

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 Strohmann 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 verspermt. 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 (*ēpistēmē*).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 Idiopraxie-Idee drückt sich die Annahme aus, dass in einer Stadt nur dann Gerechtigkeit (*dikaïosynē*) 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 beefiere 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 Erdbildung 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 gehuldet 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 zōon*: 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 gibt 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 vermindernden 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.“. Gleichermäßen 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 Haarspalterei. 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 nachhaltiger 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 kurzweiliger 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, wohlgemerkt 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 konzidiert 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 ersteht 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, Phänomenologie, 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], dekretorische[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 einigermmaßen 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 flau

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 Tiefseeborung 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 Camplinglebens 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.