

Rainer E. Zimmermann¹
Projekt I NEA ΠΟΛΥ (TU Berlin, WS 2010/11)

Die Grundidee geht auf einen kurzen Beitrag Richard Sennetts zurück, den er im Jahr 1999 für den Sammelband „The Urban Moment“, herausgegeben von Robert Beauregard und Sophie Body-Gendrot, zur Verfügung stellte.² Ausgangspunkt seiner Gedanken war eine Episode, die Sennett während eines Jerusalem-Aufenthaltes Ende der (neunzehnhundert) siebziger Jahre erlebte, als er einer Planungsgruppe der Harvard University angehörte, welche die Aufgabe hatte, ein Gebiet am Damaskus-Tor in einen öffentlichen Raum umzugestalten, der sowohl den Israelis als auch den Palästinensern gemeinsam zur Verfügung stehen würde. In einem Gespräch in diesem Zusammenhang, das er mit Anwar Nusseibeh führte, damals Chef der Jerusalemer Elektrizitätsgesellschaft, äußerte sich dieser skeptisch über das Projekt und sagte dabei folgendes:

Sie möchten am Damaskus-Tor einen Ort für die ‚Demokratie‘ errichten, aber Sie können mir nicht zeigen – selbst, wenn wir unterstellen, daß Demokratie möglich ist zwischen Siegern und dem Volk, das sie gefangenhalten – wie ein demokratischer Raum aussehen solle. Werden bessere Gebäude die Israelis dazu anhalten, uns als Gleichgestellte zu behandeln, werden bessere Gebäude die gewalttätige Wut unserer eigenen, jungen Männer eindämmen? Wie ich sage, selbst, wenn wir unsere gegenwärtigen unmöglichen Umstände vergessen, welchen Effekt können dann die bloße Gestalt einer Mauer, die Kurve einer Straße, Lichter, Pflanzen, haben, um den Zugriff der Macht zu lockern oder den Wunsch nach Gerechtigkeit zu formen?³

Man sieht sofort: Es geht um die Frage, wie einerseits das *visuelle Design* (und darüber hinaus auch das akustische Design) dem politischen Projekt der Demokratie förderlich sein kann (können), und was andererseits überhaupt *urban* ist an der Demokratie selbst. Diese Fragen, die Sennett seinerzeit als sehr allgemeine verstand, insofern sie heutzutage immer noch auf ähnliche Problemlagen, nicht nur nach wie vor in Jerusalem, sondern zum Beispiel auch im Nachkriegs-Sarajevo, im Berlin nach dem Mauerfall, im Los Angeles in der Folge der Rassenunruhen, anwendbar sind, diese Fragen also, sind gerade jene, welche die Arbeit am gegenwärtigen Projekt *H NEA ΠΟΛΥ* (Die neue Stadt) bestimmen.

Schon damals ist Sennett sogleich aufgefallen, daß er auf die von Nusseibeh angesprochene Skepsis besser hätte antworten können (statt sich einigermaßen verblüffen zu lassen), wenn er sich daran erinnert hätte, daß Jerusalem eine sehr alte Stadt ist und daß in der Zeit der Antike die Bewohner dieser Stadt vermutlich viel leichter eine Antwort zur Hand gehabt hätten: indem sie nämlich den Fragesteller auf die Stadt Athen verwiesen hätten, das damalige Zentrum der europäischen Zivilisation.⁴ Um gerecht zu sein: Man müßte hinzufügen, daß es zu jener Zeit mehrere Zentren dieser Art gab. Vermutlich hätten den Bewohnern Jerusalems Städte wie Alexandria, Smyrna und Antiochia anschaulich nahergestanden als Athen. Aber das ist sicherlich auch eine Frage der in Sicht genommenen Epoche: In der Spätantike etwa wird die Liste der Städte längst von Rom angeführt. „Prima urbes inter, divinum domus, aurea Roma“ (Die erste unter den Städten, Haus der Götter, das

¹ Lehrgebiet Philosophie, Hochschule München / Clare Hall, UK – Cambridge. Zur Zeit: Centre for Metropolitan Studies, TU Berlin, TEL 3-0, Ernst-Reuter-Platz 7, 10587 Berlin.

² The Spaces of Democracy. In: Robert A. Beauregard, Sophie Body-Gendrot (eds.), The Urban Moment. Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi, 1999, 273-285. (Vermutlich handelt es sich um eine eventuell modifizierte Version seiner Raoul-Wallenberg-Vorlesung, die er im Vorjahr gehalten hatte und die ich im Augenblick nicht auffinden konnte. Cf. University of Michigan, 1998, unter selbem Titel.) Man sehe aber auch ausführlicher für die Hauptüberlegungen bereits Richard Sennett: Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1997 (Norton, N.Y., Faber & Faber, London, 1994).

³ *Ibd.*, 274. (Übersetzung von mir)

⁴ *Ibd.* (par.)

ist das goldene Rom), beginnt Ausonius sein um 380 verfaßtes Kataloggedicht „Ordio urbium nobilium“. Danach folgen auf Rom zunächst Konstantinopel und Karthago, dann schon Antiochia und Alexandria. Athen steht übrigens an neunter Stelle.⁵ Zu jener Zeit hat Rom bereits eine Million Einwohner, Konstantinopel zwischen 400 und 600 Tausend, Alexandria und Antiochia 300 bzw. 200 Tausend.

Sennett hat aber natürlich durchaus recht mit seiner Einschätzung, wenn er sich auf die hellenische Epoche im engeren Sinne bezieht, wenn er insbesondere über die Zeit zwischen 600 und 350 vor Christus spricht. Die Organisation Athens betreffend, führt Sennett aus, die demokratischen Praktiken seien in dieser Stadt vor allem an zwei Orten lokalisiert gewesen, einerseits auf der *agorá* (er sagt wörtlich: auf dem eckigen Stadtplatz – town square⁶), andererseits im Theater. Beide Orte hätten sich strukturell wesentlich voneinander unterschieden: Der Platz habe die Leute genötigt, aus ihren persönlichen Belangen herauszutreten und die Gegenwart und die Belange der anderen wahrzunehmen. Die Architektur des Theaters dagegen habe die Leute darin unterstützt, sich zu konzentrieren, um Entscheidungen treffen zu können.

Freilich sind die Dinge immer etwas komplizierter: Die Geschichte der athenischen Polis kulminiert nämlich in der Abwehr des persischen Angriffs (in endgültiger Gestalt 480-479 errungen) und zementiert dadurch deren paradigmatischen Charakter: Hippokrates sieht das im ethnographischen Teil seiner Abhandlung „Über Luft, Wasser, Orte“ vergleichsweise unbefangen. So formuliert er: „Die Bewohner Europas sind kriegerischer wegen ihrer *nomoi*, weil sie nicht, wie die Asiaten, unter Königen leben.“⁷ Diese Aussage ist so kurz wie zutreffend. In den Historien des Herodot (VII, 101-104) wird dieser Umstand poetischer dargestellt: Anlässlich einer Truppeninspektion durch Xerxes ist dieser von sich selbst stark beeindruckt und fragt Demaratos, den bei ihm im Exil lebenden König von Sparta, ob die Griechen es überhaupt wagen würden, sich einer solchen Heeresmacht entgegenzustellen. Demaratos erklärt dem König, Armut sei in Hellas angeboren, Tugend aber erworben, nämlich als Ergebnis von Weisheit und Gesetz (*nomos*). Kraft der letzteren würden sich die Griechen niemals unterwerfen. Xerxes belächelt diese Sichtweise und fragt: Wie sollte eine kleine Zahl von freien Männern, die sich nicht dem Befehl eines Mannes unterstellen, seiner eigenen Stärke widerstehen können? Demaratos antwortet darauf lakonisch: Sie sind zwar frei, doch nicht völlig, denn sie fürchten ihren Herrn Nomos mehr als deine Leute dich.⁸

Zugleich aber mit der erfolgreichen Abwehr der Perser und der Festigung des Polis-Selbstbildes kommt es zum Bruch zwischen Athen und Sparta (462-461), der letztlich eine Schwächung beider herbeiführt, obwohl formal Athen unterliegt. Hier liegt zwar die Wurzel für den zunehmenden Bedeutungsverfall der hellenischen Polis, die später zur Niederlage gegen den makedonischen König Philipp führen wird (in der Schlacht bei Chaironeia im Jahr 338) und am Ende zur Übernahme beider durch die Römer (nämlich ab 200), die zu jener Zeit noch ihre Bundesgenossenkriege austragen und sich anschließend gegen Karthago durchzusetzen haben, gleichwohl bedeutet das lediglich einen Verfall des politischen Einflusses, nicht aber auch einen kulturellen Verfall. Ganz im Gegenteil: Das römische Imperium kann als Ergebnis des erfolgreichsten Prozesses der Hellenisierung überhaupt aufgefaßt werden. Insbesondere wird das Stadtmodell der Polis bis weit in die Spätantike hinein das Vorbild für jede Siedlungsform bleiben. Schriftsteller der Antike werden ein eigenes Genre kreieren, das *Städtelob*, beginnend mit dem *epitáphios* des Perikles, bei

⁵ Alexander Demandt: Geschichte der Spätantike. Beck, München, 2. Auflage 2008 (1998), 341.

⁶ Sennett, op. cit., 274. – Gewöhnlich trägt die Bezeichnung „square“ im englischen Gebrauch eine andere Konnotation und verweist eher auf eine ruhige Anlage, die sich wesentlich von einem Markt unterscheidet. Dieser Umstand ist Sennett offenbar bekannt, denn er erwähnt ihn an anderer Stelle selbst. Im übrigen ist die Agora im alten Athen nicht wirklich quadratisch oder auch nur rechteckig.

⁷ XXIII: Loeb Classical Library, vol. 1, 133. Hier nach: Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte, Bd. 5 (Die Welt der Polis – Vom Mythos zur Philosophie), Fink, München, 2003, 187.

⁸ *Ibid.*, par.

Thukydides wiedergegeben (Der Peloponnesische Krieg (II 34 sqq.)). Besonders berühmt sind zudem die Schrift des Aristoteles über den athenischen Staat, die Städtereden des Aelius Aristides, namentlich über Smyrna, und die Schrift des Libanios über Antiochia. Die antiken Anfänge sind gleichwohl bescheidener: Welwei⁹ schätzt die Teilnahme an der athenischen *ekklesia* auf 5000 bis 6000 (männliche) Bürger. Das System jedoch bleibt die ganze Zeit durchgängig erhalten und stellt daher so etwas wie eine (ab und zu nur unwesentlich modifizierte) Universalie dar: Die Einrichtung der *boulé* wird noch Libanios loben (und im übrigen in der Regierungszeit seines Freundes Julian ebenso wie später darauf folgend stets loyal verteidigen). Man kann sagen, die Polis sei das vorherrschende Grundmodell der politischen Organisation, bis zum Ende Ostrome.

Erst jetzt können wir den Gedankengang Sennetts wieder aufnehmen, denn wir können sehen, wie der geographische Raum von Spannungen durchzogen wird, die sich in der konzentrierten Stadtstruktur widerspiegeln und dadurch den geographischen Raum ganz konkret mit politischen und sozialen Konnotationen aufladen. Mit anderen Worten: die den konkreten Raum *abstrakt* werden lassen (denn natürlich erweist sich auf diese Art der geographische Raum als perspektivisch eingeschränkte Komponente des ungleich komplexeren Sozialraums). Der zentrale Aspekt hierbei ist, daß die kultische Festlegung, welche dazu geeignet ist, diese Abstraktion zu definieren, und die vor allem ihre Grundlegung im Gesetz finden wird, auf einem Konsens in der Hauptsache politisch gleichgestellter Bürger beruht. (Natürlich nicht im Sinne eines heutigen Demokratieverständnisses.¹⁰) Aber das, was für die Herausbildung der Polis charakteristisch ist und bei Aristoteles *Synoikismos* heißt, gilt bei den Griechen als hervorragende Eigenschaft der Stadt: *Nur in der Stadt nämlich, so sagen sie, ist die Wahrnehmung von Differenz in zureichendem Maße möglich.* Die Hoffnung des Aristoteles war es daher, daß Menschen, welche dieser Differenz und somit einem komplexen Milieu ausgesetzt sind und diese zu ihrer Gewohnheit werden lassen, auf spontane Widersprüche oder auf Fremdes im allgemeinen *weniger oder gar nicht mehr gewalttätig* reagieren, denn für ihn versteht es sich von selbst, daß Differenzen zwangsläufig interagieren müssen.¹¹ Letztlich ist dieses Thema des *Synoikismos*, dessen Instrument allemal die *Sympoliteia* ist¹², noch heute relevant. Die Stadt produziert einen differenten Diskurs, der sich permanent in sprachlichen Mißverständnissen ausdrückt. Wie Sennett sagt, weiß ein Stadtmensch aber, daß er auf Leute angewiesen ist, die andere Auffassungen als er vertreten und die Dinge mit gleichen Worten wie er äußern, aber etwas Unterschiedliches damit meinen. Und doch besitzt alles zusammen zugleich Gültigkeit, ist für sich gleichermaßen wahr, und Widersprüche schließen einander nicht aus.¹³ Und genau an diesem Punkt können wir sehen, welche konstitutive Rolle das *Theater* bei der Gestaltung von Sozialräumen tatsächlich spielt, denn es tritt nun als institutionalisierte Verdichtung dessen auf, was den urbanen Alltag ohnehin von Beginn an mitbestimmt: *weil die Differenz nämlich das Schauspiel impliziert.* Anders gesagt: Es gibt überhaupt einen Bedarf für Ethik, *weil* es einen Diskurs der Differenz gibt. Und *Ethik* bedeutet, daß dieser Diskurs im Konsens gemeinsam gestaltet wird. Und ein *Instrument* dieser Gestaltung ist das Schauspiel – jenes auf der Straße oder jenes im Theater. (Heute würden wir das vermutlich *Rollenspiel* nennen und mitunter von Theatralisierung sprechen,

⁹ Karl-Wilhelm Welwei: Die griechische Polis. Steiner, Stuttgart, 1998, 183.

¹⁰ Neuerdings gibt es eine interessante, alternative Darstellung des Polis-Begriffs, auf dessen eher tradierte Konnotationen wir uns hier noch ohne weiteres beziehen, nämlich bei Kostas Vlassopoulos: *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism.* Cambridge University Press, 2007. Wenn ich auch der Grundhaltung dieses Autors im wesentlichen vorbehaltlos zustimme, gibt es bei diesem Ansatz doch einige Probleme, die hier nicht weiter erörtert werden sollen, sich aber zum Beispiel bei Cacciari (s.u.) bereits zeigen.

¹¹ Sennett, op. cit., 276. (par.)

¹² Voegelin, 2002, op. cit., 152.

¹³ Richard Sennett: *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds.* Fischer, Frankfurt a.M., 1991 (1990), 296.

mit eigenen dramaturgischen wie sozialstrategischen Aspekten. Ich habe im Zusammenhang mit der Theatertheorie Sartres Einiges dazu ausgeführt, worauf ich an dieser Stelle nicht eingehen möchte.¹⁴) Das Paradigmatische liegt hier im Verweis auf die Gemeinschaft der Polis, die im antiken Theaterstück aktiv gefordert ist und von dem Augenblick an mehr und mehr verfällt, in welchem der Held im Drama immer einsamer und auf sich selbst zurückgeworfen wird, bis hin zum völligen Verzicht auf jede Reflexionstiefe bei Aristophanes. Man sieht, daß vor allem die Standhaftigkeit der Polis gefordert ist, denn die Konsequenzen sind ganz konkret und können zum Nachteil reichen. Um aber die Sicht auf die Gemeinschaft überhaupt erst herausarbeiten und stabilisieren (das heißt auch: im Zuge der Sozialisation der einzelnen *habituierten*) zu können, bedarf es der zwei zentralen Einrichtungen der Polis, eben des Theaters, aber auch des Marktes: Das ist die These Sennetts, der die letztere als einen Ort ansieht, der einerseits mit der (optisch wie akustisch auffälligen) Vielfalt bekanntmacht, andererseits aber auch Gelegenheit für den Rückzug ins Private bietet und auf diese Weise den Diskurs auf den kontinuierlichen Übergang vom Privaten zum Öffentlichen und umgekehrt ausrichtet. Während die erstere der Konzentration auf die Entscheidungen und damit auch rein optisch und akustisch der Disziplinierung dient.

Die bisher angestellten Überlegungen können in einen noch größeren Kontext eingebettet werden, wenn man sie auf das auch nach fünfzehn Jahren nach wie vor maßgebliche Werk von Massimo Cacciari¹⁵ (Gewalt und Harmonie) bezieht. Dort geht es ganz allgemein um die Jahrtausende alte kulturelle Konfrontation im östlichen Mittelmeer, die aber nicht nur als permanente Quelle des Konflikts gesehen wird, sondern vor allem unter dem Aspekt der kulturellen Synthese, präziser: des gemeinsamen, kulturellen Ursprungs beider Formen. Man kann wohl sagen, daß Cacciari den Dingen eher auf den anthropologischen Grund gehen will. In diesem Sinne sind Kampf und Wettstreit für ihn nur wertvoll als Suche nach den Formen und Modi, in denen eine Harmonie hergestellt werden kann. Der Sinn des *agón* sieht er im *aletheúein*, im Produzieren und Aufdecken der Harmonie.¹⁶ Katalysator sind dabei allemal die Städte: „Die Städte sind Häfen, *Durchgänge*. In der Mannigfaltigkeit Ioniens treffen Okzident und Orient gleichsam unvermittelt und ohne die Mühe, sich kennenlernen zu müssen, aufeinander.“¹⁷ Mithin werden Europa und Asien mythologisch als jene beiden Okeaniden vorgestellt, die zur selben Familie von Okeanos und Thetys gehören.¹⁸ Aber von vornherein besteht ein „ ... Gegensatz zwischen dem unbeugsamen Archipel der *póleis*, die sich nie ... [untereinander] ‚harmonisieren‘ können, und dem mächtigen Reich der Lydier ...“¹⁹ (Wir können diese Formulierung als eine Neufassung der Argumentation bei Hippokrates und Herodot gleichermäßen auffassen.)

Der wesentliche Punkt ist hierbei, daß die Harmonie selbst als widersprüchlicher (wir könnten durchaus sagen: dialektischer) Zusammenhang zwischen *pólemos* und *stásis* (dem Konflikt nach außen und dem Konflikt nach innen hin) angesehen werden kann. Für Cacciari

¹⁴ Rainer E. Zimmermann: Imagination und Katharsis. Zum poetischen Kontext der Subjektivität bei Sartre. In: Traugott König (ed.), Sartre – ein Kongress, Rowohlt, Reinbek, 1988, 107-131. Später dazu auch id.: Aspekte verallgemeinerter Ästhetikproduktion. Nochmals zur Theatralisierung von Lehr-Lernprozessen.

Korrespondenzen (Zeitschrift für Theaterpädagogik) 29/30, 1997, 98-100. Sowie: id.: *Theatrum Mundi*. Theorie und Praxis einer Sartreschen Metapher. *Prima philosophia* 11 (3), 1998, 261-270. – Id.: Verallgemeinerte Ästhetikproduktion als dynamischer Kern der Praxis bei Sartre. In: Peter Knopp, Vincent von Wroblewsky (eds.), *Existentialismus heute*, Philo, Berlin, 1999, 37-62. – Id.: *Kontextchirurgie*. Metaphorisierung und poetische Praxis. In: Peter Knopp, Vincent von Wroblewsky (eds.), *Carnets 2000*, Philo, Berlin, Wien, 2001, 49-63.

¹⁵ *Gewalt und Harmonie*, Hanser, München, Wien, 1995. (Adelphi, Milano, 1994)

¹⁶ *Ibd.*, 7.

¹⁷ *Ibd.*, 10.

¹⁸ *Ibd.*, 10 sq.

¹⁹ *Ibd.*, 11.

ist dieser die Polis, ein Gebilde, das der Orient für sich genommen nie kannte.²⁰ Das wesentliche Unterscheidungselement ist auch hier das Instrument des Diskurses: vor allem die *parresía* (das freie Sprechen).²¹ Mit anderen Worten: „Die Form des *Urteils*, als charakteristische Form des europäischen Denkens, ist eine vollkommene Widerspiegelung dieser *krísis*, die Europa ek-sistieren läßt, indem sie es von der abstrakten unvermittelten Einheit des asiatischen Reiches ent-scheidet.“²² Der *nómos* der Stadt hat auf diese Weise im *lógos* des Wettstreits (*pólemos*) seine Wurzel, aus welchem die Vielfalt des Verschiedenen entspringt. Ganz sartresch formuliert er dazu: „Gerade indem ich meinen Unterschied zum Anderen ... behaupte, bin ich *mit ihm* – oder vielmehr *be-stehe* ich und stelle mich damit zwangsläufig dem gegenüber, das seinerseits mir gegenübersteht (*stásis*), und erkenne mich in dieser Konfrontierung als *mit ihm*.“²³

²⁰ *Ibd.*, 13. (par.)

²¹ *Ibd.*, 18 n. 9 (176).

²² *Ibd.*, 19.

²³ *Ibd.*, 22.