

Herausgegeben von

Elisabeth Blum

Jesko Fezer

Günther Fischer

Angelika Schnell

Nikolai Roskamm

Die unbesetzte Stadt

**Postfundamentalistisches Denken
und das urbanistische Feld**

Die Reihe Bauwelt Fundamente wurde von Ulrich
Conrads 1963 gegründet und seit Anfang der 1980er-
Jahre gemeinsam mit Peter Neitzke herausgegeben.
Verantwortlicher Herausgeber für diesen Band:
Jesko Fezer

Gestaltung der Reihe seit 2017: Matthias Görlich

Vordere Umschlagseite: Hichem Dahes für Balsamine
Theater, Brüssel 2012

Hintere Umschlagseite: Nikolai Roskamm, Berlin 2013

Library of Congress Cataloging-in-Publication data
A CIP catalog record for this book has been applied for at
the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publi-
kation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch
begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung,
des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbil-
dungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfil-
mung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und
der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben,
auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.
Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen die-
ses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der
gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes
in der jeweils geltenden Fassung zulässig.
Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhand-
lungen unterliegen den Strafbestimmungen des
Urheberrechts.

Dieses Buch ist auch als E-Book (ISBN 978-3-0356-
1077-2) und E-PUB (ISBN 978-3-0356-1075-8)
erschienen.

Der Vertrieb über den Buchhandel erfolgt ausschließlich
über den Birkhäuser Verlag.

© 2017 Birkhäuser Verlag GmbH, Basel, Postfach 44,
4009 Basel, Schweiz, ein Unternehmen von Walter de
Gruyter GmbH, Berlin/Boston;
und Bauverlag BV GmbH, Gütersloh, Berlin

bau | | verlag

Gedruckt auf säurefreiem Papier, hergestellt aus chlorfrei
gebleichtem Zellstoff. TCF ∞

Printed in Germany
ISBN 978-3-0356-1215-8

9 8 7 6 5 4 3 2 1
www.birkhauser.com

Inhalt

	Ein unbesetzter und unbesetzbarer Ort	7
1	Die Suche nach dem Grund	27
1.1	Materialismus und Determinismus	28
1.2	Wahrheitsproduktionen	48
1.3	Stadt, Land, Gegensatz	63
2	Das Ganze und der Rest	87
2.1	Notwendiger Determinismus und das Objekt x	88
2.2	<i>Condition urbaine</i>	108
2.3	Das Recht auf Stadt	126
3	Postfundamentalistische Fundamente.....	155
3.1	Planung und Theorie: <i>agon</i>	156
3.2	Raum und Außen: Antagonismus (I)	175
3.3	Masse und Lumpen: Antagonismus (II)	185
3.4	Die Notwendigkeit der Kontingenz	211
4	Zur Genealogie des Urbanismus	237
4.1	Ursprung, Herkunft und Entstehung	238
4.2	Biopolitik und urbane Pathologien	260
4.3	Kritische Stadtforschung	279
4.4	Planetarische Urbanisierung	308

5	Dinge und Gespenster	331
5.1	Heimsuchungen	332
5.2	Die Stadt der Dinge	353
5.3	Verdichtungen	374
	Dank	393
	Bibliografie	394

Ein unbesetzter und unbesetzbarer Ort

In *La Révolution urbaine*, einem Gründungstext der kritischen Stadtforschung, bezeichnet Henri Lefebvre Stadt als einen „Pseudobegriff“, der „keinem gesellschaftlichen Objekt“ mehr entspricht (1990, 65). Mitte der 1980er-Jahre stellt Jürgen Habermas in seinem Aufsatz „Moderne und postmoderne Architektur“ die Frage, ob der Begriff der Stadt nicht überholt sei, da er nicht mehr Schritt halte mit dem steten Wandel der urbanen Lebensform (1985, 24). Etwa zur gleichen Zeit spricht der Stadtsoziologe Peter Saunders von der „soziologischen Irrelevanz“ von Stadt und deren traditionellen Bestimmungsfaktoren (1987, 17; ähnlich auch Häußermann/Siebel 1978). Der Planungstheoretiker John Friedmann formuliert Anfang des Jahrtausends kurz und bündig: „The city is dead“ (2002, XI). Ganz aktuell schreiben Neil Brenner und Christian Schmid – zwei exponierte Vertreter der *critical urban studies* – in einem programmatischen Text über ihre Theorie der planetarischen Urbanisierung: „The category of the ‚city‘ has today become obsolete as an analytical social science tool“ (2014, 162).

Gegenstand meines Textes ist genau diese nutzlose Abteilung, dieser unbrauchbare und überkommene Begriff der Stadt.

Mein Ansatz basiert auf folgender Überlegung: Einerseits scheinen die Diagnosen von Lefebvre, Habermas, Saunders, Friedmann, Brenner und Schmid durchaus überzeugend zu sein: Stadt ist wirklich ein unscharfes, überholtes, irrelevantes und häufig erschreckend inhaltsleeres Konzept. Andererseits ist es aber keine brauchbare Option, nicht mehr von Stadt zu reden und den Begriff einfach aufzugeben. Und zwar schon deshalb nicht, weil Stadt in den vielen Debatten allgegenwärtig ist: als Lebensstil, als Utopie, als Schreckensvision, als Unternehmen, als materielle Wirklichkeit (was auch immer das sein mag). Mein Vorschlag ist es deshalb, Begriffsarbeit zu leisten. Was ich machen möchte, ist, das begriffliche Konzept von Stadt zu untersuchen und herauszufordern. Aus diesem Grunde fokussiere ich nicht auf die empirischen, direkt beobachtbaren Phänomene des Urbanen, sondern wende mich den in den Abhandlungen und Narrativen des Urbanismus aufgehobenen Ablagerungen zu. Mir geht es weniger um die sozialwissenschaftliche Vorderansicht der Stadt – ihre zähl- und messbaren Beschaffenheiten, ihre Statistiken, ihre Ranglisten –, sondern vielmehr um die „unansehnliche gesellschaftstheoretische

Rückseite“ (Marchart 2013, 362) des Begriffs – wohl wissend, dass diese Vorder- und jene Rückseite unmittel- wie untrennbar miteinander verbunden sind. Meine These von der unbesetzten Stadt hat zum Ziel, den Stadtbegriff von der sozialwissenschaftlichen auf eine sozialtheoretische Ebene zu verschieben, von der Ebene des Sozialen, Empirischen und Partikularen auf die Ebene des Politischen, Theoretischen und Totalen. Mein Anliegen ist es, den mit der Stadt und dem Städtischen assoziierten Wissensbereich einer gesellschaftstheoretischen (sozialphilosophischen, sozialontologischen) Untersuchung zu unterziehen, die Gründungen und Begründungen des urbanistischen Feldes aufzusuchen, die Bedingungen und Bedingtheiten einer kritischen Theorie der Stadt kenntlich zu machen und schließlich – durch das Kenntlichmachen – die Erneuerung einer solchen Theorie anzudenken.

Was ist die Ausgangslage, was der Kontext, wie lässt sich der Diskurs beschreiben, in den ich mit meinem Text interveniere? Auf der einen Seite ist da das Narrativ von der guten und erfolgreichen Stadt, welches heute die Debatten der Stadtpolitik und der orthodoxen Stadtwissenschaften dominiert. Stadt, so verkündet etwa Edward Glaeser in seinem Bestseller *Triumph of the City* (2011), macht reicher, grüner, gesünder, smarter und glücklicher.¹ Im Einleitungstext zur „Vision der ‚Frauenhofer Morgenstadt‘“, einem Forschungsverbund aus Industrie und Wissenschaft, wird postuliert, dass „unsere Städte als zentrale Räume in unserer Gesellschaft“ auf dem „Weg in die Zukunft“ die entscheidende Rolle spielen.² Eine Vielzahl von Beiträgen aus dem Umfeld eines solchen neo-positivistischen Urbanismus erzählen einleitend die Geschichte, dass seit Kurzem mehr als die Hälfte der Erdbevölkerung in Städten lebt und dass bis zu einem bestimmten Zeitpunkt irgendeine weitere Prozentmarke überschritten sein wird. Aus diesen Zahlenwerten wird die Relevanz von Stadt abgeleitet, um dann eine meist technikzentrierte Problemlösungsperspektive anzubieten. Die „Stadt der Zukunft“, so formuliert es eine Projektausschreibung mit dem gleichen Namen, wird bestimmt durch „neue Technologien, technologische (Teil-)Systeme, urbane Services und Dienstleistungen“ und zeichnet sich aus durch „höchste Ressourceneffizienz“ gepaart mit „hoher Attraktivität für Bewohner und Wirtschaft“.³ Stadt ist/soll sein (eine Unterscheidung, die in diesem Umfeld kaum mehr gemacht wird): nachhaltig,

innovativ und resilient. Solch ein Ansatz blickt positiv gestimmt nach vorne, identifiziert immer Chancen und niemals Probleme, erzählt Stadt und das Urbane am liebsten mit Zahlen, ist geradezu vernarrt in das Erstellen von Rankings (die lebenswertesten Städte, die Städte mit dem günstigsten Investitionsklima etc.), setzt Wettbewerbsfähigkeit und Standortfaktoren als Grundpfeiler und vertraut auf das kreative Individuum, das im Streben nach dem eigenen Glück unvermittelt und unvermeidlich auch Stadt gestaltet.⁴

Auf der anderen Seite steht die kritische Stadtforschung mit ihren Analysen (vgl. Belina/Naumann/Strüver 2014, Brenner/Marcuse/Mayer 2012, Parker 2011, Peck 2010, Brenner 2009). Hier wird das gerade skizzierte triumphale Stadtkonzept mit der These der neoliberalen Stadt umschrieben und kritisiert. Die Stadtpolitik in der neoliberalen Stadt, so lautet die Diagnose in den *critical urban studies*, besteht vor allem darin, optimale Rahmenbedingungen für den Markt zu schaffen, anstatt – wie im Urbanismus vielleicht früher einmal – soziale Ungleichheiten mindern oder gar abschaffen zu wollen. Tatsächlich ist in den neoliberalen Stadtkonzepten der freie Wettbewerb zum unhinterfragten und unhinterfragbaren Mythos, zu einer Notwendigkeit erhoben, zu der es keine Alternative gibt. Viele Diskurse in der städtischen Verwaltung, Politik und in den Stadtwissenschaften haben sich in den letzten Jahrzehnten einem solchen Denken verschrieben (die These, dass es auch andere Zeiten gegeben hat, wird in meinem Text ebenfalls thematisiert). Produkte wie das *new public management*, in dem kommunale Stadtpolitik und urbane Infrastrukturen wirtschaftlich „optimiert“ werden (vgl. Lebuhn 2008, 80 f.), sind genauso Bestandteil der neoliberalen Stadt wie die Vergabe von städtischen Liegenschaften nach ausschließlich finanziellen Gesichtspunkten, die Privatisierung von öffentlichen Gütern und Strukturen (einem der Hauptbetätigungsfelder städtischer Politik seit den 1990er-Jahren) oder die Neubestimmung von Lehrinhalten in den urbanen Wissenschaften in Richtung Stadtmarketing und Stadtmanagement. Dabei ist ein ökonomisierter Ansatz so tief in die Denkweisen und in den Sprachgebrauch eingesickert – nicht selten über Diskurse wie dem der kreativen Stadt und der nachhaltigen Stadt –, dass aktuelle Beiträge auf dem urbanistischen Feld oftmals durchtränkt sind von einer Sprache, die den Geist des Marktes und des Wettbewerbs atmet und

reproduziert. Der neuste Studiengang der Erasmus Universität Rotterdam etwa wirbt mit dem Slogan (oder heißt er gar so?): „Manage your city, master your future.“⁵ Auch das ist die neoliberale Stadt.

Neben der neoliberalen Stadt ist in der kritischen Stadtforschung seit einiger Zeit ein zweites Erklärungsangebot anzutreffen: die These von der postpolitischen Stadt. Damit wird auf das Feld der politischen Theorie und der politischen Philosophie sowie auf die dort vielfach zentral gesetzte Unterscheidung zwischen „dem Politischen“ und „der Politik“ verwiesen – einer Unterscheidung, die im weiteren Verlauf meines Textes immer wieder eine Rolle spielen wird. Das Politische wird hier als eine ontologische Kategorie verstanden, die mit Begriffen wie Dislokation, Störung und Widerstand assoziiert wird. Zur Seite gestellt wird diesem Politischen die Politik: der eigentliche Politikapparat und seine Realpolitik (etwa die Bundes-, Landes- und Kommunalpolitik, die politischen Parteien etc.). Das Postpolitische – ein Begriff, der von Slavoj Žižek in Anlehnung an Jacques Rancière in die Diskussion eingeführt worden ist – bezeichnet eine Politik, der das Politische abhandengekommen ist. Und zwar deshalb abhandengekommen, weil sie in einem befriedeten Raum unter dem Dach eines allgemein akzeptierten Kompromisses betrieben wird und grundsätzliche Alternativen nicht mehr in Betracht zieht (vgl. Michel/Roskamm 2013).

In einigen aktuellen Beiträgen der kritischen Stadtforschung werden die Thesen der neoliberalen und der postpolitischen Stadt zusammengeführt. Ergebnis einer solchen Synthese ist die Diagnose, dass die neoliberale Stadt selbst die postpolitische Stadt ist. Der Glaube an Marktkräfte und Wettbewerb, so wird dieses Postulat begründet, ist in den Diskursen der neoliberalen Stadt so dominant geworden, dass stadtpolitische Entscheidungen nur noch innerhalb des mit einer solchen Absolut-Setzung geschaffenen Raums vorstellbar sind (aus dem das Politische ausgeschlossen ist). Dadurch wird der urbane postpolitische Modus ausgelöst. Ein solcher Zustand, so die Analyse, ist in der heutigen spätkapitalistischen postfordistischen Epoche zur immanenten Logik der Stadt geworden (vgl. Swyngedouw 2013). Im Kontext dieser Debatten der kritischen Stadtforschung verorte ich meinen Ansatz von der unbesetzten Stadt. Die These vom Zusammenfallen der neoliberalen und der

postpolitischen Stadt bestimmt dabei den Punkt, von dem aus ich mit meinen Überlegungen starten möchte – mein eigenes Feld ist das des gegenwärtigen kritischen Urbanismus. *Ausgehen* ist allerdings auch eine Form von „Fortbewegen“, und das bedeutet in meinem Fall, dass ich auf dem urbanistischen Feld (und auch auf dem Feld der kritischen Stadtforschung) nicht stehen bleibe, sondern mich von ihm entferne. Und zwar zum einen deshalb, weil es jene Felder selbst sind, die ich beobachten möchte, und das Beobachten von außen, jenseits der eingefahrenen Forschungsgleise möglicherweise besser gelingen mag. Zum anderen ist ein Fortbewegen vom Ausgangspunkt jedoch notwendig, weil die neoliberale Stadt und ihre Kritik eine Gemeinsamkeit haben: Beide verwenden denselben Stadtbegriff. Urbanismus und kritische Stadtforschung, so lautet meine These, bewegen sich nicht nur auf dem gleichen Feld, sie verhandeln auch die gleichen Kategorien. In beiden Fällen wird – explizit oder implizit – auf einen Begriff der Stadt zurückgegriffen, mit dem das Urbane als empirisch bestimmte, quantitativ zugängliche und partikulare Entität definiert ist, als baulich-räumliches Substrat des Sozialen, Materiellen und Ökonomischen. Ein solcher Stadtbegriff ist in der neoliberalen Stadtpolitik und Stadtplanung ebenso wie in der kritischen Stadtforschung zu Hause. Aus diesem Grunde ist der empirische sozialwissenschaftliche Stadtbegriff, wenn er im Kontext der kritischen Stadtforschung verwendet wird, aus meiner Sicht auch nur begrenzt fähig, dem neoliberalen Denken etwas Eigenes entgegenzusetzen. Was ich daher mit meinem Text vorschlagen möchte, ist, den Stadtbegriff und seinen Kontext (das urbanistische Feld) zum Objekt einer sozialtheoretischen Untersuchung zu bestimmen, um beides (Objekt und Feld) widerstandsfähiger gegen die neoliberalen Vereinnahmungsversuche zu machen.

In den empirischen Stadtwissenschaften (sowohl in den orthodoxen als auch in den explizit kritischen) ist ein solcher Ansatz nicht unbedingt beliebt. Dort werden gesellschaftstheoretische Interventionen meist als überflüssig, häufig auch als lästig und störend angesehen – eine Analyse, die vermutlich zumindest in Teilen nicht ganz falsch ist: Wirklich besteht das Ziel einer sozialtheoretischen Kritik darin, den sozialwissenschaftlichen Regelbetrieb zu hinterfragen und herauszufordern (ihn also zu stören und ihm lästig zu

werden), und zwar nicht zuletzt mit Bezug auf dessen empirische Schwerpunktsetzung. In den Diskussionen zwischen der kritischen Stadtforschung und der Urban-Assemblage-Forschung lässt sich diese Konfrontation aktuell gut studieren.⁶ Als Verteidigung gegen solche und andere philosophierenden Störmanöver wird gerne vorgebracht, dass die Sozialwissenschaften sich doch schon seit Langem und vollkommen bewusst von jeglicher Art eines metaphysischen Denkens verabschiedet hätten und daher wenig Sinn und Nutzen in sozialtheoretischen Spekulationen sähen. Dieses Argument verschweigt allerdings, dass *jeder* Ansatz (sei er theoretisch oder empirisch) auf einer Weltanschauung (Philosophie, Ideologie, Ontologie) beruht, auch dann, wenn sie (was meistens der Fall ist) nicht zum Thema gemacht wird. Noch ein Stückchen weitergedreht lautet die Überlegung, dass gerade die empirisch fundierten Wissenschaften die Verdrängung der eigenen Grundierung (der zugrunde liegenden Ontologie/Ideologie) zu ihrer Gründungsvoraussetzung haben.

Dieses Argument führt zum postfundamentalistischen Denken und damit zur Kernüberlegung meines Textes. Allgemein gesprochen steht der Postfundamentalismus für die Auffassung, dass letzte Gründe in letzter Instanz nicht möglich sind. Die Prämisse eines solchen Ansatzes ist, dass es kein Fundament gibt, auf dem alles andere aufbaut: keinen Gott, kein biologisches Gesetz oder genetischen Code, keinen Markt und auch keine Produktionsverhältnisse, die den Lauf der Dinge notwendig bestimmen. Postfundamentalismus behauptet nicht, dass sich alle Gründe in Luft auflösen, sondern dass sie zu Abgründen mutieren, die permanent bedrängt werden von einer „Dimension der Abwesenheit und Kontingenz“ (Laclau 2012, 119). Aus diesem Grunde gibt es auch im postfundamentalistischen Denken ein Narrativ vom Lauf der Geschichte. Der Lauf der Geschichte wird, so lautet die These, von kontingenten und konflikthaften Kräften bestimmt. Kontingent bedeutet, dass alle sozialen Dinge und Abläufe grundsätzlich auch anders sein könnten, dass nichts aus sich heraus und von vornherein (vor)bestimmt ist. Eine solche Kontingenzbekauptung reproduziert wiederum die These von dem Nicht-Vorhandensein von Letztbegründungen. Deshalb, weil sie grundsätzlich kontingent sind, sind alle sozialen Abläufe auch konflikthaft. Da alles und jedes

auch anders sein könnte, gibt es Alternativen. Um die Geltungsmacht dieser Alternativen wird gestritten. Wäre etwas aus sich selbst heraus geltend, müsste ja nicht mehr um seine Geltung gerungen werden. Damit öffnet die Kontingenzthese gleichzeitig das Feld des Konflikts.

Postfundamentalismus ist eine Herangehensweise, die – zumindest in Bruchstücken und Ansätzen – in vielen (auch klassischen) Sozialtheorien aufgespürt und nachgewiesen werden kann. Systematische Ausführungen von postfundamentalistischen Ansätzen finden sich in der politischen Philosophie etwa bei Claude Lefort, Ernesto Laclau, Michel Foucault oder Jacques Derrida. Zu einer kompletten Theorie ausgearbeitet worden ist der Postfundamentalismus von Oliver Marchart in *Die politische Differenz* (2010a) und *Das unmögliche Objekt der Gesellschaft* (2013). Auf dieser Ausarbeitung baut meine Idee auf, einen postfundamentalistischen Begriff der Stadt zu entfalten. Dabei ist Stadt für mich nicht nur begrifflicher Zielpunkt, sondern auch ein Distinktionsmerkmal zu den vorliegenden postfundamentalistischen Studien über den Begriff der Gesellschaft.⁷ Dennoch ist mein Versuch, dem partikularen Stadtbegriff seine universelle Bedeutung zurückzugeben – Laclau bezeichnet so ein Vorhaben als „radical investment“ (2005, 110) – auch eine „parasitäre Intervention“ (Stäheli 2000a, 72, und Marchart 2013, 48), da die von mir beabsichtigte sozialtheoretische Aufladung der Stadt unmittelbar an der postfundamentalistischen Gesellschaftstheorie andockt. Parasitär zu sein, ist jedoch ohnehin ein Merkmal von Ansätzen „poststrukturalistischer Sozialwissenschaften“ (Moebius/Reckwitz 2008), einem Feld, auf dem mein Text ebenfalls verortet werden kann.⁸ Zudem ist die von mir vorgenommene Erweiterung – nämlich von der Gesellschaft zur Stadt – nicht nur ein nebensächliches Anliegen, sondern die zentrale Aufgabe, bei der es – bezogen auf Stadt – um die immer unerlässliche „kritische Arbeit“ geht, ein „Wort von einem Begriff zu unterscheiden“ (Althusser 2011, 43).

Die Argumente für meinen Ansatz – also eine postfundamentalistische Theorie nicht des Sozialen, sondern der Stadt zu versuchen – lauten im Detail, dass das Konzept der Stadt erstens älter ist als das Konzept der Gesellschaft (und dass dieses Ältersein in der Lage ist, der postfundamentalistischen Überlegung weitere Facetten abzugewinnen); dass zweitens beide – „Stadt“

ebenso wie Gesellschaft – zwar gemeinsam vom sozialwissenschaftlichen Objektivismus zu stabilen und steuerbaren Dingen gemacht wurden, diese dinghaften Wesen im Konzept der Stadt jedoch deutlicher greifbar sind; und dass schließlich drittens auch die Verbindung zum Denken des Politischen für den Begriff der Stadt (*polis*) nicht nur anders (als beim Sozialen), sondern unmittelbarer und direkter herstellbar ist. Mit diesen Unterscheidungen soll es möglich werden, eine postfundamentalistische Theorie der Stadt als eigenständigen Beitrag zu entwickeln, der die bestehenden Ansätze des Postfundamentalismus ergänzen, schärfen und bereichern kann.

Voraussetzung für meinen Theorieentwurf ist es dabei erstens, sich die Mechanismen von Fundamenten und Gründen bewusst zu machen. Die vorgeschlagene Verabschiedung von Letztbegründungen bedeutet nämlich nicht, dass es im postfundamentalistischen Denken *gar keine* Gründe gibt. „Ohne jeglichen Grund“ wäre nicht anders als „beliebig“. Es ist daher nicht nur so, dass das postfundamentalistische Denken die Suche nach dem Grund nicht aufgibt, genau diese Suche wird sogar der eigentliche Kern der gesamten Unternehmung. Zweitens ist das postfundamentalistische Fundament manipuliert. Es ist ein vorsätzlich paradox gestaltetes Fundament, ein Fundament, das mit voller Absicht instabil konstruiert ist (Marchart wählt die Metapher eines Mobiles). Ein solch schwankendes Fundament ist etwas ganz anderes als die stabilen und festen Fundamente, die die positiven Wissenschaften für ihre Theorien anstreben. Möglicherweise ist es aber gerade die schwankende Konstruktion, die dem postfundamentalistischen Fundament einen Halt auf dem ebenfalls schwankenden Grund zu geben verspricht (jedes Fundament steht auf einem Grund). Auch jener Grund des Fundaments (vgl. Marchart 2002) – darin besteht die dritte Eigenschaft – ist eine merkwürdige Instanz. Laclau nennt ihn das „konstitutive Außen“, Marchart schlicht „Antagonismus“. Diese schwer greifbare Kategorie lässt sich am besten beschreiben mit den Kräften, die am Grunde des Sozialen wie des Städtischen wirken, nämlich Kontingenz und Konflikt, den beiden „gleichursprünglichen“ Elementarteilchen des Antagonismus. Schließlich werden viertens sowohl das Fundament als auch der sonderbare Boden, auf dem es steht, heimgesucht: von Geistern und Gespenstern, von anwesenden Abwesenheiten und wirksamen

Unwirksamkeiten. Meine postfundament/strukturalistisch gegründete Theorie der Stadt macht es sich zur Aufgabe, diese Gestalten auf dem urbanistischen Feld aufzusuchen und kenntlich zu machen.



Die These von der unbesetzten Stadt beruht nicht zuletzt auf der Diagnose, dass der Stadtbegriff derzeit (heutzutage) weitgehend unbesetzt ist. Eines der Hauptanliegen meines gesamten Textes ist es, das stetige Chargieren zwischen Besetzungen und Unbesetztheiten in unterschiedlichen philosophischen, sozialwissenschaftlichen und urbanistischen Praxen zu beobachten und zu diskutieren. Lange, so meine These, wurde es versäumt, an einem Begriff der Stadt zu arbeiten (*begrifflich* daran zu arbeiten). Diese Behauptung möchte ich mit drei Beobachtungen unterlegen.

Die erste Beobachtung besteht darin: In der politischen Philosophie – also der Disziplin, die für das Arbeiten an Begriffen zuständig ist – ist der Begriff der Stadt aktuell kaum mehr ein zentrales Thema. Das urbanistische Feld wird in den philosophischen/theoretischen Disziplinen heute eher gemieden, es liegt (philosophisch) weitgehend brach. In früheren Zeiten dagegen ist Stadt zweifellos ein Begriff der politischen Philosophie gewesen. Schon vom Wortstamm sind Stadt (*polis*), Staat (*politeia*) und Politik (*politike*) miteinander verbunden und daher auch stets zusammen gedacht worden. Als Politik wurden in der antiken Philosophie jene Gegenstände, Handlungen und Fragestellungen bezeichnet, die die *polis* betreffen. Plato und seine Kollegen haben „die Figuren des Städtebauers“ stets ganz „in den Mittelpunkt ihrer politischen Philosophie“ gestellt (Arendt 1967, 188). In Platos *Politeia* ist die *polis* das zentrale Thema des gesamten Dialogs – und zwar tatsächlich weniger in ihrer konkreten materiellen oder geografischen Ausformung, sondern als konzeptioneller Gegenstand. So berichtet Glaukon – einer der Gesprächspartner von Sokrates –, dass die Stadt „nur in unseren Reden besteht“. Und Sokrates bestätigt, sie sei „im Himmel als Musterbild für den aufgestellt, der es sehen will und der sein Leben nach dem einrichten will, was er da sieht“ (2000, Neuntes Buch, 803). Die Stadt, dieser „unzugängliche und schattige Ort“ (2000, Viertes Buch, 329), ist in der griechischen Philosophie vor allem das theoretische Feld, auf dem das

Politische verborgen ist und gesucht werden muss. Auch bei Aristoteles wird die *polis* zusammen mit „den höchsten Zielen“ und gemeinsam mit dem Wesen der Politik gedacht (2012, 7.8.1328a35). Er macht die Stadt zum Projekt und definiert die *polis* als eine Gemeinschaft, die besteht, um das gute Leben und das Glück des Menschen zu suchen. Sie gründet sich nicht nur, um „reaktiv etwaigen Rechtsbrüchen zu begegnen oder die Möglichkeit des Tauschs und Austauschs zu sichern“, zur *polis* ist vielmehr ein „Vorhaben erforderlich, dessen Ende und Zweck in der Einrichtung einer Gemeinschaft des guten Lebens“ besteht (Derrida 2000, 268). Genau diese Eigenschaften der Stadt – Ort und Projekt für das gute Leben zu sein – sind die philosophischen Grundlegungen des Stadtbegriffs in der Antike.

In der Neuzeit ist die zentrale Position der Stadt im philosophischen Denken aber offensichtlich verloren gegangen. Schlägt man ein neueres Lexikon mit Grundbegriffen der politischen Theorie/Philosophie auf, wird man den Begriff der Stadt darin kaum finden. Die weitgehende Verabschiedung der Stadt aus der Philosophie hat eine Vielzahl von Gründen. Einer der wichtigsten ist vermutlich, dass dort, wo die klassische positive Metaphysik grundlegend hinterfragt worden ist (etwa bei Nietzsche und Heidegger), die Stadt und das Städtische keine große Rolle spielen. Wahrheit, Sein, Raum und Zeit, Moral – das sind die großen Themen der Philosophie in der Moderne. Die Stadt kommt nur noch am Rande vor.⁹ Tatsache ist jedenfalls, dass in der zeitgenössischen politischen Philosophie Stadt weit davon entfernt ist, ein *politischer* Begriff zu sein. Sie ist – das macht einen politischen Begriff aus – nicht mehr Gegenstand eines permanenten Kampfes um die Hoheit, ihn zu bestimmen, eines Kampfes um die „Aneignung von Wörtern“ (Rancière 2012, 92). Ein Begriff, der in die zweite Reihe abgetaucht ist, bleibt unbesetzt: unbesetzt von einer aktuellen Debatte, die sich um seinen Gehalt streitet.

Nicht nur in der Philosophie, so lautet meine zweite Beobachtung, auch in den Sozialwissenschaften wird ein aktuelles begriffliches Konzept von Stadt derzeit eher selten verhandelt. Sozialwissenschaftliche Stadtdisziplinen wie die Stadtsoziologie, die Stadtgeografie oder die Stadtethnologie konstituieren sich zwar über den Gegenstand Stadt, explizite Debatten über die begriffliche Ausgestaltung dieses Objekts sind jedoch in diesem Umfeld heute

ebenfalls wenig verbreitet. Wenn über Stadt als Begriff gesprochen wird, wird meist auf die Klassiker der Sozialtheorie verwiesen: auf Emile Durkheim und seine morphologischen Kausalkonstruktionen; auf Georg Simmel und dessen sozialpsychologische Annäherung; auf Max Weber, von dem vor allem seine Definition von Stadt als Marktplatz in Erinnerung geblieben ist.¹⁰ Die Synthese dieser klassischen Ansätze hat Louis Wirth in seinem berühmten Essay *Urbanism as a way of life* (1938) formuliert, in dem er die Stadt durch ihre Größe, Dichte und Heterogenität bestimmt. Das ist bis heute der Höhepunkt der sozialwissenschaftlichen Stadtdefinition. Ein solcher – trotz seiner Nicht-Thematisierung (oder *in* seiner Nicht-Thematisierung) – dennoch gegenwärtige sozialwissenschaftliche Stadtbegriff ist vor allem eine Variation der antiken philosophischen Konzeption von der guten Stadt. Selbst klassisch geworden ist zwar auch die eingangs referierte Kritik an eben diesem Konzept, also die Stadt als obsolet, tot oder veraltet zu bezeichnen. Selten wird dabei aber eine Debatte darüber ausgelöst, wie der Stadtbegriff in einer aktuellen Weise zu fassen sein könnte.

Aktuellere Bemühungen, Stadt begrifflich zu fassen, sind in den Sozialwissenschaften jedoch zumindest vereinzelt zu verzeichnen. Ein neueres Beispiel für den Versuch, eine Debatte über das begriffliche Inventar der Stadt zu reaktivieren, ist der als raumsoziologisch bezeichnete Ansatz der „Eigenlogik der Städte“ (Löw 2008). Ein solches Anliegen kann zunächst als eine Erprobung interpretiert werden, die Leerstelle des unbesetzten Stadtbegriffes zu bearbeiten. Der Theorieentwurf beschäftigt sich allerdings gar nicht so sehr mit einer Ontologie der Stadt, sondern diskutiert „Städte“ (Städte wie New York oder Wanne-Eickel) – vorhandene, durch politische Grenzen definierte Städte – und schreibt ihnen eine eigene Logik zu. Die These ist, dass einzelne reale Städte eigene Gesetzmäßigkeiten besitzen. Solche Städte werden dabei als Einheiten konstruiert, die die sozialen Realitäten und Handlungsoptionen ihrer Bewohnerinnen und Bewohner (mit)bestimmen. Dass ein solcher Ansatz in seinem theoretischen Aufbau nicht unproblematisch ist, wurde in den vergangenen Jahren vor allem in der Sozialgeografie herausgearbeitet. Begründet wird die Kritik damit, dass beim Ansatz der Eigenlogik – ähnlich wie in der frühen Geografie (deshalb fällt die Kritik auch so

heftig aus) – einzelne stadträumliche Gegebenheiten als das Soziale determinierende Faktoren eingesetzt werden. Die Gegenrede zur These der Eigenlogik behauptet dann auch, dass der dort verwendeten Theorie – auf ihrem Grunde – ein naturdeterministischer Gedanke innewohnt (vgl. Werlen 2013 und Höhne 2011).

In der sich explizit auf (gesellschafts)kritische Traditionen berufenden deutschsprachigen Stadtforschung¹¹ wird derweil versucht, einen anderen Weg zu beschreiten. Dort wird mitunter ein „schwacher Stadtbegriff“ propagiert, der als ausreichend für die Instituierung des eigenen Handelns und Forschens betrachtet wird. Mit der Betonung einer solchen Schwäche wird sich gegen den Eigenlogikansatz abgegrenzt – der schwache Stadtbegriff soll (eben durch seine Schwäche) Garant dafür sein, immanente essentialistische Fallstricke zu meiden (vgl. Kemper/Vogelpohl 2013). Im Grunde beinhaltet diese Vorgehensweise eine postfundamentalistische Note. Kritische Stadtforschung darauf aufzubauen, das eigene Fundament (nämlich den Begriff der Stadt) klein und schwach zu halten – die Grundlage nicht fest, sondern eher weich und instabil zu gestalten –, ist eindeutig ein Versuch, sich gegen die Formierung/Formulierung von einem neuen Fundamentalismus abzugrenzen. Die Folge dieser theoretisch interessanten Konstruktion ist allerdings, dass damit tendenziell auf eine Aktualisierung des Stadtbegriffes verzichtet wird – eine Aktualisierung würde den Stadtbegriff ja stärken. Wegen eines solchen Verzichts (und weil der Verzicht nur selten so expliziert wird, wie in den erwähnten Texten) wird – das ist meine These – in der kritischen Stadtforschung dann meist doch wieder auf jene klassischen Stadtbegriffsangebote von Durkheim, Weber und Wirth zurückgegriffen, die auch in der unkritischen technologiezentrierten positivistischen Stadtforschung am Wirken sind. Aus genau diesem Grunde wird jedoch eine mögliche (und nötige) Kritik der neo-liberalen postpolitischen Stadt erschwert (wenn nicht verunmöglicht). In Kauf genommen wird mit der Strategie des schwachen Stadtbegriffs zudem, dass die anfangs zitierten Diagnosen von Habermas, Saunders und Lefebvre kaum zum Gegenstand der Diskussion werden. Den Stadtbegriff schwach zu halten, bedeutet eben auch, nicht allzu viel Aufhebens zu machen von einer Auseinandersetzung über das Wesen und die Natur des Urbanen. Der

vieltimmige und inzwischen als klassisch einzustufende Abgesang auf die Stadt wird hier nicht reflektiert, sondern letztlich einfach befolgt: „Die Stadt ist tot, kümmern wir uns nicht mehr darum“ (was es war oder was es sein sollte). Dennoch – und das ist der Grund, weshalb diese Strategie meines Erachtens schließlich nicht wirklich überzeugen kann – wird nicht daran gerüttelt, das eigene Feld durch den Stadtbegriff zu konstituieren. Stadtforschung bleibt bei diesem Ansatz Stadtforschung, es wird aber nicht ganz klar, warum sie sich eigentlich so nennt.¹²

Schließlich – das ist meine dritte Beobachtung – ist auch auf dem traditionellen urbanistischen Feld des Städtebaus und der Stadtplanung kein kohärentes Stadtkonzept am Wirken. Auch dort, wo Stadt nach dem eigenen Selbstverständnis *produziert wird* (Stadtplaner planen Stadt, Städtebauer bauen Stadt), ist eine begriffliche Leerstelle zu bemerken. Im klassischen Urbanismus herrscht ein komplexes Konglomerat von ungeordneten Erbstücken, die das zeitgenössische Verständnis von Stadt bestimmen. Zwei Hauptrichtungen lassen sich unterscheiden: Einerseits spielt heute im Urbanismus der empirische Ansatz der klassischen Sozialwissenschaften (mitsamt seinem besetzten/unbesetzten Stadtbegriff), der die Stadt als positives und gemeinsames Vorhaben impliziert, eine entscheidende Rolle. Andererseits gibt es im Städtebau und in der Stadtplanung ein weiteres begriffliches disziplinäres Erbe, nämlich das Erbe des klassischen modernen Urbanismus. Hier findet sich, und das wird heute nur noch wenig erinnert, gewissermaßen die Umkehrung des Konzepts von der guten Stadt. Ursprünglich, bei der Gründung des Urbanismus als (mehr oder weniger) eigenständige Wissenschaft, dominierte dort ein ausgesprochen *negativer* Stadtbegriff. Der Urbanismus pflegte zu Beginn (und mindestens bis in die 1960er-Jahre) eine großstadtkritische, ja oftmals großstadtfindliche Ausgangsposition, und zwar quer zu allen politischen und ideologischen Positionen, von denen aus die urbanistische Theorie und Praxis betrieben wurde. Auffälliges Produkt dieses negativen Stadtkonzepts sind die biologistischen Stadtzuschreibungen, die die Stadtheorie lange Zeit geprägt haben. Die wissenschaftsgeschichtlich aus der Gesundheitspflege hervorgegangene städtebauliche Planung hat sich historisch immer als Werkzeug für die Heilung eines „kranken“, „sterbenden“ Stadtkörpers begriffen,

und bis heute leben diese Gespenster fort in Begriffen wie Stadtsanierung, Stadtregenerierung oder der „resilienten Stadt“ (vgl. Roskamm 2011a). Während also einerseits auch in den urbanistischen Stadtwissenschaften von der begrifflich unbesetzten Stadt berichtet werden kann (weil dort aktuell tiefer gehende Auseinandersetzungen über den Begriff der Stadt ebenfalls kaum stattfinden), ist hier – gleichzeitig und parallel – andererseits eine (abwesende) Besetzung des urbanistischen Stadtbegriffs in gleich zwei Erscheinungsformen festzustellen: Erstens ist in vielen urbanistischen Ansätzen das antike positive Konzept von der „guten Stadt“ aufgehoben und weiter aktiv; die Stadt der Zukunft, die beglückende *smart city*, die heute überall beschworen wird, beinhaltet in ihrem Kern eine solche Konzeption. Zweitens aber sucht das klassische und frühmoderne negative Konzept der „verpesteten Stadt“ (vgl. Foucault 1994a, 268) die heutigen urbanistischen Stadtdiskurse in un- und unterbewussten Ausformungen heim. Weiter hinten werde ich von diesen Heimsuchungen ausführlich berichten und auch die problematischen wie faszinierenden klassischen Wesenszuschreibungen (klassisch im Sinne der klassischen Moderne) der Stadtplaner und Städtebauer unter die Lupe nehmen.



Neben den drei Leerstellen in der Philosophie, den Sozialwissenschaften und im Urbanismus beinhaltet meine Rede von der unbesetzten Stadt in ihrem Kern ein weiteres, und zwar ein genuin theoretisches Argument. Dieses Argument lautet: *Die Stadt ist nicht nur unbesetzt, sie ist auch unbesetzbar*. Dass der Begriff der Stadt unbesetzt (inhaltsfrei, obsolet, tot) ist, wäre demnach nicht nur eine empirische Beobachtung. Die zentrale These, mit der ich mich mit meinem Text beschäftige, behauptet, dass die Stadt (begrifflich) auf ihrer Unbesetztheit und Unbesetzbarkeit gründet; dass es sich bei beidem nicht um einen zufälligen, sondern um einen notwendigen Zustand handelt. Die Unmöglichkeit einer (positiven) Bestimmung von dem, was Stadt ist, ist das, was sie zusammenhält. Die Abwesenheit, die sich in der unbesetzten Stadt manifestiert, ist ihr eigentliches Fundament. Meine Anfangsthese bestimmt Stadt also negativ, als einen Ort, der nie komplett besetzt werden kann und als

einen Begriff, der sich durch seine Unbesetzbarkeit definiert. Einer Unbesetzbarkeit, die von der notwendigen Kontingenz sozialer Faktoren produziert wird und die, aufgrund dieser Kontingenz, selbst einen unabstellbaren Konflikt um die nie endgültig erreichbare Besetzung hervorbringt.

Meine Referenz für die These von der unbesetzten und unbesetzbaren Stadt ist das Postulat des französischen Theoretikers Claude Lefort vom in der Demokratie unbesetzten Ort der Macht. Ausgangspunkt für Leforts berühmtes Unbesetztheits-Edikt ist ein historisierendes Körperbild. Im Körper des Königs, das ist der Kontext von Leforts These, „verdichtet sich das Prinzip der Entstehung und Ordnung des Königreiches“ (1990, 292f.). Genau genommen handelt es sich allerdings nicht nur um einen, sondern um zwei Körper. Bezugnehmend auf die Studie *The kings' two bodys* von Ernst Kantorowicz ([1957] 1990) unterscheidet Lefort in einen natürlichen sterblichen Leib und einen übernatürlichen Körper, der (den Engeln vergleichbar) niemals stirbt.¹³ Der König ist sterblich, aber „im Hinblick auf seine Dignität und seinen ‚politischen Körper‘“ ist er unsterblich (1990, 488). Dieser Sprachgebrauch, so zeigt Kantorowicz, entstammt dem Spätmittelalter, wo es nach Auslegung der elisabethianischen Kronjuristen dem König erlaubt gewesen ist, zwischen seinen beiden Körpern und damit zwischen göttlicher und irdischer Verantwortlichkeit hin und her zu wechseln. In diesem Bild wird der König zum Verbindungsglied zwischen den Menschen und Gott, das sich in der Teilung in den diesseitigen und in den jenseitigen Körper repräsentiert. Wichtig ist dabei, dass die mit dem Bild eingeführte Unsterblichkeitsbehauptung zugleich eine „Objektivierung des [...] politischen Körpers“ ist (1990, 492f.). Der Körper verallgemeinert und verdinglicht sich, er wird zum Objekt. Jacques Derrida formuliert es so: „König ist ein Ding, Ding ist der König, selbst da, wo er sich von seinem Körper trennt, der ihn dennoch nicht verläßt“ (2004, 25).

Die Objektivierung, die Mutation des einen Körpers des Königs zum unsterblichen, feststehenden Ding ist nicht nur deshalb bedeutsam, weil solches Objekt-Werden im postfundamentalistischen Denken eine entscheidende Rolle spielt (ich werde später ausführlich darauf zurückkommen), sondern auch, weil Lefort mit ihr ein allgemeines Gesellschaftsmodell entwirft. Der politische Körper des Königs, so lautet seine Darstellung, ist die Nation, die zur

Totalität und Substanz wird. Die im König verkörperte Macht verleiht dem Sozialen „körperliche Gestalt“ und macht sie zur „organischen Gemeinschaft“ (Lefort 1982, 464f. und 1990, 293f.).¹⁴

Den *unbesetzten* Ort der Macht illustriert Lefort mit einem zweiten Bild: mit der Geschichte vom abgeschlagenen Kopf des Königs. Der unbesetzte Ort entsteht nämlich durch ein historisches Ereignis, und zwar durch die Hinrichtung von Louis XVI., dem letzten Monarchen des *ancien régime*, der 1792 durch die Französische Revolution abgesetzt und 1793 auf Antrag Robespierres verurteilt und per Guillotine enthauptet worden ist. Die „Verknüpfung zwischen dem menschengemachten und dem transzendenten Legitimationsgrund von Gesellschaft“ wird im Moment der Enthauptung endgültig unterbrochen (Marchart 2010a, 133). Entscheidend ist dabei, dass nicht nur des Königs irdischer Körper, sondern eben auch sein mystischer und transzendenter Leib enthauptet wird (es gibt keinen neuen König). Für Lefort ist die Enthauptung von Louis XVI. daher der Vollzug der „demokratische Revolution“ respektive die Einschreibung der „demokratischen Erfindung“ (1986, 303). Die Kappung der Macht vom königlichen Körper führt zu dem leeren, unbesetzten und unbesetzbaren Ort, der in der Demokratie nur noch partiell und zeitweise ausgefüllt werden kann. Der zur Leerstelle gewordene Ort der Macht, so formuliert Lefort, ist der „revolutionäre und beispiellose Zug der Demokratie“ (1990, 293). Und er bewirkt ein Paradox: Der leere Ort ist „gerade in dem Sinne unbesetzbar, daß die Erprobung der Unmöglichkeit, sich dort einzurichten, sich als konstitutiv für die Vergesellschaftungsprozesse erweist“ (Lefort/Gauchet 1990, 101). Das Nicht-besetzen-Können wird bei Lefort zur eigentlichen Antriebskraft. Der unbesetzte und unbesetzbare Ort ist ein außen liegendes Ziel, ein Ort, der außerhalb von der Sphäre ist, auf die wir Einfluss nehmen können, „doch gerade aufgrund dieser Abwesenheit“ seine Wirkung entfaltet und das gesamte Feld organisiert (Lefort/Gauchet 1990, 101).

Besonders betont Lefort die gründende Negativität der demokratischen Erfindung. Nicht nur die Enthauptung selbst, auch und vor allem die Zerstörung der im Körperbild repräsentierten organischen gesellschaftlichen Totalität ist eine dezidiert negative Gründungsvoraussetzung der Demokratie. In Leforts These wird dabei zum einen die „Institutionalisierung des Konflikts“

vollzogen und eine Spaltung zwischen dem „gesellschaftlichen Innen und Außen“ bewirkt, die „zugleich deren Beziehung begründet“ (1990, 293). Die Auseinandersetzung um die Besetzung des leeren Ortes der Macht – eine Besetzung, die in letzter Instanz nicht vollständig gelingen kann – ist das zentrale Funktionsprinzip von Demokratie. Zum anderen ist die Unmöglichkeit und Abwesenheit jeder vollständigen Kausalität die eigentliche Basis von Leforts Theorieentwurf. Die Zerschlagung der Monarchie und die Zersetzung der in der Person des Königs eingeschrieben gewesenen natürlichen Determinierung produzieren ein Vakuum an der Stelle, an der vormals die Substanz der Gesellschaft durch den Körper des Königs repräsentiert worden ist. Lefort erklärt, dass die Demokratie sich gerade dadurch „instituiert und erhält, daß sie die Grundlagen aller Gewißheit auflöst“ und damit ein „übernatürliches Prinzip“ unmöglich geworden ist (1990, 296).¹⁵ In der Anerkennung eines solchen Bruchs verortet Lefort schließlich die eigentliche Voraussetzung für das Politische. Das „Denken des Politischen“ bricht mit der objektivistischen Tradition der Wissenschaft. Zudem erfordert es ein Scharfstellen auf das, was und wie sich die Gesellschaft formt. Das gewinnt für Lefort deshalb entscheidende Bedeutung, weil es „keine Wesenheiten“ und „keine Dimension des gesellschaftlichen Raumes gibt, die ‚vor‘ ihrer Formgebung existierten“ (1990, 284). Es gibt keine „natürliche Determination“ (1988, 18), Bedeutung entsteht erst im Vorgang der Formierung selbst. Deshalb kann sie (die Bedeutung) nicht vorbestimmt sein und daher ist sie kontingent.

Leforts Ausspruch vom leeren Ort der Macht konfiguriert dabei bereits die Grundannahmen des postfundamentalistischen Denkens und versammelt ein Großteil dessen, von dem ich im Folgenden berichten möchte: die postfundamentalistische Frage nach den Fundamenten und ihre paradoxe Beantwortung mithilfe einer abwesenden Anwesenheit (eines Denkmodells, das in der postfundamentalistischen Theorie immer wieder zu betrachten sein wird); das Primat von Kontingenz und Konflikt, die bei Laclau und Marchart die negativen Substanzen der dem Postfundamentalismus inhärenten Antagonismustheorie sind; eine erste Formulierung der Differenz zwischen dem Politischen und der Politik; verschiedene Geister mit und ohne Kopf (schon ein einzelner kopfloser Körper ist ein Prototyp eines Geistes; ein Geist mit zwei

Körpern aber keinem Kopf dürfte auf jeder spektralen Veranstaltung eine äußerst gute Figur machen). Leforts Konzept vom leeren Ort der Macht ist damit äußerst geeignet, einer postfundamentalistischen Theorie der Stadt den Weg zu bahnen.

Es gibt jedoch noch einen weiteren Aspekt, der die Übertragung von Leforts These in die Rede von der unbesetzten Stadt befördert: Er macht den Punkt nämlich gewissermaßen selbst. In der Antike, so schreibt Lefort, war der Ort der Macht noch besetzt, von einer aristokratischen Gruppe, die eine Vorstellung davon hatte, wie ihr gesellschaftlicher Raum und dessen Grenzen beschaffen sein sollen (1988, 225). Die moderne Referenz zum leeren Ort der Macht organisiert den Bezug zu einer Gesellschaft ohne eine übergreifende positive Bestimmung: weder zu einem positiven Außen (zu Gott oder einem heiligen Prinzip) noch zu einem positiven Innen (einer Gemeinschaft, einer Stadt). Der Unterschied zwischen der alten (antiken) und der modernen Demokratie liegt vielleicht darin, dass Erstere ein positives Bild von sich selbst hatte, ein Projekt, ein Ziel, eine *polis*. Letztere – die Demokratie der Moderne (oder auch der Postmoderne) – gründet dagegen auf einem negativen Grund, auf einer Leerstelle.¹⁶ Das ist das Ergebnis von Leforts Analyse. Und es bedarf nur einer leichten Verschiebung, um nicht nur die antike und moderne Verfasstheit von Demokratie, sondern auch die antike und moderne Verfasstheit von Stadt daraus zu begründen. Beides ist untrennbar miteinander verbunden. Der Unterschied zwischen der antiken und der modernen Demokratie bestände dann auch darin, dass die Stadt ehemals (positiv) besetzt und heute (seit der Enthauptung Louis XVI.) negativ besetzt, also unbesetzt ist. Mit der „Geburt der Politik“ in der modernen Demokratie wird der „gesellschaftliche Raum“ – Lefort ergänzt: das „Gemeinwesen“ (*la cité*), wie es ehemals hieß“ (1990, 284) – konstituiert. Das demokratische Gründungsereignis lässt die moderne Stadt erst entstehen, und zwar durch die Unbesetzbarkeit des Ortes der Macht. Die Wiedergeburt der Politik wird damit auch zur Wiedergeburt der Stadt – nicht mehr als positive *polis*, sondern als leerer Ort. Die Stadt der Moderne entsteht im und durch das demokratische Vakuum, sie gründet in der Unbesetzbarkeit, die damit auch zu *ihrer* Unbesetzbarkeit wird.

Anmerkungen

- 1 Eine aufschlussreiche Kritik von Glaessers Ausführungen findet sich bei Peck 2016.
- 2 <http://www.morgenstadt.de/> (Zugriff 7.1.2017).
- 3 <http://www.oegut.at/de/projekte/bauen/sdz-programmmanagement.php> (Zugriff 7.1.2017).
- 4 Vgl. Erik Swyngedouws Reflexion über die „kombinierte und ungleichzeitige urbane Katastrophe“ (2016).
- 5 <http://www.ihs.nl/education/> (Zugriff 7.1.2017).
- 6 Siehe etwa die Debatte in *suburban* zu Färber 2014.
- 7 Stadt und Gesellschaft waren immer eng verwandte Begriffe (Lefebvre 1996a, 100), und sie sind heute möglicherweise gar nicht mehr voneinander zu unterscheiden, wie ein ernst zu nehmendes Argument aus einer der stadtsoziologischen Grabreden auf den Begriff Stadt lautet (vgl. Krämer-Badoni 2004). Für sämtliche Stadtwissenschaften ist eine solche Trennung aber essenziell, wenn sie sich mit der Stadt eine Eigenständigkeit bewahren möchten.
- 8 Poststrukturalismus ist ein umstrittener Begriff und bezeichnet ein Denken, das von einigen Teilen der sozialwissenschaftlichen Debatten komplett abgelehnt wird. Die Bezeichnung „poststrukturalistische Theorie“ wird von mir hier vorläufig unhinterfragt als Sammelbegriff für eine Denkschule akzeptiert, die in der Tradition eines postmarxistischen Ansatzes entstanden ist. Im Laufe des Textes werde ich immer wieder auf die Frage zurückkommen, was poststrukturalistische Theorie ausmacht.
- 9 Natürlich gibt es Gegenbeispiele. In der politischen Theorie von Hannah Arendt etwa sind die *polis* und ihr öffentlicher Raum von großer Bedeutung. Aber auch hier bleibt der Bezug zur Stadt eher implizit. Mehr noch, gerade die zeitweise ziemlich populären Bemühungen, Arendt als konservative Denkerin zu entlarven, haben vermutlich mit dazu beigetragen, die Stadt aus den zeitgenössischen Diskursen der politischen Theorie zu vertreiben.
- 10 Indirekt ist bei Weber aber noch ein anderer Zugang enthalten, nämlich Stadt *als Idee* zu denken. In einer solchen Auslegung kann meine Studie auch als ein weberianisches Projekt eingeordnet werden.
- 11 Ein aktueller Sammelband zu *Theorien der Stadt- und Raumforschung* in diesem Rahmen findet sich bei Obenbrügge/Vogelpohl 2014.
- 12 Im angloamerikanischen Sprachraum wird derweil bereits diskutiert, was mit dem Feld der *urban studies* „after the age of the city“ geschehen mag (Rickards et al. 2016, 1523).
- 13 Vgl. auch Harvey 2003, 60.
- 14 Auch bei Lefebvre findet sich das Bild vom doppelten König. Vor der Französischen Revolution, so Lefebvre (und Guterman), hätte die Einheit eines Landes nicht in einem Nationalismus, sondern in der Person des Königs selbst gelegen. Der König sei sowohl die mystische als auch die reale Inkarnation des Volkes (Lefebvre/Guterman 1999 [1936], 82).
- 15 Allerdings sind solche Grundlagen (die fundamentalen Prinzipien, die unbedingten Determinanten) in ihrer Abwesenheit sehr wohl weiterhin wirksam. Überall sind auch heute Heimsuchungen „von dem Gespenst einer ‚wahren Theorie‘“ (Lefort 1990, 282) anzutreffen und manifestieren sich im „Willen zur Objektivierung“ (Lefort 1990, 284).
- 16 Was natürlich nicht bestreitet, dass es auch positive Ereignisse in der Geschichte der modernen Demokratien gibt. Lefort geht es um das Gründungsmoment, um den eigentlichen Grund. Und er findet diesen Grund in der Abwesenheit eines letzten Grundes.

1 Die Suche nach dem Grund

1.1 Materialismus und Determinismus

Postfundamentalismus beschäftigt sich mit Fundamenten. Die Theorie des Postfundamentalismus zeichnet sich dadurch aus, dass es sie zu den Fundamenten drängt, dass sie von Fundamenten regelrecht angezogen wird. Fundamente sind *Gründungen*, Gründungen von Theorien, Praktiken. Auf den Fundamenten, so könnte man vielleicht sagen, steht der Rest. Fundamente sind das eigentliche Thema des postfundamentalistischen Denkens. Die Objekte des Postfundamentalismus sind das, was den Dingen (den Ideen, den Systemen, allem) zugrunde liegt. Letztlich ist der Postfundamentalismus nichts weniger (und auch nichts anderes) als *eine Theorie von den Gründen*. Der Postfundamentalismus sucht die Fundamente. Nicht so sehr, um sich selbst zu fundieren, nicht, um die eigene Fundierung zu begründen, sondern um vorgefundene Fundierungen zu erkennen, zu durchleuchten, ihre Funktion und Wirkung zu begreifen. Letztlich fundiert sich der Postfundamentalismus durch eine solche Suche aber dann doch auch selbst, und zwar mit einer Theorie, die zeigen und erklären möchte, was Gründe machen, warum sie notwendig sind und – das ist die eigentliche Pointe – warum sie in letzter Instanz als letzte Instanz nicht gelten können.

Deshalb (aus diesem Grunde) beschäftigt sich postfundamentalistische Theorie mit Fundamentalismus. Dieser Begriff bezeichnet die Grundlegung des Sozialen, welche einen Grund absolut setzt, als – aus sich selbst heraus – einzig wahr, als Letztbegründung. Eine Eigenschaft des fundamentalistischen Denkens ist es, dass es aufgehört hat, seine selbst gesetzten Letztbegründungen zu diskutieren, zu hinterfragen und zu belegen. Für die postfundamentalistische Analyse stehen Fundamentalismen dagegen im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses. Sie beobachtet, identifiziert, kritisiert und erstellt eine ganze Topologie der verschiedensten Fundamentalismen in der akademischen Wahrheitsproduktion: Empirizismus, Positivismus, Objektivismus, Ökonomismus, Rationalismus, Subjektivismus, Szientismus oder Utilitarismus.

Solche Formen von Gründungsgeschichten des Sozialen lassen sich unter dem Oberbegriff des Determinismus versammeln. Das Konzept des Determinismus in seiner allgemeinen Form ist eine Theorie, in der etwas Gegebenes

die Entwicklung von etwas anderem bestimmt (determiniert), ohne eine andere Möglichkeit zuzulassen. Zentrale Bestandteile einer solchen Konzeption sind Notwendigkeit und Vorhersagbarkeit: Determinismus behauptet beides.

Mit dem Argument des Determinismus wird häufig eine theoretische Haltung kritisiert, der die Annahme von der Existenz eines letztlich bestimmenden Faktors zugrunde liegt: beim Naturdeterminismus die determinierende Rolle, die der Natur zugeschrieben wird, beim ökonomischen Determinismus die determinierende Rolle der Ökonomie. Es geht jedoch nicht um die These, dass etwas lediglich Auswirkungen hat. Niemand bestreitet, dass klimatische oder topografische Verhältnisse irgendwelche Auswirkungen auf gesellschaftliche Verhältnisse haben. Auch besteht kein Zweifel daran, dass Produktionsverhältnisse bedeutsame Faktoren der historischen Entwicklung sind. Nicht das „Auswirkungen haben“ steht zur Debatte, sondern das „letztlich Gründen“. Die klassische Geografie wird nicht deshalb als naturdeterministisch bezeichnet, weil dort klimatische und topografische Faktoren untersucht werden, sondern mit dem Argument, dass die These vertreten werde, dass die natürlichen Bedingungen das Gesellschaftliche gründen. Und ein dogmatischer Marxismus wird nicht deshalb als deterministisch kritisiert, weil dort die Produktionskräfte und -verhältnisse analysiert werden, sondern wegen der Diagnose, dort werde die Auffassung vertreten, dass die ökonomischen Faktoren die soziale und historische Entwicklung bestimmen. Dabei wird in der sozialwissenschaftlichen Debatte der Begriff Determinismus in der Regel nicht zur Beschreibung eines selbst vertretenen Theorieansatzes verwendet, sondern eine andere Theorie als „deterministisch“ kritisiert. Der Begriff Determinismus steht meist für eine bestimmte Form von Kritik. Die klassische Geografie im 19. Jahrhundert bezeichnet ihren Ansatz zum Beispiel nicht selbst als „Naturdeterminismus“. Mit dem Ausdruck wird vielmehr eine Analyse zum Ausdruck gebracht, in der kritisiert wird, dass dort eine Theorie zu finden sei, in der die Entwicklung des Gesellschaftlichen durch die natürlichen Verhältnisse (dem Klima, der Topografie) determiniert wird.¹

Im Folgenden möchte ich die Problematik des Determinismus im Marx'schen Denken untersuchen. Und zwar deshalb, weil dieses Denken die Herkunft

sowohl der postfundamentalistischen Theorie als auch der kritischen Stadtforschung markiert und die Zuwendung zu dieser Herkunft somit zu den theoretischen Ausgangspunkten meines eigenen Ansatzes führt (der ja erklärtermaßen beides – Stadtforschung und Postfundamentalismus – zusammendenken möchte). Zum einen rechnet sich das postfundamentalistische Denken der Marx'schen Tradition zu, auch wenn es dort nicht immer mit offenen Armen empfangen wird (davon wird noch zu berichten sein). Das postfundamentalistische Denken als Theorie von den Gründen ist jedoch auf alle Fälle dafür prädestiniert, auch die eigenen Gründungen aufzusuchen und dabei zu verhandeln, wie sich einer Antwort auf die Frage nach dem Determinismus bei Marx genähert werden kann. Zum anderen ist die Betrachtung des Determinismus für meinen Ansatz deshalb relevant, weil die von mir eingenommene Startposition, also die kritische Stadtforschung, zwar ohne Zweifel in weiten Teilen einem Marx'schen Denken verpflichtet ist, die Diskussion zur Frage des Determinismus in den *critical urban studies* bisher allerdings eher verhalten geführt wird. Das birgt aber, so lautet mein Argument, die Gefahr, dass aus dem Marxismus übernommene Determinismen im Rahmen der kritischen Stadtforschung einfach fortgesetzt und fortgedacht werden. Eine genauere Betrachtung des (potenziellen) Determinismus bei Marx und der entsprechenden Debatte zu diesem Thema kann hier deshalb im besten Fall Denkanstöße für eine theoretische Revision unterbreiten. Anders gesagt: Für das Feld der kritischen Stadtforschung scheint mir eine postfundamentalistisch informierte Intervention, die die Frage nach dem eigenen Determinismuskonzept stellt, besonders empfehlenswert zu sein.²

Nach dem Determinismus im Denken von Marx und Engels zu fragen, ist eine komplexe und heikle Angelegenheit. Die Frage scheidet die Geister und markiert Grenzen – etwa zwischen post- und neomarxistischen Denkansätzen. Den Vorwurf des Determinismus hört keine Theorie gerne, und dementsprechend leidenschaftlich wurde und wird darüber gerungen, ob er (der Vorwurf), was die Auffassungen von Marx und Engels betrifft, zutreffend ist oder nicht. Die These, die ich im Folgenden diskutieren möchte, lautet, dass im Denken von Marx und Engels eine zentrale Spannung vorhanden ist, die sich genau aus der Frage ergibt, ob die Welt (die Geschichte) als ökonomisch letzt-

determiniert (durch die materiellen Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse) gedacht oder ob zugrunde gelegt wird, dass die Welt (die Geschichte) von einer ganz anderen Kraft bestimmt wird, nämlich von *ergebnisoffenen* Prozessen und Ereignissen (etwa von der Geschichte der Klassenkämpfe). Ich möchte fragen, ob sich jene beiden Auffassungen miteinander in Einklang bringen lassen, ob zwischen ihnen ein unauflösbarer Widerspruch besteht oder ob sie sich im Gegenteil *überhaupt nicht* widersprechen. Meine These dabei ist, dass genau die Frage, ob es im Denken von Marx und Engels einen ökonomistischen Determinismus gibt oder nicht, das von Marx und Engels inspirierte Denken bis heute in Bewegung und – dadurch – aktuell hält.



Die philosophische Grundlegung des Marx'schen Denkens ist das materialistische Geschichtsverständnis, das Marx in seinen frühen Schriften entwickelt. Der Begriff Materialismus ist ganz wörtlich zu nehmen: Die materiellen Ressourcen (Material, Materielles) werden mit dem Begriff in den Vordergrund des grundlegenden Nachdenkens gerückt. Marx erarbeitet seine Version des Materialismus, indem er sich mit den drei bestehenden großen weltanschaulichen Auffassungen auseinandersetzt. Erstens kritisiert er die Theologie und die Religion und deren Übergabe der Verantwortung an eine göttliche Instanz. Eine solche Kritik, so heißt es bei Marx, „ist die Voraussetzung aller Kritik“ (1844, 378). Der zweite Hauptangriffspunkt ist der (deutsche) Idealismus beziehungsweise die zeitgenössische „bürgerliche Philosophie“ und Metaphysik. Das Materielle (das Wirkliche, Greifbare, Vorhandene) wird von Marx als Kontrapunkt zum vergeistigten Philosophieren der deutschen Denker und Dichter gesetzt. Zusätzlich gibt es eine dritte Frontstellung, und zwar innerhalb des Materialismus selbst.

Marx unterscheidet den Materialismus in zwei verschiedene Varianten: in den herkömmlichen „mechanischen Materialismus“ und in den neuen und aktualisierten Materialismus, dessen Ausarbeitung sein Ziel ist. Der Erstgenannte, so führt Marx aus, erklärt „die Seele für einen *Modus des Körpers* und die *Ideen* für *mechanische Bewegungen*“ (Marx/Engels, 303). Die Erfolge dieses Denkens würden insbesondere „in der *mechanischen Naturwissenschaft*“

(1845, 303) gefeiert werden. Marx arbeitet heraus, dass ein solcher Materialismus auf eine naturwissenschaftliche Theorie von der Entwicklung des Sozialen zielt. Gegenüber Religion, philosophistischer Metaphysik und vergeistigtem Idealismus ist das (für Marx) zwar durchaus ein Fortschritt. Der mechanische Materialismus geht für ihn jedoch nicht weit genug, weshalb es einer Fortschreibung des Konzepts bedarf, einen weiterentwickelten Materialismus. Der Materialismus, der von Marx vorgeschlagen und der dann (übrigens erst später) als „historischer Materialismus“ bezeichnet wird, gehört also zur Familie des mechanischen Materialismus, zu einem gewissen Punkt aber wendet er (der neue Materialismus) sich gegen ihn (den alten) und spaltet sich von ihm ab. Im Vergleich zum mechanischen Materialismus basiert der neue Materialismus auf drei entscheidenden Verschiebungen: einer Auswechslung der gründenden Sphäre (statt der Naturwissenschaften die Ökonomie), der Negation des Grundes (Ökonomie nicht als Ziel etwa der Maximierung des nationalen Wohlstandes, sondern als krisenhafter Kern) und schließlich der Identifizierung des Trägers des Grundes (des Proletariats). Der historische Materialismus von Marx und Engels entsteht als Weiterführung des mechanischen Materialismus und dessen naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen. Das ist für meine Untersuchung nicht nur deshalb von Bedeutung, weil der mechanische Materialismus bis heute den Rahmen für viele auf dem orthodoxen urbanistischen Feld wirksamen Erzählungen abgibt (etwa über „allgemein-gültige“ Regeln des Städtebaus oder der Raumplanung), sondern auch, weil in dieser Genese die Verwandtschaft des (neo-)marxistischen und des klassischen Determinismus greifbar wird – der Erstere ist aus dem Letzteren hervorgegangen.

Grob gezeichnet lassen sich damit – jenseits der Theologie – drei große konkurrierende ideengeschichtliche Linien festmachen, mit denen Marx sich beschäftigt: der Idealismus (unaufgeklärt, theologisch, spekulativ, metaphysisch), der mechanische Materialismus (die bürgerliche Version einer aufgeklärten Wissenschaft, in der Gott/Geist durch die Naturwissenschaft ersetzt worden ist) und der historische Materialismus (zum Ausdruck kommend im Sozialismus und Kommunismus). Während der Idealismus für Marx der Gegner Nummer eins ist, weist der mechanische Materialismus aus seiner Per-

spektive zwar in die richtige Richtung, begreift jedoch nicht den entscheidenden Punkt, nämlich die Bedeutung der Produktionsverhältnisse für die soziale/historische Entwicklung. Das leistet erst der historische Materialismus, der wiederum selbst nicht so sehr Produkt theoretischen Denkens, sondern Ausdruck historischer Abläufe ist, die sich im Sozialismus und Kommunismus manifestieren. Im Grunde liefert Marx die Theorie zu einer bereits empirisch beobachtbaren Entwicklung, und diese Abfolge ist aus seiner Sicht auch die einzig mögliche (sie ist sozusagen selbst Bestandteil des historischen Materialismus).³

Stellen wir die Frage nach dem Determinismus: Was determiniert wen in dieser Erzählung? Darüber besteht auf den ersten Blick kaum ein Zweifel: Die determinierende Instanz sind die materiellen Verhältnisse, die Produktionsverhältnisse. Allerdings werden sie von einer zweiten Determinante heimgesucht, und zwar vom Proletariat. Die weltgeschichtliche Rolle des Proletariats, so formuliert Marx seine These, würde darauf beruhen, dass „die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist“ (1845, 206). Die Philosophie wird also durch das Proletariat im Proletariat überwunden („aufgehoben“, um es dialektisch auszudrücken). Im Proletariat sind – nach Marx – „alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt“, weil (hier erklingt die Entfremdungsthese) „der Mensch in ihm sich selbst verloren“ ist (1845, 206). Diese Umstände bewirken den Klassenkampf. Das Proletariat muss genau deshalb aufbegehren und „sich selbst befreien“, weil es dazu „unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not – den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit“ gezwungen ist (1845, 206). Das Proletariat hat die notwendige historische Aufgabe der Revolution. Es kann und wird sich befreien, indem es seine und damit alle materiellen „Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft“ aufhebt (1845, 206). Letztlich, so argumentiert Marx, ist das Proletariat durch sein Sein notwendig: „Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.“ (1845, 207) Ziel und Aufgabe des Proletariats stehen dabei bereits unveränderlich fest, sie sind in der dem Proletariat eigenen

Lebenssituation und in der ganzen Organisation der bürgerlichen Gesellschaft unwiderruflich vorgezeichnet.

An dieser Stelle lässt sich das Marx'sche Ringen um den Begriff der historischen Notwendigkeit bereits gut erkennen. Die Verschärfung der materiellen Zustände zum Unaushaltbaren zwingt dem Proletariat seine historische Rolle auf. Das ist sicherlich eine deterministische Argumentation, aber es ist ein *anderer* Determinismus, ein Determinismus, der nicht in einem Gott oder einem Geist und auch nicht im Klima oder einer genetischen Erbanlage gründet, sondern in der Entwicklung der sozialen Verhältnisse. Der historische Materialismus ist ein bewusster und bewusst umgestalteter Determinismus, der auf einer empirisch beobachtbaren, materiellen und geschichtlichen Entwicklung fußt. Man könnte vielleicht sogar sagen, dass ein solcher Materialismus – wenn er in seinen zeitgenössischen Zusammenhang gestellt wird – eine postfundamentalistische Note hat: Er überwindet nämlich (und solch eine Überwindung ist eine zentrale Aufgabe eines jeden „post-“) den Fundamentalismus des Theologischen/Metaphysischen und Mechanischen mit einer neuen Geschichte, in der zwei Faktoren in den Vordergrund gerückt werden: das Historische und das Materielle. Allerdings wird das Letztbegründende nicht als Letztbegründendes angegangen, und deshalb ist der historische Materialismus dann doch kaum als postfundamentalistisch zu verbuchen. Vielleicht aber ist der historische Materialismus ein Postdeterminismus (oder ein Postmaterialismus), zumindest dann, wenn unter „post-“ eine radikal andere Version jenseits der zeitgenössischen Determinismus- und Materialismusvarianten verstanden wird, der sich aus einem theoretischen Durchgang durch die Theorie der vorangegangenen Auffassung entwickelt. Denn genau das ist es, was Marx und Engels unternehmen: Sie setzen den mechanischen Materialismus als zweite Frontlinie, widerlegen ihn und heben ihn dadurch auf, und zwar in all den unterschiedlichen Bedeutungen, die dieses Aufheben hat. Sie heben ihn auf (nehmen ihn in die Hand), indem sie ihn zum Untersuchungsgegenstand machen; sie heben ihn auf (beenden seine Gültigkeit), indem sie ihn theoretisch widerlegen und zurückweisen; sie heben ihn auf (sie bewahren ihn), indem sie sein Innerstes – den Determinismus im Kern – in die durch ihre Analyse geschaffene neue Erkenntnisstufe integrieren.⁴

In seinen *Thesen zu Feuerbach* schärft Marx sein materialistisches Geschichtsverständnis, und er wiederholt die Kritik am mechanischen Materialismus. Er richtet sich entschieden gegen einen „mechanischen Kausalismus“ (Laugstien 1995, 630) und gegen den Versuch, Gesellschaft objektivistisch mit naturwissenschaftlichen Gesetzen zu erklären. Dem entgegen setzt er ganz auf die Praxis. Praxis füllt die Leerstelle des mechanischen Materialismus, behebt dessen Mangel, nur mechanisch (objektivistisch) zu sein. In der 8. These verkündet Marx, dass „alles gesellschaftliche Leben [...] wesentlich praktisch“ ist und dass „alle Mysterien, welche die Theorie zum Mysticism veranlassen, [...] ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis u. in dem Begreifen dieser Praxis“ finden (1845, 21). Eine solche Parteinahme scheint in der Lage zu sein, sämtliche theoretischen Probleme auf einen Schlag zu lösen: Praxis ersetzt Theorie (hebt die Philosophie auf). Der berühmte Höhepunkt dieses Gedankens ist natürlich die 11. Feuerbachthese, in der Marx postuliert: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretirt*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (1845, 21) Gerade die Feuerbachthesen können nun jedoch als Ausdruck der inneren Spannung des Marx'schen Werks gedeutet werden. Einer Spannung, die der Problematik des Determinismus entspringt. Marx wendet sich gegen Feuerbach, um sich von einem mechanischen Materialismus abzugrenzen. Marx versucht, aus dem Zwang der (selbst aufgestellten) Entwicklungsgesetze und aus seiner ebenfalls eigens formulierten These von der ökonomischen Notwendigkeit auszubrechen. Und zwar durch das Bekenntnis zur Praxis und zur revolutionären Tat, die dabei zum Allheilmittel werden: Sie bewahren gleichermaßen vor Idealismus, Naturalismus, Objektivismus und nicht zuletzt vor dem eigenen (potenziellen, ökonomischen) Determinismus.⁵ Genau genommen ist die 11. Feuerbachthese aber in hohem Maße reduktionistisch, und zwar deshalb, weil sie, wie Althusser es treffend formuliert, durch „eine theoretisch zweideutige Sprache die Veränderung der Welt ihrer Erklärung entgegensetzt“ (2011, 28). Risse im Gebäck des Marx'schen Materialismus zeigen sich in der *Deutschen Ideologie*, in der die Komplikation zwischen ökonomischen Determinismus und dessen gesellschaftlicher Bedingtheit besonders hervortritt. Zunächst betonen Marx und Engels zwar weiterhin den Produktionsprozess und die

Produktionsweise als Grundlage der Geschichte und stellen heraus, dass die große Industrie „erst die Weltgeschichte“ erzeuge (1846, 49). Auch berichten sie von einer „naturwüchsigen Entwicklung“ der Gesellschaft (1846, 62). Darüber hinaus wird jedoch auch etwas ganz anderes hervorgehoben, nämlich die nicht feststehenden und veränderbaren Elemente, die das Soziale (das Materielle) und seinen Lauf beeinflussen. Marx und Engels reden nun viel von historisch geschaffenen Verhältnissen, von einer nicht endenden Geschichte oder von möglichen Modifizierungen durch neue Generationen. Solche Ausführungen münden in der Feststellung, „daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“ (1846, 27). Hier ist es plötzlich viel unklarer, wer eigentlich den Lauf der Geschichte wirklich bestimmt. Die materiellen Umstände sind natürlich weiterhin am Werk, und sie bleiben wichtige, ja bestimmende Faktoren. Aber es gibt nun eben auch verstärkt eine anderslautende Erzählung. In der „deutlich abgesteckten Einbahnstraße“ des Marx'schen Geschichtsverständnis wird eine „umgekehrte Bewegung zugelassen“ (Kägi 1965, 313), die die Einflussnahme auch in die andere Richtung denkt, die die Möglichkeit einführt, dass Geschichte gestaltet und verändert wird, und zwar jenseits von feststehenden Gesetzmäßigkeiten. Die Determinismusfrage wird damit verunklart, es wird komplizierter und komplexer, die Gewissheiten stehen nicht mehr mit der bisherigen Stabilität, sie beginnen zu schwanken.

Mehr noch, auch bei der historischen Stufung kommt es nun zu Unregelmäßigkeiten. Nicht nur die Kausalitäten erhalten die Möglichkeit, aus verschiedenen Richtungen zu kommen und in verschiedene Richtungen zu zeigen, sondern auch die ganze geschichtliche Stringenz, die normale Abfolge des Geschehens, fängt an sich zu verändern. Ereignisse wirken nach, Ereignisse wirken vor, der Horizont wird undeutlicher, aber auch das Vergangene wird widerspenstig. Marx und Engels berichten von Ablagerungen und Verfestigungen, von Ereignissen, die Effekte haben, lange nachdem sie geschehen sind. Nicht nur die Vergangenheit lebt fort, auch aus der Zukunft nehmen Dinge Einfluss, es kommt vor, „daß die Gedanken einzelner Menschen [...] vorseilen, so daß man sich in den Kämpfen einer späteren Epoche auf die Gedanken der theoretischen Vorläufer berufen kann“ (Kägi 1965, 311). Was sich

in der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels hier angedeutet, ist die Auflösung eines festen Grundes, auf dem die Welt steht und mit dem sie erklärt werden kann. Das Fundament wird brüchig, und es werden neue Denkfiguren gebraucht, um mit der angedeuteten Brüchigkeit umgehen zu können. Die Dinge geraten ins Wanken, und darauf ist auch theoretisch zu reagieren. Das scheint der Grund dafür zu sein, dass Marx sich ausführlich einer Figur zuwendet, die das Gegenteil des Klaren, Benennbaren und Gewissenhaften symbolisiert, nämlich der Figur des Gespensts (vgl. ausführlich Kapitel 5.1). Die Bezugnahme auf dieses Wesen ist zwar negativ, das Gespenst wird thematisiert, um es zu verjagen, um es lächerlich zu machen, um es auszutreiben. Aber es wird eben doch zum Thema, es wird aufgenommen in die Gefilde der wissenschaftlichen Analyse, es wird gerufen, und das zeigt Wirkung.

Auch das *Manifest der kommunistischen Partei* eröffnet bekanntlich mit einem Gespenst – mit dem Gespenst des Kommunismus, das in Europa umgeht. Die Figur des Gespensts an den Anfang der eigenen Programmatik zu stellen, ist ein Statement für sich, mit dem Marx an die Bruchlinien und Wechselwirkungen anknüpft, die sich in der *Deutschen Ideologie* angekündigt haben. Gefolgt wird der Auftritt (die Erscheinung) des kommunistischen Gespensterwesens von einer maximal komprimierten Version des Geschichtsverständnisses von Marx und Engels: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“ (1848, 525) Die Betonung des Kampfes ist ein weiterer Ansatz, der vielleicht helfen kann, Komplexität und Uneindeutigkeit von historischen Abläufen in einem theoretischen Modell zu erfassen. Statt der Produktionsverhältnisse wird der Klassenkampf als Determinante vorgeschlagen, das „gesellschaftliche Sein“ wird in seiner Gesamtheit „durch den Klassenkampf bestimmt“ (Marchart 2013, 264). Im Grunde ist hier *alles* Klassenkampf – eine Überlegung, die, darauf macht Marchart aufmerksam, keineswegs besonders abwegig ist: „Gesellschaft reproduziert sich im Klassenkampf“, so lautet die „Wette des Marxismus“ (2013, 265). Die Idee des Kampfes beeinflusst die Suche nach dem letzten Grund. Der fortwährende Kampf verhindert nämlich die Schließung des linearen Geschichtsdenkens, er ersetzt eine starre Fortschrittskonzeption durch eine umkämpfte und daher

tendenziell ergebnisoffenere Variante. Es fügt dem vorgegebenen, alternativen Determinismus eine Essenz hinzu – den andauernden Konflikt –, die ihn auflockert und vielleicht auch mürbemacht.

Marcharts Analyse ist es nun allerdings, dass der Marxismus – beziehungsweise hier: Marx selbst – oftmals (grundsätzlich?) dazu neige, den Klassenkampf zu vergessen. Und zwar geschehe dieses Vergessen im Ökonomismus, also in der „marxistische[n] Version einer fundamentalistischen Ontologie“ (2013, 267). Wie ist das möglich? Im Marx’schen Manuskript *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in der Vorstudie zum Kapital, ist dieses Vergessen vielleicht am besten zu greifen. Dort findet sich tatsächlich – so macht es zumindest zunächst den Eindruck – ein deterministischer Ökonomismus in Reinform:

„Das allgemeine Resultat, das [...] einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente, kann kurz so formuliert werden: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.“ (1859, 100)

Damit entsteht ein festes und unumstößliches Fundament mit sämtlichen Eigenschaften einer fundamentalistischen und deterministischen Konstruktion: eine reale Basis für einen Überbau – schon die „konventionelle Metapher vom Gebäude ist fundamentalismustypisch“ (Marchart 2013, 268) –, eine Notwendigkeit jenseits des menschlichen Zugriffs. In den berühmten Zeilen von Marx manifestiert sich dabei nicht nur ein Ökonomismus, sondern auch ein Strukturalismus. Das Ökonomische ist vor allem Struktur, determinierende Struktur, die den Lauf der Geschichte in ihren festen Bahnen hält. Vermutlich aus diesem Grunde ist die ontologische Beschaffenheit der ökonomischen Strukturen der Gesellschaft zu einem entscheidenden Angriffspunkt des poststrukturalistischen (und postmarxistischen)

Denkens geworden, das sich an diesen Strukturen immer wieder reibt und abarbeitet.

Die ökonomistische Perspektive setzt sich im weiteren Verlauf der Marx'schen Textpassage fort. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens“, so heißt es hier, „bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.“ (1859, 100) Dieses Bedingtsein gipfelt im berühmten Ausspruch, dass das gesellschaftliche Sein das Sein des Menschen bestimme, nicht ihr Bewusstsein (1859, 100). Die Determinante des historischen Fortgangs ist also eindeutig das Materielle, die Produktionsweise.⁶ Und auch das Kriterium der Vorhersagbarkeit – die zweite Kategorie des Determinismus – wird im direkten Anschluss von Marx bedient. Auf einer

„gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen [...]. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten“ (1859, 101).

Hier findet sich erneut eine rigorose Zweiteilung: das feste Substrat des Ökonomischen auf der einen Seite, das objektiv/naturwissenschaftlich und damit unverrückbar zu sein vorgibt. Auf der anderen Seite (entgegengesetzt!) ist das Nicht-Ökonomische, das Zweitrangige, das, was nur vermittelt zählt. Marchart bezeichnet die zitierte Textstelle als den Höhepunkt des Marx'schen Ökonomismus, in der eine „quasi natur-gesetzlichen Entwicklung“ den Ablauf der Geschichte bestimmt (2013, 267f.). Zwar sei, so Marchart, das Ausmaß strittig, in dem Marx der „Versuchung des Determinismus“ nachgegeben habe, aber unzweifelhaft wäre eine Konzeption erkennbar, in der „soziale Kämpfe objektiven Gesetzen gehorchen“ (2013, 269). Allerdings werde die

Diskurslage dadurch kompliziert, „dass die ökonomische Basis ihrerseits gesellschaftlich erzeugt wurde“ (2013, 268). Tatsächlich erweist sich vermutlich gerade diese Komplikation als das Entscheidende. Sie ist so etwas wie der gordische Knoten des Marx'schen Denkens, sie ist ihr eigentliches Fundament. Das ineinander verwobene, gegenseitig bedingte und gegenseitig bedingende Chargieren von offenen flüchtigen prozesshaften und ideellen Entwicklungen auf der einen und hermetischen unverrückbaren ökonomischen Gesetzlichkeiten auf der anderen Seite ist jene Differenz, die sich als uneingestandener, jedoch überaus wirksamer Konflikt im Marx'schen Weltkonzept manifestiert.

Die Marx'sche Komplikation zeigt sich auch bei der Kritik am Malthusianismus – dem vorherrschenden konservativen nationalökonomischen respektive bevölkerungswissenschaftlichen Denken im 19. Jahrhundert. Die Theorien von Malthus haben die Entstehungsdiskurse des urbanistischen Feldes maßgeblich beeinflusst (siehe weiter hinten und Roskamm 2011a) – auch aus diesem Grunde ist es für meinen Untersuchungsrahmen ertragreich, sie zu betrachten. Robert Thomas Malthus, englischer Geistlicher und Nationalökonom, entwirft in seinem *Essay on the Principle of Population* ([1798] 1977) ebenfalls ein „historisches Naturgesetz“, und zwar das sogenannte Bevölkerungsgesetz, das – davon ist Malthus überzeugt – die Geschicke der Gesellschaft bestimmt. Kern des Malthusianismus ist die These, dass die menschliche Bevölkerung die beständige Tendenz habe, sich unangemessen zu vermehren. Malthus rechnet vor, dass sich die Weltbevölkerung alle 25 Jahre verdopple (1977 [1798], 22) und dass die Produktivitätssteigerung mit dieser Entwicklung nicht Schritt halten könne; der Mensch sei daher notwendig im Raume begrenzt. Diese Behauptung ist Malthus' zentrales Argument, und daraus leitet er das „Gesetz vom abnehmenden Bodenertrag“ ab. Das Wachstum der Bevölkerung vollziehe sich in geometrischer Progression, die Produktion von Nahrungsmitteln könne dagegen nur in arithmetischer Reihe wachsen. Malthus formt daraus die permanente Gefahr einer „Überbevölkerung“ als Naturgesetz und wendet sich gegen die zu seiner Zeit entstehenden Ansätze von Sozialpolitik, die das Ziel hatte, etwas gegen den Pauperismus (die strukturelle Armut) im frühindustriellen England zu tun. Die von Malthus propagierte

Intervention gegen solche Reformen tarnt sich als Nicht-Intervention, als reines Befolgen des selbst aufgestellten „Naturgesetzes“. Die Populationsgröße, so argumentiert er, müsse sich an den Stand respektive an die Dynamik der Entwicklung des Nahrungsspielraumes anpassen.

Marx kritisiert die Thesen von Malthus nachdrücklich. Er bezeichnet das Essay zum Bevölkerungsgesetz als ein „schülerhaft oberflächliches und pfäffisch verdeklamirtes Plagiat“ (1890, 553). Malthus habe, so schreibt Marx, „das fact der Ueberpopulation unter allen Gesellschaften *behauptet*“ und nicht bewiesen. Falsch und kindisch sei Malthus' Auffassung, „weil er die Ueberpopulation in den verschiedenen historischen Phasen der ökonomischen Entwicklung als gleichartig“ betrachte, ihren „spezifischen Unterschied“ jedoch nicht verstehe und diese „sehr complicirten und wechselnden Verhältnisse daher stupid auf Ein Verhältniß“ reduziere (1859, 494). Malthus verwandele „die historisch verschiedenen Verhältnisse in ein abstraktes Zahlenverhältniß, das rein aus der Luft gefischt ist und weder auf Naturgesetzen, noch auf historischen beruht“ (1859, 494).

In der Marx'schen Polemik wird einerseits noch einmal die Unterscheidung zwischen dem mechanischen und dem historischen Materialismus deutlich. Das Bevölkerungsgesetz von Malthus ist offenkundig eine Spielart des Materialismus. Denn es ist nicht göttliche Vorhersehung, die Malthus als Erklärung für die Entwicklung der Geschehnisse der Gesellschaft heranzieht, sondern sein „Naturgesetz“, das sich als Wirtschaftswissenschaft ausgibt (nicht als Theologie). Marx kritisiert den mechanistischen und reduktionistischen Modus dieser Wirtschaftswissenschaft. Die Problematik lässt sich aus seiner Sicht jedoch nicht dadurch beheben, indem einfach eine andere Bevölkerungskurve oder eine unterschiedliche Substitutionsfähigkeit zur Grundlage genommen wird. Die Problematik des mechanischen Materialismus liegt tiefer, und sie gründet in der deterministischen Konzeption, bei der gesellschaftliche Verhältnisse auf einfache Zahlenverhältnisse reduziert werden. Andererseits bietet Marx eine eigene Theorie an, ein eigenes Gesetz, das er aus seiner Kritik ableitet. Dafür verwendet er Malthus' Überbevölkerungsbegriff als zentralen Baustein. Mit der „durch sie selbst producierten Akkumulation des Kapitals“ produziere nämlich die Arbeiterbevölkerung ihre eigene