

-2-

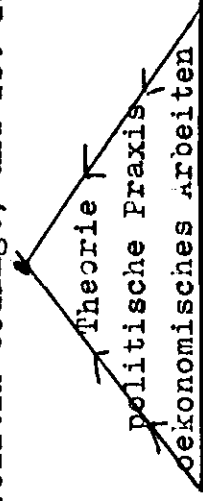
I: "Das natuerliche Leben" - zoon oikonomikon. Das Leben, das von allen Ideen getrennt ist - "vita privata". Das Leben, das sich im sinnlosen Kreis der ewigen Wiederkehr der Natur dreht - kyklos tes geneseos. Laut Plato das Leben der Sklaven, der Frauen und der Kinder.

II: "Das praktische Leben" - bios politikos. Das Leben, bei dem Ideen als Modelle zur Veraenderung der Welt angewandt werden - "vita politica". Das Leben, das in Richtung des zu vollendenden Werks geht. - Opus. Laut Plato das Leben der Handwerker und Kuenstler.

III: "Das philosophische Leben" - bios theoretikos". Das Leben, das die Ideen betrachtet - "vita contemplativa". Das Leben, das zur Unsterblichkeit in den Ideen fuehrt - sophia. Laut Plato das "gute Leben": das der Philosophen.

Will man diese dreistufige Pyramide: "privates Leben - oeffentliches Leben - beschauliches Leben" in ihrem platonischen ^{WISS, man versucht, sie in} ~~Prisma erfassen~~, sich in die griechische Polis zurueckzusetzen. Es ist ein Marktplatz, "agora", um den Privathaeser, "oikai", im Kreis stehn. In den Privathaesern arbeiten Sklaven, Frauen und Kinder: sie raehmen auf, kochen, bestellen und ernten den Hintergarten, kurz: fuehren ein "zoon oikonomikon, ein natuerliches Leben." Vor den Haesern sitzen Handwerker, und stellen Gueter her, welche sie, wenn fertig, auf dem Markt gegen andere austauschen werden. Sie fuehren ein "bios politikos, ein praktisches Leben". Und auf dem Marktplatz stehen Leute, welche miteinander reden: statt Guetern Gedanken tauschen. Sie fuehren ein "bios theoretikos, ein philosophisches Leben".

Nur weil die Sklaven und Frauen arbeiten, koennen die Handwerker und Kuenstler ihre werke erzeugen: sonst fehlte ihnen dazu die Zeit, die "oeko-
nomische Basis". Nur weil die Handwerker ihre Waren auf dem Markt tauschen koenne die Philosophen dort Gedanken wechseln: sonst fehlte ihnen dazu der Ort, die "politische Basis". Andererseits arbeiten die Sklaven und Frauen nur, um das Handwerk zu ermoeeglichen, und die Handwerker erzeugen nur, um der Philosophie Raum zu gewaehren. Also ist die politische Praxis von der Oekonomie bedingt und gibt der Oekonomie ihren Sinn, und die philosophische Schau ist von der Politik bedingt, und ist der Sinn alles politischen Handelns. Also so:



Das Klima des oekonomischen Arbeitens ist die Bedingtheit durch die Natur, also Unfreiheit: nicht Sklaven werden zur Arbeit gezwungen, sondern wer arbeitet, ist notwendigerweise Sklave. Das Klima der politischen Praxis ist der Wille zum Werk, also Freiheit. wo es keine Sklaven gibt, gibt es

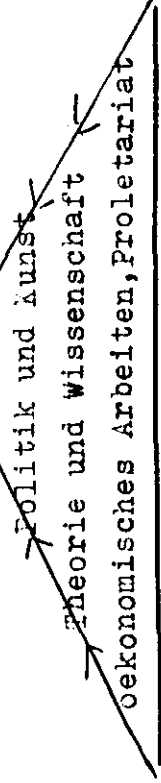
keine Freiheit, sondern alle sind Sklaven. Das Klima der Theorie ist philosophische Musse. Wo es keine Freiheit gibt, gibt es keine Musse, und kein Philosophieren, sondern alle sind Sklaven. Oder: nur weil die meisten Menschen in der griechischen Polis Sklaven sind, koennen einige Menschen Werke erzeugen, und einige ganz wenige philosophieren, und wuerde man die Sklaven "befreien", dann wuerde Politik und Theorie aufhoeren, und alle waeren Sklaven.

Dieser fuer uns befremdliche Gesellschaftsbegriff, bei dem die "Philosophen die Koenige sind", (befremdlich nicht nur durch seine Verteidigung der Sklaverei und seinen "machismo", sondern auch dadurch, dass fuer ihn die Freiheit kein Ideal, sondern ein Weg zur Philosophie ist), beruht auf einem spezifischen Zeit- und Unsterblichkeitsverstaendnis. Die Zeit des oekonomischen Arbeitens ist kreisfoermig: alles wiederholt sich. Man kocht, um zu essen, und ~~kocht~~ isst, um zu kochen. Es ist der absurde Kreis der Unsterblichkeit der Tiere und Pflanzen: der Hund wird in seinen Jungen wiedergeboren. Die Zeit der politischen Praxis ist bogenfoermig, ("Bogen" heisst griechisch "bios"): ist das Werk fertig, entsteht eine Pause, ("epoche"), und dann beginnt ein neues Schaffen, eine neue Praxis. Es ist der Bogen der Sterblichkeit von der Geburt zum Tod hin. Die Zeit der Theorie steht still. Es ist die Ewigkeit der unveraendlichen Formen. Der Sklave ist unsterblich wie die Natur, der Philosoph ist unsterblich wie eine mathematische Formel, nur der Politiker ist sterblich. Er ist ein "Held": das Schicksal wird ihn letzten Endes toeten. Darum ist der Sklave kein "Verdamnter", sondern eine Naturscheinung, und die Freiheit ist kein Selbstzweck, sondern eine Methode zur Erloesung vom Tod durch die Theorie, die selbst nicht frei ist, sondern von der Logik gebunden.

Mehr noch: die Freiheit ist ein Irrtum, eine blosser Meinung, "doxa". Wenn man naemlich eine Idee auf die Natur verwendet, veraendert man nicht nur die Natur, sondern die Idee selbst. Die Winkelsumme eines in den Sand gezeichneten Dreiecks ist nicht mehr 180°, und kann es nicht sein: die Idee des Dreiecks hat sich beim Zeichnen verwaschen. Die Betrachtung solcher Dreiecke ist notwendigerweise "dogmatisch": angewandte Ideen verfaelschen. Es gibt keine Weisheit, "sophia", in der Technik und Politik und kann es nicht geben, denn die echten Ideen erscheinen nur im theoretischen Schauen. Ein Toepfer macht keinen "idealen Topf", ein Politiker keine "ideale Gesellschaft", sondern beide sind dogmatisch: dem Irrtum angewandte Ideen verfallen. Daher fuehrt die Freiheit in den Irrtum, den Tod, und ist selbst ein Irrtum. Nur die theoretische Schau, die Liebe zur Weisheit, die Philosophie, kann uns erloesen: zur Wahrheit fuehren und uns vom Tod befreien. Oder anders: der Sklave ist unfrei und dreht sich ewig, der Kuenstler ist frei und sterblich, der Philosoph ist unfrei und unsterblich

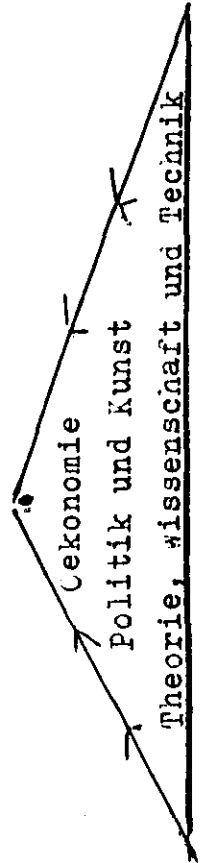
Diese platonische Anthropologie, und die darauf fussende Utopie, haben, laut Hannah Arendt, den Westen waehrend mehr als 1000 Jahren beherrscht, und zwar in der Form der feudalen Pyramide. In der mittelalterlichen Gesellschaft nimmt die Landbevoelkerung die Stellung des "natuerlichen Lebens, der vita privata" ein, die Stadtbuerger und die Aristokratie die Stellung des "praktischen Lebens, der vita activa", und der Klerus die Stellung des "philosophischen Lebens, der vita contemplativa". Mit anderen Worten; in der feudalen Pyramide, wie in der platonischen Utopie, dient die Oekonomie der Politik, und die Politik der Theorie, oder anders: die Arbeit dient dem schoepferischen Erzeugen, und dieses dem kontemplativen Beten: der Bauer stuetzt den Handwerker, und dieser den Moench und den Bischof. Nur der Handwerker ist frei, der Bauer und der Moench sind gebunden, und zwar alle drei im Sinne Platons.

Die buergerliche Revolution in der Fruehrenaissance, hat eine neue Anthropologie vorgeschlagen, bei welcher die Freiheit, das heisst also die Politik, die Kunst, das Werk, kurz: das praktische, aktive Lebendie Hoechsten Werte wurden. kein Wunder, denn dies sind laut Plato die Lebensformen eben der Buerger. Aber diese Revolution hat sich innerhalb der platonischen Struktur abgespielt, und fuehrte daher zu einem Verwandeln der Feudalpyramide so, dass die Politik mit der Theorie darin die Plaetze vertauschten. Das moderne Gesellschaftsmodell sieht also so aus:



Da nicht mehr die theoretische Kontemplation, sondern die Freiheit das Ideal ist, da die Theorie dient, um zu befreien, ("Wissen ist Macht"), hat sich das Wesen der Theorie geaendert. Die Moderne Theorie ist, zum Unterschied von der griechischen, nicht mehr ein Beschauen von Ideen, sondern ein Erzeugen und Manipulieren von Ideen, also eine untergeordnete Kunststart. Daher teilt sich der griechische Kunstbegriff, "techné", in der Moderne in zwei Arme: die aus der Theorie kommende Kunst, "Technik", und die aus der Freiheit kommende Kunst, (die "schoene"). Dies hat zur Fortschrittlichkeit der Wissenschaft und Technik gefuehrt, (immer neue Ideen, Modelle, Moden werden erfunden und angewandt), Dies fuehrt wieder zur Industrierevolution, aber auch zu einem Ausshoehlen des "Sinns des Lebens". Wenn nicht mehr die Weisheit, oder das Beten zu Gott, oder das Betrachten der Perfektion das hoechste Ziel ist, sondern die Freiheit, das Schaffen, dann stellt der Tod, dieser Lohn der Freiheit, alles in Frage. Der Fortschritt ist ein schlechter Ersatz fuer die Unsterblichkeit.

Die nachindustriellen Revolutionen des zwanzigsten Jahrhunderts haben die Verwandlungen der platonischen Pyramide weitergefuehrt, und haben sie voellig umgedreht, sodass sie jetzt auf ihrer Spitze steht, so:



Jetzt ist das "natuerliche Leben, die vita privata", zum Lebensideal geworden, und die Freiheit und Weisheit sollen dienen, dieses Leben in der Immanenz, dieses Lebens der Frauen, Kinder, der Arbeiter, so angenehm wie moeglich zu machen. kein Wunder, denn dies ist die Lebensform, in welcher die Proletarier, die platonischen Sklaven, leben. Durch diese Revolution verwandeln sich alle Rollen der platonischen Stufen: die Theorie dient jetzt der Praxis, und die Praxis dem Konsum, die Wissenschaft dient der Politik, und die Politik der Wirtschaft, die Technik dient der Kunst und die Kunst dem privaten Leben, die Weisheit dient der Freiheit, und die Freiheit der ewigen Wiederholung des Gleichen. Damit hat das Leben ueberhaupt allen Sinn verloren, denn das private Leben ist strukturell sinnlos. Platons Prophezie hat sich bewaerheitet: wenn alle Sklaven befreit werden, werden alle Menschen zu Sklaven. Dies ersieht man sowohl aus der sozialistischen, wie aus der spaetkapitalistisch-technokratischen Gesellschaft, denn beide sind nur Spielarten der gleichen Umgestaltung der platonischen Pyramide. Der gleichen allgemeinen Privatisierung.

.....

Um dieses entsetzliche Urteil ueber die Gegenwart besser zu verstehen, muss man zwei Begriffskomplexe naeher betrachten, naemlich "Arbeit und Werk", und "Geschaeftigkeit und Musse". Arbeiten ist nicht Handeln sondern Leiden. Wie Sisyphus ist der Arbeitende zum ewigen Rollen des Steins, zum Sinnlosen immer Wiederholen der gleichen Geste verurteilt. Daran aendert nichts, wenn der Stein von Maschinen gerollt wird, und Maschinen koennen den Menschen nicht befreien: denn dann ist der pensionierte Arbeiter zum ewigen, sich immer wiederholenden Schlucken des von der Maschine ihm in den Mund geschobenen verurteilt. Dass es sich dabei um ein Leiden, nicht ein Handeln, dreht, wird ersichtlich, wenn man erkennt, dass der Lebensrhythmus des Arbeiters ein bedingter Kreis ist, und ebenso voraussenbar wie die Bewegung der Billardkugel. Es gibt dabei keine Unterbrechung, "Musse", sondern nur Phasen wie Wachen und Schlafen, arbeiten und ruhen, kochen und essen. Weekend, Ferien und Pension sind nicht Musse, sondern verlaengerte Konsumphasen des sinnlosen sisyphischen Kreises.

Werken ist Handeln, denn es ist die Taetigkeit, in der Musse gesunde Ideen in die Natur zu zwingen. Vor und nach jedem Werken ist ein theoretisches Schauen, und zwar vorher ein Erblicken der Idee an sich, und nachher ein Erblicken der Idee im Werk. Das eben ist Freiheit, dass der Handwerker unter den Ideen eine waehlt, um sie in die Natur zu zwingen. Ein Arbeiter kann keine Musse, keine "freie Zeit" haben, denn er ist "privat", von Ideen abgeschnitten. Andererseits erreicht

nur der Philosoph, der Theoretiker, der Moench, das "gute Leben", und zwar weil er auf Handeln verzichtet, und daher nichts anderes als Musse hat, die ewigen Ideen zu entschleiern, die Wahrheit zu sehn, und so zur Weisheit, zum "Schoenen und Guten", zu kommen.

"Musse" heisst griechisch "scholé", und "Beschaeftigung" heisst "ascholia", also Fehlen von Musse. Die gleiche negative Bewertung der Beschaeftigung ist auch im lateinischen Wortpaar "otium - negotium" zu sehen. Aus dem Wort "scholé" stammt unser Wort "Schule". Die Schule ist der Ort der Musse, der Ort, an dem Ideen entdeckt und betrachtet werden. Die Akademie und das Lyzeum sind Orte des Heils, weil man dort vom Tod, das heisst vom Handeln, ~~erlöst~~ wird. Im "natuerlichen" Leben der Arbeiter kann es keinen Platz fuer Schulen geben, weil, was man dort die "Schule" nennt, nicht ein Ort der Betrachtung der Ideen, sondern des Tragens fuer Arbeiten ist. Im oeffentliche Leben der Handwerker ist die Schule degradiert zu einem Ort, wo Ideen gescaunt werden, um angewandt zu werden. Die wahre Schule ist, was die Scholastiker meinten und hatten: ein Ort des richtigen, (logisch-mathematisch-rhetorischen), Betens. Bei der buergerlichen Revolution wurde die Musse degradiert, als man sagte: "schola fundamentum vitae". Heute kann es ueberhaupt keine echten Schulen mehr geben, weil es keine Musse mehr gibt, und das ist der wahre Grund fuer die Krise der Universitaeten.

Erst jetzt kann man verstehn, was mit den Begriffen "privater Raum" (civiké, res privata), und "oeffentlicher Raum", (polis, res publica), gemeint ist. Der private Raum ist der Ort des natuerlichen, zyglischen Leidens, der Arbeit. Der oeffentliche Raum ist der Ort des kuenstlichen, linearen Handelns, des Werkes. Ueber beiden steht der Raum der ewigen Ideen, der kontemplativen Musse. In der platonischen Utopie und im Feudalismus sind privater und oeffentlicher Raum den Ideen untergeordnet. In der buergerlichen Gesellschaft ist alles der Republik, der Politik untergeordnet. Gegenwaertig erleben wir eine totalitaere Ent-politisierung, eine allgemeine Privatisierung. Nicht nur der Musse, auch der Oeffentlichkeit im echten Sinn, ist alles Raum entzogen. Wir sind alle Arbeiter, Funktionaere, Privatmenschen geworden. Das ist der Sinn, in welchem Hannah Arendt die Errichtung des totalitaeren Staates voraussieht.

.....

Die Industrierevolution und das von ihr geschaffene Proletariat haben, nach dieser Analyse, zur nachindustriellen "Stadt" gefuehrt, welche das Gegenteil einer "Polis" ist, naemlich einem Ort, der keinen Platz gewaehrt fuer echte Schulen und fuer echte oeffentliche Raume. Also zu einem totalitaeren privaten Raum, zur "ville dortoire" und "ville de travail", den Staetten der beiden Phasen des privaten Leidens. Allerdings wird diese Tatsache durch Phaenomene wie Massenmedien und sogenannte "oeffentlichen Ereignisse" wie Sportdarbietungen ideologisch verschlaegt

ert. Analysiert man jedoch diese Phaenomene naeher, erkennt man die Verschleierung deutlich. Die Massenkommunikationen sind nicht allge-
 meine Politisierung, (allgemeiner Zutritt zum oeffentlichen Raum), son-
 dern Privatisierung des ehemals Politischen: der Politiker auf dem TV -
 schirm betritt den privaten Raum des Verbrauchers und privatisiert sich.
 Und die sogenannten "oeffentlichen Ereignisse" sind nicht dialogisch wie
 der echte Marktplatz, sondern verwandeln die Beteiligten in Masse, das
 heisst in leidende, passive Verbraucher, und privatisiert sie. Kurz:
 es ist strukturell unmoeglich, in der nachindustriellen Stadt ~~xxxxx~~
 oeffentliche Raume zu oeffnen, und alle Versuche in dieser Richtung
 sind zum Scheitern verurteilt, weil das anthropologische Modell, das
 der nachindustriellen Stadt zu Grunde liegt, das des Privatmenschen
 ist, des arbeitenden Verbrauchers.

Selbstredend muss man versuchen, sich gegen eine solche ver-
 zweifelte Analyse Päätons, (und infolge dessen des Liberalismus, des
 Marxismus und der spaetkapitalistischen Utopien), zu wehren. Dies kann
 man, wenn man erkennt, dass ihr eine Vorstellung eines spezifischen Ap-
 parats, naemlich des Nazismus, vorschwebt. Aus dieser Perspektive er-
 scheinen andere Apparate, etwa der Stalinismus oder die kuenftige ame-
 rikanische Technokratie, nur als "Verbesserungen" des Nazismus, naem-
 lich als besser funktionierende, und darum etwas weniger sichtbare, Ap-
 parate. Der perfekte funktionaer, der ideale Privatmensch, der von al-
 len Ideen abgeschnittene und fuer keine Handlung verantwortliche Skla-
 ve, ist aus dieser Sicht Eichmann. Der russische Apparatschik und ame-
 rikanische Manager sind nur verbesserte Eichmanns. Auschwitz wird dann
 ein Modell der nachindustriellen Stadt, in der die Bewohner an ihrer
 eigenen Vernichtung mitarbeiten, und alle heutigen Staedte erscheinen
 als verbessertes Auschwitz. Und die Frage: "wie kann man nach Ausch-
 witz noch philosophieren?" findet die Antwort: "Gar nicht, denn nach
 Auschwitz steht der kontemplativen Musse kein Platz mehr offen".

Aber Auschwitz ist zwar eine Folge, aber nicht die einzig
 moegliche Folge, des Umdrehns der platonischen Pyramide auf ihre Spit-
 ze. Denn es ist eine nachindustrielle Anthropologie vorstellbar, wel-
 che zwar im Rahmen der fuer uns unvermeidbaren platonischen verböleibt,
 aber doch das private, das oeffentliche und das beschauliche Leben, die
 vita privata, vita activa und vita contemplativa, anders strukturiert
 als es zugegebenermassen gegenwaertig der Fall ist. Der heutige Vor-
 trag ist dem Vorschlag einer solchen moeglichen Anthropologie gewidmet.

.....

Jede Stadt, die griechische Polis und die mittelalterliche
 der Zuenfte, die moderne Handels- und Gewerbestadt und die nachindus-
 trielle Stadt der HLM, Industrieparks und anderer Parks, ist, im Grun-
 de, ein Versuch, die Privatizitaet, das Eingekehrertsein, die Einsam-

keit des Menschen zu brechen. Denn zwar sind "natuerlicherweise" alle Menschen einsam, platonische Sklaven, aber nicht vollkommen einsam, voll kommen privat, vollkommen von allen Idee abgeschnitten. Auch der platonische Sklave weiss, (oder fuehlt, oder glaubt), dass er sterben wird, ist also von mindestens der Idee des Todes nicht abgeschnitten. Er dreht sich also nicht ganz so im Kreis wie ein Hund oder ein Grashalm. Dies zu behaupten ist nicht "Humanismus", sondern die Existenz der Staedte beweist dies: es sind Orte, an denen Menschen versuchen, trotz dem Wissen vom Tod, das heisst oeffentlich, gemeinsam, zu leben. Der Versuch misslingt zwar: alle Staedter sterben, und sie sterben einsam. Aber der Versuch hat doch jenes Surrogat der Unsterblichkeit, naemlich "Zivilisation", (Stadtleben), geschaffen. Das heisst: der platonischen Analyse zum Trotz ist auch im Sklaven eine Oeffnung zur Stadt, zum Publiken, zur Politik gegeben. Und damit, durch diesen oeffentlichen Raum hindurch, auch zur Kontemplation, zur Weisheit. Platon kommt uns gegenwaertig so "faschistisch" vor, weil er diese Oeffnung nicht zugibt.

Angenommen also, dass wir gegenwaertig alle Sklaven sind, dass niemand frei und niemand Philosoph ist, und dass die nachindustrielle Stadt ein verbessertes Konzentrationslager ist, an dem wir alle kollaborieren, ob wir nun arbeiten, konsumieren, Kunstwerke machen, oder wissenschaftliche Theorien herstellen. Angenommen sogar, dass jede Kontestation dieser Stadt nur dazu beitraegt, diese Stadt durch feedback zu staerken. Wir bleiben trotzdem grundsaeztlich fuer den oeffentlichen Raum, fuer die Freiheit, und dadurch fuer die Ideen, fuer die Weisheit, offen, denn wir bleiben grundsaeztlich, allen Ideologien zum Trotz, fuer den Tod offen. Der oeffentliche Raum ist also immer da, naemlich in uns, in unserer Oeffenheit zum Tode. Unsere Aufgabe ist demnach, diesen immer offenen oeffentlichen Raum aus uns hinaus in die Stadt zu projizieren. Das ist prinzipiell immer moeglich, wenn auch manchmal enorm schwierig, wie zum Beispiel in Auschwitz.

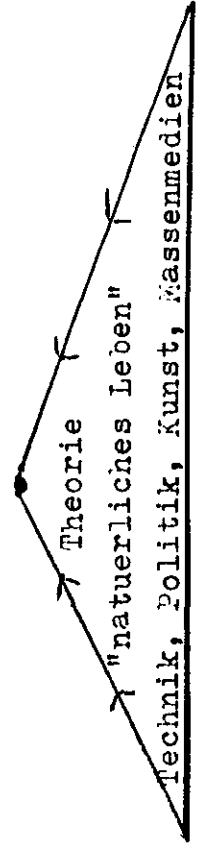
Paradoexerweise setzt eine solche Projektion voraus, dass wir zuerst einmal unsere Einsamkeit, unsere Privatizitaet, anerkennen. Denn nur weil wir einsam sind, wollen wir publizieren. Es setzt aber auch voraus, dass wir die Einsamkeit des anderen, den Tod im anderen, anerkennen, naemlich jenes, in Richtung dessen wir publizieren. Und das heisst, dass es unmoeglich ist, einen oeffentlichen Raum projizieren zu wollen, bevor die einzelnen Privatraeume nicht anerkannt wurden. Man kann nicht, wie es zum Beispiel in Brasilia geschah, zuerst den oeffentlichen Raum projizieren wollen, und dann, sozusagen mitten in ihm, die einzelnen privaten. Das ist zum Scheitern verurteilt, weil der private Raum der Ort ist, von wo aus der oeffentliche projiziert wird. Die nachmodernen Staedte sind nur von den Privatraeumen aus politisierbar, der Freiheit zu oeffnen.

Das ist paradox, denn es sieht wie gesagt ja so aus, als ob in der nachindustriellen Stadt ueberhaupt nur privater Raum bestuende. Wie also sollen wir bei dem Versuch, diese Stadt umzubauen, mit der Anerkennung dieser totalitaeren Privatizitaet beginnen? Tatsaechlich ist es aber selbostredend so, dass es sich bei der nachindustriellen Stadt um eine falsche Privatizitaet handelt. Dass diese Privatizitaet falsch ist, ist an der Architektur dieser Stadt auf den ersten Blick zu erkennen. Die einzelnen privaten Raume dort sind naemlich vom oeffentlichen Raum her entworfen worden. Der Einzelne bezieht dort einen privaten Raum der ihm von der oeffentlichen Hand zur Verfuegung gestellt wurde, und das selbst in jenen Faellen, in denen er "sein eigenes Heim" baute: auch dies ist irgendwie eingeplant gewesen. Das aber ist ein Umdrehn des existenziellen Verhaeltnisses zwischen oeffentlichem Raum und privatem: der Privatraum ist eine Konsequenz des oeffentlichen, anstatt der Ausgangspunkt fuer den oeffentlichen. Die totalitaere Privatizitaet unserer Staedte ist zweiter Ordnung: eine Funktion des Apparates. Man muss sich also um echte Privatizitaet bemuehen.

Aber, wie gesagt, echte Privatizitaet kann man nicht planen. Planifikation, Urbanisation, ist nur im oeffentlichen Raum moeglich. Und doch ist dieser hier erscheinende Widerspruch nur scheinbar. Denn Privatizitaet ist die Anerkennung der Einsamkeit des anderen, also das, was man in fruerehen, laengst ueberholten, Kontexten "Liebe" nannte. Liebe plant zwar nicht fuer den anderen, (das ist das Gegenteil von Liebe), aber sie besorgt sich um den anderen. Also muss man sich um den anderen besorgen, will man unsere Staedte echt privatisieren, bevor man daran geht, sie zu politisieren. Und wieder sind wir in einem Widerspruch befangen: wo anders als im oeffentlichen Raum kann man sich um den anderen besorgen? Die Antwort lautet selbostredend: man kann sich um ihn im eigenen Privatraum besorgen. Und das bedeutet: jeder muss sich zuerst einmal um seinen eigenen Privatraum besorgen, in welchem er ueberhaupt erst die Moeglichkeit hat, sich um andere zu besorgen. Oeffentliche Fuersorge ist verdaechtig, weil sie das Verhaeltnis zwischen den beiden Raeumen umdreht. Sie ist Totalitarismus.

Fuert also eine solche existenzielle Anthropologie zurueck zum liberalen Individualismus, "jeder fuer sich und Gott fuer alle", und zum Versuch, die nachindustrielle Stadt in die Industriestadt des 19. Jahrhunderts mit ihren Slums zurueckzuverwandeln? Sie fuehrt in eine entgegengesetzte Richtung. Denn die Sorge um den eigenen Privatraum innerhalb der nachindustriellen Stadt ist gerade nicht die Sorge des viktorianischen Kapitalisten: soviel wie moeglich aus dem oeffentlichen Raum in den privaten zu bringen. Es ist im Gegenteil die Sorge, sich den Apparat, diesen falschen oeffentlichen Raum, vom Leib zu halten.

Mit platonischer Terminologie laesst sich dieser Wandel der Funktion des Privattraums von der industriellen in die nachindustrielle Stadt so ausdruecken: fuer den mit Schaffungsmoral lebenden Viktorianer war der Privatraum der Ort, von dem aus er in den oeffentlichen ausbrechen wollte, um dort zu publizieren, das heisst: Werke schaffen. Und zugleich auch der Ort, auf den er sich nach getanem Werk mit dem erreichten Gewinn zurueckziehen wollte. Also war fuer den Viktorianer der Lebensrhythmus eine Dialektik zwischen dem oeffentlichen und dem Privatraum, und er pendelte zwischen beiden. Hingegen ist im gegenwaertigen Kontext das Abscheu vor dem falschen oeffentlichen Raum, dem Apparat und seinen in Wirklichkeit privaten, weil zyklischen Funktionen, das Motiv, einen echten Privatraum zu suchen. Und zwar, um einen Ort der Beschaulichkeit, der Theorie, des Suchens der Weisheit, zu haben. Also sucht man gegenwaertig einen Privatraum, welcher Rueckzug aus der falschen Oeffentlichkeit und Ausgangspunkt in das Reich der Ideen ermoeglicht. Dies kann mit folgender Restrukturation der platonischen Pyramide illustriert werden



Moeglicherweise wuerden einige an der Oekologie engagiertesich mit dieser so skizzierten Anthropologie einverstanden erklaeern.

wenn ich also hier vorschlage, beim Umbau der nachindustriellen Stadt mit der Sorge um den Privatraum zu beginnen, so meine ich einen funktionell anderen Privatraum als den der kapitalistischen Staedte, und darum eben nicht die Rueckkehr zur Stadt des vergangenen Jahrhunderts. Vielleicht lassen sich Ansaetze zu dem hier gemeinten Privatraum in den "résidences secondaires" Westeuropas, den "datschas" Osteuropas, und den "suburbia" Nordamerikas erkennen. Nur koennen die genannten Ansaetze nicht Orte der echten Muse, "Schulen", sein, solange wir an einer Anthropologie festhalten, fuer welche der Mensch ein Sklave ist, naemlich ein Arbeiter, der nicht Muse, sondern Konsum sucht.

Sollte sich aber, dank unserer Oeffnung zum Tod, eine neue Anthropologie herauskristallisieren, welche im Menschen ein Wesen sieht, welches versucht, dem Tod zum Trotz seinem Leben einen Sinn zu geben, dann laesst sich nicht einsehen, warum es nicht gelingen sollte, Privatraeume im hier gemeinten Sinn herzustellen, sozusagen aus dem falschen oeffentlichen Raum des Apparats herauszuschneiden. Dass eine solche neue Anthropologie zu daemnern beginnt, zeigen nicht nur philosophische Richtungen wie die Phaenomenologie, sondern auch Phaenome wie die religiösen und Hippieartigen Stroemungen vor allem in den Vereinigten Staaten. Nur muss dieses Herausschneiden des Privattraums aus dem des Apparates in seiner radikalen Neuheit richtig verstanden werden.

Die griechische Polis war ein oeffentlicher Ort, um den herum Privatraeume lagen, und aus dessen Mitte ein "heiliger Raum", ein "temenos", (Tempel), herausgeschnitten wurde. Dieser herausgeschnittene Raum diente der Betrachtung der Goetter, die als Statuen dargestellt waren, also der Theorie im archaischen Sinn dieses Wortes. Es ist daher kein Zufall, dass die ersten Schulen im klassischen Sinn in den Tempeln des Akademos und des Lykaios entstanden: es waren Orte der Muse, die aus dem oeffentlichen Raum herausgeschnitten waren. Die nachindustrielle Stadt ist ein falscher oeffentlicher Raum, naemlich ein Apparat, der wie der platonische Privatraum funktioniert, und dabei alle uebrigen Raeume verschlingt, also etwa eine Kueche, die sich den Markt platz und die Kirche einverleibt haette. Aus ihm echte Privatraeume herauszuschneiden hiesse, einer radikal neuen Art von Heiligkeit Raum oeffnen, nicht naemlich der Heiligkeit des Tempels und der Schule, sondern der dem Tempel und der Schule offenen Zelle. Die Fenster einen solchen Privattraums duerfen nicht den Blick auf den Apparat, aber auch nicht auf die sogenannte "Natur", erlauben, sondern auf das Reich der Modelle. Es gibt solche Fenster: die Fernsehschirme, nur muessten sie ganz anders als gegenwaertig funktionieren. Und die Tuer dieser Zelle duerften nicht in den Apparat, (die Fabrik, die Garage), sondern in den Dialog betreffs der geschauten Modelle fuehren. Es gibt solche Tueren: das Telefon und den Kabel, nur muessten sie ganz anders als gegenwaertig funktionieren. Man sieht also: das Herausschneiden solcher Privatraeume wuerde nicht nur Architekten und Medientechniker, Psychologen und Soziologen, sondern auch Philosophen und Priester interessieren.

Ein solches Durchloechern des Apparates dank fuer die Muse oeffener Privatraeume waere aber nur der erste Schritt zur Ueberwindung der totalitaeren Privatisierung und zum "neuen Menschen". Der zweite Schritt waere das Oeffnen eines echten oeffentlichen Raumes. Ein solcher Raum muesste aus den privaten hinausprojiziert werden. Solange es echte Privatraeume nicht gibt, ist es sinnlos, neue oeffentliche zu planen, denn jede Planung muss gegenwaertig, und darin hat Hannah Arendt recht, ein Projekt des Apparats sein. Aber man kann sich doch jetzt schon vorstellen, wie er aussehen muesste. Es waere eine Agora, ein Marktplatz, aber nicht wie der griechische, der dem Tausch von Guetern und Ideen diente. Gueter muessen nicht mehr getauscht werden: man kann das Herstellen und Verteilen der Gueter dem nunmehr durchloecherten Apparat getrost ueberlassen. Der neue Marktplatz wuerde ausschlusslich dem Austausch von Ideen, von "Publikationen des im Privaten ersehen" dienen. Zu einem solchen dialogischen Tausch ehemals privater, jetzt publizierter Ideen, ist aber einiges zu sagen:

Platon meint, dass der Tausch der Gueter auf dem Marktplatz

zwei Zwecken diene. Erstens stellte der Handwerker dabei den Tauschwert seines Werks fest, die "Norma", und zweitens stellte er dabei den immanenten Wert seines Werks dabei fest, naemlich wie weit es ihm gelungen ist, seine Idee ins Werk zu setzen. Daher ist fuer Platon der Guetertausch eine Normalisierung und eine Kunstkritik, also "Politik" im echten Sinne. Und was den Tausch von Ideen betrifft, so meinte Platon, es sei eine Methode, durch dialektische Provokation die vergessenen Ideen ans Licht des Tages zu locken. Darum meinte er, das Philosophen Koenige sein sollen: denn nur im Licht der Ideen kann man werten, normalisieren und kritisieren, also regieren, "steuern", "kybernein". Fuer ihn ist die Theorie die Basis des kybernetischen Marktes, der Polis.

Wir koennen, nach Kant und nach Husserl, seine Ansicht auf die Ideen nicht mehr teilen. Fuer uns sind sie nicht in seinem Sinn ewig, naemlich immer unveraenderlich gegeben. Sondern fuer uns sind Ideen von Menschen aus fruerehen Ideen und aus Erfahrung hergestellte Modelle, welche falsifiziert und von besseren Ideen ersetzt werden koennen. Auch fuer uns sind sie ewig, naemlich im Sinn von: leere Formen. Die Idee, dass es ein und eins zwei sind, hat nichts damit zu tun, ob sie morgens oder abends gefasst wird. Aber trotz dieser formalen Ewigkeit sind fuer uns die Ideen einem schoepferischen Prozess, also einer Technik, einer Kunst, entsprungen. Daher entstehen sie im Tausch auf dem Marktplatz. Der zu oeffnende oeffentliche Raum, in welchem Ideen getauscht werden, soll ein Ort sein, in dem privat gesehene Ideen dialogisch normalisiert werden sollen, um besseren Ideen zu weichen.

Dies haette eine radikale Neudefinition von Politik, Wissenschaft und Kunst zur Folge. Der neue Marktplatz, der aus den neuen Privatreumen hinausprojiziert worden waere, waere ein Ort, wo die Wissenschaft als eine der Kuenste, die Kunst als eine Art Wissenschaft, und beide als das Wesen der Politik erkannt werden koennten. Denn die Menschen, die dort ihre Ideen tauschen wuerden, waeren bemueht, neue Modelle zu schaffen, das heisst also zugleich neue Erkenntnis, neues Erlebnis und neue Werte als theoretische Formen. Der echte oeffentliche Raum, der dialogische Raum, waere, im Gegensatz zu den gegenwaertigen wissenschaftlichen, arististischen und politischen Dialogen, nicht spezialisiert, sondern dem Suchen nach dem Sinn eines Lebens zum Tod offen. Denn nicht Funktionaere des Apparates, sondern eine neue Art von Privatmenschen, wuerden dort publizieren. Daher haette dort jede gegenwaertige Katalogisation von Erkenntnis, Erlebnis und Wert, von Wissenschaft, Kunst und Politik, ihren Sinn verloren. Es waere ein echter "politischer Raum", im Sinn von: antispezialisierend, antiprivatisierend. Und zwar eben deshalb, weil er nicht auf einem pseudo-oeffentlichen Apparat, sondern auf echter Privatzeit fuessen wuerde. Daher ist dieser Raum auch nicht von Spezialisten, sondern von Privatmenschen im Dialog zu entwerfen.

Sollte nun auch dieser zweite Schritt beim Umbau der nachindustriellen Stadt gelungen sein, und sollte ein echter oeffentlicher Raum den Stadtbewohnern zur Verfuegung stehn, der Umbau waere damit noch nicht beendet. Denn jetzt erst hiesse es, der Stadt ein Zentrum, naemlich einen Ort der Weisheit im Platonischen Sinn, eine Schule, zu geben. Das naemlich waere der ganze Zweck des Umbaus gewesen: den modernen Satz "schola fundamentum vitae" umzudrehn in "vita fundamentum scholae", und damit dem Leben der Staedter einen Sinn zu geben. Auch hier ist es sinnlos, schon jetzt eine derartige Schule planen zu wollen, etwa der Krise des gegenwaertigen Schulsystems durch Schulrestrukturation schon jetzt begegnen zu wollen. Denn was vom oeffentlichen Raum gilt, gilt fuer die Schule noch staerker: solange wir in einer Anthropologie befangen sind, fuer welche der Mensch ein Produzent und ein Konsument ist, solange ist "Schule" fuer uns ein Ort des Trainings fuer Arbeit, und einer Theorie, die technisch angewandt werden muss, um sich zu beweisen. Wie gesagt, ist die gegenwaertige Krise der Schulen in ihrer Wurzel nicht methodisch, oder politisch, oder soziologisch, sondern eben anthropologisch zu fassen. Die Schulen sind in einer Krise, weil sie nicht, wie es ihnen in ihrem Wesen entspricht, der Weisheitssuche dienen.

Aber auch hier gibt es Ansatzpunkte, welche auf die Richtung weisen, die hier gemeint ist. Im Leben eines jeden von uns wird die jugendliche Schulzeit immer laenger. Die wachsende Komplexitaet des verfügbaren Wissens erfordert immer laenger werdende "Vorbildung", und die gegenwaertige Elite studiert bis in ihre Dreissigerjahre. Ausserdem erfordert der immer schnellere Fortschritt der Theorien und der Praktiken ein staendiges Rezyklieren der Spezialisten, welche daher im Lauf ihres sogenannten aktiven Lebens immer wieder zur Schulbank zu rueckkehren muessen, wenn sie nicht aus der Funktion im Apparat ausscheiden sollen. Schliesslich gibt es die fuer das hier Gemeinte bedeutende Tendenz der Pensionierten, in die Schule zurueckzukehren, um die Leere der vor ihnen gaehnenden Zeit mit neuen Informationen zu fuehlen. Kurz: es gibt Ansatzpunkte, die darauf deuten, dass die Schulzeit einen bedeutenden, wenn nicht den groessten Teil der Lebenszeit auszufuellen daran ist.

Selbstredend handelt es sich bei diesen Ansätzen nicht, oder noch nicht, um jene Schule als Ort der theoretischen Suche nach Weisheit, wie sie hier gemeint ist. Solange nicht eine neue Anthropologie durchbricht, fuer welche der Mensch in der Theorie und im Dialog mit anderen seinem Leben einen Sinn gibt, solange kann es eine solche Schule nicht geben. Und doch kann schon jetzt gesagt werden, worin sich eine derartige Schule von der gegenwaertigen unterscheiden wuerde. Im heutigen Vortrag koennen nur einige dieser Unterschiede zu Worte kommen.

Die Schule waere nicht ein Ort, an welchem diskursiv spezialisierte Informationsbrocken weitergegeben werden. Die Masse der Informationen, die gegenwaertig zur Verfuegung stehn, ist viel zu gross, um in individuellen Gedaechnissen gespeichert zu werden, selbst wenn diese Masse in Spezialitaeten geteilt wird. Eine solche Speicherung ist uebrigens nicht mehr noetig: wir verfuegen ueber kuenstliche Gedaechnisse, welche die verfuegbaren Informationen bereithalten koennen. Es ist daher dumm, Schueler zu schlechtern Konkurrenten von Computern machen zu wollen. Und auch die gegenwaertige diskursive Methode des Unterrichts hat ihre Funktion gegenwaertig verloren. Der Botschaften sendende Lehrer kann durch andere Sendungsarten vom Typ Fernseh, Kino und Video nicht nur ersetzt, sondern stark verbessert werden. Und zwar verbessert werden in doppelter Hinsicht. Einmal kann der Lernende die Botschaft in seinem Privatraum empfangen, ohne sich in die Schule begeben zu muessen. Zum zweiten verfuegen technische Sender ueber ein besseres, naemlich ein kybernetisch Gedaechnis.

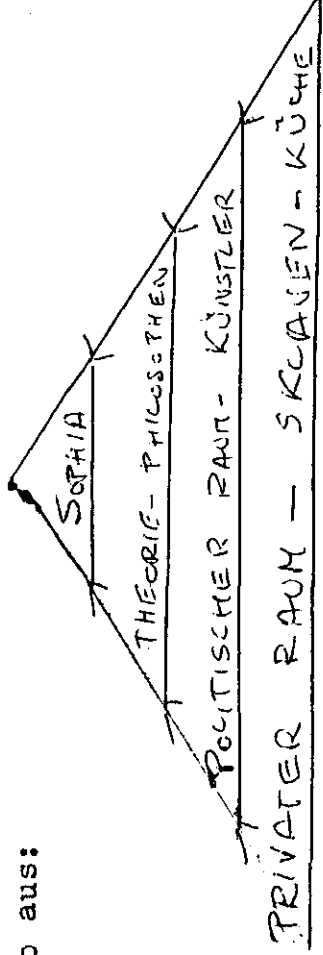
Die neue Schule waere ein Ort, an welchem theoretische Ueberlegungen dialogisch ausgefuehrt wuerden. Theoretische Ueberlegungen in jenem formalen Sinn, in dem es sich bei der Theorie nicht um Informationen, um Inhalte, sondern um Formen handelt. Solche Theorien sind schon ueberall im Ausbau. Nicht nur die logischen und die mathematischen, sondern auch solche vom Typ "Theorie des Spiels, der Information, der Entscheidung, Kybernetik". All dies sind Theorien im Sinn von Analysen von Systemen, also von jenen Informationen, welche in kuenstlichen Gedaechnissen gespeichert werden. Schueler solcher Schulen waeren nicht Konkurrenten von Computern, sondern ihre Programmatoeren. Es ist charakteristisch fuer die Gegenwart, dass diese formalen, "platonischen", Theorien in der gegenwaertigen Schulstruktur keinen Rechten Platz finden. Und die neue Schule waere dialogisch, also eine Fortsetzung aus dem Marktplatz in die reine Theorie, weil sie der Sammelplatz und der Fokus fuer die dialogisch im Marktplatz erarbeiteten Ideen waere. Eine kontemplative Ueberholung der Politik also.

Aus dieser Schilderung ist klar, dass das Bauen einer solchen neuen Schule nicht die Aufgabe nur von Architekten und Paedagogen, sondern aller am Marktplatz Beteiligten, aller publizierenden Privatmenschen waere. Und sie waere die hoechste Aufgabe der Stadt ueberhaupt, denn das Leben aller Staedter haette zum Ziel, am Dialog in der Schule, am Dialog betreffs der reinen Formen teilzunehmen. Alles uebrige waere nur Vorbereitung. Kurz: die Schule waere sokratisch, aber in einem nachindustriellen, wenn man will: phaenomenologisch-strukturalen Sinn dieses Wortes. Aber trotzdem sokratisch: im vollen religioesen Sinn des Sokrates.

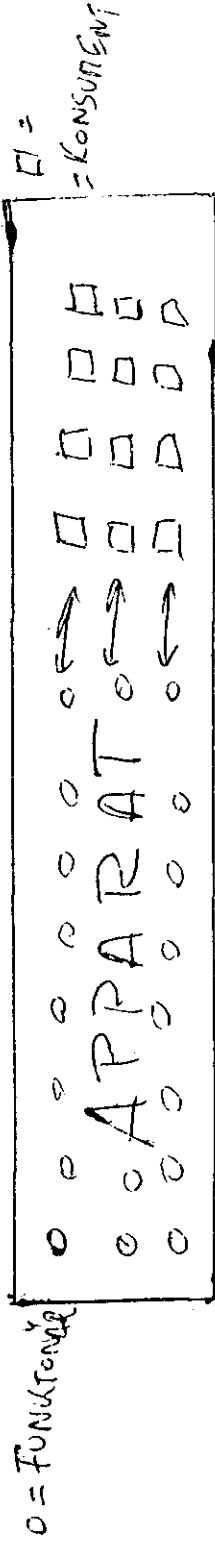
.....

Der in diesem Vortrag gemeinte Prozess der Verschiebung des Verhältnisses zwischen privatem und öffentlichem Raum unter dem Impact der Industrialisation und der nachindustriellen Stadt ist mit drei Skizzen illustrierbar.

Die utopische Stadt Platons, so wie sie von Hannah Arendt analysiert wird, und so wie sie sich im Mittelalter verwirklicht hat, sieht so aus:

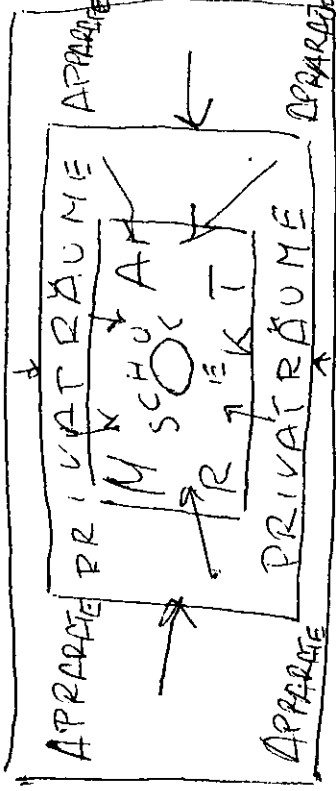


Die gegenwärtige nachindustrielle Stadt sieht, laut der Analyse Hannah Arendts, so aus:



Die hier vorgeschlagene utopische Stadt der Zukunft sieht

so aus:



Hoffentlich wird es uns im folgenden Dialog gelingen, das im Vortrag gemeinte zu korrigieren und zu vertiefen.