raum handelt, einen Teil der Mutter, in dem sich mit oder ohne Zustimmung die befruchtete Eizelle einnistet, um einen neuen Organismus, der zuerst selbst nicht lebensfähig ist, geschützt heranwachsen zu lassen. Es handelt sich bei der Befruchtung und dem Einnisten im Prinzip um eine Infektion, um den Beginn einer temporären Lebensgemeinschaft, was auch, wenn unerwünscht, als Eindringen eines Parasiten betrachtet werden kann, zumal wenn die Befruchtung gewaltsam oder gegen den Willen der Frau geschehen ist.

Auch wenn über diese frühe Lebenszeit bis noch in die frühe Kindheit nach der Geburt eine Amnesie herrscht, die Menschen sich also bis etwa zum dritten Lebensjahr nicht konkret an ihre Vergangenheit erinnern können, ist das Dasein im Uterus zumindest ein jedem in der Vorstellung nachvollziehbares Bild eines behüteten und geschützten Lebens, für Frauen sowieso, in deren Körper ihre Kinder nach dem gewollten oder zufälligen Einnisten als Mitbewohner heranwachsen. Das Leben beginnt als ein Zusammenleben, als eine vorübergehende Wohngemeinschaft, die in der Regel mit der Entbindung oder dem Zur-Welt-Kommen auf andere Weise fortgesetzt wird. Auch wenn wir keine persönlichen Erinnerungen an das Leben in der Gebärmutter haben, so gibt es doch eine Grundstimmung des Aufgehobenseins, die unser Leben und unsere Suche nach einer Wohnung prägt, selbst wenn es sich dabei nur um ein Bild handelt, das uns eine Erfahrung suggeriert, die wir auch anderweitig von Wohnungen als geschützten Lebensräumen haben.

Wir wachsen in der Gebärmutter, einem von außen abgetrennten und weitgehend geschützten Bereich, auf. Hier ist es weich und warm, die Umwelt, also der Uterus als Wohnung, passt sich den Bewegungen und der Größe des heranwachsenden und reifen Kindes an und hält die Umweltbedingungen weitgehend konstant, sofern auch das Leben der Mutter in einigermaßen normalen

Bahnen abläuft. Über die Nabelschnur mit der Plazenta verbunden, ist das Kind an den Blutkreislauf angeschlossen und erhält kontinuierlich Sauerstoff und Nährstoffe. Atmen muss der Fötus daher noch nicht, das entstehende Kohlendioxid wird daher nicht über die Lunge, sondern über die Nabelschnur abgegeben. Kot entsteht durch diese Ernährung über das Blut nicht, die Ausscheidung erfolgt ebenfalls über die Nabelschnur, und der nach Ausbildung der Nieren wenig konzentrierte Urin wird nach Verarbeitung und Resorption im Darm ins Fruchtwasser ausgeschieden und wieder getrunken.

Schwerelos schwebt der Fötus im Fruchtwasser der Höhle. Erst wenn das Gehirn heranwächst, die Ohren und die Augen ausgebildet sind und der Fötus Bewegungsfähigkeit erlangt, erfährt er sich selbst und die Welt. Dann prägen sich erste Erfahrungen ein, auch traumatischer Art. Wir wissen aber nur, dass ein Fötus etwa ab dem sechsten Monat zu hören beginnt (und auch die Stimme der Mutter wiedererkennt), ab dem siebten Monaten riechen und kurz darauf auch sehen kann. Dann ist er auch in der Lage, das Fruchtwasser zu schlucken oder sich durch Nuckeln mit dem Daumen im Mund zu beruhigen und damit auf das Stillen vorzubereiten. Das Innere der Fruchtblase und das Fruchtwasser sind weitgehend steril, noch befinden sich auf und im Leib des Kindes nur wenige Mitbewohner der uterinen Mikrobiota wie *Gardnerella vaginalis*, *Enterobacter*, *Streptococcus agalactiae* oder andere Bakterien. Gänzlich gesichert ist der Uterus nicht, denn bakterielle Infektionen können zu Früh- oder Fehlgeburten führen. Mit der Geburt siedeln sich aber massenhaft Bakterien, Viren und Pilze als Parasiten, Symbionten und Gäste an, die den Körper als Wohnung oder Lebensraum besetzen.

In der ersten Wohnung ist es eng, warm, dunkel und gedämpft, die Geräusche des mütterlichen Körpers dürften nur in Ausnahmefällen, wenn sie aus dem Gewohnten herausfallen, zu hören sein, von außen dringen manche Geräusche, immer wieder die Stimme der Mutter, aber auch die anderer Bekannter und Fremder, Musik oder Gemurmel ein – wie in einer Wohnung durch geschlossene

Fenster und Türen. Manchmal wird es auch laut, durchzuckt ein erster Schreck vor dem, was unerkannt und unbekannt da draußen ist, das Kind, was aber schnell wieder im schläfrigen Sein vergeht. Wenn die Mutter geht und sich bewegt, schwingt und schwimmt der Fötus im Fruchtwasser mit, was auch verhindert, dass es in der Wohnung zu eng wird. Stürze und Stöße werden von der straff gespannten Gebärmutterwand und dem Fruchtwasser gemildert. Angst empfindet es dabei nur, wenn diese wirklich hart und auch für die Mutter schmerzhaft sind. Vermutlich kennt das Kind in der Gebärmutter wohl noch nicht den Unterschied von innen und außen, ist eins mit dem mütterlichen Körper – so stellen wir uns das immerhin vor.

Mit Sigmund Freud lässt sich das intrauterine Leben als eine der Urfantasien bezeichnen, die sich bei allen Menschen finden, unabhängig von wirklich erlebten Erfahrungen. Es wäre der Ursprung des Lebens im »primären Narzissmus«, in dem es noch keine Beziehung zu einem oder etwas Anderem gibt, eine Trennung noch nicht stattgefunden hat, der Fötus eins mit seinem Körper und der Umwelt ist, ein Zustand, der im Schlaf reproduziert wird, in den die Menschen immer wieder heimkehren, bis sie schließlich diese dem intrauterinen Leben ähnliche Urwohnung der »Heimlichkeit« verlassen und in die Welt fallen.

Ohne Schlaf, der täglichen Wiederholung des verlorenen intrauterinen Daseins im Schutz der Gebärmutter, und mit möglichst weitgehendem Rückzug von der Außenwelt werden die Menschen krank und wirr. Die wie immer auch rudimentäre Rückkehr zur ersten Wohnung durch den Schlaf ist offenbar für Menschen, aber auch für viele Tiere lebensnotwendig und damit existentiell. Der intrauterine Zustand kann auch künstlich simuliert werden, etwa durch von der Umwelt abgeschottete »Floating-Tanks«, in denen der Mensch allen Sinnesreizen entzogen und schwerelos auf der Oberfläche von körperwarmem, also thermoneutralem Wasser, dessen Dichte durch Zugabe von Salzen erhöht wird, treibt und sich der empfundene Unterschied von Körper und Umwelt auf-

löst. Folge ist eine vermehrte Ausschüttung von Endorphinen und ein gelöstes, entspanntes Empfinden, das wahrscheinlich auch dem Gefühl des Fötus gleicht, der im Floating-Tank des Uterus heranwächst.

Das Kind schwebt in der Flüssigkeit und an der Nabelschur hängend wie ein Astronaut in einem Raumanzug, sozusagen als eine mobile Ein-Mann-Station im Weltall. Die erste Wohnung ist eine Höhle, man könnte auch sagen, ein Verließ, das erste Wohnen eine Gefangenschaft in einer weitgehend vor dem Außen abgeschirmten Wohnung. Dieses Urbild des Wohnens, an das wir uns nicht wirklich erinnern, sondern das wir nur imaginieren können, ist mit der Situation des Eingeschlossenseins in einem Kerker ein paradoxes Phantasma.

Schließlich kann auch eine Wohnung, die vor dem Außen schützt und in die man sich zurückzieht, in ein Gefängnis umkippen, aus dem man nicht mehr herauskommt. Die Angst, eingeschlossen zu sein und unbedingt nach draußen zu wollen, könnten auch Föten entwickeln, die am Ende der Schwangerschaft immer weniger Platz im Uterus finden und entsprechend in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt sind. Sie schweben dann nicht mehr, auch wenn sie sich noch ein wenig drehen können, und stoßen mit ihren Bewegungen nun gegen die Rippen, was ihnen und der Mutter Schmerzen bereiten kann. Zum Schluss wird es immer enger, die Bewegungen können nur noch langsam erfolgen, das Kind ist im Regelfall bereits kopfüber in die Startposition im Geburtskanal eingequetscht. Für Mutter und Kind ist das Zusammenwohnen im Körper der Mutter beendet, die Wehen setzen ein, vermutlich entscheidend von Signalen des Kindes ausgelöst, dem es nicht nur zu eng wird, sondern das zu diesem Zeitpunkt auch nicht mehr genug Sauerstoff und Nahrung erhält. Dann setzt eine hormonelle und mit den Wehen verbundene, mechanische Kaskade ein: Der Schleimpfropf, mit dem der Muttermund verschlossen war, löst sich auf, die Fruchtblase springt und dann wird das Kind durch die Wehen mit dem Kopf voran durch den Geburtskanal aus dem Be-

cken teils unter großen Schmerzen der Mutter herausgeschoben oder schiebt sich, womöglich in Panik und Angst, mit Hilfe der Wehen heraus. Die symbolische körperliche Trennung von der Mutter erfolgt durch das Kappen der Nabelschnur, die Abnabelung oder eigentliche Entbindung, womit das zur Welt gekommene Kind, oft verzweifelt oder auch erleichtert schreiend, unwiederbringlich auszieht und zu einem Individuum wird, das aber weiterhin noch vollständig von äußerer Hilfe abhängig ist.

## Philosophen: Vom Wohnen und Gewohnten

Die Philosophen haben sich weniger mit dem Leben in der Urwohnung beschäftigt, sondern vor allem mit dem Zur-Welt-Kommen, also mit dem Gegenstand der Tätigkeit von Hebammen, das Leben aus dem Dasein im Engen, aus der Gefangenschaft oder aus der absoluten Abhängigkeit zu befreien. Die Philosophie als Mäeutik, eine Metapher seit Sokrates, ließe sich auch als Fluchhilfe verstehen, die bei den Versuchen, auf eigenen Füßen zu stehen und die Welt zu verstehen, die Notwendigkeit des Wohnens vergessen hat. Sokrates, dessen radikal subjektive Lehre vor allem aus dem Hinterfragen und Öffnen des Selbstverständlichen besteht und damit auch das Alltagsleben zur Philosophie macht, soll, wie Platon schreibt, Sohn einer Hebamme gewesen sein. Als Philosoph half er aber nicht Frauen bei der Geburt, sondern Männern oder Jünglingen, mit denen er sich am liebsten beschäftigte. Frauen galten in der griechischen Antike bekanntlich nicht als vollwertige Bürger.

Die jungen Männer waren zu Sokrates' Zeiten von existentiellen »Zweifelsschmerzen«, bedingt durch die Akzeptanz des Daseins als Erwachsene, und entsprechenden »Wehen« gepeinigt, von denen er sie mit seiner Mäeutik erlösen, aber gleichzeitig vermeiden wollte, dass sich aus dem Geist des Jünglings »eine Schein- oder Lügengeburt« entwickelt. Sie sollten also nicht auf eine schiefe Bahn geraten und falsche oder illusionäre Ziele verfolgen. Er selbst sei »unfruchtbar an Weisheit«, könne nicht selbst gebären, wie es in Platons *Theaitetos* heißt. Die sokratische Hebammenkunst unter-

scheidet sich von den meisten anderen Philosophien dadurch, dass sie bei denjenigen, denen sie beim Übergang zum Erwachsensein in der Welt helfen will, erst einmal das scheinbar Bekannte durch den Rückgang ins intrauterine Dunkle auszutreiben sucht. Wahrscheinlich sollte man eher sagen: Die bestehende, aber noch nicht gefestigte Gedankenwelt wird dekonstruiert oder wie ein Haus abgerissen, um den jungen Mann mit der geistigen Geburt in das helle Offene zurückzuführen. Heidegger hätte das »Lichtung« genannt. Das Ankommen in der Welt entspricht damit dem Entbinden vom Bekannten und Gewohnten, also von dem, in dem man bislang gewohnt oder das man bewohnt hat.

Platon arbeitete schließlich die sokratische Methode in das einflussreiche Bild des Höhlengleichnisses ein, nach dem die Menschen verblendet in einer von der Außenwelt abgeschlossenen Höhle ein ihnen dargebrachtes Schauspiel kollektiv als Wirklichkeit erleben. Der Höhlenbewohner, der sich auf den Weg aus dem Gefängnis in die Außenwelt macht beziehungsweise von dem mäeutischen Philosophen entfesselt und nach oben geschleppt wird, erlebt die Befreiung nach Platon zunächst als schmerzhaftes Blendung durch das ungewohnte Licht der Sonne. Durch Gewöhnung kann er schließlich die »wirklichere« Wirklichkeit unter dem aufklärenden Licht der Sonne erkennen. Sollte er in die Wohnung der Höhlenbewohner zurückkehren und diese durch den Bericht von der äußeren Welt aufklären wollen, würden diese, so Platon, ihre »Ge-Wohn-heit« als träge und ängstliche Sesshafte aufrechterhalten, ihre Gefangenschaft gegenüber dem Boten verteidigen und diesen als unheimlichen Außenseiter mit dem Tod bedrohen. Die Ausgänge aus der Höhle oder dem erkenntnistheoretischen Uterus müssen aber, worauf wir später noch zu sprechen kommen, mit immer geschickter konstruierten Gefängnissen und raffinierten Simulationen errichtet werden, in welche die Menschen eingeschlossen sind. Und weil Gefängnisse, die man nicht als solche erkennt, ausgefeilte (fiktive) Techniken benötigen, um die Verbindung zur Außenwelt auszublenden, rückt auch das Alltagsleben aus der Be-

trachtung heraus, da die Wahrheit jenseits davon liegen muss, eben als Geburt aus dem desto dunkler gezeichneten Uterus.

Platon beendet die philosophische Hebammenkunst des Sokrates, die den Menschen ins Offene wirft, auch wenn er sie weiter in den Dialogen als Methode nutzt. Seine Dialog-Inszenierungen dienen dann dem pädagogischen Zweck (*paideia*), den Weg zur Wahrheit aus dem Schein heraus zu bahnen und damit die sokratische Offenheit, verewigt in dem Spruch »Ich weiß, dass ich nicht weiß«, durch den Bau einer sicheren, auf einem festen Fundament errichteten Weltsicht, die gegen den Irrtum und den Schein schützt, wieder zu verschließen. Auffällig an dem Bild der platonischen Höhle ist, dass aus erkenntnistheoretischen und damit verbundenen ethischen und ästhetischen Gründen das Bewohnen einer Höhlenarchitektur beschrieben wird, die ein Leben in der Illusion, das dem Leben von Fernseh- oder Kinozuschauern gleicht, auch durch kollektiven Druck ermöglicht oder erzwingt. Die in der Höhle seit ihrer Kindheit gefesselten Menschen sehen nur die Schatten von Gegenständen, die ein künstliches Licht hinter ihnen an die Wand wirft. Der Ausgang aus der Höhle mit der Zuwendung zum Seienden führt allerdings nur auf die von der Sonne erleuchtete Welt, nicht aber in ein aufgeklärtes wohnendes Dasein.

Die philosophische Schwierigkeit gegenüber Sokrates ist, dass Platon das Bild einer »Lösung von den Banden und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern und zum Licht und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag« benützt, aber gleichzeitig sagen muss, dass auch das im wirklichen Sonnenlicht Erblickte und die wahrgenommene Sonne selbst wieder nur Bilder sind. Sie sind gewissermaßen wahrer als der Schatten eines Bildes in der Höhle, aber auch sie verweisen nur auf das Seiende selbst, ohne die Wahrheit zu offenbaren. Die Zuwendung zur Welt durch den Austritt aus der Höhle in die Lichtung muss daher mit einer neuen Abkehr von den »göttlichen Abbildern im Wasser und Schatten des Seienden« einhergehen, um durch die »Kunst der Umlenkung« den geistigen Blick auf die Wahrheit zu richten, was für

Platon zugleich die Richtung auf das Gute ist. Die Aufgabe des Philosophen ist allerdings überdies, wieder in die Höhle und das Dunkle hinabzusteigen, um den Menschen zu lehren, dass es eine andere, die wahre Welt gibt:

Ihr müsst also nun wieder herabsteigen, jeder in seiner Ordnung, zu der Wohnung der übrigen und euch mit ihnen gewöhnen, das Dunkle zu schauen. Denn gewöhnt ihr euch hinein, so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil ihr das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt.

Auffällig ist, dass die Lebenswirklichkeit der Menschen, das Alltagsleben, bei den vorsokratischen Philosophen und ihren Nachfolgern ausgeblendet blieb. Man war auf das Gute, das Schöne und das Wahre ausgerichtet, auf ein Leben im Ausnahmezustand, für eine Avantgarde, die das Dasein für gegeben hielt. Selbst die »anthropologische Wende«, die mit der seit Platon formulierten Frage, was der Mensch sei, konstatiert wurde, richtete den Blick nicht auf den Alltag und das Wohnen, sondern nur auf das gute Leben im Abstrakten.

Das Aussparen des Alltagslebens war bereits Anlass für eine bekannte Anekdote, eine frühe Kritik an der Philosophie. So wurde berichtet, dass Thales von Milet, der immer nach oben in die Sterne blickte, einst in einen Brunnen gefallen sei, weil er ihn übersehen habe. Platon lässt Sokrates, den philosophischen Geburtshelfer für den Ausgang aus dem Gewohnten, im *Theaitetos*, wo es um das Wissen und die subjektive Erkenntnis des Wahrnehmbaren geht, die Geschichte erzählen. Der Philosoph oder Theoretiker, der sich von den im Gewohnten lebenden Massen trennt und dem Wissen nachgeht, läuft ins Risiko, wie es auch im Höhlengleichnis der Fall ist, wenn er sich von dem abwendet, »was vor der Nase und vor den Füßen liegt«, was gewissermaßen zuhanden und »gegenständig« ist. Da Erkenntnis – oder auch nur reflexives Denken – mit ei-

ner Distanzierung von der Welt einhergeht, kann ein Philosoph wie Thales »keine Ahnung von seinem Nebenmann und Nachbarn« haben: »Nicht nur, was er betreibt, sondern beinahe, ob er überhaupt ein Mensch ist oder was sonst für eine Kreatur.«

Der Philosoph Hans Blumenberg hat über diese Anekdote ein ganzes Buch, *Das Lachen der Thrakerin*, geschrieben.<sup>1</sup> Es soll eine Magd gewesen sein, die den Sturz des Philosophen in den Alltag beziehungsweise in die harte Wirklichkeit mit Schadenfreude begleitete, in manchen Versionen eine alte Frau, in anderen ein Mädchen. Einer alternativen Erzählung der Geschichte zufolge stolperte Thales nicht in den Brunnen oder die Grube, sondern war in den dunklen Schacht des Tunnels hinuntergestiegen, um aus diesem »Fernrohr« besser die Sterne beobachten zu können. Das ließe sich als Parallele interpretieren, das Leben aus dem Dasein im Uterus zu betrachten und nicht nur im Ausgang aus der Gefangenschaft. Man könnte die Erzählung letztlich auch so verstehen, dass sich eben erst aus dem Abstieg in die Höhle die Wirklichkeit erschließt, die dem Alltag im Hellen, aber nicht im blendenden Licht wie die Sterne am Tag, verborgen bleibt – wobei allerdings die Nahumgebung ausgeblendet werden muss.

Der platonische Sokrates meint hingegen, dass der über die materielle Wirklichkeit stürzende Philosoph nur so erscheine, als habe er keine Ahnung von seinem Nebenmann und Nachbarn, denn er suche schließlich – man müsste sagen über den Umweg der Himmelsbetrachtung – paradoxerweise unermüdlich »das eigentliche Wesen des Menschen«. Dem fügt er hinzu, dass dabei nicht interessiert, was er mit anderem Leben gemeinsam hat, sondern in einer anthropozentrischen Ausrichtung lediglich, »was ihm demgemäß im Unterschied von den anderen zu tun oder zu leiden zukommt«. Kurt Bayertz sieht in der scheinbaren »anthropologischen Wende«, die der platonische Sokrates vollzieht, eine »Wendung nach innen«, die sich im Christentum bis in die Neuzeit hinein fortsetzt und die Anthropologie demgemäß einschränkt.<sup>2</sup> Die Frage nach dem, was der Mensch ist, bezieht sich seitdem auf den Geist oder die Ver-

nunft, auf die notwendige Ablösung des Denkens vom Körper, auf die Sprache, das rationale Denken oder die Ethik des Zusammenlebens. Das wird mit dem »aufrechten« Gang oder Stehen zusammengebracht, schon für Aristoteles ein Merkmal, das den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Der Kopf ist erhoben, die Arme haben sich vom Boden abgelöst, aufrecht steht der Mensch, »weil seine Beschaffenheit und sein Wesen göttlich sind«.

Die Abwendung vom Menschen als verkörpertem Lebewesen, der vieles mit anderem Leben gemein hat, blendet auch dessen Dasein auf der Erde aus. Als verkörperte Kreatur ist er nicht nur ein vernünftiges Erkenntniswesen unter moralischen Geboten und ästhetischen Normen, sondern auch angewiesen auf eine schützende Wohnung. Die erste Wohnung nach dem Uterus ist mit dem Nest in den Bäumen vermutlich die Kleidung gewesen, ebenso eine zweite Haut wie das Nest, nur mit dem Unterschied, auf den McLuhan aufmerksam macht, dass die Kleidung den einzelnen Körper – und vielleicht den des Babys – umhüllt, während das Nest oder die Wohnung einen sozialen Raum eröffnet, in dem sich auch Mitmenschen aufhalten können.

Ohne auf die vielen Deutungen und die Rezeptionsgeschichte eingehen zu können, ist die Anekdote mit dem Sturz des aufrechten Menschen, der seinen Kopf nach oben in die Betrachtung des Himmels richtet, auch eine Art Ursprungsgeschichte der Philosophie. Der Philosoph, der sich dem Geistigen und Entfernten zuwendet, verliert die Bodenhaftung mit der Erde. Der Sturz führt zum Aufeinanderprallen von Körper und Erde, der Philosoph wird schmerzhaft an die materielle Wirklichkeit erinnert, der er als verkörpertes Wesen selber angehört. Das Studium der Himmelsmechanik, in der Antike auch als Inbegriff der *theoreia*, des Sehens, verstanden, hat mit dem zu tun, was der Mensch nicht begreifen kann, das er nur mit dem Entfernungssinn sehen, aber nicht berühren, gar manipulieren konnte.

## Die neuen Nomaden und die Krise der Sesshaftigkeit

In den Anfängen der Philosophie in der griechischen Antike traten Denker auf, die in den Städten lebten, und der Landbevölkerung, die sich an Mythen und religiöse Vorstellungen hielten, eine urbane Kultur der öffentlichen Debatte und der Selbstreflexion entgegensetzten. Philosophisches Denken beginnt bei der Distanzierung von Autoritäten, Zwängen und dem Gewohnten. Im Deutschen ist das Gewohnte, das, was einfach ist und von dem aus die Welt erschlossen und erfahren wird, mit dem Wohnen und der Wohnung verbunden. Dieses ist überdies mit dem Geheimen verknüpft, also mit einem Heim und dem Heimlichen, das die Außenwelt aussperrt und einen privaten, der Öffentlichkeit entzogenen Raum eröffnet.

Man darf Sokrates wohl als einen der ersten uns bekannten Städter bezeichnen, der laut und provokativ als Flaneur im öffentlichen Raum auftrat, in diesem wohnte und mit Lust und Insistenz einen Diskurs pflegte. Er hinterfragte alles, suchte aber zugleich aus dem Gespräch heraus Erkenntnisse und Einsichten zu entwickeln. Freilich war er dabei zumindest in Teilen ein Kunstgeschöpf Platons, der ihn als Diskursspieler zum rationalen Philosophen der ersten Stunde beförderte. Schließlich besiegelte Sokrates seinen Ruhm, indem er sich schon über 400 Jahre vor Entstehung des Christentums und des Märtyrers Jesus Christus für die Suche nach der Wahrheit opferte und lieber freiwillig den Schierlingsbecher trank, als sich unhinterfragbaren Prinzipien und Gewohnheiten des sozialen Zusammenlebens und -wohnens zu unterwerfen. Die Haltung, den Tod einem Kompromiss vorzuziehen, ist radikal und verstärkt paradoxerweise den Extremismus auf Kosten des Dialogs. Die Beanspruchung, die einzige Wahrheit zu vertreten, wie monotheistische Religionen den einzigen Gott reklamieren, führt zu mörderischen Konsequenzen, wenn man es nicht ertragen kann, mit Menschen anderer Gesinnung zusammen zu wohnen oder zu leben.

Ob Sokrates tatsächlich Bildhauer war und eine Zeit lang das Handwerk praktizierte, ist wie so vieles an seiner Person nicht zweifelsfrei belegbar. Sicher scheint jedoch zu sein, dass er an mehreren Kriegszügen als Hoplit teilnahm. Die schwer gerüsteten Kämpfer mussten selbst für ihre Waffen sorgen, weswegen anzunehmen ist, dass Sokrates über gewisse finanzielle Mittel verfügte. Als Hoplit war Sokrates Teil der militärischen Avantgarde, die das Konzept des Kämpfens in der Phalanx kultivierte. Just in Athen, Wiege der Demokratie und des Individualismus, waren die Männer bereit, nicht einzeln zu kämpfen, sondern sich einer Formation unterzuordnen, in der sie auf Gedeih und Verderb den anderen vertrauen und sich streng koordinieren mussten.

Sokrates, der nur aus Gefälligkeit oder Zwang aus der Polis heraus in die Umgebung eintauchte, fand die Natur angeblich völlig uninteressant. Sie inspirierte ihn nicht. Er wollte nicht draußen sein, sondern in der Stadt bleiben, in dieser ersten künstlichen Welt, die der Mensch erschaffen hatte und in welcher Natur nur domestiziert vorkam, auch wenn er weiter von ihr und ihren Ressourcen abhängig blieb, also auch von den sesshaft gewordenen Menschen in Form von Bauern, die Pflanzen und Tiere unterwarfen und das Land so weit wie möglich humanisierten. Aber das war für Sokrates, wie ihn Platon darstellte, nicht von Belang. Damit wurde letztlich auch Religion, die Einwirkung nichtmenschlicher Kräfte, auf die Seite gedrängt und ein Raum des rationalen Argumentierens geschaffen. Ein radikaler Bruch mit dem, was Wohnen bislang bedeutete.

Er wollte wissen und hinterfragen, wie die Menschen die urbane Welt organisieren, wie sie Wahrheit und Falschheit, Wahrhaftigkeit und Lüge, Wirklichkeit und Schein unterscheiden und mit welchen moralischen Prinzipien sie ihr Leben organisieren. Das war auch deswegen wichtig, weil in den Städten die sogenannten Sophisten für Unterhaltung durch sprachliche Virtuosität sorgten. Das Spielen auf der Klaviatur der Sprache und der sprachlichen Logik kann zwar auch im privaten, abgeschlossenen Raum stattfin-

den, aber Applaus und Zuspruch erfahren die Spieler, die jedes Argument aushebeln wollen, nur in einer Öffentlichkeit, die sich an verbaler Geschicklichkeit begeistert und nicht direkt davon betroffen ist. Es bedarf Freiräume des offenen Diskurses, was auch heißt, dass die Öffentlichkeit deutlich größer als die Gemeinschaft der Familie und der Freunde, aber auch eines Dorfes sein muss. Gleichzeitig bestand die Öffentlichkeit aus einem überschaubaren Kreis von Menschen, die mitreden konnten und durften, die als Mitspieler akzeptiert waren. Frauen blieb die Demokratie auf der Agora, dem Marktplatz, verwehrt, ebenso wie Fremden, Zugezogenen und Sklaven.

Die griechische Stadt war eine von der Umwelt abgegrenzte Insel aus Stein, eine Gated Community zumeist, bestehend aus Gehäusen und umbauten Flächen – einem Geflecht aus wohl getrennten Innen- und Außenräumen, die ineinander übergingen, aber unterschiedliche Wirklichkeiten schufen. Die Menschen in Städten, diesen epochalen Erfindungen der Menschheit, mit denen sie sich in eine noch heute anhaltende Dynamik aus den daraus entstehenden Freiheiten und Zwängen hineinversetzten, sind elementar zweigeteilt: einerseits als Bewohner ihrer Häuser, die in Athen meist ziemlich klein und einfach gewesen sein sollen, und damit Privatleute, und andererseits als Bürger in einer Gemeinschaft, die sie in Athen weltgeschichtlich erstmals gemeinschaftlich regierten. Diese Gemeinschaft fand im Öffentlichen statt, nicht in den Tempeln oder Theatern, wo man die künstliche Welt der Stadt noch einmal mit der rituellen und architektonischen Erzeugung von kollektiv erlebten künstlichen Wirklichkeiten in einer Art Rausch transzendierte oder wie im Theater auch emotional, aber gleichzeitig nüchtern dekonstruierte.

Dass Sokrates stets das Heim und seine Frau zurückließ, um auf den Plätzen Athens, innerhalb der Stadtmauern nach Gesprächspartnern zu suchen, macht deutlich, dass das kritische Denken draußen in der Öffentlichkeit und für ebendiese stattfand. Es ist eine Flucht aus der Wohnung und dem Gewohnten in das Aben-

teuer des Denkens, welches in das Neue mitreißt, auf Wanderschaft ins Unbekannte geht und das Gewohnte zurücklässt. Sokrates verfasste Zeit seines Lebens keine Schriften, das gemeinschaftliche Denken in Echtzeit, das immer in Bewegung und für Ungewohntes offen ist, war seine Aufklärung.

Dass etwa der Vorsokratiker Diogenes von Apollonia die Luft zum Ursprung der Welt und des Lebens erklärte, bringt das Bedürfnis nach offenem Raum, der freie Bewegung ermöglicht, ebenso zum Ausdruck wie etwa Heraklit, der die Dauer selbst zur Illusion erklärte, als er sagte, dass alles fließe und man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne. Sophisten zogen durch die Städte und demonstrierten ihre Argumentationsfähigkeiten, während Relativisten die subjektive Sicht betonten und die Skeptiker und Nihilisten alles in Frage stellten.

Und dann gab es den kynischen Philosophen Diogenes von Sinope, der zur Zeit Platons, Aristoteles' und Euklids gelebt und Alexander den Großen getroffen haben soll. Provokativ demonstrierte er, dass Philosophieren eine Lebensweise ist, indem er den Austritt aus der Wohnung zur philosophischen Geste erhob und das einfache Leben in der Obdachlosigkeit oder im Offenen der Polis propagierte, also inmitten der Stadt, zumindest will es so die Überlieferung. Selbst wenn die Geschichten allesamt erfunden sein sollten, vermitteln sie eine Stimmung, welche die revoltierende Avantgarde in den Städten kennzeichnet, die sich auch gegen das urbane Leben selbst wandte. Diogenes soll sich gegenüber Alexander als »Diogenes, der Hund«, bezeichnet haben, um sich demonstrativ durch die Identifizierung mit dem domestizierten, aber schamlosen Tier vom kritisierten Lebensstil der Städter in ihrer künstlichen und protzigen Welt mitsamt ihrem Rückzug in die private, von Mauern umschlossene Wohnung abzuwenden. Platon nannte Diogenes den »rasenden Sokrates«, verband ihn also durchaus mit seinem Helden und Lehrer.

Zur Wohnung, zum abgeschlossenen privaten Raum, gehört die Scham. Sie treibt die Menschen nicht in die Wohnung wie in der

biblischen Erzählung vom Sündenfall zur Bekleidung, sondern ganz im Gegenteil ist die Möglichkeit, sich in einen umschlossenen, privaten Raum (*privatus* bedeutet »befreit«, »der Öffentlichkeit entzogen«) zurückziehen zu können, ihr Ursprung. Sie regelt, wie man sich öffentlich verhalten soll und was nur im privaten Raum gemacht werden darf, der auch wieder untergliedert ist in verschiedene Scham- oder Rückzugszonen. Schamlos war nicht nur der Aufenthalt und das Schlafen von Diogenes, möglicherweise in der »Tonne« (*pithos*), in der Öffentlichkeit mit dem radikalen Verzicht auf jede Form der Privatsphäre. Auch das Essen und vor allem die Befriedigung des sexuellen Begehrens soll unter den Augen der Passanten geschehen sein. Es ist nicht bekannt, ob Diogenes auch mit Frauen oder Männern in der Öffentlichkeit sexuell verkehrte, es heißt, er habe schlicht durch Masturbation dem Trieb Abfuhr geleistet. Weitgehende Bedürfnislosigkeit oder Selbstgenügsamkeit war seine Devise, was ihn radikaler machte, als viele der späteren christlichen Einsiedler, die überdies aus der Stadt auf das Land in die Einöde zogen, um den Verführungen der urbanen Lebensweise erst gar nicht zugänglich zu sein, und nur mit sich selbst rangen, während Diogenes als schreibender und auch als kommunikativer Philosoph inmitten der urbanen Bevölkerung seine Wurzeln hatte.

Erst in einem zweiten Schritt wird aus dem Ausbruch wieder ein Gehäuse der Gewissheiten konstruiert, das so fest, vertraut und sicher ist, wie es eine Wohnung sein soll. Die Wohnung, der sich das Denken anpasst, ist allerdings nicht die private des Philosophen selbst, sondern der Kosmos, also die geordnete Welt, die aus dem Chaos entstanden ist. In diese Denkwohnung, die stetig verbessert wird, ziehen dann die Schüler ein, die sich in ihr nur noch im Gewohnten einrichten, aber sie nicht niederreißen und neu aufbauen sollen. Das ist ein Paradox, das die Geschichte der Philosophie beherrscht, die immer neue Wohnungen baut, um sich dort einzuschließen, sie zu uneinnehmbaren Burgen zu machen, in denen sich gewissermaßen das Leben und das Sein nach den gefundenen Spielregeln richten und das Unbekannte durch das Gewohnte er-

setzt wird. Dass Platon, der Berichterstatter des in der Stadt umherschweifenden Sokrates, der alles problematisiert, aber sein Wohnen im Dunklen und Geheimen hält, im Höhlengleichnis das Leben in einem imaginierten Gefängnis des Gewohnten konstruiert, ist eine frühe Fantasie des Ausbruchs aus der Wohnung und des Gewohnten.

## Wohnen – aus dem All gesehen

Die Sowjetunion schoss 1957 den ersten Satelliten mit dem Namen Sputnik in die Erdumlaufbahn. Der Russe Juri Alexejewitsch Gagarin wurde wenige Jahre später mit dem Raumschiff Wostok 1 der erste Mensch im Weltraum, der gemeinhin, aber nur konventionell ab einer Entfernung von 100 Kilometern von der Erdoberfläche beginnt – eine im Blick auf das Universum winzige Entfernung. Das ist die sogenannte Kármán-Linie, ab der die dünner werdende Atmosphäre nicht mehr dazu genutzt werden kann, einen weiteren Auftrieb zu erzeugen, weswegen hier, so die Festlegung, die Luftfahrt in die Raumfahrt übergeht.

Am 12. April 1961 umflog der russische Astronaut, festgeschnallt in der kleinen Kapsel, einmal die Erde und war damit der erste Mensch, der wie ein Alien die Erde von außen als einen im freien Raum schwebenden »blauen Planeten« erblickte und der die Nabelschnur mit der Erde kurzzeitig durchtrennte, auch wenn er dabei mit den Menschen am Boden in Kontakt stand: »Durch das Fenster sehe ich die Erde. Der Boden ist gut zu sehen«, waren seine ersten Worte: »Ich fühle mich großartig.«

Der Schritt in den Weltraum ist gerade einmal 60 Jahre her, aber er bedeutete einen symbolträchtigen Einschnitt für das Verständnis des Lebens oder vielmehr Wohnens auf der Erde. Lebten die Menschen bislang auf der Erde und bauten sich dort Wohnungen, so ließ der erste Schritt, der über die Erde hinausging, diese selbst zu einer Heimstatt werden, die man baut und bezieht, aber die man

auch verlassen oder verlieren konnte. Eine politisch und rechtlich gebrauchte Definition von Wohnungen im Unterschied zu Unterkünften für »vorübergehendes Wohnen« lautet beispielsweise:

Wohneinheiten (Wohnungen) sind nach außen abgeschlossene, zu Wohnzwecken bestimmte, in der Regel zusammen liegende Räume in Wohngebäuden und sonstigen Gebäuden mit Wohnraum, die die Führung eines eigenen Haushalts ermöglichen. Wohnungen weisen einen eigenen Zugang unmittelbar vom Freien, von einem Treppenhaus oder Vorraum auf.<sup>3</sup>

Der hier eröffnete Unterschied zwischen einer Wohnung und einer vorübergehenden Unterkunft (»behelfsmäßige Bauten wie Baracken, Wohnwagen, Lauben, festverankerte Wohnschiffe, Wohncontainer oder Bauzüge«) ist historisch bedingt und verdankt sich der weitgehend durchgesetzten, sesshaften Lebensweise in festen und unbeweglichen (»immobilen«) Gebäuden als Norm. Mit der faktischen Möglichkeit, die Erde verlassen zu können, wird aber auch diese zu einer zumindest theoretisch »vorübergehenden« Wohnung der Menschheit, die verlassen oder aufgegeben werden kann.

Zwar war gedanklich der geschlossene und endliche Kosmos, in dessen Mitte und Zentrum geschützt die Erde wie ein Embryo im Mutterleib lag, seit Langem durchbrochen und der gestirnte Himmel nicht mehr wie in der Antike durch seine Unerreichbarkeit Gegenstand der reinen Anschauung oder Theorie, aber erst der Austritt der Menschheit aus der Bindungskraft der Erde und der schwerelose Blick in das unendliche Schwarz des Weltraums ließen das Wissen zur Wirklichkeit werden – zumindest in der Erfahrung durch Bilder. Bislang sahen die Menschen durch die Atmosphäre wie durch ein Fenster auf das gigantische Universum mit seinen vielen Sternen und unvorstellbaren Weiten, doch seitdem gibt es eine Türe, um in den Weltraum einzutreten und die Erde zu verlassen, die nun erst als Wohnung erscheint, aus der man auch auszie-

hen kann. Gagarin, der zum Held der Sowjetunion ernannt wurde, wusste nicht, ob er den Flug überleben würde, es war eine Selbstmordmission, Rückkehr ungewiss. Zuvor hatte man 1957 Laika, eine Hündin, als erstes Lebewesen in den Weltraum befördert, die aber bald nach dem Eintritt in die Schwerelosigkeit vermutlich durch Überhitzung und Stress sterben musste. Weitere Tiere in russischen und amerikanischen Flügen kamen allerdings wieder lebendig auf die Erde zurück.

Aber die Umrundung der Erde auf einer Umlaufbahn im Weltall sollte nur der erste Schritt der Loslösung gewesen sein. Markanter und symbolgeladener war der Ausbruch aus der irdischen Anziehung durch Erreichen der Fluchtgeschwindigkeit, mit der man die Erde erst vollständig hinter sich lassen konnte. 1959 erreichten amerikanische und russische Sonden die Fluchtgeschwindigkeit und damit das erste Ziel des beginnenden Weltraumzeitalters: den Mond. Gagarin versetzte mit seinem Flug die USA in höchste Nervosität, die nun alles dafür taten, als Erste auf dem Mond zu landen und die Sowjetunion, das Reich des Bösen, beim Verlassen der Erde zu übertrumpfen. Damit begann der Wettlauf zum Mond.

Der erste bemannte Flug der USA geschah 1962, doch kurz darauf schickte die Sowjetunion mit Walentina Tereschkowa die erste Frau und zügig die erste Gruppe aus Kosmonauten in den Weltraum. Auch der erste Mensch, der das schützende Gehäuse des Raumschiffs für einige Minuten verließ und nur mit einer Leine verbunden im Weltraum schwebte, kam aus Russland, Alexei Leonow, ebenso wie die erste Sonde, die auf dem Mond landete. Doch die Amerikaner schafften es schließlich, die Fluchtgeschwindigkeit von der Erde zu erreichen und dadurch den ersten Menschen auf einen anderen Himmelskörper reisen zu lassen. Neil Armstrong, Edwin »Buzz« Aldrin und Michael Collins flogen 1968 mit Apollo 11 zum Mond. Armstrong und Aldrin waren die ersten Erdenwesen, die einen anderen Boden als den ihrer Heimat betraten, sich dort zweieinhalb Stunden aufhielten und wieder nach Hause zurückkehrten.

Collins, der mit dem Command-Modul den Mond umkreiste und die Mondlandung seiner Kollegen nicht am Bildschirm miterleben konnte, machte aber eine umwerfende Erfahrung: Er sah nicht nur die den Menschen unbekannt Rückseite des Mondes, sondern auch, wie die Erde aus der Perspektive des Mondes – wie die Sonne von der aus Erde gesehen – unter- oder aufging. Er machte davon Aufnahmen, die für die Menschen auf der Erde nicht nur einen historischen Einschnitt bedeuteten, sondern eine, wie man heute sagen würde, »disruptive« philosophische Erkenntnis mit sich brachten – den endgültigen Bruch mit dem bislang nur theoretisch widerlegten, von der Wahrnehmung dennoch nahegelegten geozentrischen Weltbild, demzufolge die Erde im Zentrum des Weltalls steht. Die Ambivalenz zwischen dem, was man sieht oder wahrnimmt, und dem, was man als Erkenntnis akzeptieren muss, wurde mit den Bildern von der Erde als planetarem Raumschiff aufgelöst. Schlagartig war den Menschen klar, dass ihre Wohnung im Leeren schwebte, ohne jede Exklusivität, ein Weltraumkörper unter unzähligen anderen.

Das wohl berühmteste dieser Bilder zeigt die absolut lebensfeindliche, mit Kratern übersäte Mondwüste über deren Horizont auf dem Hintergrund des völlig schwarzen Universums die blauweiße Erde freundlich aufgeht. Deutlich wurde dabei nicht nur die Einzigartigkeit der Erde als Wohnstätte des Menschen, sondern vor allem deren Fragilität. James Irwin, der mit der Apollo-15-Mission auf den Mond flog, sagte über den surrealen Anblick, der wohl jeden, der diese Bilder damals sah, berührte: »Dieser wunderschöne, warme, lebende Körper sah so zerbrechlich aus, dass er zerbröckeln und zerfallen würde, wenn man ihn berührte.«

Der Blick von außen auf die Erde hat eine Erfahrung geschaffen, die auch nur durch Bilder wahrgenommene Distanz leitete eine Selbstreflexion über das gemeinsame Bewohnen der Erde ein. Die Menschheit ist konfrontiert damit, dass nicht nur eine Bedrohung wie eine neue Eiszeit oder ein großer Asteroid, sondern auch sie selbst etwa durch einen Atomkrieg die Erde, ihre bislang einzige

und noch immer einzigartige Wohnstätte, unbewohnbar machen könnte. Im Bewusstsein dieser schleichenden Erkenntnis wurde der Begriff des Anthropozäns geprägt: Es ist der Mensch, der die Erdgeschichte prägt, nicht mehr die Geologie oder andere natürliche Prozesse, wobei dieser freilich selbst weiterhin ein Produkt der Natur ist und daher die Metapher eher einem moralischen Fingerzeig gleicht, schließlich hat das Leben schon seit Milliarden Jahren die Erde verändert betrieben.

Die Menschen hatten bislang weitgehend selbstverständlich die Erde bewohnt und gingen davon aus, dass sie diese ebenso unendlich und rücksichtslos auszubeuten in der Lage sind, wie sie in der Verbesserung der Lebens- und Wohnverhältnisse fortschreiten und sich mehr und mehr in die künstlich errichteten Umgebungen und Städte zurückziehen können. In diesen wäre die wilde, also nicht von Menschen geformte oder beeinflusste Natur nur noch eine ferne Erinnerung, würden nicht Naturkatastrophen, Versorgungsmängel, Epidemien, tödliche Luftbelastung, vergiftetes Wasser, belastete Nahrungsmittel oder die aus dem anthropogenen Klimawandel resultierenden Veränderungen daran erinnern, dass Menschen und ihre künstlichen Lebenswelten, die zu riesigen Gebieten wie Dutzende und Hunderte von Kilometern langen urbanen Korridoren anschwollen, noch mit ihrer natürlichen Umwelt verbunden sind.

Die naheliegende Metapher vom »Raumschiff Erde« wurde freilich schon früher geprägt, aber dennoch hängt dieses Bild untrennbar mit den Anfängen der Raumfahrt zusammen, insbesondere mit der Vorstellung, dass die Erde, gleich einem Schiff zur See, alles ist, was die Passagiere vom Tod trennt. 1965 benutzte der US-Politiker Adlai Stevenson diese Wendung und machte neben der Notwendigkeit, die Erde gemeinsam als Lebensraum zu erhalten, auf ihre Enge aufmerksam: »Wir reisen zusammen, Reisende auf einem kleinen Raumschiff, abhängig von seinen gefährdeten Reserven an Luft und Erde.«

Unabhängig davon, dass die Menschheit mit dem kapitalistischen System des permanenten Wirtschaftswachstums durch Kon-

kurrenz und Warenproduktion allmählich ihre Lebensgrundlagen untergraben oder mit dem Eintritt in einen nuklearen Krieg die Erde in kürzester Zeit unbewohnbar machen könnte, sehen wir die Grenzen immer deutlicher, auch wenn wir sie noch nicht wirklich spüren. Seit dem Beginn der industriellen Revolution, die maßgeblich die technischen Möglichkeiten der Fortbewegung erweiterte, träumen die Menschen von Reisen in ferne Welten jenseits der vermessenen und vertraut gewordenen Erde, die sich als Kleinod in einer unermesslichen Weite erwiesen hat. In ihr könnte es zahllose weitere bewohnbare Planeten, vielleicht auch anderes intelligentes Leben geben, aber was bislang nur aus der gewohnten Sesshaftigkeit ausbrechende Phantasie gewesen war, wird allmählich, gestützt durch die sich entwickelnde Technik des Raumflugs und des Lebens in geschlossenen Gehäusen und unwirtlichen Räumen, zu einer konkreten Option, die gleichzeitig das neuzeitliche Moment der Utopie beinhaltet.

### »Mensch sein heißt wohnen«

Schon die Loslösung des Menschen von der Erde, illustriert durch den Weltraumflug Gagarins, löste eine wenig beachtete Überlegung zur bislang wenig beachteten Philosophie des Wohnens. Interessant ist sie deswegen, weil hier die Philosophie der Sesshaftigkeit auf ein Denken traf, das aus der Vertreibung, der Flucht und der Heimatlosigkeit einen anderen Blick auf das menschliche Dasein und auch das Wohnen eröffnete. Was für den einen die endgültige Vertreibung aus dem Paradies ist, bedeutet für den mobilen Menschen einen faszinierenden Aufbruch in eine neue Welt, die sich von den dunklen Bindungen der Tradition abnabelt und größere Selbstbestimmung ermöglicht.

Interessant ist dies außerdem, weil der Konflikt zwischen den Sesshaften und den Nomaden entscheidend für die jüngste Menschheitsgeschichte war und derzeit wieder auftaucht, wenn

die in den reichen Ländern Sesshaften, selbst Nachkommen von Migranten, Sorge vor Zuwanderern aus der Fremde bekommen, die nach einem neuen Ort zum Leben und Wohnen suchen. Der Konflikt zwischen den Wandernden, die ihre Heimat verloren oder freiwillig aufgegeben haben, und den oft auch ethnisch sich als identitär verstehenden Sesshaften, die ihren Raum behaupten, verteidigen, manchmal auch erweitern wollen, kennzeichnet nicht zuletzt auch den Faschismus, die Massenvernichtung andersartiger Menschen und den Eroberungs- und Vernichtungskrieg während der Zeit der Nationalsozialisten.

Mit Martin Heidegger trat ein dem Nationalsozialismus verbundener, von diesem zumindest anfangs faszinierter Philosoph auf die Bühne, der das Wohnen nach dem Faschismus, den Eroberungen des angeblichen »Volks ohne Raum« und der systematischen Vernichtung von Menschen, deren Leben als unwert galt, sowie den Verheerungen des Zweiten Weltkriegs explizit zum Gegenstand seiner philosophischen Überlegungen erhob. Anknüpfungspunkt war die nach den Zerstörungen der Städte und der Zuwanderung der Flüchtlinge herrschende Wohnungslosigkeit. Aber für den Philosophen fehlte es »eigentlich« nicht an Wohnungen, die »nur« eine Unterkunft bieten, wo die Menschen sich gerade aufhalten und »behaust« sind. Diese könnte es an beliebigen Orten und in beliebigen Formen geben. Man wohnt für Heidegger aber eigentlich oder wirklicher dort, wo man sich nicht nur vorübergehend und pragmatisch aufhält. Das eigentliche, das existentielle Wohnen ist für ihn »Da-Sein«, verbunden mit der Umgebung, letztlich mit der noch wahrnehmbaren Natur.

Heidegger, der sich am liebsten in seiner abgelegenen Hütte im Schwarzwald aufhielt, war auch insofern ein untypischer Intellektueller, weil er das Dorf oder die Einöde der Stadt vorzog. Die erste, noch gebaute künstliche Umwelt führt für ihn bereits in die Heimatlosigkeit, in den Verlust der Bindung. Kaum denkbar war das Wohnen in einem oberen Stockwerk oder gar in einem Hochhaus. Heidegger verbindet in seinem Vortrag »Bauen, Wohnen, Denken«

aus dem Jahr 1951, als der Mensch sich noch nicht von der Erde abgelöst hatte, bereits die »eigentliche Not des Wohnens« (mit Not ist hier Bedürftigkeit gemeint) mit der von ihm behaupteten Heimatlosigkeit auf der Erde. Und er wird gegen die »planetarische Technik«, die dem Menschen entgleitet und globalisiert ist, ein verwurzeltes und lokales »dichterisches Wohnen« im Aufgreifen einer Formulierung von Hölderlin propagieren.

Heidegger ist derjenige Denker, der eine Philosophie des Wohnens als philosophisches Wohnen vorgeschlagen hat. Das geschah zwar nebenbei im Kontext von zwei Vorträgen, aber er versuchte sich hier an einer existentiellen Anthropologie, in der das Dasein des sterblichen Menschen dessen Wohnen ist. Dieses bezeichnete Heidegger bombastisch als Bauen in einem »Geviert«, in dem die Wohnungen – »die echten Bauten« – im Zentrum (»Einfalt«) stehen, aus dem heraus überhaupt erst ein Ort entstehen kann, der seinerseits wiederum Räume einrichtet. Der Gedanke dabei ist, dass Räume für den Menschen erst durch eine Orientierung entstehen, die bezogen sind auf seine Verkörperung in der Welt der anderen Dinge, aber auch durch Orte, die Perspektiven legen und insofern ein Zentrum benötigen.

Aber Heidegger will über diesen Existentialismus hinaus den Ort zwar jeweils singulär, aber gleichzeitig als »wesentlich«, also sowohl allgemein als auch wahr und eigentlich für alle Menschen denken: »Der Bezug des Menschen zu Orten und durch Orte zu Räumen beruht im Wohnen. Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen.« Die Ortlosigkeit beziehungsweise die globalisierte Architektur oder der »Nicht-Ort« (Marc Augé) ist zum Topos einer eingängigen Kritik geworden und wird derzeit verstärkt durch nationalistische Bewegungen, welche die kulturelle Identität als »Leitkultur« in Abwehr fremder Einflüsse und Menschen bewahren wollen. Heidegger beschwört hierbei die »Einfalt«, die ein eigentliches Bauen hervorbringen soll und dem »Geviert eine Stätte einräumen« kann. Gemeint ist ein Verhältnis von Erde und Himmel sowie von Göttlichem

und Sterblichem. Heidegger stellt das Geviert als Rettung angesichts der Apokalypse dar. Es wird auch weniger hergestellt, sondern vielmehr durch Schonung oder Anpassung eingerichtet: »Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten.« Das sei das »Wesen des Wohnens«.

Das philosophische Wohnen Heideggers ist provinziell und anti-global. Der Denker mied die Städte und blieb lieber im beschaulichen Freiburg, als nach Berlin oder München zu ziehen. Er pries die Bodenständigkeit, die Sprache als das »Haus des Seins«, den Menschen als »Hirten des Seins« und das Denken als »Weg« und nicht als Straße oder gar Autobahn. Er hielt sich am liebsten in seiner einfachen Hütte nahe des kleinen Dorfs Todtnauberg im Schwarzwald auf, mit einer weiten Aussicht, entfernt von den Menschen und von der Technik, die er fürchtete. Wohnen an einem »stillen Ort zum Arbeiten und Denken«, oben auf den Bergen, weit weg von dem Leben unten in der nichtbäuerlichen Gesellschaft der betonierten Städte und der Massen. Er strebte nostalgisch die Heimkehr aus der vermeintlichen Heimatlosigkeit des modernen Menschen im technischen Zeitalter an, die »Kehre«, und suchte letztlich nach Verwurzelung und Heimat gegenüber dem Globalem der Technik und dem Internationalem des Kommunismus beziehungsweise des – in seinen Worten – »Amerikanismus«.

In dem im September 1966 mit Rudolf Augstein geführten Gespräch, das erst nach seinem Tod im *Spiegel* erscheinen durfte und noch vor der Mondlandung der NASA geführt wurde, tritt Heideggers Position in für ihn ungewohnt einfachen Worten hervor.<sup>4</sup> Das Gespräch gilt als Heideggers Vermächtnis, letztlich auch als Demonstration, dass er nicht in der Lage zur Selbstkritik gegenüber seinem Engagement für den Nationalsozialismus war – eine blutige, rassistische Gemeinschaftsideologie, die aber alle technischen Mittel nutzte, um Menschen zu vernichten, ihre Macht zu vergrößern und schließlich bis zum Untergang zu verteidigen. Er sei sich

sicher, sagte er, »dass alles Wesentliche und Große nur daraus entstanden ist, dass der Mensch eine Heimat hatte und in einer Überlieferung verwurzelt ist«. Die Technik reiße den Menschen von der Erde und entwurzele ihn:

Ich weiß nicht, ob Sie erschrocken sind, ich bin jedenfalls erschrocken, als ich jetzt die Aufnahmen vom Mond zur Erde sah. Wir brauchen gar keine Atombombe, die Entwurzelung des Menschen ist schon da. Wir haben nur noch technische Verhältnisse. Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch lebt.

Für Heidegger reichten mithin schon Bilder, die Sonden vom Mond aus zur Erde machten, um die Entwurzelung des Menschen zu konstatieren, der sich erst zwei Jahre später für einige Tage völlig von der Erde lösen und den Mond betreten würde. Erstaunlich ist, dass Heidegger nicht Gagarin oder andere Astronauten nannte, die sich mit ihren Weltraumkapseln erstmals von der Erde »entwurzelt« hatten, sondern dass ihn die Bilder der Kameras auf den Sonden so beeindruckten. Just jene Bilder, die andere dazu führten, die Erde als Wohnstatt neu schätzen zu lernen und letztlich gänzlich neu zu begreifen, dass die Menschheit auf der Erde verwurzelt ist. Gleichwohl stellt der Blick auf ein Bild, das eine 360 000 Kilometer entfernte Kamera als technischer Stellvertreter des menschlichen Auges machte, nicht nur eine Öffnung des irdischen Lebens auf den Weltraum, sondern auch ein erstes Selfie der von der Menschheit bewohnten Erde und damit einen Akt der Selbstreflexion dar. Dass Heidegger, der Philosoph, dies nicht thematisierte, sondern alleine besorgt auf die Entfremdung und Entwurzelung hinwies, gibt vermutlich einen Einblick in sein Denken über die Philosophie des Wohnens in der Heimat und damit auch in das Wohnen der Sesshaften. Diese suchen die Nähe und vermuten darin das anziehende Geheimnis, das den irritierenden Spalt schließt, um nur noch bei sich und bei den ursprünglichen Dingen zu sein. Heidegger bezeichnet dies als »Wohnen bei den Dingen«.

Wohnen, so diktierte er, bedeute, als sterblicher Mensch »auf der Erde« zu sein. Demgemäß kann der Mensch nur hier eigentlich leben oder Mensch bleiben. Heideggers Fixierung auf die Erde für die Menschheit und die Heimat oder den Ort für den Einzelnen provozierte 1963 den jüdischen Philosophen Emanuel Lévinas anlässlich von Gagarins Aufenthalt im Weltraum zu einer Replik.<sup>5</sup> Heidegger, der Lévinas stark beeinflusst hatte, huldige einem »Aberglauben an den Ort«, der die Menschen in Einheimische und Fremde spalte. Gagarins Leistung sei es gewesen, »den Ort verlassen zu haben. Eine Stunde lang hat ein Mensch außerhalb jedes Horizonts existiert – alles um ihn herum war Himmel, oder genauer gesagt, alles war geometrischer Raum. Ein Mensch existierte im Absoluten des homogenen Raumes.« Der in Heideggers Verständnis vom Wohnen implizierten, faschistischen »Blut-und-Boden«-Ideologie setzt Lévinas den kosmopolitischen und entwurzelten Juden in der Diaspora und die moderne Technik entgegen. Diese habe wie die jüdische Religion »das Universum entmystifiziert. Es hat die Natur entzaubert. Es verletzt durch seine abstrakte Universalität die Einbildungen und Leidenschaften. Aber es hat den Menschen in der Nacktheit seines Gesichtes entdeckt.« Statt der Verwurzelung im Raum steht also das ungebundene Leben, das sich irgendwo niederlassen und wohnen kann, ohne sich von sich selbst dadurch zu entfremden. Der Mensch bleibt bei sich, auch wenn er sich im Weltraum aufhält. Letztlich wird er erst entwurzelt, weil er in der Philosophie von Lévinas nur durch die Gemeinschaft mit anderen, im Angesicht des anderen, Mensch ist. Nicht der Ort, an dem man wohnt, zählt, sondern die Verbundenheit mit den Mitmenschen – eine Dimension, die Heidegger völlig fehlt.

Tatsächlich gleicht der Blick vom Mond auf die Erde dem eines Menschen, der sich in seinem Spiegelbild wiedererkennt, aber sich gleichzeitig als Anderer wahrnimmt. Dieser gebrochene Blick, der zum Selbstbewusstsein gehört, ist eine Entwurzelung aus der Mitte des Daseins, die Kinder erst ab einem gewissen Alter erfahren können oder realisieren müssen. Aber diese Entwurzelung durch das

Aufbrechen eines Verhältnisses zu sich als zu einem Anderen ist für das Menschsein grundlegend. Es mag mit der Technik insoweit zu tun haben, als der Körper das erste Werkzeug ist und mit Gegenständen, Techniken und Maschinen erweitert werden kann, aber gleichzeitig die Sehnsucht nach einer Verschmelzung entsteht, nach einer Einheit, nach einer Aufhebung der Zerrissenheit oder dem Verlust der Mitte. Mit dem Eintritt in das »Spiegelstadium« (Jacques Lacan) findet diese Dezentrierung statt, durch die wir uns auch mit den Augen des Anderen sehen oder sehen müssen und eine Spaltung zwischen dem Leib, in welchem wir sind und den wir bewohnen, und dem Körper, den wir haben und als Objekt betrachten, aufbricht. Der Spalt schließt sich nur in seltenen Momenten vorübergehend. Für Heidegger sind dies wohl Erfahrungen, die er Frömmigkeit, Andacht oder Gelassenheit nennt. Gleichzeitig erschließt diese Dezentrierung oder Verrückung, dass der Andere sich in seinem Gegenüber wiedererkennen, aber den Mitmenschen letztlich auch zu einem Objekt, zum bloßen Körper, verdinglichen kann.

Zurück zu dem Bild der Erde aus dem Weltraum, das für Heidegger, der große Gesten mit Totalitätsanspruch kultiviert, die Entwurzelung und die »technischen Verhältnisse« belegt, da das Bild mittels der Technik, aber ohne »human in the loop« gemacht wurde. Führt man diese Automatisierung der Technik, Vorbote der autonomen, KI-gesteuerten Systeme oder Roboter der Gegenwart, die den Menschen nicht als Piloten, sondern als Passagier mitnehmen, mit der Assoziation der »Atombombe« zusammen, dann prophezeit Heidegger hiermit eine radioaktiv verseuchte, also für den Menschen unbewohnbare und -bebaubare Erde. Er sieht den Menschen, so könnte man interpretieren, durch die Technik, die er nicht mehr beherrscht und die sich von ihm losgelöst hat, ausgelöscht, weil sie ihn und die Erde dezentriert und entfremdet. Heidegger, der sich immer weiter von der großen Welt seiner Gegenwart zurückgezogen hatte und keine Rettung mehr sah, es sei denn durch einen Gott, konnte vermutlich nicht sehen, dass sich ein neues, bislang

sches Faktum vertritt Heidegger damit die Position derjenigen Menschen, die Wohnen mit Heimat verbinden, also mit einer angeblichen Notwendigkeit, in einer vertrauten Umgebung, in der man aufgewachsen ist, dauerhaft zu leben beziehungsweise einen Mangel – Heimat- und Wohnungslosigkeit – zu konstatieren, sobald man unter den Zwang kommt, die Heimat zu verlassen. Nirgendwo thematisiert Heidegger, der schließlich nicht nur in seiner einsamen Schwarzwaldhütte, sondern auch in Freiburg in einem Haus am Rötebuckweg im Vorort Zähringen wohnte, das Leben in Wohnungen oder Städten.

Etymologisch bedachte er auch nicht, dass Wohnen auch die Bedeutung der Gewohnheit besitzt, auch eine Form der Dauer, die etwa durch Wiederholung entsteht oder gelernt wird. Als Verb ist das Neuhochdeutsche »wohnen«, das vom Mittelhochdeutschen *wonen* abstammt, als »gewohnt sein, gewohnt werden« (lateinisch: *solere*) im Unterschied zur heutigen Bedeutung (»leben«, »hausen«, »residieren«, lateinisch: *habitare*) nicht mehr im Gebrauch. Mit der althochdeutschen Bedeutung von *won n* als »verharren« oder »bleiben« schließen sich beide Bedeutungen auf. Interessant ist auch der etymologische Zusammenhang zwischen »wohnen« und »gewöhnen« oder »entwöhnen«.

McLuhan versuchte nicht nur die elektronischen und globalen Medien zu beschreiben, wie sie den Menschen massieren, also direkt und körperlich beeinflussen, sondern begriff auch die übrige anthropogene Umwelt als »magische Kanäle«. Techniken und Medien erweitern den Körper und die Kognition des Menschen, so die These. Er merkte kritisch an, dass dies auch zu einer Betäubung zu führen vermag, womit er erklären wollte, warum die Menschen ohne großes Überlegen neue Techniken aufgreifen, ohne die durch sie verursachten tiefgreifenden Veränderungen im Verhältnis zu sich und zur Welt wahrzunehmen – oder eher wahrnehmen zu können. Die »elektrische Schaltungstechnik«, so McLuhan in einer seiner apodiktischen Formulierungen, ermöglicht »den Dialog im globalen Maßstab wieder«. Das »wieder« ist dabei seltsam, denn

dies suggeriert, es habe dereinst einen globalen Dialog gegeben. McLuhan meint aber damit wohl den freien Austausch auf der Agora, der sich in den griechischen Städten der Antike mit einer überschaubaren Bevölkerung von Bürgern vollzog, die überhaupt mitsprechen durften.

Ähnlich wie Marx in der bekannten Passage des *Kommunistischen Manifestes* fährt McLuhan fort, allerdings macht er nicht den Kapitalismus, sondern die Technik für die Entwurzelung und die fortwährende Umwälzung der Verhältnisse verantwortlich. Ist für Heidegger die Sprache der hinzunehmende Ausgangspunkt, der das Denken diktiert, so ist für McLuhan die nicht weiter hinterfragte technische Entwicklung oder der Stand der Medien das Schicksal, das Weisungen gibt: »Jegliches Verständnis sozialer und kultureller Wandlungen ist unmöglich ohne eine gewisse Kenntnis der Wirkung von Medien als Umwelten.« Die Botschaft der elektrischen Schaltungstechnik, die als Erweiterung des Gehirns zu einem »Global Brain« verstanden wird, ist »der totale Wandel, der aller Beschränktheit, sei sie psychischer, sozialer, ökonomischer oder politischer Art, ein Ende setzt«. Im direkten Gegensatz zu Heidegger darf es daher keinen Rückbezug mehr auf die Herkunft geben, da das Leben in der Vergangenheit keine Vorbilder für das durch die moderne Technik veränderte Dasein geben kann. Statt Bewahrung der Kontinuität predigt McLuhan den disruptiven Bruch, zu dem die Techniken und Medien zwingen:

Die städtischen, staatlichen und nationalen Gruppierungen der Vergangenheit sind unbrauchbar geworden. Nichts ist dem Geist der neuen Technik fremder als »ein Platz für alles und alles an seinem Platz«. Es gibt keinen Weg zurück.

McLuhan scheint die Entwurzelung als hinzunehmende Ortlosigkeit zu propagieren, die Menschen und die Dinge haben sich für ihn von den Plätzen gelöst, nicht die Eltern – »linkische Experten« – formen die Kinder, sondern die Welt. Aber die Entwurzelung bringt für

ihn auch eine neue Einheit hervor. Während die Schrift die Vereinzelung, die Spezialisierung und die Fragmentierung befördert hat, sollen die elektronischen Medien die »Vereinigung und Beteiligung« fördern, also die Verdörflichung der Gesellschaft in einem gleichzeitigen »globalen Happening«. Der anonymen Gesellschaft und den Städten wurde seit dem 19. Jahrhundert das Bild der dörflichen, also überschaubaren und transparenten Gemeinschaften oder der Gartenstädte entgegengesetzt – eine nostalgische Kritik, der auch McLuhan zu folgen scheint. Das Bild vom globalen Dorf, verstärkt durch »Stammesgefühle«, soll zwar vermitteln, dass im Zeitalter der Echtzeit-Information und -kommunikation der Raum, also auch der Raum der Städte, keine Rolle mehr spielt, aber es gerät schnell ins Wanken, wenn man an eine vernetzte Weltbevölkerung von Milliarden Menschen denkt, deren gemeinsamer Austausch die Teilnahmemöglichkeiten des Einzelnen weit übersteigen.

Ideengeschichtlich war McLuhan ein Denker, der noch im Zeitalter der Massenmedien lebte und davon ausging, dass über diese alle Menschen simultan denselben Ereignissen ausgesetzt sind und an den Fernsehbildern »beteiligt« werden: »Die Bilder umhüllen uns. Wir sind der Fluchtpunkt.« Gleichzeitig versuchte er die Menschheit, die im globalen Dorf über die »Schaltungstechnik« zusammenrückt, als eine Hörergemeinschaft zu denken, in der das Visuelle als das Räumliche weniger wichtig ist als die Gleichzeitigkeit. Der gedankliche Hintergrund ist einfach: Das Auge erkundet die Bilder wie die Schrift gewissermaßen Schritt für Schritt oder eher Sprung für Sprung durch Fixationen und Sakkaden, um einen Überblick sukzessive zu ermöglichen, scheint also in einem linearen Prozess die Umwelt wahrzunehmen, während das Ohr gleichzeitig alles ab einer gewissen Schwelle zu hören scheint und zur Auswahl im auditiven Raum in der Lage ist. Während man also gleichzeitig nur einen Text lesen kann, vermag man im Prinzip, parallel mehrere gesprochene Äußerungen von verschiedenen Menschen mitzuverfolgen oder mit mehreren Menschen zu sprechen. Was auf den ersten Eindruck als Unterschied in den Multitasking-

Kapazitäten einleuchten mag, ist aber doch zu einfach gedacht, weil die Aufmerksamkeit einen Flaschenhals bildet und stets in Sequenzen selektieren muss, auch wenn die Geschwindigkeit des Springens zwischen Informationspaketen variieren kann.

Der Nostalgie des Gebundenseins an das Örtliche setzt er entgegen, dass nun der private und öffentliche Raum völlig anders organisiert seien, weil die Medien in den privaten Raum hineinreichen: »Das Wohnzimmer ist zur Wahlkabine geworden.« Das ist jetzt im buchstäblichen Sinne noch immer nicht der Fall, aber McLuhan meinte damit auch eine neue politische Öffentlichkeit, die er noch aus der Perspektive des fernsehenden Zeitgenossen verstand, der weltweit als Zuschauer an Ereignissen partizipieren kann, wobei diese Weltöffentlichkeit auch das Ereignis vor Ort verändert. Diese Dynamik von politischen Geschehnissen und medialer Öffentlichkeit ist in Zeiten des Internets und der sozialen Medien noch einmal viel deutlicher geworden, da man in der Wohnung oder überall, wo man sich aufhält, sofern es einen Internetzugang gibt, mit der Welt vernetzt ist. Die Heimlichkeit der Wohnung schließt direkt an die Öffentlichkeit an, die durch das Wohnen im umbauten Raum bewirkte Trennung zwischen Privatem, dem Abgeschlossenen, und dem Öffentlichen dadurch aufgehoben. Nicht Heideggers Bauen an einem räumlichen Ort erschließt dann das Wohnen, sondern das Sein in einem globalen Medienraum.

McLuhan, der die Wiederherstellung des dörflichen Lebens aus den globalen Medien ableitet und anders als Heidegger nicht das Sein des Einzelnen, sondern das Miteinander- und Dabeisein, den Dialog zwischen Menschen, als grundlegend betrachtet, hat auch ein Kapitel seines Buchs *Die magischen Kanäle* dem Wohnen gewidmet.<sup>6</sup> Ausgehend von der These, dass alle Techniken Erweiterungen des menschlichen Körpers (und Gehirns) sind, leitet er die Wohnung von der Kleidung ab, welche die Haut erweitert und gleichzeitig ein Panzer, eine Waffe, ist. Hinsichtlich ihrer Schutzfunktion stellt McLuhan den Energiefluss und den Erhalt der Körperwärme in den Vordergrund, sodass die Wohnung zu einer kollektiven Be-

kleidung, zu einer »Kollektivhaut« wird. Städte mit ihren umbauten Räumen gelten ihm dann als noch größere Systeme zur Ausweitung der Körperorgane vieler Menschen gleichzeitig.

Allerdings ist McLuhan nicht bloß ein Antipode zu Heidegger, denn auch er ist ein Stadtgegner, was schon seine Hoffnung auf die Wiederkehr einer Form des dörflichen Lebens andeutet. Die zu seiner Zeit mit der Ausbreitung des Autoverkehrs und der durch die Industrialisierung ausfransenden Städte, die sich mit ihren Vororten in die Umgebung einfressen, konturlos werden und Anonymität gedeihen lassen, findet der Medientheoretiker unwirtlich, bezeichnet sie als »tostlos wucherndes Konglomerat«. Das Auto empfand er damals schon als Auslaufmodell und sah als privilegierter Kosmopolit die Zukunft eher im Überfliegen, da es überall Zentren und keine Peripherie mehr gebe. Jedenfalls bevorzugte er zumindest theoretisch das Nomadenleben, das mit dem »Sammeln und Verarbeiten von Informationen« wiederkehrt, gegenüber dem sesshaften Dasein in Suburbia, dem Archetyp des Vororts:

Mit der sofort verfügbaren Technik der Elektrizität kann die Erde nie wieder etwas anderes als ein großes Dorf sein, und die Wesensart der Stadt als Form größeren Ausmaßes muss verschwinden wie eine Filmaufnahme beim Ausblenden.

Eine Prognose, die völlig ins Leere lief, da nicht nur die Städte allein schon aufgrund der Vermehrung der Bevölkerung in weiten Teilen der Welt weiter wachsen und mitunter explodieren, sondern mittlerweile auch im globalen Dorf die Mauern zwischen den Nachbarschaften hochgezogen werden.

Wie immer geht McLuhan in seiner Argumentation sprunghaft und assoziativ vor. So versucht er, den Übergang von der nomadischen zur sesshaften Lebensweise an der Form der Wohnungen oder Häuser festzumachen. Die Nomaden, die ganzheitlich und in Verbindung mit dem Kosmos leben, würden »runde Häuser« bewohnen, die Modelle des Universums sind und eine Lebenswelt

darstellen, in der sich Mikro- und Makrowelt, Mensch und Kosmos spiegeln. Mit der Sesshaftigkeit, die McLuhan mit der alphabetischen Schrift, der visuellen Kultur, der Linearität, der analytischen Zerlegung und der Spezialisierung beziehungsweise Arbeitsteilung verbindet, wären hingegen die viereckigen Räume aufgekommen, die umschlossen sind. »Ein Viereck ist die Umgrenzung eines optischen Raums«, eine Abstraktion. Das sind für ihn Wohngebilde wie Zelte, Wigwams, Höhlen oder Iglos nicht, zumindest nicht visuell.

Zelte besitzen für ihn einen fühlbaren »Staudruck« und entsprechen einem Tastraum. McLuhans These, die er aber nicht weiterführt, verdankt sich Buckminster Fuller, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Konstruktion von »Domes« in Form von geodätischen Kuppeln beschäftigte, also mit der Abkehr von viereckigen Räumen, bei denen die Mauern tragende Teile bilden, und selbsttragenden »Tensegre«-Strukturen, deren Zug- und Druckkräfte sich im Gleichgewicht erhalten. Der seit Mitte des 19. Jahrhunderts eingezogene Eisenskelettbau brach die wuchtige Schwere der bisherigen Gebäude auf und ermöglichte wie bei den Glaspalästen das Aufreißen der Wände durch Verglasung, wodurch ein neues Spiel zwischen innen und außen, zwischen dem Gebäude und der Umwelt entsteht. Visuell verloren die Gebäude an Haftung und begannen zu schweben.<sup>7</sup>

Am 17. September 1964 schrieb McLuhan in einem Brief an »Dear Bucky«, wie er Buckminster Fuller nannte:

Überschallflüge werden eine neue Umwelt schaffen, die unsere gegenwärtigen Städte nutzlos machen. Tatsächlich müssen sie »überdacht« werden, wenn sie überhaupt innerhalb einer zweckdienlichen Entfernung angefliegen werden sollen. Überschallstarts und -landungen lassen das Glas in einer Stadt platzen, daher wird dein Dymaxion Dome eine Notwendigkeit, ebenso wie die Straße für das Lenkrad eine Notwendigkeit ist. Eine Umwelt schafft eine andere.

Fuller war Globalist und Propagandist der Mobilität. Die Seefahrer, die »großen Piraten«, galten ihm als Vorbilder für den »Weltmen-

schen«, der immer unterwegs ist in einem Gefährt, das er gleichzeitig bewohnt. Seine auf industrielle Fertigung angelegten Dymation-Häuser als Vorläufer der geodätischen Dome waren schon erste Schritte hin zur Idee einer Autarkie der Wohngehäuse, die »so ungebunden und frei vom Land wie ein Boot« sein sollten, mithin das genaue Gegenteil von Heideggers Idee vom Wohnen als Einfügung in die Umwelt und Erschließung eines Ortes als »Geviert«. Haus und Fahrzeug verschmelzen hingegen für Fuller zu »Wohnmaschinen« und müssen funktional, aber in der Form unabhängig von der Umwelt werden. Man könnte auch sagen, sie sollten ein verkleinertes Modell des »Raumschiffs Erde« sein, das durch den leeren Weltraum rast.

Die Erde als Raumschiff wird zwar von ihm als Einheit begriffen, die es zu bewahren und pflegen gilt, ist aber dennoch ein Fahrzeug oder eine Maschine. Fuller entwickelte sowohl eng gepackte und funktional singuläre Einfamiliendome wie auch große, multifunktionale Versionen. Außerdem dachte er über gigantische Dome nach, um ganze Großstädte unter Glocken zu stecken, die sie vor Umwelt- und Luftverschmutzung von außen schützen sollen. Schließlich konzipierte er schwimmende Städte mit einer gewaltigen Leichtmetallstruktur, in der Hunderttausende Wohneinheiten untergebracht sind, die wie Zellen oder Plug-ins an den Außenflächen eingehängt werden und im Inneren einen Park oder Hafen besitzen. Noch einen Schritt weiter gingen seine Pläne für in der Atmosphäre schwebende geodätische Kugeln. Abgehoben von der Erde als autarke Satelliten wäre dann die Schreckensvision von Heidegger, die vollständige Loslösung von der Erde in Raumschiffen, konsequent zu Ende geführt.

Während Heidegger das überkommene Wohnen der Sesshaften an einem Ort der Heimat zu verteidigen sucht, weil sonst der Mensch der »Seinsvergessenheit« anheimfalle, sind McLuhan und Buckminster Fuller Vertreter der Moderne, die wieder zu einer Vorstellung des Nomadentums zurückkehren, das Wohnen von der Bindung an eine Heimat trennen und den Menschen zu einem Pas-

sagier machen, der unterwegs ist. Das eben kennzeichnet für Heidegger das durch Technik bestimmte Leben des modernen Menschen, der seine Wohnungslosigkeit erkennen müsse, weil er ohne Verwurzelung in eine »Überlieferung« ohne Heimat und deswegen fern vom Sein ist. Das Abheben in den Weltraum stellt für die Technikphilosophen eine Befreiung, für den konservativen Denker aber gerade den Anlass dar, die Heimat und das Wohnen auf der Erde neu zu denken.

So gegensätzlich die Denkwege erscheinen, so deutlich sollte aber geworden sein, dass mit der irdischen Entwurzelung die Philosophie des Wohnens, vielmehr die Frage nach dem, was Wohnen heißt, einen neuen Ausgang genommen hat. Die Unterschiede liegen, wie wir später sehen werden, darin, ob das Wohnen als existentielles Dasein des Einzelnen an einem Ort oder als Zusammensein mit anderen Menschen und Bewohnern – als »globales Dorf« – zu verstehen ist.

## Die Erde als Wohnung

Seit dem Raumfahrtzeitalter ist klar geworden, dass die Erde die Wohnung des Menschen ist und dass wir in Fullers Worten gleich Astronauten an Bord eines »phantastisch realen Raumschiffs« sind. Obgleich Astronomen seit einigen Jahren nach theoretisch bewohnbaren Planeten in anderen Sternsystemen suchen und dabei auch eine ganze Reihe von Exoplaneten gefunden haben, bildet die Erde doch immer noch unsere einzige dauerhafte Behausung. Solange sie das Überleben unserer Art, die erdgeschichtlich betrachtet ein verschwindend kurzes Dasein auf ihr fristet, ermöglicht, ist die Menschheit nicht obdachlos. Wir haben die Erde umgebaut, erschlossen und auf unsere Bedürfnisse zugeschnitten, sie eingerichtet und so weit möglich zu dem geschützten Garten gemacht, von dem unsere Vorfahren einst als Paradies träumten.

Die Eroberung oder Kultivierung geschah erd- und lebensgeschichtlich in einer irrsinnigen Geschwindigkeit, die sich vor allem mit der Erfindung der Sesshaftigkeit und der Landwirtschaft noch einmal steigerte und seit dem 19. Jahrhundert eine Beschleunigung erfuhr, deren Folgen kaum mehr abzusehen sind, weil sich die Menschen zunehmend damit beschäftigt sehen, sich lebenslang mit den Innovationen zurechtzufinden, die ihre Lebenswelt umpflügen.<sup>1</sup> Der Umbau der Erde zum befriedeten und bewohnbaren Garten und die Errichtung der Häuser und der Städte hat die »Umwelt« den Menschen und seinen Bedürfnissen angepasst, transformiert und ökologische Systeme durch Zerstörung in der

Regel vereinfacht. Ähnlich wie Völker Gebiete erobern und kolonisieren, ist der Bau des irdischen Gartens ein Akt der Zerstörung und des Ausmerzens von unerwünschten Mitbewohnern mit Nebenwirkungen. Mit Häusern und Wohnungen wurden nach und nach zunehmend »hygienische« und abgetrennte Räume erstellt, die funktional, sicher und von anderem biologischem Leben gesäubert sind und die in Form eines Gartens die gezähmte Natur integrieren – mit dem Ziel, eine Fluchtgeschwindigkeit zu entwickeln, um sich als autarke, künstliche und steuerbare smarte Wohnsysteme wie in Buckminster Fullers Vision von der Erde zu lösen, im Weltraum zu treiben oder andere Planeten zu besiedeln.

Ein anderes Zuhause als die Erde ist allerdings trotz der strengsten Suche nach habitablen Planeten derzeit nicht in Sicht. Die Wahrscheinlichkeit ist theoretisch groß, dass es irgendwo im Universum andere Planeten geben muss, auf denen sich Menschen ansiedeln könnten. Vielleicht ist dort sogar bereits intelligentes Leben entstanden oder auch schon wieder verschwunden. Aber noch sind wir einsam, einst hätte man gesagt: auserwählt. Schließlich haben überkommene Religionen nicht damit gerechnet, dass die Götter auch anderswo Menschen oder Geschöpfe nach ihrem Vorbild schaffen würden. Auf der Erde ist der Mensch stets ein Migrant auf der Suche nach Heimat und Wohnung gewesen, im Universum klebt er hingegen als Sesshafter weiter an der Erde.

Den Menschen wird allmählich und vielleicht zu spät bewusst, dass die Erde als eine das Leben bewahrende und schützende Wohnstätte möglicherweise im Kosmos singulär sein könnte, wie die Gattung *Homo sapiens* selbst. Uns wird jedenfalls in aller damit einhergehenden »Un-Heim-lichkeit« deutlicher, dass unser Leben auf der Erde zufällig, prekär und auf lange Sicht sowieso befristet ist und nach jahrhundertelangen Fortschritten zumindest für einen großen Teil der Weltbevölkerung nicht mehr in gewohnten Bahnen vorstattengehen kann.

Aus dem Bewusstsein ist vielen gerutscht, was während des Kalten Kriegs noch als konstante Drohung präsent war, nämlich dass

die Atomstaaten, allen voran die USA und Russland, die menschengemachte Apokalypse in Händen halten. Beide Staaten haben weiterhin jeweils über 7 000 Atomwaffen, weltweit gibt es insgesamt etwa 15 000 Stück, womit sich die Grundlage für das menschliche Leben mehrfach vernichten ließe. Schon 100 Hiroshima-Bomben könnten das Klima durch die Kältewelle aufgrund des »nuklearen Winters« so verändern, dass die menschliche Zivilisation, wie wir sie jetzt kennen, von Hungerkatastrophen und Massensterben begleitet zusammenbrechen würde. Kämen 1 000 zum Einsatz, wäre die Erde unweigerlich nicht mehr bewohnbar.

Endlich ist nicht nur das einzelne Leben, sondern auch das der Gattung. Der Philosoph Günther Anders hatte in seinen Überlegungen zur *Antiquiertheit des Menschen* unter den Bedingungen der Selbstüberholung durch die Technik und der Bedrohung der Bombe gesagt, dass die Parole »Alle Menschen sind sterblich« um den Satz »Die Menschheit als ganze ist tötbar« ergänzt werden müsste. Es ist damit zu rechnen, dass nicht nur die Menschheit ausstirbt, sondern mit ihr auch jede Erinnerung, sodass keine Atlantis-Erzählung die Überlebenden mehr an den Untergang gemahnen kann. Nachvollziehbar wird dies zunehmend mit dem vom Menschen verursachten Massenaussterben von Tier- und Pflanzenarten, was bislang nur eine Folge von Naturkatastrophen gewesen war. Bis zum Zeitalter der potenziellen atomaren Vernichtung gingen die Menschen davon aus, dass zwar eine Kultur oder auch eine Zivilisation aussterben kann, aber nicht die Menschen und die von ihnen bewohnte Erde selbst. Seitdem ist der »Tanz auf dem Vulkan« (Friedrich Nietzsche) keine Metapher für Kulturkritik mehr, sondern eine für die Existenz des auf der Erde wohnenden oder sie bewohnenden Menschen. Die Sicherheit des Wohnens für die Menschheit ist verloren gegangen, weswegen sich die Sicherheit des individuellen Wohnens immer weiter verstärkt. Der Atombunker, in dem der Einzelne überlebt, wird zur symptomatischen Wohnungsfestung.

Auf der Erde, die mit einer Bahngeschwindigkeit von mehr als 100 000 Kilometern pro Stunde um die Sonne rast, leben wir buch-

stächlich auf einem Raumschiff, das uns wie ein Haus mit den »Wänden« der Schwerkraft, welche die Gase festhält, und den verschiedenen Erdsphären wie den geschlossenen Hüllen der Magnetosphäre und der Atmosphäre, die vom Leben selbst mit Sauerstoff angereichert wurde, vor dem kalten Universum und den Partikeln des Sonnenwinds schützt. Aber die Wände sind fragil, zudem kommt das Risiko bekanntlich nicht nur von außen, etwa von Meteoriteneinschlägen oder der in zwei Milliarden Jahren sterbenden Sonne, sondern auch von innen, von den Bewohnern des Raumschiffs selbst, die es herunterwohnen und für das sie, wie Fuller sagte, keine »Bedienungsanleitung« haben.

Die Menschheit ist auf dem Raumschiff Erde nicht wie einst die Abenteurer und Eroberer oder wie Noah mit seiner Familie und den Landtieren auf einer Arche unterwegs, die irgendwann auf neues Land stießen, das Nahrung und Unterschlupf bot. Die Erde dreht sich dauerhaft und unbeirrbar auf ihrer Bahn um die Sonne und kann nur, vorerst unerreichbar weit von anderen erdähnlichen Planeten entfernt, gewissermaßen wie ein Schiff auf hoher See umgebaut, aber nicht ersetzt oder gar neu gebaut werden. Der nächste Stern – oder das nächste »Energieversorgungsraumschiff« nach der Sonne, wie Fuller sagte – ist Alpha Centauri in einer Entfernung von 4,3 Lichtjahren. Sucht man hingegen nach dem nächsten Stern mit mindestens einem Planeten, müsste man bereits 10,5 Lichtjahre nach Epsilon Eridiani reisen. Ein Lichtjahr entspricht einer räumlichen Entfernung von 9,46 Billionen Kilometern. Die bislang schnellste Sonde war Helios 2, die bei der Umkreisung der Sonne eine schlappe Geschwindigkeit von 240 000 Stundenkilometern erreichte. Solange man nicht annähernd mit Lichtgeschwindigkeit fliegen oder durch Wurmlöcher tunneln kann, gleicht das der Fortbewegung einer Schnecke, da man mit dieser Geschwindigkeit rund 4 500 Jahre unterwegs wäre, um ein einzelnes Lichtjahr zurückzulegen. Alleine diese auf kosmischer Skala recht kurze Distanz benötigt also eine kulturgeschichtlich betrachtet immens lange Zeit: von den ersten Pyramiden in Ägypten oder vom Beginn

der Bronzezeit in Mitteleuropa bis heute. Wir sind für absehbare Zeit und wohl noch viele Generationen an das Raumschiff Erde gebunden, wodurch die Wohnung der Menschheit auch als Gefängnis erscheinen könnte.

Aber wir tun uns bekanntlich schwer damit, eine Verantwortung für uns als Gattung und damit verbunden auch für das Wohnen der Menschen auf diesem Planeten zu übernehmen. In der globalisierten Welt haben sich trotz der Ankunft des globalen Dorfes nach McLuhan, in dem die Nachrichten und die Kommunikation in Echtzeit über den Erdball jagen und in dieser Hinsicht wie mit den Transport-, Finanz- und Warenströmen die Welt vereint wird, in letzter Zeit eher die Differenzen ausgeprägt. Zu stark sind die Unterschiede zwischen Arm und Reich, sodass die einen um den Erhalt ihres Wohlstands, ihrer Lebensweise und ihrer Macht kämpfen, während die anderen, die am Reichtum teilhaben, ihren sowieso geringen Konsum nicht beschränken wollen, aufbegehren und sich mehr und mehr auf den Weg machen, um selbst am Leben im Wohlstand teilzuhaben, das über die Medien auch in ihren Wohnungen präsent geworden ist. Selbst wenn die anthropogene Klimaerwärmung vereint gebremst würde, scheint es kaum realistisch denkbar zu sein, bald, wenn überhaupt, zu einer sozial ausgleichenden Gesellschaftsorganisation zu kommen, die gleichzeitig mit den natürlichen Ressourcen nachhaltig umgeht.

Theoretisch wäre es denkbar, die schrumpfenden natürlichen Ressourcen wie sauberes Wasser und saubere Luft sowie Pflanzen und Tiere zur Ernährung Schritt für Schritt durch künstliche Systeme zu ersetzen, bis die Menschen selbst ihre natürliche Basis, die »Wetware« des biologischen Körpers, verlassen, in einen neuen Körper einziehen, diesen den künstlichen Umwelten anpassen und entsprechend programmieren können. Smart Homes also für »Smart Human Beings«, für den »Post-Homo-sapiens«? Davon träumen die Menschen zumindest seit den Zeiten, als mit dem Dualismus von Seele und Körper spätestens bei den Neuplatonikern wie Plotin und verstärkt mit dem Aufkommen des Christentums der

Körper zum Gefängnis der Seele und die Loslösung zur begehrten Himmelfahrt in eine immaterielle Welt wurde.

Wir können aber nicht einfach umziehen und die Wohnstätte austauschen, wenn wir sie mit unserer Wirtschaftsform und unserem Lebensstil kaputtwohnen. Wir sind mit einer existentiellen Wohnungslosigkeit der Menschheit konfrontiert. Es geht nicht um eine neue Architektur in einer bestimmten geografischen Umgebung oder um kleinere Veränderungen, beispielsweise um technisch hochgerüstete und vernetzte, bedien- und steuerbare Smart Homes in Smart Cities in Smart Nations, sondern um eine Auseinandersetzung mit der Herausforderung, Wohnen neu zu denken – im Zwielficht des möglichen Untergangs der irdischen Wohnung und letztlich mit dem Blick auf eher unerfreuliche Wohnungen in von der Umwelt abgeschlossenen Siedlungen, die autonom sind, gleich ob sich diese Überlebenskapseln auf oder unter der Erde befinden, auf gigantisch großen Raumschiffen oder in Kolonien auf anderen Planeten. Smart Homes und Smart Cities scheinen technische Möglichkeiten für nachhaltige und steuerbare Wohn- und Lebenssysteme zu entwickeln, aber in Wirklichkeit werden die Voraussetzungen für autonome Lebenswelten geschaffen, die unabhängig vom Außen und damit an beliebigen Orten existieren können.

Damit würde sich der Kreis schließen von der Erde als der bislang alternativlosen Wohnung zur mehr oder weniger großen Kapsel, welche unseren Planeten als Vorbild für den in sich geschlossenen Kreislauf eines ökologischen Systems, allerdings gespeist von externer Energie, nachahmt und optimiert. Leben hat die Erde umgestaltet, die Atmosphäre mit Sauerstoff angereichert und geologische Veränderungen eingeleitet, es hält mitunter auch die Umweltbedingungen wie ein Homöo- oder Thermostat konstant und ernährt sich selbst, da Organismen nicht nur von anderen Organismen verzehrt werden, sondern auch durch ihren Metabolismus bis hin zu ihrer Zersetzung wiederum die Grundlagen für neues Leben schaffen.

## Die Erde als Raumschiff, das Raumschiff als neue Erde

Aus dieser Erkenntnis entwickelte sich nicht von ungefähr ebenfalls zu Beginn der Raumfahrt in den späten 1960er Jahren die Vorstellung von der Erde als einem sich selbst steuernden Organismus. Die Gaia-Hypothese, letztlich eine Variante der Kybernetik, geht auf den Chemiker und Biophysiker James Lovelock zurück.<sup>2</sup> Er war ursprünglich für die NASA tätig, um Instrumente zur Analyse von extraterrestrischen Atmosphären und Planeten zu entwickeln. Zudem erfand er einen der ersten Elektroneneinfangdetektoren, die es ermöglichten, etwa die Rolle der Fluorchlorkohlenwasserstoffe (FCKW) für die Zerstörung der das Leben schützenden Ozonschicht festzustellen.

Die Gaia-Hypothese, auf deren Grundlage wiederum Lynn Margulis die bereits erwähnte Endosymbiontenhypothese als Ursprung und Grundlage des vielzelligen Lebens ableitete, war auch Ausgangspunkt für den schließlich um die Jahrtausendwende verkündeten Beginn des geologischen Zeitalters des Anthropozäns. Dieses fußt auf dem Postulat, dass die Menschen mittlerweile durch ihre Aktivitäten wie dem Ausstoß von Treibhausgasen, der Landwirtschaft, der Bodennutzung und der Verstädterung nicht nur das Klima, sondern in Folge auch die gesamten irdischen Lebensbedingungen verändern – allerdings unbeabsichtigt und als Nebenwirkung. Die Erkenntnisse, wie die Menschen über Rückkopplungsprozesse die Bedingungen auf dem Raumschiff Erde steuern, trug gleichzeitig zu Konzeptionen bei, durch eine gezielte Klimaerwärmung und die Ansiedlung von sauerstoffproduzierenden Organismen möglicherweise geeignete Planeten wie den Mars oder die Venus bewohnbar zu machen (»Terraforming«) oder das Klima und andere irdische Prozesse durch gezielte großflächige Eingriffe mit technischen oder biotechnischen Mitteln zu verändern (»Geoengineering«).

Ideen, Planeten durch einen künstlichen Anstich zu einer Heimstatt für Leben zu machen, unterschätzen vermutlich die Komplexi-

tät, aber auch die notwendige Zeit, die für kaum über einige Generation hinweg planende Menschen unvorstellbar lange sein würde. Selbst wenn sich Entwicklungen technisch anstoßen und beschleunigen lassen sollten, benötigte die Schaffung der für menschliches Leben geeigneten Bedingungen auf einem Planeten wenn vielleicht nicht Milliarden, so doch viele Millionen Jahre. Wäre die Menschheit imstande, so lange koordiniert zu planen, wäre sie wohl auch imstande, eine Kooperation zu entwickeln, um die Erde als Lebensraum zu erhalten und die Ausbreitung von Wüsten und Steppen umzukehren. Aber beim Terraforming spielen zusätzlich noch viele weitere Faktoren herein, um Leben auf der Erde als einem bewohnbaren Planeten zu ermöglichen und zu erhalten, wie die Entfernung von der Sonne, der heiße Erdkern, der Schutz vor der kosmischen Strahlung, die Schwerkraft, welche die Atmosphäre hält, die Bindung von Kohlendioxid und anderen Treibhausgasen, Verwitterung, adaptive Eisbildung, Kreislauf des Wasserdampfs und vieles andere.

Vorerst bleibt es bei Vorstellungen, wie Menschen im Weltraum oder in einer Raumstation auf dem Mond oder dem Mars leben beziehungsweise wohnen können. Sowohl aus der Science-Fiction wie auch aus der Weltraumforschung gibt es zahlreiche Ideen und Entwürfe bezüglich der dazu notwendigen Ausstattung von Raumschiffen und -stationen, ermöglicht durch konkrete Erfahrungen während realisierter Projekte wie der MIR in alten Tagen oder der moderneren Internationalen Raumstation ISS. Allerdings sind letztere nur für einen zeitlich begrenzten Aufenthalt gedacht und auf eine Versorgung von der Erde aus angewiesen.

Gemein ist »realistischen« Konzeptionen, dass sie den Wohnraum, der zugleich der Lebensraum ist, möglichst kompakt und funktional gestalten, da ökonomische Aspekte im Vordergrund stehen. Im Weltraum geht es um das Finden einer Minimalwohnung für eine Gruppe von Menschen, die so klein und ressourcensparend wie möglich alles Nötige für einen längeren Aufenthalt bereitstellt. Dazu gehören auch Überlegungen, wie Privaträume von den Gemeinschafts- und Arbeitsräumen zu trennen sind.

Wie viel Raum also braucht der Mensch unbedingt zum Wohnen und wie muss dieser aussehen? Der Internationale Kongress moderner Architektur (CIAM) thematisierte diese Frage bereits 1929 unter dem Motto »Die Wohnung für das Existenzminimum«, wobei hier zahlreiche Kriterien mit einfließen, die sich kaum voneinander trennen lassen: historische Entwicklung, gesellschaftlicher Kontext, Anforderungen der Menschenwürde, Erwartungen, anthropologische Erwägungen und vieles mehr. Das ist wieder aktuell geworden, als 2015 viele Flüchtlinge nach Deutschland kamen und etwa das Deutsche Architekturmuseum (DAM) die Gestaltung seines Pavillons auf der Architekturbiennale von Venedig im Jahr 2016 unter den Titel »Making Heimat. Germany, Arrival Country« stellte. Letztlich geht es darum, möglichst viele Menschen zu möglichst geringen Kosten in einem möglichst kleinen Gebäude mit den notwendigsten Funktionen unterzubringen.

Die Internationale Raumstation ist als derzeit einziger Wohnraum im Weltraum, den Bedingungen der Schwerelosigkeit unterworfen. Weitere Weltraumstationen sind geplant, beispielsweise von China, doch hinsichtlich ihres Aufbaus werden sich diese nicht großartig voneinander unterscheiden. Die ISS ist ein klaustrophobisch enges, labyrinthisches Gehäuse, das aus mehr oder weniger großen »Gängen« in den ringförmigen Modulen besteht, mit Schlafkabinen, in denen man nur wenig mehr machen kann. Als »Schuhkarton« hat sie der deutsche Astronaut Ulrich Walter bezeichnet und als »U-Boot-artige Kojen«. Die gesamte Raumstation erstreckt sich über ein Volumen von 1200 Kubikmetern, was ungefähr der Größe einer Altbauwohnung von 300 Quadratmetern entspricht. Aber das räumliche Gefüge entspricht keiner herkömmlichen Wohnung mit Zimmern, die von einem Gang ausgehen, sondern ist geprägt von schlauchartigen Räumen, die auf Benutzung in der Schwerelosigkeit ausgelegt sind. Die eindeutige Ausrichtung der Räume auf der Erde mit einem Oben und Unten ist aufgehoben und verläuft relativ zum schwebenden Körper des Bewohners. Der von Menschen benutzbare Raum auf der ISS ist daher größer, weil die

»Möblierung« rundum erfolgen kann. Es gibt sechs Schlafkabinen, zwei im russischen Modul »Swesda« und vier in »Harmony«. Im Prinzip kann überall geschlafen werden, wo man einen Schlafsack befestigen kann, die Kabinen bieten einen schalldichten Rückzugsraum mit einer Tür, einem Netz und Schubladen für persönliche Gegenstände sowie Laptops, die eine Nabelschnur zur Erde darstellen. Letztlich haben sie die Größe einer Telefonzelle.

Fenster erlauben den Blick aus der absolut künstlichen Lebenswelt nach außen, aber dort ist keine Natur, sondern nur tödliche Leere – sowie den Blick auf die entfernte Erde und andere Sterne. Man ist eingesperrt, kann nicht spontan hinausgehen und sich auch nicht wirklich zurückziehen. Das Leben auf der Weltraumstation entspricht dem Dasein in einem freiwillig gewählten Gefängnis, aushaltbar nur für ausgewählte Menschen, die wissen, dass sie Teil einer Elite sind und bald wieder auf die Erde zurückkehren können. Will man für längere Zeit so wohnen?

Ulrich Walter spricht von einer extremen Abhängigkeit und einer Notwendigkeit des Vertrauens in die Zuverlässigkeit der Technik. Irdisches Wohnen kann in der Regel noch bei Ausfall von technischen Systemen weitergehen, auch wenn die Abhängigkeit zunehmend steigt und der Einzug der Smart Homes, in denen alles von Computern geregelt sein wird, bevorsteht: Bei einem Stromausfall könnte beispielsweise die Zufuhr von Sauerstoff durch nicht mehr zu öffnende Türen und Fenster wegbrechen. Aber letztlich wird wahrscheinlich selbst dort die Möglichkeit bestehen, »aufs Land« oder »ins Freie« zu flüchten und dort Hilfe zu finden oder sich behelfsmäßig einzurichten.

Man muss sich dennoch aus der Perspektive der technischen Abhängigkeit im Weltraum klar machen, dass die Wohnungen auf der Erde in den künstlichen urbanen Umgebungen zunehmend dem Leben in einer großen Raumstation aus vielen Modulen gleichen, die von einer Versorgung von außen abhängig sind. Das waren freilich Städte als künstliche Inseln, als Raumschiffe in der umgebenden Natur, prinzipiell schon immer, weswegen sie zwar einerseits

Schutz boten, aber andererseits durch Belagerung auch bezwungen werden konnten, wenn die Lebensmittel und andere Ressourcen ausgingen. Mit der Elektrifizierung und Digitalisierung wächst jedoch die Abhängigkeit noch einmal stärker an. Ohne Strom bricht das urbane Leben zusammen und viele Funktionen, von der Versorgung und der Aufbereitung von Lebensmitteln über Trink- und Abwasser bis hin zu den Verkehrs- und Kommunikationssystemen, können nicht mehr gewährleistet werden. Die Tendenz ist deutlich, dass das Wohnen auf der Erde sich parallel zu technischen Wohnsystemen verändert.

Es wurde bereits einmal versucht, eine solche weitgehend geschlossene, selbstgenügsame »Wohnung« auf der Erde zu realisieren. Beim Projekt mit dem ambitionierten Namen »Biosphäre 2«, das Ende der 1980er Jahre in Arizona nur durch die Gelder eines amerikanischen Milliardärs gebaut werden konnte, handelte es sich um den Versuch, eine autonome Lebenskapsel zu schaffen, die vom Raum losgelöst irgendwo im Universum eine langfristige und von Nachschub unabhängige Wohnung für Menschen bieten sollte. Als Form einer solchen von der Umwelt abgeschlossenen Kapsel mit einem Volumen von über 200 000 Kubikmetern wurde ein an Buckminster Fullers Superstrukturen angelehnter Komplex verschiedener Gebäudestrukturen aus Glas und rostfreiem Stahlgitter errichtet. Wasser-, Luft- und Lebensmittelkreisläufe sollten vollständig abgeschlossen sein und Abfälle, Abwasser und verbrauchte Luft innerhalb des Systems recycelt werden. Tausende Sensoren überwachten in diesem frühen Smart Home das Klima, die Luft-, Boden- und Wasserbeschaffenheit und lieferten diese Informationen an ein zentrales Kontrollsystem.

Innerhalb des derart kontrollierten und überwachten Systems sollten neben einigen Menschen 4 000 verschiedene Pflanzen- und Tierarten leben, Mikroorganismen selbstredend nicht eingerechnet. Aufgeteilt war die Biosphäre 2 als künstliche und miniaturisierte Reproduktion der natürlichen Biosphäre in fünf »wilde« Ökosysteme: Regenwald, Savanne, Küstenzone, Mangrovensumpf und

ein 2 600 Kubikmeter großes »Meer« mit einer Korallenbank. Daneben gab es Bereiche für Landwirtschaft und Wohnräume für die Eingeschlossenen. Unmittelbar neben dem Hauptdom befanden sich zwei weitere, mit dem Hauptareal verbundene Kuppelstrukturen, die als Lungen fungierten und die atmosphärischen Schwankungen ausgleichen sollten. Temperaturregulierung und Stromerzeugung waren noch von externen Systemen geregelt.

Nach einer zweijährigen Probephase wurde das Projekt aber abgebrochen, nicht nur wegen Geldproblemen. Ein Teil des Teams musste zur medizinischen Versorgung die künstliche Welt verlassen, zusätzliche Ausrüstungsgegenstände waren erforderlich, was in einem Raumschiff in weiter Entfernung nicht vorkommen dürfte. Sauerstoff musste eingepumpt werden, weil zu viel Kohlendioxid entstand, die selbst angebauten Lebensmittel reichten zur Versorgung nicht aus. Die Arbeit an der Aufrechterhaltung des Systems, also das Pflanzen und Ernten der Lebensmittel, die Versorgung der Tiere und die Jagd auf Schädlinge wie Küchenschaben und Ameisen, stellte die Besatzung vor zu viele Herausforderungen. Vielleicht war auch die Simulation der Vielfalt der irdischen Ökosysteme einfach zu komplex. Das radikale und einmalige Projekt wurde 1995 endgültig begraben. Das Habitat wird seitdem von der University of Arizona zur ökologischen Forschung verwendet. Als »Modellstadt und urbanes Ökosystem« bezeichnet, ließ es seine radikale Orientierung hinter sich und ist seitdem ein beliebtes Ziel für Touristen.

Wir schicken uns an, Techniken zur Anpassung an ein Leben in geschlossenen Systemen zu entwickeln. Das ist letztlich nur ein weiterer Schritt der Abkapselung, die der Mensch, der *Homo sapiens*, seit der ersten Erfindung einer von der Umwelt abgegrenzten und geschützten Wohnung verfolgt und mit der er die Erde unterworfen hat, um sich praktisch überall auszubreiten und selbst in den lebensfeindlichsten Gebieten anzusiedeln. Seit der Mensch sich aufrichtete und seine freigesetzten Hände benutzen konnte, um sich mit Kleidung als einer zweiten Haut und selbstkonstruier-

ten Wohnungen aus Steinen, Ästen, Schilf und Fellen zu schützen und zugleich einen neuen, künstlichen Innenraum, die Kultur, zu schaffen, konstruierte er immer weitere artifizielle Blasen oder Wohnungen: Häuser, Dörfer, Städte, mobile Wohnungen in Fahrzeugen, Container, die sich in der Antarktis, auf einer Weltraumstation oder unter der Wasseroberfläche installieren lassen.

In der Neuzeit waren die Utopien in der Weiterführung der Paradiesvorstellungen und dem Vorbild der von Platon beschriebenen und untergegangenen Stadt Atlantis meist als unbekannt und isolierte Inseln in großer Entfernung von den bewohnten Gebieten angesiedelt worden. Es handelte sich nicht um ländliche Einöden oder um Dörfer, sondern um Städte, die ein anderes Leben mit kulturellem, wissenschaftlichem und technischem Fortschritt in einer nicht von Konkurrenz geprägten und von Krieg bedrohten urbanen Gemeinschaft versprachen. Die Dynamik der urbanen Kultur, das Wohnen und Leben in einem verdichteten gebauten Raum, der aus der »wilden« Natur ausgeschnitten ist und deswegen in diese umso besser hineinwirken kann, eröffnete für die Utopisten der Neuzeit den Ausblick auf Neues. Es bestand der Drang, aus den herrschenden Verhältnissen auszubrechen und das Leben aus sich selbst heraus zu organisieren. Die Natur war schlicht als Voraussetzung und als auszubeutende sowie formbare Ressource gegeben, aber nicht in ihrer Endlichkeit und Fragilität bedacht. Zugleich stellten die vom Rest der Welt isolierten utopischen Städte bereits einen Ausdruck für den Wunsch nach einem geschützten und sesshaften Leben und Wohnen dar, das nur deswegen so entfernt und abgeschlossen angesiedelt wurde, weil es vor äußeren Einflüssen und Zuwanderung geschützt werden musste. Nicht zuletzt sind Thomas Morus' *Utopia* oder Francis Bacons *Neu-Atlantis* auf Inseln angesiedelt, um vom Rest der Menschheit, aber auch von Seuchen wie der Pest geschützt zu sein. Die Besucher von Neu-Atlantis müssen erst einmal aus gesundheitlichen Gründen auf dem Schiff in Quarantäne bleiben, bevor sie die Insel betreten dürfen.

## Recht auf Wohnung, Wohnungslosigkeit und neuer Nomadismus

Man spricht vom »Schrecken des Heimatlosen« oder wie nach dem Zweiten Weltkrieg und auch seit einiger Zeit angesichts der horrenden Miet- und Immobilienpreise in den wieder wachsenden Städten von einer Wohnungsnot, was Martin Heidegger zum Postulat einer »existentiellen Wohnungslosigkeit« veranlasste. Diese gehe über das »Innehaben einer Unterkunft« hinaus, weil seiner Ansicht nach der moderne Mensch das Wohnen und damit auch das Bauen verlernt habe, wie wir zuvor dargelegt haben. Man darf davon ausgehen, dass der wohnende Mensch Heideggers, der wahrscheinlich seine eigene kleine Hütte im Sinn hatte, sesshaft ist und als Gegenteil einer nomadischen Existenz, eines nur notdürftig Hausenden oder im Extrem Obdachlosen verstanden werden muss. Organisationen zur Bekämpfung der Obdachlosigkeit, die ein (Menschen-) Recht auf eine Wohnung reklamieren, sprechen allerdings nicht im Heidegger'schen Sinn, sondern in dem, den er spöttisch als bloßes »Innehaben einer Unterkunft« von der existentiellen oder ontologischen Sicherheit einer Wohnung unterschied. Als wohnungslos gilt in Deutschland gemeinhin ganz prosaisch, wer über keine mietvertraglich abgesicherte Wohnung oder über selbst genutztes Wohneigentum verfügt, was heißt, dass Menschen, die sich als Gäste oder Mitbewohner in Wohnungen aufhalten oder in Obdachlosenheimen, Not- und Flüchtlingsunterkünften oder informellen Siedlungen leben, als wohnungslos betrachtet werden. Dazu zählen auch Menschen, die in Autos, Campingwagen oder anderen atypischen

Unterkünften wohnen. Unklar ist beispielsweise, ob Menschen, die in Gefängnissen leben, als Wohnungslose oder mit der Einführung einer neuen Kategorie als zwanghaft Wohnende oder Zwangsgäste gelten sollten.

So heißt es im »Housing First Guide Europe«<sup>1</sup> von Nicholas Pleace, der dafür plädiert, Obdachlosen sozusagen bedingungslos eine Wohnung zu geben und diese nicht zuerst in Heimen oder Wohngemeinschaften unterzubringen:

Die Funktion einer Wohnung bei Housing First wird als Bereitstellen von ontologischer Sicherheit definiert. Dieser akademische Begriff kann so beschrieben werden, dass jemand das Gefühl hat, dass sein/ihr Leben sicher, berechenbar und geschützt ist – das Gegenteil dessen, was in der Wohnungslosigkeit erlebt wird, wo nichts sicher [sic!] und es überall kurz- und langfristige Risiken gibt. Für NutzerInnen von Housing First bedeutet die eigene Wohnung, dass sie zu einem normalen Leben zurückkehren oder damit beginnen können.

In diesen Formulierungen steckt viel, vom Dasein als Gast ist allerdings nicht die Rede, sondern ganz allgemein von Sicherheit und Schutz, die eine Wohnung bietet und die den Obdachlosen – als Gästen? – bereitgestellt werden soll. Eine Wohnung schließt nach diesen Formulierungen die Unberechenbarkeit des Unterwegsseins aus und lässt Ordnung entstehen, aus der man in die Welt blickt. Das stiftet wiederum Normalität, man könnte auch sagen: »Geh-woh-heit«, die darauf basiert, dass man nicht selbst jeden Tag eine Unterkunft finden oder »bauen«, sich einer neuen Umgebung anpassen muss, aber auch auf Schutz vor Gefahren, sieht man von Einbrechern und Katastrophen ab, vor denen lediglich bunkerähnliche Anlagen gefeit sind. Es ist dieser Ort, der Sicherheit und Rückzug aus der Öffentlichkeit in den privaten Raum bietet, der im Grundgesetz durch das im realen juristischen Alltag vielfach aufgeweichte Grundrecht der Unverletzlichkeit der Wohnung (Artikel 12) geschützt werden soll.

Die Europäische Menschenrechtskonvention spricht in Artikel 8 und die Charta der Grundrechte der Europäischen Union in Artikel 7 von der »Achtung« des Rechts auf Wohnung im Rahmen des Schutzes der Privatheit und der Familie. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird darüber in Artikel 25 noch hinausgegangen, wenn eine Wohnung als Bestandteil des Rechts eines jeden Menschen auf einen Lebensstandard gilt, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet. Im Jahr 2000 hat man bei den Vereinten Nationen die Position eines »Sonderberichterstatters für das Menschenrecht auf angemessenes Wohnen« eingerichtet. Schon die Rede vom »angemessenen Wohnen« weist darauf hin, dass es nicht nur um die Bereitstellung von Unterkünften geht. Das Recht müsse in Beziehung zur »inhärenten Würde des menschlichen Lebens« stehen. Das Recht auf Wohnung ist allerdings nicht als Recht auf den Besitz einer Wohnung, verbunden mit zumindest einem Anteil an einem Grundstück, formuliert.

Zudem setzt es voraus, dass die Sicherheit einer Wohnung zum Kern des Menschseins gehört, während es sich demgemäß bei Nomadismus oder Wohnungslosigkeit im Grunde um Lebensformen handelt, die beendet werden sollten. Mitunter gelten Bettler und Obdachlose auch als Menschen, die sich nicht als Sesshafte in die Gesellschaft integrieren und ihren Lebensunterhalt verdienen wollen oder können. Sie stellen den Gegenwurf zur sesshaften Existenz dar, erinnern irritierend daran, dass diese nicht selbstverständlich ist, und lösen daher Angst und Befremdung aus. Daher werden sie mitunter mit Zwang und Gewalt verjagt oder dazu ge-nötigt, in Wohnungslosenheime oder Obdachlosenunterkünfte zu ziehen. Sie sollen, gleich ob aus humanitären Gründen oder aus Hass gegenüber Menschengruppen mit abweichendem, nicht der Norm entsprechendem Verhalten, aus der Öffentlichkeit verschwinden, insbesondere, wenn sie wie in den westlichen Ländern nur eine verschwindend kleine Minderheit bilden.

Aber die mehrheitlichen Bilder vom sesshaften Dasein, kulminierend im Recht auf eine Wohnung, entsprechen nicht der Wirk-

lichkeit, die schon immer und mit steigender Tendenz flexibler war. Gebrochen wird das Konzept des sesshaften Wohnens vom permanenten Orts- und Wohnungswechsel der Globetrotter aus der kreativen und reichen Oberschicht, heute gerne Globalisten oder Neo-Nomaden genannt, von Wander- und Saisonarbeitern, wozu man auch Soldaten oder Söldner rechnen kann, oder von der Schar an Menschen, die auf dem Boden, dem Wasser und in der Luft für den Transport von Personen und Waren sowie für die Gewinnung von Ressourcen sorgen, und nicht zuletzt von Migranten, die letztlich nur zeitweise oder auf Dauer von einer Wohnung zu einer anderen umziehen.

Überdies gibt es immer noch Menschengruppen und Völker, die an keinem bestimmten Ort wohnen, sondern umherziehen und ihr Lager an wechselnden Orten aufschlagen. Sie sind den sesshaft Wohnenden, die unter sich bleiben wollen, deswegen oft unheimlich, weil sie die Alternative, das Fremde verkörpern. Anders als Touristen betrachtet man sie als asozial in dem Sinne, dass sie sich nicht in die soziale Ordnung der temporär oder dauerhaft Sesshaften einfügen und keine Grenzen und Nationen kennen. Sie sind Heimatlose, aber keine Obdachlosen – ihre Heimat ist die Mobilität.

Mit starker Ablehnung bis hin zur Verfolgung und Vernichtung im Nationalsozialismus wurden und werden die wandernden Völker konfrontiert, in Europa insbesondere die Sinti und Roma, auch wenn ein Großteil mittlerweile schon lange sesshaft lebt. Exemplarisch aber gelten die »Zigeuner« als Vertreter einer nomadischen Minderheit, die »nicht zu uns gehören« und denen gegenüber man viele entsprechende Vorurteile hegt. Abfällig wird mit »(herum)zigeunern« ein unordentliches, provisorisches, unruhiges und vagabundierendes Leben ohne feste Wohnstätte und richtigen Beruf bezeichnet.

Dabei wird gerne vergessen, dass die Menschen über den Großteil ihrer Geschichte hinweg Nomaden oder Vagabunden waren, die zyklisch wanderten, aber sich auch in größeren Auswanderungswellen zunächst von Afrika aus verbreiteten und dann immer

wieder in Völkerwanderungen oder durch Eroberungen neue Lebensräume erschlossen oder in diese eindringen. Erst vor anthropologisch betrachtet recht kurzer Zeit, etwa vor 10 000 Jahren, begannen die Menschen, sich mit der Ablösung vom Leben als Jäger und Sammler an festen Orten dauerhaft anzusiedeln und mit der Erfindung der Landwirtschaft ein sesshaftes Wohnen zu kultivieren. Gleichzeitig entwickelten sich mit der Tierhaltung, wahrscheinlich noch vor der Sesshaftigkeit, aber auch die Nomaden im heutigen Sinne, die mit den domestizierten Tieren umherzogen und wohl auch zu den ersten Händlern gehörten.

Mit der Sesshaftigkeit entstanden nicht nur feste Häuser mit verschließbaren Türen und Fenstern, sondern auch Städte, die Mauern um sich zogen, weil die Sesshaften ihr Haus oder ihre Stadt schützen und verteidigen mussten, um ihr Eigentum am Boden zu wahren. Mit der Sesshaftigkeit wurden die Wohnungen zu Festungen, die sich anders als die mobilen Nomadenunterkünfte der Mobilität entgegenstellten, die Geschwindigkeit brachen und das Territorium geopolitisch aufteilten, die festlegten, wo und wie man sich bewegen durfte, die aber gleichzeitig in ihrer räumlichen Fixierung ein leichtes Ziel für Angriffe waren. Menschen in Häusern, Siedlungen und Städten können nicht mehr ausweichen, sondern sind konfrontiert mit dem anhaltenden Phantasma der Ankunft eines unerwünschten Eindringlings, gegen den man sich sichern muss, wie von Franz Kafka in seiner beklemmend paranoiden Erzählung *Der Bau* geschildert. Es begann die Zeit der Kriege und der Erfindung neuer Waffen, um Mauern zu überwinden oder aus der Ferne abzureißen.

Das vom Nomadentum geprägte Bild mit den Zelten trifft die Wirklichkeit vermutlich besser als die spontanen Assoziationen an das Wohnen, die noch immer von traditionellen Vorstellungen der Niederlassung und Dauerhaftigkeit bestimmt sind. In der digitalen, postkapitalistischen und globalisierten Gesellschaft wird die Verhaftung an einem Ort zum Fluch. Nur wer beweglich ist, reüssiert – wenn man zur richtigen sozialen Schicht gehört.

Es gibt einen Nomadismus der gut bezahlten Experten, die zwar irgendwo einen primären Wohnsitz haben mögen, aber von einem Ort zum anderen springen, wo gerade Bedarf für ihr Wissen und Können ist: Techniker, Wissenschaftler, Manager, Journalisten oder andere Angehörige der kreativen Klasse, außerdem Soldaten und Sicherheitsdienstleister wie auch Mitarbeiter von Hilfsorganisationen. Wirklich reiche Menschen, etwa die wachsende Zahl der Milliardäre, sind hingegen sesshafter als andere Bevölkerungsgruppen, allerdings haben sie in der Regel mehrere Wohnsitze, zwischen denen sie pendeln. In den USA haben Wissenschaftler Steuerdaten zwischen 1999 und 2001 ausgewertet und herausgefunden, dass Millionäre unbeweglicher oder sesshafter sind als die Gesamtbevölkerung. Mit sinkendem Einkommen wächst der Zwang zur Ortsveränderung. Wer nur 10 000 US-Dollar im Jahr verdient, wechselt den Wohnort am häufigsten.<sup>2</sup>

Das andere Extrem sind die Flüchtlinge, die unfreiwillig aufgrund von Armut, Krieg und Verfolgung ihre Heimat und ihre Wohnung verlassen müssen, um ihr Überleben anderswo zu sichern. Und es gibt diejenigen, die zwar an einem festen Ort wohnen und arbeiten, aber aufgrund der zunehmenden technischen Vernetzung Heim- beziehungsweise Fernarbeit leisten. Auch hieraus wird klar: Die materiell oder psychisch unbeweglichen Menschen sind auf der Verliererseite, was bedeutet, dass sich der Begriff des Wohnens grundlegend verändert.

Ein sesshafter, ortswurzelter Mensch versteht darunter etwas völlig anderes als ein Nomade, der mit den Angeboten mitzieht, sich auch familiär und hinsichtlich seiner Beziehungen von den alten Schicksalsgemeinschaften distanziert und im Bewusstsein wohnt, nur temporär zu verweilen und letztlich heimatlos zu sein. Das markiert eine radikale Verschiebung des gewohnten Verständnisses von Wohnen, das seit Beginn der Sesshaftigkeit mit Heimat und Dauer verbunden war, während der Nomadismus, das Wandern, entweder zur Lebensweise von Minderheiten gehörte, denen man eher mit Misstrauen begegnete, oder zu einer vorübergehenden

Episode der geschäftlichen oder privaten Reise, bei der man von einem permanenten Wohnort auszieht und wieder an ihn zurückkehrt. Heute öffnet man selbst die Wohnungen, die seit dem Eindringen des Telefons immer »löchriger« geworden sind, über Internetplattformen wie Airbnb den Fremden als Gästen und Mitbewohnern. Die Gastgeber ziehen dann ihrerseits mitunter als Gäste zu anderen.

Wie man wohnt, ist nicht zuletzt eine Frage des verfügbaren Einkommens und damit des Marktes, der die Preise nach der liberalen Theorie gemäß Angebot und Nachfrage regelt, wenn die öffentliche Hand oder auch die Unternehmen wie in der industriellen Revolution selbst nicht eingreifen und bezahlbare Wohnungen bereitstellen, also den Markt aushebeln oder kompensieren, um den Standort attraktiv zu halten. Als im 18. und 19. Jahrhundert eine deutlich stärkere Umschichtungsdynamik der Bevölkerung vom Land, auch vom Ausland, in Städte oder Regionen mit einer boomenden Industrie stattfand, als es heutzutage der Fall ist, und die Industrialisierung die dezentral organisierte Heimarbeit auflöste, wandte sich Friedrich Engels vehement gegen Vorschläge wie die Pierre-Joseph Proudhons, die von ihrer Heimat und ihren Bindungen freigesetzten Arbeiter mit Hilfe einer »Hausindustrie« zu beglücken, durch die sie an ihren neuen Arbeitsorten Wohneigentum erwerben könnten und so zur Sesshaftigkeit gezwungen würden. Immobilieneigentum in Eigennutzung bindet nicht nur an einen Ort, insbesondere wenn dafür Kredite aufgenommen werden müssen, sondern es erhöht auch den Druck, sich Bedingungen zu fügen, und verursacht Angst, das Erworbene zu verlieren und sozial abzustürzen. Die Auseinandersetzung über das Wohnen im 19. Jahrhundert ist deswegen interessant, weil das Wohnen in einen größeren politischen Kontext eingebunden war und eine Umschichtung von einem selbstständigen Leben mit Heimarbeit zu einem Leben als Arbeiter in einer Manufaktur oder Fabrik stattfand, mitsamt räumlicher Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz.

Engels plädierte dafür, den »vogelfrei« gewordenen und dadurch »geistig emanzipierten« Proletarier ebenso wenig an einen Ort zu binden wie das Kapital. Nur so könne er unter den herrschenden Bedingungen zu einem Subjekt werden, das sich dem wandernden, im Prinzip ortlosen Kapital, das Standorte gegeneinander auspielt, entgegensustellen vermag. Ausreichend Mietwohnungen zur Verfügung zu stellen, würde schließlich nur bedeuten, dass der Immobilienbesitzer ein Vielfaches an Profit aus den Baukosten eines Hauses realisieren kann. Gegen die »Vertreibung von Haus und Hof« zu argumentieren, heiÙe vielmehr, die Geschichte zurückzudrehen. Die »Nabelschnur«, die den früheren Arbeiter an »Grund und Boden knüpfte«, wurde zerschnitten und sollte auch nicht wiederhergestellt werden, um die Revolution auf der Höhe der technischen Entwicklung nicht zu gefährden:

Der englische Proletarier von 1872 steht unendlich höher als der ländliche Weber mit »Haus und Herd« von 1772. Und wird der Troglodyte mit seiner Höhle, der Australier mit seiner Lehmhütte, der Indianer mit seinem eignen Herd jemals einen Juni-Aufstand und eine Pariser Kommune aufführen?

Eine feste Wohnung bindet die Menschen also und macht sie träge und unterwürfig: »Die Sicherheit der Wohnung wird heute unter der Herrschaft der großen Industrie nicht nur die ärgste Fessel für den Arbeiter, sondern das größte Unglück für die gesamte Arbeiterschaft.« Mit der Bindung an eine Wohnung beziehungsweise an einen Ort wird der Arbeiter im Hinblick auf Lohnverhandlungen erpressbar.

Unklar bleibt freilich bei Engels, wie eine Wohnungspolitik der Arbeiter im bestehenden Kapitalismus konkret aussehen müsste, wenn man die Menschen nicht der Obdachlosigkeit oder unwürdigen Wohnbedingungen aussetzen will, um sie kampffähig für eine neue Gesellschaft zu halten. An der Wohnungspolitik ist der Marxismus nicht gescheitert, aber die Haltung zur »Wohnungsfrage«

macht exemplarisch deutlich, dass den Revolutionären die Ideen für den Übergang zum Kommunismus abgingen. Sollte die Freisetzung von Grund und Boden und von einer festen Wohnung beibehalten werden, entsteht die Frage, wie die Proletarier bis zur Umsetzung des Ideals des kollektiven Besitzes am Boden und den Produktionsmitteln wohnen sollen, wenn nicht nur Wohneigentum, sondern auch Miete »fesselt«. Wäre also die prekäre Wohnsituation zumindest vorübergehend ein Ideal?

Engels favorisierte einen neuen Nomadismus als eine Möglichkeit, sich vom Kapitalismus – man könnte auch sagen vom System, das sich auf den Kapitalismus stützt und Stabilität anstrebt – nicht gänzlich einfangen zu lassen. Der vom Kapitalismus entwurzelte und in die Wohnungslosigkeit gestoßene Mensch soll seine neue Freiheit ebenso annehmen wie das Kapital, das über den ganzen Erdball zieht, um den Profit zu mehren. Letztlich scheint es Engels darum gegangen zu sein, dass die Arbeiter nicht durch Angebote einer vermeintlichen Lebensverbesserung verführt werden und an revolutionärem Schwung verlieren. Die sichere Wohnung wäre ein Grund, sich in die bestehende Gesellschaftsordnung einbinden zu lassen und diese damit zu stabilisieren.

# Vilém Flusser: Philosophie des Unbehaustseins

*Die Krähen schrei'n  
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:  
Bald wird es schnei'n –  
Weh dem, der keine Heimat hat!*  
– Friedrich Nietzsche

Auf einzigartige Weise hat Vilém Flusser, aus der Perspektive des Vertriebenen im Exil mit gleichzeitigem Blick auf die Folgen der Digitalisierung, eine Philosophie des Wohnens entwickelt – nicht systematisch, als ausgearbeitete Theorie, sondern in immer wieder neuen Überlegungen und gegen den Strich des Gewohnten gebürstet. Sie basiert einerseits auf der eigenen leidvollen Erfahrung, durch den Einmarsch der Nazis, den deutschen »Barbaren«, aus dem Wohnen und Gewohnten herausgerissen und zum Überleben zu werden. Dazu kommt andererseits die These einer neuen Unbehaustheit durch den Cyberspace, dessen Zerstörung des umbauten Raums eine neue Architektur und ein neues Denken dessen erfordert, was Wohnen bedeutet.

Seine Überlegungen, das Wohnen, gerade im Hinblick auf Heimat, neu zu denken, sind heute in Zeiten des wiedererwachenden, auch völkisch-rassistischen Nationalismus, der Heimat territorial denkt und meint, das von der Volksgemeinschaft beanspruchte Territorium verteidigen zu müssen, und der anstehenden Digitalisierung, die unsere Lebens- und Arbeitswelt umpflügt, eine hilfrei-

che Befreiung von reaktionärem Gedankenballast und eine anregende Anleitung zu einem zeitgemäßen Denken von Wohnen und Heimat. Schließlich ist die entmystifizierte Heimat schlicht der Ort, an dem man wohnt und sich mit Menschen vernetzt, die einem nahestehen.

## Heimat und Migration

Mit der so genannten Flüchtlingskrise 2015 kam es zu einem Aufeinanderprallen zwischen denjenigen, die ihre Heimat verlassen mussten, um eine neue zu suchen, und denjenigen, die ihr Territorium von den Fremden bedroht sahen und wie etwa die AfD daraus politisches Kapital zur nationalistisch-völkischen Umgestaltung der Gesellschaft ziehen wollten. Dadurch wurde nostalgisch und ängstlich »Heimat« wieder zum Gegenstand eines drohenden Verlustes, mit einem verklärenden Blick auf die Vergangenheit.

Heimat war erst im 19. Jahrhundert im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung, geprägt durch die gegen Rationalität und Aufklärung protestierende Romantik, zu einem konservativen Kampf- und Angstbegriff mit dem verklärten Rück- und Vorblick auf die Idylle einer schützenden und harmonischen, aber exklusiven und abgeschotteten Gemeinschaft geworden. Sie erschien dem vom Wandel bedrohten Menschen als eine Art Insel, die ebenso wie der »Volkskörper« gegen den Strom der Zeit durch Grenzen gegenüber Eindringlingen verteidigt werden musste. Nicht von ungefähr kam daher schon im 19. Jahrhundert der Begriff »Heimatschutz« – auch in Verbindung mit »Naturschutz« – in Deutschland auf: »Der ›Heimatschutz‹-Begriff, der als Reaktion auf nationale Bedrohung und Denkmalzerstörung entstand, wurde zu einem Leitbegriff der konservativen Zivilisationskritik.«<sup>1</sup>

»Heimat« ist überdies in der Regel ein antiurbaner Begriff, daher ist es nicht verwunderlich, dass er seine neue, gegen die Industrialisierung, Urbanisierung und Individualisierung gerichtete roman-

tische Ausformung in der Zeit fand, als sich auch die Gartenstädte und andere architektonische Entwürfe zur Bildung neuer Gemeinschaften wie die Idee der Phalanstère von Charles Fourier oder der Familistère von Jean-Baptiste André Godin ausbreiteten. Heimatlosigkeit erscheint als existentielle Obdachlosigkeit eines Kollektivs, wobei dann auch die Vorstellung einer völkischen, natürlich gewachsenen Gemeinschaft als positiver Gegenpol zur künstlich entstandenen und zusammengehaltenen anonymen Gesellschaft entstand. Erstmals ausgearbeitet wurde der Unterschied von Ferdinand Tönnies in seinem Buch *Gemeinschaft und Gesellschaft* aus dem Jahre 1887, das sich zu einem einflussreichen soziologischen Beitrag zur Heimatdebatte entwickeln sollte.

Bei der Imagination der Heimat spielen zwei Verlustvorstellungen ineinander, die sich in der nationalistisch-völkischen Verschwörungsthese vom »Großen Austausch« verbinden: Eine demografisch durch abnehmende Reproduktion auf »ihrem« Territorium schrumpfende heimische Bevölkerung, die als »ethnokulturell« identisch deklariert wird, soll durch kontinuierliche Masseneinwanderung zur Minderheit werden (»Überfremdung«), während die multiethnischen Einwanderer ihnen ihr Land wegnehmen: »Geben wir unsere Heimat auf, dann geben wir uns selbst auf«, so eine Losung der österreichischen Identitären. Die AfD machte daraus den Wahlkampfslogan: »Hol Dir Dein Land zurück!« Heimat wird von Identitären, beispielsweise von Erik Lehnert vom Institut für Staatspolitik, »mit territorialem Besitz« verbunden, »gleichzeitig meint es eine emotionale Bindung an einen Ort, an dem man aufgewachsen ist oder lange wohnt. Heimat setzt Verwurzelung voraus, die dauert, so lange, bis man dort eben heimisch ist.«<sup>2</sup> Wer dann zur »ethnokulturellen« Identität dazugehören soll und wie weit der Migrationshintergrund dafür nach hinten gehen darf, wird nicht genauer erörtert. Die historisch meist durch Krieg gebildeten Nationen und ihre Grenzen sind oft umstritten, was auch, wie zuletzt in Europa beim Zerfall von Jugoslawien, in Gewalt explodieren kann.

Der von der rechten Seite hochgespielte »Heimat-Hype« wurde dämlich, aber entlarvend vom Slogan des multiethnischen FC Bayern in die leere Formel »Mia san mia« gepresst und von Uli Hoeneß gedeutet: »Für unsere Mitglieder ist der FC Bayern auch eine Art Heimat.« Nach der Bundestagswahl 2017 erweiterte sich das Bundesinnenministerium um die Abteilungen für Bau und Heimat, wobei man letzteres ausdrücklich mit Sicherheit und Wohnungen assoziierte. Horst Seehofer sagte in der Generaldebatte im Deutschen Bundestag am 23. März 2018:

Bei Heimat geht es nicht um Folklore, Brauchtümelei oder Nostalgie. Wer dies so versteht, der hat die Zeichen der Zeit nicht erkannt. Bei Heimat geht es um die Verankerung und Verwurzelung, um ein kulturell angestammtes Umfeld in einer globalisierten Welt. Es geht schlicht und einfach um Zusammenhalt und Geborgenheit.<sup>3</sup>

## Verwurzeltes Dasein

In Verbindung mit Heimat suggeriert die Metapher der Verwurzelung, dass auch Menschen an einen Ort wie eine Pflanze, meist gedacht als Baum, gebunden sein, an diesem aufwachsen und sterben sollen. Wie im Nationalsozialismus und in den Vorstellungen heutiger Rechtsnationalisten, bei denen es auch wieder eine Siedlerbewegung gibt, wird dann auch die landwirtschaftlich geprägte Natur mit der Kultur einer Ethnie verbunden. Lokale Produktion und biologische Landwirtschaft erscheinen in Folge unter ideologiedienlicher Perspektive, wie man an den Parolen von »Blut und Boden« oder der »deutschen Landschaft«, die man als »Volk ohne Raum« in eroberte Gebiete exportieren wollte, ablesen kann. Dabei gibt es seit dem Aufkommen des Widerstands gegen die Globalisierung angesichts der fortschreitenden Vernichtung der Natur eine manchen Linken, Grünen und Rechten einende, gemeinsame Wertschätzung der Heimat, des Regionalismus und Separatismus, der nachhaltigen Entwicklung und Wirtschaft.

Der zuvor propagierte, aber das soziale Versprechen nicht einhaltende freie Fluss der Daten, Waren, Dienstleistungen, Finanzen und Menschen mitsamt des Universalismus, des Kosmopolitismus und des »internationalen Stils« von Architektur, Gütern und Lebensstil lässt nicht nur in den Verlierern der Globalisierung die Sehnsucht nach Grenzen, dem Überschaubaren, dem Beherrschbaren, dem Eigenen und eben der Heimat aufkommen. Ende der 1990er hatte Ernst Ulrich von Weizsäcker, der damalige Präsident des Wuppertaler Instituts für Klima, Umwelt und Energie, der außerdem mit dem Club of Rome in Verbindung stand, im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen eine interdisziplinäre Tagung über Grenzen unter der rhetorischen Fragestellung »Jedes System braucht Grenzen – aber wie durchlässig müssen sie sein?«<sup>4</sup> organisiert. Aus der globalisierungskritischen Einsicht, dass »es so nicht weitergehen darf«, wurden hier der Wert der Begrenzung, die Möglichkeiten neuer Grenzziehungen und ihrer Wahrung diskutiert. Naturwissenschaftler sollten zeigen, »daß es selbstverständlich in sämtlichen gut funktionierenden Systemen Membranen, Gradienten, Abschottungen, Verbotsschilder, Tabus, Isolationsmechanismen, Unterscheidungstechniken und viele andere Mechanismen der Grenzziehung gibt«. Die Eigenschaften von Grenzen wurden als »kreativ, lebensschützend, segensreich« gefeiert, ohne allerdings – und das ist symptomatisch – im Überschwung der neu entdeckten Grenze die bestehende, wenn auch unerwünschte Allianz mit rechten und nationalistischen politischen Richtungen auch nur zu thematisieren.

Eine Entwurzelung und Verpflanzung in eine neue Umgebung wird in Analogie zu Vertreibung oder Migration als risikobehaftet und schwierig angesehen. Mit der Wurzel sind die Menschen in diesem Bild fest im nahrhaften Boden verankert, obgleich sie Füße haben und sich wie alle Tiere bewegen können. Metaphorisch stellt sie die Grundlagen oder die Herkunft dar, man spricht auch von den kulturellen oder christlich-jüdischen Wurzeln. Mit der Analogie zu Pflanzen kommt zusätzlich ins Spiel, dass es sich um eine

natürliche oder naturgemäße Entwicklung handeln soll, die in einem bestimmten Ökosystem mit spezifischen Eigenschaften geschieht. Konnotiert ist damit, dass dieses Gebiet, verstanden als Heimat, von Neophyten, gerne »invasive Arten« genannt, die sich unter anderem durch Globalisierung verbreiten, bedroht sei und vor diesen geschützt werden müsse, sodass sich hier zwischen Schutz der Heimat und Naturschutz gedanklich und ideologisch eine enge Verbindung aufzwingt.

Vergessen wird dabei, dass auch Pflanzen mobil sind und sich entweder unterirdisch oder über Samen verbreiten, womit sie in Konkurrenz zu anderswo verwurzelten Pflanzen treten. Ebenso fallen bei einer derartigen Instrumentalisierung von Heimat die unterschiedlichen Interessen und Schichten der Bevölkerung unter den Tisch, da man damit nur Sicherheit und Zusammenhalt gegenüber einem äußeren Feind betont. Der Heimatbegriff mitsamt Verwurzelungsmetapher dient primär der Konstruktion eines »Wir«, das sein Heim auf einem bestimmten, vermeintlich angestammten Territorium hat, und eines »Sie«, den Fremden und »Unheimlichen«.

## Sturz ins Bodenlose

Flusser verband den Sturz in die Heimatlosigkeit, die er über die Thematisierung der Bodenlosigkeit positiv zu wenden suchte, später mit der Obdachlosigkeit, die mit der revolutionären Kulturtechnik der Digitalisierung der Lebenswelt etwa der Smart Cities aufbricht, doch er begriff die Entwurzelung grundsätzlich nicht als Verlust, sondern als Chance. Er war sich aber auch klar darüber, dass die Heimatlosigkeit, wird sie nicht als solche wahrgenommen, zum Risiko eines erneuten Rückfalls in die völkische oder identitäre Barbarei und einer alles überwachenden Diktatur werden kann. Rainer Guldin und Gustavo Bernardo haben in der Biographie Flussers dazu den treffenden Untertitel »Ein Leben in der Bo-

denlosigkeit« gewählt.<sup>5</sup> Man muss allerdings gleich hinzufügen, dass dieser die Bodenlosigkeit – in der Philosophie oft als Sturz in den Wissens- oder Gewissheitszweifel thematisiert – affirmativ aufgriff und zur »Utopie« im doppelten Wortsinn von Ortlosigkeit und Zukunftsvision machte, während er jede Heimatnostalgie, wie sie wieder in letzter Zeit zunehmend gegenüber Globalisierung und Migration aufkommt, strikt ablehnte.

Vilém Flusser wurde 1920 in Prag nach der vom Nationalismus angetriebenen Katastrophe des Ersten Weltkriegs geboren. Der Sohn einer jüdischen Familie wuchs in einer bürgerlichen, multi-kulturellen Umgebung mit zwei Muttersprachen auf. In seiner Jugend hatte ihn die Frage umgetrieben, ob er sich als Prager, Jude, Deutscher oder Tscheche verstehen sollte – identifizieren konnte er sich mit allen –, wie auch seine Geburtsstadt, wenn auch viel provinzieller als etwa Berlin, durch die Verbindung verschiedener Welten und Sprachen eine lebendige Kultur und Wissenschaft besaß. Man sei als junger Mensch damals »geborener Internationalist« gewesen, der »die Frage nach der nationalen Identität als archaisch und zweitrangig« erachtete. Und »selbstverständlich« fühlte er sich wie viele andere Intellektuelle dem Marxismus verbunden, wenn auch aus »falschen Gründen«. Als Marxist musste man notwendigerweise international orientiert sein, schließlich war – und ist – der Kapitalismus ebenso wie die Bourgeoisie global.

Marx und Engels hatten diesen »Weltmarkt« im *Kommunistischen Manifest* anschaulich und auch heute noch überzeugend beschrieben, um daraus abzuleiten, dass die Überwindung des Kapitalismus nicht in der Verschanzung hinter nationalen Grenzen bestehen kann, sondern in einer internationalen Kooperation der Arbeiter:

Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen. Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarkts die Produk-

tion und Konsumption aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird, durch Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden.

An die Stelle der alten, durch Landeserzeugnisse befriedigten Bedürfnisse treten neue, welche die Produkte der entferntesten Länder und Klimate zu ihrer Befriedigung erheischen. An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.

Man habe geglaubt, so Flusser, mit dem kosmopolitischen und transnationalen Marxismus die Welt auf wissenschaftlicher Grundlage verändern zu können, was auch dem jüdischen Messianismus entgegenkam. Überdies habe die Bewegung einem »religiös ausgehungerten« jungen Menschen ein säkulares System zur Lösung aller religiösen Probleme versprochen, wozu Flusser auch den Existentialismus rechnete. Als Philosophiestudent sei er trotz der relativen Provinzialität Prags angesichts der Weltoffenheit und der Möglichkeit, alle Strömungen in sich aufzunehmen, von den offenstehenden Möglichkeiten berauscht gewesen: »Man glaubte sich im Zentrum des Weltalls.« Die Zukunft war gestaltbar, sie hatte ein Ziel, die Welt zu verwandeln, um sie zur Heimat für alle zu machen.

Das war natürlich keine spezifische Erfahrung, die man nur im Prag der 1930er Jahre machen konnte, sondern sie stellt sich immer

ein, wenn tradierte Weltbilder bröseln, Neues auftaucht und die Zukunft als Möglichkeit und nicht als Bedrohung oder Untergang erscheint, wie für diejenigen, die am Status quo festhalten oder gar in die Vergangenheit zurückkehren wollen. Nach der Revolution hatte Hegel dies in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« mit dem Bild des Maulwurfs zu beschreiben versucht, der plötzlich aus dem Gewohnten seines unterirdischen Baus in die Offenheit einer »neuen Welt« ausbricht, in der zunächst Möglichkeiten oder »Projekte« – Flussers Gegenbild zu den Subjekten – vorherrschen und die Zwänge in den Hintergrund rücken, was Hoffnung und einen Aufbruch, aber auch das Gegenteil, nämlich Angst und Rückzug, auslösen kann. Heute würde man vielleicht von Disruption sprechen, was eine verschleierte Form von Revolution ist, weil damit der soziale oder politische Aspekt der Machtveränderungen ausgeblendet wird.

Allerdings gibt es bei Veränderungen immer Gewinner oder Verlierer, die jeweils einen anderen Blick auf die Geschehnisse des Aufbruchs haben. Man muss die Bewahrer der territorial oder völkisch bestimmten Heimat aber prinzipiell als zu den Verlierern gehörig verstehen, die den Niedergang ihrer Welt, ihrer Werte oder ihres Einkommens fürchten, anstatt sich mit neuen Mitteln und veränderten Bedingungen ein neues Zuhause zu schaffen. Unter dem Aspekt einer Endlichkeit der natürlichen Welt als Heimat für den Menschen wird Konservatismus freilich komplizierter, allerdings ist eben auch hier zwingend, dass nur mit neuen Techniken, Wirtschaftsformen und Lebensweisen die klimatischen Bedingungen, natürlichen Ressourcen und die Artenvielfalt erhalten werden können, um die Erde im Anthropozän für künftige Generationen als Lebensraum mit den notwendigen Ressourcen zu bewahren. Bewahren heißt heute, die Erde als Heimat zu gestalten, sie entwerfen zu müssen. Sie ist wie der Mensch für sich selbst ein Projekt geworden, wie es Flusser – wahrscheinlich ohne nähere Kenntnis von der Philosophie Ernst Blochs – erkenntnistheoretisch als Folge der Digitalisierung beschrieb. Sie hat für ihn den Gang in die Abs-

traktion und die alphanumerische Codierung der Welt seit der griechischen Antike hinein in die Simulation auf Basis der Pixel und Bits vollendet.

Um in den Bildern Flussers zu bleiben, sind die Menschen durch das Zurücktreten aus der Wirklichkeit in der Zerlegung der Dinge auf ihre Grundbestandteile und in der Abstraktion von Wahrnehmungsbildern über die Sprache bis zu den Zahlen immer weiter vorangeschritten – mit dem Endresultat einer Auflösung der Dinge und der Welt in der »Nulldimensionalität«. Mit der Digitalisierung ist dieser Gang der Erklärung an sein Ende gekommen, jetzt müsse man sich umwenden und durch Erfindung aus der Abstraktion und dem radikalen Glaubensverlust – dem Leeren, Bodenlosen und Unbehausten – das Konkrete projizieren. Nach dieser Anthropologie der Möglichkeiten ist der Mensch nicht unterwürfig ein Subjekt, sondern aufgerichtet und aufrecht ein Projekt, das sich, seinen Körper, seine Häuser, seine Kinder oder seine Arbeit entwirft.<sup>6</sup>

In seinen philosophisch-autobiographischen Texten schildert Flusser die Flucht aus der Heimat zunächst nach Großbritannien als plötzliche Erfahrung der Bodenlosigkeit durch das unfreiwillige Herausgerissenwerden aus dem gewohnten Leben und Wohnen durch die Bedrohung des mörderischen Naziregimes. Dieses, wie er es beschreibt, negative Erwachen macht seine Überlegungen zur Philosophie des Wohnens gegenüber dem Denken der Sesshaften wie Martin Heidegger so einzigartig und bedeutungsvoll für eine globalisierte Welt, die durch Migration aller Art – von Flucht über Tourismus bis hin zu Arbeitsnomaden – geprägt ist. Allerdings muss dabei bedacht werden, dass die Flussers privilegierte Migranten waren, die nicht in Flüchtlingslagern oder auf der Straße leben mussten, sondern immer ein Dach über dem Kopf hatten.

Flusser hat die »Entwurzelung« wie einen »schmerzhaften chirurgischen Eingriff in sein Intimstes« erlebt. Zuerst habe sich eine Haltung eingestellt, die er als Position eines nicht mehr engagierten, verantwortungslosen und distanzierten Zuschauers beschrieb, der vor sich nur noch ein spielerisches Geschehen – ein »leeres The-

ater« – wahrnahm. Für ihn sei auf dieser Bühne alles gleichgültig geworden, während er sich immer stärker mit Selbstmord beschäftigte, da er in den 1940er Jahren bereits der Ansicht war, dass er »sowieso zugrunde gehen werde«. Er habe das Für und Wider genau abgewogen »und immer waren die Gründe für den Selbstmord stärker«. Diese verstärkten sich noch, nachdem er den 1942 erstmals veröffentlichten *Mythos des Sisyphos* aus der Feder des existentialistischen Philosophen Albert Camus gelesen hatte: »Es gibt nur eine philosophische Frage: Warum bringe ich mich nicht um?« Das ist eine extreme Position der Heimat- und Bodenlosigkeit, eines Lebens, welches nicht mehr an sich hängt. Flusser fühlte sich schuldig, ein zufällig Überlebender zu sein, ohne daraus irgendetwas Positives für sich selbst ziehen zu können: Seine ganze Familie wurde von den Nazis umgebracht, während er dem Schicksal entkam.

Uns fehlt der Platz, um den Lebensweg des »entwurzelten« Philosophen über England nach Brasilien und wieder zurück zu verschiedenen Orten in Europa zu verfolgen. Flusser hatte durch den Zwang zur Flucht, um sein Leben zu retten, ein Erwachen, wie es oft von Philosophen geschildert wurde, wenn sie berichten, wie sie zu ihrem philosophischen Grundgedanken gekommen sind. Während andere zu seiner Zeit die Heimat (Heidegger) oder das existentialistische Geworfensein (Sartre) entdeckten, konnte er sich allmählich mit dem entwurzelten und bodenlosen Leben in der Fremde, das er auch als Erfahrung der Absurdität des Lebens beschrieb, anfreunden und eine Befreiung von Zwängen des Wohnens – des Wohnens in der Heimat – erleben, die ihm einen anderen Blick auf Leben und Wohnen ermöglichten.

## Der Migrant als Pionier

Flusser war ein kosmopolitischer Intellektueller, der schon allein aufgrund seiner Vielsprachigkeit den Vorteil besaß, sich in vielen Ländern mit seinen Fähigkeiten ansiedeln zu können. Zudem war

er auch materiell privilegiert. Über seine Frau und deren Vater, einen Unternehmer, hatte er die Chance, in Brasilien sofort Arbeit zu finden, auch wenn ihm die Tätigkeit überhaupt nicht gefiel und er alles daran setzte, als Philosoph zu arbeiten. Er verbrachte sein ganzes Leben als Nomade, der immerfort gerne unterwegs war, Menschen begegnete und so auch Freundschaften durch Besuche pflegte. Nicht von ungefähr starb er bei einem Autounfall und nicht etwa ans Bett gefesselt durch Krankheit. Obgleich er ein Kosmopolit war, vertrat er nicht als Gegenteil zur ortsgebundenen Heimat den Standpunkt der ortlosen Globalisierung. Aber schon als Jude hatte er, der sich vom Zionismus, dem jüdischen Nationalismus, nicht angezogen fühlte, ein anderes Verständnis von Heimat oder vom Leben und Wohnen in der Diaspora. Biblisch und existentiell ist der Mensch, der aus dem Paradies verstoßen wurde, sowieso ein Vertriebener.

Zwar kann oder vielmehr muss man sich als entwurzelter Migrant aus der Not heraus überall niederlassen oder wohnen, wo es eine Möglichkeit des Überlebens und der Unterkunft gibt. Aber für Flusser war die Zwischenlösung, die für viele Flüchtlinge zur Dauerlösung gerinnt, auf die Rückkehr zur Heimat in der Diaspora oder in riesigen, permanenten Flüchtlingslagern zu warten, keine Perspektive. Weder Trauer um das Verlorene noch die Hoffnung auf eine Rückkehr oder die Wiederentdeckung der verlassenen Heimat in der Fremde waren für ihn nach dem Sturz in die befreiende Bodenlosigkeit Alternativen. Der Migrant, also er selbst, wurde für Flusser vielmehr zum Pionier des künftigen Wohnens in einer globalisierten Welt, im globalen Dorf McLuhans, während der Flüchtling schon dem Begriff (und häufig dem Wunsch des Aufnahmelandes) nach seiner Heimat verhaftet bleibt: »Er schleppt sie auf seiner Wanderung mit sich, und zwar in einer Mischung aus Ressentiment und Liebe.«<sup>7</sup>

Während der Flüchtling dem Heimatverwobenen bei aller Ablehnung nahe bleibt, solange er sein territoriales Dasein in der Schwebelage hält, ist der bodenlose Migrant für die im Gewohnten Daheimgeblie-

benen unheimlich, weil er die »Mystifikation von Gewohnheiten« zerstört und mit seiner weltläufigen »Er-Fahrung« in Frage stellt. Der Migrant erscheint als Revolutionär, ein Aufklärer, der Selbstverständlichkeiten untergräbt, ähnlich wie Sokrates, als er die epistemologische Bodenlosigkeit zur Maxime erhob, nur zu wissen, dass er nichts weiß. Das Gefühl der Bodenlosigkeit, einhergehend mit der »Erfahrung der Einsamkeit«, kenne ein jeder aus seinem eigenen Leben. Sie lasse sich aber etwa literarisch oder autobiographisch nur verfälschend darstellen und entziehe sich der Objektivierung. Es gäbe aber Menschen, die Heimatlosigkeit nicht nur zeitweise erfahren und verdrängen, sondern sie leben. So sieht Flusser sich selbst und seine autobiographischen Erkundungen wie »Zeugenschaft aus der Bodenlosigkeit« über sein Leben in Brasilien. Das könne zu »einem Laboratorium für andere [werden], um die Lage der Bodenlosigkeit von außen erkennen zu können«. Viel wichtiger war ihm jedoch, sein Leben und das der anderen Migranten in der Bodenlosigkeit als zukunftsweisenden Lebensentwurf zu begreifen.

Aus der Perspektive der Bodenlosigkeit und damit der unverwurzelten Existenz ist die Wohnung, obwohl sie sich fortwährend wechseln lässt, wichtiger als die Heimat. Letztere ist keineswegs einzigartig und schicksalhaft, wie es der einfältige Spruch »Dahoam is dahoam« suggeriert, sondern man könne sie überall finden und aufbauen. Dagegen sei Wohnen existentiell, um zu überleben und ein gutes Leben führen zu können:

Man kann die Heimat auswechseln oder keine haben, aber man muss immer, gleichgültig wo, wohnen. Die Pariser Clochards wohnen unter Brücken, die Zigeuner in Karawanen, die brasilianischen Landarbeiter in Hütten, und so entsetzlich es klingen mag, man wohnte in Auschwitz. Denn ohne Wohnung kommt man buchstäblich um.

Heimat und »eigentliches« Wohnen sind also nicht identisch. Das Heim kann überall sein, aber es muss Bedingungen des Wohnens geben. Flusser hatte sich mit seiner Frau Edith nach dem Leben in

der Metropole São Paulo, einem Schmelztiegel aus Migranten, und verschiedenen Zwischenstationen in Europa 1980 schließlich in einem alten Haus im kleinen Dorf Robion in der Provence niedergelassen. Die Ermordung seines Vaters 1941 im Konzentrationslager Buchenwald war für ihn der »definitive Verlust Prags«, auch seine Mutter und Schwester sowie seine Großeltern kamen 1943 um. Dem sich schuldig fühlenden, weil einzigen Überlebenden hatten die Nazis damit sämtliche Bindungen an seinen Geburtsort durchschnitten. Die familiäre Verwurzelung konnte er zwar mit seiner Flucht hinter sich lassen, aber weil der Bezug zur Heimat von Migranten und Flüchtlingen oft über die zurückbleibende Familie oder Freunde aufrechterhalten bleibt, sah sich Flusser in Brasilien der Bodenlosigkeit ausgesetzt, auch wenn er immer eng mit seiner Frau Edith, die sein Alltagsleben organisierte und sicherte, verbunden war, er mit ihr in Brasilien eine Familie mit drei Kindern gründete und Jahrzehnte in einem eigenen Haus lebte.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass er erst nach seiner dauerhaften Rückkehr nach Europa begann, über die Heimatlosigkeit und Bodenlosigkeit des Migranten zu schreiben. Die Wiederannäherung an die »Heimat« forcierte also die Thematisierung eines heimatlosen Daseins als eines »geordneten Gleitens und Schwebens über dem Abgrund«. <sup>8</sup> Flusser war auch deswegen nach Europa zurückgekehrt, weil die Machtübernahme des Militärs die Weiterentwicklung Brasiliens zu einem multikulturellen, schnell fortschreitenden und sich verändernden Staat und die erhoffte Bildung eines neuen Menschen unterbrochen hatte. Zudem kehrte mit der Militärdiktatur im Gastland in gewissem Sinne die Vergangenheit, aus der er geflohen war, wieder.

Entscheidend ist, dass Flusser aus der Bodenlosigkeit keine Philosophie im herkömmlichen Sinne entwickelte. Er wurde auch kein Sokratiker, der nur skeptisch die scheinbaren Gewissheiten hinterfragt. Seine Leistung bestand eher darin, das Leben in der Bodenlosigkeit mit betont autobiographischer Färbung philosophisch und inhaltlich zu durchdenken, wobei sein Prozess den Inhalt seiner

Überlegungen widerspiegelt: Das »bodenlose Denken« ist selbst nomadisch unterwegs und errichtet anstatt sicherer Denkgebäude nur spielerische Denkkzelte zum vorübergehenden Aufenthalt. Gegenpol dazu ist jede Philosophie, die eine Art Heimat in Form eines Gebäudes oder einer unerschütterlichen Festung auf festen Fundamenten errichten will. So griff beispielsweise Immanuel Kant für sein philosophisches System in der *Kritik der reinen Vernunft* im Kapitel »Transzendente Methodenlehre« zur Metapher der Architektonik, um die »Höhe und Festigkeit« der möglichen Erkenntnis zu veranschaulichen. Man habe zwar einen Turm im Sinne gehabt, der »bis an den Himmel reichen sollte«, der Vorrat an verfügbaren Materialien reichte aber nur zu einem, wenn auch »geräumigen« Wohnhaus aus. Ziel aber sei es dennoch gewesen, einen »festen Wohnsitz« zu errichten, also Sicherheit und Gewissheit im Rahmen des Möglichen zu gewährleisten. Es ging Kant um geschützte Sesshaftigkeit in einer mechanisch gedachten Welt, die ehernen Gesetzen unterworfen ist, nicht um Mobilität, also den Aus- und Umzug, oder flexiblen Strukturen auf »unsicherem Boden«.

Einer der ersten Texte, in denen sich Flusser dem Thema des Wohnens annimmt, ist der vermutlich nach der Rückkehr nach Europa Anfang der 1970er Jahre verfasste, existenzialistisch geprägte Essay »Für eine Philosophie der Emigration«. <sup>9</sup> Darin versteht er die Flucht aus Bedingungen als Freiheit und epistemisch als distanzierende Möglichkeit des Erkennens und Überblickens, was mit Ironie und Empörung, also einer spöttischen oder sich auflehrenden Haltung gegenüber dem Wirklichen, in Zusammenhang gebracht wird. Herausarbeiten will Flusser den Unterschied zwischen Flucht und Emigration, wobei es ihm nicht nur um Geographie geht, sondern auch um eine »innere Emigration«: Man bleibt, wo man lebt und wohnt, wird aber ein Anderer, entwurzelt sich.

Als Flüchtender, der unfreiwillig und aus Not aufbricht, bleibt man der Heimat verhaftet und ist nostalgisch, während man diese als Emigrant hinter sich lässt und nach einem Ort sucht, an dem man sich ein neues Leben aufbauen kann. Der Emigrant sucht

keine Heimat, sondern Arbeit, eine Wohnung und einen Neuanfang, er handelt in Würde. Für Flusser ist er frei, indem er über die Bedingungen seines bisherigen Daseins hinausgeht. Der Flüchtling hingegen hat sich »treiben lassen« und tauscht nur den einen Ort mit einem anderen aus, in den er sich rettet.

Flusser, der Flüchtling, der in Brasilien, einem kolonialistischen Immigrationsland, zum Emigranten geworden ist, versucht sich hier noch tastend an einer zentralen Unterscheidung. Es geht ihm nicht um eine Diffamierung des Flüchtlings, der stets dort auftaucht, wo Lebensverhältnisse unerträglich werden, sondern um eine neue Lebensweise, die auf der Oberfläche viel mit dem Flüchtling gemeinsam zu haben scheint, aber sich dennoch wesentlich von ihm unterscheidet – auch wenn die beiden Existenzen ineinander übergehen können. Flusser versucht den Unterschied letztlich existentialistisch an der Entscheidung des Einzelnen festzumachen:

Der Flüchtling ist, positiv und negativ, der verlassenen Bedingung verhaftet. Er schleppt sie auf seiner Wanderung mit sich, und zwar in einer Mischung aus Ressentiment und Liebe. Der Emigrant hat sich über die verlassenen Bedingungen, die Heimat, erhoben. In dieser seiner Empörung kann er aus ihr herausheben, was er will, und anderes kann er verwerfen.

Er hat seine Freiheit gefunden, er passt sich nicht notgedrungen an, wo es sein muss. So sagt Flusser auch: »Es ist immer leichter, Flüchtling zu sein und die Flucht dann mit dem Begriff der Treue zu verschleiern. Echte Treue ist das Engagement an einem frei Erwählten.« Für ihn ist der Emigrant, der sich nicht neu verwurzelt, der Mensch, der sich aus der Unterwürfigkeit des Subjekts zu der Freiheit des Projekts aufgerichtet hat.

In einem Gespräch, das ich im Oktober 1991, kurz vor seiner letzten Reise nach Prag, also in seine Heimat und in den Tod, mit ihm geführt habe, erklärte Flusser die Freiheit, die der Migrant erreicht, wenn er sich nicht wieder verwurzelt, folgendermaßen:

Wenn ich in die Lebenswelt hineingeworfen werde, werde ich in Bindungen hineingeworfen. Ich bin durch die Tatsache, dass ich in eine Familie, in eine Klasse oder in eine historische Situation hineingeboren wurde, gebunden. Ich glaube, die Freiheit besteht darin, sich von diesen Bindungen zu befreien und neue freiwillig einzugehen, was nicht ausschließt, dass ich die gefundenen Bindungen aufhebe und zu gemachten gestalte. Aber der Nationalismus ist, wenn Sie gestatten, eine Schweinerei, weil er gegebene Bindungen heiligt, während die menschliche Würde darin besteht, die gegebenen Bindungen als gemachte aufzudecken.

Der Emigrant ist der Heimatlose oder der Entwurzelte in späteren Texten – er hat die Chance ergriffen, die ihm durch seine Vertreibung oder Flucht geboten wurde und die dem in einer Heimat Verwurzelten meist verschlossen bleibt, wenn er sich nicht über die »innere Emigration« entwurzelt, wie das etwa in Platons Höhlengleichnis der Fall ist. Im Bild verlässt auch hier der Philosoph die Heimat der Höhle und sieht im Aufstieg, durch die Entwurzelung und zuerst geblendet, eine neue Wirklichkeit, welche die Verwurzelten auch deswegen erschreckt, weil sie angesichts des verändert zurückkehrenden Emigrierten verzweifelt an ihrem Dasein festhalten – im Wissen, dass sie trotz ihrer zahlenmäßigen Übermacht zu den intellektuellen Verlierern gehören. Plastisch schreibt Flusser, dass Entwurzelte ganz »vegetabilisch« versuchen, wieder Wurzeln zu schlagen, eine neue Heimat zu finden, die der alten gleicht:

Es kann jedoch geschehen, dass sich der Vertriebene dieses vegetabilischen, vegetativen Aspekts seines Exils bewußt wird. Daß er entdeckt, daß der Mensch kein Baum ist. Und daß vielleicht die menschliche Würde eben darin besteht, keine Wurzeln zu haben.<sup>10</sup>

Hier sieht er nun den »dialektischen Umschlag im Verhältnis zwischen Vertriebenem und Vertreiber«. Der Vertreiber erscheint zunächst als der Mächtigere, wird aber zum Passiven, zu demjenigen,

den der Exilierte, der sich als wurzellos und frei erkennt, hinter sich lässt und damit Geschichte schreibt: »Nach der Entdeckung wird der Vertreiber der Leidtragende, der Vertriebene der Täter.«

Das ist eine gewagte These, wenn der Flüchtling, welcher nostalgiefrei der Macht weicht, letztlich der historische Gewinner sein soll, der rückblickend die Weichen für die künftige Menschheit oder zumindest deren Avantgarde stellt. Flusser geht in einem skurrilen und verspielten Text über »Sitzen und Entsetzen« so weit zu behaupten, dass »Mensch im vollen Sinn dieses Wortes« und »Vertriebener« Synonyme seien. Wieder versucht er, den unfreiwillig Entwurzelten oder Vertriebenen etwa im Unterschied zum Touristen mit der geistigen Position des Entsetzens zu verbinden, die eine Art Aufwachen ist, weil man sich darin vom Gewöhnten löst und den »Verlust des Bodens« erfährt: »Wir alle sind Vertriebene, wann immer wir uns »entsetzen«, und das Sitzen im Gewohnten wird »uns« immer wieder ausgetrieben.« Das ließe sich als Einspruch zu Martin Heideggers Diktum »Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind« verstehen.

Flusser erschrickt dann zu Recht vor der damit einhergehenden Banalisierung, den philosophisch Entsetzten, der ansonsten sicher und gemütlich wohnt, mit dem Vertriebenen gleichzusetzen. Die Menschen könnten sich in den Vertriebenen zwar wiedererkennen, sie stellten aber ein Extrem dar. Migranten wären dann allerdings auch keine wahrhaften Menschen. Wenn man nicht eine anthropologische, religiöse oder existentielle Vertreibung voraussetzt, also der Mensch als das aus dem Paradies vertriebene Wesen oder als dasjenige, das nicht auf die Welt kommt, sondern in sie geworfen wird, dann müsste man die Vertreiber und die Gewalt als Bedingung der Möglichkeit des Vertriebenen anerkennen, was absurd wäre. Flusser schwankt, welche aus der Heimat und der Verwurzelung Gefallenen er als Avantgarde des künftigen Menschseins begreifen will, und neigt dazu, sein selbst erfahrenes Schicksal, das ihn mit dem Gang durch die Bodenlosigkeit aufwecken sollte, zum

Vorbild zu nehmen. Aber er weiß auch, dass er jetzt nicht mehr als Vertriebener, sondern als Kosmopolit schreibt, der seinen Platz gefunden hat.

Interessant ist, wie er die Probleme seiner forcierten These wieder einzufangen versucht. Er schreibt als letzten und damit kulminierenden Satz seines kurzen Essays: »Die Vertriebenen, so wie sie gelegentlich auf unseren Fernsehbildschirmen ersichtlich sind, führen uns vor Augen, was zu sein wir eigentlich trachten müssten.« Zu der Zeit gab es im westlichen Europa nur wenige Flüchtlinge oder Vertriebene. Die Formulierung »was zu sein wir trachten müssten« verrät die knifflige Lage, in die sich Flusser selbst gebracht hat. Er meint sicher nicht, dass die Menschen ihre Vertreibung künstlich heraufbeschwören sollen, sondern verlangt vielmehr, dass sie den Sturz in die Bodenlosigkeit und den Wirklichkeitsverlust nachvollziehen, um nach der Entwurzelung eine (für Sesshafte, im Gewohnten Bleibende) »unannehmbare Wirklichkeit zweiten Grades« zu durchleben. Offenbar geht es darum, angesichts der Erfahrung der Vertreibung in einer Art der Nachfolge oder Imitation zu erkennen, dass wir in der Welt auch Vertriebene sind, selbst wenn keine Notwendigkeit besteht, den Ort, an dem wir wohnen und arbeiten, zu verlassen. Um wirklich zu leben, müssen wir aus der platonischen Höhle der Heimat austreten, aus dem Gewöhnlichen, in das wir hineingewachsen sind.

### »Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit«

Zu den wichtigsten Texten Flussers zu einer Philosophie des Wohnens gehört »Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit« aus dem Jahre 1985. Es handelt sich um das Manuskript eines Vortrags auf dem zweiten internationalen Kornhausseminar im 1921 gegründeten Westallgäuer Heimatverein in Weiler-Simmerberg. Den Auftakt seiner Überlegungen bildet eine scharfe Unterscheidung zwischen »Heimat« und »Wohnen«. Flusser überlegt, ob Menschen, deren

Muttersprache keine Entsprechung des Begriffs »Heimat« kennt, ein ähnliches »Erlebnis« haben, also ähnliche Erfahrungen mit dem Ort oder der Region verbinden, aus der sie stammen. Überdies zweifelt er an, dass Menschen aus verschiedenen Regionen mit höchst unterschiedlichen Kulturen ihre »Heimat« ähnlich erleben, und führt als seine Beispiele einen brasilianischen Wanderarbeiter, einen israelischen Kibbuznik und einen Bewohner des südfranzösischen Robion an, das Flussler zu seinem Wohnort erwählte und dessen Siedlungsgeschichte weit in die Frühzeit der Besiedlung Europas durch den modernen Menschen zurückreicht, aber auch durch höchst unterschiedliche Einflüsse geprägt wurde.

Sein Hauptargument für eine Trennung von Wohnen und Heimat ist, dass die Menschen über den Großteil ihrer Geschichte Nomaden, Jäger und Sammler waren, die zwar wohnten, aber keine territoriale Heimat an einem Ort für sich beanspruchten. Der territorial gebundene Heimatbegriff sei ein Ergebnis der relativ kurzen Periode der mit der Landwirtschaft verbundenen Sesshaftigkeit, die jetzt schon wieder zu Ende gehe – und entsprechend auch die damit verbundenen Vorstellungen von »Besitz, der Zweitrangigkeit der Frau, die Arbeitsteilung und die Heimat«. Dass die Zeit der Sesshaftigkeit zu Ende geht, macht Flussler an den »ungezählten Millionen von Migranten« fest, gleich ob es sich um »Fremdarbeiter, Vertriebene, Flüchtlinge oder von Kornseminar zu Kornseminar pendelnde Intellektuelle« handle, also allen, die unterwegs sind und zu »Vorposten der Zukunft« würden.

Er hätte auch darauf verweisen können, dass sich der Anteil der Menschen, die von der ursprünglich für die Sesshaftigkeit maßgeblichen Landwirtschaft leben, immer weiter verringert. In modernen Industriegesellschaften sind vielleicht noch zwei Prozent der Erwerbstätigen in der Landwirtschaft tätig, ihr Anteil am jeweiligen Bruttoinlandsprodukt ist zu vernachlässigen. Tätigkeiten fernab der Felder, von der Ausbeutung von Bodenressourcen abgesehen, sind nicht entscheidend an die »Scholle« gebunden und können im Prinzip überall stattfinden. Der Gegenentwurf zum his-

torisch Sesshaften war der sich gleichfalls vom Leben als Jäger und Sammler lösende Nomade mit seiner tragbaren, schnell beziehbaren Unterkunft, der eine an natürliche und klimatische Gegebenheiten angepasste Viehwirtschaft betrieb. Zu den Nomaden kamen die Händler, die Waren zwischen den Sesshaften transportierten und damit den Mangel der Ortsgebundenheit kompensierten, außerdem Räuber und Piraten, die sekundär von den Handelsbewegungen profitierten. Der heute herrschende Neo-Nomadismus von Migranten, Saisonarbeitern, Geschäftsleuten, Experten, Technikern, Diplomaten, Soldaten, Geheimdienstagenten, NGO-Mitarbeitern, Angehörigen der kreativen Klasse, Mitglieder des organisierten Verbrechens und vielen anderen hat mit den zyklischen, naturbedingten und regional beschränkten Wanderungen der ursprünglichen Nomaden, die ebenso wie die Landwirte am Aussterben sind, nicht mehr viel gemein. Diese Wanderungsbewegungen finden in einem globalen Raum statt und werden durch politische und ökonomische Attraktoren, Macht- und Profitstrukturen bestimmt, die nicht an besondere regionale Gegebenheiten gebunden sind. Global Cities geraten mit ihren Transport- und Datennetzen zur präferierten Infrastruktur des modernen Nomadismus und stoßen deshalb schon lange bei den in ihrer Heimat Verwurzelten und an ihren Lebensweisen Festhaltenden auf Ablehnung.

Die Avantgarde des Heimatlosen macht Flussler an der Figur des Flüchtlings fest, der den Sesshaften Furcht einflößt, die bisweilen in Gewalt umschlägt. Dabei spielt seine persönliche Geschichte, aber auch die der Juden als vertriebenes, in der Diaspora zerstreutes, bis 1948 staatenloses Volk, das in immer neuen Pogromen bis hin zur »Lösung des Judenproblems« im Holocaust dem Mord anheimfiel, eine wichtige Rolle. Juden galten Christen als schuldig für den Tod von Jesus Christus. Gemäß antisemitischer Vorurteile wurden sie als heimat- und vaterlandslos, als eine Gemeinschaft angesehen, die sich nicht integrieren wollte, stattdessen Verschwörungen plante und zur Wanderung verdammt sei, was sich im Bild vom ewigen Juden herauskristallisierte. Dass es den Juden im Mit-

telalter verboten war, Grundbesitz zu erwerben, Landwirtschaft zu betreiben und sich in Handwerkszünften zu organisieren, sollte diesen Zustand der Nicht-Sesshaftigkeit erhalten und die Juden zu einer ausgeschlossenen Bevölkerungsgruppe machen, brachte ihnen im Laufe des 19. Jahrhunderts im Westen allerdings intellektuell und geschäftlich zahlreiche Vorteile ein, was wiederum neuen Hass nach sich zog.

Flussers Judentum, mit dem er zeit seines Lebens rang, hatte zwar explizit keine Bedeutung für seine Überlegungen zum Wohnen und zur Heimat, implizit allerdings insofern, dass er eine nicht-territoriale Heimat letztlich in der von Martin Buber aus der Religion entwickelten Nächstenliebe als aus freier Entscheidung getroffener Vernetzung zwischen Menschen und dem dialogischen, schöpferischen Miteinander (er)fand: »Nicht Brasilien ist meine Heimat, sondern ›Heimat‹ sind die Menschen, für die ich Verantwortung übernehme.« Es geht ihm um die Auflösung der örtlichen Bindungen, die er autobiographisch dann auch mit dem Zionismus, dem Gang in die Heimat der Juden, verbindet:

Die Emigration aus Prag war ein fürchterliches Erlebnis, die aus Robion wäre wahrscheinlich nur noch die freie Entscheidung, sich ins Auto zu setzen und wegzufahren. Das ist der Grund, warum mir der Zionismus, trotz aller Sympathie, existentiell nicht zusagt.

Zur persönlichen Geschichte und der des Judentums tritt noch Flussers frühzeitige Erkenntnis hinzu, dass die Menschheit sich in Bewegung setzen und es immer mehr Migranten und Flüchtlinge geben wird und dass auch in diesem Sinne der gegenwärtige Migrant oder Heimatlose nur der Vorschein einer großen demografischen Veränderung ist. Schon 1981 schrieb er in den Essays der »Nachgeschichte« angesichts der Hungersnot in der Sahelzone von der bereits stattfindenden »Völkerwanderung« als einer »tiefen Veränderung unserer Wohnweise«, die er mit dem Einsetzen der Sesshaftigkeit im Neolithikum vergleicht.<sup>11</sup> Jetzt beginne die

Menschheit letztere wieder aufzugeben, was Geografie und Geschichte durcheinanderbringe und vierdimensional nicht mehr verstanden werden könne, da die Völkerwanderung »die Umwelt zur Unkenntlichkeit verändert« und die Geschichte synchronisiert. Die große »Übersiedlung« ist für ihn eine Folge des Kolonialismus, »die Zukunft trägt die Züge unserer vergangenen Untaten«. Menschen in reichen Ländern würden bemerken, dass ihnen die Zukunft in Form der Flüchtlinge bereits im Nacken sitzt, dass diese aber keine neuen politischen, ökonomischen oder technischen Ziele verfolgen, sondern letztlich nur die alte Welt zu ihrem individuellen Vorteil erhalten wollen:

Das Fürchterliche an der gegenwärtigen Völkerwanderung ist [...] die Tatsache, dass die Babies mit Hungerbäuchen, diese künftige Menschheit, in die gleiche Richtung vorrücken, in die wir vor ihnen fliehen. Sie versuchen, uns einzuholen, um uns überholen zu können. Sie sind »in Entwicklung begriffen«, das heißt: Sie eilen dem gleichen Abgrund entgegen, in den zu stürzen wir im Begriff sind.

Er prognostiziert als langfristigen Trend den »unerbittlichen Vormarsch des ›Südens‹ gegen den ›Norden‹, als äußere und innere Zersetzung der Ersten Welt durch die Dritte.« Aufgabe sei es, die »uns Verfolgenden«, die nicht wie die Europäer als Sieger kommen, anzuerkennen, was hieße, »eine Zukunft zu lieben, die dabei ist, uns aufzufressen«. Dazu müsse man einerseits anerkennen, dass »unsere westliche Gesellschaft senil ist«, und andererseits die höchste Kunst, die der »Ars moriendi«, erlernen: »Im Tod kann man wohnen.« Falls dieser Schritt nicht gelingt, hätten wir hingegen keine Zukunft. Die Anerkennung fällt schwerer, wenn die Migranten keine hungernden Babies mit ihren Müttern sind, sondern junge Männer, was den nationalistischen Heimatschützern wiederum Auftrieb verschafft, wenn sie statt von Völkerwanderung oder von Übersiedlung vom »Großen Austausch«, also von einer Verschwörung, sprechen.

Der Vertriebene, Flüchtende, Exilierte kann und muss die Bodenlosigkeit erfahren, indem er aus dem sesshaften Wohnen oder Gewohntem wie aus dem Paradies herausgestoßen wird. Er kann aber schnell wieder ins verwurzelte Dasein zurückfallen, wenn er sich assimiliert oder integriert, sich in seine Familienbande oder in ein Getto einschließt oder ewig nostalgisch von der verlorenen Heimat träumt. Dadurch wird die Bodenlosigkeit wieder überdeckt und der Aufbruch verfälscht, findet ein Rückfall in Gewohntes und Vertrautes statt. Heimat verbindet und grenzt aus. Was zeichnet den Entwurzelten aus, der die Freiheit entdeckt hat, nicht an einen Ort oder eine lokale Kultur und Gemeinschaft gebunden zu sein? Er wurde zu einem Fremden – oder auch Neuen – gegenüber den im Vertrauten Wohnenden.

Dieses Fremdsein, für Flusser ein Quell des Schöpferischen, muss erhalten bleiben: Der Vertriebene ist frei, weil er nicht in Gewohnheiten zurückfällt, sondern es erträgt, ein Anderer für die Anderen zu sein. Er gibt sich vor dem Hintergrund der Informationstheorie nicht nur als ein Apologet der Migration, sondern auch der Öffnung für das Neue. Nach Claude Shannon, an dessen physikalischer Informationstheorie oder an dessen Rezeption durch Max Bense er sich orientiert, ist der Informationswert desto höher (weniger entropisch), je weniger bekannt oder neuer (überraschender) eine Information ist. Wenn Migranten, Vertriebene, Exilierte nicht durch schnelle Integration verschwinden, sondern durch Masse und Präsenz die Gewohnheiten irritieren oder bedrohen, kommt es zum Widerstand der Sesshaften. Auch dieser kann für Flusser aber noch produktiv sein:

Diese dialogische Stimmung, die das Exil kennzeichnet, ist nicht notwendigerweise ein gegenseitiges Anerkennen, sondern sie ist meist polemisch (um nicht zu sagen mörderisch). Denn der Vertriebene bedroht die »Eigenart« des Ureinwohners. Er stellt sie durch seine Fremdheit in Frage. Aber selbst so ein polemischer Dialog ist schöpferisch, denn auch er führt zur Synthese neuer Informationen. Das Exil, wie immer es auch geartet sein möge, ist die Brutstätte für schöpferische Taten, für das Neue.<sup>12</sup>

Der Begriff des Gewohnten, den Flusser mit dem Wohnen verbindet, ist für seine Argumentation zentral und seine dezidierte Ablehnung der Verbindung des Wohnens im Gewohnten mit der Heimat ist angesichts des neuen Nationalismus und der Abwehr der Fremden aktueller denn je. Die Menschen werden durch die Geburt in ihre erste Heimat »geworfen«. Sie wachsen dort mit ihrer Familie und der lokalen Umgebung in eine vorgegebene Ordnung und Gemeinschaft hinein. Die daraus erwachsenden Verantwortlichkeiten sind nicht frei gewählt, sondern »auferlegt«, gar »Fesseln«. Brasilien war für Flusser, der damit die Indigenen übersah, ein offenes, unpatriotisches Einwanderungsland, in dem die Wahlverwandtschaft in jeder Hinsicht den Vorrang vor der Familienverwandtschaft hatte: »Ich war frei, mir meine Nächsten zu wählen.« Doch auch diese neue Heimat konnte ihn nicht auf Dauer binden, stellte sie sich doch letztlich nur »als eine von Geheimnissen umwobene Wohnung« heraus.

Eine Wohnung ist ebenso überlebensnotwendig wie die ausgeprägten Gewohnheiten, da sie als Kontrast erst das Neue als eine Art Abweichung erkennen lässt. Das Gewohnte wird – wie die Heimat – aber selbst nicht mehr wirklich wahrgenommen, es tritt in den Hintergrund, ist das Vertraute, auf das man sich verlassen und in dem man sich blind orientieren kann, es wird nur »dumpf empfunden«. Man weiß, wo sich alles befindet, alles hat zudem den Charakter des Angeeigneten. Die Aufmerksamkeit, das Warnorgan der Kognition, auf das Ungewohnte, Außergewöhnliche, Andersartige und Neue, aber auch das Begehrte ausgerichtet, kommt in der Wohnung und im Gewohnten zur Ruhe. Der Körper findet im vertrauten Bett im vertrauten Raum eine Heimat, um die Anspannung fahren zu lassen und sich den Träumereien hinzugeben. Desto störender sind deswegen auch Lärm und andere Belästigungen, die das Bild der Wohnung als – in den Worten Gaston Bachelards – »beschützter Innerlichkeit« zerstören. Der einflussreiche französische Philosoph (1884–1962) hatte in seinem Buch *Die Poetik des Raums* aus dem Jahre 1958 versucht, das Wohnen phänomenologisch und anhand

von Literatur als den Aufenthalt in imaginierten und darin existentiell bedeutsamen Räumen der Intimität zu erschließen. Die Schrift ist nachgerade eine nostalgische Feier des Wohnens in einem Einzelhaus mit Dach und Keller geworden, das die Imagination des beschützten Raums beflügelt und zugleich deren Ausdruck ist.

In Großstädten wie Paris fänden sich, so Bachelard, vorwiegend »unvollständige Wohnungen« und schon gar keine Orte für Träumereien der Innerlichkeit: »In Paris gibt es keine Häuser. Die Bewohner der Großstadt wohnen in übereinander gestellten Schachteln.« Die Gebäude hätten nur eine äußere Höhe, der Lift zerstöre das »Heldentum der Treppen«, es fehle die »Intimität der Vertikalität«, aber auch die Verwurzelung, letztlich, was Heidegger für das Wohnen als substantiell identifizierte, der »kosmische Bezug« mit den »Dramen des Alls« und der Gegenwart der Natur. Bachelard wählt daher mit einer gewissen Nostalgie ein bürgerliches Haus, eher vielleicht eine Villa, mit mindestens zwei Geschossen, einem Keller und einem Speicher sowie einem Garten oder Park als topologischen Archetyp des Wohnraums aus. Impliziert ist eine Kritik des urbanen Lebens und Wohnens und eine Verherrlichung der Rückzugsmöglichkeiten in einen privaten und sicheren Raum, in dem es sich, abgewandt von außen und der Öffentlichkeit, träumen oder imaginieren lässt. Im Inneren des Hauses gibt es aber für den Epistemologen, der aus der Poesie der Bilder eine direkte Ontologie als Ausdruck der Seele ableiten will, keine moderne Technik. Telefon, Radio und Fernsehen, die eine Verbindung mit dem Außen stiften und die Intimität aufbrechen, werden durch Kerzen und Bücher ersetzt.

Was aber, im Kontrast, wäre ein geheimnisloses Wohnen? Es wäre ein Wohnen, so Flusser, welches notwendige Gewohnheiten entwickelt, aber diese nicht mystifiziert. Natürlich pflegt jeder Mensch und auch jede Wohngemeinschaft Gewohnheiten, denn sie machen das Leben erträglicher und einfacher, ohne stets neu zu überlegen, diskutieren und entscheiden zu müssen. Aber sie sollten nicht zu Gebräuchen verklärt werden, die kollektiv einzuhalten

und identitätsstiftend sind. Das ist radikal gedacht, denn es würde bedeuten, dass der Migrant, der seine Freiheit in der Boden- und Heimatlosigkeit gefunden hat, die lokalen Traditionen, an denen die Sesshaften festhalten, nicht anerkennt und sie nicht übernimmt, weil er auf dem Sprung bleibt und jederzeit ohne Verlustangst an einen anderen Ort ziehen kann. Das macht den nicht unterwürfigen, sondern selbstbewussten Migranten zu einer Störung und Bedrohung für die an der Heimat Haftenden, die auch dann, wenn sie selbst zum Migrant geworden sind, an der Bindung als Teil ihrer Identität festhalten.

## Urbanes Nomadentum

Letztlich beschreibt Flusser damit nur die Lebenswirklichkeit der Städte, die in den Industriegesellschaften im 19. Jahrhundert – andernorts erst später – explodierten und zu Ankunftsstädten für Migranten aus dem In- und Ausland wurden. Viele Städte, insbesondere die Megacities, die sich zu gigantischen urbanen Korridoren erweitern, gleichen damit kolonialistischen Einwanderungsländern wie Australien, den USA, Kanada, Israel, Argentinien oder Brasilien, in denen der Migrationshintergrund der Bevölkerung oftmals noch recht präsent ist. Die ursprüngliche Bevölkerung der Städte und Dörfer, die dort vielleicht schon seit Generationen lebten, wurden zur Minderheit, ebenso wie die ursprünglichen Dorf- und Stadtkerne zu kleinen Inseln schrumpften oder gänzlich verschwanden. Im 21. Jahrhundert beschleunigte sich die Wanderung vom Land in die Städte ebenso weiter wie das globale Bevölkerungswachstum. In den Industriestaaten wohnten bereits etwa 80 Prozent der Menschen in Städten, weltweit war es 1950 noch etwa ein Drittel der Weltbevölkerung. Laut den Vereinten Nationen wurde 2007 die Marke zur Hälfte der Menschheit überschritten, bis 2050 rechnet UN-DESA damit, dass 68 Prozent in Städten leben, mehr und mehr in Großstädten und Megacities. Wie rasant der

Umbau der Lebenswelt vor sich geht, lassen absolute Zahlen eher errahnen als begreifen: 1950 lebten um die 750 Millionen Menschen in Städten, 2015 schon fast 4 Milliarden, 2050 könnten es, wenn sich das Bevölkerungswachstum verlangsamt, 6,4 Milliarden sein.<sup>13</sup>

Die Land-Stadt-Migration, die im 19. Jahrhundert noch mit einem Anteil von 85 Prozent am Wachstum der Städte beteiligt war, ist dies im 21. Jahrhundert nur noch zu 20 Prozent. Zunehmend bedeutender wird die internationale Migration für die Entwicklung der Städte vor allem in den vergreisenden und schrumpfenden Industrieländern: Während »reguläre« Migranten weiterhin maßgeblich die Metropolen ansteuern, endet die Reise für Flüchtlinge mitunter in Lagern, die sich mit der Zeit ebenfalls zu größeren Städten wie etwa Dadaab in Kenia an der somalischen Grenze entwickeln können. Das im Jahr 2018 größte Flüchtlingslager der Welt ist das sich über eine Fläche von 13 Quadratkilometern erstreckende Kutupalong in Bangladesch, wo über 600 000 Rohingya, die aus Myanmar fliehen mussten, einquartiert sind – eine riesige Zeltstadt mit notdürftiger Infrastruktur und Versorgung.

Die meisten Städte weisen eine hohe Kluft zwischen Arm und Reich auf. Nach Schätzungen der Vereinten Nationen lebt ein Drittel der Stadtbevölkerung in Slums, also in regellos aus vorhandenen Materialien gebauten Unterkünften in überbevölkerten informellen Siedlungen mit unzureichender oder fehlender Infrastruktur. Bewohnt werden sie von den armen Bevölkerungsschichten und urbanen Zuwanderern. Die Unterkünfte sind oft nicht nur fragil, sondern befinden sich meist auch an unsicheren Orten, die von Naturkatastrophen wie Stürmen, Überflutungen, Trockenheit und den Folgen der Klimaerwärmung gefährdet sind.

Zwischen 1990 und 2018 wuchs die Einwohnerzahl der Städte mit über 300 000 Einwohnern durchschnittlich um 1,8 Prozent, die beanspruchte Landfläche wuchs um das Doppelte. Rechnet man hinzu, dass es auch größere Wanderungsbewegungen zwischen den Städten sowie innerhalb der Städte zwischen Stadtvierteln gibt – nicht nur freiwillig, sondern auch durch den Arbeitsmarkt,

steigende Mieten, Gentrifizierung, sozialen Auf- oder Abstieg bedingt –, so ist klar, dass in Städten große Unruhe und damit verbunden auch Anonymität herrschen. Bewohner, die ein Leben lang mit ihren Nachbarn in einem Stadtviertel leben, wird es immer weniger geben, während gleichzeitig der Anteil der Mobilen und Nomaden, die kurzzeitig oder auf dem Sprung in einer Wohnung oder einem Haus leben, stetig anstieg.

## Die neue Unbehaustheit im digitalen Zeitalter

Heimat ist austauschbar, man kann sie prinzipiell überall als überregionales oder globales Netz von Beziehungen (er)finden. Demgegenüber ist Wohnen als geschützte Unterkunft aber eine Notwendigkeit. Flusser sagt, dass selbst die Clochards, die sich unter Brücken einrichteten, und auch die todgeweihten Menschen in den Barracken von Auschwitz wohnten: »Man kann die Heimat austauscheln oder keine haben, aber man muss immer, gleichgültig wo, wohnen [...] Denn ohne Wohnung kommt man buchstäblich um.« Der Mensch als ein wohnendes Wesen – das klänge nach Heidegger, doch dieser denkt Wohnen als dauerhaftes, sich in eine Umgebung und die Welt einfügendes Bauen, nicht als einen irgendwie geschützten Raum, der auch nur temporär wie von Obdachlosen, Nomaden, Migrantinnen und Heimatlosen bewohnt werden kann.

Flusser überlegt – er sei ja kein Architekt, sagt er – eher im Vorbeigehen, wie eine angemessene Wohnung für den Menschen nach der Sesshaftigkeit und dem Aufbrechen der Wände und Dächer durch die Kabel und Wellen der Medien und des Cyberspace näher auszusehen habe. Er schlägt naheliegenderweise mobile, schnell verlegbare Wohnungen vor, wie sie die Nomaden mit Zelten aus Tüchern, Leinwänden und Segeln entwickelt haben. Es sind Gewebe, die er als Netze begreift, die etwas einfangen oder als (Bild) Schirme auf sich projizieren. Der in solchen realen, medialen oder symbolischen Zelten wohnende Mensch ist dem Wind ausgesetzt,

der nicht sichtbar ist und Neues bringen kann, der sich auch wie bei Segelbooten, Gleitflugzeugen, Drachen oder Fallschirmen zur Bewegung, zum Schweben oder Abheben nutzen lässt. Im Gegenzug sind Mauerwände immer »Felswände«, die trotz aller Fenster und Türen durch ihre Massivität aussperren und einen Besitzanspruch, also auch einen Bodenbesitz, markieren. Der Sprung in das digitale Zeitalter soll für Flusser mit dem Verlust des Besitzes an materiellen Gütern einhergehen, Information ermögliche Macht: »nicht mehr Hardware, sondern Software«. Das mag vorgreifen auf die Vorstellungen, die mit dem Sharing entstanden sind, also dass nicht Besitz, sondern der Zugang zu Dingen und Funktionen, aber auch zu Produktionsmitteln wichtig wird, verkennt aber, dass der Besitz der Hardware – zumindest der Informationstechnik von Rechenzentren, Satelliten, Kabeln und Sendemasten – weiterhin Macht verleiht, dass auch Software wie Betriebssysteme, Anwendungsprogramme oder Plattformen meist proprietär sind, während die Ausverlagerung der Daten und Programme in Clouds die Abhängigkeit der Benutzer vergrößert.

Egal, wie man wohnt und mit welchen Materialien man baut – eine Wohnung muss durch ihren Innenraum einen gewissen Schutz und eine Rückzugsmöglichkeit bieten. Dadurch ermöglicht sie auch die Ausbildung von Gewohnheiten. Flusser nutzt erneut informationstheoretische Überlegungen, um auf deren Notwendigkeit für den wohnenden heimatlosen Menschen hinzuweisen. Gewohnheiten bilden zusammen mit der Abgrenzung des Hauses und seiner näheren Umgebung eine innere Ordnung gegenüber dem äußeren Chaos aus, die eine Unterscheidung zwischen innen und außen, dem Ich und den Anderen, Bekanntem und Unbekanntem ermöglicht:

Ohne Wohnung, ohne Schutz von Gewöhnlichen und Gewohntem ist alles, was ankommt, Geräusch, nichts ist Information, und in einer informationslosen Welt, im Chaos, kann man weder fühlen noch denken noch handeln.

Phänomenologisch betrachtet heißt das: Nur, wenn sich etwas wiederholt, lässt sich Neues dagegen erkennen, Unbekanntes erschließt sich aus und gegen das Bekannte. Erst mit dem Gewohnten in der Wohnung, die auch Heimlichkeit gewährt, kann sich das Außen öffnen, was Flusser anhand des Hegel'schen »unglücklichen Bewusstseins« zu veranschaulichen sucht. In der *Phänomenologie des Geistes* handelt es sich dabei um eine Etappe des geschichtlich gedachten Bildungsprozesses nach der Ausbildung des Selbstbewusstseins und dem berühmten Kampf von Herr und Knecht um Anerkennung – »sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend«. Das unglückliche Bewusstsein ist sozusagen der nach innen verlegte Kampf von Herr und Knecht durch eine Spaltung oder Verdoppelung des Bewusstseins, das noch nicht zu einer übergreifenden Einheit findet.

Jean-Paul Sartre, auf den sich Flusser bezieht, wenn er das unglückliche Bewusstsein als »Bewusstsein schlechthin« bezeichnet, teilt Hegels Optimismus einer Versöhnung nicht und geht von einer unaufhebbaren ontologischen »Spaltung« aus, die sich dann in Form des unglücklichen Bewusstseins zeigt, das zerrissen zwischen Welt oder Wirklichkeit auf der einen und Innerlichkeit oder individuellem Selbstbewusstsein auf der anderen Seite ist. Flusser legt die Sartre'sche Spaltung zugrunde und spricht von einer Dialektik, die sich als »Pendeln zwischen Wohnung und Ungewöhnlichem, zwischen Privatem und Öffentlichem« zeige. In *Vom Subjekt zum Projekt* spricht er dann vom Pendeln zwischen »Selbstverlust und Weltverlust«. <sup>1</sup> Ähnlich wie es für das verkörperte Selbst erst durch den Einschluss in die Haut als der kollektiven Zellmembran ein (geordnetes) Innen und Außen gibt, soll die wie auch immer abgegrenzte Wohnung, die einen Unterschied macht, den Beginn des In-der-Welt-Seins durch deren Ausschluss eröffnen: »Wohnen ist die Weise, in der ich mich überhaupt erst in der Welt befinde; es ist das Primäre.« Flusser lässt offen, ob er Wohnen auch menschengeschichtlich als entscheidenden Schritt zum Menschsein und der menschlichen Kultur begreift – man kann aber davon ausgehen,

dass dies seine Position wäre, da er nicht nur anthropologisch, sondern immer auch geschichtlich denkt.

Interessant ist Flussers Konzept des Wohnens, weil er das Thema der Boden- und Heimatlosigkeit des Migranten mit der technischen Veränderung des Wohnens in einen Zusammenhang stellt. Während die Migranten die Sesshaften und ihre Verwurzelung in der Heimat herausfordern, wird das seit der Sesshaftigkeit tradierte Wohnen technisch von innen heraus untergraben, so seine überzeugende These. Dabei bezieht er sich wieder auf die Pendelbewegung des unglücklichen Bewusstseins, das aus dem Haus geht, um die Welt zu finden, und sich wieder darin zurückzieht, um sich selbst zu finden. Im Haus oder in der Wohnung, also an den Orten der Gewohnheit, entsteht durch die Wände und Dächer ein privater Raum, von dem die Öffentlichkeit weitgehend ausgeschlossen ist, auch wenn Türen und Fenster eine Interaktion mit der Nahumgebung erlauben. Es häufen sich die »Anzeichen für ein neues Unbehaustsein«, sagt Flusser und schließt damit auch Jahrzehnte später an Heidegger an, der aber aus ganz anderem Grund von einer existentiellen Wohnungslosigkeit sprach, nämlich um das Wohnen zum Fragwürdigen zu machen, es dabei aber zeitlos in ein Verhältnis zur Welt, nicht hingegen zu einer Gesellschaft, der Geschichte und der Technik zu stellen. Flusser sieht hingegen das Heim mit seiner »Dialektik der Mauer« durch die Technik verändert, beginnend mit dem Telefon und den ersten Kabeln, die Wände und Dächer durchlöchern, um Informationen auszutauschen.<sup>2</sup>

Man hätte auch den Anschluss an Netzwerke der Wasserversorgungs- und Abwassersysteme und vor allem der Elektrizität mit einbeziehen können, welche die Autonomie des Hauses und damit des privaten Innenraums zuvor bereits beendet hatten. Die Stromversorgung der Gesellschaft auszuhebeln ist eines der strategischen Hauptziele des Cyberwar geworden, weil damit die moderne Gesellschaft mitsamt ihrem Militär weitgehend lahmgelegt würde.<sup>3</sup> Diese Dimension war Flusser noch nicht bekannt oder bewusst. Ihm ging es eher darum, dass das »heile« Haus, verstanden als

Höhle oder »Kerkerzelle«, mit den Grundelementen Dach, Mauern, Fenstern und Türen seinen Zweck verloren hat und den Entwurf neuer Wohnungen erzwingt. »Es kann kein Heim mehr geben«, sagt er apodiktisch und verweist auf das faktische Leben, das bereits in den Heimen stattfindet, die für den Rückzug ins Private gebaut wurden:

Wenn die Leute im Haus nicht ihren Körper bedienen oder sich von ihm bedienen lassen – wenn sie nicht kochen und essen, schlafen und bettlägerig sind, Sex machen und Körperpflege betreiben –, dann empfangen oder senden sie Bilder, lesen oder schreiben Buchstaben, beziffern oder entziffern Tonzeichen oder hantieren mit Zahlen.

Auch an dieser Beschreibung bemerkt man, dass Flusser noch nicht wirklich im digitalen Zeitalter angekommen war, weil natürlich auch das »Bedienen des Körpers« mit vernetzten Kühlschränken, smarten Küchen und Toiletten, Heim-, Sex-, Spiel- und Pflegerobotern, intelligenten Matratzen und vielen steuerbaren oder sich selbst über maschinelles Lernen steuernden Hausfunktionen das traditionelle Wohnen im Haus verändert.

Flusser schaltet ein Plädoyer für eine mauer- und grenzenlose Gesellschaft sowie für ein Ende der Ära des Subjekts ein, das sich durch Dach und Mauern dem Herrscher zu entziehen sucht. Man müsse Mauern niederreißen, weil sie zwischenmenschliche Beziehungen unterbrechen. Das ist in einer seiner letzten und unvollendeten Schriften eine deutliche Radikalisierung im Hinblick auf Öffnung und Transparenz. Im nicht durchlöcherten Haus sind Fenster die Möglichkeit eines distanzierten, gefahrlosen Beobachtens, Türen sind schon deswegen interessanter, weil derjenige, der das Haus verlässt, Gefahr läuft, der Heimtücke anheimzufallen, buchstäblich vor verschlossenen Türen zu stehen und den Schlüssel oder Code nicht zu haben, dessen sich unter Umständen ein anderer bemächtigt – man beachte hierbei außerdem die tiefe Verflechtung der Wohnmetaphorik mit unserem alltäglichen Sprachge-

brauch. Das Haus der Zukunft, so Flusser, dürfe aber »weder Dach noch Mauern, weder Fenster noch Türen« haben, was aber gleichwohl nicht bedeuten solle, dass es völlig offen und ein »kreativer Knoten im dialogischen Stadtgewebe« sei. In einer anderen Version des Essays wird der Gedanke der Dysfunktionalität des überkommenen Hauskonzepts als »Höhle« anschaulicher gemacht, allerdings noch mit Bildern aus der Zeit vor dem Internet:

Das heile Haus mit Dach, Mauer, Fenster und Tür gibt es nur noch in Märchenbüchern. Materielle und immaterielle Kabel haben es wie einen Emmentaler durchlöchert: auf dem Dach eine Antenne, durch die Mauer der Telefondraht, statt Fenster das Fernsehen und statt Tür die Garage mit dem Auto. Das heile Haus wurde zur Ruine, durch deren Risse der Wind der Kommunikation bläst. Das ist schäbiges Flickwerk.

Die Menschen in ihren Heimen merken, dass die privaten Räume öffentlicher geworden sind als die Öffentlichkeit: In ihnen weht der »Orkan der Intersubjektivität«, die Trennung zwischen innen und außen zerfällt, und es gibt neue Möglichkeiten, aber auch neue Bedrohungen.

Das heißt natürlich nicht, dass diese neuen Häuser keine Wände, Dächer, Türen und Fenster mehr haben. Es verschieben sich aber deren Funktionen, sie schützen die im Inneren befindlichen Menschen und Objekte »nur« noch vor klimatischen Bedingungen und physischen Bedrohungen oder Unannehmlichkeiten. Die Häuser und Wohnungen selbst sind aber Knoten im virtuellen, letztlich globalen Netz, das sich in Form des Cyberspace über alle Strukturen legt, diese einhüllt, verbindet und damit Nähe und Entfernung, Öffentlichkeit und Privatheit, Rückzug und Geselligkeit, Erwartungen und Ängste verändert. In diesen buchstäblich von Kabeln durchschlagenen und von elektromagnetischen Wellen eingehüllten und durchströmten Häusern mit zahlreichen intern und nach außen vernetzten Geräten, Sensoren, Robotern, Maschinen und

Menschen wohnt man anders als in einem vordigitalen Haus an einer bestimmten Stelle auf dem Land, einem Dorf oder der Stadt. Die Schnittstelle wird nicht mehr durch die Mauer markiert, sondern durch den Datenstrom, der zum Teil der räumlich lokalen Wohnung und der materiellen IT-Infrastruktur wird. Gleichzeitig ist die Wohnung Teil des ortlosen neuen Datenlebensraumes, von dem aus sich auch materielle Stellvertreter oder »Fernlinge«, wie Stanislaw Lem sie nannte, in der physischen Welt steuern und Eingriffe ausführen lassen. Beides verschmilzt in einer erweiterten Realität beziehungsweise einer das Reale umschließenden Virtualität.

Flusser kannte die Idee der vernetzten und optimierten Smart Homes als »Knoten« noch nicht, nach seinen Überlegungen müsste aber auch das Heim in der Smart City noch Bereiche haben, in denen der Zu- und Abfluss von Daten kontrollierbar ist. Eine »sperrangelweite Glasnost« sei nicht anzustreben, er spricht von »Gittern«, mit denen der Bewohner Ein- und Auslass selbst steuern kann und die eine Homogenisierung und Überwachung des Wohnens verhindern. Sie stünden für das, was bei den Häusern der Vergangenheit noch das Dach leistete. Es müsse jetzt darauf geachtet werden, dass sich keine »Mehrheitsmeinung« durchsetze und dass das Haus als »Dissens zur Stadt, als Ausbuchtung für minoritäre Meinung« funktioniere: »Die künftigen Städtebauer werden Staubsauger sein, und die künftigen Häuserbauer werden die Filter in die Staubsauger einbauen – dies als Vorschlag für eine Definition von »Architektur und Urbanismus.«

In den neuen Städten und Häusern des digitalen Zeitalters soll also eine gewisse Heimlichkeit herrschen, der Datenschutz in den Vordergrund rücken und Vernetzung begrenzt werden. Bricht man die Ausrichtung von Flussers Gedanken zur zwischenmenschlichen Kommunikation allgemein auf den Datenfluss herunter, dann sieht er bereits die Gefahr einer homogenisierten Lebenswelt, die »Kreativität«, also die Fähigkeit zur Erzeugung von Neuem und Überraschendem, durch Normierung und Gleichschaltung, einen neuen