

Mara-Daria Cojocaru
Die Geschichte von der guten Stadt

Edition Moderne Postmoderne

Mara-Daria Cojocaru hat Politikwissenschaft, Philosophie, Recht und Theaterwissenschaft studiert und war wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

MARA-DARIA COJOCARU

Die Geschichte von der guten Stadt

**Politische Philosophie zwischen urbaner Selbstverständigung
und Utopie**

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2012 im transcript Verlag, Bielefeld

© Mara-Daria Cojocar

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Mara-Daria Cojocar

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2021-4

PDF-ISBN 978-3-8394-2021-8

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839420218>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung | 7

A. EINLEITUNG UND BESTANDSAUFNAHME

B. NORMATIVITÄT UND DIE GESCHICHTE VON DER GUTEN STADT

B. I Zum theoretischen Verhältnis von Normativität und Stadt | 23

1. Zum Forschungsstand | 33

- a) Normativität der Stadt als soziologische Urbanität? | 34
- b) Normativität als kulturelle Normierung – die Stadt als Dispositiv? | 47
- c) Normativität als Moralität? | 53
- d) Normativität aus Gründen der Natur? | 60

2. Normativität, Orientierungswissen und das Thema der guten Stadt | 69

- a) Normativität als gestaltendes Moment menschlicher Praxis | 69
- b) Normatives Orientierungswissen | 75
- c) Die gute Stadt als Nicht-Ort in der Politischen Philosophie heute | 79

3. Narrative Rekonstruktion von Normativität | 87

- a) Normative Selbstverständigung und kritische Erzählungen | 87
- b) Zur Funktion von Erzählungen, Geschichten, Narrativen | 90
- c) Utopische Narrative als Geschichten von der guten Stadt | 104

B. II Die Geschichte mit der Utopie | 121

1. Ursprung und Antike: Platon und Kallipolis | 127

- a) Projekt Politeia – schöne, neue Stadt? | 130
- b) Gerechtigkeit – wie sieht das aus? | 137
- c) Prüfung und Kritik: Platons misslicher Realismus | 152

2. Auf dem Weg in die Moderne | 159

- a) Robert Owen oder das gelungene Leben des Mr. Toogood | 162
- b) Charles Fourier oder die Stadt der Leidenschaften | 167
- c) Die Theorie der vier Bewegungen und
der allgemeinen Beziehungen | 171
- d) Prüfung und Kritik: kosmischer Anthropozentrismus? | 180

3. Modernismus: Le Corbusier und die Ville Radieuse | 187

- a) Purismus | 190
- b) Tabula rasa: Die Befreiung des Individuums aus
der geschichtlichen Welt | 198
- c) Prüfung | 201
- d) Der Postmodernismus als Kritik | 206

4. Gegenwart und Zukunft: von Borries und die Klimakapseln | 215

- a) Plan oder Gedankenexperiment: Wollen wir so wirklich leben? | 218
- b) Paradigmenwechsel: Vom gelungenen Leben zum Überleben | 219
- c) Prüfung und Kritik: von Borries' Verzicht auf
Politische Philosophie | 225

C. NORMATIVER AUSBLICK UND SCHLUSS

Literaturverzeichnis | 239

Internetquellen | 253

Danksagung

Das vorliegende Buch wäre in dieser Form nicht entstanden ohne das beharrliche Insistieren meines Doktorvaters, Professor Nida-Rümelin, auf der praktischen Relevanz und theoretischen Realisierbarkeit einer Promotion zu einem für die zeitgenössische Politische Philosophie verhältnismäßig unorthodoxen Thema. Dafür, wie auch für dafür, dass ich in Zeiten der Beratungsresistenz meinen eigenen Weg zum Abschluss dieses Unterfangens habe finden dürfen, möchte ich mich herzlich bedanken. Für die zahllosen Freundschaftsdienste, ohne die ich die erste Abfassung dieses Buches nicht mit dem Rest einer Form, die sich irgendwie gelingendes Leben nennen konnte, überstanden hätte, danke ich, sehr herzlich, Christine Bratu. Für ihre Geduld und, letztlich, für ihre ebenso finanzielle wie moralische Unterstützung danke ich meinen Eltern, in Liebe.

A. Einleitung und Bestandsaufnahme

Jürgen Habermas konstatierte 1985, dass „der Begriff der Stadt selbst überholt“ sei. Er gehöre nämlich zu „der Sorte von Begriffen, die Wittgenstein in den Gewohnheiten und dem Selbstverständnis der eingespielten Alltagspraxis aufspürt“; „mit unserem Begriff von Stadt verbindet sich eine Lebensform“, die sich allerdings unterdessen derart verwandelt habe, „dass ihr der angestammte Begriff nicht nachzuwachsen vermag.“¹

Dass dieser Eindruck entstehen kann, wenn man sich zu sehr schon an ein bestimmtes Stadtbild wie beispielsweise das der Europäischen Stadt gewöhnt hat, liegt auf der Hand. Dagegen versucht diese Arbeit zu zeigen, dass es nicht einen konkreten Begriff der Stadt gibt, der sich anhand von bestimmten baulichen Strukturen und damit korrespondierenden politischen Institutionen festmachen ließe, und der gar mit wechselnden Lebensformen zusammenstimmen kann oder nicht. Vielmehr ist das rechte Verständnis von der Stadt darauf festgelegt, sie als einen Ausdruck der einen menschlichen Lebensform zu erkennen, die sich ganz offenkundig nicht nur aufgrund von Umweltbedingungen, sondern auch nach normativen Kriterien, bspw. des Guten, des Schönen oder des Wünschenswerten, verändert. Insofern gibt die Stadt aufgrund ihrer Funktion, Rezipient und Produzent von Normativität zu sein, in hohem Maße Aufschluss über das menschliche Selbstverständnis in einer historischen, politischen und kulturellen Situation.

Zu behaupten, dass *die Stadt* begrifflich nun nicht mehr zur menschlichen Lebensform passen würde, bedeutet, eine menschliche Institution aufzugeben, die immer auch als Reflexionsmoment auf die Vorstellungen einer gelungenen Vermittlung von Individuum und Gesellschaft innerhalb des Naturganzen zu verstehen war. Dies ist dann schon unglücklich, wenn einigermaßen große Unsicherheit darüber besteht, mit welchen Herausforderungen die Menschheit in der Zukunft umzugehen hat. Es ist allerdings fatal, wenn die Zukunft der Menschheit sich in den Städten abspielen und entscheiden wird. Deswegen sei diese Arbeit der *Rekonstruktion der normativen Momente und Funktionen einer Geschichte von der guten Stadt* gewidmet, welcher, dies sei offen gelegt und vorangestellt, ein durchaus anspruchsvoller, quasi-utopischer Begriff des handlungsfähigen und wissen wollenden Individuums erst die rechte Lebendigkeit verschafft. Zentraler Punkt hierbei ist, deutlich zu machen, dass nicht die gebaute Umwelt das politische Klima bestimmt oder bedeutsamere Formen von Gesellschaft hervorbringt – vielmehr verhält es sich genau andersherum.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: Einleitung, Hauptteil und Schluss. Im zweiten Teil dieser Einleitung werden zunächst, um den Handlungsraum der

1 Vgl. Jürgen Habermas, „Moderne und postmoderne Architektur“, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., S. 25.

Stadt einzuführen und um an lebensweltlichen Überzeugungen der Gegenwart anzuknüpfen, in einer Art Bestandsaufnahme einige der zeitgenössischen Herausforderungen der städtischen Umwelt aufgegriffen und umrisshaft, mit Blick auf mögliche normative Urteile dargestellt. Dabei lässt sich schnell zeigen, dass sich in der verstädterten Welt eher Anlass zu vielfältiger Sorge besteht, denn zur Interpretation der Geschichte der Urbanisierung als einer umfassenden Erfolgsgeschichte.

Der anschließende Hauptteil gliedert sich ebenfalls in zwei Teile. Im ersten Teil des Hauptteils, der den Zusammenhang von Normativität und einer Geschichte von der guten Stadt systematisch erarbeitet, wird unter Rückgriff auf ausgewählte Forschungspositionen in Soziologie, Kulturwissenschaft, Moralphilosophie und Umweltethik ein dem Untersuchungsgegenstand angemessenes Verständnis von Normativität erarbeitet. Dieses wird mittels der Arbeit mit dem Begriff der Erzählung, der Geschichte, des Narratives, für die weitere Anwendung rekonstruiert. Darauf folgt eine Kritik des utopischen Narratives als einer Form der Geschichte von der guten Stadt, so dass im Ergebnis eine Methode vorgestellt werden kann, die sich eignet, um das notwendig disparate Untersuchungsmaterial mit Blick auf die vorliegende Frage bezüglich der, oder einer, Normativität der Stadt zu analysieren. Hierin besteht eine der Leistungen dieser Arbeit, denn ein entsprechendes Verständnis von Stadt, auf dem man hätte aufbauen können, existiert derzeit in der Politischen Philosophie und Theorie nicht.

Dass diese Methode erfolgreich angewendet werden kann, wird im zweiten Hauptteil anhand der Analyse einiger zentraler utopischer Geschichten von der guten Stadt deutlich. Zu diesen werden erstens jene gezählt, die von ausgewählten Autoren stammen, die schon einen prägenden Einfluss auf das Nachdenken über die Stadt in der europäischen Kulturgeschichte gehabt haben: Platon, Charles Fourier, Le Corbusier. Ihnen wird ein Beitrag von Friedrich von Borries beigelegt, der sich vermutlich als einer der aktuellsten und symptomatischen für unsere Zeit zu der Tradition der Geschichte von der guten Stadt zurechnen lassen kann.

Im dritten und letzten Teil, dem normativen Ausblick und Schluss, werden die Ergebnisse dieser Analyse zusammengefasst. Darüber hinaus werden Vorschläge gemacht, wie man sich eine normative Praxis der Stadt künftig vorstellen könnte, in der das Thema der guten Stadt handlungs- und forschungsanleitend wäre. So die Rechtschreibung in der zitierten Literatur von der neuen Rechtschreibung abwich, wurde sie entsprechend beibehalten.

Zur Bestandsaufnahme: Städte zählen aus heutiger Perspektive zum selbstverständlichen Mobiliar unseres Planeten. Zwar ist es richtig, dass die Menschheit den längsten Teil ihres Daseins *nicht* in Städten gelebt hat. Obwohl es

schon, je nach Begriff vom Menschen, seit etwa 500.000 bis 200.000 Jahren Menschen auf der Erde gibt, waren diese bis etwa 10.000 v.d.Z. Sammler, die keine dauerhaften Siedlungen errichteten und in Höhlen und ähnlichen Behausungen wohnten.² Der zwischen Menschwerdung und Sesshaftigkeit liegende Zeitraum ist damit zweifellos verhältnismäßig länger als derjenige der städtischen Kultur, auch wenn uns letzterer in vielfacher Hinsicht vertrauter erscheinen dürfte. Dennoch gehört die Stadt zum Kultur- und Zivilisationswesen Mensch so sehr wie Sprache und Schriftkultur, wie Produktivität und Handel, wie Konflikt und Politik, wie Freiheit von den Naturbedingtheiten und Unterweisung in die enorme Vielfalt menschlicher Praktiken. Dabei ist klar, dass ein Gutteil dieser Errungenschaften und Praktiken nicht nur *genauso wie* die städtische Lebensweise zur menschlichen Lebensform gehören, sondern auch *aufgrund derselben*. Gleichmaßen ist es allerdings nicht zu leugnen, dass sich ein ebenso großer, wenn nicht sogar umfangreicherer Teil dessen, was uns an Leid, Ungerechtigkeit und Unerträglichkeit aus der Welt bekannt ist, ebenfalls in der städtischen Umwelt ausdrückt.

Soziale, wirtschaftliche und politische Ungleichheiten sind nach wie vor ein konstitutives Merkmal des Städtischen, auch wenn sich die innerstädtische Drastik aus vergangenen Jahrhunderten nun entlang der globalen Nord-Süd-Achse zu verteilen scheint. Immerhin lebt heute in etwa die gleiche Zahl an Menschen, die der gesamten Weltbevölkerung von 1844 entspricht, in so genannten Slums.³ „Die Anzahl der Slumbewohner, die in den entwickelten Industrieländern nur 6 Prozent der Stadtbevölkerung ausmachen, liegt in den am stärksten unterentwickelten Ländern bei schockierenden 78,2%; das entspricht einem vollen Drittel der Stadtbevölkerung auf der Welt.“⁴ Doch der um drastische Vergleiche bemühte, bestürzte Blick auf die Welt vernachlässigt mitunter die Armut in den besser gestellten Regionen, die zwar relativ, aber nicht relativierbar ist. Überdies ist eine Verkürzung des Armutsbegriffs auf materielle Aspekte nicht aussagekräftig, wenn politische Entwicklungen auf mehr als nur Umverteilung abzielen sollen. Und so dürfte es eine erwähnenswerte Tatsache sein, dass in den Industrie- und Wohlfahrtsstaaten zahlreiche Menschen keine ausreichenden sozialen Ressourcen haben, um eine autonome Lebensgestaltung zu meistern. Hinzu kommen aber natürlich oft prekäre, materielle Lebensumstände und zuweilen auch die

2 Leonardo Benevolo, *Die Geschichte der Stadt*, Frankfurt a.M./New York 2000 [it. EA 1975], S. 5f.

3 Vgl. Mike Davis, *Planet der Slums*, Berlin 2006 [engl. EA London 2005], S. 26.

4 M. Davis, *Planet der Slums*, S. 26.

Unsicherheit, seinen Lebensort verlassen zu müssen, wenn es die politische Lage erfordert.⁵

Städte erfüllen ihre zivilisatorische Funktion folglich nicht nur in globaler Hinsicht suboptimal. Doch auch wenn es zu lokalen Erfolgsgeschichten kommt, dann geht damit nicht notwendig die Anerkennung dieser Leistung einher. Obschon die Kriminalitätsraten, zum Teil mit Armut verbunden, in manchen Städten höher sein mögen als in nicht-städtischen Gebieten, dürfte der größte Risikofaktor für das körperliche Wohlergehen das erhöhte Verkehrsaufkommen darstellen. Die größtenteils fehlgeleiteten Debatten um so genannte Angsträume und Null-Toleranz-Strategien⁶ illustrieren allerdings eine nachhaltig gefühlte Präsenz von Bedrohung aus städtebaulicher Sicht. Hinzu kommen generelle Klagen über Anonymität, moralische Verrohung oder gar Entfremdung. Auch hier sei nur der Vollständigkeit halber auf die Debatte um die so genannten Nicht-Orte verwiesen.⁷ Derartige Zumutungen der städtischen Lebensweise lassen schließlich die Stadt auch als einen familienfeindlichen Lebensraum erscheinen. Doch selbst wer nicht um das psychische und soziale Wohlergehen seines Nachwuchses besorgt ist, ist in einer städtischen Umwelt Reizen ausgesetzt, die nicht nur bereichernd wirken. Reizüberflutung und Umweltbelastung sind in Städten signifikant höher. Ein permanent erhöhter Lärmpegel kann ebenso wie Feinstaub zu mehr oder weniger manifesten allergischen Reaktionen der betroffenen Individuen führen.⁸ Studien haben desgleichen gezeigt, dass ein städti-

5 Vgl. United Nations Human Settlement Programme, *Enhancing Urban Safety and Security. Global Report on Human Settlements 2007*, London 2007.

6 Vgl. Renate Ruhne, *Raum Macht Geschlecht. Zur Soziologie eines Wirkungsgefüges am Beispiel von (Un)Sicherheiten im öffentlichen Raum*, Wiesbaden 2003; Benjamin Bowling, „The rise and fall of New York murder: zero tolerance or crack’s decline?“, in: *The British Journal of Criminology*, Vol. 39 (4) September 1999, S. 531-554.

7 Vgl. Marc Augé, *Ort und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt a.M. 1994, [frz. EA 1992].

8 Mindestens 41 Millionen Menschen, die in Städten mit einer Bevölkerungsgröße von über 250.000 Einwohnern leben, sind, der Europäische Umweltagentur (EEA) zufolge, einem Straßenverkehrslärm von über 55 Dezibel ausgesetzt. Ab diesem Lärmniveau muss, Schätzungen der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zufolge, mit gesundheitlichen Beeinträchtigungen wie Schlafstörungen oder Herz-Kreislauf-Erkrankungen gerechnet werden. Etwa 3,6 Millionen Stadtbewohner in Europa müssen mindestens 70 Dezibel, zuweilen aber auch mehr, ertragen. Vgl. <http://www.eea.europa.eu/de/themes/transport/about-transport>; <http://www.eea.europa.eu/de/themes/noise>.

schies Umfeld insofern als ein Stressor wirken kann, als es zum Ausbruch psychischer Krankheiten beitragen kann.⁹

Auch wenn diesbezüglich keine Ansteckungsgefahr zu befürchten ist, war und ist diese wiederum in Bezug auf Epidemien gegeben. Lange Wege in öffentlichen Verkehrsmitteln, eine höhere Frequenz an mehr oder weniger sozialen Kontakten und schlussendlich die räumliche Dichte und die geteilte Infrastruktur erhöhen die Ansteckungsgefahr prinzipiell. Zudem ist der Einzelne in städtischen Zentren einer Vielzahl von Risiken ausgesetzt, dem Terrorismus ebenso wie dem Krieg. Aufgrund der zunehmenden Dichte der Menschen und der Anwesenheit wichtiger Institutionen stellen Städte ein wahrscheinliches Ziel dar;¹⁰ und schon in bloßen Belagerungs- und Blockadezeiten sind und waren die Überlebenschancen auf dem Land aufgrund der Möglichkeit zu einer basalen Selbstversorgung besser.¹¹ Und wenn das noch nicht ausreicht, um die Kosmopolis zur Klaustropolis¹² werden zu lassen, dann vergegenwärtige man sich die rückläufige Geburtenrate in städtischen Gebieten, die Städte, insbesondere in der Vergangenheit „demographische Schwarze Löcher“¹³, darauf angewiesen hat sein lassen, Menschen aus dem Umland nachgerade anzulocken:

„Until comparatively recently, every large city was a potential death-trap (some still are), with death rates exceeding birth rates by a considerable margin. Indeed, it was only during the nineteenth century as medical science and civic planners managed first to contain and later to conquer urban disease, that large cities could sustain numbers and actually begin to generate an increase in population from among their own inhabitants. Until then a city's survival was entirely dependent upon its ability to attract new residents.“¹⁴

Apropos Ressourcenverbrauch: Aus ökologischer Perspektive werden Städte oft genug als monströse Organismen wahrgenommen, die sich in die Landschaft fressen und den Löwenanteil der globalen Ressourcen verbrauchen. Solche Ver-

9 Vgl. bspw. Florian Lederbogen et al., „City Living and urban upbringing affect neural social stress processing in humans“, in: *Nature* Vol. 474 vom 23.06.2011, S. 498-501.

10 Vgl. Alice Hills, *Future War in Cities. Rethinking a Liberal Dilemma*, London/Portland, Or. 2004.

11 Vgl. John Reader, *Cities*, London 2005.

12 Vgl. Paul Virilio, *Die panische Stadt*, Wien 2007.

13 John R. McNeill, *Blue Planet. Die Geschichte der Umwelt im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2003, S. 298.

14 J. Reader, *Cities*, S. 8. Auch: „The fact is that until recently (and then only in the developed world) more people died in cities than there were born in them. So here is another way in which the city parasites the countryside.“ S. 137.

gleiche im pathologischen Vokabular werden durch immer neue Katastrophenmeldungen im empfindsamen ökologischen Bewusstsein verankert und so wuchert dort die Idee der Stadt schließlich nur mehr als ein Geschwür. Als solches gilt sie jedem aufrechten Umweltfreund in einem nachgerade manichäischen Sinne als unnatürlich und *eo ipso* schlecht:

„An entrenched conviction that the science of ecology applies only to the so-called ‚natural‘ world has developed, giving a gloss of authority to negative assumptions concerning the city. In this scheme of things, anything man-made is ‚unnatural‘. Nothing more so than the city. You can point out that a city is as much part of the world as a termites’ mound or a beaver’s dam; that the biological imperatives of existence (food, sex, shelter and security) apply as much to people living in cities as to monkeys living in trees, but the rural-urban dichotomy persists: one good, the other bad.“¹⁵

Man mag einwenden, dass sich die Biberburg und der Termitenbau doch zumindest insofern in ihrer Natürlichkeit von Städten unterscheiden, als ihnen nicht von jeher schon die Idee der Distanz zur Natur eingeschrieben sei, und sie sich so genau in dem Sinne harmonisch oder doch zumindest umweltverträglich in den natürlichen Kreislauf einfügen dürften, wie man es sich für Städte nur wünschen könne. Und tatsächlich: Angesichts der zunehmenden Zahl derjenigen Städte, die schon allein aufgrund ihrer Anlage und ihres Ortes – man denke nur an San Francisco, Istanbul oder an viele der ungenehmigten Siedlung in Lateinamerika – ein erhöhtes Risiko eingegangen sind, wie auch derer, die gerade durch die massive Veränderung der Umwelt erst Risiken kreieren, gilt: Die gute Stadt als die Stadt im Gleichgewicht mit ihrer Umwelt ist wohl heute diejenige normative Version von Stadt, welche am wünschenswertesten und fernsten, ja, im Falle Dongtans beispielsweise am vielleicht *ou-topischsten*¹⁶ erscheint.

15 J. Reader, *Cities*, S. xiv.

16 Nach ein paar Jahren, da das chinesische Dongtan in der Presse als neue Vision der Stadt, als erste komplett CO₂-neutrale, autofreie Lösung aller städtischen Probleme gefeiert worden war, noch bevor das erste Richtfest je anvisiert werden konnte – und in relativer Vernachlässigung der Tatsache, dass für dieses Projekt ein ökologisch intaktes und offenbar wenigstens für den Schwarzstirnlöffler (*Platalea Minor*) als Zwischenstopp schon heute wertvolles Gebiet im Yangtse-Delta geopfert werden sollte, ist sie verschwunden. Vgl. Austin Williams, „Dongtan: the eco-city that never was“, August 2009, auf: <http://www.futurecities.org.uk/review/Dongtan.html>; Fred Peirce, „Greenwash: The dream of the first eco-city was built on a fiction“, in: *Guardian*, vom 23.04.2009 auf: <http://www.guardian.co.uk/environment/2009/apr/23/greenwash-dongtan-ecocity>.

Die klassische Idee der guten Stadt hingegen verkommt zu wenig mehr als einer Musealisierungsstrategie. Zu Stein gewordene Vorstellungen einer ehemals aktiven Bürgerschaft stehen dekorativ im Hintergrund einer piazza- und agorä-Szenerie. Venedig – zum Beispiel: Venedig ist auf eine Weise eng, die „den Schein einer Vertrautheit und ‚Gemütlichkeit‘ diesem Leben gibt, dem jede Spur von Gemüt fehlt.“¹⁷ Venedig ist eine olfaktorische Zumutung und hat ein ebenso großes Tauben- wie Touristenproblem. Schließlich scheint es nicht nur an vielen Orten, sondern insgesamt dem Verfall preisgegeben zu sein. Doch überstrahlt der Charme einer wie auch immer künstlichen¹⁸ Vergangenheit düstere Voraussagen für die Zukunft. Erstaunlicherweise werden diese Attribute im kollektiven Postkarten-Bewusstsein positiv umgewertet: Zusammengenommen mit den Kirchen und Plätzen, mit den Brücken und Kanälen wird die Kulisse Venedig, die doch von Menschen wie Canaletto und Turner auf Leinwand gebannt wurde, die es wert war, von Thomas Mann und Charles Dickens beschrieben zu werden, und die immerhin Ezra Pound seine letzte Ruhestatt liefert, zum Inbegriff dessen, was ein kulturbeflissenes Herz nur wünschen kann – wenn es denn in der Brust eines Touristen schlägt. Kritik bleibt allerdings auch hier nicht aus. Denn

„[...] is this what the city, a city, this city is *for*? Is it simply a reassuring touchstone at which to confirm our place in the centuries-long procession of Western civilisation? [...] From its origins and for centuries, Venice existed primarily to serve the interests of its residents. But today Venice exists primarily to serve the interests of its visitors. In truth, Venice is a large, very fine museum which attracts over 12 million visitors per year – up to two-thirds of whom are day-trippers. [...] The city has effectively abandoned the first duty of a viable and self-sustaining city, namely to generate the kind of environment and social ambience that will attract and retain residents.“¹⁹

Wenigstens diese Musealisierung findet in nahezu jeder Stadt statt, die nur den ein oder anderen geschichtsträchtigen Stein in ihrem Fundament hat. Wo das nicht der Fall ist, wird in den Amts- und Marketingstuben eine neue, unterhalt-

17 Georg Simmel, „Venedig“, in: *Der Kunstwart. Halbmonatsschau über Dichtung, Theater, Musik, bildende und angewandte Künste*, hrsg. von Ferdinand Avenarius, 20. Jg., 2. Juniheft 1907, S.299-303, München, auf: <http://socio.ch/sim/vened07.htm>.

18 Vgl. ebd. Simmel spricht Venedig ab, Kunstcharakter zu haben. Anders als Florenz zum Beispiel, „das der Seele die herrlich eindeutige Sicherheit einer Heimat gibt“ und somit der einem Kunstwerk qua Kunstwerk eingeschriebenen ‚Wahrheitsforderung‘ nachkommt, ist Venedig Lüge und in hohem Maße gekünstelt.

19 J. Reader, *Cities*, S. 6.

same Geschichte, vielleicht begleitend zu einem sportlichen Großevent, erfunden – zum Wohle der Tourismusindustrie. Zugleich bleiben viele alte Probleme unberührt und es steigen die Verantwortung der Kommunen und die Erwartungen ihrer Bürger an ein gelungenes Leben im gleichen Maße, wie der städtische Handlungsspielraum begrenzt wird.²⁰ Selbst dort, wo sich mittlerweile unter dem Namen der Zivilgesellschaft Menschen bemühen lassen, etwas für ihre Stadt zu tun, kommt man nicht umhin, sich nach der Reichweite zu fragen. Eine Stadt kann einen Beauftragten für Laienmusik bezahlen und gleichzeitig verbieten, an Feiertagen zu tanzen. Zu oft gilt: Was nicht angesagt ist, gibt es nicht; und alles, was es zum urbanen Individuum zu sagen gibt, scheint in der Idee vom Hipster am Stadtstrand aufzugehen.

Nachdem schon allein diese wenigen angesprochenen Probleme ihre Ursache im menschlichen Handeln haben, sind Städte, als ein Produkt desselben und als Handlungsraum, in Bezug auf ihre normative Dimension offenbar nicht eindeutig als gut zu bezeichnen. In mancher Hinsicht dürfte sich die städtische Umwelt als besser geeignet für einen bestimmten Handlungstyp gegenüber anderen erweisen, in mancher Hinsicht aber offensichtlich nicht. Im besten Fall kann die Stadt als bequemer gelten. Sollten Menschen aber wirklich all diese Herausforderungen und Zumutungen nur in Kauf nehmen, da sie ein reichhaltigeres Angebot an Konsum und Kultur in Städten vorfinden und da sie der Enge der dörflichen Gemeinschaft lieber entfliehen, in der sie sich gegen unliebsame Eingriffe in die private Lebensführung nicht zur Wehr setzen können? Eine solch lockere, quasi substanzlose Form der Freiheit in der Lebensführung, die schlussendlich in nicht viel mehr als in der Wahlfreiheit zwischen McDonalds oder Indisch, zwischen Musical oder Oper, zwischen bei Rot über die Straße gehen oder eben nicht, bestünde, kann schwerlich erklären, was das Besondere an der Stadt ausmacht.

Städte sind und bleiben eine Herausforderung in vielerlei Hinsicht und die Zahl derer, die ihr nicht gewachsen sind und in Armut, Obdachlosigkeit, materieller oder auch psychologischer und sozialer sowie schlussendlich materialistischer Deprivation leben, ist groß genug, um sich zu fragen, ob dahinter ein noch verborgener Sinn stehen könnte, welche Gründe es für diese Zustände gibt. Womöglich sind es die tiefsten Gründe, denn oft genug wird jeder, der sich aufgrund seiner ebenfalls tiefen Einsicht in die dunkle menschliche Natur für einen Realisten hält, darauf beharren, dass Leid und Ungerechtigkeit nicht nur sehr wahrscheinlich auch in der Zukunft noch die menschliche Lebensform prägen werden, sondern auch in normativer Absicht behaupten, dass dies so nun einmal

20 Vgl. Klaus Jungfer, *Die Stadt in der Krise. Ein Manifest für starke Kommunen*, Bonn 2005.

bleiben müsse: „if not definitive of the human condition, then [as] its substratum.“²¹ Andererseits stellt es noch keinen hinreichenden Grund dar, dass eine vermeintlich realistisch-pragmatische Mehrheit der Menschheit dies und noch vieles mehr als selbstverständlich hinnimmt – und sich damit der Stadt als Handlungsraum politischer Vorstellungskraft verschließt.

Vor dem Hintergrund der angesprochenen negativen Eigenschaften von Stadt dürfte es sich lohnen, zu untersuchen, ob diese selbstverständlich zur städtischen Kondition gehören oder ob nicht das Denken in Alternativen eigentlich auch seinen natürlichen Ort in der Stadt hat. Wenn dem so ist, so ist wichtig herauszufinden, woran es in der Vergangenheit gescheitert ist und in welcher Form es sinnvoll in die Lebenswelt eingebettet werden müsste, um dort handlungsrelevant werden zu können. Damit wird allerdings der Bereich der disziplinierten Lehrmeinungen, der jeweils anerkannten Forschungsliteratur und des rein deskriptiven, gesicherten Wissens verlassen; jedenfalls, was die zeitgenössische Politische Philosophie betrifft. Auch ließe sich womöglich leichter zeigen, dass wir kein sicheres Wissen haben, von dessen Ausgang wir ambitionierte Alternativen ersinnen könnten, dass sich vielleicht gar alles gemäß einer inneren Notwendigkeit der Dinge und Menschen entwickelt und dass wir auch in den Städten nur wieder mit der besten der schlechten Lösungen leben müssen; vor allem, dass alles andere als Kinderzimmerphilosophie oder schlechter Utopismus betrachtet werden muss. Dennoch:

„[...] one could also make the argument that it's this very unavailability of absolute knowledge which makes a commitment to optimism a moral imperative: Since one cannot know a radically better world is not possible, are we not betraying everyone by insisting on continuing to justify, and reproduce, the mess we have today?“²²

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist also, dass wir nicht wissen, ob wir so, wie wir heute in den Städten leben, richtig leben. Wir haben zumindest eine vage Ahnung davon, dass einige Aspekte dieser Lebensweise für unsere Lebensform als Ganze problematisch werden. Als Teilnehmer an der städtischen Praxis verfügen wir einerseits über eine Vertrautheit mit all den Normen, die unser Leben dort strukturieren. Andererseits besteht die Gefahr, dass wir in diesem Sinne Faktizität beständig zu Normativität im Sinne von Normalität gerinnen lassen. Dabei haben wir guten Grund, unzufrieden mit dieser Praxis zu sein. *Wie aber wissen wir, ob uns richtigere, bessere, gelungenere, erhebendere, lehrreichere, nach-*

21 George Kateb, „Utopias and Utopianism“, in: Paul Edward, *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7, New York 1972, S. 215.

22 David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago 2004, S. 10.

haltigere oder schlicht: schönere Alternativen zur Verfügung stehen? Diese Frage führt zur Frage nach der Normativität der Stadt. Im Folgenden soll der Anfang einer Klärung derselben geleistet werden.

B. Normativität und die Geschichte von der guten Stadt

B. I Zum theoretischen Verhältnis von Normativität und Stadt

Schon mit dieser, zugegebenermaßen lückenhaften, Bestandsaufnahme sollte klar geworden sein, dass die Stadt grundsätzlich Schauplatz einer Vielzahl von Problemen und infolgedessen Gegenstand von Kritik ist – auch wenn sie gleichzeitig immer wieder Lob und Hoffnung auf sich versammelt hat. Die Stadt ist seit biblischen Zeiten, da *Babel* und *Jerusalem* klar gegen oder für etwas Menschenmögliches standen, Kristallisationspunkt normativer Einstellungen gewesen – doch wie funktioniert diese Kritik? Was ist mit Stadt gemeint und woher kommen die normativen Kriterien, die sich auf sie beziehen? Welche Rolle spielen die Stadt und das Nachdenken über sie für die menschliche Lebensform und in welchem Modus funktioniert letzteres am besten?

Unter dem heute vielfältig gebrauchten, selten allerdings eindeutig geklärten Begriff *Lebensform* wird hier übrigens aus Gründen, die im Folgenden noch klar werden, etwas mehr als bei Ludwig Wittgenstein verstanden, oder doch etwas mit einem spezifischeren Sinn. Wittgenstein, der den Begriff entweder aus der Tradition Hamann, Herder, Hegel, Humboldt,¹ von Eduard Spranger, Oswald Spengler oder schlicht aus der Biologie übernommen hat und ihn allerdings „for his own purposes“² gebraucht, meint nur, exemplarisch an einer der wenigen Stellen, an denen der Begriff von ihm verwendet wird: „Das Hinzunehmende,

1 Vgl. Hans-Johann Glock, *Wittgenstein-Lexikon*, Darmstadt 2000, S. 200-205.

2 Vgl. Garth Hallett, *A companion to Wittgenstein's „Philos. Investigations“*, Ithaca, NY/London 1922, S. 88f. Zitiert nach: Gerhard Mittelstädt, „Lebensformen“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5 L-Mn, Basel 1980, Sp. 119. Spranger selbst führte dabei den Lebensbegriff von Wilhelm Dilthey weiter.

Gegebene – könnte man sagen – seien Lebensformen.“³ So verstanden beschränkte sich die Suche nach der Normativität – oder nach ihren Quellen – in der als alltäglich erfahrenen Umwelt auf die Beschreibung des Faktischen oder dessen, was zu einem Zeitpunkt nun einmal in einer Kultur Usus ist. Hier soll aber gerade anhand der Stadt gezeigt werden, dass sich zumindest die menschliche Lebensform unter anderem dadurch auszeichnet, das gewissermaßen naturwüchsig Hinzunehmende oder naturalisierte Formen von Kultur zu überschreiten und diese Überschreitungen wiederum kulturell zu tradieren. Diese kulturellen Schritte müssen hier nicht näher spezifiziert werden; auf die Debatte zum Gegensatzpaar von Natur und Kultur oder von erster und zweiter Natur sei hier nur der Vollständigkeit halber hingewiesen.⁴

Festzuhalten ist auf jeden Fall, dass der Begriff der Lebensform tatsächlich in Unabhängigkeit von Wittgenstein und der daraus in der Folge resultierenden sprachphilosophischen Perspektive – und vor allem für den Bereich der menschlichen Spezies im Singular⁵ – durchaus geeignet erscheint, um ihn zu einem der

-
- 3 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, II. xi, Frankfurt a.M. 1971, S. 363.
 - 4 Vgl. Gregor Schiemann, „Natur – Kultur und ihr anderes“, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch (Hgg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Band I, Stuttgart/Weimar 2004, S. 60-75; Jörn Ahrens et al. (Hgg.), *Die Diffusion des Humanen. Grenzregime zwischen Leben und Kulturen*, Frankfurt a.M. u.a. 2007; Maja Svilar (Hg.), *Kultur und Natur*, Bern u.a. 1992; Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.
 - 5 Dass wir der gleichen Spezies angehören ist selbstverständlich ‚nicht der Punkt‘, wenn es um die Bestimmung des Begriffes *Lebensform* für eine Arbeit geht, die sich mit sozial- und geisteswissenschaftlichen Inhalten befasst. Der Punkt, an der Verwendungsweise des Begriffes im Singular festzuhalten, ist aber schon, dass in der Rede-weise von *Lebensformen* die normative Kraft des Begriffes, wenn er denn überhaupt eine hat, zugunsten einer letztendlich bloß deskriptiven Beschreibung vielfältiger Lebensweisen aufgegeben werden könnte, ohne dabei die Notwendigkeit einer geteilten Perspektive in einem globalen Lebensraum zu reflektieren. Eine solch kulturalistische Sichtweise, dem Faktum des Pluralismus menschlicher Praktiken vielleicht sogar entsprechend, wiederum normativ aufgeladen kann zu der Möglichkeit führen, starke Inkompatibilitätsannahmen zu machen, die aber letztlich unplausibel scheinen. So lange der konkrete Gehalt des Begriffes *Lebensform* nicht klar definiert ist, scheint es wenigstens nicht sinnvoll, ihn zusätzlich zu einem wohl etablierten soziologischen Vokabular der *Rollen*, der *Lebensstile* und des *Habitus* zu führen. Da es zudem, aus Annahmen, die ihn näher in den Kontext der biologischen Verwendungsweise bringen,

Grundbegriffe der methodologischen Exposition der Arbeit zu machen. Vorläufig soll also *Lebensform* recht simpel bestimmt werden als die Form, die ein Lebewesen seiner naturgegebenen Existenz durch das Zusammenspiel von Kognition, Erfahrung und Sozialverhalten gibt – und damit die *menschliche Lebensform* als Ergebnis der Interpretation von Natur durch den Menschen insofern er seine Umwelt im weitesten Sinne gestaltet. Der Mensch nun als handlungsfähiges Lebewesen kann sich eine soziale Struktur geben, der politische und kulturelle Formen folgen, und er wird das in einer Umwelt vollziehen, in der diese Formen einen sichtbaren Ausdruck finden, insofern das Gegebene verändert wird. Man könnte sagen, das Dasein des Menschen zeichnete sich dadurch aus, dass in den Verlauf dieses Daseins auf jeder Ebene, auf der Handlungsspielraum besteht, nach normativen Kriterien eingegriffen wird oder werden kann. Diesen Handlungsspielraum auszuloten zählt mit zu der Formulierung des (Selbst-) Verständnisses der menschlichen Natur.

Normative Kriterien der Daseinseinrichtung lassen sich mithin gleichermaßen als Ergebnis und Ausgangspunkt der Interpretation der menschlichen Lebensform verstehen und sie konstituieren die gesamte Bandbreite der menschlichen Praxis. In manchen Bereichen wie bspw. in denen der Sprache oder der Ökonomie können wir diese recht explizit machen durch Grammatik und Mathematik; in anderen überlappen die Praktiken wiederum so sehr, dass es reduktionistisch wirkt, alle relevanten Handlungszusammenhänge in ein Regelwerk zu überführen. Die Stadt dürfte in einen der letzteren Bereiche gehören.⁶ Ein sol-

im Wesen des Begriffs der Lebensform liegen könnte, dass eine solche abschließende Definition nicht zu leisten ist, scheint er im Singular ein normatives, wiewohl kritisches oder auch provokatives Potential zu entfalten, das gerade insofern implizit universalistischer Natur ist, da die entsprechende Deutungsmacht ebenso umstritten wie attraktiv ist. Kurzum: Es muss uns prinzipiell interessieren, welche essentiellen Annahmen über den Menschen gemacht werden; von wem auch immer und wo auch immer – damit wir auch dann anerkannte Angehörige der gleichen Spezies bleiben, wenn uns diese Annahmen wenig plausibel erscheinen. Dass damit die empirische Vielfalt der menschlichen Praktiken und die Mannigfaltigkeit ihrer Gestaltung, die zu dieser Lebensform natürlicherweise gehören, gerade nicht angegriffen werden, liegt auf der Hand.

- 6 Auch deswegen dürfte uns der Versuch, die eine Formel der Stadt zu finden, zwar einerseits beeindrucken und brennend interessieren, andererseits aber in seiner eindimensionalen Aussagekraft letztlich buchstäblich ahnungslos lassen. Vgl. beispielsweise die Arbeit von Geoffrey West, Professor für Theoretische Physik, in der es darum geht, ein universelles, mathematisches Gesetz der Stadt im Zusammenhang mit der Erforschung von Potenzgesetzen in der Biologie zu entdecken: Geoffrey B. West et

cher Begriff von Lebensform muss natürlich im Laufe der Arbeit noch besser expliziert werden; fürs Erste scheint er jedenfalls wesentlich der Idee des Hinnehmens entgegengesetzt und im Städtischen, was die Gestaltung der Umwelt zu primär menschlichen Zwecken betrifft, in besonderem Maße sichtbare Formen anzunehmen. Dabei stellt es eine echte Herausforderung dar, die Frage nach der Normativität der Stadt so anzugehen, dass in ihrer Beantwortung eben reduktionistische Ergebnisse vermieden werden können, wie es demgegenüber der Fall sein könnte, wenn man Stadt als eine nur ökonomische oder nur politische Entität analysiert oder nur unter dem Gesichtspunkt ihrer baulichen Gestaltung.

Für den Begriff *Stadt* seien deswegen hier zunächst ähnlich schwache, aber bestimmte Annahmen gemacht. Sicherlich wurde Verschiedenes zu verschiedenen Zeiten unter Stadt verstanden; und natürlich gibt es darüber hinaus – von dem umgangssprachlich diffusen Stadtbegriff abgesehen⁷ – einen Begriff der Stadt in der Kommunalwissenschaft; und es gibt einen Stadtbegriff in der Soziologie; auch gibt es einen hiervon gesonderten Stadtbegriff in der Geographie; das Gleiche ist richtig für die Kunstgeschichte; es gibt einen Stadtbegriff in Architektur und Städtebau; es gibt einen Stadtbegriff in der Verkehrswissenschaft; es gibt einen Stadtbegriff in der Volkskunde; und es gibt einen Stadtbegriff in der Archäologie.⁸ Man kann vermutlich mit einigem Recht auch von einem religiösen Stadtbegriff innerhalb der judäo-christlichen Tradition sprechen. Gleichzeitig, um eine Wendung von Lucia und Morton White aufzugreifen, lässt sich bei aller Vielfalt annehmen, dass die geographische Extension des Begriffs Stadt ungefähr dieselbe gewesen sein dürfte; die intensionale Dimension des Begriffes ist es, die starken Änderungen unterliegt und die hier auch von Interesse ist.⁹

al., „Growth, innovation, scaling, and the pace of life in cities“, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, April 24, 2007, vol. 104, no. 17, S. 7301-7306; <http://ideas.economist.com/presentation/urban-physics>; Jonah Lehrer, „A Physicist Solves the City“, auf: http://www.nytimes.com/2010/12/19/magazine/19Urban_West-t.html.

7 Bspw. „Ich gehe in die Stadt.“

8 Vgl. Heinz Heineberg, *Einführung in die Anthropogeographie/Humangeographie*, Paderborn u.a. 2004, S. 304f.

9 „The geographical extension of the term ‚city‘ remains roughly the same, to use the language of the logician, even though its intension is vague and shifting in the literature under consideration.“ Morton and Lucia White, *The intellectual versus the city: From Thomas Jefferson To Frank Lloyd Wright*, Cambridge, MA 1962, S. 5.

In relativer Unabhängigkeit¹⁰ von spezifischen Stadtbegriffen, möchte ich deswegen nun für die Zwecke dieser Arbeit die *städtische Umwelt* folgendermaßen charakterisieren: Ein Ort ist als geschichtlich gewordenes Ergebnis der Interpretation von Natur durch den Menschen als Stadt dann anzusehen, wenn die Umwelt in verhältnismäßig hohem Maße durch Baukunst und Technik gestaltet zum Lebensort und Verdichtungsraum verschiedenster Aktivitäten und Kommunikationen einer Vielzahl von Menschen geworden ist. Diesem Ort ist als Zweck nicht lediglich das Überleben, sondern auch die (Fort-)Entwicklung der Menschen innerhalb einer erkennbaren Ordnung eingeschrieben. Damit ist die Stadt als Ort zu verstehen, der die Bedingungen des gelungenen Lebens bereitstellen kann; die Praxis des Städtischen wird primär konstituiert durch hierauf zielende ökonomische, juristische, religiöse, politische, ethische, ökologische und ästhetische Kriterien und Handlungen. Stadt als Kulturleistung ist in diesem Sinne Handlungs- und Möglichkeitsraum zugleich. Stadtentwicklung ist dabei in hohem Maße abhängig von den Umweltbedingungen und wird begleitet von einem gewissen Maß an Überschussproduktion, der Existenz von nicht direkt oder nicht ausschließlich an der Nahrungsproduktion beteiligten Berufsgruppen und normalerweise auch von Bevölkerungswachstum. Dies, sowie die Anwesenheit von ‚Fremden‘, starke Eingriffe in die Natur und die quantitative Ausdehnung der Führungsschichten sind in aller Regel die Merkmale, die eine Stadt nachhaltig von einem Dorf unterscheiden. Mit der Entstehung der Stadt ist zugleich nach allgemeinem Dafürhalten das Ende der Vorgeschichte erreicht und der Beginn der Zivilisation – und auch der ihrer Übel.¹¹

10 Ich würde mich freuen, wenn der spezifisch politikphilosophische Stadtbegriff, so wie ich ihn etablieren möchte, auf die genannten Disziplinen ausstrahlen würde. Mir geht es jedoch nur darum, die Stadt unter politikphilosophisch relevanten Gesichtspunkten zu untersuchen, die im Ergebnis wieder ein Bild von der Stadt als einem Ort der Möglichkeit aufscheinen lassen, für den ethische und auch ästhetische Themen eine prominente Rolle spielen und von dem es denkbar ist, dass ihm eine Korrekturfunktion mit Blick auf die menschliche Lebensform zukommen kann. Entsprechend müssen im Verlauf dieser Arbeit die vielfältigen Problemstellungen der Politischen Geographie – wie bspw. die Funktionen und Wirkungen von Grenzen, die politischen Prozesse im Inneren bestimmter Räume, oder etwa die Frage nach der Bedeutung und Kontrolle von Territorien –, die in einer politikwissenschaftlichen Arbeit auch zu erwarten sein könnten, unerwähnt bleiben. Vgl. H. Heineberg, *Anthropogeographie*, S. 18. Weiterführend zur Politischen Geographie: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, Teil V.

11 Vgl. L. Benevolo, *Geschichte der Stadt*, S. 6.

Anhand dieser tentativen Klärung der menschlichen Lebensform als Gestaltungsaufgabe der menschlichen Natur, des Menschen als ‚Wesen mit Spielraum‘, sowie der Stadt als Möglichkeitsraum des gelungenen Lebens sei die begriffliche Vorfestlegung der Untersuchung geleistet. Im Folgenden gilt es den Zusammenhang von Normativität (einerseits als einer bestimmten Dimension der Theoriebildung und der Bildung handlungsrelevanter Überzeugungen, sowie andererseits als eine bestimmte Dimension der Theorievermittlung und der Kommunikation handlungsrelevanter Überzeugungen in Bezug auf die menschliche Lebensform) und Stadt (als einer diesbezüglich produktiven wie rezeptiven menschlichen Praxis) darzustellen.

Dazu muss zunächst das interdisziplinäre Feld abgewandert werden – auf der Suche nach einem Begriff von Normativität, der flexibel genug ist, um auf das Gesamt der städtischen Praxis sinnvoll angewandt zu werden. Dabei wird der Normativität zunächst so, wie sie implizit in Bezug auf die Stadt in den Diskursen über Urbanität zutage tritt, dargestellt und anhand des Beitrags von Hans-Paul Bahrdt kritisch diskutiert, um ihn dann von Normativität im Sinne von Normierung nach Michel Foucault über ein gehaltvolles Verständnis des Begriffs der Norm abzugrenzen. Im Ergebnis wird sich zeigen, dass die Debatte um die Normativität der Stadt für die Zwecke dieser Arbeit besser ohne Einbezug bestimmter soziologischer und/oder machttheoretischer Prämissen rekonstruiert werden muss.

Weiterhin wird im Anschluss an die Diskussion einer zeitgenössischen Formulierung der Quellen der Normativität aus Sicht der Moralphilosophie von Christine Korsgaard wird dafür plädiert, die normative Frage nicht mit der moralischen Frage gleichzusetzen, sondern sie innerhalb der Politischen Philosophie und Theorie vielmehr als diejenige zu begreifen, die uns in allen Bereichen der menschlichen Lebensform, in denen der Mensch Entscheidungsspielraum hat, Entscheidungen bezüglich des Richtigen, aber auch des Wünschenswerten, des ökologisch Angemessenen oder des Schönen zumutet. Auch wird sich zeigen, dass es in der zeitgenössischen Politischen Philosophie und Theorie keinen Begriff von Stadt mehr gibt, der diese als Ort mit besonderer, normativ relevanter Bedeutung auszeichnet.

Zudem wird in Auseinandersetzung mit der dringenden Frage nach den natürlichen Bedingtheiten einer Normativität der Stadt, insofern diese von den Umweltbedingungen abhängig ist, versucht, den Bereich des Normativen mit Adrian Franklin so weit zu fassen, dass eine Diskussion des Status der Natur anchlussfähig ist. Die Frage nach dem Status und der Rolle von Natur ist insofern wesentlich, als es bislang noch nicht geglückt ist, die Natur im Sinne von Umwelt nicht lediglich als instrumentelle Bedingung von Stadt zu begreifen, son-

dern sie nachhaltig und auch mit Blick auf den möglichen Eigenwert von Natur und Umwelt in ein Verständnis von Stadt zu integrieren.

In einem nächsten Schritt wird die so spezifizierte – also nicht allein auf soziologische, kulturwissenschaftliche, moralphilosophische, und auch nicht nur auf streng anthropozentrische Argumente festgelegte – Vorstellung von Normativität in ihrer Eigenschaft als Gestaltungsmoment der menschlichen Lebensform rekonstruiert. Dabei wird sich zeigen, dass Normativität als Gesamtheit dessen zu verstehen ist, was menschliche Handlungen anleitet und mit Sinn und Bedeutung versieht. Es ist nicht ausreichend, die entsprechenden Interaktionsformen allein als Gewohnheiten, oder bloß als Ausdruck geteilter Grundüberzeugungen zu sehen. Vielmehr steht im Kern die wechselseitige Anerkennung als Menschen, die eine umfassende Vorstellung vom wünschenswerten Leben haben, sowie ein realistisch zu verstehendes Bedürfnis nach normativer Richtigkeit dieser Wünsche bei gleichzeitiger Anerkennung der potentiellen Strittigkeit des realistischen Gehalts. Mit einer adäquaten Vorstellung von Normativität ist zudem die Einbeziehung des Gerichtetseins von Handlungen in die Zukunft verbunden. Anschließend wird die Frage geklärt, was als normatives Orientierungswissen zu gelten hat, wie es generiert wird und welchen Status dabei die Lebenswelt¹² hat.

- 12 Mit Lebenswelt ist nicht das, was wir als bloße, alltägliche Umwelt zu erfahren meinen, gemeint. Eher ist mit Hans Blumenberg im Anschluss an Edmund Husserl die Totalität der Sphäre des Vorprädikativen gemeint, die gewissermaßen als Bedingung von Bewusstsein zu verstehen ist. Vgl. Hans Blumenberg, „Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie“, in: ders., *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 2010, S. 109-132. Auf diese Sphäre das Augenmerk zu richten, bedeutet noch nicht, das gesamte Unterfangen der Wissenschaft als ein kontingentes, einer kulturalistischen Exegese gleichkommendes zu begreifen. Es bedeutet aber schon, die Fehler der Aufklärungsphilosophie, des Rationalismus und des Empirismus zu vermeiden, indem die Lebenswelt und die dazu gehörigen Vorurteile als ungeschichtliche Totalität begriffen werden, in der Rationalität nur anteilig Raum gewinnen kann. „Diese Totalität kann aber nicht inhaltlich begriffen werden; alles Inhaltliche ist aus ihr schon abgeleitet, ist sekundär, ist fossil. Diese Totalität ist die Lebenswelt.“ ebd., S. 123. Zwei Aspekte bestimmen nun diese und das Vorurteil genauer: Erstens sind sie qualifiziert durch die prämodale Geltungsweise; damit ist die „Lebenswelt das Universum der Selbstverständlichkeit als Prämodalität“. Zweitens ist das Vorurteil funktionstüchtig und insofern die Lebenswelt „das Resultat der Selektion und Anpassung“ darstellt, ist die Lebenswelt „eingeschränkt auf den Bereich der geregelten Handlungen und Erfahrungen. Das Leben ist nicht nur und so sehr erfüllt mit Institutionen, es ist selbst ganz und gar Institution.“ ebd. S. 124. Mit dem Begriff der Lebenswelt ist zugleich die Forderung nach einer neuen Strenge verbunden; dabei geht es nicht mehr um „Rationalität,

Eine Untersuchung zur Stadt muss sich aber noch konkreter dafür interessieren, wie ihre Begriffe mit dem Untersuchungsgegenstand genau zusammenstimmen. Es reicht nicht, ganz allgemein etwas zu Lebensform, zu Normativität oder zu interdisziplinären Abhängigkeiten zu sagen. Vielmehr scheint es angezeigt, und in Übereinstimmung mit der Tradition der Geschichte von der guten Stadt, der Stadt innerhalb der politikphilosophischen Theoriebildung dadurch eine neue Wichtigkeit beizumessen, dass sie als Kontext eines gelungenen Lebens begriffen wird, für das das Politische einen notwendigen Bestandteil darstellt. Mit dieser Verknüpfung des Privaten mit dem Politischen und dem Versuch, die Politik doch auch wieder ethischen Imperativen zu unterwerfen, soll ein antiki-sierendes Verständnis von Politik, Ethik und ihren Handlungsorten in diejenigen Leerräume einzupassen, die dort entstanden sind, wo sich die moderne, liberale Politische Philosophie nicht mehr äußern kann oder will. Dabei wird versucht, die Notwendigkeit der ethischen Tugend, bzw. des objektiv gelungenen Lebens am Beispiel Platons mit den Einsichten der Moderne hinsichtlich politischer Freiheit zu versöhnen. Dieser rekonstruktive Balanceakt hin zu einer Vorstellung der *Politeia* als „Lebensweise einer Gemeinschaft“, die großes Gewicht auf die einzelne, handelnde Person legt, ist dadurch motiviert, dass Platons Annahme, dass eine „Befriedung der menschlichen Verhältnisse nach außen und in der politischen Gemeinschaft [...] nur möglich [erscheint], wenn der einzelne kraft der Tugend der Selbstbeherrschung [...] den inneren Krieg mit sich selbst überwindet“¹³, das zeitgenössische Nachdenken über die Stadt nicht uninteressiert lassen sollte; gleichwohl soll gerade nicht in aristotelischer Weise der Fokus auf die empirisch gegebene Gemeinschaft und die Macht der Gewohnheit gelegt werden. Die Hoffnung dabei ist, dass so schon einmal die Themen und Wissensbereiche zusammengestellt werden, die in der Zukunft zusammengedacht werden müssten, wenn ein realistisches und zugleich auch reizvolleres Verständnis von der guten Stadt als einem politischen Raum *sui generis* erreicht werden soll.

Im Anschluss an diesen Hinweis auf die derzeit inexistente, gleichwohl notwendige Vermittlung von Individuum und Gesellschaft im Kontext der Stadt wird gezeigt, wie und warum sich entsprechende normative Entwürfe über den Begriff der Geschichte, der Erzählung, des Narratives für den Gegenstand Stadt rekonstruieren lassen. Es ist zumindest nicht unüblich, sich zur Untersuchung bestimmter Zusammenhänge eine Geschichte zu erzählen, welche diese über-

sondern um die Rationalität der Rationalitätsbedingungen selbst – nicht um das Verlangen nach Begründungen, sondern um die Begründung der Begründungsforderungen.“ ebd. S. 131.

13 Vgl. „politeia“ in Christoph Horn/Christof Rapp (Hgg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, S. 358.

haupt erst sinnvoll herzustellen vermag. So lassen sich Tathergänge rekonstruieren; so wird versucht, aufgrund der Kenntnis bestimmter Faktoren die Motive von Handelnden nachzuvollziehen, wenn mit Blick auf die Vergangenheit keine Möglichkeit besteht, diese zuverlässig zu befragen, oder Handlungsoptionen vorzubereiten, weil die Zukunft unbekannt ist. In besonderem Maße ist dies für die geschichtliche Dimension des gegebenen Untersuchungsgegenstandes der Fall; und so geht auch Platon in der *Politeia*¹⁴ vor: Er präsentiert dort unter anderem eine Erzählung von der Entstehung der Stadt, die den normativen Problemkontext überhaupt erst expliziert und entwirft eine Stadt, die noch nicht ist, aber sein könnte. Entgegen des Verdikts, welches Platon selbst gegen Erzählungen ausgesprochen hat, soll ihre lebenspraktische Bedeutung mit David Carr, Peter Goldie und Stephen Toulmin aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an Formen des normativen Orientierungswissens für den Untersuchungsgegenstand Stadt betont werden.

Geschichten und Erzählungen sind auch deswegen von besonderer Bedeutung, da sie in Gestalt der Utopien eine zentrale Textgattung darstellen, welche die Debatte um die Stadt in der Vergangenheit beschickt hat und dies im Übrigen noch immer tut. Sich mittels Geschichten auf die Vergangenheit und jeweilige Gegenwart der Stadt zu beziehen und davon ausgehend normativ in die Zukunft zu denken, hat durchaus partiell rekonstruktiven Charakter und insofern ist auch dieser Bereich der normativen Reflektion über die Stadt zu Teilen nicht notwendig „mehr als die Systematisierung etablierter und akzeptierter Begründungsspiele“.¹⁵ Tatsächlich funktionieren diese Utopien aber nicht primär über Begründungen, auch wenn das zentrale Thema in graduellen Variationen das der Vernunft, der Rationalität oder des Plans ist. Vielmehr werden in diesen Geschichten von der guten Stadt – welche mögliche Formen des Zusammenlebens vor- und darstellen, die von der Gestaltbarkeit des Menschen ausgehen, die eine Art Erziehung oder Umorganisation der menschlichen Angelegenheiten mit Blick auf das Gemeinwesen ermöglicht, mit dem Ziel gesellschaftliche Harmonie zu realisieren – keine Argumente vorgebracht, sondern die Plausibilität des Vorschlags, womöglich gar seine philosophische Wahrheit, soll sich in seiner Attraktivität zeigen.

Dabei ist beim Wechsel von der Antike hin zur Moderne eine Bedeutungsverlagerung insbesondere was das Verständnis von Vernunft anbelangt zu beobachten. Vernunft wird zunehmend als Fähigkeit aus dem Individuum ausgelagert in vernünftig reformistische, rational geplante, effiziente, oder gar intelli-

14 Platon, *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Band 2, Reinbek bei Hamburg 2008, [EA entst. vor 347 v.u.Z.].

15 Julian Nida-Rümelin, *Verantwortung*, Stuttgart i.E., Manuskript S. 34.

gente Institutionen und Strukturen. Entsprechend wird das Gewicht in der Erzählung verstärkt auf die Beschreibung der äußerlichen Welt gelegt. Die Behauptung ist, dass dieser Verlagerung ein Wandel in der Politischen Philosophie korrespondiert, die sich unter anderem in der Konturlosigkeit der Stadt in der modernen Politischen Philosophie äußert. Ziel dieses so weit angekündigten ersten Teils ist, eine Heuristik der Geschichte von der guten Stadt zu entwickeln, die im zweiten Teil des Hauptteils (B. II) auf das ausgewählte Untersuchungsmaterial angewendet werden kann, auch um diese paradigmatischen Bedeutungsverschiebungen zu belegen. Entsprechend werden dort die zentralen Merkmale der Geschichten von der guten Stadt anhand der Beiträge folgender Autoren exemplarisch dargestellt und diskutiert: Platon, Charles Fourier, Le Corbusier und Friedrich von Borries.

1. Zum Forschungsstand

Die Frage nach der Normativität der Stadt ist gewiss nicht neu – sie wurde nur bis in die Gegenwart anders angegangen. Der normative Diskurs über die Stadt kristallisiert sich zumindest für die Moderne im Begriff der *Urbanität*. Mit *Moderne* ist an dieser Stelle zunächst kein besonderer Zeitraum gemeint, sondern eine spezifische Klasse geistiger Anstrengungen, die je eigene Gegenwart in Abgrenzung zu dem, was zuvor galt oder zu gelten schien, auszuzeichnen. Ähnlich definiert Joseph Rouse die Moderne, im Sinne des noch einzuführenden narrativen Verständnisses, als historische Rekonstruktion der modernen Welt als einer Welt „which differs from all predecessor cultures in certain characteristic and systematically linked ways.“ Als Unterscheidungsmerkmal wird klassischerweise mindestens einer der folgenden Aspekte, meistens aber eine Kombination aus ihnen referiert: die Säkularisierung; der Humanismus im Sinne der Auszeichnung der Menschheit als Subjekt von Repräsentation und Wissen, als Quelle aller Werte und Inhaber aller Rechte und moralischer Würde; die Ausdifferenzierung der Wissenschaften; die Rationalisierung; der wissenschaftliche und technologische Fortschritt definiert als Zuwachs an Wissen und Eingriffsmöglichkeiten in Bezug auf die Natur; der Kapitalismus; die globale Ausbreitung der Europäischen Kultur; die Selbst-Legitimierung der Moderne insofern, als sie sich selbst als einziger Fundus gilt, aus dem sie ihre normative Kraft schöpft.¹

Die so genannte *Postmoderne* soll hier als integraler Bestandteil der Moderne verstanden werden; dort wo der Begriff als Bezeichnung eines Stils im Vokabular von Robert Venturi, Heinrich Klotz oder Charles Jencks zweifellos Sinn ergibt, d.i. in der Architektur, hat er allenfalls eine positive, kulturkritische Funktion, auch wenn man sich fragen kann, wie konstruktiv diese Theorie ist, und wie

1 Vgl. Joseph Rouse, „Philosophy of Science and the Persistent Narratives of Modernity“, in: *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 22 (1), 1991, S. 146f.

viel verschiedentlich gebaute Kritiken im praktischen Endergebnis tragen;² hierzu und zu den Spezifika des städtebaulichen Modernismus auf der Grundlage einer sozialen Dynamik im Sinne der Modernisierung aber erst später, in B. II. mehr.

Der moderne Urbanitäts-Diskurs hat insofern er sich zu dem Verhalten von Personen äußert, wiewohl spezifisch im Kontext der Stadt, Affinität sowohl zu kulturwissenschaftlichen, wie auch zu moralphilosophischen Diskursen; insofern er sich zur gebauten Umwelt äußert ist die Frage nach den natürlichen Grundlagen von Stadt berührt. Diesen disziplinären Verknüpfungen von Soziologie, Kulturwissenschaft, Moralphilosophie und Umweltethik soll im Folgenden im Einzelnen nachgegangen werden. Dabei werden Übersetzungsprobleme, ohne allerdings auf die Moderne/Postmoderne-Debatte gesondert noch einmal einzugehen, aufgezeigt, und damit schließlich auch, warum das jeweils zugrunde liegende Verständnis von Normativität nicht geeignet erscheint, um die Normativität der Stadt voll in den Blick zu nehmen, bzw. die Geschichte von der guten Stadt gewinnbringend zu erzählen.

A) NORMATIVITÄT DER STADT ALS SOZIOLOGISCHE URBANITÄT?

Mit Urbanität ist zunächst einmal die Bemühung gemeint, eine Lebensweise, die auf irgendeine phänomenale Art neu war, normativ auszuzeichnen. Diese Differenz ergibt sich prima facie aus dem Unterschied zwischen Stadt und Land. Es gilt also zu untersuchen, ob mit dieser Differenz etwas erfasst wird, was in normativer Hinsicht von besonderer Relevanz sein könnte. Dabei bietet es sich an,

-
- 2 „Die Diskussion um die ‚postmoderne‘ Architektur ist lebhaft, fesselnd und gut dokumentiert, doch für unsere Zwecke handelt es sich eher um eine Randerscheinung. Wenn Venturi und seine Mitstreiter behaupten, die Zeit der ‚modernen‘ Architektur sei passé und müsse einem neuen, ‚postmodernen‘ Baustil weichen, so richtet sich ihre Kritik nicht gegen die Moderne als solche, sondern gegen jene spezielle Bewegung in der Kunst und Formgestaltung des 20. Jahrhunderts, die als ‚Modernismus‘ bezeichnet wird. [...] Die modernistische Kunst und Architektur hat seit 1900 Ideen und Methoden des modernen Denkens und Lebens, die im 17. Jahrhundert entstanden, aufgegriffen und mit neuen Leben erfüllt, und zwar auf manche merkwürdige und überraschende Weise. Doch soviel ist klar, daß die Moderne, um die heute der Streit geht, auf jeden Fall lange vor 1890 begonnen hat.“ Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991, S. 22f.

mit derjenigen Definition von Urbanität zu beginnen, die selbst am wenigsten normativ aufgeladen erscheint. So schlägt Walter Siebel vor: „Urbanität heißt städtische Lebensweise, das, was die Lebensart des Stadtbewohners von der der Landbevölkerung unterscheidet.“³ So elegant oder banal diese Definition zunächst einmal wirkt, so wenig kann damit etwas gemeint sein, was heute von politikphilosophischem Interesse sein sollte. Unterschiede zur ländlichen Lebensweise sind, was Versorgung und Mobilität anbelangt, kaum noch gegeben und mittlerweile ist Bürger ganz offensichtlich nicht mehr nur derjenige, der an einer Burg wohnt. Daher wollen als zentraler Unterschied zuerst lediglich die eingangs zitierten Zumutungen, welche mit der Umwelt des Stadtbewohners verbunden sind, einfallen, die die Stadt selbst politisch eher zu einer problematischen Nebenwirkung einer besonderen politischen Praxis machten, nämlich der des Liberalismus oder seiner praktisch misslungenen Umsetzung einer mit der Industrialisierung verbundenen Individualisierung im Modus einer kapitalistisch verfassten Gesellschaft. Das aber wäre zu einfach. Städte sind niemals nur Ausdruck des Liberalismus gewesen, schon gar nicht alleine dadurch, dass dem Leben in ihnen andere Strukturen zugrunde liegen als dem auf dem Land.

Der nächste Schritt wäre, sich um eine Definition zu bemühen, die selbst schon normativer operiert. Die Stadt müsste nun als ein Ort verstanden werden, an dem sich eine normativ ausgezeichnete Lebensweise realisieren lässt. Dies ist unter anderem wenigstens dann der Fall, wenn ihr Gegenstück überzeugend abgewertet werden kann. So hat Urbanität nach Meinung etlicher Autoren ihren Ursprung in der normativ qualifizierten Opposition zur ländlichen Lebensweise, der „ungelenken, gewalttätigen Rusticitas“⁴ Dabei bleibt allerdings fraglich, ob diese Bewertung historisch zutreffend ist. Murray Bookchin ist zum Beispiel der Ansicht, dass einige der außerordentlichsten zivilisatorischen Leistungen auf den Gebieten der Kultur, Technologie und der sozialen Freiheit immer dann vollbracht werden konnten, wenn sich Stadt und Land in einem Kooperationsverhältnis und insgesamt mit der Umwelt in einem Gleichgewicht befunden hätten –

3 Diese Definition stammt von Walter Siebel, in: Hartmut Häußermann (Hg.), *Großstadt. Soziologische Stichworte*, Opladen 1998, S. 262. Interessanterweise wird von dem Stadtbewohner im Singular, als Individuum gegenüber der Landbevölkerung als Gesamtheit gesprochen, was nebenbei auf eine wesentliche Bedingung dessen, was mit Urbanität im Zusammenhang mit der Großstadt gemeint ist, verweist, nämlich den der möglichen Individualisierung in der anonymen Gesellschaft aus der Gemeinschaft heraus – oder auch: der unvollständigen Integration.

4 Vgl. den Eintrag „Urbanität“ in Joachim Ritter et al. (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band XI, Basel 2001, Sp. 351f.

auch wenn er keine konkreten Beispiele nennt.⁵ Auf die Gegenwart bezogen ist, wenn überhaupt, die Stadt wie erwähnt der Ort, an dem die Kriminalitätsraten höher sind. Das Maß der Ungelenkigkeit jedenfalls ist aus den Statistiken verschwunden; wieder zeigt sich, dass, unter Bedingungen, die eine Herstellung gleichwertiger Lebensverhältnisse – auch im Bildungsbereich – anstreben, der Begriff von Urbanität so gefasst von geringem heuristischen Wert ist. Jeder, normativ gesprochen, hat ein Recht auf Bildung; jeder ist normalerweise Bürger wenigstens eines Landes; jeder ist frei geboren und hat ein Recht darauf, in Unabhängigkeit von feudalen oder von anderen unfreiheitlichen Strukturen zu leben, wenn er diese nicht explizit selber wünscht.

Ließe sich also behaupten, dass Urbanität primär ein historischer und zudem höchst erfolgreicher Begriff ist, der seine Forderungen erzielt und sich entsprechend selbst abgeschafft hat? Die urbanisierte Welt als Himmel auf Erden – und wir, die wir mitten drin leben, können unser Glück nur noch nicht (begrifflich) fassen? Wohl kaum. Denn Urbanität hatte nie einen stabilen normativen Kern, auf dessen Interpretation immer wieder intellektuelle Anstrengungen verwendet worden wären. Zutreffend ist zwar in historischer Perspektive, dass mit der Aufklärung auch für die städtische Umwelt der Begriff der gleichen Freiheit wichtig wird. Von hier rühren die kosmopolitischen Konnotationen von Weltoffenheit und Zivilisiertheit. Spätestens ab 1888 ist aber in Fremdwörterbüchern unter „urban“ nicht nur „städtisch, stadtmäßig“ sondern auch „fein, höflich, artig, gesittet“⁶ an Bedeutungen aufgeführt. Die Idee einer so höflich gearteten, zivilen Gesellschaft lässt sich noch weiter zurückverfolgen, wenn beispielsweise in der Politischen Theorie von Marsilius von Padua Stadt und Reich gleichgesetzt werden und damit dem Souveränitätsbewusstsein einer erstarkenden Bürgerschaft, der „universitas civium“, Rechnung getragen wird.⁷ Und auch Erasmus von Rotterdam verfolgte die Intention, im Rahmen des Städtischen Herrschaft durch die Bürger selbst legitimieren zu lassen. Das hierzu passende sozialphilosophische Tugendkonzept heißt ihm allerdings „civilitas“ – „urbanitas“ bleibt nur der

5 Vgl. Murray Bookchin, *Urbanization Without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Montréal u.a. 1992, S. 2.

6 Vgl. L. Kiesewetter (Hg.), *Neuestes vollständiges Fremdwörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der in der heutigen deutschen Schrift- und Umgangssprache gebräuchlichen fremden Wörter Redensarten, Vornamen und Abkürzungen mit genauer Angabe ihres Ursprungs, ihrer Rechtschreibung, Betonung und Aussprache*, Glogau 1888, S. 745.

7 Vgl. Wilhelm Ribhegge, *Stadt und Nation in Deutschland vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Münster 2002, S. 21.

Begriff für feines Benehmen.⁸ Folgenreicher für die spätere Entwicklung des Begriffes ist allerdings ein weiteres Distinktionsmerkmal des Städtischen, welches, anders als höfische Zusammenhänge und exzeptionelles Bürgertum, in der Tat noch immer in prägender Form in den Städten gegeben ist: die Anwesenheit des Fremden, und dies als Normalfall. Die Stadt ist der Ort, an dem die Begegnung mit dem Fremden „wahrscheinlich“⁹ wird. Dieser Umstand ist es eigentlich, der infolge die Stadt zu einem Ort spezifischer Ungebundenheit, „unvollständiger“ Integration macht, und den Menschen und seine hieraus resultierende Geistesverfassung ins Zentrum der weiteren soziologischen Analyse stellt.

Georg Simmel ist dabei derjenige, der mit seinem Versuch, die großstädtische Lebensweise aus der Psychologie des Menschen als einem Unterschiedswesen zu erklären – und dabei das Wesen der Großstadt genauso darzustellen wie sie, in Verbindung mit den Hauptgedanken aus seiner *Philosophie des Geldes*, in die Kulturgeschichte des Individualismus einzubetten –, den originellsten Entwurf einer normativen Auszeichnung der Stadt für die menschliche Lebensform und eben nicht eigentlich als eine partikuläre menschliche Lebensweise geleistet hat:

„Das bedeutsamste Wesen der Großstadt liegt in dieser funktionellen Größe jenseits ihrer physischen Grenzen: und diese Wirksamkeit wirkt wieder zurück und gibt ihrem Leben Gewicht, Erheblichkeit und Verantwortung. Wie ein Mensch nicht zu Ende ist mit den Grenzen seines Körpers oder des Bezirkes, den er mit seiner Thätigkeit unmittelbar ausfüllt, sondern erst mit der Summe der Wirkungen, die sich von ihm aus zeitlich erstrecken: so besteht auch eine Stadt erst aus der Gesamtheit der über ihre Unmittelbarkeit hinausreichenden Wirkungen. Dies erst ist ihr wirklicher Umfang, in dem sich ihr Sein ausspricht.“¹⁰

Dieser von Simmel gesetzte Impuls kann hier allerdings aus zwei Gründen nicht aufgenommen werden. Erstens müssen die psychologischen und geldtheoretischen Aspekte der Stadt hier aus disziplinären Gründen durchwegs unterbelichtet bleiben; zweitens allerdings ist zu bezweifeln, dass es Simmel gelungen ist, mit seiner dann folgenden Beschreibung des städtischen Habitus, den weiten Raum, der der Frage nach dem Wesen der Stadt hier anfangs zurecht gegeben worden

8 J. Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 351.

9 So nennt Richard Sennett die Stadt die „Siedlungsform, die die Begegnung einander fremder Menschen wahrscheinlich macht“, in: ders., *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a.M. 1991, S. 60f.

10 Georg Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Band I, Frankfurt a.M. 1995, S. 116-131 [EA 1903].

war, nicht wieder auf kontingente Beschreibungen soziologischer Natur einzugrenzen: von allgemein berechnendem Verhalten im Sinne von „Pünktlichkeit“, „Blasiertheit“, „Reserviertheit“ (mit dem „Oberton versteckter Aversion“), „Intellektualität“, sowie von bloß soziologisch – und nicht etwa lebensphilosophisch – relevanten Umständen infolge der „unvollständigen Integration“, die mit den zuvor genannten „im engeren Sinne vereinheitlichenden Motiven ein untrennbares Ganzes der großstädtischen Lebensgestaltung [bildet]“¹¹

Und so ist mit Urbanität in der weiteren Geschichte des Begriffs zunächst einmal nicht mehr als ein Verhaltensrepertoire gemeint, das sich vor allem in Städten beobachten lässt. Insofern bleibt er ein primär deskriptiver Begriff, dessen Diskussion traditionellerweise vor allem von Seiten der Soziologie beschickt wird. Nachdem dort allerdings die Tendenz besteht, jede Stadt unter dem Begriff der Urbanität zu beschreiben und nahezu alles, was in einer urbs stattfindet irgendwie urban zu nennen, ist die Liste, die all jene Versuche, den Zusammenhang von städtischem Raum und individuellen Qualitäten genauer, vorzugsweise attributiv, zu spezifizieren, mittlerweile einigermaßen lang. Thomas Wüst zählt im Jahr 2004 auch 71 verschiedene Definitionen.¹² Das ist sicherlich das Wesen von Neuinterpretationen und Paradigmenwechseln, nur wird Urbanität so zu einer beliebig kombinierbaren Worthülse und taugt nicht mehr als theoretische Instanz.

Durch die Jahrhunderte hindurch wird immer wieder versucht, die Wechselwirkungen zwischen Stadt und Persönlichkeit zu beschreiben und zugleich normativ auszuzeichnen. Dabei bleiben die theoretischen Gründe für diese Auszeichnungen, abgesehen von einigen humanistisch gebildeten Ausflügen in die Geschichte, zumeist einigermaßen unklar. Wenn Mumford zum Beispiel behauptet, dass in der athenischen polis-Kultur eine ganz besondere Erfahrungswelt einen ganz besonderen neuen Menschen hervorgebracht hätte,¹³ ist immer noch völlig undurchsichtig, was diesen neuen Menschen auszeichnet, warum er etwa noch heute bewundernswert sein sollte oder, wenn dem zugestimmt werden kann, was das für die heutige Praxis in den Städten heißen kann oder soll.

11 G. Simmel, „Großstädte und Geistesleben“, S. 128.

12 Vgl. Thomas Wüst, *Urbanität. Ein Mythos und sein Potential*, Wiesbaden 2004 S. 59f.

13 „There is no better place to confront the paradoxical relation between the mind and the body through which it expresses itself, the social body that becomes a humanized landscape or a city, than the Greek polis, above all in Athens. [...] The highest product of that experience was not a new type of city, but a new kind of man.“ Lewis Mumford, *The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, London 1961, S. 159.

Genauso lässt sich nicht klar erkennen, inwiefern der Beitrag Edgar Salins einen wertvollen Beitrag zur Normativität der Stadt geleistet haben mag. Zu erwähnen ist – bis auf den durchaus bedenkenswerten Vorschlag, den Begriff der Urbanität doch am besten gar nicht mehr zu verwenden – lediglich der sicherlich nicht intendierte Umstand, dass Salin wohl im Ergebnis in seiner Begriffsrekonstruktion ein normatives Ziel verfolgt, das schwerlich in seinem Sinne gewesen sein dürfte, nämlich das einer politischen Kultur der Unwahrhaftigkeit.¹⁴

Und auch wenn Alexander Mitscherlich den Finger auf eine allgemeine Befindlichkeit seiner Zeit gelegt haben mag, ist immer noch nicht klar, wie oder auch nur warum Städte *wirtlicher* zu gestalten wären.¹⁵ Selbstverständlich lassen sich die einzelnen kritischen Momente im Kontext der Zeit genauso nachvollziehen wie die persönlichen Präferenzen in Bezug auf Politik und Urbanismus des Kritikers. Zugleich dürften diese Ein- und Auslassungen wenig ertragreich sein, wenn es darum geht, das allgemeine Gerüst dessen, was in kritischer, normativer Absicht an Städten interessieren sollte, zu rekonstruieren.

Um noch an einem Beispiel zu zeigen, dass allein die soziologische Analyse des Zusammenhangs von Mensch und gebauter Umwelt die relevanten Merkmale der damit verbundenen Interpretation eines gelungenen Lebens nicht einfängt,

14 Vgl. Edgar Salin, „Urbanität“, in: Deutscher Städtetag (Hg.), *Erneuerung unserer Städte*, Stuttgart 1960. Denn interessanterweise geht dieser, eigentlich kritisch gemeinte Beitrag der Rhetorik von der guten Stadt und den guten Menschen auf den Leim. Salin knüpft seine Erörterungen zum Begriff der Urbanität an der so genannten *asteiotes* an. Hiermit ist allerdings lediglich eine mehr oder weniger kultivierte, verbale Beschönigung der Dinge gemeint: „The Athenians, by a tendency they called Asteiotes or Hypocorisma, systematically substituted pleasant for unpleasant names, and gilded the most disagreeable subjects with tolerable and decorous designations. [...] idiocy they called simplicity [...]; ‘taxes’ were termed ‘subscriptions’ or ‘contributions’; the ‘prison’ was the ‘house’; the executioner a ‘public servant’; a general abolition of debts was a ‘disburdening ordinance.’ Thucydides in one of the most profound and memorable passages in his history tells us how the morals of the Greeks in his days were undermined, and how carefully they concealed the ruins of their character under the flowers of their speech. ‘The customary meaning of words with reference to actions they changed’ he says, ‘at their will and pleasure; for unreasoning rashness passed as „manliness“ and „esprit de corps,“ and prudent caution for specious cowardice; sobermindedness was a mere cloak for effeminacy and general prudence was „inefficient inertness.““ Frederic William Farrar, *Chapters On Language*, Charleston 2009 [EA London 1865], S. 281-282.

15 Alexander Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Frankfurt a.M. 1965.

und um darauf aufmerksam zu machen, dass gerade die milieugebundene Beschreibung vorgefundener, zum Teil bloß kontingenter Verhaltensformen keine Verallgemeinerungen oder Analogisierungen in normativer Hinsicht zulässt, sei im Folgenden die soziologische Vorgehensweise anhand eines der klassischen Unterscheidungsmerkmale der modernen Großstadt exemplarisch dargestellt. Dabei handelt es sich bei diesem schon nicht um eine Bedingung derselben, sondern lediglich um ein Kriterium: Die Rede ist von der Funktion der Öffentlichkeit, beziehungsweise des öffentlichen Raums.¹⁶ Die Unterschiede zwischen einer fortwährend politisch relevanten Öffentlichkeit und dem, was in der Stadt der öffentliche Raum ist, dürften schnell klar werden.

Ein Jahr bevor Jürgen Habermas die Kategorie der bürgerlichen Öffentlichkeit als Ort der Selbstverständigung im 18. Jahrhundert darstellt und interpretiert,¹⁷ identifiziert Hans-Paul Bahrtdt die Polarität von Öffentlichkeit und Privatheit in der modernen Großstadt als Ursprung von Urbanität als Verhaltensform.¹⁸ Bahrtdt schrieb damals vor allem gegen die nach wie vor Ton angebende konservative Großstadtkritik im Stile eines Wilhelm Riehls oder Oswald Spenglers an. Fokus der Analyse ist bei Bahrtdt und Habermas demnach theoretisch derselbe Raum.¹⁹ In der Sphäre, in der Habermas die Entwicklung der politisch-literarischen Öffentlichkeit der bürgerlichen Stadtgesellschaft zur bürgerlichen Öffentlichkeit nachzeichnet, die zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Hof und kleinfamiliärem Binnenraum vermittelt und eine Repräsentationsfunktion im politischen System innehat, müsste sich somit auch das, was Urbanität ausmacht, wiederfinden lassen. Bahrtdt allerdings geht, wie er später hinzufügt, ungeschichtlicher und „unphilosophischer“²⁰ vor und will nicht wie Habermas Genese und Verfall einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft untersuchen. Das ist auch richtig so, denn die Analogie hält keine langen Strecken Ideengeschichte

16 Hans Paul Bahrtdt, *Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau*, Wiesbaden 2006 [EA 1961], S. 85.

17 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1969 [EA 1962].

18 Es handelt sich dabei wie schon angedeutet nicht um die erstmalige Feststellung dieser typisch städtischen Polarität. Auch Georg Simmel, Louis Wirth und Max Weber stellen sie fest. Dennoch ist die Bahrtdt'sche Analyse aufgrund seines Versuches, die sozialen und baulichen Kategorien analog zu verstehen, hier am instruktivsten. Vgl. auch: Ulfert Herlyn, „Zur Neuauflage des Buches ‚Die moderne Großstadt‘“ in: H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 25.

19 Vgl. U. Herlyn, „Zur Neuauflage ‚Die moderne Großstadt‘“, S. 18.

20 Vgl. H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 30.

durch. Schon im Ansatz dürfte klar sein, dass der öffentliche Raum bei Habermas letztlich wenig mit dem öffentlichen Raum der Stadt zu tun hat.²¹

Bahrds Erkenntnisinteresse ist jedenfalls geleitet von der Annahme, dass Stadt als einzige Siedlungsform die Trennung dieser topischen öffentlichen und privaten Räume kennt und eine gesamtgesellschaftlich relevante Änderung des individuellen Verhaltens bewirkt:

„Die Frage lautet: was bedeutet die räumliche Trennung von privater und öffentlicher Sphäre und ihre unterschiedliche bauliche Ausgestaltung unter soziologischem Aspekt? Warum kennen nichtstädtische Siedlungen diese Sphären-Trennung und deren positive und normierende Stilisierung nicht? [...] warum erfährt das Verhältnis von öffentlicher und privater Sphäre in der modernen Großstadt eine Veränderung?“²²

Bahrdr nimmt Öffentlichkeit in einem ersten, basalen Schritt als Forum miteinander nicht verwandter oder durch traditionale Herrschaftsbeziehungen gebundener Individuen an. Damit ist der Begriff der Öffentlichkeit in derjenigen Sphäre des Privaten übrigens uneindeutig, den Habermas mit der Kategorie des Bürgertums durchaus konkretisiert hatte.²³ Wenn die bürgerliche Öffentlichkeit für den Schnittbereich des Staates und der politisch aktiven, literarischen Öffentlichkeit steht, weist Urbanität primär in die andere Richtung. Sie umfasst zwar den Bereich der bürgerlichen Öffentlichkeit, ist aber Schnittbereich mit dem als privat gedachten Bereich eines spezifischen Lebensstils und zwischen diesen eine Art Scharnier. Durch diese begriffliche Steuerung des Erkenntnisinteresses kommen bei einer Untersuchung dieser Verhaltensform auch unerhebliche Aspekte in den Blick, andere werden wiederum übersehen. Wenn nun Ulfert Herlyn im Anschluss an Bahrdr behauptet, dass diese „Öffentlichkeit seit jeher das Lebenselixier der verstädterten bürgerlichen Gesellschaft dar[stellt] insofern, als die freie Zugänglichkeit zu Informationen eine notwendige Voraussetzung von

21 Vgl. dazu beispielsweise die Unterscheidung zwischen topischem und metatopischem öffentlichen Raum bei Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham/London 2004, S. 85f.

22 H.-P. Bahrdr, *Die moderne Großstadt*, S. 33.

23 Die bürgerliche Öffentlichkeit ist bei Habermas als Körper repräsentativer Öffentlichkeit gegen den Staat als Inhaber abstrakter öffentlicher Gewalt gewendet. Stadt war im 18. Jahrhundert der Ort, an dem sich bürgerliche Intellektuelle und die Erben der höfischen Gesellschaft zur bürgerlichen Öffentlichkeit zusammen fanden. Vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S.63ff.

Demokratie darstellt“²⁴, so darf man sich fragen, wovon seiner Meinung nach heutige Gesellschaften leben sollen. Herlyn trägt den Entwicklungen des öffentlichen Raumes im Zuge von zunehmendem Verkehr, Privatisierung, Mediatisierung, Wandel der Stadtstruktur und Individualisierung zwar Rechnung, plädiert allerdings nach wie vor dafür, dass das Verhalten, welches eben allein durch die Dichotomie gebauter öffentlicher und privater Räume entsteht, maßgeblich zur Analyse des Städtischen beitragen kann. Dabei gilt ihm der öffentliche Raum auch gleich als „Grundgesetz der Stadt“ und entsprechend sollte doch das Verhalten der Menschen in diesem eminent bedeutsamen Raum von enormer normativer Bedeutung sein. Wie nun ist dieses Verhalten zu interpretieren?

Das Verhalten der Städter, die per definitionem nicht alle der gleichen Gemeinschaft angehören, orientiert sich nach Bahrdr am zweckgebundenen und auf den Handel beschränkten Verhalten auf dem Markt und ist folglich nur auf einen Teilbereich bezogen, wenn überhaupt, politisch. Walter Siebel führt dieses Kriterium fort und bestimmt entsprechend das „Verhalten auf einem Markt als stadtypisches Verhalten: Marktbeziehungen erfassen den Einzelnen nur ausschnittshaft und partiell.“²⁵ Damit ist nach Bahrdr die Öffentlichkeit der modernen Stadtgesellschaft im Gegensatz zur ländlichen Gemeinschaft als ein rationales, nicht soziostrukturell vorbestimmtes System gekennzeichnet.²⁶ Die zivilisatorische Hoffnung, die nun mit der Bemühung um den Begriff der Urbanität in diesem Kontext verbunden ist, besteht darin, dass diese sozial zunächst einmal freischwebenden Marktteilnehmer zu einer Form des gepflegten Umgangs miteinander gelangen. Urbanität ist in diesem Sinne normative Sicherungsleine im Prozess des individualistischen Abseilens aus engeren Gemeinschaftsgefügen. Von Urbanität darf hier „erst“ dann die Rede sein, wenn die geistige und räumli-

24 U. Herlyn, „Zum Bedeutungswandel der öffentlichen Sphäre – Anmerkungen zur Urbanitätstheorie von H. P. Bahrdr“, in: Walter Siebel (Hg.), *Die europäische Stadt*, Frankfurt a.M. 2004, S. 121.

25 Vgl. H. Häußermann, *Soziologische Stichworte*, S. 265.

26 „Kontakte auf dem Markt sind beliebig und es sind Kontakte zwischen einander prinzipiell Unbekannten. Man muss den Verkäufer nicht kennen, um die Ware bei ihm zu kaufen. Der Markt ist ein offenes, kein geschlossenes Sozialgefüge. Der Markt der Stadt ist gekennzeichnet durch ‚unvollständige Integration‘. Dies ist das Besondere an der Stadt. Es fehlt ein vorgegebenes soziales Beziehungssystem, das die Beziehungen der Individuen lückenlos definiert. Erst die Abwesenheit eines vorgegebenen Bezugssystems macht es möglich, dass Individuen sich als Individuen überhaupt begegnen können.“ H. Häußermann, *Soziologische Stichworte*, S. 265.

che Trennung „durch distanzüberbrückende Kommunikationsformen“²⁷ zumindest temporär beseitigt werden kann.

Grundsätzlich sei nämlich das soziale Verhalten im öffentlichen Raum repräsentativer Natur, was, dieser Hinweis darf offenbar nicht fehlen, wohlgerichtet nicht mit Imponiergehabe – das heißt unerwünschter Form von Repräsentation, so zum Beispiel die des falschen Geschmacks – zu verwechseln sei.²⁸ Gleichwohl, und man fragt sich nach der politischen wie philosophischen Relevanz, kann trotz „aller Kasuistik erlaubter Themen [...] sich aus der Frage nach dem Weg ein Flirt entwickeln.“²⁹ Viel wichtiger aber natürlich ist, dass durch diese Form des Verhaltens die negative Voraussetzung der Öffentlichkeit – die Lücke in der Integration – überwunden werden kann. Dieses „Brücken [...] bauen, wo man will“³⁰ ist die Aufgabe des Städters gewissermaßen und er löst sie durch die Stilisierung seines Verhaltens. Solch repräsentatives Verhalten im öffentlichen Raum entspricht, soviel Stil muss sein, dem kommunikativen Angebot des Gentlemans, dem geformten Eindruck, nicht etwa dem Distanz erzeugenden Beeindrucken durch eine grobschlächtige Form des Umgangs oder gar dem *prima facie* asozialen Abhängen. Wie adäquat auch immer die Präferenz für den Wohlerzogenen gegenüber dem Rüpel sein mag: Die Analyse führt hier abermals kaum weiter als zur Bildung und Bewertung von Stereotypen öffentlicher Verhaltensäußerungen, diesmal vor dem Hintergrund der alten Bürgerstadt.³¹ Es ist zu vermuten, dass dies unter anderem schon an dem gewählten Ausgangsmodell liegt, denn Bahrtdt geht „im historischen Rückbezug eigenartig eklektizistisch vor, indem er sich allein auf Max Weber bezieht“ und hat beispielsweise, wie Herlyn meint, die Beiträge von Simmel nicht rezipiert,³² woran anschließend, wie schon angedeutet, noch wenigstens versucht werden könnte, mehr über die psychophysischen und -sozialen Auswirkungen der städtischen Umwelt auszusagen, die

27 U. Herlyn, „Zur Neuauflage ‚Die moderne Großstadt‘“, S. 12.

28 Vgl. U. Herlyn, „Bedeutungswandel“, S. 122.

29 H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 94.

30 H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 93f.

31 Diese Kritik wurde in ähnlicher Weise auch von Hartmut Häußermann und Walter Siebel schon vorgebracht; allerdings dort vornehmlich mit dem Hinweis auf die veränderten Sozialstrukturen, denen die Soziologie entsprechend mit neuer Typenbildung anhand derselben nachkommen müsste. Soweit ich sehen kann, ist daraus kein neuer, normativer Impuls für die Art der Typenbildung selbst entstanden. Vgl. H. Häußermann/W. Siebel, *Neue Urbanität*, Frankfurt a.M. 1987.

32 U. Herlyn, „Zur Neuauflage ‚Die moderne Großstadt‘“, S. 9, sowie: H. P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, darin: Kapitel „II. Öffentlichkeit und Privatheit als Grundformen städtischer Vergesellschaftung“, S. 81-130, insb. S. 81-98.

dann wiederum interessant für das politikphilosophische Projekt der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft sein könnten.

Repräsentation, Distanz und Sachlichkeit lassen sich jedenfalls nur schwerlich allein als notwendige Folge von marktförmigen Beziehungen verstehen. Zum einen dürfte die Entwicklung der Marktgesellschaft heute zeigen, dass im Gegenteil das Augenmerk verstärkt auf der persönlichen Bindung durch Emotionalisierung, der Prägung ganzer Lebensstile und der nicht unbedingt für den einzelnen Marktteilnehmer und seine rechnende Verstandestätigkeit transparenten Verfassung der ökonomischen Spielregeln liegt. Zum anderen versteht der Versuch, städtisches Verhalten nach Art der Marktförmigkeit zu modellieren, bspw. die Möglichkeit, die Durchdringung der menschlichen Lebensform von einem Marktfunktionalismus selbst kritisch in den Blick zu nehmen. Dabei könnte nämlich nicht die Kopie marktförmigen Verhaltens in einer Reihe von Lebensbereichen interessieren, sondern vielmehr die daraus resultierende Verzerrung der jeweiligen Bereiche und der gesellschaftlichen Praxis in toto. Es ist hier leider nicht der Ort, den Zusammenhang von marktwirtschaftlichen respektive kapitalistischen Systemen und gesellschaftlichem Verhalten zu eruieren. Grundsätzlich allerdings erscheint das Herausgreifen eines Aspekts, den der Existenz eines Marktes, und seine Erklärung impliziter zum normativen Modell, weniger paradigmatisch denn eigentümlich und verkürzt.

Wichtig ist nicht nur zu sehen, dass genau diese, eigentlich für konstitutiv genommenen Systemzwänge des Marktes die Sphären des Öffentlichen wie auch des Privaten verzerrend durchdringen können, und dass sich, um die Analogie vielleicht doch ein letztes Mal zu bemühen, nur das, was Habermas als „Scheinprivatheit der neuen Sphäre, für die Entinnerlichung deklarer Innerlichkeit“³³ bezeichnet, als Ersatz für die bürgerliche Öffentlichkeit vorbereitende literarische Öffentlichkeit als Öffentlichkeit findet, und dass sich schließlich die Spannung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit auflöst. Das gesteht Bahrdt in seinem Vorwort zur zweiten Auflage zwar zu:

„Die Erörterungen sind, wie gesagt, insofern lückenhaft, als sie nur beschreiben wie, aber nicht erklären, warum sowohl die öffentliche als auch die private Sphäre einer gewissen Erosion ausgesetzt sind und warum große Bereiche des städtischen Lebens neu entstanden sind, deren sozialer Aggregatzustand weder öffentlich noch privat ist. Diese Frage kann

33 Jürgen Habermas, *Strukturwandel*, S. 176. Vgl. zu Habermas eigenen Kritik der Konzeption von „politischer Öffentlichkeit als Steuerungszentrum der politischen Geschichte einer Gesellschaft“ den Beitrag von Dirk Richter, „Zivilgesellschaft. Probleme einer Utopie in der Moderne“, S. 179, in: Rolf Eickelpasch/Armin Nassehi (Hgg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 170-208.

nicht behandelt werden, ohne darauf einzugehen, in welcher Weise in einer vom Kapitalismus geprägten, bürokratisch verwalteten Industriegesellschaft sich die Aktivitäten von ‚Privatleuten‘ und ‚öffentlicher Hand‘ in anderer Weise verschränken, als in der alten ‚Bürgerstadt‘ wie auch in der frühen ‚bürgerlichen Gesellschaft‘.“³⁴

Diese, wenn man ehrlich ist sogar verheerenden Erosionen aber zu sehen und dabei dessen ungeachtet doch nur mehr die Tugend dieser Bürgerstadt in soziologischer Kleinstarbeit auch an Orten zu suchen oder zu behaupten, wo sie schlicht nicht mehr gesellschaftlich wirksam ist, gleichsam nur mehr Dekorattitüde wird, oder zur einigermaßen zweifelhaften ethischen Verkaufsstrategie eines Systems zu entwickeln, welches prinzipiell einer Neubewertung bedarf, erscheint sonderbar und in gewisser Weise fahrlässig:

„To obscure this social cause of nearly all our basic problems today – economic as well as ecological, cultural as well as institutional, and personal as well as political; worse still, to conceal it, however inadvertently and clumsily, by blaming this devastation on ‚our‘ malfeasances in reproducing, consuming, and seeking a materially rewarding life – this obfuscation fosters misanthropy, mystical quietism, and the withdrawal of an incalculable number of people from the public sphere into private life.“³⁵

Davon abgesehen, dass die von Bahrtdt geleistete Definition von Öffentlichkeit und Privatheit hinreichend schwach ist³⁶ und mittlerweile in Bezug auf die Frage nach den diesen soziologischen Begriffen entsprechenden Räumen große Ratlosigkeit herrscht, geht mit dieser Spannung auch kein allzu zentraler Bestandteil des normativen Gesellschaftspotentials der Stadt verloren. Bahrtdt skizziert im Wesentlichen eine Art bürgerliche Tugend, die von ganz speziellen sozialen und politischen Bedingungen genährt wird. Schon auf damalige Verhältnisse angewandt dürfte hiermit schwerlich die Normativität der Stadt in einem überhaupt für alle Individuen relevanten Sinne beschrieben sein. Der Umstand, dass sich durch die Entwicklung des Mittelstandes die Arbeiterschaft an das Bürgertum angenähert hat³⁷, heißt im Übrigen auch nicht, dass damit die klassischen Bürgertugenden an allen Orten zu einer mittelständischen Blüte in urbanen Land-

34 H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 49.

35 Murray Bookchin, *Re-enchanting humanity. A defense of the human spirit against anti-humanism, misanthropy, mysticism and primitivism*, London u.a. 1995, S. 254.

36 „Öffentlich sollen die Themen sein, die alle angehen, privat jene, die nur den jeweiligen individuellen oder Kleingruppenbereich betreffen.“ H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 37.

37 Vgl. H.-P. Bahrtdt, *Die moderne Großstadt*, S. 22.

schaften geführt hätten – gerade weil sich vielleicht das revolutionäre Potential tatsächlich durch die fortgeschrittene Integration der Entfremdeten in die Fetsch-Gesellschaft verflüchtigt haben könnte, wer weiß.

Die im Ausgang vom soziologischen Zugriff auf Urbanität entwickelte Stadtforschung, oder auch Urbanistik, wird jedenfalls aufgrund der Komplexität ihres Gegenstandes Erkenntnisse aus anderen sozialwissenschaftlichen Bereichen, insbesondere Sozialgeographie, Stadtplanung, Städtebau und Landschaftsarchitektur miteinbeziehen und ist demnach

„multifocal. Sie integriert das Wissen, die Regeln, Fähigkeiten und Praktiken, welche für die Produktion städtischen Raums benötigt werden. Heute, in der modernen Welt, zählen dazu vorrangig Stadtforschung, städtische Entwicklungsplanung (auch: strategische Planung), und Städtebau. Moderne Urbanistik ist ein multi- und interdisziplinäres, verschiedene Wissenskulturen und berufliche Qualifikationen umfassendes Projekt.“³⁸

Allerdings ist die Rolle, welche die Politische Philosophie dabei spielt mehr als marginal. Tatsächlich scheinen sich zudem die theoretische und die anwendungsbezogene Forschungspraxis zu entkoppeln.³⁹ Zu beobachten ist eine ressourcenarme universitäre Forschung neben einer planungs- und ergebnisbezogenen, häufig unkritischen Tendenz, die sich mitunter als „naive[r] Handlanger der neoliberalen Politik“ darstellt.⁴⁰ Gerd de Bruyn vertritt beispielsweise die These, dass sich insbesondere die im Geiste humanistischen und utopischen Denkens entstandene Disziplin des Städtebaus zugunsten ihrer Vermittelbarkeit als pragmatische Planungsdisziplin vom „überflüssigen Ballast kritisch-reflexiven Denkens“ befreit hat.⁴¹

Auch deswegen sollte das normative Potential des Städtischen in einstweiliger Absehung von bestimmten bildungsbürgerlichen, historistischen oder soziologischen Vorannahmen und Sichtbeschränkungen rekonstruiert werden. Denn wir können davon ausgehen, dass die Stadt in vielfältiger Weise Einfluss auf

38 Dieter Hassenpflug, *Reflexive Urbanistik*, Weimar 2006, S. 92.

39 „Seit längerem zeichnet sich die Spaltung zwischen einer anwendungsorientierten und einer akademischen Stadtsoziologie ab.“ Walter Siebel, „Vorwort“, in: Peter Saunders, *Soziologie der Stadt*, Frankfurt 1987, S. 11.

40 Vgl. Christer Bengs, „Planning Theory for the Naïve?“, in: *European Journal of Spatial Development*, July 2005; Tore Sager, „Communicative Planners as Naïve Mandarins of the Neo-Liberal State?“, in: *European Journal of Spatial Development*, December 2005; beide auf: <http://www.nordregio.se/EJSD>.

41 Vgl. Gerd de Bruyn, *Die Diktatur der Philanthropen. Entwicklung der Stadtplanung aus dem utopischen Denken*, Bauwelt Fundamente 110, Braunschweig 1996.

das Handeln einer vielschichtiger zu begreifenden Bürgerschaft hat, als beispielsweise die Anwesenheit eines Cafés, einer Piazza, oder gar einer agorā. Die Idee der materiellen Öffentlichkeit als Ort der Begegnung, der politischen Kommunikation und der Repräsentation hatte im europäischen Denken von der Antike bis in die frühe Neuzeit ihren Platz. Mit der Entstehung des modernen Staates verschwindet sie in die Institutionen. Auch wenn sich davon die Diskutanten um den öffentlichen Raum nicht beeindrucken lassen wollen, so sei doch darauf hingewiesen, dass es derzeit vielleicht auch um eine andere Klasse an öffentlichen Gütern geht, die Gegenstand der normativen Diskussion sein sollte und die zweifellos auch der Notwendigkeit lokaler Initiativen nicht entbehrt. Inwiefern sich solch andere, gewissermaßen raumlose Interessen mit lokalem Niederschlag wie das Interesse an einem anderen Umgang mit der Umwelt und größerer Selbstbestimmung gegenüber den Gestaltungskräften des globalisierten Marktes in die Debatte über die gute Stadt jenseits von Werbesprüchen und Stadtplaner-Nostalgien als Bestandteil einer Konzeption des gelungenen Lebens und weniger über den Begriff des öffentlichen Gutes einfügen lassen, ist Teil des Abschnittes über das Verhältnis von Normativität und Natur. An dieser Stelle ist einstweilen durchaus vor einer Soziologisierung des Diskurses zu warnen, die der deskriptiven Beschreibung partikularer, städtischer Normalitäten nur ein normatives Vokabular beistellen kann, das primär einer leblosen Rhetorik von der Bürgertugend entspringt.

B) NORMATIVITÄT ALS KULTURELLE NORMIERUNG – DIE STADT ALS DISPOSITIV?

Bis hierher wurde gezeigt, dass sich die Frage nach der Normativität der Stadt, nach denjenigen Dimensionen des städtischen Lebens, die Gegenstand unserer Bewertung mit Blick auf die Bedingungen des gelungenen Lebens, nicht allein darüber beantworten lässt, dass man aus der Vielzahl der soziologischen Urbanitätskonzeptionen eine heraushebt. Im folgenden Abschnitt soll es darum gehen, vor einer überspannten Sicht auf die Stadt zu warnen, die sich vornehmlich auf eine Art Zwangscharakter der materiellen Dimension von Stadt kapriziert und prinzipiell verneint, dass sich die Konzeption eines gelungenen Lebens in gesellschaftlichen Bezügen politisch ausbuchstabieren lässt. Denn mit Normativität der Stadt könnte in solch einer Lesart gleichfalls lediglich eine Art von externer Normativität untersucht werden, die uns in aller Regel ab einer gewissen Zeit und in gewissen Situationen natürlich vorkommt, so dass wir nach ihr gar nicht fragen. Diese Fraglosigkeit angesichts des Normalen, Gewohnten entsteht durch

die Faktizität der städtischen Umwelt, das heißt, dass wir dann, wenn wir lange genug in einer Stadt gelebt haben, oder dann, wenn wir nichts anderes als das Leben in Städten kennen, an ihr nichts Besonderes wahrzunehmen scheinen und einfach so handeln, wie alle handeln: Normativität wäre scheinbar geronnen in der Normalität dessen, was ist.

Und wir sind in der Tat zum Beispiel die Anwesenheit einer Vielzahl von Menschen und die damit verbundenen Interessenkonflikte gewöhnt, wir verlassen uns auf bestimmte Umgangsformen und öffentliche Güter und partizipieren an den Praktiken, die diese erhalten, zumeist ohne diese Partizipation als Bestandteil eines anspruchsvollen Lebensentwurfs zu betrachten. Wir können uns auch an Verkehrsordnungen leicht gewöhnen, und aus einer vorreflexiven Perspektive macht es keinen großen Unterschied, ob wir vor einem naturgegebenen physischen Hindernis stehen oder vor einem architektonischen. Architektur ist abgesehen von allem anderen auch ein Hindernis; ein Fluss wiederum kann in ähnlich schwerer Weise zu überwinden sein, wie eine stark befahrene Straße. Dieser Umstand ist für uns nicht mehr erklärungsbedürftig, wie es beispielsweise für eine andere, möglicherweise nomadische Gesellschaft wäre, und wenn wir nicht gerade versuchen, uns experimentell durch den Stadtraum zu bewegen und dessen Ordnung zu unterwandern,⁴² verlassen wir uns darauf, dass die gegebenen Strukturen schon zu irgendetwas gut sein werden.

Dieser normale, gewissermaßen zur zweiten Natur gewordene Charakter der gebauten Umwelt hat in den vergangenen Jahren innerhalb der Humangeographie, der Soziologie und der Kulturwissenschaften – häufig ausgehend von Michel Foucaults Arbeiten *Überwachen und Strafen*, *Geschichte der Gouvernementalität I und II* und *Heterotopien* – verhältnismäßig große Aufmerksamkeit erfahren.⁴³ Stadt kann dabei letztlich verstanden werden als Summe aller Institutionen, die in ihrer geschichtlich gewachsenen und von den ihnen ausgesetzten Individuen internalisierten Macht über sämtliche Lebensvollzüge zu Vehikeln dessen geworden sind, was sich nur mehr als Biopolitik verstehen lässt. *Dispositive* dieser Art, wie Erziehungsmittel und Architektur, aber auch Gesetze und wissenschaftliche Diskurse, disziplinieren und normieren Handlungen insofern sie Verhaltensweisen vorgeben und deren Vollzug kontrollieren; und sie üben diesen

42 Vgl. Lottie Child und ihre Aktionen unter der Bezeichnung Street Training auf: <http://www.streettraining.org>.

43 Vgl. John Pløger, „Foucaults Dispositif and the City“, in: *Planning Theory*, March 2008 Vol. 7, S. 51-70; Christa Kamleithner, „Planung und Liberalismus“, in: *derivé*, Heft 31, S. 5-9; Annika Mattissek, *Die neoliberale Stadt. Diskursive Repräsentationen im Stadtmarketing deutscher Großstädte*, Bielefeld 2008; Stuart Elden, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault, and the Project of a Spatial History*, New York 2001.

Zwang in einer Weise aus, die unsere Vorstellung vom handlungsfähigen Individuum subtil unterwandert und letztlich, insofern Macht die Individuen überhaupt auch erst dadurch produziert, dass sie Handlungsmöglichkeiten schafft, als Illusion erscheinen lässt. Abweichende Handlungen oder die Suche nach Alternativen werden bestraft oder verbannt.⁴⁴

Dabei stellt sich heraus, dass ein so verstandener Handlungsraum wenig Platz lässt für das hier als essentiell für die Gestaltung der menschlichen Lebensform angenommene Moment der kreativen Überschreitung des Gegebenen. Und so fragt auch Murray Bookchin: „Why this enormous acclaim for a historian whose work is often anecdotal and who as a speculative thinker is not very searching?“⁴⁵ Womöglich hat er Recht, wenn er meint, dass sich der Erfolg des Foucaultschen Theorieprojekts unter anderem aus dem Scheitern der 68er Bewegung im 20. Jahrhundert erklärt. Auf jeden Fall trägt Foucaults Reformulierung von Normativität als Normierung eher dazu bei, den Stadtraum zu entpolitizieren und neoliberalen lifestyle-Utopien zu überantworten, denn einen genuine Spielraum der menschlichen Lebensform zu eröffnen. Darüber hinaus erscheinen seine Analysen, so virtuos zum Teil auch formuliert, doch fragwürdig: „To see an ‚embryonic‘ state power in institutionalized human interaction, even in its strictly functional and ad hoc forms, is as simplistic as it is misleading.“⁴⁶

Dieses tendenziell zwanghafte Verständnis von Normen und Normativität erklärt sich daraus, dass Normen für Foucault wie angedeutet in einem gesellschaftlichen Funktionszusammenhang – nämlich dem der produktiven Macht – zu sehen. Macht tout court ist der Gegenstand der foucaultschen Kritik. Tatsächlich scheinen Normen allerdings mindestens in zweierlei Hinsicht funktional beschreibbar zu sein: auf der Ebene der dynamischen Entwicklung normativer Vorstellungen im Austausch mit der menschlichen und nicht-menschlichen Umwelt als ein Produkt und Ziel von Intentionalität und Bewusstsein; und auf der Ebene der Erkenntnis der Arten, wie Menschen und Dinge behandelt werden sollten, so wie sie in einem nicht mehr ganz dynamischen Zustand vorfinden als Macht im Sinne von Ethik, Politik und Recht.

44 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a.M. 1977; ders. *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt a.M. 2005.

45 M. Bookchin, *Re-enchanting humanity*, S. 181.

46 M. Bookchin, *Re-enchanting humanity*, S. 183.

„Wozu Normen gut sind, ist leicht einzusehen, wenn man sich einen Zustand ohne Normen vorstellt, in dem jede Person tun darf, was sie will und kann. Dass ein solcher Zustand nicht wünschenswert wäre, ist evident.“⁴⁷

Soviel ist korrekt: Der Zweck von Normen ist präskriptiv; Normen schreiben u.a. Handlungen vor. Zugleich ist diese Anleitung selbst ihrem Charakter nach neutral – und nicht etwa qua Präskription verdächtig. Normen können Handlungen als geboten oder wünschenswert, als verboten oder verabscheuungswürdig auszeichnen. Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob der Adressat dieser Normen in seiner Freiheit eingeschränkt oder geschützt wird; auch nicht darüber, ob eine Norm überhaupt den Adressaten erst in den Stand versetzt, in einer bestimmten Art und Weise zu handeln, wie beispielsweise ein Recht zu oder auf x. Normen als ein Medium sozialer Macht sind vor allem niemals nicht vorhanden,⁴⁸ und noch weniger deterministisch zu verstehen. Tatsächlich werden Normen nicht fraglos hingenommen und internalisiert, sondern es bedarf eines Akteurs, der aus freien Stücken handelt, wenn gehaltvoll ausgesagt werden soll, dass eine Norm befolgt wird. Interessant ist allemal die Frage nach dem Ursprung dieser Normen. Norm ist menschliche Setzung und damit gewissermaßen unnatürlich oder künstlich. Dennoch ist damit das Verhältnis dieses Setzens und dessen Künstlichkeit zu dem, worauf sie sich beziehen nicht geklärt. Vielleicht ließe sich behaupten, dass das Setzen von Normen der menschlichen Natur entspricht.

Für den Bereich des Politischen ist es jedenfalls üblich, anzunehmen, dass Normen einer Explikation ihrer normativen Kraft, das heißt einer Begründung bedürfen – und anders als Foucault vielleicht meint, gelingt dieses Projekt über weite Strecken auch relativ gut. Ein Begriff von Normativität, der nur Normierung identifizieren kann, nimmt sich für den Untersuchungsgegenstand Stadt jedenfalls gehaltlos aus, um nicht zu sagen: Er wird destruktiv. Städte sind aus gutem, nämlich ethischen Grund getragen von Institutionen.

Diese Institutionen müssen nicht notwendigerweise auf der Ebene des Staates kodifizierten Normen oder der Staatsräson als solcher entsprechen. Historisch gesehen verlief die Normenentwicklung wohl eher in umgekehrter Richtung. Ein

47 Peter Koller, „Norm“, in: Stefan Gosepath et al. (Hgg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Band 2 N-Z*, Berlin 2008, S. 917.

48 „[...] power itself is not something whose elimination is actually possible. Hierarchy, domination, and classes can and should be eliminated, as should the use of power to force people to act against their will. But the *liberatory* use of power, the empowerment of the disempowered, is indispensable for creating a society based on self-management and the need for social responsibility – in short, *free institutions*.“ M. Bookchin, *Re-enchanting*, S. 183.

Kritiker der Normativität nach Foucault, der in der Stadt nur ein Dispositiv erkennen kann, benimmt sich gerade des kritischen Potentials, das darin besteht, dass man normative Vorstellungen oder Zumutungen diskutieren kann und ihnen selbst wiederum normative Alternativen gegenüberstellen kann. Auch der vermeintlich enthaltene Individualismus, oder die libertäre Geste, einer Sorge um sich selbst scheint sich in einem nachgerade absurd produktiven, neoliberalen System der organisierten Intellektualität letztlich zu zeitgeistig bemühter Effekthascherei zu verwaschen.

Städte sind auch sicher nicht als Ganzes in einem Regelsinne normativ. Sie verfügen nicht über eine Form von Normativität, dass wir sagten, Städte sollten sein.⁴⁹ Dass Städte waren, sind und zum weitest verbreiteten Habitat des Menschen werden, ist zunächst einmal eine deskriptive Aussage – wenngleich diese Aussage in den Augen vieler ein betrüblicher Umstand sein mag. Hier geht es aber nicht um die grundsätzliche Frage, ob Städte – angesichts ihrer empirischen Normal-Ausformungen sein sollen oder nicht – sondern prinzipiell darum, wie die Vielfalt der praktischen Gründe diejenigen Normen, welche zu Städten führen und sie stützen, zu verstehen sind und wie sie miteinander in ein gelungenes Verhältnis gebracht und kommuniziert werden können, um eine bewusste Haltung der Wertschätzung zu fördern, die wir für die Stadt als sinnvoll erachten können.

Auf diese Art soll es gelingen, die gute Stadt als einen wünschenswerten Bestandteil des menschlichen Daseins zu konzipieren. Denn: „Bezogen auf die praktische Sphäre ist der Begriff des Normativen der Begriff dessen, was unseren Willen nicht unbeeinflusst lassen sollte; der Begriff dessen, was es verdient oder was es wert ist, unseren Willen zu bestimmen.“⁵⁰ Für den Bereich des Evaluativen gilt analog, dass normativ ausgezeichnet jenes ist, was unsere Wertschätzung nicht unbeeinflusst lassen sollte. Die Vorstellung nun, dass die Stadt selbst ein Ort ist, der eine bestimmte Form von Normativität impliziert und sie zum Teil verkörpert, erscheint den meisten modernen Sozial- und Geisteswissenschaftlern fremd – oder vielleicht sogar „postmodern“.⁵¹ Angesichts des Umstands, dass die Stadt genau an der Nahtstelle von Natur und Kultur funktioniert und damit eine überaus zentrale Rolle für die menschliche Lebensform immer schon gespielt hat, wird sie vielleicht plausibler: „Nirgendwo hat der Mensch die Umwelt so radikal umgestaltet wie in den Städten.“⁵² Die Stadt gilt es also als das genaue Gegenteil einer riesigen, alles bestimmenden Zwangsapparatur anzu-

49 Vgl. Tatjana Tarkian, *Moral, Normativität und Wahrheit*, Paderborn 2009, S. 69.

50 T. Tarkian, *Moral, Normativität und Wahrheit*, S. 73.

51 Vgl. auch M. Bookchin, *Urbanization Without Cities*, S. 54.

52 J. Mc Neill, *Blue Planet*, S. 297.

erkennen, nämlich als Ort der kreativen Transformation der menschlichen Lebensform,

„[...] as a *creative* breach with humanity's essentially biological heritage, indeed the ‚metamorphosis‘ of that heritage into a new *social* form of evolution. The city was initially the arena par excellence for the transformation of human relationships from associations based on biological facts, such as kinship, to distinctly social facts, such as residential propinquity; [...] In short, the city was the historic arena in which – and as a result of which – biological affinities were transformed into social affinities.“⁵³

Die Frage in Bezug auf diese Transformation ist nun, angenommen sie schöpft ihre Bedeutung aus dem Phänomen der Normativität, wie diese Bedeutung genauer zu bestimmen ist. Dabei ist klar, dass sich eine Normativität der Stadt nicht ohne Rekurs auf weitere normative Sphären klären lässt.⁵⁴ Vorher wurde gesagt, dass die Praxis des Städtischen u.a. konstituiert wird durch ökonomische, juristische, politische, ethische, religiöse, ökologische und ästhetische Gründe und die die Stadt als Kulturleistung im Sinne eines als Handlungs- und Möglichkeitsraums zugleich erscheinen lassen. Wie aber beeinflussen sich diese normativen Sphären? Dass ökonomische Gründe für alle anderen Sphären von höchster Relevanz seien, ist wohl die bekannteste Fehleinschätzung. Sie seien also hinten gestellt. Aber der Rest? Ästhetische Gründe sind nicht ökologisch relevant – ökologische Gründe haben aber oft ästhetische Bedeutung, manchmal auch religiöse. Ästhetische Gründe sind nicht notwendigerweise – vielleicht aber manchmal – ethisch oder religiös relevant. Ethische und religiöse Gründe sind nicht notwendigerweise – vielleicht aber häufiger als wir meinen – politisch relevant. Politische Gründe werden oft in juristische Gründe überführt; beide sind aber nicht notwendigerweise – meistens sogar besser nicht – ästhetisch relevant.

53 M. Bookchin, *Urbanization Without Cities*, S. xvi. Lewis Mumford begreift die Stadt ebenfalls als einen Ort der Transformation, die allerdings im Wesentlichen die Herausbildung individueller Persönlichkeit zur Folge hat: „In the end, the city itself became the chief agent of man's transformation, the organ for the fullest expression of personality. Into the city goes a long procession of gods: out of it there come, at long intervals, men and women, at home in their world, able to transcend the limitations of their gods. But it was with no thought of this final possibility that men originally shaped the city. Power and property had unwittingly prepared a nest for personality. And eventually personality would undermine their inflated pretensions and claims.“ L. Mumford, *City in History*, S. 110.

54 So auch T. Tarkian: „Normative Begriffe lassen sich offenbar nur durch weitere normative Begriffe explizieren.“ *Moral, Normativität und Wahrheit*, S. 74.

Der politikphilosophische Diskurs über die Stadt, so wie er in der abendländischen Kultur mit Platon beginnt, hebt innerhalb dieses Konglomerats von Gründen in aller Regel die Ethik, beziehungsweise die Moral hervor. Dabei hat sich allerdings in der Zwischenzeit die normative Diskussion vom weiten Feld der Ethik im Sinne von Lebensweise und Sitte auf die engen Fragen der Moral, oder eben der Individualethik verlagert. Wenn hier wie angekündigt, die gute Stadt insofern auch unter Zuhilfenahme antiker Modelle rekonstruiert werden soll, als dass allgemein ethische und ästhetische Belange wieder Bestandteil der Debatte sein können, muss als Nächstes gezeigt werden, dass das moderne Verständnis von Normativität als Moralität das Wesen der Stadt nicht ausreichend erfasst.

Für den vorangegangenen Abschnitt sei also festgestellt, dass sich die Normativität der Stadt schlicht nicht nur in ihrer gewissermaßen normierenden Eigenschaft als faktisches Dispositiv verstehen lässt, sondern auch insofern als wir erkennen können, welchem ermöglichenden Zweck sie gewidmet ist und wie wir diese Zwecke bewerten.

C) NORMATIVITÄT ALS MORALITÄT?

Von Normativität zu sprechen bedeutet auch, sich mit denjenigen Überzeugungen, Wünschen, Präferenzen und Institutionen auseinanderzusetzen, die das menschliche Handeln und Denken anleiten. Diese bilden sich unter anderem im Zuge der Interaktion mit anderen Menschen und anhand von für das menschliche Handeln relevanten Zusammenhängen aus. Normativität bezieht sich auf den Raum, den wir mittels unseres Weltbezugs etablieren. Gleichzeitig macht es den Menschen nachgerade aus, dass damit mehr als nur die Welt in ihrer Eigenschaft als Planet gemeint ist, der ein bestimmtes Klima hat, in welchem es erstaunlicherweise zu der Ausbildung komplexer und weniger komplexer Lebensformen gekommen ist, und auf welchem wir, als Mitglieder einer dieser komplexeren Lebensformen, physiologische Prozesse mittels unserer basalen Wahrnehmung beiläufig, gewissermaßen natürlich verstehen, diese so gewonnenen Informationen mittels eines instrumentellen Kommunikationssystems beschreiben und an andere Artgenossen so vermitteln können, dass uns Anpassungsleistungen sowohl optimaler als auch flexibler Art an wechselnde ebenso wie an stabile Umweltbedingungen mehr oder weniger gut gelingen.

Im Gegenteil: Wir hängen an der Welt und an den Vorstellungen darüber, wie sie eine bessere sein könnte. Und wir erkennen sowohl uns als auch die Umwelt als in hohem Maße gestaltbare Elemente innerhalb eines empfindlichen

ökologischen Systems, welches zu verstehen uns eine fundamental wichtige Angelegenheit ist oder sein sollte, und dieses Verständnis wiederum ist mit Werten und Normen verknüpft. Was die Stadt in normativer Hinsicht betrifft, reagieren wir folglich nicht nur auf sie, nehmen sie hin oder folgen irgendwelchen Regeln – und deswegen sollten wir sie als Möglichkeitsraum verstehen, der aufs Engste mit menschlichen Handlungen und Handlungszielen verbunden ist und auf den wir unseren Überzeugungen, Wünschen, Präferenzen entsprechend und gegebenenfalls im Rahmen von Institutionen Einfluss ausüben wollen.

Ein Moment, auf das wir definitiv Einfluss haben, ist wie wir unsere Handlungen aufeinander abstimmen. Der Mensch als handelndes Wesen richtet sich dabei nach Normen, die einem Wandel unterliegen, die zugleich jedoch einen beschreibbaren Kern haben: Dieser Kern kann als Moralität verstanden werden. Dass sich Normativität allerdings nicht auf diesen Kern beschränkt und somit nicht ausschließlich mit Moralität gleichzusetzen ist, wird der Gegenstand des nächsten Abschnitts sein. Es existiert nämlich noch eine weitere Vorstellung von Normativität, die für diese Untersuchung zwar nicht ähnlich wenig ertragreich ist, wie die soziologische und die machttheoretische, die jedoch gleichfalls den Bereich, auf den sich eine Untersuchung der Normativität der Stadt beziehen könnte, unnötig einschränkt.

Es scheint klar zu sein, dass, auch wenn die Vorgabe der notwendig willentlichen Befolgung normativer Vorgaben im Sinne von normgeleitetem Handeln akzeptiert werden kann, dennoch Fälle vorstellbar sind, in denen der Einzelne sich gegen die eigenen und/oder gegen die der Situation *prima facie* entsprechenden Interessen, Werte und persönlichen Normen verpflichtet fühlen könnten, anders als er handeln würde, zu handeln. Für den Bereich des Politischen scheint dies in besonderem Maße zu gelten.

„Why give up your heart’s desire, just because some politician wants to keep you in line? When we seek a philosophical foundation for morality we are not looking merely for an explanation of moral practices. We are asking what *justifies* the claims that morality makes on us. This is what I am calling ‘the normative question’.“⁵⁵

Die Frage nach der Begründung moralischer Normen entspricht für Christine M. Korsgaard der Frage nach der Normativität (oder eben: der normativen Frage). Korsgaard begreift die Frage nach der Normativität spezifischer als Frage nach der Besonderheit dieser Werte und Normen. Sie sind nicht primär gesetzte, etwa durch politische Entscheidungsverfahren generierte oder in einem technischen

55 Christine M. Korsgaard, „The normative question“, in: dies. et al. (hrsg. von Onora O’Neill), *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, S. 11.

Sinne verpflichtende Regelwerte, sondern ihre Existenz ist erst einmal nur ein „most striking fact about human life“:

„Where do we get these ideas that outstrip the world we experience and seem to call into question, to render judgement on it, to say that it does not measure up, that it is not what it ought to be? Clearly we don't get them by experience, at least not by any simple route. And it is puzzling too that these ideas of a world different from our own call out to us, telling us that things should be like them rather than the way they are, and that we should make them so.“⁵⁶

In diesem erstaunten Fragen nach der Quelle von Normativität im Sinne des Ursprungs der Forderungen nach einer zunächst einmal irgendwie anders gearteten Welt kommen zwei wichtige Aspekte von Normativität zur Sprache: Dabei handelt es sich erstens um ihre ‚seltsame‘ Autorität für unser Handeln, wo das, was sie fordert, nicht notwendig mit den Dingen, wie sie sich sichtbar verhalten, zusammenzustimmen scheint (da wir die Werte nämlich nicht aus einer einfach zu beschreibenden Art von Erfahrung schöpfen). Damit verbunden ist zweitens die Frage, wie wir eigentlich dazu kommen, dieses oder jenes, aber nicht das, was vor uns ist, als wertvoll (genug) auszuzeichnen.

Im Folgenden soll in Grundzügen die Art von Korsgaards Untersuchung dieses Themenkomplexes als paradigmatischer Fall zeitgenössischer Versuche, Normativität moralphilosophisch zu rekonstruieren, wiedergegeben werden; dabei liegt es auf der Hand, dass vieles, was die Normativität der Stadt anbelangt auch moralischer Natur ist, allein deswegen, weil der Kernbereich des Umgangs der Menschen miteinander in den Handlungsbezügen dort enthalten ist – dies ist jedoch bei weitem nicht alles. Ziel dieses Abschnitts ist zu zeigen, warum das moderne moralische Vokabular weder ausreicht, um die Frage nach der Normativität der Stadt angemessen zu stellen, noch um sie zu beantworten.

Die normative Frage lässt sich also mit Korsgaard als ein Problem der Moralphilosophie reformulieren: „what moral concepts mean or contain, what they apply to, and where they come from.“⁵⁷ Diese Frage muss Korsgaard zufolge unter den Bedingungen eines modernen Weltverständnisses neu beantwortet werden, da uns keine teleologische Metaphysik und keine religiösen Systeme

56 Christine M. Korsgaard, „Prologue. Excellence and obligation. a very concise history of western metaphysics 387 BC to 1887 AD“, in: dies. et al. (hrsg. von Onora O'Neill), *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, S. 1.

57 C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 11.

mehr zur Verfügung zu stehen scheinen.⁵⁸ Die Frage, ob dem wirklich so ist, das heißt, ob wir nach der vermeintlichen Entbindung des Menschen aus teleologischen und religiösen Verpflichtungsstrukturen in der Tat ratlos vor einer stummen Welt stehen, die sich uns als moralisch handelnde Wesen mit einer philosophisch guten Begründung für diese Handlungen in der Hand vielleicht wünscht, oder ob sich das nur einige von uns wünschen, sei dahin gestellt. Mit Korsgaard lassen sich die Antwortversuche auf die moralische Herausforderung der Welt in vier Paradigmen einteilen:

Voluntarismus: Im voluntaristischen Paradigma entstehen moralische Verpflichtungen nur dann, wenn eine allgemein anerkannte Instanz bestimmte Pflichten – oft im Zusammenhang mit Rechten – formuliert. Die Quelle der Normativität liegt in der Figur eines rechtmäßigen (politischen oder religiösen) Gesetzgebers, der seinen Willen den Akteuren kund tut.⁵⁹

Realismus: Eine realistische Position gesteht normativen Forderungen ihre Kraft deswegen zu, weil sie für wahr gehalten werden. Moralische Positionen beschreiben damit eine Art von intrinsisch normativen Werten oder Tatsachen korrekt und aus diesen Beschreibungen ableitbare Verpflichtungen existieren (seitsamerweise, schlicht und ergreifend). Die Quelle der Normativität ist von den Akteuren ontologisch unabhängiger Bestandteil der Wirklichkeit.⁶⁰

Die Bezeichnung des dritten Paradigmas lautet *Reflective Endorsement* und meint diejenigen Positionen, welche für die Moral aufgrund gewisser moralaffiner Wesenszüge des Menschen und darüber hinaus aufgrund des Nutzens der Moral für die Menschen plädieren. Die Gründe für moralische Handlungen sind

58 „[...] both of these earlier outlooks seem to support the idea that human life has a purpose which only is or can be fulfilled by those who live up to ethical standards and meet moral demands. And this is supposed to be sufficient to establish that ethics is really normative, that its demands on us are justified. They are justified in the name of life's purpose. While the Modern Scientific World View, in depriving us of the idea that the world has a purpose, has taken this justification away.“ C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 18.

59 C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 18.

60 „This kind of argument has been found in the work of rational intuitionists ever since the eighteenth century. It was advanced vigorously by Clarke and Price in the eighteenth century and by Prichard, Moore, and Ross in the early twentieth century. It is also found in the work of some contemporary moral realists, including Thomas Nagel.“ C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 18f.

praktischer Natur.⁶¹ Die Quelle der Normativität liegt in der wechselseitigen Übereinstimmung der Handelnden.

Im vierten Paradigma werden moralische Normen durch die Berufung auf die (menschliche) Autonomie (*Appeal to Autonomy*) begründet. Die Quelle der Normativität ist dabei nicht in Nützlichkeitsabwägungen, nicht in Einsichten in moralische Wahrheiten, nicht im Wunsch oder Zwang, gesetzten Regeln zu folgen, zu sehen, sondern im Willen des Akteurs, der durch moralische Gesetze, die entsprechend selbst wieder explikationsbedürftig werden, geleitet wird. Durch einen solchen Reflexionsprozess wird dem handelnden Menschen eine Entscheidung vorgelegt, die er selbst fasst.⁶²

Es ist für die Zwecke dieser Untersuchung nicht maßgeblich, ob Korsgaard in dieser Systematisierung tatsächlich alle gängigen Paradigmen erfasst hat und in ihrer Darstellung fair ist. Was allerdings an dieser Herangehensweise auffällt, ist, dass mit der Behauptung, die moderne Wissenschaft habe gezeigt, das Leben habe keine in der menschlichen Lebensform begründete Bedeutung, die zuvor selbstverständlich scheinende Frage nach dem Guten, nicht mehr mit gestellt werden kann; oder wenn sie gestellt werden kann, dass sie dann, zumindest für Korsgaard, keine normative Frage mehr wäre, was aber doch einen Widerspruch darzustellen scheint.

Julius Moravcsik nennt diesen Umstand, dass die meisten zeitgenössischen moralischen Theorien davon auszugehen scheinen, die Formulierung moralischer Normen müsste nicht in Abhängigkeit von der Bestimmung des Guten für den Menschen vollzogen werden, die Autonomie-These.⁶³ Während beispielsweise Platon fragt, wonach man richtigerweise streben solle *und* wie man mit den Mitteln der Vernunft andere Menschen dazu bringen kann, ihre fehlgeleiteten Ziele zu ändern, klärt die moderne Moralphilosophie die Regeln des Nachdenkens über moralische Pflichten und der Formulierung derselben. Die häufig, so auch bei Korsgaard, ins Zentrum der Untersuchung der Normativität als Mo-

61 „[T]he reasons that are sought here are practical reasons; the idea is to show that morality is good for us. Arguments with this structure can be found in the tradition, in the work of Hutcheson, Hume, and John Stuart Mill, and, in contemporary philosophy, in the work of Bernard Williams.“ C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 19.

62 „The capacity for self-conscious reflection about our own actions confers us a kind of authority over ourselves, and it is this authority which gives normativity to moral claims.“ C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 19f. Diese Argumentationslinie steht in der Tradition Immanuel Kants und zieht sich durch bis zu John Rawls.

63 Julius Moravcsik, *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford/Cambridge, MA 1992, S. 291.

ralität gestellte Frage „Warum moralisch sein?“ hieße platonisch, oder antik gedacht zu fragen, warum man eine angemessene Vorstellung vom Guten haben sollte. In Verbindung mit der platonischen Annahme, dass es das Gute tatsächlich gibt, und dass die Existenz dieser normativen Instanz außerhalb des einzelnen Individuums objektivistisch zu verstehen ist, wird die Frage offensichtlich sinnfrei. Denn wenn der Einzelne eine angemessene Vorstellung vom Guten haben kann – warum sollte er nicht nach ihr streben und seine Handlungen danach richten?⁶⁴ Dabei sind zugleich von diesem Streben nicht einzelne, punktuelle Handlungsgelegenheiten betroffen, sondern das gelungene Leben als Ganzes. Diese metaphysische Nicht-Neutralität dient darüber hinaus einem ganz bestimmten Ziel, nämlich jenem, die Menschen zur Hinwendung zu einer anderen Weise, die Welt zu sehen, zu bewegen. Neutrale Ethiken oder Moralphilosophien, die lediglich zur zufriedenstellenden Kooperation zwischen Menschen mit unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten gelangen wollen, auf der Grundlage eines im Großen und Ganzen akzeptablen Modus Vivendi, sehen diese Dringlichkeit nicht.⁶⁵

Eine solche Position wäre vermutlich mit Korsgaard als nahe an ‚realistischer‘ Polemik⁶⁶ zu bezeichnen. Sie kommt aber im Kern vormodernen Konzeption der Moral, respektive der Ethik, nahe und wann immer die Stadt als Ganze Gegenstand normativer Betrachtung und theoretischer Überlegungen hinsichtlich ihrer Gestaltbarkeit zum Guten gewesen ist, dann standen diese in jener Tradition. Deswegen ist es plausibel, nicht nur von Moral, sondern von dem gelungenen Leben, das in Abhängigkeit vom Guten zu bestimmen ist, versuchsweise zu sprechen. Außerdem erscheint die Position des Realismus deshalb attraktiv, da hier erstens davon ausgegangen wird, dass Menschen, wenn sie denn moralisch handeln, glauben, dass es wahr ist, dass sie so handeln sollten – und sie damit nahe an dem so genannten naiven Realismus operiert. Denn wenn Menschen moralisch handeln, so mögen diese Handlungen manchmal durch ein Überzeu-

64 „The question Is it rational to be moral? Is transformed into the question Is it rational to choose an ideal the sustenance of which includes the developments and practice of cooperative virtues? Given the possibility of objective assessment of ideals, this question should admit of an answer; Plato thinks it is affirmative.“ J. Moravcsik, *Plato and Platonism*, S. 301.

65 J. Moravcsik, *Plato and Platonism*, S. 308.

66 „[...] it is senseless to ask why we are obligated to do them. Because of these views Clarke and Price [Korsgaards paradigmatische Realisten] were primarily polemical writers. They could not prove that obligation was real, and instead devoted their efforts to rebutting what they took to be sceptical attacks on morality.“ C.M. Korsgaard, „The normative question“, S. 31.

gungsgemenge, welches Autonomieüberlegungen (insofern, als Selbstbestimmung moralisch relevant sein dürfte), Nützlichkeits- und Klugheitserwägungen mit einschließen kann, motiviert sein; in aller Regel scheinen diese Zuordnungen jedoch eher das Produkt einer nachträglichen Rationalisierung der Handlungen darzustellen. Zunächst einmal dürften wir unabhängig von dem uns verfügbaren moralphilosophischen Theorieangebot für wahr halten, dass wir so und nicht anders handeln sollten, und handeln insofern angemessen, als wir den Normen,⁶⁷ die wir für wahr halten, entsprechend konsequent und damit tugendhaft handeln.⁶⁸ Von der Unstrittigkeit dieser Annahme soll jedenfalls im Folgenden ausgegangen werden. Interessanterweise hilft Korsgaards Systematisierung wenig, um die Diskrepanz zu erklären, die zwischen der Welt und der Gesellschaft, so wie diese eine bestimmte Handlungsweise von uns einfordern mögen, und denjenigen Ideen besteht, die, wie Korsgaard zunächst so treffend formuliert hatte: diesen Gang der Dinge in normativ relevanter Weise übertreffen (*outstrip*). Sie kann nach wie vor nicht erklären, wie in moralischer Hinsicht alles beim Besten sein kann, und doch insgesamt betrachtet gar nichts in Ordnung ist.

Zweitens hilft der Anschluss an ein weiteres Verständnis von Normativität wie es in der Frage nach dem gelungenen Leben impliziert ist, insofern als damit

67 Ein Beispiel eines solchen vortheoretischen Realismus ließe sich bei Julian Nida-Rümelin finden: „Wenn ein Angehöriger einer uns ganz fremden Kultur zu einem bestimmten Zeitpunkt an einen Ort kommt und er von dem interessierten Ethnologen befragt wird, warum er das tue und er darauf antwortet, er habe das einem anderen Bewohner seines Dorfes gestern versprochen und erwarte diesen nun, so ist dies unter Normalbedingungen eine erschöpfende Antwort: Ein gegebenes Versprechen *konstituiert* einen guten Grund, dieses Versprechen zu halten. Wenn nun der Ethnologe leichtfertigerweise während seines Studiums ein Seminar zur modernen Moralphilosophie belegt hatte und daher mit dieser Antwort nicht zufrieden ist und weiter nachfragt, etwa warum er denn eigentlich sein gegebenes Versprechen einhalten wolle, so wird der kluge Dorfbewohner ob der Dummheit dieser Frage nur den Kopf schütteln.“ Ders., *Demokratie und Wahrheit*, München 2006, S. 80. Nicht ganz klar ist, ob der bloße Verweis auf die Praxis schon erschöpfend die Richtigkeit der Praxis begründet. Es ließen sich auch normative Institutionen neben der Selbstbindung denken (wie bspw. die, Frauen nicht zu grüßen) deren Plausibilität auch dann nicht einleuchten will, wenn sich alle Angehörigen einer ‚ganz fremden Kultur‘ daran halten. Tatsächlich dient der städtische Raum oft genug der Erschütterung solcher vermeintlichen Selbstverständlichkeiten.

68 Die Definition von Tugend als konsequentes Handeln („living up to one’s values“) findet sich bei: Philip Pettit, „Value-Mistaken and Virtue-Mistaken Norms“, in: Jörg Kühnelt (Hg.), *Political Legitimation without Morality?* Berlin 2008, S. 150.

mehr als nur punktuelle Handlungen relevant sind und damit wenigstens ethische, idealiter auch ästhetische Gründe Kraft entfalten, dabei, dem Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit besser gerecht zu werden. Die gute Stadt ist noch nicht die, in der lediglich Individualrechte gewahrt werden. Die gute Stadt ist die, die versucht, das Spannungsverhältnis zwischen individuellen Freiheiten und kollektiven Gütern in der Sprache gemeinsamer Normen und Praktiken erträglicher und wo es geht produktiv, ja, attraktiv zu machen. Vor allem hilft es im Zusammenhang mit der Stadt wenig, die normative Frage als moralische Frage zu rekonstruieren, da damit andererseits der Anwendungsbereich moralphilosophischer Klärung über Gebühr strapaziert würde. Wenn all das, was in und an der städtischen Praxis normative Stellungnahmen erfordert und was menschliche Handlungen bedingt, moralisch relevant und aus dem Kernbereich des menschlichen Selbstverständnis heraus zu erörtern wäre, wäre jede Diskussion um die Normativität der Stadt dem Moralismus-Vorwurf, zu Recht, ausgesetzt. Gleichzeitig gilt in die andere Richtung, dass, wenn man sich nur auf die moralisch relevanten Aspekte der städtischen Praxis konzentrierte, man nur über einen verhältnismäßig kleinen Ausschnitt der Handlungen, die diese Praxis konstituieren, etwas sagen könnte. Tatsächlich scheint es, als ließe sich so auf das spezifisch Städtische gar nicht zu sprechen kommen, denn warum sollten beispielsweise die moralische Regel des wechselseitigen Respekts oder die individuellen Freiheitsrechte nur in Städten gelten, oder dort eine besondere Relevanz erfahren, die sie andernorts nicht hätten? Und wie könnte wiederum die Integration all derjenigen Themen gelingen, die zu einer gehaltvollen Bestimmung des gelungenen Lebens unbedingt mitbedacht werden müssen, wie beispielsweise der Status der Umwelt und die Bedeutung der Ästhetik, ohne eben den Geltungsbereich der Moral überzustrapazieren?

D) NORMATIVITÄT AUS GRÜNDEN DER NATUR?

Wenn Stadt den Ort darstellen soll, an dem der Mensch seine natürlichen Bedingungen durch ethische, politische und kulturelle Institutionen transformiert und erweitert, so hat sich mittlerweile gezeigt, dass die Normativität, die die entsprechenden Handlungen anleitet, nicht allein dadurch besser verstanden werden kann, dass man sich mit dem soziologischen Studium ihrer partikularen Ausformungen befasst, und auch nicht dadurch, dass man Normativität aus machttheoretischer Perspektive allein als Normierung kritisiert. Mit Blick auf die Eigenschaft von Normativität, Forderungen zu stellen, die das Gegebene überschreiten und den situationsgebundenen Interessen der Akteure widersprechen können, so

hat sich gezeigt, dass es den Raum, auf den sich diese Forderungen beziehen können, unnötig verengt, wenn man nur die Sphäre der Moralität in Betracht zieht. Ein dem Untersuchungsgegenstand angemessenes Verständnis von Normativität sollte die verschiedenen Sphären normativer Gründe beherbergen, und also insofern Normativität in dem Raum wirkt, den der Mensch mittels seines Weltbezuges etabliert, sich auf die Gesamtheit der für die menschliche Lebensform konstitutiven Praktiken beziehen. Andernfalls fällt die Analyse dieses Interpretationsverhältnisses von Mensch und Natur im Sinne von Umwelt reduktionistisch aus. Dabei stellt sich die Frage, ob das, was Interpretation und Gestaltung quasi gegenüber und auf jeden Fall zugrunde liegt, also die Natur, in irgendeiner Weise Aufschluss über die die Gestaltung anleitende Normativität liefern kann.

So sehr wir allerdings ein Interesse daran haben mögen, die Welt als natürliche Umwelt richtig zu interpretieren und sie nach unseren Möglichkeiten zu einer besseren zu machen, so sehr kommt es bei diesem normativen Unterfangen zu Differenzen nicht nur in Bezug auf den einen Teil des Interpretationsverhältnisses, den Menschen und seine Kultur, sondern eben in Bezug auf das Verständnis dessen, was den zweiten Teil ausmacht, nämlich die Natur. Ihr Begriff ist in hohem Maße umstritten. Implizit ist es sinnvoll, wenn von einem solchen Interpretationsverhältnis die Rede ist, eine Art von Kontinuität zwischen Mensch und Natur anzunehmen; und in diesem Kontinuum kann Umwelt das von der menschlichen Lebensform geprägte, gleichwohl natürliche Habitat des Menschen darstellen. Natur und Kultur wären also nicht als sich ausschließendes Gegensatzpaar zu begreifen, aber das eine ließe sich ebenso wenig wie das andere auf das jeweils andere reduzieren.⁶⁹

Der Natur nun selbst normativen Status beizumessen ist, *pace* die Hinweise auf den Naturalistischen Fehlschluss⁷⁰, möglich, insofern man nämlich gute Gründe dafür angibt. Das allerdings erweist sich als schwierig.

69 Schematisch zu den Reduktionsversuchen vgl. G. Schieman, „Natur – Kultur“, S. 68–72.

70 Der Vorwurf des Naturalistischen, bzw. Deskriptivistischen Fehlschlusses greift dann, wenn aus bloßen Seins-Befunden Sollens-Forderungen abgeleitet werden, ohne zu spezifizieren, warum etwas, das schon ist denn (gut) sein soll. Unter bestimmten Bedingungen scheint sich hingegen dazu etwas sagen zu lassen. Wenn etwa die Naturwissenschaften zu Erkenntnissen hinsichtlich der Belastungsgrenzen von Ökosystemen o.ä. gelangen, und diese in den gesellschaftlichen Prozess zur Interpretation von auf diese Erkenntnisse reagierenden Handlungsmöglichkeiten gelangen, so kann schwerlich davon gesprochen werden, dass hier versucht würde, die städtischen, i.e. kulturelle Dynamik in irgendeiner sträflichen Weise zu naturalisieren.

Der Begriff der Natur unterliegt in der Geschichte der Naturphilosophie enormen Veränderungen hinsichtlich der systematischen Herleitung, beziehungsweise verändert er sich unter anderem insofern die Berücksichtigung des menschlichen Lebens selbst, die Rolle der unmittelbaren Naturerfahrung, die Bedeutung ethischer und religiöser Überzeugungen und die Behauptungen bezüglich der Strukturmerkmale der anorganischen Natur verschiedentlich gewichtet und interpretiert werden.⁷¹ Natur kann einen fundamentalen normativen Begriff bei der Bestimmung der menschlichen Lebensform darstellen, und dabei in naturalistischen Projekten genauso wie in kulturalistischen eine zentrale Rolle spielen. Natur kann sich aber auch in umweltethischen Begriffen als etwas verstehen lassen, um das wir uns als Menschen, deren Selbstverständnis weitestgehend stabil ist, auch zu kümmern hätten. Gleichwohl muss dabei der Wert, der der Natur im Rahmen des entsprechenden Engagements zugeschrieben wird, benannt werden.

„The manifestations of nature as dead, inert, noncommunicative, and fit only for manipulation to suit our ends belongs to our configuration of practices, not to a ‚real,‘ uninterpreted nature of things. The point is not that we ascribe crudely anthropomorphic characteristics to nature or that nature is our ‚construct.‘ We encounter ‚nature‘ through our practices, as it fits and is revealed intelligibly in that context. What it is to be natural is at issue in our dealings with the world (we must not forget that distinctions like natural/social, natural/artificial, natural/deviant articulate a field of meanings.) It is not that different cultures live in different worlds, but that the world has a different hold upon them.“⁷²

Was die Ethik betrifft, so ist beispielsweise Angelika Krebs der Ansicht, dass in der Frage nach dem Wert der Natur hinsichtlich einer Umweltethik ein nicht traditioneller Bereich der Ethik berührt sei: Nachdem die traditionelle Ethik, oder Moral, nach dem richtigen Umgang des Menschen mit anderen Menschen fragt, frage die ökologische nach dem richtigen Umgang des Menschen mit der Natur.⁷³ Da allerdings von traditionellen Gesellschaften Weisen des normativen Umgangs mit der Natur bei der Einrichtung ihrer Gesellschaft in einer Umwelt bekannt sind, die der Natur einen besonderen Status zusprechen – zu denken wä-

71 Vgl. Gregor Schiemann (Hg.), *Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie*, München 1996, S. 11.

72 Joseph Rouse, *Knowledge and Power: Towards a Political Philosophy of Science*, Ithaca 1987, S. 181f.

73 Angelika Krebs, „Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005, S. 387.

re hier bspw. an Formen des Totemismus oder Animismus –, scheint diese Einteilung einerseits zunächst willkürlich.⁷⁴ Andererseits ist zutreffend, dass für den Kontext der modernen, industrialisierten Gesellschaft die Frage, inwiefern die Natur der menschlichen Praxis Grenzen setzt und wie diese zu verstehen sind, noch in relativ hohem Maße unterbestimmt ist, was die Verfügbarkeit des theoretischen Vokabulars anbelangt.⁷⁵ Das heißt, es ist noch nicht ausgemacht, ob der Natur ein möglicher Wert an sich zukommt, der der menschlichen Lebensform Grenzen setzt, ob es sich bei ihr um eine den vorherrschenden Praktiken der menschlichen Lebensform zwar untergeordnete, aber endliche Ressource handelt, die es klug zu managen gilt, oder ob es eine dritte Möglichkeit gibt, die Natur als normativen Bestandteil der Bestimmung unserer Lebensform zu verstehen.

Um wenigstens einen Teil des verfügbaren theoretischen Vokabulars einzuführen, sei an dieser Stelle das Problem der Umweltethik reformuliert. Die Frage nach der normativen Bedeutung der Natur als Grenze lässt sich erstens verstehen als essentialistische Frage: Hat die Natur einen Wert an sich? Sie lässt sich zweitens verstehen als eudaimonistische Frage: Inwiefern trägt die Natur und das Erleben von Natur zum gelungenen Leben, respektive zum menschlichen Glück bei?⁷⁶ Oder sie lässt sich verstehen als eine Frage des Managements: Inwiefern lässt sich die Natur zu den rein anthropozentrisch zu definierenden Handlungszielen verwalten? Dabei gilt mit Dietmar von der Pfordten festzuhalten, dass „[d]ie Ethik [...] den Anthropozentrikbegriff schließlich [verwendet], um den Menschen als Bezugspunkt ethischer Begründungen und Subjekt moralischer

74 Vgl. Philippe Descola, „Societies of nature and the nature of society“, in: Adam Kuper (Hg.), *Conceptualizing Society*, London u.a. 1992, S. 107-116.

75 Hinzu kommt, dass bei der theoretischen Rekonstruktion dieses Problemfeldes im Sinne der Einbeziehung nicht-menschlicher Aspekte neue Spannungsfelder auftreten können, wie beispielsweise jenes zwischen Ökologismus und Tierschutz. Bspw.: „Environmentalists care about entities that by no stretch of imagination have experiences (e.g. mountains). What is more, their position does not force them to care if individual organisms suffer pain, so long as the species is preserved. Steel traps may outrage an animal liberationist because of the suffering they inflict, but an environmentalist aiming just at the preservation of a balanced ecosystem might see here no cause for complaint.“ Elliott Sober, „Philosophical Problems for Environmentalism“, in: David Schmidtz/Elizabeth Willott (Hgg.), *Environmental Ethics. What Really Matters, What Really Works*, New York/Oxford 2002, S. 146.

76 A. Krebs, „Ökologische Ethik“, S. 389.

Verpflichtungen auszuzeichnen.“⁷⁷ Sicherlich hat Krebs tendenziell einen Punkt, wenn sie konstatiert, dass „[d]er Mensch Natur kultivieren und zerstören [muss], um Platz zu machen für seine Häuser, Schulen, Krankenhäuser und Theater.“⁷⁸ Zugleich gilt aber festzustellen, dass erst in den Fällen, wo die normative Begründung des Kultivierungsaktes fragwürdig wird mit Blick auf seine anthropozentrisch bestimmte Notwendigkeit, von Zerstörung oder von Umweltsünden und Raubbau die Rede ist; zumindest wenn es sich um einen vernünftigen Beitrag zu der Debatte um den Status der Natur handelt, auch wenn das normative Vokabular zunächst in seiner physiozentrischen Ausweitung moralischer, d.i. anthropozentrischer Belange, irritieren mag. Was hierbei in den Blick kommt, ist, dass „es dem Anthropozentrikbegriff an einer präzisen Bestimmung der Ausschließlichkeit bzw. Intensität der anthropozentrischen Bezugnahme mangelt.“⁷⁹

Hinzu kommt die Beobachtung, dass in weiten Teilen der Gesellschaft Suchbewegungen hin zu einer neuen Sinnstiftung über die Einbeziehung nicht-anthropozentrischer Aspekte bei der Bestimmung dessen, was ein gelungenes Leben ausmacht, zu gewärtigen sind. Dieses, auch neue Religiosität genannte, Phänomen weist bei aller Vielgestaltigkeit wenigstens zwei Merkmale auf, die für diese Erörterung des Themas Stadt relevant sind: Dies sind erstens die „Ablehnung einer Beschränkung des Weltbildes auf neuzeitliche Rationalität“, sowie zweitens ein „holistisches Weltbild.“⁸⁰ Eine Erörterung des Problems des Anthropozentrismus und des Phänomens dieser neuen Suchbewegungen ist hier nicht möglich; sie ist aber auch nicht nötig, da die möglichen Antwortversuche hier nur mit Blick auf die Stadt im Lichte einer ihrer Ermöglichungsbedingungen skizziert werden müssen. Je nachdem, welcher Ausgangspunkt in Bezug auf den Status der Natur gewählt wird, ergibt sich, dass zu erwarten ist, dass in der Debatte um die normative Abhängigkeit der Stadt von ihren Umweltbedingungen und in den Geschichten von der guten Stadt, die eben jene wohl versteht, mit dem Vokabular der umfassenden, teilweise anti-humanistischen Kulturkritik, mit dem Vokabular einer erweiterten Ethik des gelungenen Lebens, oder mit dem Vokabular der Nachhaltigkeit⁸¹ und Chancengerechtigkeit operiert werden wird.

77 Dietmar von der Pfordten, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 20.

78 A. Krebs, „Ökologische Ethik“, S. 405.

79 D. v. d. Pfordten, *Ökologische Ethik*, S. 20f.

80 D. v. d. Pfordten, *Ökologische Ethik*, S. 15.

81 Dabei meint Nachhaltigkeit „[d]en Bedürfnissen der heutigen Generation zu entsprechen, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen.“ Vgl. Gro Brundtland, *Our Common Future: World Commission on Environment and Development*, Oxford 1987. Das Spannungsverhältnis

Obschon die erste Option, die der anti-humanistischen Kulturkritik, nach allem, was bislang über die Stadt gesagt worden ist, wegfallen muss, stellt die Entscheidung zwischen den weiteren beiden Vokabularen für den Untersuchungsgegenstand Stadt eine gewisse Schwierigkeit dar. Deswegen scheint es angeraten, um die Rolle der Natur als Umwelt im Sinne einer Ermöglichungsbedingung der Stadt aus dem Wesen der Stadt heraus zu verstehen, nicht zuerst eine Theorie vom ethischen Status der Natur als solcher zu entwerfen, um dann je nach Ergebnis zu sagen, sie spiele eine Rolle für die Bestimmung eines adäquaten Begriffs von Normativität für den Untersuchungsgegenstand Stadt oder sie spiele aus begrifflichen Gründen keine, sondern die Stadt in dieser ihrer Abhängigkeit zunächst in den Blick zu bekommen. Dabei wird schnell klar, dass unsere Vorstellung davon, wie wir in den Städten leben wollen, die Umwelt mit in Betracht nehmen muss, unabhängig davon, ob wir dafür nun die passende Bereichsethik haben oder nicht. Dies trifft insbesondere für die Zeit seit der Industrialisierung zu, denn:

„Umwerfend war das Zuwachsverhältnis – je nach Größe eine Vervier- bis Verzehnfachung –, umwerfend war bei den Großstädten auch der absolute Zuwachs, 1880 in London rund 4 Millionen Einwohner, rund 2,2 Millionen für Paris, 1,1 Millionen Berlin, 320 000 Mailand usw. Diese Menschenmassen konnten durch die Stadtstruktur nicht aufgefangen werden.“⁸²

Durch diesen Prozess kommt es zusätzlich zu dem ökologisch problematischen so genannten sekundären Stadtwachstum, welches gewissermaßen als Aufplustern, Aufladen der einzelnen Individuen durch das Anwachsen ihrer materiellen Bedürfnisse zu verstehen ist, „neben der Vervielfachung der Kopfzahl die Vervielfachung, Differenzierung und Atomisierung der Lebensfunktionen und Bedürfnisse. In der Industrialisierung steckt die Gewalt des über Jahrtausende Vor enthaltenen. Der Kapitalismus entband sie, weil er sie brauchte, als Freisetzung von Arbeitskräften und Bedürfnissen.“⁸³ Zugleich ist mit Adrian Franklin nicht von der Hand zu weisen, dass dies eine Nebenerscheinung eines eigentlich auf die Verbesserung der allgemeinen Lebensverhältnisse gedachten Prozesses ge-

kann je nach politischer Perspektive dann entstehen, wenn zukunftsirksame Einsparungen zulasten der sozialen Gerechtigkeit in der Gegenwart gehen. Das Problem scheint unter anderem darin zu bestehen, dass aus dieser Perspektive kein natürlicher Maßstab angenommen werden kann, anhand dessen überhaupt auf die Bedürfnisse der Menschen reflektiert werden könnte.

82 Dieter Hoffmann-Axthelm, *Die dritte Stadt*, Frankfurt a.M. 1993, S. 109.

83 D. Hoffmann-Axthelm, *Die dritte Stadt*, S. 109f.

wesen ist. Es wäre entsprechend unrichtig, die Entwicklungsdynamiken der modernen Stadt alleine als einen brutalen, besinnungslosen Konsum der natürlichen Ressourcen zu verstehen.⁸⁴ Nicht nur ist der Beginn einer gesellschaftlich relevanten, normativen und wissenschaftlichen Grundlage des Umweltschutzes auch auf den Beginn der kulturellen Moderne zu datieren. Obschon der Prozess der Entfremdung alle intellektuellen und symbolischen Grenzen zwischen Mensch und Natur zur Disposition stellte und damit eine kulturelle Reorientierung von enormen Ausmaß forderte, die zugleich die Neubestimmung des Selbstverständnisses des modernen Menschen notwendig machte, stellte die Moderne insbesondere auch, was die Möglichkeiten der Erholung in der Natur anbelangte, die Mittel zu eben dieser Freizeit erst zur Verfügung. Zugleich wurde diese gesellschaftliche Modernisierung aber auch in viel weiterem Maße vorangetrieben von auch ethischen Motiven: die Kräfte der Natur zu bändigen und zum Zwecke menschlichen Wohlergehens zu studieren und zu nutzen. Dies führte beispielsweise dazu, dass Krankheiten kontrolliert werden konnten, dass die hygienische Situation in den Städten im Besonderen verbessert werden konnte, dass Hungerperioden weniger wurden, dass das menschliche Habitat vor Flut und Feuer besser geschützt werden konnte und dass die Politik sich im Zeichen der Säkularisierung ganz dem Menschen widmen wollte:

„Here are the concerns of democracy: life chances, health, welfare, education, improved cities, housing and infrastructure, leisure, sport and tourism for all. [...] modernisation was not merely the unfolding and rolling out of new products, technologies and material conditions. Or at least it did not have merely a material manifestation. It was at the same time, an essentially *moral* movement.“⁸⁵

So stellt sich die Normativität der Stadt zunächst als ein primär anthropozentrisch fundiertes Set an Handlungen dar, deren Ziel die Beherrschung der Natur im Sinne der Wohlfahrt der Menschen ist. Natur wäre natürlicherweise als eine Ressource zu verstehen und es zeigte sich erst jetzt, beim Übergang zur postindustriellen Gesellschaft, dass ihr Management mit erheblichen Problemen verbunden ist. Tatsächlich stellt sich bei größerer Aufmerksamkeit auf die Geschichte der normativen Paradigmen der städtischen Gestaltung jedoch heraus,

84 „Was it really so brutal so disregarding of nature, so privileging of human progress that nature became merely its resource? This is a common stereotype of the environmental movement but paradoxically the mastery of nature in modernity implied a considerable interest, passion and enthusiasm for nature itself [...].“ Adrian Franklin, *Nature and Social Theory*, London u.a. 2002, S. 14.

85 A. Franklin, *Nature and Social Theory*, S. 247.

dass dies nicht der Fall ist, sondern dass die Natur beziehungsweise das jeweilige Verständnis ihrer Ordnung vielen Entwürfen der Stadt als Modell zugrunde liegt. Damit kann der Stadt die Aufgabe zugeschrieben werden, den Menschen in der gesamten Ordnung der Natur seiner Natur entsprechend zu beherbergen, und damit eine normativ-kosmologisch imprägnierte Vorstellung vom gelungenen Leben zu ermöglichen, welche die Natur als wesentlichen Bestandteil des menschlichen Glücks versteht. Naturbilder haben damit oft einen zentralen Einfluss auf die bauliche Gestaltung der Stadt. „Oder, anders formuliert, diese Bilder werden zu Leitbildern und drücken damit einen normativen Anspruch aus: wie sollen Städte sein und wie ist gemessen daran ihr gegenwärtiger Zustand?“⁸⁶

Insofern ist die Bestimmung des Status und der Ordnung der Natur ein integraler Bestandteil einer normativen Konzeption von Stadt. Gleichzeitig gibt es dabei weder eine dominierende Vorstellung, wie die Natur als Modell zu verstehen wäre, noch, wie eine entsprechende ethische Theorie diesen Zusammenhang rekonstruieren könnte. Klar scheint, dass damit ein grundsätzlich eudaimonistischer Ausgangspunkt gewählt werden sollte, von dem ausgehend eine erweiterte Ethik des gelungenen Lebens mit Blick auf die Stadt spezifisch formuliert werden könnte. Allerdings, so stellt Föhn fest: „[W]er sich mit ethischen Fragen im Zusammenhang mit Städtebau beschäftigt, merkt sehr bald, dass von ethischer Seite her wenig zu finden ist.“⁸⁷

86 Andreas Föhn, „Häusermeer oder Wellental? Über Naturbilder der Stadt“, in: Walter Lesch (Hg.), *Naturbilder – Ökologische Kommunikation zwischen Ästhetik und Moral*, Basel u.a. 1996, S. 237.

87 A. Föhn, „Naturbilder der Stadt“, S. 252.

2. Normativität, Orientierungswissen und das Thema der guten Stadt

A) NORMATIVITÄT ALS GESTALTENDES MOMENT MENSCHLICHER PRAXIS

Der Begriff der Normativität muss also noch weiter gefasst werden: als das, was das Gesamt unserer *Praxis*¹ anleitet, mit Bedeutung versieht und als Produkt und Produzent der menschlichen Lebensform zu verstehen ist. Die menschliche Le-

-
- 1 Unter Praxis verstehe ich mit Joseph Rouse: „A pattern of events counts as a practice only if it can be construed as having been brought about in part by agents. To attribute agency to someone is, among other things, to understand the agent as acting for the sake of something, but to act for the sake of something is a complex capability. It requires some understanding of how to do many other things, including how to utilize appropriate means, and how to situate the intended action with respect to some further ,for the sake of which.‘ A completely pointless or unintelligible action is a contradiction in terms.“ J. Rouse, *Engaging Science*, Ithaca 1996, S. 162. In Anbetracht des notwendig sozialen Kontexts, innerhalb dessen Praktiken nur als solche verständlich werden, lässt sich zusammenfassen (und hier schon auf die Bedeutung der zeitlichen Dimension von Handlungen und damit die Möglichkeit ihrer narrativen Rekonstruktionen hindeuten, vgl. Kap. B. I.3.): „[...] that action must be teleological, holistic, instrumentally mediated, and socially regulated. But these characteristics of action are inescapably temporal.“ ebd. Zugleich ist für diese Konzeption wesentlich, dass sie nicht auf soziologische Beschreibungen setzt oder nach dem semantischen Kontext geteilter Regeln fragt, sondern vielmehr eine inhärent normative Konzeption von Praxis vorschlägt, die das Augenmerk darauf legt, wie die Ausübung der Praxis in ihren Handlungsvollzügen durch ein komplexes System von Zurechnungen und Interaktion integriert wird. Vgl. zu diesem Punkt: J. Rouse, „Social Practices and Normativity“, in: *Philosophy of Social Sciences* Vol. 37 No. 1, März 2007, S. 50.

bensform ist dabei als Interpretationsverhältnis zwischen Mensch und Umwelt zu verstehen. Die Stadt spielt für die menschliche Lebensform insofern eine Rolle, als sie als Ausdrucksform einer möglichen Interpretation dieser Mensch-Umwelt-Beziehung gelten kann. Dabei ist diese Beziehung als Praxis im Sinne eines Interaktionsgefüges primär zwischen Menschen anzusehen, die es erlaubt, auf ihre normativen Grundlagen zu reflektieren. Dies geschieht in Weiterentwicklung an das eingangs bestimmte Verständnis von Lebensform wie folgt.

Es ist plausibel anzunehmen, dass die in diesem Gefüge stattfindenden Interaktionen von propositionalen und nicht-propositionalen Einstellungen geprägt sind; diese sind zum Teil lebensweltlich vorprädikativ² gegeben, d.h. nicht begrifflich verfasst, und insofern weder mittels einer rein rationalistischen, noch mittels einer rein kulturalistischen Analyse rekonstruierbar. Mit der menschlichen Lebensform verstanden als Interpretationsverhältnis zwischen Mensch und Umwelt, dessen normative Dimension sich primär über die Interaktionen zwischen Menschen rekonstruieren lässt, ist etwas Grundlegendes gemeint; sie wird – je nachdem, was man als Gründe gelten lässt vollständig oder doch zu großen Teilen – durch die Praxis des Gründe Gebens und Gründe Nehmens konstituiert.³ Die menschliche Lebensform ist mithin als Verständigungsgemeinschaft anzusehen und insofern die Praxis des Gründe Gebens und Nehmens sowie das Verstehen ein Ende haben, kann davon ausgegangen werden, dass es Grenzen und Bereiche dieses gesellschaftlichen Interpretationsunternehmens gibt, an denen das Projekt der Verständigung in Gefahr ist. Allein, wie und wo diese Grenzen gezogen werden, ob sie endgültige Bereiche abstecken, welche normative Kraft sich zwischen den pluralisierten und womöglich pluralisierenden Praktiken entfaltet, ist die Frage. Nachdem es jedoch Invarianzen der Interaktionspraxis hinsichtlich der sie konstituierenden Institutionen zu geben scheint, wie beispielsweise die der komplexen Kommunikation und ein weitestgehend geteilter Begriff von Zukunft, als einem Raum, in dem Handlungen möglich sind, und mit dem wir uns als Handlungswesen auseinandersetzen sollten, kann durchaus von der basalen Möglichkeit einer universal geteilten menschlichen Lebensform gesprochen werden. Für die Zwecke dieser Arbeit ist es, wie schon einleitend erwähnt, wenig hilfreich, Lebensformen anzunehmen. Weder hat diese Formulierung Vorteile gegenüber dem, was in der Soziologie als Lebensstil identifiziert wird; denn offensichtlich soll die Redeweise von Lebensform nicht die von Kontingenz und Verhalten geprägten Unterschiede in Fragen des Lebensstils einfän-

2 Vgl. zur Lebenswelt als Sphäre des Vorprädikativen Hans Blumenberg, „Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie“, in: ders. *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 2010, S. 109-132.

3 Vgl. Julian Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2009.

gen, sondern im Gegenteil, diejenige Dimension, in der Menschen über die Zeit und Kultur hinweg als bewusst Handelnde erscheinen. Noch scheint damit erfasst, was die Rede von der Normativität der menschlichen Lebensform immer mit bedeutet: dass schon die Teilnahme an der Bemühung um die richtige Bestimmung der menschlichen Lebensform dafür spricht, dass hiermit fundamentale Bereiche des menschlichen Selbstverständnisses berührt sind.

Insofern es um die menschliche Normativität in einem globalen Sinne geht, ist sie also über den Begriff der *Lebensform*, respektive, um letztlich auch Verwechslungen mit der Wittgenstein'schen Terminologie zu vermeiden, über das Gesamt der zu dieser Lebensform gehörenden *Praktiken*, der Interaktionen, die zur Interpretation des Mensch-Umwelt-Verhältnisses führen, zu rekonstruieren. Entsprechend unterscheidet auch Joseph Rouse zwischen verschiedenen Weisen, um den Begriff der Praxis mit Blick auf die ihr zugrunde liegende Normativität zu erfassen. In Anlehnung an und Abgrenzung von Stephen Turner⁴ diskutiert er einerseits Praxis im Sinne von gewohnheitsmäßigem Verhalten (*causal, regularist*), wie sie vor allem in der Soziologie Gegenstand der Untersuchung ist – zu denken ist bspw. an den Habitus –, und andererseits Praxis im Sinne von einer von gemeinsamen Annahmen geleiteten (*presuppositional, regulist*) Tätigkeit, die sich im Ergebnis dessen, was beobachtbar ist, nicht auf ein einheitliches Verhalten reduzieren lässt – zu denken ist bspw. an Handlungen, die sich an einem bestimmten Paradigma orientieren.⁵ Demgegenüber stellt Rouse den Begriff der *normativen* Praxis heraus, wobei er diesen insofern weit fasst, als damit jede Praxis relevant wird, innerhalb derer wir, mit guten Gründen bzw. in angemessener Weise, normative Ausdrücke verwenden: „[...] I have in mind the whole range of phenomena for which it is appropriate to apply normative concepts, such as correct and incorrect, just or unjust, appropriate or inappropriate, right or wrong, and the like.“⁶

Anders als die Zusammenschau der Begriffe Normativität und Praxis über die Idee der Gewohnheit oder allein über die geteilter Grundüberzeugungen (über deren Existenz kein Wissen bestehen kann, außer man kann zuverlässig von Handlungen auf Überzeugungen auch in komplexen Handlungszusammenhängen schließen), erlaubt es dieser Begriff, Normativität und Praxis auch dort in

4 Stephen Turner, *The social theory of practices*, Chicago 1994.

5 Vgl. J. Rouse, „Social Practices and Normativity“, S. 46-56, insbesondere S. 47-49. Die in den Klammern zuerst genannten Bezeichnungen (*causal, presuppositional*) stammen von Stephen Turner; Rouse rekonstruiert den Gedankengang allerdings im Brandom'schen Vokabular (*regularist, regulist*), da er diese Bezeichnungen für verständlicher hält.

6 J. Rouse, „Normativity“, S. 48.

einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, wo wir über nichts anderes verfügen, als einen Interaktionsraum, dessen Instandhaltung gewissermaßen es erfordert, dass sich die Akteure gegenseitig sowohl als von Gründen und angemessenen Sinnansprüchen geleitete Akteure verstehen und anerkennen können, als auch einerseits beanspruchen, dass sie in der Ausübung ihrer Praktiken und in der korrekten Verwendung ihrer normativen Begriffe auf etwas von lebenspraktischer Relevanz verweisen, weswegen die Frage nach den korrekten, angemessenen Kriterien der Verwendung andererseits von besonderer Bedeutung ist. Die Gründe müssen dabei noch nicht notwendigerweise geteilt werden. Oder mit Rouse

„[N]ormativity is not to be expressed in terms of governance by rules or de facto regularities in a community's behavior, values, or preferences. Normativity instead involves a complex pattern of interrelations among performances through time. Such performances are normative when they are directed toward one another as mutually accountable to common stakes, albeit stakes whose correct formulation is always at issue within the practice.“⁷

Wie viel Gewicht dabei darauf gelegt werden muss, dass die Kriterien der Angemessenheit, der realistische Gehalt der Aussagen dabei immer (*always*) strittig sein müssen, sei an dieser Stelle dahingestellt. Klarerweise unterliegt diesem Begriff von Normativität, die eine Praxis konstituiert, wenigstens eine normative Prämisse, nämlich die, dass man grundsätzlich die Hoffnung haben muss, dass sich alle Teilnehmer an der Praxis verständigen könnten. Gleichzeitig scheint dieses normative Vorverständnis unproblematisch mit Blick auf die menschliche Lebensform: So sollten wir uns – idealiter – wirklich verstehen. Denn die Annahme, dass wir uns mit anderen Menschen verständigen können, auch wenn dies im Ergebnis nur zum Verständnis der grundlegenden Differenzen in der Lebensführung oder eben in Fragen des Lebensstils führt, dieses allerdings noch nicht die Existenz einer geteilten Lebensform in Frage stellt, scheint nicht nur eine Fähigkeit des Menschen zu reflektieren, nämlich die, zu kommunizieren, sondern sie scheint gleichzeitig mit dem Wunsch verbunden, diese Fähigkeit auch zu nutzen und zur gelungenen Geltung zu bringen.

An die Idee der Kommunikation im weitesten Sinne als eine Bedeutung und Wissen über die Mitmenschen und die Welt generierende Praxis anknüpfend lässt sich mit Rouse feststellen, dass die Grenzen einer Praxis dadurch bestimmt werden, wie die die Praxis konstituierenden Handlungsvollzüge voneinander abhängen. Insofern ist ein kohärentistisches Verständnis von Praxis mit Blick auf

7 J. Rouse, „Normativity“, S. 53.

die Sinnhaftigkeit und Plausibilität in der wechselseitigen Bezugnahme der beteiligten Akteure, auch im Sinne eines Aushandelns, sinnvoller als eines, das allein aus dem Vorhandensein bestimmter Regelmäßigkeiten im Verhalten oder Zielsetzungen von Handlungen einen eng umgrenzten Begriff einer spezifischen Praxis ableiten will.⁸ Auf die Stadt angewendet bedeutet dies beispielsweise, dass sich Diskussionen über die Normativität der Stadt nicht auf die Formulierung bestimmter, historisch mehr oder weniger kontingenter Leitbilder beschränken sollte, sondern dass mit Blick auf die Gesamtheit der menschlichen Praxis zu einem gegebenen Zeitpunkt die Frage immer wieder neu geklärt werden muss, auf welcher normativen Grundlage wir in den Städten leben wollen.

Alleine die Tatsache, dass Handlungen (und Überzeugungen) mit Blick auf die Plausibilität einer Praxis zusammenhängen, erklärt aber noch nicht das spezifisch Normative daran. An die Idee des Wunsches, sich zu verständigen, Gründe geben und nehmen zu können, knüpft Rouse insofern an, als er annimmt, dass es in dieser Praxis *wirklich um etwas geht*, das heißt: Der realistische Gehalt ist zu betonen.⁹ Eine Praxis ist nicht schon dann in verlässlicher Weise sinnvoll, wenn

8 J. Rouse, „Normativity“, S. 49. Zum Begriff der Kohärenz muss noch gesagt werden, dass 1) damit an dieser Stelle eine Art kognitiver Orientierung benannt werden soll. In unseren Deutungsprozessen und Handlungsvollzügen streben wir nach Kohärenz. Ein Problem, das sich dabei ergibt, welches aber an dieser Stelle nicht näher dargestellt werden kann, ist das des so genannten *over-coherent thinkings*. Damit sind all jene Gewohnheiten des Denkens gemeint, die uns, um kognitive Dissonanz zu eliminieren, dazu veranlassen, bedeutungsvolle Zusammenhänge dort herzustellen, wo in Wirklichkeit keine gegeben sind. Vgl. dazu: Gregory Currie/Jon Jureidini, „Narrative and Coherence“, in: *Mind & Language*, Vol. 19 No. 4 September 2004, S. 409-427. Es kann 2) in philosophischer Hinsicht offengelassen werden, ob daneben noch Korrespondenztheorien der Wahrheit vertreten werden können oder nicht. Vgl. dazu: Stephan Hartmann, „kohärent/Kohärenz“, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie der Wissenschaftsphilosophie und analytischen Philosophie*, Band IV, Stuttgart 2010, S. 250-258.

9 An dieser Stelle kann schlicht nicht gelungen auf den Hintergrund dieser vielleicht flapsig wirkenden Bemerkung aufmerksam gemacht werden. Dennoch sei kurz angedeutet, weshalb die Annahme eines Realismus *tendenziell* sinnvoll erscheint. Wenn gesagt wird, dass es *wirklich um etwas geht*, dann kann damit zweierlei gemeint sein: Erstens wird damit eine Existenzbehauptung aufgestellt; das etwas, um das es geht, muss es auch geben. Zweitens wird damit eine Unabhängigkeitsbehauptung aufgestellt; dem etwas, um das es uns geht, ist es in seiner Existenz gleichgültig, wie oder ob wir es verstehen, daran glauben oder es sprachlich ausdrücken können. „Realists want to detach their ontological views from our observational capacities and our con-

sie intern kohärent ist, d.i. wenn alle Handlungen sich aufeinander beziehen; vielmehr muss sie sich an den Rändern immer auf den Ort, in der die Praxis ihre Wirkung entfaltet, also auf den jeweiligen externen Teil der möglichen Welt, sinnvoll beziehen. Dieser realistische Gehalt ist zugleich auch Teil dessen, was Klärungsbedarf generiert, und folglich scheint Teil der Normativität, die eine Praxis konstituiert, zu sein, dass die Deutungshoheit in Bezug auf den realistisch zu interpretierenden, normativen Gehalt der Praxis selbst umkämpft ist: „Working out what is at issue in these practices and how the resolution of that issue matters is what the practice is about.“¹⁰ Im argumentativen Kampf um diese Deutungshoheit können wir betrüblicherweise nicht annehmen, dass irgendwo außerhalb des vorhandenen Wissens, der Einsicht, der Praxis selbst, Normen gegeben sind, die uneindeutig bestimmen, wie diese Praxis auszuüben und ihr normativer Gehalt abschließend zu interpretieren ist. Wir können diesen Schauplatz der Deutungskämpfe gewissermaßen nicht von einem Punkt außerhalb des Geschehens überblicken. Wir können, auch wenn wir einen mehr oder weniger unaufgeregten Realismus¹¹ vertreten, keine fundamentalistische Strategie sinnvoll verfolgen, ohne sie in das Spiel der wechselseitigen Ablegung von Rechenschaft über das, was wir in unserer Praxis anzustreben meinen, einzuflechten.

Die Normativität einer Praxis, die diese Praxis konstituiert, kann also nicht allein über ein Set an bestimmten Normen ausgedrückt werden, an denen die Performanz gemessen werden könnte. Normativität drückt sich aus in sinnvollen Handlungszusammenhängen, die mit Bezug auf ihren normativen Gehalt selbst keine absolute Gewissheit beanspruchen können, und zugleich den sinnstiftenden Gehalt der Handlungen mit Blick auf das Interpretationsverhältnis von Mensch und Umwelt, d.i. mit Blick auf die menschliche Lebensform, zu bestimmen suchen. Das in die Zukunft gerichtet Sein des Denkens, des Wünschens und der Normativität erklärt sich dabei schon aus dem Umstand, dass der Mensch als handelndes Wesen auf diesen ungewissen Zustand der Zukünftigkeit angewiesen ist und gar nicht anders kann, als normativ zu handeln, wenn er denn handelt. „Normativity on such a conception is an essentially temporal phenome-

firmation practices. So they are committed to saying that the way the world (really) is may be entirely inaccessible to our scientific (or other) procedures of disclosure and confirmation. We might be entirely ignorant of the real structure of the world.“ J. Rouse, *Knowledge and Power*, S. 131f.

10 J. Rouse, „Normativity“, S. 50.

11 Zum Thema des ‚unaufgeregten Realismus‘ vgl. J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, Kap III.

non. It amounts to a mutual interactive accountability toward a future that encompasses present circumstances within its past.“¹²

B) NORMATIVES ORIENTIERUNGSWISSEN

In diesem Zusammenhang, nämlich dem des Handelns mit Blick auf die Zukunft, stellt sich die Frage nach dem Status der Lebenswelt, in der diese Praxis mehr oder weniger ihren sinnvollen Ort hat, und in der das normative Wissen seine handlungsorientierende Funktion erhält. Es geht bei der Klärung von Normativität nicht darum, herauszufinden, ob normative Überzeugungen, moralischer, aber auch ästhetischer oder politischer Natur, einer bestimmten wissenschaftlichen Konzeption von Ethik, Ästhetik oder politischer Theorie entsprechen. Auch geht es nicht darum, ob diese Theorien genauso zuverlässig arbeiten wie etwa die Naturwissenschaften. In diesem Sinne ist es sinnvoll mit Nida-Rümelin von Wissen „in einem unspezifischeren Sinne“¹³ in Abgrenzung zu Wissen als wahre, gerechtfertigte Überzeugung zu sprechen. Genuines normatives Orientierungswissen gibt es dann, wenn es genuine praktische Gründe gibt¹⁴ – und derer gibt es in Bezug auf die Praxis des Städtischen wie gezeigt viele. Es ist sogar anzunehmen, dass die Stadt einen Bereich der menschlichen Lebensform ausmacht, die sich insbesondere durch die Komplexität an praktischen Gründen auszeichnet, der kaum mit einer reduktionistischen Herangehensweise bei der theoretischen Rekonstruktion derselben gerecht geworden werden kann.

Normatives Orientierungswissen ist nun genauer betrachtet sogar gerade nicht vergleichbar mit Wissen, das die Naturwissenschaften erarbeiten, sondern mit deskriptivem Orientierungswissen. Deskriptives Orientierungswissen umfasst die Vielzahl der Hintergrundüberzeugungen, die unsere Lebenswelt prägen:

„Sie strukturieren den Fluss der Sinneseindrücke, unterlegen ihm eine Raum-Zeit-Struktur, nehmen hoch differenzierte Individuierungen natürlicher und nichtnatürlicher Gegenstände vor, interpretieren das Verhalten unserer Mitmenschen unter Verwendung einer Vielzahl mentaler Prädikate (Alltagspsychologie) etc.“¹⁵

12 J. Rouse, „Normativity“, S. 51.

13 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, in: ders., *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a. M. 2009, S. 177.

14 Ebd.

15 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 181.

Und so ist es nicht unplausibel anzunehmen, dass, so wie deskriptives Orientierungswissen hilft, sich in einer *so und so* für den Menschen erschließbaren Welt der sinnlichen Eindrücke zu orientieren, normatives Orientierungswissen hilft, sich *so und so*, wie es dem Menschen möglich ist, für oder gegen eine Handlung und ihre Alternativen zu entscheiden. Beide Formen des Wissens sind mit der Lebenswelt aufs Engste verbunden und unterliegen täglichen Bewährungstests.¹⁶ Insofern ist für beide Wissensformen festzustellen, dass sie Raum für lokale Skepsis bieten; nachdem wir aber deskriptive und normative Überzeugungen handelnd „zum Ausdruck“¹⁷ bringen, ist eine umfassende Skepsis nicht möglich, ohne uns in einen hoch artifiziellen Zustand der handlungsunfähigen Begriffs- und Wahrnehmungslosigkeit zu bringen; eine solche, pathologisch empfundene Umwelt hat (entgegen der immer wieder gerne bemühten Rede von „schizophrenen“ Kulturen oder Bürgern) sicherlich keine Berührungspunkte mit der Alltagswelt.¹⁸ Aufgrund der lokalen Skepsis und der Unverfügbarkeit eines Gewissheitspunktes außerhalb der lebensweltlichen Praxis ist ein lokaler Fallibilismus anzunehmen. Wir können uns in unseren vorläufigen Überzeugungen deskriptiver Natur genauso irren, wie in denjenigen normativer Natur. Revisionen einzelner, fundamentaler Überzeugungen in beiden Bereichen können allerdings nur dann stattfinden, wenn dadurch umfassende Kohärenzgewinne zu erwarten sind. Für den Bereich der deskriptiven Überzeugungen – beispielsweise beim Übergang von animistischen Erklärungen natürlicher Ereignisse zu naturwissenschaftlichen – „ist eine solche Aufgabe nur möglich, wenn das Gros deskriptiver Überzeugungen dadurch nicht angetastet wird, das heißt mit anderen

16 Kommt es bspw. zu Kollisionen von Überzeugungen bedarf es der abwägenden Systematisierung – im Falle des deskriptiven Orientierungswissens kann dies, wie Nida-Rümelin zeigt, unser Vertrauen in die räumliche Tiefenwahrnehmung betreffen, die sich durch optische Täuschungen erschüttern lässt. Im Falle des normativen Orientierungswissens können beispielsweise unsere ethischen Überzeugungen in ihrem Anthropozentrismus dann erschüttert werden, wenn wir feststellen, dass andere Lebensformen den für die relevante ethische Überzeugung ausschlaggebenden Befund (wie, dass das Gegenüber Schmerz empfinden kann, oder, dass es Bewusstsein seiner selbst erlangen kann) auch aufweisen.

17 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 185.

18 Mit dieser Bemerkung möchte ich, wenn nicht vorrangig die Begriffe aus der Psychopathologie, so doch die damit gemeinten Befindlichkeiten leidender Personen vor einer fragwürdigen Instrumentalisierung durch eine politische Theoriebildungsrhetorik schützen. Das Schisma zwischen einerseits privaten, andererseits politischen Überzeugungen, ist eines, welches es, wenn nicht zu überwinden, dann doch einigermaßen tapfer auszuhalten gilt; im Falle psychischen Leidens dürfte sich das anders verhalten.

Worten, dass alternative Begründungen zur Verfügung stehen, oder zumindest angenommen werden.“¹⁹

Für den Bereich der normativen Überzeugungen gilt analog, dass Änderungen, beispielsweise im Menschenbild, nur plausibel gemacht werden können, wenn dadurch das menschliche Welt- und Selbstverständnis kohärenter würde. Systematisierungen dieser beiden Wissensbereiche sind immer „wenigstens zum Teil unterbestimmt“; sowohl für deskriptive als auch für normative Überzeugungen ist ein letztlich durchaus robuster Realismus anzunehmen, der verhindert, dass im Sinne eines Vorantreibens der Theorie die Reibung zwischen konkurrierenden Interpretationen ignoriert würde. Wir können Theorie nicht in Unabhängigkeit von denjenigen Überzeugungen bilden, auf denen unsere Theorien überhaupt erst aufbauen.

Es verdient besondere Hervorhebung, dass zu den Eigenschaften des Orientierungswissens die weitgehende Unabhängigkeit von wissenschaftlicher Theorie und ein lokaler Fallibilismus zählen. Dies bedeutet die legitime Pluralität normativer Ausgangsüberzeugungen, die gleichwohl einem auf maßvolle Konvergenz angelegten Prozess der Theoriebildung überwidmet werden.

„Eine Selbstbescheidung des ethischen Theorieanspruchs, verbunden mit einer Methode, die rationale Rekonstruktion unseres normativen Orientierungswissens verbindet mit lokaler Revision, räumt der ethischen Klärung im Rahmen unseres normativen Orientierungswissens einen angemessenen Ort zu [sic!].“²⁰

Orientierung, auch und gerade mit Blick auf die Zukunft, hat entsprechend in diesem ersten, fundamentalen Wissensbereich Vorrang vor Erklärung und Begründung und dieses Wissen setzt einen robusten Bestand gemeinsamer Überzeugungen voraus, auf dem dann Wissenschaft aufbauen kann. Schließlich, und diese Eigenschaft des normativen Orientierungswissens ist für den Fortgang der Untersuchung zentral, belegen die aus der Ideengeschichte bekannten Beispiele in weitgehender Unabhängigkeit von normativem Orientierungswissen, rationalistisch konstruierten, ‚utopischen‘ Wissens, dass unser lebensweltlich verankertes, normatives Orientierungswissen radikalen Dissens nur in Maßen verträgt.²¹ Die, wie noch zu zeigen ist, schlechte Akzeptanz in diesem Gestus entworfenen

19 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 184f.

20 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 192. An dieser Stelle ist es unerheblich, dass hier Lebensform im Plural verwendet wird; wenngleich dies aus den genannten Gründen unplausibel erscheint, insbesondere im Kontext des Begriffs ‚Aufklärung‘.

21 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 188.

Lebensräume von Menschen legt davon, wenn nicht beredtes, so doch performatives Zeugnis ab. Die Lebenswelt als Ort und Kontext und die Lebensform als spezifisch normativ imprägnierte Art und Weise, sich diese Orientierung zu verschaffen, haben also unhintergehbaren Status, wenngleich sie damit einerseits aufgrund der dynamischen Verfasstheit der menschlichen Lebensform kein Fundament im Sinne eines starken und statischen Fundamentalismus darstellen und andererseits es genau im Wesen der Normativität unter dem genannten Aspekt der Zukunftsneigung des Denkens zu liegen scheint, diese Dynamik voranzutreiben und die Grenzen dessen, was nur alltägliche Gewohnheit ist, kritisch zu überschreiten – allerdings nicht in rationalistischer Gangart. Zumindest für die praktischen Gründe und die damit zusammenhängenden Interpretationen von Stadt scheint dies in besonderem Maße zuzutreffen.

Die hier in Grundzügen dargestellte Klärung ist für die Zwecke dieser Arbeit von besonderer Bedeutung, da von Orientierungswissen dann gesprochen wird, „wenn es Handlungen prägt, und damit die Lebensform der betreffenden Person strukturiert.“²² Wenn wir davon ausgehen können, dass die einzelne Person der Ausgangs- und Endpunkt jeder adäquaten und nachvollziehbaren Theorie der Normativität sein sollte, obschon im Lichte der Teilhabe dieser Person an der menschlichen Lebensform als Ganzer, ist mit der Idee eines normativen Orientierungswissens ein relativ stabiler Zusammenhang zwischen Mensch und Umwelt im Sinne des Interpretationsverhältnisses hergestellt. Ein solcher dürfte von einiger Bedeutung für die Einheit der Lebenswelt und damit für die Handlungs- und Urteilsfähigkeit der einzelnen Person sein.

„Unter der Einheit der Lebenswelt verstehen wir dabei den Zusammenhang der unterschiedlichen epistemischen und konativen Konstituenten der Lebenswelt. Statt ‚Einheit‘ oder ‚Zusammenhang‘ können wir auch von der Kohärenz der Lebenswelt sprechen, die Voraussetzung dafür ist, dass das Individuum handlungs- und urteilsfähig ist.“²³

Diese Klärung erzählt allerdings nichts darüber, wie dieses für die menschliche Lebensform – und damit auch für die Stadt – so wichtige Wissen rekonstruiert, vermittelt, und auf die Ebene einer Gruppe von Menschen transponiert wird. Anders gesagt: Propositionale und konative Einstellungen machen die Stadt wohl irgendwie auch aus – sie lassen sie und die Handlungsoptionen, die wir mit Blick auf ihre Gestaltung haben, nur nicht allzu anschaulich werden. *Die Frage, die sich nun entsprechend für den Fortgang der Arbeit stellt, ist, wie sich dieses Wissen rekonstruieren lässt; in welcher Form es mit Bezug auf die Stadt als, wie*

22 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 193.

23 J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, S. 71.

eingangs definiert, durch menschliche Baukunst in Abhängigkeit von Umweltbedingungen zum Zwecke der (Fort-)Entwicklung des Menschen innerhalb einer erkennbaren Ordnung gestalteter und geschichtlich gewachsener Ort vermittelt wurde und wird, und wie es sich hier operationalisieren ließe. Immerhin soll es nicht allein darum gehen, die besondere Art des normativen Wissens über die städtische Umwelt als primäres Habitat des Menschen in ihren philosophischen Bestandteilen zu untersuchen, sondern dieses Wissen an die städtische Umwelt, auch politisch, anschlussfähig zu halten. Wie sammeln wir unsere deskriptiven und normativen Hintergrundüberzeugungen über die Stadt, auf deren Grundlage wir normative Handlungsorientierungen kohärenter gestalten und damit die Praxis des Städtischen sowohl diskursiv als auch performativ begründen? Mit Blick auf die Zukunftsorientierung der Lebenswelt und mit Blick auf die Forderung nach Kohärenz, scheint es jedenfalls genauso unplausibel, Städte als tabula rasa zu betrachten, wie sie in Absehung ihrer geschichtlichen Dimension als reine Netzwerke von Interaktionen überkomplexer Natur zu verstehen.

C) DIE GUTE STADT ALS NICHT-ORT IN DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE HEUTE

Derzeit lassen sich die Belange des Städtischen nur schwer im Vokabular der zeitgenössischen Politischen Philosophie und Theorie artikulieren. Wenn wir wissen wollen, wie wir in Städten in der Zukunft leben wollen, welche Bedeutung sie für das gelingende Leben haben und in welcher Weise menschliche (Fort-)Entwicklung zu verstehen sein soll, dann muss festgestellt werden, dass die gute Stadt im politikphilosophischen Diskurs keinen echten Ort hat. Dies liegt vornehmlich daran, dass die zeitgenössische Politische Philosophie und Theorie heute über keinen adäquaten Begriff von Stadt verfügen. Die Stadt spielt dort für die Theoriebildung keine Rolle und so wenig sich die Normativität der Stadt über die Verwendung unzureichender Prämissen²⁴ rekonstruieren lässt, so wenig Sinn ergibt es, mittlerweile bedeutungsleere Konzepte der politikphilosophischen Ideengeschichte in die Debatte einzuspeisen. Bekanntlich äußern sich die zeitgenössische Politische Philosophie und Theorie, insofern sie die Stadt für ihren Anwendungsbereich überhaupt als relevant erkennen, zu dem Thema, in-

24 Mit unzureichenden Prämissen sind jene soziologischen, kulturwissenschaftlichen, moralphilosophischen bzw. ethischen Annahmen gemeint, die ich in den Ausführungen zum Forschungsstand besprochen habe, und die jeweils eine reduzierte und nur ausschnittshafte Perspektive auf die Stadt aus normativer Hinsicht ergeben.

dem sie über den Bürger oder über Modelle der Bürgerschaft spricht. Dabei wird häufig angenommen, dass sich dieses bislang als so reichhaltig rekonstruierte – unter anderem ethische, ästhetische und ökologische Dimensionen umfassende – normative Orientierungswissen der städtischen Lebensweise mit Blick auf das Politische vornehmlich über zwei klassische Modelle der politischen Ideengeschichte rekonstruieren lässt: das antike polis-Modell, wiewohl insbesondere nach Aristoteles, oder das neuzeitliche Hobbes'sche Modell.²⁵ Dabei geht es, vor allem was den Neo-Aristotelismus betrifft, vielfach nicht um eine adäquate Einlassung zur modernen Stadt, sondern um ihre Abschaffung zugunsten kommunitaristischer Modelle des Zusammenlebens.²⁶ Das diesen Beiträgen zur Diskussion um eine städtische Zukunft innewohnende, kritische Moment ist einerseits nicht völlig fehlgeleitet, wenn es um die Unwuchten einer misslungenen Modernisierung als Urbanisierung geht. Dennoch wird die zu beklagende Normativität der Stadt hier primär als Resultat sittlicher, lokal organisierter und quasi-naturalisierter Formen von Vergemeinschaftung begriffen. Eine solche Sicht auf die gute Stadt als traditionale Einheit kann die moderne Stadt, vielleicht auch die urbane Dynamik als solche, nicht integrieren; denn die Mauern jener werden genau dadurch gesprengt, was oft als Spezifikum der Stadt angeführt wird: die Herausarbeitung des Individuums aus kollektiv geprägten normativen Bezügen und damit einhergehend die Vorherrschaft der kulturellen Insignien von Personallität und Autonomie in der Stadtgesellschaft.²⁷

Wann immer auch von einer Wiederbelebung der Zivilgesellschaft und von der unbedingten Notwendigkeit bürgerschaftlichen Engagements die Rede ist, fragt man sich nicht nur, wer da eigentlich gestorben ist und ob mit der Rede von der Notwendigkeit des bürgerschaftlichen Engagements nicht auch das Versagen des Staates kaschiert werden soll, sondern auch, was *genau* gemeint ist. So findet auch Krämer-Badoni in den Diskursen über die Stadt häufig eine „Vorstellung

25 Vgl. Elif Özmen/J. Nida-Rümelin, „Gemeinsinn und Verantwortung“, in: Elisabeth Kremer, *Die anderen Städte*, Berlin 2005, S. 24-30.

26 Vgl. auch Amin Ash, „Die lokale Gemeinschaft auf dem Prüfstand“, in: E. Kremer, *Die anderen Städte*, S. 50-64. Zur Stadt als kommunitaristisch zu verstehender ‚Schicksalsgemeinschaft‘ siehe: Eckehard Leipprand, *Über den verlorenen Zusammenhang von Stadt und Stadt-Gesellschaft*, Tübingen 2000.

27 Vgl. zum Punkt urbane Dynamik und Entbiologisierung der Gesellschaftsorganisation: M. Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Oakland 2005, S. 167f. Zum Punkt, dass Städte ‚Personen‘ hervorbringen: Lewis Mumford, *Cities*, S. 128-141, vgl. auch Kap. B. I. 1. b) FN 12.

von Stadtgesellschaft [...] die all das besser machen können soll, was die Gesellschaft nicht fertig bringt.“²⁸

Abgesehen davon ist vielleicht nicht alles, was lokal und basisdemokratisch entschieden worden ist, notwendig gleich gut und Resultat informierter Überlegungen. Vielleicht meint man, dass man gerne einen lebhafteren Umgang verschiedenster Gesellschaftsmitglieder und -gruppen in der Öffentlichkeit wahrnehmen wollte. Vielleicht meint man, dass sich eine selbstbewusste Nachbarschaft gegen den Abriss eines traditionsreichen Hauses erfolgreich wehrt und dort ein Gemeindezentrum inklusive Kindertagesstätte einrichten oder doch wenigstens Geschwindigkeitsreduzierungen durchsetzen sollte. Vielleicht meint man, dass nur noch allgemein für schön befundene Graffitis in der Stadt auf freigegebenen Flächen realisiert werden sollten. Vielleicht meint man, dass muslimische Frauen ihre Kopftücher und Ganzkörperschleier wenn überhaupt, nur freiwillig und wenn, dann eben nur an zwei von sieben Tagen in der Öffentlichkeit oder doch am besten vielleicht nur zuhause tragen sollten. Vielleicht meint man, dass Initiativen, Stadtviertel ökologisch umzubauen, von den Bewohnern selbst übernommen und von der Stadt unterstützt werden sollten. Vielleicht meint man, dass in einer aus den verschiedensten Bevölkerungsgruppen zusammengesetzten Anwohnerschaft Regeln weitestgehend selbstständig gefunden werden sollten, deren Einhaltung dann sinnfällig für die Beteiligten sein sollte. Vielleicht meint man, dass Begegnungen verschiedener Lebensweisen zum Abbau von Vorurteilen und zu einer Form von ‚Einheit in der Vielfalt‘ führen sollten und ein Klima der Mitmenschlichkeit und Hilfe hervorbringen sollten. Vielleicht meint man das alles aber auch nicht; man weiß es nicht.

„Political theorists crank this stuff out by the truckload; perhaps someone is buying. It is hard to protest the sentiment and ethos, but it is also hard to know what it means aside from a general support for the liberal state and democratic politics. The problem is, this liberalism has turned vapid because a left that kept it honest has disappeared or turned liberal or both. A left constituted the liberal backbone; as the left vaporized, the backbone went soft.“²⁹

In dieser, vielleicht nicht, wie Jacoby meint, völlig rückgratlosen, aber doch normativ weit schon entkernten Gesellschaft der Spätmoderne, folgen dieser un-

28 Thomas Krämer-Badoni, „Urbanität und gesellschaftliche Integration“, in: Wolf-Dietrich Bukow/Erol Yildiz, *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Stadt gescheitert oder wird sie zum Erfolgsmodell?* Opladen 2002, S. 52.

29 Russell Jacoby, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, New York 1999, S. 17.

klaren, unverbindlichen und unzeitgemäßen Rhetorik verkuschelter Bürgerlichkeit oft gerade in den Städten bloße Konsuminszenierungen nett restaurierter Gründerzeitquartiere; Albrecht Göschel stellt hierzu fest, dass Stadt ein „Konsumgut einer Seins-Ökonomie zur Realisierung individueller oder lebensstilbedingter Identitätsvorstellungen von Intimität und Authentizität [darstellt], nur keine Realität des Citoyen aus der Synthese von Identität und Universalität.“³⁰ Was dahinter fehlt ist eben eine kohärente normative Konzeption, eine handlungsleitende Vorstellung von der guten, erstrebenswerten Stadt. Und so meint auch Bookchin:

„Urban ‚civilization,‘ today, is not a characteristic civic phenomenon that emerges from a distinctive public and body politic; it is simply the exudate of free enterprise with its patina of ‚public service‘ and cultural charity. That mayors, corporate leaders, and philanthropists may vie with each other in celebrating the projects they initiate – projects that may range from concert halls and museums to airports and industrial parks – is simply evidence of the shallowness of what today is called ‚civic-mindedness‘.“³¹

Vom Bürger qua Steuerzahler wird womöglich gar nicht erwartet, dass er sich allzu sehr für die Stadt interessiert und entsprechend sind die Wege zur Mit- und Selbstbestimmung im Sinne eines gelingenden Lebens auf städtischer Ebene oftmals bewacht von Großkopferten oder Musterbürokraten. Gut genug ist der Bürger schon, wenn er seine Steuern zahlt, sich an die Gesetze hält und dann und wann wählen geht. Ein ebenso spät- wie postmoderner Kritiker wie Richard Sennett führt diese Leerstelle im städtischen Gesellschaftsgefüge allein auf die Funktionsweise der modernen Stadt zurück. Nachdem dort Bürokratie und Verwaltung den Großteil an politischer und sozialer Organisation übernehmen, macht es sich der Einzelne seiner Einschätzung nach schlicht zu bequem. Die „Bürger vertrauen dem Staat und verlieren ihr Interesse an allem, was außerhalb des intimen Bereichs vor sich geht.“³² Ähnlich wie Sennett fragt auch Thomas

30 Albrecht Göschel, „Lokale und regionale Identitätspolitik“, in: Walter Siebel, *Die europäische Stadt*, Frankfurt a.M. 2004, S. 167.

31 M. Bookchin, *Urbanization Without Cities*, S. 8.

32 R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, S. 50. Einen nachgerade rabiaten Vorschlag, wie mit diesem grassierenden Privatismus umzugehen sei, lieferte Sennett übrigens in seinem ersten und vergleichsweise wenig rezipierten Werk: *The Uses of Disorder. Personal Identity and City Life*, New York 1970. Dieser Vorschlag, der im Wesentlichen auf die Formel ‚Therapie des Politischen durch allgemeine Verunsicherung‘ zu bringen ist, wurzelt im Vertrauen darauf, dass fortwährende, auf jeweils nur einige wenige Lebensbereiche begrenzte Verstörung solange zu größerem

Sieverts, „ob das hinzunehmen sei, oder ob Politik sich dieser Entwicklung entgegenstellen müsse.“³³ Wenn sie das muss, ist die Frage, wie – auf welcher Grundlage und mit welchen Mitteln – sie das kann. Wie kann Politik, die doch die Allgemeinheit der Bürger darstellt, sich der Entwicklung ihrer Bürger entgegenstellen und dabei wieder deren Wertschätzung erlangen?

Auch in Zeiten leerer Staatskassen gilt jedenfalls: Bloße Interventionen im Namen eines ‚Wir‘-Gefühls ohne, dass ‚die‘ gefragt worden sind, resultieren nicht selten in einem diffusen und hölzernen Helfersyndrom, das irgendwo, quer zu bestehenden Verbindungen und Möglichkeiten, neue Machtstrukturen einzieht; was folgt ist eine Form von problematischer, bürokratischer Betulichkeit, die, überspitzt, in eine Versorgungsstruktur resultiert, genährt von gutmenschlichem Aktionismus unter Beigabe von „zivilgesellschaftlicher Gnade“³⁴ vermeintlich allwissender Sozialtechnokraten.

Nun zu behaupten, dass gerade Platon sich eignet, um dem liberalen Projekt wieder zu seinem Rückgrat zu verhelfen, scheint vielleicht kontraintuitiv – doch einen Versuch ist es wert. Dabei soll dieses von Platon ausgehende Modell einer gesellschaftlichen Selbstverständigung im Modus der Politischen Philosophie als kritische Ergänzung zum Paradigma des Liberalismus fungieren und nicht als theoretischer Ersatz für die Prinzipien einer Gesellschaft, die auf individuellen Freiheitsrechten aufbaut. Ein erster Schritt in diese Richtung bedeutet, Fragen des Guten, neben Fragen des Rechten, in die Theoriebildung miteinzubeziehen und damit zurückzugehen auf einen Typus der Ethik, der die Frage nach der Normativität auf den Begriff des guten oder gelungenen oder richtigen Lebens bringt. Im Zentrum dieser Ethikkonzeptionen steht der Begriff der *eudaimonia*, der bekanntermaßen schon aufgrund seiner notorisch schlechten Übersetzungsmöglichkeiten in der Philosophiegeschichte Prominenz erlangt hat. Mit Glück oder Glückseligkeit kann die Bedeutung dieses Ausdrucks, der die „Bestandteile *eu* (‚gut‘, ‚wohl‘) und *daimon*- (von *daimôn* ‚Gottheit, göttliches oder dämoni-

Engagement der Bürger führen wird, solange die basalen, ökonomischen Bedürfnisse befriedigt werden können. Dass das wenn nicht krude, dann doch noch zu optimistisch gedacht ist, dürfte im Lichte des Unwillens, verhältnismäßig minimale Störungen im Preisgefüge hinzunehmen, selbst wenn diese zur Erhöhung der Qualitätskontrolle bei Lebensmitteln führen könnten, klar sein.

33 Thomas Sieverts, *Zwischenstadt. Zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land*, Braunschweig 1997, S. 70.

34 Stephan Lanz, „Mythos europäische Stadt – Fallstricke aktueller Rettungsversuche“, in: Wolf-Dietrich Bukow/Erol Yildiz (Hgg.), *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Stadt gescheitert oder wird sie zum Erfolgsmodell?* Opladen 2002, S. 74.

sches Wesen, Geschick‘)³⁵ enthält, nur schlecht wiedergegeben werden. Mittlerweile hat sich die Redeweise vom gelungenen Leben etabliert. Gemeint ist damit jedenfalls eine Ausrichtung darauf, bewusst zu leben und in der Teilnahme an der gesellschaftlichen Praxis sowie in der individuellen Lebensführung dem Leben als Ganzen einen Sinn zu geben, übergreifende Sinnzusammenhänge zu identifizieren, oder eben: eine kohärente Geschichte von sich selbst erzählen zu können. Dass wir eine solche Lebensweise anstreben, fungiert hierbei als quasi-anthropologische Prämisse, die der Ethikkonzeption vorausgeht und in sie einfließt. Das Glück, oder eben das gelungene Leben, wird dabei in Abhängigkeit sämtlicher menschlicher Lebensvollzüge in den Blick genommen. Es ist die Aufgabe der Philosophie, Hilfestellung zu liefern, uns selbst und die Welt zu verstehen, wenngleich sie damit in ein Spannungsverhältnis zum Verständnis von Philosophie als einer strengen und intellektuell anspruchsvollen Angelegenheit gelangen mag.³⁶

Wichtig ist, festzuhalten, dass dieses Lebensziel ein Ziel darstellt, welches nicht in funktionalen Beziehungen zu etwas anderem steht, so wie etwa der Gelderwerb funktional Sinn ergibt in Bezug auf die Absicht, weitere Ziele in einer Marktgesellschaft zu erlangen. Mit dem Versuch, ein gelungenes Leben jenseits dieser Bezüge zu bestimmen, werden seelische, charakterliche Güter und Tugenden normativ relevant und ausgezeichnet. Gleichzeitig handelt es sich dabei nicht um eine Ethik, die das unqualifizierte subjektive Wohlergehen zum höchsten Gut erwachsen lässt. Klassischerweise beschäftigt sich eine solche Ethik mit „Fragen, die für unser Leben wichtig sind“³⁷ und lässt sich nicht nur deswegen sondern auch aufgrund ihres systematisch ausgreifenden Charakters, der ethische Annahmen Teil einer größeren Theorie erscheinen lässt, nicht störungsfrei in die liberale Theoriebildung zu integrieren.

Interessant ist, dass im Gegensatz zu Aristoteles, der zur Bedeutung der Stadt zweifelsohne viel zu sagen hat, Platon – trotz der Betonung von Wissen und Vernunft in der *Politeia* und des damit verbundenen Potentials der normativen Reflexion und Kritik gegenüber einem Vertrauen auf die Gewöhnung und auf das Lernen aus der Praxis der anderen, und trotz des Ziels, den Einzelnen mit sich selbst zu befreunden – gerade in einer Zeit, in der die Erwartungen an die Vernünftigkeit von gesellschaftlichen, zumal politischen, Strukturen und Praktiken einigermaßen gesunken sind und zugleich die Verfügbarkeit wissenschaftlichen Wissens gestiegen ist, kaum zur Kritik unseres normativen Selbstverständ-

35 Eintrag „eudaimonia“, in: Ch. Horn/ Ch. Rapp (Hgg.), *Wörterbuch*, S. 158.

36 So zumindest die Einschätzung von Julia Annas. Vgl. dies., *Kurze Einführung in die antike Ethik*, Göttingen 2009, S. 146.

37 Julia Annas, *Antike Ethik*, S. 12.

nisses herangezogen wird.³⁸ Wie sich noch zeigen wird, bedarf es hierzu, wenigstens für den vorliegenden Untersuchungsgegenstand, auch einer tendenziell eigenwilligen Lesart der *Politeia*, die sich an dem Fehler der Univozität, der Annahme, dass Gerechtigkeit in den verschiedenen (personalen, sozialen, politischen) Kontexten genau dasselbe sein sollte, nicht weiter aufhängt. Diese Bevorzugung von Platon gegenüber Aristoteles dürfte darüber hinaus insofern als gerechtfertigt gelten, als sie hilft, die Utopien, die sich eben nicht an Aristoteles sondern an Platon orientieren, mit Platon selbst zu korrigieren und dabei zugleich den normativen Mehrwert dieser für die Geschichte der Stadt maßgeblichen Utopietradition rekonstruieren zu können, d.i., „die Utopie als normatives Potential in Ethik zu überführen, denn Utopie ist im Kern jeweils eine normative Konzeption.“³⁹ Ethik, wie sich noch zeigen wird, ist dabei zu verstehen als Komponente der Politischen Philosophie und es ist wichtig zu sehen, dass die Aufgabe nicht darin besteht, Utopie in Politische Theorie zu überführen. Denn die Utopie scheint durchaus als ein regelmäßig anvisierter Bezugspunkt menschlichen Denkens gelten zu dürfen, nicht insofern sich dort planhafte Programmatik oder praxisgeprüfte Verfassungsprinzipien wieder finden, sondern insofern dort die genuin anspruchsvolle Reflexion des gelungenen Lebens im Zusammenschluss mit der Vorstellungskraft motivationale Bedeutung im Kontext der Hoffnung erlangt. „Hope without a utopian dimension is liable to be too unambitious for our own good.“⁴⁰

38 So stellt auch Annas mit Blick auf die Renaissance der Tugendethik fest, dass diese „leider mit unverhältnismäßiger Betonung auf Aristoteles“ verläuft. ebd. S. 74. Dass Platon zweifelsohne in der eudaimonistischen Tradition steht, und dort mit Blick auf die später aufgekommene Diskussion zwischen der Stoá und Aristoteles hinsichtlich der Bedeutung sekundärer Güter, auf der Seite der Stoá zu verorten wäre, welche betont, dass Tugendhaftigkeit ausreicht für ein gelungenes Leben (sufficiency-These), wird überzeugend argumentiert in: J. Annas, „Transforming Your Life: Virtue and Happiness“, in: dies., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999, S. 31-51. Vgl. auch Iakovos Vasiliou, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge u.a. 2008.

39 J. Nida-Rümelin, „Die europäische Stadt: Utopie – Urbanität – Metropole. Philosophische und politische Perspektiven“, in: *Metropolregionen. Neue Dimensionen der Europäischen Stadt?* Almanach 2007/2008 der Deutschen Akademie für Städtebau und Landesplanung. Berlin 2008.

40 Malcolm Schofield, *Plato*, Oxford 2006, S. 200. In diesem Kontext zitiert Schofield auch Raymond Geuss, der in der dominanten Utopiefeindlichkeit des liberalistischen Mainstreams in der Philosophie die Ursache dafür sieht, dass der Liberalismus an Zuspruch verliert: „Liberalism has for a long time seemed to lack much inspirational potential; it is good at dissolving traditional modes of life and their associated values,

Dies scheint umso mehr angemessen, als die Stadt in der Politischen Theorie und Philosophie wie gesagt selbst keinen spezifischen, normativen Status mehr hat. Sicherlich kommen ihr von manchen Staatswegen bestimmte Aufgaben und Rechte als Kommune zu. Die mit diesen Aufgaben und Rechten verbundenen Bereiche des Politischen werden allerdings nicht mehr mit dem Gelingen oder Scheitern individueller Lebensentwürfe verknüpft und entsprechend spielt die holistisch begriffene Stadt als der Ort, der die Bedingungen des gelungenen Lebens bereitstellen kann, keine normative Rolle für das Handeln des Einzelnen. Schließlich gingen die Antworten auf die Frage nach der Normativität der Stadt überdies traditionellerweise über die deskriptive Zusammenschau des Städtischen im Schoße staatlicher Macht weit hinaus, sei dieses Städtische nun verstanden worden als die territoriale und bauliche Dimension einer Stadt, als ihre ökonomische Bedeutung, als das dichte Nebeneinander vielfältigster menschlicher, profaner wie sinnreicher, Tätigkeiten oder als die Ferne unberührter Natur, als die Präsenz von Kultur und Geistesleben oder als die Entfremdung ganzer gesellschaftlicher Gruppen durch ‚Lohnsklaverei‘ und Nivellierung von Sinnzusammenhängen durch die ‚Religion des Geldes‘, als die bloße Heterogenität der Lebensstile oder als die Eigenlogik und partiell selbstverantwortliche Administration eines kommunalen Ensembles. Stadt in einem anspruchsvollen Sinne war immer mehr als das. Diese Antworten konstituieren etwas, was sich als die Tradition der Geschichte von der guten Stadt lesen lässt. An diese Tradition soll im Weiteren angeknüpft werden.

but less obviously good at replacing them with anything particularly distinctive or admirable. It fits all too comfortably with some of the more ignoble aspects of commercial society. What contributions could liberalism conceivably make to thinking about the general degradation of the planetary environment? Liberal ideals like individualism, toleration, or limitation of state power seem either short-sightedly confused or mere covers for hegemonic designs.“ Raymond Geuss, „Liberalism and its discontents“, in: *Political Theory* 30, S. 320-338; Zitat auf S. 320f, zitiert nach: M. Schofield, *Plato*, S. 200.

3. Narrative Rekonstruktion von Normativität

A) NORMATIVE SELBSTVERSTÄNDIGUNG UND KRITISCHE ERZÄHLUNGEN

Bis hierher wurde gezeigt, dass jenes Konglomerat von praktischen Gründen, welches die Normativität eines spezifischen Bereichs des menschlichen Lebens ausmacht, mit der menschlichen Lebensform insgesamt in einem bedeutungsvollen Zusammenhang steht. Gründe reflektieren die für diese Lebensform konstitutiven Praktiken in umfassendem Maße, d.i. auf jeder Ebene der Handlungen, die Gründen zugänglich ist; sie sind Gegenstand der interpretatorischen Selbstverständigung der Menschen als Mitglieder dieser Lebensform hinsichtlich der zu dieser gehörenden Praktiken und da sie Teil des Unterfangens sind, ein kohärentes Verständnis von der Welt zu erlangen, sind sie auch Gegenstand von Kritik, Revision und Selektion. In dieser durch Deliberation und Interpretation Bedeutung und Wissen über die Welt vermittelnden Weise leiten Gründe die menschlichen Praktiken an, und indem sie diese aber auch in überschreitender Weise anleiten wirken sie dynamisch auf diese Praktiken und entsprechend auf die Lebensform zurück. In genau diesem Sinne ist die menschliche Lebensform zugleich als produktiv und rezeptiv in Bezug auf Gründe zu verstehen – sie bleibt dabei allerdings eher unanschaulich. Bis hierher wurde auch gezeigt, dass mit einer vagen Reformulierung der praktischen Gründe allein im Sinne auf die Zivilgesellschaft bezogener Entwürfe weder das Individuum als Adressat und Autor normativer Stellungnahmen genügend ernst genommen wird, noch die kritische Dynamik dieses Interpretationsverhältnisses zwischen Mensch und Umwelt widergespiegelt werden kann.¹

1 Vgl hierzu auch den lesenswerten Band mit Beiträgen zum Thema Zivilgesellschaft und Baukultur hrsg. von Dave Clements u.a., *The Future of Community. Reports of a Death Greatly Exaggerated*, London 2008.

Wie diese Dynamik nun für die Stadt am sinnvollsten so zu rekonstruieren ist, dass erstens grundsätzlich und im Fortgang dieser Arbeit eine Vielzahl an normativen Beiträgen zu dem Diskurs über die gute, erstrebens- und lebenswerte Stadt, im Sinne von Paradigmen einer städtischen Normativität, versammelt werden können, und zweitens die Anschlussfähigkeit an die Lebenswelt gewahrt wird, ist Gegenstand des nächsten Abschnittes. Aussagen über Normativität besitzen eine performative Normativität dadurch, dass sie in einem Kontext, innerhalb dessen die Aussagen getätigt werden, zu sehen sind, dessen normative Verfasstheit sie imprägniert. Ein besonderes Problem der vorliegenden Untersuchung entsteht durch die unklare normative Imprägnierung derjenigen Stellungnahmen zur Stadt, denen sich die Untersuchung im Weiteren widmen muss; denn nicht in allen Fällen ist klar, wie es um die wissenschaftliche Fundierung dieser Beiträge bestellt ist. Um dieses, nicht allein der Politischen Philosophie und Theorie entstammende Material einheitlich fassen zu können, das sich je nachdem irgendwo zwischen Philosophie, ‚Sonntagssoziologie‘ und politischem Programm oder Literatur, zwischen anschaulichem Denken, Architekturtraktat, und bloßer Provokation, zwischen metaphysischer Suche, persönlichem Glauben und politischem Drang verorten lässt, seien diese Stellungnahmen vor allem als bestimmte Formen der Erzählung oder Geschichte von der guten Stadt klassifiziert; ihr Ton ist in aller Regel ein kritischer.

Dabei gibt es Morton und Lucia White zufolge² zwei Formen der Kritik, die sich auf die Stadt und ihr Verhältnis zur Zivilisation beziehen: Für die einen Kritiker ist die Stadt Inbegriff der Zivilisation und die Zivilisation selbst kann den Menschen nicht so glücklich machen, wie es die Natur und das Leben des Menschen im Einklang mit ihr könnte; in diesen Narrativen werden Motive des Primitivismus und der Romantik deutlich und für die Stadt selbst ist ‚natürlicher Weise‘ kein Platz. Für die anderen ist die Stadt Teil dessen, was die Zivilisation als ermöglichender Kontext des gelungenen Lebens vermag, sie realisiert aber dieses Vermögen nur ungenügend; insofern ist die Botschaft dieser zweiten Narrative, die hier dem Typus der Geschichte von der guten Stadt entsprechen sollen, dass die Stadt noch zu barbarisch ist, und das Vokabular bewegt sich zwischen dem eines utopischen Reformismus und eines technoiden Futurismus. Letztere Form von Kritik als Geschichte von der guten Stadt ist für diese Arbeit die ausschlaggebende: Die gute Stadt wird dabei extrem vielfältig imaginiert; die Vielfalt selbst ist dabei in ihrer inhaltlichen Dimension im Grunde weniger interessant; interessanter ist, dass all diese Erzählungen irgendwie wissenschaftlich

2 M. und L. White, *The intellectual versus the city*, S. 228f. Diese Feststellung bezieht sich zwar dort auf die US-amerikanische Kultur; meiner Einschätzung nach lässt sie sich aber auf die europäische durchaus übertragen.

beziehungsweise philosophisch informiert sind, oder es zu sein behaupten, und dass ihr Adressat schlussendlich die Lebenswelt ist.

Morton und Lucia White ist abermals zuzustimmen, wenn sie die Bedeutung dieser Geschichten auch deswegen hervorheben, da sie feststellen, dass Stadt für sich genommen ein eher abstrakter Begriff ist, auf den der Einzelne nicht notwendigerweise sein Überzeugungssystem hin befragt; vielmehr sind wir stark durch die Stellungnahmen geprägt, die von Philosophen, insbesondere dann, wenn sie ihre Thesen zur Stadt in allgemein verständlicher Sprache formulieren, oder von Literaten kommen.

„It is well to keep in mind, then, that the ideas of major writers may well influence the ordinary man's attitude toward the city, as well as the attitudes of writers who manage to reach the ordinary man by virtue of the great popularity of their books.“³

Dabei ist übrigens auch interessant, dass die überwiegende Mehrheit der Philosophen, der Moderne insbesondere, für die Stadt nicht viel übrig hatte: Friedrich Nietzsche störte sie beim Denken, Ralph Waldo Emerson sah die Sonne nicht über ihr aufgehen und selbst dem experimentierfreudigen John Dewey war sie in ihrer modernen Form nicht überaus sympathisch.

Es geht mir im Folgenden darum, um Zustimmung zu meiner These zu werben, dass, um die Vielschichtigkeit des Normativen im Kontext Stadt am produktivsten zu bewahren, die Struktur des städtischen Bewusstseins über dieses vielgliedrige Konglomerat an praktischen Gründen, und sein Funktionieren innerhalb des Zusammenhangs von Normativität und Lebensform am besten narrativ zu verstehen ist. Die womöglich irreführende Redeweise einer Struktur und Funktionsweise eines städtischen Bewusstseins löst sich sofort auf, wenn geklärt werden kann, was mit Narrativ oder Erzählung, Geschichte genau gemeint ist. Ziel im Weiteren ist, an die Tradition der Geschichte von der guten Stadt als kritische Reflektion gesellschaftlicher Gegebenheiten anzuknüpfen und dabei einen realistischen Weg hin zur Utopie zu rekonstruieren, insofern sie natürlicher Bestandteil der Bestimmungsversuche der Normativität der Stadt ist. Dies ist, wie noch gezeigt werden wird, vor allem vor dem Hintergrund der Entwicklung der modernen Stadt und ihrem utopischen Erbe wichtig. Dabei ist die Utopie als eine spezifische Variante dieser kritischen Erzählungen insofern zu verstehen, als sie einerseits, in zum Teil höchstem Maße, gesellschaftskritisch ist; andererseits hält sie in aller Regel an einer vergesellschafteten Lebensform der Menschen fest, die sich im Ergebnis räumlich ausnimmt. Genauso sehr wie in den Utopien je nach zeitlichem Ursprung die Entwicklung des Menschen und der Umwelt unter dem

3 M. und L. White, *The intellectual versus the city*, S. 203.

Einfluss eines korruptierten politischen Systems und/oder dem der Technologie angeprangert wird, so sehr bedarf es politischer und/oder technologischer Lösungen, um den anderen, wünschenswerten Zustand herbei zu führen.

B) ZUR FUNKTION VON ERZÄHLUNGEN, GESCHICHTEN, NARRATIVEN

Um aber die Rekonstruktion der normativen Beiträge zur Stadt über eine mögliche Anwendung der Erzählung, der Geschichte, des Narrativs⁴ als heuristisches Moment plausibel zu machen, muss begriffliche Vorarbeit geleistet werden. Denn unabhängig davon, ob nun die in den vergangenen Jahren postulierte Ersetzung der großen Erzählung durch das „Wechselspiel kleiner Erzählungen“ stattgefunden hat – erzählt wird in einem politisch und philosophisch relevanten Sinne offenbar nach wie vor. Für den Kontext der Stadt vollzieht sich dieser Wechsel in der urbanen Selbstverständigung nach Klaus Schmals beispielsweise so:

„Das Leitbild der ‚Charta von Athen‘, der großen Erzählung des Städtebaus im 20. Jahrhundert, kreist um die Idee einer ‚funktionalistischen Konstruktion von Urbanität‘. Diejenigen, die angeblich wußten, wie Menschen, soziale Gruppen oder die Gesellschaft miteinander leben sollten, waren vor allem PolitikerInnen, ArchitektInnen oder Stadt- und RaumplanerInnen. Im Zenit der ‚ersten Moderne‘ schien es möglich, die Programmatik der europäischen Aufklärung auch im Raum Wirklichkeit werden zu lassen. Stadtplanung – als Schnittstelle der Gestaltung von Produktion, von Verteilungsinfrastruktur, Wohnformen, kulturellem Leben, sozialer Netze oder Naturräumen – erschien hierfür vielen ihrer Produzenten und Konsumenten ein geeignetes Mittel. Seit den 70er Jahren schmelzen nun die utopischen Energien dieser Metaerzählung, dieser als linear gedachten Steigerung von Rationalisierungspotentialen im Wandel der Gesellschaft ab.“⁵

Unabhängig davon, dass – partizipative Trends in der Stadtentwicklung hin oder her – im Großen und Ganzen es immer noch die gleichen Personengruppen sind, die angeblich wissen, nur jetzt vielleicht eine ‚geschmolzene‘ Sicht darauf haben, wie Menschen miteinander leben sollten, ist es nicht ganz einleuchtend, wa-

4 Ich verwende die Begriffe *Geschichte*, *Erzählung* und *Narrativ* synonym.

5 Vgl. Klaus Schmals, „Zivile Urbanität. Von der großen Erzählung zum Wechselspiel kleiner Erzählungen“, auf: www.raumplanung.uni-dortmund.de/soz/skripte/soz1/Skriptum_schmals12.htm.

rum man, wenn eine große Erzählung als zu konstruiert oder von falschen Annahmen ausgehend erkannt werden konnte, ohne weitere Qualifizierungen zu kleineren Erzählungen übergehen sollte; in der Hoffnung, dass – was? Diesmal nur kleine Katastrophen folgen? Klein näher an der Wahrheit sein könnte?

Also bleibt es wichtig zu fragen, wie in Erzählungen überhaupt Wissen generiert und vermittelt wird und auf welche Weise dadurch Legitimität für soziale, politische und kulturelle Projekte beansprucht wird. Alleine der Umstand, dass Jean-François Lyotard auf der Grundlage eines nicht unkritisch zu akzeptierenden Begriffs von Erzählung beispielsweise behauptet,⁶ dass zugunsten lokaler Narrative Widerstand gegen die großen Erzählungen, gegen den Versuch der normativen Selbstvergewisserung in der Sprache der Moderne zu leisten wäre,⁷ sagt uns nämlich noch nicht, wie diese Form der Wissensgenerierung und -vermittlung überhaupt funktioniert. Robert Pippin ist zuzustimmen, wenn er meint, dass wir gar keinen Begriff davon haben, was die Einheit oder den Erfolg einer Erzählung angeblich ausmacht, und warum lokale Narrative weniger ‚hegemonistisch‘ oder ‚terroristisch‘ funktionieren sollten, als universalistische:

6 Lyotard identifiziert den Wissensgehalt der Erzählungen als „die Gruppe pragmatischer Regeln, die das soziale Band ausmachen.“ Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1999 [frz. EA 1979], S. 72. Er scheint damit zunächst etwas Ähnliches, wie das normative Orientierungswissen im Kopf zu haben; er postuliert dann jedoch für dieses Wissen und für die Wissenschaft grundsätzlich verschiedene Kriterien und kann keinen Übergang zwischen ihnen feststellen. Wissenschaftliches Wissen etwa kann nur als wahre gerechtfertigte Meinung gelten; davon getrennt scheint ihm eine eigentümliche Konzeption von Erzählung vorzuschweben: „Wie es letztlich eine Kultur, die der narrativen Form den Vorrang einräumt, nicht nötig hat, sich ihrer Vergangenheit zu erinnern, so bedarf sie auch ohne Zweifel keiner besonderen Prozeduren, ihre Erzählungen zu autorisieren.“ Ebd. S. 74. Warum allerdings eine Erzählung nicht auch von der Vergangenheit handeln sollte, bzw. Erinnerungsfunktion übernehmen sollte, bleibt unverständlich.

7 „Such ordering, especially in the service of the modern ideal of autonomy or self-sufficiency, is always a kind of violence or a will to power, a subjugation usually propelled by some interpretation of autonomy as control or domination. We are, according to Lyotard, now to abandon such attempts at organizing ourselves into some smoothly ‚functioning‘ whole, and also to abandon the ‚critical‘ attempt to identify opposed groups struggling to control the social agenda, and then through a process of enlightenment or critique, to identify our common universal bond and become reconciled with each other. Totality, or holistic (and so ‚terroristic‘) thinking of all forms is the enemy [...].“ Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Cambridge, MA/Oxford 1991, S. 158f.

„We require, [Lyotard suggests,] in legitimating what we do, only the ‚local‘ narratives of heterogenous language games. But, as far as I can see, we still don’t know what could count as the unity or success of such narratives, or what Nietzsche called more honestly the ‚legislation‘ of values. We don’t know what counts as one game, as opposed to others, or why playing it is any less hegemonistic or ‚terroristic‘ than a ‚grander‘ game.“⁸

Dieses grundsätzliche Interesse an Narrativen, Erzählungen und Geschichtlichkeit hat seinen Platz im Übrigen nicht nur dort, wo es um die Klärung, Korrektur oder Weiterführung des Projekts der Moderne oder der korrespondierenden Leitbilder im Städtebau geht. Martin Kreiswirth geht so weit zu sagen, Narrative seien koextensiv mit alledem, was in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften von Interesse ist.⁹ Für die Politische Philosophie und Theorie jedenfalls zeigt sich, dass Erzählungen in einem vielgestaltigen und produktiven Verhältnis zu ihnen auftauchen. Platon ist als Meister der Dialogführung, die schließlich, ob von ihm intendiert oder nicht,¹⁰ auch regelmäßig, zumindest was die frühen Dialoge anbelangt, in einer Art sokratischen Erzählung mündet, und als derjenige, der die überaus einprägsame Mythen konstruiert, die gleichsam wiederum selbst Mythenkritik ist, hierbei einer der ersten, der für die Produktivität dieses Verhältnisses herangezogen werden kann.¹¹ Weiterhin lassen sich Naturzustandsszenarien als Geschichten interpretieren und selbst die analytische Ethik arbeitet mit Gedankenexperimenten, die eine narrative Struktur aufweisen. Für den vorliegenden, nicht abzüglich seiner Geschichtlichkeit zu begreifenden Untersuchungsgegenstand Stadt ist mit Blick auf die Debatte in den Geschichtswissenschaften entgegen exponierter Vertreter des Gegenteils wie Hayden White¹² oder Louis Mink¹³, mit Arthur Danto, Morton White und David Carr darüber

8 R. Pippin, *Modernism*, S. 159.

9 „Narratives, like ‚metaconcepts‘ such as ‚reason‘ or ‚language‘ before it, is seen as coextensive with humanity. And, as such, it naturally has a strong appeal for the human sciences.“ Martin Kreiswirth, „Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences“, in: *Poetics Today* 21:2, Summer 2000, S. 300.

10 Vgl. Klaus-Dieter Eichler, „Über den Umgang mit Erzählungen bei Platon und Aristoteles“, in: Karen Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Sonderband 17, Berlin 2007, S. 117-134.

11 Vgl. Christoph Ziermann, „Mythos und Metaphysik bei Platon“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 33 No. 2, S. 155-180.

12 Hayden White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1991 [engl. EA 1986].

13 Louis O. Mink, *Historical Understanding*, Ithaca 1987.

hinaus der realistische Kern entsprechender Narrative zu betonen.¹⁴ Gleichzeitig können Erzählungen prinzipiell bedeutungsvoll sein, ohne ausschließlich auf Fakten zu beruhen; dies tun sie vor allem dann, wenn sie gegenwärtige und in der Zukunft zu erwartende Problemlagen erfassen und zu klären helfen. Narrative sind weiterhin von soziokultureller und politischer Bedeutung überall dort, wo sie Identität stiften und bei der Formierung des kulturellen Gedächtnisses helfen.¹⁵ Für die Stadt und die fortwährende Frage nach der Reichweite und Le-

-
- 14 Vgl. hierzu grundsätzlich die Positionen von David Carr. Oder auch den Überblicksartikel zu der Debatte von Vaclav Černik/Jozef Vicens, „Historical Narrative: A dispute between constructionism and scientific realism“, in: *Human Affairs* 19 (2009), S. 182-193.
- 15 Vgl. Lewis P. Hinchman/ Sandra K. Hinchman (Hgg.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany/NY 2001. Darin insbesondere die Beiträge von Walter Fisher, Jim Cheney und Alasdair MacIntyre. Von letzterem siehe auch „Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science“, in: Gary Gutting (Hg.), *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame/Indiana 1980, S. 54-74. MacIntyre argumentiert hier, dass wir eine Kultur und Identität dann teilen, wenn wir über Schemata verfügen, die Handlungen verständlich machen. Dies tun sie insofern, als sie diese Handlungen sowohl konstituieren als auch normieren. S. 54f. Solange wir über zu viele Deutungsmuster verfügen und uns mit anderen nicht verständigen können (das ist bspw. Hamlets Problem), können wir gar nichts deuten. Solange wir nichts deuten können, können wir auch nicht sagen, welche Deutungsmuster wir verwenden. Diesen Zustand definiert er als epistemische Krise, die immer als eine Krise der menschlichen Beziehungen zu verstehen ist. Eine solche Krise wird durch die Entwicklung eines neuen Narrativs überwunden; zentral bei diesem Prozess ist ein prinzipieller Fallibilismus und Antifundamentalismus: „When an epistemological crisis is resolved, it is by the construction of a new narrative which enables the agent to understand both how he or she could intelligibly have held his or her original beliefs and how he or she could have been so drastically misled by them. The narrative in terms of which he or she at first understood and ordered experiences is itself made into the subject of an enlarged narrative. The agent has come to understand how the criteria of truth and understanding must be reformulated. He has had to become epistemologically self-conscious and at a certain point he may have come to acknowledge two conclusions: the first is that his new forms of understanding may themselves in turn come to be put in question at any time; the second is that, because in such crises the criteria of truth, intelligibility, and rationality may always themselves be put in question [...] we are never in a position to claim that now we possess the truth or now we are fully rational. The most that we can claim is that this is the best account which

gitimität von Identitätspolitik¹⁶ kann eine erhöhte Sensibilität für diesen Umstand kaum hoch genug eingeschätzt werden. Schließlich bietet sich diese Heuristik vor allem dann an, wenn angenommen wird, dass Wissen und Wissenschaft in der Konfrontation mit lebensweltlichen Inkohärenzen, Begründungsbeziehungsweise Erklärungsnotwendigkeiten oder schlicht Problemen ihren natürlichen Ursprung haben.¹⁷ Denn diese Situationen dürften zugleich diejenigen sein, wo es plausibel ist, anzunehmen, dass die betroffene(n) Person(en) versuchen wird/werden, sich einen Reim darauf zu machen, die fraglichen Umstände in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, um zu einer basalen Form des Wissens zu gelangen.

Mit Blick auf die Vergangenheit können Erzählungen also klärenden Charakter haben, mit Blick auf die Zukunft planenden.¹⁸ Zudem sollte, wenn behauptet wird, dass die Autorschaft des eigenen Lebens mit dem Ziel der Einheit der Lebenswelt Bestandteil unserer normativen Konzeption von Stadt sein muss,¹⁹ klar definiert werden, was hierunter zu verstehen ist, um Missverständnisse und irrealistische Deutungen dieser Position zu vermeiden.²⁰ Um diese narrative Heuristik

anyone has been able to give so far, and that our beliefs about what the marks of a 'best account so far' are will themselves change in what are at present unpredictable ways." S. 56f.

16 Vgl. dazu A. Göschel, „Identitätspolitik“, S. 158-168.

17 Vgl. J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“.

18 Vgl. Peter Goldie, „Narrative Thinking, Emotion, and Planning“, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Sonderheft *The Poetics, Aesthetics, and Philosophy of Narrative*, Vol. 67 2009 (1), S. 97-106.

19 Julian Nida-Rümelin, „Zukunft Stadt“, in: *Demographischer Wandel in Bielefeld*, Heft 4: *Zukunft findet Stadt – Stadt findet Zukunft*, Bielefeld 2007, S. 8-16.

20 Bernard Williams Kritik an der Verbindung von Geschichten und Einheit des Lebens in „Life as Narrative“, in: *European Journal of Philosophy* 17 (2), 2007, S. 305-314, richtet sich vor allem gegen die Veranschaulichung dieser interpretatorischen Möglichkeit anhand von Beispielen aus dem Bereich der Literatur in Alasdair MacIntyres *After Virtue*, London 1981. „Although at first it seemed surprising that MacIntyre should appeal, in Beckett's case, to narrative paradigms drawn from fiction, when he has insisted that fact is prior to fiction, this appeal in fact reveals what his idea is. He indeed believes that the unity of an actual life is like the unity of a fictional life – that is what makes narrative the grounding conception for both of them. The priority of fact over fiction consists only in this: that the unity is found first in life, and is carried over from life to the construction of fiction. But this conception must be wrong: there is a deep disanalogy between the situation of a person living his life and any fictional character. It lies in the ingenuous but significant point that fictional characters are not

dem Untersuchungsgegenstand angemessen also so scharf wie möglich und so offen wie nötig zu konkretisieren, seien vor allem zwei Fragen geklärt:

Erstens, welchen epistemischen Status haben Narrative? Hinchman und Hinchman behaupten, dass Narrative unter anderem als anti-naturalistisch, anti-cartesisch und anti-reduktionistisch zu verstehen seien;²¹ insofern scheinen sie mit den Anforderungen des hier als angemessen identifizierten, holistischen Vernunftbegriff konform zu sein. Diese Charakteristika stehen in Verbindung mit der Hoffnung, dass durch Erzählungen die Bewegung fort von „nomological models and toward a more humanistic language“²² vollzogen werden könne, dass Erfahrung in ihrem kognitiven Status aufgewertet und dass personale Identität durch Erzählungen klarer strukturiert und gleichzeitig in die relevanten sozialen Kontexte eingebettet werden können, und dass verstanden werden könne, welche Rolle Geschichten dabei spielen, dass Menschen bestimmte Verhaltensformen, Denkweisen, politische Bewegungen und gesellschaftliche Traditionen akzeptieren oder eben nicht.

Geschichten verhalten sich allerdings mit Blick auf die Frage nach Wahrheit zunächst einmal neutral. Insofern hat Peter Lamarque Recht, wenn er vor zu hohen Erwartungen an sie warnt, insbesondere dann, wenn der Typ der fiktiven Geschichte im Zentrum des Interesses steht.²³ Dies ist hier jedoch nicht der Fall. Die Erzählungen, die im nächsten Teil analysiert werden, verstehen sich alle als

living at all.“ S. 310. Dahinter verbirgt sich jedoch zugleich ein durchaus unterschiedliches und angreifbares Verständnis davon, was es heißt ein Leben zu leben und entsprechend, das Leben anderer verstehen zu können. Um Personen zu verstehen, so Williams, brauchen wir keine kohärente Struktur, keine erkennbare Geschichte, sondern „only a conception of what it is to be at a certain point and to think, if only on a small scale, about how to move on from there. That is a conception of living a life – indeed, it is *the* conception of living a life; but it does not specially depend on conceptions of narration, whether fictional or not.“ S. 312.

Was die Kritik an dem Vergleich von Einzelschicksalen und Romanfiguren anbelangt, mag man Williams über Strecken zustimmen, wenngleich aus den anderen Publikationen von MacIntyre nicht hervorgeht, dass wir *wie* Hamlet oder *wie* Odysseus leben. Williams Ablehnung der Idee eines über singuläre Situationen hinaus gedachten Lebens, aus dem heraus wir gegenüber Dritten oder auch nur uns selbst verständlich werden, ist allerdings nicht leicht nachvollziehbar. Vgl. S. 313.

21 Darüber hinaus seien sie als anti-mechanistisch und anti-autoritär zu verstehen. Vgl. L. P. Hinchman/S. K. Hinchman (Hgg.), *Memory, Identity, Community*, S. xiv.

22 L. P. Hinchman/S. K. Hinchman (Hgg.), *Memory, Identity, Community*, S. ix.

23 Vgl. Peter Lamarque, „On Not Expecting Too Much from Narrative“, in: *Mind & Language*, Vol. 19 No. 4 September 2004, S. 393-408.

realistische, respektive als wissenschaftliche beziehungsweise philosophische Erzählungen. Das Problem, dass sie jedoch nicht durchweg als solche gelten können, erfordert die Erarbeitung dieser Methode. Nun ließe sich erwidern, dass damit allerdings dem Untersuchungsmaterial auch in Bezug auf seine Qualität als Geschichte Unrecht getan würde, dass Platons Geschichte einen grundsätzlich unvergleichlichen Status gegenüber Le Corbusiers Pamphleten habe. Dieser Einwand wäre in der Sache wohl begründet; ohne eine solche Blindheit gegenüber den literarischen Qualitäten, die in dem einen Fall gegeben sind, in dem anderen Fall vermisst werden müssen, könnten diese beiden Autoren nicht mit Blick auf ihren Beitrag zur Normativität der Stadt verhandelt werden. Denn hier geht es weder um die Relevanz rein fiktionaler, noch primär literarisch wertvoller Archetypen, sondern um die Konstruktionsweise von Geschichten, die wissenschaftlich informiert sind und auf die Lebenswelt wirken wollen. Insofern es unkontrovers ist anzunehmen, dass die Lebenswelt mit bestimmten geschichtlich relevanten Eigenschaften konform ist, dass ihre geschichtliche Verfasstheit zum deskriptiven Orientierungswissen gehört und sie sozusagen erzählbar gemustert ist, lässt sich zumindest sagen, dass sich Geschichten eignen, um die Zusammenschau von Wissenspartikeln aus verschiedensten Disziplinen in die Lebenswelt zurückzuführen und sich mit den Annahmen des Vorrangs der Orientierung und eines grundsätzlichen Fallibilismus gut verträgt. Dieser mit David Carr gesprochen schwache Isomorphismus²⁴ erlaubt es, wissenschaftlich informierte Geschichten als einen möglichen Bestandteil der Kontextualisierung von Wissen zu verstehen.

Insgesamt ist ein solches Projekt der Kontextualisierung als antirationalistisch zu verstehen, wobei damit keine irrationalistische Position eingenommen wird. Vielmehr soll es dazu dienen, einen verzerrten Begriff von Rationalität zu vermeiden. Damit könnten, gewissermaßen, mit Stephen Toulmin die unerkannten Aufgaben der Moderne angegangen werden. Der Rationalitätsbegriff der philosophischen Moderne, der nach Toulmin auf den „drei Säulen – Gewißheit, Systemcharakter und *tabula rasa*“ beruht, beginnt seine Wirkung schon in der Neuzeit zu entfalten, kommt dann allerdings in der Erzählung der technischen und kulturellen Moderne im Sinne des Modernismus zur vollen Geltung. Die damit nach Toulmin implizierte Abkehr von dem humanistischen Ursprung der Moderne, der als die eigentlich erste, literarisch humanistische Phase, in der die Moderne ihren Anfang hat, zu verstehen ist,²⁵ und die den heutigen Begriff der

24 Vgl. David Carr, „Narrative and the Real World. An Argument for Continuity“, in: *History and Theory*, Vol. 25 (2), 1986, insb. S. 121f. Desgleichen ders., *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianapolis 1986, Kap. I und II.

25 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 49.

Moderne prägt, war in der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts genauso wirkmächtig, wie im Städtebau – sie hinterlässt allerdings ein verzerrtes Bild vom Projekt der Moderne. So meint Toulmin, dass, wie

„die Dinge heute stehen, die Wiederaneignung des vernünftigen und toleranten (aber vernachlässigten) Erbes des Humanismus dringlicher ist als die Erhaltung des systematischen und perfektionistischen (aber wohlgehüteten) Erbes der exakten Wissenschaften; doch letzten Endes können wir auf keines von beiden verzichten. Descartes und Newton verdanken wir schöne Beispiele wohlformulierter Theorie, doch die Menschheit braucht auch Leute mit einem Sinn dafür, wie die Theorie die Praxis an Punkten und auf Weisen berührt, die unter die Haut gehen.“²⁶

Diese Wiederaneignung dürfte sich weniger im Modus der quantitativen Sozialforschung bewerkstelligen lassen. Vielmehr vollzieht sich das Programm dieser Humanisierung im Bereich der Philosophie als Wiederherstellung der praktischen Philosophie und damit Toulmin zufolge in einer Umkehr der zuvor für den Rationalisierungsprozess verantwortlich gemachten Bewegungen²⁷, d.i.: in der Rückkehr zum Mündlichen, die unter anderem eine verstärkte Aufmerksamkeit auf Kontexte und Unterschiede in der Lebensweise impliziert; in einer Rückkehr zum Besonderen, die darin besteht, dass Probleme verhandelt werden, „die nicht allgemein, sondern in bestimmten Arten von Situationen entstehen“, in einer Rückkehr zum Lokalen, die die Einbeziehung anthropologischer Erkenntnisse in die philosophische, insbesondere ethische Reflexion bedeutet, „wo sich beispielsweise Alasdair MacIntyre auf sie [die Anthropologie, MDC] beruft, um eine ernsthafte Beschäftigung mit den verschiedenen Arten anzuregen, wie moralische Probleme in diesem oder jenem kulturellen und historischen Kontext tatsächlich diskutiert und behandelt werden“, ohne dass diese Aufwertung der Traditionen und Lebensweisen sogleich eine „philosophische Konfusion im allgemeinen oder einen unbedachten ‚Relativismus‘“ nach sich ziehen müsste; in der Rückkehr zum Zeitgebundenen;²⁸ und in der Bewegung vom Leviathan zum Liliput, denn:

„In einer humanisierten Moderne werden ökologische Ideen und Denkmethode zunehmend zu einem Modell der wissenschaftlichen wie der philosophischen Diskussion werden. Bedeutet das, daß man auch die moderne Kosmopolis, die auf der Stabilität des Sonnensystems beruhte, durch eine neue ‚postmoderne‘ Kosmopolis ersetzen kann, die auf

26 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 289.

27 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 60-82.

28 Vgl. S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 299-309.

den Ideen des Ökosystems und der Anpassungsfähigkeit beruht? Die Antwort darauf lautet ja und nein;²⁹

Nein, insofern als durch die Analogie zwischen Natur und Gesellschaft – wie es oft der Fall gewesen ist – kein System des repressiven Ökologismus befürwortet werden soll. Ja, insofern, als die ökologische Sicht auf Politik die physikalistisch-rationalistische Sicht, die das Gewicht auf „stabile Institutionen, eine eindeutige Klassenstruktur, zentralisierte Macht und die Verteidigung der souveränen Autonomie des Staates gegen Eingriffe von außen“ verlangt, durch die sorgfältige Betrachtung und Achtung lokaler und zeitgebundener Verhältnisse im Sinne von Nischen und Milieus ersetzen kann und auf „Differenzierung und Vielfalt, Billigkeit und Anpassungsfähigkeit“ zielt.³⁰

Dabei ist der Status von kontextualisierenden Erzählungen gegenüber Formen wissenschaftlichen Wissens nicht vornehmlich darüber zu bestimmen, dass Wissen in Erzählungen dann vermittelt werden kann, wenn durch Empathie Gründe vermittelt werden, die den Kontext der anderen Person verstehen helfen.³¹ Dies ist ein möglicher Vorteil von Erzählungen, aber nicht ihr definierendes Moment. Schlussendlich lässt sich wohl behaupten, dass Erzählungen umso mehr epistemischen Status zumindest beanspruchen, je mehr sie versuchen, an Gründen und an einem geteilten Bestand an Überzeugungen und wissenschaftlichem Wissen anzuknüpfen. Die zuvor angesprochene Annahme eines schwachen Isomorphismus von der Struktur der Lebenswelt und Erzählungen, von Handlungen und Erzählungen leitet über zur zweiten Frage.

Was ist überhaupt eine Erzählung, beziehungsweise: welche minimalen Bedingungen machen eine Erzählung zu einer Erzählung? Ausgehend von David Carr handeln Erzählungen immer von etwas³²; insofern operieren sie repräsentativ. Sie repräsentieren allerdings nicht die Welt an sich, sondern die spezifisch menschliche Welt: „human experiences, actions, and sufferings, including the human activity of projecting meaning onto or finding meaning in physical or other events.“³³ Auch mit Hinchman und Hinchman ist anzunehmen, dass die narrative Methode in enger Analogie zur alltäglichen Orientierungsleistung der Lebenswelt funktioniert. Erzählungen scheinen etwas zu sein, womit wir natürli-

29 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 309.

30 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 310.

31 Vgl. zu dieser These: Karsten R. Stueber, „Reasons, Generalizations, Empathy, and Narratives: The Epistemic Structure of Action Explanation“, in: *History and Theory* 47 (February 2008), S. 31-43.

32 D. Carr, *Time, Narrative and History*, S. 19.

33 D. Carr, *Time, Narrative and History*, S. 20.

cherweise in unserem Alltag operieren.³⁴ Uneinigkeit besteht hinsichtlich der notwendigen Struktur einer Erzählung. In klassisch enger Weise ließe sich argumentieren, dass eine Erzählung unbedingt einen Anfang, eine Mitte, ein Ende, einen Erzähler und einen Rezipienten braucht. Mittlerweile ist jedoch daneben ein weiterer Begriff von Erzählung etabliert, der sich vor allem an der sequentiellen Ordnung der Dinge in Analogie zur menschlichen, raum-zeitlich gebundenen Wahrnehmung der Lebenswelt orientiert.³⁵ Mit diesem Begriff können sowohl personale Narrative als auch soziokulturelle und politische Narrative besser erfasst werden. Mit Peter Goldie lässt sich als weite Definition von Erzählung also bestimmen:

„A narrative is a sort of representation of a sequence of events. It is more than just a bare collection, though; it reveals a certain coherence in what happened, configuring causal and other connections into a narratable episode or episodes. Episodes can be of long or short duration, and a narrative can be more or less coherent in the way that the various episodes hang together.“³⁶

Goldie zufolge – und entgegen Lamarque beispielsweise – müssen diese Erzählungen nicht schriftlich verfasst, sie müssen auch nicht auf einem Marktplatz oder im Radio erzählt worden sein. Eine Erzählung ist schon dann eine, wenn sie von einer Person gedacht wird. Hier interessiert dabei natürlich nach wie vor, wie mehrere Personen ihre Überzeugungen über das, was stattgefunden hat, in der Situation, die sie teilen, zu einer Idee, wie im weiteren verfahren werden sollte oder könnte, zu einer geteilten (Zukunfts-)Perspektive auf die Dinge vereinen. Der Modus dieses Nachdenkens über nicht-präsente Zeitabschnitte – Vergangenheit und Zukunft – ist sowohl rekonstruktiv als auch hypothetisch. Hypothetische Imperative dienen dazu, zu ermitteln, was getan werden sollte, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll; insofern sind sie durchaus von Bedeutung für jede Planung. Sie gewährleisten, dass Werte artikuliert werden können, ohne sie kategorisch zu postulieren. Kontrafaktisches Denken in Form von Erzählungen, die typischerweise mit einem „Hätten wir nur (nicht)“ beginnen, hilft unter anderem, im Lichte gescheiterter Planungen, neue hypothetische Imperative für die Zukunft zu generieren. Je fortgeschrittener die Erfahrung, desto weniger häufig sollten diese Rekonstruktionen nötig sein und desto mehr sollten unsere Pläne den Anforderungen der Konsistenz, der Kohärenz und der Stabilität

34 „In a sense, then, the narrative approach begins and ends with everyday life.“ L. P. Hinchman/S. K. Hinchman (Hgg.), *Memory, Identity, Community*, S. xvi.

35 Vgl. D. Carr, „An Argument for Continuity“.

36 P. Goldie, „Narrative Thinking“, S. 98.

genügen.³⁷ Natürlich ist dabei die narrative Form des Denkens nur ein möglicher Fokus der wissenschaftlichen und philosophischen Analyse von Handlungen, Geschichte und Planung. Für meine Zwecke ist er aber von primärer Bedeutung, weil er hilft, diese Aspekte menschlicher Planung und Generierung normativen Wissens später in den Anwendungsbereich der Stadt zu überführen.

Insofern sie etwas mit menschlichen Angelegenheiten zu tun haben, sind Narrative auch Träger von Bedeutung und emotionaler Wichtigkeit. Tatsächlich kann die emotionale Färbung einer Erzählung Ausdruck der Überzeugung sein, dass es in diesem Fall angeraten scheint, bei dem Rezipienten eine ebenfalls emotionale Antwort zu bewirken. Das Kolorit der Erzählung variiert unter anderem je nachdem, ob sie von Versuchen der exakten Erinnerung an Geschehenes, oder von Überlegungen, wie etwas in der Vergangenheit anders gewesen sein könnte, oder wie etwas in der Zukunft anders sein sollte, dominiert wird; ob das Denken entlang propositionaler Einstellungen oder entlang der auf Sinneswahrnehmungen beruhenden Vorstellungskraft funktioniert; ob mit kühlem Kopf und keinerlei emotionaler Anteilnahme, oder ob lebhaft und in hohem Maße phantasievoll verfahren wird.³⁸

Der Zusammenhang zwischen Umwelt, Wirklichkeit und Erzählung wird allerdings immer durch die narrative Struktur des Menschen als einem Lebewesen mit zeitlichem Bewusstsein hergestellt. Die Sinnfälligkeit in Bezug auf die Handlungsorientierung, insofern Erzählungen den Raum der Möglichkeiten, für den man sich entscheiden kann, beschreiben, wird durch den Fokus auf Handlungen geleistet. Erzählungen und Lebenswelt weisen auch über das, was David Carr, im Ausgang von Husserl, *configuration* und *closure* nennt, starke Ähnlichkeiten auf, und damit können die deliberationsrelevanten Inhalte als auf einem Kontinuum von Repräsentation und Wirklichkeit angesiedelt verstanden werden.³⁹ Handlungsrelevant werden Erzählinhalte insbesondere dann, wenn auch die Erzählstruktur mit dem Verständnis von Rationalität, das sich in unserer kommunikativen Praxis offenbart, korrespondiert. Rationalität ist dabei selbst „an interpretative performance displayed in the narratives of our communicative practices.“⁴⁰ Dort ist ihre Aufgabe Kritik, Verstehen, Bewertung und, wo der Gegenstand der Kommunikationen die Zukunft ist, Planung. Entsprechend, rea-

37 Vgl. Michael Bratman, „Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency“, in: *Philosophical Review* 109 (2000), S. 35-61; zit. nach P. Goldie, „Narrative Thinking“, S. 102.

38 P. Goldie, „Narrative Thinking“, S. 98.

39 Vgl. D. Carr, „An Argument for Continuity“.

40 Calvin O. Schrag, „Interpretation, Narrative, and Rationality“, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 21 No.1 1991, S. 98-115.

listischerweise, besteht das Problem der Adäquatheit einer Erzählung nicht so sehr darin, dass gegebene Sachverhalte wiedergegeben, gewissermaßen abgebildet werden, sondern dass im Anschluss an die kommunikativ verfassten Bewertungen einer Situation denkbare Fortentwicklungen erschlossen werden.

Für die Stadt als geschichtliche Einheit von Wissen über die Vergangenheit mit Vorstellungen von der Zukunft lässt sich zweifellos behaupten, dass wir ohne eine geschichtlich funktionierende Hermeneutik die normativen Aspekte der Stadt nicht verstehen, sie nicht adaptieren, sie nicht transzendieren, sie schlicht nicht in der alltäglichen, praxisrelevanten Wirklichkeit realisieren können. Ein weiterer Vorteil dieser Heuristik ist, dass damit all jene Beiträge zur Stadtentwicklung anschlussfähig sind, die sich auf die Begriffe des Leitbildes und der Lesbarkeit konzentrieren. Dieser Vorschlag ist natürlich insofern nicht neu, als der Begriff der Erzählung mit den wohl im europäischen Raum berühmtesten Fresken zur Stadt, welche stark über die ästhetische und narrative Verdichtung normativer Stellungnahmen in politischer Hinsicht arbeiten, prominent in Verbindung gebracht wurde. Die Rede ist von Ambrogio Lorenzettis im 14. Jahrhundert für den Palazzo Publico in Siena geschaffenen allegorischen Darstellungen der „Auswirkungen der Guten und der Schlechten Regierung in der Stadt und auf dem Land“. ⁴¹ Dabei ist Michael Müller zuzustimmen, der die erstaunliche Faszination – im Falle der Variante der guten Stadt – dieses über 660 Jahre alten Bildes am Beginn des 21. Jahrhunderts bemerkt und sie auf dessen utopisches Programm zurückführt, in dem die Differenz zwischen Raum und Ort genauso gelungen in einer idealen Stadt aufgehoben wird, wie diejenige der internen Spannungen in der Stadt. Differenz, auch hierauf weist Müller dankenswerterweise hin, ist

„keine postmoderne Errungenschaft, sondern ein sozialer und kultureller Sachverhalt, der in wechselnden Erscheinungsformen die gesamte gesellschaftliche Evolution mit prägt und diese nicht zuletzt mit einer gewissen, zuweilen erheblichen Dynamik versorgt.“ ⁴²

In dieser allegorischen Erzählung mit malerischen Mitteln wird ein Ort geschaffen, dem es durch *ästhetische Verdichtung*, „das mediale Rückgrad [sic!] städtischer Kultur“, gelingt, die Sehnsüchte nach einer intakten Stadtkultur zu projizieren und damit zugleich den „Dominanzanspruch urbaner Lebensweise“ zu symbolisieren. „Die Botschaft des Bildes ist eindeutig: Es ist die von Menschen

41 Vgl. bspw. Virgilio Vercelloni, *Europäische Stadtutopien. Ein historischer Atlas*, München 1994, Tafel 30.

42 Michael Müller, „Lorenzettis Erzählung vom ‚Guten Regiment‘ und die Differenz von Ort und Raum“, in: *Wolkenkuckucksheim*, Jhr. 6 Heft 1 (September 2001), S. 1.

mit Leben erfüllte Stadt als Ort kollektiver und gelebter Identität. Die Stadt: ein hier zu sich selbst kommendes Projekt, dessen vornehmstes Medium die Baukunst ist.⁴³ Es ist aber auch wichtig zu sehen, dass die Baukunst hier nicht Selbstzweck, sondern Symbol ist. Sowohl die Allegorie des Bildes, als auch die Stadtform selbst funktionieren auf dieser Ebene. Worum es umso mehr geht, ist das, was die Möglichkeit dieses Symbolsystems überhaupt erst konstituiert und die Verständlichkeit dieser Sprache bedingt: das Bewusstsein, dass es sich bei der Stadt um einen Interaktionsraum handelt, dessen Instandhaltung von zivilisationsgeschichtlicher Wichtigkeit ist. Diese Symbole verdichten sich im Falle der positiven Variante von Stadtleben zu einer kohärenten Botschaft. Dabei gilt es heute selbstverständlich neue Träger entsprechender Geschichten von der guten Stadt zu identifizieren, insbesondere was die Frage anbelangt, ob wir aus der gestalteten Umwelt selbst heraus Handlungsempfehlungen ablesen können, dass wir uns selbige also gewissermaßen ästhetisch erschließen. Dabei ist es sinnvoll, Raum als „materiell-physisches Substrat“ gesellschaftlicher Verhältnisse zu verstehen. Hier müssen sich die fortwährenden „gesellschaftlichen Interaktions- und Handlungsstrukturen“, die „gesellschaftliche Praxis“, wieder finden (lassen) können. Dieser Raum ist vorgeformt durch ein „institutionalisiertes und normatives Regulationssystem“ ideeller Art, sowie ein damit in Beziehung stehendes, räumliches „Zeichen-, Symbol- und Repräsentationssystem“⁴⁴, die beide einer narrativen Rekonstruktion zugänglich sein sollten.

Zusammenfassend lässt sich also für den Begriff der Erzählung, der Geschichte, des Narratives mit Blick auf seine Relevanz für das Thema der Normativität feststellen, dass er keinesfalls notwendigerweise hegemonistisch oder terroristisch funktioniert. Vielmehr sind Erzählungen als Gedankenexperimente bei der Klärung von Problemlagen, für die Frage nach der Autorschaft des eigenen Lebens ebenso wie für die nach einer kollektiven Identität, insbesondere jedoch für die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden, als basale Form von Wissen relevant. Dieses ist idealiter holistisch, d.i. anti-reduktionistisch, anti-naturalistisch und anti-cartesisch verfasst. Der epistemische Status von Geschichten ist abhängig von dem Grad, in dem plausible Gründe gegeben werden und an geteiltes Wissen angeknüpft wird; dies gilt insofern als sich die Rehabilitierung der praktischen Philosophie als humanistische Kontextualisierung von Wissen über die verstärkte Aufmerksamkeit auf unterschiedliche Lebensweisen, die an spezifische Situationen gebundene Problemorientierung, die Einbeziehung anthropologischer Erkenntnisse, sowie die Liliputisierung im Sinne von Betonung von Dif-

43 M. Müller, „Lorenzettis Erzählung vom ‚Guten Regiment‘“, S. 5.

44 Dieser Raumbegriff geht zurück auf Dieter Läßle. Vgl. Katharina Manderscheidt, *Milieu, Urbanität und Raum*, Wiesbaden 2004, S. 28ff.

ferenzierung, Angemessenheit und Anpassungsfähigkeit von Herrschaftswissen vollziehen soll. Narrative operieren repräsentativ im Modus der alltäglichen menschlichen Erfahrung und Möglichkeiten von Erfahrung. Insofern unsere Erfahrungsinhalte realistisch zu interpretieren sind, sind Erzählungen gleichfalls realistisch. Erzählungen gehen aus vom individuellen Bewusstsein und müssen nicht notwendigerweise medialisiert werden; sie werden es allerdings in aller Regel, so auch in den nachstehend zu untersuchenden Fällen. Mediationen, also zeitlich strukturierte und artikulierbare Vermittlungsleistungen zwischen Bewusstsein und Wirklichkeit,⁴⁵ dieser Art liefern einen außerordentlich wirkungsvollen Beitrag zur Interpretation des Mensch-Umwelt-Verhältnisses, d.i. zum Selbstverständnis der menschlichen Lebensform. Bestandteil der Erzählstruktur wenigstens im Planungsmodus sind hypothetische Imperative, zum Teil auf der Grundlage kontrafaktischen Denkens. Je elaborierter eine planungsrelevante Erzählung, desto mehr genügt sie den Anforderungen der Konsistenz, der Kohärenz und der Stabilität (in der Zeit). Des Weiteren transportieren Geschichten Werte insofern sie normative Bedeutung und emotionale Wichtigkeit vermitteln. Entsprechend kann das Kolorit der Erzählung, das Temperament, variieren. Handlungsrelevant wird Wissen, das in Erzählungen vermittelt wird dann, wenn gelungen Kritik geübt, Werte vermittelt, oder künftige Handlungsoptionen aufgezeigt worden sind. Insgesamt scheint es so, als ob eine Erörterung der Normativität der Stadt durch den narrativen Modus der Rekonstruktion an Komplexität hinsichtlich eines adäquaten Begriffs von Normativität, an Angemessenheit mit Blick auf den geschichtlich gewachsenen Untersuchungsgegenstand und an Flexibilität hinsichtlich des Untersuchungsmaterials gewönne. Auf der Grundlage dieses Verständnisses von Erzählung soll nun im Folgenden der Sonderfall der utopischen Erzählung systematisiert werden; dabei bedarf es abermals einer kurzen begrifflichen Festlegung.

45 Zum Begriff der Mediation (*mediation*) vgl. M. Bookchin, *Re-enchanting humanity*, S. 229. Bookchin macht diesen Begriff stark gegenüber sowohl anti-humanistischen wie auch esoterischen Behauptungen bezüglich der Möglichkeiten von und des Zugangs zu Wissen: „From the very outset, antihumanists think, feel, and sense phenomena immediately, directly, intuitively – and reductively. Whereas the immediate is elemental, simple, initial, and given, the mediated is the result of a development, the ascertainable phase of a continuum. Yet mediations are [...] distinctive, delineable, and ‚determinate‘, to use philosophical language – phases that lend themselves to conceptual clarity and rational interpretation.“ Ebd.

C) UTOPISCHE NARRATIVE ALS GESCHICHTEN VON DER GUTEN STADT

Um einen der einflussreichsten normativen Impulse des politischen Philosophie-rens über die Stadt rekonstruieren und in Teil II systematisch analysieren zu können, sei an dieser Stelle der Begriff der Utopie nur strukturell, insofern er sich auf die Frage des gelungenen Lebens und dessen gesellschaftliche Bedingungen bezieht, geklärt. Die inhaltlichen Folger- und Forderungen können an dieser Stelle nicht im Einzelnen mit dargestellt werden. Dabei müssen in aller notwendigen Kürze die relevanten Distinktionen aus der Utopieforschung geklärt und verwendet werden, um die schon ansehnliche Verwirrung in Bezug auf diesen Begriff nicht noch weiter zu treiben. Ziel dabei ist lediglich, deutlich zu machen, nach welchen Elementen jede Geschichte von der guten Stadt analysiert werden sollte, insofern sie ein Paradigma der utopischen Normativität der Stadt darstellt. ‚Utopisch‘ heißt dabei zunächst lediglich, das Ziel einer umfangreichen (ethischen) Besserung der einzelnen Personen im Einklang mit einer für erkennbar gehaltenen menschlichen Natur genauso anzustreben, wie die Erlangung von politischen Idealen wie gesellschaftliche Harmonie, wohlverstandene Freiheit und Gerechtigkeit. Entsprechend kann die individuelle Vervollkommenung nur innerhalb und nicht außerhalb einer menschlichen Gesellschaft erlangt werden; es gehört zum Wesen des utopischen Denkens, dass die Reflektion auf bestimmte grundlegende, politische Fragen den Theoretiker dazu führt, soziale und kulturelle Bedingungen zu ersinnen, die dem politisch durchzusetzenden, ethischen Ideal förderlich sind.⁴⁶ Private Utopien, Utopien der Einsamkeit, Utopien des gelungenen Lebens in Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Veränderungen oder auch Utopien, in denen sich vielleicht freundliche Außerirdische fortan um die Menschheit kümmern, spielen hier dagegen keine Rolle.⁴⁷

46 G. Kateb, „Utopias and Utopianism“, S. 213.

47 Auch wenn solche Vorstellung nicht ganz unattraktiv sind: Vgl. den Beitrag zur Frage nach der idealen Regierung eines Projekts im Internet mit dem Namen „Learning to love you more“ auf http://www.learningtoloveyoumore.com/reports/61/martian_mr.php: „re describe your ideal government

A government organized and regulated by benevolent Aliens from an advanced civilization with a proven record of peace, beauty and harmony would be my ideal government. Crime and injustice would be eliminated through ESP [extrasensory perception, MDC] and the manipulation of our consciences. The ‚economy‘ would be generated by unlimited resources via the manipulation of atoms. Every need would be responded to through ESP requests and materialize instantly. Love would resonate with-

Dabei kommen dem Aspekt der äußeren Umwelt zwei Funktionen zu: einmal die der Illustration des Gedankenexperiments im Sinne einer Metaphorik einer utopisch-vernünftigen Gesellschaft, die alleine schon aufgrund ihrer uneindeutigen, oder aporetischen Interpretation nicht als Plan, sondern als Aufforderung, selbst zu entscheiden, verstanden werden muss. Zum anderen die des utopistischen Instruments zur Aufklärung einer Gesellschaft. Diese unterschiedlichen Funktionen sind mit zwei ebenso verschiedenen Erzählstrategien verbunden: Dort, wo es um die Anleitung zum intellektuellen Nachvollzug geht, spielt das dialogische Element eine größere Rolle, als die Darstellung von Sozialtechnologien. Dort, wo es um die Aufklärung einer Gesellschaft mithilfe von Sozialtechnologien geht, wird verstärkt das Gewicht auf die Darstellung der äußeren Umwelt gelegt. Desgleichen gehen mit diesen unterschiedlichen Erzählstrategien unterschiedliche Vernunftbegriffe einher.

Im Anschluss an diese Klärung sei schon darauf hingewiesen, dass sich in der späten Neuzeit ein Wandel in Bezug auf die politische Konzeption des Individuums und die ethische Bestimmung der Bedingungen seines Glücks vollzieht. Entsprechend ändert sich der Handlungsspielraum in den Utopien. Der tugendhafte Bürger eines harmonischen Gemeinwesens ist nicht mehr in seiner Tugendhaftigkeit aufgefordert, sich für die Existenz desselben verantwortlich zu fühlen. Vielmehr wird er durch die äußeren Umstände tugendhaft handeln gemacht. Es kommt nicht mehr darauf an, dass sich der Einzelne seiner eigenen Persönlichkeit versichert und über sich, sein Sozialleben und seine Umwelt bestimmt. Seine Persönlichkeit soll durch die Einrichtungen des Soziallebens und der Umwelt bestimmt werden.

Dem korrespondiert auf der Ebene der Politischen Theorie in gewisser Weise ein Wandel in der normativen Vorstellung vom Bürger. Aus der politischen Ideengeschichte ist bekannt, dass sich in der Neuzeit der enge Zusammenhang zwischen Politik und Ethik, der zuvor in einer metaphysisch abgesicherten Vorstellung vom gelungenen Leben kulminierte, löst und der Bürger nicht mehr in einem als Stadt denkbaren Gemeinwesen politisch relevant, Politik nicht mehr allein das Anliegen freier Bürger ist, sondern Zeichen der nun staatszentrierten Politik gerade das Verhältnis des mit moralischen Rechten ausgestatteten Bürgers gegenüber einer überlokal operierenden Herrschaftsinstanz im Modus der gesellschaftspolitischen Steuerung ist. Dieser Wechsel basiert in der Hoffnung auf einen Zuwachs an Rationalität nach Art eines Galileo in der Astronomie und Mechanik, respektive nach Art eines Descartes in der Logik und Erkenntnistheorie.

in everyone and everything, casting a beautiful glow of light everywhere. Travel would be via levitation or levitation vehicles (UFO's?).“

„Dreißig Jahre später [also nach Descartes, MDC] wurde diese Verpflichtung auf ‚Rationalität‘ auf das Gebiet der Praxis ausgedehnt, als das politische und diplomatische System der europäischen Staaten auf der Grundlage der Nationen neu organisiert wurde. Von da an lag jedenfalls theoretisch die Begründung für die Machtausübung eines souveränen Monarchen weniger im ererbten Feudaltitel als im Willen des seiner Herrschaft zustimmenden Volkes; und sobald das zur anerkannten Grundlage der staatlichen Autorität wurde, konnte auch die Politik auf die neue, ‚rationale‘ Weise analysiert werden.“⁴⁸

Mit dieser Sicht von der neuen, rationalen Politik geht zudem, wie Toulmin feststellt, der Umstand einher, dass die „Sprache der Vernunft selbst – vor allem zentrale Wörter wie ‚Vernunft‘, ‚rational‘ und ‚Rationalität‘ – in subtiler, aber folgenreicher Weise“⁴⁹ verändert wurden; und damit auch, was sich als Zustimmung zur Herrschaft interpretieren lässt. Inwiefern sich dieser Wandel dann konkret in der normativen Konzeption von Stadt und Städten in der Moderne ausnimmt, und wie richtig Toulmin mit der Behauptung liegt, dass die rationalistischen Philosophen darin dem Beispiel Platons folgten,⁵⁰ wird in Teil II. erörtert. Im Schluss werden dann schließlich Vorschläge zur Abweichung im Muster der Erzählung von der guten Stadt gemacht. Denn es ist, wie im Folgenden klar werden sollte, unplausibel, anzunehmen, dass man ohne diese utopisch inspirierte Form der normativen Verständigung über die Stadt auskommen könnte. Erzählungen, insbesondere solche, wie sie das Nachdenken über und anhand von Städten hervorgebracht haben, liefern unter anderem Antworten auf Fragen, die in weiten Teilen die nach dem Sinn der menschlichen Lebensform berühren. Wie also könnte man, angesichts der menschlichen Stellung in der Natur, welche mittlerweile mitbedeutet, dass die Frage nach der Fortexistenz der Menschheit prinzipiell gestellt werden kann und muss, auf solche Erzählungen verzichten?

48 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 27.

49 S. Toulmin, *Kosmopolis*, S. 44.

50 Toulmin behauptet hier einen engen Zusammenhang zwischen den Philosophen und Wissenschaftlern des 17. Jahrhunderts und Platon, insofern als erstere „die ‚Rationalität‘ auf theoretische Argumente, die eine quasi-geometrische Gewißheit oder Notwendigkeit erreichen [, beschränkten]; für sie war daher die theoretische Physik ein Gebiet für rationale Untersuchungen und Diskussionen, wie es die Ethik und Recht nicht waren. Statt sich mit ‚vernünftigen‘ Verfahren aller verschiedenen Arten zu beschäftigen, hofften Descartes und seine Nachfolger letztlich alle Gebiete in irgendeine formale Theorie einordnen zu können; und da sie sich nur von formal gültigen Beweisen beeindruckt ließen“ ebd., S. 44, kam es zu diesem folgenreichen Wandel des Vernunftbegriffs.

Insofern wird schon ersichtlich, dass utopisch-normative Aussagen nicht ausschließlich etwas mit der Stadt als gebauter Umwelt zu tun haben, und die reichhaltige Tradition der Utopiegeschichte ist auch kaum als eine Sammlung von Vorstudien zur Stadtplanung zu verstehen.⁵¹ Jede Utopie wird allerdings insofern einen Beitrag zu der normativen Frage liefern, wie wir in den Städten leben wollen, wenn diese Frage die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Kollektiv, von individuellem Glück und gesellschaftlicher Harmonie, von vernünftigen Regeln und ihrem Ursprung impliziert. Denn jede Utopie ist gekennzeichnet durch eben auf diese Fragen antwortende, grundsätzliche Elemente. Wichtig ist zu sehen, dass die Utopie als Form den Inhalt der Erzählung noch nicht bestimmt; es handelt sich daher um eine Verwirrung der Begriffe, wenn man eine Utopie als solche disqualifiziert, weil sie im Ergebnis nicht die inhaltlichen Positionierung befürwortet, die man selbst für richtig und erstrebenswert hält.⁵² Utopien wollen grundsätzlich die temporären Gegebenheiten der menschlichen Lebensform umstrukturieren und nehmen Teil am Kampf um die Deutungshoheit der Interpretation des Mensch-Umwelt-Verhältnisses; sie lassen sich nicht dadurch disqualifizieren, dass sie gegebenenfalls für die gegnerische Seite spielen.

„The expected response to a utopia is not just to say ‚that sounds wonderful‘, but to change one’s beliefs about what is really possible for us: that is, to expand one’s political imagination.“⁵³

Das Analyseraster, welches in Teil B. II. auf die jeweiligen utopischen Entwürfe gelegt wird, um eine Klasse an Paradigmen der Normativität der Stadt zu erhalten, nämlich die utopische Klasse, muss nun in Anlehnung an den soeben entwi-

51 „Utopie bleibt von ihrem Ursprung her ein Kampfbegriff auch und gerade als Stad-
tutopie. Sie hat die unmittelbare Realisierbarkeit nur als untergeordnetes Realitätsver-
hältnis gegenüber dem anderen Realitätsverhältnis, ihrer Wirksamkeit in der politi-
schen Auseinandersetzung. [...] Der auf Gesellschaftsveränderung bezogene Begriff
der Utopie weist immer wieder über die isolierte Stadutopie hinaus, läßt sich nicht bei
sich zur Ruhe kommen.“ Burghart Schmidt, *Kritik der reinen Utopie. Eine sozialphi-
losophische Untersuchung*, Stuttgart 1998, S. 65.

52 Dieser Fehler unterläuft (erstaunlicherweise) Murray Bookchin, wenn er Platons *Politeia* als ‚nicht utopisch‘ klassifiziert, weil darin nach seiner Lesart weder eine kom-
munistische Gesellschaft, noch „in any sense of the term a democracy“ dargestellt
werden. Vgl. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Disso-
lutions of Hierarchy*, Oakland, CA/Edinburgh 2005, S. 182.

53 S. Clark, *Living Without Domination*, S. 18.

ckelten Begriff von Erzählung, Geschichte, Narrativ in der Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur zur Utopie, soweit sie hier relevant erscheint, entwickelt werden. Dabei steht schon einmal fest, dass utopische Mediationen des Mensch-Umwelt-Verhältnisses fallweise irgendwo auf dem Kontinuum zwischen Gedankenexperiment und Plan anzusiedeln sind.

Auch wenn darüber hinaus große Unübersichtlichkeit herrscht und man, wie Richard Saage meint,⁵⁴ keinen Konsens in der Forschungsliteratur zum Utopiebegriff findet, könnte man sich dennoch in systematischer Hinsicht um eine hilfreiche Analyse bemühen. Wenn Saage allerdings zum Beispiel zwischen dem intentionalen Utopiebegriff nach Gustav Landauer, Ernst Bloch und Karl Mannheim, dem totalitären Utopiebegriff nach Karl Popper in Bezug auf Platon und den Holismus ganz generell, sowie dem klassischen Utopiebegriff nach Saage selbst unterscheidet,⁵⁵ ist dieses Ziel schon einmal nicht wirklich erreicht. Nicht nur ist die Verwendung des Begriffs der klassischen Utopie bei Saage uneinheitlich; mal ist dieser Begriff geeignet, moderne wie antike Utopien zu analysieren, und geht zurück auf Platon, mal hat sie ihren Ursprung in *Utopia* von Thomas Morus, das im Kontext seiner Zeit als Reflex auf die Säkularisierungsprozesse versuchte, „deren Konsequenz, die Individualisierung und Fragmentierung der Lebenswelten durch die entstehende bürgerliche Gesellschaft, mit einem neuen ganzheitlichen Ordnungsgefüge zu beenden.“⁵⁶ Darüber hinaus bleibt unverständlich, nach welchem Kriterium hier unterschieden wird. Es scheint doch einen für die Theoriebildung relevanten Unterschied zu machen, ob einmal die Aussagen des Verfassers der Utopie, der Inhalt der Utopie, und einmal die Aussagen desjenigen, der sie bewertet, die Rezeption der Utopie, zur Unterscheidung herangezogen werden. In Anlehnung daran, was zuvor als ein Merkmal einer Erzählung angegeben wurde, seien die Begriffe von „intentional“ und „totalitär“

54 „Wer heute über politische Utopien redet, muss wissen, dass es keinen Konsens darüber gibt, was man unter diesem Begriff zu verstehen hat.“ Richard Saage, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, in: ders. (Hg.), *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*, Berlin 2006, S. 79.

55 R. Saage, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, S. 79-84.

56 R. Saage, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, S. 83. Es ist übrigens zu bezweifeln, dass es sinnvoll ist, von Fragmentierungsprozessen der Lebenswelten zu sprechen. Dies scheint wieder mit einem gehaltvollen Begriff von Lebenswelt als einer gewissermaßen allem, auch universalistisch gesprochen, zugrunde liegenden Einheit wenig zu tun zu haben, deren Totalität noch einmal mit Blumenberg, „in ihrer immanenten Garantie der Unveränderlichkeit“ besteht. Hans Blumenberg, „Lebensweltliche Beharrung und geschichtlicher Fortschritt“, in: ders., *Theorie der Lebenswelt*, S. 238.

zurückgewiesen, und demgegenüber sei auf der Ebene des Verhältnisses von Autorschaft des eigenen Lebens und kollektiver Identität unterschieden und zwar anhand dessen, was sich in der jeweiligen Utopie inhaltlich dazu finden lässt. Utopien zeichnen sich also erstens dadurch aus, dass sie die Autorschaft des eigenen Lebens mit einer kollektiven Identität in ein gelungenes Verhältnis bringen wollen; dabei können die Wirkungsrichtungen unterschiedlich eingeschätzt werden.

Zutreffend ist, und darüber scheint man sich in der Literatur einig zu sein, dass Utopien weiterhin dadurch gekennzeichnet sind, dass sich im Hintergrund einer Utopie immer das Element der Krise findet: Berühmte Beispiele sind die Krise des griechischen Stadtstaats bei Platon, die bürgerliche Aufstiegskrise bei Morus, die krisenhafte Periode des industriellen Umbruchs bei den Frühsozialisten.⁵⁷ Für diese Arbeit weiterhin relevant sind die Krise der Wahrheit ganz allgemein und ganz besonders in der Politik bei Le Corbusier, die Krise des Modernisierungsoptimismus in der so genannten Postmoderne, sowie die Krise der Umwelt und des Nationalstaats heute. Ein krisenhaftes Bewusstsein oder ein weitreichendes Unbehagen an der gesellschaftlichen Situation ist damit ein notwendiges Element utopischen Denkens. Es definiert seinen kritischen Impuls. Dennoch muss dieser Impuls noch weiter spezifiziert werden, um heuristisch sinnvoll zu sein.

In Ergänzung zu der oben erwähnten, auf Morton und Lucia White zurückgehenden Unterscheidung zwischen antizivilisatorischer und zivilisationsreformerischer Kritik kann Kritik grundsätzlich extern oder intern erfolgen. Interne Kritik wird auf die Widersprüche oder die Doppelmoral einer gesellschaftlichen Praxis abstellen, die im Grunde aber für korrigierbar gehalten wird; externe Kritik hingegen vergleicht die kritisierte Praxis mit einer radikal anderen. Dabei muss diese radikale Änderung noch nicht notwendigerweise darin bestehen, dass eine völlig andersgeartete Lebensweise vorgestellt wird. Der Vergleich kann, wie beispielsweise im Falle des frühen John Rawls, auch schon mit einer gänzlich anderen Art, Regeln zu finden, die Grundstruktur der existierenden Gesellschaft zu bestimmen, vollzogen werden. Alternativ kann die Realisierung eines inexistenten aber bestimmbar, umfangreichen Sets an negativen und positiven Freiheiten vorgeschlagen werden, oder aber die Rückkehr zu einem gesellschaftlichen Zustand aus der Vergangenheit im Zeichen des Konservatismus. Utopien aber vergleichen die Gesellschaft, die sie kritisieren, typischerweise mit et-

57 Vgl. B. Schmidt, *Kritik der reinen Utopie*, S. 62f.

was vorher noch nie in der Wirklichkeit realisierten, üben also externe Kritik.⁵⁸ Insofern sind insbesondere die Geschichten der Utopisten der Aufklärung auch übrigens interessant im Vergleich mit Vertragstheorien, die ein Urzustandsszenario enthalten: sie ähneln sich in ihrem hypothetisch-kontrafaktischen Modus, unterscheiden sich jedoch relativ weitgehend in ihrer Kritik und Zielsetzung.⁵⁹

Zugleich fällt bei dem Resultat der utopischen Kritik auch auf, dass, obschon sich dieses Denken in der Auseinandersetzung mit menschlichen Handlungen, mit der menschlichen Lebensform wie sie zu einem gegebenen Zeitpunkt praktisch ist, entfaltet und abarbeitet, der erste Weg, der zur Änderung der Situation vorgeschlagen wird, nicht dem entspricht, wie gesamtgesellschaftliche Änderungen normalerweise ausgehandelt werden, nämlich: dem politischen Weg. Im utopischen Resultat werden politische und gesellschaftliche Konfrontationen in aller Regel überflüssig, da das erklärte Ziel der Utopien Harmonie, also die Abwesenheit von eben diese bedrohenden Konflikten ist. Insofern muss festgestellt werden, dass mit Bezug auf die Frage nach dem Modus der kollektiven Identität seitens der Utopie oftmals keine gute politische Strategie entworfen wird, um sie zu realisieren, d.i. dass der Übergang von Gedankenexperiment zu Planung nicht vollzogen werden kann, da die Erzählung gesamtgesellschaftlich nicht den Anforderungen an Konsistenz, Kohärenz und Stabilität in der Zeit genügen kann, auch wenn sie mit Blick auf die Autorschaft des eigenen Lebens gut und gerne als gelungene politische Intervention gelten mag. Diese Art Anti-Politik, die mit Saage auf die Formel „Verwalten statt Regieren“ zu bringen ist,⁶⁰ ist vermutlich der zentrale Umstand, weshalb dem utopischen Denken gerne die Tendenz zur Entwicklung totalitärer Strukturen vorgeworfen wird – allein, der Vorwurf ist

58 Vgl. hierzu: S. Clark, *Living without domination*, Aldershot/Burlington, 2007, S. 16. Zur Einschätzung, dass John Rawls' *A Theory of Justice* in gewisser Weise durchaus als utopisch gelten kann, siehe auch M. Schofield, *Plato*, S. 203.

59 Während die klassischen Vertragstheoretiker einen Naturzustand skizzieren, der als Szenario des Übels fungiert, welches resultiert, wenn sich die Individuen nicht zu einer gesellschaftlich probaten Konfliktlösung, i.e. zur Errichtung eines Staates, durchringen, erklären die Utopisten die Gesellschaft so wie sie ist zur schlimmsten aller möglichen Welten und versuchen die Individuen von der Vorstellbarkeit radikal anderer gesellschaftlicher Lösungen zu überzeugen. „Was die Kontraktualisten als Gedankenexperiment ansahen, um Aussagen über die menschliche Natur machen und die Notwendigkeit des Staates begründen zu können, gerät den Utopisten der Aufklärung zur Diagnose der real existierenden Gesellschaften ihrer Zeit.“ Vgl. auch Richard Saage, *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1989, insbesondere S. 73.

60 Vgl. Richard Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, Bochum 2000, S. 263, S. 275.

nicht grundsätzlich begründet. Tatsächlich stellt die Utopie eine Sonderklasse von Erzählung dar, insofern sie sich eher auf die Rekonstruktion neuer Ziele, als auf die Ermittlung möglicher Wege dorthin konzentriert; damit muss sie gewissermaßen notwendig Raum für neue, unterbestimmte politische Ordnungen lassen:

„Utopische Vorentwürfe müssen sich also grundsätzlich entscheiden von jenem Planen, das sich das zielhafte Soll vorsetzen lässt von höchst einseitig gerichteten, festgewordenen, scheinbar unbeeinflussbaren Interessen (oft als Sachzwänge verkleidet) und deren Aufgabenstellung.“⁶¹

Utopien sind also besser als normativer Beitrag zur Diskussion über gesellschaftliche Ziele zu verstehen; dass dabei nicht permanent die Reflektion auf die politischen Mittel geschieht, muss hingenommen werden.

Darüber hinaus wird das Ziel der harmonischen Vermittlung von Person und Gesellschaft unabhängig davon verfolgt, ob es sich bei der Utopie um den Entwurf eines willensstarken Verfassers handelt oder nicht. Die hierzu gehörende, vielleicht eher nebensächliche, Hypothese zum Verhältnis von normativer Verfasstheit der Utopie und der Persönlichkeitsstruktur ihrer Verfasser sei hier der Vollständigkeit halber erwähnt. Bei Helmut Jenkis findet sich die These über die sozialen Utopien von Andreas Voigt aus dem Jahre 1906 [*Die sozialen Utopien – Fünf Vorträge*, Leipzig 1906]. Voigt zufolge gäbe es zwei Arten von Menschen, was die Akzeptanz von Herrschaft anbelangt:

„Die einen unterwerfen sich gern der Herrschaft anderer, sie suchen bei ihnen Schutz, Ruhe, Frieden und die Befreiung von den Sorgen der materiellen Existenz, es sind unselbstständige Naturen; die anderen, die ohne Freiheit nicht leben können, haben das Bedürfnis nach Selbstbestimmung. Für sie ist wirtschaftliche Sicherheit und Frieden nicht der Preis, für den sie die Selbstständigkeit und die freie Entfaltung aufgeben würden.“⁶²

61 B. Schmidt, *Kritik der reinen Utopie*, S. 59. Schmidt argumentiert diese Unterscheidung zwischen Plan und Utopie weiter: „Plan kann man definieren als Projektierung zweckrationalen Handelns bei vorgegebenen Zielen; im Fall von gesellschaftlichen Planungen muß man das dann Sozialtechnik nennen. Utopie dagegen ist auf Interaktion und Kommunikation beruhende Auseinandersetzung über die Ziele im Zusammenhang mit ihrer Realisierbarkeit.“ S. 65.

62 Helmut Jenkis, *Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der Idee der vollkommenen Gesellschaft*. Philosophische Schriften Band 6, Berlin 1992, S. 42.

Utopisten unterscheiden sich nun diesbezüglich nicht von anderen Menschen; aber es findet angeblich eine „Umkehrung der Verhältnisse zwischen dem Schöpfer der Utopie und seiner Utopie“⁶³ statt:

„Nicht die freiheitsliebenden Naturen sind es, die Zukunftsbilder voller Freiheit und Selbstherrlichkeit entwerfen und – umgekehrt – nicht die friedfertigen Naturen entwickeln Staatsideale, in denen der Friede, die Sicherheit und das Wohleben mit dem Opfer der persönlichen Freiheit der Bürger erkaufte werden. Im Gegenteil: Die Willensstarken betrachten sich regelmäßig selbst als Herrscher ihres Zukunftsstaates, wo sie die Freiheit genießen, derer sie bedürfen; sie schrecken nicht vor Zwang gegen die Untertanen zurück. Ihr Ideal ist ein Staat mit starker, allumfassender Zentralgewalt, durch die die Beziehungen der Staatsangehörigen streng geregelt und einer strengen Zucht unterworfen werden. Die Freiheit gilt nur für die Herrscher, die Masse der Bürger hat sich den Gesetzen und Verordnungen zu fügen. Im Gegensatz hierzu die ‚sanften‘ Utopisten: Sie sind es, die sich ein Gesellschaftsideal der absoluten persönlichen Freiheit ausdenken, jeden Zwang, jede Art von Herrschaft und damit die Regierung, die Polizei sowie die strafende Gewalt ablehnen. Die konsequentesten unter ihnen sind sogar gegen die geistigen Mächte, insbesondere die Religion, die sie als Hindernis gegen die utopischen Pläne betrachten. Diese ‚radikalen Stürmer‘ sind die sanftesten Naturen, sie fordern die Freiheit für die anderen, weil sie sich die Herrschaft nicht zutrauen.“⁶⁴

Diese ‚sanften Naturen‘ lassen ihre Vorstellungen der idealen Gesellschaft zu guter Letzt in Anarchie enden; die ersteren könnte man mit Voigt als Archisten bezeichnen. Zu ergänzen wäre an dieser seltsamen Stelle der Utopieforschung vielleicht nur die Spekulation, dass sich diese unverhofften Anarchisten diese Herrschaft nicht unbedingt nicht zutrauen mögen, sondern dass sie sich diese nicht anmaßen wollen könnten, was selbst in einer solch küchenpsychologisch angehauchten philosophischen Anthropologie nichts mit Willensschwäche zu tun haben muss. Hiermit wäre nämlich ein sehr zentrales Element der modernen politischen Philosophie berührt, welches sich in der Annahme äußert, dass Herrschaft in einem umfassenden Sinne rechtfertigungsbedürftig ist; dies gilt besonders dann, wenn diese Herrschaft sich auf weite Teile des heute als privat verstandenen Bereichs ausdehnt.

Was auch immer man von dem Begriffspaar Anarchismus und Archismus zur Charakterisierung unterschiedlicher Utopien halten mag, es eignet sich jedenfalls besser, als die Verwirrung, die Saage in diesem Kontext produziert: Es ist nachvollziehbar, dass er die Anbindung an „anthropologische Grundbefind-

63 H. Jenkis, *Sozialutopien*, S. 42.

64 H. Jenkis, *Sozialutopien*, S. 42.

lichkeiten“ ablehnt; man könnte sie bei Voigt auch schlicht übergehen, oder dadurch zu entkräften suchen, dass die Charakterverfassung des Utopisten kaum als stabile anthropologische Konstante eines Gesellschaftsentwurfes zu sehen ist. Worin Saage nun allerdings die ganze Tradition des Anarchismus missversteht, ist die Annahme, dass der Anarchismus auf einem Individualismus beruhe, der mit dem Holismus des archistischen Entwurfes unvereinbar wäre. Wenn er dann weiterhin behauptet, dass das Naturverhältnis der anarchistischen Utopie grundsätzlich dem der antiken Schäfer-Dichtung entspreche, wohingegen die „utopische Phantasie, die dem archistischen Muster zugrunde liegt, ganz auf die Regulation von Sozialmechanismen ausgerichtet sei“⁶⁵, wird die Analyse schon einmal unplausibel. Wenn er dann wiederum behauptet, dass Platon einen rein kontemplativen Vernunftbegriff hätte, wird es vollends widersprüchlich. Wenigstens, so ist auch Saage der Meinung, „scheint dieses anarchistische Muster der antiken Utopie noch unausgeschöpfte Potentiale zu enthalten, an die die sogenannten ‚postmateriellen‘ Utopien der 60er und 70er Jahre unter ökologischen und antitotalitären Vorzeichen anknüpfen konnten.“⁶⁶ Doch auch mit der Unterscheidung zwischen Anarchismus und Archismus allein ist noch nicht geklärt, in welchem Sinne nun Utopien handlungsanleitend werden wollen, auch dann, wenn sie sich nicht in den politischen Prozess ohne weiteres einspeisen lassen. Tatsächlich spielt für diese Klärung abseits von Totalitarismus-Vorwürfen vielmehr eine Rolle, inwiefern Utopien an geteiltes Wissen anknüpfen.

Diese Frage ist nun relevant für die Plausibilität der Handlungsgründe, die durch die utopische Erzählung generiert werden. Ihr epistemischer Status ist wie gesagt darüber zu bestimmen, inwiefern davon ausgegangen werden kann, dass die dabei entstehenden Entwürfe an einen lebensweltlich geteilten Bestand an Wissen (deskriptiver und normativer Natur) anknüpfen: Platon beschreibt Teile seiner Erzählung selbst als paradox, also als der allgemeinen Meinung entgegengesetzt, Fourier wird uns etwas von kosmischer Anziehungskraft erzählen, Le Corbusier meint, wir seien geometrische Tiere und Friedrich von Borries wird sich mit dem derzeit partout Inakzeptablen abfinden. Am sinnvollsten ist es wohl, diese Frage darüber zu beantworten, wie plausibel die Kritik geübt wird und wie die daraus entwickelte Form des utopischen Entwurfs insgesamt im Vergleich zur Analyse erscheint. Insofern Utopien repräsentativ im Modus der menschlichen Erfahrung und möglichen Erfahrung operieren, sind sie realistisch zu verstehen. Insofern sie in den Bereich des schwerlich Möglichen überschlagen, ist festzustellen, dass Übertreibungen einen konstitutiven Bestandteil einer jeden Utopie ausmachen, und dass dadurch unter anderem emotionale Wichtig-

65 R. Saage, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, S. 85.

66 R. Saage, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, S. 87.

keit übermittelt werden kann. „Almost all utopian works contain curiosities or excess, which may often be explained as compensatory responses to especially terrible features of the real world.“⁶⁷ Für Utopien ist jedenfalls nicht, auch nicht im Falle Gustav Landauers, wie Saage meint, „kennzeichnend, dass sie sich der Sphäre der herrschenden gesellschaftlichen Normen und Institutionen entziehen“⁶⁸; *vielmehr knüpfen sie dort an und versuchen sie kreativ zu überschreiten, d.i. auch, den Raum des normativen Orientierungswissens zu erweitern, in dem weitere Handlungsoptionen generiert werden.*

Ein weiteres entscheidendes Merkmal für die Kommensurabilität der utopischen Erzählung mit dem geteilten Wissensbestand der Gesellschaft ist allerdings auch, welche Vernunftkonzeption zugrunde gelegt wird und welcher Handlungsdruck damit erzeugt werden soll. Utopien äußern sich als wissenschaftlich inspirierte Erzählungen immer auch zu dem aus ihrer Sicht angemessenen Verständnis von Vernunft, Rationalität oder Planung. Wie schon gesagt, lässt sich aus dem Gewicht, welches in einer Erzählung auf den intellektuellen Nachvollzug oder auf die Gestaltung der Umwelt gelegt wird, erkennen, was für ein Vernunftbegriff verwendet wird; dieser hängt unter anderem von dem jeweiligen Geschichtsbegriff ab, der wiederum Einfluss darauf hat, ob es sich im Einzelfall um eine Raum- oder um eine Zeitutopie handelt.

In der Literatur wird entsprechend in Bezug auf den Handlungsdruck, den eine Utopie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene erzeugen will, zwischen Raumutopien und Zeitutopien unterschieden. *Raumutopien* sind jene, die die zur Handlung verdichteten normativen Vorstellungen zwar noch über das kritische Moment an die Lebenswelt anbinden, den Ort und vor allem den Zeitpunkt ihrer Realisierung aber nicht genau benennen. Sie schöpfen ihren Wert daraus, „sich als distanzierte Bezugsgröße, als belehrende Kraft, mehr als ein heuristisches Werkzeug als irgendeine Art direkt anwendbares politisches Instrument“⁶⁹ zu verstehen. Saage identifiziert diesen Utopiebegriff zuweilen mit dem der klassischen Utopie (und ist darin, wie schon erwähnt, uneinheitlich). Demgegenüber sind *Zeitutopien* zu verstehen als ein aus mindestens drei Komponenten – Gesellschaftskritik, Entwurf einer besseren Welt und einer räumlichen Verankerung – bestehendes, echtes Bindeglied zwischen Theorie und Praxis, das auf nur noch nicht existente Orte verweist. Colin Rowe und Fred Koetter erkennen ähnliche Unterschiede in den Utopien, verwenden allerdings den wie gesagt uneindeutigen Begriff der klassischen Utopie für die Raumutopie und stellen ihr die akti-

67 G. „Utopias and Utopianism“, S. 214.

68 R. Saage, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, S. 79.

69 Walter Kieß, *Urbanismus im Industriezeitalter. Von der klassizistischen Stadt zur Garden City*, Berlin 1991, S. 128.

vistische Utopie gegenüber. Diese wird im späten 18. und 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund gestiegener Handlungsmöglichkeiten (aufgrund technologischer Neuerungen) und eines ebenfalls gestiegenen Handlungsbedarfs (aufgrund der gesellschaftlichen Umwälzung) formuliert. Sie bezieht ihre Kraft aus den Bedingungen der Machbarkeit und einer modernen Fortschrittsidee.⁷⁰

Es gibt unterschiedliche Interpretationen zum Ursprung dieser Idee, die sich von einem bloßen Fortschrittsbewusstsein,⁷¹ wie es in rudimentärer Form auch in der Antike in Form des Könnensbewusstseins vorhanden gewesen sein soll,⁷² auf jeden Fall unterscheiden dürfte. Mit Hans Blumenberg ließe sich dafür argumentieren, dass die Fortschrittsidee aus der Erkenntnis erwächst, dass kein durch göttliche Vorsehung gütig bereit gestellter Lauf der Dinge zu erwarten ist – auch wenn der Umstand, dass Begriffe wie „Heilserwartung, Jenseitshoffnung, Transzendenz, Gottesgericht, Weltenthaltung und Weltverfallenheit“ noch verständlich sind, dafür spricht, dass der Prozess der mit dieser Idee verbundenen Säkula-

70 Vgl. Colin Rowe/Fred Koetter, *Collage City*, Basel 1997, S. 21-26. Tatsächlich wird sich am Beispiel Fouriers noch zeigen, dass diese, scheinbar zeitliche Einteilung, nicht in der Lage ist, Mischformen zwischen Raum- und Zeitutopie adäquat zu repräsentieren. Man tut Fourier Unrecht, wenn man ihn, im Gegensatz zu einem Robert Owen beispielsweise, als bloßen Aktivisten abstempelt.

71 Evelyn Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung. Die kulturellen Voraussetzungen des Politischen in der Moderne*, Frankfurt/New York, 1994, S. 273.

72 Aber: „Ein Fortschrittsbegriff hat sich nicht gebildet. Die Wahrnehmungen von Verbesserung beziehen sich auf eine Fülle konkret erfahrener [...] Verbesserungen in mehreren Lebensbereichen. Diese sind Fortschritte von etwas in bestimmter Hinsicht. [...] Im wesentlichen handelt es sich um eine Zunahme technischen Könnens, im griechischen Sinne von *téchnē*, also der sachverständigen Bewältigung künstlerischer, handwerklicher, schiffbaumeisterlicher, aber auch militärischer, politischer, konstitutioneller und erzieherischer Aufgaben. [...] Und in den ‚Technikern‘ (nicht in der bürgerlichen Öffentlichkeit) war das Bewußtsein davon konzentriert. [...] Vor allem: gewisse weltliche Sektoren blieben ausgespart. Mit einer Verbesserung der allgemeinen Moral, des allgemeinen Wissens, der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse wurde für die Gegenwart und Zukunft nicht gerechnet; sofern man daran dachte, meinte man höchstens eine Verbesserung in einzelnen Städten, etwa durch gute Einrichtung der Verfassung, durch Gesetzgebung, durch institutionelles Können also, aber auch auf Grund von Krieg und Eroberung. Es waren folglich [...] vornehmlich prekäre, umkehrbare Vorteile, nicht Ergebnisse irgendwelcher objektiver Tendenzen.“ Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1983, S. 469f.

risierung noch nicht beendet ist.⁷³ Entsprechend müssen die Menschen ihre Zukunft selbst planen und verantworten. Das gelingt ihnen durch die „theoretische Durchdringung und praktische Beherrschung der Natur.“⁷⁴ Karl Löwith hingegen interpretiert die Fortschrittsidee gerade als Ergebnis der Säkularisierung der christlichen Eschatologie;⁷⁵ insofern transportiert ein „moderner Geschichtsbe-griff“ durchaus noch eine Art christlicher Heilserwartung. Diese interpretatori-sche Frage muss hier jedoch nicht entschieden werden, da sowohl die weltlichen Erwartungen an eine verbesserte Technik und Wissenschaft als auch die „Ver-heißung einer zukünftigen Erlösung von irdischen Übeln“ in der Fortschrittsidee aufgehoben sind. Die narrative Funktion dieser Idee ist von besonderer Bedeu-tung, vor allem auch vor dem Hintergrund, dass die dazugehörige Geschichts-philosophie nachhaltig fremd geworden sein dürfte: Die Fortschrittsidee jeden-falls

„liefert eine narrative Darstellung des gesamten Geschichtsverlaufs, sie berichtet, wie sich das Menschengeschlecht zum gegenwärtigen Stand der Zivilisation emporgearbeitet hat, geht von der fundamentalen Rolle der Vernunft aus, über die der Mensch von Natur aus verfügt und die ihn instand setzt, die Welt zu beherrschen und zu verändern im Sinne einer stets weiter verbesserten Zukunft. Die Idee des Fortschritts ist eine Schöpfung der Ge-schichtsphilosophie der Aufklärung.“⁷⁶

Mit dieser, die Moderne grundlegend prägenden Idee des Fortschritts, die zu-gleich „die ständige Selbstrechtfertigung der Gegenwart durch die Zukunft, die sie sich gibt“⁷⁷ darstellt, wird insofern, als durch den Zusammenschluss kogniti-ver, moralischer, ästhetischer sowie politischer Gründe ein besonderer ethischer Weltentwurf geleistet wird, an das fundamentale menschliche Bedürfnis nach ei-nem sinnvoll geordneten Kosmos angeknüpft.⁷⁸ Dass die Moderne dabei von je-her von konkurrierenden Erzählungen begleitet wurde, stellt übrigens keinen

73 Vgl. insgesamt Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1999, Zitat auf S. 11.

74 E. Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung*, S. 273.

75 Vgl. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Vorausset-zungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983 /2004, [EA 1952].

76 E. Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung*, S. 274.

77 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1983, S. 43. zit. nach E. Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung*, S. 275.

78 Vgl. E. Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung*, S. 276.

Bruch mit der Struktur der normativen Erzeugung der Gründe dar;⁷⁹ Normativität bedarf in ihrem vollen Sinne des ganzen Raums der praktischen und theoretischen Gründe. Dieser Umstand ändert sich weder beim Übergang von der Antike zum Mittelalter, vom Mittelalter zur Moderne, noch beim Übergang von der Moderne zu einer vermeintlichen Postmoderne.

Für die Moderne allerdings, die sich als ein spezifisches Problem der Verzeitlichung verstehen ließe, wird die Intensität dieses (Heils-)Versprechens – dass Vollkommenheit im Hier und Jetzt erreichbar sei – gewissermaßen selbst zum Problem. Zum einen geht die Distanz und damit der intellektuelle Nachvollzug zu dieser Idealvorstellung als einer regulativen Idee natürlicherweise verloren. Entsprechend verselbstständigt sich die Erwartung in dem Maße wie die utopischen Elemente der Geschichtsphilosophie explizit oder implizit aufgegeben werden.

„Das wissenschaftliche Weltbild der Moderne entnimmt die Deutungsgehalte des historischen Prozesses nicht mehr einer überholten, in ihrem Geschichtsentwurf die Struktur der Eschatologie weiterführenden Philosophie, sondern den Fortschritten von Wissenschaft und Technik selbst.“⁸⁰

Das zentrale, normative Anliegen ist durch die Einsickerung ihres utopischen Geistes, durch die lebensweltliche Zerfransung der Geschichte gewissermaßen, der Reflektion entzogen und wird naturwüchsig. Zugleich stellt sich allerdings die Sinnfrage erneut, wenn wir vor dem Hintergrund unseres normativen Orientierungswissens Schwierigkeiten damit haben, diese naturwüchsige Fortschrittlichkeit mit der Entwicklung von relativ zweifelsfreien Handlungsdispositionen, denen Wertschätzungen korrespondieren, nachzuvollziehen. Dies geschieht vor allem dann, wenn mit den gesellschaftspolitischen Entwicklungen Zerstörungen in so sensiblen Bereichen wie der sozialen Gerechtigkeit und/oder der Umwelt

79 Zu der modernen Erzählung von Fortschritt, Wissenszuwachs und politischen und sozialen Verbesserungen im Dienste der Menschheit meint auch Rouse: „Such narratives have always been accompanied by anti-modern counter-narratives, however. Anti-modernist narratives typically have the same global sweep, and a similar structure to the stories of modern progress. Indeed, they tend to be the same story, with the valorization reversed. [...] We shall take ‚modernity‘ to encompass the tropes and strategies of both modernist and anti-modern narratives, and the felt need by the proponents of each to forestall the appeal of the other.“ J. Rouse, „Philosophy of Science and the Persistent Narratives of Modernity“, S. 147.

80 E. Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung*, S. 280.

einhergehen, die nicht ohne weiteres als bloße Kollateralschäden interpretierbar sind.⁸¹

Es ist hier mit Blick auf die Funktion der Utopien für die Normativität der Stadt nicht der Ort, noch ausführlicher auf weitere Merkmale der Utopie unter literarischen Gesichtspunkten nachzugehen. Sicherlich ließe sich über die Utopien selbst noch mehr sagen. Für die Zwecke dieser Arbeit ist es allerdings ausreichend, nun diejenigen Analysekriterien aufzulisten, mit denen im nächsten Teil gearbeitet werden wird, um das jeweilige Paradigma der Normativität der Stadt erkennbar werden zu lassen.

Handelt es sich mit Blick auf das Projekt, die Autorschaft des eigenen Lebens mit der kollektiven Identität in ein gelungenes Verhältnis zu bringen, bei der jeweiligen Utopie um einen Plan oder um ein Gedankenexperiment? Diese Frage lässt sich beantworten, indem der Status der Gestaltung der äußeren Umwelt mit dem des intellektuellen Nachvollzugs abgeglichen wird. Die Erzählung wird, je mehr sie Plan sein will, umso mehr Gewicht auf die Darstellung der Umwelt legen, und je mehr sie Gedankenexperiment sein will, umso mehr Gewicht auf die Entwicklung eines durch Handlungen, Gedanken und Argumente gekennzeichneten Handlungsverlauf legen.

Das Projekt, dieses gelungene Verhältnis zwar im Modus einer zivilisations-reformerischen Kritik voranzutreiben, ist gleichwohl, vor dem Hintergrund einer als krisenhaft verstandenen Gegenwart, dadurch gekennzeichnet, dass externe Kritik geübt wird; die Gesellschaft muss also an etwas gemessen werden, das faktisch nicht gegeben ist, hypothetisch jedoch erstrebenswert sein könnte. Übertreibungen sind in diesem Zusammenhang als Ausdruck von Bedeutung notwendiges Element einer Utopie und, insofern Erzählungen repräsentativ im Modus der Erfahrung und Möglichkeiten von Erfahrung operieren, als realistisch zu interpretieren. Bleibt in diesem kritischen Punkt eine Leerstelle in der Erzählung, ist sie nicht als echt utopisch zu bezeichnen. Aus diesem Kriterium, in Verbindung mit dem tendenziell antipolitischen Duktus der Utopie, erwächst das analytische Problem, inwieweit – oder besser: in welcher Form – Utopien auf die Lebenswelt zurückwirken wollen oder können. Insofern unser normatives Orientierungswissen jedoch Raum für lokale Skepsis, auch am herkömmlichen Gang des politischen Geschäftes, bietet, kann der Beitrag einer Utopie zu diesem Wissen als versuchsweise Bestimmung neuer gesellschaftlicher Ziele im Sinne der primär kreativen Erzeugung oder Erweiterung von Handlungsoptionen verstanden werden.

81 Ähnlich auch E. Gröbl-Steinbach, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung*, S. 281.

Diese hypothetischen Ziele oder Handlungsoptionen, die unabhängig von der gewählten politischen Struktur vorerst als harmonieförderlich gelten müssen, müssen sich dann einer Prüfung hinsichtlich ihrer Kommensurabilität mit dem geteilten Wissen einer Gesellschaft stellen. Diese erfolgt durch eine Diskussion des Wissens-, respektive Vernunftbegriffs, der zugleich abhängig ist von dem zugrunde liegenden Verständnis von Geschichte. Hier ist ein wertvolles heuristisches Kriterium in der Unterscheidung zwischen Raumutopie und Zeitutopie zu sehen, die mit der Entwicklung der Fortschrittsidee eng verbunden ist. Im Sinne eines holistischen Begriffs von Erzählung im Rahmen des Projekts einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie muss heute jede Utopie – als Verdichtung kognitiver, moralischer, ästhetischer sowie politischer Gründe zu einem ethischen Weltentwurf – auch daraufhin geprüft werden, inwiefern sie verstärkt Aufmerksamkeit auf die die Lebensform konstituierenden Praktiken richtet, eine an spezifische Situationen gebundene Problemorientierung aufweist, anthropologische Erkenntnisse einbezieht, sowie einen Beitrag zur differenzierten, angemessenen und anpassungsfähigen Kritik von Herrschaftswissen um Sinne von vorherrschenden Normen aus dem Bereich der Politik leistet.

Mit dieser Rekonstruktion hoffe ich zeigen zu können, inwiefern Denken im utopischen Ausgang der platonischen Tradition die Praxis der urbanen Selbstverständigung in den Städten anleiten könnte und inwiefern klarerweise nicht. Wo das nicht der Fall ist, steht zu befürchten, dass eine mangelhafte Kopie und Adaption solchen Denkens insbesondere im Zusammenhang mit der Frage nach der guten Stadt gravierende Folgen für das normative Verständnis der menschlichen Lebensform, vor allem aber für den politischen Charakter der derselben nach sich ziehen wird. Insofern scheint es ratsam, dieses platonische Erbe mit Platon selbst zu korrigieren.

Die Auswahl der anhand dieser Kriterien zu untersuchenden Autoren begründet sich aus der europäischen Kulturgeschichte und aus dem Einfluss, den das jeweilige Paradigma auf das Nachdenken über die Stadt gehabt hat. Aristoteles hätte seinen Platz neben Platon, wenn es hier nicht vorrangig um eine Kritik des utopischen Paradigmas ginge, das gerade versucht, einen normativen Entwurf in Unabhängigkeit von nur konventionellen Gütern – Geld, Schönheit, Einfluss – und Vorstellungen davon, was es für ein gelungenes Leben braucht, zu leisten. Insofern kann auch der gesamte moderne, neoaristotelische Diskurs von Hannah Arendt bis hin zum Kommunitarismus hier keine Rolle spielen. Aus der utopischen Tradition wiederum wird Thomas Morus nicht als Vertreter der Neuzeit untersucht, da sich bei ihm noch nicht in deutlicher Weise der Wechsel vom antiken Geschichts- und Vernunftbegriff hin zum modernen vollzieht. Insofern im Zusammenhang mit der Bestimmung des utopischen Charakters des Städte-

baus die Idealstadtentwürfe aus der Renaissance von Interesse sind, so lassen diese sich im Übrigen auch ohne Bezug zu Morus *Utopia* bewerten. Für die ideale Stadt der Renaissance dürfte nämlich nicht Morus Inspiration gewesen sein, sondern abermals Platon oder das, was unter Platonismus in der Renaissance zu verstehen ist – denn Morus kam zeitlich *nach* Filaretes Sforzinda.⁸² Auf den frühsozialistischen Beitrag zur Tradition der Utopie wird anhand der phantastischen Erzählung von Charles Fourier eingegangen. Le Corbusier steht hier als ein prägender Denker des Modernismus, wenngleich klar ist, dass er diesen nicht allein repräsentiert. Insofern der Postmodernismus doch als integrales, kritisches Kommentar zum Modernismus zu verstehen sein dürfte, wird er hier lediglich in ergänzender Knappheit dargestellt. Das bedeutet, dass insbesondere all das, was sich in der Philosophie als postmodern versteht, oder auch zu Unrecht so verstanden wird, hier nicht behandelt wird. Schließlich wird mit den Überlebensbedingungen in der Katastrophe von Friedrich von Borries⁸³ versucht, zu zeigen, dass das utopische Potential durchaus noch nicht in so fortgeschrittenem Maße abgeschmolzen ist, wie vielleicht die Gletscher im Himalaya. Dass bei der Darstellung dieses allerjüngsten Beitrags aus der utopischen Tradition zur Normativität der Stadt auf die intensive Verwendung von Sekundärliteratur verzichtet werden muss, ist hoffentlich nachvollziehbar.

82 „Sehr selten kann die architektonische Kristallisation einer Idee sogar der literarischen zuvorkommen – aber genau das, falls wir das Renaissance-Konzept der idealen Stadt als utopisch bezeichnen können (was wir sicher dürfen), ist in diesem bemerkenswerten Beispiel architektonischer Vorgängerschaft der Fall: Denn Thomas Morus' Buch *Utopia* erschien erst 1516, und zu dieser Zeit war das Thema der Utopie längst ein halbes Jahrhundert etabliert, zumindest in der italienischen Architektur.“ Colin Rowe, „Architektur Utopias“, in: ders., *Die Mathematik der idealen Villa und andere Essays*, Basel u.a. 1998, S. 209.

83 Friedrich von Borries, *Klimakapseln. Überlebensbedingungen in der Katastrophe*, Frankfurt a.M. 2010.

B. II Die Geschichte mit der Utopie

„Man walks with his feet on the ground and his head in the air; and the history of what has happened on earth – the history of cities and armies and of all the things that have had body and form – is only one-half the Story of Mankind.“¹

Aus der langen und reichhaltigen Geschichte der Utopie und des Utopismus wird ersichtlich, dass die (städtische) Gesellschaft über Jahrtausende hinweg Anlass dazu gegeben hat, nicht nur ihre Missstände und deren fallspezifischen Gründe kritisch zu beschreiben, sondern radikal über Alternativen nachzudenken. Heute allerdings ist die Meinung weit verbreitet, das Wort Utopie allein hätte schon hinreichend an Faszination verloren; umso mehr das dazugehörige Denken. Richard Saage meint sogar, dass schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts dieses Denken in Möglichkeiten und Alternativen nur mehr dystopischen Charakter annehmen könne. Dessen ungeachtet taucht der Begriff der Utopie noch immer an zentralen Stellen genauso unverdrossen wie unergründlich auf. Oft geht es trotz aller Einsicht in ein Faktenwissen um einen verkappt trotzig „Mut zur Utopie“; ganze Bücher sind erklärmaßen eine Übung im praktischen Utopismus;² andere Autoren erklären sich beiläufig als ernsthaft utopisch;³ und wieder anderen ist es darum bestellt, einen praktischen urbanen Utopismus⁴ zu entwickeln; selbst bei Richard Rorty findet sich die Rede von der Möglichkeit einer liberalen

1 Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, London 1923, S. 8.

2 Vgl. S. Clark, *Living Without Domination*.

3 Vgl. George Kateb, „Utopia and the Good Life“, in: *Daedalus*, Vol. 94 No. 2 (1965), S. 454-473.

4 Vgl. Ash Amin, „The Good City“, in: *Urban Studies*, Vol. 43, Nos. 5/6, Mai 2006, S. 1009-1023.

Utopie⁵, wenngleich ihm doch nicht mehr dazu einfällt, als die allgemeine Lektüre von *Onkel Tom's Hütte* und die Konklusion „that bourgeois democratic welfare states are the best we can hope for.“⁶ Damit muss er hinter der utopischen Zielsetzung einer gelungenen Vermittlung von Autorschaft des eigenen Lebens und kollektiver Identität, zu der im Kern wenigstens ansatzweise eben jene von Rorty abgelehnte Verschmelzung von Privatem und Öffentlichem zu gehören scheint, schon zurückbleiben.

Dennoch, wenn eines für die Geschichte mit der Utopie klar zu sein scheint, dann wohl, dass das Versiegen der utopischen Potentiale historisch genauso häufig festgestellt wurde, wie diese Feststellung revidiert werden musste.⁷ Dabei fungieren bei jedem erneuten Auftauchen utopischer Impulse von Kritik genährte Hoffnung als Motivation, Vorstellungskraft als Methode und die Umgestal-

5 Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989. „Eine Absicht meines Buches ist es, die Möglichkeit einer liberalen Utopie vorzustellen: einer Utopie, in der Ironismus in dem Sinn, auf den es hier ankommt, universell ist. Eine post-metaphysische Kultur scheint mir nicht unmöglicher als eine post-religiöse und genauso wünschenswert. [...] Eine historistische, nominalistische Kultur, wie ich sie mir vorstelle, würde sich [, anstelle nach einem Metavokabular zu suchen, sich auf die Kontingenz der Sprache verlassen und sich, MDC] auf Erzählungen einstellen, die unsere Gegenwart einerseits mit Vergangenheit, andererseits mit zukünftigen Utopien verbinden. Mehr noch: sie würde die Verwirklichung von Utopien als einen unendlichen Prozeß auffassen – als unendliche, immer weiter ausgreifende Verwirklichung von Freiheit, nicht als Konvergieren gegen eine schon existierende Wahrheit.“ S. 15-17. Siehe auch S. 109-111, sowie S. 160f. Als ein Beispiel der angeratenen Verabschiedung des Metavokabulars schlägt Rorty übrigens auch vor: „Betrachten wir noch ein letztes Beispiel, die Einstellung heutiger amerikanischer Liberaler gegenüber der unendlichen Hoffnungslosigkeit und dem Elend im Leben der jungen Schwarzen in amerikanischen Großstädten. Sagen wir, daß diesen Jugendlichen geholfen werden muß, weil sie unsere Mitmenschen sind? Mag sein, aber moralisch und politisch überzeugender ist es, sie als unsere amerikanischen Mitbürger zu bezeichnen – darauf zu insistieren, daß es empörend ist, wenn ein Amerikaner ohne Hoffnung lebt. Mit diesem Beispiel will ich zeigen, daß unser Solidaritätsgefühl am stärksten ist, wenn die, mit denen wir uns solidarisch erklären, ‚zu uns‘ gehören und ‚wir‘ etwas enger Begrenztes als die Menschenrasse ist.“ Ebd. S. 308.

6 Richard Rorty, „The End of Leninism and History as Comic Frame“, in: A. M. Melzer et al. (Hgg.), *History and the Idea of Progress*, Ithaca 1995, S. 212-214, zit. nach R. Jacoby, *The End of Utopia*, S. 16.

7 Vgl. R. Jacoby, *The End of Utopia*, S. 1-18.

tung der sozialen Verhältnisse als Ziel⁸ – selten allerdings wird explizit gemacht, was genau mit Utopie gemeint ist. Offenkundig ist der Ausgangspunkt einer Utopie eine weit reichende Uneinigkeit des Utopisten in grundsätzlichen, politischen Fragen mit seiner Gesellschaft.

Auch für die vorliegende Untersuchung ist mittlerweile die spezifisch utopische Form von Erzählung als diejenige identifiziert worden, die in besonders nachhaltiger Weise zum Diskurs über die Normativität der Stadt beigetragen hat. Utopisch-normatives Potential wurde in Anlehnung an die Forschung in den Bereichen der Utopie und der Narrativität definiert als der Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung, die, auf der Grundlage der Annahme eines grundsätzlich verfügbaren Wissens über die menschliche Natur, auf die ethische Besserung der Individuen unter den Bedingungen von Glück, Freiheit und Gerechtigkeit ausgerichtet ist. Diese Ordnung ermöglicht das gelungene Leben als Harmonisierung der personalen Identität mit der gesellschaftlichen Umwelt. Die Rekonstruktion verschiedener hierunter fallender Erzählungen als Paradigmen utopischer Normativität soll im Folgenden über die drei entwickelten Kriterien erfolgen. *Es gilt also erstens jeweils zu klären, ob es sich bei der Erzählung um einen Plan oder um ein Gedankenexperiment handelt*; entsprechend muss bei dieser Sichtung des utopischen Materials die Rolle der Gestaltung der gebauten Umwelt beachtet werden. *Zweitens muss der Status des kritischen Potentials der Erzählung geprüft werden*; die Erzeugung hypothetischer Handlungsoptionen aus dem Blickwinkel externer Kritik zeichnet eine echte Utopie aus. Die Frage, die sich dabei jeweils stellt, ist ob mit diesen in geeigneter Weise auf das normative Orientierungswissen der Lebenswelt im Sinne der experimentellen Generierung neuer gesellschaftlicher Ziele zurück gewirkt werden kann. *Diese Frage lässt sich drittens durch eine Prüfung des postulierten Vernunftbegriffes beantworten – als Kriterium dient hier die Unterscheidung von Raum- und Zeitutopie –, sowie des Geschichtsverständnisses hinsichtlich ihrer Übersetzbarkeit in die Lebenswelt beantworten*. Dabei muss jede Utopie den Anforderungen genügen, die an die Form der Erzählung im Dienste der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie gestellt werden, das heißt: Sie muss wenigstens den die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken ausreichend Aufmerksamkeit widmen, einen situationsgebundenen Problemfokus aufweisen, anthropologische Erkenntnisse einbeziehen, sowie in sensibler Weise Kritik an Herrschaftswissen üben.

In der Hoffnung, dass für dieses Vorgehen bislang Verständnis und Zustimmung vorhanden sind, soll im Folgenden analysiert werden, wie sich dieses utopische Potential in vier paradigmatischen Fällen ausnimmt: Diese sind 1. Platons

8 Vgl. Judy Greenway, „No Place for Women? Anti-Utopianism and the Utopian Politics of the 1890s“, in: *Geografiska Annaler* 84 B (2002) 3-4, S. 201.

Kallipolis, 2. Fouriers Phalanstères, 3. Le Corbusiers Ville Radieuse und 4. von Borries Klimakapseln.

Zwischen der platonischen Gesellschaftsphilosophie der Antike, dem Frühsozialismus des 19. Jahrhunderts, der klassischen Moderne und der Gegenwart liegen zweifellos Zeiträume vielfältiger Kulturentwicklung, die sich nicht ohne grobe Auslassungen in systematischer Absicht zusammenklammern lassen. Dabei lässt sich dieses System allerdings rechtfertigen; warum Morus nicht bearbeitet wird, hatte ich schon erwähnt. Demgegenüber hat selbstverständlich die Epoche der Renaissance, die das Denken und Wirken von Vitruv wieder belebte, einen maßgeblichen Einfluss gehabt, insbesondere auch dort, wo sie vom Neuplatonismus beeinflusst war. Dennoch haben sich von diesen Idealstädten nur einige Bilder, einzelne Räume, Plätze und Gebäude erhalten. Diese mögen zweifellos dort bedeutungsvoll als ein Element von Stadt sein, wo das Bedürfnis nach diesen Räumen und nach humanistischer Spekulation⁹ besteht. Sie sind es jedoch nicht für die heutige Idee der Stadt als Ganzes.

Auch die noch weiter zurückliegende Stadtentwicklung im Mittelalter, die im Wesentlichen frei von utopistischen Interventionen vonstattengegangen ist, kann kaum gering geschätzt werden und wäre eine eigene Untersuchung wert. Vieles, was aus dieser Zeit bekannt ist, könnte inspirierend sein für die praktischen, urbanistischen Ansätze zur Umnutzung oder zu organischem Wachstum. Da es hier jedoch nur um die Verbindung zwischen politischer Philosophie und der Eigenart der Stadt gehen soll, deren Mehrwert in einer Kritik und Neuinterpretation der utopischen Rationalität im Lichte der städtischen Umwelt im 21. Jahrhundert, d.h. unter den Bedingungen der industrialisierten Moderne, resultieren soll, kann und muss diesen Kulturepochen keine weitere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Die Geschichte, deren wesentliches Element die Behauptung darstellt, dass eine andere, bessere Welt möglich ist, beginnt also für den westlichen Kul-

9 So fragt Rowe mit Blick auf Bauten wie das Kapitol (St. Peter) in Rom, wie die humanistischen „Tempel“ im Sinne Albertis, wie St. Paul in London, das Mausoleum bei Castle Howard oder die Radcliffe Library in Oxford, die zu einer Zeit realisiert worden sind, als die *città ideale* des italienischen Renaissance-Humanismus schon längst zur architektonischen Kultur gehörte, die „inzwischen aus Gewohnheit alle üblichen Bestandteile ihres Repertoires aus dem Fundus dieser idealen Stadt bezog[:] Sollten wir dann nicht [...] annehmen, daß diese architektonischen Manifestationen, obwohl nicht im engen Sinne Utopien, dennoch weiterhin eine Ergänzung der utopischen Ideale darstellen? Daß sie entstanden, um ein emotionales Bedürfnis, geweckt durch humanistische Spekulation, zufriedenzustellen? Und daß sie Folgen desselben Impulses sind, der aus dem neuen Jerusalem ein Instrument zur Umformung der Welt machte?“ C. Rowe, „Architektur Utopias“, S. 214.

turkreis mit Platon. Allerdings ändern sich sowohl die Form als auch Inhalt und Status der Erzählungen und damit ändern sich schließlich die Strategien, mit denen diese Welt realisiert werden soll. Da es bei dieser Rekonstruktion des utopischen Impulses um eine Kritik des platonischen Erbes mit Platon geht, muss das meiste Gewicht der Erörterung auf Platon selbst gelegt werden. Wenngleich ein Zurück zu Platon im Sinne eines, in aller Regel falsch verstandenen,¹⁰ politischen Platonismus sicherlich nicht den Weg in die Zukunft der Stadt weisen kann.

10 Zur unangemessenen Überbewertung der *Politeia* als politiktheoretischer Beitrag seit dem 19. Jahrhundert siehe auch: J. Annas, „The Inner City: Ethics without Politics in the Republic“, in: dies., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999, S. 72-95. Annas schließt sich hier Robin Waterfields Einschätzung an, dass die politischen Aspekte, im Sinne von Ausführungen zur Einrichtung des Gemeinwesens, am besten metaphorisch zu verstehen seien, da jede andere Interpretation zu absurden Ergebnissen führe. Dass diese Interpretation dennoch geleistet wird, scheint in Annas Augen deswegen der Fall zu sein, weil man so leicht einen Strohhalm für die eigene Argumentation habe. „One reason that the *Republic* has stayed in so many versions of the ‚canon‘ of Western thought may well be that if read literally as a political work, it provides an easy target; even the dullest student in class can see what is wrong with the idea that philosophers should be kings.“ J. Annas, ebd. FN 25, S. 82.

1. Ursprung und Antike: Platon und Kallipolis

„Weit herrlicher aber, denke ich, ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie pflanzt, zu helfen imstande und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittels dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihen, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen und den, der sie besitzt, so glücklich machen, als einem Menschen nur möglich ist.“¹

Die Geschichte mit der Utopie beginnt mit Platons „wunderbarer Stadtutopie“², der *Politeia*, und damit auch mit einer spezifischen Form der philosophischen Vorgehensweise. Die Bedeutung der Dialektik – die Notwendigkeit auf Seiten der Dialogpartner, das Argument Schritt für Schritt zu entwickeln, und auf Seiten des Zuhörers, des Zeugen, respektive Rezipienten des Dialoges, die eigenen Intuitionen zu schärfen, den Kern des Gesagten aufzunehmen und in der eigenen vernunftbegabten Seele in Richtung wahrer Erkenntnis ausschlagen zu lassen – kann dabei kaum überschätzt werden. Dennoch und „[d]eshalb sind die Deutungskontroversen bei der platonischen Philosophie auch besonders heftig; sie ist keine Lehre, sondern eine Anregung zur geistigen Selbsttätigkeit.“³ Dieses, auch in der *Politeia* zentrale Moment verliert allerdings in der Geschichte – und damit

1 Platon, *Phaidros* 276 e- 277 a.

2 J. Nida-Rümelin, „Zukunft Stadt“, S. 9.

3 Barbara Zehnpfennig, „Platon, *Politeia* (nach 385 v. Chr.)“, in: Manfred Brocker (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt a.M. 2007, S. 16.

die Geschichte als Geschichte – seine Kraft, wenn die einzelnen Elemente lediglich als Stichwortgeber für etwas anderes fungieren. Platon spielt auch deshalb in der vorliegenden Untersuchung eine prominente Rolle, um zu beleuchten, wie korrekt oder begrüßenswert die Annahme ist, „daß philosophisches Denken, Erzählkunst und politisches Anliegen eins sein können; mehr noch, daß zum idealen Gemeinwesen eine ideale städtebauliche Struktur mit baulichem Ausdruck gehört.“⁴ Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die soeben zitierte Architektin und emeritierte Städtebauprofessorin hier von den *Nomoi* spricht. Gerade aber in den *Nomoi*, wo Platon die Gesetze für die vermeintlich zweitbeste Stadt ausbuchstabiert, stellt sich die Frage, ob das noch genauer darzustellende dialektische Potential der Politeia nicht zugunsten einer reduktionistisch verstandenen Paideia verloren gegangen ist.⁵ Nur weil Platon sich in den *Nomoi* dazu hat verleiten lassen, besser visualisierbare Aussagen zur Stadt zu tätigen, heißt es nicht, dass es klug ist, sich an dieser „Frucht eines alternden Geistes“⁶ zu laben. So zielt denn auch die folgende Kritik ins Leere:

„Die Wurzeln des Anspruchs der klassischen Utopie, das gesamte Leben zu planen, mit idealem territorialen Ordnungssystem, idealer Stadt und idealen Gebäudetypen, sind bei Platon zu finden. [...] Diese Ordnung wird [...] von den idealen, letztlich universalen Zahlenverhältnissen bestimmt. [...] Geht hier Platon in seinem Alterswerk nicht schon an die

-
- 4 Ingrid Krau, „Utopie und Ideal – in Stadtutopie und Idealstadt“, in: Winfried Nerdinger (Hg.), *Architektur wie sie im Buche steht. Fiktive Bauten und Städte in der Literatur*, München 2006, S. 77.
 - 5 Auf die Frage, inwieweit sich an Platons Epistemologie, Metaphysik und Psychologie zur Zeit der Abfassung der *Nomoi* etwas geändert hat, kann hier nicht eingegangen werden. „[...] Plato is not trying in the *Laws* to provide a comprehensive philosophical statement of the sort found in the *Republic*. Questions of psychology, epistemology, ethics and metaphysics (including the metaphysics of value) are explored in great detail and with extraordinary sophistication in the other later dialogues. Indeed, they are treated in much more detail and with greater philosophical power than in the middle period. And it is these later dialogues that provide the indispensable background for understanding the *Laws*.“ Chris Bobonich, „Plato on utopia“, 2006 auf <http://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/>. Ich gehe davon aus, dass diese Aspekte in der Platon-Rezeption innerhalb des Utopie-Diskurses nicht behandelt werden, und dass selbst wenn *Philebus*, *Theaitetos*, *Phaidros* und *Timaios* gelesen worden wären, sie nicht auf erhellende Art und Weise in Zusammenhang gestellt worden sind. Damit ist diese Frage für den Fortgang der Darstellung unerheblich.
 - 6 Peter Kropotkin, *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*, Berlin 1976 [EA Berlin 1923], S. 77.

Grenzen seiner Axiome, der Allmacht der Zahlen und der positiven Auswirkungen des starren geometrischen Stadtgrundrisses auf das menschliche Zusammenleben?“⁷

Wer versucht hat, die Entwicklung des platonischen Denkens einigermaßen nachzuvollziehen, muss vielmehr annehmen, dass Platon hier missverstanden wird. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass er selbst mit Schuld daran tragen dürfte. Dennoch lassen Darstellungen wie die folgende den Bedarf an einer viel grundsätzlicheren Klärung vermuten:

„Platons städtebauliche Vorgaben erscheinen mit dem Segen der Götter zweckmäßig in einem utilitaristischen [sic!] Sinne. Die Tempel müssen an hochgelegener Stelle liegen, ‚der Sicherheit und Sauberkeit wegen‘ und weil sie ‚hochheilig‘ sind. Dort oben hin gehört auch die Rechtsprechung der Gerichte. Die Wohnhäuser müssen gleichförmig, ebenmäßig und aneinander gebaut sein, damit ‚die Stadt als eine Wohnung‘ erscheint. Dies auch im Sinne der Verteidigung, denn praktischerweise ersetze die Hausreihe die Stadtmauer und erhöhe durch die notwendige Wachsamkeit Einigkeit und Verteidigungswillen ihrer Bürger, während eine Verteidigungsmauer ‚weichlichen Sinn‘ erzeuge, ‚dem Feind nicht die Stirn zu bieten‘. Die geforderte ‚Gleichförmigkeit der Wohnhäuser‘ entspricht den Vorgaben nach ‚mäßigem Geldbesitz‘ und ‚des Goldes und vieler anderer Dinge zu entbehren‘. Dies und das ‚Ganz-im-Kreis-herum-Wohnen‘ sei zumutbar, weil der Gesetzgeber, als er es vorschrieb, ‚fast Traumbilder aussprach oder Stadt und Bürger gleichwie aus Wachs sich gestaltete‘. [alle Zitate aus *Nomoi*, MDC]“⁸

Mit Blick auf die Frage, ob die *Politeia* nun als Plan oder als Gedankenexperiment anzusehen ist, muss untersucht werden, wie viel sich aus der platonischen Utopie an baulichen Gestaltungsvorgaben für die Stadt ablesen lässt. Dabei sind es allerdings Behauptungen wie die folgende, die das wertvolle utopische Potential, das sich ja wie gezeigt darauf richten muss, individuelle und kollektive Identität in ein gelungenes Verhältnis zu bringen, für den Diskurs über die Normativität der Stadt dort versiegen lassen, wo es undifferenziert rekonstruiert wird:

„Der Begriff ‚Utopie‘, Nirgendwo-Ort, enthält – und das ist hier wesentlich – die Dimension des ‚topos‘, also des Orts. Nicht erst Morus siedelt seine bessere Gemeinschaft an einem fiktiven, aber doch vorstellbaren Ort an. Der Ort, das faßbare Territorium, ist geradezu Grundvoraussetzung des idealen Zusammenlebens.“⁹

7 I. Krau, „Utopie und Ideal“, S. 78.

8 I. Krau, „Utopie und Ideal“, S. 78.

9 I. Krau, „Utopie und Ideal“, S. 76.

Zu behaupten, der Ort sei Grundvoraussetzung gesellschaftlichen Lebens, ist zunächst nicht mehr als ein Gemeinplatz. Wesentlich am Begriff der Utopie, was das ideale Zusammenleben anbelangt, ist wie bislang gezeigt wurde nicht die Dimension des ‚-topos‘, sondern die des ‚U-s‘, beziehungsweise das Präfix, von dem anzunehmen ist, dass dem tatsächlichen Schöpfer des Begriffs Utopia, Thomas Morus,¹⁰ die Homophonie des griechischen ‚eu‘ (gut) und ‚ou‘ (nicht) im Englischen durchaus willkommen war, und er diesen hintersinnig in seiner folgenreichen Wortschöpfung nutzte. Es reicht für die vorliegende Untersuchung allerdings nicht, sich nur damit zu begnügen, zwischen dem Leben, das zu gut ist, um wahr zu sein, und plausiblen oder realistischerweise wünschenswerten Vorstellungen vom gesellschaftlichen Guten eine mögliche Spannung zu konstatieren. Mit welchem Recht also „[...] reizte es Architekten immer wieder, den Zauber des Textes mit dem Zeichenstift zu visualisieren“¹¹?

A) PROJEKT POLITEIA – SCHÖNE, NEUE STADT?

Für einen der einflussreichsten Architekturkritiker und Stadthistoriker des 20. Jahrhunderts, Lewis Mumford, ist die Frage, ob die *Politeia* Plan oder Gedankenexperiment ist, schnell beantwortet.¹² Mumford meint, dass schon in der Idee des Städtischen als Utopie, wie sie von Platon in der als qualitativ neuartig angesehenen Erzählung der *Politeia* formuliert wird, der Gedanke einer rationalistischen Vernunft angelegt sei, die all diejenigen zur Gestaltung der Stadt anleitet, die sich als Sozialgeometer verstehen wollen. “Could not the city itself be treated as a work of art, subject to design and deliberate reconstruction? Utopia was nothing more than a new exercise in solid geometry, assuming that all rational

10 Platon verwendet ja diesen Begriff nicht. Er taucht bekanntlich erst etwa 2000 Jahre später bei Thomas Morus auf: *Ein wahrhaft goldenes Büchlein von der besten Staatsverfassung und von der neuen Insel Utopia nicht minder heilsam als kurzweilig zu lesen*, Stuttgart 2003 [EA Löwen 1516].

11 I. Krau, „Utopie und Ideal“, S. 81.

12 Mumford ist vor allem durch seine Arbeiten zur Geschichte der Stadt und der Utopie bekannt geworden; er arbeitete als Architekturkritiker beim *New Yorker* und publizierte zugleich ein facettenreiches Werk, welches sich einer disziplinären Einordnung versperrt. Seine Analyse der Stadt vereinbart philosophische, historische, gleichsam soziologische und zugleich psychoanalytische Aspekte.

men were willing to be such social geometricians.“¹³ Er weist zwar richtigerweise darauf hin, dass im Falle Platons das so berühmte, gleichwohl ebenso umstrittene Bestreben, den theoretischen Überlegungen zur Politik praktische Umsetzungsversuche folgen zu lassen, in Platons Reisen nach Sizilien gegeben war; er scheint allerdings zu übersehen, dass sich diese erfolglosen Ausflüge in die praktische Politik im Kern nicht auf die bauliche Struktur, sondern auf die politische Verfassung konzentrierten.¹⁴ Das Verhältnis zwischen der Entwicklung einer auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse, beziehungsweise richtiger: auf das gelungene Leben, abzielenden Vernunft und der Stadt als Gestaltungsgrund der menschlichen Lebensform durch die Mittel (stadt-)planender Rationalität bedarf hier deswegen einiger Zusatzbemerkungen.

Utopische Geschichten von der guten Stadt sind deswegen von Interesse, weil sie einen besonderen Typ von Erzählung darstellen, nämlich einen, der wissenschaftlich informiert ist und dessen Adressat die Lebenswelt ist, in der Absicht diese in kritisch-normativer Absicht zu verändern. Mit Blick auf das wissenschaftliche Ziel und die theoretischen Mittel, die sich in der *Politeia* finden, ist als Erstes eine Spannung zwischen zwei erkenntnistheoretischen Prinzipien festzustellen: zwischen der Sokratik, der elenktischen Methode, die das dialektische Voranschreiten zu einem Wissen über das eigene von Widersprüchen dargelegte Nichtwissen bedeutet, und der so genannten Ideenlehre. Bezüglich der Bedeutung dieser Spannung gehen die Lehrmeinungen auseinander. Für Malcolm Schofield spricht vieles dafür, dass diese Spannung nicht nur in den verschiedenen Dialogen des frühen, mittleren und späten Platon auszumachen ist,

13 „The other sign of this urban blockage is the appearance of a new kind of literature: that which attempted to outline the nature of an ideal commonwealth. Up to this time, the actual city had been idealized: now an effort was made – twice in fact by Plato in Syracuse – to actualize an ideal city. In part this effort marks a confidence that the processes of reason could impose measure and order on every human activity: never since the days of primitive magic had the human mind been so sure of the powers it commanded.“ L. Mumford, *City in History*, S. 172.

14 Exemplarisch hierzu, auch mit einem Vorschlag zur Erklärung des Scheiterns dieser Unternehmungen: „Plato’s Republic [...] was perhaps intended to be actually founded. This was not so fantastic or impossible as it might naturally seem to us. [...] It was a common practice for cities to employ a sage to draw up their laws; Solon had done this for Athens, and Protagoras for Thurii. [...] Unfortunately chance led Plato to Syracuse, a great commercial city engaged in desperate wars with Carthage; in such an atmosphere, no philosopher could have achieved much.“ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London 1991 [EA 1946], S. 134.

sondern dass Platon ab Buch II der *Politeia* nicht mehr der sokratischen Methode folgt.¹⁵ Demgegenüber behauptet Barbara Zehnpfennig, dass es gerade in der *Politeia* „gewichtige Hinweise auf die Einheit des sokratisch-platonischen Denkens“ gebe.¹⁶

Gemeint ist damit, dass sich Sokrates und die Sokratiker von ihren Vorgängern zumindest darin unterscheiden, dass sie keine präzisen Aussagen über Physik oder über das, was sich außerhalb derselben, im Bereich der Metaphysik befindet, treffen. Im Gegensatz hierzu finden sich an dieser Stelle des platonischen Denkens vorsokratische – insbesondere von Parmenides, aber auch von Pythagoras übernommene – Elemente zu einer metaphysischen Epistemologie vermengt.¹⁷

„For some time philosophers have thought of epistemology and metaphysics as different branches of philosophy, investigating, respectively, what can be known and the basic properties and nature of what there is. It is hard, though, to see any genuine boundary here. The issues irresistibly overlap. Certainly in Plato there is no such divide. His views

15 „The passage about large and small letters (368C-369A) does not merely signal a switch of attention from the individual to the city. It also marks (a) the abandonment of a Socratic mode of investigation for the construction of theory, and (b) a decision to stop talking exclusively about justice and to open out discussion to embrace a whole range of questions about the nature of man and society.“ Malcolm Schofield, *Saving the City: Philosopher-Kings and other classical paradigms*, London/New York 1999, S. 70.

16 B. Zehnpfennig, „Platon, *Politeia*“, S. 14.

17 Weitere Annahmen gehen dahin, zu sagen, dass die Ideenlehre auch in Auseinandersetzung mit Eukleides von Megara entstanden ist; oder aber dass sie als eine Vermengung von heraklitischen Einflüssen über Kratylos mit einer sokratischen Vorstellung von Definition anzusehen ist; in jedem Fall ist sie nicht dialektische Hervorbringung vom Wissen des Nichtwissen. Was den letzteren Punkt – die Vermengung heraklitischer und sokratischer Elemente, um die Kontingenz und Wandelbarkeit der empirischen Welt erkenntnistheoretisch handhabbar machen zu können – anbelangt, so besteht in der Literatur Uneinigkeit. Für eine solche instrumentelle Vermengung, von der schon Aristoteles ausgegangen zu sein scheint, vgl. Karl-H. Ilting, „Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 19:3 (1965: Juli/September) S. 377-392. Die Gegenposition, die gewissermaßen die Vorrangigkeit eines ontologischen Ordnungssinnes, der die Erkenntnis von auch wandelbaren Formen des Seins überhaupt erst ermöglicht, findet sich u.a. bei Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart 2008, S. 225-228.

about what there is are largely controlled by ideas about how knowledge can be accounted for, and his thinking about what knowledge is takes its character from convictions about what there is that is knowable. As a result his doctrines have a different shape from characteristically modern ones.“¹⁸

Der wissenschaftliche Gehalt der *Politeia* als einer Geschichte, die diese Erkenntnisse zu vermitteln sucht, ist also einerseits in hohem Maße abhängig von der Plausibilität der Ideenlehre. Was wir wissen können insofern es ist, bestimmt also Platons Vorstellungen davon, was überhaupt als Wissen gelten kann und auch, was überhaupt wirklich und nicht nur scheinbar ist. Dabei ist bekannt, dass diese Gegenstände wahrer Erkenntnis nur strukturell etwas mit den Erscheinungen der realen, planbaren Welt zu tun haben. Zugleich – und hieraus gewinnt diese ideale, formale Form der Erkenntnis ihre lebensweltliche Bedeutung – müssen diese Erkenntnisse, wenn eine Verschränkung der Ideenlehre mit der sokratischen Methode angenommen werden kann, in genau diesem Sinne kontextualistisch betrachtet werden.

In der Interpretation von Mumford wird die *Politeia* jedoch deswegen als echter Plan interpretiert, weil allein der Ideenlehre der Vorrang gegeben wird, ohne ihre Einbettung in die sokratische Dialogführung zu beachten. Dabei ist die Ideenlehre allerdings gar nicht geeignet, um eine Erzählung mit Inhalten voranzutreiben, die ihre plangemäße Verwirklichung in einer lebensweltlich relevanten Vorstellung von Zukunft haben sollen. Denn es geht hier, in der platonischen Ideenlehre, welche durchaus die Richtigkeit der Erkenntnis des Guten verbürgt¹⁹, darum, auf ewige, unveränderliche Wahrheiten zu rekurrieren. Diese verweisen nicht auf die Zukunft sondern gleichermaßen auf die Vergangenheit; sie sind in einem metaphysischen Sinne geschichtlich, dass schließlich und grundsätzlich die Welt der Erscheinungen, also diejenige, in der sich ein notwendiger Fortschritt im modernen Sinne beobachten ließe, die falsche ist. Für die Welt der Erscheinungen können mit Platon in Gänze keine wahren Aussagen getroffen werden – und somit kann sie niemals ganz schön oder ganz neu sein.

Wenn man nach Platon beispielsweise in Bezug auf eine Erscheinung *x* sagen will: „*x* ist schön“, dann wird man finden, dass *x* aber auch hässliche Eigen-

18 Nicholas P. White, „Plato’s metaphysical epistemology“, in: Richard Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, S. 277.

19 „A central part [...] is played by his [Platons, MDC] view that certain entities exist that have come standardly to be called Forms, *eidē* (and are also called Ideas, *ideai*, though they are not mental entities, contrary to the suggestion of the English word ‚idea‘ [Gleiches gilt für die deutsche ‚Idee‘, MDC]).“ N. P. White, „Plato’s metaphysical epistemology“, S. 279.

schaften aufweist.²⁰ x ist also schön und hässlich zugleich, was, mit Platon, nicht wahr sein kann, und insofern Wissen wahr ist, kann diese Feststellung kein Bestandteil von Wissen sein. Dass x schön ist hält sich als Aussage im Bereich der Meinung (*doxa*) auf, nicht in dem Bereich des Wissens (*ēpistēme*).²¹ Wahrheit ist ewig und unveränderlich und lediglich durch die Praxis der Liebe zur Wahrheit, also durch die Mittel der Philosophie zugänglich. Alles, was nur *auch* schön ist, lässt sich allerdings ohne die Existenz einer Idee des Schönen, an der die jeweilige Erscheinung Anteil hat, gar nicht bestimmen.

„Ein sinnvoller Relativitätsbegriff, auch von historischer Relativität, [...] ist ohne Bezug auf etwas Identisches nicht möglich. Wie könnte man von immer neuen und anderen Formen von Tischen sprechen, wenn man nicht in der Lage ist, Tisch von Nicht-Tisch zu unterscheiden?“²²

So argumentiert Arbogast Schmitt in einem umfangreichen Versuch, Platon und die Moderne zu versöhnen, beziehungsweise die platonische Unterscheidungsphilosophie gegenüber dem seinem Dafürhalten nach erkenntnistheoretisch fehlgeleiteten Selbstverständnis der Moderne zu rehabilitieren, einleuchtend,

„[d]ass die Bestimmtheit des als Unterschied Festgehaltenen und die Widerspruchlosigkeit dieses Erkannten selbst überhaupt eine Voraussetzung des Denkens, ein inneres Kriterium ist, an dem es sich orientieren kann und muß, sofern es nicht nur Meinungen, sondern wirkliches Wissen haben will.“²³

Auf die Details dieses Rekonstruktionsversuches sei an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Das platonische Kriterium der Bestimmtheit über Ideen unterliegt selbst folglich keinem sokratischen Prozess – vielmehr leiten sie ihn an. Anders gesagt: eine ‚ideale Welt‘ Platons, was immer das letztlich sein mag, kann gar nicht in die moderne Lebenswelt der menschlichen Erscheinungen einbrechen – auch nicht in Form einer säkularen Fügung des menschlichen Lebens durch fortschrittliche Idealstädte.

„Nun sollte allerdings die Idealstadt, wie auch Utopia selbst, nicht in diesen unmittelbar physischen Begriffen bewertet werden. Auch sollten wir sie nicht anhand von visuellen

20 Platon, *Politeia* 476 a-480 a.

21 Vgl. Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum „Charmides“, „Meinon“ und „Staat“*, Berlin/New York 1974.

22 A. Schmitt, *Die Moderne und Platon*, S. 224.

23 A. Schmitt, *Die Moderne und Platon*, S. 227.

oder praktischen Kriterien beurteilen: denn ihre gedankliche Grundlage ist kosmischer und metaphysischer Natur, und hierin liegt selbstverständlich auch ihre eigentümliche Fähigkeit, einen nachhaltigen Eindruck zu hinterlassen.“²⁴

So richtig und wichtig dieser Hinweis ist, so selten wurde er beachtet. Es ist denkbar und in bestimmten Bereichen sinnvoll, diesen starken metaphysischen Zug unter realistischen Vorzeichen zu untersuchen. Sich von Platons Ideenlehre allein, oder von stereometrischen Körpern allerdings ungeprüft und allzu nachhaltig beeindruckt zu lassen, öffnet den Raum für Missdeutungen und für ein übereiltes Ablesen und Kopieren des platonischen Ideals, zumal in Form von Idealzahlentheorien²⁵ oder der Deifizierung der Welt der Erscheinungen.²⁶ Platon hat zwar wohl eine Zahlenharmonie des Kosmos von den Pythagoräern übernommen, wonach die Ideen als mathematisch beschreibbare Strukturen zu verstehen sind; die damit verbundene Zahlvorstellung ist aber in hohem Maße symbolisch aufgeladen und impraktikabel, wie auch Aristoteles einwandte.²⁷

Der durch eine solche Dekontextualisierung der Ideen gestiftete Sinn ist je chiliastischer umso weniger zukunftssträchtig im Wortsinne; schon alleine deswegen, weil damit die Ideenlehre unabhängig von der Fragestellung der *Politeia* verabsolutiert wird, und damit das Ziel, in der Behandlung der Frage der Gerechtigkeit „eine neue Selbstverständigung des Menschen und deren politische Folgen“²⁸ zu explizieren, zugunsten einigermaßen phantastischer Denkrituale ad acta gelegt wird. Die Aussicht auf eine solche philosophische Zauberformel für die ideale Einrichtung der menschlichen Umwelt hat jedoch nichts an Faszinationskraft verloren, selbst wenn sie ganz offensichtlich nicht in den herkömmlichen philosophischen oder politischen Diskursen über die Stadt wurzelt, sondern in der

„philosophischen Phantasie [...] der Etrusker, Pythagoreer, Orphiker, Gnostiker, Neupythagoreer und Neuplatoniker der Renaissance [...], in der philosophischen Phantasie der Architekturkryptographien eines Alberti, in der Traumkryptographie der manieristischen

24 C. Rowe, „Die Architektur Utopias“, S. 210.

25 Vgl. Paul v. Naredi-Rainer, *Architektur und Harmonie. Zahl, Maß und Proportion in der abendländischen Baukunst*, Köln 1982, S. 34.

26 Vgl. A. Schmitt, *Die Moderne und Platon*, S. 238-240.

27 „[...] wenn die Vierheit die Idee von etwas, etwa vom Pferde oder vom Weißen ist und die Zweiheit die Idee vom Menschen, so wird der Mensch ein Teil des Pferdes sein.“ Aristoteles, *Metaphysik* 991b 10, zit. nach: P. v. Naredi-Rainer, *Architektur und Harmonie*, Köln 1982, S. 34.

28 B. Zehnpfennig, „Platon, *Politeia*“, S. 15.

Metaphysiker bis hin zu den modernen, von M.C. Escher geprägten Erforschern der Stadt-in-der-Stadt, des Raumes-im-Raum, der Zeit-in-der-Zeit, des Menschen-im-Menschen. Es bleibt also Privileg [sic!] und Verpflichtung der künftigen Baumeister-Philosophen, mittels heute noch undenkbarer Denkrituale erneut die Harmonie von Stadt und Welt zu beschwören und mutig und inspiriert Antwort zu geben – nicht nur auf die gewohnten Fragen *was* und *wie* sondern auch WARUM.“²⁹

Ganz davon abgesehen, dass man sich über dieses Privileg unter Architekten, Philosophen, Soziologen, Humangeographen und vielen anderen Experten uneins sein könnte, gilt, um bei Platon zu bleiben, aber auch festzustellen, dass das Konzept der platonischen Erziehungslehre, der *Paideia*, wenig Raum für eine prominente Rolle der Stadt als einer Art Gesamtkunstwerk vornehmlich plastischer Natur bietet. Wenn ein Merkmal der Utopie insofern sie Plan sein will, darin besteht, dass sie sich von der Gestaltung der Umwelt einen großen Einfluss auf die menschlichen Handlungen in moralischer Hinsicht erwartet, dann muss auch hier die *Politeia* vornehmlich als Gedankenexperiment und nicht als Plan interpretiert werden.

Denn Platon scheint der Architektur beispielsweise keinen außergewöhnlichen Wert beizumessen. Er zeichnet zwar die Baukunst in der *Politeia* als eine „gewisse und irgendwie beschaffene“ Erkenntnis aus; sie ist aber gerade nicht die Erkenntnis selbst, die als „Erkenntnis des Erkennbaren“ zu verstehen ist.³⁰

Und Platon unterscheidet zwar im *Sophistes* zwischen der „Bildneri“, die Ebenbilder und jener, die Trugbilder hervorbringt;³¹ Trugbilder können je nach Perspektive als Abbild des Wahren erscheinen – sie sind es aber nicht. Ebenbilder bringen insofern Wahres hervor, als sie Ursache des Seienden sind, das zuvor nicht war; es ist plausibel anzunehmen, dass bei dieser Hervorbringung Maß und Zahl relevant sind. Diese Unterscheidung wird später wieder aufgegriffen und weiter entwickelt, allerdings nur, um den Begriff des Sophisten durch weitere Zerlegung zu bestimmen. Vor allem aber steht an der angegebenen Stelle im *Sophistes* (265a) nichts von Architektur und selbst wenn sie zu den ebenbildnerischen Künsten gehörte, scheint doch noch immer die Musik Vorrang vor der Architektur zu haben.³² Auch das Moment des *Sehens*, welches für die platonische Erkenntnistheorie eine zentrale Rolle spielt und welches in Form von Perspekti-

29 Bogdan Bogdanovic, *Die Stadt und die Zukunft*, Klagenfurt 1997, S. 110 [Hervorhebungen im Original, MDC].

30 Platon, *Politeia* 438 c.

31 Platon, *Sophistes* 235d-236d.

32 Vgl. auch: Berthold Hub, „Platon und die bildende Kunst. Eine Revision“, in: *PLATO*, The electronic Journal of the International Plato Society, n 9, 2009.

ve und Gesichtssinn in der Architektur von Bedeutung ist, verhält sich beim Versuch der Übertragung zutiefst trügerisch. Platon kann wie erwähnt aus der Erscheinung der Wirklichkeit überhaupt keine wahre Erkenntnis gewinnen; er verwendet Sehen *metaphorisch*. Es mag durchaus musische Aspekte geben, die Platons Ansicht zufolge einer Übung in und Erziehung zu vernunftgemäßer Tugendhaftigkeit förderlich sind; hiermit ist der Komplex der musischen und gymnastischen Erziehung berührt, der in den Büchern II und III, sowie in Buch VII der *Politeia* verhandelt wird. Die baulich gestaltete Umwelt allerdings in deterministischer Weise zu verstehen als eine, die Ideen verkörpern kann und entsprechend dem Menschen zur Schau derselben verhilft, bedarf allem Anschein nach noch einer gehörigen Spur mehr an metaphysischer Aufladung, als sich bei Platon findet. Tatsächlich würde damit der Bedeutungsinhalt dessen, was mit der Einheit des Guten, Wahren und Schönen gemeint ist, einigermaßen verzerrt.

Denn Ethik und Ästhetik berühren sich zweifelsohne und sie kulminieren in der Idee der *kallipolis*, der schönen Stadt. Diese ist aber deswegen schön, weil sie der Idee des Guten insofern entspricht, als Menschen ihr (jeweils) Möglichstes, bzw. Eigenes, tun, um tugendhaft zu sein, nicht weil die Stadt als Ganzes nach idealen Proportionen gestaltet wäre. Wie die *Politeia* zu lesen ist, um den Weg hin zu dieser Möglichkeit eines gelungenen Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft zu beschreiten, wird im nächsten Teil erläutert. Für den ersten Teil der Prüfung gilt festzustellen, dass sich die *Politeia* dann, wenn die Ideenlehre unverändert zauberhaften Einfluss auf die planerische Phantasie ausübt, eben aufgrund dieser Lehre nicht dazu eignet, als Plan verstanden zu werden. Ihr Status als Gedankenexperiment unter Berücksichtigung der sokratischen Methode ist im nächsten Abschnitt mit Blick auf die Art der Kritik, den Charakter der hypothetischen Handlungsoptionen und in Absehung ihres tendenziell antipolitischen Gestus hinsichtlich ihrer experimentellen Generierung neuer gesellschaftlicher Ziele zu untersuchen.

B) GERECHTIGKEIT – WIE SIEHT DAS AUS?

Nachdem deutlich geworden ist, dass der Rolle der äußeren Umwelt, die nach einem idealen Plan oder nach idealen Proportionen zu gestalten wäre, in Platons Erzählung von der guten Stadt wenig Gewicht beigemessen werden kann, ist nun die spezifische Form der platonischen Kritik zu erörtern. Wenngleich die Idee des Guten außerhalb der Welt zu schauen ist, so leitet sie doch das zivilisations-reformerische Projekt der *Politeia* an. Die *Politeia* ist damit als ein klarer Fall von externer Kritik zu verstehen. Diese Kritik wird geleistet vor dem Hinter-

grund der als krisenhaft wahrgenommenen, gewissermaßen unglückseligen politischen Kultur Athens. Platon, 428/427-348/347 v.d.Z., als Mitglied der athenischen Aristokratie hätte alle Möglichkeiten gehabt, eine Karriere in der Politik zu wählen. Zu Platons Lebzeiten war Athen geprägt von Krieg und von den Wirrungen der Politik. Athen hatte den Krieg gegen Sparta verloren und sich einer Herrschaft von 30 Männern, die vom Sieger bestimmt worden waren, zu beugen. Obschon an dieser zwei Verwandte Platons beteiligt waren – Kritias und Charmides – wählte Platon diesen Weg nicht. Die unmoralische politische Praxis dieser Regierung soll Platon abgestoßen haben, so dass er in dem 403 v.d.Z. ausgebrochenen Bürgerkrieg die Demokraten unterstützt haben soll; Platon soll jedoch von diesen spätestens dann entfremdet worden sein, als sie Sokrates bekanntlich zum Tode verurteilt hatten. Platon wendet sich nun allerdings nicht völlig von der Gesellschaft ab,³³ wohl aber von den herrschenden politischen Normen.

Das Thema der *Politeia* ist Gerechtigkeit. Dabei werden zunächst verschiedene Verständnisse von Gerechtigkeit geprüft. Die dann folgende Kritik anhand des Gedankenexperiments, welches es nun näher darzustellen gilt, wird auch dadurch plausibilisiert, dass diesen lebensweltlich vertrauten Verständnissen von Gerechtigkeit Inkohärenzen nachgewiesen werden können.³⁴ In diese, durch begründete Skepsis geschaffene Lücke der normativen Überzeugungen, wird das Gedankenexperiment zur erneuten Untersuchung der Natur der Gerechtigkeit ab Buch II eingepasst. Tatsächlich unterliegt dabei die gesamte, dialogisch geführte Geschichte dem Zwang, dass argumentativ gezeigt werden kann, dass das Leben des Gerechten glücklicher ist als das des Ungerechten.³⁵

„Was sich uns also dort gezeigt hat, das laß uns auf den einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie sich aber in dem einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurückgehen, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen machen und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen.“³⁶

33 Hierin scheint sich, wie auch in weiteren Punkten, fast eine Art grundsätzlicher Realismus bei Platons zu offenbaren.

34 Gerechtigkeit als Wiedergeben, was man empfangen hat; Gerechtigkeit als Freunden nutzen und Feinden schaden; Gerechtigkeit als Recht des Stärkeren.

35 Vgl. Norbert Blössner, „The City-Soul Analogy“, in: G.R.F. Ferrari, (Hg.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge u.a. 2007, S. 357f.

36 Platon, *Politeia* 434 e-435 a.

Durch die enge Verquickung der Frage nach dem gelungenen Leben des Einzelnen mit dem Entwurf einer gerechten Gesellschaft geht Platon in diesem Dialog keiner genuin politikwissenschaftlichen Frage nach. Darin unterscheidet er sich beispielsweise von Aristoteles, auch wenn der Begriff der Tugend für letzteren ebenfalls eine große Rolle spielt: Platon ist es gleich, ob beispielsweise einer, viele, oder alle herrschen. Auch der Status von Gesetzen oder deren Notwendigkeit wird nicht geklärt. Ihm geht es vornehmlich um die Tugendhaftigkeit des einzelnen Menschen, um das Auszeichnen der Lebensweise des Gerechten als derjenigen, die das gelungene Leben ausmacht. Das heißt, sein Ziel ist es, persönliche, ethische Kritik zu üben und Handlungsoptionen zu generieren, die, wie er meint, angezeigt sind, um die kritikwürdigen Umstände zu beseitigen: das überbordende Ehrgefühl, die unersättliche Gier, das grenzenlose Streben nach Freiheit (selbst der freilaufenden Hunde, Pferde und Esel), oder nach Macht. Es wird in der Literatur immer wieder darauf hingewiesen, dass die Politik in der *Politeia* der Ethik untergeordnet sei. Das ist sie auch und darin ist die Frage nach dem antipolitischen Duktus der Utopie berührt, insofern sie sich über die existierenden Normen hinwegsetzen will. Diese Indienstnahme des Politischen für ethische Ziele bedeutet dann, wenn denn davon ausgegangen werden kann, dass die Ziele die richtigen sind, gewissermaßen nur Gutes. Warum und in welcher Form kann diese Utopie nun aber auf die Lebenswelt zurückwirken? Welche hypothetischen Annahmen sind der *Politeia* zu entnehmen, welche Handlungsoptionen generiert sie?

Bei Platon wird die Stadt zunächst als der Raum begriffen, in dem der groß geschriebene Mensch sichtbar wird. Weniger metaphorisch ausgedrückt bedeutet die Idee vom *makro anthropos*, dass Gerechtigkeit eine soziale Tugend ist. Dabei ist sie allerdings nicht insofern sozial, als sie wie bei John Rawls als erste Tugend sozialer Institutionen zu verstehen wäre; auch ist sie nicht, wie Glaukon meint, nur die aus pragmatischen Gründen vertragsmäßig anzupeilende Mitte „zwischen dem Vortrefflichsten, wenn einer Unrecht tun kann, ohne Strafe zu leiden, und dem Übelsten, wenn man Unrecht leiden muß, ohne sich rächen zu können.“³⁷ Gerechtigkeit ist und bleibt an die individuelle Geistesverfassung der Person als ein von dieser zu internalisierendes, an sich wertvolles Gut des Menschen gebunden. Diese individuelle ethische Haltung ist mit Platon wiederum als verantwortlich für die gute Verfasstheit einer Gesellschaft zu verstehen: Tugendhafte Menschen bringen eine wohlgeordnete Gesellschaft hervor. Diese angreifbare quasi-sozialanthropologische Prämisse der Univozität beruht auf einem strikten Kongruenzdenken von innen und außen, vom Guten und vom Gerech-

37 Platon, *Politeia*, 359 a.

ten, von individueller Disposition und gesellschaftlicher Situation.³⁸ Sie fungiert in der Erzählung als heuristisches Element, wobei eine durchaus interessante Frage ist, inwiefern großgeschrieben nicht nur als heuristisches Element zum besseren Verständnis des Menschen, sondern auch als normative Positionierung, nämlich anthropozentrisch zu verstehen ist.

Jedenfalls hängt das Geschick einer jeden Stadt, die so wie die menschliche Seele bei Platon aus drei, analog zu den gesellschaftlichen Klassen getrennt zu verstehenden und nur durch ein Prinzip der vernünftigen Seelenhygiene zu koordinierenden Teilen besteht – nämlich aus Vernunft, Begierde und Eifer, die den Philosophen, den Bauern, Handwerkern und übrigen Arbeitern, sowie den Wächtern beziehungsweise den Soldaten entsprechen – vom Ausgang eines solchen Vernunftprozesses auf gesellschaftlicher Ebene ab. Mit Platon ist es „ganz notwendig zu gestehen, daß in einem jeden von uns diese nämlichen drei Arten und Handlungsweisen sich finden wie auch im Staate“³⁹. Aus dem argumentativen Ziel des Glücks des Gerechten und der Annahme, dass sich die Gerechtigkeit des Einzelnen auf gesellschaftlicher Ebene reproduziert, lassen sich nun die Seelenanalogie und einige der Schwächen dieser hypothetischen Annahme verstehen. Dabei gilt es mit Norbert Blössner⁴⁰ zunächst darauf hinzuweisen, dass sich der Status dieser Hypothese, der Analogie von Seele und Stadt, im Laufe des Dialoges verändert. Ist sie in Buch II noch eine zu überprüfende („ob sie wirklich dieselben sind“⁴¹), die in einem Moment der augenscheinlichen Ratlosigkeit angesichts der Einwände von Sokrates Dialogpartnern vorgeschlagen wird, wird sie ab Buch IV einfach fortgeführt, ohne dass jemals ihre Plausibilität eingehend geprüft worden wäre. Es ließen sich auch leicht Einwände gegen die Entwicklung der Analogie finden: Wieso beispielsweise sollte eine Seele aus drei‘ und nicht aus einem oder dreizehnhundertsiebenundneunzig Teilen bestehen?

„The logic of extending the analogy in this way is fallacious. From the fact that city and soul are both just and that the city’s justice is a matter of its parts (its classes) ,doing their own‘ (e.g., 432b-434c), it does not inevitably follow that the just soul must consist of parts, each doing its own. It could just as well be that justice in the individual soul is a matter of that individual doing his own, while the justice of the civic community consists in the fact that all of the members of that community are doing their own. Let Socrates be

38 Zur Seelenanalogie vgl. Platon, *Politeia* 434 d-436 a.

39 Platon, *Politeia*, 435 e.

40 Vgl. N. Blössner, „The City-Soul Analogy“, S. 347f.

41 Platon, *Politeia* 368 d. In 368 e heißt es: „Vielleicht also ist wohl mehr Gerechtigkeit in dem Größeren und leichter zu erkennen.“ [Hervorhebung MDC].

perfectly correct to define justice as ‚doing one’s own‘; still, he would be wrong to conclude that the soul consists of parts.“⁴²

Der Sinn in dieser Form von der Seele, bzw. vom Charakter zu sprechen, und auch, sie entsprechend einzuteilen, werden aber im Lichte der narrativen Zielsetzung deutlich. Diese ist wie gesagt eines der politischen Kritik und sie kann nur über die Änderung des individuellen Verhaltens mit Blick auf die Perfektionierung des Einzelnen innerhalb der Gesellschaft erreicht werden. Nachdem die Analogie einmal entwickelt ist, hat sie die Aufgabe alles weitere, was hinsichtlich der Erziehung, der Dichtkunst, der Metaphysik und weiterer Bereiche gesagt wird, argumentativ einzufangen. „In other words, what is said on these topics is directed at certain argumentative goals that may be presumed to determine the content of what is said in fundamental ways; [...]“⁴³ Um die Ursachen der tatsächlich gegebenen, für jedermann sichtbaren Eigenschaften einer Stadtgesellschaft – wie Arbeitsteilung, Konflikthaftigkeit, und Machtverhältnisse – in den Verantwortungsbereich des Einzelnen zu rücken, um also ein Bewusstsein für die Belange der Stadt und für die Lebensform als Ganze zu schaffen, nimmt sich Platon hier diese Freiheit zur Metapher, mit der er übrigens weder an eine philosophische Tradition der Beschreibung der Seele anknüpft, noch seine Psychologie aus dem *Phaidon* fortführt.⁴⁴

„[...] we are left with no reason to go looking for Plato’s own theory of the soul in the argument of his character Socrates in the *Republic*. This Socrates neither bears witness to

42 N. Blössner, „City-Soul-Analogy“, S. 349. Und weiter: „The fact that many different models of the soul can and have been constructed over time should sap our confidence in the reliability of these conclusions [...]“.

„The psychologist H. Heckhausen offers the following explanation at the level of principle to show why it is not possible to infer a threefold division of the soul from empirical data: ‘How many fundamental tendencies, drives, or needs should we distinguish? Obviously, this depends on the chosen level of generality and is for that reason an arbitrary matter that cannot be decisively settled. Freud thought he could manage with two drives, the sexual drive and the death drive. His student Adler attempted to derive everything from the drive to power. McDougall [...] distinguished 18 principal tendencies [...]; Murray [...] drew up a list of 27 needs, etc.‘

If this is correct, then it simply cannot be from an analysis of human behavior that the psychology of the Republic derives.“ Ebd. 354f. Genauso M. Schofield, *Saving the City*, S. 69.

43 N. Blössner, S. 378.

44 N. Blössner, S. 356f.

nor asserts Platonic doctrines. Rather, he conducts a conversation conditioned by the requirements of its results – conditioned by the need to construct an argument that can demonstrate that justice pays.“⁴⁵

Die Erzählung wird also dominiert von der Annahme, dass das gelungene Leben des Einzelnen nicht losgelöst von dem Gelingen der Stadt zu verstehen ist. Sowohl die Dringlichkeit, mit der in der Erzählung verfahren wird, als auch der tentative Charakter des Entwurfs einer diesbezüglich förderlichen politischen Praxis werden allerdings von Sokrates sehr früh schon deutlich gemacht:

„[...] ich fürchte, es möchte doch frevelhaft sein, zugegen zu sein, wo die Gerechtigkeit geschmäht wird, und sich von ihr lossagen, ohne ihr zu helfen, solange man noch Atem hat und einen Laut von sich geben kann. Das beste wird also sein, daß ich ihr, so gut ich eben kann, Beistand helfe.“⁴⁶

Welche Handlungsoptionen können nun in der Erzählung von der guten, also gerechten Stadt identifiziert werden? Kern der Idee der Gerechtigkeit ist, dass alle, die sich als Bewohner der schönen Stadt verstehen, natürlicherweise tugendhaft handeln – natürlich, und zugleich aus Gründen der Vernunft. Natur und Vernunft, Physis und Nomos, verhalten sich anders als die Sophisten meinen harmonisch. Hierin äußert sich ein klassisches Element der utopischen Erzählung: „Perfection is conceived of as harmony, the harmony of each person with himself or herself and with the rest of society.“⁴⁷ Dabei wird im Fortgang der Erzählung schon klar, dass die Ergebnisse dieser „schlimme[n] Untersuchung“⁴⁸, wie Platon seinen Sokrates selbst sagen lässt, nicht so ohne weiteres auf Zustimmung stoßen werden. Denn da davon ausgegangen werden muss, dass nicht jeder diese Auffassung teilen wird, harmonisiert das Verständnis des Guten nicht ganz problemlos mit dem des individuellen Glücks. Die Einordnung in das Ganze im Sinne der Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen Individuum und Kollektiv ist zumindest bei Platon nicht das Ergebnis einer Nutzenerwägung – geht es der Stadt gut, geht es mir gut – sie verlangt dem Einzelnen mehr ab. Das Gute hängt allein schon in seiner metaphysischen Qualität in keiner Weise von menschlichen Bedürfnissen und Interessen an einem guten oder gelungenen Leben ab.⁴⁹

45 N. Blössner, S. 357f.

46 Platon, *Politeia* 368 b-c.

47 G. Kateb, „Utopias and Utopianism“, S. 213.

48 Platon, *Politeia* 435 c.

49 „Using this notion, it is possible to make a judgement to the effect that a thing is good non-self-referentially or ‚absolutely‘, not merely good for oneself or conducive to

Dabei wäre eine erste Handlungsoption, jeden dazu zu bewegen, das Seine zu tun. In der Idiopragie-Idee drückt sich die Annahme aus, dass in einer Stadt nur dann Gerechtigkeit (*dikaiosynē*) waltet, wenn das Prinzip der Arbeitsteilung und Spezialisierung streng befolgt wird. „Denn wir haben ja festgesetzt und oftmals gesagt, wenn du dich dessen erinnerst, daß jeder nur eines betreiben müsse von dem, was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet.“⁵⁰ Dabei verhält es sich allerdings nicht so, dass der Einzelne eingeladen ist, seine Eignung und Neigung in einem womöglich lebenslangen Prozess des Lernens selbst herauszufinden. „Justice, we are told consists in every man doing his own job. But what is a man’s job? [...] His job [...] must be decided either by his own tastes or by the State’s judgement as to his aptitudes. The latter is obviously what Plato would desire.“⁵¹ Über diese politisch durchzusetzende natürliche Hierarchie hinaus will Platon dabei keine weitere inhaltliche Bestimmung der Handlungen des gerechten Menschen leisten. Wenn von Normativität bei Platon im Sinne einer Handlungsaufforderung die Rede ist, bleibt es dabei, dass Gerechtigkeit die einzige Tugend ist, die man dadurch zu erwerben hat, dass man die Kunst der Gerechtigkeit erlernt.⁵² Der vorher dargestellte Analo-

one’s own happiness. Thus on Plato’s view someone can judge that the maintenance of a city-state is good in this way. I think that such judgements are made in Republic VII, at the point at which the rulers of Plato’s ideal city-state consent to govern it rather than simply engaging in philosophical thinking. Here, as I take it, they give up a happier life in order to serve a sort of good that is more important, civic justice. This is a greater good in a non-self-regarding sense, not something that is good *for them*, or good merely by virtue of sustaining their own happiness.

Indeed we can in this way see Plato as anticipating not so much Hegel as, in a partial way, Kant.“ [Hervorhebung im Original, MDC]. Nicholas White, „Harmonizing Plato“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59 No. 2, (June 1999), [497-512], S. 511f. Siehe auch zur Lesart des Philosophierens als einer eher ‚egoistischen‘, denn ‚tugendhaften‘ Option: Nicholas White „The Ruler’s Choice“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Heft 68, 1986, S. 24-46. und ders., *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford 2002.

50 Platon, *Politeia* 433 a.

51 B. Russell, *History of Western Philosophy*, S. 131.

52 Diese Weigerung, sich eindeutig zu politischen Problemen zu äußern, kann damit zusammenhängen, dass Platons Beschäftigung mit diesen Fragen eigentlich „gegen die tiefste Absicht seines Philosophierens“ verstößt; „Und vielfach tut er es nur zum Schein und meint eigentlich ganz andere Dinge“. „Denn die allgemeine Richtung der Sokratik verläuft entschieden vom Staate weg: ein Philosophieren, dessen grundlegende Formel die ist, daß dem Menschen die Sorge um seine Seele wichtiger sein

gieschluss vom Ganzen auf den Einzelnen muss dann überzeugen und Platon verwendet an der Stelle des Dialogs richtiggehend dramatische Mittel der Rhetorik, um dieses zu leisten.⁵³

Diese Eigentümlichkeit, und schlussendliche Ergebnisoffenheit des Arguments für die Gerechtigkeit wird Sokrates in einem anderen, vermutlich früheren Dialog Platons⁵⁴ vorgeworfen: *Kleitophon*. Bei Kleitophon, der sowohl Namensgeber des Dialoges als auch Sokrates' einziger Gesprächspartner darin ist, handelt es sich um jemanden, der mit Sokrates' Vorstellungen zur Gerechtigkeit, die Platon in der *Politeia* darstellt, vertraut ist. Er stimmt ihm auch in weiten Teilen zu, namentlich in der Wichtigkeit der Erziehung und auch darin, „daß wer die Seele nicht zu gebrauchen verstehe, dem sei auch Ruhe mit ihr zu halten und nicht zu leben besser als zu leben, sich selbst überlassen.“⁵⁵ Was er Sokrates jedoch vorwirft, ist, dass er im Grunde nicht mehr als Öffentlichkeitsarbeit für Tugendhaftigkeit betreibe, dass er die Menschen nur „aufregt“ oder zur Tugend ermahne, ohne zu sagen, wie man sie erwirbt, das heißt: wie man ein gerechter Mensch wird.⁵⁶ Für einen Bekehrten, das heißt für einen wie Kleitophon, der

müsse als alles andere, kann unmöglich den politischen Aufgaben und Kämpfen irgendwelche größere Bedeutung beimessen.“ Olof Gigon, „Einleitung“, in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, München 1981, S. 19.

- 53 Zum besseren Verständnis dieser Spannung versetze man sich an diesem Punkt des Dialoges nur in die Position des Glaukon: „Nun also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch rings umstellen, daß uns die Gerechtigkeit nicht etwa entschlüpfe und dann, wenn sie einmal verschwunden ist, nicht wieder zum Vorschein komme. Denn offenbar ist sie hier irgendwo. Sieh also zu und beeifere dich recht, ob du sie etwa eher als ich erblicken und mir anzeigen kannst. – Wenn ich doch könnte! sagte er [Glaukon, Anm. MDC]. Vielmehr aber, wenn du mich als einen behandelst, der da folgen und das Gezeigte auch wahrnehmen kann, wirst du mich ganz angemessen behandeln. – So folge mir denn, sprach ich [Sokrates, Anm. MDC], nach gemeinsamen Gebet. [!] – Das will ich tun, führe du nur an. – Freilich, fuhr ich fort, scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchstreifen; aber wir müssen dennoch gehen. – Das müssen wir! sagte er. – Nachdem ich nun etwas erblickt, rief ich aus: Ju Ju, Glaukon! es scheint, daß wir eine Spur haben, und ich glaube sie soll uns gewiss nicht entkommen.“ Platon, *Politeia* 432 b-e.
- 54 Auch wenn nicht gesichert, ob dieser Dialog tatsächlich von Platon ist, kann er zur Vergegenwärtigung der Problematik dienen, wie gelungen die sokratische Erzählung auf die Lebenswelt zurück wirken kann – oder eben nicht.
- 55 Platon, *Kleitophon* 408 a-b.
- 56 „[...] wie sollen wir doch wohl nun des Sokrates Aufregung zur Tugend ansehen? So als ob dies das einzige wäre und nicht weiterzugehen in der Sache und sie vollständig

schon vom Wert der Gerechtigkeit überzeugt ist, ist es enttäuschend, wenn in Bezug auf die Gerechtigkeit, oder auf das Streben danach, nicht gesagt werden kann, (als) was (man) dabei herauskommt – und dementsprechend auch keine Maßstäbe zur ethischen Bewertung von Handlungen existieren. Jemand, der sich nicht für die existierenden Normen einer Gesellschaft interessiert, sondern für die größeren Zusammenhänge, könnte dies als Einladung zur Philosophie verstehen; zur Reflexion angeleitet durch die Herrschaft der Philosophie.

Was aber ist unter der Herrschaft der Philosophie als zweiter Handlungsoption zu verstehen? Neben der hier nicht dargestellten Kritik an Besitz und Unterschieden zwischen Arm und Reich, der Kritik daran, wenn eine Stadt eigentlich viele – „[d]enn zwei sind nun schon auf jeden Fall darin als einander feind, eine der Armen und eine der Reichen“⁵⁷ – und keine Einheit ist, lässt sich das utopische Potential der *Politeia* im Wesentlichen in den so genannten drei Wogen, oder auch Paradoxien, sehen. Über alle Zeiten hinweg haben vor allem Platons Ideen zur Stellung der Frau, zur Abschaffung der Familie, zur Gütergemeinschaft und schließlich zur Philosophenherrschaft die Utopien inspiriert. Dabei ist letztere hier am bedeutsamsten. Platon lässt Sokrates selbst eine gute Weile zögern, bis er sich entschließen wird, dem Drängen seiner Gesprächspartner nachzugeben und zu enthüllen, auf welch unerhörte Art und Weise die an sich schon revolutionären gesellschaftlichen Neuerungen der gerechten Stadt ermöglicht werden:

„[...] du weißt vielleicht nicht, daß, nachdem ich kaum den zwei Wellen entkommen bin, du nun die größte und gefährlichste der ganzen Brandung gegen mich heranwölzt, wegen welcher, wenn du sie erst siehst und hörst, du mir gar leicht verzeihen wirst, weil es ganz natürlich war, daß ich zögerte und Bedenken trug, eine so ungewohnte Rede vorzubringen und ihre nähere Prüfung zu unternehmen.“⁵⁸

Was folgt, ist das bekannte Postulat der Philosophenherrschaft. Hierbei gilt festzustellen, dass der Personalisierung des Dialogs nicht zu viel Gewicht beigemessen werden sollte: was gemeint ist, ist nicht zwingend die personale Hoheit eines Gelehrten⁵⁹, sondern die Idee, dass die Lenkung der Geschicke der Stadt rationa-

zu ergreifen? Sondern soll dieses unser ganzes Leben lang immer unser Geschäft sein, die noch nicht Aufgeregten aufzuregen, und diese wiederum andere?“ Platon, *Kleitophon* 408 d.

57 Platon, *Politeia* 422e-423a. Vgl. auch M. Schofield, *Plato*, S. 206.

58 Platon, *Politeia* 472 a.

59 Vgl. zu diesem Missverständnis siehe die Figur des Metaphysicus/Sol bei Tommaso Campanella, *Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens*, 1632.

len Prinzipien zu folgen habe, das heißt, er entwirft eine auf der Grundlage der Idee des Guten entwickelten, von Wissenschaft durchdrungenen Stadt(-gesellschaft).⁶⁰ Und Ziel einer Utopie muss nicht der Beweis ihrer Existenzmöglichkeit sein, sondern die Geschichte von der guten Stadt als ‚Musterbild‘ wäre ausreichend, um eine gelungene Vorstellung von ihr zu entwickeln.

„Dazu also zwingt mich nicht, daß es ebenso in allen Stücken auch in der Tat werde; sondern wenn wir nur imstande sind zu finden, daß ein Staat der Beschreibung so nahe als möglich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon rühmen gefunden zu haben, was du forderst, daß dies wirklich werden könne.“⁶¹

Schofield ist der Ansicht, dass sich die grundsätzlichen Probleme der Erzählung daraus ergeben, dass Platon (so wie, nach Schofield, jeder, der etwas über normative Begriffe in der Politischen Philosophie sagen möchte [!])⁶² lavieren muss zwischen der Scylla, dass er für einen Phantasten gehalten würde und nicht in relevanter Weise die normativen Überzeugungen hinsichtlich der Einrichtung des Sozialen und des Politischen auf der Grundlage einer auf das Individuum konzentrierten Ethik bereichert und erweitert, und der Charybdis, dass das Hauptanliegen einer solchen philosophischen Klärung dahingehend verstanden würde, zu zeigen, dass die Vorschläge zum Verständnis normativer Begriffe eins zu eins in Praxis umsetzbar seien. Angesichts des Kontexts der Erzählung, in dem die Notwendigkeit der Darstellung der Verwirklichungswege entsteht, könnte man zudem auch argumentieren, dass sich die Prüfung der Realisierungsmöglichkeiten, der Übergang von der Rede zur Tat allein aus den Forderungen der Gesprächspartner ergibt und dass somit die politischen Exzesse, die daraus folgen, realistisch zwar, jedoch als bloßer Ausdruck narrativer Bedeutung zu interpretieren seien: Wenn diese Ziele erstrebenswert sind, und sie dieses sind, weil sie offenbar auf der Basis von gesichertem Wissen und mit dem Höchstmaß an Kohä-

60 Vgl. J. Nida-Rümelin, „Zukunft Stadt“, S. 11.

61 Platon, *Politeia* 473 a-b. „In launching an enquiry into what justice is, and what the perfectly just man would be like if he existed, they have been trying to delineate a model or paradigm: not to show that the model could exist, but to get an agreement that somebody who came as close as possible to it would get as close as possible to perfect happiness. Similarly with the good city.“ M. Schofield, *Plato*, S. 239.

62 „These are ideas which we want to have purchase on our social and political lives. At the same time we want to acknowledge their validity as ideals, even granted that it is immensely difficult to offer an adequate account of what an equal or just democratic society would actually be like, or of how it could actually be realized.“ M. Schofield, *Plato*, S. 240.

renz entwickelt worden sind, dann müssen die Mittel zu diesen Zielen probat erscheinen. Platon selbst stellt dies jedoch vor den Augen des Lesers in Frage.

Denn (wie) kommen nun die Bürger einer Stadt dazu, eine politische Gesellschaft zu akzeptieren, die im Ergebnis auf einem Klassensystem, perfektem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, alltäglicher Gleichförmigkeit⁶³, um nicht zu sagen idiopragischer Langeweile, und Zensur beruht? Sie selbst kommen gar nicht dazu. Und das ist auch Platon bewusst.

„Die platonische *politeia* konnte nicht plausibel machen, was die große Mehrheit der philosophisch Unkundigen bewegen sollte, sich der besseren Einsicht der Wenigen zu fügen. Platon selbst führt seine Leser im Höhlengleichnis in diese Aporie.“⁶⁴

Aus der Perspektive des Lesers der Utopie ist dem vollkommen zuzustimmen. Die *Politeia* generiert allerdings als eine weitere praktische Handlungsoption den politischen Einsatz von Narrativen; das heißt, wenn ideologisch gut gearbeitet werden kann, muss die Geschichte von der guten Stadt nicht in dieser Aporie enden. Da Platon nicht davon ausgehen kann, dass sein Vorschlag auf Zustimmung stoßen würde, stellt er schon in Buch III fest, dass „denen, die in der Stadt regieren, wenn überhaupt irgend jemandem, es zukommen [kann], Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen, zum Nutzen der Stadt.“⁶⁵ Und so entwirft er als praktisches Vehikel, eine neue Form der Erzählung. Weil diese so wie trick- und aufschlussreich ist, sei sie hier in unüblicher Länge referiert:

„Wiewohl ich nicht weiß, woher die Dreistigkeit nehmen noch mit was für Worten ich es sagen und versuchen soll, zuerst die Befehlshaber selbst und die Krieger zu überreden, dann aber auch die übrige Stadt, daß, was wir an ihnen erzogen haben und gebildet, dieses ihnen nur wie im Traume vorgekommen sei, als begegne es ihnen und geschähe an ihnen, sie wären aber damals eigentlich unter der Erde gewesen und dort drinnen sie selbst gebil-

63 „Change, as he pictured it in the *Timaeus*, occurred as a catastrophic intrusion of natural forces. [...] this is due to the tendency of mind [...] to arrest life in order to understand it, to kill the organism in order to control it, to combat that ceaseless process of self-transformation which lies at the very origin of species.

All ideal models have this same life-arresting, if not life-denying, property: hence nothing could be more fatal to human society than to achieve its ideals.“ L. Mumford, „Utopia, the city, and the machine“, in: *Daedalus*, Vol. 94 No. 2 (Spring 1965), S. 275.

64 Julian Nida-Rümelin, „Zur Logik ökonomischen und politischen Handelns“, in: ders., *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2009, S. 267.

65 Platon, *Politeia* 398 b.

det und aufgezogen worden, und auch ihre Waffen und andere Gerätschaften gearbeitet. Nachdem sie aber vollkommen ausgearbeitet gewesen wären und die Erde sie als Mutter heraufgeschickt habe, müßten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich befinden, als für ihre Mutter und Ernährerin mit Rat und Tat sorgen, wenn jemand dasselbe bedrohe, und so auch gegen ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erderzeugte gesinnt sein. – Es war nicht ohne, sagte er, daß du dich so lange geschämt hast, diese Täuschung vorzutragen. – Sehr natürlich. Sprach ich, war das; aber höre doch auch noch das übrige der Sage. Ihr seid nun also freilich, werden wir weitererzählend zu ihnen sagen, alle, die ihr in der Stadt seid, Brüder; der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehilfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun alle so verwandt seid, dürftet ihr meistens zwar wohl auch selbst Ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wohl aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprössling erzeugt werden, und so auch alle andern aus einander. Den Befehlshabern also zuerst und vornehmlich gebiete der Gott, über nichts anderes so gute Obhut zu halten, noch auf irgend etwas so genau achtzuhaben als auf die Nachkommen, was wohl hiervon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend vovn [sic!] ihren eigenen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend sollen sie ihn zu den Arbeitern oder Ackerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehilfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, daß die Stadt dann untergehen werde, wenn Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe. Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weißt du dazu irgendwie Rat?“⁶⁶

Glaukon fällt dazu natürlich etwas ein, nämlich die systematische Verfälschung der Geschichte durch die Tradierung dieses Narratives in den folgenden Generationen. Und Platon versteht „ungefähr schon“, wie er das meint. An diesem Beispiel lässt sich eine mögliche Funktion von Erzählungen paradigmatisch darstellen, nämlich die ideologische, die auf der identitätsstiftenden aufbaut und diese verzerrt. Platon erweist sich an dieser Stelle als ein vortrefflicher Geschichtenerzähler. Bevor er seine Geschichte von der anthropologischen Differenz der Menschen erzählt, meint er, er würde „etwas Phoinikisches“⁶⁷ bringen. „The point of calling it [den Metall-Mythos, MDC] Phoenician is [...] to suggest that there is something not entirely Greek about the story.“⁶⁸ Damit ist die Geschichte im Grunde ihrer Themenwahl nach, die an den Kadmos-Mythos erinnert, nicht voll-

66 Platon, *Politeia* 414 d-415 c.

67 Platon, *Politeia* 414 c.

68 M. Schofield, *Platon*, S. 284.

ständig kompatibel mit dem existierenden kulturellen Narrativ der Stadt. Hiermit ist einerseits ein weiteres distanzierendes Moment der Erzählung gegeben. Andererseits weiß Platon auch genau um die Macht von unwahren Erzählungen; und er erlaubt ihre instrumentalistische Verwendung dort, wo sie dem Guten der Stadt zuträglich sind. Hierzu zählen ganz besonders Ursprungsgeschichten, „da wir nicht wissen, wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, [und dort] bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach und machen sie dadurch gar sehr nützlich.“⁶⁹ Und der mögliche Nutzen dieser Variation auf die Erdbirth ist enorm: Sie könnte bewirken, dass sich die Menschen „desto mehr der Stadt und einer des andern annehmen würden“⁷⁰ – und damit bewirkt sie die Liebe zur Stadt, abermals ein Topos, der in der Kultur der Zeit bekanntlich eine wichtige Rolle spielte. Mit dem zweiten Charakteristikum der Erzählung, der Unterscheidung verschiedener Metalle als qualitatives Merkmal, ist mit Schofield anzunehmen, dass wiederum sehr geschickt an gegebenes kulturelles Wissen anknüpft werden kann: „In the myth of the metals Socrates assumes that the citizens to whom it is to be addressed occupy and understand the different roles specified by this model of a *politeia*.“⁷¹

Unter den Gegebenheiten einer kulturellen Revolutionssituation,⁷² hervorgebracht durch eine ideologische Erzählung, können sich die Individuen schließlich als Söhne der Erde, als Brüder verstehen und im Einklang mit dem Ganzen leben. Dabei wird aber schon klar, dass die Individuen sich in dem Moment, wo sie diese Erzählung als konstitutiv für das Verhältnis des Einzelnen und des Ganzen akzeptieren könnten, nicht mehr dem Politischen gegenüber als interessegeleitete Akteure verstehen. Deliberation und das Geben und Nehmen politischer Gründe finden hier ihr Ende in einer Erzählung, die Aussicht auf Erfolg hat, die individuelle Lebenswelt und das menschliche Selbstverständnis einigermaßen radikal umzuarbeiten. Dabei *und dadurch* steht die *Politeia* als die das Glück des Einzelnen konstituierende Bürgerschaft schlicht nicht zur Disposition

69 Platon, *Politeia* 382 d.

70 Platon, *Politeia* 415 d.

71 M. Schofield, *Plato*, S. 289. Hervorhebung im Original.

72 Dass die *Politeia* in einer Zeit des kulturellen Umbruchs ihren Ort hat, wird auch daran klar, dass Sokrates, bevor der eigentliche Dialog beginnt, gerade auf dem Weg zum Hafen ist, wo er sehen will, wie einer neuen Göttin gehuldigt wird. Vgl. Platon, *Politeia* 327 a. Vgl. ähnlich: Simon Blackburn, *Platon. Der Staat*, München 2007, S. 31.

– für den Fall, dass jemand andere Präferenzen gehabt hätte oder die Sitten sich ändern.⁷³

„At various points reasons are given as to why contributing to the good of the community is in a person’s own best interest: e.g. in the Book I argument on why good people will consent to exercise rule (I. 346E-347D); or in Book 2’s account of how communities are formed (2. 369B-C); or (but less explicitly and indeed much more controversially) in the famous passage in Book 7 on why philosophers will agree to return to the Cave and take their share in government (7. 519D-520E). But locating one’s own best interest in the good city is one thing. Loving the city and living out a conviction that promoting what one takes to be in its best interests is what deserves one’s greatest efforts is something else.“⁷⁴

Anders als Platons Dialogpartner und die Leser der *Politeia*, als Rezipienten zweiter und dritter Stufe dieser instrumentellen Erzählung, lernen diejenigen, die sie in ihrer kulturellen Tradition kennenlernen und als Bestandteil ihres normativen Orientierungswissens interpretieren müssen, entsprechend weniger, über diese Ordnung zu reflektieren. Dieser Umstand ist so nachhaltig interessant, da er nämlich mit dem Handlungsziel für den Einzelnen grundsätzlich kontrastiert, was die Rolle der Philosophie anbelangt. Denn ein nach heutigem Dafürhalten positives Nebenprodukt dieser politischen Gemeinschaft ist, dass alle Bürger der Stadt gebildet werden; ein negatives ist, dass nicht alle Bürger gleichermaßen in der platonischen Utopie für befähigt gehalten werden, von dieser Bildung zu profitieren, das heißt, dass die Ungleichheit, getragen von der allgemeinen Tugend der *sophrosynē*, ein notwendiges Element der platonischen Utopie ist, insofern sie politische Gerechtigkeit ausbuchstabiert. Insofern sie jedoch individuelle Gerechtigkeit meint, scheint die Vorstellung einer mit sich selbst befreundeten Person überaus gelungen,⁷⁵ deren Tugend sich nicht zeigt an „äußeren Handlun-

73 Dazu, dass es bei Platon auch nicht um die bloß konventionelle ‚Sitte‘ geht, vgl. auch: S. Blackburn, *Platon*, S. 30-38.

74 M. Schofield, *Plato*, 283.

75 Eine ähnliche Einschätzung wurde offenbar in der frühen Stoa vertreten. Dort gingen die Bemühungen vor allem dahin, die hohe Utopie, die die Person in den Blick nimmt, von der niederen Utopie, mit dem Platons politische Konzeption gemeint war, zu trennen, wobei vor allem ein anderes Bildungsprogramm eine Rolle spielte. „If we look at these dialogues in that way it becomes obvious that they contain political goals on two different levels, the one being an application of the other. The two levels are discernible even in the Republic, where Plato seems never quite to decide between the practical goal of the rule of the guards and the theoretical goal of the rule of the wise. I suggest the key to Stoic utopianism is that the Stoics decided to dispense altogether

gen in bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft inneren Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige“ und die

„besonnen und wohl gestimmt, und so erst verrichtet, wenn er etwas verrichtet, es betreffe nun Erwerb des Vermögens oder Pflege des Leibes oder auch bürgerliche Geschäfte und besondere Verhandlungen, daß er in dem allen diejenigen für gerechte und schöne Handlungen erklärt, welche diese Beschaffenheit unterhalten und mit hervorbringen, und für Weisheit die diesen Handlungen vorstehende Einsicht, sowie für ungerecht die Handlungen, welche diese Beschaffenheit aufheben und für Torheit die solchen vorstehende Meinung.“⁷⁶

Damit wäre doch deutlich, was als neues gesellschaftliches Ziel aus der externen Kritik der *Politeia* folgte: die Einsicht eines jeden Menschen in die Notwendigkeit, seine Seelenteile in ein ausgewogenes Verhältnis miteinander zu bringen, d.i. sich mit sich selbst zu befreunden. Diese Möglichkeit scheint aber nicht jedem in befriedigendem Maße gegeben.

Mit Bezug auf die narrativen Strategien in der *Politeia*, insofern sie sich als Utopie verstehen lässt, gilt es also zweierlei festzustellen: Einmal macht der gesamte Dialog sein kritisches Ziel nachvollziehbar – an einigen Stellen lässt sich die Erzählung auch immer deutlich oder performativ als Infragestellung des Behaupteten verstehen. Andererseits weist die *Politeia* aber auch schon auf das für jede Utopie notwendig zum Problem werdende Moment des Politischen selbst hin: die Mittel zur Durchsetzung ethischer Ziele. Damit lässt sie sich im Grunde als eines der weitest ausgreifenden Gedankenexperimente der Philosophiegeschichte verstehen und nach wie vor schwerlich als Plan. Dennoch muss angenommen werden, dass dieses Gedankenexperiment auf das normative Orientie-

with the rule of the guards. What interested Zeno was the higher utopian mode of Plato's Republic: a method for articulating an ideal of moral perfection by showing the environment in which virtue can flourish optimally. His criticism of Plato was mostly intended to eliminate the lower utopianism, the desire for power and the mechanisms for rule, which Plato allowed to compromise his ideals. Zeno began by asserting that the Platonic education, which was largely for military purposes, cannot produce the rule of the wise; justice does not exist except in the Stoic wise person; the only just city would be inhabited solely by such types; and then he proceeded to show how such a society could eliminate practically all the existing institutional structure of the city-state, which Plato had retained in various forms in both the Republic and the Laws.“
Doyne Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York/Oxford 1992, S. 186.

76 Platon, *Politeia* 443 d-444 a.

lungswissen zurück wirken will und es konnte festgestellt werden, dass die politische, platonische Praxis der *Politeia* gerade nicht mit den lebensweltlichen Überzeugungen zu harmonieren scheint, solange diese nicht manipuliert werden. Sie kann dies vor allem deswegen nicht, weil die normative Problemexposition zu reduktionistisch verfährt, beziehungsweise, weil Platon an der falschen Stelle auf die lebensweltlichen Meinungen darüber, was notwendig zu einer Stadt gehört, eingeht.

C) PRÜFUNG UND KRITIK: PLATONS MISSLICHER REALISMUS

Als notwendiges Element bei der Klärung utopischer Paradigmen hinsichtlich ihrer Wirkung wurde gesagt, dass geprüft werden muss wie anschlussfähig die jeweilige Geschichte von der guten Stadt in Bezug auf den postulierten Wissens-, beziehungsweise Vernunftbegriff ist – wobei die Unterscheidung zwischen Raum- und Zeitutopie hilfreich sein kann. Vieles dürfte dafür sprechen, die *Politeia* primär als Raumutopie zu verstehen. Was den Geschichtsbegriff und die Aufmerksamkeit auf die Vielfalt der menschlichen Praxis in anthropologischer Absicht anbelangt, verhält sich die Angelegenheit schwieriger.

Mumford ist zwar erneut erst einmal zuzustimmen, wenn er schon in der Antike eine Art Fortschrittsdenken oder einen Glauben an die Existenz einer vernünftigen Ordnung und damit die Möglichkeit der Berichtigung der menschlichen Angelegenheiten durch die Wissenschaft, beziehungsweise durch die Philosophie, und – hiermit wiederum einhergehend – den Beginn einer neuen Art von Literatur konstatiert. Wie gezeigt, erweist sich bei der Analogie von Fortschrittsidee und dem antiken Streben nach wahrer Erkenntnis dieser Ordnung allerdings nicht nur die enorme zeitliche Distanz, sondern zugleich das unterschiedliche geschichtliche Bewusstsein als ein Hindernis. So sei noch einmal daran erinnert, dass das von Christian Meier als kennzeichnend definierte „Könnens-Bewusstsein“ nicht das Gleiche ist, wie das den modernen Utopien zugrunde liegende Fortschrittsbewusstsein, welches auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis die Zukunft bestimmen oder doch beeinflussen will.

Doch auf der Grundlage welcher Art von geschichtlichem und anthropologischem Verständnis entwickelt Platon eigentlich den Problemkontext der *Politeia* als Stadtutopie? Wenn sich dort keine eindeutigen Positionierungen zur Frage der Geschichtsphilosophie finden lassen, so kann doch die Erzählung von der Stadtentstehung aufschlussreich mit Blick auf die Frage gelten, aus welchen Annahmen heraus sowohl das Projekt der begrifflichen Klärung als auch gegebene

nenfalls Handlungsdruck erzeugt werden soll. Über diesen Zugang soll im Folgenden der letzte Abschnitt der Prüfung für Platons *Politeia* geleistet werden, wobei die These aufgestellt sei, dass Platon an der falschen Stelle kontextualisiert, beziehungsweise versucht, realistisch den Fortgang seiner Erzählung von der guten Stadt zu konstruieren.

Nachdem in Buch I klar geworden ist, dass auf dem Wege des bloßen Austausches von Gründen für oder gegen eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit, die Untersuchung ohne Ergebnis bleibt, wird das Erkenntnisinteresse insofern gewissermaßen erweitert, als sich nun die Gerechtigkeit im Lichte beziehungsweise: anhand der Stadt zeigen soll: dadurch findet eine Art von Verknüpfung mit einer Reihe weiterer, normativ relevanter Bereiche statt, die ja dann auch weite Teile der Erzählung einnehmen. „It is as though Plato is saying: If you want to think about justice, think about everything else first.“⁷⁷ Im zweiten Buch beginnt Platon seine Beschreibung der strukturellen Stadtentwicklungsmerkmale mit einem Idealzustand, der dem eines Goldenen Zeitalters durchaus gleicht:

„[...] in which even the wolf and the lion [...] were not dangerous, and all the members of the community shared in its goods and its gods – in which there was no ruling class to exploit the villagers, no compulsion to work for a surplus the local community was not allowed to consume, no taste for idle luxury, no jealous claims to private property, no exorbitant desire for power, no institutional war.“⁷⁸

Damit und auch mit der dann folgenden Verfallsgeschichte knüpft Platon erneut an kulturelles Wissen seiner Zeit an. Dies ist allerdings nicht die Art von Gesellschaft, zu der Platon allem Anschein nach am Ende wieder zurückfinden will; seine ideale Gemeinschaft, politisch gelesen, wird vielmehr ziemlich genau zum Gegenentwurf werden: „[...] with absolute rulership, totalitarian coercion, the permanent division of labor, and constant readiness for war all duly accepted in the name of justice and wisdom.“⁷⁹ So bestätigt auch Volker Gerhardt die Unausweichlichkeit der Katastrophe, angelegt in der Rekonstruktion der Ursprünge der Stadt in einem vorpolitischen Zustand, der

„wie eine Idylle der Natur erscheinen könnte, wenn er nicht schon die Folge verheerender Katastrophen wäre. In der *Politeia* ist es eine Lage, in der Ackerbauern, Hirten und Handwerker für Nahrung, Kleidung, Haus und Werkzeug sorgen. Diese elementare Ar-

77 Vgl. M. Schofield, *Saving the City*, S. 71.

78 L. Mumford, „Utopia, City, and Machine“, S. 4f. Mumford zufolge hat es solch eine rurale und friedliche Gesellschaft am Ende der letzten Eiszeit gegeben.

79 L. Mumford, „Utopia, City, and Machine“, S. 5.

beitsteilung differenziert sich bei wachsender Besiedlungsdichte, bildet zunehmend spezielle Bedürfnisse aus und führt mit der Zeit zu einer vielfältig gegliederten Stadt, die schließlich ‚Wächter‘ braucht, um ihr üppiger werdendes Leben verwalten und schützen zu können (Rp 369b – 375 e). Die Installation der Wächter ist der Gründungsakt der Politik. Was ihm vorausliegt, ist ein Prozess der Natur, der, wie wir heute sagen würden, in Kultur übergeht, um in Politik zu münden.“⁸⁰

Die Installation der Wächter ist der Gründungsakt der Politik; der Grund selbst ist der Schutz der Kulturgüter, die in einem arbeitsteiligen und hoch spezialisierten Prozess hergestellt werden können. So meint auch Schofield: „what necessitates the introduction of a military class in the first place is an expansionist economy.“⁸¹ *Damit offenbart sich in der platonischen Stadtentstehungsgeschichte eine funktionalistisch-ökonomistische Schlagseite, die jedenfalls nicht als umfassende Aufmerksamkeit auf die Vielfalt der die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken zu verstehen ist, sondern die in relativ hohem Maße normativ den weiteren Gang der Untersuchung prädisponiert.*

Mit Schofield gilt auch festzustellen, dass die Exposition des Kontextes innerhalb dessen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit entstehen können, also die Stadt, nicht als eine historische Analyse der Stadtentstehungsgeschichte zu interpretieren ist. „Commentators agree that the talk of the city coming into being (369A) does not indicate any a priori historical reconstruction or genetic analysis of the origins of civilisation or the state.“⁸² Einer der Gründe, weshalb Platon die Stadtentstehungsgeschichte so konstruiert und nicht primär betont, dass die Stadt der Ort ist, an dem die Menschen zusammen kommen, um beispielsweise in erster Linie spirituellen Praktiken nachzugehen, mag darin liegen, dass Platon die ökonomische Maßlosigkeit als ein dringenderes Problem seiner Zeit identifiziert hat als das einer eventuellen spirituellen Krise. Es wird ganz offensichtlich, dass Platon das Streben nach materiellen Gütern und die bloße Bedürfnisbefriedigung im Allgemeinen für den kleinsten gemeinsamen Nenner menschlicher Motivation und normativer Orientierung hält. Passend dazu beginnt der Dialog auch mit einem Gespräch mit Kephalus, einem Gesprächspartner, „whose mental and spiritual horizons are pretty much confined to wealth, possessions and the appetites.“⁸³

Es ist nur folgerichtig, dass sich im Rahmen der Erzählung, so wie sie aufgrund der Stadtentstehungsgeschichte und der beteiligten Personen angelegt ist,

80 Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2006, S. 97.

81 M. Schofield, *Plato*, S. 205.

82 M. Schofield, *Saving the City*, S. 72.

83 M. Schofield, *Saving the City*, S. 77.

die Zustände in der Stadt erst noch dramatisch verschlechtern können. Auch wird nur so die Frage nach Recht und Unrecht relevant. Dabei sind allerdings offenbar die alleinige Ursache der Ungerechtigkeit die anwachsenden Bedürfnisse; Schofield meint dazu, dass damit die Annahme verbunden sei, dass keine Theorie über das Gute oder über eine funktionierende politische Gesellschaft viel wert sein dürfte, die nicht die menschlichen Begierden und deren destruktive Kraft berücksichtigt, deren Auswirkungen typisch sind für einigermaßen entwickelte Gesellschaften.⁸⁴ Darin, so muss man annehmen, offenbart sich Platons realistische Problemexposition.

Die Frage bleibt allerdings, ob Platon, hätte er der Vielfalt der normativen Praktiken, die die menschliche Lebensform ausmachen, mehr Aufmerksamkeit gewidmet, nicht zu einer überzeugenderen Utopie der Stadt hätte gelangen können. Man mag einwenden, dass Platon Sokrates an derjenigen Stelle, bevor er die von rudimentärer Arbeitsteilung und einem gewissen kulturellen Niveau geprägte Schweinepolis unmäßig aufschwemmen lässt, in bloß ironischer Form über den nostalgischen Wunsch nach Einfachheit oder einem verlorenen Paradies spotten lässt. Dem Gang der Erzählung zufolge ist es allerdings durchaus denkbar, dass diese Stadt als erstrebenswert gelten könnte, hätte Sokrates nur mehr Zeit, sich ihr zu widmen. Doch Platon lässt zu, dass Glaukon, mit Zügen, die an einen Wirtschaftslobbyisten denken lassen, Sokrates keine Zeit gewährt, ausführlicher diese Stufe der Entwicklung zu beleuchten. Innerhalb der Dialogstruktur wird auf diese Unterbrechung von Sokrates selbst aufmerksam gemacht⁸⁵, das heißt es wird deutlich, dass man aufgrund der Einsichtsfähigkeit und Interesselage der Dialogpartner anders im Argument fortzufahren habe. Bevor sich Sokrates dieser Macht der luxuriösen Gewohnheit beugt und beginnt, dem, „was Gebrauch ist,“⁸⁶ Rechnung zu tragen, wiederholt er explizit:

„Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, gleichsam eine gesunde. Wenn ihr aber wollt, daß wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten wollen: so ist nichts dagegen.“⁸⁷

Es wäre durchaus lohnenswert, dieser versteckten Utopie in der *Politeia* etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken als üblich. Donald R. Morrison stellt dem-

84 M. Schofield, *Plato*, S. 205.

85 Platon, *Politeia* 372 c-d.

86 Platon, *Politeia* 372 e.

87 Platon, *Politeia* 372 e-373 a. Genauso Donald R. Morrison, „The Utopian Character of Plato’s Ideal City“, in: G.R.F. Ferrari, *Cambridge Companion to Plato’s Republic*, 2007.

entsprechend auch die Anschlussfrage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit: Wenn es sich bei der Stadt der Schweine um eine mögliche, bessere Stadt handelt, unter welchen Bedingungen ist sie realisierbar? Im Falle dieser Stadt ist es nicht die Philosophenherrschaft und das damit verbundene Regime; vielmehr ist Morrisons These, dass eine solche Stadt dann möglich wäre, wenn alle Bewohner wie Sokrates wären: „If all the inhabitants are like Socrates.“⁸⁸ Auch wenn der oben als politisches Instrument identifizierte Mythos diese Möglichkeit grundsätzlich ausschließt, käme diese dem Resultat des Ziels einer umfassenden reflektierten und gebildeten Bürgerschaft wenigstens näher. Darüber hinaus wäre diese Stadt sogar besser als Kallipolis: „A city whose inhabitants are like Socrates is better than Callipolis because its inhabitants are better people. The lower classes in Callipolis do not have Socrates' virtues: temperance and justice must be imposed on them ,from the outside.“⁸⁹ In der Literatur sind zu dieser Interpretation selbstverständlich Einwände zu finden, unter anderem auch der, dass genau diese Stadt wider die menschliche Natur sei, da des Menschen Wünsche immer über seine eigentlichen Bedürfnisse hinausreichen.⁹⁰ Warum dies wiederum überhaupt anthropologisch der Fall sein sollte und darüber hinaus als einziges normatives Kriterium menschlicher Praxis besondere Aufmerksamkeit erfahren sollte, bleibt unklar.

Mit Blick auf die Einbeziehung anthropologischer Erkenntnisse ist weiterhin zu sagen, dass Platon zwar auf eine Reihe von Lebensweisen reagiert; dies aber nicht mit dem gleichen Respekt vor ihnen. Gelungen ist allein das philosophische Leben, das Leben also, welches sich der Erkenntnis widmet. Diese Erkenntnis wird dann wieder dem politischen Projekt der Gerechtigkeit überwidmet und gibt vor, dass auf der gesellschaftlichen Ebene Gerechtigkeit – oder für den Zweck der vorliegenden Untersuchung: Harmonie – dann vorherrscht, wenn das notwendige Maß an Einheit über hierarchische Strukturen, Spezialisierung

88 D. R. Morrison, „Plato's Ideal City“, S. 252.

89 D. R. Morrison, „Plato's Ideal City“, S. 253. Zweifel hinsichtlich des Glücks der Einwohner von Kallipolis finden sich ähnlich auch bei Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Cambridge 2002.

90 „The peaceful, simple life of Socrates' first city is possible only if people's wants do not go beyond their needs. But human beings are not like that. It is natural and inevitable that whatever people have, they will desire more; and whatever their neighbors have, they will desire more than their neighbors. Socrates' simple city ignores these facts. An ideal city for human beings must acknowledge these inevitable luxurious desires and carefully construct social mechanisms to control them.“ C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1998, nach D. R. Morrison, „Plato's Ideal City“, S. 251.

und Ausdifferenzierung durchgesetzt werden kann. Zudem übersieht Platon geflissentlich die Möglichkeit⁹¹, dass die Wächter, für deren Charakterisierung ihm der Hüte- beziehungsweise der edle Hund⁹² dient, eben nicht gegen „alle Befreundeten sanft sein [könnten] und nur den Feinden hart.“⁹³ Darüber hinaus erscheint der Mensch einerseits primär als Bedürfniswesen, wodurch es nicht „eine im aristotelischen Sinne verstandene politische bzw. soziale Natur des Menschen (als *physei politikon zôon*: Aristoteles, *Pol.* I.2) [ist], die zur Staatsgründung führt, sondern die (materiellen) Bedürfnisse der Menschen, insofern kein Mensch autark ist (*Rep.* II 368b-c).“⁹⁴ Diese Reduktion ist umso erstaunlicher, als Platon andererseits von der Möglichkeit des Menschen ausgeht, sich von diesen falschen Vorstellungen vom Guten zu distanzieren und sich durch den rechten Vernunftgebrauch den höchsten Ideen anzunähern. Somit pendeln

„[d]ie platonischen Aussagen über den Menschen gewissermaßen permanent zwischen einer eher deskriptiven Anthropologie, welche die naturgegebene Mittelstellung [zwischen Göttlichem und Sterblichem, MDC] des Menschen betont, und einer normativen (oder auch: ideellen) Anthropologie, deren Kerngehalt das wahre Menschsein in seiner höchsten Vollendungs-gestalt ist, das der Mensch erst selbst zu verwirklichen bzw. zu dem er sich selbst zu machen hat.“⁹⁵

Maßgeblich bei diesem Auftrag ist dabei, dass es natürlich ist, normative Wahrheiten anzuerkennen, beziehungsweise, dass zwischen Nomos und Physis kein eklatanter Unterschied besteht. Das heißt, es gibt Dinge, die von Natur aus gut sind.

“The defender of the view that morality is itself a product of nature has, therefore, to do more than show that it is natural for humans to set up moral sanctions limiting the pursuit of individual interests. He or she has to show that it is natural for humans to develop the appropriate attitudes toward morality. These attitudes are complex, including attitudes toward certain types of behavior as intrinsically, rather than merely instrumentally, desirable and undesirable, and, even more fundamentally, regard for others as requiring or meriting concern in their own right, as beings of equal standing with oneself. In short, showing that

91 Denn nach Platon sind edle Hunde ‚von Natur‘ so.

92 Platon, *Politeia*, 375e.

93 Platon, *Politeia* 375 c.

94 Jörn Müller, „Anthropologie“, in: Christoph Horn et al. (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, S. 194.

95 J. Müller, „Anthropologie“, S. 196.

morality is natural requires showing that it is in some sense natural to abandon the egoistic stance and instead to look at the world from ,the moral point of view.“⁹⁶

Hierin besteht nicht nur eine der fundamentalen Schwierigkeiten der platonischen Normativitätstheorie, sondern auch der weiteren Geschichte des Status der Vernunft in den Utopien. Wie sich diese Gleichung von Natur, Vernunft und Tugend unter den Bedingungen einer veränderten Wissenschaft und angesichts einer völlig veränderten städtischen Umwelt ausnimmt, ist Gegenstand des nächsten Abschnitts.

96 C. C. W. Taylor, „Nomos and Physis in Democritus and Plato“, in: *Social Philosophy and Policy* (2007), 24:2, S. 15.

2. Auf dem Weg in die Moderne

„Système phalanstérien; École sociétaire; théorie de Fourier; mes oreilles tintent de ces mots-là! Qu'est-ce que tout cela signifie, s'il vous plaît? – Le système phalanstérien, dont Fourier est l'auteur et que l'École sociétaire développe et propage, est une nouvelle doctrine... – Une nouvelle folie, sans doute! – Une nouvelle doctrine qui prend l'association pour ... – Au diable les utopies!“¹

Um den Übergang von der antiken, platonischen Raumutopie zum Paradigma der Moderne, der Zeitutopie zu verdeutlichen, bieten sich verschiedene Autoren an. Mit dem historischen Anwachsen der Städte wird die Stadt zum Inbegriff krasser politischer Ungerechtigkeit und sozialer wie moralischer Verrohung. Zugleich handelt es sich bei dieser Zeit auch um die Phase der Aufklärungsphilosophie. Dies macht die Ungleichheit der Grade an Emanzipation in den verschiedenen Schichten für viele zu einem kaum erträglichen Zustand. Und nachdem die Hoffnung bestand, nun endlich Einsicht in die gesamte Wahrheit bezüglich der menschlichen Wohlfahrt zu haben und praktisch wirksam werden lassen zu können, kommt es zu einer neuen Welle des Utopismus.

„The last cause of utopian thought is the most obvious – the conviction that the whole truth about human well-being in a setting of social harmony is known, can be imparted, and should be acted on. [...] there must be a sense of deep, intolerable wrong. There must

1 Victor Considérant, „Un Phalanstérien et le premier venu. Dialogue“, in: ders., *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, Paris 1848, S. 2.

also be a sense of enormous possibility, of not only righting the wrong but also going beyond to perfection itself [...].“²

Mit dieser neuen utopischen Hoffnung ändert sich auch die Form der utopischen Geschichte von der guten Stadt: Das philosophische, argumentative Gewicht wird zurück genommen und ihr Duktus in Anlehnung an die Entwicklung der neuen Wissenschaften modifiziert; das wichtigste Element dieser Modifikation ist das der Verzeitlichung der Vernunft im Sinne einer Rationalisierung gesellschaftlicher Institutionen.

„Because of its essentially reflective character, the classical utopia as a serious intellectual artefact comes to an end with the American and French Revolutions. Add to them the effects of modern scientific activity, and the realm of the possible is not just enlarged. It called out for realization. The utopia of the nineteenth century is a blueprint for a planned new society.“³

Zugleich sei darauf hingewiesen, dass dieser perfektionistische Impuls zunächst weder von philosophischer noch von städtebaulicher Seite ausgeht, was einen nachhaltigen Einfluss auf den Charakter der Utopien im 19. Jahrhundert haben wird⁴, und die Entnervtheit des imaginierten Gesprächspartners im diesem Kapitel vorangestellten Zitat erklären könnte. Colin Rowe meint, die Utopie sei vom Intellekt verlassen und wird zu einer naiven Idee

„und während ihre platonischen Formen – äußerlich – fortbestehen, sind sie doch länger nicht mit entsprechendem Inhalt gefüllt. Außerdem scheint das Utopische gleichzeitig im sozialen Rang gesunken zu sein, denn es ist offensichtlich nicht mehr mit der Erlösung der

2 G. Kateb, „Utopias and Utopianism“, S. 620.

3 Judith N. Shklar, „What is the Use of Utopia“, in: Tobin Siebers, *Heterotopia. Post-modern Utopia and the Body Politic*, Ann Arbor 1994, S. 47.

4 „Romantischer Individualismus und das Konzept eines Utopia ließen sich schwerlich miteinander verschmelzen, und als Ergebnis dessen konnte die utopische Idee im 19. Jahrhundert auf kein erstklassiges architektonisches Talent zurückgreifen. Weder der gewöhnliche noch der außergewöhnliche Architekt des 19. Jahrhunderts hätte sich je durch die utilitaristischen Ideen eines Jeremy Bentham oder durch positivistische sozialreformerische Konzepte verführen lassen, so daß durch das mangelnde Interesse der Architekten das Utopia des 19. Jahrhunderts viel von der Eigenart behält, die die Italiener ihm drei- bis vierhundert Jahre vorher gegeben hatten.“ C. Rowe, „Architektur Utopias“, S. 216.

Gesellschaft als Ganzer beschäftigt, sondern nur noch mit der Erlösung deren unterer Schichten.“⁵

Das Projekt dieser Art Sozialpaternalismus beginnt damit auch in der Zeit, in der Stadtpläne erstellt werden, die verzeichnen, wo die Armen und moralisch Verwahrlosten, also die ‚natürlich‘ potentiell Kriminellen leben. Dies ist die eine Seite der Kluft, die sich im utopischen Denken öffnet und die sich wie folgt im den Inhalt der Utopien wiederfindet: Einerseits wird die Stadt zur funktionalen Besserungsanstalt – das utopische Potential wird auf Modelle verwendet, die die Menschen ein bisschen waschen, ein bisschen disziplinieren und irgendwie auch ein bisschen gerechter machen sollen; andererseits wird die Stadt begriffen als Ort, an dem die Befreiung der menschlichen Natur aus der falschen Zivilisation überhaupt erst und für alle realisiert werden kann.

Robert Owen (1771-1858) und Charles Fourier (1772-1837) werden gerne in einem Atemzug genannt, wenn es darum geht, die einflussreichen Figuren des Frühsozialismus zu bestimmen – heute, ebenso wie früher. So schrieb beispielsweise die *New Moral World* im März 1841, diese beiden Männer seien sich gleich in ihrem politischen Ansinnen und in ihren philosophischen Ambitionen – die Bezeichnung utopisch hätten beide übrigens sicherlich weit von sich gewiesen –, und man müsse nun gewissermaßen klären, wer der wahre Messias von den beiden sei.⁶ An dieser Stelle sei zwar die Frage nach dem wahren Messias nicht beantwortet; es soll dennoch kurz auf den Zuschnitt der Utopie nach Art des Großunternehmers Robert Owen eingegangen werden, bevor wie angekündigt Fouriers Utopie auf der Grundlage seiner *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Beziehungen* ausführlicher betrachtet wird. Dies dient dem Zweck, das eigentlich normative Potential Fouriers besser würdigen zu können und zu zeigen, dass in unechten Utopien einer der Fehler darin besteht, dass nicht auf die Grundordnung der Gesellschaft reflektiert wird, sondern lediglich pseudo-utopische Strategien erdacht werden, um den Menschen noch umfassender in den Arbeitsprozess zu integrieren.

5 C. Rowe, „Architektur Utopias“, S. 216.

6 Vgl. Michèle Madonna Desbazeille, „Owen and Fourier: Collusion and Collision“, in: *Spaces of Utopia* 2 (Summer 2006), S. 91-100.

A) ROBERT OWEN ODER DAS GELUNGENE LEBEN DES MR. TOOGOOD

Robert Owen versucht mittels seiner Arbeitersiedlungen die Quadratur des Kreises zu bewerkstelligen – nämlich unmenschliche Arbeit und individuelles Lebensglück zu vereinbaren. Dies tut er auf der Grundlage intellektuell nicht besonders außergewöhnlicher Anstrengungen. Der Schlüssel zu Owens Denken liegt in der Annahme einer unendlichen Formbarkeit des menschlichen Charakters, insbesondere in der Kindheit, und einer gleichermaßen starken Macht, welche die Gesellschaft auf diesen ausübt. Die Annahme dieser existentiellen Uneigenständigkeit erklärt sich aus Owens spezifischem Humanismus; dieser ist nicht der Humanismus der Renaissance, auch nicht in erster Linie der Aufklärung, sondern beruht in dem Vertrauen in die Erkenntnisse eines Rationalismus unter den Möglichkeiten und Auswirkungen einer industrialisierten Gesellschaft:

„Each generation, indeed each administration, shall see unrolled before it the blank sheet of infinite possibility, and if by chance this tabula rasa had been defaced by the irrational scribbles of tradition-ridden ancestors, then the first task of the rationalist must be to scrub it clean.“⁷

Im Hintergrund der bei Owen bedeutsamen tabula rasa Idee vom Menschen stehen die Überlegungen John Lockes ebenso wie die von David Hartley oder Etienne Bonnot de Condillac. Sein Determinismus ist zudem aller Wahrscheinlichkeit nach auf David Hume, Adam Smith und Jeremy Bentham zurückzuführen.⁸

Dabei ist trotz allen Eklektizismus' richtig, dass er systematisch die harmonische Vermittlung des Individuums mit dem Kollektiv im Auge hat – eine seiner Siedlungen hieß entsprechend auch New Harmony. Und so entwarf er für sein Projekt auch eine ‚wissenschaftliche Methode‘. Normatives Ziel derselben ist der Begriff der Harmonie; als Kompass gilt ihm die Natur.

7 Robert Owen, zit. nach Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, New York 1962, S. 20, zit. nach James C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/London 1998, S. 341.

8 Barbara Goodwin, *Social Sciences and Utopias*, Hassocks 1978, S. 176. Zur eindeutigen Bestimmung dieser spezifischen Form des Determinismus in der Zeit nach der Aufklärung vgl. ebd. S. 60f.

„The proof of the truth of any science is in the harmony of each part with the whole, and its unity with all nature; for, of necessity, each truth upon any subject must be in strict accordance with every other truth; it being contrary to the laws of nature for one truth to be opposed to any other truth.’ [R. Owen, *Book of New Moral World*, Part I, 1970, S. 72.]“⁹

Darüber hinaus wurde jedes seiner Postulate mit dem Anspruch entwickelt, einem einzigen Prinzip zu entsprechen und mit jedem anderen Postulat notwendig in Verbindung zu stehen. Seine Rationalitätskonzeption ist in diesem Sinne streng deduktiv; das einzige Strukturprinzip, welches er anerkennt ist das der Widerspruchsfreiheit: „as a result, his disorderly ideas are surrounded by a shell of logical consistency.“¹⁰ Diese logische Konsistenz, oder interne Kohärenz, ist allerdings lediglich innerhalb des Systems feststellbar; das bedeutet jedoch nicht, dass damit schon der Wissenschaftlichkeit Genüge getan wäre:

„[...] his science of society rests on the fallacious or inadequate definition of science as a self-consistent entity. Innumerable fantastic systems might be devised that were self-consistent but in no way scientific: consistency is not a sufficient condition for scientificity.“¹¹

Um aber zu zeigen, dass sich auch in praktischer Hinsicht die gute Stadt nicht dadurch bestimmen lassen sollte, dass ein Experte oder eine Gruppe von Experten nach bestimmten, für einige Auserwählte nützlichen, arbiträren oder gesamtgesellschaftlich utilitaristischen Kriterien, die Stadt plant, sei hier in aller nötiger Kürze auf die owenitischen Aspekte eingegangen, die sich mit Benevolo als Ursprünge der modernen Stadtplanung verstehen lassen.¹²

Owens erklärtes Ziel war erklärtermaßen zwar die Bekämpfung des Bösen,¹³ dies jedoch nicht im Sinne einer inneren Kehre zum Guten, Wahren oder Schönen, sondern im Sinne der planmäßigen Abschaffung von Unterernährung, Armut und ‚Lumperei‘ – dafür bedarf es keiner positiven Gedankenexperimente hinsichtlich des Guten. Die Behauptung, Owens alle Schichten umfassender Egalitarismus hätte das Denken der klassischen Aufklärungsphilosophen ge-

9 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopias*, S. 183.

10 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopias*, S. 183: „Each part has been devised with reference to a simple general principle...There is a *necessary* connexion between several parts.’ [Report to New Lanark, Hervorhebung BG]“.

11 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopias*, S. 183.

12 Vgl. Leonardo Benevolo, *The Origins of Modern Town-Planning*, London 1967.

13 Vgl. Robert Owen, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race; or, the coming change from irrationality to rationality*, London 1849.

sprengt¹⁴, dürfte jedoch in die Irre führen, denn in der Praxis ist Owen sehr wohl von der Notwendigkeit verschiedener Klassen ausgegangen. Das heißt er übt keine echte externe Kritik. Was ist nun das Resultat seines Plans?

Zu diesem Plan gehören einerseits die Baumwollspinnereien, die er tatsächlich geleitet hat, und andererseits seine Vorstellungen von der guten Stadt. Letztere wäre in gut rationalistischer Manier, d.i. nach Vernunftgründen wie er sie versteht, baulich als Parallelogramm angelegt. Die Gärten befinden sich außerhalb desselben und in einiger Entfernung sind wiederum Werkstätten und Fabrik. Owen verglich sein Parallelogramm mit einer Maschine, die mit einem Mal die physischen und geistigen Kräfte der Gesellschaft in einem unermesslichen Ausmaß steigern würde, ohne dabei auch nur irgendwen zu beschädigen.¹⁵ Soziale und erzieherische Aspekte stehen im Vordergrund des Designs, ausgeführt von Stedman Whitwell.¹⁶ Benevolo vermerkt dazu, dass Owen von seinen Zeitgenossen vor allem aufgrund der Umkehrung normaler ökonomischer Überlegungen kritisiert worden sei – die Dampfmaschine diene nicht dem Zweck, die industrielle Produktivität allein zu steuern, sondern auch zur grundsätzlichen Erleichterung aller Arbeit:

„For us today Owen’s plan appears important precisely because it contains this first hint of awareness of the organizational difficulties produced by mechanical progress and because it marks the beginning of the new line of thought from which modern town-planning was gradually to emerge.“¹⁷

Aus der Perspektive des Rekonstruktionsversuches der utopischen Paradigmen, die als Geschichte von der guten Stadt gelten können, dürfte Owens Projekt aber

14 Sidney Pollard meint, Aufklärungsphilosophen wie Hume oder Adam Smith hätten zweifelsohne auch die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen und die dazu notwendigen sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen untersucht; diejenigen, die sich nur knapp über Wasser halten konnten, zählten allerdings nicht zu denen, die ihr volles Bürgerrecht wahrnehmen können sollten. Vgl. Sidney Pollard et. al., *Robert Owen. Prophet of the poor: essays in honour of the two hundredth anniversary of his birth*, London 1971, S. x.

15 L. Benevolo, *Origins of Modern Town-Planning*, S. 49.

16 Stedman Whitwell, *Description of an Architectural Model From a Design by Stedman Whitwell, Esq. for a Community Upon a Principle of United Interests, as Advocated by Robert Owen*, London 1830, hgg. von John W. Reps in: ders., *Urban Planning, 1794-1981: An International Anthology of Articles, Conference Papers, and Reports*, auf: <http://www.library.cornell.edu/Reps/DOCS/whitwell.htm>.

17 L. Benevolo, *Origins of Modern Town-Planning*, S. 50.

vor allem aufgrund seiner Instrumentalisierung des Menschen diskreditiert sein.¹⁸ Der Mensch, d.i. der Arbeiter, wird nicht nur „ausgebeutet“, wenngleich ein paar Stunden weniger pro Tag, sondern zusätzlich wird ihm die Autorschaft des eigenen Lebens – wenn sie sich schon nicht auf die Berufswahl erstreckt – auch noch für den restlichen Bereich des Privaten genommen. Damit ist Owen nur einer der erfindungsreicheren Unternehmer dieser Zeit. So schreibt James Fulcher, dass die „Ausbeutung der Arbeitskraft [...] sich nicht darauf beschränkte, Löhne niedrig zu halten; es ging auch darum, die Arbeiter zu disziplinieren. Der Industriekapitalismus brauchte, um seine Kosten zu senken, regelmäßige und unausgesetzte Arbeit.“¹⁹ Da die Maschinen in den Baumwollspinnereien zum Beispiel fortwährend betrieben werden mussten, war es notwendig, die Arbeiter von Untätigkeit oder von die Arbeitsdisziplin vermindernenden Privatvergnügen abzuhalten. Die sich hieraus ergebende Kontrolle und Intensität der Arbeit waren jedoch kontraproduktiv:

„Die Baumwollspinnereien hatten Mühe, Arbeitskräfte zu rekrutieren, weil die Menschen lange, ununterbrochene Arbeitsschichten bei strenger Überwachung schlicht nicht mochten. Die Unternehmer mussten also Mittel finden, um eine Disziplin zu erzwingen, der die erste Generation der Industriearbeiterschaft fremd und feindselig gegenüberstand. In der Regel griffen sie dabei auf einfache Strafverfahren wie körperliche Züchtigung (bei Kindern), Geldbußen oder die Drohung mit Entlassung zurück, aber einige Unternehmer erkannten raffiniertere, die ‚Moral‘ ansprechende Methoden zur Kontrolle der Arbeiter.“²⁰

Neben der kontrollierten Vergabe von Nahrung, Unterkunft und Bildung bemühte sich in diesem Sinne auch der raffinierte Owen um die Moralisierung seiner Arbeitergesellschaft. Dies unter anderem mittels so genannter „stummer Mahner“, wiewohl mittels Denunziation und Ausgangssperren:

18 „Yet, in many ways, it was an inappropriate model, a capitalist enterprise, philanthropic to a degree certainly, but where the profit motive, rather than community or cooperation was always paramount. And in contrast to industry from which he had accumulated the wealth that allowed him to promote his ideas, they seem in general to have represented a return to some sort of utopian rural idyll, personally experienced in his youth and in the community by the river Clyde at New Lanark.“ Ian Donnachie, „Utopian Designs. The Owenite Communities“, in: *Spaces of Utopia: An Electronic Journal*, no. 6, Autumn/Winter 2007, S. 19-34, S. 31.

19 James Fulcher, *Kapitalismus*, Stuttgart 2007, S. 14f.

20 J. Fulcher, *Kapitalismus*, S. 15.

„Jeder Arbeiter erhielt ein Stück Holz, dessen Seiten unterschiedlich angestrichen wurden: schwarz für schlechte, blau für unauffällige, gelb für gute und weiß für ausgezeichnete Arbeit. Die nach vorn gekehrte Seite bildete eine allen sichtbare Erinnerung an die Qualität der Arbeitsleistung des Vortags. Jede Abteilung hatte ein ‚Führungsbuch‘, in dem die Farben, die jeder Arbeiter erzielt hatte, von Tag zu Tag verzeichnet wurden. Die Disziplin erstreckte sich nicht nur auf die Fabrik, sondern Owen ließ auch die Siedlung überwachen. Wächter gingen Streife, um Betrunkene aufzuspüren, die am nächsten Morgen zu einer Geldbuße verurteilt wurden. Owen bestand auf Hygiene und erließ ausführliche Vorschriften über das Sauberhalten der Straßen und Häuser. Er führte sogar eine Sperrstunde ein, die vorsah, dass alle Bewohner nach 22.30 Uhr zu Hause zu sein hatten.“²¹

Es ist nicht überaus erstaunlich, dass Owens Unternehmungen in Schottland und in den USA entweder an der temporären Abwesenheit seiner Person oder an der heimlichen Unterminierung dieses Systems durch die ‚unverbesserlichen‘ Arbeiter scheiterten.²² Offenbar verfügten die Menschen über einen stärkeren Willen als angenommen. Ob dieser nun ein guter war, sei dahin gestellt. Nach diesen Eskapaden in die privatpolitische Praxis kehrte Owen zurück nach England. Benevolo behauptet, dass er dort schlussendlich in seinen vornehmlich auf Reden beschränkten Aktivitäten die Öffentlichkeit fand, für die seine Theorie eigentlich gedacht war: die Arbeiterklasse und die sich neu formierenden Gewerkschaften.²³ Diese Behauptung erscheint erstens in der Sache widersinnig, denn Owen hatte genau mit dieser Klasse seine Experimente durchgeführt. Zweitens scheint Benevolo jedoch den Umstand zu verkennen, dass sich der Plan notwendig dann ändert, wenn er in Reden zur Disposition gestellt wird, wodurch zu erwarten ist, dass sich seine Struktur modifizieren wird. Entsprechend bedeutet der Umstand, dass Owen die gesamtgesellschaftliche Landschaft normativer Stellungnahmen mit seinen, des parallelogrammatischen Kontexts beraubten Gedanken bereichern oder inspirieren konnte, nicht, dass jeder dieser Gedanken angemessen, gut oder wünschbar gewesen sein sollte.

21 J. Fulcher, *Kapitalismus*, S. 14f.

22 Owen selbst hätte nicht von Scheitern gesprochen. Seine Unternehmungen sind schließlich als Experimente zu verstehen. Fraglich ist allerdings schon, ob man auf diese Art und Weise Experimente mit Menschen versuchen sollte.

23 „[I]t was only then that Owen, back in England once more and considerably impoverished, met the real public for whom his theories were destined; the working classes and their embryonic trade unions.“ L. Benevolo, *The origins of modern town planning*, S. 52f.

Nachdem mit Owen ein rationalistischer Denker erwähnt worden ist, dem das utopische Potential im Sinne von Denken in bedeutungsvollen Alternativen völlig abgeht, da er Kritik nur übt mit Blick auf die Profitsteigerung in seinen Betrieben, dem es in seinen pathetischen Manifesten und Berichten kaum gelingt, auch nur den Anschein intellektueller Empfänglichkeit für die Vielfalt der menschlichen Lebensform zu vermitteln, und der eines der zentralen Anliegen jeder Geschichte von der guten Stadt, nämlich die Autorschaft des eigenen Lebens dadurch entwertet, dass dem Individuum nicht ein Minimum an Eigenverantwortlichkeit und Vernunftbegabung zugestanden wird, dessen Handlungsoptionen kaum den herkömmlichen Gang des politischen, respektive ökonomischen Geschäfts unterbrechen, d.i. dass nicht die Spur von Kritik an Herrschaftswissen geleistet wird, sei nun auf die echte Utopie von Charles Fourier eingegangen, der versucht, einen durchaus grandios zu nennendes Gedankenexperiment in die Praxis umzusetzen.

B) CHARLES FOURIER ODER DIE STADT DER LEIDENSCHAFTEN

Es dürfte sich zwar um zu viel der Ehre handeln, Charles Fourier, so wie Frank Cunningham es macht,²⁴ zu demjenigen Utopisten zu erklären, der den größten Einfluss überhaupt auf das Nachdenken über die Stadt gehabt hat. Dennoch ist bekannt, dass er Inspirationsquelle für Claude-Nicolas Ledoux und Le Corbusier in der Architektur gewesen ist. In der Literatur reichen die Referenzen von Honoré de Balzac über Walter Benjamin bis hin zu Italo Calvino. Dabei werden in den unterschiedlichen Kontexten der Rezeption klarerweise unterschiedliche Aspekte seines Werks betont, die sich relativ genau anhand der verschiedenen Antworten auf die Frage festmachen lassen, ob es sich bei seiner Utopie um eine Raum- oder um eine Zeitutopie handelt, beziehungsweise, ob Fouriers utopischen Ausführungen als Plan oder als Gedankenexperiment zu verstehen sind. Diese Frage scheint zunächst relativ leicht zu beantworten, denn: Es gibt einen Plan.

Fouriers System der Phalanstères lässt sich kurz erklären.²⁵ Dabei muss zugleich bemerkt werden, dass die Planung dieser Siedlungen, deren Name sich

24 Frank Cunningham, „Cities: A Philosophical Inquiry“, in: *Centre for Urban and Community Studies. Research Bulletin* No. 39, September 2007, S. 1.

25 Fourier entwickelte dieses Konzept einer neuen Lebensgemeinschaft nach der Publikation seiner Theorie der vier Bewegungen in dem noch umfangreicheren, in zwei

von der griechischen, beziehungsweise mazedonischen, weniger an der Polis denn an Alexander dem Großen orientierten, *phalanx*²⁶ ableitet, in Fouriers Oeuvre bedeutend weniger Platz einnimmt, *a place scarcely more than marginal*²⁷, im Vergleich zu der Ausarbeitung seiner eigentlichen Theorie. Im Grunde handelt es sich dabei abermals um eine Art Arbeitersiedlung, genauer: um eine landwirtschaftliche Vereinigung; allerdings ist die Produktion an diesem Ort nicht primär auf Wirtschaftlichkeit ausgerichtet, sondern auf die Perfektion der Leidenschaften. Tatsächlich darf man sich nicht vorstellen, dass die Anlage die landwirtschaftliche Arbeit selbst in ihrem Charakter unbeeinträchtigt ließe. Im Gegenteil: Durch die Anlage, welche die Anziehungskraft der Arbeit bewirken wird, kommt es dazu,

„daß das Vergnügen daran uns zur Landwirtschaft locken wird, die heute für die Menschen aus guter Familie eine Strafe ist. Diese Tätigkeit, das Pflügen zum Beispiel, erfüllt uns verständlicherweise mit einer Abneigung, die an Abscheu grenzt, und der gebildete Mensch wird zum Selbstmord getrieben, wenn er sich nur durch die Pflugschar ernähren kann. Dieser Widerwille wird durch die unwiderstehliche Anziehungskraft der Arbeit völlig überwunden, die die progressiven Serien erzeugen von denen ich jetzt sprechen werde.“²⁸

Bänden erschienenen Buch mit dem Titel: *Traité de l'association domestique-agricole*, Paris/Bossange 1823. Dort entwickelt er die in der Theorie vorgestellte landwirtschaftliche Serie weiter; hier sei zur Skizze des Programms auf die Reformulierung durch Victor Considerant zurück gegriffen, der in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts den vermutlich größten Beitrag zur Popularisierung von Fouriers Gedanken geleistet hat. Vgl. auch: Charles Fourier, „*Traité de l'association domestique-agricole* (1822)“, in: Vittorio Lampugnani et al. (Hgg.), *Anthologie zum Städtebau. Von der Stadt der Aufklärung zur Metropole des industriellen Zeitalters*, Berlin 2008, S. 590-601.

- 26 „Cet édifice s'appelle *Phalanstère*. Fourier donne à toute population le nom de *Phalange industrielle*, comme pur en comparer l'activité pacifique à l'action guerrière de cette célèbre Phalange macédonienne avec laquelle Alexandre conquiert une partie du monde. Le mot *Phalanstère* signifie manoir de la Phalange, de même que le mot *monastère* signifie manoir des moines.“ V. Considerant, *Système Phalanstérien*, S. 24.
- 27 Italo Calvino, „On Fourier II: The Controller of Desires“, in: ders., *The Uses of Literature*, San Diego 1986, S. 220.
- 28 Charles Fourier, „Anmerkung A“, in: ders. *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hrsg. von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt a.M. 1966, S. 362.

Darüber hinaus geht Fourier auch davon aus, dass sich auf diese Weise die Erträge verdreifachen oder gar verzehnfachen²⁹ ließen. Diese Versuchsanlage soll auf die Stadt der Zukunft hinführen, oder doch zumindest die Stadt seiner Gegenwart beseitigen.³⁰ Zu Fouriers Zeit spielte die Industriestadt in Frankreich übrigens noch keine überragende Rolle; so notiert Bebel:

„Die eigentliche Großindustrie hatte im Zeitalter Fourier's noch wenig Bedeutung in Frankreich, sie war hauptsächlich in der sog. Manufaktur organisirt, jener höher entwickelten Theilung der Handarbeit, vereinigt in großen Werkstätten, oder vertheilt in Hausbetrieben, die für einen gemeinsamen Unternehmer arbeiten. Der große Fabrikbetrieb entstand erst in einiger Bedeutung gegen das Lebensende Fourier's.“

Dennoch ist die Stadt Gegenstand seiner Kritik; genauso wie im Übrigen das Land: „The phalanstery is neither urban nor rural, like a small city in a rural setting, or a large monastery or country house. It should be as perfect and unified as the terrain allows.“³¹

Fourier informiert uns sehr genau, woran es bedarf, um sein Experiment zu bewerkstelligen. Das tut er im Übrigen auch deswegen, da er jeden Tag darauf vorbereitet sein will, um jemanden, der sich dafür interessiert, seinen Plan umzusetzen, entsprechend von dessen Praktikabilität überzeugen zu können.³² Das Areal von mindestens einer Quadratmeile Größe soll landwirtschaftlich idealiter vielfältig nutzbar sein, am besten an einem Fluss, hügelig und in Waldnähe. Auch die relative Nähe zu einer Stadt ist wichtig, obschon Wert darauf gelegt werden muss, dass das Phalanstère frei steht und sich sowohl überwiegend autonom unterhalten als auch unerwünschten Besuchern nicht erschließen kann.³³ Zum damaligen Zeitpunkt bedurfte es einer Anschubfinanzierung von 4.000 000 Francs für eine Gemeinschaft von 1500 bis 1600 oder von 1800 bis 2000 Personen, auf jeden Fall von ungefähr 400 Familien. Wichtig ist, dass diese Gemeinschaft sich etwa zu gleichen Anteilen aus Männern und Frauen rekrutiert, die in 810 verschiedene Gruppen, Charaktergruppen nämlich, fallen. Darüber hinaus sind 192 Kinder und Alte, 450 Kranke, Reisende, Novizen usw. sowie 168 Ersatzleute für die Aktiven erforderlich. Ohne diese Zusammensetzung kann das

29 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 52.

30 Malcolm Miles, *Urban Utopias: the built and social architecture of alternative settlements*, London 2008, S. 43.

31 M. Miles, *Urban Utopias*, S. 43.

32 Jeden Mittag soll sich Fourier zur selben Zeit in demjenigen Restaurant eingefunden haben, welches er als Kontaktmöglichkeit für mögliche Finanziers angegeben hatte.

33 M. Miles, *Urban Utopias*, S. 43.

Projekt, die Leidenschaften des Menschen zu verfeinern und die Arbeit attraktiv zu machen, nicht gelingen.

„Angenommen, daß in einem Kanton von 3000 Quadratoises [Toise = 1,949m. (A.d.Ü.)] 1000 bis 12000 Personen wohnen, so wäre es nötig, ungefähr 150²⁵ Serien zu je 300²⁶ Personen zu bilden. Es ist klar, daß diese 150²⁵ Serien 150²⁵ vorherrschende Leidenschaften erfordern, je eine auf 300²⁶ Personen. Jede Person müßte also ungefähr ein Viertel²⁷ der 150²⁵ Leidenschaften empfinden, das heißt 40 vorherrschende Neigungen, um 40 Serien beizutreten.

Die Zivilisierten aber haben meist nur drei bis vier vorherrschende Neigungen. Man wird ihnen also eine große Zahl neuer Bedürfnisse entwickeln müssen und in jedem Einzelnen zehnmal mehr Leidenschaften wecken, als er heute besitzt. Um zu diesem Ziel zu gelangen, müssen wir eine Methode wählen, die all unseren weisen Lehren zuwiderläuft, was aber unwichtig ist, wenn man nur das Ziel erreicht, das darin besteht, die *Arbeit anziehend* zu machen [...].“³⁴

Zu dem Hintergrund dieser Idee sogleich mehr. Um aber abschließend noch das Gewicht, welches in dieser Geschichte von der guten Stadt in der Tat auf die Gestaltung der Umwelt gesetzt wird, darzustellen, sei festgestellt, dass sich Fouriers Liebe zum Detail in der Planung des baulichen Arrangements fortsetzt. Er nimmt an, dass eines der essentiellsten Elemente der sozialen Organisation die Architektur sein muss; die Architektur einer Gesellschaft repräsentiert exakt ihren sozialen Zustand.³⁵

Da nun die Organisation der Gesellschaft nach Fourier aus deren unglückseligen Zustand in einen glücklichen überführt werden muss, bedarf es ebenfalls einer neuen Architektur. Das Prinzip der Reorganisation der Gesellschaft beruht auf dem Prinzip der Assoziation – wohlgemerkt auf dem der *Assoziation*, welches sich von der *Gemeinschaft*, der *communauté*, unterscheidet. Zu diesem Prinzip, respektive zu der nach diesem Prinzip gestalteten Gesellschaft passt ein einzelnes Gebäude, beziehungsweise zwei miteinander verbundene Flügel, die einen Hof säumen. Man darf sich ein Phalanstère wie den Palais Royal in Paris vorstellen – nur besser. In der Mitte dieses Gebäudes ist der Tour d'Ordre angesiedelt, wiewohl der Telegraph, die Sternwarte, die Uhr „etc.etc.“. Gleichermassen im Zentrum sind die Räume, in denen sich die Bewohner erholen können. In den Flügeln selbst und dahinter sind verschiedene Wohnungen untergebracht, „différents de grandeur et d'élégance, mais tous propres, commodes et confortables, tels, en un mot, que les plus riches et les plus pauvres aient la facilité de

34 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 376.

35 V. Considerant, *Système Phalanstérien*, S. 23.

se loger comme ils le désirent.“³⁶ Ein weiteres besonderes Merkmal, das sich angeblich bei Le Corbusier in der Unité d'Habitation als ‚rue intérieure‘ erhalten hat, ist die ‚rue galerie couverte‘: ein Verbindungsgang auf der ersten Etage, der alle Bereiche des Gebäudes erschließt. Er kann im Sommer belüftet, im Winter beheizt werden und erlaubt, sich im ganzen Phalanstère frei zu bewegen, ohne den Launen des Wetters ausgesetzt zu sein („sans être exposé aux intempéries de l'air“³⁷).

„Man kann das Phalanstère als eine Menschenmaschine bezeichnen. Das ist kein Vorwurf, meint auch nichts Mechanistisches sondern bezeichnet die große Komplikation seines Aufbaus. Es ist eine Maschine aus Menschen.“³⁸ Doch welche Idee des Menschen steht eigentlich hinter diesem Plan? Zu welchem Ende ist diese Maschine in Gang und wie erklärt sich der Konstruktionsplan, der ihr zugrunde liegt? Der treibende Motor dieser Maschine ist die Kritik an der Gesellschaft. Deswegen muss im Folgenden dieses Moment mit Blick auf ihren Charakter rekonstruiert werden, genauso wie die versuchsweise Bestimmung kreativer, hypothetischer Handlungsoptionen im Lichte der sie generierenden Theorie.

C) DIE THEORIE DER VIER BEWEGUNGEN UND DER ALLGEMEINEN BEZIEHUNGEN

Dabei stellt es zunächst ein Problem dar, Fourier klar in eine wissenschaftliche Tradition einzuordnen; nicht zuletzt besteht sein methodisches Programm gerade darin, mit diesen allen zu brechen.

„[D]ie Menschen sollen erfahren, daß die [bislang] erworbenen Kenntnisse kaum ein Viertel dessen ausmachen, was noch zu erreichen ist, und daß sie alle auf einen Schlag durch die ‚Theorie der allgemeinen Bestimmungen‘ zu erwerben sind. Diese Theorie ist der Schlüssel zu allen Erfindungen, die der menschliche Geist zu begreifen vermag. Sie wird uns durch plötzliche Kenntnisse einweihen, die zu erwerben noch zehntausend Jahre gekostet haben würde, nach der Langsamkeit der gegenwärtigen Methoden zu schließen.“³⁹

36 V. Considerant, *Système Phalanstérien*, S. 24f.

37 V. Considerant, *Système Phalanstérien*, S. 25.

38 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Band II, hrsg. v. Rolf Tiedemann, [W 4,4], Frankfurt a.M. 1983, S. 772.

39 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 45.

Anstoß, eine so grundsätzlich neue Untersuchung anzustellen, war nach Fouriers eigener Aussage eine Begebenheit in einem Pariser Restaurant gen Ende des 18. Jahrhunderts, die ihn empörte und den absoluten Willen entfachte, die Probleme der Zivilisation⁴⁰ ein für alle Mal zu lösen:

“Dining in a Parisian restaurant in the 1790s, Charles Fourier was aghast that an apple cost fourteen sous, the price of a hundred apples in the countryside. From that moment, he later testified, he began to analyze the evils of the contemporary economy and to plot its overthrow.”⁴¹

Dieser Apfel ist mit Fourier als der vierte Apfel zu verstehen, der in die Geschichte eingehen würde: „Two were famous by the disasters they caused, those of Adam and of Paris, and two by the services rendered to mankind, Newton’s and my own.“⁴² Nachdem das Schlechte, der Sündenfall der Menschheit und der Krieg, so plötzlich in die Welt hatten kommen können, musste sich das Gute ebenso unvermittelt⁴³ bewerkstelligen lassen. Und wo Newton die Grundgesetze der Bewegung und das Gesetz der Schwerkraft entdeckt hatte, sollte es ihm doch möglich sein, die Gesetze der sozialen Bewegung und der universellen Anziehungskraft zu entdecken. Diese Apfelgeschichte gibt allerdings nicht nur Aus-

40 Oben wurde gesagt, dass es zwei Formen der Erzählung von der Stadt gäbe; eine, die die Stadt als Produkt der Zivilisation begreift und sie genau aus diesem Grund, da die Zivilisation als solche den Menschen unglücklich macht, abschaffen möchte; eine andere, die die Zivilisation grundsätzlich als hilfreich oder als unabdingbar für das gelungene Leben einschätzt. Im Falle Fourier scheint trotz seiner totalen Kritik der Zivilisation klar zu sein, dass auch für ihn ein Leben ganz außerhalb der Gesellschaft nicht das gelingende sein kann. Insbesondere meint er mit dem Wort Zivilisation auch *die Zivilisation seiner Zeit*. Vgl. Joan Roelofs, „Charles Fourier: Proto-Red-Green“, in: David Macauley (Hg.), *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*, New York/London 1996, S. 44.

41 Carl G. Guarneri, *The Utopian Alternative. Fourierism in Nineteenth-Century America*, Ithaca and London 1991, S. 16.

42 Fourier nach C.G. Guarneri, *The Utopian Alternative*, S. 16.

43 Wenn denn nur die Menschheit sich von ihrer vermeintlichen Zivilisation verabschiedete, wenn wir uns nicht „durch oberflächliche Menschen irreführen“ ließen, könnte „der Versuch vielleicht schon im Lauf des nächsten Sommers abgeschlossen sein [...]. Dann wird die ganze Welt zur allgemeinen Harmonie übergehen, und schon heute müßt ihr euer Verhalten auf die zeitliche Nähe und die leichte Durchführbarkeit dieser ungeheuren Revolution einstellen.“ Ch. Fourier, *Theorie*, S. 380.

kunft über Fouriers wunderlichen Charakter, sondern versinnbildlicht zugleich eine philosophische Mode seiner Zeit.

„The idea of harmony, prevalent in the natural sciences since Newton’s analysis of the ordered and harmonious universe was raised to the philosophical status of a metaphysic during the eighteenth century, and then extended to the social sciences as an explanatory principle.“⁴⁴

Bei Fourier handelt es sich dennoch definitiv nicht um einen gut ausgebildeten Philosophen oder Sozialwissenschaftler. Zwar hat er, nachdem seine Pläne, Logik und Physik zu studieren, vereitelt worden waren⁴⁵, private Studien in Astronomie, Naturgeschichte, Physik, Chemie, Geographie, Architektur, Anatomie⁴⁶ und des Sozialen betrieben; dennoch: „Little in Fourier’s background presaged such intellectual ambitions.“⁴⁷ So bemüht auch Elisabeth Lenk den Vergleich zwischen ihm und dem Douanier Rousseau:

„Wie Rousseau ein von außen kommender Sonntagsmaler so sei Fourier ein ‚sociologue du dimanche‘, ein Sonntagssociologe gewesen. In der Tat ist Fourier ebenso wie der Douanier Rousseau ein Autodidakt, dem die Not der Unkenntnis akademischer Mittel zur Tugend wird, indem er deren Beschränktheit aufsprengt. Beider Genie trägt den Stempel einer von den [Zukünftigen] gleichermaßen belächelten wie bewunderten Naivität.“⁴⁸

All das ist Fourier jedoch auch selbst bewusst – und überaus gleichgültig.⁴⁹ Immerhin geht es nicht um ihn, sondern um seine Entdeckung. Dabei kann diese al-

44 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopia*, S. 167.

45 August Bebel, *Charles Fourier*, Teddington 2008, [EA 1890] S. 11.

46 A. Bebel, *Fourier*, S. 13.

47 C. G. Guarneri, *The Utopian Alternative*, S. 16.

48 Elisabeth Lenk, „Einleitung zur deutschen Ausgabe der ‚Theorie der vier Bewegungen‘ von Charles Fourier“, in: Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hrsg. von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt a.M., 1966, S. 7f.

49 Vgl. Fourier, *Theorie*, S. 47. Auch in Punkt 8 seiner „Ratschläge für die Zivilisierten, die baldige soziale Metamorphose betreffend“ rät er dem Leser, sich keinesfalls von den Kritikern, die etwas gegen seine Person einzuwenden haben, ablenken zu lassen. „Die Art, wie sie [die Entdeckung] mitgeteilt wird, ist belanglos!“ Er übt auch Selbstkritik, aber zuvor noch Kritik am Publikationswesen: „So lange ich diese Entdeckung nicht publiziert habe und mich darauf beschränke, sie nur anzudeuten, ist jede Kritik unberechtigt. Gewiß müsste diese Ankündigung nicht einen ganzen Band füllen, aber

leine im Paradigma der Zeitutopie, oder des Plans gar nicht angemessen gewürdigt werden. So meint auch Italo Calvino:

„The order proposed by Fourier was, in the first instance, a mental order, not abstract but phantasmal, a system of relationships between people and, even more, of relations within each individual person, concerning knowledge and inner clarity.“⁵⁰

Damit wird klar, dass Fourier auch, wenn nicht sogar primär, durch die Popularisierung seiner Theorie auf die Lebenswelt zurück wirken wollte. In dieser Theorie verfährt er in hohem Maße kreativ, was die Erörterung hypothetischer Handlungsoptionen anbelangt. Fourier hat in der *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Beziehungen*, seinem ersten Werk⁵¹ aus dem Jahre 1808, nichts weniger vor, als die „Menschheit zur Kenntnis ihrer Bestimmungen zu erheben.“⁵² Um eine solche Theorie leisten zu können, wendet er zwei Prinzipien an, die eindeutig als Elemente externer Kritik zu interpretieren sind.

Das erste Prinzip ist das des *unbedingten Zweifels*, wodurch die überaus notwendige epistemische Bedingung des Aufgebens aller Vorurteile erwirkt werden kann.

„Man muß also an der Zivilisation zweifeln, an ihrer Notwendigkeit, ihrer Vorzüglichkeit und ihrer Dauer. Das sind Probleme, die zu stellen die Philosophen nicht wagen, denn wenn sie der Zivilisation mißtrauten, würden sie ihre eigenen Theorien dem Zweifel überantwortet haben, ihre Theorien, die sich alle auf die Zivilisation gründen und die im selben

ich mußte mich der öffentlichen Meinung fügen, die Bände sehen will. Jeder fragt zuerst, wieviel Bände die Entdeckung füllen werde, und man scheint zu glauben, sie könne nicht viel wert sein, wenn sie nicht einige Bände füllte. Ich muß meinen Gegenstand also ausschmücken und mehr oder weniger schlechte Bücher schreiben [...] Ich brüste mich mit meiner Unkenntnis – je größer sie ist, um so größer die Schande der Gelehrten, welche mit allen Kenntnissen, die mir fehlen, die Gesetze der sozialen Bewegung nicht zu finden vermochten, welche das Glück nicht voraussahen, das ich allein der Menschheit eröffnet habe, ohne daß irgend jemand einen Anteil an meiner Entdeckung beanspruchen könnte.“ Ebd. S. 380f.

50 I. Calvino, „The Controller of Desires“, S. 221.

51 Diesem ersten Werk, sollten noch acht weitere Abhandlungen folgen. Es finden sich hierauf viele Hinweise in dem Text; dennoch kam es zu diesen nicht. Mit Bebel (S. 17) soll hier davon ausgegangen werden, dass sich hier schon alle grundlegenden Gedanken angelegt finden.

52 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 44.

Augenblick wie diese fielen, wenn es gelänge, sie durch eine bessere soziale Ordnung zu ersetzen.“⁵³

Hiermit sind zwei weitere Prämissen verbunden: Erstens, dass die beginnende Industrialisierung und die moderne Zivilisation die „Umkehrung der natürlichen Ordnung“⁵⁴ darstellen, und zweitens, dass von der Gesellschaft als einer evoluti-onären ausgegangen werden kann. Auch bei Fourier fungiert die Vorstellung einer wahren Natur als Maßstab, gegen den die Gesellschaft – genauer: diese seine Zivilisation – gemessen, und für wertlos, und mit absurder Gewissheit auf das menschliche Unglück zusteuernd befunden wird.

Aufgrund dieser fulminanten Verkehrtheit dessen, was der Mensch aus seiner Natur zur Kultur gemacht hat, ist das zweite theoretische Prinzip das der *völligen Abweichung*. Man muss sich von allem Herkommen frei machen und zugleich nicht aus den Augen verlieren, dass es, ganz im Sinne der Forderung nach einem an spezifische Situationen gebundenen Problembewusstsein, um die Lösung „ganz gewöhnlicher Probleme“ geht. Und Fourier ist sich darüber im Klaren, dass eines der gewöhnlichsten Probleme darin besteht, wie man die Unterschiede der Menschen vereinen kann, und kommt zu einer doch eher ungewöhnlichen Lösung: Widerstreitende Interessen, Wünsche und Eifersüchteleien lassen sich nicht dadurch beheben, dass man den Menschen umerzieht, ihre Seelen umwendet auf eine einheitliche Idee des Guten. Vielmehr lassen sich die widerstreitenden menschlichen Leidenschaften „nach Vorschrift“ so entwickeln, dass allein der Reiz des Reichtums und des Genusses⁵⁵ ausreichen wird, um unvorstellbar gelungene Kooperationsvorteile zu erzielen. Diese einigermaßen gewagte Hypothese wird dadurch versucht zu untermauern, dass erklärt wird, welche spezifische ‚Wissenschaft‘ diese Theorie ermöglicht: das Studium der Anziehungskraft als menschliche Leidenschaft;

„da man die Anziehungskraft nicht *eindämmen* kann, [muß man] vor dieser Verführerin, die zu den Pflichten im Gegensatz steht, die Waffen strecken, ihre Gesetze studieren, statt ihr die unseren aufzuzwingen [...], über die sie spottet und über die sie sich zur Ehre Gottes und zur Beschämung unserer schwankenden Systeme ewig lustig machen wird.“

53 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 48f. Descartes hatte, wie Fourier meint, zwar schon eine ungefähre Vorstellung von der Bedeutung des Zweifels; Fourier zufolge waren dessen Zweifel jedoch einigermaßen lächerlich, falsch gerichtet und führten nur zu Haarspaltereien. Ebd.

54 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 47.

55 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 53.

Dabei ist diese Anziehungskraft aber nicht als pralle Begierlichkeit zu verstehen und entsprechend ist es auch aussichtslos, in den verkehrten Begierden der Menschen irgendeinen normativ relevanten Tatbestand zu entdecken, auf den mit den Mitteln der Vernunft eingewirkt werden könnte. Denn nicht die menschliche Vernunft, oder das, was bislang darunter verstanden wurde, sondern die Theorie der leidenschaftlichen Anziehungskraft selbst weist den Menschen den Weg zum Glück, welches – das ist die frohe Botschaft – von Gott selbst vorgesehen ist. Bezüge zu Gott finden sich etliche; allerdings ist auch dieser Gott ein sehr unüblicher, Bebel schreibt ein „materialistischer“.⁵⁶ Die Gesetze der leidenschaftlichen Anziehungskraft stimmen denn auch „in allen Punkten mit denen, der körperlichen Anziehungskraft überein[...]“.⁵⁷

Gleichzeitig lässt sich Fouriers Theorie ‚vermutlich‘ auch auf die Tiere, Pflanzen und Mineralien – auf die Gestirne offenbar sowieso – und nicht nur auf menschliche Körper beziehen; diese Theorie und die Einheit der vier Bewegungen – der *materiellen*, der *organischen*, der *animalischen*, und schließlich der *sozialen* – eröffnen eine durch und durch neue, wissenschaftliche Welt: „Von dem Augenblick an, da ich die beiden Theorien über die Anziehungskraft und die Einheit der vier Bewegungen gefunden hatte, begann ich in dem Zauberbuch der Natur zu lesen.“⁵⁸ Diese neue, erstaunlich glückvolle Welt beruht dann auf einer „fester gegründeten Wissenschaft, die die philosophischen Wissenschaften zum Schweigen bringen wird.“⁵⁹

Das dieser Welt zugrunde liegende Zauberbuch der Natur, oder die sie konstituierende, metaphysische Struktur, lässt sich dann verstehen, wenn man Einsicht in die ewigen Prinzipien derselben gewonnen hat: Dabei handelt es sich erstens um Gott, oder eine Form von Spiritualität, die als aktives, bewegendes Prinzip fungiert; zweitens um die Materie als inaktives, bewegtes Prinzip; und

56 „Es sei nun wichtig, eine kleine Zahl von Charaktereigenschaften Gottes zu kennen, deren Studium uns zu weiteren Schlüssen führe. „Dahin gehören: 1. die vollständige Leitung der Bewegung; 2. die Oekonomie der Spannkkräfte; 3. die vertheilende Gerechtigkeit; 4. die Universalität der Vorsehung; 5. die Einheit des Systems.“

Man sieht, Fourier macht sich allerdings die Arbeit leichter als die Philosophen; die Existenz Gottes ist für ihn unbestritten, er setzt das Descartes'sche: „Ich denke, also bin ich“, einfach um in den Satz: „Die Welt ist da, also besteht Gott.“ Und ist einmal dieser Gott als Weltschöpfer anerkannt, so muß er natürlich auch die ihm zugeschriebenen Eigenschaften haben, denn ohne diese Eigenschaften wäre er nicht Gott.“ A. Bebel, *Fourier*, S. 38.

57 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 57.

58 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 58.

59 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 44.

drittens um die Gerechtigkeit, beziehungsweise um mathematische Gesetze, als regulierendes Prinzip. Diese finden sich – natürlicherweise – analog im Menschen wieder, in Form der Leidenschaftlichkeit als aktives, bewegendes Prinzip, des Körpers als inaktives, bewegtes Prinzip, und der Intelligenz, als neutrales, regulierendes Prinzip.⁶⁰

Es zeigt sich, dass sich diese, von der Leidenschaft als geistigem Prinzip durchwalkte Einheit von Mensch und Kosmos intelligenterweise durch mathematische Gesetzmäßigkeiten in einen Zustand der natürlichen Gerechtigkeit bringen lässt. Die Welt ist in ihrer Erscheinung von aussagekräftigen Verhältnissen mathematischer Natur durchdrungen. Hierbei verschiebt sich das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit: Die wirkliche Welt, die ihrem externen Status nach eine ideale und andere ist, wird mit aller Macht in die Lebenswelt hineingezaubert und nur wenn sie sich in dieser verwirklichen kann, macht es Sinn von echter Wissenschaft und philosophischer Erkenntnis zu sprechen. Hierin findet die schon eingangs angemerkte, methodische Unmöglichkeit nach Platon statt: „Die euphorische Überbewertung der ‚Wirklichkeit‘, als sei sie ganz und gar von Regel und Gesetz durchdrungen und daher – prinzipiell – ohne Rest mathematisch berechen- und rational erklärbar, könnte Platon nicht teilen.“⁶¹

Insofern geht es Fourier allerdings nicht in einem klassischen Sinn um moralische Besserung, die in irgendeiner Form, auch nur ansatzweise nicht von dieser Welt sein könnte. Auch kann er in systematischer Hinsicht nichts aus erkenntnistheoretischen Spekulationen über Begrifflichkeiten gewinnen. Erkenntnis ist leidenschaftlich zu begreifen, und alleine, dass es sich so verhält, hat in seinem System den Status einer transzendentalen Prämisse:

„Indem Gott den Menschen schuf, ihn mit Trieben und Leidenschaften ausstattete, wollte er, daß der Mensch damit glücklich sei. Es ist also nicht anzunehmen, daß diese Triebe schädliche sind, daß der eine oder der andere unterdrückt werde oder unbefriedigt bleibe. Die Befriedigung seiner Triebe schafft vielmehr die Harmonie des Menschen mit sich selbst und mit Gott.“⁶²

Die Tatsache, dass wir als Mitglieder der heutigen oder damaligen Gesellschaft – wenn sich, um in Fouriers System zu bleiben, schon begrifflich diesbezüglich nichts einwenden lässt – aus Erfahrung eher geneigt wären, anderer Meinung zu sein, spricht nicht für diese unsere, gegebene Meinung – sondern gegen die Ge-

60 Vgl. A. Bebel, *Fourier*, S. 37, 54.

61 A. Schmitt, *Die Moderne und Platon*, S. 239.

62 Vgl. Ch. Fourier, *Theorie*, S. 129-139; A. Bebel, *Fourier*, S. 18.

sellschaft. Gemessen an der Ordnung, wie sich Fourier sie vorstellt, sieht diese auch tatsächlich wenig attraktiv aus.

Fourier nimmt nämlich an, dass sich der Baum der menschlichen Leidenschaften vom Stamm ausgehend, der übrigens aus dem Bedürfnis des durch grenzenlose Menschenliebe geprägten Individuums besteht, sich und seine Umwelt in ein harmonisches Verhältnis zu bringen (*Unitéismus*), aus drei Ästen entwickelt: Der erste ist dabei der *Luxismus*, der zweite der *Gruppismus*, der dritte der *Seriismus*. Aus dem *Luxismus* gehen fünf weitere, nachgeordnete Leidenschaften hervor, die in etwa den Verlangen der Sinne entsprechen, und die nach dem Kompositionsprinzip auf die Verbindung von innerlicher Gesundheit und äußerlichem Reichtum hin streben. Aus dem *Gruppismus* entstehen die affektiven seelischen Leidenschaften des kooperativen Geistes, der Freundschaft, der Liebe, des Sinns für Familie und Verwandtschaft. Der *Seriismus* erzeugt die distributiven seelischen Leidenschaften, d.i. den Trieb zum Wettbewerb (*Cabaliste*), zur Abwechslung (*Papillone*) und zur Begeisterung (*Composite*). Dabei wird schon ersichtlich, dass im Grunde das Ganze, das durch eine enorme Vielfalt gekennzeichnet ist, zusammengehalten wird durch das Bedürfnis des Menschen nach Harmonie, welches ja den Stamm darstellt. Hat man nun einmal diesen Mechanismus der Leidenschaften erkannt und wie sie sich in den verschiedenen 810 Charaktertypen ausnehmen, ist es ein Leichtes, die Gesellschaft so einzurichten, dass jeder dieser Triebe sprießen kann. Dabei ist vor allem darauf zu achten, dass gerade nicht das Prinzip der Arbeitsteilung angewandt wird, sondern jeder nur ein Kürzestmaß an Zeit auf eine Tätigkeit verwendet und dann – schmetterlingshaft wie es der Trieb zur Abwechslung ja schon im Namen anzeigt – zur nächsten flattert. Auch diejenigen Leidenschaften, die in der zeitgenössischen Gesellschaft als negativ gelten müssen, können in Harmonie gedeihen; der Mörder kann seine destruktiven Leidenschaften gut als Metzger in den Dienst der Gesellschaft stellen; die kleinen, lärmenden Kinder werden sich mit Begeisterung für den Mülldienst einteilen lassen. Im Ergebnis aber wird eine Gesellschaft entstehen, die vor allem geprägt ist, durch allgemeinen Reichtum, Freiheit und Gerechtigkeit.

Es mag erstaunen, dass Fourier, der schon als Neunjähriger⁶³ dem Handel ewigen Hass schwor⁶⁴, so sehr auf das Prinzip des Luxus setzt. Deswegen wurde

63 A. Bebel, *Fourier*, S. 11.

64 Aus dieser Ablehnung der Wirtschaft, respektive des Kapitalismus mögen sich die irritierenden Urteile über eine Reihe von Bevölkerungsgruppen erklären: So sind ihm Chinesen besonders zuwider; dahinter kommen Juden. Aus derselben Einstellung heraus erwächst seine Gegnerschaft zu England, das Bestreben, das Inselmonopol zu unterdrücken. Weshalb die Türken wiederholt der ‚Absurdität‘ bezichtigt werden, wird

ihm zuweilen auch vorgeworfen, gar kein Sozialist zu sein. Dennoch scheint sich hinter diesem Aspekt eine gewissermaßen normative Einsicht in die menschliche Natur zu verbergen: Die Menschen sind nicht nur unterschiedlich, sondern sie sollen es auch sein.⁶⁵ Gleichzeitig sehen wir nicht, dass es dessentwegen, wie beispielsweise in der Stadtentstehungsgeschichte bei Platon, zu einem sinnlosen Wachstum, zu unvernünftiger Prasserei infolge eines für natürlich (hin)-genommenen Anwachsens der Begierden kommen muss. Vielmehr deutet alles auf zwei Ziele hin: erstens auf einen der menschlichen Natur entsprechenden Pluralismus auf der Grundlage der Verfeinerung der Leidenschaften, des *raffinements*; zweitens ist auch davon die Rede, dass die Menschheit nur dann glücklich werden kann, wenn alle in der Lage dazu sind, ihre Leidenschaften zu verfeinern. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse auf der Stufe der Zivilisation bleiben, „sind die wissenschaftlichen Errungenschaften eher unheilvoll als nützlich“⁶⁶, da die meisten ein Leben führen, das mehr von Entbehrungen, als von Genuss geprägt wird. Und so warnt er nicht zuletzt gerade vor einer solch ‚unglücklichen‘ Entwicklung der Wirtschaft:

„Welche Aussichten für Paris und London und für die modernen Staaten, deren händlerische Raserei gegen die Vernunft und gegen die Natur sind. Sie ist unserer Gesellschaften überdrüssig, stößt eine nach der anderen um und spottet ohne Unterschied über unsere Tugenden und Laster. Die Gesetze, die für die Orakelsprüche der Weisheit gelten, und die vergänglichen Richtlinien der Börsenspekulation führen uns gleichermaßen zum politischen Schiffbruch.“⁶⁷

wenigstens in diesem Zusammenhang nicht klar. Die ebenfalls skurrile Negierung der gemeinsamen Abstammungsgeschichte der Menschen, vgl. S. 103, lässt sich vielleicht aus einer eklatanten Verwirrung hinsichtlich der Bedeutung äußerlicher Unterschiede erklären. In normativer Hinsicht geht Fourier aber davon aus, dass Gott in den Menschen „nur eine einzige Familie [sieht], deren Mitglieder das gleiche Recht auf seine Wohltaten haben.“ Ch. Fourier, *Theorie*, S. 346.

65 Eine ähnliche Beobachtung macht Roelofs in „Charles Fourier: Proto-Red-Green“, S. 46. Sie zieht hieraus aber nicht den Schluss, dass Vielfalt als Bestandteil von Fouriers Harmonie-Begriff normativ gesprochen gut ist.

66 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 64.

67 Ch. Fourier, *Theorie*, S. 350.

D) PRÜFUNG UND KRITIK: KOSMISCHER ANTHROPOZENTRISMUS?

Angesichts dieses Amalgams aus zeitlos anmutenden Diagnosen und schwer nachvollziehbaren philosophischen Thesen stellt sich natürlich zuerst die Frage, ob Fourier eigentlich irgendwo nachhaltig Erfolg gehabt hat – im Denken oder in der Praxis. Die ab 1822 einsetzende Phase, in der sich Fourier verstärkt um die Realisierung seiner Pläne bemüht, muss hier nicht in ihrer Fruchtlosigkeit referiert werden.⁶⁸ Selbst wenn er allerdings Erfolg gehabt hätte, spräche dies noch nicht notwendigerweise für sein normatives System, das hier den Gegenstand der Untersuchung darstellt.

In geistesgeschichtlicher Hinsicht mag interessieren, dass sich William James – mit einer spezifischen Schwerpunktsetzung auf die spirituelle Dimension – stark für Fouriers Projekt interessiert hat.⁶⁹ Darüber hinaus wird ihm ein Einfluss auf John Stuart Mill wie auf die 68er Bewegung des 20. Jahrhunderts attes-

68 Tatsächlich hatte Fouriers Theorie in Hinsicht auf ihren Projektcharakter nicht in Europa, sondern in den USA den größten Einfluss. Als Fourier selbst schon ein frustrierter und recht grimmiger Prophet geworden war, traf er 1832 auf Albert Brisbane. Dieses Treffen hinterließ einen bleibenden Eindruck bei letzterem, so dass er fast über Nacht durch sein Propagieren der Fourier'schen Ideen eine ganze Reihe fourieristischer Aktivitäten in den Nordstaaten in Gang brachte. Ab 1842 wurden dann fast dreißig Phalanstères zwischen Massachusetts und Iowa gegründet. Die berühmteste unter diesen, Brook Farm, in West Roxbury, Massachusetts, war von George Ripley 1841 als ein Ableger des Transcendentalism gegründet worden und hatte bis die Gemeinde zum Fourierismus 1844 übertrat, schon Hawthorne, Emerson und Margaret Fuller als Mitglieder gewonnen. C.G. Guarneri, *Fourierism*, S. 2. Letztere standen dem Projekt allerdings nicht uneingeschränkt unkritisch gegenüber.

69 Vgl. *Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology* auf <http://people.bu.edu/wwildman/bce/james.ht>. Oder auch: Paul Jerome Croce, „James saw social reform, especially the idealistic schemes of the utopian socialists, as the most exciting prospect for mankind's abandonment of selfishness. He was particularly enthusiastic about the meticulous and messianic social scientific plans of Charles Fourier, whose planned communities and visions of a perfected society promised that all could act with social-minded selflessness. While Fourier and other communitarian reformers presented plans to transform society, James saw in their schemes the potential realization of man's cosmic destiny through the spiritual awakening of society.“ In: *Science and Religion in the Era of William James: Eclipse of Certainty*, Chapel Hill u.a. 1995, S. 60f.

tiert. Mag bei Mill der radikale Individualismus und die Vorstellung von einer Hierarchie der Lüste, die dieses Projekt trägt und der es gewidmet ist, Anklang gefunden haben, so schrieben sich die 68er das Motto „Phantasie an die Macht“ mit auf eines der zahlreichen Banner. Angesichts des Umstands, dass darüber hinaus wenige Denker systematisch an Fourier anschließen konnten, müssen die Gründe für diese sowohl praktische als auch theoretische Unvereinbarkeit interessieren.

Einer dieser Gründe ist darin zu sehen, dass Fouriers System genauso wie die Theorieentwürfe von Owen, William Godwin oder Saint-Simons, schwer mit dem herkömmlichen Instrumentarium der Philosophie oder der Sozialwissenschaften zu untersuchen sind: „Like mythological beasts, they are composed of oddly assorted parts.“⁷⁰ Das bedeutet, dass Fourier in seiner Geschichte von der guten Stadt, respektive von der glücklichen Welt, beständig die Grenzen zwischen Positivismus und Realismus, zwischen Ideologie und Metaphysik unterläuft und damit eine Naivität an den Tag legt, die an Skrupellosigkeit zu grenzen scheint.⁷¹

Es ließe sich entsprechend Vieles an bizarren Folgerungen aus Fouriers System anführen – von kopulierenden Planeten bis hin zum Anti-Wal –, was ihm ohne gutwillige Interpretation als grenzwertige, mindestens in hohem Maße unwissenschaftliche Extravaganz angekreidet werden könnte.⁷² Dennoch:

„Fourier, who upsets the disposition of the plants, is no more ridiculous than the Hegel of the Philosophy of Nature, who claims to explain the animal and vegetable kingdoms by a series of theses, antitheses, and syntheses ... The most illustrious thinkers have had recourse to bizarre and highly artificial constructions to escape from the contradictions of their metaphysics or to reconcile scientific discoveries with religious beliefs. [...] Yet these philosophers are not treated as madmen, but studied with the greatest respect.“⁷³

Mit dem größten Respekt ließe sich also wohl auch für die Hegel'sche Geschichtsphilosophie eine Unvereinbarkeit mit dem zeitgenössischen Verständnis von Geschichte feststellen. Der Verlauf der sozialen Menschheitsgeschichte bei

70 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopia*, S. 187. Vgl. auch ebd. S. 175.

71 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopia*, S. 174.

72 „To give the Fourierist the serious hearing they deserve, we have to discard one more burden of previous historical writing: the notion that historical change is inexorable or inherently progressive. Applied to industrialization, this notion assumes a series of inevitable stages to which the ‚impractical‘ or ‚visionary‘ failed to adjust.“ C.G. Guarneri, *Fourierism*, S. 5.

73 Emile Lehoucq zit. nach I. Calvino, „Controller of Desires“, S. 226.

Fourier – in Abhängigkeit von der borealen Krone des Planeten Erde wohlge-
merkt – in vier Phasen – aufsteigendes Chaos, aufsteigende Harmonie, abstei-
gende Harmonie, absteigendes Chaos –, die jeweils zwischen 5 und 35 tausend
Jahre andauern und in weiteren 36 Perioden noch genauer spezifizierbar sind,⁷⁴
dürfte uns heute wenigstens genauso unplausibel vorkommen, wie ein absoluter
Weltgeist.

Dabei kommt es durch diese Unübersetzbarkeit im Falle Fouriers dazu, dass
nur mehr die verzeitlichte Komponente der Utopie, gewissermaßen die der uto-
pischen Ideen entvölkerte Ruine des Systems überdauert. Derart allein stehend
kann sie im Sinne der Zeitutopie schlicht nicht als gelungene Handlungsoption
gelten.

„Of all the bizarre neologisms that cram his pages, only one was accepted and consecrated
by common use in all languages of Europe: ‚phalanstery.‘ Having little by little lost its fu-
turistic connotations, the term has ended up by standing for the enormous monotonous
low-rent complexes on the outskirts of cities – exactly the opposite, in fact, of the multi-
colored, multiform world imagined by a man who was described by a publicist of his
times as ‚the Ariosto of utopians.‘“⁷⁵

Der Grund dafür, dass der Wissens-, respektive Vernunftbegriffes der Fourier-
schen Geschichte von der guten Stadt so unplausibel ist, lässt sich hinsichtlich
ihrer Verschiedenheit von der platonischen Unübersetzbarkeit der Ideenlehre,
dadurch auf den Punkt bringen, dass die Utopisten schlicht die Verankerung der
Ideen in einer Welt jenseits der Erscheinungen gelöst und ihre Existenz in die
Zukunft verlegt haben – „[they] simply unhooked the top end from Heaven and
slung it into the Future.“⁷⁶ Diese Änderung des Vernunftbegriffs beruht wie er-
wähnt auf der zentralen Rolle, die das Modell der Naturwissenschaft beim Auf-
bau dieser wissenschaftlich informierten Erzählung spielt. Dieses strengen Re-
geln folgende Wissen um die Gesetze der Natur, die eine harmonische Ordnung
derselben vorgeben, stellt sich in den Augen, auch von Owen, aber mehr noch
Fouriers so überaus sinnfällig in seiner Absolutheit, schön in seiner schlichten
Komplexität und unerbittlich wie sein moralisches Empfinden selbst dar, so dass

74 Vgl. das „Schema des Verlaufs der sozialen Bewegung“, in: Ch. Fourier, *Theorie*,
Einlage zwischen S. 88 und S. 89.

75 I. Calvino, „Controller of Desires“, S. 219f.

76 Mary Midgley, *Beast and Man: The roots of human nature*, London 1995, zit. nach S.
Clark, *Living Without Domination*, S. 55.

es schlicht zu verlockend ist, um es nicht versuchsweise auf die soziale Welt zu übertragen; es ist, mit Goodwin, „seductively comprehensible to laymen“⁷⁷.

In Bezug auf das Menschenbild, beziehungsweise die Erwartungen an die Vernunft verstanden als Rationalität – bei Fourier ihrer Natur gemäß dem universalen Kompositionsprinzip – offenbart sich bei aller scheinbaren Freiheit und Betonung des Individuums⁷⁸ der krasse Determinismus, der schon bei Owen be-
anstandet wurde; Fourier stellt sich in diesem Punkt als Sonderfall dar.

Bei Robert Owen ist der Mensch gerade weil er nicht mehr ist als das Produkt der Dinge, die er im Laufe seines Lebens gelernt (im Sinne von erfahren) hat, uneingeschränkt lernfähig. Er kann mithin zum gelungenen Leben, das sich vor allem in einer Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen aufgrund von als moralisch anzusehenden Handlungsweisen auf Seiten der Arbeitnehmer wie auf Seiten der Arbeitgeber äußert, trainiert werden. Dieses bedeutet zwar auch die umfassende Integration in eine Arbeitergemeinschaft, wo gesellschaftliche Einrichtungen wie korporatistische Arbeit, egalitäre Bildung, eine minimale Privatheit des sozialen Nahbereichs und basisdemokratische Politik im Geiste der Idee einer moralischen Besserung vorhanden sind. Die wohlmeinende Bevormundung auf der Grundlage unbezweifelbarer Erkenntnis erlaubt jedoch ein Disziplinarsystem, in welchem die Teilnahme an sozialen, kulturellen und ökonomischen Strukturen zu einer intellektuell wie auch materiell nivellierten Zivilisation führt. Diese ist gekennzeichnet durch ein hohes Maß an ökonomischer Produktivität bei gleichzeitiger individueller Freiheitsberaubung. Die politische Ordnung beruht auf rationalistisch explizierten Prinzipien; die Angabe von Gründen ist möglich, aber weder erforderlich noch ersprießlich.

Bei Charles Fourier wiederum bedarf nicht der Mensch einer intellektuellen oder moralischen Besserung im Sinne einer Angleichung des Menschen an die Erfordernisse der Zivilisation. Vielmehr ist es die Zivilisation beziehungsweise der ganze Kosmos, der auf die Befriedigung des in seiner Leidenschaftlichkeit immer schon guten Menschen ausgerichtet werden muss – wenn der Mensch dabei etwas zu lernen hat, dann ist es, seinen Leidenschaften zu folgen. Denn er ist an sich zutiefst individualistisch veranlagt, sein Handeln wird von seinen Lei-

77 B. Goodwin, *Social Sciences and Utopia*, S. 178.

78 „All four thinkers [Owen, Fourier, Godwin, Saint-Simon] could be classified as methodological individualists because of the attention which they devote to human nature, although this label is used in many ways. Certainly they hold to what Watkins describes as ‘the central assumptions of the individualistic position ... that no social tendency exists which could not be altered *if* the individuals concerned both wanted to alter it and possessed the appropriate information.“ B. Goodwin, *Social Sciences and Utopia*, S. 186.

denschaften motiviert und insofern sind jegliche Einschränkungen seines Strebens unzulässig. Dabei wird davon ausgegangen, dass sich diese verschiedenen Formen des Strebens zueinander komplementär verhalten, wenn sie denn nur gemäß der wiederum metaphysisch-kosmologisch abgesicherten, vernünftigen Ordnung eingerichtet werden. Dabei spielt auch die Ausdifferenzierung der Leidenschaften eine Rolle, wobei diese wiederum aufgrund des Zwanges zur Abwechslung nicht eindimensional verläuft und Nivellierungserscheinungen nicht zu erwarten sind. Mit Blick auf dieses übersteigert anthropozentrische Verständnis des gesamten Kosmos in recht weitgehender Absehung natürlicher Tatsachen kann nur bezweifelt werden, ob dies der Weg zur aufsteigenden Harmonie sein kann.⁷⁹ Jedenfalls ist zu gewärtigen, dass die Phase des Abstiegs schon wesentlich früher eintreten dürfte,⁸⁰ wenn sich Fourier bei der Konstruktion seines Systems an der Stelle des Stammes der menschlichen Leidenschaften, d.i. bei der Einschätzung des Strebens nach harmonischer Sozialität verschätzt haben sollte.

Von diesen Unplausibilitäten abgesehen weist das frühsozialistische Paradigma utopischer Normativität durchaus einen stark an die Situation gebundenen Problemfokus auf. Insofern stellt Benevolo fest, dass die damit verbundene Tendenz, sofort und ohne auf gesellschaftliche Reformfortschritte zu warten, einzugreifen oder eingreifen zu wollen, eine wertvolle Quelle der Inspiration für die moderne Stadtplanung gewesen sei. Dieses hätte auch nachhaltigen Einfluss auf das normative Denken der Architekten und Städteplaner in der klassischen Moderne gehabt; die Frühsozialisten

„contributed largely to that great store of ideas by which later town-planning experiments, up to those of the present day were inspired. There is an obvious and impressive similarity between certain of their proposals – the *unité d’habitation* with a limited number of inhabitants, centralized services and specially equipped courtyards, the *rue intérieure* with traffic circulating on ground level – and certain developments of modern architecture. Even the number of inhabitants proposed by Owen for his parallelogram (1,200) and by Fourier

79 Walter Kieß ist sogar noch weniger überzeugt und meint: „Was wäre erreicht gewesen, wenn ein Versuchskanton tatsächlich nach dem beschriebenen Sozialmechanismus in einem eigens dafür eingerichteten Phalansterium floriert hätte? Er wäre ein kurioser Ausnahmezustand in einer unveränderten Umgebung geblieben, denn die Welt hätte sich durch sein Beispiel noch lange nicht verändern lassen.“ Walter Kieß, *Urbanismus im Industriezeitalter. Von der klassizistischen Stadt zur Garden City*, Berlin 1991, S. 128.

80 Fourier nimmt wie erwähnt an, dass der Zustand der gesellschaftlichen Harmonie nicht bis in alle Ewigkeit fortauern würde, sondern, dass es nach 35.000 Jahren wieder abwärts ginge.

for his Phalanstery (1,620) is roughly that suggested by Le Corbusier for his *unité d'habitation* [...].“⁸¹

Auffällig ist bei dieser Bemerkung, dass die offensichtlichen Übereinstimmungen sich auf Gestaltungsmerkmale der Umwelt beziehen und nicht auf den philosophisch zu verstehenden Inhalt der jeweiligen Geschichte von der guten Stadt. Damit wird einer der Kardinalfehler der rationalistischen Philosophie fortgeführt, nämlich der der Annahme eines überwiegenden, deterministischen Einflusses der Umwelt auf das gelungene Leben. So stellt auch Walter Kieß fest, dass von nun ab das Hauptaugenmerk auf der Förderlichkeit sinnlich-äußerer Aspekte liegt, „denn das Glück wurde längst im Sinne der Aufklärung in der Befriedigung all jener materiellen und psychischen Bedürfnisse gesehen, die das leibliche Wohlergehen des Menschen sichern.“⁸² Die Gesellschaft wird aus Gründen des ‚pursuit of happiness‘ und der Arbeitsteilung als notwendig hingenommen, die Frage nach ihrer normativen Verfasstheit ist aber sicher kein notwendiger Bestandteil der Bestimmung des individuellen gelungenen Lebens mehr. Inwiefern sich diese Annahme in der städtebaulichen Moderne verschärft und dabei zugleich den utopistischen Gehalt der Erzählung von der Aufklärung in der modernen Stadt definiert, ist Gegenstand des nächsten Abschnitts der Untersuchung.

81 L. Benevolo, *Origins of modern town-planning*, S. 84.

82 W. Kieß, *Urbanismus im Industriezeitalter*, S. 103.

3. Modernismus: Le Corbusier und die Ville Radieuse

„Il faut bien situer cet ouvrage dans le temps. Il a apporté, d'un bloc, un organisme (la Ville-Radieuse) capable d'abriter les travaux des hommes d'une société désormais machiniste. Ce qualificatif sert de clef à une révolution économique et sociale. Cette révolution a la force d'une marée montante.“¹

Das ‚Einströmen‘ der Moderne in die Städte lässt sich am besten über die Verwendung des Modernismus-Begriffs rekonstruieren. Dabei ist zunächst der Begriff der Moderne zu präzisieren. So beginnt die *philosophische Moderne* lange vor der Zeit der Industrialisierung. Mit dieser sind, bis auf den im Renaissance-Humanismus aufkommenden Gedanken zur Idealstadt, keine Entwicklungen im Sinne der guten Stadt zu verzeichnen, die für diese Untersuchung nochmals gesonderter Aufmerksamkeit bedürften. Erst mit der so genannten gesellschaftlichen Modernisierung, der Unruhe, die seit gut zwei Jahrhunderten die Städte umwälzt², bildet sich *die moderne Stadt ersten Grades* aus. Sie ist ein Freisetzungsprodukt dieser Umwälzung, dem eine echte, einheitliche intellektuelle Steuerung abgeht.³ Diese moderne Stadt ersten Grades wird nun zum Gegen-

1 Le Corbusier, *La Ville Radieuse. Éléments d'une doctrine d'urbanisme pour l'équipement de la civilisation machiniste*, Paris et al. 1964 [EA 1933], S. 3.

2 Vgl. D. Hoffmann-Axthelm, *Die dritte Stadt*, S. 101.

3 „Es handelt sich nicht um ein bewusstes gesellschaftliches Projekt, selbst wenn es an Projekten – das der Aufklärung ist vielleicht das erfolgreichste, aber Reformation und Kommunismus gehören in die gleiche Ordnung – nicht gefehlt hat. Die Projekte, die intellektuellen Gesellschaftsentwürfe, verbünden sich mit – sind die Geburtshelfer von

stand des *Modernismus in der fortan als Epoche bezeichneten städtebaulichen Moderne*.

In der städtebaulichen Moderne, die ihre Wurzeln zwar im ausklingenden 19. Jahrhundert hat, die jedoch klar dem 20. Jahrhundert zuzurechnen ist,⁴ können zwei antagonistische Strömungen ausgemacht werden. Die eine ist umfassend rationalistisch im Sinne von funktionalistisch und bedeutet eine grundsätzliche Absage an die Geschichte in Form von historischen Bauten und gewachsenen Strukturen, desgleichen an das zugrunde liegende Denken. Die andere kann konstitutiv für die Selbstkritik der Moderne gelten und stellt die Programmatik jener Form von ‚rationaler‘ Stadt selbst wiederum in Frage.⁵ Diese Ablehnung rationalistischer Stadtplanung radikalisiert sich bekanntlich in den 70er und 80er Jahren⁶ des 20. Jahrhunderts als so genannte Postmoderne. Ihr offizieller Beginn ist dabei auch schon performativ im Sinne der Kritik mit der Sprengung der Siedlung Pruitt-Igoe, in St. Louis, Missouri, im Jahre 1972 gleichzusetzen.⁷ Für die Zwecke dieser Arbeit kann Gerd de Bruyn zugestimmt werden, dass die Post-

– gesellschaftlichen Entwicklungen, die sich an das Beabsichtigte nicht binden lassen.“ D. Hoffmann-Axthelm, *Die dritte Stadt*, S. 101f.

- 4 „[T]he modernism that emerged before the First World War was more of a reaction to the new conditions of production (the machine, the factory, urbanization), circulation (the new systems of transport and communications), and consumption (the rise of mass markets, advertising, mass fashion) than it was a pioneer in the production of such changes.“ David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, MA/Oxford 1990, S. 23. Mit Jencks ist auch eine eklatante Diskrepanz in Literatur, Malerei einerseits und in der Architektur der Moderne andererseits festzustellen: „Während die Moderne in der Architektur die Ideologie der Industrialisierung und des Fortschritts gefördert hat, hat die Moderne auf allen anderen Gebieten diese Tendenzen weder verfochten noch abgelehnt. Auf zwei bedeutenden Gebieten stimmen die verschiedenen Ideologien der Moderne jedoch überein, nämlich im Hinblick auf die Wertschätzung der Abstraktion und auf die vorrangige Rolle der Ästhetik oder der Perfektion der Ausdrucksmittel.“ Charles Jencks, *Was ist Postmoderne?* S. 29.
- 5 Gerd de Bruyn, *Fisch und Frosch oder die Selbstkritik der Moderne*, Bauwelt Fundamente 124, Gütersloh 2001, S. 9.
- 6 Vgl. Michael Müller/Franz Dröge, *Die ausgestellte Stadt. Zur Differenz von Ort und Raum*, Bauwelt Fundamente 133, Basel 2005, S. 23.
- 7 Eine Siedlung des Modernismus, die nach jahrelangem Leerstand und Vandalismus gesprengt worden war. Vgl. Jörn Köppler, *Sinn und Krise moderner Architektur. Zeitgenössisches Bauen zwischen Schönheitserfahrung und Rationalitätsglauben*, Bielefeld 2010, S. 224.

moderne in Architektur und Städtebau in erster Linie die Selbstzweifel der Moderne bündelt und insofern als weiterhin modern und nicht als neuer Epochenbegriff zu verstehen ist.⁸ Diese Selbstzweifel nähren sich aus dem utopistischen Programm der Moderne und richten sich auf eben jenes, wohlgerichtet mit den Mitteln der modernen Kultur.

Mit Colin Rowe ist darüber hinaus nicht zu bestreiten, dass „in der modernen Architektur ein tiefgehender utopischer Impuls zu finden ist oder besser: war [...]“.⁹ Dabei sind, von Bruno Tauts Stadtkrone und den Überlegungen des Bauhauses vielleicht abgesehen, insbesondere zwei Modelle besonders einflussreich gewesen: die Stadt des Vitalismus der Futuristen und die Ville Radieuse von Le Corbusier:¹⁰ „der Erfolg der zweiten Stadt, der *ville radieuse* von Le Corbusier [...], ist übermäßig groß gewesen; so daß man in bezug auf die Gegenwart mit Sicherheit behaupten kann, daß dies das dominierende Bild der Stadt ist.“¹¹ Aus diesem Grund wird sie, bzw. das ihr zugrundeliegende Programm hier also repräsentativ für die modernistische Geschichte von der guten Stadt untersucht. Insofern die klassische Moderne im Städtebau insgesamt zu rekonstruieren wäre, sind die Divergenzen in der Theoriebildung selbstverständlich zu enorm, um allein Le Corbusier für maßgeblich zu halten. Im Anschluss an die Untersuchung der Ville Radieuse nach den bislang angewendeten Kriterien wird noch kurz die Postmoderne ergänzend skizziert. Diese ist hier allerdings lediglich als Kommentare zum utopischen Gehalt der klassischen Moderne zu betrachten und

8 „Ohne die Verdienste ‚postmoderner‘ Architekten in Abrede stellen zu wollen, bin ich doch der Meinung, dass sie nahezu in allen Aspekten nur die Fäden aufnahmen, die schon von ihren modernen Vorgängern gesponnen wurden. Es waren bereits die Nachdenklichen und Introvertierten der modernen Bewegung gewesen, die ihr romantisches Erbe stark gemacht, die Verzeitlichung der Architektur in Wohnvorgänge aufgelöst und die Berücksichtigung regionaler Bautraditionen und Baumaterialien durchgesetzt hatten.“, G. de Bruyn, *Fisch und Frosche* 124, S. 9.

9 C. Rowe, „Architektur Utopias“, S. 218.

10 Im Folgenden wird auch dann, wenn auf einen Zeitpunkt vor 1917 verwiesen wird, Le Corbusier (1887-1965) *Le Corbusier* und nicht *Charles-Édouard Jeanneret* genannt.

11 C. Rowe, „Architektur Utopias“, S. 218. Zur Einschätzung Le Corbusiers als zentraler Theoretiker der Moderne siehe auch Rodenstein, „Städtebaukonzepte“, S. 51; grundsätzlich Siegfried Giedeon, *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition*, Cambridge, MA/London 1962. Nicht ganz überzeugt von Le Corbusiers Repräsentativität für seine Zeit, weil er sich für die neuen Möglichkeiten des Raumverständnisses auf der Grundlage der Erkenntnisse aus der Physik zu Beginn des 20. Jahrhunderts gerade nicht so sehr beeindrucken ließ, ist Simon Richards, *Le Corbusier and the Concept of Self*, New Haven/London 2003.

weist kein eigenes klar rekonstruierbares, normatives Paradigma im Sinne der guten Stadt auf.

Rowe fragt darüber hinaus in Anerkennung der Wirkungsmacht der Ville Radieuse, ob eine Gesellschaft angesichts der Art und Weise, wie in dieser modernistischen Utopie eine neue, mit den Prinzipien der Lebenswelt brechende oder, mit Le Corbusier gesprochen: eben diese flutende Ordnung konstruiert wird, einen solch fundamentalen Eingriff in ihr Orientierungswissen „überhaupt dulden kann.“¹² Wie diese Art und Weise genau zu verstehen ist, soll deswegen Gegenstand der folgenden drei Abschnitte sein. Dabei wird wieder zunächst die Frage, ob es sich um einen Plan oder um ein Gedankenexperiment handelt, geklärt, wobei die Annahmen über die Macht der gestalteten Umwelt besondere Aufmerksamkeit erfahren. Zweitens geht es darum, die hypothetischen Handlungsoptionen, welche die Erzählung von der guten Stadt liefert, darzustellen und daraufhin zu prüfen, ob sie in geeigneter Weise auf das normative Orientierungswissen zurück wirken können. Dieser Aspekt kann dann wieder drittens durch eine Kompatibilitätsprüfung des wissenschaftlichen Gehalts der Geschichte von der guten Stadt geklärt werden, die neben einer Prüfung des Geschichts- und des Vernunftbegriffs in der Anwendung derjenigen Kriterien auf das utopische Narrativ besteht, die eine Erzählung erfüllen muss, so sie dem Projekt der Rehabilitierung der Praktischen Philosophie zuträglich sein soll.

A) PURISMUS

Le Corbusiers Überlegungen zur Gestaltung der Städte lassen sich mit David Harvey als symptomatisch für die Zwischenkriegsmoderne verstehen.¹³ Nach dem ersten Weltkrieg entstehen europaweit Bewegungen, die eine radikale Abwendung von den chaotischen Großstädten fordern, deren bauliche Gestalt Reminiszenz an über- und verkommene gesellschaftliche Systeme zu sein scheinen. So versucht auch Le Corbusier sich mit aller Macht gegen die Vergangenheit zu stemmen. Für ihn ist die großstädtische Wirklichkeit ein Zeichen dafür, dass der Mensch seit hundert Jahren aufgehört hat, zu handeln.¹⁴ Dabei ist die Ville Radi-

12 C. Rowe, „Architektur Utopias“, S. 218.

13 Vgl. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, S. 10-38.

14 „Sagen wir also, daß wir uns seit hundert Jahren, überrannt in der großen Stadt von einer plötzlichen, unzusammenhängenden, brausenden, unvorhergesehenen und überwältigenden Flut, geknebelt und aus dem Sattel gehoben, aufgegeben hatten: wir ha-

euse, die als Paradigma der funktionalen Stadt Eingang in das insbesondere in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg berühmt-berüchtigt gewordene Programm der Charta von Athen gefunden hat, der dritte von einer ganzen Reihe von Stadtentwürfen, die allesamt nicht eins zu eins umgesetzt worden sind. Ihr vorangegangen waren 1922 die Ville Contemporaine, die Stadt der Gegenwart für drei Millionen Einwohner,¹⁵ sowie 1925 der Plan Voisin, der die vorangegangenen Ideen für Paris ausarbeitete. 1930 entstand die Ville Radieuse, die strahlende Stadt – als Plan oder als Gedankenexperiment?

Le Corbusier war von der sowjetischen Regierung gebeten worden, einen Fragebogen zur Entwicklung von Erholungsstädten für das Proletariat auszufüllen; und er lässt in seiner Antwort einen grundsätzlichen Dissens mit solchen Planungen sowjetmarxistischen Zuschnitts erkennen. Dieser Dissens wird im

ben nicht mehr behandelt.“ Le Corbusier, *Städtebau*, Stuttgart 1979 [frz. EA 1925], S. 23.

- 15 Ursprünglich waren die Planvorgaben für jene übrigens bescheidener gewesen; Le Corbusier interessierte sich aber nicht außerordentlich für diese Vorgaben und ergriff die Gelegenheit, eine Stadt für ganze drei Millionen Einwohner zu entwickeln. Dabei zeigen sich in dem Plan deutliche Anleihen an den Taylorismus. Die für entsprechend empfänglich gehaltenen Technokraten, Ingenieure, Logistikexperten und Verwaltungsbeamte waren die Adressaten dieser Vision: Sie beinhaltete hocheffiziente Kommunikationswege innerhalb einer Infrastruktur, welche die hierarchischen Klassenunterschiede beibehält und festschreibt, wodurch die notwendige Einrichtung einer Herrscherelite vorgezeichnet ist. Der soziale Frieden in der Stadt sollte darüber gesichert werden, dass die sozial Schwachen Verbesserungen der Lebensqualität im Sinne der Subsistenzsicherung und Befriedigung materieller Bedürfnisse erführen, nicht aber in einem Zuwachs an Autonomie oder echter Freiheit im Sinne von politisch wirksamer Freiheit. Damit wurde der gängigen Vorstellung genügt, dass unhygienische Lebensbedingungen die Massen empfänglich für kommunistische Programmatik machen könnten. Die weitgehende Verunmöglichung von Aufständen gelingt unter anderem durch die rationalisierte Verteilung von Gütern und Diensten. „The new city, being based on the objective lessons of science and ‚managed‘ by an élite of objective professionals, is nominally apolitical, and thereby protected from party-political conflict.“ S. 30 Aber nicht nur ist diese Struktur unanfällig für politische Streitigkeiten, Zersplitterung und Erlahmung des Systems; Politik findet überhaupt nicht statt, auch nicht auf der Ebene des Einzelnen: „[...] there are no arenas of political participation, and thus little possibility for the formation of a politicized mass consciousness or to exert pressure for change.“ S. 30 An gemeinschaftlichen Tätigkeiten ist nur Sport erlaubt. Dies auch deswegen, weil im Sport die Regeln von Anfang an klar sind und nicht verhandelbar. Vgl. S. Richards, *Le Corbusier*, New Haven und London 2003, S. 29-35.

nächsten Abschnitt, wo es darum gehen wird, den eigentlichen Kern dieser utopisch anmutenden Kritik freizulegen, noch deutlicher in der Konzeption des Individuums zutage treten. Jedenfalls entwirft Le Corbusier bei dieser Gelegenheit, anstelle, eine sozialistische Stadt zu planen, einen Ort, an dem große Geister in syndikalistisch verwalteter, freiheitlicher Einsamkeit leben könnten. Dieser auf zwei Dokumente gebrachte Konflikt über politische Vorstellungen vom gelungenen Leben zu der Zeit ist übrigens symptomatisch für die ideologischen Auseinandersetzungen, die die CIAM prägten, die internationale Kongressreihe zur modernen Architektur (*Congrès Internationaux d'Architecture Moderne*).¹⁶ Nachdem Le Corbusiers Entwurf, den er kurz nach der Einreichung in *Ville Radieuse* umbenannt hatte, in Moskau aufgrund des als zu exzessiv empfundenen Individualismus auf wenig Interesse gestoßen war, stellte Le Corbusier sein Modell 1930 während des CIAM Kongresses in Brüssel aus.¹⁷ Dass nicht alle Mitglieder der CIAM, vor allem eben nicht jene aus der Sowjetunion, mit der die *Ville Radieuse* stützenden Ideologie übereinstimmten, liegt auf der Hand. Hier geht es nicht primär um die historische Rekonstruktion der internen Machtkämpfe, nicht um die Aufdeckung politischer Intrigen und auch nicht um die alternativen Beiträge aus der Zeit. Es geht um die systematische Rekonstruktion einer wissenschaftlich inspirierten Erzählung, die als Geschichte von der guten Stadt normative Grundlage zur Gestaltung der Städte werden wollte. Dabei wird sich zeigen, dass hinter den auch heute noch zunächst einmal politisch kraftvollen Themen – „Je place comme pierre angulaire de toute urbanisation moderne, le respect sacré de la liberté individuelle.“¹⁸ – eine Dynamik aufscheint, die zur planmäßigen Entpolitisierung der menschlichen Lebensform führt.

Le Corbusier ist Architekt. Und mit Simon Rogers kann man sein Selbstverständnis als Architekt dahingehend festmachen, dass er die Rolle des Architekten darin sieht, die grundsätzliche Ordnung von Mensch und Natur zu erfassen, die historischen Umstände erkennen zu können, und, wenn die Zeit in Abhängigkeit von der Entwicklung der Wissenschaften reif ist, in seiner Eigenschaft als genialer Gesetzgeber, die Rückkehr zum universalen Recht und damit die Abkehr von den kontingenten und vergänglichen Angelegenheiten der Menschen einzuleiten. Für die Gestaltung der Umwelt ergibt sich hieraus ein Funktionalismus – auch wenn der Begriff nicht direkt auf Le Corbusier zurückzuführen ist; Hannes Meyer gilt als Urheber dieses Begriffs –, der sich bemüht, den Menschen dort, wo er eine gesellschaftlich nach wie vor relevante Rolle spielen muss, beispiels-

16 Vgl. Eric Paul Mumford, *The CIAM discourse on urbanism 1928-1960*, Cambridge/MA u.a. 2000.

17 S. Rogers, *Le Corbusier*, S. 51.

18 Le Corbusier, *Ville Radieuse*, S. 9; S. 94.

weise im Bereich der Arbeit, so effizient wie möglich zu unterstützen und der sich dort, wo er den Menschen in seine Privatheit entlassen kann und soll, alleine auf die Bereitstellung basaler (sauberer, praktischer, ökonomischer) Lebensstandards konzentriert. Zu dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, welches Le Corbusier als Partizipation par excellence versteht, schreibt Charles Jencks, dass die Beispiele, die Le Corbusier für Formen der gelungenen Partizipation hält, doch einigermaßen sonderbar erscheinen müssen: Es sind die Van Nelle Tabakfabrik in Rotterdam und die Fordwerke in Detroit, die er besuchte, und die in ihm nachhaltig das Bild prägten, was gelungene Kooperation heißt. „What is odd here is that Le Corbusier can so easily confuse a unified communal effort like harmonious factory-work with political participation [...]“.¹⁹

Angesichts dieser ethischen und politischen Verquerung ist durchaus nicht uninteressant, wie Le Corbusier in epistemologischer Hinsicht zu seinem Verständnis von Stadt gelangt und versucht, die moderne Stadt entsprechend zu ordnen. Anders als viele der Avantgarde-Künstler seiner Zeit war er wenig beeindruckt von den neuen Erkenntnissen in Physik und Mathematik. Ein Kennzeichen des Purismus, dem er als Maler zuzurechnen ist, besteht in der Beibehaltung alter Paradigmen des Raum- und Zeitverständnisses. Deswegen soll die Antwort auf die Frage, ob es sich bei der Ville Radieuse um ein Gedankenexperiment oder um einen Plan handelt, durch die Untersuchung des puristischen Paradigmas von Normativität vorbereitet werden: „It might seem strange to try to infer an epistemological theory from an aesthetic theory, but the Purists were holistic in outlook.“²⁰ So meint auch Robert L. Herbert, dass sich in dem von Le Corbusier und Ozenfant gemeinsam publizierten Essay zum Purismus, die Kardinalprinzipien der puristischen Ästhetik finden lassen, die aufschlussreich für die Frage nach der Einschätzung der Macht der gestalteten Umwelt sind.²¹ Diesen Zugang zu wählen, scheint aus einem weiteren Grunde gerechtfertigt: Auch in Le Corbusiers Fall stellt es eine gewisse Schwierigkeit dar, ihn in eine Tradition einzuordnen; zum Einen, da er klarerweise nicht sozial- oder geisteswissenschaftlich arbeitet, und zum Anderen, da er dort, wo er als Architekt oder eben Künstler Hinweise geben könnte, dem Mythos des genialischen Autodidakten den Vorzug gibt. Schließlich meint auch Heinz Brüggemann, dass der Purismus

19 Charles Jencks, *Le Corbusier and the Tragic View of Architecture*, London 1973, S. 123.

20 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 69f.

21 Vgl. Robert L. Herbert, *Modern Artists on Art*, 2nd Ed., Mineola/New York 2000, S. 57.

die urbanistischen Raumkonzeptionen Le Corbusiers bestimmt.²² Was also ist unter Purismus zu verstehen, welche normativen Annahmen macht er?

„The highest delectation of human mind is the perception of order, and the greatest human satisfaction is the feeling of collaboration or participation in this order.“²³ Nachdem der Purismus unter dem Blickwinkel seines utopischen Potentials zu untersuchen ist, gilt festzustellen, dass sich hierin zunächst einmal ein klassisches Element utopischer Erzählungen findet: Der Mensch strebt nach einer (harmonischen) Ordnung und will sich als Individuum in dieser wiederfinden, er will Teil an ihr haben. Insofern nun diese Ästhetik in der Lebenswelt wirksam werden soll, wird sie präzisiert: So wird erstens von einer Hierarchie der ästhetischen Empfindungen des menschlichen Organismus ausgegangen. Die höchste Stufe ist dabei die der Mathematik, beziehungsweise die Empfindung mathematischer Schönheit und diese wird erreicht durch die Architektur:

„[...] there is no art worth having without this excitement of an intellectual order, of a mathematical order; architecture is the art which up until now has most strongly induced the states of this category. The reason is that everything in architecture is expressed by order and economy.“²⁴

Die Aufgabe von Kunst ist es entsprechend nicht, Irritationen hervorzurufen oder die Welt in ihrer Unordnung abzubilden.²⁵ Die Aufgabe des Städtebaus ist es, reine Geometrie zu schaffen, denn „die Stadt ist reine Geometrie. In Freiheit neigt der Mensch zur reinen Geometrie. Er schafft dann, was man Ordnung nennt.“²⁶ Dabei wird ferner angenommen, dass mit Bezug auf die Stadt als Ganze durch puristische Gestaltungsmittel eine Erziehung zum Sehen erreicht werden kann, bei der es „um die visuelle Einübung in eine vor allem durch geometrische Ordnungen bestimmte urbane Umwelt [geht]. Sie prägt sich dem Individuum unausweichlich ein, bildet Gewohnheiten und Verhaltensweisen aus, einen

22 Heinz Brüggemann, *Architekturen des Augenblicks. Raum-Bilder und Bild-Räume einer urbanen Moderne in Literatur, Kunst und Architektur des 20. Jahrhunderts*, Hannover 2002, S. 275.

23 Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“ in: Robert L. Herbert (Hg.), *Modern Artists on Art*, 2nd Ed., Mineola/New York 2000, [zuerst erschienen in *L'Esprit Nouveau*, No. 4 1920, S. 369-386.], S. 64.

24 Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“, S. 54.

25 „Art, then, must attempt to reinforce the conventional lawfulness of matter.“ S. Richard, *Le Corbusier*, S. 91.

26 Le Corbusier, *Städtebau*, S. 20.

urbanen Habitus, der zugleich Bedürfnisse in ihm erweckt.“²⁷ Dieser Annahme liegt die anthropologische Bestimmung vom Menschen als einem geometrischen Tier zugrunde.²⁸ Interessanterweise sind wir dies in Abgrenzung zu einer niederen tierischen Lebensform, nämlich der des lässigen Esels.

„Der Mensch schreitet geradeaus, weil er ein Ziel hat; er weiß, wohin er geht, er hat sich für eine Richtung entschieden und schreitet in ihr geradeaus.

Der Esel geht im Zickzack, döst ein wenig, blöde vor Hitze und zerstreut, geht im Zickzack, um den großen Steinen auszuweichen, um sich den Anstieg sanfter zu machen, um den Schatten zu suchen. Er strengt sich so wenig wie möglich an.“²⁹

Aus dieser Annahme ergeben sich nun die zentralen Momente der utopischen Normativität nach Le Corbusier: die Reduktion, Reinigung und puristische Konturierung der Lebenswelt.³⁰

Im Anschluss an die Analyse primärer und sekundärer ästhetischer Gefühle, die sich grob als Formverständnis einerseits und als inhaltliches Interpretationsvermögen andererseits verstehen lassen, wobei das erste (übrigens fälschlicherweise) für universell gehalten wird, wird der Weg zu einer universellen, normativen Ästhetik mit methodologischen Ausführungen zu Evolution und Maschine geebnet. Eine Begründung für die Richtigkeit des Unterfangens, eine solche Universal-Ästhetik aus zu buchstabieren, findet nicht statt.³¹ Vor dem Hintergrund der für wahr gehaltenen Behauptung, dass die primären ästhetischen Empfindungen universell auslösbar seien, wird weiter postuliert, dass der Mensch in seiner Interpretation der Umwelt, in seiner Einrichtung der Lebensform als ein Produkt der Evolution zu sehen ist – was an sich noch nicht völlig abwegig wäre. Diese Evolution ist allerdings sowohl selbst auf den Purismus ausgerichtet, sowie maschinell zu verstehen.

„Man and organized beings are products of *natural selection*. [T]he entire forward march of evolution is a function of purification. The human body seems to be the highest product of natural selection.

27 H. Brüggemann, *Architekturen des Augenblicks*, S. 262.

28 H. Brüggemann, *Architekturen des Augenblicks*, S. 265.

29 Le Corbusier, *Städtebau*, S. 5.

30 H. Brüggemann, *Architekturen des Augenblicks*, S. 269.

31 „It does not seem necessary to expatiate at length on this elementary truth that anything of universal value is worth more than anything of merely individual value. It is the condemnation of ‚individualistic‘ art to the benefit of ‚universal‘ art.“ Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“, S. 55.

When examining these selected forms, one finds a tendency toward certain identical aspects, corresponding to constant functions, functions which are of maximum efficiency, maximum strength, maximum capacity, etc., that is, maximum economy. ECONOMY is the law of natural selection.

It is easy to calculate that it is also the great law which governs what we will call ‚mechanical‘ selection.“³²

Dagegen etwas einzuwenden haben nur die kognitiv wie immer beschränkten Dichter, die bestickten Bauernblusen und Papuanischen Tattoos nachtrauern.³³ Wer klar sieht, erkennt, dass das ökonomische Prinzip die Evolution vorantreibt, und zu ihrer Geschichte gehört auch die Entwicklung kultureller Gegenstände und Anlagen durch den Menschen.³⁴ Dabei ist es wichtig, all diese Objekte als Extensionen der menschlichen Gliedmaßen zu denken – das Telefon ist dem Ohr beigeordnet, das Mikroskop dem Auge, das Haus der Haut – und somit ist alles natürlicherweise „of human scale“. Das heißt, alles was den Prinzipien der Ökonomie in Fassungsvermögen, Belastbarkeit, Materialbedarf und Aufwand in der Herstellung genügt, ist zugleich an sich harmonisch: mit anderen Objekten *und* mit dem Menschen. Alles Disproportionale, aus der Form geratene ist per definitionem unökonomisch und unharmonisch. Die menschliche Natur erfüllt sich in Ordnung und Kultur – und dazu gehört notwendig auch die Krone der ökonomechanischen Schöpfung: die Stadt als Maschine.

Dabei scheinen diese Annahmen in Bezug auf ihre Wahrheit allerdings einen relativ eigenwilligen Status zu haben. So wird, nach Einschätzung Richards, von Henri Poincaré die Annahme übernommen, dass die Welt grundsätzlich nicht erkennbar sei und somit alles Wissen über die Welt bloß konventionell sein kann. Konventionell heißt „consensually agreed upon as a matter of convenience.“³⁵ Richards zufolge muss mit Poincaré der geometrische Raum nicht notwendigerweise dreidimensional sein; der lebensweltliche Wahrnehmungsraum ist es aber. Was wir (sinnlich) wahrnehmen und was wir (mittels unserer Vernunft) wissen können, sind als zwei verschiedene Dinge zu verstehen. Wir können uns auch hypothetische Lebewesen und Welten, die in diesen anderen Räumen leben, vorstellen; wir leben nur nicht mit diesen Hypothesen. Der euklidische Raum ist uns

32 Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“, S. 56f. Hervorhebungen und Kursivierungen im Original.

33 Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“, S. 57.

34 „In all ages, man has created objects of transport: boats, cars; objects of defense: arms; objects of pleasure: musical instruments, ect., all of which have always obeyed the law of selection: economy.“ Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“, S. 57.

35 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 71f.

gewissermaßen genetisch eingeschrieben. Zwischen Hypothesen bezüglich der Beschaffenheit des Raumes können wir uns theoretisch entscheiden und dies tun wir nach der Art, die uns am meisten entgegenkommt. Die euklidische Geometrie ist also nicht wahr, sondern korrespondiert am besten mit unseren lebensweltlichen Überzeugungen. In diesem Sinne beruht Physik auf Konventionen. Gleichwohl ist sie wiederum ein „necessary product of our physiological make-up.“³⁶ Dieser Konventionalismus hat zwar fundamentalen Status; er ist aber nicht absolut im Sinne absoluten Wissens der Ideen, der Formen o.ä. Diese metaphysische Gewissheit wird ersetzt mit der Stabilität, die sich aus in der Lebenswelt gültigen Normen schöpft; aus diesem konventionalistischen Verständnis wird später auch der berühmte Modulor entwickelt.³⁷ Aber, so muss man fragen, wenn es denn also möglich ist, dass die Epistemologie des Konventionalismus falsch ist, warum hat dann das System solch einen unumstößlichen Charakter? „The answer is that it was intended to settle our relations with the world. And given that real knowledge was unattainable, it was necessary to select the most convenient knowledge.“³⁸

Es entspricht der Logik des Programms, dass diesen Präliminarien nichts anderes als ein Plan folgen kann. Im Falle der Ville Radieuse handelt es sich wie zu erwarten, durchaus um eine ganz besondere Art von Plan – denn es ist ein umfassender Plan, der von einer nach Fähigkeiten gestuften bürokratischen Administration entwickelt, getragen und umgesetzt werden muss. Hierin wird der eigentliche Wechsel von der Politik zur Gesellschaftspolitik deutlich. Interessanterweise ist die Stelle, an der die absolute Notwendigkeit eines despotisch genannten Plans erörtert wird, dialogisch abgefasst – sie ermangelt jedoch jeder Dialektik und stellt ihr Postulat an keiner Stelle in Frage.³⁹ Die Aufgabe dieses

36 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 98.

37 Le Corbusier, *Der Modulor*, Stuttgart 1953; ders., *Der Modulor 2*, Stuttgart 1958; [frz. EA zwischen 1942 und 1955]. Da der Meter als Maß Le Corbusiers Ansicht nach unmenschlich ist, braucht Le Corbusier ein neues Maß. Le Corbusier, *Der Modulor*, S. 20. Der Modulor ist dagegen eine bodenständige, aus der Erfahrung gewonnene, verlässliche Schablone vom Menschen; dabei ist sein Status als Ausdruck konventionellen Wissens wichtiger als formalistische oder ästhetische Überlegungen. „Everything in the Modulor is intended to recall us to what we already know. It is essentially a collection of epistemological conventions bundled together for convenience.“ S. Richards, *Le Corbusier*, S. 103.

38 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 105.

39 „C’est un despote qu’il faudrait, monsieur! – Vous aussi, vous voulez un roi ou un tribun? Faiblesse, abdication et illusion. Le despote, un homme? Jamais. *Un fait*, oui. – [...] Le maire d’une très grande ville me disait: ‚Vous n’imaginerez jamais la dra-

Plans ist, die Suche nach menschlicher Führung zu ersetzen. Er expliziert die Bedürfnisse des Menschen, die er als biologisches Werk mit den Mitteln der modernen Technik zu befriedigen hat, in den Kategorien der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Exaktheit. Darin ist er interessanterweise vollständig unabhängig von den Ebenen der kommunalen Verwaltung, auf denen die aufgeregten Bürger oder Politiker Einfluss nehmen könnten, was die Entwicklung ihres Lebensraumes anbelangt. Genauso unabhängig ist er von irgendwelchen herrschenden Verfassungen der Politik, denn so fehlerhaft diese sein mögen, umso wahrer ist der Plan. Umso besser, dass der Plan auch für die Politikwissenschaftler oder für diejenigen, die sich als politisch verstehen, keine Rolle spielt, denn, so verkündet Le Corbusier schon auf dem Titelblatt der *Ville Radieuse*: „Les plans ne sont pas de la politique.“⁴⁰

B) TABULA RASA: DIE BEFREIUNG DES INDIVIDUUMS AUS DER GESCHICHTLICHEN WELT

Der politische Prozess ist zugestandenermaßen nicht immer als Krönung der Schöpfung zu verstehen und da den utopischen Narrativen schon konzedierte wurde, dass es in ihrer Natur zu liegen scheint, in vorläufiger Unabhängigkeit

matique bousculade de nos journées. Ce matin, c'est un homme qui vient se jeter à genoux pour me supplier de trouver un logis à sa mère. Hier, c'est le conseil des médecins qui signale qu'un quartier est rongé de tuberculose; c'est un immeuble qui s'écroule; c'est une artère définitivement embouteillée par les trams et les autos. C'est un terrain, indispensable à nos initiatives, qu'on ne veut pas nous vendre. Répondre de suite, ne pas savoir que faire, décider; enquêter après coup! Il n'y a pas de repos, et pas d'espoir de solution. ' – „Il n'y ni repos ni solution parce qu'il n'y pas de PLAN.' – Je vais vous dire qui est le despote que vous attendez. Le despote n'est pas un homme. Le despote, c'est le *Plan*. Le plan *juste, vrai, exact*, qui apporte la solution, le problème ayant été posé, posé dans son ensemble, dans son harmonie indispensable. Le Plan a été établi en dehors de fièvres de la mairie ou de la préfecture, des cris d'électeurs ou des cris des victimes. Il a été établi sereinement, lucidement. Il n'a tenu compte que des vérités humaines. Il a fait fi des réglementations en cours, des usages, des moyens existants. Il ne s'est pas occupé s'il pouvait être exécuté suivant la constitution en vigueur. *Oeuvre biologique destinée aux humains et réalisable par les techniques modernes.*“ [Hervorhebungen im Original], Le Corbusier, *Ville Radieuse*, S. 153f.

40 Le Corbusier, *Ville Radieuse*, Titelblatt.

vom politischen Prozess hypothetische Handlungsoptionen zu ersinnen, kann Le Corbusier wegen dieser herrischen Unverfrorenheit kein Vorwurf gemacht werden. Welche Optionen ergeben sich nun aber aus diesem Plan und in welcher Absicht soll durch sie auf das normative Orientierungswissen der Lebenswelt zurückgewirkt werden?

Mit Richards lässt sich feststellen, dass diese Variante von der Geschichte von der guten Stadt auf der Ebene des individuellen Bewusstseins seine Wirkung entfalten sollte: “[W]hile collective revolution might be avoided, perhaps individual rebellion, ‘the revolt of human consciousness’, cannot.”⁴¹ Damit war (auch) Le Corbusier eigentlich primär an einer geistigen Erneuerung der menschlichen Lebensform in den Städten interessiert. Dabei ging er davon aus, dass insbesondere die persönlichen Abhängigkeitsbeziehungen einer solchen im Wege stünden:

„[...] he wanted to cut the ties of interpersonal dependency, provoking people to turn away from their social and political milieu in order to search for something more important and substantial within themselves.”⁴²

Doch obschon es so scheint, als ob in der Ville Radieuse mit Blick auf die Frage, wie genau in dieser Geschichte die Autorschaft des eigenen Lebens mit einer kollektiven Identität in ein gelungenes Verhältnis zu bringen sind, das Individuum absoluten Vorrang genösse, ist dem aus einer Reihe von Gründen, die sich aus den vorgeschlagenen Handlungsoptionen ableiten lassen, nicht so. Der erste ergab sich schon aus der Beschreibung der äußeren Umwelt, insofern deutlich gemacht werden konnte, dass diese so weit wie möglich zu einer standardisierten, nach naturalisierten Proportionen idealisierten, geometrisch durchdeklinierten, perfekt deterministischen Struktur werden sollte. Somit lässt sich behaupten, dass mit dieser starken Betonung des Individualismus ein gleichfalls starker Kollektivismus einherginge. Die Juxtaposition dieser beiden Elemente ist schon in Le Corbusiers früheren Gedanken zur Stadt zu finden. In der Ville Radieuse ist diese verschärft: „Harmony is in the structure of the whole city and in the complete life of its citizens.”⁴³ Le Corbusiers Idee der Harmonie lässt sich ableiten aus dem einer natürlichen Hierarchie, welche wiederum von seiner organisch-mechanistischen Vorstellung der Gesellschaft her rührt.

41 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 187.

42 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 9.

43 Robert Fishman, *Urban Utopias in the twentieth century. Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, and Le Corbusier*, New York, 1977, S. 226.

Diese neue Sicht auf die Gesellschaft scheint ihm angeraten, um die Misere seiner Zeit zu beheben – insbesondere die von der uns so fremden Lebensform vereselten Wege.⁴⁴ Da macht es auch nichts, wenn sich bei der Formulierung des Plans krasse Inkohärenzen ergeben: und dies gleich im ersten Auftakt („Je suis attiré...“) seiner programmatischen Erörterung der *Ville Radieuse*. Inkohärent ist diese Geschichte insofern, als sie einerseits Ausdruck ihrer Zeit sein soll, und andererseits vom Erwachen des modernen Bewusstseins zugleich schon im Modus seiner höchsten Gewissheit künden will. Inkohärent ist diese Geschichte, da sie Ausdruck sein will einer geistig gesunden, mutigen und optimistischen Willenskraft und zugleich Zeichen des sicheren Wissens, dass die Welt „nicht alt“ sei, was auch immer damit gemeint sein soll. Inkohärent ist diese Geschichte auch deswegen, weil „[d]es certitudes apparaissent“, die zugleich „incohérentes peut-être“ sein könnten. Inkohärent ist sie, da sie in ein paar wenigen Worten, „qui ne sont point des mots de révolution“, die Menschen davon überzeugen soll, dass sie die Lösung einer revolutionären Situation sei:

„Ceci par exemple: / Le Plan: dictateur. / Mort de la rue. / Classement des vitesses simples et des vitesses vingtuiples. / Dispositions prises pour accueillir les LOISIRS imminents de la civilisation machiniste, loisirs qui pourraient devenir la menace des temps modernes. / La mobilisation du sol des villes, du territoire du pays. / Le logis considéré comme un prolongement des services publics. / La ville-verte. / La civilisation de la route surclassant la civilisation du chemin de fer. / L'aménagement des campagnes. / La ville radieuse. / Le crépuscule de l'argent. / Les joies essentielles: satisfaction des besoins psychophysiologiques, participation collective et liberté individuelle. / La renaissance du corps humain.“⁴⁵

Immerhin entsteht doch zumindest der menschliche Körper wieder auf. Dieser menschliche Körper hat an Handlungsmöglichkeiten dann folgende Tätigkeiten zur Verfügung: Wohnen, Arbeiten, seinen Körper und Geist kultivieren sowie sich von A nach B bewegen – in dieser Ordnung und Hierarchie.⁴⁶ Die Frage nach dem gelungenen Leben kann er sich, wenn sie sich ihm denn noch stellt, durch intensive Meditation im Inneren einer Wohnmaschine finden; nicht in der äußeren Welt. Denn aus dem puristischen Programm folgt, dass Le Corbusiers Architektursprache typologisch an keiner historisch überlieferten Bedeutung an-

44 „Der Esel hat alle Städte des Kontinents gezeichnet.“ Le Corbusier, *Städtebau*, S. 6.

45 Le Corbusier, *Ville Radieuse*, S. 7.

46 „HABITER / TRAVAILLER / CULTIVER LE CORPS ET L'ESPRIT / CIRCULER (dans cet ordre et cette hiérarchie).“ Le Corbusier, *Ville Radieuse*, Kommentar zur Neuauflage, S. 0; [Hervorhebungen im Original.].

knüpfen kann, „because he thought ‚meaning‘ ought to be found not in one’s urban milieu but in oneself. Consequently, he made every attempt to purge his ideal city of meaning.“⁴⁷ Interessanterweise ist diese bedeutungslose, unaufdringliche Stadt, diese Stadt, die sich eigentlich selbst nirgendwo in der Wahrnehmung des Menschen befinden soll, kaum vereinbar mit der Monumentalität und ästhetischen Auffälligkeit, die die Ergebnisse dieses Programms, wo es in Teilen realisiert worden ist, kennzeichnen. Nur vor diesem programmatischen Hintergrund lassen sich die Gegenentwürfe in der späteren Architekturtheorie – Typologie, Phenomenologie, Semiotik – verstehen.

Le Corbusiers Städte jedenfalls sind schlussendlich vornehmlich Strukturen, die regulieren sollen, wie viel Zeit, Energie und Aufmerksamkeit des Individuums in Dinge, Menschen und Fragen außerhalb seiner selbst investiert werden sollte – immer mit dem Gedanken, dass möglichst viel dieser wertvollen Ressourcen auf die Ergründung des eigenen Selbst verwendet werden muss. So platonisch diese Ergründung zunächst anmuten mag, so unplatonisch ist sie bei genauerem Hinsehen: Denn wo bei Platon in individualethischer Hinsicht das Ziel ist, Besonnen- und Wohlgestimmtheit in den Praktiken der Stadt wirksam werden zu lassen, gibt es die Praxis der bürgerlichen Geschäfte beispielsweise bei Le Corbusier schon gar nicht mehr. Weiterhin ist auch kaum anzunehmen, dass das Individuum bei Le Corbusier noch irgendeiner Form von Urteilskraft bedarf, mittels derer es Handlungen gerecht oder schön nennen kann und weiß, welcher Strukturen es bedarf, um diese zu fördern. Interessant ist, dass Le Corbusier dies zu einer Zeit postuliert, da er die Welt als „eine Schädelstätte“ begreift, in der es „unsere Pflicht [ist], den Rahmen unseres Lebens aufzubauen.“⁴⁸ Da wäre es doch zu erwarten, dass der Architekt dieser Umwelt, welche den Rahmen der menschlichen Lebensform wiederherstellen soll, in geeigneter Weise versuchte, auf das normative Orientierungswissen der Lebenswelt zurück zu wirken. Im nächsten Abschnitt soll gezeigt werden, warum dies Le Corbusier mit seiner Erzählung von der guten, strahlenden Stadt nicht gelingen kann.

c) PRÜFUNG

Um nun die Hindernisse zwischen Le Corbusiers Geschichte von der guten Stadt und der gelebten Praxis aufzuzeigen, muss zunächst, schon aus dem Grund, dass etliches von dem, was Le Corbusier zu Papier gebracht hat, widersprüchlich oder

47 S. Rogers, *Le Corbusier*, S. 193.

48 Le Corbusier, *Städtebau*, S. 205.

unverständlich ist, die Qualität seines utopischen Impulses auch über die Einbeziehung von Quellen eingeordnet werden, die den Werdegang seines Denkens beeinflusst haben. So ist die Liste an Einflussgrößen, die in der Sekundärliteratur genannt werden, auch einigermaßen disparat: Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Henri Poincaré, was die philosophischen Einflüsse auf den Purismus betrifft, für den Konventionalismus verantwortlich gemacht wird; dieser Konventionalismus sollte wiederum dort anknüpfen, wo das Interesse an ideal zu interpretierenden Universalien durch die Lektüre von eher esoterischen Schriften wie Henry Provencals *L'art de demain* und Edouard Schurés *Les grands intitiés .Esquisse de l'histoire secrète des religions* geweckt worden sein soll;⁴⁹ Blaise Pascals Metaphysik soll Le Corbusiers Begriff des Individuums geprägt haben; sein ehemaliger Lehrer an der Kunsthochschule, L'Éplattenier, wird nicht als überragender Einfluss erwähnt, wenngleich dieser wohl für den Wechsel Le Corbusiers von der Malerei zur Architektur mit verantwortlich war.⁵⁰

Dass Le Corbusier Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* – und sonst aller Wahrscheinlichkeit nach nichts mehr von ihm – gelesen und als inspirierend empfunden hat, legt wohl weniger seiner intellektuellen Neugierde oder Originalität denn dem Zeitgeist Zeugnis ab. Die Zeit um 1908/09, in der sich Le Corbusier von Nietzsche hat inspirieren lassen, fällt mit der Zeit zusammen, da Le Corbusier noch nicht handeln, noch nicht bauen wollte, sondern sein Genie erst noch in diesem, sich selbst auferlegten Moratorium reifen lassen wollte.⁵¹ Diese kritische Abkehr von der Praxis bringt wenig mehr hervor als eine Art Rückzug von der Welt, der sich insbesondere in einem regelrechten Hass auf die Vergangenheit, in wilden Erwartungen an die Zukunft und in einer pennälerhaft fröstelnden Faszination für die Idee der kreativen Zerstörung äußert.⁵² Zu behaupten, dass mit diesem Programm zumindest eine Andeutung von nachvollziehbarer Bedeutung verbunden sein könnte, wäre eine Fehlinterpretation. Le Corbusiers Programm ist die Negation einer solchen.

Le Corbusiers Ville Radieuse ist als Zeitutopie zu verstehen, die ihre Hoffnung auf eine Zukunft, in der sie wirksam werden kann, aus einem geschichtlichen Bewusstsein schöpft, welches rationalistisch zu interpretieren ist.

49 Zur Bedeutung von Poincaré vgl. S. Richards, *Le Corbusier*; zum Einfluss von Provencal und Schuré vgl. Paul Venable Turner, *The Education of Le Corbusier*, New York/London 1977.

50 P.V. Turner, *The Education of Le Corbusier*, S. 4f.

51 P.V. Turner, *The Education of Le Corbusier*, S. 58.

52 Zum selbst auferlegten Moratorium Le Corbusiers und seinen Einstellungen gegenüber der Welt vgl. P.V. Turner, *The Education of Le Corbusier*, S. 58-61.

„He framed a three-part system of stages of history: first, there is conflict between humanity and a hostile material environment that cannot be understood or controlled; second, there is greater understanding and control, but humanity is immured and struggling; finally, there is complete mastery, full knowledge and control.“⁵³

Dabei muss die Geschichte der Zivilisation nicht historisch und das Individuum nicht als in historischen Strukturen gewachsen betrachtet werden.⁵⁴ Die vollkommene Kontrolle über seine Lebenswelt erhält der Mensch, indem er sie unhistorisch betrachtet und mit Mitteln der Geometrie gestaltet. Historisch gewachsene Strukturen, wie in Paris zum Beispiel, sind gefährlich, insofern der Mensch in zunehmender geometrischer Ordnung das Gefühl der Sicherheit und des Wohlbefindens erfährt und das Gegenteil als bedrohlich erfährt. Zudem schreien die Strukturen selbst, wie Le Corbusier meint, nach geometrischer Heilung.⁵⁵

Die Bewertung der geometrischen Mittel gibt weiterhin Aufschluss über das Verständnis von Vernunft. Diese ist funktional und operiert ‚logisch‘ insofern damit ein essentielles Element der menschlichen Lebensform zur Kontrolle derselben gemeint sein soll. „Logic, born of human constants and without which nothing is human, is an instrument of control and, for he who is inventive, a guide toward discovery; it controls and corrects the sometimes capricious march of intuition and permits one to go ahead with certainty.“⁵⁶ Diese absolute Gewissheit ist aber letztlich nur im von der Umwelt separiert zu betrachtenden menschlichen Bewusstsein zu finden. Die Vernunft kann kein echtes Wissen über die Außenwelt vermitteln und die Gesellschaft als Gesellschaft kein gutes, bedeutungsvolles, gelungenes Leben ermöglichen. Mit der Vernunft lassen sich allenfalls provisorisch Naturphänomene durchdringen, die Gesellschaft ebenfalls

53 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 13.

54 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 14. Dem korrespondiert selbstverständlich so etwas wie die Absage an das Dekor bei Adolf Loos, nicht nur, um sichtbare Zeichen sozialer Unterschiede zu eliminieren, sondern vielmehr, um die existentielle Unabhängigkeit des Individuums von sozial gewachsenen Bezügen zu postulieren. Ebd. S. 16.

55 „Paris, gefährliche Ablagerung übereinandergeschichteter, erobernder und annektierter Volksmassen, jahrhundertealte Lagerstatt der Zigeuner von allen großen Straßen der Erde, Paris, Sitz der Macht, Brennpunkt des Geistes, der die Welt erleuchten will, Paris untergräbt und zerhackt in seinem Weichbild und schreit mit seinen Wunden nach Ordnung, Geraden und rechten Winkeln, nach einer notwendigen Organisation seiner Lebendigkeit, seiner Gesundheit, seiner Dauer, nach einer Ordnung, unerlässlich für den Ausdruck seines Geistes, den sie klar will und in Schönheit.“ Le Corbusier, *Städtebau*, S. 23.

56 Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“, S. 53.

provisorisch ordnen und vor allem lässt sich erkennen, dass „we can only find meaning in antisocial attitude. [...] A system geared to the pursuit of sacredness in solitude is underwritten by a ‚social life‘ of the utmost mechanical orderliness.“⁵⁷ Und so meint Le Corbusier, dass die Vernunft, insofern sie auf die Umwelt Einfluss haben kann, ihre Mittel schon perfektioniert habe – nämlich in Form der Architektur. Auch die industriellen und technischen Mittel seiner Zeit sind geeignet, um die *Ville Radieuse* zu realisieren. Hierzu braucht es nur mehr den explizit ‚autoritär‘ genannten Willen zum Urbanismus und schon kann die Wohnmaschine die Bedürfnisse des modernen Bewusstseins befriedigen.

Es wurde oft übersehen, dass Le Corbusiers Wohnmaschinen in diesem Sinne keine bloßen Maschinen, sondern eher maschinell gestützte Meditationsräume darstellen. Das Selbst kann durch Meditation und Innerlichkeit oder durch ein völlig autonomes Selbstbewusstsein erkannt werden. Gleichwohl erscheint es nach allem bislang Gesagten so nachhaltig unplausibel, dass in eben jenen das Individuum eine Antwort finden könnte auf die von Le Corbusier definierte philosophische Schlüsselfrage seiner Geschichte von der guten Stadt, nämlich: „Que suis-je?“⁵⁸ Auch wenn Le Corbusier in seiner Analyse, dass es einer Theorie über das moderne Bewusstsein bedürfe, um hiervon ausgehend dem Menschen eine adäquate Umwelt zu schaffen,⁵⁹ nicht ganz falsch liegen mag, so scheinen doch seine theoretischen Annahmen ebenso ungeeignet, um dieses zu bewerkstelligen, wie seine narrative Strategie.

Zu letzterer gilt es festzustellen, dass sie kaum jenen für relevant erachteten Kriterien einer angemessenen Geschichte von der guten Stadt entspricht. Der Vielfalt der die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken wird zugunsten einer funktionalistischen Sicht auf dieselben keine ausreichende Aufmerksamkeit gewidmet. Die Nichtbeachtung der Vielfalt ästhetischer Erfahrung kommt hinzu und führt in puristischer Weise zu der Verbannung der Lebenswelt in einer nachgerade „absolutistische[n], dekreterische[n] Abgrenzung gegen Un-

57 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 134. Le Corbusiers Freund und Kollege Ozenfant hat übrigens nicht an diese Form meditativer Selbstfindung geglaubt und diesem das auf richtige Nichtwissen von sich selbst („honest ignorance“) vorgezogen. Ebd. S. 72.

58 Im Kontext: „Révolution architecturale? C’est fait. / Industrie, moyens techniques de réalisation? Existent. / Urbanisme? L’autorité. / L’habitation machiniste: satisfaire à des besoins latents de la conscience moderne. Postulat philosophique? Nous y voici. C’est la clef de voûte. / Les carences présentes, en tous domaines, ne nous conduisent-elles pas à ce: /Que suis-je?“ Le Corbusier, *Ville Radieuse*, S. 96.

59 „Il faudra définir la conscience moderne pour dresser devant nous l’homme pour qui nous devons édifier le logis; pour fixer ses obligations sociales qui permettront de formuler le statut urbain.“ Le Corbusier, *Ville Radieuse*, S. 97.

bestimmtheit.“⁶⁰ Obschon sich ein situationsgebundener Problemfokus abzeichnet, muss mit Blick auf die Einbeziehung anthropologischer Erkenntnisse festgestellt werden, dass Le Corbusier auf sie verzichtet. Eine entsprechende Einbettung des Menschen in seine Umwelt kann schon deswegen nicht stattfinden, da für Le Corbusier Subjekt und Objekt wie gezeigt als komplett verschiedene Einheiten zu verstehen sind, die mit zwei qualitativ verschiedenen Wissensmodi korrespondieren.⁶¹

Was die sensible Kritik von Herrschaftswissen anbelangt, dürfte sich gezeigt haben, dass Sensibilität nicht gerade Le Corbusiers Stärke gewesen ist. In der Ville Radieuse als Schrift findet sich interessanterweise auch ein vergleichsweise sensibler Teil des CIAM-Programms von La Sarraz aus dem Jahre 1928 abgedruckt. Zwar hält Le Corbusier selbst noch in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts fest, dass die Menschen im Grunde kognitiv zu limitiert seien, um sein Werk zu verstehen: „There is no point of contact between the two sides involved: my plan (which is a way of life) and those for whom the law is made (the potential clients who have not been educated).“⁶² Umso bemerkenswerter ist, dass sich neben Le Corbusiers Verstiegenheiten in dem, in Kooperation mit anderen Architekten formulierten Programm wenigstens ein wertvoller Hinweis findet, wie sich die Brücke in die menschliche Praxis besser bauen ließe. Im Anschluss an die Programmpunkte eins bis vier – 1) la conséquence architecturale des techniciens modernes, 2) standardisation, 3) économie générale, und 4) Urbanisme – wird in Punkt 5) das Thema der Bildung verhandelt: „éducation domestique a l'école primaire“. Hier wird zunächst festgestellt, dass der Aufgabenbereich des Architekten schlecht definiert ist, da die Probleme der Unterkünfte der Menschen keinesfalls klar erkennbar seien. Der zukünftige Bewohner, dessen Bedürfnisse sich unter modernen Bedingungen weit über Fragen des Hausbaus hinaus erstrecken, wisse seine Wünsche oftmals nicht gut zu formulieren. Dadurch kann die Architektur gewissermaßen nicht mehr als bloße, zum Teil suboptimale Wohnunterkünfte bieten, obschon sie mehr leisten könnte. Nicht nur ist der auch ökonomische Verlust dadurch in weiten Teilen enorm; weiterhin führe dies letztlich dazu, dass am Menschen vorbei geplant würde.

Nach dieser Feststellung wird vorgeschlagen, dass in den Grundschulen den Schülern eine Reihe von Leitsätzen vermittelt werden sollte, die sie in den Stand versetzen könnten, später informiert über die Fragen der baulichen Gestaltung der Umwelt zu sprechen. Auch hier findet sich zwar der rationalistische Duktus:

60 H. Brüggemann, *Architekturen des Augenblicks*, S. 268.

61 S. Richards, *Le Corbusier*, S. 71.

62 Le Corbusier, *My Work*, London 1960, S. 86 zit. nach Ch. Jencks, *Tragic View of Architecture*, S. 112.

einmal, insofern ausgegangen wird, dass „un tel enseignement aurait pour effet de former des générations ayant une conception saine et rationnelle de la maison.“ Zum anderen wird davon ausgegangen, dass in all den folgenden Bereichen unumstößlichen Lehrsätze gebildet werden könnten:

„par exemple, économie générale de l’habitation, rapports et concordances des divers éléments de l’habitation, principes établissant la fonction du mobilier; les bases de la propreté et sa signification morale, les effets de la lumière solaire, les méfaits de la pénombre et de l’obscurité, les bases physiques suffisantes (sonorité, chaleur, isolation, électricité, etc.), les notions de mécaniques (entretien et fonctionnement des éléments mécaniques), etc.“⁶³

Doch scheint zumindest das Projekt, das normative und deskriptive Orientierungswissen durch die Integration dieser letztlich durchaus als fundamental zu erachtenden Wissensbereiche in die schulische Bildung zu bereichern, durchaus eine gute Idee zu sein. Sie wurde jedoch bis heute nicht befriedigend umgesetzt. Die internen Auseinandersetzungen um die Interpretation der modernistischen Geschichte von der guten Stadt in Architektur und Städtebau betrafen zunächst auch andere Aspekte.

D) DER POSTMODERNISMUS ALS KRITIK

„Bon dieu, que c’est laid...“⁶⁴ – dies sollen schon die Worte von Le Corbusier selbst gewesen sein, als ihm Luftaufnahmen von Neu-Belgrad gezeigt wurden. „Er hatte wohl nicht begriffen, dass die Überbringer der Fotos sich ihm als Meisterschüler empfehlen wollten.“⁶⁵

Die städtebauliche Moderne war insbesondere in der europäischen Nachkriegszeit, in der das Programm immer mehr der bürokratischen Maschinerie, dem Plan und dessen Sachzwangsänderungen unterworfen war, gezwungen, der Eigenlogik funktionaler Systeme, insbesondere der des Marktes, durch immer neue Modifikationen und administrative wie wirtschaftliche Verschlechterungen des normativen Programms Folge zu leisten. So entstanden Architekturlandschaften, die zunehmend als menschenfern und -feindlich empfunden wur-

63 *Programme du Congrès Préparatoire International d’Architecture Moderne au Château de la Sarraz*, canton de Vaud (Suisse) les 26, 27, 28, Juin 1928; zit. nach Le Corbusier, *Ville Radieuse*, S. 24f.

64 Bogdan Bogdanovic, *Vom Glück in den Städten*, Wien 2002, S. 12.

65 B. Bogdanovic, *Vom Glück in den Städten*, S. 12.

den. Der Brutalismus, der im Ausgang von Le Corbusier in den 60er Jahren stilbildend gewesen ist, ist der nur augenfälligste Beweis dafür. Auch dort, wo schlicht funktionalistischer Siedlungsbau betrieben wurde, leistete der moderne Städtebau nur in Ausnahmefällen einen wesentlichen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem gelungenen Leben.

Unter anderem aus der mit Köppler geistig-ästhetisch zu nennenden Strömung der städtebaulichen Moderne,⁶⁶ noch mehr jedoch aus der kritischen Reflexion auf die orthodoxe, oder mit Köppler physisch-technisch zu nennende Architektur – zu der, wie schon gesagt, sicher nicht nur Le Corbusier zu zählen ist –, entwickelte sich die als Postmodernismus oder Postmoderne bezeichnete Kritik. Berthold Lubetkin, ebenfalls Architekt, reagierte auf selbige mit einem einigermaßen unangemessenen verbalen Gegenschlag, indem er die postmoderne Architektur mit Hitler, Stalin und Homosexuellen verglich. Was auch immer damit genau ausgesagt werden sollte, man sieht, die Debatte um diesen Begriff und um das Erbe der Moderne in Architektur und Städtebau zeichnet sich nicht gerade durch Kohärenz oder Sachlichkeit aus. Außerhalb dieser Kontexte entzieht sich der Begriff der Postmoderne einer vernünftigen, Disziplinen übergreifenden Definition. Deswegen soll an dieser Stelle das kritische Potential dieser Bewegung nur, was die Stadt betrifft, beginnend mit Jencks Bemühung um ein Mindestmaß an Klarheit zusammen getragen werden:

„In der Architektur griffen Persönlichkeiten wie Team Ten, Jane Jacobs, Robert Venturi und die Advocacy Planners die ‚orthodoxe moderne Architektur‘ wegen ihrer elitären Züge an, wegen der Zerstörung der städtebaulichen Strukturen, aber auch wegen ihres Bürokratismus und der Versimplifizierung [sic!] ihrer Sprache. In den siebziger Jahren, als die Traditionen erstarkten und sich wandelten und die Bezeichnung Postmoderne zu einem Begriff wurde, der eine Vielzahl von Tendenzen umfaßte, wurde die Bewegung zunehmend konservativer, rationaler und akademischer. Zahlreiche ihrer Vertreter aus den sechziger Jahren [...] verloren vollständig ihre kritische Funktion, sobald sie [...] an die kommerzielle Praxis assimiliert wurden.

In den achtziger Jahren änderte sich die Lage nochmals. Die Postmoderne wurde nun endlich von den in den betreffenden Bereichen Tätigen, den Akademien und Gesellschaften anerkannt. Sie wurde nun ebenso ein Teil des Establishments wie ihr Verwandter, die Moderne, und ihr Rivale, die Spätmoderne.“⁶⁷

66 Vgl. J. Köppler, *Sinn und Krise moderner Architektur*.

67 Ch. Jencks, *Was ist Postmoderne?* S. 9. Der Begriff der Postmoderne wurde 1945 von Joseph Hudnot erstmalig im Zusammenhang mit Architektur verwendet; er wurde dann 30 Jahre später von Jencks popularisiert. Vgl. Nan Ellin, *Postmodern Urbanism*, New York 1996, S. 108.

Dabei ist die ästhetische Bandbreite der mit dieser Bewegung verbundenen Positionen einigermaßen weit: Sie reicht von der Faszination an vergangenen, klassischen Zeiten in enigmatischen Bildern wie jenen Georgio de Chiricos oder in Stadtbauentwürfen wie jenen Leon de Kriers über historistische Collagen bis hin zur Dekonstruktion in Anlehnung an philosophische Positionen eines Jacques Derrida in den Bauten eines Peter Eisenman. Insgesamt schlägt Jencks vor, sechs normativ unterschiedliche Richtungen des Postmodernismus in der Architektur zu unterscheiden: ‚Historicism‘, ‚Straight Revivalism‘, ‚Neo-Vernacular‘, ‚Ad Hoc Urbanist‘, ‚Metaphor Metaphysical‘, ‚Post-Modern Space‘.⁶⁸ Es geht hier in der Analyse der Postmoderne allerdings nicht darum, einen einheitlichen Stil oder das Fehlen eines solchen auszumachen,⁶⁹ sondern darum, darzustellen, dass sich die Postmoderne in Architektur und Städtebau nicht in umfassender Weise von allen Zielen der klassischen Moderne distanziert; wohl aber von ihren Mitteln.⁷⁰ Auch würde es den Rahmen der Untersuchung sprengen, hier die Proponenten der Kritik im Einzelnen darzustellen.⁷¹

Zentral ist laut Jencks für das Verständnis der Postmoderne ein grundsätzlich paradoxer Dualismus: die Anerkennung der Moderne und zugleich ihre Überschreitung, „die Fortsetzung der Moderne und zugleich ihre Transzendenz.“⁷²

68 Vgl. Ch. Jencks, *Postmoderne?* S. 23.

69 Eine interessante Beobachtung hinsichtlich der postmodernen Stildifferenzen in den USA und in Europa findet sich bei Ellin: „Whereas the North American critique of Le Corbusier’s urban vision initially tended to focus on individual buildings or on suburbia, the European critique proceeded directly to formulate another urban vision. This might be attributed to the deeply engrained historical and cultural attachment to cities among Europeans along with the continued desirability of and investment in central cities, as well as political economies that – in contrast to the American one – subsidize large-scale plans. In reaction to the high modernism which had informed most urban development after the World War II and which mandated a clean break from the past [...], European designers began turning to the pre-industrial past for inspiration and legitimization. The closed book on ancient, medieval, renaissance, baroque, and vernacular townscapes was reopened and closely studied.“ N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 23.

70 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 22.

71 Um nur einige der wichtigsten Beiträge bei weiterem Interesse genannt zu haben, vgl: Aldo Rossi, *Die Architektur der Stadt. Skizze zu einer grundlegenden Theorie des Urbanen*, Düsseldorf 1973 [ital. EA 1966]; Anthony Vidler, *The Architectural Uncanny*, Cambridge, MA 1992; Léon Krier, *Atlantis*, New York 1983; Rob Krier, *Urban Space*, New York 1979.

72 Ch. Jencks, *Postmoderne?* S. 22.

Den resultierenden Ausdifferenzierungen liegt mit Jencks eine gemeinsame normative Prämisse zugrunde. Diese lässt sich als Kombination eines Pluralismus in philosophischen und stilistischen Fragen mit einer kritischen Einstellung gegenüber vorherrschenden, als ideologisch verstandenen Lehren verstehen. Hinzu kommt, dass während „Vertreter der Moderne und Spätmoderne [...] dahin [tendieren], die technischen und wirtschaftlichen Problemlösungen besonders herauszustellen, [...] Postmoderne eher dazu neigen, Probleme des Kontexts und kulturelle Zugaben in ihre Ideen zu integrieren.“⁷³

An dieser Stelle soll nicht auf die dekonstruktiven Beiträge der postmodernen Kritik eingegangen werden.⁷⁴ Natürlich sind unter postmodernen Entwicklungen der Stadt auch eine Reihe von Phänomenen zu verstehen, die insbesondere, was die skalenmäßige Verkleinerung der Utopie anbelangt, in normativer Hinsicht aufschlussreich zu untersuchen wären. So ließe sich die Abkehr vom Universalismus als Degenerierung des Utopischen in gebauter Form mit dem Trend hin zu Siedlungsentwürfen in Verbindung bringen, in denen eine andere Welt primär als geschützte lifestyle-Option möglich ist. Harvey nennt diese denn auch bezeichnenderweise „developer's utopia“⁷⁵ und David Pinder erklärt dazu:

„Such spaces of degeneration in contemporary cities are disconnected from wider transformative projects, turned in on themselves, no longer intent on radiating outwards in that

73 Ch. Jencks, *Postmoderne?* S. 12.

74 Eine mögliche Weise auf die Unzulänglichkeiten des Projekts der Moderne zu reagieren ist klarerweise die Abkehr von demselben. Dabei ist diese umfassender als lediglich auf Architektur und Städtebau bezogen. Sie zeitigt jedoch auch dort Phänomene wie den Rückzug ins Private, sowie ins suburbane Einfamilienhaus: „Twentieth century social thought is a child and progenitor of positivist thinking which presupposes that we can never prove that something is true, only that it is false. Modelled after the physical sciences, the social sciences have been engaged in formulating hypotheses and trying to disprove them, a habit that leads inexorably to cynicism. [...] To the extent that such thinking obtains in society generally, so does the ineffectuality as well as the cynicism and resultant search for meaning. There is a void and the search for something to fill it. By the 1960s, this cynicism had ushered in an assault on accepted notions of scientific progress, of morality, and of ethics, replacing these with an insistence upon cultural relativism and pluralism, offsetting debates concerning ‚political correctness‘ and ‚multiculturalism‘. Often described as a loss of meta-narratives or organizing myths, this assault was not unrelated to the decline of meaningful public space and rapid suburbanization that were occurring throughout the United States and Western Europe.“ N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 19.

75 David Harvey, *Spaces of Hope*, Edinburgh 2000, S. 168.

transformative move that was central to utopian conceptions of the modernist urban structure. Proliferating beyond Disneyland proper to encompass a wide range of urban developments, they are frequently marked by spectacular architectural entertainments and fantasy spaces that are ordered, secure, not to mention underpinned by surveillance and control [...].⁷⁶

Die Kritik konzentriert sich dabei auf das Scheitern der klassischen Moderne, welches darin besteht, dass diese ihr Programm nicht verständlich kommunizieren konnte und soziale Probleme als technologische verstand. „Die Architektur der Moderne hat auf den Gebieten der Massensiedlungen und des Städtebaus insofern versagt, als sie es nicht verstanden hat, mit ihren Bewohnern und Benutzern zu kommunizieren, die vielleicht ihren Stil nicht liebten und nicht verstanden, was er bedeutete und wie diese Art des Bauens zu handhaben war.“⁷⁷ So stellt Jencks auch früh schon fest, dass der Erfolg der postmodernen Rhetorik davon abhängen würde, ob es gelänge, eine überzeugende soziale und/oder metaphysische Reflexion auf die menschliche Lebensform zu formulieren: „Die Suche nach einem solchen Inhalt ist die Herausforderung an die postmodernen Architekten.“⁷⁸ Genau an dieser scheint sie allerdings gescheitert.⁷⁹

So lässt sich mit Nan Ellin festhalten, dass auf das utopische Potential als Beitrag zur urbanen Selbstverständigung und dessen Scheitern so umfassend mit Entsetzen reagiert worden ist, dass sich die Postmoderne neben der Überzeugung, dass Bescheidenheit (*humility*) notwendig sei, vor allem durch eine unpolitische Haltung und durch einen sehr weitreichenden Zweifel an der Existenz und Verbindlichkeit normativer Strukturen charakterisieren lässt. Kunst und die Gestaltung der Umwelt werden entsprechend nicht mehr als Mittel verstanden, um politische Ziele zu erreichen, sondern als „commodity and therefore not as pedagogic, but catering to consumer tastes; [der Stadtplaner und der Architekt werden zum] dutiful provider, public servant, or alternatively, panderer-to-the-rich.“⁸⁰

Dabei böten sich mit Blick auf die Kriterien, die eine Geschichte von der guten Stadt beachten muss, wenn sie sich als Teil des Projekts der Rehabilitierung

76 David Pinder, „In defense of utopian urbanism: imagining cities after the ‚end of utopia‘“, in: *Geografiska Annaler*, 84 B (3-4), S. 236.

77 Ch. Jencks, *Postmoderne?* S. 19.

78 Ch. Jencks, *Die Sprache der Postmodernen Architektur. Entstehung und Entwicklung einer alternativen Tradition*, Stuttgart 1988 [engl. EA 1977], S. 146; (zit. nach Köppler, S. 220).

79 Vgl. J. Köppler, *Sinn und Krise moderner Architektur*, S. 220.

80 Vgl. N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 111f.

der praktischen Philosophie verstehen will und das utopische Potential in geeigneter Weise in eine Normativität der Stadt überführen möchte, in der Kritik der Postmoderne durchaus wertvolle Anhaltspunkte.

„Rather than respond to specific problems with piecemeal solutions that only exacerbate the problems or push them elsewhere (reactive solutions), the emphasis on holism and seeing or forging connections at a higher and more complex level is leading to some more proactive responses.“⁸¹

Zugleich, so stellt Ellin fest, verunmöglichte jedoch die zeitgenössische Gesellschaft das Projekt einer gehaltvollen Geschichte von der guten Stadt dadurch, dass unablässig Konflikt über Konsens gestellt würde, bei einer gleichzeitigen gleichsam grassierenden Beschränkung derjenigen Bereiche, die zur Diskussion stehen, durch eine normativ uneindeutige Kultur der politischen Korrektheit.⁸² „These conditions have combined to render norms and ideals virtually unthinkable, ushering in apoliticism along with a decline of creativity.“⁸³ Dies als eine besondere Form von Sophistication angesichts der fortschreitenden ökonomischen Liberalisierung und der tatsächlich existierenden politischen Probleme in den Städten zu stehen, dürfte schwerwiegende Folgen haben. Auch ist die Tendenz, die Unterschiede zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in stilistischer Hinsicht zu verwischen, und mit Blick auf das normative Orientierungswissen einen eher laxen Umgang mit der Unterscheidung von Fakt und Fiktion zu präferieren, als ‚anti-narrative‘ Strategie zu verstehen.⁸⁴ So sieht auch Harvey das nachdrücklichste, normativ desorientierende Charakteristikum des Postmodernismus in „its total acceptance of the ephemerality, fragmentation, discontinuity, and the chaotic.“⁸⁵

Einzig wirkungsmächtige Orientierung bleibt oftmals der Leitsatz „form follows finance.“⁸⁶ Damit ist auch schließlich der Übergang von dem kritischen Postmodernismus der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts zur als Gegenwart zu verstehenden Spätmoderne vollzogen: „In der Architektur ist diese pragmatisch und technokratisch von ihrer sozialen Ideologie her, und nach 1960 führt sie viele der stilistischen Ideen und Wertvorstellungen zu einem Extrem, so daß eine flauere

81 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 10.

82 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 130.

83 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 185.

84 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 139.

85 D. Harvey, *Postmodern Condition*, S. 44.

86 Vgl. N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 182-185.

(oder auf Clichés beruhende) Sprache entsteht.“⁸⁷ Und so erschöpft sich einstweilen das utopische Potential was die Baukultur anbelangt in den Werken von Rem Koolhaas: „There is an enormous, deliberate, and – I think – healthy discrepancy between what I write and what I do.“⁸⁸ Rem Koolhaas, Jahrgang 1944, ist auch auf dem Europäischen Parkett der Politik nicht unbekannt. Von ihm stammt die einigermaßen farbenfrohe Barcode-Flagge, die im Zusammenhang von Romano Prodis und Guy Verhofstadts Überlegungen zur Notwendigkeit einer Hauptstadt für Europa anlässlich des Vertrages von Nizza entstand; ein Thema, zu dem sie Koolhaas um seine Expertenmeinung gebeten hatten. 2008 wurde er erneut von höchsten Stellen aus der europäischen Politik gebeten, Europa ein Design zu geben. Diesmal indem ihm die Mitgliedschaft in der ‚Gruppe der Weisen‘ von Felipe Gonzales angetragen wurde. Dennoch erscheint Rem Koolhaas wenigstens was seine Verbindungen zur Politik anbelangt ideologisch unverdächtig; er verwendet sein Talent auf das Projekt Europa genauso, wie sein Büro für die chinesische Regierung baut.

Seine Geschichte von der guten Stadt als Anti-Erzählung trägt dann auch den Titel: *Generic City – die Stadt ohne Eigenschaften*. Sie stellt nur einen kurzen Teil dar des insgesamt 1376 Seiten starken Bandes, *S M L XL*, mit dem Koolhaas das Publikationswesen der Architekturszene grundlegend veränderte. Dem Band aus dem Jahre 1995 war *Delirious New York* voran gegangen; ihm folgten *Mutations* und: *A Harvard Design School Guide to Shopping*.

Es dürfte immerhin wichtig sein, von solch hoher Warte aus Hinweise auf die gelungene Form des Einkaufens zu bekommen, wenn, mit Mark Ravenhill einigermaßen drastisch, mit „Shopping and Fucking“⁸⁹ alles zur Frage nach dem gelungenen Leben gesagt sein sollte. Damit ist, so ließe sich argumentieren, mit Blick auf die Aufmerksamkeit auf die Vielfalt der die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken schon mehr geleistet als in den Anfängen der Moderne – allein, es dürfte nicht ganz hinreichen, um einen gehaltvollen Begriff von der Stadt als einem bedeutungsvollen Element der menschlichen Lebensform zu bilden, da sich der Eindruck aufdrängt, dass der Problemfokus noch nicht ganz adäquat ist. Nachdem in der *Generic City* alle normativen Prämissen und Strategien zu einem Verständnis von der guten Stadt in provokativ-zynischer Weise zurückgewiesen worden sind, endet diese Geschichte: mit offenkundiger Erleich-

87 Ch. Jencks, *Postmoderne?* S. 34, Hervorhebung im Original.

88 Katrina Heron, „From Bauhaas to Koolhaas“, Interview mit Rem Koolhaas, in: *Wired Magazine* 4.07 (July 1996), auf: <http://www.wired.com/wired/archive/4.07/koolhaas.html>.

89 Vgl. Das Theaterstück von Mark Ravenhill als Buch, *Shopping and Fucking*, London 2001; Vgl. auch Köppler, S. 216.

terung, denn die Geschichte der Stadt wie auch der guten Stadt ist in Koolhaas Version vorbei. „We can leave the theatre now.“⁹⁰

90 So der letzte Satz in der „Generic City“ in Rem Koolhaas/Bruce Mau, *S M L XL*, New York 1995.

4. Gegenwart und Zukunft: von Borries und die Klimakapseln

Für die Antike und die Moderne war es vergleichsweise einfach, die bedeutenden Geschichten von der guten Stadt zu identifizieren. Für die, zwar immer noch modern zu verstehende, Gegenwart ist es hingegen gut möglich, dass die Autoren, die in der Zukunft repräsentativ für die normative Kritik, für das Denken in Alternativen wahrgenommen werden, andere sein werden, als derjenige, auf den ich mich nun zum Schluss der Untersuchung der utopischen Paradigmen der Stadt beziehen möchte.

Dennoch steht Friedrich von Borries einigermaßen exemplarisch für eine Entwicklung in der Geschichte von der guten Stadt, die eine Veränderung in der normativen Sensibilität abbildet. Diese Entwicklung zeichnet sich schon recht früh zu Beginn des 20. Jahrhunderts ab, sie speist wie gezeigt auch einen kritischen Zweig der Postmoderne und entspringt der Sehnsucht nach einem Leben in respektvollem, ja ehrfürchtigen, Einklang mit und nach Maß der Natur. Allein, die reale Distanz zu den Handlungsmöglichkeiten und -wünschen, die diese Sensibilität befeuern, verschärft sich in durchaus unerhörter Weise, zumal, was die Zukunft in den Städten anbelangt. Um beispielsweise weltweit auf eine Art und Weise wie in London leben zu können, bedürfte es der berühmten drei Erdbälle; dieselbe Überlegung auf Los Angeles bezogen, benötigt man fünf, auf Dubai bezogen gelangt man zu dem fast schon galaktischen Bedarf von etwa zehn Planeten.¹

Entsprechend wird die menschliche Lebensform in normativer Hinsicht abgetastet: um zu eruieren, inwiefern verstärkt Aspekte der ökologischen Ethik, der nicht-anthropozentrischen Sicht auf die Natur in das Interpretationsverhältnis

1 Vgl. Charles Landry, *The Art of City-Making*, London 2006, S. 77.

von Mensch und Umwelt zu integrieren wären;² und um der Pluralität der die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken, nicht allein im Sinne einer diachronen Abfolge sondern als synchrone Potentialität eines jeden Individuums Rechnung zu tragen. Damit werden die „uneingelösten Versprechen der Utopien“³ eingefordert – utopisches Potential ist entsprechend durchaus vorhanden. Allein auf breiter politikphilosophischer Front ist wenig Raum, in dem diesbezüglich Gründe anerkannt, ausgetauscht und angenommen würden – und entsprechend verschärfen sich bestimmte normative Gegensätze in der Tat recht massiv: „Rhetorically put, it seems that ecologism has a problem with freedom of thought, diversity and self-determination; or [...] that liberalism has problems appreciating the material preconditions of life.“⁴

Womöglich werden auch deshalb diese Themen ausgelagert in den utopischen Diskurs, in dem in solch expliziter Form das Verhältnis zur Natur bislang

„nur eine Nebenrolle spielte [...] im Gegensatz zur sozialen Frage [...]. Die Natur, die *res extensa*, galt es dem Geist, der *res cogitans*, zu unterwerfen, zu beherrschen und auszu-beuten. Augenfälliger Ausdruck hierfür ist die Geometrie der Städte, die sich nicht in die Natur einfügen, sondern die Natur so weit wie möglich nach menschlichen Vorstellungen umformen.“⁵

-
- 2 Vgl. Jon Anderson, „The Ties that Bind? Self- and Place-identity in Environmental Direct Action“, in: *Ethics, Place and Environment*, Vol. 7, No. 1-2, March/June 2004, S. 45-57. Peter MacCormick, *Eco-Ethics and Contemporary Philosophical Reflection. The Technological Conjunction and Modern Rationality*, Heidelberg 2008.
 - 3 G. de Bruyn, *Fisch und Frosch*, S. 158. Vgl. auch zum Thema der Naturschutz und Utopie: Werner Theobald, „Naturschutz zwischen Mythos und Utopie“, in: Beat Sitter-Liver (Hg.), *Utopie heute II. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*. 23. und 24. Kolloquium (2005 und 2006) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Fribourg und Stuttgart 2007, S. 105-151.
 - 4 Marcel Wissenburg, „Ecological Neutrality and Liberal Survivalism. How (not) to Discuss the Compatibility of Liberalism and Ecologism“, in: *Analyse und Kritik* 28/2006, Stuttgart, S. 127.
 - 5 Martin d’Idler, „Utopie & Ökologie“, in: Beat Sitter-Liver (Hg.), *Utopie heute II. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*. 23. und 24. Kolloquium (2005 und 2006) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Fribourg und Stuttgart 2007, S. 107. d’Idler lässt die Utopie seltsamerweise erst mit der bürgerlichen Gesellschaft beginnen.

So legitim, wie auch in dieser Arbeit gezeigt, die Kritik an geometrischen Stadtplanungen ist, so abwegig ist es wie gezeigt anzunehmen, diese seien nicht aus einer langen Tradition der Reflexion über die Natur des Menschen und seiner Stellung innerhalb der Natur hervorgegangen; allein der Status der Natur war ein anderer. Damit scheint sich ein neues, normatives Verständnis von Natur als Umwelt anzubahnen.

Mittlerweile wird ersichtlich, dass die soziale Frage mit der ökologischen verknüpft ist – dies an den Punkten der Verpflichtung gegenüber zukünftigen Generationen, der Klimakriege, der Flüchtlingsfrage, der Biodiversität. Die Menschheit ist aufgefordert, sich zu entscheiden, ob sie etwas gegen den – anthropogenen und natürlichen – Klimawandel unternehmen kann und möchte, welchen Status die Natur künftig in ethischen Diskursen, politischen Verhandlungen und kulturellen Belangen haben kann und soll, ob es abseits vom Eigenwert-Gedanken der Natur eine ökologische Form von Gerechtigkeit gibt, und wenn es sie gibt, wie sie mit diesem Gedanken harmoniert, vor allem aber ist die Frage: wie wir in der Zukunft leben wollen. Um Anregungen zur Beantwortung dieser Frage zu liefern, wählt von Borries einen großen, deutschen Verlag, der das Buch zur Ausstellung „Klimakapseln“ publiziert,⁶ die von Mai bis September 2010 im Museum für Kunst und Gewerbe in Hamburg zu sehen war,⁷ und er

6 F. von Borries, *Klimakapseln*.

7 Übrigens ist dies der Zeitraum, in dem u.a. die aus einer hoch fahrlässigen Tiefseebohrung resultierte Ölkatastrophe im Golf von Mexiko die Aufmerksamkeit der Welt hatte, wenngleich die Ölteppiche in der Nord- und Ostsee weniger interessant waren und die Welt für die zweite Explosion einer Bohrinsel im Herbst desselben Jahres nur wenige Seemeilen von der ‚Deepwater Horizon‘ entfernt schon keine Aufmerksamkeit mehr gehabt hat. Es ist der Zeitraum, in dem die deutsche Bundesregierung an der zweiten Kammer vorbei den Atomkonsens aufgekündigt hat, (um dann nach der zwar nicht mehr in diesen Zeitraum fallenden Katastrophe von Fukushima den Atomausstieg zu beschließen). Es ist der Zeitraum in dem, obschon man in DESERTEC im Raum Nordafrika und Naher Osten investieren wollte, deutsche Firmen Land in den Wüstenstaaten der USA erworben haben sollen; in dem schwere Unwetter und folgende Erdbeben in Europa Todesopfer forderten, weitere Menschen dort an Hitze gestorben sind, Moskau über Wochen in Smog und Schwefelschwaden erlahmt ist, Autobahnen in Deutschland wegen Waldbränden gesperrt werden mussten. Es ist der Zeitraum, in dem der Tropensturm Agatha Mittelamerika plagte, Erdbeben in Chile, Indonesien und Neuseeland die Menschen verunsichert haben, Sturzfluten in Arkansas noch vergleichsweise wenig Menschenleben gekostet haben, die Flut in Pakistan dagegen wesentlich mehr. Es ist der Zeitraum, in dem täglich etwa 100 ha Fläche in Deutschland verbraucht wurden und weltweit zwischen 3 und 130 Arten ausgestorben

lässt seine Erzählung von der guten Stadt mitten in unseren lebensweltlichen Überzeugungen beginnen.

A) PLAN ODER GEDANKENEXPERIMENT: WOLLEN WIR SO WIRKLICH LEBEN?

Dem eigentlichen, narrativ verfassten Gedankenexperiment sind drei kurze Absätze vorangestellt, in denen an dem momentan vermutlich geteilten System von Überzeugungen, dem wenigstens ökologischen Krisenbewusstsein, angeknüpft wird. Gleichwohl wird eine zentrale normative Überzeugung dabei verworfen. Zumindest hat es den Anschein, als ob heute noch die vorherrschende Idee darin bestünde, den Klimawandel abzuwenden. Von Borries versucht es anders: „Wenn wir den Klimawandel nicht abwenden, müssen wir uns anpassen. Unsere Wohlstandsinseln werden technologisch perfekte Klimakapseln, militärisch und atmosphärisch geschützt.“⁸

Diesem hypothetischen Anfang folgen neun Szenenbilder, Geschichten, aus einer möglichen Zukunft. Diese Szenenbilder versammeln ein Narrativ, das man nur schwerlich als gelungene Vermittlung der Autorschaft des eigenen Lebens und der kollektiven Identität interpretieren kann – aber in diesem Gedankenexperiment geht es nicht mehr um das gelungene Leben, sondern um das Überleben.⁹ Hierin besteht auch der klare Unterschied zur Zeitutopie. Es gilt also zu eruieren, wie in diesem Gedankenexperiment Handlungen, Gedanken und Argumente, eingebettet in das Zerrbild einer gestalteten Umwelt, normativ zu verstehen sind.

sind. Es ist der Zeitraum, in dem die Weltbevölkerung im Laufe des Ausbruchs des Vulkans Eyjafjallajökull auf ihre extrem empfindlichen Strukturen aufmerksam wurde. Bei diesen Ereignissen handelt es sich nur in Ausnahmefällen um direkt städtische Phänomene. Sie sind aber mit der Urbanisierung verbunden und wo diese nicht Ursache ist, so wirken sich Bevölkerungsverschiebungen auf die Zukunft in den Städten genauso aus wie die Empfindlichkeit der Versorgungsstrukturen der urbanen Welt zutage tritt.

8 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 8.

9 „Die Welt wird sich ändern und wir uns auch. Was sind die Überlebensbedingungen im Klimawandel? Wie prägen sie unser Verhalten, Denken, Fühlen? Und: Wollen wir so wirklich leben?“ F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 8f.

B) PARADIGMENWECHSEL: VOM GELUNGENEN LEBEN ZUM ÜBERLEBEN

Friedrich von Borries ist jung, Jahrgang 1974, Architekt und Professor für Designtheorie und kuratorische Praxis an der Hochschule für bildende Künste Hamburg; er greift auf eine Reihe von kritischen Beiträgen aus den letzten 100 Jahren etwa zurück. Insofern ist tatsächlich vieles von dem, was er in der Geschichte verhandelt, wie er selbst sagt, bereits bekannt: „aus Kunst, Design, Architektur, Science-fiction. Aus Blockbustern im Kino.“¹⁰ Damit speist sich seine externe Kritik aus zwei Quellen: Zum einen vergleicht er die Gegenwart mit einer Zukunft, die äußerlich fundamental umgestaltet erscheint. Manche Menschen werden in utopischen Kapselwelten leben, andere in den Slums vor diesen neuen Städten, permanent als korruptierte Handlanger des Systems oder temporär als Flüchtlinge, die wiederum selbst auf die rettende Utopie, auf die schwimmende Rettungsinsel warten:

„So schön wie die Kapselstadt, in nichts steht sie ihr [...] nach. Aber anders als in der Kapselstadt herrschen auf der schwimmenden Insel Gleichheit und Gerechtigkeit. Wie die karibischen Piraten des 18. Jahrhunderts, so erzählt man sich in den Slums und Flüchtlingslagern, leben die Inselmenschen in **Freiheit** und Gleichheit.“¹¹

10 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 8.

11 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 22; Hervorhebung im Original. „Freiheit“ wird im Glossar auf S. 106 übrigens erläutert als: „Heiß umkämpftes politisches und philosophisches Konzept. Stellvertretend hierfür drei paradigmatische Freiheitsbegriffe: 1) ‚Wir sind Herren unserer selbst, nicht wie Gott es in der Welt ist, sondern wie es ein weiser Prinz in seinem Reich ist oder ein guter Familienvater in seinem Hause.‘ (Übers. N. d’Alembert/Diderot 1765, S. 471); 2) Wirtschaftliche Freiheit, wie sie die der FDP nahe stehende Friedrich-Naumann-Stiftung auf der Webseite www.freiheit.org unbeirrt von Finanzkrise und globaler Ungleichheit, definiert: ‚Durch Freiheit werden die Hindernisse, die dem Erwerb von Wohlstand im Wege stehen, beseitigt. Diese Hindernisse sind zu allen Zeiten die Hauptursache von Massenelend und Not gewesen. Erst die Zunahme wirtschaftlicher Freiheit hat seit dem 19. Jahrhundert echten Massenwohlstand ermöglicht. [...] Dort, wo Freiheit herrscht, haben die Menschen eine höhere Lebenserwartung und einen höheren Lebensstandard als dort, wo Unfreiheit herrscht.‘ 3) Mobile Freiheit, Traum des fossilen Automobilzeitalters (-> **Kalifornien**; gefunden auf www.mobilefreiheit.net): ‚Frei wie der Wind durch die schönsten Länder reisen, einfach mal stehenbleiben ohne Zeitdruck, an den idyllischen Plätzen übernachten: Mit dem Reisemobil ist das möglich. Damit die mobile

Strukturell ist die gesellschaftliche Dynamik, die auf diese Welt als Überlebensbedingung in der Zukunft hinführen wird, auch bekannt. Deswegen scheint das eigentlich kritische Potential dieser Erzählung darin zu bestehen, all diese mehr oder minder schon vorbereiteten technologischen Handlungsoptionen zu einem Weltentwurf zu verdichten und diesen unseren normativen, gleichwohl irgendwie externen, oder zumindest momentan nicht handlungsleitenden Intuitionen, zur Bewertung vorzulegen.

Insofern als von Borries die Kritik gelungen platziert und mit Elementen kreativer Handlungsoptionen aus der jüngsten Geschichte unterfüttert, operiert auch diese Erzählung repräsentativ im Modus der Möglichkeiten von Erfahrungen. Sie ist auch nicht als dystopisch zu verstehen. Sie ist es deswegen schon nicht, da die Unterscheidung von Dystopie und Utopie in der Literatur gerade im Lichte dieses utopischen Intuitionenabgleichs tendenziell unsinnig erscheint. Sie ist es zweitens nicht, da, wie gleich klar werden wird, aus diesen neun Perspektiven auf den möglichen Verlauf der Geschichte, eine, die erste eine klare Utopie ist. Allerdings steht sie nicht alleine, sondern ihr werden acht weitere Kommentare aus der Perspektive anderer Lebensumstände gewissermaßen beigelegt.

Der Architekt von Borries beginnt nun also seine Geschichte von der guten Stadt im ersten Szenenbild aus der Perspektive des Architekten, der von der Genese und Logik der Kapselstadt erzählt. Damit wird deutlich, dass der Architekt nach wie vor eine zweifellos mächtige Position inne hat; so ist er auch „der oberste Baumeister der Kapselstadt“¹², die als eine perfekte Welt zu verstehen ist. Die Stadt entspricht übrigens nicht nur futuristischen Visionen nach Art von Buckminster Fuller, sondern auch herkömmlichen normativen Forderungen an die ideale Stadt. Sie ist sogar ziemlich ‚urban‘, insofern das Prinzip der kurzen Wege durchgesetzt ist,

Freiheit auch Wirklichkeit wird, sollten Neulinge ihre Wohnmobilreise gut vorbereiten. Am besten kann man dies in einem Wohnmobil-Forum oder einem Wohnmobil-Blog tun. [...] Dort gibt es viele erfahrene Besitzer von Wohnmobilen, die sich über Fahrzeuge und deren Technik, über Reiseziele, Stellplätze und das ganze Drumrum des Campinglebens unterhalten und gern auch Anfängern viele wertvolle Tips geben und Fragen beantworten. Dann steht der ersten großen Fahrt mit dem Wohnmobil nichts mehr entgegen – DAS ist mobile Freiheit!“ Es ist bezeichnend, dass keine der zeitgenössischen philosophischen Definitionen von Freiheit Eingang in diesen Eintrag gefunden hat und somit die Vorstellung des Flüchtlings für die Gegenwart, abseits von normativen Anleihen aus dem 18. Jahrhundert, suggestiv unterbestimmt bleiben muss.

12 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 11.

„[die] Einwohner finden im unmittelbaren Umfeld ihrer Wohneinheit alles, was sie brauchen: Schulen, Geschäfte und die sogenannten Arbeitsschäume, in denen individuelle Arbeitszellen zu einem größeren Baukörper zusammengefügt sind.“¹³

Zudem wurde allen Bauten der goldene Schnitt als Konstruktionsprinzip unterlegt, und ihre Hüllen sind weiß, um den Albedo-Effekt zu intensivieren.¹⁴ Der Autoverkehr wurde abgeschafft. Die Kapselstadt lebt von der Idee, autark zu sein und sich vollständig durch regenerative Energien unterhalten zu können. Dass es sich hierbei um eine Lüge handelt, wird erst aus der Außenperspektive klar.

Aus der Innenperspektive dieser Stadt erscheint es zwar misslich, dass nur diejenigen, „die sich bereits einen gewissen Wohlstand erarbeitet haben“, dort leben können. Alles in allem sind die Menschen dort jedoch zufrieden, „sie schätzen die angenehm temperierte Umgebung, die geordnete Struktur des Raumes, die allgemeinen Verhaltensregeln“¹⁵, zu denen auch gehört, dass man illegalen Einwanderern, denen es gelungen ist, in die Kapselstadt einzudringen, keine Zuflucht, keine Arbeit, keine Verpflegung, keine Form der Überlebenshilfe bieten darf – am besten man bemerkt sie nicht. Diese Flüchtlinge werden auch nicht in ihrer Existenz in Bezug zu der Kapselstadt gebracht, denn die ist ja au-

13 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 11.

14 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 11. „**Albedo**: (Von lat. albus, weiß) Helle Flächen reflektieren mehr Sonnenlicht als dunkle. Dieses Rückstrahlvermögen nennt man Albedo. Wenn mehr Sonnenlicht in der Atmosphäre reflektiert wird, wärmt sich die Erde weniger auf. Umweltverschmutzung beeinflusst die Albedo. Ruß- und Aschpartikel vermindern zum Beispiel das Rückstrahlvermögen der weißen Schneeflächen, Gletscher tauen dadurch schneller ab. Dies passiert derzeit im Himalaya. Der Albedo-Effekt kann auch künstlich erzeugt werden. Würden weltweit Hausdächer und Straßen weiß gestrichen, so die Physiker Hashem Akbari und Surabi Menon in einem Artikel, den sie gemeinsam mit dem -> **Energie**-Beauftragten des US-Bundesstaats -> **Kalifornien**, Arthur Rosenfeld, veröffentlichten (Akbari/Menon/Rosenfeld 2009), würde die Erderwärmung erheblich reduziert. Hundert Quadratmeter weiße Dachfläche reduzieren die Erderwärmung wie eine jährliche Emissionseinsparung von zehn Tonnen CO₂. Steven Chu, Nobelpreisträger für Physik und Energieberater von US-Präsident Obama, fordert deshalb eine globale Initiative zur Farbänderung von Dächern, Straßen und Wegen. Die klimaspezifische Gestaltung von Gebäudeoberflächen ist eine der Aufgaben zukünftiger Architektur, insbesondere zur Vermeidung urbaner Hitzeinseln (-> **vertikale Gärten**). In der Kapselstadt sind alle Gebäude weiß gestrichen.“ „Glossar“, ebd., S. 72.

15 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 13, 16.

tark. Sie müssen aus irgendwelchen Gebieten der Erde kommen, wo in Zeiten der Desertifizierung und der Umweltverschmutzung es den Politikern nicht eingefallen ist, in eine Kapsel zu investieren, sondern nur in Krieg.

Bis hierher ist der Ton der Geschichte nüchtern, ‚pragmatisch‘ – die Kapselstadt ist die beste Lösung und der Mensch ist anpassungsfähig. Entsprechend kann er sich in seinen hochfliegenden Ansprüchen an Selbstbestimmung, Gerechtigkeit und dergleichen – Relikte aus einer vergangenen Zeit – auch bescheiden.¹⁶ Der Bewohner, nicht Bürger, der Kapselstadt hat Freude an seinen Glücksanzügen, die wahlweise als radikaler „Environment Transformer“, als harmonieförderlicherer „Bio-Adapter“ oder, etwas schlichter, als „Cocoon Chair“ zu haben sind.¹⁷ Für die nostalgischeren Naturen unter den Einwohnern der Stadt ist ein Museum der Natur eingerichtet: „Hier wachsen Pflanzen aus aller Welt.“¹⁸ Wie mit der Frage des Bevölkerungszuwachses umgegangen werden sollte, ist unklar, aber irgendjemand wird schon überleben. Fragen der Politik werden übrigens gar nicht erwähnt. Es ist anzunehmen, dass sich diese durch das Management lösen lassen.

Dieses Modell hat wie erwähnt zwei kritische Funktionen: Erstens wird die derzeitige politische Praxis dahingehend kritisiert, dass sie uns noch nicht auf die Klimakatastrophe vorbereitet. Zweitens wird das in dieser Utopie wie selbstverständlich in die Gegenwart extrapolierte eigentliche Herrschaftswissen der Stadt – Ökonomie, Verwaltung des Lebens, Ressourcenknappheit, Exklusion – durch die Ergänzung weiterer Geschichten hinterfragt; ein wenig taucht hierin im Ansatz wieder ein dialogisches Moment auf, insofern sich die Geschichten als miteinander kommunizierend vorstellen lassen. Dabei handelt es sich bei diesen

16 „Den Bewohnern die Illusion zu geben, sie lebten nicht in einer geschlossenen Welt, sei die größte Herausforderung beim Bau der Kapselstadt gewesen.“ F. von Borries, *Klimakapseln* S. 18.

17 Vgl. „Glossar“, der Environment Transformer ist eine Erfindung von Haus-Rucker-Co, die durch die radikale Trennung von innen und außen die Selbstverständlichkeit der Umweltwahrnehmung erschüttert, S. 98; der Bio-Adapter nach Oswald Wiener ist eine Art Ersatzuterus und dazu geeignet, Glücksgefühle zu erzeugen, indem er sich „zwischen den ungenügenden kosmos und den unbefriedigten menschen“ legt, S. 80; der Cocoon-Chair ist von Jennie Pineus und eigentlich nicht mehr als ein Stuhl, unter dessen Husse man sich verstecken kann, oder eben: ein mobiler Rückzugsraum, S. 88.

18 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 34. „Museum der Natur: (Eng. Museum of Nature) Imaginäres Museum von Ilkka -> **Halso**. Beschützt die Natur vor Umweltverschmutzung und vor Menschen [...]. Ganze Ökosysteme werden in ihrem Status quo bewahrt, überdacht und umzäunt, ausgeleuchtet und von Zuschauerrängen umgeben. Wichtiger Bestandteil jeder gut funktionierenden Kapselstadt.“ „Glossar“, S. 139.

weiteren Perspektiven um die des Flüchtlings, des Sicherheitsbeauftragten Sandmann, des Pflanzers, des Wettermachers, des Sonnenlenkers, des Terminators, des Widerstandskämpfers und des Kapitäns. So aufschlussreich alle dieser Perspektiven sind, sollen hier lediglich die des Sandmanns und des Widerstandskämpfers kurz hinsichtlich ihrer normativen respektive kritischen Funktion erwähnt werden.

„Der Sandmann ist ein Krieger, er ist stolz auf seine Waffen. Töten ist sein Geschäft.“¹⁹ Der Sandmann ist bereit zu töten, um die Kapselstadt vor unerwünschten Besuchern zu schützen. Darüber hinaus muss er noch die Reflektoren der „Sonnenanlage“ genannten Wüstentechnologie putzen. Er hat diese Rollen übernommen, da er als Nachfahre eines einst stolzen, gegen die Entwicklung der Sonnenanlage kämpfenden Stammes, sich hierin das kriegerische Merkmal seiner gewohnten Praxis bewahren kann, nachdem der Stamm den Kampf verloren hatte.

„Dort, wo früher die Zelte seines Stammes standen und eine kleine Oase den Mittelpunkt seiner Welt bildete, stehen heute die Hütten der Hilfskräfte, zusammengebastelt aus Blech und Plastikplanen. Kein schöner Ort, aber einer, an dem man es aushalten kann, schließlich sollen die Hilfskräfte hier nicht nur leben, sondern auch Kinder kriegen. Kinder sind wichtig, denn sie sind besonders geschickt darin, die kleinen Reflektoren zu putzen.“²⁰

Damit wird klar, dass die Kapselstadt mit der Vielfalt in der Lebensweise nicht kompatibel ist, und zudem von der Existenz von Kinderarbeit abhängt. Indem der Leser den Sandmann bei einer seiner täglichen Patrouillen begleiten kann, gewinnt er einen weiteren Einblick in dessen Perspektive auf die Kapselstadt und erfährt, dass ihr von einer geheim gehaltenen Erdgasquelle Energie zugeführt wird. Diese vor den Widerstandskämpfern zu schützen, ist eine weitere seiner Hauptaufgaben. Bei allen Zweifeln, die ihn manchmal plagen, gefällt er sich in seiner Rolle „als kleiner, lokaler Kriegsherr.“²¹

Der Widerstandskämpfer hingegen kann sich mit der Situation nicht anfreunden. Er ist „wütend.“ Er war auch früher Künstler.

„Er schrieb Manifeste, schrie seinen Protest gegen die Uniformität der Kapselwelt und all ihre künstliche Vielfältigkeit heraus. Und es gibt auch keine Phantasie und nichts, was zu erforschen sich lohnt. Und soll ich dir sagen, warum das alles so ist? Nur aus einem

19 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 26.

20 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 30f.

21 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 31.

Grund! Weil es niemanden interessiert!’ Mit seinem Protest und seinen Manifesten hatte er Erfolg.“²²

Allerdings nicht den Erfolg, den er sich erhofft hatte. Sein kreativer Widerstand wurde vollkommen friktionsfrei von der Ökonomie eines Systems absorbiert, welches vermag, in jedem Bedürfnis des Menschen – und sei es das der Abschaffung des gesellschaftlichen Systems – eine Marktlücke zu entdecken und diese befriedigend zu schließen. Als der noch-Künstler sich politisch radikalisiert und das Management der Kapselstadt ihn offenbar nicht mehr als so unterhaltsam empfindet und die Sicherheitskräfte der Kapselstadt auf ihn ansetzt, wird ihm klar, dass er das System nur verlassen, aber nicht verändern kann. „Denn die Kapsel war wie ein Spinnennetz, sie hielt die fest, die sich in ihr bewegen, und je mehr man sich dagegen wehrte, desto tiefer verhedderte man sich, immer weiter, bis es kein Entrinnen mehr gab.“²³ Damit wird deutlich gemacht, dass das System notwendig, ob man Widerstand leistet oder nicht, auf einer Logik beruht, die unfreiheitlich ist. Vor dem Hintergrund seiner nunmehr entstandenen Überzeugung, dass es „kein richtiges Leben im falschen“ gibt, hören für ihn auch weitere ehemalige Überzeugungen auf, handlungsanleitend zu sein: „[E]r ist Pazifist, lehnt das Töten von Menschen ab.“²⁴ Dennoch hat er den Plan gefasst, das unterirdische CO₂-Lager der geheimen Erdgasquelle zu sprengen, da damit der erste Schritt zur Abschaffung der Kapselstadt getan werden kann.

„Viele unschuldige Bewohner der Kapselstadt werden sterben, aber, so denkt er sich, das Leben der Kapselmenschen nimmt anderen die Möglichkeit zum Leben, raubt ihnen Wasser, Luft, Energie und überhäuft sie im Gegenzug mit giftigen Abgasen, Müll und radioaktiver Strahlung. Und mit Kritik, Diskussionen und schrittweisen Reformen ist dem perfiden System der Kapselwelt nicht beizukommen.“²⁵

Selbst wenn sich der Künstler wieder nicht eignen sollte, um eine realistische Interpretation der Problemsituation zu liefern, weil er wütend ist und zu Übertreibungen neigt, so zeigt sich hierin die wohl drastischste Konsequenz, wenn verschiedene Lebensweisen als Lebensformen ernsthaft als nicht miteinander zusammenhängende verstanden werden, wenn Kommunikation abbrechen kann. Denn wenn das Austauschen von Gründen in der Unvereinbarkeit der Perspektiven ihr Ende findet, Kritik nicht gehört werden kann oder will, dann verselbst-

22 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 57.

23 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 59.

24 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 60.

25 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 60.

ständigen sich die normativen Logiken in weitgehend ungelungener Art und Weise.

C) PRÜFUNG UND KRITIK: VON BORRIES' VERZICHT AUF POLITISCHE PHILOSOPHIE

Von Borries „und sein Projektteam arbeiten als interdisziplinäres Team an aktuellen Fragen der Gestaltung und gesellschaftlichen Entwicklung. „Als Wissenschaftler versuchen wir, die Welt zu verstehen. Als Gestalter versuchen wir, diese Welt zu verändern.““²⁶ Die Erzählung ist klar an eine, wenngleich globale, spezifische Problemsituation gebunden und lässt sich ihrem Status nach als sensible Kritik von Herrschaftswissen verstehen.

Der Handlungsdruck, nämlich der, sich der Frage zu stellen, ob wir so leben wollen, wird gewissermaßen durch die Beschreibung der heutigen Gegenwart ex post erzeugt.²⁷ Es gibt zwar im ersten Szenenbild, in der ersten Geschichte des fiktiven Architekten ein „Irgendwann“, in dem alle „Menschen in einer gigantischen Kapselstadt leben [sollen], die sie vor den schädlichen Einflüssen der Außenwelt schützt“; dieses Irgendwann wird im Laufe der nächsten Szenenbilder aber recht schnell unkonkret und unglaublich, und ist durchaus nicht als Beschreibung der menschlichen Zukunft mit geschichtlicher Notwendigkeit zu interpretieren. Damit kann das Geschichtsverständnis des Architekten als repräsentativ für das zeitgenössische, unterbestimmte Verständnis von Zukunft interpretiert werden.

Außerdem plausibilisiert die Aufmerksamkeit, die auf die die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken gelenkt wird, das Szenario, wenngleich aus der kritischen Perspektive die Notwendigkeit in der Geschichte nicht existierender Einwände deutlich wird. Auf welche Wissenschaft von der Zukunft, auf welches philosophische Argument oder auf welche anthropologischen Erkenntnisse aber könnte man sich denn stützen, um dieser sich so natürlich entspinne-nden Erzählung vom fatalen Gang der Dinge etwas zu entgegnen? Das Menschenbild zeigt sich jedenfalls mit einer Reihe an zeitgenössischen Definitionsversuchen der menschlichen Natur inkompatibel:

26 www.friedrichvonborries.com.

27 In einer Zeit, die als nicht unweit von der jetzigen, mittelbaren Zukunft zu interpretieren ist, entschließen sich die Politiker zum Bau dieser Klimakapseln. Die ersten Vorstudien zu der Technologie stammen aus dem Jahr 1991; bis zum Bau vergehen ein paar Jahre. Flüchtlinge in dieser Welt gibt es schon seit 20 Jahren.

„Was unterscheidet denn den Menschen vom Tier? Doch nicht die Sprache,‘ meint der Architekt, ‚die Sprache, die ist überschätzt, nein, es ist die Fähigkeit, sich einer unfreundlichen, feindlichen Umgebung anzupassen, schützende Hüllen herzustellen.‘“²⁸

Was hierin offensichtlich wird, und wenigstens nach Maßgabe des Projekts der Rehabilitierung der praktischen Philosophie problematisch ist, ist die in der Erzählung zutage tretende, völlige Verzichtbarkeit von Philosophie, praktischer wie theoretischer, insbesondere aber der Politischen Philosophie. Bis auf einen Verweis auf das von Michel Foucault in den 70er Jahren in den Diskurs über die Städte eingebrachte Konzept der Heterotopie sowie auf Peter Sloterdijk, der als „Erfinder der Sphärologie [...] die Protestkultur in der Kapselwelt“ voraussagte, und der „die Ökokatastrophe als ‚Art von Offenbarung, die zu unserem Wissen das Glauben hinzufügt,““²⁹ erwartet, finden sich keine genuin philosophischen Bezüge. Die Frage nach dem gelungenen Leben hat sich auch erledigt. Das allerdings kann man wiederum schwerlich von Borries anlasten – dafür ist die Politische Philosophie wohl schon selbst verantwortlich.

28 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 17.

29 F. von Borries, *Klimakapseln*, S. 166.

C. Normativer Ausblick und Schluss

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist gewesen, dass wir nicht wissen, ob wir so, wie wir in den Städten leben, richtig leben. Im Laufe der vorgenommenen Untersuchung konnte festgestellt werden, dass sich Erzählungen, auch utopischer Natur, wesentlich dafür eignen, Beiträge zur Klärung der Frage zu liefern, wie wir in den Städten leben wollen – als Geschichten von der guten Stadt. Darüber hinaus hat sich bei der Rekonstruktion ihres Zusammenhangs mit der Politischen Philosophie gezeigt, dass diese Geschichten denjenigen normativen Anforderungen an eine Erzählung genügen müssen, die zu einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie beitragen. Damit wurde gefordert: eine hinreichende, nicht-reduktionistische Aufmerksamkeit auf die die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken; ein Problemfokus, der an spezifische Handlungssituationen gebunden ist; entsprechend die Einbeziehung anthropologischer Erkenntnisse; sowie die Kritik von Herrschaftswissen in möglichst sensibler Weise. Im Lichte der vorangegangenen Prüfung ausgewählter Paradigmen utopischer Normativität hat sich allerdings gezeigt, dass die bis hierher kritisierten Geschichten von der guten Stadt noch keine Vorschläge dazu gemacht haben, wie wir uns in dem menschlichen Habitat *par excellence* in der Zukunft einrichten wollen sollten, die unsere politische Vorstellungskraft gelungen angeregt und valide gesellschaftliche Handlungsmöglichkeiten erschlossen hätten.

Dabei konnte insbesondere festgestellt werden, dass unter dem modernen Paradigma der Zeitutopie die Geschichte von der guten Stadt rationalistische Züge annimmt, die zu einem Verlust des narrativen Reflexionsmoments führen. Wenn letztlich nicht das Ziel ist, Bürger in den Stand zu versetzen, sich ihrer eigenen Persönlichkeit mit Blick auf das gelungene Leben zu versichern und entsprechend tugendhaft mit Blick auf ihre natürliche wie soziale Umwelt zu handeln, sondern sie unter der Annahme eines Determinismus der gebauten Umwelt durch deren Gestaltung (als ‚Ausdruck‘ einer „wissenschaftlich konstruierte[n], „utopische[n]“¹ Interpretation der menschlichen Lebensform) tugendhaft gemacht werden sollen, ist nicht nur das Scheitern einer gelungenen Vermittlung von individueller und kollektiver Identität vorgezeichnet. Zudem ist kaum zu erwarten, dass sich solche Bürger für diese Umwelt verantwortlich fühlen werden.

Eine umfassende Revision der Art, wie wir uns als Menschen unter den Bedingungen einer verstädterten Umwelt verstehen ist insofern gar nicht möglich. Wir können uns ebenso wenig in einem fourierschen Sinne ‚leidenschaftlich‘ empfinden, wie wir uns als modernistische Bewohner von ‚Wohnmaschinen‘ verstehen können. Zu vermeiden ist folglich durchaus ein zu weit an den Gegebenheiten der menschlichen Natur vorbeitheoretisierender Zugriff auf die Inter-

1 J. Nida-Rümelin, „Normatives Orientierungswissen“, S. 188.

pretation der menschlichen Lebensform, der sich eben der Vielfalt der menschlichen Praxis versperrt und der sich nicht in angemessener Weise mit Problemen befasst, die in einer spezifischen Handlungssituation ihren Ursprung haben. Zugleich bleibt es allemal Aufgabe, zu klären, was denn diese menschliche Natur genau ausmacht und nachdem hier die These vertreten wurde, dass die Stadt der vornehmliche Ort ist, an dem der Mensch das, was ihm von Natur gegeben ist, kreativ überschreitet, dürfte eines der Hauptprobleme darin bestehen, dass sich der zeitgenössische normative Diskurs über die Stadt von dem Geschichtenerzählen darüber, wie wir uns dort einrichten könnten, verabschiedet hat. Allein für Pluralismus in der Lebensführung – wo auch immer diese ihren Ort hat – zu plädieren, scheint angesichts der natürlichen Begrenztheit der menschlichen Lebensform als Kennzeichen einer globalen Handlungssituation ein zu geringer Beitrag zur urbanen Selbstverständigung. Um die Probleme, die der Interpretation von Mensch und Umwelt inhärent sind, und die ihren Ausdruck in städtischen Phänomenen finden, adäquat begreifen und kritisieren zu können, scheint es durchaus einer ziemlich großen Erzählung, oder eben: Geschichte von der guten Stadt als Raumutopie zu bedürfen, die sich im herkömmlichen Vokabular der Politischen Philosophie bislang noch nicht erzählen lässt. In diesem Zusammenhang sei noch einmal an die potentielle Wirkung narrativer Rekonstruktionen von Stadt erinnert:

„Since the city is such an abstract concept about which ordinary people do not think clearly and systematically, whatever general ideas they have on the subject are therefore likely to be influenced, and almost formed, by the writing of those who aspire to a higher level of abstraction. It takes something of an ideologue to construct an elaborate theory which unites, say, the city, science, the machine, commerce, industry, rationality, foreigners, the Jews, and the absence of community spirit into one frightening entity which is to be dis-trusted, feared and voted against.“²

Entsprechend müsste sich diese Abstraktionsleistung auch in entgegengesetzter Richtung vornehmen lassen. Dies darf nun nicht als bloße ideologische Umbe-setzung der Geschichte der Stadt verstanden werden, sondern als Einladung zu einem Gedankenexperiment dazu, was es bedeuten könnte, dass die Mehrheit der Menschen in Städten lebt. Was bedeutet es an Chancen und für das menschliche Selbstverständnis? Dafür, beispielsweise, wie wir menschliche und nichtmenschliche Natur definieren, entwickeln, konservieren, integrieren wollen? Oder welche Rolle soll das Leben in der Stadt für Fragen der globalen Ressourcenverteilung und der Ernährung spielen? Wollen wir Landwirtschaft in der Stadt, wenn

2 M. und L. White, *The intellectual versus the city*, S. 200.

ja, welche? Oder Umweltgärten? Oder wollen wir, wenn wir nicht mehr wissen, wie Kühe und Schweine aussehen, auf sie insgesamt verzichten? Was soll es bedeuten für Fragen des Transports von Personen und Gütern, und was für Kommunikation, Bildung, Kunst und Wissenschaft? Wie und woran wollen wir arbeiten, wie soziale Nähe organisieren, wie Distanz? Was für Wohnformen erlauben eine individuelle Gestaltung des persönlichen Nahbereichs? Welchen Notwendigkeiten unterliegt diese? Welche Modelle der Familie sind möglich, welche für Alter und Krankheit? Wie definieren wir Fortschritt? Ist Platz für alle da? Was ist mit Obdachlosigkeit, kann das sein? Und welche Rolle soll der Stadt, gegeben ihre Handlungsmöglichkeiten, zukommen in Fragen der politischen Organisation? Es bleibt dabei, dass nicht die baulich gestaltete Umwelt bedeutungsvollere Formen von Gesellschaft hervorbringt, sondern dass bedeutungsvollere Formen von Gesellschaft einen auch baulichen Ausdruck in der Umwelt finden. Damit das aber gelingen kann, müssen wir mehr über Möglichkeiten und Grenzen der Umgestaltung von Natur in Umwelt und über die Stadt als Mensch-Natur-Hybrid wissen, und dieses Wissen angemessen in unsere Deutungen des gelungenen Leben als etwas nicht rein Beliebigem verorten. Diese Deutungen streben prinzipiell ins Politische, insofern das gelungene Leben von Bedingungen abhängt, die es kollektiv herzustellen und zu schützen gilt. Verorten heißt dann zudem, eine Geschichte von einer gelungenen Vermittlung von individueller und kollektiver Identität zu erzählen, die wissenschaftlich informiert ist und zur Reflexion auf diese Bedingungen einlädt. Ganz allgemein gesprochen braucht es groß angelegte, realistische Gedankenexperimente, neue Geschichten von der guten Stadt, als philosophische Diskussionsbeiträge über politische Prämissen und gesellschaftliche Projekte.

Wie könnten aber nun die Ergebnisse der vorliegenden Analyse sinnvoll in ein entsprechendes Projekt der urbanen Selbstverständigung eingefügt werden? Erstens ist als hauptsächliches Ergebnis dieser Arbeit festzustellen, dass eine Methode entwickelt worden ist, die es erlaubt, alles, was den Status einer Geschichte von der guten Stadt hat, zu prüfen. Vor dem Hintergrund der Geschichte der Geschichten von der guten Stadt in Auszügen konnte insbesondere festgestellt werden, dass, was die normative Funktion eines geschichtlichen Begriffs von Stadt im Rahmen einer Geschichte von der guten Stadt anbelangt, die Exposition des Problemkontextes, insofern darin Wissen über die die menschliche Lebensform konstituierenden Praktiken verarbeitet wird, einen erheblichen Anteil an dem möglichen Fortgang der Erzählung hat, insofern sie realistisch operiert: Bei Platon konnte die ökonomistisch-funktionalistische Schlagseite des utopischen Paradigmas identifiziert und kritisiert werden; bei Fourier scheint die übersteigerte Formulierung eines für die Stadt ursächlichen Anthropozentrismus

den Entwurf bestimmt zu haben; im Falle Le Corbusiers ist die Entwicklung der Geschichte von der strahlenden Stadt in der Konzeption des Ursprungs der modernen Stadt als Ergebnis der Wende zum Maschinenzeitalter zu interpretieren; und auch bei von Borries generiert die Einschränkung der geschichtlichen Handlungsoptionen gegenüber dem Klimawandel die Entwicklung des normativen Szenarios. In diesen Expositionen offenbart sich jeweils ein normativ konzipierter Ursprung, der die maßgeblichen Werte vorwegnimmt, welche die Handlungsmöglichkeiten und den Fortlauf der Handlung in der Geschichte von der guten Stadt bestimmen: Bei Platon erwächst die Stadt letztlich allein aus Tauschabhängigkeiten und hieraus ergibt sich die politische Konzeption von Gerechtigkeit als Arbeitsteilung und Spezialisierung; bei Fourier ist sie Ort der Perfektionierung der Leidenschaften; Le Corbusiers Stadt kann nur als Struktur zur Entbindung des Menschen aus allen lebensweltlichen Bezügen verstanden werden und bei von Borries ist sie das Resultat verschärfter Überlebensbedingungen, wodurch der eudaimonistische Kern der Erzählung von der guten Stadt entfernt wird. Demgegenüber ergibt sich, dass künftig Erkenntnisse aus der Anthropologie und aus der Stadt- und Umweltgeschichte besser in die Geschichten von der guten Stadt zu integrieren wären.

Darüber hinaus kann zweitens der Horizont einer politischen Praxis des Städtischen skizziert werden, in der Geschichten von der guten Stadt Aussicht auf eine erfolgreiche Einbettung in unser normatives Orientierungswissen haben könnten. Dabei gilt es zunächst, politische Bedingungen der städtischen Kommunikationssituation zu umreißen, damit diese als geeigneter Resonanzraum für entsprechende Erzählungen fungieren könnte. Dabei sei zunächst das gegenwärtige krisenhafte Moment der Stadt der Gegenwart strukturell umschrieben.³ Diese Krise erklärt sich einerseits aus den Machtzuwächsen nationaler und globaler Akteure. Sie wird jedoch zweitens verstärkt durch das Vertrauen darauf, „dass die Marktkräfte und die jeweiligen Nachfragesituationen, die Investitionsbereitschaft doch im Wesentlichen den Präferenzen und Interessen der Bürger entsprechen“⁴ und dass sich somit die Frage, wie die Autorschaft des eigenen Lebens mit dem einer städtischen, ortsgebundenen Identität vereinbaren ließe, im Rahmen einer Normativität der Stadt nicht mehr stellt. Hinzu treten die oben schon angesprochenen Lücken in dem Netz normativer Überzeugungen insofern das Denken in Alternativen und Utopien als ein relevanter Bestandteil desselben zu verstehen ist.

Um nun in die Diskussion über die Frage, wie wir in den Städten konkret leben wollen, narrative Beiträge einspeisen zu können, soll im Anschluss an den

3 Vgl. K. Jungfer, *Die Stadt in der Krise*.

4 J. Nida-Rümelin, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

selbst normativen Beitrag von Nida-Rümelin die politische Situation, in der solche Geschichten produziert und kommuniziert werden könnten, beschrieben werden.⁵ Dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass auch anders verfasste Stadtgesellschaften sich in gelungener Weise über ihre normative Gestalt verständigen könnten. Im Sinne der Anschlussfähigkeit von narrativ verfasstem Wissen dürfte allerdings ein Individualismus ein wesentlicher theoretischer Ausgangspunkt sein. Nur als Individuen produzieren und verstehen wir Geschichten; nur als Individuen handeln wir wirklich. Mit einem Individualismus beginnt auch dieser Vorschlag: Jener ist als humanistischer Individualismus zu konkretisieren; damit ist der Mensch als Wesen zu verstehen, welches sich von Gründen affizieren lässt.⁶ Ein solcher Individualismus ist auf ein bestimmtes Set an juristischen Normen, die individuelle Rechte und Zugang zu Bildung sichern, angewiesen, damit das Projekt der Autorschaft des eigenen Lebens Aussicht auf Erfolg hat. Dabei scheint aber auch klar, dass dieses Individuum eine grundsätzliche Sensibilität für Gründe aus denjenigen Bereichen aufweisen sollte, die die Geschichte von der guten Stadt inhaltlich definieren. Insofern gehört dazu mindestens eine gewisse Aufgeschlossenheit in Angelegenheiten von nicht privatem Belang, etwa Kooperationsbereitschaft mit Blick auf die Mitbürger und gesellschaftlich zu verstehende Problemstellungen.

Deswegen sollte die normative Struktur einer Stadtgesellschaft zweitens Raum lassen, damit die Individuen in diesen ihren normativen Angelegenheiten kooperieren und ihre Projekte umsetzen können. Dieses Desiderat wird erleichtert durch ein Entgegenkommen der jeweils existierenden politischen Struktur. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass Individuen auch dann kooperieren, wenn ihnen von politischer Seite Hindernisse in den Weg gestellt werden. David Graeber findet dafür den schönen Begriff des engagierten Rückzugs, mit dem das Phänomen sozialer Selbstorganisation und Kreativität gemeint ist, welches dort zu beobachten ist, wo das Vertrauen in politische Strukturen im Schwinden begriffen ist.⁷

Ein weiteres Desiderat nach Nida-Rümelin stellt das Thema der Inklusivität derjenigen kulturellen Prozesse dar, die eine identitätsstiftende Rolle haben, so dass die notwendig plural verfasste Vielfalt der individuellen Lebensentwürfe gelingen in einer Kultur der gleichen Anerkennung zu einer Einheit gelangen

5 Vgl. zu dieser Zusammenfassung der normativen Position von Nida-Rümelin die folgenden Beiträge genauer: J. Nida-Rümelin, „Zukunft Stadt“; J. Nida-Rümelin, „Die europäische Stadt“.

6 J. Nida-Rümelin, „Humanismus“, in: Detlev Ganten et al., *Was ist der Mensch*, Berlin/New York 2008, S. 11.

7 D. Graeber, *Fragments*, S. 61.

kann. Dabei gilt es zu bemerken, dass sich natürlich bei dem Versuch, Stadtgesellschaft zu denken, immer die Frage nach der Integration aufdrängt. Sie scheint jedoch zu denjenigen Forschungsfeldern der Stadt zu gehören, die notorisch unterschätzt werden.⁸ Wie erwähnt, macht das für die Stadt konstitutive Element des Fremden eine Stadt erst zum Erfahrungsraum, der Integration erfordert; Fremdheit als Bedingung der Stadt stellt damit gewissermaßen immer weitere Forderungen. Der, die oder das Fremde ist, was in unterschiedlichem Maße in die Konzeption des eigenen Lebens integriert werden muss, so sich diese Fremdheit auf wesentliche Bereiche der Vermittlung von Individuum und Kollektiv auswirkt. Zugleich bedeutet der Prozess der Individualisierung auch Abgrenzung gegenüber dem Fremden dort, wo diese Bereiche nicht berührt sind. Entsprechend muss eine Vorstellung von Integration in hohem Maße sensibel im Austausch mit den an diesem Prozess Beteiligten gewonnen werden, und in einer Geschichte kommuniziert werden, die für alle Beteiligten Sinn ergibt. Dies bedeutet auch die situationsgebundene Überprüfung von Vorstellungen darüber, welche baukulturellen und stadtpolitischen Maßnahmen integrationsförderlich sind.⁹ Wie viel hierfür aus der Idee einer resignierenden Humanität¹⁰ von Bahrds für eine solche Situation zu gewinnen ist, ist deswegen fraglich weil der normative Gehalt dieser Idee nachhaltig im Lichte des oben Dargestellten nicht klar wird. Jedenfalls ist es

„Unsinn von oben herab Toleranz zu verlangen. Erst einmal müssen die Betroffenen in den Stand gesetzt sein, tolerant zu sein. Das ist nicht mit Fernsehspots zu leisten. [...] Tolerant kann nur sein, wer einmal die Erfahrung gemacht hat, dass er nicht überrollt wird. Die Räume für diese wichtigste Erfahrung bereitzustellen, das wäre geglückte Stadtentwicklung.“¹¹

Forschungen in dieser Richtung haben wiederum kaum Aussicht auf nennenswerte Erkenntnisse, wenn sie nicht umfassend und unvoreingenommen denjenigen Situationen Aufmerksamkeit widmen, die sie als problematischen Untersuchungsgegenstand nehmen. Tatsächlich dürfte sich die Entwicklung und An-

8 Vgl. S. Lanz, „Fallstricke und Rettungsversuche“.

9 Vgl. Terje Wessel, „Does diversity in urban space enhance intergroup contact and tolerance?“, in: *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 91 (1), S. 5-17.

10 H.-P. Bahrds, *Die moderne Großstadt*, S. 164.

11 D. Hoffmann-Axthelm, *Die dritte Stadt*, S. 14.

wendung von Narrativen dabei als dienlich erweisen, wie erste Versuche belegen.¹²

Dieses normative Grundgerüst eignet sich deswegen, um narrative Beiträge zur Normativität der Stadt zu prozessieren, da Geschichten, wie gezeigt, einen wertvollen Beitrag zum Verständnis von individueller und kollektiver Identität und deren Vermittlung leisten können. Die Fokussierung auf einen humanistisch zu verstehenden Individualismus kommt den Erwartungen an Narrative entgegen, dass sie Wissen über dieses Verhältnis in einer Weise vermitteln, die als Kontextualisierung im Sinne Toulmins zu verstehen ist. Wenn aber vor dem Hintergrund des skizzierten Grundgerüsts handlungsrelevante Beiträge zu einer normativen Auffassung von Stadt geliefert werden sollen, so muss in Anbetracht der Tatsache, dass „[w]enn von Normativität der Stadt die Rede ist, [...] es um die Ethik der gebauten Umwelt [geht]“¹³, die Lesbarkeit der gebauten Umwelt hinsichtlich Vorstellungen vom gelungenen Interpretationsverhältnis von Mensch und Umwelt noch genauer geprüft werden. Ethische und politische Theoriebildung sind dabei im Rahmen eines interdisziplinären Ansatzes idealiter aufeinander bezogen.

Zuletzt seien mit Blick auf die Inter- oder Transdisziplinarität eines solchen künftigen Projektes nur noch einige Bemerkungen über die Notwendigkeit gemacht, die wissenschaftliche Information der Geschichten von der guten Stadt anhand von verschiedenen Forschungsfeldern weiter zu bestimmen. Wie gezeigt, eignen sich Erzählungen, um Wissen in die Lebenswelt zurück zu speisen. Dabei ist an die narrative Integration neuer ethischer Belange genauso zu denken wie an die wissenschaftlichen Wissens. Was erstere betrifft, so wird die Stadt dabei in der Literatur vornehmlich unter der Frage analysiert, wie sie die Vorstellungskraft der Menschen beeinflusst und welche Vorstellungen von Stadt wiederum existieren. Dabei verdient die Rolle der Vermittlung individueller und kollektiver Identität in Form von Narrativen unter zwei Aspekten besondere Aufmerksamkeit: einmal mit Blick auf die Rolle des Staates und eine mögliche Konkurrenz zwischen einem staatszentrierten Verständnis von Politik und einem, das die Stadt als politischen Ort auszeichnet, und zweitens, wie hier schon ausführlich dargestellt, mit Blick auf das gelungene Leben.¹⁴ Dabei wird zusätzlich einzelnen gesellschaftlichen Problemen und ihrer möglichen Kommunikation mit-

12 Vgl. Kaye Haw, „Risk and Resilience: The Ordinary and Extraordinary Everyday Lives of Young People Living in a High Crime Area“, in: *Youth Society* Vol. 41 No 4 June 2010, S. 451-474.

13 Julian Nida-Rümelin, „Zukunft Stadt“, S. 2.

14 Vgl. Gary Bridge/Sophie Watson, „Reading City Imaginations“, in: dies. (Hgg.), *A Companion to the City*, Oxford/Malden, MA 2000, S. 3-10.

tels Geschichten besondere Aufmerksamkeit geschenkt: Die Aufmerksamkeit auf den Klimawandel ist dabei nur ein Anwendungsfall unter vielen.¹⁵

Weiterhin sollten, gerade auch um den viel bemühten Begriff der Lesbarkeit mit Blick auf sein analytisches Potential zu klären, Erkenntnisse aus den Bereichen der Umweltpsychologie und -geschichte, der Geographie der Emotionen¹⁶, der Experimentellen Geographie¹⁷ und der Stadtanthropologie, integriert werden. Nachdem festgestellt werden konnte, dass normative Beiträge zur Stadt immer auf eine Veränderung des menschlichen Bewusstseins abzielen, wäre es durchaus interessant neue Forschungen zur topologischen Abhängigkeit von Bewusstsein, Erinnerung und Kultur zu integrieren.¹⁸

In Ergänzung zu diesem besseren Verständnis der menschlichen Umwelt könnte mit Blick auf die lange Tradition kosmologischer Spekulation in Architektur und Städtebau im Zusammenhang mit den Naturbildern in dieser Hinsicht Überlegungen angestellt werden. Denn es wurde zwar gezeigt, dass die bislang verwendeten Naturbilder sich als nicht sonderlich zielführend erwiesen haben. Exemplarisch müssen hierfür erneut Fourier und Le Corbusier stehen, aber auch die in der Folgezeit metaphysisch entschlackten funktionalistischen Auffassungen von der Stadt als einem Organismus haben sich nicht bewährt.¹⁹ Das Bedürfnis nach einer Art urbanen Kosmologie scheint jedoch schlicht nicht aus dem ganzheitlichen Denken, welches mit dem Anwendungsbereich von Architektur und Städtebau konform geht, verschwinden zu wollen.²⁰ So wird beispielsweise im Zusammenhang mit Versuchen, die Relativitätstheorie mit der Quantenphysik zu vereinen, die Vermutung als bestätigt gesehen, dass unter der augenscheinlichen Unregelmäßigkeit der Welt der Erscheinungen eine Ordnung liegt, „that is regular, unyielding, and complex.“²¹ Bei dem Versuch, diese nun zu ergründen, konzentrieren sich allem Anschein nach die Forschungsbemühun-

15 Vgl. hierzu das vom Europäischen Sozialfond gesponserte Projekt „From Climate to Landscape: Imagining the Future“ des Exeter Centre for Literatures of Identity, Place and Sustainability (ECLIPSE) an der University of Exeter auf: <http://www.exeter.ac.uk/eclipse/research.php>.

16 Vgl. Joyce Davidson et al. (Hgg.), *Emotional Geographies*, Aldershot/Burlington 2005.

17 Vgl. Nato Thompson, *Experimental Geography. Radical Approaches to Landscape, Cartography, and Urbanism*, New York 2009.

18 Vgl. António Damásio, *The Feeling of What Happens: Body Emotion and the Making of Consciousness*, London 1999.

19 Vgl. Föhn, „Naturbilder der Stadt“, S. 241-243.

20 Vgl. Joseph Grange, *The city. An urban cosmology*, New York 1999.

21 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 8.

gen auf die „neue Sicht der Natur und die Fraktalität städtischer Räume,“²² und auf die Frage, ob sich dabei kulturelle Anknüpfungspunkte in Buddhismus, Taoismus, dem Denken der Romantik, oder gar in der Philosophie Alfred North Whiteheads ergeben.²³ Gleichwohl, „[e]inen chaostheoretisch ernstzunehmenden Urbanismus, der imstande wäre, als Leitbild zu dienen, gibt es (noch) nicht.“²⁴ Wie sehr diese Spekulationen unser Nachdenken über das gelungene Leben in der Stadt tatsächlich beeinflussen können oder ob sie doch eher wieder einen Fall der Verführbarkeit des Laien durch faszinierende physikalische Theorien exemplifizieren werden, ist nachhaltig unklar. Klar scheint allerdings, dass auch in diesem Punkt es einer Integration dieses Bedürfnisses wenigstens in die Geschichten von der guten Stadt in der Zukunft bedarf. Sonst definieren die Architekten nämlich wieder im Alleingang, wie sich das Einzelne zum ganz großen Ganzen zu verhalten hat.

Grundsätzlich, um künftig rationalistische wie relativistische Aberrationen in der Theoriebildung zu vermeiden, ließen sich wenigstens drei weitere Wege zurück in die Lebenswelt denken, um dieses Wissen zu prüfen und, gerade auch in demokratischer Hinsicht, zu kommunizieren. Dies sind erstens die Anwendung von Narrativen bei der Entwicklung von Bauvorhaben, zweitens die Integration stadthistorischen und baukulturellen Wissens in die schulische Bildung,²⁵ sowie schließlich, um den hohen Aufwand interdisziplinärer Studien zu minimieren: die Institutionalisierung fächerübergreifender Forschungskooperationen.

22 Vgl. A. Föhn, „Naturbilder der Stadt“, S. 243-246.

23 N. Ellin, *Postmodern Urbanism*, S. 8.

24 A. Föhn, „Naturbilder der Stadt“, S. 246.

25 Was die Einbeziehung architektonischen und städtebaulichen Wissens in das schulische Curriculum anbelangt, so sind dem Verfasser dieser Arbeit nur wenige nennenswerte Initiativen mit globaler Reichweite bekannt. In der Literatur wird die Initiative der Carnegie Foundation gelobt: www.worldarchitecture.org. Begrüßenswert scheint ebenfalls, dass sich die deutschen Architektenkammern um Kooperationen mit den Schulen bemühen. Vgl. <http://www.bak.de/site/286/default.aspx> Diese Bemühungen haben aber bislang noch keine selbstverständliche Dimension in den Schulplänen angenommen. Mehr davon, weltweit, wäre sicherlich ein geeigneter Weg um auf die Probleme der Baukultur aufmerksam zu machen und die Generierung von relevanten Wissensformen in pluraler, aber konzertierter Weise zu erreichen.

Literaturverzeichnis

(Bei Angaben von Netzquellen wurden diese, wenn nicht anders vermerkt, zuletzt am 15.03.2012 aufgerufen)

- Ahrens, Jörn et al. (Hgg.), *Die Diffusion des Humanen. Grenzregime zwischen Leben und Kulturen*, Frankfurt a.M. u.a. 2007.
- Amin, Ash „Die lokale Gemeinschaft auf dem Prüfstand“, in: Kremer, Elisabeth, *Die anderen Städte*, Berlin 2005, S. 50-64.
- Amin, Ash, „The Good City“, in: *Urban Studies*, Vol. 43, Nos. 5/6, Mai 2006, S. 1009-1023.
- Anderson, Jon, „The Ties that Bind? Self- and Place-identity in Environmental Direct Action“, in: *Ethics, Place and Environment*, Vol. 7, No. 1-2, March/June 2004, S. 45-57.
- Annas, Julia, „Transforming Your Life: Virtue and Happiness“, in: dies., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999, S. 31-51.
- Annas, Julia, „The Inner City: Ethics without Politics in the Republic“, in: dies., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999, S. 72-95.
- Annas, Julia, *Kurze Einführung in die antike Ethik*, Göttingen 2009.
- Augé, Marc, *Ort und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt a.M. 1994, [frz. EA 1992].
- Bahrdt, Hans Paul, *Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau*, Wiesbaden 2006 [EA 1961].
- Balter, Michael, „Why settle down? The Mystery of Communities“, in: *Science*, New Series, Vol. 282, No. 5393 (Nov. 20, 1998), S. 1442-1445.
- Bebel, August, *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien*, Teddington 2008, [EA 1890].
- Benevolo, Leonardo, *Die Geschichte der Stadt*, Frankfurt a.M./New York 2000, [it. EA 1975].
- Benevolo, Leonardo, *The Origins of Modern Town-Planning*, London 1967.

- Bengs, Christer, „Planning Theory for the Naïve?“ auf <http://www.nordregio.se/EJSD>.
- Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk*. Band II, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1983.
- Bennett, W. Lance, „Storytelling in Criminal Trials: A Model of Social Judgement“, in: Hinchman, Lewis P./Hinchman, Sandra K. (Hgg.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany/NY 2001, S. 72-103.
- Blackburn, Simon, *Platon. Der Staat*, München 2007.
- Blössner, Norbert, „The City-Soul Analogy“, in: G.R.F. Ferrari, (Hg.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge u.a. 2007, S. 345-385.
- Blumenberg, Hans, „Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie“, in: ders., *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 2010, S. 109-132.
- Blumenberg, Hans, „Lebensweltliche Beharrung und geschichtlicher Fortschritt“, in: ders., *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 2010, S. 227-242.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1999.
- Bobonich, Christopher, „Plato on utopia“, 2006 auf <http://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/>.
- Bobonich, Christopher, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Cambridge 2002.
- Bogdanovic, Bogdan, *Die Stadt und die Zukunft*, Klagenfurt 1997.
- Bogdanovic, Bogdan, *Vom Glück in den Städten*, Wien 2002.
- Bookchin, Murray, *Re-enchanting humanity. A defense of the human spirit against anti-humanism, misanthropy, mysticism and primitivism*, London u.a. 1995.
- Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolutions of Hierarchy*, Oakland, CA/Edinburgh 2005.
- Bookchin, Murray, *Urbanization Without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Montréal u.a. 1992.
- Bowling, Benjamin, „The rise and fall of New York murder: zero tolerance or crack's decline?“, in: *The British Journal of Criminology*, Vol. 39 (4) September 1999, S. 531-554.
- Bridge, Gary/Watson, Sophie, „Reading City Imaginations“, in: dies. (Hgg.), *A Companion to the City*, Oxford/Malden, MA 2000, S. 3-10.
- Brüggemann, Heinz, *Architekturen des Augenblicks. Raum-Bilder und Bild-Räume einer urbanen Moderne in Literatur, Kunst und Architektur des 20.Jahrhunderts*, Hannover 2002.
- Brundtland, Gro, *Our Common Future: World Commission on Environment and Development*, Oxford 1987.

- Calvino, Italo, „On Fourier, II: The Controller of Desires“, in: ders., *The Uses of Literature*, San Diego 1986, S. 219-244.
- Campanella, Tommaso, *Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens*, 1623.
- Carr, David, „Narrative and the Real World: An Argument for Continuity“, in: *History and Theory*, Vol. 25 (2), 1986, S. 117-131.
- Carr, David, *Time, Narration and History*, Bloomington/Indianapolis 1986.
- Černík, Vaclav/Vicenik, Jozef, „Historical Narrative: A dispute between constructionism and scientific realism“, in: *Human Affairs* 19 (2009), S. 182-193.
- Cheney, Jim, „Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative“, in: Hinchman, Lewis P./Hinchman, Sandra K. (Hgg.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany/NY 2001, S. 328-349.
- Clark, Samuel, *Living Without Domination. The Possibility of an Anarchist Utopia*, Aldershot 2007.
- Clements, Dave et al. (Hgg.), *The Future of Community. Reports of a Death Greatly Exaggerated*, London 2008.
- Considérant, Victor, „Un Phalanstérien et le premier venu. Dialogue“, in: ders., *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, Paris 1848.
- Christensen, Jon et. al., „Ecological Urbanism for the 21st century“ auf <http://chronicle.com/article/Ecological-Urbanism-for-the/130384/>
- Croce, Paul Jerome, *Science and Religion in the Era of William James. Eclipse of Certainty*, Chapel Hill u.a. 1995.
- Cunningham, Frank, „Cities: A Philosophical Inquiry“, in: *Centre for Urban and Community Studies. Research Bulletin* No. 39, September 2007, S. 1-9.
- Currie, Gregory/Jureidini, Jon, „Narrative and Coherence“, in: *Mind & Language*, Vol. 19 No. 4 September 2004, S. 409-427.
- Damásio, António, *The Feeling of What Happens: Body Emotion and the Making of Consciousness*, London 1999.
- d'Idler, Martin, „Utopie & Ökologie“, in: Sitter-Liver, Beat (Hg.), *Utopie heute II. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*. 23. und 24. Kolloquium (2005 und 2006) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Fribourg und Stuttgart 2007, S. 103-133.
- Davidson, Joyce et al. (Hgg.), *Emotional Geographies*, Aldershot/Burlington 2005.
- Davis, Mike, *Planet der Slums*, Berlin 2006 [engl. EA London 2005].

- Dawson, Doayne, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York/Oxford 1992.
- de Bruyn, Gerd, *Die Diktatur der Philanthropen. Entwicklung der Stadtplanung aus dem utopischen Denken*, Bauwelt Fundamente 110, Braunschweig 1996.
- de Bruyn, Gerd, *Fisch und Frosch oder die Selbstkritik der Moderne*, Bauwelt Fundamente 124, Gütersloh 2001.
- Desbazeille, Michèle Madonna, „Owen and Fourier: Collusion and Collision“, in: *Spaces of Utopia* 2 (Summer 2006), S. 91-100.
- Descola, Philippe, „Societies of nature and the nature of society“, in: Kuper, Adam (Hg.), *Conceptualizing Society*, London u.a. 1992, S. 107-116.
- Donnachie, Ian, „Utopian Designs. The Owenite Communities“, in: *Spaces of Utopia: An Electronic Journal*, no. 6, Autumn/Winter 2007, S. 19-34.
- Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006.
- Ebert, Theodor, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum „Charmides“, „Meinon“ und „Staat“*, Berlin/New York 1974.
- Eichler, Klaus-Dieter, „Über den Umgang mit Erzählungen bei Platon und Aristoteles“, in: Joisten, Karen (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 17, Berlin 2007, S. 117-134.
- Elden, Stuart, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault, and the Project of a Spatial History*, New York 2001.
- Ellin, Nan, *Postmodern Urbanism*, New York 1996.
- Farrar, Frederic William, *Chapters On Language*, Charleston 2009 [EA London 1865].
- Fisher, Walter, „Narration, Reason and Community“, in: Hinchman, Lewis P./Hinchman, Sandra K. (Hgg.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany/NY 2001, S. 307-327.
- Fishman, Robert, *Urban Utopias in the twentieth century. Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, and Le Corbusier*, New York 1977.
- Föhn, Andreas, „Häusermeer oder Wellental? Über Naturbilder der Stadt“, in: Lesch, Walter (Hg.), *Naturbilder – Ökologische Kommunikation zwischen Ästhetik und Moral*, Basel u.a. 1996, S. 237-253.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a.M. 1977.
- Foucault, Michel, *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt a.M. 2005.
- Fourier, Charles, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hrsg. von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt a.M. 1966.

- Fourier, Charles, „Traité de l'association domestique-agricole (1822)“, in: Lampugnani, Vittorio et al. (Hgg.), *Anthologie zum Städtebau. Von der Stadt der Aufklärung zur Metropole des industriellen Zeitalters*, Berlin 2008, S. 590-601.
- Franklin, Adrian, *Nature and Social Theory*, London u.a. 2002.
- Fulcher, James, *Kapitalismus*, Stuttgart 2007.
- Gerhardt, Volker, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2006.
- Giedeon, Siegfried, *Space, Time and Architecture. The Growth of a New Tradition*, Cambridge, MA/London 1962.
- Gigon, Olof, „Einleitung“, in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, München 1981, S. 7-51.
- Glock, Hans-Johann, *Wittgenstein-Lexikon*, Darmstadt 2000.
- Goldie, Peter, „Narrative Thinking, Emotion, and Planning“, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Sonderheft *The Poetics, Aesthetics, and Philosophy of Narrative*, Vol. 67 2009 (1), S. 97-106.
- Goodwin, Barbara, *Social Sciences and Utopias*, Hassocks 1978.
- Göschel, Albrecht, „Lokale und regionale Identitätspolitik“, in: Siebel, Walter (Hg.), *Die europäische Stadt*, Frankfurt a.M. 2004, S. 158-168.
- Graeber, David, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago 2004.
- Grange, Joseph, *The city. An urban cosmology*, New York 1999.
- Greenway, Judy, „No Place for Women? Anti-Utopianism and the Utopian Politics of the 1890s“, in: *Geografiska Annaler* 84 B (2002) 3-4, S. 201-209.
- Gröbl-Steinbach, Evelyn, *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung. Die kulturellen Voraussetzungen des Politischen in der Moderne*, Frankfurt/New York 1994.
- Guarneri, Carl G., *The Utopian Alternative. Fourierism in Nineteenth-Century America*, Ithaca und London 1991.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1969 [EA 1962].
- Habermas, Jürgen, „Moderne und postmoderne Architektur“, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985, S. 11-29.
- Hartmann, Stephan, „kohärent/Kohärenz“, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.), *Enzyklopädie der Wissenschaftsphilosophie und analytischen Philosophie*, Band IV, Stuttgart 2010, S. 250-258.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge/MA/Oxford 1990.
- Harvey, David, *Spaces of Hope*, Edinburgh 2000.
- Hassenpflug, Dieter, *Reflexive Urbanistik*, Weimar 2006.

- Häußermann, Hartmut (Hg.), *Großstadt. Soziologische Stichworte*, Opladen 1998.
- Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter, *Neue Urbanität*, Frankfurt a.M. 1987.
- Haw, Kaye, „Risk and Resilience: The Ordinary and Extraordinary Everyday Lives of Young People Living in a High Crime Area“, in: *Youth Society* Vol. 41 No 4 June 2010, S. 451-474.
- Heineberg, Heinz, *Einführung in die Anthropogeographie / Humangeographie*, Paderborn u.a. 2004.
- Heinimann, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.
- Herbert, Robert L., *Modern Artists on Art*, 2nd Ed., Mineola und New York 2000.
- Herlyn, Ulfert, „Zum Bedeutungswandel der öffentlichen Sphäre – Anmerkungen zur Urbanitätstheorie von H. P. Bahrddt“, in: Walter Siebel (Hg.), *Die europäische Stadt*, Frankfurt a.M. 2004, S. 121-130.
- Herlyn, Ulfert, „Zur Neuauflage des Buches ‚Die moderne Großstadt‘“ in: Bahrddt, Hans Paul, *Die moderne Großstadt*, S. 7-26.
- Heron, Katrina, „From Bauhaas to Koolhaas“, Interview mit Rem Koolhaas, in: *Wired Magazine* 4.07 (July 1996), auf: <http://www.wired.com/wired/archive/4.07/koolhaas.html>
- Hills, Alice, *Future War in Cities. Rethinking a Liberal Dilemma*, London und Portland/OR 2004.
- Hinchman, Lewis P./Hinchman, Sandra K. (Hgg.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany/NY 2001.
- Hoffmann-Axthelm, Dieter, *Die dritte Stadt*, Frankfurt a.M. 1993.
- Horn, Christoph/Rapp, Christof (Hgg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002.
- Hub, Berthold, „Platon und die bildende Kunst. Eine Revision“, in: *PLATO, The electronic Journal of the International Plato Society*, n 9, 2009.
- Ilting, Karl-H., „Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 19:3 (1965: Juli/September), S. 377-392.
- Jacoby, Russell, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, New York 1999.
- Jencks, Charles, *Le Corbusier and the Tragic View of Architecture*, London 1973.
- Jencks, Charles, *Was ist Postmoderne?* Zürich/München 1990 [engl. EA 1986].

- Jenkis, Helmut, *Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der Idee der vollkommenen Gesellschaft*. Philosophische Schriften Band 6, Berlin 1992.
- Jungfer, Klaus, *Die Stadt in der Krise. Ein Manifest für starke Kommunen*, Bonn 2005.
- Kamleithner, Christa, „Planung und Liberalismus“, in: *derivé*, Heft 31, S. 5-9.
- Kateb, George, „Utopia and the Good Life“, in: *Daedalus*, Vol. 94 No. 2 (Spring 1965), S. 454-473.
- Kateb, George, „Utopias and Utopianism“, in: Edward, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7, New York 1972, S. 212-215.
- Kiesewetter, L. (Hg.), *Neuestes vollständiges Fremdwörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der in der heutigen deutschen Schrift- und Umgangssprache gebräuchlichen fremden Wörter Redensarten, Vornamen und Abkürzungen mit genauer Angabe ihres Ursprungs, ihrer Rechtschreibung, Betonung und Aussprache*, Glogau 1888.
- Kieß, Walter, *Urbanismus im Industriezeitalter. Von der klassizistischen Stadt zur Garden City*, Berlin 1991.
- Koller, Peter, „Norm“, in: Stefan Gosepath et al. (Hgg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Band 2 N-Z*, Berlin 2008, S. 913-918.
- Köppler, Jörn, *Sinn und Krise moderner Architektur. Zeitgenössisches Bauen zwischen Schönheitserfahrung und Rationalitätsglauben*, Bielefeld 2010.
- Koolhaas, Rem, *S M L XL*, New York 1995.
- Korsgaard, Christine M., „The normative question“, in: dies. et al. (hrsg. von Onora O’Neill), *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, S. 7-48.
- Korsgaard, Christine M., „Prologue. Excellence and obligation. a very concise history of western metaphysics 387 BC to 1887 AD“, in: dies. et al. (hrsg. von Onora O’Neill), *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, S. 1-6.
- Krämer-Badoni, Thomas, „Urbanität und gesellschaftliche Integration“, in: Bukow, Wolf-Dietrich/Yildiz, Erol (Hgg.), *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Stadt gescheitert oder wird sie zum Erfolgsmodell? Opladen 2002*, S. 47-61.
- Krau, Ingrid, „Utopie und Ideal – in Stadtutopie und Idealstadt“, in: Winfried Nerdinger (Hg.), *Architektur wie sie im Buche steht. Fiktive Bauten und Städte in der Literatur*, München 2006, S. 75-82.
- Krebs, Angelika, „Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005, S. 346-385.

- Kreiswirth, Martin, „Merely Telling Stories? Narrative and Knowledge in the Human Sciences“, in: *Poetics Today* 21:2, Summer 2000, S. 293-318.
- Krier, Léon, *Atlantis*, New York 1983.
- Krier, Rob, *Urban Space*, New York 1979.
- Kropotkin, Peter, *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, London 2009 [EA 1902].
- Kropotkin, Peter, *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten*, Berlin 1976 [EA Berlin 1923].
- Lamarque, Peter, „On Not Expecting Too Much from Narrative“, in: *Mind & Language*, Vol. 19 No. 4 September 2004, S. 393-408.
- Landry, Charles, *The Art of City-Making*, London 2006.
- Lanz, Stephan, „Mythos europäische Stadt – Fallstricke aktueller Rettungsversuche“ in: Bukow, Wolf-Dietrich/Yildiz, Erol (Hgg.), *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft. Ist die multikulturelle Stadt gescheitert oder wird sie zum Erfolgsmodell?* Opladen 2002, S. 63-77.
- Le Corbusier, *Der Modulor*, Stuttgart 1953; ders., *Der Modulor 2*, Stuttgart 1958; [frz. EA zwischen 1942 und 1955].
- Le Corbusier, *La Ville Radieuse. Éléments d'une doctrine d'urbanisme pour l'équipement de la civilisation machiniste*, Paris et al. 1964 [EA 1933].
- Le Corbusier, *Städtebau*, Stuttgart 1979 [frz. EA 1925].
- Le Corbusier/Ozenfant, „Purism“ in: Herbert, Robert L. (Hg.), *Modern Artists on Art*, 2nd Ed., Mineola/New York 2000, [zuerst erschienen in *L'Esprit Nouveau*, No. 4 1920, S. 369-386].
- Lederbogen, Florian et al., „City Living and urban upbringing affect neural social stress processing in humans“, in: *Nature* Vol. 474 vom 23.06.2011, S. 498-501.
- Lehrer, Jonah, „A Physicist Solves the City“, auf: http://www.nytimes.com/2010/12/19/magazine/19Urban_West-t.html?_r=2
- Leipprand, Eckehard, „Über den verlorenen Zusammenhang von Stadt und Stadt-Gesellschaft“, Tübingen 2000.
- Lenk, Elisabeth, „Einleitung zur deutschen Ausgabe der ‚Theorie der vier Bewegungen‘ von Charles Fourier“, in: Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hrsg. von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt a.M. 1966.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983 /2004, [EA 1952].
- Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1999 [frz. EA 1979].
- MacCormick, Peter, *Eco-Ethics and Contemporary Philosophical Reflection. The Technological Conjunction and Modern Rationality*, Heidelberg 2008.

- MacIntyre, Alasdair, „The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition“, in: Hinchman, Lewis P./Hinchman, Sandra K. (Hgg.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany/NY 2001, S. 241-264.
- MacIntyre, Alasdair, „Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science“, in: Gutting, Gary (Hg.), *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame/Indiana 1980, S. 54-74.
- Manderscheidt, Katharina, *Milieu, Urbanität und Raum*, Wiesbaden 2004.
- Mattisek, Annika, *Die neoliberale Stadt. Diskursive Repräsentationen im Stadtmarketing deutscher Großstädte*, Bielefeld 2008.
- McCloskey, Donald N., „Storytelling in Economics“, in: Nash, Christopher (Hg.), *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences*, London 1990, S. 5-22.
- McNeill, John R., *Blue Planet. Die Geschichte der Umwelt im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2003.
- Meier, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1983.
- Miles, Malcolm, *Urban utopias: the built and social architecture of alternative settlements*, London 2008.
- Mink, Louis O., *Historical Understanding*, Ithaca 1987.
- Mitscherlich, Alexander, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Frankfurt a. M. 1965.
- Mittelstädt, Gerhard, „Lebensformen“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5 L-Mn, Basel 1980, S. 118-119.
- Moravcsik, Julius, *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford/Cambridge, MA 1992.
- Morrison, Donald R., „The Utopian Character of Plato's Ideal City“, in: Ferrari, G. R. F., *Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, S. 232-255.
- Morus, Thomas, *Ein wahrhaft goldenes Büchlein von der besten Staatsverfassung und von der neuen Insel Utopia nicht minder heilsam als kurzweilig zu lesen*, Stuttgart 2003 [EA Löwen 1516].
- Müller, Jörn, „Anthropologie“, in: Horn, Christoph et al. (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, S. 191-199.
- Müller, Michael, „Lorenzettis Erzählung vom ‚Guten Regiment‘ und die Differenz von Ort und Raum“, in: *Wolkenkuckucksheim*, Jhr. 6 Heft 1 (Septem-

- ber 2001), auf <http://www.tu-cottbus.de/theoriederarchitektur/wolke/deu/Themen/011/Mueller/Mueller.htm>.
- Müller, Michael/Dröge, Franz, *Die ausgestellte Stadt. Zur Differenz von Ort und Raum*, bauwelt fundamente 133, Basel 2005.
- Mumford, Eric Paul, *The CIAM discourse on urbanism 1928-1960*, Cambridge/MA u.a. 2000.
- Mumford, Lewis, „Utopia, City, and Machine“, in: *Daedalus*, Vol. 94 No. 2 (Spring 1965), S. 271-292.
- Mumford, Lewis, *The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, London 1961.
- Mumford, Lewis, *The Story of Utopias. Ideal Commonwealths and Social Myths*, London 1923.
- Myers, Greg, „Making a Discovery: Narratives of Split Genes“, in: Nash, Christopher (Hg.), *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences*, London 1990, S. 103-127.
- Nida-Rümelin, Julian, *Demokratie und Wahrheit*, München 2006.
- Nida-Rümelin, Julian, „Zukunft Stadt“, in: *Demographischer Wandel in Bielefeld*, Heft 4: *Zukunft findet Stadt – Stadt findet Zukunft*, Bielefeld 2007, S. 8-16.
- Nida-Rümelin, Julian, „Die europäische Stadt: Utopie – Urbanität – Metropole. Philosophische und politische Perspektiven“, in: *Metropolregionen. Neue Dimensionen der Europäischen Stadt?* Almanach 2007/2008 der Deutschen Akademie für Städtebau und Landesplanung, Berlin 2008, S. 28-37.
- Nida-Rümelin, Julian, „Humanismus“, in: Ganten, Detlev et al., *Was ist der Mensch?* New York/Berlin 2008, S. 11-18.
- Nida-Rümelin, Julian, „Normatives Orientierungswissen“, in: ders., *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2009.
- Nida-Rümelin, Julian, „Zur Logik ökonomischen und politischen Handelns“, in: ders., *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2009, S.
- Nida-Rümelin, Julian, *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2009.
- Nida-Rümelin, *Verantwortung*, Stuttgart i.E.
- Owen, Robert, *The Revolution in the Mind and Practice of The Human Race; or, the coming change from irrationality to rationality*, London 1849.
- Özmen, Elif/Nida-Rümelin, Julian, „Gemeinsinn und Verantwortung“, in: Kremer, Elisabeth, *Die anderen Städte*, Berlin 2005, S. 24-30.
- Peirce, Fred, „Greenwash: The dream of the first eco-city was built on a fiction“, *Guardian* vom 23.04.2009, auf: <http://www.guardian.co.uk/environment/2009/apr/23/greenwash-dongtan-ecocity>.

- Pettit, Philip, „Value-Mistaken and Virtue-Mistaken Norms“, in: Kühnelt, Jörg (Hg.), *Political Legitimation without Morality?*, Berlin 2008, S. 139-156.
- Pinder, David, „In defense of utopian urbanism: imagining cities after the ‚end of utopia‘“, in: *Geografiska Annaler*, 84 B (3-4) S. 229-241.
- Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Cambridge, MA/Oxford 1991.
- Platon, *Kleitophon*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Band 2, Reinbek bei Hamburg 2008.
- Platon, *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Band 2, Reinbek bei Hamburg 2008, [entst. vor 347 v.u.Z.].
- Platon, *Sophistes*, auf <http://www.textlog.de/platon-sophistes.html> [entst. vor 347 v.u.Z.].
- Platon, *Phaidros*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Band 2, Reinbek bei Hamburg 2008 [entst. nach 399 v.u.Z.].
- Pløger, John, „Foucaults Dispositif and the City“, in: *Planning Theory*, March 2008 Vol. 7, S. 51-70.
- Pollard, Sidney, et.al. (Hgg.), *Robert Owen. Prophet of the poor: essays in honour of the two hundredth anniversary of his birth*, London 1971.
- Reader, John, *Cities*, London 2005.
- Ribhegge, Wilhelm, *Stadt und Nation in Deutschland vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Münster 2002.
- Richards, Simon, *Le Corbusier and the Concept of Self*, New Haven und London 2003.
- Richter, Dirk, „Zivilgesellschaft. Probleme einer Utopie in der Moderne“, in: Eickelpasch, Rolf/Nassehi, Armin (Hgg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, S. 170-208.
- Ritter, Joachim et al. (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band XI, Basel 2001.
- Roelofs, Joan, „Charles Fourier: Proto-Red-Green“, in: Macauley, David (Hg.), *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*, New York/London 1996, S. 43-58.
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1989
- Rossi, Aldo, *Die Architektur der Stadt. Skizze zu einer grundlegenden Theorie des Urbanen*, Düsseldorf 1973 [ital. EA 1966].
- Rouse, Joseph, *Knowledge and Power. Towards a Political Philosophy of Science*, Ithaca 1987.
- Rouse, Joseph, „Philosophy of Science and the Persistent Narratives of Modernity“, in: *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 22 (1), 1991, S. 141-162.

- Rouse, Joseph, *Engaging Science*, Ithaca 1996.
- Rouse, Joseph, „Social Practices and Normativity“, in: *Philosophy of Social Sciences* Vol. 37 No. 1, March 2007, S. 46-56.
- Rowe, Colin, „Die Architektur Utopias“ in: ders., *Die Mathematik der idealen Villa und andere Essays*, Basel u.a. 1998, S. 209-226.
- Rowe, Colin/Koetter, Fred, *Collage City*, Basel 1997.
- Ruhne, Renate, *Raum Macht Geschlecht. Zur Soziologie eines Wirkungsgefüges am Beispiel von (Un)Sicherheiten im öffentlichen Raum*, Wiesbaden 2003.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London 1991 [EA 1946].
- Saage, Richard, „Wie zukunftsfähig ist der klassische Utopiebegriff?“, in: ders. (Hg.), *Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung*, Berlin 2006.
- Saage, Richard, *Politische Utopien der Neuzeit*, Bochum 2000.
- Saage, Richard, *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1989.
- Sager, Tore, „Communicative Planners as Naïve Mandarins of the Neo-Liberal State?“ in: *European Journal of Spatial Development*, December 2005; auf: <http://www.nordregio.se/EJSD>.
- Salin, Edgar, „Urbanität“, in: Deutscher Städtetag (Hgg.): *Erneuerung unserer Städte*, Stuttgart 1960.
- Schiemann, Gregor (Hg.), *Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie*, München 1996.
- Schiemann, Gregor, „Natur – Kultur und ihr anderes“, in: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hgg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Band I, Stuttgart/Weimar 2004, S. 60-75.
- Schmals, Klaus, „Zivile Urbanität. Von der großen Erzählung zum Wechselspiel kleiner Erzählungen“, auf: www.raumplanung.uni-dortmund.de/soz/skripte/soz1/skiptum_schmals12.htm (zuletzt aufgerufen am 10.10.2010)
- Schmidt, Burghart, *Kritik der reinen Utopie. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, Stuttgart 1988.
- Schmitt, Arbogast, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart 2008.
- Schofield, Malcolm, *Plato*, Oxford 2006.
- Schofield, Malcolm, *Saving the City: Philosopher-Kings and other classical paradigms*, London/New York 1999.
- Schrag, Calvin O., „Interpretation, Narrative, and Rationality“, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 21 No. 1 (1991), S. 98-115.

- Scott, James C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/London 1998.
- Sennett, Richard, *The Uses of Disorder. Personal Identity and City Life*, New York 1970.
- Sennett, Richard, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt a.M. 1991, [engl. EA 1977].
- Shklar, Judith N., „What is the Use of Utopia?“, in: Siebers, Tobin, *Heterotopia. Postmodern Utopia and the Body Politic*, Ann Arbor 1994, S. 40-57.
- Siebel, Walter, „Vorwort“, in: Peter Saunders, *Soziologie der Stadt*, Frankfurt 1987.
- Sieverts, Thomas, *Zwischenstadt. Zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land*, Braunschweig 1997.
- Simmel, Georg, „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Band I, Frankfurt a.M. 1995, S. 116-31 [EA 1903].
- Simmel, Georg, „Venedig“, in: *Das Kunstwart. Halbmonatsschau über Dichtung, Theater, Musik, bildende und angewandte Künste*, hrsg. von Ferdinand Avenarius, 20. Jg., 2. Juniheft 1907, S.299-303, München, auf: <http://socio.ch/sim/vened07.htm>.
- Sober, Elliott, „Philosophical Problems for Environmentalism“, in: Schmidt, David/Willott, Elizabeth (Hgg.), *Environmental Ethics. What Really Matters, What Really Works*, New York/Oxford 2002.
- Stueber, Karsten R., „Reasons, Generalizations, Empathy, and Narratives: The Epistemic Structure of Action Explanation“, in: *History and Theory* 47 (February 2008), S. 31-43.
- Svilar, Maja (Hg.), *Kultur und Natur*, Bern u.a. 1992.
- Tarkian, Tatjana, *Moral, Normativität und Wahrheit*, Paderborn 2009.
- Taylor, C. C. W., „Nomos and Physis in Democritus and Plato“, in: *Social Philosophy and Policy* (2007), 24:2, S. 1-20.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham/London 2004.
- Theobald, Werner, „Naturschutz zwischen Mythos und Utopie“, in: Beat Sitter-Liver (Hg.), *Utopie heute II. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*. 23. und 24. Kolloquium (2005 und 2006) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Fribourg und Stuttgart 2007, S. 105-151.
- Thompson, Nato, *Experimental Geography. Radical Approaches to Landscape, Cartography, and Urbanism*, New York 2009.
- Toulmin, Stephen, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991.

- Turner, Paul Venable, *The Education of Le Corbusier*, New York/London 1977.
- Turner, Stephen, *The social theory of practices*, Chicago 1994.
- United Nations Human Settlement Programme, *Enhancing Urban Safety and Security. Global Report on Human Settlements 2007*, London 2007.
- von Naredi-Rainer, Paul, *Architektur und Harmonie. Zahl, Maß und Proportion in der abendländischen Baukunst*, Köln 1982.
- Vasiliou, Iakovos, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge u.a. 2008.
- Vercelloni, Virgilio, *Europäische Stadtutopien. Ein historischer Atlas*, München 1994.
- Vidler, Anthony, *The Architectural Uncanny*, Cambridge, MA 1992.
- Virilio, Paul, *Die panische Stadt*, Wien 2007.
- von Borries, Friedrich, *Klimakapseln. Überlebensbedingungen in der Katastrophe*, Frankfurt a.M. 2010.
- von der Pfordten, Dietmar, *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Wessel, Terje, „Does diversity in urban space enhance intergroup contact and tolerance?“, in: *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 91 (1), S. 5-17.
- West, Geoffrey B. et al, „Growth, innovation, scaling, and the pace of life in cities“, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, April 24, 2007, vol. 104, no. 17, S. 7301-7306.
- White, Hayden, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1991 [engl. EA 1986].
- White, Morton und Lucia, *The intellectual versus the city: From Thomas Jefferson To Frank Lloyd Wright*, Cambridge, MA 1962.
- White, Nicholas P., „Plato's metaphysical epistemology“, in: Richard Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, S. 277.
- White, Nicholas, „Harmonizing Plato“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59 No. 2, (June 1999), S. 497-512.
- White, Nicholas, „The Ruler's Choice“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Heft 68, 1986, S. 24-46.
- White, Nicholas, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford 2002.
- Whitwell, Stedman, *Description of an Architectural Model From a Design by Stedman Whitwell, Esq. for a Community Upon a Principle of United Interests, as Advocated by Robert Owen*, London 1830, hgg. von Reps, John W. in: ders., *Urban Planning, 1794-1981: An International Anthology of Articles, Conference Papers, and Reports*, auf: <http://www.library.cornell.edu/Reps/DOCS/whitwell.htm>.

- Williams, Austin, „Dongtan: the eco-city that never was“, August 2009, auf <http://www.futurecities.org.uk/review/Dongtan.html>
- Williams, Bernard, „Life as Narrative“, in: *European Journal of Philosophy* 17 (2), 2007, S. 305-314.
- Wissenburg, Marcel, „Ecological Neutrality and Liberal Survivalism. How (not) to Discuss the Compatibility of Liberalism and Ecologism“, in: *Analyse und Kritik* 28/2006, S. 125-145.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971.
- Wüst, Thomas, *Urbanität. Ein Mythos und sein Potential*, Wiesbaden 2004.
- Zehnpfennig, Barbara, „Platon, Politeia (nach 385 v. Chr.)“, in: Manfred Brocker (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt a.M. 2007, S. 16.
- Ziermann, Christoph, „Mythos und Metaphysik bei Platon“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 33 No. 2, S. 155-180.

INTERNETQUELLEN

- <http://www.friedrichvonborries.com>
- <http://people.bu.edu/wwildman/bce/james.htm>
- <http://www.worldarchitecture.org>
- <http://www.bak.de/site/286/default.aspx>
- http://www.learningtoloveyoumore.com/reports/61/martian_mr.php
- <http://www.streettraining.org/>
- <http://www.exeter.ac.uk/eclipse/research.php>
- <http://www.eea.europa.eu/de/themes/transport/about-transport>
- <http://www.eea.europa.eu/de/themes/noise>
- <http://ideas.economist.com/presentation/urban-physics>

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE
Heideggers Nietzsche
Geschichte einer Obsession

2010, 374 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1165-6



MICHAEL FISCH
Werke und Freuden
Michel Foucault – eine Biografie

2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1900-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch über das Leben
in der Moderne

2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9



ANKE HAARMANN
Die andere Natur des Menschen
Philosophische Menschenbilder jenseits
der Naturwissenschaft

2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-8376-1761-0



MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

Oktober 2012, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

SUZANA ALPSANCAR

Das Ding namens Computer

Eine kritische Neulektüre

von Vilém Flusser und Mark Weiser

Oktober 2012, ca. 300 Seiten, kart.,
ca. 33,80 €, ISBN 978-3-8376-1951-5

STEFAN DEINES,

DANIEL MARTIN FEIGE,

MARTIN SEEL (HG.)

Formen kulturellen Wandels

September 2012, ca. 280 Seiten,

kart., ca. 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-1870-9

CHRISTIAN DRIES

Die Welt als Vernichtungslager

Eine kritische Theorie der Moderne
im Anschluss an Günther Anders,
Hannah Arendt und Hans Jonas

August 2012, 520 Seiten, kart., ca. 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1949-2

GERHARD GAMM,

JENS KERTSCHER (HG.)

Philosophie in Experimenten

Versuche explorativen Denkens

2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,

ISBN 978-3-8376-1681-1

FERNAND MATHIAS GUELF

Die urbane Revolution

Henri Lefebvres Philosophie
der globalen Verstädterung

2010, 320 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1511-1

CHRISTIAN LAVAGNO

Jenseits der Ordnung

Versuch einer philosophischen
Ataxiologie

Januar 2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1998-0

MARTIN MÜLLER

Private Romantik,

öffentlicher Pragmatismus?

Richard Rortys transformative
Neubeschreibung des Liberalismus

August 2012, ca. 800 Seiten, kart.,
ca. 49,80 €, ISBN 978-3-8376-2041-2

PETER NICKL,

GEORGIOS TERIZAKIS (HG.)

Die Seele: Metapher

oder Wirklichkeit?

Philosophische Ergründungen.

Texte zum ersten Festival
der Philosophie in Hannover 2008

2010, 244 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-8376-1268-4

SIBYLLE SCHMIDT, SYBILLE KRÄMER,
RAMON VOGES (HG.)

Politik der Zeugenschaft

Zur Kritik einer Wissenspraxis

2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE

Freiheit als Norm?

Moderne Theoriebildung und der
Effekt Kantischer Moralphilosophie

2010, 314 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1366-7

DETLEF STAUDE (HG.)

Methoden Philosophischer Praxis

Ein Handbuch

2010, 280 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1453-4

NIKOLAUS URBANEK

Auf der Suche nach einer

zeitgemäßen Musikästhetik

Adornos »Philosophie der Musik«
und die Beethoven-Fragmente

2010, 322 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1320-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**