

B. I Zum theoretischen Verhältnis von Normativität und Stadt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Bspw. „Ich gehe in die Stadt.“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Zum Forschungsstand

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

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

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

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

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

A) NORMATIVITÄT DER STADT ALS SOZIOLOGISCHE URBANITÄT?

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 5 Vgl. Murray Bookchin, *Urbanization Without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Montréal u.a. 1992, S. 2.
- 6 Vgl. L. Kiesewetter (Hg.), *Neuestes vollständiges Fremdwörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der in der heutigen deutschen Schrift- und Umgangssprache gebräuchlichen fremden Wörter Redensarten, Vornamen und Abkürzungen mit genauer Angabe ihres Ursprungs, ihrer Rechtschreibung, Betonung und Aussprache*, Glogau 1888, S. 745.
- 7 Vgl. Wilhelm Ribhegge, *Stadt und Nation in Deutschland vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Münster 2002, S. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C) NORMATIVITÄT ALS MORALITÄT?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

D) NORMATIVITÄT AUS GRÜNDEN DER NATUR?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Normativität, Orientierungswissen und das Thema der guten Stadt

A) NORMATIVITÄT ALS GESTALTENDES MOMENT MENSCHLICHER PRAXIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 J. Rouse, „Normativity“, S. 48.

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

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

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

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

7 J. Rouse, „Normativity“, S. 53.

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

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

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

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

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

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

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

10 J. Rouse, „Normativity“, S. 50.

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

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

B) NORMATIVES ORIENTIERUNGSWISSEN

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

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

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

12 J. Rouse, „Normativity“, S. 51.

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

14 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Narrative Rekonstruktion von Normativität

A) NORMATIVE SELBSTVERSTÄNDIGUNG UND KRITISCHE ERZÄHLUNGEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B) ZUR FUNKTION VON ERZÄHLUNGEN, GESCHICHTEN, NARRATIVEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) UTOPISCHE NARRATIVE ALS GESCHICHTEN VON DER GUTEN STADT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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