

Einführung

Vom autoritären Baum

How to explain the paradox that urbanism, as a profession, has disappeared at the moment when urbanization everywhere – after decades of constant acceleration – is on its way to establishing a definitive, global »triumph« of the urban condition? (Koolhaas 3: 961)

Unsere Disziplin, die Architektur, verstanden im weit übergreifenden Sinne der Raumplanung, befindet sich heute in der Verlegenheit eines klaren Autoritätsverlustes ihrer eigentlichen Repräsentanten, der Architekten. Schon Venturi äußerte, »die Architekten sollten sich ihrer relativen Bedeutungslosigkeit bewußt sein« (Venturi 1: 67). Jene bereits in den 60er-Jahren identifizierten Probleme des Bauens haben sich nur noch verschärft und auf den Bereich der Stadtplanung ausgedehnt (Conrads: 158). Der ›spezialisierte‹ Stadtplaner ist immer weniger selbstverständlich ein großmaßstäblich denkender Architekt. Das könnte *a priori* eine zu begrüßende Tendenz unseres interdisziplinären Zeitalters sein, würde man nicht eine immer auffälligere Nivellierung der Intentionen und der umzusetzenden Ideen der Landesplanung¹ beobachten können.

Landesplaner zeichnen sich gewiss in erster Linie als Generalisten aus. Doch was für Architekten wie Rudolf Schwarz geradezu eine vorausgesetzte Kompetenz zum Begreifen der großmaßstäblichen Zusammenhänge im Entwurfsprojekt darstellt, geht mit den verschiedenen landesüblichen Bezeichnungen und Ausbildungen dieser ›neuen Kunstglobalen Denkens und Entwerfens vielerorts verloren: der Raumspezialist. Man substituiert also nicht den alten Spezialisten dieses entscheidenden Gebietes mit einem neuen, sondern verliert schlicht und ergreifend die Hauptkomponente der Raumplanung (die beispielhaften topologischen Kompetenzen einiger Geografen stehen hier nicht zur Rede). Aber sind wir Architekten denn noch die Raumspezialisten für den heutigen Städtebau? Sind wir noch Sphärologen im Sinne Sloterdjiks (vgl. Sloterdijk 6 u. 7), auf der Höhe von Nietzsches ewigem Werden, der sich wiederholenden »Differenz« (Deleuze 2), des

¹ »Das Volk selbst gibt den neuen Auftrag, und die neue Kunst, die ihm zugeordnet ist, heißt nicht mehr Technik, auch nicht mehr Architektur, sondern Landesplanung« (Schwarz: 113).

unvorhersehbar innovativen Driftens des Lebens (Maturana/Varela)? Was wiegen diese nötigen Spezialisten im Vergleich zu den überwiegenden Teleologen und ‚Experten‘ der Historie, der Bestimmungen, der Strukturen und Bedeutungen oder Signifikationen der ›wahren‹ Zeichen? Sind wir Generalisten noch die kompetentesten Kenner der Kunst im Sinne Le Corbusiers (Boesiger, B1: 6), und hat die Kunst noch etwas mit dem Menschlichen zu tun (Ortega 1)? Wo ist die vom großen Generalisten geleitete interdisziplinäre Raumforschung, das gesteuerte Zusammenwirken von Anthropologie, Architektur, Biologie, Geografie, Philosophie, Psychologie und Soziologie? Ist solch eine ganzheitliche (monadische) Kunst-Forschung für uns modernen Kinder der spezialisierten Arbeitsteilung, also als »zerbrochene Gelehrte« (KSA7, § 19[136]) mit einer eher »desperaten Erkenntnis« (KSA7, § 19[35]), noch denkbar? Es reicht nach dem Mangel der Moderne ganz offensichtlich nicht mehr, das Studium nun mit vereinzelten Kursen der Humanwissenschaften aufzugeßen, ohne ein bündiges Raumforschungsprogramm zu entwickeln (z.B. kann Geddes' offenes Erbe der Civics durchaus noch als gedanklicher Anstoß dienen)!

Das unter zerbrochenen Gelehrten übliche Abwägen und Summieren der vielseitigen Spezialgebiete unserer interdisziplinären Planungsgremien wird es selten ermöglichen, die desperaten Erkenntnisse zu einem überzeugenden Ganzen zusammenzufügen. Böser gesagt: Wir befinden uns so mancherorts in einer Art intellektueller Flaute, und dies auch – oder aus historisch leicht nachvollziehbaren Gründen vielleicht sogar vor allem – in unserer Disziplin der Raum-Planung. Trotz ausgezeichneter theoretischer Abhandlungen läutete bereits die frühe Postmoderne vielerorts eine Phase der Rückkehr zu vertrauten Stadtmodellen ein. Camillo Sitte wurde als zeitlos erklärt, städtebauliche Innovation steht selten auf der Tagesordnung, das Zeitgemäße ist das Altbewährte (Ascher 2). An Orten mit mehr Risikobereitschaft heißt planen, sich mehr und mehr zurückzuziehen von (insbesondere strukturellen) Prozessen, denen die (häufig rein formale) Architektur ohnehin nicht mehr gewachsen zu sein scheint. Ideen werden durch Gelegenheiten ersetzt, Denken durch Handeln. Rem Koolhaas sprach schon 1987 von der Kapitulation unserer Disziplin, »architecture/urbanism as a form of letting go...« (Koolhaas 3: 850). 1994 zog er schließlich eine harte Bilanz über den Städtebau des 20. Jh.: »This century has been a losing battle with the issue of quantity« (Koolhaas 3: 961).

Aber selbstverständlich ist Quantität kein fatales Problem an sich im Städtebau (noch eher eine Voraussetzung). Sie akzentuiert lediglich ein viel tiefgreifenderes Problem unseres westlichen Denkens. Schon 1965 zeigte uns Christopher Alexander, dass die Stadt kein Baum sein kann, sondern ein Halbverband sein muss. Gleichzeitig machte Alexander auf das grundlegende Problem aufmerksam, dass auch unser Denken der Struktur eines Baumes entspricht. Die gedachten Stadtstrukturen entsprechen der Struktur unseres Denkens. Darin liegt die fatale Kernaussage seines frühen Artikels, weit hinausgehend über das hier nur rein topologisch (d.h. hauptsächlich technisch) angesprochene ›Problem‹ des Baumes. Bringt man also diesen vielleicht doch eher kulturell programmierten ›strukturellen Kurzschluss‹ zwischen Denken und Planen oder Bauen mit dem Problem Menge/Zeit des 20. Jh. zusammen (Landflucht, europäischer Wiederaufbau, Bevölkerungsexplosion und insbesondere Stadt als Kapital [›Wachstum durch Wachstum‹]...), so erscheint der dramatische Ausgang der Schlacht in der Tat unvermeidlich.

Dies skizziert natürlich nur eine sehr vereinfachte und zugespitzte Sicht unserer architektonischen Ideengeschichte sowie deren konkreter Folgen für die Stadt und den

intellektuellen Autoritätsverlust der Architekten/Stadtplaner. Aber es ist eine hilfreiche Ausgangshypothese, mit der wir den noch viel grundlegenderen Problemen des Zusammenhangs von Architektur und Denken nachspüren können. Denn es bleiben uns mitunter zwei scheinbar komplementäre Möglichkeiten offen: einerseits das Denken zu boosten oder andererseits das Denken zu hinterfragen und eventuell neu auszulegen. Ganz trivial und praxisnah ausgelegt hieße Ersteres im Sinne Alexanders, in der Struktur eines Halbverbands denken zu lernen, um Halbverbände besser entwerfen zu können. Noch Anfang des 21. Jh. versuchten brillante Stadtplaner auf diesem Weg über die Baumstrukturen hinauszugehen, die raumplanerische Komplexität anhand der Geometrie erneut zu mathematisieren und die verdeckten topologischen Strukturen der urbanen Landschaften zu identifizieren bzw. die Formen der Metropole zu entschlüsseln und dadurch nahezu ‚logisch‘ weiterzuentwickeln.

Vermehrt finden sich auch Werke, die den Versuch darstellen, die ›reflexive Praxis der Architektur als eine Form der ›Produktion von Erkenntnis‹ zu verstehen, um sie damit (abermals) auf das Niveau der Wissenschaft zu heben, allerdings ohne es für nötig zu halten, erneut die vielleicht etwas unerhörte Frage zu stellen: »Was ist eigentlich Erkenntnis, was Wissenschaft?« Alles, was diese wissenschaftlichen Analysen mit oft erstaunlicher Originalität zeigen, ist, dass es auch im Städtebau keine Prämissen gibt und geben kann, dass auch hier nur konzeptuelles Denken herrscht, d.h. das Hineinlegen eines Sinnes, in unsere Welt der Fiktion.

Der Baum repräsentiert als topologisches Schema einerseits ganz konkret ein vielleicht strukturelles Problem der Stadtplanung, andererseits fungiert er als Zeichen oder Symbol für ein nicht weniger konkretes Problem des Denkens. Der Baum ist damit ein äußerst lehrreiches Beispiel für den Zusammenhang von Denken und Entwerfen, von allgemeinen geistigen Funktionen und spezifisch gebauter Umwelt. Deshalb sollte man natürlich als kritischer Denker im Sinne Sokrates' immer sich selbst am meisten misstrauen. Der Baum, weit jenseits seiner topologischen Aufbereitung für die Stadt, ist tiefer verwurzelt, als man vielleicht meinen möchte. Der Versuch, das Denken zu boosten, könnte leicht in einem Boosten des Baumes enden. Denn der Baum ist wahrscheinlich das kulturelle Erbe unserer westlichen Ideengeschichte schlechthin (Deleuze 1: 31f.). Wider allen harmlosen metaphorischen Augenschein repräsentiert er die eigentliche Exklusivität und Intoleranz unseres Denkens. Aber den Baum entwurzeln zu wollen bedeutet nicht nur, zweitausend Jahre westlicher Kultur über Bord werfen zu wollen, sondern möglicherweise auch, gegen unsere menschliche, allzumenschliche Natur arbeiten zu wollen.

Lob des Waldes. (KSA10, § 5[1]: 210)

Wir wollen also vorerst einmal dem Ursprung des Baumes nachgehen, zu seiner zerebralen Einpflanzung zurückkehren und untersuchen, ob es nicht einen effizienteren Weg gibt, seine Autorität zu untergraben und den Sinn des Baumes, oder besser gesagt: den Sinn von Bäumen, neu auszulegen. Denn gibt es eine wirkungsvollere Methode, den autoritären Baum zu neutralisieren, als neue Bäume zu pflanzen und einen Wald anzulegen (oder neu zu entdecken)? »Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben« (M, Untertitel).

Das klingt nach Soft Power, entspricht aber in Wirklichkeit dem totalen Krieg. Bäume pflanzen heißt hier, die Nostalgie des Baumes, gleichbedeutend mit der »Nostalgie des Absoluten« (Steiner), zu brechen. Nach dem Zurück zum Ursprung gibt es kein Zurück mehr zu den Wurzeln im Sinne Rousseaus. Kein Zurück zu den Griechen, sondern eine Kontinuität, eine Aussicht, ein ewiges Werden (Deleuze 8: 160). Eine Darlegung der Natur des Denkens entzieht auch der Idee eines Zurücks zur Natur im Sinne der Moderne jegliche solide Grundlage. Apropos solide Grundlage: Hier geht es ausschließlich um eine Erläuterung der von Koolhaas erwähnten »Nietzschean frivolity« als neue Perspektive der Raumplanung. Denn Städtebau kann mit Nietzsche letztlich wirklich auf einer soliden wissenschaftlichen Grundlage beruhen, aber eben ausschließlich im Sinne der *Fröhlichen Wissenschaft*. »We have to imagine 1,001 other concepts of city; [...] *Gay Science* – Lite Urbanism« (Koolhaas 3: 971).

Das Problem der Quantität ist also kein Problem der Architektur/des Städtebaus, es ist ein Problem der modernen Wissenschaft, ein Problem des autoritären Baumes, der das Viele nicht duldet und das Fröhliche gar verachtet. Dort liegt die eigentliche »Frivolität Nietzsches« und der Ansatz seiner Kritik der Moderne: mit der Hinterfragung des Einen dessen (Un-)Wert für das Leben zu messen/zu demonstrieren und im gleichen Zuge das Fröhliche anstelle der Tugend des Teilnahmslosen zur Grundlage eines äußerst seriösen Denkens zu machen. Gott ist eben alles andere als tot und die fromme Wissenschaft der Moderne liefert Nietzsche hierfür den Beweis. Man hat Nietzsches Formel »Gott ist tot« eben nicht richtig hören wollen, man ›missverstände sie als intellektuelle Kautions (Gutheißung oder Untermauerung) für die moderne Wissenschaft, man nahm das ›Missverständnis‹ als Versuch, Nietzsche für die Moderne zu gewinnen, ihn, ihren grundlegendsten Anfechter, in sie einzupassen (die effizienteste Methode dazu war beispielsweise, ihn schon mit einer der ersten Biografien als Schriftsteller oder gar als Künstler zu ›ehren‹ [Riehl]).

Das Abstrahieren oder totalitäre Wegschneiden alles Inkommensurablen (Adorno/Horkheimer: 19), das Eine, die Einheit, das Absolute und das Wahre gehen durch die gesamte Geschichte (der Theorie) der Stadt, von Platons idealem Stadt-Staat über Albertis Stadtkörper zur Objekt-Stadt in den Technotopias des späteren 20. Jh., die der erhörten Kritik mit einer Flucht nach vorne zu entfliehen versuchen. Doch diese mitunter faszinierenden späten Visionen konnten den Mangel an seriöser humanwissenschaftlicher Auseinandersetzung seitens der Architekten natürlich nicht wettmachen. So lässt sich beobachten, dass mit steigender Tendenz versucht wird, den Architekten je nach seiner Begabung immer mehr in die Ecke des Ingenieurs oder des Künstlers für kleinere und isolierte Bauaufgaben (von S bis XL) und »Spezialeffekte« zu schieben (Grassi²). Die Leitung großmaßstäblich übergreifender Stadtplanungen (seitens der Behörden) überlässt man jedoch vorsorglich immer häufiger den etwas ›seriöseren‹ oder mit Städtebau lediglich leicht aufbereiteten Berufen (beispielsweise den Geografen), und eine wahrlich solide Theorie der Stadt liefern in den Augen nicht weniger (des Öfteren auch aus reinem Kenntnismangel vieler ›Generalisten‹) mittlerweile fast ausschließlich die Geisteswissenschaftler, allen voran die Soziologen.

² G. Grassi, Kolloquium: »La ville contemporaine« an der ETH Lausanne, 23.11.2001

In a situation where architecture is no longer the construction of city but, like a new branch of physics, the outcome of the dynamics of force fields in perpetual motion, that precious professional alibi of the architect – the mystical »spark« of inspiration – is obviously outdated. No one can wait for it, least of all the architects. His task is truly impossible: to express increasing turbulence in a stable medium. (Koolhaas 3: 847)

Als Essenz sämtlicher Texte Koolhaas' könnte man sagen, die heutige Metropole übersteige unser Denken, genauer gesagt unsere Denktradition. Man kann fatalerweise auch immer mehr feststellen, dass die heutige Stadt unser Denken nicht braucht. Der massive Produktionsdruck, den beispielsweise Lampugnani in seinem Plädoyer der NZZ (02.11.2019) andeutet, gehorcht vor allem äußerst effizienten ›Gesetzen‹ der Marktwirtschaft, die selbstverständlich nicht das Geringste mit Städtebau zu tun haben. Lassen wir uns nicht täuschen, der Städtebau der Kapitulation, den Koolhaas für Atlanta beschrieb, hat heute schon Einzug gehalten in den Alltag der Planungsabteilungen der lange verschont gebliebenen und relativ kleinmaßstäblichen Schweizer Städte. Die Kapitulation bezieht sich insbesondere auf die Abwesenheit eines (kritischen) Denkens, einer wirklichen Denkkultur in unseren Planungsabteilungen – und das eben nicht nur in Atlanta. Nichts erscheint heute unzeitgemäß (aber im Zeitalter von Bologna nötiger) als Alberti (Alberti: 9–14 u. 516) hoher Anspruch einer nahezu universellen Bildung des Architekten bzw. Landesplaners. Die Postmoderne war eben keine neue Architekturbewegung: »it is a new form of professionalism, of architectural education, not one that creates knowledge or culture, but a technical training that creates a new unquestioning, a new efficacy in applying new, streamlined dogma« (Koolhaas 3: 847). Sie leitete mit dem scheinbaren Ende des Metadiskurses (Lyotard) einen Zweifel des Denkens ein, der nicht selten auf ein wahres Ende des Denkens im Sinne Koolhaas' hinauslief, sie erkannte im potenziellen Ende des universellen Textes nicht das universell wirkende Potenzial des Denkens. Nietzsches Vorausdeutung eines konsequenten Willens zur Wahrheit, der sich letztlich gegen die Wahrheit selbst wendet, blieb im Nihilismus stecken. Man glaubte, mit einem Verlust der Hinterwelt letztlich noch den Verlust der Welt selbst zu riskieren. Somit versperre abermals, analog der ›antiken Moderne‹, eine Hegelei das große Tor zur Welt (und man wollte selbst noch die Ästhetik weiter mit Hegel denken). Hinter potenziell neuer, postmoderner Geschichte, wiederbelebte man nur erneut die alte Welt, wiederbelebte man den nun ›geschichtlichen‹ Widerspruch der ›Hinterwelt‹ mit dem Leben.

Koolhaas' Forderung nach Nietzsches Frivolität wollen wir hier nicht einfach als gewöhnliche Provokation stehen lassen, sondern als seriösen Ausgangspunkt einer leider recht unzeitgemäßen Betrachtung der Architektur verstehen. Unzeitgemäß vor allem deshalb, weil die Philosophie in der heutigen Ausbildung zum Architekten entweder gar keine oder wenigstens keine wesentliche Rolle spielt. Dass unsere älteste überlieferte theoretische Schrift der Architektur, Vitruvs *Baukunst*, auf der Philosophie Platons gründete, weiß heute schon fast niemand mehr, und was das Ereignis Platon damals bedeutete und auch für uns heute noch bedeutet, noch weniger. Die Entstehungsgeschichte des westlichen Denkens und ihrer kulturellen Blüten nötigen uns sozusagen zu einer philosophischen Analyse der Architektur.

Dass Koolhaas gerade an Nietzsche appelliert, entspricht nicht nur seiner persönlichen Gesinnung. Er hatte keine Wahl, wollte er dem Problem des autoritären Baumes ernsthaft auf den Grund gehen. So wie nahezu sämtliche Abhandlungen über die Architektur indirekterweise mit Platon verstrickt sind, wollen wir in einem bescheidenen Versuch wagen, das Potenzial einer konsequenten Gründung der Baukunst auf Nietzsches zu verdeutlichen. Auch gehen wir diesen krummen Weg der alten Ideengeschichte nochmals mit Nietzsche, als Quelle und perspektivische Linse, um eine 1966 von Aldo Rossi potenziell neu gestellte Ausrichtung der Architekturtheorie weiter zu verfolgen:

Wenn ich versuche, diesen Schauplatz [die Stadt] mittels seiner Architektur zu deuten, so frage ich mich manchmal, wieso die Stadt erst jetzt als »das Menschliche« verstanden wird und weshalb man nicht schon früher darauf aufmerksam wurde, dass sie die Wirklichkeit durch die Ausformung der Materie nach ästhetischen Gesetzen gestaltet. (Rossi: 20)

Wenige Architekten haben so grundlegende Aussagen getroffen wie Rossi mit diesen Worten. Aber die Aussage bleibt intuitiv, ihre Tragweite wurde nicht konsequent in das Denken eingepasst. Auch hier könnte noch ein Baum hinter der Intuition verbleiben. Man wird es bereits verstanden haben, von welchem Baum wir sprechen, »vom Baum der Erkenntnis« (MA, II: 167), und von dem, was dem Motiv des Baumes zugrunde liegt: die Idee der Wahrheit. Wahrheit ist immer autoritär, ist immer Bedingung für Autorität. Wollen wir Autorität erlangen, so brauchen wir Wahrheit. Dies ist eine scheinbare Fatalität unserer postsokratischen Kultur. Unser Anliegen ist keine weiterführende Kritik der architektonischen Moderne (wie z.B. bei Choay, Huse oder Mumford), sondern das erneute Aufgreifen eines von Rossi angedeuteten viel grundsätzlicheren Problems der westlichen Kultur, unseres Verständnisses ästhetischer Gesetze. Immer noch, vielleicht sogar immer mehr, liegt unserer Kultur das Amalgam zwischen Ästhetik und scheinbarer Welt zugrunde. Dort wo beispielsweise Le Corbusier potenziell das Tor zu den wirkenden Gesetzen einer menschlichen Welt aufstößt, setzen die »wahren Weltler« ihre fundamentale Kritik an, und verurteilen ihn als reinen Ästhetiker (Huse: 58). Unsere ganz allgemeine Auffassung der Kunst gründet auf diesem dialektischen Missverständnis der »wahren Welt« und der »scheinbaren Welt«. Unser Anliegen ist es also (und hier liegt eine gewisse Abgrenzung der Architekturphilosophie zur Architekturtheorie bzw. der unausweichlichen Vertiefung Letzterer), anhand eines philosophischen Verständnisses des Denkens, das Potenzial einer neuen Ausrichtung der Architektur auszuleuchten, an die Ästhetik als philosophische Disziplin zu erinnern, an die Philosophie als Ursprung und Fundament der Wissenschaft (KSA7, § 19[136]) und an Nietzsches Unternehmung der ästhetischen Überwindung Platons (Kessler)! Denn »nur ästhetisch giebt es eine Rechtfertigung der Welt« (KSA12, § 2[110]). Wäre es demnach nicht die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, an den ästhetischen Gesetzen, an der ästhetischen Rechtfertigung des Daseins, des Lebens mitzuarbeiten?!

Rossis menschliche, allzumenschliche Ausformung der Welt (seine wissenschaftliche Instrumentalisierung) entspricht eben schon der Aufgabe Europas, ihre »Geschichte zu einer Fortsetzung der griechischen zu machen« (MA: 305). Kein Zurück, nicht zur Natur, wie dies noch viele Moderne wollten (angefangen mit der in *Collage City* geschilderten

Nostalgie Rousseaus [Rowe/Koetter: 28]), nicht zu den Griechen (zum metaphysischen »Grund« Heideggers [Heidegger 7]), sondern fortsetzen, weiterdenken, den ›Willen zum Wissen‹ im Sinne der Tool-Box von Deleuze und Foucault, also als Wille zum Schaffen zu instrumentalisieren. Nietzsches Hauptgedanke des *Willens zur Macht* verstanden als *Wille zur Kunst* lässt sein gesamtes Werk als die konsequenterste und vollständigste unzeitgemäße Theorie der Kunst erscheinen!

Aber was hat Architektur (der Erkennenden) mit Wahrheit zu tun? Natürlich nichts! Nun ist aber diese eigentlich schon alles sagende Antwort nicht klar genug, um damit der ›Essenz‹ der Architektur nachzuspüren (und im gleichen Zuge auch noch den offensichtlichen Widerspruch dieser ›Klarheit‹ zum Begriff des Erkennens zu klären). Dieses Problem tritt für uns Kinder der Moderne klarer hervor, wenn wir die Antwort anders formulieren: dass Architektur ausschließlich mit Unwahrheit zu tun hat und haben muss, ist wahrscheinlich noch nicht ausdrücklich hergeleitet bzw. weitergedacht worden, ebenso nicht, dass »das Menschliche« (Rossi: 20) der Architektur gerade die Unwahrheit ist und das Unmenschliche eben die Wahrheit! Damit wird Architektur abermals zum Spiegel eines kapitalen Problems unserer abendländischen Kultur. Die aus Nietzsches Aphorismus abgeleitete Frage nach einem (un)zeitgemäßer Wesen der Architektur führt uns zu der weitaus fundamentaleren Frage des Denkens: Was ist das menschliche Erkennen?

Architektur als Lüge, pure Illusion und Schein zu bezeichnen mag für den Architekten jedoch noch sonderbarer klingen als eine hypothetische Beziehung zum Begriff der Wahrheit herzustellen, denn nichts in seinem Alltag ist konkreter als die zu bewerkstelligende Baustelle. In diesem mühseligen Handwerk findet er natürlich keine Spur von Schein oder Illusion. Die vorläufige Bezeichnung der Architektur als Lüge zielt darauf, den Feind des scheinbar aufgeklärten Geistes klarer zu designieren, also gewissermaßen die Wahrheit als immer noch ›moralisches‹ Problem der Wissenschaft zu identifizieren (und deren Bindung an den »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse«, Buch der Genesis). Später, wenn wir mit Nietzsche den Sinn der Unwahrheit als Lebensbedingung erkennen (JGB: 10), den ›Sinn‹ aller Genesis, kann man eine präzisere und subtilere Definition des Bauens (und aller Kultur) ansetzen.

Was ist Architektur? Wir schreiben keine neue kunsthistorische Erzählung oder Analyse der Bau(stil)geschichte (Bussagli), auch keine substanziale Erweiterung der Geschichte der Architekturtheorie. Auch behandelt unsere Betrachtung keine optischen Illusionen, Maskeraden, Manierismen oder Dekonstruktionen von suggerierten Bedeutungen gebauter Architektur, sondern ausschließlich die Phase des Entwerfens, des eigentlichen Entscheidungsprozesses, der sämtliche Grundlagen des Bauens festlegt (ob Haus oder Stadt). Es wird also nur der ausschlaggebende konzeptuelle Bereich behandelt, der das ›Wesen‹ der Architektur bestimmt (ihre wesentliche allzumenschliche Dimension prägt, um hier sofort einer essenzialistischen Sichtweise zu widersprechen). Architektur als intellektuelle Disziplin, als konzeptuelles Denken oder konkrete, aktive Fiktion der Welt.

Die Wissenschaft denkt nicht. Das ist ein anstößiger Satz. Lassen wir dem Satz seinen anstößigen Charakter auch dann, wenn wir sogleich den Nachsatz anfügen, daß die Wissenschaft es gleichwohl stets und auf besondere Weise mit dem Denken zu tun hat. Diese Weise ist allerdings nur dann eine echte und in der Folge eine fruchtbare, wenn

die Kluft sichtbar geworden ist, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften besteht, und zwar besteht als eine unüberbrückbare. Es gibt keine Brücke, sondern nur den Sprung. (Heidegger 6: 8)

Mit Nietzsche Wissenschaft zu betreiben wirft die »Frage nach der Möglichkeit eines Denkens« auf, »das sich von den Wissenschaften unterscheidet« (Heidegger 6: 74ff.). Denn, wie es Nietzsche und Heidegger veranschaulichen, und mag es auch immer noch frevelhaft klingen: Die Wissenschaft schafft Wissen, aber denkt nicht. Sie ist genauso wie die Architektur durch ein Denken geprägt, das sie allein und ihrem entwerferischen Wesen gemäß in der Regel nicht kritisch reflexiv aufzuspüren und anzudenken weiß. Genauso wie die Architektur ist auch die Wissenschaft abhängig von philosophischen Ansichten, sie »vergißt dies aber leicht« (KSA7, § 19[24]). Aber die Kluft existiert natürlich auch zwischen den philosophischen Ansichten, dazu insbesondere noch zwischen der Welt und der ›Hinter-Welt‹. Die Hinterweltler glauben mit der vorsätzlich abgebrochenen Brücke zur (scheinbaren) Welt auch das Springen abgeschafft zu haben; auch sie glauben ihre wahre Welt frei von unüberbrückbaren Kluften. Jedoch werden wir das Aufdecken der fatalen Kluft auch des Diesseits und das obligatorisch künstlerische Springen des Denkens nur von wenigen Metaphysikern und Ontologen lernen können. Nietzsches unzählige vorweggenommenen Einsichten der heutigen Neurobiologie bleiben hierfür wegweisend: Nur eine höhere Physiologie wird erkennen, »daß mit dem *Organischen* auch das *Künstlerische beginnt*« (KSA7, § 19[50]!). In der vorauseilenden Zusammenführung eben nur scheinbar völlig zusammenhangloser Bereiche liegt schon der Keim für ein wahrlich interaktives (Raum-)Forschungsprogramm einer ästhetischen Rechtfertigung des Daseins, des Diesseits, mit dem der Erkennende keine (metaphysischen) Kluft mehr überbrückt, sondern das dem Leben immanente Driften und Springen lernt.

Auch im Denken des Bauens erliegen wir dem Denken. Man kann nicht in die Technik flüchten, auch nicht in die Kunst. Man kann noch weniger von einer eigenständigen Disziplin reden und behaupten, die Architektur läge irgendwo zwischen diesen scheinbar komplementären Disziplinen der Kunst und der Wissenschaft. Man kann letztlich nur wählen zwischen ›freiem Denken‹ (einer physiologisch bedingten Freiheit!) und einer Versklavung durch Historie, Zeitgeist, Freiheitsglaube des Willens, Wahrheit oder anderen bedenklichen Vorurteilen. Mit seiner ›amor fati‹ geht Nietzsche aber noch weiter: Man muss auch noch dieses Erliegen des Denkens wollen!

Zur kritischen Rezeption von Nietzsches Werk

Ganz offensichtlich trug Karl Popper zum Zeitpunkt der Ausarbeitung seiner offenen Gesellschaft (London 1938–1945) Nietzsche nicht in seinem Herzen, und auch 75 Jahre später, nach intensiver kritischer Aufarbeitung von Nietzsches Werk, finden wir vor allem im deutschsprachigen Raum noch einige Zurückhaltung und Verlegenheit im Umgang mit diesem kritischen Denker. Wir spielen dabei weniger auf die moralische Konfrontation mit dem vehementesten Anti-Antisemiten des 19. Jh. an, auch nicht auf seine unvergängliche Kritik der deutschen (Un-)Kultur (die dann mit Hegel ganz Europa verdor-

ben hat), sondern auf das störrische Lesen einiger vielleicht immer noch unverdaulicher Aphorismen und Abschnitte seines Werkes.

Man diskreditiert das Ganze durch die unter Umständen gerechtfertigte Kritik der unbehaglichen Teile. Man könnte dies dann Konsequenz nennen, doch es ist reine ›Verschwendug‹. Nietzsche ist und bleibt, wie es Habermas auf den Punkt brachte, die Drehscheibe der modernen Philosophie (Habermas 1: 104). Er ist ein noch effektiveres Gegengift für Europas Erkrankung am »plumpen und geistlosen HEGEL« (Schopenhauer: 536) als sein polemischer ›Erzieher Schopenhauer³. Auch kann man eigentlich nicht (mehr) Platon kritisieren, ohne Nietzsches Umkehrung des Platonismus zu bedenken. Und darin liegt vielleicht eine Schwäche in Poppers Kritik am ersten ›falschen Propheten‹ und Feind der offenen Gesellschaft – eine Verschwendug, die aber allenfalls noch der damalige nationalsozialistische Kontext erklären mag. Beispielsweise unterliegen auch noch C. Rowe und F. Koetter in *Collage City* (S. 41) dieser Tendenz einer besonders für ihr antihegelianisches Werk fatalen Verschwendug Nietzsches: Sie verwerfen das Ganze wegen eines Bruchteils, haben das Wesentliche nicht an-erkannt, vielleicht sogar niemals wirklich erkannt. Anhand der 1978 schon weit fortgeschrittenen Aufarbeitung Nietzsches hätte man in Gelehrtenkreisen vielleicht eine etwas differenziertere Rezeption der *Götzen-Dämmerung* (ihrer einzigen und inadäquaten Referenz Nietzsches) erwarten können. Rückblickend auf ein recht intensives Jahrhundert der Nietzsche-Forschung, darf man sich doch fragen, warum auch heute mitunter noch ein gewisses Unbehagen in seiner Nähe bestehen bleibt.

Nietzsche liefert uns nur scheinbar ein leicht zugängliches Werk, denn es gibt wahrscheinlich keinen anderen Philosophen, den man weniger wörtlich nehmen kann, den man mehr interpretieren muss. Er ist unter anderem ein wahrer Spezialist der Metapher. Dazu einige sehr unterschiedliche Beispiele: »Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht (Z: 71)!« Will man verschiedene Erklärungen und Interpretationen hierzu nicht akzeptieren, beispielsweise jene von Lou Salomé (Salomé: 29ff.) oder jene von Jacques Derrida (Derrida 1: 39), mag man ruhig den äußerst galanten realen Nietzsche als literarischen Frauenfeind stehenlassen.

Schwieriger wird es für viele dort, wo Interpretationen fehlschlagen müssen, falsche Zusammensetzungen (des *Willens zur Macht*) oder gar Fälschungen ausgemerzt wurden, Metaphern nicht politisch korrekt ausgedeutet werden können und Nietzsche schlicht und ergreifend problematisch bleibt. Dies ist insbesondere bei seinem notorischen Elitismus der Fall, denn Nietzsche blieb konstant durch sein ganzes Werk einem radikalen Aristokratismus verbunden. Trotz seines Elitismus, seiner die Zucht des Menschen einschließenden Erläuterungen eines pyramidalen Aufbaus der Gesellschaft möchten wir dennoch behaupten, dass Nietzsche der Menschheit einen großen humanistischen Gedanken hinterlegt, der nahezu unbeachtet ist, dessen schöpferisches Potenzial noch un-

³ »Jedoch die größte Frechheit im Auftischen baren Unsinns, im Zusammenschmieren sinnleerer, rasender Wortgeflechte, wie man sie bis dahin nur in Tollhäusern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpsten allgemeinen Mystifikation, die je gewesen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erscheinen und ein Denkmal Deutscher Niaiserie bleiben wird« (Schopenhauer: 548, Anhang Band 1).

ermessen bleibt. Und dieser zentrale, aber unzeitgemäße Gedanke Nietzsches ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Betrachtung.

Aber vielleicht ist es gar nicht so wichtig, zu wissen, dass Nietzsches Wahnsinn bereits völlig durchbrach, als er den für nicht wenige äußerst unverdaulichen *Ecce homo* schrieb. Denn es geht hier um ein zwar grundsätzlich verschiedenes, aber dennoch durchaus vergleichbares Problem wie beispielsweise bei den Antisemiten Céline und Wagner, beim kompromittierten Gehlen oder Heidegger: Kann man eine rein inhaltliche Auseinandersetzung mit ihren Werken noch guten Gewissens verantworten? Die Antwort kann selbstverständlich nur affirmativ sein, außer man will sich, wie für Philosophen besonders im Falle Heideggers zutreffend, zu bewusster Beschränktheit verurteilen.

Jede Philosophie ist selektiv zu lesen, selbst Nietzsche (auch bei ihm muss man oftmals wegschauen können, ohne gleich entschuldigen zu müssen). Man kann also durchaus Nietzsches Forderung nach selektivem Lesen und außermoralischem Denken auch noch bei ihm selber anwenden und nötigenfalls, je nach Sensibilität, Temperament und Ziel des Lesers, seine eigene Trennung von Spreu und Weizen vornehmen. Das Kriterium der Selektion ist dabei eben jenseits von Gut und Böse, d.h. wir verwenden das für die Konstruktion einer neuen Perspektive nötige Material und lassen beispielsweise die im Kontext unserer nihilistischen Sklaven-moral delikat zu interpretierende und post mortem garantiert missbrauchte »blonde Bestie« (GM: 268; vgl. Gadamer: 51) einfach ohne größere Aufregung beiseite [»Gilt Nietzsche nicht als der Antreiber zum Willen zur Macht, zu Gewaltpolitik und Krieg, zur Raserei der ›blonden Bestie?« (Heidegger 5: 106) Selbst der kompromittierte Heidegger hat nicht nur in diesem Text Wesentliches zur fatalerweise nötigen entkompromittierenden Nietzsche-Forschung beigetragen]. Manche mögen vielleicht Nietzsche zur Unterhaltung lesen, und die noch immer nicht ausgemerzte Behandlung Nietzsches als Künstler und vor allem die des Zarathustras als Klassiker der deutschen Literatur zeugt von diesem verschwenderischen Missverständnis (»es wurde ein Buch für jedermann, und kein Denkender zeigt sich bis zur Stunde, der dem Grundgedanken dieses Buches gewachsen wäre und seine Herkunft in ihrer Tragweite ermessen könnte« [Heidegger 5: 97]). Doch sein Werk ist, wie prinzipiell alle Philosophie, ein Werkzeugkasten und Materiallager der Zukunft. Und das brauchbare Material dieses Denkers ist enorm, insbesondere für sämtliche Bereiche der Kunst. Anders ausgedrückt, was kümmert uns Planer und Baumeister neuer Lebensmöglichkeiten bei aller Fülle seines Werkes und »begrifflichen ›Rohmaterials«« (Balke: 23), insbesondere der immense Nachlass, noch das unter Umständen »unbrauchbare« Material?!

Das »Lesen« eines alten Philosophen sagt wenig über den Philosophen, aber viel über den Leser, viel über die neue Zeit. Der Sinn des Lesens liegt eben nicht in der Begleichung alter Rechnungen, in der objektiven Geschichtsschreibung, sondern im Aufgreifen bzw. befindlichen Konstruieren neuer Problemstellungen. Wir lesen eben nicht zur Unterhaltung; wir lesen, wie Nietzsche sagt, mit »Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen« (M: 10), wir arbeiten, wir entwerfen, wir haben ein Ziel. Und das Ziel, »unsere« grundlegende These über das Denken zu verdeutlichen, aus der eine unzeitgemäße Betrachtung der Architektur entstehen kann, beeinflusst wiederum rückwirkend die Methodik unserer Betrachtung.

Dieses rein ›baumeisterliche‹ Denken scheint vielleicht für manch moralischen Menschen zu einfach, mithin nicht hinreichend, um sich einer zumindest ethischen Verantwortung (Abwägung) in der Deutung von Nietzsches Werk zu entziehen. Und wir wollen in der Tat die ethische Verantwortung für die Verteidigung Nietzsches in den Vordergrund stellen (falls dies nach einem Jahrhundert gewissenhafter Nietzsche-Forschung wirklich noch nötig ist). Denn es ist recht billig und eben unverantwortlich, das Wesentliche, außerhalb der Moral Stehende seines Werkes zu diskreditieren oder einfach unbehandelt zu lassen (oder schlimmer noch, zu assimilieren), mit dem Vorwand partieller moralischer Entgleisungen (falls man sie wirklich als solche stehen lassen will). Es ist ein zu einfaches Mittel, sich der fundamentalsten Kritik unserer europäischen Kultur zu entziehen, die Moral mit inbegriffen. Es ist vielleicht nicht sehr überraschend, dass einige Kritiker den Weg Nietzsches nochmals gehen, ohne den schon getretenen, teilweise geradezu betonierten Pfad ihres Vorgängers zu erwähnen. Einige machen sich damit entweder der Ignoranz oder der akademischen Unredlichkeit schuldig. Das vielleicht berühmteste Beispiel für dieses, manchmal recht heikle Dilemma ist natürlich Freud, bei dem man selbstverständlich weder in seinen Texten übergreifender kultureller Zusammenhänge noch in seiner psychoanalytischen ›Revolution‹ eine Spur von dem weit vorgreifenden und eben teilweise auch über ihn hinausgehenden Nietzsche finden kann.

Im Gegensatz dazu machen jene das bedeutende Erbe respektierenden Forscher, wie beispielsweise Foucault am Collège de France, Nietzsches immense Baustellen zum Ausgangspunkt ihres akademischen Programmes, ohne dabei auch nur im Geringsten an Unabhängigkeit und Originalität einzubüßen. Im Gegenteil, jegliches Wiederholen und Einrennen offener Türen wird eben von vornherein ausgeschlossen. Hätte Popper Nietzsches fundamentales Erbe (der Umkehrung des Platonismus) nachvollziehbar einbezogen, hätte seine Kritik an Platon und Hegel nur an Durchschlagskraft gewonnen. Auch Rowes und Koetters Kritik des Hegelianismus und Historizismus in *Collage City* (S. 41) hätte ihre besten Argumente bei Nietzsche finden müssen (stattdessen wird Nietzsche ein einziges Mal als ›kriegsfertiger‹ Mensch zitiert und noch dazu in einer ihm so entgegengesetzten und inadäquaten Verwendung der Moderne). Es gibt also einige Forscher, die alles nochmals oder scheinbar selbst ›entdecken‹ wollen, aber auch solche, die mit allen Mitteln ihren gefürchtetsten Gegner auszuschalten versuchen. Denn wer von Hegel verdorben wurde, kann keinen Nietzsche gelten lassen.

Nietzsche ist der große Kritiker der Moderne. Es ist aber nicht die geschichtliche Moderne der französischen oder der industriellen Revolution, auch nicht jene der Entdeckung Amerikas, der italienischen Renaissance, Descartes und der kommenden Aufklärung, sondern der intellektuelle Aufbruch des ›bösen Sokrates‹. Nietzsche hat also zweitausend Jahre westliche Kultur gegen sich. Hier liegt das eigentliche Problem der Rezeption seines Werkes und nicht in irgendwelchen amoralischen An- bzw. Ausdeutungen. Es ist nicht sein Kampf gegen die jüdisch-christliche Moral, der auch heute selbst noch der überzeugteste Atheist ausgeliefert bleibt, sondern es ist ein viel tiefgreifenderes Problem.

Hier beginnt auch das heikle Modephänomen im 20. Jh.: Man greift auf diesen scheinbar provokativen Querdenker zurück, ohne die konsequente Inkompatibilität Nietzsches und der modernen Ideen auch nur zu ahnen oder sehen zu wollen. Le Corbusier etwa ist stark geprägt vom Zarathustra, aber mehr um seine provokative

künstlerische Persönlichkeit zu entwickeln (Cohen⁴), als das denkerische Potenzial in seinen eigenen Schriften zu assimilieren. Mies van der Rohes ebenso große Faszination überspringt leichten Fußes den totalen Widerspruch zu seinen intellektuellen hegelianischen Tendenzen. Man spürt zwar die Radikalität des Bruches mit einer Tradition, man glaubt einen Begleiter im Kampf gegen die alte Welt gefunden zu haben, doch man ahnt wenig von der Tiefe des Bruches, man versteht nicht, dass die letzte Moderne nur die Blüte einer viel älteren Tradition war und der eigentliche Kampf Nietzsches vor allem dieser zweitausend Jahre zurückliegenden Moderne gilt. Und genau hier, in unserer Stellung zur eigentlichen griechischen Moderne, entscheidet sich, ob wir sein »Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [...] gegen das Jahr 2000«⁵ wirklich schon wahrnehmen können.

Schon Heidegger wies darauf hin, dass das umfassendere Werk Nietzsches in seinem Nachlass bestünde. So steht auch der sehr frühe Text *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873 nicht im Rampenlicht seiner zu Lebzeiten veröffentlichten Bücher, und dies aus gutem Grunde. Er bleibt, als wahres Fundament seiner zukünftigen philosophischen Konzepte, für das westliche Denken einfach unassimilierbar. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ist eben mehr als eine Stellungnahme zur Sprachtheorie. Nietzsches sehr frühes Postulat läuft später auf den Willen zur Macht hinaus. Auch sämtliche Gedanken von *Wissenschaft und Weisheit im Kampf, Zwischen Wissenschaft und Kunst...* (PHG, Stuttgart: Reclam 1994, III) sind auf diesem Fundament begründet. Habermas' Formulierung eines Nietzsches als Drehscheibe der modernen Philosophie darf man deshalb natürlich nicht falsch interpretieren, denn es handelt sich mehr um ein Potenzial als um ein verbreitetes effektives Umdenken. Dieses noch weit unausgeschöpfte Potenzial gab uns den Anlass, eine unzeitgemäße Betrachtung der Architektur zu skizzieren.

Methodik: Organon, Instrumentalisierung, Iteration

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarnte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. (WL, 1873)

4 »A des moments décisifs de son histoire intime et de ses stratégies mondaines, il lui aura aussi servi de guide dans la construction de sa propre personnalité d'artiste provocant« (Cohen, in: Kostka: 330).

5 »Sein Titel ist „Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.“ (Verzeichnung! Sie sollen es nicht etwa lesen, noch weniger mir Ihre Empfindungen darüber ausdrücken. Nehmen wir an, daß es gegen das Jahr 2000 gelesen werden darf...)« (Brief Nietzsches an Malwida von Meysenbug vom 24. September 1886)

Unsere Erinnerung an Nietzsches Kritik am Christentum sorgte noch 2020 im Vortrag *Penser l'art de bâtir avec Nietzsche* für nicht geringe Aufregung mancher Studenten und Lehrer an der HEPIA Genf.

Verallgemeinerungen aufzustellen ist seit zwei Jahrtausenden ein heikles Unterfangen. Im Namen der Wahrheit glaubt man keine Wahrheiten mehr. Dies ist der Hintergrund der philosophischen Kontroversen, der Ursprung jeder neuen Philosophie, der Fortgang ihrer Tragödie, die Vereinzelte sogar Fortschritt nennen oder die man ganz einfach als die schon recht lange dauernde Moderne bezeichnen kann. Egal, was man darlegt, immer meint einer, es besser zu wissen. Alles wird sogleich hinterfragt, ausgeleuchtet, widerlegt und alsdann neu begründet. Unser Wissen, also auch das Besserwissen, gründet auf unserem Begriff der Wahrheit; es steht und fällt mit diesem Begriff, mit unserem Begreifen von Wahrheit und Erkenntnis. Von Platons hochstehender Akademie bis hinab zur heutigen Meinungsgesellschaft finden wir eine solide Tradition, den absoluten Glauben an die Wahrheit, schlimmer noch, den Glauben an den unbestreitbaren Wert der Wahrheit. Der Weg zu ihr, sagt man, sei steinig, nur für wenige Auserwählte, aber ihr Versprechen wiegt mehr als alles Erlittene, denn nur der Weg zur absoluten Wahrheit führt auf den Weg zum absoluten Glück. Dies ist das Grundfundament unserer westlichen Kultur, ist noch immer ihre einzige unbestrittene Verallgemeinerung, und wer sie in Erinnerung ruft, rennt lediglich offene Türen ein. Doch wehe dem, der sie bestreitet...

Kritikvermögen sollte nicht als Ziel jeglicher Erziehung verstanden sein, sondern lediglich als Grundvoraussetzung des Schaffens. Reine Kritik der Erkenntnis führt uns nur weiter in den Nihilismus (Problem der Zyniker), wenn das Kritisierte nicht im gleichen Zuge ersetzt oder neu orientiert wird, d.h. sich schon als Versuch des Schaffens einer neuen Lebensmöglichkeit versteht. Dieses Schaffen umfasst aber selbstverständlich auch die Abschaffung von Unnützem, allen voran der wahren Welt, mit der gleichzeitig aber auch die scheinbare Welt abgeschafft wird.

Nochmals: Jede hypothetische Wahrheit wird unter dem Joch der Idee einer absoluten Wahrheit kritisiert (im besten Fall wenigstens konstruktiv), um Letzterer etwas näher zu rücken. Dies entspricht dem geisteswissenschaftlichen Fortschrittsideal des Abendlandes. Dieses Ideal ist jedoch gleichzeitig der Ursprung einer entrückten Welt, d.h., unserer scheinbar realen Welt wird eine ideale wahre Welt übergeordnet. Diese sei unerreichbar oder wenigstens stark verschleiert, aber all unser Streben muss auf sie ziehen. Wir haben damit eine Hierarchie und Wertung eingeführt zwischen dieser und jener Welt, den beiden Extremen einer fatalen Werteskala. Fortschritt und Rückschritt entsprechen einer Verschiebung auf der zwischen scheinbarer und wahrer Welt gespannten Werteskala. So finden wir in einer nahezu binären Vision am einen Ende beispielsweise das Böse, das Hässliche, das Körperliche, das Scheinbare, das Viele sowie das Werden und am anderen folglich das Gute, das Schöne, das Geistige, das Wahre, das Eine und das Sein. Philosophieren heißt meist nicht mehr, als diese Werteskala zu bespielen: ein eher klägliches Spiel trauriger Theoretiker.

Doch definierte (synthetisierte) der fröhliche Wissenschaftler Gilles Deleuze die Philosophie plötzlich ganz anders und behauptete zusammenfassend, ihre eigentliche Aufgabe sei es, Konzepte zu entwickeln, also Begriffe, Theorien und Ideen zu prägen, deren Wert einzig am Leben zu messen sei. Das Entscheidende an dieser Definition ist, dass nicht mehr das Leben selbst mit der altgediegenen Werteskala gewertet wird, sondern dass umgekehrt, im Sinne Nietzsches, das Leben über den Wert eines Begriffs entscheidet (JGB: 7). Entgegen der zweitausendjährigen Tradition des Denkens, deren zu Ende gedachte Entwicklung den Nihilismus bedeutet, besteht die Grundeinsicht dieses

›Neuansatzes‹ aber ganz einfach darin, dass es für das Leben absolut irrelevant ist, ob eine Theorie wahr oder falsch ist, dass wir sozusagen vorher von einem falschen Problem ausgingen. Diese Grundeinsicht Nietzsches entzweite die Geschichte des Denkens oder richtiger ausgedrückt: Seit Nietzsche gibt es nicht mehr nahezu ausschließlich gespenstische Hinterweltler, sondern wieder vermehrt auch lebendige Geister. Letztere gehen in ihrem Aufbegehren ohne Zögern weit in der Zeit zurück und bereiten selbst manches arg Gespenstische der Hinterweltler wieder für neue Lebensperspektiven auf. Mit diesen authentischen Künstlern wollen wir der Frage »Was ist Architektur?« nachgehen, ohne uns dabei um das scheinbar noch immer zeitgemäße Problem einer wahren Definition zu sorgen.⁶

Zum klassischen Aufbau des Buches: Martin Heidegger unterstrich in seinem *Nietzsche I*, Letzterer hätte nur einen einzigen Gedanken gehabt, ein einziges und seine gesamte geistige Arbeit umspannendes Konzept, als letztes Faktum allen Geschehens entwickelt. Hat man diesen Gedanken, den Nietzsche in die Formel »der Wille zur Macht«⁷ geprägt hat, einmal verinnerlicht, könnte man eigentlich nur noch Bücher wie *Tausend Plateaus* von Deleuze und Guattari schreiben, die wie deren Gras und Rhizom von der Mitte aus in alle Richtungen wachsen. Lesen und Denken entsprächen dann eher einer Art Meditation.

Wir versuchen hingegen, diesen ›unlogischen‹ Gedanken der absoluten ›Unwahrheit‹ als wahrlich ›letztes Faktum‹ dennoch in einen annähernd logischen Aufbau zu gliedern, denn wir Normalsterblichen meditieren nicht, sondern unser Denken ist noch zutiefst geprägt von der klassischen Logik (Kausalität, Folgerungen, Prägungen der Dialektik...), d.h. einer noch allzumenschlich eingezwängten Form des Willens zur Macht. Dennoch versuchen wir, trotz eines konventionellen Aufbaus der einzelnen Kapitel keine allzu klassische Herleitung oder gar Beweisführung darzulegen, sondern eher eine iterative Illustration dieses einen Grundgedankens, die Unwahrheit als Lebensbedingung zuzugestehen, in unterschiedlichen Themenbereichen zu entwickeln.

Trotz verschiedener Planskizzen hat Nietzsche seinen »Versuch einer Umwertung aller Werte« nie in Form eines einzelnen Werkes konkretisiert. Dieser vorläufige Untertitel des *Willens zur Macht* erklärt aber eindeutig das Ziel seines geplanten Hauptwerkes, und man könnte vielleicht mit Recht fragen, ob es nach seinem Gesamtwerk und dem noch umfangreicheren Nachlass wirklich noch etwas umzuwerten gab. War sein Ziel rein inhaltlich gesehen nicht schon erreicht? Vielleicht fehlte lediglich eine Synthese oder so manche Vertiefung wichtiger Teile und ihrer Zusammenhänge?

Um sein Denken zu erfassen (d.h. vor allen den Hauptgedanken des Willens zur Macht), hat man also keine andere Wahl, als die gesammelten Werke als ein mehr oder weniger kohärentes Ganzes zu verstehen. Denn Nietzsche hat im Grunde genommen

⁶ »So eine Theorie basiert nicht auf dem Bedürfnis, die Grundannahmen anderer als falsch zu be- weisen, sondern versucht lieber bestimmte Projekte zu finden, bei denen die Perspektiven sich gegenseitig bestärken« (Graeber 2: 25).

⁷ Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Buch, welches lediglich eine zweifelhafte Auswahl aus dem Nachlass der Schaffensperiode 1884–88 zusammenfügt. Und um hier gleich jegliche Bedenken auszuschließen: Nietzsches Konzept des Willens zur Macht gehört insbesondere der Psychologie an (dem Phänomenalismus der ›inneren Welt‹) und nicht dem Bereich politisch-gesellschaftlicher Überlegungen.

keine wirklich thematisch geordneten Bücher geschrieben. So findet man beispielsweise zum Thema Wissenschaft weitaus mehr seiner schwerwiegendsten Aussagen über das Gesamtwerk verteilt als in der *Fröhlichen Wissenschaft*. Fast alle von Nietzsche behandelten Themen unserer Kultur kehren in seinen Schriften wieder und wieder, werden von Buch zu Buch neu aufgegriffen und weiterentwickelt. Der Kontext eines Zitates, eines Aphorismus, ist somit fast immer das gesamte Werk. Mit Missverständnissen aus dem Kontext isolierter Aphorismen Nietzsches ist unsere jüngste Geschichte reichlich bestückt, aber eben auch unsere Architekturgeschichte. Aus dieser »Gesamtskizze des Willens zur Macht« beschränken wir uns aber in dieser »abgekürzten« Schrift auf eine konzentrierte Auswahl nur einiger wesentlicher, dem dominierenden westlichen Denken jegliche Grundlage entziehenden Gedanken.

Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben. (Goethe, in: UB: 97)

Dieses Buch ist somit keine Definition, sondern ein experimenteller Ausgangspunkt, ein Provisorium, eine Möglichkeit. Die vorliegende Abhandlung hat in diesem Sinne eine entschiedene Tendenz zu weit übergreifenden Vereinfachungen. Es wurden mit der »Kürze« des Textes nicht nur sämtliche »Herleitungen« reduziert, sondern auch methodisch kategorisiert (überzogen). Dieses Vereinfachen begründet sich aber durch das Ergebnis der Analyse, das rückwirkend die Methodik der Abhandlung prägt. Das Darstellende fließt bereits in die Darstellung mit ein.

Eine wissenschaftliche Arbeit über Nietzsche ist stetig dem Angriff Nietzsches auf sämtliche unangefochtene Fundamente der Wissenschaft ausgesetzt (Logik, Dialektik, Kausalität...). So kommt der (fröhliche) Wissenschaftler nicht umher, das Wissen zu werten, also Werte für das Leben zu schaffen, bescheidener ausgedrückt, zu testen, und Werte einzig und allein am Leben zu messen. Im idealen und für uns Kinder der Moderne wahrscheinlich unmöglichen Fall könnte beispielsweise eine Arbeit über die Umkehrung des Platonismus in ihrer Methodik, wie es Nietzsche beabsichtigte, den Platonismus schon umkehren. Das Ergebnis bestimmt den Anfang bzw. rückwirkend die Forschungsweise. Das Vereinfachen, dessen Bedeutung fürs Leben das eigentliche Thema dieses Buches ist und weit mehr als nur einen offensichtlichen Bindestrich zwischen Architektur und Philosophie bedeutet, wird also nicht nur philosophisch ausgeleuchtet (Inhalt), sondern auch unmittelbar in der Darstellung illustriert (Form).

Statt einer ausführlichen Vertiefung eines Spezialgebietes innerhalb des breit gefächerten kulturellen Arbeitsfeldes Nietzsches wurde der allgemeineren Zugänglichkeit wegen, aber vor allem auch zur Illustration der übergreifenden Zusammenhänge und gegenseitigen Abhängigkeiten verschiedener Bereiche versucht, eine möglichst synthetische und iterative Darstellung des Gedankens der Unwahrheit für die hervorstechendsten Bereiche unserer Kultur zu komponieren: Wir werden also gesonderte Bereiche der Architekturgeschichte (den elenden Historizismus), des Denkprozesses (kognitive Wissenschaften), der Philosophie (kurze Geschichte des Denkens), der Physik (als Repräsentant der Naturwissenschaften), der Religion und der Sprache (als Instrument des Denkens) ansprechen. Trotz eines mitunter wissenschaftlich angehauchten Kleids handelt

es sich eben bei vorliegender Abhandlung ausdrücklich um ein reines Gedankenexperiment bzw. eine Streitschrift der Fiktion.

Plato's freie Art, mit Socrates zu verfahren [...]. Die freie Art sich Socrates zurecht zu machen (Xenophon ebenso). (KSA10, § 8[15])

In der ausdrücklichen Absicht eines über eher ›orthodoxe Forschung‹ hinauszielenden Gedankenexperimentes nehmen wir uns in dieser Streitschrift bedenkliche Freiheiten, die man sich in einer streng akademischen Studie selbstverständlich nicht erlauben dürfte. Wir befinden uns damit etwas näher an jenem von Breitschmid dargelegten Gegenpol zu den traditionell akademischen Arbeiten über Nietzsches Baugedanken⁸, ohne Letztere auch nur im Geringsten kritisieren zu wollen und ohne hier den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit beider Pole geltend machen zu wollen. Warum aber keine rein wissenschaftliche Arbeit erstellen? Weil der Wissenschaft mit Nietzsches unerhörter Abschaffung der Wahrheit eben unter Umständen ihr eigentliches Fundament entzogen wäre! Weil dies nichts weniger hieße, als die Unwahrheit unsinnigerweise beweisen zu wollen, um anhand letzter Prämissen die Wahrheit aus der Welt zu schaffen. Das Gedankenexperiment geht vielmehr von der frivolen Annahme aus, dass die Welt nicht im Geringsten der Wahrheit bedarf und dass neben sämtlichen lebensfördernden auch ein Großteil der lebensnegierenden Unwahrheiten (Konzepte) nur wegen der Erfindung der Wahrheit bewahrheitet werden – und unnötig fortbestehen – konnten.

Die Methodik einer vorzugsweisen Instrumentalisierung aller verwendeten Quellen, nicht zu verwechseln mit ihrer vorangehenden Interpretation, entspricht einer Argumentation mit klaren »Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen« (M: 10) und stellt unter Goethes Leitmotiv, bloße Belehrung auszuschalten, den Versuch dar, kein kalt-blütiges, objektiv hinnehmendes Stück Wissenschaft zu liefern, sondern eine neue Ausgangsposition zu schaffen, eine neue Perspektive der Architekturtheorie zu skizzieren. Wir schenken also ausschließlich den fröhlichen Wissenschaften unsere Aufmerksamkeit, denn auch wir sind, um mit Nietzsche fortzufahren, »keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrier-Apparate mit kalt gestellten Eingewinden« (FW: 7).

Unser Versuch ist das Testen einer Welt ohne Wahrheit, eine Untersuchung und Auslotung dieser Hypothese in den verschiedenen Bereichen der westlichen Kultur (Architektur, Philosophie, Religion, Kunst und Wissenschaft). Wir wollen nichts erfinden, nur anwenden, aber selbst jede Anwendung ist nicht zu trennen von Interpretation und Instrumentalisierung, d.h. es geht um eine klare Abgrenzung des Resultats von seiner Quelle (ein Sprung). Unser Denken nimmt Nietzsche als Ausgangspunkt, doch kann dieses Denken selbstverständlich niemals Nietzsche zur Verantwortung ziehen. Denn wie Nietzsche selbst sagt, ist jeder Gedanke eine Vergewaltigung. Es gibt keinen Nietzscheanismus, wollen wir seinem Denken auch noch so treu bleiben (Nietzsche beendet jeglichen Ismus, auch jeden auf ihn selber bezogenen). Alles kommt von Nietzsche und doch kann und darf sich nichts auf Nietzsche berufen. Nietzsche braucht keine Interpreten, aber der Mensch braucht Interpretation, braucht schließlich den Begriff,

8 »[...], bei dem es nicht mehr um Inhalte, sondern um das experimentierende Weiterdenken der Texte geht, also um Mobilität des Denkens selbst« (Breitschmid: 32).

das Konzept, zum Überleben. So wie Nietzsche die Griechen instrumentalisiert, um Konzepte (Begriffe) zu schaffen, d.h. Philosophie zu betreiben, instrumentalisieren auch wir Nietzsche, um über unsere Frage »Was ist Architektur?« hinaus die Frage »Was ist Erkenntnis?« (Ortega 2: 50) zu erörtern und schließlich den Weg zu (s)einer Architektur der Erkennenden zu öffnen.

Diese Methode kann manchmal auch aus dem Kontext gerissene Zitate miteinschließen, d.h. erstaunlich ›präzise‹ Formulierungen aus einem anderen, für unseren Ansatz (der Metaphysik der Kunst) immerhin verwandten Themenbereich, ohne aber davon übertriebenen Gebrauch zu machen. Mehrfach dienen die verwendeten Quellen als Tool-Box im Sinne Michel Foucaults, in der man rumstöbert, bis man etwas für unseren Fachbereich Brauchbares und Zweckorientierbares findet (Foucault 2: 1391). Mit Deleuze⁹ ist nochmals das Wesentliche über den Sinn von Theorien zusammengefasst: »Eine Theorie, das ist genau wie eine Werkzeugkiste. Nichts zu tun mit dem Signifikant... Es muss von Nutzen sein, es muss funktionieren. Und nicht für sich. Wenn es niemanden zu seiner Anwendung gibt, angefangen beim Theoretiker selbst, der damit aufhört Theoretiker zu sein, ist sie wertlos, oder der richtige Moment ist noch nicht gekommen. Man revidiert keine Theorien, man macht neue, man muss neue davon anfertigen.«

Eine neue Perspektive setzt aber die Analyse des Gegebenen voraus. Das Neue benötigt abermals das Ausmerzen des Alten, besonders alter Mythen, wie beispielsweise die Fabel unserer Moderne. Und genau hier liegt der Grund der Zusammenführung von Philosophie und Architektur, um eben dieses Ammenmärchen der Geschichtsschreibung aufzudecken und – wie Le Corbusier lakonisch an seine modernen Kollegen schrieb – »CHASSER LA BÉTISE« (»TO BANISH STUPIDITY« [Boesiger, B1: 6]). Wenn wir also die – rein geisteswissenschaftlich betrachtet, – absolut unhaltbare Fabel von der Moderne des frühen 20. Jh. aus dem Weg räumen, könnte diese neue Perspektive vielleicht eine Architektur der Erkennenden umreißen. Doch dazu ist es für Nietzsche vor allem nötig, das letzte Faktum der ›Unwahrheit als Lebensbedingung‹ nicht nur zu begreifen (JGB: 10), sondern durchdringend zu pflegen.

Mit diesen beiden schon alles Wesentliche enthaltenden Grundsätzen gehen wir den Weg der Moderne nochmals, diesmal ohne Abkürzungen, nicht nur mit Fragmenten, nicht mit einigen wenigen kanonischen Aphorismen Nietzsches herumschleudernd, wie dies leider zu jenem Zeitpunkt weitläufig geschah, sondern bis an den Ausgangspunkt seines Denkens, bis an den Ursprung unseres westlichen Denkens. Um das (architektonische) Denken neu zu begründen, muss man selbstverständlich erst den alten Grund erfassen. Wenn wir also den Aufbruch wollten, und dies wollte in der Tat die Moderne des frühen 20. Jh., so können wir uns nicht im Sinne der Renaissance auf ›die‹ Antike beziehen (man denke beispielsweise an Le Corbusiers *Ausblick auf eine Architektur*, man

⁹ »C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas des gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même qui cesse alors d'être un théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire.« (Deleuze 5: 290)

denke an die ›moderne‹ Fehlinterpretation der griechischen Tempelarchitektur...), sondern müssen zurück bis Thales, zurück zur Geburt unserer abendländischen Philosophie gehen.

Diesen Weg ist Nietzsche gegangen, um seinem ›einzigen‹ philosophischen Ziel nachzugehen, der Umkehrung des Platonismus. Für uns Spätgeborene ist immer alles leichter, der Weg existiert schon. Mit Nietzsche zurückzukehren heißt, nicht ständig die nicht nur unbedeutende, sondern auch unverantwortliche Frage stellen zu müssen, ob es denn noch der gute, der richtige Weg sei. Denn mit seinen Genealogien bewältigt Nietzsche ›gut‹ und ›böse‹, ›wahr‹ oder ›falsch‹, d.h. unsere abendländische Moral; er unterscheidet lediglich Lebens-Förderndes und -Hemmendes und schlägt den Weg eines eher ethischen Denkens ein (Deleuze 7: 138). Anders ausgedrückt, es ist völlig irrelevant, ob nun Nietzsche mit seinen Untersuchungen der Vorsokratiker das ›wissenschaftliche‹ Vorrecht hat oder beispielsweise vielmehr der späte Heidegger, der selbstverständlich ebenfalls diesen obligatorischen Weg zu Thales gegangen ist, allerdings auf anderer Fährte (der ontologischen). Es kommt lediglich auf den Wert dieser Auslegung für das Leben an und ihrer Nutzbarmachung für unsere zentrale Frage »Was ist Architektur (der Erkennenden)?«.

›Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‹ (Z: 303). Nun scheint alles möglich zu sein. Aber dies ist eben nur ein Schein. Und man wird es bereits verstanden haben, auch dieses Buch ist nur scheinbar möglich, und kann nichts anderes sein, als der bescheidene Versuch, eine fördernde Lüge im außermoralischen Sinne zu verfassen.

[Bemerkung zur rohen Form des Textes (insbesondere der unzähligen integrierten Textverweise): »Moral für Häuserbauer. – Man muß die Gerüste wegnehmen, wenn das Haus gebaut ist« (M: 326). Wie Mandelbrot es mit »dem geflügelten Wort von Gauss: ›Wenn ein Haus erst fertig ist, sieht niemand mehr eine Spur des Gerüsts‹« (Mandelbrot: 413) erläutert, wird mit dem Verputzen sämtlicher Spuren auch die präzise Entstehungsgeschichte des Hauses verwischt. Wir wollen aber aus Gründen der absoluten Transparenz sämtliche Gerüste stehen lassen und statt eines scheinbar fertigen Hauses, eine ewige, für jedermann zugängliche und komplett nachvollziehbare Baustelle erstellen. Präziser gesagt, wollen wir eben noch kein Haus bauen (beispielsweise eine neue Architekturtheorie), sondern vorerst nur ein möglichst transparentes Baugerüst erstellen; und das Gerüst, im Gegensatz zum Haus, muss eben nicht unbedingt schön und prachtvoll in Erscheinung treten. Es gehört noch in die Sparte der Werkzeuge, einer bescheidenen Moral für Gerüsbauer. Aber man darf beruhigt bleiben: Lediglich das vordergründige Gerüst ist streng wissenschaftlich, das hintergründige, sich stetig entwickelnde Haus, ist aber selbstverständlich reine Fiktion. Wir entschuldigen uns also nicht für die fehlende Nachvollziehbarkeit eines spurlos gereinigten Textes, sondern umgekehrt für dessen Überladenheit an Quellen- und Querverweisen. Erst wenn der komplette Entstehungsprozess des ewig werdenden Hauses des Seins wahrhaftig als Kunst erkannt wird, als eine untrügliche Architektur der Erkennenden, darf man auch das Gerüst wegnehmen.]

Problemstellung: die Ethik der Kunst

Dem Nichtphysiker fällt es schwer zu glauben, daß die gewöhnlichen Gesetze der Physik, die er als Musterbilder unverletzbarer Genauigkeit betrachtet, auf der statistisch faßbaren Tendenz der Materie, in Unordnung überzugehen, beruhen sollen. (Schrödinger: 122)

Das Relativieren der Wahrheit, ohne dem eigentlichen Relativismus fürsprechen zu wollen, betrifft nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern in gewisser Weise auch die Naturwissenschaften. In einer Welt, in der immer noch alles außer der Stetigkeit unsinnig erscheint (Schrödinger: 94), wollen wir mit Nietzsche erneut den ›Sinn‹ der Wahrheit überprüfen. Wir wollen uns dabei jegliche intellektuellen Freiheiten erlauben, da es in diesem Versuch eben nicht um Wahrheit an sich, sondern ausschließlich um ihre Lebenstauglichkeit geht (analog zu Nietzsches zweiter unzeitgemäßen Betrachtung: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*).

Wie schon erwähnt, handelt es sich in diesem Sinne nicht um eine analytisch-empirische Wissensermittlung, denn es wird geradezu das Wissen hinterfragt, nicht nur dessen Möglichkeit, sondern insbesondere dessen Sinn und Wert für das Leben. Für so manchen orthodoxen Forscher befinden wir uns damit also außerhalb jedes streng wissenschaftlichen Spektrums. Wir nähern uns dennoch nicht dem Bereich einer philosophischen Abhandlung (falls man hier noch einen grundlegenden Unterschied gelten machen will bzw. den Widerspruch einer solchen Aussage unberücksichtigt lässt), denn wir entwickeln kein neues philosophisches Konzept, sondern betrachten nur die Tragweite eines fundamentalen Gedankens Nietzsches insbesondere für den Fachbereich der Architektur, aber eben auch auf einer allgemeineren Ebene für die gesamte Kultur. (Aber wie wir noch sehen werden, braucht auch der Philosoph einen fantastischen Rückspiegel, um seine wahrhaftige Vision zu erreichen und nachwirkend vorwärts zu gelangen.) Sämtliche wissenschaftliche Referenzen werden unter dem Joch dieses einen Gedankens für unsere Abhandlung instrumentalisiert (wie oben bemerkt, ist dieses Instrumentalisieren schon eine Konsequenz der ganzen Abhandlung). Es geht nicht um das Wissen an sich, nicht um ein Kritisieren, Präzisieren oder Korrigieren, sondern um seine perspektivische Verwendung, um Konstruktion, man möchte fast schon sagen, um Baukunst. Das beste Beispiel einer ›frivolen‹ Instrumentalisierung finden wir bei Nietzsche selber, wie uns Ch. Andler erinnert (Andler: 340), indem er seine Griechen der *Geburt der Tragödie* schopenhauerisches Blut trinken ließ und ihre Nationalhymne neu mit Wagner komponierte. Das berühmteste, fatalste Beispiel bleibt aber selbstverständlich Platons Instrumentalisierung von Sokrates.¹⁰

Die Kritik der Wahrheit ist natürlich praktisch schon so alt wie die Erfindung der Wahrheit selbst. Doch wird mit Nietzsche potenziell ein entscheidender Bruch in diese Tradition der Kritik eingeleitet: Er stellt den Wert der Unwahrheit für das Leben in den

¹⁰ »Nietzsches Dionysos ist ebensowenig der mythische Dionysos wie Platons Sokrates der geschichtliche Sokrates. Werden ist nicht sein, und Dionysos wird zur gleichen Zeit Philosoph, wie Nietzsche Dionysos wird. Auch hier machte Platon den Anfang: Er wurde Sokrates, während er zugleich Sokrates Philosoph werden ließ.« (Deleuze 10: 74)

Vordergrund und erkennt in der Wahrheit ein geradezu lebensfeindliches Prinzip. Mit diesem Bruch ist aber zugleich auch das (auf Wahrheit zielende) Brechen beendet oder zumindest wird die Kritik im Sinne einer konkreten Lebensperspektive neu orientiert. Es wird also nicht mehr widerlegt (im wissenschaftlichen Sinne), da das alte Problem der Wahrheit nunmehr eine Themaverfehlung darstellt, sondern am Leben gemessen (im philosophischen Sinne). Denn wie uns Nietzsche klar zu verstehen gibt, hat es sich als »unmöglich erwiesen, eine Kultur auf Wissen zu bauen« (KSA7, § 19[105]), und da wir ja kein Organ der Erkenntnis besitzen (GT: 196), ist dies selbstverständlich auch nirgends der Fall.

Wo liegt also das Problem? Es liegt im Mangel der Innovation! Innovation nicht verstanden als Möglichkeit, sondern als Voraussetzung des Lebens. Nehmen wir nochmals Nietzsches Bild von der wachsenden Wüste zur Hand: Die Welt wird von ungefähr vier Weltreligionen und einer nicht weit davon entfernten Zahl sozioökonomischer Systeme umstellt, allesamt mit stark hegemonischer Tendenz, also einer potenziellen Reduktion dieser schon jetzt beunruhigend kleinen Zahl. Man ist geneigt, Spengler recht zu geben, wenn er vom Ende des Kampfes der Ideen spricht und damit vom Ende einer letzten Idee der Zivilisation, deren Umriss nun formuliert ist, deren Geist, Technik und Wirtschaft im Problemsinne fertig sind und die mit der Globalisierung nur noch ihre Anwendung auf das universale (Da-)Sein erwarten (Spengler: 686). Nichts als Einheitsdenken,¹¹ der nun erstellte universelle Prototyp geht in Serie. Ein Baum steht da, für viele noch ›der Baum, aber kein Wald ist mehr in Sicht. Das Waldsterben ist unser größtes intellektuelles Problem. Insbesondere unser dialektisches Denken führt geradewegs zu Monokultur und Abtöten jeglichen Keimes an Innovation. Unsere Dialektik ist nur das kulturelle Korrelat der Wahrheit.

Greifen wir beispielsweise das von C. Lévi-Strauss' ›wildem Denken‹ (Lévi-Strauss: 29ff.) übernommene Begriffspaar des Bastlers und des Ingenieurs in *Collage City* auf (Rowe/Koetter: 148ff.). Das wilde Denken ist mitten in allem wissenschaftlichen Denken. »Es springt voraus auf leichten Stützen: schwerfällig keucht der Verstand hinter drein und sucht bessere Stützen, nachdem ihm das Zauberbild erschienen ist« (KSA7, § 19[75]). Innovation ist geprägt von sprunghaftem Denken, sehr entfernt vergleichbar mit den sprunghaften molekularbiologischen Mutationen der Evolution. Wir müssen zuerst kreativer ›Bastler‹ sein und nur in einem zweiten Schritt strenger ›Ingenieur‹, um das Funktionieren des Versuches zu überprüfen, zu ändern, zu perfektionieren.

Was die intellektuelle Fruchtbarkeit und Innovation betrifft, ist die nahezu ›empirische‹ Methode, »das Fremde paarend und das Nächste trennend« (GT: 240), bzw. das scharfe Zusammendrängen des Nächsten mit dem Fernsten (UB: 307) mit Sicherheit ein brauchbarer Wink. Wir nannten dieses ungestüme Denken anfangs schon ganz einfach das Instrumentalisieren. Hier darf es keinen würzlosen, orthodoxen Foschungsdogma-

¹¹ »Die sogenannten sozialistischen Länder ihrerseits haben ebenfalls die ›eindimensionalisierenden‹ Wertsysteme des Westens verinnerlicht. So macht der einstige, nach außen gezeigte Egalitarismus der kommunistischen Welt der massenmedialen Serialisierung Platz (gleiches Ideal von Status und gehobenem Lebensstandard, gleiche Moden, gleiche Art von Rockmusik und so weiter).« (Guattari 2: 15)

tismus geben¹² (kulturelle Fruchtbarkeit hat eben nichts mit Korrektheit zu tun). Das hat auch ganz klar Le Corbusier in den griechischen Tempeln gelesen (Le Corbusier 2: 159), und man kann dies deshalb nur begrenzt den Architekten der frühen Moderne vorwerfen,¹³ als sie weiterhin durch ihre Brille der Sachlichkeit exklusiv weiß konzipierte Tempel sahen und nichts von der ursprünglich extravaganten Polychromie wissen wollten (Neumeyer 1: 38). Denn es gibt sicher kein Rezept für kreatives Denken, aber es gibt ganz offensichtlich eines, es zu vermeiden.

Wahrheit und Fiktion stehen natürlich nicht im Widerspruch, ganz im Gegenteil, sie stehen eben mit Nietzsche nicht mehr in Opposition, da die Erste ja geradezu aus der Zweiten entsteht¹⁴. Trotzdem ist der künstlerische Prozess des Lebens (d.h. des Denkens) durch den scheinbaren Widerspruch von wahr und falsch kompromittiert. Ein Potenzial bleibt unausgeschöpft, ein von Nietzsche entdeckter Kontinent ging uns systematisch verloren.¹⁵ Eine wahrhaftige Kultur der Innovation blieb unterbunden, eine Kultur des Werdens wurde unter dem Mantel des abendländischen (postsokratischen) Seins erstickt. Wir sehen nicht den unmittelbaren Zusammenhang des Organischen mit dem Künstlerischen (KSA7, § 19[50]), nicht, dass eben das Organische des Künstlerischen bedarf. Unser gesamtes Kunstverständnis gründet auf diesem Missverständnis, wir missverstehen die Lebens-Kunst. Wir Generalisten befinden uns weit ab vom kompetentesten Kunstspezialisten im Sinne Le Corbusiers (Boesiger, B1: 6), weitab von der Erkenntnis der Lebensbedingung durch Kunst. Wahrheit und Leben stehen im Widerspruch. Mit unserer widersprüchlichen Auffassung der Kunst entziehen wir uns ihrer ungeheuren Aufgabe und Würde, denn nur sie allein kann alles neu schaffen und das Leben neu gebären (KSA7, § 19[36]). Hierin liegt die ethische Verantwortung der Kunst!

Es existiert eine ethische Wahl zugunsten der Reichhaltigkeit des Möglichen, eine Ethik und eine Politik des Virtuellen, die die Kontingenz, die lineare Kausalität, die Last

¹² »Une «raison» plutoît fade, voilà tout notre potage, et nul ne songe plus à réformer aucun *logos*« (J.-L. Nancy, in: F. Nietzsche, *Sur Démocratie*, Paris: Éditions Metaillé 1990, S. 148).

¹³ »Wir haben das übrig gebliebene entseelte Knochengebäude alter Kunst für etwas Ganzes und Lebendes angesehen und es so, wie wir es fanden, nachzuahmen für gut empfunden. Es fehlt diesen Copien nach dem Tode, diesen Wachslarven, natürlich an Originalität und Leben. Das Ebenmaass der Grundformen, die man an diesen Trümmern noch bewundern muss, obgleich sie alles bedungen nothwendigen Schmuckes beraubt sind, verleitete uns, im Schmucklosen und Kahlen die Griechische Reinheit zu suchen, und diese ganz unrichtige Idee in Ausführung zu bringen. Weit entfernt, das Wesentliche der Antike aufzusuchen, brachten wir in geistloser Nachäfferei jene Mammuthsknochen erstorbener Vorzeit ganz in dem Zustande, wie wir sie fanden, für unsere ärmlichen Bedürfnisse in Anwendung.« (Semper: 11)

¹⁴ »La vie est la condition de la connaissance, l'erreur est la condition de la vérité, et cela dans son fondement le plus profond. Le savoir de l'erreur ne le transcende pas... Nous devons aimer l'erreur et veiller sur elle, c'est le sein maternel de la connaissance. A cause de la connaissance aimer la vie et la promouvoir, c'est là la condition fondamentale de toute passion de la connaissance.« (Nietzsche, in: Jaspers: 201)

¹⁵ »Nietzsche a découvert un continent, celui de la Volonté de Puissance – et nous l'avons perdu. Délibérément, consciencieusement perdu, avec un acharnement à la mesure de l'effroi qu'il nous inspire.« (Edelman: 3)

der Sachverhalte und der Bedeutung, die uns quält, entkörpern und deterritorialisiert.
(Guattari 1: 43)