

Widerspruch

Zukunft der Stadt

**Nicole Wiedinger
Wolf Dieter Enkelmann**

**Städte – Das Leben von der
Spekulation auf die Zukunft**

„In diesem Moment wird mir klar, wie sehr Städte nicht nur geographische Orte sind, sondern auch seelische Räume, voll Melancholie und Sehnsucht. Wir lauschen immer der Stadt in uns: Lagos – London – Los Angeles – Mexico City. Es gibt eigentlich nur eine Stadt auf der Welt, und ich glaube, Italo Calvino hat recht: Es ist eine unsichtbare Stadt. Und doch sind diese unsichtbaren Städte unserer Melancholie gleichzeitig geographische Orte handfester Freuden, echter Verzweiflung und von einem Einfallsreichtum, den Leute, die auf dem Land leben, nie verstehen werden.“

Chris Abani¹

1. Keine Stadt ohne Welt – keine Welt ohne Städte

Die Welt ist eine Kugel, ein Aufenthaltsort für viele und von großer Ermöglichungskraft für vieles, ein All von unfassbarer Ausdehnung und Gestaltungsfreiheit. Raum und Zeit verkörpern sich in Gebirgen, Ebenen, Flüssen, Seen und Meeren oder in Himmel, Wolken, Sonne und Mond, in Licht und Dunkel. Es gibt Pflanzen aller Art, überall Tiere ohne Zahl, die Menschheit, deren Kultur und durch sie – Stadt und Land. Die Städte, die großen Metropolen oder auch die kleinen, nur regional ausstrahlenden Zentren – des Nachts leuchten sie wie ein Widerschein der Sterne am Nachthimmel rund um den Globus in den Kosmos hinaus. Sie sind die Kulminationspunkte, durch die sich Natur und Menschenwerk zur Welt vergegenwärtigen. Eine Welt ohne Städte, ohne diese Aggregate gesell-

¹ in: Süddeutsche Zeitung, 29.12.2006, 11.

schaftlicher Lebens-Experimente, das ist für die Moderne undenkbar, und zwar gar nicht einmal nur deshalb, weil wir auf die Städte angewiesen sind, sondern, weil wir uns schlicht eine Welt ohne Städte nicht vorstellen können. Die Existenz von Städten prägt unser Weltbild. Verschwänden sie, reimte sich alles, was es sonst gibt, nicht mehr zu einer Welt zusammen. Es gäbe bestenfalls noch Land, und Meer, Natur eben. Städte, das sind die Lokalisierungen des Kommens und Gehens, der Versammlung wie der Auflösung. Sie sind die chaotischen Plätze der Entgrenzung wie der Verdichtung, an denen ausgehandelt wird, was gilt und zählt, was wird oder werden soll.

Das war nicht immer so und wird nicht überall so gesehen. Selbst in Europa gab es Zeiten, in denen Städte keine Rolle spielten. In der Dichtung Homers findet sich nur eine einzige Stadt, nämlich Troja, und die geht unter. Die Helden Homers kamen mit ihrem Gefolge allesamt von ihren Residenzen auf dem Lande an den Hellespont, wie etwa Agamemnon von der Burg Mykene oder Odysseus von seinem Gutshof auf Ithaka. Auch Troja stellt sich bei Homer eigentlich als ein Palastbezirk dar. Und im universalen Weltentwurf Hesiods² kommen Städte überhaupt nicht vor, da gibt es nur Landwirtschaft und Familiengeschichte. Die übergreifende Realitätserfahrung der ‚Theogonie‘ spielt sich allein zwischen Himmel und Erde ab und konstituiert sich durch die Götter. Zeus ist für Hesiod zwar der „*Vater der Götter und Menschen*“³, dann ist aber mit Ausnahme des Dichters selbst von keinem Menschen mehr die Rede. Das Leben der olympischen Götterfamilie allein erzählt alles. Die Gemeinschaftsbildung der Menschheit ist ephemer. Bei Homer streiten dann Götter und Menschen immerhin schon prometheisch miteinander aus, wie es in der Welt zugeht und wer bestimmt, was wird. Die alltäglichen Vergegenwärtigungsmedien dieses mythisch-familiären Kosmos’ sind Imagination, Magie, Leidenschaft und Beschwörung, nicht Erkenntnis und Denken. Die Welt ist den Menschen unter diesen Vorzeichen entäußert. Es gibt sie, sie leben in ihr, aber es ist nach modernem Verständnis nicht die ihre.

Heute ist, was wird, nicht mehr in Naturverbundenheit und Gottvertrauen gegründet. Die Verantwortung ist längst auf uns übergegangen. Das

² Hesiod, *Theogonie*, hg. u. übers. von K. Albers, Kastellaun 1978.

³ Hesiod, a.a.O., V. 47, S. 47.

menschliche Gesetz ist die maßgebende Investitionsressource für Fortbestand, Bearbeitung und Erscheinung der Welt. Die Macht liegt in unseren Händen. Es ist die Welt der Menschheit, nicht der Götter oder der Natur. Tritt ein Problem auf – unser Wissen und Können wird es richten. Wenn sich die moderne Zeit auf Übersinnliches verlässt, dann allein auf Geist und Kraft des Denkens. Und – nahezu die Hälfte der Weltbevölkerung lebt in Städten, und in Europa sind es sogar dreiviertel.⁴

Das kommt nicht von ungefähr. Dieser Paradigmenwechsel von der Fremdherrschaft zur Eigenverantwortung ist geschichtlich ein städtisches Werk. Und die daraus folgende Urbanisierung der Welt ging von Europa aus. Sie begann in der griechischen Polis. Athen symbolisiert diesen „*Wendepunkt in der Geschichte ... Die Bürgerschaft macht sich durch die Verfassung des Kleisthenes zur Demokratie; auf gewisse Weise verwirklicht sie sich, indem sie sich benützt wird.*“ Athen verlässt sich nicht auf Gott, das Schicksal oder die Funktion, die es im Gewebe des Naturgeschehens erfüllt, sondern vor all diesem auf autonome Kräfte ihrer Selbstverantwortung und löst, so Vernant, „*ihre Probleme dank ... ihrer Institutionen, durch die Achtung vor ihrem eigenen Gesetz*“⁵. Die Stadt macht die zuvor in Landbesitz und Familiarität eingebundenen Menschen zu Staatsbürgern. Da das Allintegrativ nicht mehr verwandtschaftliche Abstammung und Verbundenheit ist⁶, werden sie einerseits untereinander zu Fremden. Andererseits aber konstituiert die griechische Polis eine menschliche Selbstaneignung, die im Laufe der Zeit eine expansive und, wenn es darauf ankam, erbarmungslose Dynamik entfesselte, die auch die Welt insgesamt mehr und mehr zu ‚der Unrigen‘ machte, wenn sie darüber auch nicht jene blieb, derer man ursprünglich hatte habhaft werden wollen. Sie wurde über diesen Aneignungsprozess, so bedauerte gerade die Moderne, ‚entzaubert‘. – Mit dieser Verstädterung des Lebens reißt erstmalig eine fundamentale Differenz zwischen Stadt und Land auf. Und das ‚zoon politikon‘ erfährt die Welt weniger über die Natur als über eine autonome städtische Wertschöpfung vermittelt.

⁴ vgl. Süddeutsche Zeitung, 29.12.2006, 11; Die neue Charta von Athen 2003. Vision für die Städte des 21. Jahrhunderts. Hg.: European Council of Town Planners/Conseil Européen des Urbanistes (PDF). In: www.ceu-ectp.org, 5.

⁵ J.-P. Vernant, Der maskierte Dionysos. Stadtplanung und Geschlechterrollen in der griechischen Antike, Berlin 1996, 56.

⁶ vgl. Aristoteles, Pol. I 2, 1252b.

2. *Das Fremde inmitten der Welt*

Durch ihre Transformation des Mythos in den Logos machte die seinerzeit mit der Polis zugleich entstandene Philosophie aus kultisch überliefertem Wissen eine souveräne Aneignungstechnik. Die Stadt hatte einen enormen Selbstverständigungsbedarf, einen Bedarf an vernünftigen Begriffen und Kommunikationsformen, die niemand von außerhalb hätte zur Verfügung stellen können. Die autonome Lebensart der städtischen Existenz gab es sonst nirgendwo und hatte es auch zuvor nirgends gegeben. Nach Deleuze und Guattari ist die Stadt *„weniger ein territoriales Prinzip als eine Deterritorialisierung“*. Diese Deterritorialisierung, diese Entbindung des städtischen Selbstverständnisses vom Besitz ländlicher Naturressourcen, muss, soll sie Bestand haben, aus sich selbst eine neue Lebensgrundlage schaffen. Die deterritorialisierte Stadt muss sich reterritorialisieren, und sie macht das anders als das Land, nämlich nicht *„über den Palast und dessen Lagerbestände“*, sondern *„über die Agora und die Handelsnetze“*. Statt gottgewollter oder natürlicher Lebensreproduktion und Subsistenzsicherung werden der Markt, Tauschverkehr und Gewinnaussichten zum wesentlichen Integral der ‚politischen‘ Kultur. *„Die Stadtstaaten des antiken Griechenlands und vor allem Athen, die autochthone, sind nicht die ersten Handelsstätte. Aber es sind die ersten, die gleichermaßen nah und fern genug den archaischen Reichen des Orients sind, um von ihnen zu profitieren, ohne ihrem Beispiel folgen zu müssen: Anstatt sich in deren Poren einzurichten, sind sie in eine neue Komponente getaucht, [...] bilden sie ein Immanenzmilieu. Dies ist gleichsam ein ‚internationaler Markt‘ am Rande des Orients, der zwischen einer Vielzahl unabhängiger Städte oder unterschiedlicher Gesellschaften [...] organisiert wird.“*⁷ Freie Städte sind Umschlagplätze. Doch das allein, so wandten Philosophen der Zeit immer wieder ein, genügt nicht. Es bedarf, um die politische Autonomie nachhaltig zu konsolidieren, der Entwicklung einer autochthonen Produktivkraft.⁸

Was Deleuze und Guattari Immanenz nennen, hieß in der Philosophie jener Zeit Autarkie.⁹ Ähnlich dem Immanenzverständnis der beiden französischen Denker war auch der antike Autarkiebegriff kein Abgrenzungsbegriff, sondern ein offener und integrativer, das heißt letztlich ein expansiver

⁷ G. Deleuze/F. Guattari, Was ist Philosophie?, Frankfurt/Main 1996, 98 f.

⁸ vgl. Aristoteles, Pol. I 9, 1257b, 20 ff.

⁹ vgl. Platon, Timaios 33a-34b; Aristoteles, Pol. I 2, 1252b, 27 ff.

Begriff. Was er benennt, ist die Fähigkeit, aus der Ressource irreduzibler Individualität und dementsprechend aus individueller Bildung samt entwickelter Verkehrs-, Tausch- und Kommunikationstechniken jenen Gewinn zu schlagen, der der Stadt ihre Existenz ermöglicht und sichert. Die Stadt mußte, unerachtet der Besitztümer ihrer Bürger, ihre Wahrheiten und Chancen aus sich selbst finden und brauchte dazu ein dem entsprechendes neues Denken, das sich nicht von äußerlichen Realitäten ableitet, sondern aus eigener Kraft Wirklichkeit schafft. Dieses neue, gleichfalls deterritorialisierte Denken¹⁰ war in Idealform die Philosophie, die sich in sich selbst zu begründen trachtete, es zu bemerkenswertem Erfindungsgeist brachte und zu äußerster Handlungsfreiheit ermunterte.

Sowenig die Stadt ohne diese neue Denkform auskam, so wenig auch umgekehrt die Philosophie ohne die Stadt. Für Sokrates etwa war klar: Nur in der Stadt kann man denken.¹¹ Nur in Athen konnte es einen Menschen wie ihn geben, dank der Freiheit, die sich die Polis herausnahm und für die es in sämtlichen umgebenden Kulturen ausnahmslos gar kein Wort gab. Welche normative Macht das Faktische auch immer entfaltet und was auch immer die Zwänge des Lebens den Menschen abverlangen – es darf gedacht werden. Es dürfen Optionen entwickelt werden, ohne sich je schon *vor* jedem Gedanken des Seins, wie es ist, versichert zu haben und ohne sich *vor* jeder autonomen geistigen Spekulation den Geboten der Notwendigkeit unterwerfen zu müssen. Dafür gab die Stadt den Ort, die Stadt, die sich selbst aus sich erfinden musste, um sich einen Platz in der Welt erobern zu können, und in ihren Ursprüngen kaum mehr als eine Einbildung ihrer selbst war.

Dennoch, die Polis und die Philosophie – sie vertrugen sich nicht gut miteinander. Athen wollte Sokrates nicht mehr, er verderbe die Jugend und versündige sich damit an der Zukunft der Stadt. Er hingegen wollte nicht gehen. Platon setzte dann der Stadt die Akademie entgegen und Aristoteles legte in der gesamten Darstellung seines Denkens ein hohes Maß an politischer Raffinesse an den Tag, um „den Athenern nicht Gelegenheit zu geben, sich zum zweiten Mal an der Philosophie zu versündigen“¹². – Hegel bringt das Problem auf den Punkt: „Der wahrhafte Gegensatz, den der Geist haben kann, ist ...

¹⁰ „Die Philosophie reterritorialisiert sich am Begriff.“, G. Deleuze/F. Guattari, a.a.O., 117.

¹¹ vgl. Platon, Phaidros 230 d; Phaidon

¹² Aristoteles, Fragmentum. Vgl. J.-M. Zemb, Aristoteles, Reinbek 1961, 13.

*seine Fremdartigkeit in sich selbst, durch welche er allein die Kraft, als Geist zu sein, gewinnt.*¹³ Dieses Schicksal teilt er mit der Stadt. Es treibt ihn aber auch in den Gegensatz gegen jene, die ihre Entfremdung notfalls durch jeden Schein von Einigkeit oder Erfolg zu überwinden trachten und dann eben ihren Verblendungszusammenhang eben auch auf Kosten ihrer Zukunft am Leben zu erhalten versuchen. – Athen verging sich an der Philosophie, doch rettete es sich selbst nicht. Es war nicht zuletzt die Philosophie, die Athen erhielt, in ihrer weiteren Geschichte bewahrte und in der Neuzeit wiederauferstehen ließ, sodass es mit einigen Modifikationen zum universalen politischen Gestaltungsprinzip der Welt werden konnte. *„Die Philosophie reterritorialisiert sich dreimal: einmal in der Vergangenheit an den Griechen, einmal in der Gegenwart am demokratischen Staat, einmal in der Zukunft am neuen Volk und an der neuen Erde.*¹⁴ – Athen zum Glück.

Ihrem Wesen nach ist die Stadt die Integration des Fremden. Es gelten keine Blutsbande und kein Stammeskodex, die auf das gemeinsame Gut verpflichteten. Jeder ist jedem ein Fremder und – ein Freund, wo das urbane Zusammenleben der Fremden gelingt. *„Das eigentliche politische Werk scheint“* daher *„am meisten darin zu bestehen, Freundschaft zu stiften“*¹⁵. Diese Freundschaft ist die Kunst, was fremd ist, nicht abzuweisen, sondern sich des Fremden anzunehmen und aus der Fremdheit sogar Gewinn zu ziehen. Sie löst das Fremde dabei aber auch nicht in sich auf. Freunde haben gerade in der Erhaltung ihrer Verschiedenheit aneinander teil, sind dabei aber nicht nur einander fremd, sondern: *„Jeder von ihnen ist bestimmt durch seine wesenhafte Beziehung zu dem Fremden“*¹⁶. Demnach ist allein, wer vermag, sich selbst fremd zu sein, zur Freundschaft fähig.¹⁷

Der Freund ist, so der Philosoph und Bürgermeister von Venedig Massimo Cacciari weiter, ‚der ‚Offene‘, der ‚Ort‘ der empfängt und gibt, der ‚Ort‘, der sich das, was er empfängt, nicht aneignet, sondern es nährt, der ‚Ort‘, der nicht zurückhält, nicht einfängt, sondern Jedes zu seinem Un-

¹³ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werkausgabe, Bd. 12, Frankfurt/Main 1970, 278.

¹⁴ G. Deleuze/F. Guattari, a.a.O., 128.

¹⁵ Aristoteles, EE 1234b, 22 f.

¹⁶ M. Cacciari, Der Archipel Europa, Köln 1998, 157.

¹⁷ vgl. Aristoteles, NE, 8 und 9. Buch; J. Derrida, Politik der Freundschaft, Frankfurt/Main 2000.

tergang wieder loslässt¹⁸. Durch das Experiment der Stadt wird die Freundschaft zur Grundlage des politischen Systems. Die Stadt ist damit zugleich der Ort der Kälte, der Gleichgültigkeit, des anonymen Gesetzes und die Provokation jedweder Geborgenheit in Tradition, familiärer Vertrautheit und heimatverbundener Bodenständigkeit. „Man wird darin keine sanftere Welt erblicken, da die Geselligkeit doch ihre Grausamkeiten, die Freundschaft ihre Rivalitäten, die Meinung ihre Antagonismen und blutigen Umschwünge aufweist.“¹⁹ Indem sie aber unumgänglich das Fremde in ihre Mitte nimmt, ist ‚Stadt‘ originär – Weltstadt. Denn Welt definiert sich gerade darüber, alle Grenzen in ihre Mitte zu nehmen. Es gibt keine absolute Außengrenze zum Fremden – und damit keine Gleichgültigkeit gegen Feindschaften. Jacques Derrida: „Der ‚Horizont‘ ist die Grenze ‚und‘ die Abwesenheit der Grenze, das Verschwinden der Horizonts am Horizont, die A-Horizontalität des Horizonts, die Grenze als Abwesenheit der Grenze.“²⁰

3. Die Eigentümer

Die geschichtliche Entwicklung der griechischen Polis und deren Verwandlung des „Kults der Ursprünge“ in die „Macht des Milieus“²¹ lässt sich systematisch über zwei Bewegungen beschreiben. Die Polis bietet jene „reine ‚Geselligkeit‘, als Immanenzmilieu, ... die sich von der imperialen Souveränität abhebt und kein vorrangiges Interesse impliziert“²², in der zum einen das Denken seine Freiheit entfalten kann, wenn diesem Denken damit auch zugemutet ist, sich auf sich selbst verlassen zu müssen. Eben darin ist es umgekehrt die Kraft, welcher die Polis bedarf, um sich durch sich selbst aus ihrer Gott- und Naturverlassenheit in die Welt zu erretten. Das spekulative Denken begründet und generiert das Können, in dem die Stadt ihre wesentliche Existenzressource hat.

Die zweite Bewegung ist die der Verwandlung des Besitzes in Eigentum.²³ Besitzverhältnisse sind territoriale Verfügungsverhältnisse. Sie entstehen aus

¹⁸ M. Cacciari, a.a.O., 152.

¹⁹ G. Deleuze/F. Guattari, a.a.O., 100.

²⁰ J. Derrida, a.a.O., 33.

²¹ G. Deleuze/F. Guattari, a.a.O., 110.

²² ebd., 100.

²³ vgl. G. Heinsohn/O. Steiger, Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft, Marburg 2006, 87.

dem Begehrt, des Lebens Herr zu werden, und sind daher vermittelt durch letztlich theologisch begründete imperiale Verfügungsgewalt über Naturressourcen und Bodenschätze sowie an Menschen. Die Palast- und Tempelökonomien der Großreiche des vorderen Orients²⁴ waren solche Besitzstände. In Griechenland waren die ‚oikoi‘ der kretischen und mykenischen Epoche von dieser Art. Weil unter diesen Bedingungen ausnahmslos alle diesem Besitzverhältnis unterworfen waren und sie „*das von Natur Herrschende nicht haben*“ – gemeint ist die Freiheit –, nannte Aristoteles diese Herrschaftsverhältnisse insgesamt sklavisch.²⁵ Niemand gehört sich selbst, alle sind Funktion des Ganzen und schulden ihr Leben der Lebenserhaltung. Die Polis hingegen ist anders strukturiert. Sie ist weder als Institution noch durch die regierende Person die Gesamtbesitzerin und Verfügungsherrin über die Ressourcen. Die Stadt ist keine Residenz. Sie als solche hat eigentlich gar nichts, doch die ‚oikoi‘, also jene vormaligen imperialen Besitzhaushalte, sind in sie integriert und unterstellen sich ihr, – was sie sehr verändert.

Unerachtet dessen, wie erzwungen oder freiwillig dieser Vorgang geschichtlich verlief, lässt er sich in seiner Logik so darstellen: Indem die Besitzer, des Streites müde, kapitulierten und ihre Besitzrechte und -ansprüche hintanstellen, werden sie ‚polites‘, Bürger. Ein Bürger kann soviel oder sowenig haben, wie er will, das ist nicht allein das, was zählt. Mehr zählt die Freiheit, die er sich nimmt und die Stimme, die er in die Waagschale wirft, sowie die Zustimmung, die er erhält oder nicht. Durch diese Dissoziation zwischen dem Besitzer und seinem Besitz verändert der Besitz seinen Aggregatzustand. Er wird jetzt eine Art selbständiges Gut, um das sich ein ebenso verselbständigter, weil durch seine Bürgerlichkeit nicht mehr ausschließlich über seine Funktion im Besitzverhältnis fundierter Herr kümmert. Die Bürger sprechen einander ihren Besitz (einschließlich dem an ihnen selbst) zu, womit er nicht mehr von unmittelbarer Verfügungsgewalt determiniert wird, sondern in der Gestaltung verbindlicher Vereinbarungen basiert, also im Markt einerseits und in Recht und Gesetz andererseits.

Aus dem Besitz wird, so Heinsohn und Steiger, Eigentum, ein frei verfügbares und nunmehr wirtschaftliches Gut: „Besitzrechte regeln Macht und

²⁴ vgl. B. Hrouda, Mesopotamien. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris, München 1997, 63: „Der Staat war mit dem Haushalt des Herrschers identisch.“

²⁵ Aristoteles, Pol. I 2, 1252 b, 5 ff.

Herrschaft über Ressourcen. Erst in Beziehung zum Eigentum geraten Besitzrechte in die Mechanismen des Wirtschaftens.²⁶ Der Eigentümer genießt die Freiheit, über sein Eigentum nach Gutdünken verfügen und es sogar – zuvor undenkbar – zu Markte tragen und zur Gänze veräußern zu können. Für Heinsohn und Steiger ist das der Beginn der Ökonomie als ein nach eigenen Gesetzen vollziehbares wirtschaftliches Handeln.²⁷ Gab es unter der vormaligen imperialen Souveränität nichts als Sklaverei des Lebens, lernt die Polis nun das Wirtschaftsverhältnis von Armut und Reichtum kennen, das nunmehr über Freiheit und Unfreiheit entscheidet. Jeder kann prinzipiell zumindest alles verlieren und alles gewinnen. Und auch, wer reich ist, verbindet in sich als Bürger Armut und Reichtum – gleich dem, wie auch die Polis arm ist gegenüber den in sie integrierten reichen ‚oikoi‘. In der Polis gehören die Menschen im Prinzip allein sich selbst, werden darüber zugleich aber auch herrenloses Gut, reduziert auf Selbstvertrauen und einen individuellen Eigenwert, um den es aber zunächst naturgemäß nicht allzu gut bestellt ist. Stadtluft macht frei, diese Freiheit macht zuerst aber auch arm.²⁸

4. Schuld schafft Zukunft

Die Stadt macht Menschen. So dachten nicht nur die Philosophen unter den Athenern. Im ‚zoon politikon‘, diesem Geschöpf der Stadt, sahen sie den Menschen zu sich gekommen und in seinem (selbst)ursprünglichen Wesen verwirklicht. Aristoteles nannte diesen wahren Menschen auch ein ‚zoon logon echon‘²⁹. Die Autonomie des Menschen erzeugt sich über die Sprache, über seine kommunikative Vernunft, mit der er es versteht, so Aristoteles, „das Nützliche und das Schädliche zu bestimmen und so auch das Gerechte und das Ungerechte“³⁰. Diese sprachlich vermittelte, in den Leidenschaften gründende Urteils- und Wertschätzungsfähigkeit macht dieses Lebewesen zu dem, was es ist. Alles andere ist demgegenüber peripher, so auch seine biologische Verfassung und seine Selbstbehauptungsinstinkte.

²⁶ G. Heinsohn/O. Steiger, a.a.O., S. 87.

²⁷ ebd., 129.

²⁸ vgl. W.D. Enkelmann, Europa – Nichts als ein Versprechen. Eine Nacherzählung. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 692, Dez. 2006, Heft 12, 1107.

²⁹ Aristoteles, Pol. I 2, 1253a, 9

³⁰ Aristoteles, Pol. I 2, 1253a, 14/15

Vielleicht ist Nietzsche derjenige, dem es am besten gelungen ist, diesen Aristotelischen Gedanken auf den Begriff zu bringen. Er übersetzt das ‚zoon logon echon‘ in das „*Thier ... , das versprechen darf.*“ Ein ‚zoon logon echon‘ ist derjenige, der „*sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiß, es selbst gegen Unfälle, selbst gegen das Schicksal aufrecht zu halten*“³¹. Sprache zu haben, heißt demnach, sein Wort verpfänden zu können und beim Wort zu nehmen zu sein. Als ‚zoon logon echon‘ lebt das ‚zoon politikon‘ aus und von dem, was es sich von sich verspricht, und dem, was sich andere von ihm versprechen dürfen. Es lässt so entstehen, was es noch gar nicht gibt, aber getrieben vom Drang, sein Versprechen ein- oder auszulösen, werden kann.³² Aus Wertschätzung wird Wertschöpfung. Nietzsche macht aus dem ‚zoon logon echon‘ einen ‚homo oeconomicus‘ eigener Art. Nicht seine Nützlichkeit bestimmt ihn primär, sondern seine Vertrauens- bzw. Kreditwürdigkeit sowie die Bereitschaft, sich bei seinesgleichen zu verschulden. Das ist seine Existenzgrundlage. Denn nur so kann er die Chance, sich selbst gewinnen zu können, aus eigener Kraft erwirtschaften.

Was aber begründet dieses Vertrauen in sich und diese Bereitschaft zur Verschuldung? Was befähigt das ‚zoon logon echon‘, sein Wort zu geben und zu halten? Welche kreditwürdige Ressource hat es in seinem Wort? Voraussetzung ist natürlich, dass es seine Existenz nicht dem Leben, der Familie, den Göttern oder sonst einer Macht schuldet, sondern frei über sich verfügen kann. Und dann ist es das, was es am meisten hat, wenn es nichts hat, nämlich: Begehren, Wünschen, Wollen. Ein Mensch, der es wagt, sich von sich etwas zu versprechen, ist ein Wollender. Er traut seinem Wollen einiges zu und vertraut sich ihm daher an, zu welchem Ziel es ihn auch führt. Die im Wünschen und Begehren liegenden Energien dienen damit nicht mehr bloß als Mittel nötiger oder auch begüterter Lebenserhaltung und Subsistenzreproduktion. Sie werden aus vorgegebenen Selbstbehauptungszwängen befreit, wahr zu machen und zu schaffen, was allein in diesem Begehren Ursprung und Grund hat. Damit besteht die Freiheit der Polis nicht nur in der freien Entscheidung darüber und in der gemeinsamen Verantwortung dafür, wie man sich mit dem Leben möglichst ge-

³¹ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 5, 291 f.

³² vgl. W.D. Enkelmann, a.a.O., 1108.

schickt und erträglich arrangieren kann. Sie besteht vielmehr darin, über jedes Maß, das die Notwendigkeiten setzen, hinaus Wünschenswerte zu generieren, zu emanzipieren und zu realisieren. Der ganze Reproduktionszusammenhang des Lebens gerät in den Dienst an dieser Wunschentfaltung und ihrer unbedingten Gewinnerorientierung. Vorstellungen, dass die Menschheit ihren angestammten Platz in der natürlichen Ordnung zu erfüllen und mittels ihres Begehrens nichts als ihren Beitrag zur Erhaltung des natürlichen und ideologischen Daseins zu leisten habe, sind damit für die Stadt obsolet.

Wir sehen im Experiment dieser Freiheit überhaupt die Zukunft begründet. Denn hier geht es nicht mehr darum, den Fortbestand dessen, was war und ist, zu sichern. Hier geht es vielmehr darum, die Phantasie und Kreativität des aus solch rein reproduktivem Horizont befreiten Begehrens zu erfüllen. Da Menschen unter dieser Voraussetzung auch etwas noch nie Dagewesenes und Unvorstellbares wollen können, das es aber allein kraft dieses Wollens in Zukunft geben kann, unterscheidet sich die Zukunft von der Vergangenheit. Denn erst damit geht es nicht mehr darum zu perpetuieren, was war und ist. Jetzt lässt sie etwas erwarten, was nicht schon vorgegeben und vertraut ist. Und erst damit ist ‚Zukunft‘ nicht mehr die zu fürchtende, zu vermeidende und auszuschließende, weil sie ja nur eines bringen kann, nämlich den Verlust dessen, was da und vorhanden war. Die Stadt hat also erst jene Zukunft geschaffen, die wir heute ganz selbstverständlich ‚haben‘, um unserer Kreditwürdigkeit willen dringend brauchen und unbedingt verteidigen zu sollen überzeugt sind.³³

Die eigentliche Ressource der ‚politischen Ökonomie‘ liegt in der Kunst des Wollens und in der Bereitschaft, sich und einander darauf Kredite zu gewähren. Sich aufs Spiel zu setzen und darauf zu vertrauen, sich aus eigener Kraft dazu befähigen zu können, wessen es bedarf, um dann auch zu erreichen, was man sich versprochen hat – das ist die Produktivkraft, jene geradezu widernatürlich anmutenden Handlungsfreiheiten und Kunstfertigkeiten zu entwickeln, zu denen es die Menschheit bis heute gebracht hat. Im Kredit gründet das Handeln, im Vertrauen auf das Können die Stadt. Die Stadt lebt daher stets und prinzipiell mehr von der Zukunft, die sie sich

³³ vgl. A. Suchanek, Überlegungen zu einer interaktionsökonomischen Theorie der Nachhaltigkeit (PDF). In: www.wcge.org

erschafft, als von der Vergangenheit, aus der sie kommt. Die Stadt ist spekulativ, ein steter Kredit bei sich selbst. Sie muss sich, um aus sich heraus entstehen und überleben zu können, verschulden, bei sich, ihrer Zukunft, bei der Natur und der Welt.

5. *Das Allintegrativ der Kreditmaschinerie*

Das urbane Wunsch- und Freiheitsprinzip hat sich bis in die Moderne über alle Stadtgrenzen hinaus expansiv zum universalen Weltprinzip ausgedehnt. Die Städte reterritorialisierten sich durch Markt und Fernhandel sowie ihre säkularisierte Rationalitätskultur in einer alle Meere überwindenden und tiefgreifenden Landnahme, die letztlich in der Verstaatlichung der Welt kulminiert. Auch das ländliche Leben kommt heute weltweit ohne die regionalen städtischen Zentren, durch die es an das Weltmetropolensystem angeschlossen ist, nicht mehr aus, es sei denn, es verharrt in jenem ursprünglichen theomorph-mythischen Paradigma der Naturverwirklichung, in dem es aber kaum mehr überleben könnte. ‚Politik‘ ist Weltpolitik, wird zwar noch immer vorzüglich in Städten gemacht, doch scheint ihrer Rationalität dieser Unterschied zwischen Stadt und Land nicht mehr wesentlich. Und die Ökonomie ist global durch und durch Kreditwirtschaft geworden. Reproduktive Bedürfnisbefriedigung ist nur mehr Mittel zum Zweck, durch naturwissenschaftliche und technische sowie politische und soziale Kompetenz neue Wünschenswerte zu generieren und erreichbar zu machen. Genauer noch ist sie eine Ökonomie der Kredite auf Kredite, der Spekulation auf Spekulationen, deren Zukunftswert und Deckung über eine endlose Kette des Vertrauens ins Vertrauen und in Dinge, die allein dadurch seriös erscheinen, weil Vertrauen in sie investiert wird, nicht mehr zu überblicken ist.³⁴

So fragt sich mancher, ob diese einmal große Produktivität entfesselnde Wirtschaftskonzeption inzwischen nicht ein kaum mehr zu verantwortendes Vabanquespiel geworden ist und nur noch durch einen gnadenlosen Raubbau an ‚Humankapital‘ und an der Produktivität der Natur, alles in allem also gerade an der Zukunft, die zu schaffen ihr großer Vorzug ist, am Leben erhalten werden kann. *„Im Willen zum Immer-Weiter sind Zwang und Spontaneität untrennbar ineinander verschmolzen, sodass sich“*, so Sloterdijk, *„nie*

³⁴ vgl. Le Monde diplomatique, Atlas 2003, 33; St. Brunnhuber, H. Klimente, Wie wir wirtschaften werden, Frankfurt/Main 2003.

*mehr sagen lässt, ob die Spirale ihre Dynamik eher aus Könnenwollen oder Könnenmüssen zieht – gewiss ist nur, dass ihre Schwungmasse immer subjektiver, also kompetenzhafter, wird, sodass sich Könnenwollen in Wollenkönnen und Könnenmüssen in Müssenkönnen verwandelt*³⁵. In die Sprache der Spieltheorie übertragen heißt das: Das Spiel muss weitergehen, Endspiele sind darum willen zu vermeiden. Mit Sloterdijk fragt sich allerdings, ob es nicht bereits das Endspiel ist, das sich hier nunmehr in die Länge zieht, um das endgültige Ende dieses Endens – falls dies möglich wäre: – ins Endlose hinauszuzögern.

Die Dialektik der Kreditwirtschaft, für die Zukunft von der Zukunft zu leben, kann Zukunft generieren, das hat sich bewiesen. Damit ist sie aber nicht davor gefeit, dass diese Freiheit der Zukunftserwartung wieder in einen Zwang zur Reproduktion nun dieses Wunschsystems umschlägt. Freiheit und Notwendigkeit verschmelzen ununterscheidbar ineinander und die Funktionalität der kreditwirtschaftlichen Produktionsmaschinerie saugt jeden Menschenwillen in sich auf und zwingt dazu, um jeden Preis auf die Zukunft zu spekulieren und sie damit auch zu verspekulieren. Bestandswahrung und Fortbestand der Gegenwart gingen auf diese Weise auf Kosten ihrer Zukunft. Man hofft auf sie, man investiert wieder und wieder in diese Hoffnung, um sie nicht zu verlieren, da der ganze Betrieb darauf angewiesen ist und von ihr zehrt, bis keiner mehr die Perpetuierung dieser Hoffnung auf die Zukunft von deren Eintreten unterscheiden kann. Am Ende flieht sie (vor) uns. Ende der Geschichte in einer Gegenwart, die über sich nicht mehr hinauskommt. Schon heute fällt es schwer zu entscheiden, ob die systemimmanenten Bilanzen nicht einem kollektivem Selbstbetrug Vorschub leisten und mehr beschwören, als sie beweisen, dass sich der Einsatz gelohnt hat.

Allen Zweifeln zum Trotz ist jene autonom gewordene Kreditmaschinerie vielleicht nicht der verlässlichste, so aber heute doch ein unumgänglicher Realitätsgenerator. Denn jenseits dieser Kreditwirtschaft scheint es nur noch Armut, Unterentwicklung und Ausbeutung zu geben, Kampf ums Überleben und fortwährenden Ausschluss von der Partizipation am Weltgeschehen. Einen Ausweg bietet allein der Einstieg in die Kreditwirtschaft, z.B. in Form des Kleinkreditwesens, für das Muhammad Yunus 2007 den

³⁵ P. Sloterdijk, Das Zeug zur Macht. In: G. Seltmann/W. Lippert (Hg), Entry Paradise, Basel/Boston/Berlin 2006, 98-111, 99.

Friedensnobelpreis erhielt. In ungleich viel größerem Ausmaß jedoch saugt diese Ökonomie die Landbevölkerung aus ihren angestammten Lebensräumen in die Städte. Statt der Produktivkraft der Natur oder ihrer Traditionen anvertraut zu bleiben, setzen sie damit dann alles auf eine Karte, nämlich auf den kaum kalkulierbaren Kredit, den sie mit ihrer Flucht in die Stadt bei ihrer Zukunft aufnehmen.

Doch wohin geraten sie auf diesem Wege? Sie entrinnen einem Leben, das alles für die Subsistenzreproduktion aufzehrt oder mit dem in ihnen selbst manifestierten Überfluss nichts anzufangen weiß. Sie ergreifen ihre Chance, etwas wollen zu dürfen. Wie aber ist es um ihre Chance bestellt, tatsächlich über den Überlebenskampf hinauszukommen, statt, wie gehabt, alles in ihn investieren zu müssen? Sie kommen, wenn sie Glück haben, in eine neue, in vielerlei Weise imponierende Welt, die ihnen tatsächlich große Chancen und Wohlstand beschert. Sie werden ihre Erfolgchancen vielleicht sogar um so besser zu nutzen wissen, je schneller sie begreifen, wie sehr inzwischen auch in dieser neuen Welt der Spekulation auf die Zukunft der Kampf ums Überleben tobt und nur umso intensiver die Notwendigkeit das Bewusstsein beherrscht, nahezu um jeden Preis dafür sorgen zu müssen, dass der Betrieb weiter läuft.

Nicht alle jedoch, die es in die Städte treibt, werden in dieser Weise Partizipanten und Akteure zumindest vorläufig noch glückender Kreditwirtschaft. Die meisten von ihnen vergrößern die Megalopolen unserer Zeit sowohl territorial als auch sozial und ökonomisch in eine kaum mehr begreifliche und erfahrbare Grenzen- und Maßlosigkeit. In Folge dieser Landflucht haben die Megacitys mit jener ursprünglichen Idee der Stadt vielleicht kaum mehr etwas gemein. Eher verkörpern sie eine Art unersättlicher Gleichschaltung zwischen Wollen und Müssen, zwischen subsistenzeller Naturauslieferung und schöpferischem Selbstbewusstsein. Die Selbstunterscheidung der Stadt vom Land, die einst so große Produktivkraft entwickelte, weil sie die Armut ins Recht setzte und dadurch ungeheuer dynamisierte, verfällt wieder einer begriffslosen und monotonen Differenzlosigkeit, auf die mit wechselweiser Selbstghettoisierung in Abfall und Elend einerseits und ‚gated communities‘ des Wohlstands andererseits reagiert wird. Die Zunahme an ‚no-go-areas‘ untergräbt die potentielle Leistungsfähigkeit des ‚Grenzverkehrs‘ der Lebensarten. Und die endlosen, in sich dörflich strukturierten Slums und Favelas an den Peripherien der

urbanen Zentren veranschaulichen die Wahrheit des Landlebens vielleicht besser als die Postkartenidyllen, die die Touristen nach Hause schicken.

6. Die Peripherie der Städte

War einst die Stadt Inbegriff des guten Lebens und, etwa im Mythos des ewigen Jerusalem, Symbol des Paradieses, so hat sich das in der Moderne umgekehrt. Heute wird das Paradies stark auf das Land und die Natur projiziert. Unter Ökologen wird das Ideal reproduktiver Subsistenzökonomie gefeiert. Und Stadtplaner begannen, das Land und die Natur wieder in die Städte zurückzuholen. „Eine Aufreibung von Häusern längs der Verkehrsstraße darf [...] nicht mehr zugelassen werden.“ Zu berücksichtigen sei, „dass die moderne Technik durch konzentrierten Hochbau bei großer Wohndichte und weiten Bauabständen die Anlage von ausgedehnten Grünflächen gestattet“, hieß es etwa in der wegweisenden ‚Charta von Athen‘ des Congrès Internationaux d’ Architecture Moderne von 1933³⁶. Nach 1945 setzte ein regelrechtes Denken der Verländlichung der Städte ein, dessen visionäre Tendenz mit nur geringer Übertreibung als Abschaffung der Städte bezeichnet werden kann. Wohnen im Grünen wurde zu einem Ideal der Erweiterungsplanung urbaner Ballungsräume. Die Szene sprach von ‚Stadtlandschaften‘, die es zu gestalten gälte, ohne dass die Mesalliance dieser Begriffspaarung nachhaltigen Widerspruch erregte. Erst in den letzten Jahren restituiert sich unter den Stichworten des ‚new urbanism‘ und der ‚vernetzten Stadt‘ zusehends ein wieder urbaneres Gestaltungsbewusstsein. „Die vernetzte Stadt umfasst eine Vielzahl von Wechselwirkungen ... Das beinhaltet ... Verbindungen zwischen einer Vielfalt urbaner Funktionen, Infrastrukturnetzen sowie Informations- und Kommunikationstechnologien ... Die Städte [werden] wirtschaftlich erfolgreich sein, die aus ihren Wettbewerbsvorteilen Nutzen ziehen können. Ein hohes Maß an Vernetzung auf vielen Ebenen wird sich als besonderer Gewinn herausstellen.“³⁷

Die Welt hat es zur Unterscheidung von Stadt und Land gebracht, indem sie die autonomen Städte erfand. Früher errichteten die Städte Mauern um sich. Sie versuchten sich zu schützen gegenüber Angriffen aus dem Lande, vor allem seitens der Landesherren, aber auch davor, beliebig von der ländlichen Bevölkerung überrannt zu werden. Auf der anderen Seite schlossen

³⁶ zit. aus: W. Pehnt, Das Ende der Zuversicht. Architektur in diesem Jahrhundert. Ideen – Bauten – Dokumente, Berlin 1983, 344 ff.

³⁷ Die neue Charta von Athen 2003, a.a.O., 4 u. 9.

sie sich in sich ein, um den landesherrlichen Regierungen keinen Anlass zu geben, sie wegen des Privilegs einer gegenüber dem Versorgungs- und Verteilungsprinzip der Fürsten relativ freien ‚Marktwirtschaft‘ anzugreifen.³⁸ Der Unterschied zwischen Stadt und Land spitzte sich immer wieder zu einem Gegensatz zu, der mal zu Gunsten der einen Seite und mal zu Gunsten der anderen entschieden wurde. Heute lässt sich dieser Unterschied nicht mehr einfach territorial fassen. Er muss systematisch bestimmt werden, sollen nicht alle Grenzen ins Indifferente verschwimmen.

Die ungestaltete Verfassung der Peripherien der Städte, diese oft unwirtschaftlichen Ausbreitungen all dessen, was man nicht in der Stadt haben will, oder die verwahrlosten Ansammlungen derer, die sich die Stadt nicht leisten können, sowie die gesichtslosen Ansiedlungen jener, die es in der Stadt nicht aushielten, symbolisieren die Schwierigkeit, diesen Unterschied vernünftig zu begreifen. Wo findet die Maßlosigkeit der Welt ihr Maß? Wo ist die Grenze der Stadt, wo die des Landes? Sicher ist es die Differenz zwischen Differenz und Differenzlosigkeit, die aus dem Niemandsland der Entfremdung eine Kultur der Aneignung macht. Doch ist diese Differenz nicht einfach mit dem Lineal festzulegen. Vielmehr gestaltet sie sich aus einem offenen Wechselspiel. *„Was autochthon war, wird fremd, was fremd war, wird autochthon.“*³⁹ Die Stadt, die künstliche und ausgedachte, das ewige Utopia und Artefakt der Phantasie, bleibt mit ihrer Individualität und funktional Leitgestirn für die Vormacht des Wünschens und der Kreativität über Selbstbehauptung, Subsistenzproduktion und die Kreisläufe der Wiederverkehr des Immergleichen.

³⁸ vgl. M. Hutter, Wie der Überfluss flüssig wurde. Zur Geschichte und zur Zukunft der knappen Ressourcen. In: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 5 (1999), H.1, 42.

³⁹ G. Deleuze/F. Guattari, a.a.O., 118.