

Die Tragödie der Stadt

Autor(en): **Müller, Alois Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Werk, Bauen + Wohnen**

Band (Jahr): **79 (1992)**

Heft 7/8: **Fritz Haller**

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-60109>

Nutzungsbedingungen

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

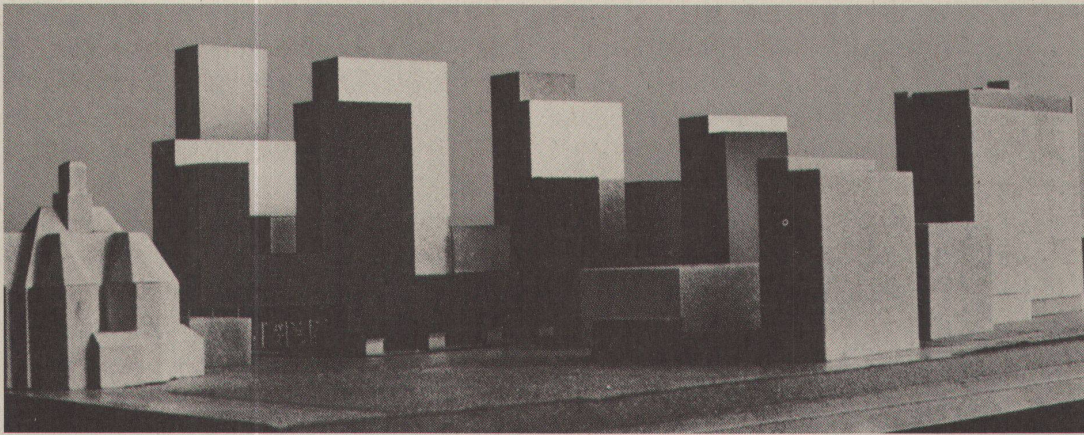
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen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

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

Haftungsausschluss

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

Die Tragödie der Stadt

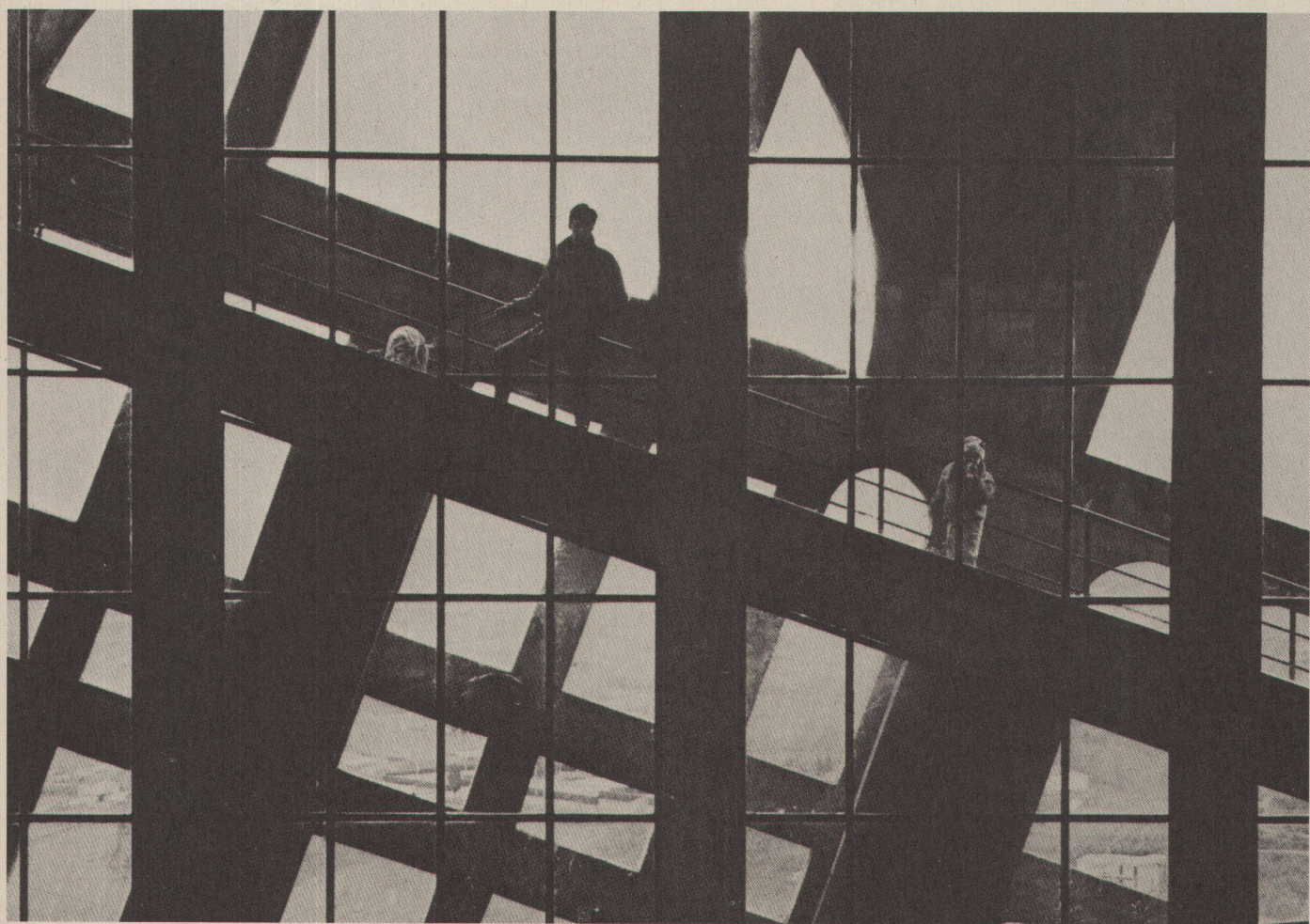


Alois Müller ist Kunsthistoriker, Publizist, Konservator am Museum für Gestaltung in Zürich.

Der grosse deutsche Soziologe Georg Simmel (1858–1918) hat sich in den zwei Essays «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» (1911) und «Der Konflikt der modernen Kultur» (1918) mit den immanenten Widersprüchen unserer Kultur auseinandergesetzt. Kultur erfüllt sich nur da, wo das Individuum den Weg von sich selbst zu sich selbst – das heisst den Weg zu seiner «Bildung», zu seiner «Formation» – nicht nur mit seinen subjektiv personalen Kräften zurücklegt, sondern auch etwas in diese Entwicklung einbezieht, das ihm äusserlich ist: Kunst und Sitte, Wissenschaft und zweckgeformte Gegenstände, Religion und Recht, Technik und gesellschaftliche Normen. Über diese Stationen muss das Subjekt gehen, um den besonderen Eigenwert, den seine Kultur ausmacht, zu gewinnen. Darin sieht Simmel einen Grundkonflikt, der sich in «heissen» Kulturen wie der unsrigen, die von raschem Wandel geprägt sind, noch dramatisch verschärft: «Es ist das Paradoxon der Kultur, dass das subjektive Leben, das wir in seinem kontinuierlichen Strome fühlen, und das von sich aus auf seine innere Vollendung drängt, diese Vollendung, von der Idee der Kultur aus gesehen, gar nicht aus sich heraus erreichen kann, sondern nur über jene, ihm jetzt ganz formfremd gewordenen, zu selbstgenügsamer Abgeschlossenheit kristallisierten Gebilde.»¹ Dieser Dualismus: dass nämlich das fliessende Leben nur dann Festigkeit bekommt, wenn es durch die Formen hindurchgeführt wird, nimmt dann tragische Züge an, wenn – wie im obigen Zitat bereits angemerkt – die Formen sich so sehr verhärten und abschliessen, dass das vibrierende und permanent im Entstehen begriffene Leben sie nicht mehr zu assimilieren vermag. Diese Strömung von Subjekten durch Objekte zu Subjekten verliert dann seine Kontinuität; die Dinge, die der Mensch als Kulturtäter entstehen lässt, verlieren ihre vermittelnde Bedeutung und entziehen sich so auch der Bedeutung für das Subjekt. Die Formen

werden wie Monumente, die sich gegen die Menschen, die sie hervorgebracht haben, wenden: sie werden hybrid.

Simmel beschreibt die Ordnung unseres modernen technisch-wissenschaftlichen Denkens in architektonischen Metaphern. Hinter der Idee von hierarchischen Denk- und Begriffsgebäuden steht die Idee, dass es Systeme gibt, die umfassend und abgeschlossen, in sich stimmig und widerspruchsfrei, haltbar und haltend sind: «Das System will sich alle Erkenntnisse, mindestens in ihren allgemeinsten Begriffen, von einem Grundmotiv aus gewissermassen symmetrisch zu einem nach allen Seiten gleichmässig ausgebildeten Bau über- und untergeordneter Glieder vereinigen. In der architektonisch-ästhetischen Vollendung, in der gelungenen Abrundung und Lückenlosigkeit dieses Baues sieht es – und dies ist der entscheidende Punkt – den Beweis für seine sachliche Richtigkeit und dafür, dass nun wirklich die Ganzheit des Daseins erfasst und begriffen wäre. Es ist die äusserste Aufgipfelung des Formprinzips überhaupt, indem es die innere Befriedigtheit und Geschlossenheit der Form zum letzten Prüfstein der Wahrheit macht; und das ist es, wogegen sich das immer formgestaltende, aber auch immer formdurchbrechende Leben zur Wehre setzt.»² Die Engführung von Formgeschlossenheit und Wahrheit bei Georg Simmel sieht jedoch nur eine Seite der modernen Kultur. Genauso zahlreich sind die Bestrebungen, die Formen offen und unbestimmt zu halten, Metaphern für das Unbenennbare und nicht genau Fassbare zu finden. In der Architektur und im Städtebau sind sie jedoch kaum zum Tragen gekommen, was mit einer grösseren Nähe des architektonischen Denkens zur einer engen



Auffassung von Rationalität zu tun hat. Ein anderer Zeitgenosse von Simmel und ebenfalls Soziologe, Max Weber, hat den abendländischen Rationalisierungsprozess beschrieben und ihn in Verbindung mit der protestantischen Ethik gebracht. Und tatsächlich haben die modernen Städte, die Eingriffe in gewachsenen Lebensraum und die moderne Architektur viel mehr mit protestantischer Lebensökonomie und Lebensethik zu tun als die anderen Künste, was übrigens nicht mit materiellen oder technisch eingeschränkteren Bedingungen zu tun hat, weil Architektur beispielsweise «halten» muss. Zwischen 1750 und 1800, in der sogenannten «Sattelzeit» zwischen Neuzeit und Moderne, beginnt sich geistesgeschichtlich zu formieren, was später die Formen bestimmt, welche für die Menschen passen sollen und durch die ein modernes Leben seine Prägung bekommen soll. Drei Umschichtungen in der Sphäre des Wissens haben langfristige und nachdrückliche Auswirkungen auf die moderne Formensprache.

1. Protestantische Ethik

Die protestantisch-rationale Ethik wird im Laufe des 18. Jahrhunderts radikal wirkungsmächtig. Der Protestantismus hat grundsätzlich eine weltverneinende Welteinstellung, die jedoch nicht zu passiver und mystischer Weltabwendung führt, sondern der Heilsweg führt mittels innerweltlicher Askese und Beruf – das Wort stammt von Luther – durch die Welt hindurch. Ein protestantisches Leben kann folglich nur gefasst werden von asketischen, das heisst reinen, einfachen und glatten Formen. Ornamentik ist zu verführerisch, zu sinnlich, zu unwahr, zu rhetorisch. Der nicht mehr vorhandene ornamentale Überschuss wird übergeführt in moralischen Überschuss: die reduzierten Formen predigen das richtige Mass, den vernünftigen Zugang zum Leben, die richtige Gefühls- und Sinnesökonomie, Klarheit und vermeintliche Ehrlichkeit. In diese Zeit fällt auch der Übergang von der göttlichen Gnade zum Gewissen. Dieser Übergang setzt einen Formenreinigungsprozess in Gang, der typisch modern ist: die Formen werden tendenziell moralisch-gewissenhaft geladen, und sie werden gnadenloser.³

2. Theodizee und Funktionalismus

Die Rationalisierung unterhöhlt natürlich ausserreligiös auch alle Glaubenswahrheiten, und der moderne Funktionalismus hat auch mit dem Tod Gottes zu tun. 1710 schreibt Leibnitz mit seinem Buch «Die Theodizee» eine letzte Verteidigungsschrift der Güte Gottes. Neu an dieser Philosophie ist, dass der Mensch erstmals Gott den Prozess macht. In früheren Theodizeen war die Schöpfung gut, aber Gott musste menschengemachte Übel in der Welt zulassen, damit die Menschen mit ihrem freien Willen entscheiden können, wie sie mit ihnen fertig werden. Die Übel sind gleichsam die Trainingschancen für die Menschen, und am Umgang mit dem Widerständigen, Bösen und Schlimmen zeigt sich, wer ein gottgefälliger Mensch ist. Bei Leibnitz jedoch ändert sich die Argumentationslage: Gottes Schöpfung ist nicht mehr die beste aller möglichen Welten, sondern nur noch die Kunst des Bestmöglichen. Bei Odo Marquard lesen wir dazu: «Schöpfung ist die Kunst des Bestmöglichen; darum muss Gott, wie der Politiker bei seiner «Kunst des Möglichen»: mit Rücksicht auf Kompatibilitäten – die Übel in Kauf nehmen, zulassen: das Optimum als Zweck rechtfertigt die Übel als Bedingungen seiner Möglichkeit. Das geheime Grundprinzip dieser Theodizee ist darum – horribile dictu – der Satz: Der Zweck heiligt die Mittel.»⁴

Das Erdbeben von Lissabon 1755 gibt dieser Schöpfungsbetrachtung den Gnadenstoss – und eine gnadenlose, säkularisierte Version der Theodizee ohne Gott kommt langsam ins Spiel. Sie lautet: Wenn – erstens – der Zweck die Mittel heiligt, und wenn man – zweitens – nicht mehr glaubt, dass die Übel für den guten Zweck in Kauf genommen werden müssen, und wenn – drittens – der Zweck ein guter sein soll, dann

folgt daraus: schlechte Mittel dienen einem schlechten Zweck und gute Mittel einem guten Zweck. Die Mittel müssen also selbst auch heilig werden: Der Zweck, der Gebrauchswert, die Funktion – je nach Vokabular – heiligt die formalen und materialen Mittel. «Form follows function» heisst dann: die Mittel müssen heilig werden, beispielsweise als materialgerechte Form, damit der gute Zweck sich erfüllen kann. Das Programm des Funktionalismus und Rationalismus ist ein Programm nach dem Tode Gottes und es postuliert: Entübelung der Welt durch gute Güter, statt durch die Güte Gottes. Die guten Güter sind jetzt die Trainingschancen, an denen der Mensch wächst und die Geschmackserziehung wird zur Erziehung zum guten Leben. Das Leben muss durch das Formenpurgatorium des Funktionalismus hindurch.

3. Geschichte

Zur ersten Phase der Moderne im 18. Jahrhundert gehört auch, dass das tradierte Spektrum von Geschichtserzählungen umgeschmolzen wird in einen kohärenten Geschichtsbegriff. Es entsteht der «Kollektivsingular» *die* Geschichte. Bis ins 18. Jahrhundert war «Geschichte» eine Pluralform, welche verschiedene Geschichten als «Inbegriff alles in der Welt Geschehenen» (Grimm) erzählt. Geschichte als Einzahl hat höhere Ambitionen: Nicht mehr nur die einzelnen «Histörchen» sollen erzählt werden, sondern die Geschichte hat jetzt die Aufgabe, die ganze Wirklichkeit zusammenhängend zu erfassen, welche die gesamte Komplexität der bisher zurückgelegten Strecke des irdischen Lebens umfasst. Geschichte will also nicht mehr «nur» der Inbegriff von Geschichten sein, sondern *die* Geschichte will sie begreiflich machen.

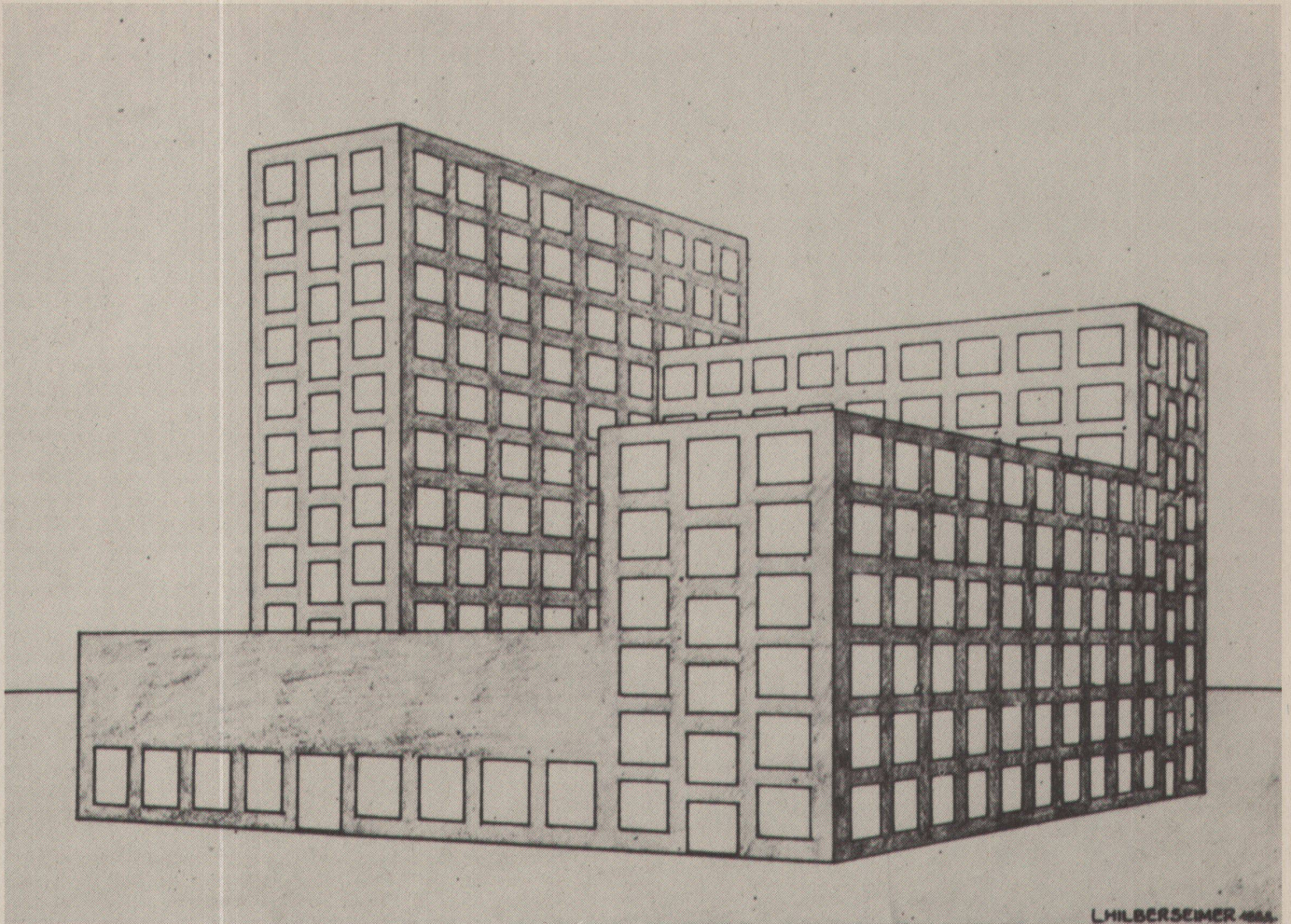
Die geschichtsphilosophische Wende zur Zeit der Französischen Revolution setzt alle Hoffnungen in die Geschichte: sie soll den Fortschritt in eine bessere Welt garantieren, sie besetzt die Zukunftshoffnungen, sie wird die Menschen zur Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität führen. Hegel verklammert aufklärerische Philosophie und Geschichte vollends, wenn er davon ausgeht, dass es in der Geschichte vernünftig zugegangen sei. Weil er dies annimmt, kann er schreiben: «Dieser Prozess, dem Geiste zu seinem Selbst, zu seinem Begriffe zu verhelfen, ist die Geschichte.»⁵

Die Geschichte steigt auf zu einer letzten Instanz, von der her alles kommt, und durch die alles wird. Sie ist die grosse Bewegerin und nur in ihr und mit ihr vollzieht sich die Selbstentfaltung des Geistes. Schicksal und menschlicher Progress liegen in ihrer Macht, welcher sich nun der vernünftige, freie und aufgeklärte Bürger bemächtigen muss, um nicht mehr mythisch-ohnmächtig der Natur und einer vorrationalen Götterwelt ausgeliefert zu sein. Die Menschheit ist dazu aufgerufen, ihre Geschichte schicksalslos selbst zu machen.

Dieses Geschichtemachenmüssen provoziert zwei Formen des Verhaltens zur Geschichte: einen Ahistorismus und einen Historismus.

1. Damit alle Geschichte machen können, müssen sie freie und mündige Bürger sein. Es zählt also nicht mehr die Blutsverwandtschaft und die Genealogie, sondern die Zugehörigkeit zum Ganzen an einer abstrakten gesetzlichen Ordnung. Um diese Mitgliedschaft zu begründen, braucht man keine historischen Umstände, keine Geschichte. Was die Gesellschaft zusammenhält ist die räumlich begrenzte Macht des Gesetzes, dem gegenüber alle gleich sind. Dieser Rationalismus, der alle anderen Zusammengehörigkeiten wie Religion, Dorf, Familie nicht mehr braucht, begründet eine ahistorische Gleich-Gültigkeit, wie sie übrigens auch in den Naturwissenschaften vorherrscht.

2. Die bürgerlichen Freiheitsrechte mussten und müssen erkämpft werden. Zum Kampf um diese gleichmachenden Rechte gehörte und gehört aber Kampf gegen die herrschende Tradition, das heisst um das, was eben verschieden machte. Man will



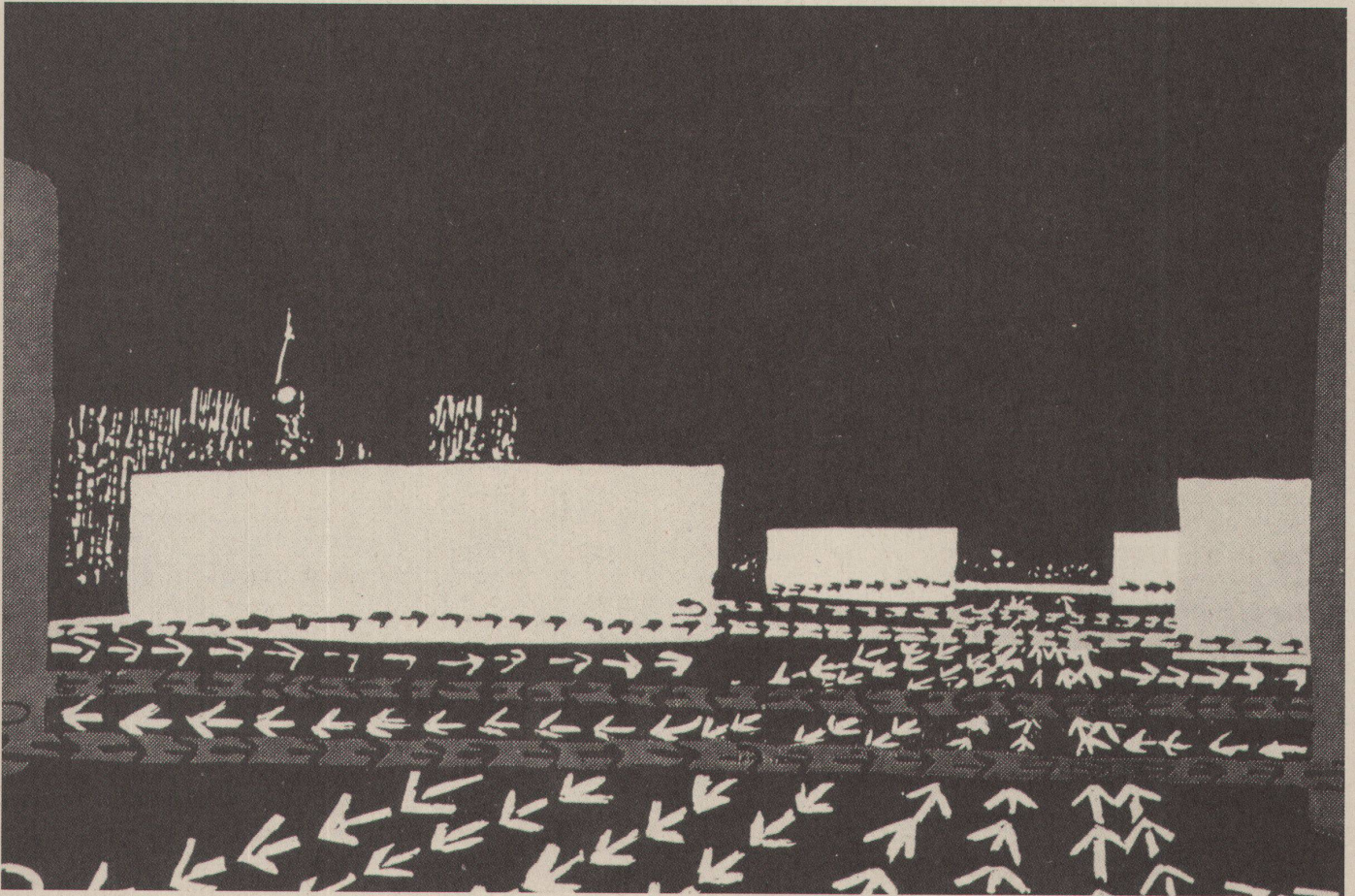
wissen, warum das Tradierte so ist, wie es ist, also muss man historisch zu verstehen suchen, warum der Mensch und seine Welt so und nicht anders gewesen waren, und ob die Welt und die Menschen geändert werden könnten. Dazu muss man auch seine Geschichte kennen, also betreibt man wieder Geschichte, jetzt als Genealogie, als Herkunftsforschung für die ganze Menschheitsgeschichte – als historische Anthropologie, Völkerkunde, Ethnologie, Psychohistorie, Sozialgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Kunstgeschichte, Archäologie usw. – als historische Wissenschaft.

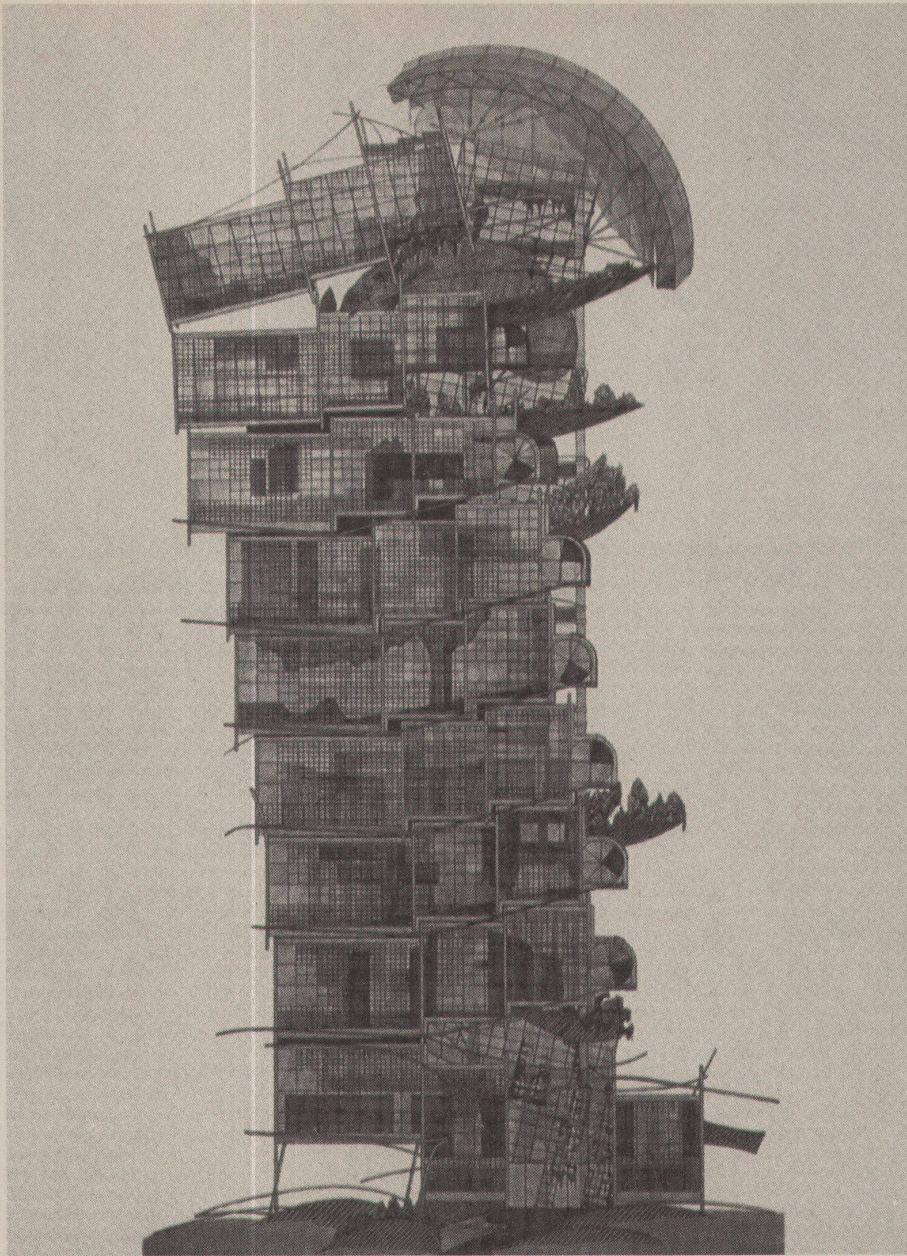
Das historische Bewusstsein hat hier seinen Ursprung. Die drei Dimensionen der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – sind in der von der Geschichte geforderten Bewusstseinslage als eine Art dreifaltiger Gott anwesend: Die Vergangenheit als Historismus für die natürliche, anthropologische, politische und kulturelle Herkunftsforschung, die Gegenwart als Ahistorismus für das souveräne Individuum und die Zukunft als Steuerungskraft und Hoffnung, welche den Lauf der gegenwärtigen Geschichte in die richtige Richtung zu zwingen hat. Dank des historischen Bewusstseins stehen mit der Zeit alle Geschichten, Stile, Lebensformen historisch aufgearbeitet zur Verfügung. Klassizismus und Historismus haben ihren Ursprung im modernen Geschichtsbewusstsein. Ein modernes Subjekt müsste folglich von diesen Zeitverhältnissen geprägt sein: Es sollte geformt werden durch das Wissen um die vergangene Geschichte sowie durch utopische Vorstellungen, und zugleich sollte es die Fähigkeit haben, eine

traditionslosere, abstrakte Ich-Identität auszubilden, damit es für neue Erkenntnisse, Wahrnehmungsformen und Welterfahrungen offen ist.

Protestantische Ethik, Entübelung der Welt in der Form, dass nur noch gute, das heisst letztlich ökonomische Mittel den Zweck adäquat vermitteln, und die Idee, dass der Geist der einen Geschichte nur mit bestimmten Formen die richtige Fassung bekommt, führen zu einer Form- und Raumethik, welche unsere Städte prägen, und die auch Sennet in seinem neuesten Buch «Civitas – Die Grosstadt und die Kultur des Unterschieds» mit kritischem Blick beschreibt.⁶

Diese zu harte Rationalisierung nähert sich auffallend dem Begriff der instrumentellen Vernunft, mit dem die Philosophen Adorno und Horkheimer in ihrer «Dialektik der Aufklärung» von 1947 in kulturpessimistischer Absicht operieren. Instrumentell ist Vernunft dann, wenn sie nur noch herrschaftlich und beherrschend eingesetzt wird. Auch diese Beherrschung wendet sich gegen den Menschen, weil er letztlich diese Beherrschung nicht beherrscht. Das moderne Denken, der Verstand, sei patriarchal, schreiben sie, weil er nur eine Aufgabe habe, nämlich: über die entzauberte Natur zu gebieten. Alles Unberechenbare, Ungeschiedene, Undifferenzierte, Fremde und Uneinheitliche wird jetzt weggeschoben, eliminiert, versenkt. Es zählt nur noch das Denken als Werkzeug, das Berechenbare, Nützliche. Man stellt Einheit her, wo es keine gibt, es wird nur noch geometrisch abgezirkelt und arithmetisch proportioniert. Die Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent, vom Gleich-Gültigen, von der kalkulierenden Vernunft. Eine neue Zauberei, die vermeintlich realitätsgerechte Weltbeherrschung mittels Wissenschaft, dringt in alle Lebensbereiche ein: «Dass der hygienische Fabrikraum und alles,





was dazugehört, Volkswagen und Sportpalast, die Metaphysik stumpfsinnig liquidiert, wäre noch gleichgültig, aber dass sie im gesellschaftlichen Ganzen selbst zur Metaphysik werden, zum ideologischen Vorhang, hinter dem sich das reale Heil zusammenzieht, ist nicht gleichgültig.»⁷

Gegen diesen einseitigen Vernunftgebrauch haben die Künste in der Moderne rebelliert. Der grössere Teil der Architektur jedoch hat sich in den ersten drei Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts bewusst dem gesellschaftlichen Rationalisierungsprozess angepasst, weil sie Ausdruck des rationalen Fortschreitens der Menschheit sein wollte und natürlich auch deshalb, weil sie mit der wissenschaftlich-technischen Vernunft traditionell am engsten verbunden ist. Die neue Stadt und die neue Architektur sollte der gültige, sinnstiftende Ausdruck der Zeit sein, in ihr sollte der rationalfortschrittliche Geist in seiner avanciertesten Form zu sich selbst kommen. Er fand seine Materialisierung in der Konstruktion von Einheit, Reinheit, Eindeutigkeit, Allgemeingültigkeit und in der

Forderung nach dem Traditionsbruch. Das Mass an Rationalisierung und Funktionalisierung ist aber durch keine objektiven Werte vorgegeben. Die Architektur war – wie der amerikanische Architekt Peter Eisenman einmal formulierte – ideologisch in die Falle der Ewigkeitsillusion ihrer eigenen Zeit gegangen. Man glaubte, dass Formen, die rational ausschauten – das heisst Rationalität repräsentierten – auch Wahrheit repräsentierten; und es kommt hinzu, dass dieser vermeintlichen Wahrheit ein völlig abstrakter Wahrheitsbegriff zugrunde lag.

Dass neue Stadtkonzepte das Collageprinzip, Dekonstruktion oder gar das Chaos propagieren, hat mit dieser Verspätung der Architektur zu wissenschaftskritischen und künstlerischen Konzepten der Moderne zu tun, die schon seit der Jahrhundertwende die vernunftreligiösen Tendenzen der modernen Welt thematisiert haben. Architektur und Städteplanung erscheint in diesem Umfeld als Spezialfall der Moderne. Und es sieht so aus, als reagierte sie eher auf äussere Zwänge, nämlich auf das Problem des vielen schon Gebauten und auf die Unmöglichkeit, über unsere vorhandenen Stadtstrukturen neue Strukturen überhaupt noch legen zu können.

Eine neue Raumethik wird von einem schwächeren Vernunftbegriff ausgehen müssen, wird dem Eigensinn der Geschichten wieder Respekt zollen und wird Abschied nehmen müssen vom Weltbeglückungspathos der heiligen Mittel, die den Zweck heiligen. Nur auf diese Weise entstehen wieder Lebensräume, die sich nicht tragisch gegen den Menschen wenden, und in denen sich verschiedene Lebensformen gleichberechtigt nebeneinander zu entfalten vermögen. Und es wird nicht geschehen, dass weder die Architekturen, noch die Städte, noch die Errungenschaften der Aufklärung deswegen zusammenbrechen.

A.M.M.

Anmerkungen

- 1 Simmel, Georg: Der Begriff der Tragödie der Kultur. In (Ders.): Das individuelle Gesetz. Suhrkamp: Frankfurt/M. 1987, S. 120
- 2 Simmel, Georg: Der Konflikt der modernen Kultur. In (Ders.): Das individuelle Gesetz. Suhrkamp: Frankfurt/M. 1987, S. 165
- 3 Siehe: Kittsteiner, Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens. Insel: Frankfurt/M. 1991
- 4 Marquard, Odo: Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In (Ders.): Abschied vom Prinzipiellen. Reclam: Stuttgart 1981, S. 47
- 5 Hegel, G.W.F.: Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955, (5. Aufl.), S. 4
- 6 Sennet, Richard: Civitas. Die Grossstadt und die Kultur des Unterschieds. S. Fischer: Frankfurt/M. 1991
- 7 Horkheimer, Max, und Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. S. Fischer: Frankfurt/M. 1969, S. 12

