

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

## Der Mensch und der Raum \*

Unter dem konkreten, erlebten oder gelebten Raum verstehen wir im Unterschied zum abstrakten mathematischen Raum, wie er uns von der Schule her zunächst vorschwebt, jenen andern Raum, in dem wir täglich leben, in dem wir uns bewegen und den wir brauchen, um unser Leben zu entfalten. Im Unterschied zur Homogenität des mathematischen Raums weist dieser erlebte Raum eine reiche innere Gliederung auf. Er weist bestimmte bevorzugte Richtungen und bestimmte bevorzugte Orte auf, und jede Stelle in ihm ist durch bestimmte Qualitäten, durch eigene Bedeutsamkeiten, durch menschliche Charaktere gekennzeichnet<sup>1</sup>. Die Untersuchung dieser inneren Gliederung aber führt notwendig zurück auf den Menschen, der in diesem Raum lebt und sich zu diesem Raum verhält. In diesem Zusammenhang entspringt die Frage: Wie ist das Verhältnis des Menschen zu seinem Raum? Und weil auch diese Frage noch falsch aufgefaßt werden könnte, indem man sich vorstellt, es gäbe hier einen Menschen und dort, ihm gegenüber, einen Raum, und nun erst wäre zu fragen, wie er sich zu seinem Raum verhält, fragen wir noch einfacher und unscheinbarer: In welcher Weise gehört der Raum zum Menschen? Inwiefern ist so etwas wie Raum notwendig, um den Menschen in seinem Wesen zu begreifen? Der Raum ist dem „reinen Geist“ offenbar nicht ganz so äußerlich, wie es das oberflächliche Verständnis wahrhaben will, und es zeigt sich sehr bald, daß die [499/500] Frage nach der räumlichen Verfassung einen grundlegenden (und bisher nicht hinreichend erkannten) Beitrag zum Gesamtverständnis des Menschen, zu einer „philosophischen Anthropologie“ leistet.

Heidegger spricht von der „Räumlichkeit“ des menschlichen Daseins und meint damit nicht die einfache Tatsache, daß der Mensch, wie jedes andere Ding, etwas räumlich Ausgedehntes ist, sondern daß der Mensch in seinem Dasein durch den Bezug zum Raum bestimmt ist. Er meint damit die räumliche Verfassung des menschlichen Daseins. Wir können diesen Begriff als zweckmäßig geprägt auch für die folgenden Überlegungen aufnehmen und fragen so nach der Räumlichkeit des menschlichen Daseins (wobei wir uns darüber klar sind, daß mit dem Wort als solchem noch nichts gewonnen ist; es dient nur als verkürzender Hinweis auf die damit bezeichnete Fragestellung).

Man sagt in der Regel leichthin: Der Mensch befindet sich „im Raum“. Diese Feststellung scheint unangreifbar klar, aber schon sie führt auf Schwierigkeiten; denn offenbar befindet sich der Mensch im Raum in anderer Weise, als sich ein Ding in einem Behälter befindet, also als etwa die Kohlen im Keller. Der Mensch verhält sich zum Raum und ist als die Mitte seines Raums auf die Dinge in seinem Raum intentional bezogen. Nach Richtung und Entfernung gliedert sich für ihn das räumliche Gefüge der Dinge. Ich spreche in diesem Sinn kurz von einem intentionalen Raum. Dieser ist in Philosophie und Psychologie ziemlich eingehend erforscht. Aber offensichtlich ist mit dem intentionalen Gefüge die Gegebenheit des Raums noch nicht hinreichend bestimmt. Es gibt in seinem Rahmen noch verschiedene Weisen, sich

---

\* Erschienen in der Zeitschrift *Universitas*, 18. Jg. 1963, S. 499-514. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Diese Frage habe ich in einem früheren Aufsatz: *Der erlebte Raum*, „*Universitas*“, 15. Jahrg. 1960, S. 397 ff., entwickelt und in einigen weiteren Arbeiten nach einigen Seiten hin weiter verfolgt: *Tür und Fenster*, Die Sammlung 15. Jahrgang 1959, S. 49 ff.; *Der bergende Raum*, *Duitse Kroniek*, 14. Jahrg. 1962, S. 49 ff., *Probleme des erlebten Raums*, *Wilhelmshavener Vorträge*, Schriftenreihe der Nordwestdeutschen Universitäts-gesellschaft, Heft 34, 1962.

nicht nur zu den einzelnen Dingen im Raum, sondern auch zum Raum im ganzen zu verhalten, und Weisen, die teilweise sogar die intentionale Form der Bezogenheit sprengen. Diese verschiedenen Weisen, das Verhältnis zum Raum zu erfahren, bezeichne ich zunächst vorläufig mit dem Begriff des Raumbewußtseins oder dem des Raumgefühls. Ich verstehe darunter gewisse Gestimmtheiten, die das Verhältnis zum Raum im ganzen durchziehen und die als solche von den gefühlsmäßigen Beziehungen zu den einzelnen Dingen im Raum verschieden sind.

Daß es solche verschiedene Formen des Raumgefühls gibt und daß diese aufs engste mit dem gesamten Lebensgefühl des Menschen zusammenhängen, macht schon ein Blick in die geistigen Auseinandersetzungen unserer Gegenwart deutlich. Heidegger charakterisiert das menschliche In-der-Welt-sein konkreter als ein Geworfen-sein. [500/501] Das schließt notwendig auch das Verhältnis zum Raum ein und wir werden auch dieses als ein Geworfen-sein verstehen müssen. Was aber heißt das? Der Mensch ist in etwas geworfen, das besagt mehr, als daß er sich in einem neutralen Sinn darin befindet. Es bedeutet vielmehr, daß er ohne seinen Willen oder gar gegen seinen Willen in ein ihm fremdes Medium hineingebracht ist. Wir dürfen auch den gefühlsmäßigen Nebenton nicht überhören, der dabei mitschwingt; denn das Wort ist mit Bedacht gewählt und hat sich nicht etwa durch Zufall eingestellt. Es ist mehr, als wenn er hineingestellt oder gar hineingepflanzt wäre. Es ist ein Moment der Achtlosigkeit oder Zufälligkeit in dem Ergebnis. In jedem Werfen liegt immer eine aggressive Note. Wilden Tieren wirft man das Futter vor, während man den Menschen ihre Speisen etwas behutsamer darzubieten pflegt. Und so befindet sich der Mensch als ein Geworfener in einem ihm fremden und unheimlichen Raum. Er befindet sich an einer beliebigen Stelle im Raum, die er sich nicht ausgesucht hat. Er ist darin, mit Sartre zu sprechen, *de trop*: sinnlos und überflüssig in seinem Raum. Ihn friert gleichsam in seinem weltweiten Raum.

Damit steht Heidegger in dem größeren Zusammenhang seiner Zeit; denn er trifft damit sehr scharf das Verhältnis zum Raum, wie es den Menschen unserer Zeit kennzeichnet, den heimatlos gewordenen und entwurzelten Menschen. Man hat ihn einmal mit einem treffenden Buchtitel den „unbehausten Menschen“ genannt. Nur muß man sich hüten, diese Bestimmung auf den Menschen im ganzen zu übertragen, im Gegenteil: er kennzeichnet den Menschen unserer Zeit nur, insofern ihm an seinem menschlichen Verhältnis zum Raum etwas Wesentliches fehlt. Wenn Goethe etwa vom „Unmensch“ spricht, dem „Unbehausten“, so ist in dieser Gleichsetzung deutlich ausgesprochen, daß das eigentlich Menschliche im Zustand des Unbehaust-seins grade fehlt. Und dieses Fehlen müssen wir genauer zu bestimmen suchen.

Geleitet durch die im Begriff des „Unbehaust-sein“ anklingende Vorstellung des Hauses bezeichnen wir das echte menschliche Verhältnis zum Raum vorwegnehmend mit dem Begriff des Wohnens. Der Mensch „ist“ nicht (an einer beliebigen Stelle) im Raum, sondern er „wohnt“ (an einer bestimmten, ihm zugehörigen Stelle) im Raum. Die wahre Weise des menschlichen Seins im Raum ist das Wohnen. Und so müssen wir fragen: Was bedeutet dieses Wort? Was heißt Wohnen?

Ich muß dazu anmerken, daß ich mit dieser Frage nur aufnehme, was in den letzten Jahren an verschiedenen Stellen hervorgetreten [501/502] ist, und zwar in einer, wie mir scheint, notwendigen Bewegung, die ich in anderem Zusammenhang als die einer Überwindung des Existentialismus bezeichnet habe. Als erster hat es wohl Saint Exupéry in seiner „Citadelle“, der „Stadt in der Wüste“, ausgesprochen. „Ich habe eine große Wahrheit entdeckt, zu wissen, daß die Menschen wohnen und daß der Sinn der Dinge sich für sie wandelt je nach dem Sinn ihres Hauses.“ Seitdem hat Bachelard in seiner „Poetik des Raumes“ der „Urfunktion des Wohnens“ (wie er sich ausdrückt), so wie er sie im Hause verkörpert sieht, eine eindringliche und hervorragende Untersuchung gewidmet. Er betont hier: „Bevor er in die Welt geworfen wird, wie eilige Metaphysiker lehren, wird der Mensch in die Wiege des Hauses gelegt.“ „Das Le-

ben beginnt umschlossen, umhegt, ganz warm im Schoße des Hauses“. Weiterhin ist hier Merleau-Ponty zu nennen, bei dem das Wort „wohnen“ geradezu zum Schlüsselwort wird, in dem sich sein ganzes neues Weltverhältnis abspiegelt und das über das Wohnen im Hause hinaus eine sehr viel allgemeinere Bedeutung gewinnt. So spricht er davon, daß der Mensch in seinem Leibe wohnt, daß er in den Dingen wohnt; er wohnt im Sein, er wohnt insbesondere, was uns hier angeht, im Raum. Was das heißt, werden wir noch näher betrachten müssen. Und endlich, um deutlich zu machen, daß diese Wendung nicht gegen Heidegger gemeint ist, erinnere ich an Heidegger selber, der in einer seiner späteren Schriften mit Nachdruck formuliert: „Mensch-sein heißt ... wohnen“, und hinzufügt, daß die Menschen das Wohnen erst lernen müssen.

So zeichnet sich im Sprachgebrauch unserer Zeit ein auffälliges Vordringen des Wortes Wohnen ab, das denen, die es gebrauchen, oft gar nicht bewußt zu sein scheint. Und so fällt es auf, daß trotz der häufigen Verwendung eine nähere Bestimmung dessen, was wohnen ist, noch immer fehlt. Mir aber scheinen solche unbemerkten Verschiebungen im Sprachgebrauch besonders aufschlußreich, weil sich in ihnen, wie in empfindlichen Seismographen, eine tiefe Wandlung des Lebensgefühls abzeichnet. Und so wiederhole ich die Frage: Was meint man mit dem so nachdrücklich ausgesprochenen Wort „wohnen“? Ich orientiere mich dabei z. T. an den schon genannten Autoren.

Zunächst das eine: Wohnen heißt: sich nicht mehr an beliebiger, zufälliger Stelle im Raum befinden, ewig gehetzt als ewiger Flüchtling, sondern an eine bestimmte Stelle hingehören. Dazu muß der Mensch sich gründen im Raum, um den bedrohenden Mächten Widerstand leisten zu können. So rühmt sich der fiktive Held [502/503] in der genannten „Citadelle“: „Ich bin ein Städtebauer. Ich habe die Karawane auf ihrem Wege angehalten. Sie war nur ein Samen im Treiben des Windes ... Ich aber widerstehe dem Wind und grabe den Samen ein, damit die Zedern zum Ruhme Gottes emporwachsen.“ Das heißt, aus der bildlichen in die begriffliche Sprache übersetzt: Nur in der Verwurzelung an einem bestimmten Ort kann der Mensch die Festigkeit gewinnen, die es ihm erlaubt, dem Ansturm der „Wüste“, das ist der alles zerstörenden Zeit, zu trotzen. Wohnen bedeutet die Bindung an einen bestimmten Ort. Ich spreche in diesem Sinn kurz von einem Wohnort.

Sodann zweitens: Damit der Mensch an seinem Wohnort wohnen, d. h. über längere Zeiten hinweg sich an ihm aufhalten, an ihm verweilen kann, braucht er eine räumliche Ausdehnung, innerhalb derer sich ein Leben entfalten kann. Der Wohnort muß ein Wohnraum sein. Ich spreche in einem allgemeinen Sinn von einer Wohnung als von dem Bereich, in dem man wohnt, ohne damit über die Art dieser Wohnung etwas Genaueres auszusagen.

Damit drittens: Damit die Wohnung zur organisierenden Mitte der Welt werden kann, in der der Mensch gern verweilt und in die er gern zurückkehrt, muß sie den Charakter der Wohnlichkeit haben. Das ist der dritte Begriff, den wir hinzufügen müssen. Er bedeutet: die Wohnung muß dem Menschen ein Gefühl des Behagens vermitteln, in dem er sich wohl fühlt und zu seiner Ruhe kommt. Was Heidegger am entsprechenden gotischen Wort heraushebt, trifft einen bleibenden Wesenszug des Wohnens: „Wunian“, so sagt er, „heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben“. Wohnen, so können wir zusammenfassen, heißt: einen solchen Raum der Ruhe und des Friedens haben, in dem man geborgen ist. So sondern sich im Raum die zwei Bereiche des Wohnraums mit seiner Geborgenheit und des unheimlichen und bedrohlichen Außenraums.

Und endlich viertens: Damit die Wohnung dem Menschen ein solches Gefühl der Geborgenheit vermitteln kann, muß er auch imstande sein, den darin Wohnenden vor dem Angriff der Welt zu schützen, mag dieser aus den Nachstellungen feindlicher Menschen oder von den Unbilden der Witterung kommen. So verlangt der Wohnraum nicht nur eine abstrakt angebbare äußere Grenze, sondern eine konkrete materielle Umfriedung: einen Zaun oder eine Hecke,

oder besser schützende Mauern und ein bergendes Dach. Die Urform der dem Menschen Geborgenheit gewährenden Wohnung ist [503/504] das Haus. Wir können also zusammenfassen: daß der Mensch nur im Besitz eines Hauses zu wohnen vermag, wobei wiederum die Gestalt dieses Hauses – ob als Einzelhaus oder als Wohnung im größeren Mietsblock – im einzelnen noch sehr verschiedene Formen annehmen kann.

Von da her ergibt sich eine grundlegende Gliederung des erlebten Raums: die Scheidung in einen bergenden Raum da drinnen und einen bedrohlichen Raum da draußen, in einen Innenraum und einen Außenraum, in ein Haus und eine Welt. Aus ihr bestimmt sich die Grunddynamik aller menschlichen Wege im Raum: als das Fortgehen in die Welt und das Heimkehren nach Hause, wobei beide Richtungen als gleich notwendig und gleich gewichtig begriffen werden müssen: Der Mensch muß hinaus in die Welt, um dort sein Schicksal zu erproben und sein Glück zu machen. Die Außenwelt ist die Welt seines Berufs und seiner Arbeit. Und der Mensch würde zum Spießbürger und Stubenhocker, wenn er sich in seinem Haus verkriechen wollte. Umgekehrt aber würde der Mensch zum Abenteurer und ewig gehetzten Flüchtling, ewig auf der Jagd und ewig auf der Flucht – was letztlich dasselbe ist –, wenn er nicht die Möglichkeit hätte, immer wieder in die Geborgenheit seines Hauses zurückzukehren, um hier nicht nur leiblich auszuschlafen, sondern auch seelisch zu sich selber zurückzufinden. So heißt es bei Fischart:

Ein Haus ist ein gut Sicherheit,  
ein Zuflucht beid zu Freud und Leid.

Daraus ergibt sich die Fragestellung, die ich in anderem Zusammenhang die Frage nach der anthropologischen Funktion des Hauses, nach der Bedeutung des Hauses als eines Raums der Geborgenheit für die Wesenserfüllung des Menschen genannt habe. Aber auch diese Frage soll hier nur am Rande gestreift werden.

Wichtiger noch ist eine zweite Frage, auf die ich hier den Nachdruck legen möchte. Wir haben bisher von der Wichtigkeit gesprochen, die der Besitz eines Hauses für den darin lebenden Menschen hat. Aber der Besitz des Hauses ist eine Vorbedingung für das Wohnen, doch er gewährleistet noch nicht das Wohnen selbst. Wie wäre sonst Heideggers Satz verständlich, daß die Menschen das Wohnen erst lernen müssen? Und damit wiederholt sich für uns die nur durch vorläufige Betrachtungen hinausgeschobene Frage: Was heißt Wohnen?

Wohnen, so können wir neu einsetzen, besteht nicht im äußeren [504/505] Besitz eines Hauses, sondern in einer inneren seelischen Verfassung des Menschen, die durch den Besitz des Hauses ermöglicht wird und die im rechten Verhältnis zum Hause besteht. Wir müssen, während wir uns dem Verständnis des Wohnens zu nähern versuchen, mit der Ausdrucksweise vorsichtig sein. Ich wollte eben vom „rechten Umgang“ mit dem Haus sprechen, als ich merkte, daß der Ausdruck schief ist. Denn wohnen ist nicht damit umgehen. Man kann mit einem Haus nicht umgehen, wie man mit einem Ding umgeht. Und wir spüren plötzlich: das Haus ist überhaupt kein Ding wie andere Dinge, das Haus steht dem Menschen irgendwie näher.

Wir erinnern uns jetzt, daß das Wohnen nicht nur im Hause geschieht, und können vielleicht von andern Weisen des Wohnens etwas für das Verständnis des Wohnens im Hause gewinnen. Wir erinnern uns, daß Merleau-Ponty davon sprach, daß das Ich seinen Leib bewohnt, und wie vorsichtig wir auch immer mit einem solchen erweiterten Sprachgebrauch sein müssen, so können wir vielleicht aus dem Verhältnis vom Ich zum Leib einen Hinweis für das Verhältnis zum Haus gewinnen.

Die Weise, wie mir mein Leib gegeben ist, ist selber ein ungeheuer schwieriges Problem und mit überlieferten begrifflichen Mitteln überhaupt nicht zu fassen, höchstens vorsichtig zu umschreiben. Gabriel Marcel hat neuerdings dies Problem als Grundproblem des Habens überhaupt herausgestellt. Ich „habe“ meinen Leib, gewiß, aber ich habe ihn jedenfalls nicht in der

Weise, wie ich ein Ding besitze. Ich kann nicht beliebig über ihn verfügen. Ich kann ihn nicht im eigentlichen Sinn gebrauchen. Alles das setzt Gegenständlichkeit voraus. Aber mein Leib ist mir (wenigstens im gesunden Zustand) noch nicht gegenständig. Er gehört enger zu mir. Er ist Teil meines Ich. Aber auf der andern Seite ginge es wieder zu weit, wollte man sagen, ich bin mein Leib. Es ist das eigentümlich schwebende Verhältnis einer partiellen Identifikation des Ich mit seinem räumlichen Träger, zu dessen Bezeichnung Marcel den Begriff der Inkarnation einführt. Der Mensch ist in seinem Leib inkarniert. Das ist natürlich auch nur ein Wort, aber dieser ursprünglich theologische Begriff ist besonders geeignet, auf das Geheimnisvolle dieses Verhältnisses aufmerksam zu machen.

Hier sollte dieser Hinweis nur dazu dienen, ein gewisses Licht auf die vielleicht analogen Verhältnisse beim Hause zu werfen. Wenn Merleau-Ponty das Verhältnis des Menschen zu seinem Leib als ein Wohnen bezeichnete, so werden wir vielleicht mit einem ähnlichen Recht den Marcellschen Begriff des Inkarniert-seins auf das Verhält- [505/506] nis zum Hause übertragen dürfen, um auch hier eine ähnliche partielle Identifikation des Menschen mit dem räumlichen Gebilde seines Hauses zu bezeichnen. Und in der Tat läßt sich das Haus in einer gewissen Hinsicht als ein erweiterter Leib betrachten, mit dem sich der Mensch in einer ähnlichen Weise identifiziert wie mit seinem wirklichen Leib. So wie der Mensch die Berührung seines Leibes, wenn er etwa am Arm gezupft wird, unmittelbar als Verletzung seiner Person betrachtet, so auch bei seinem Hause. Er „selbst“ reicht gewissermaßen bis an die Grenzen seines Hauses und empfindet das unbefugte Eindringen unmittelbar als eigene Verletzung. Daher die unverhältnismäßig schwere Bewertung des Hausfriedensbruchs. Der Bereich geht sogar weiter und bezieht sich, wenn auch in abgestufter Form, auf alles, was dem Menschen in der räumlichen Sphäre an Besitz angehört. In ähnlicher Weise identifiziert sich der Bauer mit seinem Acker, und der dem Städter oft unverständliche Zorn über das unbefugte Betreten seines Grundes beruht nicht auf seiner Besorgnis wegen der Möglichkeit, daß ein Schaden angerichtet wird, etwa durch das Niedertreten des Kornes, sondern entspringt ganz unmittelbar aus der Abwehr gegen das Eindringen in seinen „Eigenraum“, durch dessen Betreten er sich unmittelbar getroffen und gekränkt fühlt. Er ist in seinem Acker unmittelbar selbst gegenwärtig. Ähnlich ist es wiederum auch mit der Ängstlichkeit, mit der ein Staat sich gegen die Verletzung seines Hoheitsgebiets wehrt. Auch er ist dadurch unmittelbar in seiner Ehre getroffen.

Wie stark der Mensch mit seinem Haus verbunden ist, geht auch aus manchen Vorstellungen eines urtümlichen Bewußtseins hervor, die sich auch heute noch vielfach im Volksglauben erhalten haben. Bilz, der vom psychopathologischen Gesichtspunkt aus zuerst auf diese Zusammenhänge aufmerksam geworden ist, spricht von einer „archaischen Binität Subjekt : Haus“. Man könnte darüber hinaus geradezu von einer Identifizierung von Mensch und Haus sprechen, wie sie auch heute noch nachwirkt, wenn man scherzhaft einen Menschen vertraulich als „altes Haus“ anredet. Was Bilz einem Bericht über norwegische Verhältnisse entnimmt, daß nämlich die Menschen nach den von ihnen bewohnten Häusern benannt werden, hat sich ja auch in Deutschland noch vielfach erhalten. So heißt es etwa im Westerwald von einer Familie: sie heißen Langhans, aber sie schreiben sich Schneider. Das eine ist der Name, der auf dem Hause liegt und sich auf jeden neuen Bewohner forterbt, das andere ist der vom Vater übernommene Familienname, wie er im Standesamt verzeichnet ist. Aber die Wendung: „er schreibt sich ...“ [506/507] bringt zum Ausdruck, daß der erste Name der eigentliche ist, mit dem die Menschen im lebendigen Umgang genannt werden, daß der andere nur als etwas Zweitrangiges, nur als eine formal-bürokratische Angelegenheit aufgefaßt wird. Darin zeigt sich, daß hier also die räumliche Bindung an das Haus kräftiger ist als die zeitliche Verwurzelung in der Geschlechterfolge.

Weiterhin ist im Sinne einer solchen Identifizierung von Mensch und Haus der vielfach erweiterte Sprachgebrauch interessant. Das Haus ist eine wirtschaftliche Einheit und bezeichnet im weiteren Sinn alles, was zum „Haushalt“ gehört. Das Haus ist darüber hinaus ein juristisch sehr interessanter Begriff und bezeichnet die Machtsphäre, die beispielsweise vielfach auch über die Mauern hinaus bis an die Dachtraufe reicht. „Ich aber und mein Haus ...“ bezieht im monarchischen Sprachgebrauch den ganzen Umkreis der Menschen ein, die zu diesem Haus gehören. Insbesondere wird dann bei Fürstenhäusern, wie etwa beim Hause Habsburg, der Begriff des Hauses zur Bezeichnung des genealogischen Zusammenhangs verwandt.

Die innige Verbindung von Mensch und Raum zeigt sich nicht nur darin, wie der Mensch seinem Wohnraum den Charakter seines eigenen Wesens aufzuprägen vermag, so daß er von diesem her verstanden werden kann, sondern eben so sehr darin, wie er in seinem ganzen Wesen durch seinen Umraum bestimmt ist und sein Wesen sich wandelt je nach der Natur seines Umraums, in dem er sich jeweils befindet. Saint-Exupéry sagt einmal sehr schön: „Die Frauen selber wurden, ruhig oder anmaßend oder scheu, je nach der Stelle des Hauses, an der sie sich eben befanden.“ Was hier im Zusammenhang der Dichtung von den Frauen gesagt ist, gilt natürlich darüber hinaus vom Menschen überhaupt und nicht nur von der Stelle im Hause, sondern allgemein von der Stelle im Raum. Ja, dies gilt, wie wir hier nicht verfolgen können, in ausgeprägter Form sogar von den Tieren. In ähnlichem Sinn betont auch Bachelard: „Man wechselt nicht nur die Stelle, man wechselt die Natur“; er spricht von einer „Verschmelzung des Daseins mit einem konkreten Raum“.

Diese Verbindung bedeutet nicht nur, daß der Raum modifizierend auf den Menschen einwirkt, denn das wäre noch eine Wechselwirkung zwischen zuvor Getrenntem, sondern daß der Mensch nur in der Einheit mit einem konkreten Raum ein bestimmtes Wesen gewinnt; er hat es nicht „an sich“ und losgelöst vom jeweiligen Raum. [507/508]

Das gilt in besonderem Maß, je nachdem der Mensch sich innerhalb oder außerhalb seines Hauses befindet. Wenn ich Fischart noch einmal anführen darf, so sagt er:

In seinem Haus ist jeder frei,  
auswendig verlassen, furchtsam, scheu.

Das Verhältnis zum Raum ist in beiden Fällen, innerhalb und außerhalb des Hauses, grundsätzlich verschieden. Der Außenraum ist der Raum der Arbeit, seiner Geschäfte, überhaupt seiner Aufgaben in der Welt. Hier bedarf er jederzeit der wachen Aufmerksamkeit, um die Situation zu meistern und auf Überraschungen schnell zu reagieren. Er bedarf jeden Augenblick des kontrollierenden Bewußtseins dessen, was er tut. Darum ist hier der Bereich der vollen Spaltung zwischen Subjekt und Objekt. Es ist ein dem Menschen fremder, ja unheimlicher und bedrohlicher Raum, in den er hier „geworfen“ ist.

Im Frieden des Hauses bedarf dagegen der Mensch dieser angespannten Aufmerksamkeit nicht. Darum lockert sich hier sogleich die Spannung zwischen Subjekt und Objekt und damit der internationale Charakter der räumlichen Beziehungen. Und das ist dann wiederum die Voraussetzung dafür, daß der Mensch mit seinem Raum verschmilzt, daß er selber, in den Raum eingelassen, von diesem umfassen und gehalten wird.

Dieselben Verhältnisse gelten natürlich auch für die verschiedenen andern Formen des umgrenzenden Eigenraums, für die wir das Haus nur stellvertretend als einfachstes Beispiel herausgegriffen hatten. Das gilt in vergrößertem Maßstab entsprechend für den Raum der Heimat und den Raum der Fremde und die verschiedenen Formen, wie sich größere (und dann immer zugleich kollektive) Eigenbereiche gegen fremde Räume abgrenzen.

Wohnen in einem Hause heißt also: einen Raum „haben“, der einem nicht mehr als etwas Äußeres gegeben ist, so daß man sich in Freiheit dazu verhalten kann, sondern in den man so eingeschmolzen ist, daß die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist und man

ein unmittelbares Eins-sein erfährt. Wir kommen dabei vertieft noch einmal auf das Problem des Habens zurück. Ich kann hier nicht mehr ausführen, was noch viel zur Bestätigung dieser Einsichten beitragen würde, daß sich Ähnliches, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, in gesteigerter Form noch einmal im Innern des Hauses, beim Einschlafen im Bett wiederholt. Das Wesentliche ist nicht, daß der Mensch im Haus – wie im Bett – einen äußeren Schutz [508/509] findet, sondern daß er in der Sicherheit dieses äußeren Schutzes in eine tiefere Schicht des Bewußtseins, ja in eine noch vor der Ausbildung des eigentlichen gegenständlichen Bewußtseins liegende Seelenschicht zurückkehrt und in dieser Schicht noch in der selbstverständlichen Einheit mit seinem Raum lebt. (So verstehen wir, was uns am Anfang stutzig machte, daß man mit dem Haus als einem solchen Eigenraum nicht „umgehen“ kann.) Somit ergibt sich: Wohnen bedeutet die sich zum Teil identifizierende Verschmelzung mit einem Eigenraum und die dadurch bedingte Einschmelzung in einen Gesamtraum, die nicht im Bereich des bewußten Verhaltens möglich ist, sondern auf vorbewußten urtümlichen Schichten des seelischen Lebens beruht. Daß auch der heutige Mensch noch weiter zu wohnen vermag, besagt, daß er auch weiterhin noch in diesen Schichten ruht oder doch zu ihnen zurückzukehren verstanden hat.

Damit aber scheinen wir unsere leitende Fragestellung viel zu früh verlassen zu haben, denn nicht von der geborgenen Welt des Hauses, sondern von der Räumlichkeit des Menschen im ganzen, von dem Verhältnis des Menschen zum Raum überhaupt sollte die Rede sein. Und jetzt haben wir diesen Raum auf den Fluchtraum des Hauses eingeeengt. Ich will hier nicht auf das näher eingehen, was wir zuvor schon bei der anthropologischen Funktion des Hauses gestreift hatten: daß nämlich die Geborgenheit des Hauses ihren Sinn nur in Bezug auf das tätige Dasein in der Welt hat. Wenn ich diesen andern Raum des Handelns und des Schicksals nicht näher betrachtet habe, so geschah es, weil ich auf die Gliederung der räumlichen Strukturen überhaupt nicht weiter eingegangen bin. Das menschliche Verhältnis zum Raum aber ist dort auch weniger problematisch, weil das Netz der räumlichen Beziehungen hier in größerer gegenständlicher Klarheit daliegt.

Aber ein anderes ist wichtig: Nur Gedankenlosigkeit kann so tun, als sei in einem von Menschenhand gebauten Haus je letzte Sicherheit zu erreichen. „Jedes Heim ist bedroht“, so heißt es schon bei Saint Exupéry, und wir haben in den letzten Jahrzehnten ja bitter genug erfahren, wie viele Häuser (im wörtlichen und im übertragenen Sinn) zerstört sind und die Menschen obdachlos zurückgelassen haben. Darum müssen wir fragen: Woher nimmt der Mensch die Kraft, trotz aller Enttäuschungen und aller Zerstörungen, trotz allen Wissens von der Verletzlichkeit jeder menschlichen Sicherung den Hausbau immer wieder neu zu beginnen? Wie ist es zu verstehen, [509/510] daß er bei dieser Sisyphus-Arbeit nicht schon längst ermüdet ist?

Die Antwort kann nur heißen, daß alle menschliche Anstrengung nur möglich ist, wenn sie – wenn auch vielleicht unbemerkt – von einem letzten Vertrauen zur Welt und zum Leben getragen ist. Das hat vor allem Bachelard sehr schön herausgehoben. „Würde der Vogel sein Nest bauen“, so fragt er einmal, „wenn er nicht ein instinktives Vertrauen zur Welt hätte?“ Und was vom Vogel gilt, das gilt nicht weniger vom Menschen. „Unser Haus“, so fährt er fort, „ist ein Nest in der Welt. Wir leben darin in einem angeborenem Vertrauen.“ Er spricht von einem „kosmischen Vertrauen“.

Die Möglichkeit eines solchen kosmischen Vertrauens ist ein letztes Geheimnis des menschlichen Lebens. Eine metaphysische Urerfahrung möchte ich es nennen. Die aber hängt wiederum aufs engste mit dem Verhältnis zum Raum zusammen; denn die Welt im ganzen ist doch der umfassendste Raum, in dem der Mensch lebt. Und er fühlt sich geborgen in ihm, indem er sich auch mit ihm wie mit einem Eigenraum identifizieren kann. Und nur in seinem Rahmen

ist der Hausbau als ein menschliches Tun möglich. Unabhängig von allem menschlichen Schutz gewinnt der Raum selber etwas Bergendes.

Darin unterscheidet sich der Raum wesentlich von der Zeit, durch die Zeit sind wir der Bedrängnis ausgeliefert; denn die Zeit ist notwendig die „reiße Zeit“ (Hölderlin). Die Zeit bedeutet die, Vergänglichkeit alles Irdischen. „Denn die Zeit ist der Verfall“ (Rilke). So ist es seit den alttestamentlichen Anfängen immer gesehen worden. Zeitlichkeit heißt Nichtigkeit. Das ändert sich auch nicht, wenn man ihr im Heideggerschen Sinn die eigentliche, tiefere Zeitlichkeit entgegenstellt, die mit dem Wesen des Menschen selber identisch ist; denn diese wird ja gerade in der entschiedenen Gegenbewegung gegen die zeitliche Bedrohung gewonnen und hebt die letzte Isolierung des Menschen nicht auf, sondern zwingt ihn erst in diese hinein. Der Mensch bleibt ungeborgen in der Zeit.

Anders aber ist es mit dem Raum. Im Raum sind wir in der Geborgenheit. Bachelard sagt einmal: „Der Raum, der große Raum, ist der Freund des Seins“, wobei „Sein“ in seinem Sprachgebrauch das menschliche Dasein bedeutet. Der Satz besagt also: Der Raum ist der Freund des Menschen. Was besagt dieser Satz? Bachelard meint an dieser Stelle nicht einen speziellen Raum des Hauses oder des Nests. Er spricht in dem angeführten Satz ausdrücklich von dem „großen Raum“, ja es steht bei ihm in dem Zusammenhang, daß der Mensch in der Einbildungskraft der Enge des Hier in ein „Anders- [510/511] wo“ entfliehen kann. Ich glaube aber, daß sich der Satz in einem allgemeineren Sinn aufnehmen läßt. Ein Freund ist ein Mensch, mit dem man vertraut ist, der einem wohl will und in dessen Nähe man sich sicher fühlt. Wenn wir das auf den Raum übertragen, und zwar nicht auf einen bestimmten Innenraum, sondern auf den Raum im ganzen, so würde das heißen, daß der Mensch an ihm ein entsprechendes Vertrauensverhältnis findet.

Wie aber kann der Raum, der ins Unendliche verlaufende Raum, eine solche Geborgenheit vermitteln? Das weist darauf hin, daß der konkret erfahrene Raum, in dem wir leben, keineswegs den Charakter der Unendlichkeit hat, sondern immer noch den eines bergenden Innenraumes oder eines Hohlraumes behält, also den Charakter, wie wir ihn im mythischen Weltbild und selbst im Raum der Antike noch vorfinden. Ein solcher Raum ist in der Tat ein erweiterter Hohlraum, ein Haus im vergrößerten Maßstab, so daß wir die am Haus gewonnenen Wesenszüge auch auf diesen Raum der Welt übertragen können. Es gibt also eine Stufenfolge von Wohnungen: „Ei, Nest, Haus, Vaterland, All“, wie sie Bachelard einmal mit einer aus Viktor Hugo entnommenen Wendung aufzählt. Und man kann selbst von der letzten unter ihnen noch sagen: „Die Welt ist ein Nest“, ein bergender Raum, in dem der Mensch sich sicher fühlen kann.

Und wie die Sonne für uns noch jeden Morgen neu über der festen Erde im Osten aufgeht, obgleich wir im kopernikanischen System es lange „besser“ wissen, so ist für uns auch trotz allen Wissens von der Unendlichkeit des Weltraums der Raum, wie wir ihn um uns konkret erleben, ob er nun im einzelnen Fall enger oder weiter ist, in seinem Wesen doch endlich geblieben, und er muß diesen Charakter behalten, wenn er sich uns als bergend darstellen soll.

An dieser Stelle mag vielleicht der Begriff des retentissement, des Widerhalls im Raum, weiterführen, wie ihn Minkowski in seinem tiefsinnigen Buch „Vers une cosmologie“ eingeführt hat. Der Widerhall ist zunächst in seinem wörtlichen Sinn ein akustisches Phänomen: wie ein Raum vom Schall erfüllt wird, wenn die Schallwellen von den umschließenden Wänden zurückgeworfen werden. Aber Minkowski übernimmt den Begriff, um über den akustischen Bereich hinaus einen allgemeinen Charakter des erlebten Raums zu kennzeichnen. Der Raum selber hat den Charakter des Widerhallenden und verhindert dadurch das Verströmen im Grenzenlosen. Aber wie kann der unendliche offene Raum das Verströmen des menschlichen Bewußtseins verhindern? Beim akustischen Phänomen wa- [511/512] ren Wände erforderlich, die den Schall zurückwarfen und ohne die er sich im Unendlichen verflüchtigen würde. Wenn



dies jetzt aber auf den Raum als solchen übertragen wird, der doch keine begrenzenden Wände hat, so heißt das, daß der Raum wirkt, als ob er solche Wände hätte, und so der Mensch in ihm geborgen ist wie in einem geschlossenen Raum.

Diese Aufgabe kann der Raum nur erfüllen, weil der Mensch sich ursprünglich nicht als Fremder im Raum als einem ihm fremden Element befindet, sondern sich mit ihm verbunden, mit dem Raum verschmolzen und so vom Raum getragen fühlt. Diese ungeheuer schwer zu fassende Grunderfahrung hat Minkowski mit dem Begriff des Widerhalls im Auge, mit dem er eine „fundamentale Eigenschaft des Lebens“ auszudrücken versucht. Das Leben kann in Harmonie, in Sympathie, im Einklang mit seiner Umwelt leben, weil der Widerhall einen Urzustand bezeichnet, der „ursprünglicher als der Gegensatz von Ich und Welt“ ist. Weil die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt hier aufgehoben ist oder vielmehr sich noch gar nicht gebildet hat, darum kann der Raum nie gegenständlich werden, vielmehr kann sich der Mensch mit seinem Raum identifizieren. Der Raum gehört also zum Menschen wie sein Leib, und wir haben auch zu ihm das eigentümlich schwebende Verhältnis, das zwischen Haben und Sein in der Mitte steht. In einem gewissen Sinn können wir auch hier sagen: Wir sind unser Raum. Das betont Bachelard, wenn er den Dichtervers als „groß“ hervorhebt: „Ich bin der Raum, wo ich bin.“ Der Mensch ist Teil des Raums und insofern getragen vom großen umfassenden Raum. Der Mensch wohnt in dieser Weise im Raum.

Darum kann der Begriff der Inkarnation, den wir zunächst vom Leib auf das Haus übertragen hatten, jetzt auch auf den Raum im ganzen ausgedehnt werden, und man kann sagen: der Mensch ist in seinem Raum inkarniert. Daß der Mensch im Raum inkarniert ist, besagt mehr als daß er sich dort in einer Situation befindet. Es besagt nicht nur, daß er sich in einem Medium befindet und sich in diesem Medium bewegen kann, sondern daß er selber Teil dieses Mediums ist, durch eine Grenze vom übrigen Teil dieses Mediums getrennt und über diese Grenze hinweg mit ihm verbunden und von ihm getragen. Weil wir nicht in den Raum „geworfen“ sind, sondern in ihn eingeschmolzen, darum bedarf es nicht der äußeren Wand, um ihn zusammenzuhalten. Als eingeschmolzen sind wir mit ihm verbunden und in ihm getragen. Durch diese Bestimmungen werden die früher behandelten For- [512/513] men eines intentional gegliederten Raums nicht aufgehoben, aber sie erscheinen jetzt erst als etwas Abgeleitetes und Späteres und auf jene ursprünglicheren Bestimmungen bezogen. Das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zum Raum ist das der Inkarnation und nicht der Intentionalität.

Die Behauptung einer solchen Verschmelzung des Menschen mit dem Raum könnte dem nüchternen Betrachter leicht als Schwärmerei erscheinen. Darum ist es wichtig, daß andere Forscher von ganz andern Seiten her übereinstimmend auf diesen selben Zusammenhang gestoßen sind. Ich kann hier nur einige kurze Hinweise geben. Am deutlichsten tritt es vielleicht beim „präsentischen Raum“ auf, wie ihn Straus am Tanz entwickelt hat. Wenn er betont, daß wir uns dabei nicht „durch den Raum“, sondern im Raum“ bewegen, so ist auch damit ein grundsätzlich geändertes Verhältnis zum Raum ausgedrückt, bei dem nach Straus eigenen Worten die Spannung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist. Ähnlich gilt es allgemein von dem „gestimmten Raum“, am deutlichsten von dem des Optimisten, wie Binswanger ihn geschildert hat. Wenn hier die Gegenstände ihre harten Kanten verlieren, so daß der Mensch frei hindurchgleiten kann, so ist auch das als eine Änderung des Realitätscharakters zu verstehen. Weiterhin wäre hier der nächtliche Raum hinzuzunehmen, wie ihn Minkowski gezeichnet hat und wie er in den Zeugnissen vieler Dichter bestätigt ist. Wie dieser sich geradezu stofflich auf die Haut auflegt, kommt er als ein fast schon körperliches Medium in Erscheinung. Und wenn Novalis sagt, daß die Nacht den Menschen „mütterlich“ trägt, so ist damit ebenfalls der bergende Charakter dieses nächtlichen Raums hervorgehoben. Am akustischen Raum erfahren wir ebenfalls, wie die Klänge den Menschen ergreifen und durchdringen. Ich zitiere noch einmal Minkowski: „Eine Melodie, eine Symphonie, selbst ein einzelner Ton, vor

allem wenn er schwer und tief ist, verlängern sich in uns hinein, durchdringen uns bis in den Grund unseres Seins, klingen wirklich in uns wider.“ Und Merleau-Ponty greift ausdrücklich auf die „mystische Einheit des mana“ zurück, um die Weise zu bezeichnen, wie die Nacht den Menschen durchdringt und dabei geradezu seine „persönliche Identität“ auslöscht.

Ich bin mir der Schwierigkeiten meiner Behauptung von der Inkarnation des Menschen im Raum durchaus bewußt. Aber die Wissenschaft und mehr noch die Philosophie würde schlecht dabei fahren, wenn sie sich aus Furcht vor einer möglichen Kritik auf die gesicherten Bahnen beschränken würde. Es kommt vielmehr darauf [513/514] an, immer wieder das Wagnis auf sich zu nehmen und den „Gang zu den Müttern“, ins Unbetretene, schwer zu Betretende, zu suchen, um dem Unsagbar-Scheinenden doch einen schmalen Rand des Zusage-Gewagten abzugewinnen. Das Gesagte mag dann falsch sein, aber selbst noch durch seinen Fehler ermöglicht es die weiter in die Sache hineinführende Berichtigung, die ohne den ersten Vorstoß gar nicht möglich gewesen wäre, und hat so zur Erkenntnis mehr beigetragen als jede vorsichtig die Möglichkeit einer Kritik vermeidende wohlbegründete Aussage. In diesem Sinn habe ich es gewagt, bis an den Rand des wissenschaftlich Verantwortbaren zu gehen, um diese eben so wichtigen wie schwer zugänglichen Bereiche der Erfassung näherzubringen.