

Die Herrschaft der Vorstädter

Menschenbilder in der Großstadtdiskussion

Ist es nicht merkwürdig, daß die Diskussion über das Dorf niemals ohne einen Vergleich mit der Stadt oder mit dem Städtischen auskommt? Vielleicht hat *die* Stadt für *das* Dorf schon immer *das andere* schlechthin bedeutet. Der Prozeß der Urbanisierung, in dem sich die Dörfer historisch seit mehr als einem Jahrhundert befinden, legt es als Begriff zumindest nahe, daß der ferne Horizont Stadt, in dem sich das Dorf quasi stets unerreichbar spiegelte, daß dieses andere schließlich aufgehoben wird.

Die Frage nach *dem Städtischen* der sich verstädternden Dörfer muß in einer kulturanthropologischen Untersuchung über das hinausreichen, was Planungswissenschaften am Dorf interessiert, denn es genügt nicht, um einen statischen Strukturbegriff kreisend, den vorwiegend ökonomisch und technisch bezifferten Wandel um einige *soziale* oder *kulturelle* Aspekte anzureichern. Das vorangegangene Kapitel hat deutlich gemacht, wie für planungsbezogene Disziplinen die Menschen in den Dörfern weitgehend unbekannt bleiben.

Wenn Urbanisierung eine Verstädterung des Lebens unabhängig vom konkreten Ort eines Menschen bedeutet, ist nach den Mustern für dieses städtische Leben - und auch nach den *Vorbildern* des sich verstädternden Menschen - zu fragen. Wie existieren, gestalten, entscheiden, kommunizieren und orientieren sich Menschen in städtischen Gesellschaften und städtischen Umwelten? Auf diese Frage sollen sieben Theoretiker antworten, wie sie in diesem Kapitel aufgerufen werden.

Die Diskussion über die Stadt, und gemeint ist damit *Großstadt*, ist in Deutschland älter, als die Großstadt selbst¹. Erst seit dem letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts führt reale Erfahrung zur Reflexion über den konkreten Sachverhalt. Seitdem spannt sich der Bogen einer Stadtdiskussion, auf dem Namen wie Georg Simmel, Hans Paul Bahrdt und Alexander Mitscherlich eingraviert sind. Sie stehen für die Beschäftigung mit einem Phänomen, das - ausgehend von der spezifischen Verdichtung der Siedlungsform und seiner baulichen Materialisation - zunächst deshalb Interesse geweckt hat, weil es etwas aufwies, das für die neu aufgekommene Massengesellschaft stand. Die Frage nach den besonderen Lebensbedingungen für die Menschen war eng damit verbunden.

In der internationalen Stadt-Diskussion stellen Wissenschaftler wie Louis Wirth, Henri Lefebvre und Lewis Mumford nun schon historische Trittsteine dar. Richard Sennett ist es, der in jüngster Zeit den vielleicht anregendsten Beitrag erbracht hat. Diese Autoren gehören verschiedenen wissenschaftlichen Traditionen an und vertreten unterschiedliche gesellschaftsphilosophische Positionen. Was sie zusammenführt ist zunächst die

1. „Gegen die industrielle Großstadt ist bereits polemisiert worden, ehe es sie wirklich gab“, bemerkt Bahrdt (Die moderne Großstadt. 1961, S. 16) mit Blick auf Wilhelm Heinrich Riehl.

Vorstellung, daß die Stadt dem Menschen eine besondere, und - von der Idee Stadt her gesehen sogar - recht adäquate Lebensperspektive bietet. Dies begreift letztlich das Bild einer liberalen Gesellschaft mit ein. Der Umgang mit den Wahlmöglichkeiten erbringt spezifische Lebensformen und Kulturtechniken. Gibt es, diese Überlegung weitergeführt, den *städtischen Menschen* als anthropologische Kategorie?

Man kann den Großstadtmenschen sicherlich als gesellschaftliche Figur verstehen. Da sie von keinem der genannten Autoren zentral vorgeführt wird, ist man als Leser gezwungen, sie aus den Texten gewissermaßen studierend herauszupräparieren. Dies setzt einen spezifischen Lektüreprozeß voraus: erst recherchierendes, fragendes Lesen kann zur Chance verhelfen, aus den Darstellungen der verschiedenen Theoretiker jenen *städtischen Menschen* herauszumodellieren - als Typus, der recht heterogen anmutende *Charakterzüge* in sich vereinigt, der unter spezifischen Rahmenbedingungen der Verdichtung und Verknappung von Raum, der Dissoziation von Gesellungsformen, der Handhabung von Zeit spezifische Perspektiven entwirft und eine entsprechende Handlungspraxis entwickelt.

Obwohl die Großstadtdiskussion ihren Bezugsrahmen einmal durch die baulich-siedlungsspezifisch-historische Form *Stadt*, zum anderen durch *Gesellschaft* - sei es nun eine lokale Stadtgesellschaft oder die umfassende Industriegesellschaft - markiert, lohnt sich dieser Versuch, klassische Urbanitätsdenker auf ihre *Menschenbilder* hin zu befragen: Wie sehen sie je die Menschen in *ihrem* Typus von Stadt handeln, einzeln und miteinander? Welche Chancen zur Verwirklichung welcher Bedürfnisse und welche Perspektiven von Glück bekommen sie zugeschrieben? Wie werden die jeweiligen Idealstädte charakterisiert und welche Stadtideale sind, im Verlauf ihrer historischen Entwicklung, zu kümmerformen depriviert?

Die aufgerufenen Autoren lassen sich nicht eindeutig einer Wissenschaftsdenomination zuordnen. War Georg Simmel Soziologe oder war er Philosoph? War der gelernte Industriesoziologe Bahrnt denn zuständig für die Analyse von Urbanität? Ist Richard Sennett ein sozialpsychologisch argumentierender Politologe oder ein soziologisch argumentierender Kulturhistoriker? Keiner der in diesem Kapitel Diskutierten ist Anthropologe. Doch in ihren Werken erfahren wir sehr vieles über die Existenz des Menschen in der Stadt. Sie wurden unter dem Aspekt ausgewählt, daß sie einen Beitrag leisten zur kulturanthropologischen Diskussion der Frage: Welche Chancen haben Menschen, sich in städtischem Kontext eine Lebensumwelt anzueignen? Dabei bildet die Freiheit des handlungsautonomen Menschen die Darstellungslinie für Simmel und Wirth. Der Stadtmensch zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ist das Thema von Bahrnt und Sennett. Neurose des städtischen Menschen im Verhältnis zu seiner Stadt ist der Befund Mitscherlichs. Konformität ist das Stichwort für Lefebvre und Mumford.

Freiheit, Öffentlichkeit, Neurose, Konformität. Diese vier Hauptworte erklären keineswegs definitiv die Beschaffenheit *des städtischen Menschen*. Sie deuten vielmehr eine Spanne der Anpassungsnotwendigkeiten und Anpassungsfähigkeiten von Menschen in veränderten Verhältnisse an, die gemeinhin *städtisch* genannt werden. Das je eigene *Zeitgefühl* der Autoren reicht beinahe über das 20. Jahrhundert hinweg, in dem die Industrialisierung richtig greift.

Die Großstadtdiskussion als Ideengeschichte beginnt mit der Beschreibung einer Hoffnung jenseits aller Dissoziationseffekte und sie ist auch Signal für ein amerikanisches

Jahrhundert: Menschen erkennen und nutzen Stadt als Erweiterung ihres Handlungshorizonts. Die Lösung aus traditionellen Bindungen wird von Simmel und Wirth nicht als quälende Weltverlorenheit, sondern als Weltoffenheit und als Chance zur Individuation gedeutet. Man kann darin eine auf den einzelnen gewendete Qualität des gesellschaftlichen Prinzips Öffentlichkeit erkennen, wie es so eindrucksvoll von Bahrdt als Spezifikum von Stadt in die Diskussion eingeführt wird, dessen Entwicklung aber als *chronique fatale* nachfolgende Autoren beschäftigt: Der Typus des freien, selbstbewußten Stadtbürgers wandelt sich zu einem Menschen, der - von den Bürokratien der demokratischen Massengesellschaft bedrängt (Mumford) - im Konsumismus Zuflucht sucht (Lefebvre) und sich in die Vor- und Trabantenstädte, in die urbane Peripherie zurückzieht (Sennett). Einige Kilometer weiter noch, wo das Land schön zu werden beginnt, haben sich die städtischen Eliten schon seit längerem anonym etabliert, und einer nachwachsenden Stadtbevölkerung fehlt das diskursive Pendant (Mitscherlich).

Dieser Prozeß von *Ent-Städterung* wird von einem Teil der Autoren als Weg aus der Stadtbürgerlichkeit in die Kleinbürgerlichkeit gezeichnet, am prononciertesten von Lefebvre und Sennett. Damit ist kein sozialer Abstiegsprozeß einer gesellschaftlichen Gruppe gemeint, sondern die Nivellierung der Kultur des Zusammenlebens. Der Rückzug in die Privatheit läßt städtische Prinzipien und Tugenden verkümmern oder sich - für neue Generationen möglicher Stadtbewohner - gar nicht erst ausformen. Dazu gehört das gelebte Wechselverhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit, dazu gehört das offene diskursive Ausfechten von Interessengegensätzen, und dazu gehört eine kompetitive Freimütigkeit der Ideenproduktion. Die Stadt als Ort der „institutionierten Zivilisiertheit“ (Sennett) begibt sich ihrer Qualitäten, und die Gesellschaft wird zu einer „urbanen“ Gesellschaft, vermindert um eben diese Qualitäten. Die Proximität von Vorstädten und Stadt ist also nicht eine geographische, sondern eine kulturelle Distanzierung von den *klassischen* städtischen Idealen, für die noch die griechische Polis als stets exemplarischer Ort erscheint (Mumford).

Wird sie eben nur eine *urbanisierte* Gesellschaft?

Bedeutet die Nivellierung nach unten - vom Standpunkt der einstigen stadtbürgerlichen Elite und ohne Prüfung ihrer Legitimation aus betrachtet - in ihrer Wirkung tatsächlich eine Verkleinbürgerlichung? Warum bringt sie, wie Mitscherlich sagt, den „Schrumpfbürger“ hervor? Die Diskussion derartiger Fragen wird, vermehrt um andere Aspekte, die vorliegende Arbeit beschließen.

Die *Herrschaft der Vorstädter*, und das sind die Mittelschichten in einem weltweiten Suburbia, meint die Hegemonie ihrer dort anzutreffenden Lebensstile für die gesamte Gesellschaft. Charakteristisch dafür sind Sicherheitsbedürfnis, Risikolosigkeit, Sauberkeit, Suche nach sozialer Homogenität, eine *mittlere* Ästhetik sowie eine lediglich lokalistische Handlungsperspektive.

Dabei fängt es nicht ohne Hoffnung an.

I. Der „befreite“ Mensch

Ichdissoziation und Handlungsautonomie:

Georg Simmels Charakteristika des Städters

Georg Simmels geschichtsphilosophische Betrachtung über „Die Großstadt und das Geistesleben“ wurde 1903 veröffentlicht. Vergegenwärtigt man sich die Entstehungszeit, dann sind ihr mehrere Jahrzehnte einer zweiten Phase der industriellen Revolution in Deutschland vorausgegangen, die mit der Reichsgründung 1871 einen erneuten An Schub bekommen und in der *Gründerzeit* vor allem erhebliche Umbrüche in den Städten, nämlich explosionsartige Steigerungen von Einwohnerzahl und -dichte infolge der Landflucht gebracht hatte. Seit der Mitte des Jahrhunderts hatte es bereits eine Großstadtdiskussion gegeben, hauptsächlich um das *Manchestertum* und die großstädtische Konzentration von Arbeitern. Ihr folgte seit den 1870er Jahren eine zweite Welle der Auseinandersetzung, an der nicht nur Protagonisten der Arbeiterbewegung (Engels, Bebel, Liebknecht), sondern, frühzeitig, auch bürgerliche Zivilisationskritiker (Riehl) und konservative Sozialreformer (Sohnrey) beteiligt waren².

Zur Jahrhundertwende ist die Kritik an der Großstadt an einem Höhepunkt angekommen, und noch bevor mit dem expressionistischen Jahrzehnt (1910 bis 1920) eine massive Hinwendung auch der Künste, vor allem der Lyrik zum Thema Großstadt erfolgen wird, gibt es einen soziologischen Klärungsversuch, der inmitten einer höchst aufgebrachten Zeit durch seine gelehrte Leidenschaftslosigkeit besticht³: Georg Simmel

2. Vgl. Rohls: Großstadt – Wohnungsfrage – Arbeiterkultur. 1982. Das Thema Großstadtfeindlichkeit ist verschiedentlich aufgearbeitet worden, hauptsächlich von Bergmann unter Spiegelung der korrespondierenden Agrarromantik. Die exponiertesten Positionen haben demnach der Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl (geb. 1823), der Statistiker Georg Hansen, der Journalist und Privatgelehrte Otto Ammon (geb. 1842) sowie der Lehrer und Journalist Heinrich Sohnrey (geb. 1859) innegehabt. Großstadtfeindlichkeit als publizistisches Programm kumuliert nicht nur in einer allgemeinen Dekadenz- und Untergangsstimmung des fin de siècle, sondern auch in der Gründung der verschiedensten Reformbewegungen wie 1896 diejenige des Vereins für ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege mit dem Ziel, Landflucht durch die Schaffung eines neuen *Landbewußtseins* zu verhindern. Etwa gleichzeitig erfolgt die Gründung der – literarischen – „Heimatkunst“-Bewegung durch Friedrich Lienhard und Adolf Bartels. 1904 gründet E. v. Rudorff den Bund „Heimatschutz“. Ebenfalls um die Jahrhundertwende wird die Importierung der Gartenstadtbewegung aus England registriert. Nicht vergessen werden sollen Jugendbewegung und Lebensreformbewegung.

„Großstadt“ in dieser Epoche zieht etwa die folgenden negativen bis dämonisierenden Zuschreibungen auf sich, wie sie – verstreut – in der Untersuchung von Bergmann aufzufinden sind: Sammelbecken des sozialrevolutionären Proletariats; Grab der Menschheit; Stätte der Perversion, Verderbtheit, Entartung, Sittenlosigkeit, des zersetzenden Einflusses auf die Künste; Ort der Ausstrahlung dieses Einflusses auf das umliegende Land und die deutsche und europäische Eigenart; Ort der Geldwirtschaft, die das Bauerntum zerstört; Ort der physischen und psychischen Entartung vor allem der höheren Stände; Ort der Überzivilisation, der einseitigen Gehirnarbeit, der Nervosität, des Entzugs der Natur, der Unfruchtbarkeit und damit der Gefährdung der nationalen Wehrkraft; Ort von Anonymität, Ratlosigkeit, Unruhe, Schmutz, Krankheit; Nest der Sozialdemokratie. Vgl. Bergmann: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft. 1970.

3. Vgl. die sehr kenntnisreiche und Simmels Aufsatz über die Stadt in Textauszügen mit einbeziehende literaturwissenschaftliche Edition von Vietta: „Lyrik des Expressionismus“. 1976, bes.

(1858 - 1918) wendet sich als einer der ersten Vertreter der sich neu entwickelnden Wissenschaft von der Gesellschaft dezidiert dem neuen Thema Großstadt zu. Den Ausgangspunkt für Simmels Soziologie könnte man als einen anthropologischen charakterisieren, da nicht die Gesellschaft als Struktur, sondern als dynamisch-prozeßhaftes Bild Gegenstand der Betrachtung wird, in dessen Mitte der handelnde Mensch steht: „Simmel geht aus von der deutschen Theorie der Geisteswissenschaften, nach der sich das Individuum in einem geschichtlich-gesellschaftlichen Raum als Subjekt, als verantwortlich Handelnder bewegt. Nach dieser Theorie orientiert sich das Individuum an den Ordnungen, die es in Form von kulturellen Systemen, Weltanschauungen, politischen oder wirtschaftlichen Wertordnungen vorfindet. Auch hier ist menschliches Handeln geordnet, in seiner Struktur geprägt von überindividuellen Systemen, die dem Individuum einen Sinnzusammenhang all dessen vermitteln, was für sein Handeln bestimmend ist“⁴. Als kulturanthropologisch erweist sich diese Position im nächsten Schritt: Simmel beläßt es nicht bei einer Beschreibung der kulturellen Systeme, Weltanschauungen, Ordnungen und Bedeutungen, sondern beobachtet die Handlungsfähigkeit des Menschen weiter: Wie stellt er sich, agierend in einer konkreten Gruppe und in einer gegebenen historischen Situation, auf die Umwelt ein und wirkt auf diese zurück⁵?

So gesehen, könnte sich aus einem Text über die Großstadt und ihr *Geistesleben*“ sehr gut ein *Menschenbild* ermitteln lassen. Was ist das für ein Mensch in der Großstadt, den Simmel 1903 beschreibt? Das Individuum hat programmatisch den Anspruch, seine

S. 30 ff.

Eine Fußnote zur Fußnote: 26 der 40 insgesamt von Vietta aufgenommenen Autoren des Expressionismus lebten in Berlin; fünf waren dort geboren (Blass, van Hoddis, Kanehl, Lichtenstein, Rubiner), sechs kamen aus anderen Großstädten nach Berlin (Becher [München], Ehrenstein [Wien], Däubler [Triest], Scheerbarth [Danzig], Lasker-Schüler und Wegner [Elberfeld]), 19 kamen aus der Provinz nach Berlin (aus Provinzzentren wie Augsburg [Brecht], Münster [Stramm], Halle/Saale [Wolfenstein], aber auch vom *flachen Land* wie Varel [Hardekopf] oder Crossen [Klabund]). Berlin war für manche der zugezogenen Literaten zunächst Universitätsstadt und band mit seinen intellektuell-literarischen Milieus (Franz Pfempfers „Aktions“-Kreis; Waldens „Sturm“-Kreis; Neuer Club, Neopathetisches Cabaret) zu längerem oder dauerndem Aufenthalt. Andere Expressionisten suchten Berlin, aus der Provinz kommend, gerade wegen dieser Milieus, die ihnen z. T. auch existenziell (als Herausgeber, Redakteur usw.) Heimat boten. Von den insgesamt 17 expressionistischen Lyrikern, welche die Großstadt zu ihrem Thema machten, liefert Berlin für 14 den Erfahrungshintergrund. Die Hälfte von ihnen wiederum kommt vom *flachen Land*; viele verarbeiten, manchmal kaum älter als 20 Jahre, ihr Berliner Großstadterlebnis. Der für sein gesamtes lyrisches Werk von der Metropole wohl *inspirierteste* ist der 1887 im schlesischen Hirschberg geborene Georg Heym, dessen Familie 1900 nach Berlin übersiedelt, wo er zwischen den Anforderungen des Vaters nach einer juristischen Karriere und den eigenen künstlerischen Intentionen einen Weg sucht. Großstadt ist für Heym krudes Terrain, Schlachtfeld, dämonisierbare Idylle der Masse. Vielleicht ist sie ein stellvertretendes Tableau, worauf der Konflikt mit dem Vater, aber auch die Erinnerung an eine heilere Welt der Kindheit eingezeichnet wird. Man kann Heyms bekanntestes Gedicht („Der Gott der Stadt“) unter diesem biographischen Blickwinkel deuten, in ihm finden sich sowohl Hinweise auf den bedrohlichen Vater als auch auf eine provinzielle Peripherie, die sich der Macht der Stadt noch immer entzieht.

4. Rüegg: Soziologie. 1970, S. 42. Das Individuum ist bei Simmel Ausgangs- und Fluchtpunkt aller sozialen Erscheinungen: „Das Soziale existiert gar nicht als solches, sondern nur als Wechselwirkung zwischen den Individuen... . Nicht mehr die Gesellschaft bildet den eigentlichen Gegenstand der Soziologie, sondern die ‚Vergesellschaftung‘, der Kosmos sich wechselweise tragender Beziehungen von Mensch zu Mensch“. Landmann: Einleitung. 1957, S. XIII.

5. Vgl. Rüegg: Soziologie. 1970, S. 43.

Selbständigkeit und seine Eigenart gegen die „Übermächte der Gesellschaft“ (227)⁶, gegen das geschichtlich Ererbte, gegen die äußerliche Kultur und Technik des Lebens zu bewahren. Wenn der Mensch einst gegen die Natur zu kämpfen hatte, um seine leibliche Existenz zu sichern, hat er sich heute gegen andere, „gesellschaftliche Übermächte“ zu verteidigen, gegen Traditionen, Kultur und Zivilisation. In der Entwicklung der letzten zweihundert Jahre erkennt Simmel ein Grundmotiv, nämlich den „Widerstand des Subjekts, in einem gesellschaftlich-technischen Mechanismus nivelliert und verbraucht zu werden“.

Dies ist das historische Szenario. Weshalb wendet Simmel den Blick auf die Stadt? Es ist eine exemplarische Frage nach den Binnenbedingungen des spezifisch modernen Lebens. Denn es gibt es nicht nur Revolutionen und Reformen, es gibt stets noch die „Anpassung der Persönlichkeit, durch die sie sich mit den ihr äußeren Mächten abfindet“.

Simmels Thema ist also der Mensch in seinen Abhängigkeiten von den gesellschaftlichen Mächten. Es geht um ein Machtverhältnis und damit um die Konditionen für Freiheit. Es gibt für Simmel einen „Typus großstädtischer Individualitäten“; demnach hat sich in einer relativ kurzen Zeit der Großstadtgenese schon eine Kategorie herausgebildet: der städtische Mensch. Es ist nicht schwer, diesen Typus zu synthetisieren in der am schnellsten wachsenden Stadt Europas, die 30 Jahre zuvor noch 826.000 Einwohner hatte und nun auf die zweite Million zugeht.

Es scheint auch nicht schwer, uns jetzt einen gut 40jährigen Berliner Gelehrten der Jahrhundertwende vorzustellen, wie er sich über die Innerlichkeit des modernen Lebens beugt und sie betrachten will. Erster Befund: „Steigerung des Nervenlebens“. Das meint den „raschen und ununterbrochenen Wechsel äußerer und innerer Eindrücke“ (228). Zur Erklärung dienen Simmel „psychologische Grundlagen“; das ganze Erklärungsverfahren mutet physikalisch an: „Der Mensch ist ein Unterschiedswesen, d.h. sein Bewußtsein wird durch den Unterschied des augenblicklichen Eindrucks gegen den vorhergehenden angeregt; beharrende Eindrücke, Geringfügigkeit ihrer Differenzen, gewohnte Regelmäßigkeit ihres Ablaufs und ihrer Gegensätze verbrauchen sozusagen weniger Bewußtsein, als die rasche Zusammendrängung wechselnder Bilder, der schroffe Abstand innerhalb dessen, was man mit einem Blick umfaßt, die Unerwartetheit sich aufdrängender Impressionen.“ Das hohe Reizvolumen in der Großstadt nun führe zu einem „hohen Bewußtseinsquantum, das sie uns wegen unserer Organisation als Unterschiedswesen abfordert“, und damit zu jener Steigerung des Nervenlebens. Die rasche Aufeinanderfolge wechselnder Eindrücke „verbraucht“ viel Bewußtsein - mehr als das gleichförmigere Leben in der Kleinstadt oder auf dem Land. *Bewußtsein* erscheint als eine spezifische Energie des Menschen.

Stadt gilt Simmel also als der Ort des Verstandes, Verstand besetzt die obersten Schichten der Seele. Land steht dagegen für Gemüt und Gefühl, angesiedelt in den

6. Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben. In: Simmel: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. 1957, S. 227. Im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert, wobei der Seitennachweis unmittelbar nach der Belegstelle in Klammern erfolgt. Da der Text in der Regel konsekutiv erörtert wird, werden die jeweiligen Fundstellen jeweils nur dann belegt, wenn sich die Seitenzahl geändert hat. Simmels nur wenige Seiten umfassender, jedoch sehr *dichter* Vortragstext wurde erstmals veröffentlicht in dem von T. Petermann herausgegebenen Band „Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze der Städteausstellung“ (Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden 1903), der mir leider nicht zugänglich war.

unbewußteren Schichten der Seele. Angesichts der ständigen Umwälzungen, der „Diskrepanzen seines Milieus“ „schafft der Typus des Großstädters ... sich ein Schutzorgan gegen die Entwurzelung“; nicht mit Gemüt, sondern mit Verstand reagiert er darauf. Simmels Vorstellung einer mechanistischen Reaktionsweise ist für ein *Menschenbild* nicht ohne Bedeutung, denn das Unterschiedswesen ist auch Vergleichswesen, und die psychische Leistung des permanenten Vergleichenmüssens muß rationell geschehen, sonst wird das Potential jener spezifischen Energie überfordert; sie muß wegverlagert werden von den emotionalen Zonen des Gemüts, mit einem Wort: sie muß rational geschehen: „Damit ist die Reaktion auf jene Erscheinungen in das am wenigsten empfindliche, von den Tiefen der Persönlichkeit am weitesten abstehende psychische Organ verlegt“ (229). Und genau dieses humane Vermögen, die „Verstandesmäßigkeit“, erkennt Simmel „als ein Präservativ des subjektiven Lebens gegen die Vergewaltigungen der Großstadt“.

Stadt sei nicht ohne Grund von jeher Sitz der Geldwirtschaft: „Geldwirtschaft und Verstandesherrschaft stehen in tiefstem Zusammenhange.“ Sachlichkeit in der Behandlung von Menschen und Dingen sei ihnen gemeinsam. In der Sachlichkeit paare sich formale Gerechtigkeit mit rücksichtsloser Härte. Der rein verstandesmäßige Mensch werde gegenüber dem Individuellen gleichgültig; auch in das Geldprinzip trete ja die Individualität der Erscheinungen nicht ein: „Der moderne Geist ist mehr und mehr ein rechnender geworden“ (230). Simmel benennt - uns Heutige vielleicht ganz überraschende - Ideale von Naturwissenschaft und Technik. Die „allgemeine Verbreiterung der Taschenuhren“ sei ein Zeichen für die moderne Präzision, einer Sicherheit in der Bestimmung von Gleichheiten und Ungleichheiten.

Simmel richtet sich auf, doziert: „Dieselben Faktoren, die so in der Exaktheit und minutenhaften Präzision der Lebensform zu einem Gebilde von höchster Unpersönlichkeit zusammengeronnen sind, wirken andererseits auf ein höchst persönliches hin. Es gibt vielleicht keine seelische Erscheinung, die so unbedingt der Großstadt vorbehalten wäre, wie die Blasiertheit“ (232).

Exaktheit, Vergleichbarkeit und Präzision bringen also eine typisch städtische Verhaltensweise ins humane Repertoire: Blasiertheit, das meint: Der Mensch wird abgestumpft durch Reize und Genußleben. Eines Tages sei er unfähig, „auf neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren“. Jedes Kind der Großstadt zeige das bereits, nicht so hingegen Kinder „ruhigerer und abwechslungsloser Milieus“.

Es sieht nicht so gut aus für den Großstadtmenschen? Nun, er lebe zwar in einer Sphäre der Gleichgültigkeit, doch sei sie nicht so groß, wie es oberflächlich scheine. Indifferenz des Menschen gegen andere Menschen wäre ebenso unerträglich, wie die Verschwommenheit wahlloser gegenseitiger Suggestion. Simmel benennt damit die „beiden typischen Gefahren der Großstadt“ (234). Davor aber bewahre uns die Antipathie, als latentes Vorstadium des praktischen Antagonismus; sie bewirke die Distanzen und Abwendungen, ohne die diese Art Leben überhaupt nicht geführt werden könnte: ihre Maße und Mischungen, der Rhythmus ihres Auftauchens und Verschwindens, die Formen, in denen ihr genügt wird - dies bilde, so Simmel, mit den im engeren Sinn vereinheitlichenden Motiven ein untrennbares Ganzes der großstädtischen Lebensgestaltung: „Was in dieser unmittelbar als Dissoziation erscheint, ist so in Wirklichkeit nur eine ihrer elementaren Sozialisierungsformen. Diese Reserviertheit mit

dem Oberton versteckter Aversion erscheint aber nun wieder als Form oder Gewand eines viel allgemeineren Geisteswesens der Großstadt. Sie gewährt nämlich dem Individuum eine Art und ein Maß persönlicher Freiheit, zu denen es in anderen Verhältnissen gar keine Analogie gibt“ (234 f.).

Zur Erklärung greift Simmel zu einem allgemeinen soziologischen Modell der Vergesellschaftung: Bei politischen und familiären Gruppen, in Parteien und Religionsgenossenschaften erfolge soziale Bindung in Form einer Kreisbildung mit starkem Abschluß gegen benachbarte, fremde oder sonstwie antagonistische Kreise. Ein enger Zusammenschluß in sich selbst gestatte dem einzelnen Mitglied nur geringen Spielraum für Qualitätsentfaltung und freie selbstverantwortliche Bewegung. Gefordert ist strenge Grenzsetzung und zentripetale Einheit. Die Entwicklung („soziale Evolution“) geht nun gleichzeitig „nach zwei verschiedenen und dennoch sich entsprechenden Seiten“ (235): 1. Vergrößerung lockert die innere Einheit, „die Schärfe der ursprünglichen Abgrenzung gegen andere wird durch Wechselbeziehungen und Konnexe gemildert“; 2. das Individuum gewinnt Bewegungsfreiheit. So, erklärt Simmel, haben sich Staat, Christentum, Zünfte, politische Parteien und unzählige andere Gruppen entwickelt.

Dieses allgemeine Schema gilt auch für die Großstadt, für die „Individualität innerhalb des städtischen Lebens“. Früheres Kleinstadtleben lege dem einzelnen Schranken der Bewegung und der Beziehungen nach außen, der Selbständigkeit und Differenzierung nach innen auf, „unter denen der moderne Mensch nicht atmen könnte“ (236). Körperliche Nähe und Enge mache die geistige Distanz in der modernen Stadt recht anschaulich. „Es ist offenbar nur der Revers dieser Freiheit, wenn man sich unter Umständen nirgends so einsam und verlassen fühlt, als eben in dem großstädtischen Gewühl: denn hier wie sonst ist es keineswegs notwendig, das die Freiheit des Menschen sich in seinem Gefühlsleben als Wohlbefinden spiegle“ (237).

Großstadt ist also nicht nur Sitz des Geldes und der höchsten wirtschaftlichen Arbeitsteilung, sondern auch der Freiheit und des Kosmopolitismus. Infolge einer dieser Konzentration innewohnenden progressiven Wachstumsdynamik, schlage in der Stadt die Qualität des Lebens sehr unmittelbar in Qualität und Charakter um. Und hier bringt Simmel die Vorstellung eines jenseits der physischen Grenzen einer Stadt wirksamen Faktors ins Bild: Ihre funktionelle Größe, deren Wirksamkeit zurückwirke in die Stadt und ihrem Leben Gewicht, Erheblichkeit und Verantwortung gebe. Gerade die Großstadt legt nun „den Trieb zum individuellsten persönlichen Dasein“ (240) nahe; von daher erklärt Simmel die „spezifisch großstädtischen Extravaganzen des Apartseins, der Kaprice, des Pretiosentums, deren Sinn gar nicht mehr in den Inhalten solchen Benehmens, sondern nur in seiner Form des Andersseins“ (239).

Die moderne Kultur ist gekennzeichnet „durch das Übergewicht dessen, was man den objektiven Geist nennen kann, über den subjektiven, d.h. in der Sprache wie im Recht, in der Produktionstechnik wie in der Kunst, in der Wissenschaften wie in den Gegenständen der häuslichen Umgebung ist eine Summe von Geist verkörpert, deren tägliches Wachsen die geistige Entwicklung der Subjekte nur sehr unvollständig und in immer weiterem Abstand folgt“ (240)

Dieses Wachstum (der Künste, der „ungeheuren Kultur“) ist in den letzten einhundert Jahren so stark, daß es auf der individuellen Ebene einen „Rückgang der Kultur der Individuen in Bezug auf Geistigkeit, Zartheit, Idealismus“ gegeben habe. Die wachsende

Arbeitsteilung ist der Grund dafür: der arbeitsteilig spezialisierte einzelne muß sich einseitig so steigern, daß seine Persönlichkeit als ganze verkümmert. „Jedenfalls, dem Überwuchern der objektiven Kultur ist das Individuum weniger und weniger gewachsen“, das Individuum ist zu einer *quantité négligeable* geworden, ein Staubkorn gegenüber „einer ungeheuren Organisation von Dingen und Mächten, die ihm alle Fortschritte, Geistigkeiten, Werte allmählich aus der Hand spielen und sie aus der Form des subjektiven in die eines rein objektiven Lebens überführen“ (240 f.).

Großstädte sind die eigentlichen Schauplätze der objektiven, das heißt: der „über alles Persönliche hinauswachsenden“ Kultur und des unpersönlichen Geistes. Dagegen kann sich die Persönlichkeit nicht halten. Der Persönlichkeit wird das Leben einerseits unendlich leichtgemacht, „indem Anregungen, Interessen, Ausfüllungen von Zeit und Bewußtsein sich ihr von allen Seiten anbieten und sie in einem Strome tragen, in dem es kaum noch eigener Schwimmbewegungen bedarf. Andererseits setzt sich das Leben doch mehr und mehr aus diesen unpersönlichen Inhalten und Darbietungen zusammen, die die eigentlich persönlichen Färbungen und Unvergleichlichkeiten verdrängen wollen. ... Die Atropie der individuellen durch die Hypertrophie der objektiven Kultur ist ein Grund des grimmigen Hasses, den die Prediger des äußersten Individualismus, Nietzsche voran, gegen die Großstädte hegen, aber auch der Grund, weshalb sie gerade in Großstädten so leidenschaftlich geliebt sind, grade dem Großstädter als die Verkünder und Erlöser seiner unbefriedigtsten Sehnsucht erscheinen“ (241).

Der Mensch der Großstadt steckt also in der Zwickmühle, und so entwickelt er mit und in der Großstadt eine Kultur der Zwickmühle: Die Fülle (der Reize) enthumanisiert ihn, lenkt ihn ab von seinen Anlagen und Bedürfnissen, die Größe (der Stadt) gibt ihm jedoch soziale Autonomie zurück. Der Preis, eine Art Schutzgeld gegen völlige Lähmung, ist eine permanente Entscheidung über das rechte Verhältnis von Freiheit und Bindung, von Nähe und Distanz sowie -letztlich doch - über den Grad der Nivellierung. Simmel analysiert keinen konkreten Menschen in einer bestimmten Stadt, sondern einen Typus in einer typisierten städtischen Umwelt. Die Kultur, in die er hineingeboren wird, bestimmt ihn grundsätzlich, die Größe seines Ortes zusätzlich. Kultur und Stadt bilden also einen Determinierungshintergrund.

Als Individuum ist er mit einem Repertoire an Selbständigkeit und Eigenarten ausgestattet, das unter den Bedingungen des Großstadtlebens einer harten Probe unterzogen wird. Unter dem Eindruck des gesamten Anregungspotentials kann das Sensorium des Menschen die Reize kaum adäquat verarbeiten. Als Schutz vor Desorientierung dient zum einen ein stadtspezifisch geschulter, quasi die Emotionen neutralisierender Verstand, zum anderen die Reserviertheit gegenüber Menschen und Dingen. So ist der städtische Mensch fähig, in seiner Blasiertheit⁷ Distanzen herzustellen. Was seine Assoziationsfähigkeit in einer kleinen Gruppe (wie auch diese selbst) gefährden würde, wird unter den Größenverhältnissen der Stadt zu einer ambivalenten Qualität: Die Dissoziationsfähigkeit führt ihn sogar zu einer elementaren Sozialisierungsform. Sie ermöglicht Freiheit: Qualitätsentfaltung, Handlungsfreiheit und die Option von

7. Simmel gebraucht „Blasiertheit“ 1903 in dem Sinn von „Durch Überreizung abgestumpft“ (so auch Meyers Konversationslexikon von 1895). „Blasiert“ (mit dem französischen Ursprung „blasé“ = „abgestumpft“) hat inzwischen einen Bedeutungswandel zu „hochnäsig, uninteressiert“ durchgemacht (Duden Etymologie 1963).

Wechselbeziehungen und Beziehungswechseln.

Wenn Großstadtleben mit seinem Übermaß an Reizen⁸ auch die Empfindungsfähigkeit des einzelnen Menschen überfordert, so stellt die Größe der Stadt doch wiederum Handlungsautonomie her. Was im sozialen Repertoire einer Kleingruppe schädlich wäre (Dissoziation), rettet dem Individuum seine Selbständigkeit. Allerdings bedroht die „objektive Kultur“ rein quantitativ die Persönlichkeit des einzelnen Städters erneut, da er sie seinem geistigen Vermögen qualitativ nicht einverleiben kann.

Man könnte den Stadtmenschen Simmels als ein Individuum interpretieren, das gewissermaßen ein neues, spezifisch städtisches Repertoire von Bedeutungen und Handlungsmustern entwickelt, anwendet und modifiziert. Hier wäre ein Ansatzpunkt für einen Begriff dynamischer Kultur des einzelnen und vieler einzelner Menschen im Mahlstrom von „objektiver“ und „subjektiver“ Kultur. Der Mensch, von der Stadt bedroht (Ichdissoziation), gewinnt Kompetenzen (erweiterte Assoziation) zum Überleben hinzu⁹.

Fernab traditioneller Bindungen:

8. Im Zusammenhang mit Simmels etwas mechanistisch klingender Vorstellung von einer Überfüllung der Reizkapazität sei hier kurz auf die moderne Streßforschung und ihr Paradigma vom *lebenswichtigen* Streß verwiesen. Heute scheint Simmels Bild großstädtischer Reizüberflutung wie ein Leitmotiv, das inzwischen systematisch den verschiedensten empirischen Prüfungen unterzogen wird. Streß erklären Biokybernetiker als eine ursprünglich sinnvolle, weil schützende, nach einem vorprogrammierten Alarmplan verlaufende Reaktion des menschlichen Körpers. In Gefahrensituationen folgen auf bestimmte Reize hin sofortige körperliche Höchstleistungen. Was jedoch als Ausnahmedisposition, als eine Art Notbereitschaft des Körpers verstanden werden muß, unterliegt unter dem Einfluß zivilisatorischer Streßauslöser einem Daueralarm: „Reizüberflutung durch die Stressoren des Großstadtlebens. Lärmplage, Luftverpestung, allgemeine Hektik, optischer Streß, familiäre und berufliche Konfliktsituationen, Terminterror und wirtschaftliche Unsicherheit summieren sich zu einer raschen Aufeinanderfolge von Alarmreaktionen, für deren jedesmaligen Abbau die Zwischenzeit zu kurz ist.“ Vester: Phänomen Streß. 1978, S. 13. Bemerkenswert ist, daß das Umweltszenario für die Streßforschung ganz selbstverständlich ein großstädtischer Lebensraum ist. Eine Reizüberflutung durch eine *kulturelle* Überproduktion ist heute nicht mehr die Rede wert, ist also *normal* geworden ist. Vgl. Vester ebd., bes. Kap. 1 (Menschendichte und Verkehr; Dichtestreiß; sozialer Dichtestreiß).

9. Rolf Lindner hat die Rezeption von Simmel in der amerikanischen Soziologie der Chicagoer Schule vor allem durch Park untersucht, und einen Unterschied in der Perspektive konstatiert: Stadt, für Simmel noch vorwiegend Entfremdungszusammenhang, wird für Robert E. Park – ergänze: auch für den Park-Schüler Louis Wirth – noch viel deutlicher Emanzipationskontext. Lindner hat auch detailliert einen Adaptionvorgang analysiert, wie er in der Studie „Hotel Life“ von Norman Hayner, eines weiteren Park-Schülers, erkennbar wird: „Über weite Strecken könnte man die Begriffe ‘Hotel’ und ‘Hotelgast’ durch ‘Großstadt’ und ‘Großstädter’ austauschen.“ Lindner: Die Entdeckung der Stadtkultur. 1990, S. 91 f. Hayner hatte sogar vier Muster herausgearbeitet, „die man, mit Simmel, als spezifische Ausformungen der Persönlichkeit verstehen kann, durch die sie sich mit den ihr äußeren Mächten abfinden: Ruhelosigkeit, d. h. die Schwierigkeit oder Unfähigkeit, sich in die anonyme, unpersönliche Atmosphäre im Hotel zu gewöhnen; Individuation, d. h. das freie Spiel der von Zwängen entlasteten Impulse; Blasiertheit als Abwehrreaktion gegenüber den Reizungen und Erregungen, die mit dem Leben im Hotel verbunden sind, und schließlich Kultiviertheit oder ‘weltmännische Art’, eine Art Immunisierung gegenüber den Einflüssen des Hotel-Milieus“; ebd. S. 92 f.

Dieser wissenschaftshistorische Aufweis belegt nicht nur die Kontinuität eines Autors, sondern auch die theoretische Qualität von Simmels Arbeit von 1903. Sie wurde transferierbar in eine andere Zeit und in eine andere Kultur und somit konzeptionell generalisiert.

Die Segmentpersönlichkeit Louis Wirths

Louis Wirths historischer Ausgangspunkt sind die industrielle Revolution und das Wachsen der Städte, wodurch sich eine ländliche zu einer vorwiegend städtischen Gesellschaft „hebt“ (27)¹⁰. Sein Blick konzentriert sich auf die amerikanische Großstadt der 30er Jahre als Schmelztiegel einer Einwanderergesellschaft. Der Vergleich der Großstadt mit dem Land oder ländlichen Verhältnissen ist für Wirth dadurch bedingt, daß die städtische Bevölkerung sich vornehmlich aus einer immigrierenden Landbevölkerung rekrutiert. Bestimmte ländliche Strukturen lebten deshalb in der Stadt weiter; das Leben in der Stadt setze sich nicht vollständig von dem auf dem Land ab.

Wirth stammt aus Gemünden im Hunsrück und ist als Jugendlicher in die USA eingewandert. Er studierte in Chicago Soziologie bei Thomas, Park und Burgess. Als 29jähriger veröffentlicht er 1926 seinen ersten Aufsatz in dem von Burgess herausgegebenen Band „The urban community“ mit dem Titel „Some Jewish Types of Personality“, zwei Jahre später entsteht die Dissertation „The Getto“, die 1956 publiziert wird. Rolf Lindner, der die Redaktion der (fiktiven) „Chicago News“ einmal aus Mitgliedern des Chicagoer Departments der Soziologie besetzte, hat für Wirth den Posten des Redaktionsassistenten vorgesehen¹¹.

1938 erscheint im American Journal of Sociology ganz real der 24seitige Aufsatz, der Wirth berühmt gemacht hat: *Urbanism as a Way of Life*¹². Für den Soziologen ist der Mensch Teil der Gesellschaft. Das Basismodell menschlicher *association* teilt sich in eine städtisch-industrielle und in eine *rural-folk society* (die es nur als Idealtypen von *community* gibt [27])¹³. *Urban-industrial* und *rural-folk society* stehen nicht gegeneinander, sondern bilden die Pole eines Kontinuums. Diese Gesellschaft wiederum, mit all den in ihr sich vollziehenden Prozessen von *urbanization*, bildet den Rahmen für das Zusammenleben von Menschen. *Urbanization* ist für Wirth sowohl der Prozeß des Indiestadtziehens, als auch die Verdichtung städtischer Charakteristiken in der Stadt. *Urbanism* ist der Komplex von Eigentümlichkeiten, der die spezifische Art, in Städten zu leben, auszeichnet.

Der Begriff von Gesellschaft wird in der Chicago School of Sociology, besonders von Robert E. Park so gehandhabt, daß man ihn, ähnlich wie Simmel, eher „in der Kategorie des Prozesses statt der Struktur denkt“¹⁴. Vielleicht erleichtert es dies, aus dem berühmten Text von Wirth den Großstadtmenschen herauszumodellieren, wobei diese Gesellschaft eine dynamisierte Rahmenbedingung darstellt, unter der dieser Mensch agiert und interagiert, der schließlich sogar einen Namen erhält: *urbanite*. Wir wollen uns

10. Louis Wirths „Urbanism as a Way of Life“ von 1938 wird im folgenden zitiert nach der gängigen City-Ways-Ausgabe New York 1975. Der Seitennachweis erfolgt unmittelbar nach der Belegstelle in Klammern.

11. Lindner: Die Entdeckung der Stadtkultur. 1990, S. 123.

12. Vgl. Bernsdorf und Knospe: Internationales Soziologenlexikon. Band 1. 1980, S. 502 f.

13. Die amerikanischen Termini werden hier mit Absicht im Original wiedergegeben. Community zum Beispiel hat mehrere Konnotationen: vertraute Gemeinschaft; Gemeinde (allgemein); Gemeinde als Verwaltungseinheit.

14. Lindner: Die Entdeckung der Stadtkultur. 1990, S. 87.

ihm, gemäß der Definition von *urbanism*, über jene „spezifischen“ Umstände seines Lebens nähern, denen er unterliegt oder ausgesetzt ist. Dieser Mensch in Wirths Stadt weist folgende Merkmale auf:

Seine sozialen Beziehungen sind spezialisiert und segmenthaft. Er unterliegt räumlichen Funktionstrennungen, beispielsweise ist sein Arbeits- nicht mehr identisch mit dem Wohnort. Nützlichkeitsdenken kennzeichnet seine sozialen Kontakte. Jede seiner Rollen ist Mittel zur Erreichung des Ziels. Auf dem Weg dahin ist er von weniger Menschen abhängig, als wenn er auf dem Land leben würde, aber: er ist unabhängiger von einzelnen. Dadurch gewinnt die Persönlichkeit zwar einen gewissen Grad an Emanzipation und Freiheit, befindet sich tendenziell aber in einem sozialen Vakuum.

Als einzelner ist dieser Stadtbewohner unwichtig. Er wird repräsentiert und dadurch depersonalisiert. In seinen herausragenden Fähigkeiten wird er nivelliert. Im gleichen Maß werden Medien und das Prinzip der Delegation wichtig. Er lebt mit vielen anderen auf verdichtetem Raum zusammen. In der Stadt sieht der Mensch zwar mehr Menschen, hat aber mit weniger Kontakt als auf dem Land, und weiß von diesen wenigen Menschen relativ wenig. Jeder Nachbar kann ein sehr *anderer* Mensch sein, kann andere Rollen spielen, kann anders spezialisiert sein. Die Menschen, zu denen man soziale Beziehungen unterhält, wechseln ständig. Dauerhafte Bekanntschaften sind erschwert.

Wirths Mensch in der Stadt sichert seine Existenz durch seine Beteiligung als Massenproduzent und Massenkonsument. Die Stadt ihrerseits ist eher Konsumentin von Menschen, denn Produzentin; sie regeneriert sich nicht durch Nachwuchs, sondern durch Zuzug. Der *urbanite* kann das Gefühl haben, in der Zentrale zu wohnen, die über das Hinterland dominiert. Der städtische Amerikaner der 1930er Jahre lebt tendenziell seltener im traditionellen Typus von Familie. Verwandtschaftsgruppen werden ersetzt durch „fiktive Verwandtschaft“ in Form von selbstgewählten, organisierten Interessengruppen. Er gehört gleichzeitig mehreren Interessengruppen an. Außerdem: „While the city has broken down the rigid caste lines of preindustrial societies, it has sharpened and differentiated income and status groups“ (42 f.), das bedeutet, daß die Unterschiede durch bloße Merkmalskategorien markiert werden können. Gruppen übernehmen die soziale Kontrolle. Sie stabilisieren die Persönlichkeit nicht. Mögliche Folgen: Menschen in der Stadt werden eher (als auf dem Land) korrupt, brechen psychisch zusammen, begehen Verbrechen und Selbstmord.

Der *urbanite* ist stets Teil einer Menschenmasse. Diese ist Gegenstand der Manipulation durch Stereotype und Symbole, „managed by individuals working far or operating invisibly behind the scenes through their control of the instruments of communication“ (44). Dadurch wird ökonomische, politische, kulturelle Selbstbestimmung zu einer Floskel, bestenfalls unterliegt sie dem instabilen Gleichgewicht der *pressure groups*.

Der *urbanite* fügt sich Standards und Normen. Seine Interessen beziehen sich auf Dinge, die als allgemein interessant anerkannt sind. Der Stadtmensch wird Durchschnittsbürger; dem Durchschnitt muß er seine Individualität unterordnen. Sein Verhalten ist *collective behavior*.

Je größer die Stadt, umso wahrscheinlicher ist es, daß er Ausländer(in) ist und sich im zweiten Lebensdrittel befindet. Daß jedoch so viele verschiedene Menschen auf einen Platz zusammenkommen, passiert historisch erstmalig. Der Mensch der Stadt ist „reduced

to a stage of virtual impotence as an individual“ (43), weil seine sozialen Beziehungen segmentiert sind, und weil er keinen familiären *background* mehr hat.

Die Herausbildung einer segmenthaften Persönlichkeit ist also Folge der Spezialisierung und Differenzierung von Aufgaben, Interessen und Institutionen, wobei Spezialisierung und Differenzierung als Produkte des Zusammenwirkens der Faktoren Zahl, Dichte und Heterogenität anzusehen sind.

Wirths Stadtmensch ist aus allen traditionellen Bindungen entlassen in eine grenzenlose Freiheit. Ist sie menschengemäß? Oder ist die städtische Heterogenität etwas Erlernbares? Die *kognitive Idee* der Urbanozoologie der Chicagoer Schule war von Park so buchstabiert worden: Die Großstadt - als Konstellation räumlich verorteter sozialer Welten - formt als eine Art „Menschenwerkstatt“¹⁵ auch neue *Menschenbilder*, sie bildet neue, großstadtspezifische Berufs- und Persönlichkeitstypen, Mentalitäten und Verhaltensweisen heraus, sie bedingt den Wandel der Institutionen und der sozialen Kontrolle¹⁶.

So wie *Amerika* der Inbegriff aller Ziele jenseits der Grenzen des alten Kontinents wurde, wird für den Einwanderer die Großstadt zum Ziel einer grenzenlosen Zukunft. Dieses Idealbild mag den weltoffenen Menschen¹⁷ erfordern und steht gewissermaßen als positive Gegenprojektion zu den Persönlichkeitsmerkmalen des verlorenen Stadtmenschen und der vielleicht deshalb anthropomorphisierten Stadt. Und natürlich könnte man sich die Frage stellen, ob die Wahrnehmung genau dieses Menschen nicht eine ganz neue Wissenschaft erforderlich machte: die Soziologie.

Als Richard Dewey 22 Jahre nach Wirth 18 stadtsoziologische Studien durchmusterte, konnte er eine Synopse „Elemente in Definitionen der Urbanität“ erstellen; er zog dazu fast ausschließlich amerikanische Literatur, in der Mehrzahl von Soziologen, aber auch von Sozialpsychologen und Stadthistorikern heran¹⁸, von denen Simmel der nicht-amerikanische war und Redfield und Wirth noch heute die geläufigsten sein dürften. Die meisten der 40 Einzelelemente stammen von Wirth, und zwar aus jenem Aufsatz von 1938:

- Heterogenität, Unpersönliche Beziehungen, Arbeitsteilung;
- Anonymität, Mobilität, segmentierte Rollen;
- Klassenunterschiede, Räuberische Beziehungen, Betonung der Zeit;
- Neue Rolle der Familie, Kosmopolitität, Mietverhältnisse;

15. Lindner: Die Entdeckung der Stadtkultur. 1990, S. 90.

16. Lindner bezieht sich vor allem auf Parks Antrittsvorlesung von 1915 und (als deren Überarbeitung) die sozialökologisch argumentierende Studie „The City“ von 1925. Vgl. Lindner: Die Entdeckung der Stadtkultur. 1990, S. 108.

17. Zur Diskussion über verschiedene Konzepte und Positionen in der Kulturanthropologie, den „weltoffenen Menschen“ betreffend vgl. Greverus: Der territoriale Mensch. 1972, S. 21 f.

18. Ursprünglich veröffentlicht im *American Journal of Sociology* 66 (1960) unter dem Titel: The Rural-Urban Continuum: Real but Relatively Unimportant; dt. in Atteslander und Hamm: Materialien zur Siedlungssoziologie. 1974. Deweys amerikanischer Titel deutet die skeptische (makrosoziologische) Perspektive bereits an: Das Stadt-Land-Kontinuum besitzt für die Analyse von sozialer Organisation und individuellen Verhaltensweisen eine „verminderte Wichtigkeit“, weil die zu seiner Definition verwendeten Merkmale willkürlich gebraucht und objektiv nicht signifikant sind.

- Toleranz, Oberflächlichkeit, Intellektualismus;
- Blasiertes Aussehen, Stereotypen, Nützlichkeitsdenken;
- Formale Kontrollen, Interdependenz¹⁹.

Die von Wirth formulierten Kriterien wie Heterogenität, Unpersönliche Beziehungen, Arbeitsteilung, Anonymität und Mobilität haben also Schule gemacht; sie werden von vielen Autoren akzeptiert und übernommen, und fünf davon werden auch von Dewey in ein kritisch überprüftes Kontinuum eingeschrieben:

Anonymität, Arbeitsteilung, Heterogenität (bewirkt und bewahrt durch Anonymität und Arbeitsteilung), Unpersönliche und formal vorgeschriebene Beziehungen, Statussymbole (unabhängig von persönlicher Bekanntschaft).

Und selbst Statussymbole treten noch als unpersönliches Signal und Vermittlungsinhalt bei Wirth auf. Wirth hat sich eine latente Aktualität bewahrt.

Statt zu beurteilen, weshalb diese Kriterien positiv oder negativ sind, möchte ich fragen: Unter welchen Aspekten werden sie ihrem ambivalenten Charakter gerecht, sind also positiv (+) und negativ (-) zugleich?

Kriterium Anonymität:

- +Kann als Schutz des einzelnen gelten vor sozialer Kontrolle,
- stellt gleichzeitig ein Hauptproblem der Massengesellschaft dar (beeinflusst sowohl den individuellen wie auch kollektiven Identitätsprozeß);

Kriterium Arbeitsteilung:

- +bestimmt die Produktionsform der Moderne,
- und leistet der Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit Vorschub;

Kriterium Heterogenität:

- +Vielfalt der Angebote, Auswahlmöglichkeiten, Chancen, Optionen,
- steht in Opposition zu einer Vorstellung von Einheitlichkeit des Lebens; *Teiligkeiten* des Alltags belasten; Diffusionen erschweren oder verunmöglichen Orientierung;

Kriterium Unpersönliche Beziehungen:

- +ermöglichen eine nicht-emotionale Ökonomie (und sind in diesem Sinn ähnlich positiv wie Anonymität),
- machen jedoch die Flucht aus der Verantwortung möglich; Unverbindlichkeit kann soziales Paradigma werden, es kommt zur selektiven Funktionalisierung des Sozialen;

Kriterium Statussymbole:

19. Dewey: Das Stadt-Land-Kontinuum. 1974, S. 48. Redfields Kennzeichnung von Urbanität läßt sich dagegen auf drei Merkmale reduzieren: Heterogenität, Bildung und kritische Haltung. Damit stimmt Redfield als anthropologisch geschulter Sozialwissenschaftler – Forschungsschwerpunkt: *Volkskultur* in den Städten – nur in einem Punkt mit seinem Kommilitonen am Chicagoer Department überein.

- +bieten Unterscheidungsmöglichkeiten für Menschen in der Massengesellschaft,
- befördern jedoch Leistungsdruck und Reputationswettbewerb.

Wirth, umgeben von Chicago (und 3,4 Millionen Menschen in dieser, zu seiner Zeit fünftgrößten Stadt der Erde) hat seine Kriterien aus Stadtbeobachtung und Seminardiskussion gewonnen. Wenn man sie auf ihre Bedeutung für die industrielle Produktion abfragt, hebt sich ihre Ambivalenz weitgehend auf, und es regieren die einer normierten Fertigung förderlichen Aspekte. Ein halbes Jahrhundert später und angesichts der These von der Ubiquität der Stadt führt die Annahme einer weitgehenden Generalisierung der Produktionslogik als Paradigma für die gesamte gesellschaftliche Entwicklung westlicher Staaten²⁰ auch zu der Folgerung, daß nicht nur *Detroit* - als Metapher für Fordismus - ein Vorbild für Rüsselsheim, sondern daß auch die Städtlichkeit Chicagos das Muster für Frankfurt und Offenbach und Dietzenbach und Hattersheim darstellen.

II. Der „öffentliche“ Mensch

Zwischen Privatheit und Öffentlichkeit:

Hans Paul Bahrds Ideal

des unvollständig integrierten Menschen

Hans Paul Bahrds zentrale These lautet: „Eine Stadt ist eine Ansiedlung, in der das gesamte, also auch das alltägliche Leben die Tendenz zeigt, sich zu polarisieren, d.h. entweder im sozialen Aggregatzustand der Öffentlichkeit oder in dem der Privatheit stattzufinden“ (60)²¹.

Auf der Suche nach dem Menschen, wie wir in ihn der von Bahrds geschilderten Stadt finden, werden wir ganz sicher diese Polarität, respektive bestimmte Polarisierungen antreffen und erfahren, wie damit gelebt wird. Die von Menschen realisierten Wechselbeziehungen zwischen öffentlicher und privater Sphäre sind, so Bahrds, für den Grad des *Städtischen* konstitutiv und nicht nur, daß es dieses Korrelat Privatheit - Öffentlichkeit überhaupt gibt. Wer werden nun überlegen, wie Menschen in der Bahrdschen Stadt leben können. Entscheidend dafür ist allerdings die Epoche, in die es diesen Menschen verschlagen hat. Lebt er vor der Industrialisierung, hat er es ideal getroffen.

20. Die „kapitalistische Kolonisierung des Raums“ ist beispielsweise von Saunders - auch unter Rückgriff auf Wirth - ausführlich dargestellt worden, wobei er jedoch, ähnlich wie Lefebvre (s. u.) und David Harvey (*Social Justice in the City*. London 1973), nicht die Produktion, sondern den Konsum als Triebfeder des *typisch Städtischen* begreift. Vgl. Saunders: *Soziologie der Stadt*. 1987.

21. Die Belegstellen in Klammern beziehen sich im folgenden auf Bahrds: *Die moderne Großstadt*. 1961. Bahrds Begrifflichkeit ist nicht einheitlich. 1958 hatte er nicht nur die Stadt, sondern, umfassender noch, den „Prozeß der Urbanisierung“ charakterisiert als „fortschreitende Polarisierung des gesellschaftlichen Lebens“. Vgl. Bahrds: *Von der romantischen Großstadtkritik zum urbanen Städtebau* [1958] 1971, S. 191.

Existenz sichern:

Eine grundsätzliche Existenzmöglichkeit stellt die Stadt als Markt dar²², das bedeutet historisch eine direkte oder indirekte Marktbezogenheit des Menschen in der Stadt entweder als Händler oder Käufer. Der Stadtmensch wird, wenn der Markt funktioniert, mit Nahrung und Gebrauchsdingen gut versorgt. Weitere Funktionen, nämlich Arbeit und Wohnen, sind prinzipiell vorhanden. Die Stadt sichert demnach auch dem nicht unmittelbar marktbezogenen Menschen die Existenz²³. In der industrialisierten Stadt haben Großbetriebe mit Sozialleistungen und Werkswohnungen einen spezifischen Anteil an der Existenzsicherung der Menschen. Allerdings hat die Industrialisierung zu einer räumliche Trennung des Arbeitsplatzes vom Wohnplatz geführt, das heißt: Der Ort des Lebens ist nicht mehr nur einer. Der technische Fortschritt (wie ihn die Industrialisierung repräsentiert) beinhaltet noch weitere ökonomische Chancen. Bürokratien zur Verwaltung der komplizierten Systeme stellen auch Arbeitsplätze dar. Mag sich der Bereich dieser Grundsicherungen positiv darstellen, das Wohnen erscheint letztlich in keinem günstigen Licht: Wohnungen sind eng, Platz für den einzelnen ist limitiert, „produktives“ Leben darin scheint nicht vorgesehen.

Kontrolle ausüben:

Welche Möglichkeiten hat der Mensch in der Bahrdschen Stadt, seinen Lebensraum formell und informell zu bestimmen oder zu kontrollieren? Ist die Stadt *seine* Stadt? Hier müssen wir den Öffentlichkeitsbegriff Bahrds näher anschauen: „Der Markt ist die früheste Form einer Öffentlichkeit im soziologischen Sinn“ (38). Für das Interagieren der Menschen haben sich bestimmte Regeln herausgebildet, deren Kennzeichen paradoxerweise in einer gewissen Regellosigkeit besteht, das heißt: Man könnte als besondere Kontaktqualität die Beliebigkeit nennen. Der Grad der Wahlmöglichkeit, mit

22. Damit greift Bahrdt die Max Webersche Stadtdefinition auf: „Als Stadt sollten alle diejenigen Ansiedlungen gelten, in denen die ortsansässige Bevölkerung einen ökonomisch wesentlichen Teil ihres Alltagsbedarfs auf dem öffentlichen Markt befriedigen kann.“ Bahrdt: Die moderne Großstadt. 1961, S. 36.

23. Zur Vorstellung von einem mittelalterlichen *Stadtbürger* gehört untrennbar sein die Familie übergreifender Haushalt, zu dem nicht nur Blutsverwandte zählen, sondern auch gewerbliche Arbeiter und Hausgehilfen, „deren Stellung derjenigen zweitrangiger Familienangehöriger entsprach. Das galt für alle Klassen, denn die jungen Männer der Oberschicht erwarben sich ihre Weltkenntnis, indem sie einer vornehmen Familie aufwarteten; was sie bei Tisch beobachteten und hörten, war Teil ihrer Erziehung. Lehrlinge und manchmal auch Gesellen lebten als Familienangehörige im Hause ihres Meisters... . Die Werkstatt war eine Familie, und ebenso das Kontor des Kaufmanns.“ Mumford: Die Stadt. 1979, S. 329.

Bahrdt entwirft durchaus ein Bild der Familie als wirtschaftliche Kooperative, verwendet jedoch den *Oikos*-Begriff nicht im möglichen Sinne des „ganzen Hauses“ (vgl. Greverus: Kultur und Alltagswelt. 1978, S. 48), also des Lebensraums einer Stadtbürgerfamilie, sondern einer Hofhaltung. Bahrds *Oikos* ist von Anfang an stadtweit dimensioniert, ein feudal geordneter bischöflicher oder fürstlicher „Großoikos“, der im Wachsen sich differenziert, wo sich beispielsweise Handwerkergruppen zu Zünften entwickeln, wo mit der Zeit Personen oder Gruppen auftreten, die ursprünglich nicht zum feudalen Oikos gehört hatten – etwa freie Kaufleute, Juden, fahrendes Volk, wandernde Handwerksgesellen, entlaufene Bauern, Landhandwerker. Es entsteht so einerseits Unabhängigkeit, andererseits Unordnung. Hier liegt für Bahrdt der historische Kern der „unvollständigen Integration“. Vgl. Bahrdt: Die moderne Großstadt. 1961, S. 30; S. 62 f.

wem man reden und handeln möchte oder nicht, scheint recht hoch; hier werden also *private* Motive und Kompetenzen im öffentlichen Raum aktualisiert. Als Händler oder Käufer tritt man temporär in funktions- oder situationsbedingte Rollen ein, die über den Augenblick hinaus keinerlei Bindung mit sich bringen muß. Es sind Einzelpersonen, die da miteinander kommunizieren; Prestige und Status verlieren ihre Referenz. Für den Menschen (als Individuum) ergibt sich - im Gegensatz zum Leben in einer traditionellen, geschlossenen Gesellschaft - damit eine grundsätzliche Disposition zu offenen Handlungsmöglichkeiten. Wir lernen so etwas wie ein Bahrdsches Grundmuster kennen: das Hinausgehen aus der privaten Sphäre des Zuhause in die öffentliche Sphäre des Marktes und das wieder Zurückgehenkönnen in die private Sphäre. Diese permanente Bewegungsmöglichkeit zwischen den Sphären wird im städtischen Alltag der vorindustriellen Stadt zu einem Prinzip: Bahrtd nennt es „unvollständige Integration“, und der damit gemeinte Optionswechsel bezeichnet eigentlich die Kontur seines *Menschenbildes*. Trotz dieser lückenhaften Integration entsteht nun durch „spezifische Stilisierung des Verhaltens dennoch Kommunikation“, und die Grundfigur des sozialen Kontakts ist mit „Arrangement“ sehr sinnhaft beschrieben (47)²⁴. Wir sehen also einen relativ handlungsfreien Menschen, der sich seine Privatsphäre²⁵ aneignet und sichert, indem er sich abgrenzt (und sich abgrenzen darf, weil alle anderen dies äquivalent auch dürfen). In der Privatsphäre entwickelt er ein individuelles Bewußtsein von sich selbst, was wiederum Auswirkungen hat auf seine Beteiligung am „Arrangement“. Entscheidend ist nach Bahrtd nun tatsächlich der Wechsel zwischen den beiden Sphären, also das Einerseits-Andererseits: Einerseits benötigt die öffentliche Sphäre Impulse aus dem Privaten, andererseits lebt die private Sphäre auch mit und von den Impulsen des Öffentlichen. Rückzug ins Private kann auch bedeuten: „Überforderung und Primitivierung der Intimgruppe“ (58). Von hier ausgehend ließe sich folgern: Durch die Bewußtheit der sozialen Verhaltensweisen werden gesellschaftliche Gebilde beeinflussbar. Mit zum „Arrangement“ kann auch die Möglichkeit gehören, daß der Stadtmensch seine Stadtmitmenschen in Teilbereichen ihrer Lebensverwirklichung beobachten kann, sie überschauen kann, sie sogar identifizierbar und kontrollierbar halten kann. Dies gilt besonders für die Institutionalisierung der Rollen-Arrangements in Form der politischen und administrativen Körperschaften einer Stadt. Regierung der Stadt basiert auf dem Prinzip der Mediatisierung des politischen Willens einer Stadtbevölkerung in Wahlen. Die Repräsentation dieses politischen Willens unterliegt formeller Kontrolle, mehr oder weniger effektiv ausgeübt durch Kontrollorgane (Rat, Parlament), also durch aktive Partizipation als Mandats- oder Funktionsträger. Außerhalb dieser formellen Strukturen schützt der autonome Anteil des Gegenüber am „Arrangement“ dessen Vorstellung von Distanz. Die rechtliche Absicherung privater Bereiche entzieht diese letztlich den Blicken der öffentlich Kontrollierenden - freilich nicht den systematisch recherchierenden der Presse. Die Frage stellt sich nun: Bleibt denn tatsächlich jeder auf jeden andauernd

24. Es handelt sich nicht um den in der Psychoanalyse verwendeten Begriff von „Arrangement“ zur Bezeichnung von Verleugnungs- und Verdrängungsmechanismen und den daraufhin einsetzenden unbewußt wirkenden Zwängen. Vgl. Mitscherlich: *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. 1965, S. 149.

25. Familiäres Leben, Wohnkultur, Privatbesitz von Bildungsmitteln, familiärer geistiger Austausch, familiäres religiöses Leben auch unabhängig von der Kirche, individuelle Erotik, Freiheit der Partnerwahl, Ignorieren des Eltern-Vetos. Das sind Merkmale des Ausbaus der privaten Sphäre und zugleich der bürgerlichen Kultur und Wertvorstellungen. Vgl. Bahrtd: *Die moderne Großstadt*. 1961, S. 36 ff.

neugierig?

Beim Bildungsbürgertum - Bahrdr deutet dies an - ist es faktisch zu einer Delegation dieser Kontrollmöglichkeiten an den Staat gekommen. Dabei könnten gerade die gebildeten Bürger eine vermittelnde Rolle spielen und andere Stadtbewohner beispielsweise durch das Medium der Presse zur Kontrolle konkreter städtebaulicher Entscheidungen anregen. Großbetriebe übernahmen mit ihren zusätzlichen sozialen Leistungen gewisse Kontroll- und Steuerungsfunktionen über den privaten Raum der Arbeitnehmer. Bei der zu groß gewordenen Stadt verloren die Bewohner die Übersichtsfähigkeit über den Raum *Stadt*. Politische und ökonomische Internationalisierung, so Bahrdr, relativierten die Stadt allerdings wieder in ihrer Bedeutung für ihre Bürger als Kristallisationszentrum der politischen Öffentlichkeit. Verkehr beschnitt öffentlichen Straßen und Plätzen ihren Charakter als kontrollierbare Räume, das heißt: Verkehrsmöglichkeiten (als Optionen zur Existenzsicherung) konkurrieren mit der Kontrolloption. Die Größe der Stadt, vielleicht ist es der Schritt von der Stadt zur Groß-Stadt, engt also den Katalog der prinzipiellen strategischen Kontroll- und Handlungsmöglichkeiten wieder ein, so daß gewissermaßen Teilungen von Öffentlichkeit organisiert werden müssen (wie dies später in Stadtteilparlamenten und Stadtteilbürgerinitiativen erfolgt).

Wenn Bahrdr derartige Problematisierungen vorträgt, kritisiert er damit natürlich die Veränderungen seiner Idealstadt, die vielleicht die sich emanzipierende Bürgerstadt der Neuzeit, speziell des 19. Jahrhunderts gewesen sein mag und nun die deutsche Wiederaufbaustadt der Adenauerzeit geworden ist.

Mit anderen handeln:

Trotzdem bleibt als Ideal erhalten, daß öffentliche und private Räume strikt getrennt und zugleich eng aufeinander bezogen sein sollen. Es bleibt bei verschiedenen Sphären zur Befriedigung spezifischer Bedürfnisse des Stadtmenschen nach Aktion und Interaktion, nach Kontakt und Kommunikation mit anderen. Und nach wie vor unterliegt die Kommunikation dem Arrangement, das heißt den formellen und informellen Konventionen über das Maß des Herausgehens aus dem Privaten und über den Grad an Gemeinsamkeit. Grundsätzlich anders als der Oikos-Gesellschaft des Dorfs stellen sich die Chancen des Fremden dar. Das offene System der Stadt bleibt ausgerichtet auf das Fremde und den Fremden, das in einer spezifischen Weise - unvollständig - integrierbar wird. So kann der Fremde aus seinem Status herausgelöst und zum kommunikativen Partner werden; er wird eines Tages den typisch städtischen Kommunikationsstil weitervermitteln an Fremde, die später kommen. Vielleicht ist es gerade der Fremde, der einer Entwicklung des sich selbst bewußten Stadtmenschen und eines souverän integrierten Individuums besonders förderlich ist. Steht er außerhalb der Egalitären, kann er als Käufer in die Stadtgesellschaft integriert werden. Freilich sollten wir uns auch hier an die Unverbindlichkeit als besondere Qualität aller Lebenszusammenhänge erinnern. Dies bedeutet gerade für den Fremden in einer Orientierungsphase, in der er Hilfe und Selbständigkeit ausbalancieren muß, eine wichtige Chance²⁶. Freilich ist die Belastbarkeit eines kollektiven Stadtbürgerbewußtseins in Extremsituationen (Krisen) zu bezweifeln.

26. Vgl. Schilling: Eigene Fremde oder: Die Chance des Fremden, fremd zu bleiben. 1988.

Dies offenbar ist der Preis der Unverbindlichkeit.

Wenn die Stadt - ihr Terrain, ihre Struktur - schlecht überschaubar ist, werden soziale und kulturelle Aktivitäten erschwert. Gemeinschaftsleben, nun autonom dimensioniert, stellt eine ähnliche Forderung wie die traditionale Gesellschaft: Es muß überschaubar bleiben. Eine unübersichtlich gewordene Stadt führt, wäre zu schließen, geradezu zu einer Art Dorfbildung im Kopf. Damit wird aber die Stadt tendenziell irrelevant, und die Frage erhebt sich, ob ihre liberal anmutenden Qualitäten weiterexistieren können.

Bedeutungen schaffen:

Bahrds Stadtmensch hat ein gewisses Repertoire an Selbstdarstellungsmöglichkeiten ausgebildet; er exaltiert sich: Verhalten läuft nicht mehr nur ab, sondern wird stilisiert darstellbar. Damit symbolisiert er Wünsche und intendierte Wirkungseffekte, er *will* etwas gelten. Er schafft aber auch unmittelbar Beiträge zu einer städtischen Symbolwelt. Traditionen gehen in der Großstadt schneller verloren als in kleineren, weniger offenen Siedlungen. Verlust an Öffentlichkeit, wie Bahrds ihn aktuell beklagt, schmälert, folgere ich, das Interesse an Selbstdarstellungen, bzw. an Materialisationen dieses Interesses - beispielsweise an Bauten. Repräsentative Bauten, so ist zu vermuten, werden bei einem Öffentlichkeitsverlust zunächst weniger ein kollektives, das heißt: von allen oder möglichst vielen verstandenes und in seiner Bedeutung vereinbartes Symbol.

Während in Bahrds idealem Stadtbild die Verwirklichungsmöglichkeiten menschlicher Bedürfnisse noch kompakt - bei aller Differenziertheit aus der Nutzerperspektive - im Stadtraum gegeben waren, werden sie mit der Zeit doch räumlich getrennt. Die Territorien innerhalb der Stadt werden tendenziell einseitig Satisfaktionsräume für den Stadtmenschen, der nun auch soziologisch ein anderes Profil aufweist: Der dominierende Stadtbewohner ist jetzt Arbeit(nehm)er. Seine Orientierung zielt nicht mehr auf Aktion des privaten Menschen im öffentlichen Raum, sondern ist geprägt von einem Wechsel zwischen zwei inzwischen entstandenen, für ihn in seiner sozialen und ökonomischen Situation wesentlicheren Polen: Arbeit und Freizeit: „In der Tat scheint beim modernen Arbeitnehmer sowohl die private Existenz als auch die Teilnahme an der Öffentlichkeit jede Spannung, ja jede wirkliche Bedeutung zu verlieren. Es ist gar nicht so wichtig, wofür jeweils die Zeit verwendet wird, sofern nur in irgendeiner Form die Arbeitskraft, auf die es alleine ankommt, reproduziert wird“ (74)²⁷.

Die städtischen Territorien - und dies könnte man als die kulturellen Folgen eines sozialen Strukturwandels der Stadtbevölkerung deuten - sind weniger *allgemein* für die Orientierung im Raum, was einmal für Gruppen und zum anderen für den einzelnen Menschen und seine alltäglichen Handlungsentwürfe zutrifft. Wir finden sowohl eine mehrfach gebrochene Funktions- als auch Bedeutungsdifferenzierung im städtischen Raum vor. Damit, wäre einzuwenden, vervielfältigen sich aber auch die Möglichkeiten des

27. Habermas pointiert die Bahrdsche Spannungslosigkeit des Privatlebens „einer weitgehend funktionsentlasteten und autoritätsgeschwächten Kleinfamilie“ und kritisiert das Zurschaustellen von Freizeit: Jenes Glück im Winkel sei nur dem Schein nach eine Perfektion der Intimität, das kleinfamiliäre „Freizeitverhalten gibt den Schlüssel für die Scheinwerferprivatheit der neuen Sphäre, für die Entinnerlichung deklarer Innerlichkeit“, wobei er allerdings amerikanische Beispiele mit einem hohen, architektonisch unterstützten Konformitätszwang des Gruppenwohnens nach hinten hinaus im Auge hat. Vgl. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. 1971, S. 190 f.

Menschen, sich im Raum zu orientieren. Der Arbeitsbereich beispielsweise wäre nicht mehr nur eine hermetische Sphäre der Existenzsicherung, sondern er beinhaltet ja vielfältigere Verwirklichungsdimensionen - zum Beispiel den der politischen Kontrolle (Mitarbeit im Betriebsrat kann auch in die Stadt hinausreichen, wenn es um Expansionswünsche des Unternehmens geht), zum Beispiel den der Kommunikation mit Kollegen im Betriebsalltag (Essen, Feiern, Betriebssport, Weiterbildung, Ausflüge) zum Beispiel auch hinsichtlich von Partizipationsformen am Prestige und symbolischen Formen des Betriebs.

Bahrds Folgerung aus, bzw. Forderung in dieser Situation richtet sich an den Planer. Der Zerfall der Öffentlichkeit in der Großstadt habe zu einer „Entkultivierung der Privatheit“ (5) geführt, die Stadt insgesamt sei krank geworden. Die moderne Großstadt aber stelle die gleichen Anforderungen wie einst die ideale Bürgerstadt. Der Städtebau habe die Aufgabe - zu verstehen ist: durch die Vorgabe einer baulichen Struktur - den „heute nur noch schwer realisierbaren städtischen Lebensformen wieder geeignete Entfaltungsmöglichkeiten zu schaffen“ (104).

Reparieren am Ideal:

Wenn die Stadtplaner auf die Forderungen des Soziologen im Jahr 1961 eingingen, in welcher Stadt würde der Stadtmensch künftig leben?

Seine Wohnwünsche wären systematisch erforscht. Sein Privatraum bestünde nicht nur aus Wohnfläche, sondern hätte auch produktive Zonen. In der Stadt wäre genügend öffentlicher Raum für jedermann unter freiem Himmel vorhanden. Der Wohnungsbau wäre vielfältiger: Bei veränderten Wohnansprüchen sollte der Stadtmensch innerhalb der vertrauten Umgebung umziehen können. Insgesamt wird er wieder in einer „repräsentativen“ Stadt leben, über Bauten kann er sich mit „seiner Stadt“ identifizieren, dies wiederum belebt die Idee von „Öffentlichkeit“. In Fußgängerzonen wird er dereinst spazieren. Dadurch (und mit dem Bau von Passagen, Umgehungsstraßen und Untertunnelungen) werde öffentlicher Raum zurückgewonnen. Räumliche Bezugsgröße wäre ein städtisches Gebiet, so groß wie ein Schuleinzugsbereich. Diese überschaubaren Areale bieten Möglichkeiten zur Ausbildung kleiner Gemeinschaften, sie schaffen dem „entwurzelten Großstädter“ die Chance der „Geborgenheit“ (119). Dies verblüfft im ersten Moment, aber wir müssen genau hinsehen: Der Stadtmensch des modernen Industriezeitalters hat die identitätsstiftende Milieus einer idealen Bürgerstadt nie erfahren, die ökonomisch potent genug war, die von Bahrds geschilderte souveräne Stadtgesellschaft liberalen Typs historisch zu leisten. Was in dieser Stadt vielleicht eine Art offene Homogenität darstellte, schuf sich eine spezifische Geborgenheit in einer Idee. Ich meine die von vielen vereinbarte Bedeutung des Handlungsdispositivs „städtische Öffentlichkeit“. Oder ist aus dieser Idee eine Idylle geworden?

Der private Quasi-Bürger:

Die ideale Bürgerstadt Bahrds hatte nämlich mit der Industrialisierung einen entscheidenden Schock. Neben die Bürger trat die neu aufkommende soziale Schicht der Arbeiter. Bahrds schreibt den Familienhaushalten der Lohnabhängigen inzwischen durchaus einen quasi-bürgerlichen Lebensstil zu, allerdings wird das „Glück im Winkel“

dort zum Leitbild, das heißt: es dominiert eine abgekapselte Privatwelt. Der Blick auf seine „Symbole der Geborgenheit und Ansehnlichkeit“ (81) belegt, „daß der Arbeiter nicht mehr Arbeiter sein will“ (82). Die Arbeiterbewegung habe - entgegen der Parole vom Klassenkampf - letztlich die Integration der Arbeiter in die Gesellschaft - und das meint bei Bahrds: in die bürgerliche Gesellschaft - ermöglicht und auch in die soziale Ordnung der Stadt. Diese Verbürgerlichung der Arbeiterschaft²⁸ jedoch ist Auslöser für eine Bedeutungsveränderung der korrelierenden Pole privat - öffentlich: Die Polarität ist immer weniger konstitutiv für die Stadt, das Gleichgewicht von Privatsphäre und Öffentlichkeit ist in der industrialisierten, modernen Stadt gestört.

Mit der Industrialisierung sind andere Produktions- und Marktformen (Großbetriebe, Kaufhäuser) entstanden, die weder ganz öffentlich noch ganz privat sind (was Bahrds nicht zu einer Modifikation seines polaren Modells bewegt). Das Kommunale gerät in einen nationalen und/oder internationalen Kontext. Stadt als konkreter Ort verliert an Bedeutung, damit verliert sie an Identifizierungsbereitschaft seitens der Bürger. Die Statik des Gebauten steht im Widerspruch zur Dynamik des Bauens; fortschreitende Technisierung entwertet tradierte bauliche Formen und Raumbestimmungen und bringt sie um ihre Aufgabe. Eine Klage Bahrds gilt der Umwandlung öffentlicher Plätze in Parkraum für Autos. Explizit kritisiert er auch die „Ideologisierung“ des Eigenheims.

Öffentlichkeit nur für bürgerliche Eliten?

Bahrds Stadtmensch, der historisch aus der ökonomischen Kategorie des städtischen Markt(platz)es seine Spezifität bezieht, nämlich zwischen den polaren Sphären des Öffentlichen und des Privaten sich bewegen zu können, in ersteres in einer Rolle sich temporär einzumischen und in letzteres sich bei Bedarf zurückziehen - dieser Stadtmensch erscheint merkwürdigerweise als ökonomisch neutralisiertes Wesen. So sehr die Vorstellung von einem selbstbewußten, sich von den alten feudalen Strukturen emanzipiert habenden Stadtbürgertum faszinieren mag²⁹, so überlegenswert bleibt die Frage, wer denn tatsächlich dazugehört, wer denn einen alltagsweltlich realen Anteil hat an der Möglichkeit, im öffentlichen Handeln und Verhandeln der Marktsituation seine kommunikativen oder gar diskursiven Kompetenzen zu entwickeln.

Wer aus einem bürgerlichen Haus(halt) durfte oder mußte die öffentliche Sphäre für Selbstdarstellungen gebrauchen? Wann exaltierte sich die Patrizierfrau oder die Meistertochter; konnten sie öffentliche Ämter bekleiden? Tätigten Kinder mit derselben Rechtskompetenz wie der Vater öffentlich Geschäfte? Waren es Bediente der Stadt, Stadtarme, Gebrechliche, die Reputation beanspruchen durften? War es der Fremde, der

28. Vgl. Bausinger: Verbürgerlichung – Folgen eines Interpretaments. 1973.

29. Die Ordnung der Stadt Frankfurt von 1731 ist das Beispiel für den Klassifizierungsversuch eines reichsstädtischen Patriziats, das sich selbst die erste, den zugezogenen Adligen die zweite Klasse zuwies. Notare, Advokaten, Handelsherren und „Künstler“ bildeten die dritte Klasse. Zur vierten Klasse wurden neben den Handwerkern auch Krämer, Budeninhaber, Straßenhändler und Ladendiener geordnet. Der fünften (letzten) Klasse gehörten Arbeiter, Kutscher, Diener an. Hier bildete der dritte Stand die Klasse der Kleinbürger (im Sinne einer Forschungskategorie); in Hamburg stellt der „Mittelstand“ die dritte und letzte Klasse hanseatischer Stadtbürgerschaft. Die Forschung findet also uneinheitliche Einteilungen zur Ordnung des Stratums vor. Vgl. Möller: Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. 1969.

ohne vorher angebaute Verbindungen, ohne Umstände in das System der städtischen Sozierung hineingenommen wurde? Bahrnt konzidiert, daß die alten Bürgerstädte keineswegs vollintegrierte Gemeinschaften waren, daß es zahlreiche Menschen innerhalb der Stadtmauern gab ohne Bürgerrecht, die nicht *dazugehörten*. Man kann folgern, daß diese Desintegrierten der „unvollständigen Integration“ nicht teilhaftig wurden, was allerdings der Marktsituation eine unübersehbare Exklusivität gegeben haben muß.

Bahrnt gibt der Darstellung historischer Abweichungen kaum Raum, so auch der Tatsache nicht, daß das historische Kleinbürgertum mit seinem Kern des zünftisch organisierten Handwerks die Masse der Vollbürger stellte³⁰. Das städtische Sozietätsmodell, das auch bei Interessengegensätzen vorwiegend als pluralistisches Binnenspiel funktionierte, erfuhr erst mit dem Aufkommen der Arbeiterklasse eine grundsätzliche Störung, die von Bahrnt aber letztlich als eine Art tektonische Verwerfung des Gefüges gesehen wird, denn der Arbeiter wird ja, wenn auch auf niedrigerem ökonomischem und kulturellem Level, in die stadtbürgerliche Gesellschaft integrierbar.

Wichtiger als die Struktur der Stadtbürgerschaft erscheint jedoch das Ausmaß der Autonomie des einzelnen in Bahrnts Stadt und vor allem an ihrer Öffentlichkeit. Wenn für den „modernen Arbeiter“ zwischen Arbeitszeit und Freizeit ein Feld wie Öffentlichkeit jegliche Spannung, ja Bedeutung verliert, wie Bahrnt vermutet, dann scheint - von heute aus auf heute gesehen - für den Bürger eine Rolle als Wähler, Konsument und Verkehrsteilnehmer übrigzubleiben, wobei darüber gestritten werden kann, wann er welche Rolle als Protagonist, wann als Charge spielt.

Die umfangreiche Bahrnt-Rezeption hat nicht wenig Kritik hervorgerufen. Die prononcierteste sagt: Die stadtsoziologische Polarität zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ist falsch, weil irreführend; damit werden die bestehenden Herrschaftsverhältnisse verschleiert. Bahrnt habe ein „ideologisches Denkmodell“ geschaffen, in dem „die Verknüpfung der sachlich vermittelten, sozialen Beziehungen mit freien Kommunikationschancen von Lohnabhängigen“ nicht stichhaltig sei³¹.

Wenn man die Entfremdung der Arbeiter nicht nur von ihrer Arbeit, sondern von weiteren Lebensbereichen - etwa die Entfremdung vom heimatlichen Dorf oder die einschneidende Reduzierung der gewohnten Familienstruktur und Familiengröße der Landflüchtigen unter den Wohnungsbedingungen der Industriestadt - betrachtet und sich zusätzlich die Anpassungsleistungen an die städtischen Verkehrsformen mit ihren Distanziertheiten, Anonymitäten und Animositäten (seitens einer sich abgrenzenden Stadtbürgerschaft) ebenso zu vergegenwärtigen sucht, wie den formal-egalitären Moment des Konsums, dann wirkt Bahrnts Lobpreisung des Öffentlichkeitsideals wohl nicht ganz zu Unrecht zynisch. Während für den Stadtbürger sich die Qualität der Öffentlichkeit historisch kaum verändert, außer, daß andere Mit-Bürger sich daran beteiligen durften, wirft der Apologet dieses Öffentlichkeitsideals denen, die nicht so recht damit umzugehen wissen, weil sie kaum mehr als eine öffentliche Konsumentenrolle gelernt haben, ihren Rückzug ins Private und ihre kleinbürgerlichen

30. Vgl. Möller: Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. 1969. S. 3.

31. Schneider-Kuszmierczyk: Urbanität und Ideologie. 1984, S. 378. Vgl. ihre ausführliche Wiedergabe vor allem der kritischen Bahrnt-Rezeption unter dem Aspekt „Pseudobürgerliche Individualisierung“, ebd. S. 311 ff.

Regenerationskultur vor. Hier gehe ich mit Hannelore Schneider-Kuszmierczyck Ideologiekritik an Bahrtdt³² einig. Man müsste fragen, ob Arbeiter die revolutionären Ideale des Bürgertums - Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit - nicht als eigene Ideale umformulierten zu einer Zeit, als das Bürgertum ihnen längst nicht mehr traute und stattdessen eine merkantile Dschungelgesellschaft etabliert hatte. Und man müsste fragen, ob die Stadt nicht der Ort ist, an dem das Versprechen der Integration in die bürgerliche Gesellschaft deshalb nicht eingelöst wurde, weil die Bürger Borniertheit statt Solidarität praktizierten und, sobald es möglich war, dieser Stadt den Rücken kehrten. Der kleine gedruckte Unterschied im Deutschen scheint mir nicht unbedeutend: Nachdem die Arbeiter im 19. Jahrhundert vom *Land* in die Stadt zogen, lebten betuchte Städter mehr und mehr auf dem *Lande*. Dort allerdings ist, wie wir von Alexander Mitscherlich lernen, der städtische Öffentlichkeitspol nicht zu finden, stattdessen sehr wohl ein Genre von Privatheit, das Bahrtdt entgangen ist³³.

Die Herrschaft der Kleinbürger: Richard Sennetts These vom Ende des Urbanen

Sennetts „Verfall und Ende des öffentlichen Lebens“ ist das Dokument einer Enttäuschung.

Sennett liebt die Stadt und das Städtische. Für ihn stellt Stadt die Spitze der zivilisatorischen Entwicklung dar, ist gewissermaßen der Boden „institutioneller Zivilisiertheit“ (299). Ihre - vor allem: gesellschaftliche - Unterschiedlichkeit macht sie zum besten aller nur möglichen Lebensräume des Menschen: Es wird zum Vergnügen, sich inmitten unterschiedlicher sozialer Verhältnisse und Gruppen von Fremden zu bewegen (55). Es bildet sich eine öffentliche Geographie aus, in der ein öffentliches Schauspiel mit *presentation* und *representation* praktiziert wird³⁴; es bildet sich urbane Mentalität. Ihr Symbol ist die Öffentlichkeitspersönlichkeit, der „public man“³⁵.

Doch wo gibt es diese ideale Stadt noch? Sennett diagnostiziert in krassem Befund ihr Ende: „ein katastrophales Absterben des Stadtorganismus“ (296). Die Idee der kosmopolitanen Stadt ist der Sehnsucht nach der kleinräumigen Intimität von Stadtvierteln gewichen. Aus der Stadt wurde eine Ansammlung sozial homogener und deshalb gettoisierter und gettoisierender Quartiere. Diese Stadt kann Sennett nicht lieben.

32. Vgl. Schneider-Kuszmierczyk: Urbanität und Ideologie. 1984, S. 370 ff., bes. S. 383.

33. Vgl. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 36 ff.

34. *Presentation*: der amerikanische Begriff bezieht sich auf Gefühle, die an sich bedeutsam sind und Gegenstand der Darstellung sind; *representation* bezeichnet Verkörperung von Gefühlen, die nur für das Selbst gegenwärtig und wirklich sind. Das eine (*presentation*) ist also sozial, kollektiv bedeutsam und nicht selten ritualisiert (z. B. Freude bei Glückwünschen); das andere (*representation*) ist individuell, drängt meist spontan nach außen. Vgl. Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 55.

35. Ich halte den in der deutschen Übersetzung verwendeten Begriff der geschlechtsneutralisierten „öffentlichen Persönlichkeit“ für nicht sehr geglückt, weil er ein breiteres Spektrum von Konnotationen (Publikum, Öffentlichkeit) nicht anklungen läßt.

Der Originaltitel von Sennetts Werk, „The Fall of Public Man“ (1977), begreift nicht nur den Niedergang des *öffentlichen Menschen*, sondern erinnert an die europäische Titeltradition, End- oder Spätzeiten als Herbst zu bezeichnen³⁶. Den darauffolgenden Winter markiert der zweite Teil des (deutschen) Titels: Die Tyrannei der Intimität³⁷.

Sennetts Motiv ist die Enttäuschung über die Pervertierung der Stadt und des Städtischen. Doch nicht hier liegt der Ausgangspunkt für seine Argumentation, sondern in der positiven Beschreibung des Höhepunkts des kultur- und gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklungsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft, die eine „urbane Gesellschaft“ (57) ist. Das heißt: Die Menschen leben nicht (mehr) in Dorf oder Stadt oder in - wie auch immer gearteten - Mischregionen, sondern: ihr Ort ist eine Gesellschaft, die urbane Gesellschaft, die auch zivilisierte Gesellschaft heißen kann, und die in sich zunehmend „unzivilisierte“ Züge trägt in Form lokalistischer Bürgerinitiativen oder ethnizistischer Bewegungen. Doch diese Gesellschaft ist kein realer Ort zwischenmenschlicher Interaktion, so ist Sennett zu verstehen, sondern wird zum eher statischen soziologischen Begriff. Gesellschaftliche Dynamik reduziert sich inzwischen auf Rückzüge aus der Öffentlichkeit in die Privatheit.

Die als „tyrannisch“ charakterisierten Initiativen jedoch: sind sie nicht Residualkategorien bürgerlicher Auftritts- und Darstellungsfähigkeiten aus vitaleren Epochen?

Die reale Stadt ist für Sennett stets nur der Ort, an dem sich urbane Verhaltensweisen - und ihre Typik liegt in der Inszenierung - historisch auskristallisierten: „Die Stadt ist eine Siedlungsform, die die Begegnung einander fremder Menschen wahrscheinlich macht. Diese Definition gilt für Ansiedlungen, die eine große, heterogene Bevölkerung aufweisen; diese muß ziemlich gedrängt leben; die Interaktionen innerhalb dieser dichten, vielfältigen Masse erfolgt über marktförmige Austauschbeziehungen. In dieser Umgebung von Fremden, deren Existenzen einander berühren, stellt sich ein ähnliches Problem, wie es der Schauspieler im Theater zu bewältigen hat“ (55).

Stadt - in ihrer idealen Epoche - beinhaltet also eine spezifische Kombination von existenziellen Determinanten. Entscheidend für diese Definition ist einmal der Hinweis auf die Siedlungsform hinsichtlich Größe und Verdichtung, zum anderen der Homogenitätsgrad einer Bevölkerung (wobei eine hohe Heterogenität seit Louis Wirth als *urban* gilt), zum dritten der Ort als Handlungsdispositiv: Fremde treffen Fremde. Eine optimal offene Situation.

Unter Fremden haben Menschen, welche Handlungen, Erklärungen, Bekenntnisse einer Person miterleben, normalerweise keine Kenntnis von deren Geschichte oder den vorausgegangenen Handlungen und ihren Motiven. Entscheidend für die Glaubwürdigkeit ist ausschließlich die Situation, in der man sich trifft: „Zwei Menschen begegnen sich einander bei einer Dinnerparty; einer erzählt dem anderen, er fühle sich seit Wochen niedergeschlagen. Wenn der Zuhörer als Publikum die Wahrheit einer solchen

36. Vgl. Huizinga: Herbst des Mittelalters. dt. 1924; Stürmer (Hg.): Herbst des Alten Handwerks. 1979.

37. Im folgenden wird zitiert nach der deutschen Erstausgabe Frankfurt 1983: Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Die Belege erfolgen direkt im Text nach den jeweiligen Zitaten.

Feststellung allein danach zu beurteilen vermag, wie der Fremde das Gefühl der Niedergeschlagenheit inszeniert, so besitzt ein solcher Auftritt eine 'urbane' Qualität. Die Stadt ist eine Ansiedlung von Menschen, in der sich solche Inszenierungsprobleme mit hoher Wahrscheinlichkeit immer wieder ergeben" (55).

Sennett vergleicht konsequenterweise Stadt und Theater. In der Stadtsituation fehlt uns das externe Wissen, um zu beurteilen, ob das Verhalten eines Fremden angemessen ist; im Theater tun wir so, als sei uns der Schauspieler fremd, so daß er genötigt ist, in seiner Rolle Glauben zu erwecken. „In beiden Fällen ist externes Wissen des Publikums ohne Belang - in der Stadt, weil es nicht anders sein kann, im Theater, weil es nicht anders sein soll“ (56). Es gibt viele Übereinstimmungen hinsichtlich Kleidung und Körpereinsatz bei den Akteuren je der Stadt und ihrer öffentlichen Darsteller (reduziert inzwischen auf Politiker) und des Theaters (Schauspieler).

Für Sennett entscheidend ist das glaubhafte Auftreten der Akteure, das jedoch auf den jeweiligen Moment, auf den „Auftritt“, begrenzt bleibt. Das Verbindende bei der „öffentlichen Geographie“ sind die unbekannt Menschen und der imaginäre Charakter. Kunst kann gewissermaßen als Lehrmeisterin gelten: Im 18. Jahrhundert, seien Schauspieler und Fremde nach den gleichen Kriterien beurteilt worden. Anderen etwas vorspielen weitet die Vorstellungskraft je von Akteuren und Zuschauern. Balzacs Vergleich von Provinz- und Stadtbewohner ist für Sennett bezeichnend: Der Provinzbewohner glaubt nur das, was er an denen beobachtet, die er kennt. Der Kosmopolit ist bereit, an alles zu glauben, was er sich vorstellen kann. Über derartige Beispiele verdeutlicht Sennett die Rolle der Phantasie als soziales Phänomen. Schon der Entwurf (eines künftigen Zustands) reichert den öffentlichen Raum immateriell an: Die Fähigkeit zur Symbolbildung einer Gesellschaft wird reicher, weil sich die Vorstellungen von dem, was wirklich und glaubhaft ist, nicht auf das beschränken, was das Selbst alltäglich wahrnimmt. Weil eine urbane Gesellschaft mit einer öffentlichen Geographie auch über ganz bestimmte Vorstellungskräfte verfügt, wirken sich der Niedergang des Prinzips Öffentlichkeit und der Aufstieg der Intimität nachhaltig auf die in dieser Gesellschaft vorherrschenden Modi der Vorstellungskraft selber aus.

Nicht *die Stadt* steht also bei Sennett im Mittelpunkt, sondern ein spezifisches Prinzip *urbanen* menschlichen Handelns.

Der individuelle Narzißmus wird „innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen jedoch von einer Kultur mobilisiert, der das Vertrauen in die Bedeutung von Öffentlichkeit abhanden gekommen ist und die von der Intimität als dem“ -inzwischen gültigen - „Maßstab für die Bedeutsamkeit der Realität beherrscht wird“ (366). Dieses Vertrauen ist durchaus noch vorhanden; es ist lediglich verlagert worden in die gesellschaftlichen Inszenierungen und in die Medien. Man nimmt es aber nicht mehr ernst. „Das Urteil über eine Person orientiert sich immer stärker an dem, was sie 'verspricht', was sie tun könnte, statt an dem, was sie tut“ (367).

Das Ende des öffentlichen Lebens:

Es herrschen die Vorstädte, heißt Sennetts Befund, womit er ähnlich wie Lefebvre oder Mumford (s.u.) argumentiert, wenn auch mit anderen Folgerungen. Für ihn passiert in *suburbs* wie Highgate oder Scarsdale der Rückfall in die Stammesgesellschaft.

Retribalisierung als Entwicklungsprinzip? Die kulturelle Anreicherung der Gesellschaft durch Phantasie, das städtische Prinzip, wäre damit gestoppt.

In der Direktheit menschlicher Interaktion außerhalb der privaten Sphäre sieht Sennett das Kennzeichen früherer Öffentlichkeit. Umfangreiche historische Beispiele dafür liefern die bürgerliche Kultur des 18. Jahrhunderts als Aufstiegsphase des *public man*, sowie dessen Niedergangsepoche seit dem 19. Jahrhundert. An die Stelle des *public man* - ich verstehe darunter weniger ein Öffentlichkeitsprinzip, sondern, eher noch, den Typus des aktiven Bürgers - ist im Verlauf von nunmehr insgesamt drei Jahrhunderten ein immer passiver werdendes Publikum getreten. Sennett nennt immer wieder direkte Interventionsmöglichkeiten, bei denen eine Identität von *public man* und dem Publikum herrschte: er war Teil dieses Publikums, agierte - in wechselnder Person und stellvertretend für das gesamte Publikum - aus seiner Mitte heraus: In den Parlamentsdebatten und im Theater des 18. Jahrhunderts konnten Zuhörer den laufenden Diskurs anhalten und Wiederholungen besonders affizierender Sätze fordern. Im wahrsten Sinn „eingreifendes“ Engagement galt auch der städtischen Architektur (320).

Heute ist der heutige *public man* zu einer Repräsentativfigur der Medien verkommen. In ihrem Auftritt - Sennett exemplifiziert seine These am Typus des „Ressentiment-Politikers“, der sich über die Medien konstituiert und von diesen konstituiert wird³⁸ - liege die Zerstörung der Öffentlichkeit begründet, denn das „Publikum“ werde immer passiver; es werde seinerseits mehr und mehr beherrscht von diesem modernen Typus von *public man*; es wird inaktiver Zuschauer. Die Öffentliche Persönlichkeit erzeugt und kultiviert bei den Zuschauern die Angst davor, die eigene Emotion unwillkürlich anderen zu verraten. Ergebnis: Berührungsscheu. Abschirmen durch Schweigen. Der öffentliche Raum leert sich, immer weniger Menschen sind willens, sich in ihm expressiv zu verhalten. Dafür gibt es eben jene durch die Medien selektierten Darsteller einer Öffentlichen Persönlichkeit. Sennett pointiert: „Die elektronische Kommunikation ist einer der Faktoren, die das öffentliche Leben zum Erliegen gebracht haben“ (319).

Die Medien hätten zwar den Vorrat an Wissen, das die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen voneinander haben, erheblich erweitert, zugleich jedoch den wirklichen Kontakt zwischen den Gruppen überflüssig gemacht und die Umsetzung von gesellschaftlichem Wissen in politisches Handeln eingeschränkt. Hinsichtlich der Zuschauerpassivität sei es bei den Medien wie in der städtischen Architektur: Man sieht mehr und interagiert weniger³⁹. Bereits in der Apparatur des Radios und des Fernsehers

38. Der „Ressentiment-Politiker“ stammt aus bescheidenen Verhältnissen, er organisiert seine Karriere, indem er die Öffentlichkeit mit Angriffen auf das Establishment (= alteingesessene Mächte) aufwiegelt. In aller Regel ist er kein Ideologe. Sein Handeln wird geleitet nicht vom Engagement für eine neue, sondern vom Ressentiment gegen die alte Ordnung. Seine Zielgruppe haßt die Privilegierten, „an die Abschaffung von Privilegien denkt sie jedoch nicht. Wenn diese Menschen gegen das Establishment Sturm laufen, dann in der Hoffnung, es werde sich dem einzelnen ein Türchen öffnen, durch das er hineinschlüpfen kann.“ Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 313.

39. Sennetts pauschale Rollenbeschreibung der Medien ist zu kritisieren. Sind es wirklich *die Medien*, welche die Orientierung des gesamten Interesses an der säkularen, charismatischen Persönlichkeit von Ressentiments-Politikern fördern? Niemals ist von Journalisten und ihren Interessen die Rede. So entsteht der Eindruck, als gebe es Journalisten gar nicht, als seien *die Medien* eine Maschine, komplementär zum Typus des Politiker-Schauspielers und nur zu dessen Performance vorhanden.

sieht Sennett intime Einrichtungen.

Dem städtischen Ideal der bürgerlichen Öffentlichkeit ist also die Öffentlichkeit - als konsumierendes Publikum - immer weniger zugeneigt. Dieses Prinzip Öffentlichkeit, so kann man den Sozialpsychologen Sennett verstehen, ist als Potential gesellschaftlicher Erfahrung und kulturellen Austauschs zerfallen. Die Privatsphäre hat sich zunehmend von den Belangen des Gemeinwesens abgekoppelt. Und vielleicht sind es gerade die Merkmale der Moderne, wie sie in der Stadt als Erfahrungsort repräsentiert wurden, die zu einer Flucht in die neue Unmittelbarkeit, in das Prinzip Nähe geführt haben.

Eines dieser Merkmale ist die institutionelle Distanzierung. Wenn Sennett einen Zusammenhang zwischen Zivilisiertheit und Urbanität behauptet und Zivilisiertheit definiert als die Art „mit den anderen so umzugehen, als seien sie Fremde, und über diese Distanz hinweg eine gesellschaftliche Beziehung zu ihnen aufzunehmen“ (299), dann markiert er Stadt zwar als „zivilisierten“ Ort, läßt aber die Frage unbeachtet, ob diese Distanzierung dem Menschen gemäß ist. Gemessen an der sukzessiven Abkehr vieler von dieser Art von Urbanität, die sich im Schutz eines diffus-namenlosen Publikums vollzieht, scheint die Antwort naheliegend - und sicher nicht ohne Polemik. Denn „Distanz“ als kreativer Raum, als *Spatius* des noch nicht Entschiedenen, des noch nicht hierarchisch Fixierten, als Frei-Raum erschiene vielen Menschen demnach als schwierig zu ertragen.

Wenn das Prinzip Öffentlichkeit (als historische Errungenschaft) nicht frei war von ideologischer Aufladung - warum kann ihm dann nicht die Ideologie der Intimität nachfolgen? „Heute dominiert die Anschauung, Nähe sei ein moralischer Wert an sich. Es dominiert das Bestreben, die Individualität im Erlebnis menschlicher Wärme und in der Nähe zu anderen zu entfalten. Es dominiert ein Mythos, demzufolge sich sämtliche Mißstände der Gesellschaft auf deren Anonymität, Entfremdung, Kälte zurückführen lassen. Aus diesen drei Momenten erwächst eine Ideologie der Intimität: Soziale Beziehungen jeder Art sind umso realer, glaubhafter und authentischer, je näher sie den inneren, psychischen Bedürfnissen des einzelnen kommen“ (293).

Ich möchte nicht den Politikertypus diskutieren, der von Sennett quasi als Inkarnation einer neuen - wenn auch komponierten, gestylten, behaupteten und stets nur pararealen -Nähe beschrieben wird, ein Typus der mit der zoomenden, distanzverringernenden Fernsehkamera als lebendes Plakat seiner behaupteten Motive in die Intimität der *living rooms* vordringt und dort *empfangen* wird. Wichtiger scheint mir das gesellschaftliche Milieu, dessen Repräsentant er ist.

Die Herrschaft der Kleinbürger:

Wer Distanz als Bindungslosigkeit in Folge zu großer Entfernungen zum anderen interpretiert und dies mit Urbanität gleichsetzt, begeht - wäre mit Sennett zu folgern -

Haben die Journalisten keine psychische Struktur? Weshalb befördern sie beispielsweise diesen Politiker-Typus? Ist ihr *kritisches Hinterfragen* (bei Interviews), die Respektlosigkeit (gerade bei amerikanischen Talkshows) nur Teil des Schauspiels? Bremsen sie auch Politiker? Weshalb decken sie - ein Beispiel für investigativen Journalismus liefert die Aufdeckung des Falls Watergate durch Journalisten der „Washington Post“ - Skandale auf? Nur wegen der Gefühle, der Trivialisierung? Tun sie das, weil sie selbst in einer kleinbürgerlichen Struktur (Leser-/Zuschauerschaft als unzivilisierte Gemeinschaft) stecken? Gibt es urbane und/oder antiurbane Journalisten?

eine gezielte Diffamierung. Die Herstellung von Bindung durch Nähe münde in der heutigen Gesellschaft in ein anderes Extrem: in die „Tyrannei der Intimität“⁴⁰.

Tyrannei - das sei nicht nur der Polizeistaat, nicht nur rohe Zwangsgewalt, sie könne auch überaus subtile Formen annehmen, etwa im häuslichen Familienalltag mit seinen Reguliertheiten, wie überhaupt in allen familiär überschaubaren Sozialgruppen. Ihn wertet Sennett als intime Tyrannei. Die Intimität beherrsche das Alltagsleben. Die alltägliche Tyrannei bestehe nun darin, „daß sich in den Köpfen der Menschen ein einziges Wahrheitskriterium als glaubwürdig festsetzt, mit dem die gesamte soziale Wirklichkeit in ihrer Komplexität beurteilt wird. Die Gesellschaft wird heute einzig in psychologischen Kategorien gemessen. Und in dem Maße, wie sich diese verführerische Tyrannei durchzusetzen vermag, erleidet die Gesellschaft Deformationen“ (380).

Ein Teil dieser gesellschaftlichen Deformationen ergebe sich beim Ersetzen von Öffentlichkeit durch Personalisierungen. Institutionen weckten nur dann noch Interesse, wenn sie sich für uns in Personen verkörperten. Deutlicher: Nähe macht destruktiv. „Intimität läuft auf die Lokalisierung der menschlichen Erfahrung, ihre Beschränkung auf die nächste Umgebung hinaus, dergestalt, daß die unmittelbaren Lebensumstände eine überragende Bedeutung gewinnen. Je weiter diese Lokalisierung fortschreitet, desto mehr setzen die Menschen einander unter Druck, die Barrieren von Sitte, Regel und Gestik, die der Freimütigkeit und Offenheit entgegenstehen, aus dem Weg räumen. Sie hegen die Erwartung, Nähe erzeuge auch Wärme. Sie streben nach einer intensiven Geselligkeit, doch ihre Erwartung wird enttäuscht. Je näher die Menschen einander kommen, desto ungeselliger, schmerzhafter, destruktiver werden ihre Beziehungen zueinander“ (380).

Sennett wendet sich ausdrücklich gegen die „konservative“ Position, bei den gegenseitigen Selbstoffenbarungen komme doch nur das verderbte, destruktive innere Wesen des Menschen zum Vorschein. Deswegen sei Intimität so enttäuschend.

Das Verhältnis zwischen öffentlicher Sphäre und Privatsphäre, von den Menschen mit je unterschiedlichen Leidenschaften besetzt, schätzt Sennett als „delikates Gleichgewicht“ (380) ein. Die Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit hat ihre Geschichte. Ausgangspunkt einer biologistischen Anthropologie ist die Vorstellung eines „natürlichen Charakters“ des Menschen. Nicht das Leben prägt den Menschen, sondern die Natur determiniert den Menschen in Form von Anlagen von Anfang an. Doch gab es für diese Vorstellung einen Paradigmenwandel: „Als Säkularität und Kapitalismus im vergangenen Jahrhundert eine neue Gestalt annahmen, büßte die Idee einer transzendentalen Natur allmählich ihre Bedeutung ein. Die Menschen neigten immer mehr zu der Überzeugung, sie selbst seien die Urheber ihres Charakters, jedes Ereignis in ihrem Leben sei als Teilbestimmung ihrer selbst von Bedeutung“ (381). Das heißt: Der *handelnde* Mensch mißt sich immer mehr Kreativität zu. Jetzt *macht* er seinen Charakter, eine Deutung, die sich beispielsweise auch auf die sukzessive aufkommenden psychologischen Disziplinen erstrecken könnte. Mit der Zeit wird die Persönlichkeit, „das Selbst“, zum Maßstab der gesellschaftlichen Beziehungen. Mehr noch: „Das Selbst wurde zum Grundprinzip der Gesellschaft. Der Verfall der öffentlichen Sphäre, in der es nichtpersonale Bedeutung und

40. „Die Tyrannei der Intimität“ stellt die nur wenige Seiten umfassende, äußerst konzentrierte Schlußbetrachtung des Sennettschen Werks dar. Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 379 – 382.

ein nichtpersonales Handeln gab, setze an diesem Punkt ein“ (381).

Ich möchte Sennett und seiner These vom Verfall der zivilisatorischen Errungenschaft namens Öffentlichkeit zustimmen, seine Begründungen bedürfen jedoch der Diskussion. Da er vom Ansatz her eher anthropologisch argumentiert - und zu den Anlagen, die der Mensch von Natur aus hat, gehörte demnach das Distanzbedürfnis -, scheint es immerhin denkbar, daß die Menschen nach einer erfahrenen Phase von Masseneffekten in der industriellen Gesellschaft und in der Großstadt als ihrem repräsentativen Ort auch/wieder kleinräumliche, persönlichkeitszentrierte Beziehungen suchen, bzw. die Anlagen dazu vitalisieren. Dies bedeutet jedoch, daß eine Entwicklungsphase (Öffentlichkeit als gesellschaftliches Prinzip) mit dem, was im Menschen auch angelegt ist konkurriert: mit der die Suche nach einem definierten anderen als Objekt der Identifizierung und als Voraussetzung der Individuation⁴¹. Kann dies allein schon in die Tyrannei führen? Es müßte also etwas noch hinzukommen, was diesen Vorwurf gültig macht. Ist es die Hypertrophie des emotionalen Selbst und seiner Belange? Ist es die Ausschließlichkeit der Beziehung zu einer *tatsächlichen* Persönlichkeit? Ist es die Fixierung auf die exklusive Wahrheit eines nahen, lokalistischen Arguments? „An den Folgen ... der Verdrängung der res publica durch die Annahme, gesellschaftlicher Sinn erwachse aus dem Gefühlsleben der Individuen, hat die Gesellschaft, in der wir heute leben, schwer zu tragen. Diese Veränderung hat uns den Blick für zwei wesentliche Bereiche der gesellschaftlichen Realität verstellt, für den Bereich von Macht und Herrschaft und für den architektonischen Raum, in dem sich unser Leben abspielt“ (381).

Die Suche des Menschen nach Nähe führt zu dieser Verdrängung der res publica und zu einem Aufblühen von Intimität in einem doppelten Sinn. Zum einen wird das Politische weitgehend entpolitisiert (dafür steht der Typus des „intimen“ oder „Ressentiment-Politikers“ auch und gerade in hohen Ämtern), zum anderen wendet sich das politische Engagement vom großdimensionierten Gemeinwesen (Staat als verfaßte Gesellschaft) ab und konzentriert sich auf politische Kämpfe um die Gestaltung der Nahwelt.

Ich verstehe Sennett nun so, daß einerseits der - auch: durch Massenmedien simulierte - emotionale Gleichklang von Politikern und Beherrschten die Notwendigkeit von Kontrolle durch die letzteren nicht mehr zwingend erscheinen läßt. Dies umso mehr, als der „intime Politiker“ einen abstrakten Gegenstandsbereich wie Politik konkret erfahrbar zu machen verspricht. Andererseits - und dabei handelt es sich um ein ganz anderes Politikfeld - werden Lokalismus und lokale Autonomie zum politischen Credo gemacht, „als nähmen Machtverhältnisse umso menschlichere Züge an, je intimer der Raum ist, in dem sie wahrgenommen werden. Dabei entwickeln sich tatsächliche Machtstrukturen immer mehr zu einem internationalen System“ (381).

Ungeachtet dessen kann die lokale Politik in den Rang von Weltpolitik geraten, wenn die Probleme der *kleinen Welt* eines Stadtviertels oder einer Nachbarschaft nicht im Sinne einer lokalen Zufriedenheitsvorstellung geregelt werden. Sennett hat konkrete Fälle amerikanischer Großstadt-Bürgerinitiativen vor Augen⁴², wenn er resümiert: „Die

41. Vgl. Mitscherlich: Aggression und Anpassung. 1968.

42. Sennetts Paradefall ist der „Forest-Hills-Konflikt“, die Geschichte der Abwehr von Neubauplänen für Sozialwohnungen am Rande eines Mittelschicht-Wohngebiets des New Yorker Stadtteils Queens (Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 339 ff.). Wie in der Dreyfus-Affäre, die ein anderes Beispiel für destruktive Gemeinschaft in Sennetts Buch liefert (ebd, S. 272 ff), verlagert

Gemeinschaft wird zu einer Waffe gegen die Gesellschaft, als deren großer Mangel nun ihre Anonymität gilt. Aber daß eine Gemeinschaft politische Macht erringen könnte, muß Illusion bleiben in einer Gesellschaft wie der industrialisierten westlichen Welt, deren Stabilität gerade durch zunehmende Internationalisierung der ökonomischen Kontrollstrukturen erreicht wurde. Kurzum, der Glaube an den Wert direkter zwischenmenschlicher Beziehungen auf der Ebene der Intimität hat uns davon abgehalten, unser Wissen von der Realität von Machtverhältnissen zur Leitlinie unseres politischen Handelns zu machen. Auf diese Weise haben wir es versäumt, die Mächte der Unterdrückung und Ungleichheit in Frage zu stellen“ (381 f.).

Die Bildung lokaler Gemeinschaften richtet sich, wäre Sennett entgegenzuhalten, nicht automatisch „gegen die Gesellschaft“, sondern gegen jene Entscheidungsinstanzen dieser Gesellschaft, die sich mit Macht als besonders unkontrollierbar, unbeeinflussbar, letztlich also als besonders „eigenmächtig“ erwiesen haben. Diese - oft bürokratisch befestigte - Eigenmacht wäre ebenfalls als „gegen die Gesellschaft“ gerichtet zu deuten. Warum sollten Konflikte nur im ritualisierten Bezirk des „öffentlichen Lebens“ ausgetragen werden und nicht etwa dort, wo Administrationen sich von ihrer demokratischen Legitimation zu entfernen versuchen? Warum darf sich eine kleine, lokal agierende und organisierte Gruppe nicht einmischen wollen? Nie stellt Sennett die Frage nach der Legitimation des Machttriebs der Politiker, welche die Gesellschaft repräsentieren. Dieses Motiv ist ja auch im Menschen angelegt, ebenso wie diese Suche nach Nähe der lokalistischen Gemeinschaften. Sennett macht sich die Unterscheidung Gesellschaft - Gemeinschaft zu einfach, denn es handelt sich nicht zwangsläufig um ein Gegensatzpaar, bei dem die lokale Gemeinschaft der Gesellschaft als ganzer stets nur Schaden zufügt. Kann nicht - im Gegensatz zu Sennetts Auffassung - eine lokale Gemeinschaft als lokale Gegen-Macht zur diffusen Zentralgewalt bestimmte Qualitäten von Öffentlichkeit wieder zurückfordern oder zurückerobern? Zum Beispiel Kontrolle: *Muß* sich eine lokale Gegenmacht gesellschaftlich dadurch diskreditieren, daß ihre Führer „private“ Motive ausfechten und ein Interesse daran haben, die lokale Gemeinschaft als Organisations-Einheit zu bewahren? Kann man hier nicht doch von Widerstand gegen eine diffuse, undurchschaubare, unkontrollierbare Machtstruktur von ebenfalls durch „private“ Motive geleiteten Politikern sprechen, die das Prinzip „Öffentlichkeit“ so pervertieren, daß sie Öffentlichkeit spielen und damit Menschen emotional manipulieren? Was ist verwerflicher: Wenn sich eine Machtclique im Rathaus verschanzt, Herrschaft unüberschaubar ausbaut und ausnutzt, „Integrität“ spielt (Sennett beschreibt das alles) und sich, nur durch knappe Mehrheitsvoten legitimiert, als die „legale“ Gesellschaft

sich auch hier der Konflikt von der politischen Problematik auf die Existenz der Gemeinschaft selbst. Der Fall demonstriert:

-List und Täuschung sind klassische Waffen im politischen Arsenal, halten die Machtbalance aufrecht (*ecology ame* zur Konfliktaustragung; sonst würde die Stadt auseinanderbrechen);

-moralische Haltungen, ebenso Masken, werden gebraucht. Masken werden zum Selbstzweck. Posen werden „echt“ (ebd., S. 346). Moral ist die einzige Maske der Schwachen gegen eine übermächtige Stadt wie NY; man hört der Gegenseite gar nicht mehr zu;

-die Gemeinschaft verteidigt sich schließlich um ihrer selbst (ihres Selbst?) willen; es entsteht eine Kollektivpersönlichkeit. Politik schlägt um in Psychologie;

-hart nach außen, destruktiver nach innen. Teilhabe am Unmut wird gemeinsamer Besitz, Austausch von Unmutsäußerungen wird zum Inhalt der Gesellschaft. Wer nicht mittut, macht sich verdächtig.

ausgibt, oder wenn sich eine lokale Minderheit Gehör zu verschaffen versucht?

Sennett scheint Einwände wie diese zu kennen. Ihm geht es offenbar nicht um die Moralität lokaler Konflikte, sondern darum, daß sie im Lokalistischen verharren und vor größeren Zusammenhängen versagt. Sennetts Kritik richtet sich gegen den verkürzten Horizont der Akteure und gegen ihre Sehnsucht nach dem *kleinen Frieden*: „Wenn eine lokale Gemeinschaft ... gegen die zentrale Stadtverwaltung kämpft, dann geht es ihr darum, in Ruhe gelassen, aus dem politischen Prozeß ausgenommen und von ihr abgeschirmt zu werden, und nicht darum, diesen politischen Prozeß zu verändern. Und deshalb mündet die emotionale Dynamik der Gemeinschaft, die als Widerstand gegen die Übel des modernen Kapitalismus begann, schließlich in einen merkwürdig anmutenden, entpolitisierten Rückzug: das System bleibt unangetastet, doch vielleicht können ‘wir’ unser Stückchen Rasen retten“ (333).

Dennoch möchte ich die Frage aufrecht erhalten, ob es strukturell eine Chance gibt, diesen Prozeß politisch anders zu verändern, außer durch Wahlen?

Aber welche Chancen globaler Interventionsmöglichkeit bietet eine partikularisierte Gesellschaft überhaupt? Was viele Menschen in der Massengesellschaft als negativ empfinden, denunziert Sennett als „Mythos, demzufolge sich sämtliche Mißstände der Gesellschaft auf deren Anonymität, Entfremdung, Kälte zurückführen lassen“ (293) und befestigt - an diesen Erfahrungsinhalten vorbei, ein Prinzip der Moderne: „Die Stadt“, beharrt er, „ist das Instrument nichtpersonalen Lebens, die Gußform, in der Menschen, Interessen, Geschmacksrichtungen in ihrer ganzen Komplexität und Vielfalt zusammenfließen und gesellschaftlich erfahrbar werden. Die Angst vor der Anonymität zerbricht diese Form“ (382).

So, wie Sennett Stadt in einem instrumentalen Sinn versteht, muß sie selbst neutral, anonym sein. Menschen haben demnach die Wahl, es mit der Anonymität aufzunehmen und sie als Potential existenziell zu nutzen, oder aber sich in die Tyrannei der Intimität (z.B. der Nachbarschaften) zu begeben. Diese Tyrannei bricht, wie bereits skizziert, in den Vorstädten aus.

Die Anonymität scheint mir adäquat durch die unüberschaubaren Strukturen der Stadtverwaltung repräsentiert. Es geht also um einen Kampf der (personalisierten) Peripherie gegen das (anonyme) Zentrum, das aber „Persönlichkeit“ vorspiegelt. Die Personalisierung des kleinbürgerlichen Ressentiment-Politikers, der - als charismatische Persönlichkeit - ins Zentrum der Macht vorstößt (308 f.), findet im Widerstand der Peripherie und ihrer Personalisierungstaktik ihre Entsprechung. Urbanität - von Sennett als Ergebnis eines historischen Prozesses nun für absolut gesetzt - erweist sich wohl eher als ein Wert an sich. „In ihren hübschen säuberlichen Gärten unterhalten sich die Leute über die Schrecken von London oder New York; hier in Highgate oder Scarsdale kennt man seine Nachbarn; gewiß, es ist nicht viel los, aber dafür ist das Leben sicher. Das ist die Rückkehr ins Stammesleben. Die Ausdrücke ‘urban’ und ‘zivilisiert’ lassen sich heute nur noch auf die selten gewordenen Erfahrungen einer kleinen Gruppe von Menschen beziehen, die sich darob noch den Vorwurf des Snobismus gefallen lassen müssen“ (382).

Während die französischen Kleinbürger Henri Lefebvre in eine Melancholie angesichts des langweiligen Lebens im Konsumismus führen, geißelt Richard Sennett die auf ihre Sicherheit bedachten Kleinbürger in den amerikanischen Vorstädten: Hübsche und säuberliche Gärten quasi als Terrain, auf dem sich der Vorortbewohner bewegt und

seinen Horizont verkürzt. Er benötigt die Stadt nicht mehr, und insofern schadet er dem Städtischen.

Was tut dieser Ausbund der Unzivilisiertheit eigentlich Verwerfliches? Er handelt in seiner kleinen Welt. Er pflegt seinen Garten. Er hat keinen Park, aber er mag sich seine Verantwortung dafür im kleinen, mittleren Maßstab denken. Er dirigiert keine Regierung und manipuliert kein Parlament. Dafür aber strömt er zu seiner Bürgerinitiative, die ein Baugebiet oder eine Schnellstraße verhindern möchte. Er benutzt nicht das Instrument Stadt, sondern bescheidet sich mit einer Umgebung, die als soziale Form nur seinesgleichen enthält. Er ist auf der Suche nach sich selbst und hat sich längst gefunden. Er mag keine Irritationen durch das andere. Er ist unsicher in der Masse und gewinnt Handlungskompetenz in der kleinen Gruppe. Er tauscht das Massenschicksal (namenlose Nummer) gegen die Wiedererkennbarkeit in der Nachbarschaft aus und nimmt dafür die Tyrannei der Enge in Kauf. Was immer er macht: Er macht es falsch. Wohin er sich orientiert, ist er verloren.

Das Leben in New York City setzt erprobte Persönlichkeiten voraus, die „an der Vielfalt von Erfahrung Gefallen finden und sogar Bereicherung aus ihr ziehen“ (382).

Die Kleinbürger in ihrer lokalistischen Intimitätssucht haben, folgt man Sennett, die Stadt und die zivilisierte Existenz in ihr preisgegeben, so daß sie nur noch Wohlhabenden und Gebildeten offensteht. In diesem Sinne ist die Besessenheit von der Intimität das Kennzeichen einer unzivilisierten Gesellschaft“ (382).

Die Herrschaft des *suburb*-Horizonts wirkt zurück in den Kern der Stadt. Architekten konzentrieren sich darauf, Dezentralisierung zu planen. In Vierteln und Nachbarschaften werden kleinteilige Gremien geschaffen mit Verwaltungs- und Kontrollfunktionen, die tatsächlich keine Macht haben. In der hochinterdependenten Wirtschaft komplexer Gesellschaften ist lokale Entscheidung in lokalen Belangen eine Illusion, mein Sennett: Jede wohlmeinende dezentrale Planung ruft dezentralen Widerstand hervor. Die Leute sind dann so mit sich selbst beschäftigt, daß sie davon so erschöpft und gespalten sind, daß sie auf die Außenwelt nicht reagieren können (348 f.). Sennett vermutet, daß eine Stadtplanung, die Lebensqualität eben dadurch verbessern möchte, daß sie „intimer“ gestaltet, „durch ihre vermeintliche Menschenfreundlichkeit eben jene Sterilität erst richtig herbeiführt, die sie eigentlich beheben will“ (351). Progressive Stadtplaner übersehen oft, „daß Menschen nur dann gesellig sein können, wenn sie über einen gewissen Schutz voreinander verfügen. Ohne Barrieren, Grenzen, Distanzen werden Menschen destruktiv - nicht, weil sie schlecht wären, sondern weil die heutige - von Kapitalismus und Säkularismus - hervorgebrachte Kultur 'notwendigerweise' im Brudermord endet, sobald die Menschen intime Beziehungen zur Grundlage gesellschaftlicher Beziehungen machen“ (350) - wobei mit Brudermord das Ringen um den Bestand und die Führung einer Gruppe - etwa einer Bürgerinitiative - gemeint ist.

Sennett führt eine herbe Auseinandersetzung mit dem Kleinbürgertum, das sich als eigene gesellschaftliche Klasse nicht wahrnimmt. Er argumentiert: Wenn Menschen glauben, ihre Stellung in der Gesellschaft sei das Produkt persönlicher Qualitäten und Anlagen, kommen sie kaum noch auf den Gedanken, mit ihrer sozialen Stellung zu spielen; das könnte sie grundlegend verändern. Die Angehörigen der Zwischenschicht (weder Bürgertum, noch Proletariat) suchen sich selbst Gründe dafür, warum sie ausgerechnet in dieser ihrer Position sind - und in keiner anderen. „Die Klasse als

gesellschaftliche Realität, die ihre Logik besitzt und deren Logik sich verändern läßt, wird nicht mehr wahrgenommen. Die individuelle Position hängt von den Fähigkeiten ab, über die man verfügt, und mit dieser Position kann man nicht spielen, weil sie Teil des eigenen Selbst ist“ (302 f.)

Sennett verweist auf „Untersuchungen bei Angehörigen des deutschen Kleinbürgertums in den zwanziger Jahren“⁴³. Diese „ergaben eine klare Korrelation zwischen der Vorstellung, Oben und Unten hätten sich gegen die anständigen Leute in der Mitte verschworen, und der Vorstellung, daß die Quelle dieses Übels die Großstadt sei“ (315). Wenn Stadt zum Ort der Verschwörung zweier polarer gesellschaftliche gegen die dritte, mittlere wird, ruht diese Vorstellung auf der klassischen Großstadtkritik auf. Gleichzeitig nährt sie sich aus der Konspirationstheorie: Um sich zusammenzufinden und verschwörerische Pläne aushecken zu können, ist das Establishment auf einen Ort angewiesen, wo keiner den anderen so recht kennt. Die Großstadt als Ort der Geheimnisse und der Fremden ist der perfekte mythologische Schauplatz hierfür“ (315).

Damit sind Inhalt und Richtung eines Ressentiments markiert. Es beruhe auf einer halb wahren, halb illusionären Erklärung für die gesellschaftliche Position, die das Kleinbürgertum einnimmt: „Weil eine kleine hochmütige Gruppe von Insidern die Fäden der Macht und des Privilegs in den Händen hält, kommt das Kleinbürgertum auf keinen grünen Zweig, und dabei schaffen es die, die die guten Dinge des Lebens unfairerweise bei sich gehortet haben sogar, bei dem kleinen Buchhalter oder dem Schuhverkäufer ein Gefühl der Beschämung zu wecken, wenn es zu einer direkten Begegnung kommt. Dieses Ressentiment trägt keine egalitären Züge; Beschämung und Neid tun sich zusammen und erzeugen in denen, die unter der Ungerechtigkeit ihres Status leiden, die Hoffnung, es werde sich eine unerwartete Aufstiegschance auftun und sie als einzelne von ihrem Los befreien. Mit dieser Mischung aus Schamgefühl und Neid treibt der Politiker sein Spiel“ (313)⁴⁴

Der Unmut der Mittelklasse (die immer im Aufstieg ist) gegen die alte Ordnung ist für Sennett ein universeller Verhaltenszug. Das Ressentiment gibt es so nur in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Wichtigstes Kennzeichen des Ressentiments ist nach Sennett die Personalisierung des Establishments. Das Kleinbürgertum erfindet sich eine namentlich benannte großbürgerliche Clique aus dem ökonomisch-administrativen Komplex, der man vorwirft, mit unfairen Mitteln - unfair „ist geradezu der Schlüsselbegriff des ganzen Mythos“ (314) - alle anderen von der Macht fernzuhalten. Deshalb liegt der Fehler, weshalb man nicht hochkommt, nicht bei einem selbst, sondern bei dieser Clique. Statusangst ist ein wichtiges Charakteristikum weiter Teile der unteren Angestelltenschicht der entwickelten Industriegesellschaften. „Zunehmende Unsichtbarkeit der realen Macht in den Ländern des fortgeschrittenen Kapitalismus“ zwingt „die Menschen dazu einen solchen Mythos zu erfinden, um sich überhaupt zu erklären, was vorgeht“ (315).

43. Diese Untersuchungen werden leider nicht belegt. Vgl. Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 315.

44. Konservative Politiker, die im 19. Jahrhundert mit den Arbeitern „vernünftig reden“ unterwerfen ihr Publikum eine Zeitlang dem Bann bürgerlicher Wohlanständigkeit: Man muß dem Arbeiterpublikum nur kundtun, zu welchen edlen Empfindungen man imstande ist, dann zeigt es Respekt. Vgl. Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 318.

Zu dieser Verschwörungstheorie hinzu tritt ein weiteres Kennzeichen des Ressentiments, die antiurbane Voreingenommenheit. Sennett zitiert als rezentes Beispiel einen amerikanischen Vizepräsidenten mit der Ansicht, „Amerika wäre für die anständigen Leute ein ‘gesünderer’ Ort zum Leben, wenn man ‘New York abkoppeln und in den Ozean driften’ würde“ (315).

So stoßen in die offenbarte Bewußtseins-Lücke der Kleinbürgerschicht jene Repräsentanten der Kleinbürger auf der öffentlichen Szene, die Sennett „Ressentiment-Politiker“ nennt. Selbst aus „kleinen Verhältnissen“ kommend, entsprechen sie dem Ressentiment, das sie organisieren, mit den Hauptmerkmalen ihrer Biographie und stellen gleichzeitig einen Großteil heutiger „Öffentlichkeit“ dar. Als glaubhafte Wortführer des Kleinbürgertums artikulieren sie die Kritik gegen die alte Herrschaft, personalisieren die Fehler des Establishments und brandmarken die Stadt als Nährboden alles Schlechten und Unfairen. Sind diese Politiker selbst Teil des Establishments geworden, wandeln sie sich zur charismatischen Persönlichkeit⁴⁵, sie werden zu politischen Schauspielern mit Tugendmaske und sind überzeugt von der „Echtheit“ ihrer Auftritte. Nicht Handlung, sondern Handlungsmotiv und -moral wird gegenüber öffentlichem Publikum dargestellt. Sie stellen triviale Spontanregungen in den Vordergrund ihrer öffentlichen Auftritte, schütten vor Fremden ihr Herz aus. Die Beteuerungen machen den Politiker blind dafür, daß er lügt. Er setzt auf Gedächtnisverlust des Publikums; es regiert - wie im Theater - der Augenblick des Auftritts.

Bleibt Sennett ein Traum von der Stadt? Die Stadt, meint er, sollte wieder eine Schule öffentlichen Handelns sein, das ein Forum, auf dem es sinnvoll wird, anderen Menschen zu begegnen, ohne daß gleich der zwanghafte Wunsch hinzuträte, sie als Person kennenzulernen. „Ich glaube nicht, daß dies ein müßiger Traum ist. Über weite Strecken der Geschichte unserer Zivilisation war die Stadt Brennpunkt eines aktiven gesellschaftlichen Lebens, Austragungsort von Interessenkonflikt und -ausgleich und Schauplatz der Entfaltung menschlicher Fähigkeiten und Möglichkeiten. Doch gerade diese ihre zivilisatorische Kraft ruht heute ungenutzt“ (382).

Eine Frage noch an Sennett: Ist Öffentlichkeit nicht auch ein Medium, Macht zu verschleiern? Sennett gibt die Antwort ja selbst: Öffentlichem Anspruch auf Aufklärung als Voraussetzung für das „Verantwortung-Übernehmen“ von Unternehmen, Behörden oder Politikern begegnen diese mit Kommunikés, Bulletins, PR-Kampagnen, die einen anderen Akzent oder einen völlig anderen Sachverhalt thematisieren oder einer Normverletzung durch die Konstruktion einer Beziehungsebene begegnen, etwa durch sympathieweckende Fotos mit Menschen, denen man nichts Böses zutrauen kann, allerhöchstens menschliche Schwäche (Menschen wie du und ich) oder menschliche Stärke (Ich stehe zu meinem Ehrenwort). Sennett sieht in der öffentlich inszenierten Camouflage eine Abwehrtechnik mit dem Hauptziel von Mächtigen, die Arkana zu schützen, somit die Basis ihrer Privilegien. Die „charismatische Persönlichkeit“ wendet dafür die Strategie „Politischer Schauspieler mit Tugendmaske werden“ an. Nicht

45. Sennett diskutiert in eindrucksvoller Weise den Charisma-Begriff anhand von Max Weber und Sigmund Freud: Heute haben wir weitgehend nur säkularisiertes Charisma. Der zentrale Augenblick des öffentlichen Lebens ist nicht die Katastrophe, in der die Menschen einen leidenschaftlichen Gott erfinden, sondern der, in dem man seine Stimme einem „attraktiven“ Politiker gibt, auch wenn man seine Politik womöglich gar nicht schätzt. Diese Erörterung soll hier nicht nachvollzogen werden. Vgl. Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. 1983, S. 307 ff., hier S. 311.

konkrete Handlung, sondern Moral und Motivation werden gegenüber öffentlichem Publikum dargestellt. Geradezu anti-urban für Sennett: ist es, vor Fremden sein Herz ausschütten. Der Camouflage dienen triviale Spontanregungen ebenso wie geplante emotionale Dekors. Der Hund „Checkers“ hatte eine nicht nur stille Rolle beim 1974 live im Fernsehen aus dem Weißen Haus übertragenen Rücktritt Nixons. "Der moderne Ressentimentpolitiker errichtet jedoch nicht einfach Fassaden, um die Öffentlichkeit zu täuschen: Er selbst glaubt jederzeit an die Echtheit seiner Tugendmaske. ... Seine Absichten und Herzensergießungen geben ihm das Gefühl, gerechtfertigt zu sein, obschon sie für sein Handeln ebensowenig bestimmend sind wie die Bedürfnisse der zornigen Geschäftsinhaber und Klempner, die ihn ins Amt brachten" (317).

III. Der an seiner Stadt krankende Mensch

Alexander Mitscherlichs Trauer über die schwierigen menschlichen Affektbeziehungen zum bebauten Gegenüber

In der jüngeren psychoanalytischen Tradition hat Mitscherlich wie kaum ein anderer sein Denken der Beschäftigung mit der ihn umgebenden Gesellschaft und ihrer Kultur gewidmet. Sein Werk beschreibt eine von tiefer Zuneigung zum Menschen ausgehende skeptische Analyse des Menschlichen, wobei konkrete symbiotische Lebensumwelten für die *conditio humana* wesentlich werden können.

Das Bedürfnis nach Identifikation mit einem Raum:

Mitscherlich sieht eine Einheit von Mensch, Stadt und angrenzender Landschaft. Stadt ist Produkt des Menschen - Produkt seiner Phantasie wie Phantasielosigkeit, der Großzügigkeit wie des bornierten Eigensinns. Gleich im ersten Satz seines berühmten Pamphlets „Die Unwirtlichkeit unserer Städte“ von 1965⁴⁶ entwirft Mitscherlich ein anthropologisches Szenario, die fatale Reziprozität des Verhältnisses von Stadt und Mensch: Stadt ist Lebensraum und Ausdrucksfeld, von Menschen geschaffen. Stadt ist aber auch Prägestock, wirkt auf Menschen zurück mit einer anscheinend unentrinnbaren Konsequenz, der Anpassung an diese Stadt. Und Anpassung bedeutet auch Anpassung an etwas, was inzwischen mit der einstigen Stadt passiert ist, in die alle Lebensbereiche integriert waren: sie wurde funktionell entmischt, und über den neuen

46. „Dieses Buch gehört zu der in Vergessenheit geratenen Gattung der Pamphlete. Es möchte keinen einzelnen Missetäter anprangern, sondern den Trübsinn der Zeit in einer Sache, die sich ändern ließe... . Nur seine Feinde werden vom Autor auch noch die Lösungen der angeklagten Mißstände verlangen. Seine Aufgabe ist die Anklage... . Darum widmet der Autor es auch gleich jenen Leuten, die dem Todestrieb unserer Zivilisation mit soviel naiver Emsigkeit und durchtriebener Schläue dienen: den Hausbesitzern in Deutschland und anderswo“, heißt es in der Vorbemerkung (Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 7). Mitscherlichs Rolle und Programm: Er möchte mit seinem Pamphlet „zum Erlebnis eines bewußten statt eines unklaren Mißbehagens“ beitragen“ (ebd., S. 9). Das Buch hat folgende Abschnitte: Vorbemerkung (9 f.); Die Unwirtlichkeit unserer Städte (9 ff.); Anstiftungen zum Unfrieden (28 ff.); Konfession zur Nahwelt (123 ff.); Großstadt und Neurose (140 ff.) Im folgenden werden die Seitenzahlen der Ausgabe Frankfurt 1965 direkt im Anschluß an die Belegstelle in Klammern genannt.

monofunktionalen Stadtregionen breitet sich niederdrückende Unwirtlichkeit aus; die Stadt als solche saugt und frißt⁴⁷. Es sind zwei unmittelbar auf den Menschen bezogene Funktionen der Stadt, die Mitscherlich unterscheidet: die Befriedigung vitaler Bedürfnisse (Ort der Sicherheit, Produktion, Existenzsicherung) und die Entwicklung des Bewußtseins („freier“ Menschen), des individuellen wie des Wir-Bewußtseins. Das Motiv des Verschlungenwerdens (passive Wahrnehmung in dörflicher Perspektive) wird uns im letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit begegnen.

Ein Biologe und ein Architekt setzen die Zeichen, Adolf Portmann und Richard Neutra. Von dem einen greift Mitscherlich den Hinweis auf die im Organismus des Lebendigen angelegte Notwendigkeit zur Selbstdarstellung, zur immer markanteren Entwicklung von Gestaltmerkmalen und Verhaltensweisen auf. Und von dem anderen übernimmt er den Begriff der Psychotope: gemeint sind die baulich geschaffenen Unverwechselbarkeiten einer Stadt wie Türme, Plätze, Silhouetten als „seelische Ruhepunkte“, die „ein Stück der Selbstvergewisserung“ für den darstellen, „der dieser Stadt mit verdankt, was er ist“ (14).

Was also ist der Unterschied zwischen Amsterdam an einem Herbsttag und den Wohnsilos von Ludwigshafen? „Die gestaltete Stadt kann ‘Heimat’ werden, die bloß agglomerierte nicht, denn Heimat verlangt Markierungen der Identität eines Ortes“ (15). Dies scheint mir die wichtigste Erinnerung Mitscherlichs an die Adressaten seines „Pamphlets“, und es wirkt, so verstehe ich es, in seiner Schlichtheit ketzerisch genug, Hausbesitzer⁴⁸ und Stadtplaner auf menschliche Bedürfnisse hinzuweisen, die sich jenseits der „Dach-überm-Kopf“-Wohnungsbaumentalität der Wiederaufbauphase nach dem zweiten Weltkrieg erhalten haben: die Bedürfnisse nach Identifikation mit einem Raum. Das bloße „Behausen“ von Menschen im Sinne von Unterbringung, Schaffung von Unterkunft, reicht Mitscherlich nicht⁴⁹.

Dauert die Mentalitätsepoche, die Mitscherlich 1965 überblickt, bis heute an?⁵⁰ In den zwei Nachkriegs-Jahrzehnten, besonders in der Zeit zwischen 1950 und 1960, herrscht eine beispiellose Bautätigkeit, steigen die Einwohnerzahlen aller (west)deutschen Städte rapide an, wenn sich 1965 auch schon wieder retardierende Effekte dort zeigen, wo

47. Saugen und Fressen: Mitscherlich dehnt später seine skeptische Analyse über die Großstadtgrenzen mehrdimensional aus auf die gesamte Gesellschaft (als soziale Kategorie) und, geographisch, auf die städtischen Regionen: „Gewaltige, gesamtgesellschaftliche Kräfte haben das Individuum ergriffen und saugen es in die Ballungszonen und ihre von der manipulativen Beherrschung der Natur und des Menschen bestimmten Lebensweise ein“ (Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 76). „Die ‘große Landzerstörung’ wird aber unausweichlich sich weiterfressen, je williger Randgemeinden Industrien verschwenderisch Platz anbieten, . . . je unbestrittener es bleibt, daß das bürgerliche Einfamilienhaus das Endziel standesgemäßer Unterbringung darstellt“ (ebd., S. 84).

48. Zu den Hausbesitzern rechnet Mitscherlich explizit die Unternehmer der sozialen Wohnungsbaugesellschaften. Vgl. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 28.

49. In der Fachterminologie der Planer hat sich der Begriff „Behausungsziffer“ etabliert. Er bewährt sich beispielsweise bei der Feststellung von Verstädterungserscheinungen und bei der praktischen Abgrenzungen von Agglomerationen. Behausungsziffer meint die Zahl der Wohnungen je Wohngebäude, bei manchen Autoren auch der Bewohner je Wohngebäude. Vgl. Jung und Weyrich: Das Dorf im Verstädterungsprozeß. 1987, S. 84.

50. Mitscherlich möchte über seine aktuellen Attacken selbst hinausweisen: „Das schafft faits accomplis, die auf eine verbaute Zukunft der Stadtbewohner hinausweisen“. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 15.

Wachstum sich vorwiegend wirtschaftlicher Monostruktur (Grundstoffindustrien) oder epochebedingten Effekten (Durchgangsstation für die großräumige und/oder Zwangsmigration) verdankt⁵¹. Ungezügelter Wachstum, Vermehrung und - letztlich: explosive - Ballung als rastlos Druck ausübende Momente. Mitscherlich sieht über den deutschen Horizont hinaus global eine „zentrifugale Progression“ (17) und scheinbar rationale Bewältigungsmethoden: Häuser über Häuser in wildem Durcheinander werden in erschreckender Gleichförmigkeit gebaut. Andererseits gibt es den „Unsinn der Entmischung der Stadtfunktionen“ (16), zeit- und mobilitätsfordernd. Wild und gleichförmig, ein Dschungel aus der Stanze?

Warum nicht das Bild der alten Stadt wiederbeleben? Mitscherlich fordert eine „neue Selbstdarstellung“ - gäbe es da nicht „eine geschichtliche Veränderung des Menschen selbst“ (18): Dieser kann offenbar auf die biologischen Prozesse (der Vermehrung) und den technisch ausgelösten (der Verballung) nicht mehr adäquat reagieren. Menschlich adäquat würde heißen: Kritisch reflektierend, aktiv gestaltend. „Nichts anders als ein in Städten geschultes Bewußtsein hat die technische Welt hervorgebracht - und diese technische Welt verlangt nun ihrerseits hohe Bewußtheit als Integrationsleistung“ (18). Stattdessen aber konfuse, tränenreiche Flucht- und Verleugnungstendenzen: Die jährliche Urlaubsmigration zu „unberührten Gestaden“ steht für Flucht, der Villenvorort steht für Verleugnung des einstigen stadtbürgerlichen Zwangs zur Statusdemonstration, die Wohnblocks stehen für Kapitulation vor der hohen Kopfhöhe. Mitscherlich anthropomorphisiert die alte Stadt: „Alte Städte hatten ein Herz“ (19), heißt es, und damit stößt er auf seine zentrale Kritikposition vor: Die Herzlosigkeit und Unwirtlichkeit der neuen Stadt haben ihren Grund im Tabu der Besitzverhältnisse, im Fetisch Eigentum. Historische Erklärung der „Misere des deutschen Wiederaufbaus“: Die Zufälligkeit der Besitzverteilung, die spekulativen Bodenpreise und der ausgebliebene politische Versuch zur räumlichen Neuordnung der Stadtareale⁵². Damit rührt Mitscherlich unzweideutig am gesellschaftlichen Paradigma des Privateigentums. Was wie eine politische Forderung klingt - Mitscherlich hört schon: „Du Kommunist!“ -, möchte der Psychoanalytiker jedoch ganz anders begründen:

Primitive Triebe, in unserem Charakter schlummernd, kommen zur Wirkung: Wir alle sind selbstsüchtig, sagt Mitscherlich. Es fällt uns nicht ein, unseren Rendite-Egoismus den Interessen der Gemeinde unterzuordnen. Denn genau dies, so Mitscherlich, sei die „Voraussetzung für besseres Aufgehobensein, für eine dem technischen Zeitalter adäquatere Form, dem Individuum Spielraum zu geben“ (20 f.). Da aber dies als Gruppenkanon fehlt, verprovinzialisieren die Städte in Unwirtlichkeit.

51. Eindeutig wachsende/sich verdichtende Städte sind 1965 beispielsweise München (1. 215. 000 Einwohner), das im Vergleich zu 1950 nahezu die Hälfte an Einwohnern mehr hat, Köln (972. 000; + 47 %) und Stuttgart (629. 000; + 26 %). Frankfurt hat 1965 seinen Höhepunkt bereits überschritten und ist unter die 700. 000-Einwohner-Marke gefallen. Ruhrgebietsstädte wie Bochum und Gelsenkirchen verzeichneten bereits eine überproportionale Reduzierung. Vgl. Häußermann und Siebel: Neue Urbanität. Frankfurt 1987, S. 80 f.

52. Mitscherlich zitiert den Kommunalpolitiker Adenauer, der als Oberbürgermeister von Köln in den zwanziger Jahren die „falsche Bodenpolitik als die Hauptquelle aller physischen und psychischen Entartungserscheinungen“ der Großstadt angeprangert hatte und vergleicht ihn mit dem Staatspolitiker: „Was ist in der Ära Adenauer zur Bodenreform geschehen? Nichts.“ Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 21.

Der Egoismus der Bodenbesitzer macht also die Städte zu dem, was (und wie) sie sind, schafft Bimsblock-Tristesse und Monotonie, bringt unzufriedene ausgebeutete Besiedler und Planungschaos hervor. Die technische Zivilisation umgibt den Menschen wie eine Quasi-Natur (86)⁵³. Doch seiner primären Natur bleibe er noch immer verhaftet. In der Geschichte der Menschheit hat sich der Mensch stets mit Bedrückendem auseinandersetzen müssen (Nahrung, Klima, Feinde). Jedoch: „Im Binnenraum der zweiten, industrietechnischen Natur sind es andersartige feindliche Belastungsfaktoren, die eine freie Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten schleichend, aber deshalb nicht weniger gravierend hemmen und zu typischen Verkümmierungen führen können. Nochmals: es ist nicht besser oder schlechter, als es früher war - es ist anders“ (23).

Identifikation als Ausdehnung des Ich auf die Heimatstadt:

Dem Menschen in der städtischen Umgebung aber mangelt es an elementaren Entwicklungserfahrungen; er erlernt soziale Grundleistungen wie Zugehörigkeit zu einem Ort oder Initiative nicht mehr.

Dies ist der zweite Strang von Mitscherlichs Kritik, die sich inzwischen zu einer Kritik der technisch-urbanen Gesellschaft⁵⁴ entwickelt hat, die ihre Argumente anthropologisch zu fundieren sucht, und die soziologisch folgert. Es geht also nicht nur um die Ästhetik der Stadt, sondern um eine Gesamtschau der Lebensbedingungen und Zukunftschancen des Menschen in der Umwelt Stadt. Menschen sieht er nicht in einer anonymisierenden Kategorie „Stadtbevölkerung“, sondern immer wieder differenziert: als Kind, als Altersheimbewohner, als junge Mutter, als Jugendlichen aus einem Slum oder aus einer Eigenheimweide. Das sind keine zufälligen Typisierungen, sondern sie schaffen im Verlauf des Texts ein Ensemble des Sozialen, aus dem Menschen mit ganz unterschiedlichen Nutzungsperspektiven für den Stadtraum ins Bild treten und dies in recht unterprivilegierten Rollen tun⁵⁵. Mitscherlichs Effektivität als *Erinnerer* beruht einerseits vielleicht gerade auf solchen Nebeneffekten, Gesellschaft imaginativ zu individualisieren zu Gruppenmenschen und Menschengruppen, andererseits auf einer Wir-Ansprache, die ich nicht für einen persuasiven Trick halte, weil er ihn überzeugend begründet (16). Selbst in seinen polemischsten Passagen bleibt ein Ton der Trauer, und selbst für die skeptischste Schlußfolgerungen bleibt ein Ton von Hoffnung⁵⁶.

Mitscherlich vergleicht die mittelalterliche Stadt mit einem Biotop, sieht sie als Platz also, „an dem sich Leben verschiedenster Gestalt ins Gleichgewicht bringt und in ihm erhält“ (39). Städte, früher, sind langsam, „organisch“ gewachsen, sie spiegeln die Interessen der einzelnen Bürger wider, ausgehend - Mitscherlichs Beispiel heißt Paris -von

53. Mitscherlich verwendet hier ein Bild von Alfred Weber.

54. Die Denominationen für *Gesellschaft* sind bei Mitscherlich uneinheitlich; erst im Schlußkapitel spricht er von der „urbanisierten Gesellschaft“. Vgl. Mitscherlich: *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. 1965, S. 157.

55. Planungsrelevante Gruppen werden zuweilen ausdrücklich als „Minoritäten“ bezeichnet, so Kinder und Jugendliche. Vgl. Mitscherlich: *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. 1965, S. 110.

56. „So optimistisch sollten wir nicht sein zu glauben, daß der Mensch in jedem Fall am Leben bleibt. Er bleibt vielleicht am Leben, die Frage ist aber, ob als freier, als einer also, der überhaupt mit diesem Wort Freiheit noch einen Sinn und ein Ziel verbindet.“ Mitscherlich: *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. 1965, S. 27.

einem in die Peripherie ausstrahlenden Stadtkern⁵⁷. Der Kern vereinigte Wohn- und Arbeitsplatz und ist mit seinem 24-Stunden-Betrieb die intensivste Verdichtung des stadtbürgerlichen Lebens. Stadt ist für Mitscherlich Nährboden aller Freiheit und Freizügigkeit, Ort der Ausprägung von Meinungen, Ort intellektueller Auseinandersetzung. Städtische Lebensweise ist gewissermaßen der Schoß, aus dem technologischer Fortschritt kam, der wiederum Grundlage unserer heutigen Kultur ist. Stadt ist als politischer Raum ein Ort direkter Auseinandersetzung und bewußtseinsformender Interaktion in der Öffentlichkeit, auf dem Forum, auf dem Marktplatz, in den Kaffeehäusern des 18. und 19. Jahrhunderts. Das sind auch die Orte direkter Affektdemonstration, von Selbst-Darstellungen, wofür die heute zwischengeschalteten Medien keinen Ersatz bieten. Die politisch wirkungsvollste Lobby freilich, darauf weist Mitscherlich ausdrücklich hin, scheut die Öffentlichkeit (77).

Wenn Mitscherlich nun dieses Biotop Stadt auch als „Psychotop“ sieht, dann meint er damit psychoanalytisch Objekte, die der Mensch mit gleichmäßigem Interesse und mit bleibendem Affekt besetzen kann. Die Anthropomorphisierung der Stadt wird somit weitergeführt: Der Mensch kann eine Stadt auf eine menschengemäße Weise lieben. Neigung und Abneigung gegenüber einer Stadt ist Ausdruck für einen affektiven Prozeß. „Wenn sie in Ordnung ist, wird die Stadt zum Liebesobjekt ihrer Bürger. Sie ist ein Ausdruck einer kollektiven, Generationen umspannenden Gestaltungs- und Lebenskraft; sie besitzt eine Jugend, unzerstörbarer als die der Geschlechter, ein Alter, das länger dauert als das der Einzelnen, die hier aufwachsen. Die Stadt wird zur tröstlichen Umhüllung in Stunden der Verzweiflung und zur strahlenden Szenerie in festlichen Tagen“ (31).

Die verschiedensten Formen von Bezogenheit und gestalthaften Einprägungen werden von Mitscherlich skizziert, auch Enttäuschungen und Abkehr; kennzeichnend für den Umgang mit einem lebenden Organismus, der seinerseits auch krank werden kann, wie das gespaltene Berlin. Stadt ist stets auch Ausdruck der Geschichte einer Gruppe, ihrer Machtentfaltung und ihrer Untergänge. Mitscherlich spricht von einem „unsichtbaren, aber sehr wirksamen Band“, das „Einstellungen, Mentalität, Beweglichkeit, Traditionalismus der in einer Stadt lebenden Geschlechterfolge“ verknüpft (32). Die „Gestalt“ einer Stadt sei mit dem ABC der Ästhetik nicht zu erklären. Das Wachsen einer Stadt ist auch als historischer Verständigungszusammenhang ihrer Bürger zu sehen. Die mittelalterliche Stadt, und die Vorstellung davon scheint nicht allzu schwer, bedeutet eine untrennbare Einheit zwischen dem Gebilde und den Bewohnern und erlaubt so dem Menschen eine Ausdehnung seines Ich auf die Heimatstadt. Dazu benötigt der Mensch identitätsschaffende Markierungen: Unverwechselbarkeiten.

Mitscherlichs plakatives Beispiel ist die „Baugesinnung“, welche die Rheinfront Basels zustandebrachte: „Der intensivste Eigensinn (wahrhaft protestantischer Qualität) und der intensivste Wille zum Eigennutz werden noch einmal von stadtbürgerlichen Obligationen in Schach gehalten, denen der Einzelne sich zu beugen hatte. Dieses althergebrachte Gefühl der gemeinsamen Verantwortung - bei Regierungsentscheidungen wie in Pestzeiten und unter der Bedrohung durch die Nachbarn gewachsen - geht verloren mit

57. „Ausstrahlen“ meint, daß die Vorstädte alle auf das Zentrum hin leben, und daß in manchem Platz, Haus oder Park das Gestaltungsniveau der Kernstadt vertrete. Vgl. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 79.

der rapiden Ausweitung aller alten Städte. Der Stadtbürger großer Tradition fand seine Identität durch Zwang, Verbindendes und Verbindliches, also den Kanon vom Kollektiv zugelassener Selbstdarstellungen, einhalten und variieren zu müssen. Dabei durfte er nicht aus der Ästhetik der Gruppe fallen. Völlig verändert ist die Lage, in der sich jenes Aufsichtsratsmitglied befindet, das sich irgendwo in Hanglage einen seinen Status signalisierende Behausung errichtet. So ein erfolgreicher Manager wird für seine Mitmenschen nicht dadurch erträglicher, daß er mit dem willigen Architekten einen Baukörper eigener Fantasie auf den Rasen stellt“ (36 f.).

Diese impressive Passage dient Mitscherlich zur Verdeutlichung seines Identitätsbegriffs: Ein Teil der individuellen Ich-Identität stammt stets aus der Gruppe, das heißt: die Gruppe wirkt, wennzwar nicht vollständig, so doch anteilig identitätsstiftend. Im Gegensatz zur Basler Rheinfront verkörpert die Vorortvilla nur Eigensinn und monetäre Potenz. Mitscherlich ist sich sicher, daß der in Stadtgrundriß und Gebäudegenre, in Hausform und -größe erkennbare Gruppenzwang die Stabilisierung und Verfeinerung der Individualität in den sozial führenden Schichten provozierte. Indem die einstige städtische Elite aufs Land siedelt, hinterläßt sie in der Stadt ein Vakuum; der Stadt fehlt das, was Mitscherlich Baugesinnung nennt, jenes unsichtbare Band⁵⁸ reißt ab, ungebrochener Egoismus bestimmt nun die bauliche Entwicklung, wenn die stadtbürgerlichen Obligationen nicht mehr gelten. Mit anderen Worten: Mitscherlich vermißt die bisher stilbestimmende feudale oder großbürgerliche städtische Elite. Der Planer „schwebt nun gleichsam mit seinen ästhetischen Vorstellungen in einem Raum, der ihm keine dialektische Gegenposition als Halt anbietet“ (37). Die neuen Bauherren stehen außerhalb der traditionellen Ordnungen, es fehlt das Wurzelgeflecht der affektiven Beziehungen zwischen allem, was die alte Stadt ausmachte (Patriziat, Quartiere) und den neuen sozio-ökonomischen Schichten unterzubringender Einwohnermassen.

Mitscherlichs Position soll hier nicht unnötigerweise biographisiert werden, doch er hatte die heftige Bautätigkeit im Rhein-Main-Gebiet der frühen 60er Jahre miterlebt⁵⁹ und die „Anhäufung von Zufälligkeiten des Gestaltungswillens“ auch dort registriert, wo sie „die Apfelwiesen des südlichen Taunus überzieht“⁶⁰

Mitscherlichs Frage lautet: Was ist gelungene Anpassung?

58. Die Begriffe „Stadtgeist“ oder „community spirit“ bezeichnen das nämliche. Vgl. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 121.

59. Mitscherlichs Lebensstationen: Geboren 1908 in München, lebte in Hof, München (Studium), Berlin (Buchhändler), floh 1935 in die Schweiz, studierte in Zürich, habilitierte sich 1946 in Heidelberg (Lehrstuhl; Gründung der Psychosomatischen Universitätsklinik). 1962: Gründung des Sigmund-Freud-Instituts in Frankfurt. Endgültige Übersiedelung nach Frankfurt 1967.

60. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 11. Gerade die Taunusrandstädte, die Mitscherlich im Auge hat, befinden sich zur Zeit der Abfassung des Textes schon seit längerer Zeit in einer alle ihre Maßstäbe sprengenden Bauphase. Die Bevorzugung des südlichen Taunus als Habitat Frankfurter Bürger hatte bereits Ende des 19. Jahrhunderts begonnen und war phasenweise systematisch angekurbelt worden, beispielsweise durch die Kampagne „Auf in den Taunus!“ des Bad Homburger Landrats Ernst Ritter von Marx (vgl. Huth: Wo sich schon Kaiser Wilhelm wohl fühlte. 1989). Die vehemente Nachkriegsbautätigkeit wird von Tharun u. a. damit erklärt, daß die Gemeinden möglichst schnell stark wachsen wollten, um Frankfurter Eingemeindungsbestrebungen zu entgehen und um Zusammenlegungsbestrebungen einer sich andeutenden Gebietsreform zu unterlaufen. Dies dürfte bereits für die 60er Jahre zutreffen. Vgl. Tharun: Die Taunusrandstädte – Eigenständigkeit oder Abhängigkeit vom Frankfurter Kernraum? 1982, S. 157.

Aus seiner Sicht bedeutet die städtische Welt für den einzelnen, in einem stark verengten Eigenterritorium zu leben. Dies fordert dem Individuum eine erhöhte Anpassungsleistung ab, zum Beispiel spezifische Triebunterdrückung⁶¹. Dies hinwiederum setzt ungesättigte Aggression frei, was unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen durchaus positiv umgesetzt oder neutralisiert oder an „intelligente Zielbereiche“ (40) gebunden werden kann. Die Auseinandersetzungsformen der alten Stadt waren dazu wohl geeignet. Ein Blick ins heutige Café: „In unseren Städten wird jede Anstrengung zur kommunikationslosen Bedürfnisbefriedigung unternommen“ (26). Ein Blick auf den heutigen Markt: „Selbstbedienung“ spiegelt die vollendete Auflösung der städtischen Gesellung“ (26). Im Dschungel der Konkurrenzgesellschaft bleibt der einzelne bei einer primitiven Zielsetzung und einer „archaischen Aggressivität“ stehen, überführt sie kaum in eine „sozial geschmeidige, die Rechte der anderen anerkennende Aktivität“ (40). Ein Blick in die Büros der Angestellten: Interesse und Befriedigung versprechende Initiative - das wären soziale Umformungsprodukte undifferenzierter Aggressivität. Doch es bleibt bei Neid- und Konkurrenzgefühlen. Hier wird der Prägestempel erkennbar: Tagsüber hinter uniformierten Bürohochhausfassaden, später in den monotonen Wohnblocks der Trabantensiedlungen kann der größte Anteil an der Gesamtgesellschaft kein affektives Engagement mehr entwickeln - etwa in Form einer demokratischen Intervention in die Stadtplanung⁶².

Fünf Jahre vor dem Jahrzehnt der planungszentrierten Bürgerinitiativen und zehn Jahre

61. Mitscherlichs psychoanalytische Theorie wird in „Unwirtlichkeit der Städte“ nicht zentral dargestellt, sondern eher als Beifaden verwendet. Systematischer kann sie erschlossen werden aus „Aggression und Anpassung“ mit folgenden Markierungspunkten:

Triebe sind „energetische Radikale“ des Menschen, bezogen auf Selbsterhaltung, Macht, Geltung, Nahrung, Imitation, Spiel, Flucht, Angriff, Kontakt usw.). **Aggression** gilt als synonyme Begriff für „triebhafter Tätigkeit“. **Anpassung** ist für Mitscherlich „jene Tätigkeit, die uns, wo immer wir unter unsersgleichen leben, nicht erspart bleibt“. „Anpassung heißt Ermöglichung von Koexistenz dadurch, daß ich triebhaftes wie affektives Gestimmtsein abzufangen und dosiert, bearbeitet (wie im Humor) zu äußern vermag“. Von **aktiver Anpassung** ist also dann die Rede, wenn der Mensch die äußeren Objekte auch sich selbst anpaßt. Im Anpassungsvorgang wirken zwei „radikale Grundenergien“: die Identifikation (des Lernens) und die Individuation (Entfaltung der Eigenart). Zur Identifikation gehört die dauerhafte Erfahrung, „daß da ein anderer ist, der gibt und fordert. Nur im Erfahren des anderen, der sich zuwendet, kann soziale Realität überhaupt entstehen. Sie bahnt allen weiteren Zuwendungen (Objektbesetzungen), in denen Geben und Nehmen gelernt wird, den Weg. „Der „Kodex unserer Gesittung“ ist Gegenstand einer ständigen tätigen Anpassung. Wenn traditionelle Lebensgefüge auseinanderbrechen, wird quasi schlagartig die ganze Summe der Aggressivität fühlbar, „die bis dahin in differenzierten sozialen Bindungen kanalisiert und zuweilen auch neutralisiert war; jedenfalls war sie sanktioniert und wurde ertragen“. s. Mitscherlich: Aggression und Anpassung. 1968.

Die Pathologisierung des Verhältnisses von Menschen zu ihrer Stadt, die **Neurose**, rückt dann näher, wenn die Stadt sich als ganzes nur undeutlich oder gar nicht zu erkennen gibt, keine konstante Erfahrung ermöglicht - also nicht gibt und nicht fordert -, und so kein konstantes Objekt der Zuwendung, der libidinösen Besetzung werden kann. Mitscherlich exemplifiziert die Frustrationserlebnisse auch in den individuellen Lebensräumen in der Stadt, angefangen bei der zu kleinen Wohnung bis hin zu defizitären emotionalen Beziehungen zwischen Menschen.

62. Mitscherlich spricht von Demokratie als einem dynamischen Vorgang mit prognostischer Relevanz: als „Prozeß der Bewußtseinsentwicklung angesichts bisher unbekannter Probleme“ sei Demokratie bisher jedoch noch nicht erkannt worden. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 55.

vor den ersten Mieterbeteiligungs-Planungen⁶³ kommt Mitscherlich noch zu dem skeptischen Schluß, der Bürger habe so gut wie keine Planungs- und Kontrollmöglichkeiten in der Stadt, die sich eben auch dadurch der Identifikation entziehe: Die Stadt, groß und voller spezialisierter Terrains, ist undurchschaubar, erzeugt Angst, die der Bewohner mit Hektik, Alkohol und Urlaubsfluchten kompensiert. Die Fähigkeit verkümmert, soziale Distanzen zu überwinden, die Dissoziation der Kontakte nahe benachbarter Bewohner etwa oder die Distanz zum Staat⁶⁴. Kann man, ist zu fragen, in dieser Mitscherlichschen Stadt überhaupt lernen, „mit Leidenschaft“ über diese Stadt nachzudenken (159)? Kann man Bewußtsein steigern für die Stadt und zu vertieften Einsichten kommen (153)?

Der Stadtbürger reduziert sich, scheint es, auf seinen Status als Konsument. Die Voraussetzungen für eine passive Anpassung, - auch, wohlgerne: an eine sich gerade anpassende Stadt selbst - erscheinen komplett: Gewöhnung, Gewohnheit und Trott beinhalten Anpassungsleistungen an eine Umwelt, die gleichbedeutend sind mit verarmter Lebensfristung: „Unter unseren Augen vollzieht sich ein solcher Anpassungsvorgang ... an die vom revolutionären Proletarier einst so verachtete kleinbürgerliche Lebensform“ (43). Ein Blick auf die Grundrisse der Wohnungen: Für Mitscherlich bietet sich der Ausdruck „Schrumpfbürgertum“; es seien eigentlich keine neuen Ideen des Bauens zum Zug gekommen. „Auch die Planer scheinen von der fixen Idee besessen, die Lösung des Problemkomplexes Vergesellschaftung auf städtischer und zur Stadt hin gerichteter Basis sei mit der Beseitigung technischer Unzulänglichkeiten und dem Errichten von Schnellverkehrssystemen gelungen. Was die Herstellung eines Systems seelischer, affektiver Kommunikationen betrifft, die in den vorindustriellen Städten so dicht geknüpft waren, so haben sie hier vollkommen versagt“ (43).

Wenn Mitscherlich der Stadtplanung⁶⁵ die Hilfe der psychoanalytischen Disziplin anbietet, dann stellt dies in einer Mischung aus Pädagogik und Therapie noch einmal die Kritik an der jetzt bestehenden Stadt dar. Der da auf der Couch liegt, ist nicht der Patient Stadt oder die Stadtplanung, sondern eine in der modernen Stadt verbreitete Art des Denkens, aus dem die „Kräfte der Einschränkung der menschlichen Freiheit“ (26) sich nähren. Mitscherlich sondiert die verschiedenen Altersstadien des Stadtbewohners im Sinne von spezifisch städtischen Anpassungsphasen. Ziel ist die künftige Vermeidung von Überanpassung in der bestehenden Umwelt und die Ausbildung libidinöser Bindungen an die Stadt statt asozialer, aggressiver Enttäuschung. Der Mensch ist intellektuell mobil und anpassungsfähig, bedarf für seine Entwicklung jedoch der Verwurzelung in konstanten emotionalen Beziehung während einer langen Reifezeit. Stadt wird als Welt gedeutet, die zur Gemeinschaft zwingt, zugleich aber auch individuelle Freiheit gewährt und „garantierende Umwelt“ ist (120).

63. Vgl. Spille: Mieter planen mit. 1975.

64. Trotz dieser begrifflichen Nähe zu anderen Theoretikern - etwa zu Simmel - bildet Mitscherlich den Typus eines dissoziierten Großstadtmenschen nicht weiter aus. Vgl. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 71.

65. Die Intervention des Psychoanalytikers ist einmal als Elementarunterricht in Entwicklungslehre gedacht; *Schüler* ist der Städteplaner. Zum anderen beschreibt sich Mitscherlich quasi in der Rolle des Anthropologen.

Schwierigkeiten bei der Verwurzelung:

Mitscherlich warnt vor der eilfertigen Diagnose, „Großstadt, wie sie historisch nun einmal geworden ist, sei das Produkt einer seelischen Verfassung, die man nicht so ohne weiteres gesund nennen könne“ (140), einer Neurose also. Unter Neurose versteht Mitscherlich eine „Anpassungskrankheit“ (passive Resignation gegenüber den Kräften der Manipulation, eifrige Überanpassung an Leittypen, an die sich die Affekte binden (156), aber auch das Aushaltenmüssen zwischen den bewußten, gewollten und den unbewußten, diktierten Verhaltensweisen: „Die Vorstellungen, die wir von der Welt haben, die Wertsysteme, denen wir Ewigkeitswert zusprechen, während unser faktisches Leben ihnen dauernd widerspricht - das alles hinkt dem rapiden Tempo der Umweltveränderung nach, die die alte Sozialverwurzelung auflöst“ (153).

Hierdurch hat sich Mitscherlich auch einer kulturanthropologischen Fragestellung⁶⁶ angenommen, wobei er nicht nur die Diskrepanz zwischen idealer und realer Kultur als Unterschiedsbereiche theoretisch markiert, sondern sogar einen Befund formuliert: Die Modernisierung unserer Gesellschaft vertieft die Diskrepanz, das Tempo der Veränderung ist für Menschen vielleicht noch beobachtbar, aber kaum mitzuleben. Urbanisierung läßt Menschen zurück.

Erlebt damit die Stadt etwas gegenüber einer globalen Entwicklung, was die Dörfer der Stadt gegenüber jahrhundertlang durchlebt haben?

Wenn wir nun auch hier die Frage nach dem *Menschenbild* stellen, wäre es mit jener aus Mitscherlichs Werk in die kulturanthropologische Diskussion eingeflossene „Momentpersönlichkeit“ mit ihrer „flachen Identität“ (129) nach allem, was wir erfahren haben, ebenso zutreffend wie ungerecht charakterisiert. Nehmen wir Mitscherlichs eindrucksvolle Situationsbeschreibung eines jungen Menschen auf dem Weg zur eigenen Individuation. Nur wenn Stadt eine der stets notwendigen dialektische Oppositionen darstellt, kann er sie zu „seiner Stadt“ macht. Dieser Weg ist auch ein Weg zu einer lokalen Identität, die ich als reziproken Begriff sehen möchte. Mitscherlich schreibt: „Da die Verankerung des in den Städten aufwachsenden Menschen in seiner Kindheit mit weit mehr Enttäuschungen, Beschränkungen, Verzichten, Verboten belastet ist, als dies bei vernünftigem Bedenken seiner Bedürfnisse notwendig wäre, wächst zwar ein stadtgeborener Bürger auf, aber keiner, dem diese seine Stadt wirkliches Interesse, wirklichen Respekt abnötigt. Er ist zu früh auf die egoistische Regulationen vom Typus ‘Das Betreten des Rasens ist verboten’ getroffen, um später anders als egoistisch sich seinen Weg durch das ‘Dickicht der Städte’ bahnen zu können“ (93 f.).

Das Ausbrechen aus den Egoismen, wie Mitscherlich es für erforderlich hält, muß die Verzahnung mit der Mitwelt zum Ziel haben, die „lebendige Unabgeschlossenheit mitmenschlicher Beziehungen“ (125), nur so findet der Stadtmensch die notwendige Heimat in der Stadt. Wenn Mitscherlich für eine „Kultivierung der Großstadt“ plädiert, dann meint er nichts anderes als die Affektkultur.

So entsteht das Bild von einem Stadtmenschen, der die Stadt letztlich als Ort der Selbstbefreiung von allen strukturell-neurotisierenden Dispositionen begreift, der fähig ist zur Ausbildung einer notwendigen Ich-Stärke durch und für die *urbanen* geistigen

66. Vgl. Greverus: Kultur und Alltagswelt. 1978, S. 78 ff.

Auseinandersetzungen, der Egoismen aufgeben kann zugunsten der Notwendigkeiten seines Gemeinwesens, der statt passiver Anpassung Auflehnung und Widerstand praktiziert, statt Verdrängungsmechanismen zu entwickeln die Konfrontation mit der Realität sucht, der aktiv und, vielleicht, der ganz andere Planer wird.

IV. Der „konforme“ Mensch

Der Mensch als Urheber des Städtischen:

Lewis Mumfords Warnung vor dem Konformismus einer globalen Vorstadt

Lewis Mumfords voluminöses Hauptwerk „The City in History“⁶⁷ weist aus kulturanthropologischer Perspektive drei Hauptlinien auf:

1. Der aktive Mensch ist Schöpfer der Stadt und auch ihr Geschöpf. Insofern spiegelt Geschichte der Stadt die Geschichte des Menschen wider;
2. bereits in der vorgeschichtlichen, deutlicher noch in der antiken Stadt sind die Merkmale der heutigen Stadt angelegt;
3. die moderne Stadt ist das Spiegelbild einer verwirrten Zivilisation, die man an ihre positiven humanen Prinzipien erinnern muß.

Mumfords *Menschenbild* muß nicht mühsam aus seinem Werk herauspräpariert werden, es wird zu Beginn konzeptionell gefaßt und ist im Verlauf der Darstellung als eine Art anthropologischer Background präsent.

Wenn Mumford in seiner Stadtgeschichte von der Vorstellung eines zwischen zwei Polen schwingenden menschlichen Lebens ausgeht, dann sind damit zwei Existenzformen gemeint, das Umherziehen und das Seßhaftwerden, wobei die Domestizierung vorprogrammiert scheint: Der Mensch hortet und wird seßhaft, das ist seine Ureigenschaft, sagt Mumford, und das bedeutet: „Auf allen Stufen des Lebens tauscht man Beweglichkeit gegen Sicherheit ein, oder umgekehrt Unbeweglichkeit gegen Abenteuer“ (4).

67. Mumfords Werk, erschienen in der amerikanischen Originalausgabe 1961, liegt seit 1963 in deutscher Sprache vor und wird im folgenden – jeweils mit Seitenzahlen in Klammern – zitiert nach der unveränderten Ausgabe von 1979 „Die Stadt. Geschichte und Ausblick“. Der Historiker Mumford, geboren 1895, gilt als einer der bekanntesten Architekturhistoriker und -kritiker. Zu seinem Referenzial gehören neben – vor allem europäischen – Geschichtswissenschaftlern vor allem amerikanische und britische Stadtplaner. „The City in History“ faßt eine Reihe vorausgegangener Abhandlungen zusammen, darunter die Studie „The Culture of Cities“ von 1938, also aus demselben Jahr, in dem Louis Wirths „Urbanism as a Way of Life“ erschien. Im Literaturverzeichnis notiert Mumford lediglich Wirths „Community Life and Social Policy. Selected Papers (1956)“ mit folgendem Kommentar: „Darunter seine beachtliche Erörterung von Lokalismus, Regionalismus und Zentralisierung. Die großstädtische Region als Planungseinheit und Urbanismus als Lebensform. Eines der besten Zeugnisse der Chicagoer Soziologenschule, jedoch mit offenkundiger Vorliebe für die große Stadt.“ Mumford: Die Stadt. 1979, S. 854. Wirth, wie andere Chicagoans, wird für Mumford jedoch nicht fruchtbar. Lediglich den Park-Schüler und Kulturanthropologen Robert Redfield zieht er als „Kenner primitiver Volkskulturen“ heran (ebd., S. 137), was diesen jedoch auf „The Primitive World and its Transformations“ (1953) reduziert und die Erforschung der *folk societies* ignoriert, die weder als primitiv noch als industriell bezeichnet werden können.

Eine tierische Entwicklung: Mumford weist zwar jegliche Annahme einer biologischen Kontinuität weit von sich, möchte lediglich zufällige Parallelitäten erkennen, wenn er Vögel, Biber und Insekten ins Spiel bringt. Erkennt er etwa in der abwehrbereiten Isolierung der frühgeschichtlichen Stadt einen vogelähnlichen Anspruch auf Gebietshegemonie, dann geht dies eben wohl doch auf „diese lange Vorgeschichte tierischer Entwicklung zurück“ (5). Wenn auch der Biberkolonie viele Merkmale einer Stadt fehlen, kommt sie doch denjenigen früher Dörfern nahe, die ebenfalls mit Wasserkraft gearbeitet haben. Und: „Sogar Arbeitsteilung, Unterscheidung nach Ständen, Kriegführung, Königtum, Zähmung anderer Rassen und Sklavenarbeit gab es schon vor Jahrmillionen in gewissen ‘Ameisenreichen’, ehe sie in der vorgeschichtlichen Stadt zusammentrafen“ (5).

Allerdings macht Mumford recht bald auf Erscheinungen aufmerksam, für die es bei Tieren kein Gegenstück gibt. Und damit verweist er zentral auf den intentional handelnden Menschen, ein Lebewesen mit Ängsten und Bedürfnissen, das Orte mit bestimmten Bedeutungen belegt, nicht nur Berge und Quellen, sondern auch den Ort der Bestattung: „Des Urmenschen Achtung vor den Toten zeigt, wie sehr ihn die mächtigen Gestalten seiner Phantasie und seiner Träume gefangen haben; sie veranlaßten ihn vielleicht noch mehr als praktische Bedürfnisse, sich einen festen Versammlungsort und schließlich einen Ort zu suchen, wo er seßhaft werden konnte“ (5). So wird die „Totenstadt“ Vorläufer und gar der Kern jeder Stadt der Lebenden. Wenn Mumford im Verlauf seines bald 900 Seiten umfassenden Werks ein dunkelschwarzes urbanes Szenario aufbaut, wird man oft genug an diesen Ursprung erinnert.

Nicht nur die Bedeutungsfähigkeit des Menschen, auch andere Entwicklungsmerkmale lassen auf einen evolutionären Sonderweg der Gattung Mensch schließen, etwa indem er sich *nicht* spezialisierte, der freibewegliche, behende, vielseitige Allesfresser und offen blieb für „tausend neue Wege für seine Weiterentwicklung“ (126) Doch die Zivilisation der Stadt habe dies dann teilweise doch wieder zurückgedreht. „Erfolg hatten in der Stadt vor allem die Spezialisten, deren Teilleben darauf beruhte, daß eine ganze Organisation erfolgreich ineinandergriff, wobei sich jede Gruppe mit der Begrenzung der ihr zugeteilten Rolle abfand. ... So gewann die Stadt schon früh die Vielgestaltigkeit des Insektenbaus zurück: mit gesellschaftlichen Mitteln erzielte sie das Gegenstück zu der physiologischen Differenzierung“ (126), worauf Mumford die Trennung in Arme und Reiche zurückführt.

Mumfords programmatischer Horizont reicht vom Urmenschen, der seine Toten bestattet, bis zum heutigen Autofahrer, der auf *highways* in die Herzen von Riesenstädten vorstößt und sie tötet, und endet bei der Frage: „Will sich der Mensch der Entwicklung seines eigensten Wesens widmen, oder will er sich den jetzt fast schon automatischen Gewalten, die er selber in Gang gesetzt hat ausliefern und vor seinem entmenschten Ich, dem ‘nachhistorischen Menschen’ kapitulieren? Täte er das, so wäre ein fortschreitender Verlust an Gefühl, Empfinden, schöpferischer Kühnheit und schließlich an Bewußtheit die Folge“ (2).

Die Ausdehnung des menschlichen Horizonts vom Dorf zur Stadt:

Warum fixieren Menschen Orte? Mumford nennt drei Gründe, an den selben Ort zurückzukommen, sich dort zu treffen und - später - sich niederzulassen: Totenbestattung, Heiligtum einer Gottheit und Fortpflanzung. Dies verweist auf ein Bewußtsein, das

Vergangenheit und Zukunft einschließt. Stadt beginnt - bevor sie fester Wohnort wird - als Treffpunkt, zu dem Menschen von Zeit zu Zeit zurückkehren. Dies zeugt von Dynamik. Der Ort zieht auch andere an, es kommt zum Handel - alles Dinge, die die Stadt ausmachen - im Gegensatz zum Dorf, das sich abschließt und dem, der von draußen kommt, feindselig begegnet.

„Der erste Keim der Stadt ist also der festliche Treffpunkt“ (9); die Bauten haben kosmische Bedeutung. Bauliches Zentrum ist die Zitadelle, ein ummauerter Bezirk der Stadt schon in vorschriftlicher Zeit Mesopotamiens. Darinnen befinden sich Palast, Kornhaus, Tempel, und sie stehen für Herrschaft, Nahrung und Religion. Warum schafft der Mensch sich Städte?

Die ersten Städte sind ohne die großen Flüsse nicht denkbar: Nil, Euphrat, Tigris, Indus, Hoangho. Dörfer und Marktflecken gab es viele, sagt Mumford und deutet Stadt als Aufweitung des engen Horizonts, als neuen kulturellen Komplex, Stadt ist „Ergebnis einer gewaltigen Mobilmachung von Lebenskraft, Macht und Reichtum“ (65). Konkret heißt das: Entwässerung der Sümpfe, Regulierung des Wasserstandes. Ergebnis: Fruchtbare Böden im Tal. Das heißt weiter: Erfindung des Pflugs, Domestizierung von Zugtieren. Ergebnis: Hundertfacher Ertrag. Ein dritter Schritt: Erfindung von Booten, Uferbefestigungen, Hochwasserregulierung, Kanäle. Der Fluß wird Transportband, und Wassertransport wird zur entscheidenden dynamischen Komponente der Stadt. Das ist die eine Voraussetzung einer großen Stadtbevölkerung. Die andere besteht in einer Veränderung der bisherigen Struktur der Macht. Die Herrschaft über das Wasser geht nämlich einher mit einer neuen Verteilung von Herrschaft unter den Menschen: die Stadtgewalt dehnt sich aus, wird Zentralgewalt.

Dieser Sprung von der stammesmäßigen, in sich abgeschlossenen Dorfkultur zu einer zentralisierenden Stadtkultur, die von Tempel und Palast beherrscht wurde, geschah zuerst an der Euphrat-Tigris-Mündung und am Nil. Mumford deutet diese Entwicklung als Implosion der Kräfte, als Verherrlichung der Zentralgewalt. Gemeinsames Wollen schafft Energien. Macht *entwickelt* sich nicht, sondern wird intentional konzentriert: Arbeitskräfte werden konzentriert, Dorfbewohner übertragen der Stadt Regierungsgewalt. Damit verliert der Mensch im Dorf „die Möglichkeit der Selbstverwaltung und das Gefühl, in seiner Umwelt gänzlich daheim zu sein, wo ihm jeder Mensch und beinahe jedes Tier, jedes Stück Land und jeder Wasserlauf vertraut waren. Soweit aber der Dorfbewohner sich den neuen, in der Stadt wirksamen Kräften beugte und gar sein Leben mit ihnen identifizierte, wurde er mit einem Wohlstand und einer Sicherheit belohnt, die er vorher nicht gekannt hatte“ (66).

Mumford skizziert damit jenes eherne Gesetz, nach dem das Verhältnis von Stadt und Dorf bis heute geregelt scheint: Zumindest auf den ersten Blick (auf die Situation der vielen einzelnen) erscheint es wie ein egalitäres Gegengeschäft: Alle verbessern ihre Existenzgrundlage. Doch auf den zweiten Blick verändert sich die Balance, da Stadt zum zentralen Ort von Lenkung und Planung für der Region wird, die damit zu *ihrer* Region wird, in der die Dörfer ihre Autonomie als Kollektiv reduzieren oder aufgeben. Die Delegation von Macht an die Zentrale, der Verlust der örtlichen Handlungsfreiheit bestimmt das Verhältnis von Dorf und Stadt offenbar seit Ur-Beginn. Dies liegt jedoch etwas abseits von Mumfords Darstellungslinie. Er konzentriert sich auf eine binnenstädtische Herrschaftsdifferenzierung, das Entstehen von machtpolitischen Eliten

und Trägern kultureller Hegemonie (die nicht identisch sein mußten). Die früher im Dorfritual Mitwirkenden wurden bald Bewunderer der Priesterkönige und ihrer monumentalen Stadtkunst, sanken von universellen Schauspielern zu Statisten herab, bildeten den „passiven Chor der Zuschauer, der das neue städtische Drama kommentierte“ (82). In der Zitadelle wird zwischen Herrscher und Beherrschte das Amtsgeheimnis geschoben, gemeint sind die „hartnäckigen Beschränkungen, denen Ausbreitung und Mitteilung von Wissen unterworfen wurde“ (118). Die Konzentration von Herrschafts-Wissen an einem Ort macht die Stadt eigentlich zum Herrschaftssitz: „Diese Geheimnisse schufen eine Kluft zwischen Herrscher und Beherrschte, die aus ihnen fast verschiedene biologische Arten machte“ (118). Mumford berichtet über Aufstände etwa 2300 v.Chr., die sich ausdrücklich gegen die Rationierung von Wissen richteten⁶⁸. Zur politischen Herrschaftsdifferenzierung kommt eine *kulturelle*:

Es geht generell um mehr Wissen, das den Menschen über die täglichen Notwendigkeiten hinaus qualifiziert. Beispiele: Mit dem äußeren Wachsen der Stadt verwandeln sich „Träume ... in Drama, und Liebesverlangen erblühte in Dichtung, Tanz und Musik“ (119). Mumford beschreibt etwas, was man *kulturelles Raffinement* nennen könnte: Liebe löst sich vom Drang geschlechtlicher Fortpflanzung, festlichere Formen werden Teil des täglichen Lebens. Aus der Sicht Mumfords hat das generelle Folgen: „Was als Umwandlung der gesamten Umwelt begann, wurde zu einer Umgestaltung des Menschen. Diese Entbindung von Schöpferkraft war ... nicht ein Urziel menschlicher Ansiedlung und auch nicht der städtischen Implosion gewesen; sie hat auch die Entwicklung der Städte nur teilweise und sprunghaft geprägt. ... Aber dank der Ausübung schöpferischer Akte in der Kunst, im Denken und in persönlichen Beziehungen kann die Stadt als mehr gelten denn nur als rein funktionale Organisation von Fabriken und Speichern, Kasernen, Gerichtshöfen, Gefängnissen und Regierungsgebäuden“ (119).

Eine Außendifferenzierung von Macht diskutiert Mumford nicht, etwa den Aspekt, daß die Stadt sich nicht nur funktional das Dorf aneignete, sondern daß ein so geschildertes kulturelles Raffinement der Stadt nicht nur eigen war, sondern auch eigen blieb, und daß auch damit die städtische Hegemonie kulturell etabliert war. Mumford, ganz Städter, läutet, nachdem es der Herausbildung von Stadt quasi kontrastiv gedient hat daran, den Abschied vom Dorf ein: „Der Bau der Stadt wurde möglich dank der Fruchtbarkeit und dem Ertrag der großen Täler, dank der Fortpflanzungskraft des kleinen Dorfes, das wohlgenährt und ganz dem Leben zugewandt war, dank dem Verkehr auf den Wasserwegen und dank dem Vorhandensein reichlicher Mittel und Kraftquellen, um ganze Bevölkerungsschichten zu unterhalten, die von der Unmündigkeit des früheren Dorflebens und der Plage der Handarbeit befreit worden waren. Der Überfluß in der Stadt war von mancherlei Art, und die Verkehrs und Handelswege wurden ausgedehnt“ (70 f.).

Von der idealen Polis zur deformierten Vorstadt:

Mumford konstatiert, ähnlich wie Mitscherlich, eine reziproke Beziehung von Mensch und

68. Mumfords Forderung nach einer umfassenden Bildung (paideia) ist Bestandteil eines Katalogs städtischer Merkmale, die sich planerisch immer wieder in der Einrichtung von Bildungsinstitutionen konkretisiert. So beklagt er z. B. auch die Nicht-Einrichtung von Universitäten beim heutigen Bau neuer Städte als entgangene Chance. Vgl. Mumford: Die Stadt. 1979, Ss. 125, 178, 199, 788.

Stadt: Der Mensch schafft und verändert die Stadt, die Stadt wirkt auf ihn zurück, sie gestaltet den Menschen um. Damit schließt er sich Redfield an: „Primitive Gemeinwesen haben den Menschen zwar auch umgestaltet; sobald sie aber ihre besondere Form gefunden hatten, die dem Ganzen gemeinsam war, versuchten sie, weitere Veränderungen abzuwehren oder einzuschränken. In der Stadt dagegen ist das Gestalten und Umgestalten des Ich eine der wichtigsten Funktionen. Jede Entwicklungsstufe der Stadt liefert in jeder neuen Generation eine Vielzahl von neuen Rollen und eine ebenso große Vielfalt von neuen Möglichkeiten. Diese bewirken entsprechende Veränderungen in Recht, Manieren, sittlichen Maßstäben, Kleidung und Bauweise und gestalten schließlich die Stadt als lebendiges Ganzes neu“ (137).

„Von der ursprünglichen städtischen Verschmelzung von Altar, Zitadelle, Dorf, Werkstatt und Markt haben in gewissem Umfang alle späteren Formen der Stadt ihre äußere Gestalt und ihr institutionelles Gefüge abgeleitet“ (665), faßt Mumford zusammen. Prägender noch als in der Epoche frühgeschichtlicher Stadtwerdung im Flußtal wirkt jedoch die griechische Polis bis heute auf jegliche weitere Entwicklung: „Die positiven wie die negativen Seiten der antiken Stadt sind in gewissem Ausmaß jedem späteren Gemeinwesen weiter vererbt worden“ (665).

Das Athen des fünften Jahrhunderts, repräsentiert durch Sophokles und Sokrates, ist Mumfords Idealstadt. Er beschreibt die Polis der antiken städtischen Elite - ein ursprünglicher Fehler der Stadt, die Einmannherrschaft, ist überwunden (198) - nahezu enthusiastisch und macht deutlich, wie eine Stadt, auch heute noch, beschaffen sein muß, um dem menschlichen Maß zu entsprechen: Stadt ist rhythmisches Wechselverhältnis von Arbeit und Muße, Theorie und Praxis, privatem und öffentlichem Leben. Kunst, Leibesübungen und Musik, Gespräch und Philosophie, Politik, Liebe, Abenteuer und Krieg erschließen alle Seiten des menschlichen Daseins und sind in den Bereich der Stadt einbezogen. Eine offene, ständig abwechselnde und belebte Welt schafft einen entsprechend ungebundenen Geist. „Ein Teil des Lebens ging in den anderen über, keine Phase wurde abgesondert, zum Monopol oder Privileg erklärt. So wenigstens muß es den vollberechtigten Bürgern vorgekommen sein, so fragwürdig es auch ihren Sklaven oder Frauen erschienen sein mag“ (200).

Das menschliche Maß? Das ist die goldene Mitte zwischen öffentlichem und privatem Leben. Und das heißt auch: „Spare an den kleinen Dingen und treibe Aufwand für die großen!“ (195). Sokrates wird zitiert: Sterne, Steine und Bäume könnten ihn nichts lehren, sondern das, was er suche, könne er nur vom Verhalten der Menschen in der Stadt lernen. „Das war die Illusion eines Sohnes der Stadt, der vergaß, wie offensichtlich die Stadt vom Lande abhängig ist, nicht nur wegen der Ernährung“ (201).

Um Mumfords *Menschenbild* kennenzulernen, haben wir bisher Wesentliches erfahren; es scheint nicht nötig, die verschiedenen Epochen der Universalgeschichte am Beispiel der Stadt sukzessive zu erörtern, zumal wir ständig auf Modifikationen des für die vor- und frühgeschichtliche Epochen und in der griechischen Antike Dargestellten stoßen, in denen spätere katastrophale Entwicklungen - der Stadt und der Menschen - sich andeuten⁶⁹,

69. Festhalten für die frühe Neuzeit möchte ich dennoch gesellschaftliche Ideale, wie sie auch in der Stadtgestalt ablesbar sind wie Freiheit, Einmischung, Herausforderung, Abenteuer und - die entsprechenden Bändigungs- und Ökonomisierungsversuche sowie Ordnungsprinzipien. Mumford nennt Oswald Spenglers Deutung, Schachbrettplanung sei die Folge davon, daß Kultur zur Zivilisation

wovon Mumfords oberitalienische Lieblingsstädte, aber auch Alkmar oder Oxford nicht immer ausgenommen bleiben. Wichtig scheint mir allerdings die Beobachtung des demokratischen als des städtischen Prinzips, ohne das Mumfords Stadt nicht funktioniert. Demokratie ist für unseren Autor abhängig von der Größe: „Solange die Einwohnerzahl der Stadt begrenzt blieb, funktionierte die demokratische Verfassung, Mit dem Wachstum der Städte stellten sich aber Verantwortungslosigkeit, Untüchtigkeit, divergierende Interessen und politische Gleichgültigkeit ein. Das alles bahnte dem tyrannischen Diktator den Weg, der alle Macht in seinen Händen zusammenfaßte. Wenn der Amateur einen Posten räumt, besetzt ihn der Berufspolitiker. Kurzum, die Städte fanden sich, um über ihre Nachbarn herrschen zu können, Schritt für Schritt mit dem Verlust der inneren Freiheit ab. Ja, sie verloren moralisch auch den Kampf gegen andere Formen der Despotie“ (411).

Die bürokratische Professionalisierung taucht am historischen Horizont auf. So übergehen wir die Mumfordsche Darstellung der barocken Residenzstadt und der immer deutlicher sich entwickelnden Bürgerstadt und vor allem den brillant erzählten Ballungsprozeß von Coketown, also der Hauptstädte der industriellen Revolution, deren Vorstädte schon auf die heutige Stadt verweisen, denn sie hielten sich nicht nur die lebhaften, schmutzigen und produktiven Unternehmen fern, sondern schoben auch die schöpferischen Tätigkeiten der Stadt beiseite. Das Leben hörte damit auf, ein Drama voller unerwarteter Herausforderungen, Spannungen und Zweifel zu sein; es wurde zu einem milden Wettbewerb im Geldausgeben. Und damit hat unser heutiges Drama recht eigentlich eingesetzt. *Suburb* und europäische Vorstadt wurden „Zufluchtsort, an dem man Illusionen pflegte. Hier konnte Häuslichkeit gedeihen, und hier konnte man die Ausbeutung vergessen, auf der sie weitgehend beruhte. Hier blühte die individuelle Freiheit, und man dachte nicht an die umfassende Reglementierung“ (576 f.)

Man kann mit Mumford den Auszug in die Welt der Landhäuser, Bungalow- und Eigenheimsiedlungen durchaus als Versuch verstehen, das zurückzugewinnen, was in der Stadt bestimmten Bedürfnissen nicht bot: Ungestörtheit und individuelle Freiheit (von umfassender Reglementierung) und eine schöne Umwelt für Kinder. Doch der Auszug, so Mumford, geriet für die neuen Vorortbürger zu einem Übergang in die spielerische Leere und in die staatsbürgerliche Unverantwortlichkeit. „Der Spielzwang wurde ganz allgemein die Alternative zum Arbeitszwang, wobei man jedoch an Freiheit oder Anregung nur wenig gewann. So verschmolzen allmählich die beiden Lebensweisen [Arbeit, Freizeit] miteinander, und in Vorstadt und Großstadt schafften Massenproduktion, Massenkonsum und Massenerholung die gleiche Art von einheitlicher, denaturierter Umwelt“ (578).

Es ist nun nicht so, daß das Massenphänomen durch die Hintertür in Mumfords Werk gelangt wäre, aber es handelt sich nicht mehr lediglich um das quantitative Phänomen industrieller Ballung, sondern um eine qualitative Komponente des Lebens von Menschen. Für Mumford wirkt die Vorstellung einer weltweiten Vorstadt ebenso als Alptraum wie ein weltweite Großstadt, „aber eben dieses überquellende Nichts ist das

erstarre, allzu verallgemeinernd: „Eine ähnliche Form braucht in einer anderen Kultur nicht unbedingt eine ähnliche Bedeutung zu haben, und andererseits können ähnliche Funktionen ganz verschiedene Formen hervorbringen.“ Mumford: Die Stadt. 1979, S. 351. Diese kulturrelativistische Position versucht er synchron und diachron zu belegen. Das Rechteck, sagt Mumford: für den Etrusker Symbol der Weltordnung, für den New Yorker bedeutete es eine günstige Voraussetzung für Grundstücksspekulation im Gitternetz.

Ziel, auf das sich heute unser willkürliches und falsch gesteuertes Städtewachstum hinbewegt“ (578). Gab es da nicht einst eine lebendige Stadt namens Polis? Hier wird sie noch einmal - als Sehnsucht - beschrieben: „Die Vorstadt bietet kaum Gelegenheiten, bei denen man sich trifft, miteinander redet, gemeinsam debattiert und gemeinsam handelt. Sie fördert stillen Konformismus, nicht Auflehnung oder Gegenangriff. So ist die Vorstadt zur bevorzugten Heimstatt eines neuen Absolutismus geworden, der unsichtbar, aber allgegenwärtig ist. ... Dies ist das letzte Stadium der Auflösung der Stadt“ (599).

Sündenregister und Hoffnungshorizont:

Steuern wir auf der Stadt Ende? Mumfords Kritik an der modernen Stadt (der Schritt zur Hauptstadt/Metropole ist nie weit) scheint kein Ende zu nehmen:

- Pervertierte Tugenden der Stadtbürger: Habgier, Gewinnsucht und Stolz sind die wichtigsten Triebkräfte des großstädtischen Regimes. Es regiert der Konsum. Eigenwilligkeit und Selbständigkeit werden von den kommunalen Bürokratien systematisch abgetötet.
- Unüberschaubare Herrschaftsformen: Stadt bringt unnötige Bürokratien hervor; Kriege scheinen günstig für deren besondere Wucherung.
- Unkontrollierbare Herrschaftsformen: In der Metropole wird vor allem eines produziert: Kontrolle. Kontrolle über Wetter, Bewegungen, Vereine, Erzeugung, Preise; das ist kein Zufall, sondern Prinzip. Die Stadt spielt jedoch nur noch die Illusion von Macht, Reichtum und Glückseligkeit vor. In menschlicher Hinsicht wird sie immer sinnentleerter.
- Die dunklen Seiten der Stadt: Krieg, Sklaverei, berufliche Überspezialisierung, vielerorts eine archaische Hinwendung zum Tod.
- Zorn über Riesenstädte: Die Gestalt der Stadt ist nicht zu erkennen. Die Städte wachsen unorganisch weiter, durchbrechen wie Krebsgeschwüre altes Gewebe (organisch wäre: Chromosomenteilung) und bildet im Übermaß an neuem, gestaltlosen Gewebe. Stadt verschlingt Dörfer und kleine Städte. Die Suche nach Größe ist Rückständigkeit: Fortsetzung der überholten Formen und Bestrebungen einer in sozialer Hinsicht rückständigen Zivilisation mit den fortschrittlichsten technischen Mitteln.
- Arbeitswelt: „Das Bild des modernen Industrialismus, wie Charlie Chaplin es aus der Vergangenheit in seinem Film *Modern Times* übernommen hat, ist gerade das Gegenteil der großstädtischen Wirklichkeit. Er schildert den Arbeiter als altmodischen Kuli, der an die Maschine gekettet ist und maschinell gefüttert wird, während er sie weiter bedient. Dieses Bild gehört nach *Coketown*“ (637).

Die Kritik des pessimistischen Historikers, der vielleicht lieber ein optimistischer Futurologe sein möchte, bekommt durch die Regesten des Architekturkritikers permanent neue Nahrung. Mumford würde abschaffen: Schnellstraßen, den „Fluch des Automobils“ (766), das Verkehrs-Prinzip „Zeitersparnis durch Raumverschwendung“ (772)⁷⁰,

70. „Eine einzelne untergeordnete Funktion der Stadt ist zu ihrem einzigen Daseinsgrund erhoben worden – oder vielmehr zum triumphalen Beweis ihres Nichtdaseins.“ Mumford: *Die Stadt*. 1979, S. 770.

Hochhäuser, räumlich verödete Innenstädte, konsumgeleitete Planung, Übermaß an Konsumgütern, Überschuß an trostlos leerer Freizeit, die Depravierung des Mutterbodens, die Reduzierung der Planung auf Wohnung, Arbeit, Erholung und Verkehr⁷¹. Mumford würde die „üblichen großstädtischen Fehler“ beseitigen wollen: Übermäßiges Wachstum, Ballung, Auflösung. Und überhaupt: das normierte Chaos der Millionenstädte⁷².

Was setzt Mumford dagegen?

Kritik. Schonungslose Aufklärung, die sich als ästhetische oder ökonomische Kritik nicht zufriedengeben möchte, sondern global und grundsätzlich wird: „Heute gilt es nicht ein Flußtal, sondern den ganzen Erdball unter menschliche Kontrolle zu bringen“ (667), womit Mumford die Bändigung der Atombombe meint. Er erinnert aber, ebenfalls in negativer Formulierung, immer daran, was vielleicht sogar als eine Hemmung der Evolution gedeutet werden könnte, also nur wieder angestoßen werden müßte. Ein Beispiel: „Leider muß der moderne Mensch noch mit den gefährlichen Verirrungen fertigwerden, die in den Städten der Bronzezeit institutionelle Gestalt angenommen und unsern größten Leistungen eine destruktive Richtung gegeben haben. Gleich den Herrschern der Bronzezeit betrachten wir immer noch Macht als höchsten Ausdruck göttlicher Kraft oder doch zumindest der menschlichen Entwicklung. Absolute Macht gehört aber ebenso wie die absoluten Waffen der gleichen magisch-religiösen Ordnung an wie Menschenopfer. Solche Macht zerstört die symbiotische Zusammenarbeit des Menschen mit der ganzen übrigen Natur und der Menschen untereinander. ... Organismen, Gesellschaften, Menschen und nicht zuletzt Städte sind empfindliche Apparaturen, die dazu bestimmt sind, die Kräfte zu regeln und in den Dienst des Lebens zu stellen. Die wichtigste Funktion der Stadt besteht darin, Macht in Form zu verwandeln, Energie in Kultur, tote Materie in lebendige Kunstwerke, biologische Vermehrung in gesellschaftliche Schöpferkraft“ (667 f.).

Dies also beinhaltet Mumfords Programm, und so sieht er die spezifische Rolle der Stadt. Ihre wesentlichen Möglichkeiten und Aufgaben seien Zusammenarbeit, Mitteilung und Gemeinschaft (772). Das sei erreichbar; das demokratische Prinzip gilt weiterhin, gewinnt an Bedeutung, denn Mumford vertraut auf eine fortschreitende Angleichung der Klassen (in allen gesellschaftlichen Systemen), ruft John Stuart Mill auf und dessen These vom dynamischen Gleichgewicht der gesellschaftlichen Gruppen.

Und wie soll alles werden?

Die wesentliche Rolle der Stadt, nämlich das kulturelle Erbe zu mehren und weiterzureichen, spielen jetzt hauptsächlich die Hochschulstädte. Die Universitätsstadt weist fast jeden kulturellen Bestandteil der historischen Stadt noch stets auf: Tempel, Arena, Gymnasium, Campanile, Theater, Rathaus, Palast, Park, Kloster (Mumford führt das an einem Foto von Berkeley vor). Ein wichtiges Ziel: Die Stadt als Versammlungsort

71. Diese Kritik an der „Umschreibung des Normalplaners“ (Mumford: Die Stadt. 1979, S. 798) ist eine Kritik an den Grundsätzen der „Charta von Athen“, die von Le Corbusier maßgeblich beeinflusst war, zu dem Mumford eine regelrechte Haßliebe pflegt. Besonders feindet Mumford Le Corbusiers Architektur für Wolkenkratzer-Städte an; der französische Architekt ist für ihn ein Technokrat und Biotechniker, und habe überhaupt nur eine „dürre Vorstellung von der Stadt“ (ebd., S. 834).

72. Bei Autostraßen und Wolkenkratzern paart sich technische Begabung mit „lähmender sozialer Unfähigkeit und kulturellem Analphabetentum“. Mumford: Die Stadt. 1979, S. 770.

wiederherstellen. Die Stadtbürger treffen sich aber auch zwanglos und verweilen (wie auf der Spanischen Treppe in Rom). „Die Einsame Masse verlangt nach solcher Geselligkeit“ (768), weiß Mumford. Man muß alles zu Fuß erreichen können, wie die Menschen in Bostons wertvollem alten Stadtkern. Gebaut wird nach dem Maßstab des amerikanischen Architekten und Stadtplaner Frank Lloyd Wright: Jede Familie hat wenigstens 4000 Quadratmeter Land zur Verfügung. In der Stadt erfolgt strikte Trennung des Verkehrs von allem anderen, Abgeschlossenheit und Stille, geschlossene Nachbarschaften (wie im Radburn-Plan) sind die Ziele der Planung. Ein Park gehört in die Mitte der Stadt - nicht für Autos, für Menschen bestimmt. Auto kann man ausschließen, ohne auf Bequemlichkeit zu verzichten (öffentlichen Nahverkehr wieder ausbauen). Da die Stadt ihrem Wesen nach ein Ort für verschiedenartige Tätigkeiten ist, muß das Prinzip der funktionalen Trennung wieder aufgehoben werden (störende Branchen bekommen ihre eigene Ecke). Die Stadt ist durchzogen von zwanglosen kleinen Nachbarschaftsanlagen und Spielplätzen (durchaus: Gitternetzplanung), verbunden durch umgrünte Fußwege⁷³. Mumford weiß: „Wenn man sorgfältig organisiert und Verbindungen herstellt, kann noch das kleinste dieser Gemeinwesen großstädtische Vorzüge aufweisen, welche die Großstadt nicht mehr genießt“ (792). Für die Kultur einer Stadt ist es wesentlich, daß die regionale Umwelt, der grüne Mutterboden erhalten bleibt.

Regionalstadt ist eine Möglichkeit, ja eine Lebensnotwendigkeit geworden. Man sollte dezentralisiert planen. Alle Vorstädte aber sollten alle städtischen Funktionen haben. Hochhäuser soll es nur geben, wenn ihnen kleinere Häuser vorgelagert sind (Herstellung des „menschlichen Maßstabs“ durch optische Milderung des Eindrucks). Mumford rät aber generell zu zwei- und dreistöckigen Etagenhäusern mit einer Wohndichte von etwa 200 Menschen pro Hektar.

Mumford beschreibt den Menschen also insgesamt als ein in einem Austauschverhältnis zur Umwelt *Stadt* befindliches Wesen. Der Mensch hat die Stadt geschaffen, hat in ihr seine Urheberschaft dokumentiert. Die Stadt ihrerseits gestaltet das menschliche Ich um. Die städtische Persönlichkeit von heute jedoch nimmt *Stadt* als den Ort rhythmischer Wechselverhältnisse kaum noch wahr, denn an die Stelle der Stadt haben sich weltweit Vorstädte geschoben; es ist sogar eine globale Vorstadt entstanden: ein „überquellendes Nichts“, ein ubiquitärer Ort der Unverantwortlichkeit, dessen kulturelle Leistung in nichts anderem mehr besteht, als in der Herstellung eines stillen Konformismus. Metropolen hingegen haben sich gelöst vom Polis-Ideal, haben sich entfernt vom kreativen Menschen, erweisen sich nur noch als Orte der Produktion von bürokratischer Kontrolle - eines atavistischen Relikts. Mit den Mitteln der Stadtplanung und der Architektur möchte Mumford die Stadt als Ort der Transformation (Macht > Form; Energie > Kultur; tote Materie > Kunstwerke) zurückentwickeln. Damit wird sie wieder zu dem, worin der tätige Mensch seine Urheberschaft erkennen kann: zu seinem eigenen Ort.

Der Mensch im Konsumismus gefangen:

Henri Lefebvres hoffnungsvolle Utopie von der Stadt als Gegenort

73. Mumford sieht die Gartenstadt-Idee in einer offenen grünen Stadt mit Wohnhäusern, städtischer Reorganisation von Nachbarschaften und durchlaufenden Parkstreifen in den englischen *New Towns* der 1950er Jahre partiell verwirklicht. Vgl. Mumford: Die Stadt. 1979, S. 796.

Die Stadt als Raum der Utopie:

Ausgangspunkt der Philosophie Henri Lefebvres ist die Frage: Wie können die Menschen leben, wie sie leben, und warum nehmen sie es hin?⁷⁴ Lefebvres Mensch lebt in der Stadt, und er lebt in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Dieser Mensch lebt in der Spannung von Raum und Wirtschaftssystem, ist Teil einer davon wiederum determinierten Gesellschaft. Er ist, in aller Regel, Beschäftigter in einem Industriebetrieb oder in einer Verwaltung, begegnet uns als Textpassant in Gestalt algerischer Arbeiter bei Renault oder als Redakteur, als Student oder als Hausfrau, als Bewohner Pariser *banlieus* und als Autofahrer⁷⁵. Als Franzose ist er auch typisierter Bürger eines der fortgeschrittenen westlichen Industrieländer. Er lebt sein Alltagsleben gemeinsam mit anderen Individuen, ohne daß es sie notwendigerweise verbindet. Ein kollektives Wesen mit individuellen Bedürfnissen.

Stadt ist, über ihre Materialisationen hinaus, vor allem eine Idee, eine Utopie. *Das Städtische* ist sozialer Ort der Hoffnung. Lefebvres Mensch lebt in der ökonomisch-gesellschaftlichen Epoche des industriellen Kapitalismus; er ist Teil einer entsprechend determinierten komplexen Gesellschaft. Er sucht nach Befreiung aus den Zwängen, in die er hineingeboren ist. Der Ort der Befreiung ist eine *Idee* - die Idee von der Stadt. Uns sie ist dies aus ihrer Substanz des Städtischen heraus. Stadt wird als utopische Chance relevant. Lefebvres Bild vom Menschen weckt auch anthropologisches Deutungsinteresse. Ein Semiotiker könnte bei Lefebvres Zeichen- oder Sprachtheorie ansetzen, ein Soziologe mag die Reproduktion der kapitalistischen Verhältnisse in den Vordergrund stellen⁷⁶; jede analytische Perspektive ist erfolgversprechend. Für uns bedeutsam ist das Alltagsleben des Menschen als individuelles Erleben, das aus der kollektiven Sphäre manchmal etwas mühsam zu extrahieren ist. Da der Stadt-Land-Unterschied für Lefebvre nur noch ein historisches und kein siedlungsgeographisches Phänomen mehr darstellt, wird ein feiner Unterschied wichtig: Lefebvres Mensch ist kein Städter, sondern ein Mensch in einer städtischen Gesellschaft. Wir können ihn nur unter dieser Bedingung kennenlernen, wobei deren Ökonomie von Lefebvre nicht als bloßer Bühnenboden aufgebaut wird. Die darauf sich gründenden sozialen Wirkungen artikulieren sich durchaus im Individuum als inhaltspezifische Rollen.

Dieser Mensch mit seinem Potential an Notwendigkeit und Fähigkeit, sich seine Umwelt anzueignen, unterliegt nun einem scheinbar unsystematischen System von Restriktionen. Ist er der alltäglich enteignete Mensch? Ist er der verplante und gettoisierte Mensch? Ist er der bürokratisch terrorisierte und zugleich terrorisierende Mensch? Lefebvre behauptet dies. Zunächst ist er der städtische Mensch, der derartige Merkmale anzunehmen scheint, indem er ihnen unentrinnbar ausgesetzt ist⁷⁷.

74. Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. 1977, S. 37. Die Frage nach dem „Hinnehmen“ ist für Lefebvre bereits Programm: er will Alltagsleben als Thema behandeln, um es zu verändern.

75. Vgl. Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. 1977, S. 51 ff.

76. Vgl. Saunders: Soziologie der Stadt. 1986, S. 146 – 152.

77. Die folgenden Seitenangaben in Klammern nach der jeweiligen Belegstelle verweisen auf unsere Textgrundlage: Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt 1972. Das französische Original wurde 1967 in Paris abgeschlossen unter dem Titel „La vie quotidienne dans le monde moderne“. In diese Edition flossen die Analysen folgender Werke ein: Critique de la vie quotidienne.

Lefebvres Position ist die eines Spontanmarxisten, den andere marxistische Theoretiker für einen Anarchisten halten⁷⁸, der sich selber einen „Utopier“ nennt, einen „Partisan“⁷⁹ des Möglichen“ (260). Er möchte das „ursprüngliche Marxsche Projekt“ aufnehmen und weitertreiben, das heißt: das Alltagsleben umwandeln⁸⁰. Das kann er aktuell beispielsweise dadurch in Angriff nehmen, daß er die landläufige historische Formel von der Groß-Stadt als Ergebnis der Industrialisierung auf den Kopf stellt⁸¹: Das Stadtleben, sagt Lefebvre, trägt inzwischen den Sinn der Industrialisierung. Er hält es für möglich, daß die Verstädterung von einem gewissen Punkt an die Industrialisierung beherrscht hat (71; 216). Die Stadt ist wortwörtlich das „Werk der Werke“ (188) geworden.

Wenn Lefebvre das Städtische nun gewissermaßen als Produkt, als Endergebnis einer Epoche sieht, hat er nicht nur einen historischen Produktionsprozeß im Auge, sondern stets auch die Produzenten. Was stellt die Industriegesellschaft denn anderes her, wenn man die Produktion um der Produktion willen einmal ausschließt? Sie produziert „städtisches Leben in vollem Ausmaß“ (71). Doch die von ihr in der industriellen Produktion entfaltete und verwirklichte schöpferische Kapazität ist nicht in das finale Werk investiert worden, in die Stadt und in das Stadtleben (188).

Das ist Lefebvres zentrale Kritik an der städtischen Gesellschaft, daß sie die Schöpferkraft des Menschen dem Menschen entfremdet und das Alltagsleben - in seiner je individuellen Praxis und in seiner kollektiven Dimension - enteignet habe. Damit halte die Stadt noch immer die Klassenverhältnisse aufrecht. Dabei sei gerade die Stadt der Ort, an dem sich „Individuen und Gruppen fähig erweisen würde, Neues zu schaffen“ (188). Mehr noch: „Wir können das Städtische als effektiven und potentiell siegreichen Widerstand gegen die Alltäglichkeit ankündigen. Wir können es umkreisen und unterscheiden, aber weder als ein Imaginäres über den Zwängen, noch als ein zu betrachtendes oder zu konsumierendes Zeichensystem: sondern als 'etwas anderes', das die verbannte und entwürdigte, funktionalisierte, strukturierte und sozusagen 'spezialisierte' Alltäglichkeit effektiv überwindet“ (174).

Dies stellt, bezogen auf die uns bisher bekannten Erklärungsansätze von *Stadt* und *Städtlichkeit*, eine ganz andere Definition dar: Das Urbane ist Gegenentwurf zum Bestehenden. Stadt wird weder als eine Extremposition in einem Stadt-Land-Kontinuum gesehen, ist also nicht Gegenpol zum Land wie bei Wirth. Noch ist Stadt Endergebnis einer gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, wie bei Mumford (s.o.). Sondern:

Stadt ist der Ort, an dem sich ein in der Alltäglichkeit des bürokratischen Konsumismus

Introduction (1947); Critique de la vie quotidienne. Bd. 1 (1962); Introduction à la modernité (1962) und Métaphilosophie (1965). Gelegentlich werden wir zur Präzisierung auf die „Kritik des Alltagslebens“ (3 Bde. in 1, dt. Königstein 1977) zurückgreifen.

78. Vgl. Castells: Die kapitalistische Stadt. 1977, S. 89.

79. „Partisan“ hat in Frankreich nicht nur den Klang des Subversiven sondern auch den (konventionsfähigeren) von Anhänger, Parteigänger.

80. Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. 1977, Bd. 2, S. 43.

81. Lefebvres Begründung: Zu Marxens Zeiten, der erste Band des „Kapital“ erschien 1867, „begann ein mit der Industrialisierung verbundener, aber distinktiver und spezifischer Prozeß, die Verstädterung. Er konnte weder deren Bedeutung noch deren Beziehung zu der Industrialisation erfassen. Er vermochte und wußte nicht zu entdecken, daß die Produktion des Städtischen Endzweck, Ziel und Sinn der industriellen Produktion ist.“ Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 263 f.

quasi niedergehaltener Mensch seine *eigentlichen* Möglichkeiten zurückerobern wird. Unter dem *Städtischen* versteht Lefebvre jedoch keineswegs nur die gestaltgewordene Stadt mit ihren Zeichen und Symbolen, wie sie auf dem Boden eingeschrieben ist und sich verkörpert, sondern stets auch städtisches Leben und städtische Gesellschaft.

In diesem Sinn ist Stadt der Ort „des ludischen, befreiten, sich die Stadt aneignenden Menschen“ (116) schon jetzt in Mailand, New York und Paris. Damit wird unabdingbar: Stadt ist für Lefebvre nur als Zentrum denkbar. An der Gare St. Lazare, auf dem Boulevard Saint Michel und den Champs Elysées, auf dem Mailänder Domplatz und zwischen Times Square und Central Park: Dort bestätige sich das Städtische, der Keim der vitalen städtischen Gesellschaft. Dort liege der Gebrauchswert über dem Verkaufswert. Dort werde die Alltäglichkeit ohne zentrale Regie theatralisiert, an diesen Orten, an denen Leidenschaft ausbrechen könne. Zu den Leidenschaften komme Information hinzu, akkumuliere sich. Und plötzlich entsteht Neues. Das im Menschen noch immer angelegte spielerisch-kreative Potential, Lefebvre nennt es „das Ludische“⁸², setze am Historisch Vorhandenen an, „erneuert dort die alten Formen, um sich ihrer zu bemächtigen und aus ihnen Neues zu ziehen“ (174).

Jede Stadt ist schon heute, mehr als alles andere, der Ort eines direkten, nicht vermittelten Lebens. Leidenschaften deuten auf das, was in Lefebvres „Stil“terminologie⁸³ „hot“ genannt wird, das Historische ist von der Industrialisierung des Lebens noch kaum erfaßt. Und das Neue hat den Oberton des Wilden und Unkontrollierbaren. Das sind die Stoffe, aus denen „gelungene Orte“ (173; 257) gemacht sind. Orte, an denen es gilt, „nicht gegen, sondern für Überraschungen gewappnet [zu] sein“⁸⁴.

Doch wer lebt an diesem Ort? Die Arbeiter des Automobilwerks und die kleinen Angestellten und ihre Familien leben da nicht. Sie bewohnen die Blocks und Hochhäuser der *cités* oder *grands ensembles* am Rand der Städte, umgeben von Reklame, Einkaufszentren, Parkhäusern, Behörden, Bus- und Metrohaltestellen. Diese Schlafstädte sind „Orte der Rückgewinnung - und zwar in jeder Hinsicht - für die aus den Stadtkernen herausgeworfenen Arbeiter und Angestellten“ (209). Wohnungsmangel wirkt disziplinierend. Ein vergeblicher Dialog mit den Mächten der Konsumwelt, allgegenwärtig

82. Lefebvre vermeidet den Ausdruck *Kreativität*, weil dieser von der Hobby-Industrie vereinnahmt und somit seines ursprünglichen Sinns beraubt sei. In der Stadt bzw. in der Gesellschaft haben die Menschen eine Kollektion neutralisierter Orte, so neutral wie möglich, aber für den jeweiligen Gebrauch spezialisiert. Lefebvre nennt diese Orte Gettos, beispielsweise das kombinierte Getto der „Kreativität und der Miniaturisierung“ (Basteln, Hobby, Sammlung, Gartenarbeit), das Getto der Freude und der Freiheit (Feriendörfer), des Verkehrs, des Konsums, der Kommunikation. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 251.

83. Der Begriff „Stil“ verkürzt das eigentlich Bezeichnete (style de vie: Lebensweise) und bringt, wegen der semantischen Nähe zu „Kultur“ eine verwirrende Konnotation in die (west)deutsche Übertragung. Mit style de vie bezeichnet Lefebvre die vorindustrielle Lebensweise, die einen hohen Grad von Handlungsautonomie aufweist, eine „gewisse Einheit von Form, Funktion und Struktur“ (Lefebvre: Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 48), und also eben keine Trennung von Lebensweise und Kultur bedeutete: „Der Stil war Aneignung: Gebrauch von Objekten, die nicht diesem oder jenem klassifizierten, als solches isoliertes Bedürfnis angeeignet waren, sondern der Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens“ (ebd., S. 127). So erscheint es gerechtfertigt, den *Stil*begriff auch als *Lebenswelt* zu verstehen, die zur *Kultur* raffiniert wurde oder, wie Lefebvre es sagt: „entartete“ und danach keine in ihrer Totalität erfahrbare Alltagswelt mehr ist. Vgl. dazu Greverus: Kultur und Alltagswelt. 1978, S. 94.

84. Jeggle: Alltag. 1978, S. 104.

und abwesend wie der Staat. Ein Leben nach Stundenplan: vorgeschrieben, funktionalisiert. Ein Leben ohne Vergangenheit in vollendeter Alltäglichkeit, Lefebvre nennt es ein „rationelles Delirium“ (171).

Die mittelständischen Bewohner hingegen in den Vorstadt-Bungalowsiedlungen⁸⁵ halten Monologe. Lefebvre spricht von ihrem „delirierenden Rationalismus“. Sie - als ehemalige Stadtbewohner, die ins Umland gezogen sind - stehen nicht außerhalb der städtischen Gesellschaft, sind „noch Städter“ umgeben vom „wunderbaren Charme der Pavillon-Banlieus“. Sie leben nun ein „Privatleben“ im Eigentum eines Rückzugsortes aus Zeit und Raum. Für sie repräsentiert die Vorstadt Natur, Sonne, Grün, Gesundheit, Freiheit, das Stadtzentrum dagegen Künstlichkeit, Morbidität, Sklaverei⁸⁶.

Einzig das Stadtzentrum ist für Lefebvre also ein „gelungener Ort“. Städter im Stadtkern, selbst als Arme, seien heute die Privilegierten, gemessen an den Möglichkeiten.

Geschichte und Spontaneität als räumliches Prinzip wiegen die Zwänge auf.

Wir müssen uns eine wesentliche Unterscheidung vergegenwärtigen: Da gibt es einmal die für die Gesellschaft gewissermaßen präparierte *imaginäre Existenz der Stadt*; selbst sie erscheint weniger fiktiv und enttäuschend als an der Peripherie. Die Denkmäler und die Straßenbekanntschaften und die spontanen Handlungsformen, die Spielräume und die möglichen Initiativformen deuten diese andere Art des Städtischen an. „Das städtische Imaginäre preist die Aneignung der Zeit und des Raumes“, sagt Lefebvre, doch: „Die Bewohner der Stadt eignen sich die ‚Zentralität‘ an“ (171 f.).

Der kleinbürgerliche Konsument:

Lefebvres städtischer Mensch⁸⁷, wo immer er wohnen mag, lebt jedoch stets in einer ihn über alles bestimmenden gesellschaftlichen Struktur: in der „bürokratische Gesellschaft des gelenkten Konsums“. Dieser Typus von Gesellschaft umgibt den Menschen ubiquitär, begleitet den Menschen überall hin, wohin er auch umzieht auf der Suche nach einem Habitat innerhalb oder außerhalb der Stadt: Diese Gesellschaft ist bereits da - nicht als Kulisse, sondern als Prinzip.

Paradigmatisch für sie ist der Begriff des Alltäglichen, dem Lefebvre den breitesten Raum seiner Analyse widmet, für das er Dutzende von Metaphern findet. Seine Enttäuschung über die Enteignung der menschlichen Existenz durch die kapitalistische Gesellschaft läßt nahezu keinen Aspekt des täglichen Lebens aus; der Begriff *Kritik* scheint da zu schwach; der Philosoph argumentiert, rasonniert aus einer tiefen Verletzung

85. In der französischen Terminologie: Pavillionäre.

86. Lefebvre bezieht sich auf eine in den 60er Jahren vom Institut de sociologie urbaine durchgeführte empirische Untersuchung über die Einstellungen von Bewohnern der Banlieus zu ihrer Umwelt. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 169 f.

87. Bäuerliche Kultur oder Dorfkultur ist im „Alltagsleben in der modernen Welt“ ausgespart. Bauern sind Repräsentanten einer geschlossenen Kultur, für die vor allem der „Freudenrausch des Festes“ als erwähnenswert gilt. Lefebvre nennt es einen revolutionären Entwurf, „wieder einen Stil zu schaffen, das Fest wiederzubeleben, die zerstreuten Bruchstücke der Kultur in einer Metamorphose des Alltäglichen zu vereinen“ – das heißt: als Merkmal einer zurückzugewinnenden ‚Aneignung‘. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 59.

heraus⁸⁸, sammelt, formuliert, begründet Vorwürfe gegen das, was er dem „rationellen Kern“, dem „wirkliche[n] Zentrum der Praxis“ des Menschen angetan sieht. Im täglichen Leben liege dieses Zentrum, und nicht in den hohen Sphären von Staat, Wissenschaft oder „Kultur“ (49). Ulysses, der Gott-Mensch bei Joyce, sei innerhalb von 24 Stunden in die Banalität abgeglitten⁸⁹, Alltägliches ist heute nichts anderes als die Menge des Unbedeutenden (40), die Summe der Bedeutungslosigkeiten (44), ein Nullpunkt (252), die „absolute Kälte“ (253). Leben in dieser bürokratischen Gesellschaft - das ist die Langeweile.

Um diese Langeweile, Kälte, Bedeutungslosigkeit dreht sich alles. Es geschieht in einem System freiwilliger und geplanter Selbstregulierung, durch Bedürfnisprognose und Manipulation des Verlangens⁹⁰ im Kreislauf von Produktion, Konsum und Produktion (104), mehr noch: Alltäglichkeit wird sogar das Hauptprodukt der gelenkten Konsumgesellschaft, für die „Modernität“ nicht Substanz, sondern lediglich Dekor ist.

Wie kommt es eigentlich, fragt Lefebvre, daß die verlassenen, verfaulten Stadtzentren restauriert und von Film-, Theaterleuten, kultivierten Großbürgern wieder bevölkert werden, nachdem sie die Villenvororte aufgegeben haben? Der Konsum an Stadt und Städtischem scheint ja wohl doch der einzig sinnvolle Konsum. Doch er werde Vorrecht von Privilegierten und zu ihrem je höchsten Reichtum. Und weiter: Warum stürzen sich die wohlhabenden Leute auf Antiquitäten und Stilmöbel und die Massen in die italienischen, flämischen, spanischen, griechischen Städte? Als Antwort zu kurz gegriffen sind für Lefebvre der organisierte Tourismus als Modalität des Konsums, die Ausbeutung der Freizeit, der Hang zum Malerischen und zum Qualitätsprodukt. Es gibt noch etwas anderes, sagt Lefebvre: Es gebe in der gesamten Gesellschaft die Sehnsucht, mit dem Alltäglichem zu brechen, auf Selbstinszenierungen zu verzichten, sich nicht länger in die Vergangenheit zu flüchten (110)⁹¹. Doch wer ist dazu bereit auf Dauer?

Offenbar reduziert Lefebvre das Theorem des Klassengegensatzes aktuell auf diejenigen, die sich Stadt und städtische Lebensweise leisten können und diejenigen, die dies nicht können oder wollen. Die Arbeiterklasse, indem sie in die Alltäglichkeit der gelenkten Konsumgesellschaft installiert sei, läßt so gut wie kein revolutionäres Potential erkennen, sich eine Beteiligung an der authentischen, nicht imaginären Stadt zu erkämpfen⁹²; trotzdem könne das Proletariat „seine historische Mission nicht aufgeben

88. „Es geht hier nicht darum, die ‘Fortschritte’ zu leugnen, es geht vielmehr um das Verständnis dessen, auf wessen Kosten sie gehen. „ Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 109.

89. Ulysses = Odysseus = Utis-Zeus = Gott-Mensch = Mensch im Absoluten. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 10.

90. „désir“ scheint mir mit „Wunsch“ etwas zu blaß ausgedrückt; „Verlangen“ wäre wohl treffender, „besoin“ wäre im Sinne von biologischer „Notwendigkeit“ signifikanter als lediglich „Bedürfnis“ der deutschen Übersetzung. Vgl. Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. 1977, Bd. 2, S. 13 ff.

91. Vgl. Mitscherlich: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. 1965, S. 18.

92. Ist die Arbeiterklasse nicht bereits der „beredsamen Ideologie des Konsums“ erlegen und zu noch viel weiterreichenden Konsequenzen bereit? Lefebvres Argumentation zu dieser Frage wirkt instabil und kaum überzeugend. Einmal läßt er nicht genannte „zahlreiche“ Soziologen „verbreiten“ (Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 112), „daß die Arbeiterklasse auf der Weltebene den revolutionären Abenteuern die Sicherheit vorzieht, die Sicherheit der Arbeitsstelle, des Status, die gesicherten Ferien. Sie habe ‘gewählt’ und ‘sich entschieden’ und ihre historische Mission aufgegeben“ – eine Deutung, die wir im Zusammenhang mit der Kleinbürgerdiskussion aufnehmen

ohne sich selbst aufzugeben (112).

Lefebvres städtischer Mensch ist der konsumistische Mensch, und als solcher „wünscht“ er sich nichts; er fügt sich⁹³. Als Illustriertenleser ist er umgeben von inszenierten Wirklichkeiten. Er konsumiert mit der Reklame die Oberschicht als Vorbild, nimmt in Horoskopen Zuflucht zu alten Magien, ergänzt so die Rationalität des Ökonomismus und des Technizismus durch ihre Gegenteile. Dieser Mensch vertraut dem banalen Psychologismus der Illustrierten-Tests. Doch letztlich, konstatiert Lefebvre, hinterläßt Zeitunglesen eine radikale Unzufriedenheit. Auch die Werbung, der Mensch in der städtischen Gesellschaft ist umstellt davon, wird von Lefebvre zu den Dingen gezählt, die Unbehagen und Unzufriedenheit auslösen: Alles - Gegenstand, Individuum, gesellschaftliche Gruppen - „ist nur etwas wert durch sein Doppel: durch sein Reklamebild, das es wie ein Heiligenschein umgibt. Dieses Bild verdoppelt nicht nur die fühlbare Materialität des Objekts, sondern den Wunsch, die Freude. Es versetzt sie ins Imaginäre. Es bringt 'Glück', das heißt Befriedigung in den Konsumentenstand. Sie produziert Mythen, oder vielmehr, sie produziert nichts und bemächtigt sich der früheren Mythen. ... Sie gewinnt die Mythen ... zurück: den Mythos des Lächelns ..., des Präsentierens“ (148 f.).

Lefebvres Kritik: Für ihn fungiert Werbung als Ideologie⁹⁴. Das Verdopplungsprinzip hat nicht nur eine Ebene der individuellen Wünsche: Auch die reale Familie des konsumistischen Menschen bekommt ihre mythische Ergänzung; sie wird verdoppelt durch die große Familie der Konsumgesellschaft (151).

Dieser Mensch lebt in einer Gesellschaft, deren Ziel und offizielle Legitimation Zufriedenheit heißen. Diese Zufriedenheit besteht in einer möglichst prompten Sättigung.

werden. Nun aber versucht Lefebvre eine dialektische Volte: Einmal, sagt er, könne das Proletariat seine historische Mission nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben, zum anderen habe der Neokapitalismus das Proletariat an den Rand des Selbstverzichts geführt, und dadurch als Gesellschaft insgesamt Selbstmord verübt, denn: „Das Proletariat zieht ihn in seinen Ruin“ (ebd., S. 113). Hier bekommt Lefebvres argumentative Gesamtlinie einen Knick, denn der Klassenantagonismus steht qua definitionem nicht für, sondern gegen eine „funktionierende Gesellschaft, die von der Integration und der Partizipation besessen ist“ (ebd., S. 135). Selbst wenn es ihr nicht gelingt, auch nur irgendeine Gruppe tatsächlich zu „integrieren“, vereint sie doch ihre gesellschaftlichen Segmente – so Lefebvres These – unter dem Dach des Ökonomismus, der sogar zur neuen Integrationsideologie avanciert: Ideologie des Wachstums, Produktivismus, Organisationsrationalität als vulgarisierter Köder für die unteren Stufen der Beschäftigungshierarchie. Ein desintegrierter und sich für die betreffende Phase als dysfunktional verstehender Gesellschaftsteil vermag es wohl schwerlich, dieses offenbar so erfolgreiche gesellschaftliche Integrationsmodell Kapitalismus in den Ruin zu ziehen. Lefebvres Deutung bekäme dann vielleicht einen Sinn, wenn die Installation des Proletariats in die bürgerlich-kleinbürgerliche Konsumgesellschaft eben jene verändern würde, indem es als subversives Potential innerhalb der Konsumentengesellschaft weiterwirkt. Dafür aber scheinen keine Belege vorhanden; noch für die Zeit nach Kriegsende charakterisiert Lefebvre die Arbeiterklasse so: sie lebt in den Tag hinein, feilscht nicht, bezahlt, was man fordert, spart nicht (vgl. ebd., S. 54 f.). Zur argumentativen Inkonsistenz Lefebvres vgl. auch Saunders: Soziologie der Stadt. 1986, S. 146.

93. Vgl. Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. 1977, Bd. 2, S. 17.

94. Werbung hängt das Thema (als Beispiel analysiert Lefebvre ein Reklamefoto: Sehnsucht nach Jugendlichkeit) an eine Sache (After Shave), der sie auf diese Weise eine doppelte, sowohl reale (Hautpflege) wie imaginäre Existenz (frische Brise, Yachtsegeln, High Society) verleiht. Sie macht die Ausdrücke der Ideologie (Konsum) wieder an etwas fest. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 149 f.

Der Konsument fühlt Leere, stopft diese Hohlheit aus. Das ist Sättigung. „Die Bedürfnisse schwanken zwischen der Zufriedenheit und der Unzufriedenheit, die durch dieselben Manipulationen provoziert worden sind“ (114). Einer der zahlreichen Widersprüche in der Konsumgesellschaft, auf die Lefebvre hinweist: Diese Gesellschaft kennt ein nach Tonnen, Kilometern gemessenes Wachstum, aber nur eine schwache Entwicklung. Das heißt: die Produktions- und Eigentumsverhältnisse haben sich wenig verändert - außer in der Konsolidierung der kapitalistischen Klassenverhältnisse im allumfassenden Alltag der Menschen: „Die Klassenstrategie strebt nicht die Entwicklung an, sondern ‘das Gleichgewicht’ und die ‘Harmonie’ des Wachstums als solches“ (115). Lefebvre erkennt hierin einen noch wesentlicheren Unterschied, nämlich den zwischen der technisch-ökonomischen Vorherrschaft und dem Aneignungsvermögen des Menschen.

Aneignung ist Lefebvres Begriff für das, was den autonomen Menschen ausmacht. Die vorindustrielle Lebensweise charakterisiert er durch „Aneignung“ das meint den „Gebrauch von Objekten, die nicht diesem oder jenem klassifizierten, als solches isoliertem Bedürfnis angeeignet waren, sondern der Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens“ (127). Konsum, sagt Lefebvre, kann niemals „Lebensweise“ werden. Die Konsumgesellschaft möchte einen Konsum nach dem Befriedigungsprinzip erreichen, das heißt: prompte Sättigung einer stimulierten Leere. Und das heißt auch: mit vorgeschriebenen Wechselbeziehungen zwischen Bedürfnissen und Gütern.

Dieses *Befriedigungsprinzip*, aus dem eigenständige, nämlich „aneignende“ Beziehungsqualitäten - ich stelle mir vor: ein aufgeschobener Genuß, eine liebevolle Reparatur⁹⁵ - verbannt sind, sieht Lefebvre in allen Objekt- und Tätigkeitssektoren des Alltags herrschen. Er findet das Prinzip wieder in Kleidung, Nahrung, Möbeln, Wohnen, in der Sexualität, der Stadt, der Urbanität beim Auto (127). Allerdings soll diesen Sektoren kein totaler Systemcharakter zuerkannt werden, weil es dann ein vollständiges System des Alltäglichen gäbe und die Chance der Systemüberwindung klein wäre. Lefebvre erklärt nicht, weshalb er auf den „Lücken“ zwischen den Sektoren so großen Wert legt. Zu vermuten bleibt, daß im Nichtverbundenen, in den Lücken Möglichkeiten zur „Aneignung“ verwahrt sind.

Natürlich gibt es nicht *den* städtischen Menschen bei Lefebvre. Wenn die Distanzen verschiedener Wohngebiete zum Zentrum soziale Unterscheidungskategorien angedeutet haben, ergab sich daraus noch keine lineare gesellschaftliche Tektonik, denn ganz Arme und ganz Reiche sahen wir in den Stadtzentren wohnen, die langsam Aufgestiegenen in den *banlieus*. Und weiter außerhalb der Villenvororte lernten wir Arbeiter und kleine Angestellten in den Neuen Siedlungen kennen. Nirgendwo hätten wir die „Olympier“ antreffen können, wie Lefebvre das Großbürgertum nennt, denn: „Der Olympier wohnt nicht mehr“ (132), er geht von Palast zu Palast, führt ein modernes Nomadendasein zwischen Yacht, Schloß, Swimmingpool und weißem Telefon. Für den gewöhnlichen Sterblichen ist der Olympier Vorbild, verkörpert alles mögliche, das nicht möglich sein wird. Der Olympier hat als einziger kein Leben im Alltäglichen. Er und seine gesellschaftlichen Klasse halten das Monopol für Mode und Geschmack. Und indem sie - klassenstrategisch - die „Ausbeutung des Alltäglichen“ (118) aller anderen organisieren,

95. Lefebvres überzeugendster Beispielbereich für „Aneignung“ scheint die Kunst darzustellen, wenn sich schöpferische Mensch autonom mit der Zeit, mit dem Raum und mit eigenem Verlangen verwirklicht.

unterliegen sie ihr selbst nicht. Die Olympier entsprechen als Klasse in unserer Zeit der ehemaligen Aristokratie, deren Bruchstücke sie aufsammeln.

Ein anderes Unterscheidungskriterium sind die Zwänge, die den Grad der Aneignungsfähigkeit bestimmen. Lefebvre sagt, für die Bewohner eines *grand ensemble* nähere sich die Summe der Zwänge einer oberen Grenze, die aus der Modalität des städtischen Wohnens und einer „besonders bezeichnenden Modulierung der Alltäglichkeit“ entstehen. Für Bungalowbewohner sind die Zwänge geringer, für die wohlhabenden Stadtkernbewohner am geringsten. „Je mehr Zwänge (und organisierte, kodifizierte Zwänge) es gibt, desto weniger Aneignung gibt es“ (126).

Infolgedessen: Den - unterhalb des Olympiers - auf dem Boden haftenden Bewohner „verschlingt die Alltäglichkeit“ (132). Für alle Bungalowbewohner und Menschen in den *cités* konstatiert Lefebvre eine gravierende Verarmung (man assoziiert: Verelendung) des Bewußtseins: sie haben keine Geschichte. Für die Menschen der Vorstädte ist der „Sinn des Lebens das sinnlose Leben; sich verwirklichen heißt ein Leben ohne Geschichte haben“. Wer, wie die Menschen der Vorstädte, ohne Geschichte lebt - kann der auf den Gedanken kommen, aus dieser konditionierten Welt fliehen zu wollen?

Da Lefebvre keine rein klassenspezifischen Habitate schildern kann, macht er einige soziologische Schnitte zur Differenzierung der Konsumgesellschaft:

Als Mitglied der Arbeiterklasse ist der städtische Mensch dem Konsum besonders „unangenehm“ ausgesetzt. Sein (und seiner Klasse) Alltag sieht Lefebvre von Zwängen bestimmt mit einem Minimum an Aneignung. „Der Konsum dient der Produktion als Alibi“ (130), sagt Lefebvre, und man kann daraus folgern, daß der produzierende Mensch, der die Waren herstellt, in deren allgemeinem Konsum eine Selbstbestätigung sehen müßte. Lefebvre aber meint, daß die Verheimlichung der Produktionsverhältnisse diese Bestätigung zumindest erschwert. Das ist eine aktualisierende Illustration für das Verschwinden des proletarischen Bewußtseins: Aus Klassenbewußtsein wird Klassenmißverständnis (131).

Die Mittelklassen indes⁹⁶, von der konsumistischen Lebensweise her gesehen sehr nahe an der Lebensweise des Proletariats, genießen ihre Zufriedenheit, obwohl sie keinen Grund dazu hätten: Geringer gesellschaftlicher Einfluß, kein wirklicher Reichtum (nur etwas mehr Einkommen als die Arbeiter und mit einigen Nebeneinkommen) und kaum Prestige ist ihr Charakterzug. Und doch ist da unübersehbar eine gesellschaftliche Wirkung, die sich - als Dilemma erweist: „Ihre Lebensweise scheint die Gesellschaft mitsamt der Arbeiterklasse erobert zu haben. Vielleicht, aber sie haben von nun an dieselbe Lebensweise wie das Proletariat“ (133). Damit verfallen die Mittelschichten der Verallgemeinerung des Proletariats und haben das undeutliche Gefühl, geprellt worden zu sein.

Worum geprellt? Um das exklusive Auskosten eines Aufstiegsprozesses aus der Arbeiterklasse, wie ihn die kapitalistische Gesellschaft ermöglichte? Lefebvre greift diese - immerhin diskutierenswerte - gesellschaftliche Dynamik nicht auf. Wer bestreitet dem Kleinbürger die Idylle des Lebens in einer Bungalow- und Reihenhaussiedlung? Angefochten wird sie lediglich vom Gesellschaftstheoretiker, der dieses Leben als öde und

96. Lefebvre verwendet die Begriff Mittelklassen, Mittelschichten, Kleinbürger nahezu unterschiedlos.

langweilig einstuft. Wie belegt Lefebvre seinen Befund, daß der Angehörige der Mittelklassen „nur allzu unwillig ahnt, daß in der Konsumgesellschaft der Konsument konsumiert wird. Nicht er, mit Haut und Haaren, der ebenso frei bleibt wie der Proletarier. Er nicht, sondern: seine Zeit zum Leben“ (133)⁹⁷? Zwar, das räumt Lefebvre ein, gelte die Marxsche Entfremdungstheorie als überholt; dennoch mißt er der Entfremdung den Rang einer gesellschaftlichen Totalität zu, die so mächtig werde, daß sie das Bewußtsein von der Entfremdung auslösche (134).

Verbrauchen befriedigt den Kleinbürger und befriedigt ihn nicht. „Konsum bedeutet nicht Glück. Wohlstand und Komfort genügen nicht zur Freude. Er langweilt sich“ (134).

Man kann Lefebvre so verstehen, daß ein auf die mittleren Schichten hin gerichtetes, für sie ästhetisch und budgetspezifisch konzipiertes *mittleres* Konsumangebot von den Kleinbürgern akzeptiert wurde und wird und nun als nivellierte Offerte ausstrahlt und schließlich die gesamte Gesellschaft, mit Ausnahme der „Olympier“, beherrscht. Während das Vergängliche nur Methode ist, um das Alltägliche rentabel zu machen (117), während also Modenwechsel die Produktion am Laufen hält und Objekte dadurch schnell entwertet werden, entfliehen lediglich die „Olympierinnen“ stets rechtzeitig der neuen Mode in eine noch neuere Mode (146).

Lefebvre schildert andere Versuche, das Alltägliche fliehen zu wollen, doch was dem einen temporäre Befreiung scheint, wird für andere und anderes zerstörend: Der Touristenort erstickt unter dem Andrang von Verbrauchern, „die sogar soweit gehen, nur ihre Gegenwart und ihre Akkumulation zu konsumieren“ (121), Kochkunst verfällt im gastronomischen Zeremoniell, Auto-Mobilität erstickt im der Autozerstörung des Massenverkehrs⁹⁸.

Integration gelingt dieser auf Konsumismus hin ausgerichteten und von ihm als Prinzip sich nährenden Gesellschaft nicht mehr. Zwar integriere die Alltäglichkeit diejenigen, die sie akzeptieren, und selbst diejenigen, die sie enttäuscht (135), aber der Konsum gebe nur sich selbst, nicht den Menschen, einen Sinn über den Konsumakt hinaus. Wenn dies die einzige Ideologie der Gesellschaft noch ist: es gelingt ihr damit lediglich, Konsumenten als Konsumenten zu integrieren; es gelingt ihr hingegen nicht, „auch nur irgendeine Gruppe zu integrieren, weder die Jugendlichen noch die Intellektuellen, noch die Volksgruppen, noch die Landschaften, noch die Städte, noch die Unternehmen, nicht einmal die Frauen“ (135).

97. Lefebvre dreht die Schraube noch eine Windung weiter: Befriedigung, sagt er, werden schließlich auch durch den Konsum des Konsumschauspiels erreicht. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 152.

98. Am Beispiel Automobil (seine praktische Existenz ist nur ein Teil seiner gesellschaftlichen Existenz) exemplifiziert Lefebvre in nuce seine Theorie: Das Auto steht an der ersten Stelle aller gesellschaftlichen Funktionen; es bestimmt die Raumnutzung einer Stadt. „Urbanismus“ wird zur Ideologie der autogerechten Stadt. Das Auto zeigt typisch städtische Verkehrs-Formen: Stauen von Menschen und Dingen, Vermischung ohne Begegnung, Simultaneität ohne Austausch. Das Auto wird zum Alibi für: Erotik, Abenteuer, „Be-Wohnen“. Das Auto sorgt für Hierarchien und Performanzen; das Reden über Hierarchie (konkret: das gerade überholte langsamere Auto) wirkt gruppen-integrierend. Dem praktischen Gebrauch überlagert sich der Zeichenkonsum: Auto kann sein: Zeichen des Glücks. Auto vermittelt: Glück durch Zeichen. Das Auto faßt die Zwänge des Alltäglichen zusammen: Straßenverkehrsordnung plus darunterliegende Subcodices. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 141 ff.

In der europäischen Vorkriegs-Bourgeoisie sieht Lefebvre die letzte historische Kraft, welche in der Ideologie des Universalismus der Vernunft eine Integrationskapazität und im Aufbau von Nationalstaaten eine soziale Praxis realisiert habe. „Es könnte nur dann Ideologie im alten Sinn geben (das heißt mit der ergreifenden Kraft, mit der befreienden Macht der Integrationskapazität, die einst der Rationalismus gehabt hat), wenn man die Alltäglichkeit als ein mit einer vollständigen Kohärenz ausgestattetes System betrachten könnte. Das ist jedoch unmöglich“ (138). Und in der Begründung für diese Einschätzung schließen sich alle Charakterisierungen Lefebvres für den Alltag und das Alltägliche zu einem Kreis: Das Alltägliche zeigt sich stets nur ohne Sinn, denn nur Nicht-Bedeutungen werden zu seinem angeblichen Sinn berufen. Außerdem: Es gibt kein einheitliches System, weil es nur die Sektoren als Subsysteme gibt mit den Lücken, Löchern und schwebenden Wolken. Andere Versuche von Integrationsideologien - wie Feminität (Frauen sind der Konditionierung erlegen und haben aus der Alltäglichkeit eine Festung gemacht), „Kulturalismus“ („Kultur“ als Staatsideologie, „Subkulturen“), Klassen (Aristokratie, Proletariat, Bourgeoisie) - das alles reicht nicht als gesellschaftsintegrierende Kraft, ebensowenig wie die wissenschaftlichen Ismen⁹⁹. Allumfassend als System seien nur die Alibis: „Das Vergnügen dient der Arbeit als Alibi und die Arbeit dem Vergnügen“ (172). Dem Konsumismus entgeht nichts. Kunstschöpfungen und Lebensstile sind ihm ausgeliefert: „Die Stadt verzehrt sich mit einer besonderen Freude, was ein Bedürfnis und ein Unbefriedigtsein von besonderer Heftigkeit anzuzeigen scheint: Provinzler, Fremde, Vorortbewohner, Touristen stürzen sich auf das Herz der Städte (wenn es nicht zerstört worden ist), mit einem besonders unersättlichen Appetit“ (152).

Können Menschen eine solche Stadt noch lieben? Lefebvre vermutet, daß eine riesige Substituierung von Gefühlen stattfindet, „aber das geschieht nur in einem Wirbel von Drehkreuzen“¹⁰⁰

Der städtische Mensch lebt heute in einer überrepressiven Gesellschaft, deren Anpassungsforderung nach Lefebvre in der Verinnerlichung ihrer Zwänge besteht, die als Zwänge nicht aufgefaßt und erlebt werden. Praxis sei dies in den liberalen Demokratien: Zwänge würden dort gerechtfertigt oder als Bedingung der (inneren) Freiheit interpretiert (202). So mache Autorepression die Repression überflüssig¹⁰¹. Ziel dieser Gesellschaft: die totale Organisation der Alltäglichkeit.

Nun lebt dieser Mensch in einer Gesellschaft des gelenkten Konsums, die Lefebvre auch bürokratisch nennt. Die staatlichen und politischen Bürokratien vergleicht er mit Kirchen,

99. Genannt werden die vom Autor stets spöttisch pointierten philosophischen oder soziologischen Richtungen, die er alle unter Ideologieverdacht stellt wie Funktionalismus, Formalismus, Strukturalismus, Szientismus, Positivismus. Vgl. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 137.

100. Das Drehkreuz symbolisiert für Lefebvre den schnellen Wechsel von Waren, Werten, Gefühlen oder Gadgets. Beispiel „Scoubidou“ (aus Plastikfäden geflochtene kleine Gegenstände): „Während einiger Wochen oder Monate bildete sich der Wirbel, nahm Form an, verführte Tausende von Menschen, verschwand dann spurlos. „ Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 152.

101. Lefebvre geht noch einen Schritt weiter: Grenzfall der überrepressiven Gesellschaft ist die terroristische Gesellschaft. In ihr sind die Mitglieder ständigem latentem Druck ausgesetzt. Jeder wird „zu seinem eigenen Terroristen“; ein Diktator ist nicht nötig. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. 1972, S. 203.

die einen moralischen Konformismus anstreben und tiefsten Immoralismus erzeugen (218). Die Bürokratie bürokratisiert die Menschen jedoch eher, als daß sie sie schulmeistert. „Sie versucht sie dadurch zu integrieren, daß sie sie zu Bürokraten (und infolgedessen zu ihren Delegierten in der bürokratischen Verwaltung ihres Alltagslebens) macht. Sie rationalisiert das ‘Privat’leben auf ihre Weise; das bürokratische Bewußtsein wird mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein identifiziert“, so wie die Überredung mit dem Zwang zusammenfällt (219).

Ballt sich da, indem der Mensch einer Kombination von Konsumismus und Bürokratie ausgesetzt ist, eine unüberwindbare Macht zu seiner Konditionierung und Degradierung zusammen? Man muß immer wieder fragen, woher Lefebvre die Kraft für eine Gegenvision bezieht. Der Bruch mit dem Alltäglichen gehört zur revolutionären Tätigkeit, sagt der Autor, besonders aber zum revolutionären Romantizismus. Diesen Bruch zu leisten, sieht er offenbar nicht mehr als Aufgabe einer revolutionären Partei, die sich selbst verbürokratisiert hat (57). Politisch habe das Wort „Revolution“ seinen Sinn verloren. Den Städten steht eine Revolution dennoch bevor: „Nur die Anhänger einer sogenannten ‘Ökonomismus’-Ideologie können das städtische Leben von der industriellen Produktion und ihrer Organisation ausgehend definieren. Nur die Anhänger des bürokratischen Rationalismus können diese neue Wirklichkeit von der Raumordnung und von der Planung ausgehend erfassen. In beiden Perspektiven drohen sie diesem Keim, dieser im Entstehen begriffenen Virtualität: dem städtischen Leben mit dem Tode“ (257 f.)

„Als Ort des Gleichgewichts ist das alltägliche Leben auch der Ort, wo sich die drohenden Gleichgewichtsstörungen zu erkennen geben. Wenn die Menschen in der bürokratisch-konsumistischen Gesellschaft nicht mehr ihre eigene Alltäglichkeit leben können, wenn ein Maß an äußerer Repression überschritten ist, dann beginnt eine Revolution. Nur dann. Solange sie das Alltägliche leben können, rekonstituieren sich die alten Verhältnisse“ (51). Lefebvre sieht also durchaus einen Anlaß für eine revolutionären Perspektive; sein Widerstandstank füllt sich quasi mit der Spekulation darüber, was einem Menschen an Steuerung zugemutet werden kann und mit der Erinnerung daran, was der Mensch vermag, und was er bisher vor allem in der Stadt vermochte.

Wenn ich ihn richtig verstehe, möchte Lefebvre die neutralisierten, für den jeweiligen Gebrauch spezialisierten Orte aufheben, die er Gettos nennt, beispielsweise das kombinierte Getto der „Kreativität und der Miniaturisierung“ (Basteln, Hobby, Sammlung, Gartenarbeit), das touristische Getto der Freude und der Freiheit, des Verkehrs, des Konsums, der Kommunikation (251). Warum? „Das städtische Leben besteht aus Zusammentreffen“ (258). Doch noch sind die Menschen in der Stadt von der Arbeitsteilung gekennzeichnet, von Klassen, von verschiedenen Lebensmodellen (*patterns*). Die künftige städtische Gesellschaft basiert nicht etwa auf dem Verschwinden der Klassen, sondern auf dem Ende eines Antagonismus, der sich gerade durch die Segregation äußert: „Im Städtischen und durch das Städtische befreit sich die Zeit von den natürlichen Zyklen, aber gehorcht nicht den linearen Zerlegungen der rationalisierten Dauer. Das ist die Zeit des Unvorhergesehenen: nicht eine Zeit ohne Ort, sondern eine Zeit, die den Ort beherrscht, dort erscheint, dort durchscheint“ (258).

In der künftigen Stadt wird also der Mensch andere Aneignungsbedingungen haben. Er wird Zwänge mißachten und seine ludischen Fähigkeiten wieder entfalten können, sich - auch unter Zuhilfenahme von Massenmedien - mit anderen Menschen austauschen.

Kommunikation wird wieder einen emotionalen Inhalt bekommen und nicht nur aus austauschbaren Zeichen bestehen. Spontaneität wird Programmierung ablösen. Dies alles wird auch alltäglich werden. Unter den Trivialitäten des konsumistischen Alltäglichen wird sich Reichtum enthüllen, das Außergewöhnliche des Gewöhnlichen wird erkennbar werden.

Hoffnung auf urbane Zentralität:

So tritt uns der städtische Mensch bei Lefebvre nicht entgegen, daß hie sein individuelles Erleben, da die kollektive Struktur des Alltagslebens ausgebreitet und analysiert würde. Das eine ist mit dem anderen verwoben. Es gibt kein empirisches Terrain (außer einer Fremdstudie über Einstellungen von Vorstadtbewohnern), es wird kein Mensch in den Amtszimmern einer Behörde geschildert und kein Bewohner von Paris, in der die Stadtgesellschaft mit der französischen Gesellschaft in eins fällt, und wo die Stadt Welt ist.

Und doch scheint alles vorstellbar. Lange Zeit ist nicht vom Städtischen die Rede¹⁰², dann erscheint der Begriff einigemal wie pflichtgemäß in den Text eingeklebt. Doch wird Stadt dann entscheidend, wenn in Lefebvres Gesellschaftsanalyse historische Fragen nach dem konkreten Raum gestellt werden: Wo sind Revolutionen ausgebrochen? Was ist das Endprodukt der industriellen Revolution? Wo gibt es eine Substanz, um die konsumistischen Manipulationstendenzen dieser Gesellschaft zu stören?

Lefebvre setzt der Stadt, die eine Morphologie hat, deren Materialität auf Schritt und Tritt Geschichte aufweist, die Charakteristika eines neuen, des industriellen Typs von menschlicher Produktion entgegen. Dem Alterungsprozeß der Stadt, und damit auch dem historisch gewordenen städtischen Lebensstil, steht eine Kultur der Waren und Werte und Wünsche gegenüber, die nicht altern können, weil sie morgen bereits wieder abgelöst werden von neuen Dingen und Motiven.

Die Bewohner der Stadt eignen sich „Zentralität“ an, sagt Lefebvre, und dies scheint mir ein Schlüsselsatz zu sein. In ihm erfahren wir etwas über ein menschliches Potential und über eine spezifische Eigenart der Stadt. Diese könnte man zunächst quantitativ begreifen; sie erfährt eine Art Qualifizierung, indem Menschen sie in den Katalog ihrer Handlungsentwürfe einreihen, mit ihr rechnen, sie strategisch einsetzen. Man könnte weiter überlegen, ob die Menschen sich, unterhalb der offiziellen Ebenen von *Macht* nicht Vorteile aneignen, etwa gegenüber den Landbewohnern oder den Menschen in kleineren Städten, und ob dies nicht eine spezifische Bezogenheit zu ihrem Ort generiert, letztlich sogar ein Gesamt an Verhaltensmustern und spontanen, spielerischen Formen prägt, eben eine städtische Kultur, die den Alltag durchzieht, weitab von dem, was sich führende Schichten als *Kultur* leisten (das ist jene Kultur, die Lefebvre mit spitzen Fingern zwischen Anführungszeichen in die Maschine tippt).

Dieses Potential aber wird überlagert von der Produktion gesteuerter Bilder, von einer zu imaginierenden Stadt und von einem Leben nach Vorbild. Das spielerische Vermögen der Menschen, in der Extremsituation des Feierns ganz besonders herausragend, dieses „Ludische“ (nein, es gibt keinen Verweis auf Huizinga) und damit ein umfangreicher gedachtes Aneignungspotential, ist durch die industriell produzierten

102. Erste Erwähnung: S. 42.

Alltagsüberlagerungen degradiert. Der Mensch hat auch göttliche Potenzen, ist auch Zeus, sagt Lefebvre, aber er darf seine Schöpferkraft nur noch auf bürokratisch regulierten Wegen ausbreiten. Er darf Illustrierte lesen und Kaufhäuser besuchen und Auto fahren und Tourist sein. Er darf Hobbies haben und sein Heim haben, die Privatheit loben und den Garten pflegen. Der Gott-Mensch hat seine Spielwiese bekommen. Ihm wird dieser Himmel langweilig; er *muß* ihm langweilig werden.

Ein zweiter Schlüsselsatz: „Wir können das Städtische als effektiven und potentiell siegreichen Widerstand gegen die Alltäglichkeit ankündigen“ (174). Lefebvre als Conférencier im „Olympia“? Steht uns der große Auftritt des Städtischen bevor? Das wirkt schon ein wenig wie der Mythos von Stadt. Doch *das Städtische* ist keine handelnde Person; es ist stets noch das, was Stadtbewohner sich als Aneignungsreservoir entwickelt haben, es steht und fällt mit den Menschen. Wenn für sie ein Maß an äußerer Repression überschritten ist, dann beginnt eine Revolution, sagt Lefebvre. Aber nur dann, hat er gleich hinzugefügt. Und das heißt: Wenn das eigene Leben zwischen bürokratischem Dirigismus und konsumistischer Langeweile aus dem Gleichgewicht geraten ist, weil äußere Glücksversprechen und innere Satisfaktion nicht mehr übereinstimmen.

Ich zweifle an Saunders' Prognose, wonach eine „Revolution der Städte“¹⁰³ den Unterschied von Stadt und Land endgültig beseitigen wird¹⁰⁴, im Gegenteil: Gerade die „Revolution der Städte“ würde eine alte Ordnung vorführen: In der Stadt wird eine urbane Avantgarde den Kleinbürgern in den Dörfern demonstriert haben, wie man das eigene, das Städtische erfolgreich behauptet. Das eigene zu behaupten - das haben die Dörfer allenfalls in letztlich abschottenden Selbstinszenierungen oder gar nicht (zu offenbaren) vermocht. Doch die Produktion des Städtischen war ja, folgt man Lefebvres Argumentation, das eigentliche Werk der allgegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft.

103. Da „La révolution urbaine“ (1970) die Grundideen Lefebvres von einer passiv-kleinbürgerlichen Gesellschaft expliziert, wird dieses Werk hier nicht berücksichtigt. In der deutschen Titelgebung zeigt sich wieder einmal die begriffliche Unsicherheit der Lektorate: Statt, wörtlich verstanden: Die städtische Revolution heißt es 1972, dann möglicherweise einem '68er Ton geschuldet, auf deutsch: Die Revolution der Städte. Thema Lefebvres ist jedoch die verstädterte Gesellschaft, nicht die Stadt selbst. Die Stadt ist für ihn „la fabrique“, eine Fabrikationsstätte zur Produktion des städtischen Menschen, welcher der Stadt als dem genuinen Ort des Städtischen zwar den Rücken zukehrt, für den Henri Lefebvre nun aber doch ein „droit à la ville“ reklamiert.

104. Vgl. Saunders: Soziologie der Stadt. 1986, S. 149.

Literatur

- Bahrtdt, Hans Paul: Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau. Reinbek 1961
- Bahrtdt, Hans Paul: Von der romantischen Großstadtkritik zum urbanen Städtebau. In: Schweizer Monatshefte 1958, S. 644 f. Zitiert nach Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. 1971, S. 191
- Bausinger, Hermann: Verbürgerlichung - Folgen eines Interpretaments. In: Wiegelmann, Günter: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier 1971. Göttingen 1973, S. 24-49
- Bergmann, Klaus: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft. Meisenheim 1970
- Bernsdorf, Wilhelm; Knospe, Horst: Internationales Soziologenlexikon. Band 1. Stuttgart 1980
- Castells, Manuel: Die kapitalistische Stadt. Ökonomie und Politik der Stadtentwicklung. Hamburg 1977
- Dewey, Richard: Das Stadt-Land-Kontinuum. In: Atteslander, Peter; Hamm, Bernd (Hg.): Materialien zur Siedlungssoziologie. Köln 1974, S. 45-54
- Greverus, Ina-Maria: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt 1972
- Greverus, Ina-Maria: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München 1978
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied und Berlin, 5. Aufl. 1971 (Ungekürzte Sonderausg. der Erstausgabe 1962)
- Häußermann, Hartmut; Siebel, Walter: Neue Urbanität. Frankfurt 1987
- Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. München 1924
- Jeggle, Utz: Alltag. In: Bausinger, Hermann; Jeggle, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 81-126
- Jung, Christian; Weyrich, Thomas: Das Dorf im Verstädterungsprozeß. Vom Bauerndorf zur urbanisierten Gemeinde. Ursachen, Ausprägungen und Konsequenzen des funktionalen und sozialen Wandels und seiner gestalterischen Auswirkungen. Diplomarbeit Universität Kaiserslautern, Fachbereich Architektur/Raum-Umweltplanung/Bauingenieurwesen. Lehr- und Forschungsgebiet: Stadt- und Regionalplanung. Aufgabensteller A. Speer und P. Korwan (Amt für Statentwicklung Ludwigshafen). 1987
- Lefebvre, Henri: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt 1972
- Lefebvre, Henri: Die Revolution der Städte. A.d. Französischen von Ulrike Roeckl. München 1972
- Lefebvre, Henri: Kritik des Alltagslebens. Herausgegeben von Dieter Prokop. Kronberg 1977

- Lindner, Rolf: Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage. Frankfurt 1990
- Mitscherlich, Alexander: Aggression und Anpassung. In: Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft. Mit Beiträgen von Herbert Marcuse, Klaus Horn, Alexander Mitscherlich u.a.. Frankfurt 1968, 80–127
- Mitscherlich, Alexander: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden. Frankfurt 1965
- Möller, Helmut: Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur. Berlin 1969
- Mumford, Lewis: Die Stadt. Geschichte und Ausblick. 2 Bde. München 1979
- Rohls, Horst W.: Großstadt - Wohnungsfrage - Arbeiterkultur. Über Entwicklungstendenzen und Konzeptionen in der Arbeiterbewegung bis 1914. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 1982, S 111-133
- Rüegg, Walter: Soziologie. Frankfurt ²1970
- Saunders, Peter: Soziologie der Stadt. Mit e. Vorwort von Walter Siebel. Frankfurt und New York 1987
- Schilling, Heinz: Eigene Fremde oder: Die Chance des Fremden, fremd zu bleiben. In: Greverus, Ina-Maria; Köstlin, Konrad; Schilling, Heinz (Hg.): Kulturkontakt - Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden. 2 Bde. Frankfurt 1988, S. 585-590
- Schneider-Kuszmierczyk, Hannelore: Urbanität und Ideologie. Zur kritischen Rekonstruktion eines funktionalisierten Begriffs. Phil. Diss. Frankfurt. Kassel 1984
- Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. A.d. Amerikanischen von Reinhard Kaiser. Frankfurt 1983
- Simmel, Georg: Die Großstädte und das Geistesleben. In: Simmel, Georg: Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Im Verein mit Margarete Susman hrsgg. von Michael Landmann. Stuttgart 1957
- Spille, Rolf: Mieter planen mit. Solidarisches Wohnen statt genormter Isolation. Reinbek 1975
- Stürmer, Michael (Hg.): Herbst des Alten Handwerks. Quellen zur Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts. München 1979
- Tharun, Elke: Die Taunusrandstädte - Eigenständigkeit oder Abhängigkeit vom Frankfurter Kernraum? In: Glaeßer, Hans-Georg; Schymik, Franz (Red.): Das Rhein-Main-Gebiet. Berlin und Stuttgart 1982, S. 155-185
- Vester, Frederik: Phänomen Streß. ²München 1978
- Vietta, Silvio (Hg. und Einl.): Lyrik des Expressionismus. München; Tübingen 1976
- Wirth, Louis: Urbanism as a Way of Life [1938]. In: Friedl, John; Chrisman Noel J. (Hg.): City Ways. A Selective Reader in Urban Anthropology. New York 1975, S. 26-45