

Vom "Ort" zum "Ereignis" : die irreführende Rezeption Martin Heideggers in der Architektur

Autor(en): **Schwarz, Ullrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Werk, Bauen + Wohnen**

Band (Jahr): **86 (1999)**

Heft 12: **Think twice**

PDF erstellt am: **17.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-64623>

Nutzungsbedingungen

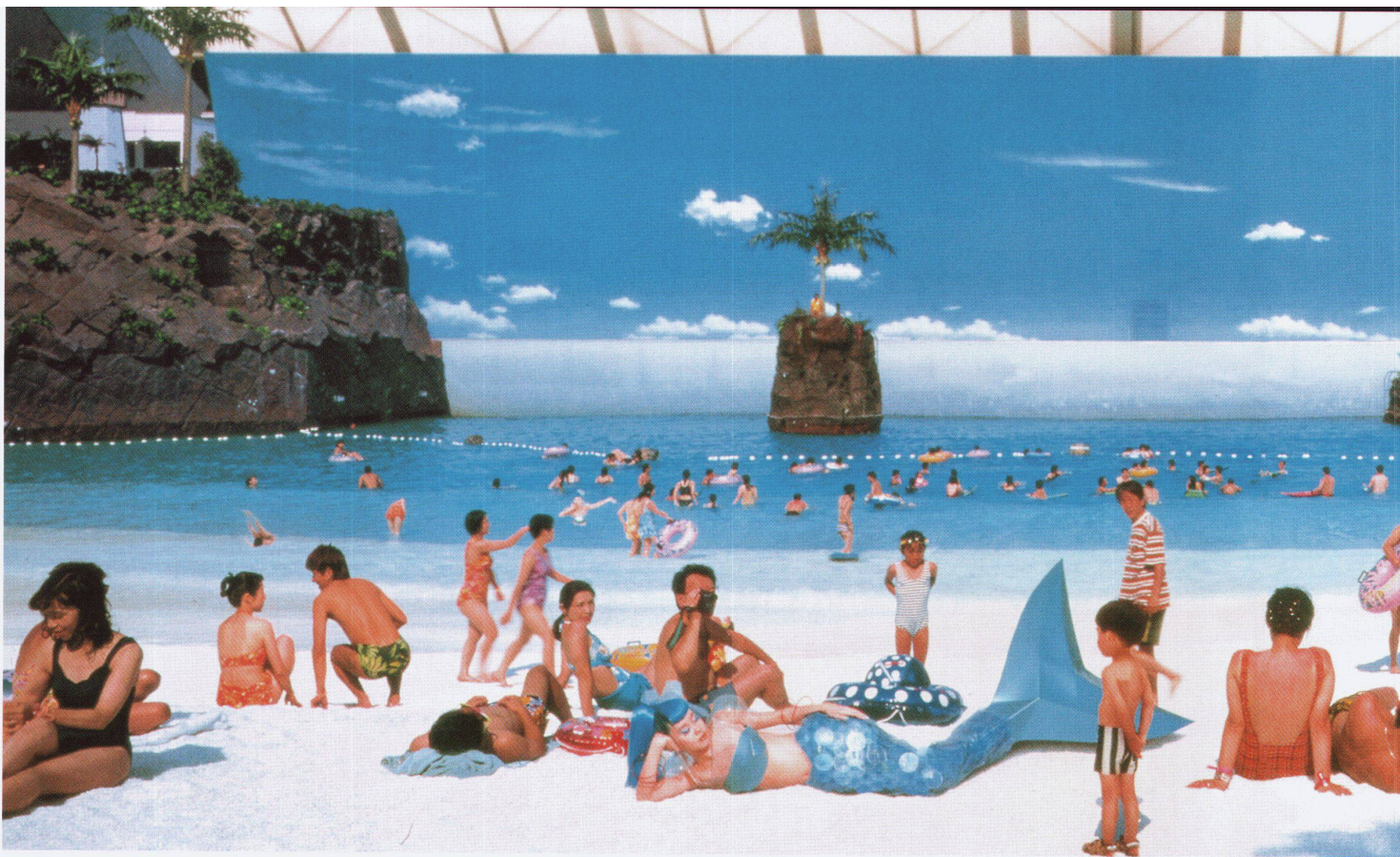
Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.



Vom «Ort» zum «Ereignis»

Eine Geschichte der Rezeption von Heideggers Vortrag «Bauen Wohnen Denken» wäre noch zu schreiben, vorerst bleibt sie ein Dilemma. So ergibt sich der zumindest vorläufige Eindruck, dass genau dieser Text in der philosophischen Heidegger-Diskussion eine eher marginale Rolle spielt und erstaunlicherweise auch für die deutsche Architekturdebatte seit 1951 fast folgenlos blieb, jedenfalls im Sinne einer systematischen, theoretischen und baulich praktischen Auseinandersetzung. Diese Spurenlosigkeit, wenn es denn wirklich eine ist, wäre nur eine Fortsetzung der Stummheit des damaligen Darmstädter Publikums. Hier wäre aber eine genauere historische Untersuchung notwendig. Sucht man Zeugnisse einer nicht nur beiläufigen Beschäftigung mit «Bauen Wohnen Denken», dann wird man eher in der nicht deutschen architekturtheoretischen Literatur fündig. Hier seien nur einige Autoren genannt: Christian Norberg-Schulz, Kenneth Frampton, Massimo Cacciari, Francesco Dal Co, Ignasi Solà-Morales, Mark Wigley und Karsten Harries.

Heideggers Text macht es zunächst den Architekten auch nicht leicht, unter allem, was er zum Bauen sagt, etwas unmittelbar die Architektur, und zwar diejenige in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Betreffendes zu verstehen. Mit gutem Grund lässt sich bezweifeln, ob ein solch direkter Bezug von Heidegger überhaupt beabsichtigt war. Vielmehr könnte man vermuten, dass Heidegger mithilfe einer in diesem Text besonders extrem ausgeprägten rhetorischen Verschleiftechnik die hier thematisch im Vordergrund stehenden Begriffe wie Bauen und Wohnen wieder zurückholt in die übergreifende Dimension seines eigentlichen philosophischen Fragens, in die Dimension der Frage nach dem Sein. Nur aus dieser grundsätzlichen Perspektivierung leiten sich bis heute die für die architekturtheoretische Diskussion ergiebigen Fragestellungen ab.

Diese Ebene des für Heidegger wesentlichen Fragens – Bauen und Wohnen fragwürdig machen, indem sie in die Fragwürdigkeit des Seins gestellt werden – wird jedoch überlagert von einer zweiten, architektonisch scheinbar konkreteren Ebene, die als Erörterung der Überwindung des Offenen des Fragwürdigen in die Stabilität und Sicherheit des Fraglosen gelesen werden kann. Gemeint sind nicht nur Heideggers in ihrem historischen Gehalt missverständlichen Beispiele: die Brücke und das Schwarzwaldhaus. Entscheidender ist Heideggers Rede vom Errichten des Ortes: «Das Bauen errichtet Orte, die dem Geviert eine Stätte einräumen.» Dieser einfache Aussagesatz deklariert ohne jede weitere Problematisierung die Möglichkeit eines grundgebenden Handelns, des Bauens, das zwar den Grund nicht unmittelbar aus der Subjektivität schöpfen kann, sondern dafür die «Weisung» des Gevierts empfangen muss, aber diesen Ort im Grundsatz herstellbar macht. Denkt Heidegger im Übrigen das Wesen des Seins als Unverfügbarkeit, als das sich Entziehende, so suggeriert zum einen die Redeweise von der Weisung eine Art von substanzieller mythischer Wesenheit, die sich nicht entzieht, sondern aus sich heraus spricht. Derartige Formulierungen machen verständlich, warum Adorno Heidegger die «Bereitschaft, eine heteronome, der Rechtfertigung vorm Bewusstsein enthobene Ordnung zu sanktionieren» unterstellte.

Wichtiger noch ist allerdings eine hier aufscheinende fundamentale Uneindeutigkeit in Heideggers Denken. Heidegger stellt sein Denken in die unaufgelöste Spannung zwischen der Annahme der Restituierbarkeit eines Grundes, eines Bodens, einer Heimat und der Anerkennung der Unaufhebbarkeit der Grundlosigkeit, Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit des menschlichen Seins. In «Bauen Wohnen Denken» wird diese Spannung als unauflösbare Uneindeu-



Empty Dream von Mariko Mori, 1995,
Cibachromprint

tigkeit besonders virulent. Während der Text nachdrücklich die Deutung nahe legt, die Herstellung des Ortes könne das Wesen des Wohnens einräumen, hüten, ja «behausen», also dem Wesen des Wohnens fast schon präsentisch gedacht ein Haus geben oder, wie es im Kunstwerkaufsatz in anderem Zusammenhang heisst, es «zum Stehen bringen», spricht Heidegger am Schluss des Textes von der «Heimatlosigkeit des Menschen», seiner «eigentliche(n) Wohnungs-not». Dieser Begriff der Heimatlosigkeit stellt die eigentliche interpretatorische Herausforderung für jede Lektüre dar, die Rezeption bezeugt dies. An der Stellung zu diesem Begriff der Heimatlosigkeit scheiden sich die Geister. Was die einen wohl insgeheim als Skandalon empfinden, das sie sich mit der Hilfestellung Heideggers hinweginterpretieren, dass man das Wohnen «lernen» müsse, also lernen *könne*, anders: dass die Heimatlosigkeit also aufhebbar ist, wird für die anderen zur dominanten Aussage des gesamten Textes, die jede Aussicht auf eine Herstellbarkeit des Ortes als Grundgebung, ja als Herstellung heimatlichen Bodens zunichte macht, zumindest in äusserster Weise einschränkt.

Die Verfehlung des heideggerschen Denkens besteht nun aber gar nicht in dem Gedanken der Überwindung der Heimatlosigkeit, sondern in der Vorstellung dieser Überwindung als instrumentelles Handeln, als Herstellung im Sinne von Technik, als «Machenschaft», wie Heidegger sagt. Die Überwindung der Heimatlosigkeit wäre damit ein Akt planerischer Entscheidung, eine Setzung. Der «Ort» wird damit dem Wollen prinzipiell verfügbar, da er «machbar» wird.

Ein solches planerisches Verständnis der Herstellung des Ortes verbleibt jedoch im Funktionskreis der Technik und des Gestells, womit das Seiende gegenständlich verfügbar gemacht wird. Damit verstellt das Gestell jedoch gerade das, was Heidegger unter dem

Wesen des Wohnens versteht, nämlich das Walten der Unverborgenheit jenseits jeder technischen Verfügung. Heimatlosigkeit beruht für Heidegger nicht auf dem Fehlen herstellbarer «Orte», sondern «in der Seinsverlassenheit des Denkens. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins unge-dacht. Die Seinsvergessenheit bekundet sich unmittelbar darin, dass der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet.»

Eine solche Bearbeitung des Seienden kann für Heidegger aber grundsätzlich die Seinsvergessenheit und die davon abhängige Heimatlosigkeit gar nicht aufheben, im Gegenteil: «Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Meinung, das technische Herstellen bringe die Welt in Ordnung.» Jeder Schritt der Verfügbarmachung steigert die Seinsverlassenheit, sodass Heidegger bündig formulieren kann: «Die technische Produktion ist die Organisation des Abschieds.» Wovon der Mensch sich damit verabschiedet, das ist das, was Heidegger in «Bauen Wohnen Denken» das Wesen des Wohnens nennt, das Verhältnis zum Sein selbst: «Die Gefahr besteht in der Bedrohung, die das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zum Sein selbst angeht, nicht aber in zufälligen Fährnissen.»

So spricht Heidegger vom Bauen und Wohnen auch nicht im Sinne solcher «zufälliger Fährnisse», d.h. sektoraler Organisationsformen des Seienden. Etymologisch geht Heidegger über die anfänglich von ihm genannte Bedeutung «wohnen» für «bauen» hinaus, indem er «ursprünglicher noch» bauen und wohnen auf die Grundbedeutung «sein» bringt: «die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind». So geht es in «Bauen Wohnen Denken» «ursprünglicher noch» als um vermeintlich konkrete, gar architektonische Fragen des Bauens und Wohnens im Kern wiederum um die Grundfrage von Heideggers Denken nach dem Wesen des Menschen

in seinem Verhältnis zum Sein. Hält man diese Deutung für zutreffend, dann muss man sich allerdings von mindestens zwei grundsätzlichen Deutungsmissverständnissen verabschieden: dem «humanistischen» und dem «ökologischen» Missverständnis. Beide Missverständnisse sind nahe liegend, und Heideggers Text ist tatsächlich uneindeutig und oszillierend genug, um sie zu nähren. Dennoch: Heideggers Fragen nach dem Sein ist wesentlich mit der Überwindung jeglichen Anthropozentrismus verbunden. So ist die die Annahme verfehlt, es ginge Heidegger darum, Vorschläge zur «Verbesserung» des Bauens und Wohnens zu machen. «Bauen Wohnen Denken» enthält kein architektonisches Meliorisierungsprogramm. Dies wäre für Heidegger nichts als «Bestandssicherung, durch die sich der Mensch die stofflichen, seelischen und geistigen Bestände sichert, dies aber um seiner eigenen Sicherheit willen, die die Herrschaft über das Seiende als das mögliche Gegenständliche will».

Mit Heidegger ist zum Zweiten eine konventionell ökologische Auslegung des Begriffes «schonen» im Sinne von Schutz und Bewahrung der Natur nicht zu begründen. Heidegger bezieht das Schonen auf das Sein, doch er denkt das Sein nicht als Natur. Das Schonen der Natur im engeren Sinne, der friedliche Umgang mit Natur, gilt Heidegger überdies selbst wieder als eine im Kern anthropozentrische Veranstaltung, die letztlich nicht, wie immer behauptet, der Bestandssicherung der Natur, sondern der Bestandssicherung des sich selbst behauptenden Menschen dient: «Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könne der Mensch das Menschsein für alle erträglich und im Ganzen glücklich machen. Aber der Friede dieses Friedlichen ist lediglich die ungestört währende Unrast der Raserei des vorsätzlich nur auf sich gestellten Sichdurchsetzens.»

Ein drittes Missverständnis ist das «historische». Dieses Missverständnis nimmt die von Heidegger herangezogenen Beispiele wörtlich (Tempel, Brücke, Schwarzwaldhaus) und macht aus Heidegger ausgesprochen oder unausgesprochen den Philosophen einer vorindustriellen agrarischen Lebenswelt, den Einfältigen in seiner Berghütte, der die Moderne als Abfallen von einer als besser gedachten Vergangenheit kritisiert. Damit wird Heidegger eine programmatische historische Rückwärtsgewandtheit unterstellt, die traditionale, nichtstädtische Lebensweisen und ihre Bauformen (Schwarzwaldhof) einer seinsvergessenen Moderne als verlorenes Ideal entgegenhält. Wilhelm Perpeet hat bereits 1963 die Nichtanwendbarkeit des Geviertprinzips auf die Kunst und die Architektur der industriellen Welt behauptet. Perpeet missversteht Heideggers Begriffe Erde und Himmel unmittelbar als Naturmomente und kommt damit zu der Frage: «Wie könnten (moderne Bauten) die Erde als Erde – gewissermassen die Erde erster Hand – sein lassen, wenn die Baumaterialien Kunststoffe sind (Stahl und Stahlbeton, Aluminium, Buna, Bakelit, Plexiglas usw.). Es gehörte schon viel Rhetorik dazu, die moderne Architektur jene Natur darstellen zu lassen, die Heidegger mit Erde und Himmel benennt und in seiner Beschreibung etwa des antiken Tempelwerkes zum Bewusstsein bringt.»

Eine solche historische Indexierung des Begriffes Erde würde Heideggers Denken tatsächlich zur Verklärung einer bei genauerer Betrachtung weitgehend bestimmungslosen, fast mythischen Vergangenheit machen, die philosophisch untriftig, im besten Falle naiv, im schlechteren Falle reaktionär wäre. Ein solcher Eindruck kann jedoch nur bei oberflächlicher Lektüre entstehen. Erde ist für Heidegger kein Sammelbegriff für nichtsynthetische Naturstoffe, sondern steht für das Unverfügbare des Seins. In diesem Sinne ist Erde

auch kein selbst wieder Gegenständliches, sondern transzendiert sich entziehend jede Gegenständlichkeit. Die Frage, ob nun Holz oder Kunststoff mehr oder weniger Erde darstellen, muss daher an Heideggers Begriff vorbeigehen. Ich komme darauf zurück. Heidegger selbst hat sich in «Bauen Wohnen Denken», wenn auch nicht besonders deutlich, von der historischen Vorbildlichkeit des Schwarzwaldhofes distanziert.

Entscheidender jedoch ist die Einsicht, dass die Überwindung der Seinsvergessenheit grundsätzlich sich auf keine Vorbildlichkeit einer wie weit auch immer zurückliegenden historischen Epoche zurückbeziehen kann. Das unterscheidet Heidegger von Schiller. Selbst zum Denken der Vorsokratiker kann sich Heidegger, sei es naiv, sei es sentimentalisch, nicht zurückbeziehen: «Aber nirgends finden wir solches Erfahren des Seins selbst. Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt. Sogar dort ist dieses nicht gedacht, wo das vorplatonische Denken als der Anfang des abendländischen Denkens die Entfaltung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles vorbereitet.»

So beginnt schon der Weg der Überwindung der Seinsvergessenheit grundlos, bodenlos in der Abwesenheit jedes Vorbildes. Heidegger spricht folgerichtig auch vom «Sprung, durch den der Mensch einen Absprung aus aller vormaligen, sei es echten, sei es vermeintlichen Geborgenheit seines Daseins vollzieht.»

Dass der Sprung aus vormaligen Geborgenheiten letztlich doch wieder in einer neuen Geborgenheit ende: diese Deutung ist zu einer Art Standardkritik an Heidegger geworden, die Adorno in seinem Diktum auf den Punkt bringt, auch Heideggers Ontologie sei inspiriert von dem Bedürfnis «nach einem Festen». An dieser Stelle kann nicht erörtert werden, ob Heidegger tatsächlich das Sein als Geborgenheit denkt, immerhin sei angemerkt, dass die 1989 veröffentlichten «Beiträge» die Interpretation des Seins als ein «Festes» vor ausserordentliche Schwierigkeiten stellen. In den «Beiträgen» erscheint das Sein (hier: Seyn) eben nicht als fraglos stabiler Grund, sondern als Grund/Ab-grund, dessen Abgründigkeit nicht als zu überwindender Mangel, sondern als zum Wesen des Grundes gehörig gedacht wird: «Die Er-gründung des Seyns, seines Grundes, ist das Zwischen des Seyns als Abgrund. Das abgründige Wissen als Da-sein. Da-sein als er-eignet. Grund-los; abgründig.»

Heideggers Begriff des Bauens ist im Unterschied dazu immer wieder als eher stabilisierender Akt verstanden worden, als tendenzielle Überwindung von Heimatlosigkeit, als Schaffung eines Grundes. Zumindest auf diese Deutung (nicht auf Heidegger selbst) trifft Adornos Wort vom Bedürfnis nach einem Festen zu. Diese Deutung des Ortes als Grund macht den Ort abgrundlos und verkürzt Heideggers Denken – vor allem wenn man den Blick über die Textgrenzen von «Bauen Wohnen Denken» hinaus lenkt – auf unhaltbare Weise. Doch ist genau wie bei einer Umkehrung des Platonismus vom Übersinnlichen zum Sinnlichen noch nichts damit gewonnen, dass wir das Bauen nun nicht auf den Grund, sondern auf den Abgrund beziehen. In einer solchen Auseinanderlegung von Grund und Abgrund nehmen beide Begriffe eine weltanschauliche Qualität an, die mit Heideggers eigener Analyse nichts mehr zu tun hat. Wollte Bauen «Grund» schaffen, wäre dies der Schritt von der philosophischen Analytik zur psychologischen Therapeutik. Wollte Bauen umgekehrt das «Abgründige» im Sinne einer gesellschaftlichen Diagnose deutlich machen, verkäme eine solche Haltung zur Mimikry, die hinter der tatsächlichen geschichtlichen Abgründigkeit immer unendlich weit zurückbliebe. Von Heidegger aus gesehen, kann es beim

Bauen weder um ein geradezu kontrafaktisches Konstrukt gehen noch um Ausdruck, Darstellung oder Repräsentation eines Vorgegebenen, und sei es der «Zustand der Welt». So kommt es für die weitere architekturtheoretische Erörterung, beziehen wir uns auf die oben herangezogene Stelle aus den «Beiträgen», auch nicht in erster Linie auf die Begriffe Grund oder Abgrund an. Das für die Architektur grössere Potenzial für Anknüpfungen liegt gerade im «Zwischen».

In der architekturtheoretischen Literatur hat sich kein anderer Autor so explizit und programmatisch auf Heidegger gestützt wie der Norweger Christian Norberg-Schulz. Im Vorwort zu seinem Werk «Genius Loci» (1979) erklärt Norberg-Schulz: «Die Philosophie Heideggers war der Katalysator, mit dessen Hilfe das vorliegende Buch möglich gemacht wurde, und sie hat seinen Ansatz bestimmt.»

Norberg-Schulz setzt an beim Versagen der Moderne und dem Verlust des Ortes: «Die allgemeinen Symptome weisen auf einen Verlust des Ortes hin. Verloren ist die Siedlung als Ort in der Natur, verloren sind die städtischen Zentren als Orte des Gemeinschaftslebens, verloren ist das Bauwerk als sinnvoller Unter-Ort, wo der Mensch zugleich Individualität und Zugehörigkeit erfahren konnte. Verloren ist auch die Beziehung zu Himmel und Erde. Die meisten modernen Gebäude existieren in einem «Nirgendwo». Dieser Verlust des Ortes wird von Norberg-Schulz nicht allein als Krise der Architektur und des Städtebaus der Moderne begriffen, sondern viel grundsätzlicher als Krise des Menschen, die sich manifestiert als Herausfallen des Einzelnen aus überindividuellen Bezügen und Bindungen und als Einsamkeit und Entwurzelung, eine Diagnose, die im Bild des modernen Nomadentums zusammenfliesst. Norberg-Schulz zitiert das Alte Testament, das dieses Nomadentum als Gottesfluch zur *Conditio humana* macht: «Unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden.» Um nichts anderes als um eine Rückgängigmachung einer solchen flüchtigen und bodenlosen Existenz geht es bei Norberg-Schulz. Sein Rückgriff auf die Bibel bleibt jedoch missverständlich, da er weder theologisch noch ontologisch unverrückbare Wesensstrukturen feststellen möchte, sondern historisch argumentiert. Seine Kritik gilt dabei nicht etwa nur der modernen Architektur und dem modernen Städtebau, sondern grundsätzlich der Moderne. Norberg-Schulz misstraut dabei der Selbstbegründungskraft der Moderne, dem Willen der Neuzeit zu «sich selbst grundgebender Rationalität», wie Hans Blumenberg den Kern ihres Selbstverständnisses beschreibt.

Der Mensch, so dagegen das zentrale Argument von Norberg-Schulz, kann sich nicht selbst den Grund seiner Existenz geben, den Sinn seines Lebens aus sich selbst schöpfen. In dieser Perspektive wird Heidegger für Norberg-Schulz aktuell. Die Herstellung von Orten als wesentliche Aufgabe von Architektur meint daher für Norberg-Schulz immer in einem emphatischen Verständnis die Wiederfindung «des» verlorenen Ortes.

Die Architektur als Wiederherstellung des Ortes kann dieses Ziel aber nur erreichen, wenn sie diesen Ort in ein Verhältnis zu einem den Menschen übersteigenden und ihn dabei bergend einschliessenden Gesamtzusammenhang stellt. Norberg-Schulz spricht hier sogar von kosmischer Ordnung. Sein Ausgangspunkt ist dabei vor allem die Phänomenologie des natürlichen Ortes in der Spannung zwischen Himmel und Erde. Diese landschaftlichen und klimatischen Eigenschaften eines Ortes sind für Norberg-Schulz jedoch nicht nur Momente der Topographie, sondern Bestimmungen einer den Ort und damit auch die an diesem Ort lebenden Menschen erfüllenden substantiellen Sinnordnung. Er legt dabei Heideggers Begriff des Gevierts eben als eine solche Phänomenologie des natürlichen Ortes aus

und gleichzeitig als Totalität, die Sinn, Identität und Stabilität bietet: «Der wichtigste Vorgang in der Architektur ist es deshalb, den «Ruf» des Ortes zu verstehen. Damit schonen wir die Erde und werden selbst Teil einer umfassenden Totalität.» Gegen den Freiheitswillen «des modernen Menschen» setzt Norberg-Schulz die «Zugehörigkeit» zu einem konkreten Ort, der zum Ort allerdings nur wird durch Verankerung in einer universellen Seinsordnung. Norberg-Schulz argumentiert hierbei auch mit Louis Kahn und Le Corbusier, wobei er sich offensichtlich nicht klar macht, dass deren platonistische Konzepte des Universellen unvereinbar sind mit dem Denken Heideggers.

Die Welt des wiedergefundenen Ortes wäre eine Welt ohne «Entfremdung und Zerrissenheit», Wohnen wäre «in Frieden an einem geschützten Ort sein» und nicht in Dissonanz, sondern in «Übereinstimmung» mit der Welt zu leben. Ziel von Architektur ist für Norberg-Schulz, der sich hier Kevin Lynch anschliesst, emotionale Sicherheit zu schaffen, ja «existentiellen Halt» zu geben. In diesem Sinne erklärt Norberg-Schulz auch programmatisch, dass sein Buch sich mit den «psychischen Implikationen der Architektur» beschäftigen will und somit der Prämisse folgt, zu «den Grundbedürfnissen des Menschen» gehöre es, «dass er seine Lebenssituation als sinnvoll erfahren möchte».

Damit wird jedoch deutlich, dass Norberg-Schulz auf zwei verschiedenen Ebenen argumentiert, über deren wechselseitiges Verhältnis er sich keine ausreichende Klarheit verschafft. Zum einen geht es um die Restitution einer verlorenen Seinstotalität, zum anderen um die Psychologie von Grundbedürfnissen. Doch so dringlich die Erfüllung eines Bedürfnisses auch erscheinen mag, so wenig ist aus der Benennung des Bedürfnisses (so es denn überhaupt eines ist) dessen tatsächliche Erfüllbarkeit abzuleiten. Aus der Definition eines Bedürfnisses erwächst noch kein Erfüllungskorrelat in der Realität. Adorno nannte ein solches Denkmanöver die «Supposition eines Sinnes nur deshalb, weil einer sein müsse».

Norberg-Schulz würde sich jedoch selbst widersprechen, wenn er das Ziel einer «objektiven» Wiederherstellung einer umfassenden Seinstotalität zugunsten eines Ansatzes aufgäbe, der die Sinnerzeugung (Ort, Orientierung, emotionale Sicherheit...) nur als technisch-planerisches Handlungsziel auffasste, wobei es sich dabei nur um die Erzeugung eines subjektiv befriedigenden Scheins handelte, um die Schaffung einer nur «psychischen» Realität. Da Norberg-Schulz die Wiederherstellbarkeit des Ortes jedoch an die Überwindung der «transzendentalen Obdachlosigkeit» (Lukacs) in der Moderne und die Rückgängigmachung der Wahrnehmung der Natur als «Landschaft» (Ritter) und nicht mehr als Kosmos bindet, muss seine Position am Ende umso prekärer werden, da er auf jede Analyse der gesellschaftlichen und bewusstseinsgeschichtlichen Ursachen und Strukturen des Heraustretens der Moderne aus einer traditional bestimmten und geradezu kosmisch aufgehängten geschlossenen Seinstotalität verzichtet. Der Appell «Zurück hinter die Moderne» bleibt daher am Ende hilflos und läuft ins Leere. Das liegt in erster Linie daran, dass Norberg-Schulz tatsächlich die «grossen Erzählungen» des Ortes substanziell wiederbeleben und sich nicht mit historisierenden Bühnenbildern begnügen möchte. Norberg-Schulz ist kein Postmoderner. In der nachfolgenden Auseinandersetzung mit der Position Heideggers in «Bauen Wohnen Denken» in den Achtziger- und Neunzigerjahren ist die Aktualität einer Wiederherstellung des «Ortes» im Sinne einer substantiellen Überwindung der auch von Heidegger indizierten Heimatlosigkeit in der Moderne massiv infrage gestellt worden.



Massimo Cacciari und in ähnlicher Weise Francesco Dal Co bestreiten, dass in der Moderne ein «Ort», ein Wohnen im Geviert überhaupt denkbar sind.

Das ultimative Schweigen der Architektur Mies van der Rohes gilt Cacciari als Zeichen für die in der Gegenwart eingetretene irreversible Trennung von Bauen und Wohnen. Anders gesagt: Architektur verfügt nur noch negativ über die Möglichkeit des Wohnens: in absentia.

Karsten Harries macht in seinem umfangreichen Werk «The Ethical Function of Architecture» (1997) auf das emanzipatorische Potential einer Überwindung des «Terrors des Ortes» aufmerksam, indem er gerade im Festhalten an den Motiven der Aufklärung das befreiende Moment der Auflösung von naturwüchsig traditionellen Bindungen hervorhebt: «Um wirklich in dieser Welt zu Hause sein zu können, müssen wir unsere grundsätzliche Heimatlosigkeit akzeptieren (...)»

Ignasi Solá-Morales macht Nietzsches Diktum «Gott ist tot» zur Basis jeder Interpretation der Moderne und folgert daraus, dass es für die zeitgenössische Architektur kein festes Fundament, keinen stabilen Grund geben könne, sie müsse im Leeren und ins Leere hinein bauen: «Die Orte der heutigen Architektur können die Per-

manenzen nicht wiederholen, die durch die vitruvianische Firmitas erzeugt wurde. Die Effekte des Dauerhaften, des Stablen, des Zeitüberdauernden sind jetzt irrelevant. In einem Zeitalter des Agnostizismus ist die Idee des Ortes als Kultivierung und Bewahrung des Wesentlichen und Grundgebenden nicht länger überzeugend; sie wird reaktionär. Der Verlust dieser Illusionen muss allerdings nicht notwendigerweise in einer nihilistischen Architektur der Negation enden. Auf die vielfältigste Weise bleibt die Erzeugung des Ortes möglich. Jedoch nicht als Offenbarung eines Beständigen, sondern als Erzeugung eines Ereignisses.»

Solá-Morales vollzieht hier einen entscheidenden Paradigmenwechsel in der architekturtheoretischen Rezeption Heideggers, die in einer Abkehr vom Konzept des Ortes und einer Hinwendung zum Konzept des Ereignisses besteht. Es ist auch kein Zufall, dass Solá-Morales in diesem Zusammenhang nun Heideggers späten Vortrag «Die Kunst und der Raum» zitiert. Während nämlich der Raum in «Bauen Wohnen Denken» wesentlich als Eingeraumtes, Gefügtes, in seine Grenzen Eingelassenes verstanden wird, setzt «Die Kunst und der Raum» den Akzent in charakteristischer Weise doch etwas anders: Räumen ist für Heidegger hier nicht die Eingrenzung, sondern die «Freigabe von Orten». In diesem Sinne versteht Solá-



Runners von Edo Stern, Computer-installation/Internet Performance

Morales nun das architektonische Objekt als «eine Öffnung, als ein Fenster auf eine intensivere Wirklichkeit.»

Heidegger selbst spricht nicht von «intensiverer Wirklichkeit», sein Begriff der Freigabe zielt auf jenes Zwischen, das sich öffnet, wenn die verfügende Vergegenständlichung überschritten wird. Von entscheidender Bedeutung in diesem Zusammenhang ist Heideggers Begriff der Erde und des Dings.

Der Begriff des Dings besitzt in Heideggers Spätwerk eine zentrale Relevanz. Walter Schulz behauptet sogar, in der «Wendung zum Ding kommt das Wesen der Kehre am eindeutigsten und erhellendsten zum Vorschein.» Diese Kehre besteht bekanntlich in der Hinwendung zur Frage nach dem Sein jenseits der Seinsvergessenheit. So wie Heidegger zufolge «alles blosses Wollen und Tun» nach der Weise des technischen «Bestellens des Bestandes» zur «Verweigerung von Welt als (...) Verwahrlosung des Dinges» führt, so heisst es in dem Vortrag «Das Ding» (1950) noch radikaler, dass «das zwingende Wissen der Wissenschaft (...) die Dinge als Dinge schon vernichtet» habe. Die «Dingheit des Dinges bleibt verborgen, vergessen.» Diese «Verblendung» reduziert für Heidegger das Wirkliche in seiner Wirklichkeit, sodass das Ding als Ding nicht erscheinen kann, solange das Seiende nur aus der Perspektive der Verfügung für

das Subjekt gedacht und wahrgenommen wird. Der Begriff des Schonens, der in «Bauen Wohnen Denken» eine Rolle spielt, wird hier bezogen auf das Seinlassen des Dinges als Ding. Bei der Aufgabe der «Errettung der Dinge aus der blossen Gegenständigkeit» erhält für Heidegger die Dichtung, allgemeiner die Kunst, eine besondere Bedeutung. Der Begriff des Dinges weist zurück auf Heideggers Begriff der Erde in der Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes». Der Begriff der Erde als Gegenbegriff zum Begriff der Welt war laut Gadamer das eigentlich Überraschende dieses Textes.

Erde wird schon hier als Gegenbegriff gegen die restlose Verfügung und Nutzbarmachung des Seienden gebraucht, sodass, wie Gadamer anmerkt, sich in der Erfahrung des Kunstwerkes ein «schlechthin Widerständiges» gegen den totalen Bemächtigungswillen zeige. Dieses Widerständige ergibt sich daraus, dass das Kunstwerk zwar auch ein Hergestelltes ist, aber keinen Stoff und kein Material instrumentell einfach in Dienst nimmt und «verbraucht», sondern seine Dinglichkeit in die Erde «zurückstellt». «Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk lässt die Erde eine Erde sein.» Die Erde als Erde entzieht sich jedoch gerade jeder verfügbaren und identifizierbaren Gegenständigkeit, sie verschliesst sich der Inbesitznahme und Bemächtigung und auch der Benennung: «Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschliessbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschliessung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält.»

So verschliesst sich das Seiende im Werk auch der Frage «Was ist?». Demgegenüber konfrontiert uns das Werk mit der Erfahrung des «dass ist»: «Im Werk (...) ist dieses, dass es als solches ist, das Ungewöhnliche.» Scheitert jedoch die Bestimmbarkeit des «Was ist?», dann wird das Werk notwendig «umso befremdlicher und einsamer». Diese Befremdlichkeit ergibt sich auch daraus, dass das Ding in seiner «Einzelheit und Jadiesheit» erscheint, die es aber nicht mehr als Einzelexemplar auf ein Allgemeines beziehbar macht. «Das je dieses», was jedes Ding auszeichnet, wird von der Wissenschaft übersprungen.» In der Jadiesheit wird das Ding auch für die Sprache unverfügbar, es wird namenlos.

Unter explizitem Bezug auf Heidegger hat Kenneth Frampton bereits Anfang der Achtzigerjahre eine der massgeblichen Positionen einer architektonischen Parteinahme für die Dinge formuliert. Im Zentrum von Framptons Überlegungen zu einer Architektur des Widerstands gegen die globale Modernisierung, die er unter den missverständlichen Titel eines kritischen Regionalismus stellt, steht der Begriff des Tektonischen, der in einer sehr spezifischen Weise ausgelegt wird. Das Grundprinzip einer Architektur des Widerstands liegt für Frampton in einer «strukturellen Poetik», die ein Bauwerk nicht nur visuell und szenografisch begreift, sondern dessen Materialität in ihrer jeweiligen Dinglichkeit präsentiert und damit eine umfassendere sinnliche Wahrnehmung von Architektur ermöglicht. «Die selbst auferlegte Beschränkung aufs Sichtbare bringt das mit sich, was Heidegger einen «Verlust von Nähe» genannt hat. Um diesem Verlust entgegenzuwirken, stellt der Tastsinn gegen das Szenografische und gegen die Verschleierung der Oberfläche die Realität. Die Fähigkeit, den Tastsinn zu wecken, bringt die Architektur zur Poetik der Konstruktion zurück und zu Bauten, in denen der tektonische Wert des einzelnen Bestandteils von der Dichte seiner Dinglichkeit abhängt.»

Ansätze einer solchen Poesie der Materialität finden wir heute vor allem in der Schweizer Architektur, z. B. bei Herzog & de Meuron und Peter Zumthor. Während Herzog & de Meuron vor allem

an den sinnlichen Momenten der Architektur interessiert sind,¹ be-
ruft sich Zumthor bei der Beantwortung seiner Frage, was denn für
ihn als Architekten Wirklichkeit bedeuten würde, unmittelbar auf
Heideggers «Bauen Wohnen Denken». Zumthor schreibt: «Es ist die
Wirklichkeit der Baumaterialien – Stein, Tuch, Stahl, Leder – und die
Wirklichkeit der Konstruktionen, die ich verwende ...»²

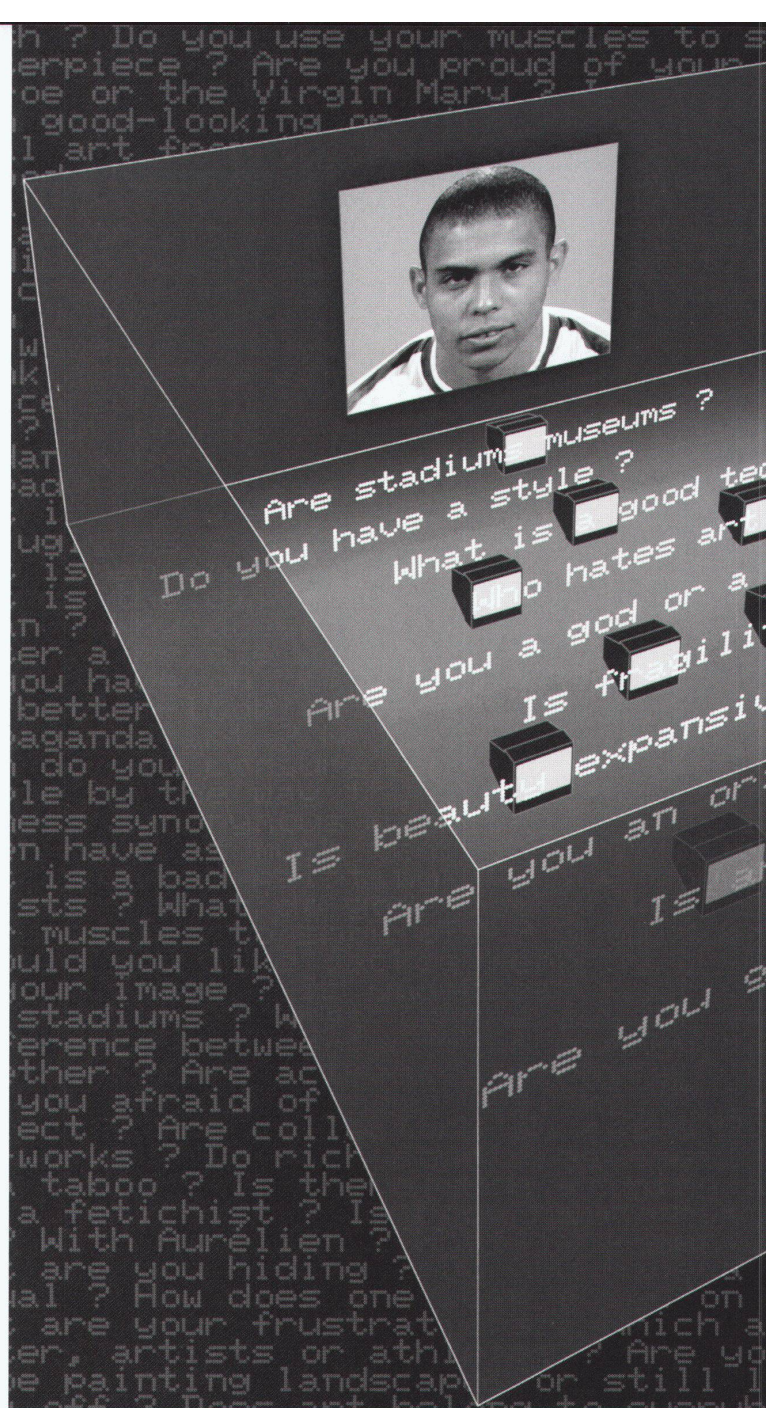
Heideggers Programm der Errettung der Dinge erfüllt sich
allerdings weder durch eine Reaktivierung der Sinnlichkeit noch –
architektonisch enger – in einem stoffadäquaten Umgang mit Bau-
materialien. Die Reaktivierung der Sinnlichkeit erscheint Heidegger
nur als Umkehrung des Platonismus und noch nicht als dessen wirk-
liche Überwindung. Die Dinglichkeit des baulichen Materials bleibt
unter der Perspektive von Materialgerechtigkeit und Tektonik zu of-
fensichtlich in der Dimension von «Zeug» und technischer Bewer-
tung. Schon sprachlich gerät Tektonik in die Nähe von Ge-stell. Im
Englischen liesse sich die Differenz formelhaft zuspitzen: brickness
(«what the brick wants to be») is not thisness (Jediesheit).³

Das Gegebenes der Dinglichkeit im heideggerschen Sinne ist
nicht als Objekt vorzustellen. Das, was sich der Verfügung entzieht,
steht nicht selbst einfach zur Verfügung und ist nicht selbst am Ende
gegenständlich gegeben. Erst jenseits der Einstellung, die Wirklich-
keit als Objekt vorstellt, kann die Überwindung der Verfügung be-
ginnen.

Erst jenseits ihres Objektstatus können Dinge zu Dingen wer-
den. Sie stehen damit aber auch der sinnlichen Wahrnehmung nicht
einfach zur Verfügung. Das Unverfügbare entzieht sich: «Wo aber
Pflanze, Tier, Stein und Meer und Himmel seiend werden, ohne in
die Gegenständigkeit herabzufallen, da waltet der Entzug (Ver-
weigerung) des Seyns», heisst es in den «Beiträgen». Was sich ent-
zieht, das ist jedoch nicht einfach nichtig oder abwesend. Im Ge-
genteil spricht Heidegger von «Schenkungs»; was sich entzieht, zieht
uns gleichzeitig an. Das sich Entziehende versteht Heidegger auch
als Schatten, der jedoch kein Schatten bleibt. Das Lichtlose leuchtet:
«Das alltägliche Meinen sieht im Schatten lediglich das Fehlen des
Lichtes, wenn nicht gar seine Verneinung. In Wahrheit aber ist der
Schatten die offenbare, jedoch undurchdringliche Bezeugung des
verborgenen Leuchtens. Nach diesem Begriff des Schattens erfahren
wir das Unberechenbare als jenes, was der Vorstellung entzogen,
doch im Seienden offenkundig ist und das verborgene Sein anzeigt.»
Wegen dieser Überlagerung von Präsenz und Absenz spielt das Kon-
zept des Dazwischen, des Zwischenraums eine so bedeutende Rolle.
In «Die Kunst und der Raum» spricht Heidegger diese «Hohl- und
Zwischenräume» an und formuliert zumindest die Vermutung, «dass
die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seins nicht notwendig auf
Verkörperung angewiesen ist.» Damit findet auch eine Korrektur der
im Kunstwerkaufsatz zu findenden Bestimmung statt, wonach im
Kunstwerk die Wahrheit des Seienden nicht nur ins Werk gesetzt,
sondern – fast schon hegelianisch- «zum Stehen» gebracht wird. Nun
würde Heidegger sagen, dass die Wahrheit als Geschehen erfahrbar
wird, als «Ereignis».

Was «geschieht», was sich «ereignet», das vollzieht sich in einer
eigentümlichen Umkehrung der Blickrichtung: nicht der Mensch
schaut das Seiende an, sondern der Mensch wird der «vom Seienden
Angeschaute». Die Dinge blicken uns an, sobald sie nicht länger
als Objekte erscheinen; der Mensch kann diesen Blick allerdings erst
auffangen, wenn er im gleichen Zuge seinen Subjektstatus über-
schreitet.

Ullrich Schwarz



Living Pictures/Are You a
Masterpiece von Sylvie Blocher,
1999, Videoinstallation

1 Vergl. Minimalismus und Orna-
ment. Herzog & de Meuron im
Gespräch mit Nikolaus Kuhnert und
Angelika Schnell, in: Arch+, Heft
129/130, 1995. Mit allen Sinnen
spüren. Jacques Herzog im Gespräch
mit Sabine Kraft und Christian Kühn,
in: Arch+, Heft 142, 1998

2 P. Zumthor: Architektur Denken,
Baden 1998

3 Vergl. ANY, Heft 14, 1996

Dieser gekürzte Beitrag von Ullrich
Schwarz erscheint demnächst in
voller Länge in: Eduard Führ (Hg.):
Bauen und Wohnen. Martin Heideg-
gers Grundlegung einer Phänomeno-
logie der Architektur; Münster/
New York/München/ Berlin 2000
(Waxmann Verlag)

Die Abbildungen stammen aus:
Doreet LeVitte Harten (Hg.), Heaven,
Hatje Cantz Verlag, 1999

