

Eine gerechte Stadt. Politische und philosophische Bedingungen gelingenden Lebens in urbanen Räumen

⇒ 1 Gelingendes städtisches Leben – Eine Problemeröffnung

Seit dem Jahr 2007 lebt die Mehrheit der Menschen in Städten. Dieser Urbanisierungstrend wird nach aktuellen Projektionen der Vereinten Nationen (UN) auch in den kommenden Jahrzehnten anhalten, so dass 2050 zwei Drittel der Menschheit in Städten leben wird:

The world urban population is expected to increase by 72 per cent by 2050, from 3.6 billion in 2011 to 6.3 billion in 2050. By mid-century the world urban population will likely

be the same size as the world's total population was in 2002. Virtually all of the expected growth in the world population will be concentrated in the urban areas of the less developed regions, whose population is projected to increase from 2.7 billion in 2011 to 5.1 billion in 2050. (UN DESA 2012, 4)

Florentina Hausknotz, Jg. 1981, Dr., freie Autorin (Theater, Philosophie), Mitarbeit am Forschungsprojekt Stadt-Szenarien als MetaModelle in Wien. Aktuelle Veröffentlichungen: Stadt denken. Die Praxis der Freiheit im urbanen Zeitalter, Bielefeld 2011; Die Stadt als Situation des Widerstreits. Einmischungen aus dem Abseits. In: Matthias Lemke (Hg.): Die gerechte Stadt. Politische Gestaltbarkeit verdichteter Räume, Stuttgart 2012.

Matthias Lemke, Jg. 1978, Dr., seit 2012 wissenschaftlicher Koordinator im BMBF-Verbundprojekt » Postdemokratie und Neoliberalismus« am Lehrstuhl für Politikwissenschaft, insbesondere Politische Theorie, an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg. Aktuelle Veröffentlichungen: Wandel durch Demokratie. Liberaler Sozialismus und die Ermöglichung des Politischen, Wiesbaden 2012; Die gerechte Stadt. Politische Gestaltbarkeit verdichteter Räume, Stuttgart 2012 (Hrsg.); Ausnahmezustände als Dispositiv demokratischen Regierens. Eine historische Querschnittsanalyse am Beispiel der USA. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 3/2012.

Schon heute ist das Leben vieler Menschen in Städten auf vielfältige Art und Weise prekär im Sinne von *entbehrlich*.¹ Die Diagnose des *United Nations Department of Economic and Social Affairs* (UN DESA), wonach sich, bedingt durch einen er-

(1) Vgl. zum Zusammenhang der Begriffe *prekär* und *entbehrlich* Butler (2012, 82).

wartbaren Zuzug von immer mehr Menschen in die begrenzten Räume und Ressourcen der Städte, diese Prekarität noch einmal verschärfen könnte, wirft hinsichtlich der Bedingungen städtischen Lebens zwei Fragen auf. Die Antworten auf diese Fragen ermöglichen ihrerseits eine Einschätzung darüber, wie die Zukunft der Mehrheit der Menschen als Stadtbewohner_Innen im Sinne eines guten, gerechten Lebens gestaltbar bleiben könnte. Das ist zum einen – im Sinne einer Bestandsaufnahme – die Frage nach der Beschaffenheit, nach der Art der Probleme, die aus einem zunehmend *verdichteten* Lebensumfeld (vgl. Lemke 2012, 13 ff.) entstehen können. Und das ist zum anderen die Frage, welche konstruktive Praxis diese Probleme erfordern – gleich, ob sie technischer, sozialer oder gar politischer Natur sind. Denkt man diese beiden Fragen von einer potenziellen Lösung her – die im Übrigen angesichts des permanenten Wandels in den Städten kaum statisch, sondern vielmehr dynamisch, also von ihrem Vollzug her zu entwerfen sein wird – dann steht dort als normativer Fluchtpunkt die Utopie einer *gerechten Stadt*. Eine gerechte Stadt repräsentiert als Idealbild einen Ort, der allen Bewohner_Innen ermöglicht, trotz räumlicher, materieller, aber auch sozialer (Anonymität) oder kultureller (Ausgrenzung) Knappheit und Enge – was zusammengefasst der Begriff der Dichte ausdrückt – ein Leben entsprechend ihrer jeweils eigenen Bedürfnisse führen zu können, und zwar so, dass die permanente Rückkopplung an das städtische Umfeld gewahrt und berücksichtigt wird.

Unter solcherart zugespitzten Umfeldbedingungen der *Dichte*, und jenseits neoliberaler Wachstumsphantasien, die Knappheitsprobleme durch eine beliebige Steigerung von Innovations- und Produktionspotenzial wegdefinieren, entwickelt die nüchterne, um nicht zu sagen skeptische Suche nach der guten, gerechten Stadt, der es um die Machbarkeit eines individuell als lebenswert empfundenen Lebens unter Bedingungen der *Dichte* geht, eine ungeheure Brisanz. Denn sie verweist ihrerseits auf die Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit des *guten Lebens*, insofern das menschliche Leben menschlicher Gestaltung zugänglich, also mehr als bloß Schicksal ist:

Mit ›gerecht‹ oder ›ungerecht‹ bezieht man sich auf Sachverhalte, die Menschen – zumeist gemeinsam mit anderen – ›machen‹ können. [...] Dabei wird aber gerade nicht diese oder jene Stadt angesprochen, sondern eine normative Vorstellung von Stadt angesprochen, die ›die‹ Stadt auszeichnet, so wie *jede* Stadt unter Maßgabe der Gerechtigkeit sein sollte. Diese Vorstellung wird als Orientierung für konkrete Städte genommen – und damit gefordert, wie

diese oder jene Stadt ›gemacht‹ werden soll. (Möhring-Hesse 2012, 25, Hervorh. i. Orig.)

Auf die beiden im Zusammenhang mit der Machbarkeit einer gerechten Stadt angesprochenen Teilaspekte, also der Hindernisse und der Ermöglichungsformen guten Lebens, werden die Megacities – Städte mit mehr als 10 Millionen Einwohnern – bereits in der Gegenwart und noch stärker in naher Zukunft reagieren müssen. Erst anhand der von ihnen etablierten Praktiken wird sich ermesen lassen, ob städtische Ballungsräume unter Bedingungen der Dichte noch als gestaltbare Räume menschlichen Zusammenlebens begriffen werden können.

Die Gestaltung gelingenden menschlichen Zusammenlebens kann, nimmt man den Ausgangspunkt der Interventionen als Kriterium, aus zwei vollkommen unterschiedlichen Perspektiven gedacht werden: Einmal aus der Mikroperspektive, vom einzelnen Individuum aus, das sich selbst und mit Bezug auf sein unmittelbares Umfeld um ein gelingendes Leben bemüht; und einmal aus der Makroperspektive, also von der Gesamtheit der Stadt aus, insofern es etwa um die Herstellung und Durchsetzung kollektiv verbindlicher Entscheidungen über die Organisation des Zusammenlebens der Stadtbewohner_Innen geht. Kommen die Aspekte des individuellen Gelingens und des kollektiven Vollziehens des Gestaltens zueinander, entsteht zwischen Mikro- und Makroperspektive ein Spannungsfeld, das – weil es in der städtischen Öffentlichkeit angesiedelt ist und von ihr abhängt – unter einem permanenten Begründungsdruck steht. Die permanente Anwesenheit von Begründungsdruck zum Zweck der Legitimierung konkreter Praxis – die etwa konkret, über ihr Ergebnis, oder aber auch überzeitlich, normativ plausibilisiert werden kann – macht deutlich, dass die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit einer gerechten Stadt ein pluridisziplinäres Vorgehen benötigt, das in der Lage ist, das Zusammenspiel von Gestalten und Gelingen, von Praxis und Normativität in der Aushandlung menschlichen Zusammenlebens aufzugreifen.

Vor diesem Hintergrund soll der folgende Beitrag reflektieren, wie die Herausforderung der gerechten Stadt unter Berücksichtigung der zwei aufgeworfenen Fragen an das gute Leben – seiner Hindernisse und seiner Ermöglichungsformen – ausformuliert werden kann. In Zuge dieser Erörterung werden wir zwei unterschiedliche Perspektiven einnehmen, eine politikwissenschaftliche und eine philosophische. Diese Ausdifferenzierung ist deswegen geboten, weil die Frage der Ermöglichung eines gerechten städtischen Umfeldes einerseits – mit Blick auf seine tatsächliche Herstellung – Aspekte der Praxis kollektiv verbindlicher Entscheidungsfindung beinhaltet, darüber hinaus aber auch die kategorische, normative Dimension des gelungenen Lebens an-

spricht, die die alltägliche Agonalität des Politischen (Mouffe) transzendiert. Indem die politische Perspektive eher den praktischen Vollzug der gerechten Stadt thematisiert, wohingegen die Philosophie eher auf die Gründe des praktischen Vollzugs abstellt, kann die Herausforderung der gerechten Stadt sowohl hinsichtlich ihrer Gestaltung, als auch hinsichtlich des Gelingens erfasst werden. Im Fazit wird deutlich, dass die Teilergebnisse der politikwissenschaftlichen wie der philosophischen Analyse – trotz ihrer heuristisch komplett unterschiedlichen Herangehensweisen – zueinander anschlussfähige Befunde formulieren und damit eine gemeinsame Orientierung über konkrete Praktiken zur Gestaltung gelungenen städtischen Lebens vorschlagen können, das über eine bestimmte Stadt hinaus Geltung für die Stadt des 21. Jahrhunderts zu beanspruchen vermag.

⇒ 2 Politologie der gerechten Stadt

Die Bedeutung der Stadt für globales Regieren wird weiter wachsen. Nicht nur Benjamin Barbers Überlegungen zu einem »Weltstadtparlament« (2013, i.E.) deuten dies an, auch der historische Befund, wonach die *Politie* als gemeinwohlbezogene Herrschaft der Vielen (Aristoteles) ihren Ursprung in der Stadt hat, macht deutlich, was auf dem Spiel steht: Scheitert die Stadt, indem sich etwa die globalen *Megacities* mehr und mehr als unregierbar erweisen, dann ist damit die Regierbarkeit komplexer kollektiver Verhältnisse überhaupt bedroht, zudem besonders dann, wenn es sich um anspruchsvolle Regierungsformen, wie etwa die moderne Demokratie handelt. Denn in der Stadt ist Demokratie für den einzelnen Menschen noch am konkretesten erfahrbar. Hier zeigt sie noch am ehesten ihren Charakter als kollektiv verbindliches Problemlösungsverfahren, das wegen seiner inklusiven Entscheidungs- und Teilhabeprozesse politischem Gestalten einen besonders hohen Grad an Legitimität verleiht. Teilhabechancen, einmal als praktisches Versprechen, einmal als Legitimationsmechanismus, erscheinen damit in den beiden genannten Facetten von Hindernissen und Ermöglichungswegen einer *gerechten Stadt* als die entscheidenden Fluchtpunkte bei der Beurteilung gelingenden städtischen Lebens aus politologischer Perspektive.

⇒ 2.1 Dichte als Herausforderung gelingenden städtischen Lebens

Die Stadt, so muss man vor diesem Hintergrund einräumen, ist nicht erst in der Moderne ein den Menschen aufgegebener Ort. Sie ist vom Moment ihrer Entstehung an² ein Ort der Vielen, und damit ein Ort des Austausches, der Auseinandersetzung, des Konflikts, des Streits. Wegen dieser Folgen menschlicher Vielheit, die für die Stadt konstitutiv und in ihr unmittelbar erfahrbar sind, bedarf sie der Gestaltung, der Organisation, also der Politik und der Verwaltung. Die Stadt – und besonders die moderne *Megacity* oder die die nationalen Grenzen transzendierende *Global City* des 21. Jahrhunderts³ – ist ein stark verdichteter Raum menschlicher Vielheit, dessen ständige sowohl kontingente wie emergente Wucherungen durch verbindliche, nachhaltige Strategien so kanalisiert werden müssen, dass eine mittelfristige Stabilisierung der Lebensverhältnisse der Menschen möglich wird. Betrachtet man die Stadt als in sich abgeschlossene Entität, dann kann ihr permanenter Bedarf nach Stabilität durch kollektive Entscheidungsfindung nur aus ihr selbst heraus befriedigt werden. Die Bewohner_Innen der Stadt sind – in dieser Zuspitzung – Herrschaftsunterworfenen und Herrschenden gleichermaßen.

El Grecos *Blick auf Toledo*⁴, das auch »Die Stadt als Urbild« von Dolf Sternberger, der in neoaristotelischer Sicht die natürliche Soziabilität des Menschen betont hat, auf dem Cover führt (vgl. Sternberger 1997), gibt aus einer Perspektive des Außen den Blick frei auf in sich abgeschlossene städtische Entität. Der Blick des Betrachters richtet sich auf eine Stadt zwischen einem bedrohlich düsteren Himmel, an dem ein aufziehendes Unwetter zu erahnen ist, und einer grünen Erde, die die Stadt zwar stützt, die ihr Halt gibt – und sich dabei doch fundamental von ihr unterscheidet. Toledo befindet sich – wie jede andere Stadt auch – in einer Art Zwischenlage: als Produkt menschlicher Interaktion steht sie mit ihren »anstaltsmäßig vergesellschafteten

(2) Anhand einer Untersuchung von Flüchtlingslagern in Westsahara hat Manuel Herz (2013) die Frage erörtert, inwieweit Flüchtlingslager als urbane Siedlungsräume begriffen werden können; er kritisiert ein rein transitorisches Verständnis des Lagers, das eher einem westlichen Bild vom Lager als Provisorium entspreche, jedoch die sich entfaltenden sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen innerhalb dieser speziellen Form des Zusammenlebens nicht hinreichend in den Blick nehme. Für Herz gilt es demnach, die Situation der gegenwärtig ca. 35 Millionen Lagerbewohner_Innen weltweit aus urbanistischer Sicht angemessen zu betrachten – das Lager erweist sich, wenn man es von den Sozialbeziehungen der Bewohner_Innen aus denkt, als eine Stadt, unter Umständen als Vorstufe im Sinne einer Stadt im Werden.

(3) Zur Einführung des Begriffes vgl. Sassen (2001); vgl. ferner Fainstein (2011, 11 ff.) und Weber (1999, 72 ff.)

(4) El Greco, *Vista de Toledo*, 1596–1600, Metropolitan Museum of Art, New York.

ten« (Weber 1999, 107) Rechtsinstitutionen sowohl hinsichtlich ihrer Binnenverhältnisse – also etwa der Konflikte und Bedürfnisse ihrer Bewohner_Innen – als auch mit Blick auf die sie umgebende Umwelt beständig unter Druck. Als vom Menschen gemachtes Gebilde ist die Stadt beständig und in existenziellem Sinne in Frage gestellt. In dieser dynamischen, offenen Zwischenlage wirkt die Stadt Toledo – als *pars pro toto* für solch ein von Menschen gemachte Gebilde – wie ein Fremdkörper inmitten der Natürlichkeit der Welt, gleichsam den Elementen ausgeliefert, künstlich, filigran, fragil – deplatziert. Und dennoch, trotz all dieser mit der Erscheinung der Stadt einhergehenden Unwahrscheinlichkeit ihrer Existenz, lebt seit dem Jahr 2007 die Mehrheit der nunmehr (2013) über sieben Milliarden Menschen in Städten. Die Stadt ist trotz aller Fragilität so anziehend geworden, dass Doug Saunders jüngst die Städte mit dem proportional größten Zuzug von Bewohner_Innen – also Rio de Janeiro, Istanbul, Shenzhen, Mumbai, Los Angeles und Berlin – als *Ankunftsstädte* beziehungsweise als *Arrival Cities* bezeichnet hat (vgl. Sanders 2010). Die Stadt erscheint damit nicht nur als ein besonders verdichteter Raum menschlichen Lebens. Sie ist angesichts des Zusammentreffens von menschengemachter Fragilität und Komplexität auf der einen und einer immer stärkeren quantitativen Ausdehnung dieser Lebensform auf der anderen Seite auch die politische Aufgabe des 21. Jahrhunderts.

Für die künftige, nachhaltige Entwicklung städtischer Lebensformen jenseits des vermeintlichen, von der zeitgenössischen neoliberalen Ideologie propagierten Primats ständigen ökonomischen Wachstums erscheint eben wegen des gegenwärtig herrschenden ökonomischen und sozialen Veränderungsdrucks die politische Gestaltung des in vielerlei Hinsicht »engen Raumes«⁵ der Stadt als unabdingbar. Zwar würden, wie Edward Glaeser unlängst betont hat, auch desorganisierte, chaotische Städte – wie etwa Kinshasa, Kalkutta oder Lagos – im Vergleich zu nicht urbanisierten Gegenden bessere Entwicklungs- und Produktivitätsraten hervorbringen, als dies in nicht urbanisierten Gebieten der Fall ist. Für gelungene Entwürfe urbanen Zusammenlebens gelte dies aber noch in wesentlich höherem Maße. Die Stadt erweist sich, allzumal wenn sie sich in einer durchaus wörtlich gemeinten *guten Verfassung* befindet, als weit ausstrahlender Leuchtturm sozioökonomischer Entwicklung bis tief in ihr Umland hinein (vgl.

(5) Häußermann et al. (2008, 373): » Die Integration der gesamten Stadt und die Koexistenz von sozialer und ethnischer Heterogenität auf engem Raum ist nicht nur eine moralische Forderung von ›Gutmenschen‹, sondern auch eine Voraussetzung dafür, daß die sich bietenden Chancen eines neuen ökonomischen Wachstums auch ergriffen werden können.«

Glaeser 2011). Mit dieser Feststellung sind gleich zwei wesentliche Grundbegriffe der Politik angesprochen. Das ist einmal *die Stadt*, die Polis, als Nukleus alles Politischen wie auch alles Ökonomischen, die beide ihre Entstehung den unter den Bedingungen der Vielheit notwendig auftretenden Verteilungs- und Interaktionskonflikten verdanken. Und das ist darüber hinaus *das Politische* selbst, das angesichts der zur Regelung anstehenden öffentlichen Belange notwendig kontrovers veranlagt ist. Beiden Begriffen – der Stadt wie auch dem Politischen – ist gemein, dass es sich um genuin menschliche Einrichtungen beziehungsweise Praktiken handelt. Während die Stadt jedoch einen Ort konstituiert, ihn formt und damit dem Politischen den Raum eröffnet, um zum Austrag kommen zu können, meint die gute, die gerechte Politik die immer nur situativ zu beurteilende Form des Umgangs mit der Ursache Stadt. Der das Leben der Menschen verdichtende Raum der Stadt, so die Konsequenz, erfordert wegen seiner Fragilität die permanente politische Intervention, die dann situativ gelungen ist, wenn sie die gestaltende Teilhabe der Vielen praktisch und legitimatorisch ermöglicht.

Die zentrale Herausforderung an eine potenziell gelingende politische Intervention im städtischen Raum ist an das Hauptcharakteristikum der modernen Megacity, nämlich ihre Dichte, gekoppelt. Diese Feststellung wirft zunächst die Frage auf, was denn Dichte, insofern sie das die Stadt konstituierende Merkmal schlechthin darstellt – und das sowohl in immaterieller, sozialer und politischer wie auch in materieller, etwa architektonischer Hinsicht.⁶ Richard Sennett liefert hierzu eine Orientierung, die er von der ägyptischen Hieroglyphe für Stadt – einem Kreuz, das vollständig von einem Kreis umschlossen ist – ableitet:

Diese Hieroglyphe [...] zeigt zwei sehr elementare und zugleich sehr dauerhafte Elemente von ›Stadt‹. Die ununterbrochene, in sich geschlossene Linie des Kreises verweist auf einen geschlossenen Bezirk, auf eine Mauer oder einen Platz; innerhalb dieses Bezirks entfaltet sich das Leben. Das Kreuz ist die einfachste Verbindung von zwei Doppellinien: Es verweist auf das vielleicht ursprünglichste Ziel des Austausches mit der Umwelt und tritt damit in einen Gegensatz zum Kreis, der die Grenze und den Bezirk dieser Umwelt bezeichnet. (Sennett 2009, 77)

(6) Vgl. hierzu – aus primär soziologischer Sicht – die Ansätze von Massey/Allen/Pile (1999) und von Berking/Löw (2005), die Stadt als situativ unterschiedlich ausgeprägte räumliche Verdichtung begreifen.

Dichte, wie sie in der Stadt konstituiert wird, bezeichnet also ein Phänomen innerhalb eines in sich geschlossenen Raumes, das auf Austausch, auf eine wie auch immer geartete Interaktion verschiedener Individuen, verweist, die sich in einer infrastrukturell vorgegebenen Umwelt vollzieht. Austausch – egal ob konstruktiv oder konfliktuell – bedeutet demnach tendenziell Komplexität, insofern sein Vollzug durch die vernetzte städtische Infrastruktur noch forciert wird. Dichte als latent konfliktueller, sich in verschiedenen Materien vollziehender Austausch wäre dann zunächst ein unproblematischer Begriff, insofern er auf multiple Praktiken der Interaktion und Kommunikation abstellt. Er beschreibt eine gesteigerte Wahrscheinlichkeit für eine wie auch immer geartete Überschneidung menschlicher, also kommunikativer Praxis, die – und an dieser Stelle deutet sich eine auftretende Komplikation an – zu einem so komplexen Geflecht anwachsen kann, dass sie sich dem bewussten, dem steuernden Zugriff einzelner Akteure entzieht. Dichte, wenn sie als komplexes soziales Kommunikationsgefüge begriffen wird, erweist sich als emergentes Phänomen. Greg Girard hat mit dem Fotoserie über *Kowloon Walled City* in Hong Kong ein beeindruckendes Portrait einer möglichen, radikal zugespitzten Erscheinungsform des Begriffes Dichte als Austausch geschaffen, wie er sich in urbanen Siedlungsformen beobachten lässt. Hier wird eine Dimension von Dichte erfahrbar, die ob ihrer gesteigerten Komplexität erkennbar ins Problematische tendiert. Girard gelang es, noch kurz vor ihrem Abriss 1993 Aufnahmen jenes organisch, ja lebendig wirkenden »Labyrinths« von Hak Nam zu machen:

›Ich war schockiert und fasziniert zugleich‹, erinnert er sich an seinen ersten Besuch in Hak Nam. ›Die bis zu 14 Stockwerke hohen Gebäude standen dicht an dicht. Anstelle von Straßen gab es nur sehr enge, von Unrat gesäumte Gänge. Es war dunkel und feucht.‹ Zwischen den Häusern, mehrere Meter über dem Boden, verlief ein Gewirr brüchiger Kabel und rostiger Rohre, in denen Strom und Wasser in beunruhigender Nähe aneinander vorbeiflossen – illegal angezapft und abgezweigt von den Hauptleitungen außerhalb der Stadt. Dieser Ort war nicht am Reißbrett entstanden, er war auf natürliche Weise gewachsen. (Klatt 2010)

Kowloon Walled City in Hongkong, das auch unter dem Namen Hak Nam – Stadt der Dunkelheit – bekannt ist und wo die Fotoserie von Girard entstand, entfaltet bei seiner Betrachtung von außen eine ebenso ikonographische Qualität, wie das von El Greco gemalte Toledo. Der in seinen multiplen Schichtungen ebenso filigran und wa-

benartig wie massiert wirkende Häuserblock, in unmittelbarer Nähe des ehemaligen internationalen Flughafens Kai Tak gelegen, war bis zu seinem Abriss 1993 das am dichtesten besiedelte Stadtquartier, das es jemals gegeben hat – und kann damit in der Tat als eine Ikone für dieses »erste urbane Jahrhundert« (Hall/Pfeiffer 2000, 11) gelten. Auf einer Grundfläche von in etwa 210 mal 120 Metern, was 0,0252 Quadratkilometern entspricht, lebten 1987 laut einigermaßen verläSSLicher Schätzungen durch die Stadtverwaltung von Hongkong 33.000 Menschen. Hochgerechnet ergibt dies eine Bevölkerungsdichte von über 1,3 Millionen Menschen pro Quadratkilometer.

Hak Nam wird damit in doppelter Hinsicht zu einem im Kontext der gerechten Stadt relevanten Gegenstand. Zum einen, weil seine erkennbar exorbitante Bevölkerungsdichte als überdeutliches Beispiel für die Folgen eines über längere Zeit vernachlässigten politischen Gestaltungsauftrages gelesen werden kann; und zum anderen, weil anhand der hier herrschenden, lebensfeindlichen Verhältnisse eben deutlich wird, dass die Aufgabe jeglicher Stadtpolitik – also wenn sie eben nicht stattfindet, wenn sie sich zurückzieht – dysfunktionale, nicht mehr beherrschbare und letztlich auch nicht mehr rettbare Austauschverhältnisse generiert. Dichte trägt – wenn sie in ihren Auswirkungen nicht mehr gestaltet wird, zur Entfaltung von Anormalität bei, die sich wiederum daran identifizieren lässt, dass Stadt – architektonisch wie sozial – lebensfeindlich und mithin also zutiefst ungerecht wird. Für Paul Virilio ist diese Lebensfeindlichkeit in ganz grundsätzlichen Sinne gerade durch die Enge und also: durch die mit der Anzahl der Kontakte der Menschen potenzierten Konfliktintensität, wie sie in urbanem Umfeld gesteigert möglich wird, begründet. Die angesichts solcher Verhältnisse um sich greifende Verwaltung der Angst erweise sich als

ein Problem der Identität im Sinne der gegenseitigen Nähe und Durchdringung von unterschiedlichen Realitäten. Realitäten, die sich nicht mehr aus ihrer Konfrontation heraus begreifen lassen [...] sondern aus ihrer Annäherung. (Virilio 2011, 18)

⇒ 2.2 Politik als Reaktion auf Dichte

Die Polis steht nicht nur in etymologischer Hinsicht am Beginn der langen Karriere des Politikbegriffes. Die Stadt, die sich über Jahrhunderte dem Zugriff einer übergeordneten Souveränität entzogen und als eigener Rechtsraum erhalten hat, erscheint in der Moderne als Brennglas für die Verfasstheit von Regierung im modernen Sinne. Die

Metropole erweist sich, wenn man einige der jüngst zu diesem Thema erschienenen Studien heranzieht⁷, sowohl als der Ort politischer Erfahrung, als Ort des Kampfes ums Überleben und auch als Ort gegenwärtiger Unsicherheit und projizierter Sicherheit in einem. Kaum ein Ort scheint politisch so aufgeladen, politisch so überfrachtet, wie die Stadt.

»Und wenn es stimmt«, so Michel Foucault in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernementalität, »dass der Entwurf der recht komplexen Technologie der Sicherheit gegen Mitte des 18. Jahrhunderts aufkommt, dann, denke ich, geschieht das in dem Maße, wie die Stadt ökonomische und politische Probleme aufgab, Probleme der Regierungstechnik, die neu und spezifisch zugleich waren.« (Foucault 2006, 99)

Die Stadt steht also nicht nur rein begrifflich am Anfang der Politik, sie stellt die spezifische, empirisch erfahrbare, die ursächliche Problematik für die Anwendung von Sicherheits- und Herrschaftstechniken schlechthin dar. Sie ist historisch-genealogisch betrachtet der Katalysator des Politischen.

Seit der griechischen Antike wird eine gelungene Führung und Gestaltung des politischen Raumes, worauf eine mögliche Lesart von Politik in der Praxis hinausläuft, daran gemessen, ob und wie sie es vermag, gerechte, mithin also integrierende, den Bedürfnissen der Menschen entsprechende Lebensverhältnisse herzustellen – oder eben Abweichungen davon zu begründen. Das politisch-philosophische Problem der gerechten Ausgestaltung von Herrschaft wird, etwa in der *Politeia* bei Platon, immer auf einen konkreten Problemkontext bezogen diskutiert. Aus der Einsicht heraus, dass der Mensch nicht auf sich selbst gestellt zu überleben vermag und dass das Zusammenleben der Menschen am effizientesten arbeitsteilig organisiert sein müsse (vgl. Zehnpfennig 2005, 97), resultiert der Entwurf einer idealen Polis. Ideal ist sie deswegen, weil in ihr sowohl Pleonexie als auch Ungerechtigkeit durch die Herrschaft der Philosophen und der Wächter ausgeschlossen werden. Damit unterwirft Platon die politische Führung, die er im *Politikos* mit der Metapher des Hirten und dessen Verantwortung gegenüber seiner Herde beschreibt, einem normativen Ideal gelungener Ordnung – ohne aber dieses Ideal materiell zu bestimmen (vgl. Zehnpfennig 2005, 98 f.). Die jeweils neue Festlegung dessen, was Pleonexie in einer konkreten Situation unterbindet und was Gerechtigkeit fördert, obliegt der

(7) Für eine umfassende Literaturübersicht zum Themenfeld » Stadt und Raum« aus sozialwissenschaftlicher Perspektive vgl. Steets (2008: 409–412).

jeweiligen pastoralen Führungskompetenz der Hirten gegenüber ihrer Herde. Beide Aspekte zusammengenommen – die Stadt als Katalysator des Politischen und die Gerechtigkeit als normative und nur ad hoc konkretisierbare Leitkategorie des Politischen in der Polis – eröffnen in einer gegenwartsdiagnostischen Verzahnung von Empirie und Theorie die Perspektive auf die zentrale Problemstellung gerechter Stadtpolitik: Wie ist vor dem Hintergrund des durch Dichte zugespitzten Problemdrucks der Stadt eine gerechte Politik möglich?

Städtische Politik steht – so die zumeist konsensuale Einschätzung einer Vielzahl von aktuell vorliegenden Bänden⁸ zum Thema Stadt und Stadtentwicklung – ganz konkret vor dem Problem sozialer Ausschließung und, häufig damit verbunden, wachsender Unsicherheit. Die Stadt rückt dabei umso mehr in den Fokus der Politik, als zwar die Landflächen der Erde im frühen 21. Jahrhundert in der übergroßen Mehrheit von Systemen bedeckt sind, die sich ihrem Selbstverständnis nach als souveräne Staaten verstehen. In diesen Staaten macht ein politisches System Steuerungsansprüche für die Bevölkerung insgesamt geltend. Diesem Steuerungsanspruch – den Foucault *Technik der Regierung* nennt – ist gegenwärtig eine knappe Mehrheit der etwas über sieben Milliarden Menschen, die in Städten oder urbanen Ballungsräumen leben, in besonderem Maße ausgesetzt. Denn an den genannten Orten ist nicht nur die Dichte der Lebensverhältnisse besonders stark ausgeprägt und die Bedürftigkeit nach Problemlösungen mithin also besonders hoch. Zudem überschneiden sich in der Stadt mit der kommunalen und der nationalen Regelungskompetenz verschiedene Ebenen von Steuerungsansprüchen. In dieser Überschneidung kommt die politische Schwierigkeit der Stadt zum Ausdruck, wenn nämlich neben die Regelungsbedürftigkeit eine Form von Regelungskonkurrenz tritt, die sich global betrachtet verschärfen dürfte, wenn im Jahr 2050 die Urbanisierung nach aktuellen Projektionen der Vereinten Nationen⁹ gar auf 70 Prozent angewachsen sein wird.

Die Bewohner_Innen von Städten oder urbanen Ballungsräumen stellen umgekehrt – gerade, wenn ihnen geeignete Foren zur Artikulation ihrer Bedürfnisse oder Strukturen zur Selbstregelung nicht zur Verfügung stehen – einen besonders hohen Regelungsanspruch an die

(8) Vgl. hierzu grundsätzlich Löw (2010) und darüber hinaus, für den deutschsprachigen Raum, Hanesch (2011), Groenemeyer (2010, 271–357), Füller/Marquardt (2010), Lösch et al. (2011), Roth/Arning (2011) sowie Hofmann (2011).

(9) Vgl. für die entsprechenden Daten United Nations, Department of Economics and Social Affairs (2010; 2011). Die entsprechenden Berichte und Presseveröffentlichungen sind im Internet verfügbar unter www.unpopulation.org.

Politik. Mit der oben skizzierten Problematik der zunehmenden Verdichtung menschlichen Lebens auf einen Raum mit in jeder Hinsicht knappen Ressourcen (etwa sauberem Wasser, frischer Luft, aber auch Arbeit, Nahrung, Verkehr, medizinischer Versorgung, Freizeiteinrichtungen und nicht zuletzt Sicherheit) nimmt die Erwartungshaltung gegenüber der Politik zu, die Wahrscheinlichkeit hingegen, dass die Politik den steigenden, an sie gestellten Erwartungen angesichts sich weiter verknappender Ressourcen hinreichend wird nachkommen können, verringert sich. Wenn die Stadt als Ort hochkomplexer Dichte begriffen wird, die auf unendlich vielen, unendlich komplexen kommunikativen Verflechtungen basiert, die ihrerseits durch die skizzierte Ressourcenknappheit noch befeuert werden, dann wird keine noch so sehr differenzierte Bürokratie oder Regierung noch in der Lage sein, die artikulierten Anforderungen zu erfassen, geschweige denn, ihnen gerecht zu werden. Politik als zentralisierte, bürokratische *Technik der Regierung* (Foucault) könnte, mit anderen Worten, an der Stadt scheitern. Mögliche Resultate eines solchen Scheiterns, also eine tendenzielle Vernaturzustandlichung des Politischen, haben mit der Megacity des 21. Jahrhunderts ihre ebenso potenzielle wie paradigmatische Verortung gefunden. Hier verdichten sich aufgrund der Umfeldbedingungen verschiedenster, interdependenter Ansprüche wie auch Institutionen die Konflikte der Bürger_Innen als Machtsubjekte bei gleichzeitig erwartbarer rückläufiger Reichweite selbst massivster politischer Interventions- und Steuerungsversuche.

⇒ 2.3 Perspektiven des Politischen

Es ist diese Verdichtung – ähnlich der während der industrialisierungsbedingten Urbanisierung des 19. Jahrhunderts – die zu einer neuen Reflexion über die klassisch politiktheoretische Frage nach der Gestaltbarkeit gerechter Lebensverhältnisse im städtischen Kontext zwingt. Im *kontraktualistischen Argument* (Wolfgang Kersting) von Thomas Hobbes war es der Leviathan, also der souveräne Nationalstaat, der eine Befriedung der Interaktionskonflikte durchgesetzt hat. Auch angesichts der *Sozialen Frage* trat ein Leviathan zur Problemlösung an – in Form des Sozial- beziehungsweise Wohlfahrtsstaats. Vor dem Hintergrund potenzierteter Konflikttintensität der Megacity zwischen *Gated Community* und *Gettoisierung* ist fraglich, ob die Antwort auf die politischen wie ökonomischen Herausforderungen komprimierter menschlicher Lebensverhältnisse auch im 21. Jahrhundert wieder *Staat* wird lauten können. Oder kann, wie der immer noch ungebrochene Trend zur Privatisierung des öffentlichen Raumes nahelegt, der

Markt solche Verteilungs- und Sicherheitsdienstleistungen effizienter erbringen, die in der Summe einen gerechten Lebensraum ausmachen? Lässt man die Marktoption außen vor und fokussiert die – im Unterscheid zum Markt demokratisch legitimierbare – politische Option, dann resultiert daraus das Problem der bestmöglichen und vor allem beständigen Umsetzung politischer Praxis, es geht mithin um das Wesen des Politischen selbst.

Durch die Renaissance der Stadt gewinnt diese komprimierte Arena für die – im platonischen Sinne – gerechte, also gute, oder modern gesprochen: nachhaltige Gestaltbarkeit des Politischen durch legitime Teilhabe mehr und mehr an Bedeutung. Der für das 21. Jahrhundert auf globaler Ebene erwartbare Regelungsbedarf ist dabei schon heute auf urbaner Ebene antizipierbar. Für die Politische Theorie, insofern sie gegenwartsdiagnostisch fundierte Lösungsoptionen für die politische Praxis anbieten will, ist die Analyse gegenwärtiger Urbanität möglicherweise ein zentraler Schlüssel für die Bearbeitung künftiger Problemlagen souveräner Territorialität. Anhand der schon heute empirisch beobachtbaren Zusammenballung menschlichen Lebens erscheint etwa die gegenwärtige *Soziale Frage* mehr denn je als *res gerendae* (Arnulf Bergstraesser), also als politische Frage. Denn wenn die Mehrheit der Menschen in Städten lebt, und wenn diese Menschen aufgrund der dortigen wechselseitigen Begrenzung ihrer Freiheit eine Potenzierung von Interaktions- und Verteilungskonflikten erleben, und wenn schließlich diese urbanen Räume immer noch in die souveräne Zuständigkeit von staatlichen Steuerungsinstanzen fallen, dann ist die Interventionsfähigkeit staatlicher wie kommunaler politischer Institutionen auf massive Weise herausgefordert. Diese Herausforderung ist real, auch wenn, wie man einschränkend wird zugestehen müssen, die gesteigerte Komplexität moderner Gesellschaften den verschiedenen politischen Ebenen mehr und mehr bloß noch eine Moderationsfunktion mit Blick auf die permanente Austarierung dieser mannigfachen Asymmetrien und Ungerechtigkeiten zugesteht – noch dazu mit ungewisser Reichweite. Der Ungewissheit hinsichtlich der möglichen Interventionserfolge kann in dem Maße entgegengewirkt werden, in dem es gelingt, die Bewohner_Innen der Städte selbst in die Regelungsabläufe einzubinden. Die gerechteste, also die für die Bürger_Innen als eigenverantwortlich und selbstinitiativ gestaltende Teilnehmer_Innen legitimste Form von Stadt, ist demnach die demokratische Stadt.

Die moderne Stadt und ihre Dichte eröffnen damit die Möglichkeit, den Rahmen eines – wenn auch ungewissen – politischen Interventions- und Gestaltungspotenzials auszuloten, das Dichte mit subsidiä-

rer Teilhabe begegnen versucht. Der Prozess des Auslotens selbst bedarf demnach eindeutig der empirischen Analyse urbaner Verdichtungsprozesse und -phänomene der Gegenwart. Darauf aufbauend können politische Praxisentwürfe für den Umgang mit einer künftig sich konstituierenden Staatlichkeit, die sich mehr und mehr in die Städte selbst verlagert und noch verlagern wird, skizziert werden. In dem Maße, wie solche Entwürfe auf dem Primat der subsidiären Teilhabeermöglichung angesichts urbaner Dichte gründen, avanciert die Stadt im 21. Jahrhundert – wieder – mehr und mehr zum eigentlichen Ort des Politischen.

Der mögliche Umgang mit den politisch-praktischen Dimensionen von Gerechtigkeit innerhalb eines Gemeinwesens am Beispiel gegenwärtiger Urbanität – etwa mit Blick auf die Frage der Organisation und Erfolgsbemessung legitimierender Teilhabe – erscheint als zwangsläufig empirisches und theoretisches Problem zugleich. Noch dazu ist es angemessen nur in einem interdisziplinären Zuschnitt bearbeitbar. Empirisch ist die Stadt als Problem, weil ihre realen Erscheinungsformen und die daraus abzuleitenden Gegenwartsdiagnosen in der Welt *zwischen den Menschen* (Hannah Arendt) gründen. Damit handelt es sich gleichsam um ein politisches Problem, denn es gilt, die *allgemeinverbindliche Durchsetzung von Werten* (David Easton) im Kontext einer komplexen, pluralistischen Praxis – die noch dazu sehr wahrscheinlich eine umstrittene ist – durchzusetzen. Theoretisch schließlich ist das Problem der Stadt deswegen, weil seine Lösung auf einen in sich kohärenten Entwurf von politischen und sozialen Interaktionsmodi angewiesen ist, der zukünftige Erfordernisse des Gestaltens hinreichend zu plausibilisieren vermag, allzumal es um Anforderungen geht, die gegenwärtig lediglich erahn- beziehungsweise prognostizierbar sind.

⇒ 3. Philosophie der gerechten Stadt

Ausgehend von der aus politikwissenschaftlicher Perspektive entworfenen Forderung nach einer subsidiären Demokratisierung der Stadt als legitimem Hervorbringungsmodus einer nachhaltigen, immer wieder neu zu generierenden urbanen Gerechtigkeit, fokussieren die folgenden Ausführungen den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Stadt aus philosophischer Perspektive.

⇒ 3.1 Warum wir eine gerechte Stadt wünschen sollten...

Aus philosophischer Sicht kann die Stadt als das Laboratorium begriffen werden, das allgemeine Fragestellungen der Philosophie auf ihre Sinnhaftigkeit testen kann. Womit eine Zwangsbeziehung in der Suche nach Wahrheit behauptet sei: Es braucht die gerechte Stadt, es braucht *reifes* Zusammenleben, um zu Philosophieren. Umgekehrt ist die gerechte Stadt ein nicht enden könnender Prozess im Denken und Tun, sie verlangt nach einer kritischen, nach einer philosophischen Lebenshaltung, um gerecht zu werden. Eine gerechte Stadt ist von Menschen belebt, deren Liebe der Weisheit gilt und deren Suche im Sinne von Autonomie und Gewaltlosigkeit passiert. Als permanenter, bewegungsloser Zustand wäre eine gerechte Stadt folglich die Vorstellung des Menschen verachtenden Orts schlechthin, sie wäre die Abschaffung des Menschen, die Erschaffung kontrollierter Individualitäten ohne Fehler und Kreativität. Sie wäre das Gegenteil dessen, was die Stadt seit ihrer Existenz verspricht zu sein – ein Ort der Freiheit. Womit am Anfang dieses Abschnitts zwei Antworten vorweggenommen wären: Ja, es braucht eine gerechte Stadt, um dem Denken Freiheit zu schenken, weswegen das Reflektieren dieses Ortes ein zentrales Thema der Philosophie sein sollte. Und nein, sie kann nicht in der Theorie erdacht sein, um verwirklicht zu werden, da sie so immer nur ihr Gegenteil würde, eine repressive Situation. Eine gerechte Stadt muss damit prozessual und auf Umwegen angestrebt werden, sie ist ein fruchtbares Abfallprodukt offenen Denkens und Tuns, das bereit ist sich mit dem provisorischen, dem unreinen und unfertigen Arbeiten anzufreunden. Weswegen wir für bewegliche Machtverhältnisse, für das nicht enden wollende Gespräch argumentieren, das in seinem Streben nach Vollendung immer wieder mit der Unfertigkeit des Eigenen konfrontiert wird.

Eine gerechte Stadt muss gewünscht werden als ein Streben nach Autonomie, womit sie zu einem Element einer Philosophie der Freiheit wird. Damit ist ein zentraler Punkt der Form des Nachdenkens, das wir an dieser Stelle vorantreiben möchten, angesprochen: Stadt – egal welches Adjektiv man diesem Nomen beistellt – erhält ihren Sinn erst innerhalb eines Kontexts, sie ist immer der Ausdruck einer Lebensform, die gerade stattfindet. Sie ist der Ort und Moment an dem Probleme sichtbar und greifbar werden. Sie muss zu einem Zentrum des Lebens werden, das trotz Dichte, Enge und Knappheit – wie in der Einleitung gezeigt – jedem Menschen ermöglicht ein selbst bestimmtes Leben zu führen, um so als konkretes Beispiel zurückzuwirken auf weniger greifbare Einheiten, wie beispielsweise der Begriff Gesellschaft eine bezeichnet. Im Folgenden gilt es daher erstens auf die Spannung zwischen Welt und Philosophie blicken, zweitens nach

dem Terminus Autonomie zu fragen, um zuletzt auf Freiheitspotenziale der Stadt verweisen zu können.

Philosophie und Welt – Stadtphilosophie

Wissen von der Stadt im Sinne einer *Stadtphilosophie* kann nicht um seiner selbst willen gefunden werden, sondern erfordert die Auseinandersetzung mit aktuellen Lebensumständen. Stadtwissen bedeutet, um das Alltägliche zu wissen und dort zu agieren, bedeutet, sich im Leben auszukennen und dennoch auf einer Metaebene über das Erfahrene und Gesehene sprechen zu können: Die unklaren Strukturen des Lebens treffen auf – vermeintliche – wissenschaftliche Klarheit. Das Spannende einer *Stadtphilosophie* liegt somit im Zusammendenken des Gegensätzlichen, *Stadtphilosophie* bedeutet, aus einer permanenten Unzulänglichkeit und aus einer mit blinden Flecken belasteten Situation zu sprechen. Philosophie, wie sie an dieser Stelle betrieben wird, möchte folglich eine *Verunsicherungswissenschaft* sein. Das philosophische Denken steht dem wissenschaftlichen in mancher Hinsicht nach, da es ihm oft nicht gelingt Belege zu bringen; es genießt jedoch umgekehrt die Freiheit mit variabler Heuristik zu arbeiten, es kann sich folglich erlauben anzuschauen und immer andere Schlüsse zu ziehen, es wächst sozusagen mit seinem Gegenstand und beschreibt eine Situation immer nur zum Teil. Eine *Stadtphilosophie* tritt damit der etablierten – etwa auch der politologischen – Stadtforschung zur Seite, um ihre Kanten abzurunden, um zu vermitteln zwischen dem reinen Tun und dem Erforschen und um somit ein reflektiertes Leben zu ermöglichen. Die Erhebung von empirischen Daten des Städtischen ist damit die eine Notwendigkeit, die es ermöglicht auf Problematiken hinzuweisen. Die Philosophie muss es sich zur Aufgabe machen nachzudenken wie mit den Daten umgegangen werden muss, es gilt Bestandsaufnahmen mit der Zeitlichkeit des Lebens ins Gespräch zu bringen: Wo müssen die Grenzen der Wirksamkeit eines wissenschaftlichen Denkens von der Stadt liegen, so dass sie eine gerechte bleibt, eine von den Bewohner_Innen und nicht von den Herrschenden erbaute? Und: Wie kann überlegtes Handeln vor chaotischem Hintergrund passieren?

Die Philosophie ist ein Aufstand des Denkens, das dennoch seinen Grundsatz der Kohärenz zu bewahren sucht.
(Badiou 1996, 7)

Alain Badiou unternimmt in diesem Satz den Versuch, eine im Sinne der *Stadtphilosophie* besondere Form philosophischen Denkens zu

definieren. Vier Aspekte liegen diesem Versuch zu Grunde. Erstens möchte die Philosophie Badiou revoltieren, ihr Anliegen ist es Ungerechtigkeit nicht hinzunehmen. Womit die Fragestellung unseres Texts sofort im Zentrum jedes philosophischen Denkens steht. Philosophie hat es immer mit der Gerechtigkeit zu tun. Wird demnach über Stadt in philosophischer Weise nachgedacht, muss der Gegenstand immer eine gerechte Stadt sein, muss die Intention immer sein, eine gegebene Momentaufnahme nicht hinzunehmen. Zweitens stellt sich die Philosophie der unmöglichen Aufgabe Kohärenz in die Welt zu bringen, ihr Anliegen ist die logische Darstellung des Diffusen. Drittens beansprucht philosophisches Denken Allgemeingültigkeit, es nimmt sich heraus mit jeder anderen Denkform ins Gespräch zu kommen, um argumentativ ihr Recht, Wissen von der Wahrheit zu sein, einzufordern. Viertens ist die Philosophie eine Form von Wette, ihr Denken basiert immer auf einer Entscheidung für etwas, sie kann kein *objektiv* belegbares Fundament bieten, wie es die Spezialwissenschaften erlauben. (Vgl. Badiou 1996, 8)

Die Welt entspreche nicht den Strukturen des Denkens, da sie der Kommunikation unterworfen sei, hält Badiou fest. Womit die Stadt als unser Beispiel für Welt ihr Eigenleben beansprucht in der unendlichen Pluralität ihrer gleichzeitig stattfindenden Ereignisse, die dem Aneinandergeraten von Dingen und Menschen entspringen:

Wesentlich dabei ist, dass es die Bestimmung der Philosophie sein muss, das Denken zu verlangsamen, die ihm eigene Zeit zu errichten. (Badiou 1996, 27)

Die Philosophie ist auf der Suche nach einem Fixpunkt, der Entscheidungen ermöglicht. Diese Sicherheit nennt Badiou *Wahrheit*. Um an diesen Ort vorzudringen schlägt er eine mögliche Methode des Philosophierens vor, nämlich die Verlangsamung des alltäglichen Denkens, der Kommunikation. Womit wir uns noch einmal den anfänglichen Überlegungen zu Philosophie und Stadt zuwenden: Wir haben behauptet, dass die Philosophie in diesem Kontext zur *Verunsicherungswissenschaft* werden muss und möchten nun mit Badiou weiterdenken. Die Philosophie, soll die/den Städter_In dazu bringen an dem scheinbar aktuell Passierenden zu zweifeln, soll ihre/seine Bewegungen verlangsamen und so materiell im städtischen Kontext Veränderung bewirken. Das Denken verbietet damit, dem allzu nahe liegenden Leben zu verfallen und bedeutet eine besondere Form von Askesse, die die Anpassung an Herrschaftsverhältnisse, die ein bloß reaktives Leben verunmöglicht.

Autonomie

Autonomie manifestiert sich hingegen in der aktiven Umwertung oder der Möglichkeit der Entorganisation der gegebenen Umstände. Mit Cornelius Castoriadis möchten wir davon sprechen, dass die nach Autonomie Strebenden ihre alltäglichen Verstrickungen auflösen, um sich nicht etwa zum Marxismus oder einem anderen kritischen System zu bekennen, sondern, um Neues zu erschaffen, um Revolutionär_In zu bleiben und nicht im bereits Strukturierten und Gegebenen zu verweilen:

Autonomie bedeutet die Fähigkeit zum Wandel; Autonomie erfordert das Recht auf Veränderung. (Sennett 1997, 256)

Richard Sennett hat dieses aktivierende Autonomieverständnis aufgegriffen. Interessant an seinen Ausführungen ist dabei vor allem, dass er seine diesbezüglichen Überlegungen in einen Kontext stellt, der behauptet, dass heutzutage nichts einleuchtender ist als eben diese Annahme. Was ist nun aber gemeint mit Veränderung, mit Recht und welche Fähigkeiten werden zur Hervorbringung legitimer Veränderung benötigt? Wir widersprechen Sennett insofern, als es in dem von ihm behaupteten Zusammenhang auch gegenwärtig keine Selbstverständlichkeiten gibt. Viel mehr leben wir in Strukturen, die immer weniger Wandel erlauben, stattdessen aber fertige Möglichkeiten präsentieren, mögliche Wahloptionen anbieten und auf eine Entscheidung bestehen. Wir möchten sogar noch weiter gehen, jedoch nicht die Gegenwart verdammen, vermutlich war dem immer schon so: Echtes Streben nach Autonomie muss immer den Wunsch nach einem völlig Neuen enthalten und kann so keine Autoritäten als das eigene Forschen und Reflektieren erlauben, was als Lebenshaltung in Unterwerfungsverhältnissen kaum gewünscht sein kann. Die einen möchten die Stabilität und die Sicherheit ihrer Machtposition erhalten, die anderen fühlen sich durchaus ganz wohl in einer Situation, die kein beständiges Neuaushandeln der gegebenen Umstände erfordert. So bezeichnet beispielsweise Michel Foucault die Ehe als einen Grundpfeiler des Kapitalismus der wachsenden Städte im 19. Jahrhundert. Denn die Ehe stellt sicher, dass die kreatürlichen Bedürfnisse des Menschen nach Gesellschaft, Zärtlichkeit und Arbeitsteilung in den Dingen des Lebens sichergestellt sind und macht damit die Einzelnen frei, im kapitalistischen System alle Energie einzusetzen. Die Scholle, das eingespielte Leben im kleinen Kreis, erlaubt optimales Funktionieren am Arbeitsmarkt sowie berechenbare Lebensläufe, die Regierenden erlauben zu planen und mit den Reaktionen ihrer Bevölkerung zu rechnen (Vgl. Foucault 2006, 340).

Autonomie besteht nun natürlich auch nicht in der rigorosen Verdammung von Institutionen, wie der Ehe, sie nimmt sich jedoch heraus bestehende Zustände als veränderbar wahrzunehmen, widerspricht den gesellschaftlichen Wahlmöglichkeiten, um der freien Reflexion Raum zu geben: »Was angestrebt wird (die Entwicklung der Autonomie), steht in einer inneren Beziehung zu dem, womit es angestrebt wird (der Ausübung dieser Autonomie).« (Castoriadis 1990, 129) Autonomie ist damit eine Annahme, die bereits am Beginn einer jeden Handlung steht und so erst Freiheit im Tun, etwas Neues möglich werden lässt. »Autonom ist ein Subjekt, das mit Grund schließen kann: Das ist wahr, und: Das ist mein Begehren.« (Castoriadis 1990, 178), schreibt Castoriadis an anderer Stelle. Woraus wir schließen, dass Autonomie als angestrebtes Gut – in ihrem Wesen, immer nur für alle gleichzeitig gelten zu können, da Individuelles immer an seinen Lebenszusammenhang gebunden und der Mensch ein Konstrukt seiner Begegnungen, Gleichzeitigkeiten und Geschichten ist – , dass also Autonomie eben genau dieses Vertrauen in die Möglichkeit eines selbst bestimmten und bewussten Lebens ist, in dem wir einander Freiheit schenken, in dem wir uns nicht mehr bloß an Gesetzestexte halten wollen, sondern als Ensemble zu agieren beginnen.

Die Stadt ist wiederum zunächst kein besonders fruchtbarer Ort, um Autonomie im vorgeschlagenen Sinne zu verwirklichen, sie ist jedoch ein Ort, der aufgrund seiner zunehmenden Unregierbarkeit durch Strukturen und Festlegungen seinen Bewohner_Innen diese autonome Form des Zusammenlebens aufzwingen kann. Womit, mit Castoriadis, noch weiter argumentiert werden kann, dass die Stadt als Ort der Gerechtigkeit erst lebendig werden kann, wenn ihre Bewohner_Innen bereit sind, einen solchen Raum zu leben. Dem Denken und der Theorie bleibt lediglich an die Emanzipation des Menschen zu glauben und ihr in die Hände zu arbeiten. Womit ein Punkt gesetzt und darauf verwiesen sei, dass unsere Zeiten keinen Raum für pessimistische Theorie bieten, es braucht ein Denken des Neubeginns, der Hoffnung. Es ist notwendig aktivierende Theorie zu entwerfen und nicht das bereits erdachte immer wieder in seiner Fehlerhaftigkeit zu prüfen.

Die Feinde der Gesellschaft?

Anders gesagt: die Macht wird von den Individuen weitergegeben, sie wird nicht auf sie angewandt. [...] Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist eine ihrer ersten Wirkungen. [...] ›Wir haben alle Macht im Körper‹. Die Macht geht oder zieht – zumindest in einem

gewissen Maß – durch unseren Körper. (Foucault 2001, 45),

formuliert Foucault in seinen Vorlesungen mit dem Titel »In Verteidigung der Gesellschaft«. Daran anschließend kann behauptet werden, dass minoritäre Wissensformen gegen das Herrschaftswissen des Staats revoltieren und dass das je eigene Leben subversives Potenzial enthält. Der Körper und sein Erhalt können eingebracht werden ins Spiel der Mächte. In diesem Punkt sind die Überlegungen Foucaults an die von Michel de Certeau anschlussfähig, der eine spezielle Kunst des Handelns entwirft, die der/dem Städter_In in ihren/seinen alltäglichen Verrichtungen erlaubt, freier zu werden, eben Aufklärung aus je eigener Perspektive zu betreiben.

Michel de Certeau meint den Ausgangspunkt des Informellen in festen Strukturen zu finden. Er geht damit von der Möglichkeit aus, dass der Stadtmensch von fremden Orten zu profitieren vermag, dass eine flexible, menschliche Stadt nicht ohne jene durch Massenmedien, Wirtschaft und Politik geprägten Strukturen auskommt, an welchen sie ihr Recht auf Mitsprache zu verwirklichen beginnen kann. De Certeau zufolge benötigt eine nicht total beschreibbare, nach Unabhängigkeit strebende Stadt, Material in Form eines ihr widerstehenden Herrschaftsapparats. In seinem Text »Kunst des Handelns« kulminiert diese Spannung zwischen fester Struktur und gespenstischer, ja beinahe unsichtbar arbeitender Stadt in der Unterscheidung zweier Gebiete des Lebens: dem Ort und dem Raum. Diesen beiden »Gebieten« wiederum entsprechen zwei Arten von Praxis: die Strategie und die Taktik. Beginnt man mit der Unterscheidung zwischen Ort und Raum, um sich dann den Begriffen Strategie und Taktik annähern, so lässt sich in der Folge über den/die Konsument_In als Handelnde_n im städtischen Kontext sprechen. Die Bezeichnung Ort steht zwar für kartographisch erfasste Gebiete, für klar benannte Einheiten. Er kann hinsichtlich seiner Verwirklichung aber immer nur gewünschte Struktur bleiben und ist damit immer nur anstrebbbar, jedoch niemals umgesetzt: »Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten.« (de Certeau 1988, 218) Dieser Art über die Dinge, über das Leben zu sprechen, stellt de Certeau die Erfassung der Welt als Raum gegenüber. Wissenschaftliche Beschreibungen von Raum erweisen sich dabei als schwierig, da er die Eigenschaft besitzt, nicht von einem Beobachtungspunkt aus gesehen werden zu können. Der/Die Wissenschaftler_In im traditionellen Sinne, der/die ihre Aufgabe im Finden von über die Zeit hinweg überprüfbareren Fakten sieht, ist es nicht möglich von Räumen zu sprechen, da diese sich an einem Punkt der Zeitachse eröffnen, erlebbar werden und wieder ver-

schwinden: »Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.« (de Certeau 1988, 218) Fraglich wird in diesem Zusammenhang, was wir tun, wenn wir beispielsweise jemandem den Weg erklären und damit einen früher erfahrenen Umstand reproduzieren. Eine Praxis die trotz allem funktioniert, die innerhalb eines Raumes jedoch streng genommen nicht praktikabel wäre. De Certeau behauptet, dass wir, wenn wir Wege beschreiben, eben keine ganzheitlich erfassenden Karten malen, sondern Geschichten erzählen. Mit diesen Geschichten erschaffen wir ein »Handlungs-Theater« (de Certeau 1988, 228). Im Erzählen erschaffen wir die Gründung eines Neuen, des Aktuellen zwischen uns selbst und dem/der Gesprächspartner_In. Dem zufolge muss ich mich als Bewohner_In eines Ortes anders verhalten, als innerhalb von Räumen – auch wenn diese Trennung so formuliert hypothetischer Natur ist, da es kaum vorstellbar ist völlig an einem Ort und in keinem Raum zu sein oder umgekehrt. Theoretisch gedacht braucht es nun aber für diese beiden verschiedenen Arten von Welt(auffassung) unterschiedliche Formen der Praxis: Strategie und Taktik.

Die Strategie verfolgt die Etablierung einer eigenen Ordnung, sie verwendet eigenes Material und kümmert sich nicht um bereits Vorhandenes. Die Strategie folgt einer Logik, die jeden Hintergrund als weißes Blatt wahrnimmt (de Certeau 1988, 246), sie ist die Art und Weise der politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Rationalität. Im Gegensatz dazu nimmt Taktik lediglich den Ort der anderen ein, sie schmarrt am Material der Strateg_Innen. Womit das gegenwärtig viel beklagte Konsumieren für taktisches Handeln beispielhaft werden kann. Wir sind zwar genötigt uns selbst und unsere Umgebung zu konsumieren, doch nicht gegeben ist, wie mit den Gütern umgegangen wird, so de Certeaus Argumentation. Er fordert Bewusstheit dafür, dass erst im Konsum das Genossene erschaffen wird. Womit er eine Sichtweise aufzuzeigen versucht, die es erlaubt, die eigenen Verhältnisse zur Umwelt in ihrer Konsumtion politisch aufzuladen (de Certeau 1988, 21). Es ist das Wildern, das unrechtmäßige Aneignen von Situationen, das Konsumieren im Bereich des Eigentums der Besitzenden, das de Certeau hervorzuheben versucht:

Das Gegenstück zur rationalisierten, expansiven, aber auch zentralisierten, lautstarken und spektakulären Produktion ist eine andere Produktion, die als »Konsum« bezeichnet wird: diese ist listenreich und verstreut, aber sie breitet sich überall aus, lautlos und fast unsichtbar, denn sie äußert sich nicht durch eigene Produkte, sondern in der Umgangsweise mit den Produkten, die von einer herr-

schenden Ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden. (de Certeau 1988, 13)

Der/Die zeitgenössische Städter_In versucht mit Klugheit Nutzen aus Areal und Habe, das nicht ihr/ihm gehört, das jedoch brach liegt, das Lücken aufweist, zu ziehen. Ein prominentes Beispiel ist das Nutzen von öffentlichem Raum als Gemüsegarten: Guerrilla-Gardening ist in unseren Breiten ein wundervoller Ausgleich zum trüben Stadtalltag, in den ärmeren Gegenden dieser Welt hilft es Hunger zu stillen. Und ebenso kann de Certeaus halb illegales Leben verstanden werden: Es will nicht selbst besitzen, sondern nimmt was notwendig ist, ohne zu zerstören, versucht Gerechtigkeit nicht einzufordern sondern sich einfach einen kleinen Teil davon zu nehmen, in der Hoffnung, dass dieser Anteil wachsen kann, da der Sinn dieses Teilens so augenscheinlich ist.

⇒ 3.2 ... und wie sich eine »Stadt der Menschen« ihre Gerechtigkeit einfordern kann

Zusammenfassend gesprochen kann – mit Blick auf die vorangegangenen Überlegungen – folgende These stehen bleiben: Stadt kann zu einem Ort von Gerechtigkeit werden, weil sie erlaubt, in subversiver Weise und nicht nur im direkten Kontakt mit den Herrschaftszentren aktiv zu werden. Dennoch scheinen diese neuen Möglichkeiten einer Demokratie »von unten« oftmals leichter beschrieben als verwirklicht und können zumindest in der Gegenwart einer durchdachten Gesetzgebung nur in die Hände arbeiten und Lücken füllen, die per schriftlicher Festlegung nicht gefüllt werden könnten. Es seien damit noch einmal die Wissenschaften und die Stadtforschung aufgerufen, sich nicht automatisch den geltenden Regeln einer Gesellschaft zu unterwerfen, sondern eben ihre Methoden und Augen zu öffnen, um nicht einem Denken im Stile des Orientalismus zu verfallen, sondern vom abseitigen Wissen, vom Alltag zu lernen, um nicht in den Laboren die Städte neu zu erfinden.

Zur Verdeutlichung dieser Überlegungen möchten wir eine kurze Reise nach Lagos in Nigeria unternehmen und sehen, was diese Stadt uns lehren, wie sie betrachtet werden kann. Ausgehen wollen wir von der Frage, wie die Konfrontation mit dem völlig Unerwarteten passieren kann, denn dies ist es, was eine Wissenschaft von der Stadt in ihrem Forschen leisten muss. Zuerst kann die Konfrontation mit dem Unvorhersehbaren immer nur im Konkreten passieren, sie ist das konkrete Überschreiten von allgemeinen Grenzen. Stadt, so haben wir festgehalten, ist kein in seiner Totalität beschreibbarer Umstand,

Stadt ist immer etwas, das passiert. Sie kann erstens beschrieben werden als *Existierende*, weil sie ein Ort der Verwitterung, des Bauens und nicht des Festlegens durch nur ein Wort ist, weil Pläne immer nur langsam und behindert durch Widerstände materieller Art, ausgeführt werden können. Zweitens ist die Stadt geprägt durch *Dichte* und drittens ist Stadt als Tun, als etwas das passiert, *Kritik*. Kritik meint in diesem Zusammenhang mit Michel Foucault das konkrete Überschreiten von allgemeinen Grenzen. In dichten Räumen, wenn sich die Lebensformen anderer aufdrängen, wird es zwingend sich auseinandersetzen. Kritik kann Produkt dieser gewollten oder ungewollten Konfrontation sein. Vor diesem Hintergrund treffen wir auf Ojuelegba, eine Kreuzung im Herzen von Lagos.

Bibi Bakare-Yusuf und Jeremy Weate, die sich in ihrem Text »Ojuelegba: The Sacred Profanities of a West African Crossroad« mit der Kreuzung Ojuelegba auseinandersetzen, beschreiben ein Verständnis von Orten, das diese stark an deren jeweilige Namen knüpft. Namen sind Organisationsstrukturen. Ojuelegba bedeutet das Auge oder der Schrein des Esu Elegbara, womit die Kreuzung zu einem Ort für Opfergaben an Esu Elegbara wird. Wer ist Elegba, wie sie oder er – ihr Geschlecht ist nicht festgelegt – auch genannt wird? Wie kann eine sehr eigentümliche Art von Gottesdienst im Passieren und Beleben einer Kreuzung stattfinden? Elegba ist eine Schwindlerin im Lebenssystem der Yoruba, sie trägt die Macht der Worte und vermag zwischen der irdischen und himmlischen Welt zu übersetzen, Nachrichten zu übermitteln. Ojuelegba ist ein Knotenpunkt in Lagos, der sich durch seine multiple Nutzung auszeichnet. Verschiedenste Waren werden verkauft, es herrscht dichtester Verkehr, der ohne Ampeln auskommt, oder auskommen muss, die Klanglandschaft ist geprägt durch die Melodien von Gebeten, Popmusik und Autohupen. Die Kreuzung erscheint im raschen Wechsel ihrer Elemente nicht mehr als Ort sondern vielmehr als Bewegungsform. Elegba erlaubt es dieses Chaos zu bewältigen, indem sie Vertrauen schenkt. Elegba greift nicht ordnend ein, sondern macht fähig, Entscheidungen zu treffen, sich spontan, aus Mangel an allgemeinen Sicherheiten, in dieser Kreuzungswelt zurechtzufinden. Elegba erscheint bildlich manchmal als kleines Wesen, das sich anschleicht, um die Suppe zu salzen, ein anderes Mal als gewaltig und mit Hilfe eines langen Stockes Macht ausübend. Sie ist bekannt dafür eine außerordentliche Tänzerin zu sein. In ihrer Wandelbarkeit, ihrer zwielichtigen Moral, liegt ihr daran, die Menschen immer neuen unerwarteten Situationen auszusetzen, sie zum Hervorbringen einer eigenen Welt zu zwingen, die ihnen im nächsten Moment entzogen werden wird. Elegba führt die Menschen

zum Marktplatz, nur um sie dort die Orientierung verlieren zu lassen. Sie kann als eine kluge Lehrerin beschrieben werden, die ihre Schüler_Innen, die Menschen, dazu zwingt zu Philosoph_Innen zu werden, sich beständig mit den Gegebenheiten auseinander zu setzen. Elegba ist nicht an ein spezielles Element gebunden. Sie ist das Blut in den Venen derer, die auf der Straße ihr Glück versuchen, sie ist bei den Frauen, die ihr Haar unter der Brücke von Ojuelegba flechten. Elegba hat keinen festen Platz, womit das Wort *Kreuzung* als eine Bezeichnung für aufeinander treffende Straßen aufgelöst wird und eine Betrachtung verlangt, die sich an Wahrnehmungen und Momenten orientiert. Es gilt, die Stadt als Raum im Sinne de Certeaus zu sehen.

Erkenntnisprobleme

Das Thema Erkenntnisprobleme kann mit Blick auf Ojuelegba von zwei Seiten her betrachtet werden. Einerseits ist fraglich, wie eine solche Situation beschrieben werden kann, welche organisatorischen und architektonischen Aktionen gesetzt werden sollten. Andererseits stellt sich die Frage, wie man umfängen von der Stadt, in der Stadt zu denken beginnen könnte, um dann auch erfolgreich handeln zu können.

Bakare-Yusuf und Weate werfen beispielsweise dem Architekten Rem Koolhaas, der eine prominente Studie zu Lagos vorgelegt hat, eine verschobene Beschreibung der Stadt vor. Stark verkürzt kann Koolhaas' These über Lagos so formuliert werden: Lagos funktioniert perfekt, aus der Vogelperspektive, aus dem Hubschrauber ist sein eigentümliches Funktionieren erkennbar. Nicht Chaos und schlechte Organisation findet er in Lagos, sondern Kreativität. Diese Beschreibung nun scheint sich auf den ersten Blick nicht völlig von jener Bakare-Yusufs und Weates zu unterscheiden, zeigt doch auch ihr Blick auf die Kreuzung, dass in Lagos besondere Kräfte am Werk sind und es funktionieren lassen. Was Bakare-Yusuf und Weate an Koolhaas Perspektive irritiert, ist sein Ratschlag, nicht einzugreifen, Lagos einfach sich selbst regeln zu lassen, da ja alles bestens funktioniere. Bakare-Yusuf und Weate sehen einen solchen Vorschlag als sehr weit entfernt von Wünschen der Einwohner_Innen, die eigentlich beständig versuchen ihrer Stadt zu entfliehen, weil sie sich nach mehr und besserer Infrastruktur sehnen. Was Bakare-Yusuf und Weate im Unterschied zu Koolhaas beschreiben möchten, ist das große Wunder, dass Lagos dennoch funktioniert, ohne aber dabei stehen zu bleiben. Im Nachdenken über Strukturen und Mechanismen, über

ästhetische Phänomene, hat Koolhaas die Menschen vergessen, die andere Vorstellungen von ihrer Stadt haben, die eigentlich von Bedeutung für eine Studie hätten sein müssen.

Als konkreten Vorschlag zur Verbesserung der Lebensverhältnisse schlagen Bakare-Yusuf und Weate vor, dass es sinnvoll wäre, eben diese auch von Koolhaas beschriebene kreative Arbeit von ihrer Illegalität zu befreien, ein Fundament zu schaffen, Infrastruktur, die am Aktuellen orientierte Dienstleistungen, wie man vielleicht sagen könnte, erlaubt. Auch Bakare-Yusuf und Weate glauben nicht an eine Verbesserung der Situation durch starre Reglementierung, es braucht die Stärkung der gegebenen Umstände, durch eine Verfestigung der bereits existierenden Rituale dieser Kreuzung (Vgl. Bakare-Yusuf/Weate 2005, 325).

Womit wir zum nächsten Punkt kommen und der Frage nachgehen können, wie in dieser sich ständig bewegenden Kreuzungswelt Verbesserungspotenziale erkannt werden könnten. Das Problem, mit dem wir durch Bakare-Yusuf und Weate konfrontiert sind, mündet in die Frage danach, wie in einer flüssigen Welt zumindest kurzfristig feste Punkte erfasst werden können, so dass aktives Mitarbeiten möglich wird. Um Ojuelegba zu verstehen, braucht es weniger eine Wissenschaft von den Orten als eine von den Rhythmen, behaupten sie und erinnern an Henri Lefèbvres Rhythmusanalyse: Lefèbvre spricht von einer Erkennen-Wollenden, die sich in das Chaos einer Stadt wirft, um zuerst nichts wahrnehmen zu können, bis sie ihre geschulten Ohren an die Situation gewöhnt hat und Regelmäßigkeiten ausmachen kann. Es geht mithin nicht um eine Wissenschaft des Auges, sondern um ein Erkennen durch das Hören. In der Verabschiedung vom Seh-sinn erhofft Lefèbvre, die gebundene Perspektive aufzulösen und der Mannigfaltigkeit des Denkens Platz zu machen. Diese Form des Wissens kann ihm zufolge nur als wissenschaftliche Poesie auftreten. Sie ist fest mit einer Person verbunden, die sich einlassen kann, die es versteht, der Stadt zu lauschen (Vgl. Lefèbvre 2006, 229).

Wir wollen daran anschließend von einer materialistischen Religion sprechen, wie sie auch das Leben mit Esu Elegbara auszeichnet. Einer Form von Religion, die das Wagnis eines sich Einlassens erlaubt. Um dieses Wagnis des Einlassens besser illustrieren zu können, soll Kwasi Wiredu's Projekt der Verfestigung und gleichzeitigen Auflösung von Begriffen herangezogen werden, um einen Lebensstil, der nicht den starren Ort oder Begriff benötigt, sondern auch mit dem Flüssigen umgehen kann.

Nicht haltloses Fließen

Wiredu geht davon aus, dass es eine biologische Grundlage gibt, aufgrund der Menschen miteinander kommunizieren können. Er begründet diese Behauptung, indem er darauf hinweist, dass Kommunikation zwischen Menschen – auch unterschiedlicher Kulturen – immer wieder funktioniert. Diese angeborenen kommunikativen Fähigkeiten bezeichnet er als reflektierte Auffassungskraft, als Möglichkeit zur Abstraktion, Deduktion und Induktion. Auf dieser Grundlage wird es nun möglich, eine spezielle Form von Universalismus zu finden, die weniger in der Allgemeingültigkeit einmal gefundener Aussagen besteht, als vielmehr in einer besonderen Art mit Begriffen umzugehen, sie nämlich als eine Übersetzungsaufgabe zu verstehen. Verkürzt gesprochen kann man Wiredu's Anliegen als das Suchen von Übersetzungen beschreiben, die nicht wörtlich sein müssen, aber verständlich sein sollen (Vgl. Wiredu 1996, 136 ff.). Es geht ihm darum eine gleichberechtigte Existenz von Besonderem und Universellem zu ermöglichen. Wie kann dieser Prozess nun aber in Gang kommen?

Kommunikation, so die Annahme, funktioniert immer dann, wenn es ein *Worüber* gibt, das besprochen werden kann. Dieses *Worüber* können etwa Normen des Zusammenlebens sein, wodurch mit Wiredu und im Schnelldurchlauf durch sein Denken weiter behauptet werden kann, dass die Befähigung zur Sprache ebenso als Befähigung zum Zusammenleben verstanden werden kann. Die Befähigung zur Sprache und das, was Wiredu *allgemeines Mitgefühl* nennt, sind für ihn die Gründe dafür, dass Zusammenleben funktionieren kann. Allgemeines Mitgefühl findet immer dann statt, wenn eine Person in einer Art und Weise denkt und lebt, dass niemand so handeln sollte, dass sein oder ihr Handeln Auswirkungen auf andere hat, die er oder sie selbst nicht erleben oder herbeiführen wollen würde, wenn er oder sie in einer identischen Situation wäre. Moral, so Wiredu, steckt in allen Formen von Gesellschaft, die unter Berücksichtigung dieses Prinzips *allgemeinen Mitfühls* funktionieren. (Vgl. Wiredu 1996, 43 ff.)

Womit wir zu Ojuelegba zurückkommen können: Auch auf dieser Kreuzung passiert zu den Momenten, in denen sie funktioniert, diese Minimalmoral, die an Elegba und das Vertrauen, das sie dem oder der Einzelnen schenkt, geknüpft ist. Die *Kreuzungsmoral* braucht Elegba, weil sie nicht auf eingeübte Rituale zurückgreifen kann, die das Existieren der von Wiredu entworfenen Minimalmoral sichern. Die Schnelllebigkeit des Ortes, die von jedem und jeder Einzelnen verlangt, sich in einem Sammelsurium von Kreuzungselementen bewegen zu können, erfordert Situationssensibilität und Wachsamkeit. Die

Akan, das Volk in dem Wiredu geboren wurde und in dessen Sprache er seine Kritik der Begriffe entwickelte, leben weniger mit einem Gott als mit einem kosmischen Architekten. Der Welt liegt demnach kein Akt des Erschaffens, sondern einer des Formens von bereits immer schon Vorhandenem zu Grunde. Dieser Architekt nun – eben lediglich Planer und nicht Gott – wird nicht verehrt, sondern stellt mit anderen mächtigen Wesen eine Art *Dienstleister*, wie man vielleicht sagen könnte, dar. Ihnen wird mit Respekt begegnet, woraufhin ihre Unterstützung zu erwarten ist. Verliert eine dieser Respektpersonen ihre Macht, gestaltend auf das Leben der Menschen einzuwirken, verliert sie oder er auch die Gaben der Menschen. Wiredu weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es in der Sprache der Akan keine Götter geben kann, da diese von Existierendem immer nur als von einem an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Art, in einem Kosmos Existierendem sprechen kann. Begriffe sind durch die Sprachstruktur immer schon an Materielles gebunden, womit das Akan erlaubt, durch einen Vergleich andere Sprech- und Denkmuster beispielsweise in westlichen beziehungsweise europäischen Kulturen zu erkennen. Götter etwa werden nicht als von den Menschen unterschieden vorgestellt, wie im Christentum, sondern als Teil der allgemeinen Lebenswelt.

Damit erscheint das Verhältnis zwischen Elegba und ihrer Kreuzung erneut klarer: Beide bedingen einander. Elegba könnte nicht ohne das verrückte Treiben sein, während die herumwandelnden Menschen auf der Straße nicht mehr glauben dürften, doch noch zu passieren, gäbe es nicht das Gefühl, dass Elegba all jenen den Weg frei macht, die nur kreativ genug agieren. Es handelt sich damit um einen – in westlicher Terminologie formuliert – utilitaristischen Glauben, wie Wiredu feststellt (Vgl. Wiredu 1996, 48). Womit wir die These behaupten, dass Orte, die nicht nach allgemeinen Regeln funktionieren, eben von einer solchen Art des Glaubens, wie Esu Elegbara ihn erlaubt, abhängig sind. Die Sicherheit, die eine verflüssigte Kreuzungswelt bieten kann, lässt sich nicht in klaren Richtlinien des Verhaltens ausformulieren. Sondern im Glauben an die Chance, dass man sowohl mit Menschen ins Gespräch kommen kann, sich orientieren lernen kann, sowie – als Grundlage von alldem – davon ausgegangen werden muss, dass an diesem Ort Wiredus Grundmoral gilt, die nichts Konkretes verbietet, jedoch verlangt, sich als Teil eines Ensembles zu verstehen. So verstandene Kritik oder Aufklärung erlaubt es, einen Prozess in Gang zu bringen, der auf der Suche nach Lösungen immer nur Halt macht bei dem im Moment am besten Funktionierenden, um dieses Funktionierende jedoch darauf gleich wieder dem nächsten

Prüfungsverfahren zu unterziehen. Wie Wiredu es für die Begriffe vorschlägt, die er im besten Fall in allen möglichen Sprachen ausdrücken können möchte, um heraus zu finden, ob sie und die Konzepte, die hinter ihnen stehen, nicht nur in einem Denksystem Sinn machen und deswegen einer Korrektur unterzogen werden sollten. In diesem Sinne muss auch die Stadtphilosophie, das Stadtdenken beständig gelebt werden, um vor ihrer beständigen Unwahrheit nicht die Augen zu verschließen.

⇒ 4. Perspektiven des Städtischen

Einer gerechten Stadt ist die Art von Denken zuträglich, die jene im Praktischen Arbeitenden unterstützen kann und wachsam werden lässt, die eben einem Raum, belebt von autonomen Individualitäten, die die Situation ihrer Verbundenheit erkennen, Trittbrett sein kann. In der Einforderung eines solchen Trittbretts treffen sich die politologische und die philosophische Analyse trotz aller Unterschiede in der jeweiligen Heuristik und der damit verbundenen Annäherung an die Stadt im permanenten Vollzug. Sowohl Politologie wie auch Philosophie haben mit Blick auf den permanenten Vollzug von Stadt, der in Analogie zur Hervorbringungspraxis des Politischen als *das Städtische* bezeichnet werden kann, einen gemeinsamen Fluchtpunkt. Dieser liegt in der Vorstellung einer Ermöglichungsstruktur, die den Menschen als Stadtbewohner_Innen, als Bürger_Innen mit den Ressourcen im materiellen wie im immateriellen Sinne ausstattet, um ihre jeweiligen Bedürfnisse im Zusammenleben mit den anderen befriedigen zu können – und das angesichts sich permanent wandelnder Umfeldbedingungen. Eine solche Ermöglichungsstruktur ist ihrerseits keine Organisation, keine Institution – sondern wiederum ein permanenter Prozess, der seinerseits aus der teilnehmenden Gestaltung der Stadt ständig neu hervorgebracht wird.

Was der Beitrag schon von seinem Anspruch her nicht zu formulieren vermochte, nicht formulieren wollte, war ein ›Rezept‹ für die gerechte Stadt. Was die vorstehenden Überlegungen stattdessen zu entwickeln beziehungsweise zu veranschaulichen versucht haben, sind Perspektiven im Sinne von exemplarischen Eindrücken oder Qualitätskriterien, anhand derer sich das Gerechtigkeitspotenzial konkreter urbaner Gestaltung einschätzen lässt. Ein aus Gerechtigkeitserwägungen belastbares Trittbrett für *das Städtische* als gutes Leben in dichten urbanen Verhältnissen zeichnet sich – aus politologischer Perspektive – durch die Ermöglichung legitimierender Teilhabe von Entscheidungsbetroffenen an den sie betreffenden Entscheidungen

aus; aus philosophischer Perspektive ist es das ständige Bewusstsein für das haltlose Fließen menschlicher Kommunikationsprozesse, die – obschon ohne Grund – durch ihre beständige Hervorbringung doch jeweils konkret begründet sind. Dieses haltlose Fließen erhebt die ständige und irreduzible Varianz von Denk- und Verhaltensmustern zur zentralen Eigenschaft verdichteter städtischer Räume. Beide Perspektiven zusammengenommen erfordern eine Praxis permanenter, innovativer und kommunikativ vermittelter Teilhabe an der Welt – einer Welt, die sich beständig wandelt und die für immer mehr Menschen die Stadt ist. Jegliche Gestaltung von Stadt, die diesen politisch-philosophischen Kern *des Städtischen* verfehlt, wird, so die Konsequenz der vorstehenden Überlegungen, in ihrem konkreten Gestaltungsanspruch des guten Lebens in der Stadt scheitern.

⇒ Literatur

Badiou, Alain (1996): Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie, in: Politik der Wahrheit. Mit Jaques Rancière, aus dem Französischen von Rado Riha, 2. Auflage, Wien / Berlin, S. 7–35.

Barber, Benjamin (2013, i.E.): If Mayors Ruled the World.

Bakare-Yusuf, Bibi / Weate, Jeremy (2005): Ojuelegba. The Sacred Profanities of a West African Crossroad, in: Falola, Toyin / Salm, Steven J. (Hg.): Urbanization and African Cultures, Durham, S. 323–340.

Berking, Helmuth / Löw, Martina (2005): Wenn New York nicht Wanne-Eickel ist ... Über Städte als Wissensobjekt der Soziologie, in: Ders./Dies. (Hg.): Die Wirklichkeit der Städte, Baden-Baden, S. 9–22.

Butler, Judith (2012): Für und gegen Prekarität, in: Infogruppe Bankrott (Hg.): Occupy Anarchy! Libertäre Interventionen in eine neue Bewegung, Münster, S. 81–85 (=Systemfehler, Bd. 3).

Castoriadis, Cornelius (1997): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Aus dem Französischen von Horst Brühmann, 2. Auflage, Frankfurt a.M.

De Certeau, Michel (1988): Kunst des Handelns. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin.

Fainstein, Susan S. (2011): Ups and Downs of Global Cities, in Hahn, Barbara / Zwingenberger, Meike (Hg.): Global Cities – Metropolitan Cultures. A Transatlantic Perspective, Heidelberg (=Publications of the Bavarian American Academy, Vol. 11), S. 11–23.

Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (2006): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität. I Vorlesung am Collège de France 1977–1978, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (2006): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Frankfurt a.M.

Füller, Henning / Marquardt, Nadine (2010): Die Sicherstellung von Urbanität. Innerstädtische Restrukturierung und soziale Kontrolle in Downtown Los Angeles, Münster.

Glaeser, Edward (2011): Triumph of the City. How Our Greatest Invention Makes Us Richer, Greener, Smarter, Healthier and Happier, New York.

Groenemeyer, Axel (2010) (Hg.): Wege der Sicherheitsgesellschaft. Gesellschaftliche Transformation der Konstruktion und Regulierung innerer Unsicherheiten, Wiesbaden.

Hall, Peter / Pfeiffer, Ulrich (2000): Urban 21. Der Expertenbericht zur Zukunft der Städte. Aus dem Englischen von Ingrid Fischer-Schreiber, Stuttgart / München.

Hanesch, Walter (2011) (Hg.): Die Zukunft der »Sozialen Stadt«. Strategien gegen soziale Spaltung und Armut in den Kommunen, Wiesbaden.

Häußermann, Hartmut et al. (2008): Stadtpolitik, Frankfurt a.M.

Herz, Manuel (2013): From Camp to City. Refugee Camps oft he Western Sahara, Basel.

Hofmann, Wilhelm (2011) (Hg.): Stadt als Erfahrungsraum der Politik. Beiträge zur kulturellen Konstruktion urbaner Politik, Berlin (=Studien zur visuellen Politik, hrsg. von Prof. Dr. Wilhelm Hofmann, TU München, Bd. 7).

Klatt, Oliver (2010): Festung der Dunkelheit. Vergessene Stadt Hak Nam, in Der Spiegel, <http://einestages.spiegel.de/external/ShowTopicAlbumBackground/a6408/10/10/F.html#featuredEntry> (Zugriff am 30.9. 2011).

Lemke, Matthias (2012): Die gerechte Stadt. Politische Gestaltbarkeit verdichteter Räume, in: Ders. (Hg.): Die gerechte Stadt. Politische Gestaltbarkeit verdichteter Räume, Stuttgart, S. 11–22.

Lefèbvre, Henri (2006): Writings on Cities. Translated from the French by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Malden, Oxford, Carlton.

Lösch, Volker et al. (2011) (Hg.): Stuttgart 21 – Oder: Wem gehört die Stadt, Köln.

Löw, Martina (2010): Soziologie der Städte, Frankfurt a.M.

Massey, Doreen / Allen, John / Pile, Steve (1999): City Worlds, London / New York.

Möhring-Hesse, Matthias (2012): Ungerechtigkeiten der Stadt, in: Lemke, Matthias (Hg.): Die gerechte Stadt. Politische Gestaltbarkeit verdichteter Räume, Stuttgart, S. 25–49.

Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M.

Roth, Petra / Arning, Matthias (2011): Aufstand der Städte. Metropolen entscheiden über unser Überleben, Frankfurt a.M.

Sassen, Saskia (2001): The Global City. 2. Auflage, Princeton.

Saunders, Doug (2010): Arrival City. How the largest Migration in History is Reshaping our World, London.

Sennett, Richard (1997): Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Aus dem Amerikanischen von Linda Meissner, Berlin.

Sennett, Richard (2009): Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser. 2. Auflage, Berlin.

Steets, Silke (2008): Raum & Stadt, in: Baur, Nina / Korte, Hermann / Löw, Martina / Schroer, Markus (Hg.): Handbuch Soziologie, Wiesbaden, S. 391–412.

Sternberger, Dolf (1997): Die Stadt als Urbild. Sieben politische Beiträge, Frankfurt a.M.

UN DESA – United Nations, Department of Economic and Social Affairs (2010): 2009 Revision of World Urbanization Prospects. Number

of City Dwellers Grows Amidst Continuing Disparities in Level and Pace of Urbanization Worldwide, New York.

UN DESA – United Nations, Department of Economic and Social Affairs (2011): World Population to reach 10 Billion by 2100 if Fertility in all Countries Converges to Replacement Level, New York.

UN DESA – United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2012): World Urbanization Prospects, the 2011 Revision. Final Report with Annex Tables, New York.

Virilio, Paul (2011): Die Verwaltung der Angst. Ein Gespräch mit Bertrand Richard. Aus dem Französischen von Paul Maercker, Wien.

Weber, Max (1999): Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen der Mächte. Nachlaß. Teilband 5: Die Stadt, in: Baier, Horst / Lepsius, M. Rainer / Mommsen, Wolfgang J. / Schluchter, Wolfgang / Winckelmann, Johannes (Hg.): Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Reden. Band 22-5, Tübingen.

Wiredu, Kwasi (1996): Cultural Universals and Particulars. An African Perspective, Bloomington / Indianapolis.

Zehnpfennig, Barbara (2005): Platon zur Einführung. 3. Auflage, Hamburg.

Zitationsvorschlag:

Hausknotz, Florentina / Lemke, Matthias (2013): Eine gerechte Stadt. Politische und philosophische Bedingungen gelingenden Lebens in urbanen Räumen (Ethik und Gesellschaft 1/2013: Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Hausknotz-Lemke.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2013: Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit

Marc Redepenning

Varianten raumbezogener sozialer Gerechtigkeit. Ein sozialgeographischer Versuch über das Verhältnis von Raum und Gerechtigkeit und ein Nachdenken über die Frage »Was soll wo sein?«

Matthias D. Wüthrich

Raum und soziale Gerechtigkeit. Eine raumtheoretische Skizze der Voraussetzungen ihrer Relationierung

Ulf Hahne, Jan Matthias Stielike

Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse. Zum Wandel der Normierung räumlicher Gerechtigkeit in der Bundesrepublik Deutschland und der Europäischen Union

Martin Schneider

Benachteiligung durch räumliche Herkunft. Welche normative Relevanz hat diese Aussage?

Florentina Hausknotz, Matthias Lemke

Eine gerechte Stadt. Politische und philosophische Bedingungen gelingenden Lebens in urbanen Räumen

Michelle Becka

Gefängnis. Die Auslagerung von Unsicherheit und die Folgen für soziale Gerechtigkeit

Timo Sedelmeier

Süddeutschland ist »Tafelland«. Eine Analyse der räumlichen Diskrepanz zwischen Angebot und Bedarf der Lebensmittel-Tafeln

Hans-Joachim Sander

Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften