

# Die Natur der Stadt

Heide Berndt

1978

## Vorwort

---

*2020-02-02. STATUS: Unvollständig! Digitalisiert von Frank Lämmer. Mehr Informationen zu dieser Ausgabe: [github.com/frank-laemmer/die-natur-der-stadt](https://github.com/frank-laemmer/die-natur-der-stadt)*

---

Die Arbeit versucht die Veränderung des Individuums durch den Verstädterungsprozeß zu begreifen. Die heutigen Stadtmenschen sind andere als die ersten Stadtbewohner von Jericho. Mit dem Nachweis dieser epochalen Wandlungen stellt sich zugleich die Frage nach der heutigen Gesellschaftsstruktur und der Prägung eigener Verhaltensweisen durch den historischen Prozeß. Hier ist deshalb das Thema der Arbeit mit der Beantwortung persönlicher Fragestellungen verknüpft.

Die Verbindung von wissenschaftlichem mit persönlichem Interesse geht auf Erfahrungen der Studentenbewegung zurück. Die Kraft ihres Protests lag in der Allgemeinheit der Kritik an der Gesellschaft und dem radikalen in Frage stellen eigener Lebensformen. Die Kritiker der Studentenbewegung sind nicht müde geworden, ihr diese Allgemeinheit und Radikalität als Realitätsuntüchtigkeit anzulasten.

Meine Erfahrung besagte, daß das Scheitern der Bewegung weniger mit dem Fehlen eines politischen Reifezeugnisses zu tun hatte, als mit den ungelösten Widersprüchen dieser Gesellschaft, die durch die Aktionen nur deutlicher wurden. Ein Beispiel ist der Kampf um die Erhaltung bewohnbarer Städte und die Besetzung von Häusern, die dem Fortschreiten des heutigen Verstädterungsprozesses zum Opfer fallen. Die Suche nach neuen Lebensformen orientierte sich großen Teils an der Erhaltung vergangener Formen. Dieser Konservatismus ist kein Zufall. Der Wunsch nach herrschaftsfreien Beziehungen in der Zukunft achtet zugleich die Kultur der Lebensformen, die von früheren Herrscherschichten entwickelt wurden.

Das Vorhaben dieser Arbeit besteht darin, solche unklaren, dennoch starken Motive, wie sie in der Studentenbewegung lebendig waren, aufzuklären und

zu benennen. Das allgemeinste Ziel der Bewegung richtete sich auf die Überwindung der gesellschaftlichen Zustände, die als kapitalistisch oder bürgerlich bezeichnet wurden. Das Thema der Verstädterung wird hier unmittelbar auf die Voraussetzungen bezogen, die als neue "Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung" anzusehen sind.

Es geht mir um die Artikulation eines Lebensgefühls, das urban ist und durch die barbarische Umgestaltung unserer Städte empfindlich gestört wird. Unsere Sehnsucht nach einer Umwelt, die diesem Lebensgefühl entspricht, kann nicht die Verneinung des Verstädterungsprozesses bedeuten. Die Idealisierung stadtferner Lebensformen schließt die Verdrängung des geschichtlichen Prozesses ein, dem sich doch gerade der Reichtum unserer Individualität verdankt.

Landkommunen sind keine Alternative zur Stadt. Die bloße Rückkehr zu vorindustriellen Arbeitsweisen verleugnet die Vielfalt der menschlichen Produktionsmöglichkeiten, den Reichtum der Genüsse und die Intensivierung des Lebensgefühls, wie sie durch das städtische Zusammenleben gefördert wurden. Den unbegriffenen Verstädterungserscheinungen wird ein ebenso unverstandener Naturzustand entgegengesetzt. Un das Verhältnis von Stadt und Natur zu erhellen, wird hier der Betrachtung der Lebensformen, die aller Stadtbildung vorangingen, ein großer Stellenwert eingeräumt. Denn viele Elemente dieser Lebensformen prägten die frühesten städtischen Institutionen. Indem sie aber in die städtischen Verhältnisse übernommen wurden, entfremdeten sie sich ihrem ursprünglichen Sinn.

Anstelle der Definition der Stadt und des Städtischen habe ich versucht, das Moment der Identität wie auch des Formwandels von Stadt und Land herauszuarbeiten. Ich gebrauche den Begriff Stadt in einem sehr weiten Sinne, so wie er in der Umgangssprache zunächst auch auf die verschiedenartigsten Stadtgebilde angewendet wird. Die Stadt ist weder als Chiffre für ein Ensemble architektonischer Gegebenheiten zu verstehen, noch als bloße Menschenansammlung auf begrenztem Raum. Sie ist vielmehr ein soziales Gebilde, in dem die menschlichen Beziehungen tiefgreifenden Veränderungen unterworfen wurden.

Das Ziel dieser Arbeit ist, die Umwandlung "äußerer" Natur ebenso wie die der "inneren" Natur an der Entfaltung des Begriffs Stadt zu zeigen. Ein "Zurück zur Natur" gibt es nicht, höchstens ein Verharren in Barbarei. Stadtlose naturnahe Lebensformen, wie sie in der Altsteinzeit herrschten, sind nicht das Naturparadies, von dem der zivilisierte Mensch träumen mag. Der Weg aus der städtischen Barbarei kann nur darin bestehen, die verstädterte Umwelt zu einer natürlichen, d.h. den heutigen Menschen "nahen" Umwelt zu machen. Die rücksichtslose Ausbeutung der Natur, die gegenwärtig das Verhältnis zur Umwelt kennzeichnet, zerstört nicht nur ihren eigenen Charakter, sondern macht sie bedrohlich. Die Vergiftung von Luft und Wasser sind dafür ebenso Anzeichen wie die allgemeine ästhetische Verunstaltung, wodurch sie den Charakter eines Unnatürlichen annimmt. Es kommt darauf an, die Gestaltung der Umwelt wesentlich als gesellschaftliches Problem zu erkennen, dessen technisch-ökologische Bewältigung nur mit der Wandlung gesellschaftlicher Beziehungen möglich ist.

Um ein Ergebnis vorwegzunehmen: die Stadt ist als Übergangsinstitution zu begreifen. Sie ist das Verbindungsstück zwischen der stadtlosen Vorzeit des Menschen und der heutigen „totalen Verstädterung“. Ihre Wirkung war eine doppelte: sie schuf innerhalb ihres Territoriums Bedingungen, durch die menschliches Verhalten zivilisierte Züge annahm; und sie unterwarf das Land ihren Produktionsmethoden, wodurch sich weite Landstriche in ihrer Gestalt und ihrem Charakter änderten. Wesentliche Stationen dieses doppelten Transformationsprozesses anschaulich zu machen, wird den Hauptteil dieser Arbeit ausmachen. Die Wandlung des Stammesangehörigen, der seine Identität durchs Totem erhielt, zum Menschen mit individuellen Bewußtsein, ist dabei ebenso zu zeigen wie die Entstehung bestimmter Stadt- und Architekturformen. Es soll deutlich werden, daß die Verstädterung ein Prozeß ist, der lange vor der Industrialisierung der Gesellschaft begonnen hat. Meine Arbeit ist also keine Geschichte der Stadt, sondern die Darstellung ihrer gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen bis hin zur „totalen Verstädterung“, Sie ist zugleich der Versuch, verschüttete Elemente menschlicher Motive und Entwürfe der Umweltgestaltung, wie sie in den vorbürgerlichen Stadtformen noch lebendig waren, wieder stärker in Erinnerung zu bringen, da solche Kenntnisse den unbestimmten Wünschen nach anderen Lebensformen der zu prägnanten Vorstellungen verhelfen können und am ehesten vor dem resignativen „Zurück zur Natur“ bewahren.

## Arbeitsteilung als Ursache der Stadtbildung

Die Stadt ist das Ergebnis und Sinnbild der Bearbeitung der Natur durch menschliche Arbeit. Ihre Formen sind von der Organisation der Arbeit bestimmt. Darauf haben Marx und Engels besonders verwiesen. Sie sahen die Stadt als das Resultat der ersten grundlegenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung an. So heißt es in der „Deutschen Ideologie“: „Die Teilung der Arbeit innerhalb einer Nation führt zunächst die Trennung der industriellen und kommerziellen von der ackerbauenden Arbeit und damit die Trennung von Stadt und Land und den Gegensatz der Interessen Beider herbei.“<sup>1</sup> Dem wird sogleich hinzugefügt: „Die verschiedenen Entwicklungsstufen der Teilung der Arbeit sind ebenso viele Formen des Eigentums.“ Der Gegensatz von Stadt und Land wird auch als Ausdruck der größten Teilung der materiellen und geistigen Arbeit<sup>2</sup> verstanden.

Die Scheidung der körperlichen von der geistigen Arbeit fand in der Stadt ihre anschauliche Ausprägung in der profanen und sakralen Architektur. Eine wesentliche Funktion der Stadt, nämlich Herrschaftszentrum zu sein, ließ sich in vorindustriellen Zeiten stets an ihrem architektonischen Aufbau ablesen.

Die Trennung der geistigen von der körperlichen Arbeit und der damit einhergehende „Gegensatz der Interessen beider“ beinhaltet vor allem die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse: die Ausbeutung der bloß körperlich

---

<sup>1</sup>Karl Marx und Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie, in: MEW (Marx-Engels Werke, Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED), Berlin (DDR), Bd. 3, S. 52

<sup>2</sup>ebd., S. 50

Arbeitenden und die Freistellung von körperlicher Plackerei für die geistig Arbeitenden. Die großartigen Erfindungen der ersten städtischen Hochkulturen in Mesopotamien und Ägypten, Schrift, Arithmetik und Geometrie, die die Produktivität der Arbeit enorm steigern halfen, festigten die Ausübung von Herrschaft. Die produktiven Funktionen der Stadt sind darum untrennbar mit Herrschaft verflochten. Das macht den ambivalenten Charakter des Städtischen aus. In dem abwertend gemeinten Urteil, daß die Städte künstlich seien, drückt sich die negative Seite dieser Ambivalenz aus.

Aber auch das die Städte umgebende Land wurde nicht in seiner natürlichen Beschaffenheit belassen, sondern von künstlichen Veränderungen geformt. Die Bewässerungskulturen des Alten Orients machen dies deutlich. Zwar war die Stadt stets der Ausgangspunkt solcher Umgestaltungen, aber die negativen Erscheinungen dieses Prozesses sind nicht der Stadt als solcher, sondern den gesellschaftlichen Bedingungen anzulasten, die das Verhältnis von Stadt und Land insgesamt bestimmen. Marx' Ableitung der Kategorien Stadt und Land aus der Teilung der Arbeit lenkt unmittelbar auf den gesellschaftlichen Charakter dieses Verhältnisses. Es war zugleich vom Gegensatz zwischen Herrschenden und Beherrschten geprägt. Arbeitsteilung bedeutete nicht nur eine technisch sinnvolle Aufteilung von Arbeit, sondern stellte auch den Gegensatz verschiedener Berufe und Klassen her, der sich in der Dimension von Herrschaft und Ausbeutung bewegte. Davon ist die ganze bisherige Zivilisation gezeichnet. Ähnlich der Feststellung eines Naturgesetzes sagte Marx: "Mit dem Moment, wo die Zivilisation beginnt, beginnt die Produktion sich aufzubauen auf den Gegensatz der Berufe, der Stände, der Klassen, schließlich auf den Gegensatz zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit. Ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist." <sup>3</sup> Die Stadt ist der deutlichste Ausdruck der Widersprüche, von denen der Fortschritt der Zivilisation gekennzeichnet ist.

Die Auffassung der Stadt als Ergebnis gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Fixierung des Eigentums führt, um eine historische Vorstellung zu bekommen, zu der Frage, in welcher Weise die bis dahin bereits vorhandene Arbeitsteilung in die Formen der Städte einging. Selbstverständlich gab es längst vor der Entstehung erster stadtähnlicher Siedlungen Formen von Arbeitsteilung. Die ersten Formen der Arbeitsteilung, heißt es in der "Deutschen Ideologie", seien "naturwüchsig" gegeben; sie beruhten auf den Unterschieden zwischen Mann und Frau, Jungen und Alten. <sup>4</sup> Schon vor dem Entstehen erster Städte hatte sich die naturwüchsige Arbeitsteilung zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung fortentwickelt. Als erster "Vollspezialist" ist der archaische Mediziner und Zauberer anzusehen. <sup>5</sup> Seine sozialen Eigenschaften erbte der städtische König.

Die Arbeitsteilung, für die Entstehung und das Wachstum der Städte so aussch-

---

<sup>3</sup>Marx, Karl, Das Elend der Philosophie, in: MEW 4, a.a.O., S. 91/92) MEW 3, a.a.O., S. 31

<sup>4</sup>Schmoller, Gustav, Die soziale Frage. Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf, München/Leipzig 1918, S. 10/11 Coon, Carleton S., The History of Man, From the First Human to Primitive Culture and Beyond, London 1955, S. 105

chlaggebend, war jedoch in den archaischen Gesellschaften eingeschränkt.

Der Klan, die Gemeinschaft der Menschen gleichen Totems, die offensichtlich urtümlichste Form menschlichen Zusammenhalts, beruhte auf gleichwertiger Kooperation seiner Mitglieder. Außer den naturwüchsig aufgezwungenen Formen von Arbeitsteilung kannte der Klan keine Arbeitsteilung, weil sein Lebensprinzip auf gleichwertiger Arbeitsleistung seiner Mitglieder beruhte. Diese Zusammenarbeit entstand nicht durch höhere Einsicht, sondern auf Grundlage einer "rigiden Konformität", einer "mechanischen" Solidarität, wie Durkheim es ausdrückte.<sup>6</sup>

Die Selbstgenügsamkeit der Klans oder der zu Stämmen angewachsenen Klangemeinschaften mußte als das größte Hindernis übergreifender gesellschaftlicher Organisation und entsprechender Bevölkerungskonzentration überwunden sein, ehe Städte entstanden. Noch die seßhaft gewordenen Totemvereine oder Familien- und Sippschaftsverbände, wie die antiken gentes, produzierten nur für die Bedürfnisse ihrer Mitglieder, bzw. ihres Haushalts (= oikos); Wirtschaft war gleichbedeutend mit oikos-Wirtschaft (= Ökonomie). Die Bedürfnisse des oikos waren abschätzbar und begrenzt. Solange das Wirtschaften an den oikos gebunden war, hatte aber die Entwicklung der Arbeitsteilung Grenzen und auch die Städte konnten nicht über ein bestimmtes Maß hinauswachsen. "Primäre Stadtgründungen" hatten einen doppelten Ansatz: die Residenz des Herren mit dazugehöriger Burg auf der einen Seite und die schlichten Behausungen der gewöhnlichen Leute auf der anderen Seite. Diese offensichtliche Teilung gründet in zwei verschiedenen Ursachen der Stadtbildung. Während z.B. Gordon Childe in seiner Erklärung der archaischen "städtischen Revolution" besonders hervorhob, daß mit dem Seßhaftwerden eine Bevölkerungszunahme eingesetzt habe, weil die Lebensmittel dank produktiver landwirtschaftlicher Techniken reichlicher waren, betonte Marx ein anderes Moment. Seiner Ansicht nach entstanden Städte zum Schutz des gemeinschaftlichen Eigentums, zur kriegerischen Absicherung des Besitzstandes des Stammes. Gewöhnlich wurde die Burg gemeinsam von allen in Notzeiten als Refugium benutzt. Vermochte der Herr seine Leute zum Zusammensiedeln zu bewegen, so entstand aus verschiedenen Dorfgemeinschaften oder Hausgemeinschaften mit einem Schlag die Stadt. Die Griechen nennen dies "synoikismus".<sup>7</sup> Der Synoikismus war keineswegs nur ein symbolischer Vorgang; sein sichtbares Resultat war der Bau der Stadt.<sup>8</sup>

Wie das Wort synoikismus besagt, war die Stadt "eine Gemeinschaft aller oikoi", d.h. bäuerlich wirtschaftender Klangemeinschaften. Der Acker, den

---

<sup>6</sup>vgl. auch G. Childe, für den sich diese Zusammenarbeit nicht wesentlich von dem Zusammengehörigkeitsgefühl eines Rudels Wölfe oder einer Herde Schafe unterscheidet. Childe, Gordon, *The Urban Revolution*, in: *Town Planning Review* (Liverpool) April 1950, S. 7

<sup>7</sup>Kuhn, Emil, *Über die Entstehung der Städte der Alten. Komenverfassung und Synoikismus*, Leipzig 1878, S. 154

<sup>8</sup>Diese Form der Stadtgründung ist nach Schuchardts Ansicht für alle indogermanischen Völker nachweisbar, deren Entwicklung aus der Barbarei sich meist schon in geschichtlicher Zeit vollzog. Schuchardt, Carl, *Hof, Burg und Stadt bei Germanen und Griechen*, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* (Leipzig) 1908, S. 307

eine solche Familie aus der städtischen Landverteilung meist durch Los erhielt, war unveräußerlicher Besitztitel. Grundstücksüberschreibungen konnten selbst im Athen der klassischen Zeit nur erfolgen, wenn “die aus der Verwandtschaft entspringenden Ansprüche” außer Kraft gesetzt waren.

War die Stammesversammlung der Vorläufer der Stadt, so entsprach das Dorf der Niederlassung des Klangs; die Entwicklung ging nicht vom Dorf zur Stadt,<sup>9</sup> sondern Dorf und Stadt waren gleichwertige, wenn auch verschiedenartige Formen des Sesshaftwerdens. Die “Natur der Stadt” zehrt von der Natur der Stammesvereinigung, der Stimulierung, die sie für den einzelnen beinhaltet. Die Stadt ist also nicht nur quantitativ, durch den Umfang der Ansiedlung, vom Dorf unterschieden, sondern auch qualitativ, was ihren Ursprung und ihre Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen angeht. Sie war den Alten der Inbegriff der Zivilisation, die sich von der Barbarei stadtloser Gesellschaften positiv abhob.<sup>10</sup>

Als Niederlassung des Stammes enthielt sie die Elemente der Stammesversammlung, die festliche Gestaltung des Beisammenseins der vielen, die die Natur der Stadt historisch bestimmte. Die Stammesvereinigung war eben identisch mit großen Festlichkeiten, mit der Aufhebung von Tabuschränken, die das Leben des Klangs regulierten. Das ist ein Punkt, dem Durkheim seine Aufmerksamkeit widmete, ohne jedoch eine Verbindung zu den periodischen Stadtfesten der archaischen Stadtkulturen herzustellen. Durkheim griff aus den Berichten über Stammesvereinigungen australischer Eingeborener die Exaltierung der einzelnen als hervorragendes Merkmal dieser jährlichen Veranstaltungen heraus. Die Anwesenheit der vielen bedeutete offenbar eine physische Stimulierung, die sich in wildem Schreien und Gestikulieren entlädt. Es herrsche ein “emotionelles Chaos”, das durch rhythmisches Tanzen in “geregelten Tumult” umgewandelt würde.<sup>11</sup>

Da während des Stammesfestes die gewohnten Regeln des Lebens, vor allem die Inzestverbote, gelockert waren, stellten diese Versammlungen Höhepunkte des Lebens dar und bekräftigten den Zusammenhang der sonst vereinzelt lebenden Klangs.<sup>12</sup>

Das Nomadenleben der australischen Eingeborenen, die in kleinen Gruppen zerstreut den kargen Lebensmitteln nachjagten, entbehrte solcher Erhebungsmomente, wie die Kulte der Stammesversammlung sie boten. Nach Durkheims Ansicht hat sich aus den Stammesfestlichkeiten der Totemismus zur Religion entwickelt.<sup>13</sup> Auf den besonderen Höhepunkt einer periodischen großen Stammesversammlung haben selbst die zivilisierten Griechen nicht verzichtet und sich zu

---

<sup>9</sup>vgl. Mumford, Lewis, Die Stadt. Geschichte und Ausblick, Köln 1963 (amerik. 1961), S. 21-23, S. 33 ff.

<sup>10</sup>Thomson, George, Frühgeschichte Griechenlands und der Agäis, Berlin (DDR) 1960 (engl. 1949), S. 294-296

<sup>11</sup>Durkheim, Emile, Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse, Paris (5) 1968, S. 309-311

<sup>12</sup>ebd., S. 51

<sup>13</sup>ebd., S. 313

diesem Zwecke die olympischen Spiele eingerichtet. Olympia war griechisches Nationalheiligtum; es war eine Stadt, wenn auch ohne Wohnhäuser.<sup>14</sup>

Auch Karl Kerényi sah einen engen Zusammenhang zwischen den Festlichkeiten der archaischen Gesellschaften und ihrer Religion. Er bezeichnete die antiken Religionen als "Festreligionen". Das Fest ist "verwandelte Zeit" "hohe" Zeit.<sup>15</sup> "Die Festlichkeit haben wir nicht erst dort zu ergreifen, wo sie schon in die zeitlose Höhe der Kunst erhoben erscheint, sondern da, wo sie die Zeit noch nicht ganz hinter sich gelassen hatte und aus ihr gleichsam hervortritt; wo noch die Zeit selbst, durch Festlichkeit ausgezeichnet, samt ihrem erfahrungsmäßigen Gehalt faßbar wird."

Das Fest war das Mittel, sich des gesellschaftlichen Zusammenhangs durch einen besonderen sozialen Akt zu versichern. Darin wurden Tanz und Musik eingesetzt, um die Hervorhebung des besonderen Zeitempfindens zu fördern und das Gefühl der Festlichkeit, unabdingbarer Bestandteil des Festes, hervorzurufen. Das Fest war nicht nur eine heitere, sondern ebenso eine ernste und erhebende Angelegenheit. Es diente der kollektiven Erinnerung, damit der Tradition und der Bewahrung vergangener Formen, ließ aber auch durch die vorübergehende Aufhebung der Taburegeln ungewöhnlich viel Spielraum für Spontaneität.

Die Stadt als Verkörperung des Gemeinwesens gründet in zwei, zunächst einander entgegengesetzten sozialen Erscheinungen: ihr Herrschaftscharakter resultiert aus der Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit, während ihre positive, gemeinschaftsbildende Funktion ihren Ursprung in jenen Festlichkeiten hat, bei denen die Tabuschränken aufgehoben wurden. Dieses Element der "Natur der Stadt" wurde jedoch mit der Ausdehnung ihres Herrschaftsbereichs überformt. Durch das Christentum und die bürgerliche Entwicklung der Stadt seit dem Mittelalter wurde den immer noch periodisch stattfindenden Festen ein anderer Sinn gegeben. Mit dem Beginn der Neuzeit und der Auflösung der autonomen Städte verlagerten sich die nationalen Festlichkeiten in die repräsentativen Veranstaltungen des Hofes und das Volk wurde von ihnen ausgeschlossen.

Im Fest verkörperte sich nicht mehr die Gemeinschaft, sondern nur noch die herrschende Klasse. Die Säkularisierung von Herrschaft durch die bürgerliche Revolution in Frankreich brachte dem Volk die alten Stadtfeste nicht wieder. Die Feste konnten ihre früheste Funktion, die Zeitempfindung zu gestalten und faßbar zu machen, auch nicht mehr erfüllen, da die neuen Produktionsmethoden eine neue Zeitordnung, die auf bloß quantitativen Einteilungsprinzipien beruht, bedingten, und diese Zeitordnung findet ihren Ausdruck nicht in den in exakten Zeitmessern, den modernen Uhren.

Das Herrschaftsverhältnis, das die Stadt beinhaltet, tritt damit unverhüllt hervor. Im Bewußtsein vieler Menschen erscheint darum das Stadtleben als "unnatürlich" und wird abgelehnt. Es soll durch gesündere, naturverbundene

---

<sup>14</sup>Wycherley, R.E., *How the Greeks Built Cities*, London (2) 1962 (1. Auflage 1949), S. 91/92

<sup>15</sup>Kerényi, Karl, *Antike Religion*, Wiesbaden 1971, S. 46

Lebensformen abgelöst werden. Aber diese Natursehnsucht, die von den Reformhäusern in vieler Hinsicht kommerziell ausgebeutet wird, läßt vergessen, daß zur Natur der Stadt die Festlichkeit und die Anregung der menschlichen Lebensgeister gehören, die an das physische Zusammensein der vielen gebunden ist. Vergessen ist auch, daß der Rahmen, den das Fest zuletzt in der höfischen Repräsentation erhielt, die barocke Landschaftsarchitektur, die besondere Stimmung, die zum Fest gehörte, zum Alltag des städtischen Wohnens zählen könnte.

## 1. Stadt und Land als gegensätzliche Einheit

In der Marxschen Theorie finden sich Ausführungen über die Stadt nur im Verhältnis zum Land als ihrem Gegenteil. Dieser Gegensatz wird im wesentlichen als Erscheinungsform der Herrschaft der geistigen über die körperliche Arbeit erläutert, so daß der Begriff Stadt nicht jene Konkretheit besitzt, die das uns noch geläufige Bild "Stadt-Land" im Grunde nahelegt. Indem Marx die Natur der Stadt aus der Natur der Eigentumsverhältnisse und gesellschaftlichen Organisation der Arbeit begründete, ließ er jene dinghaften Merkmale beiseite, die der Stadt oder dem Stadt-Land-Gegensatz eigentümlich sind, und die in den Versuchen anderer Sozialwissenschaftler, die Stadt anhand gleichbleibender Merkmale zu definieren, sonst angeführt werden. So hat er sich vor allem nicht um die Einordnung besonderer städtischer Kennzeichen, etwa Markt, Burg, Tempel, Befestigung, etc. gekümmert, sondern vorrangig die gesellschaftlichen Mechanismen darzustellen versucht, die die gesellschaftliche Entwicklung, im Grunde damit auch die Entwicklung der Stadt, vorantreiben. Trotzdem räumte Marx dem Verstädterungsprozeß innerhalb seiner Theorie der Gesellschaft beträchtlichen Stellenwert ein. So heißt es im "Kapital": "Die Grundlage aller entwickelten und durch Warentausch vermittelten Teilung der Arbeit ist die Scheidung von Stadt und Land. Man kann sagen, daß die ganze ökonomische Geschichte der Gesellschaft sich in der Bewegung dieses Gegensatzes resümiert, auf den wir jedoch hier nicht weiter eingehen."<sup>16</sup>

Vom Gebrauch der Begriffe her gesehen erscheinen Stadt und Land stets als Einheit, zwar eine gegensätzliche Einheit, aber doch niemals isoliert voneinander. Es ist auffällig, daß in der Marx'schen Theorie, sofern von Stadt überhaupt die Rede ist, immer auch von Land gesprochen wird. Insgesamt ist ein Herrschaftsverhältnis damit gemeint. Doch verführt der Begriff Land auch dazu, ihn vorwiegend mit geographischen Merkmalen zu assoziieren. Aber die geographischen Bilder dieses Gegensatzes halten doch nur ihre vergegenständlichten Ausprägungen fest und verstellen leicht den Blick für den Formwandel, dem dieses Verhältnis insgesamt unterlag. Weil Marx nicht weiter auf die historische Ausgestaltung des Stadt-Land-Gegensatzes einging, sich vielmehr allgemeineren Bedingungen und Resultaten der Arbeitsteilung zuwandte, haben manche marxistischen Theoretiker Mühe gehabt, den gesellschaftlichen Formwandel dieses Verhältnisses

---

<sup>16</sup>Marx, Karl, Das Kapital, Berlin 1961, Bd. I, S. 369



zu erkennen.<sup>17</sup> Sie sagen auch erstaunlich wenig zur modernen geographischen Ausprägung dieses Gegensatzes, der sich durch die allgemeine Verstädterung in den industrialisierten Ländern notwendig geändert hat. Marx' bewußte Vernachlässigung der Entwicklung des Stadt-Land-Verhältnisses läßt sich nur aus seiner Auffassung erklären, daß dieses Verhältnis in der modernen bürgerlichen Gesellschaft Resultat der durch das Kapital gesetzten Eigentumsformen und Klassenverhältnisse ist.<sup>18</sup>

An erster Stelle wollte Marx die Funktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft darstellen und hielt es dabei nicht für nötig, "um die Gesetze der bürgerlichen Ökonomie zu entwickeln, die wirkliche Geschichte der Produktionsverhältnisse zu schreiben".<sup>19</sup> Deswegen widmete er seine Aufmerksamkeit den allgemeineren Kategorien zur Erfassung der bürgerlichen Gesellschaftsmechanik, wie Tausch und Warenproduktion, Entwicklung der Eigentumsverhältnisse, nicht aber der Stadt. Er ging davon aus, daß die richtige Darstellung der gesellschaftlichen Mechanismen oder Gesetze "immer auf erste Gleichungen" zurückführe, "die auf eine hinter dem System liegende Vergangenheit hinweisen". [21]

Beiläufig führte er einen solchen historischen Exkurs an den Erscheinungsformen des elementaren Eigentums, des Gemeineigentums, aus und kam dabei auf die Beschaffenheit der Städte zu sprechen.<sup>20</sup>

Da die Natur der Stadt aus ihrer historischen Konstituierung begriffen werden soll, bieten Marx' historische Skizzen wichtige methodologische Hinweise. Besonders wichtig ist, daß Marx die Entwicklung von Stadt und Land stets als eine Einheit begriff. Denn während auf dem Land die Lebensmittel für die Städter produziert wurden und die städtischen Institutionen aus "ländlichen" hervorgingen, veränderten sich auch die ländlichen Produktions- und Lebensformen gemäß der Entwicklung der Stadt. Dieser komplizierte wechselseitige Bedingungs-zusammenhang läßt sich am besten an den sehr unterschiedlichen Interpretationen der Frühhistoriker zeigen, wenn sie die Eigenarten der Städte unter der orientalischen Despotie erläutern.

Karl August Wittfogels Arbeiten über die "natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte" vermögen diesem Zusammenhang nicht gerecht zu werden, weil in ihnen die Kategorie Land oder Natur allzu einseitig mit den Merkmalen von

---

<sup>17</sup>Henri Lefebvre, der die vereinzelten Angaben von Marx und Engels systematisch zu sammeln versuchte, meinte, daß die Stadt in ihrer Theorie eine große Rolle spielte, da Marx die Stadt für das "kollektive Subjekt" der Geschichte gehalten habe. Vgl. Lefebvre, Die Stadt im marxistischen Denken, Ravensburg 1975 (franz. 1972), S. 36. Allerdings schränkte Lefebvre diese Auffassung wieder ein, als er merkte, daß Marx später das Begriffspaar Stadt und Land nicht als "selbständige, von der Geschichte hinterlassene Begriffe und Kategorien" auffaßte, sondern sie "allgemeineren Kategorien" wie Arbeitsteilung und Produktion unterordnete. So unterließ Marx es auch, in der endgültigen Fassung des ersten Bandes des Kapitals, ein Kapitel über das Verhältnis von Stadt und Land zu schreiben, ebd., S. 59

<sup>18</sup>vg. Rosdolsky, Roman, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital', Frankfurt 1968, S. 54 ff.

<sup>19</sup>Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1857-1858), zitiert als 'Rohentwurf', Frankfurt/Wien o.J., S. 364

<sup>20</sup>ebd., S. 371

Klima, Bodenbeschaffenheit, Pflanzen- und Tiervorkommen gleichgesetzt wird. Auf der Grundlage dieses eher „geographischen“ als dialektischen Materialismus versuchte Wittfogel, deren determinierende Wirkung auf die Gestalt archaischer Gesellschaftsformen, hauptsächlich der „hydraulischen Gesellschaften“ des Vorderen Orients, nachzuweisen. „Das Werden der gesellschaftlichen Produktivkräfte, zentral dasjenige ihres sachlichen Kerns: der Technik, ist durch die Struktur der jeweils aktuellen Naturmomente bestimmt.“ (23) Wie das zu verstehen sei, erläuterte er in einer seltsamen Polemik gegen die menschliche Willensfreiheit. „Keine Willensfreiheit, auch für den technisch, den produktionsmäßig tätigen Menschen nicht. Mag er auf seinem Zug durchs Gebirge die Landschaft transformierend um- gestalten. Mag er sich nach jedem in den Felsen gesprengten Fortgang des Weges neuen Arbeitsaufgaben, neuen Ausblicken gegenübersehen. Sein Weg muß der „passiven“ Struktur des Gebirges sich anpassen. Und nimmt er seinen Weg durch die Lüfte, nicht willkürlich, sondern in Befolgung neuer, tieferer, komplizierter Strukturgesetze der Natur tut er das.“ (24) Im Fortgang seiner Studien näherte sich Wittfogel der Marxschen Auffassung, wenn er feststellt, daß in höher entwickelten Gesellschaften die determinierende Kraft bloßer Naturverhältnisse sehr nachlasse. Er referierte richtig, daß Marx weniger der „objektiven“ Natur - Klima, Geographie -, sondern mehr der „subjektiven“ Natur - Rasse, Ethnologie Einfluß auf gesellschaftliche Einrichtungen einräumte.<sup>21</sup>

Marx ging zudem davon aus, daß sich die „subjektive“ Natur des Menschen gemäß der Bearbeitung der „objektiven“ Natur ändert und daß ab einem bestimmten Grad der gesellschaftlichen Entwicklung ein „durchschnittliches Niveau“ der Temperamente zustande komme; so stellte sich Wittfogel zuletzt verwundert die Frage: „Ist jetzt nicht alles gesellschaftlich geworden, Produkt der geschichtlichen Entwicklung?“, um sie sofort zu verneinen, da das nicht in sein vulgärmaterialistisches Konzept paßt. Wittfogels mechanischer Umgang mit dem Materialismus führt zu charakteristischen Einseitigkeiten in seiner Interpretation der Geschichte. So konnte er zwar darstellen, daß die Orientalische Despotie ihre Macht auf das bürokratisch kontrollierte Bewässerungssystem gründete, ferner, daß die boden intensive Landwirtschaft dieser Länder (Ägypten, Mesopotamien) den rentablen Einsatz von Sklaven erübrigte, was bedeutet, daß das heiße Klima und das wüstenhafte Land sehr stark auf die gesellschaftliche Entwicklung einwirkten. Aber genau das konnten die von ihm geschmähten „bürgerlichen“ Theoretiker, etwa Max Weber, oft ebenso gut. Wittfogel kann nicht zeigen, warum die Babylonier und Ägypter ihre höchst rationalen Produktionseinrichtungen, die Bewässerungssysteme, zugleich mit allerlei religiösen Vorstellungen umkleideten und große kollektive Anstrengungen nicht allein zur Erhaltung der Wasserwirtschaft unternahmen, sondern ihre Kräfte ebenso gut in monumentalen Tempel- und Grabbauten verausgabten. Die religiösen Einrichtungen dieser Gesellschaften als bloßen „Überbau“ abzutun, auf den sie vernünftigerweise hätten verzichten können, hieße ihre reale Bedeutung verkennen. Eine dialektische Geschichtsbetrachtung muß der Einheit von Religion und dazugehöriger Produktionsweise gerecht

---

<sup>21</sup>ebd., S. 510

werden. Es existierte neben den religiösen Einrichtungen der vorindustriellen Gesellschaften, wie etwa der sumerischen Tempelwirtschaft, die die damalige Produktionsweise in ihrer besonderen Form bestimmte, keine eigene wirtschaftliche Rationalität. Die Trennung von wirtschaftlicher und religiöser Moral tritt erst mit Fortschreiten bürgerlicher Momente innerhalb der Wirtschaftsprozesse, vor allem dem Vordringen des Geldumlaufs, ein. Wenn man den Zusammenhang zwischen Religion und Wirtschaftsweise in den vorindustriellen Gesellschaften nicht wahrnimmt, entgeht einem das Gespür für Lebensformen, die mit bürgerlichem Denken und Empfinden unvereinbar sind. Wittfogel übersah auch, daß die Umgestaltung des Landes immer im Namen von Herrschaft geschah und darum vollkommen von der Sprache und Vorstellungen der damaligen Herrschaft geprägt war. Die orientalische Stadt galt als Besitz eines Gottes oder auch mehrerer Götter; dem damaligen Bewußtsein erschienen nicht die Naturkräfte in ihrer Unmittelbarkeit als aktive Kräfte des Produktionsprozesses, sondern vielmehr die Gottheiten, die zwar häufig Naturgewalten repräsentierten, aber von den tatsächlichen Naturkräften unterschieden waren. Die unmittelbaren Naturkräfte ohne mythische Verkleidungen wahrzunehmen, ist erst eine Leistung der bürgerlichen Gesellschaft und der in ihr entwickelten wissenschaftlichen Betrachtungsweisen. Das entging Wittfogel.

Umgekehrt fassen nicht-marxistische Historiker, wie z.B. Henri Frankfort, der bedeutende amerikanische Orientalist, die religiöse Wahrheit der archaischen Epochen allzu wörtlich auf und gelangen in der Erklärung der Tempelwirtschaft nicht weiter, als die Alten selbst, die den Tempel als Eigentum eines in Abwesenheit regierenden Gottes ansahen. Frankfort verwahrte sich gegen Gordon Childe's Bemerkung, daß mit den mesopotamischen Städten zum erstenmal der Gegensatz von Stadt und Land entstanden sei, und wandte dagegen ein, daß "der große Gegensatz zwischen Stadt und Land, zwischen ländlichem und städtischem Leben" erst ein Produkt der industriellen Revolution sei und nicht für frühere Epochen der Geschichte gelte. Sicher hat Frankfort recht, wenn er betont, daß man diesen Gegensatz nicht in der Form, wie wir ihn kennen, auf andere geschichtliche Verhältnisse übertragen darf. In seiner Auseinandersetzung mit Childe unterstellte er aber, daß es diesen Gegensatz im Grunde nur in einer Form gibt, nämlich in der, "wie wir ihn kennen".<sup>22</sup> Er sah also den Formwandel des Verhältnisses von Stadt und Land nicht. Darum ging auch sein Verständnis der alten städtischen Einrichtungen, insbesondere der Tempelwirtschaft, nicht viel über das hinaus, was die Alten sagten. Trotz seiner überaus reichen historischen Kenntnisse hatte Frankfort eine starre unhistorische Auffassung von den gesellschaftlichen Institutionen.

Dagegen eröffnete Childe's Deutung der mesopotamischen Tempel den entscheidenden Zugang zum Verständnis ihres Funktionierens wie auch ihrer Herkunft. Nicht nur, daß mit den ältesten Städten zugleich der Gegensatz von Stadt und Land entstand; sondern die „städtische Umwälzung“ oder „urban revolution“, von

<sup>22</sup>Frankfort, Henri, *The Birth of Civilisation in the Near East*, London (2) 1954 (1. Aufl. 1951), S. 57/58

der Childe in diesem Zusammenhang spricht, löste auch die Siedlungsprobleme, die die jungsteinzeitliche Wirtschaft bei steigenden Bevölkerungszahlen nicht zu bewältigen vermochte.<sup>23</sup>

Die Institutionen der frühen Städte waren noch ganz von "ländlichen" Zügen beherrscht, die städtischen Tempelgenossenschaften stellten zunächst nichts anderes als die "riesig vergrößerte Version des patriarchalischen Haushalts aus barbarischer Zeit" dar. (28) Der sumerische Tempel war ein Groß-oikos, der für alle seine Mitglieder Vorsorge traf, also gemeinschaftlich produziert, wie ehemals die alte Klangemeinschaft.

Moortgat stellte deswegen die Frage, ob die Tempelansiedlungen überhaupt als Stadt angesehen werden könnten, da sie eher einem mittelalterlichen Klostersystem vergleichbar seien. (29) Die Tempelbehörde überwachte die Bewässerungssysteme und teilte jeder Familie ein Nahrungslos zu; dafür mußten die Familien festgesetzte Ernteanteile oder andere Leistungen dem Tempel liefern. Die Tempelgenossenschaft ist demnach als Einrichtung agrarischen Ursprungs zu betrachten, die große Ähnlichkeit mit den Markgenossenschaften der Germanen aufweist oder den indischen Dorfgemeinschaften vergleichbar ist. Diesen Schluß zog Anna Schneider aus ihrer Untersuchung über die „sumerische Tempelstadt“. Nach ihrer Ansicht sind im übrigen privatwirtschaftliche Verhältnisse innerhalb dieses Systems jüngeren Ursprungs. Vor allem der private Haushalt Tempelvorstehers, des patesi, der sich oft zum Stadtkönig erhob, sei als Abspaltung vom ursprünglich gemeinschaftlichen Eigentum zu verstehen. Sie widersprach damit ausdrücklich Max Weber, der die Tempelwirtschaft als eine Stiftung des Stadtkönigs ansah. (30) Anna Schneider ging mit ihrer Deutung noch einen Schritt weiter. Tempelwirtschaft und sumerische Götterwelt stammen ihrer Meinung nach aus dem Totemismus, der archaischsten Form menschlichen Zusammenlebens. Es war ihr nicht entgangen, daß z.B. die Göttin Bau bei Abbildungen häufig mit einem Emblem gezeigt wurde, das ein Huhn darstellt. Diese "Götterattribute" seien wahrscheinlich die "Reste eines totemistischen Kults". "Wenn daher die Götter als Besitzer des Landes genannt werden, so wäre das so aufzufassen, daß ursprünglich das Land Eigentum der Volksgenossenschaft war. Mit der steigenden Kultur und durch Einreihen von Stammesfremden in den Wirtschaftsverband müssen dann die alten Geschlechteranschauungen geschwunden und die mit ihnen verknüpften religiösen Vorstellungen selbständig geworden sein." (31) Diese Deutung der städtischen Tempelwirtschaft in Sumer fügt sich ohne Mühe in die Marx'sche Bestimmung des Eigentums, wonach das Stammesoder Gemeineigentum dessen älteste Form darstellt. Die besondere Leistung von Anna Schneider, wie in gewisser Weise auch die von Gordon Childe, liegt in der Verknüpfung dieser Formen der ersten städtischen Wirtschafts- und Religionsgebräuche mit denen des Totemismus. Zwar hatten die Erforscher totemistischer Gesellschaften das Fortwirken der alten Gebräuche und Vorstellungen in geschichtlich entwickelten Gesellschaften ebenfalls erkannt; aber eben

---

<sup>23</sup>Childe, Gordon, Stufen der Kultur. Von der Urzeit zur Antike, Stuttgart (2) 1955 (engl. 1941), S. 84

jene Verknüpfung zwischen der Entwicklung der Eigentumsformen und der "Entwicklung des Geistes" war nicht systematisch vollzogen.

- (29) Moortgat, Anton, Die Entstehung der sumerischen Hochkultur, Leipzig 1945, S. 73
- (30) Schneider, Anna, Die sumerische Tempelstadt, in: Plenge, Staatswissenschaftliche Beiträge, Heft IV: Die Anfänge der Kulturlandschaft, Essen 1920, S. 29
- (31) ebd., S. 98

In den Erklärungen materialistischer Historiker fehlt gewöhnlich ein zureichendes Verständnis für die Bedeutung des Totems, darum auch die Bezeichnung "Urgesellschaft" anstelle totemistischer Gesellschaftsform. Bei anderen Forschern wird der Totemismus zwar ausführlich dargestellt, seine Logik in Bezug auf die Wirtschaftsmöglichkeiten bleibt aber meist hintangestellt.

Aus dem Zusammenhang von Totemismus und frühesten städtischen Institutionen läßt sich die spezifische Formbestimmtheit der damaligen gesellschaftlichen Arbeit begreifen. Die Formen des Gemeinschaftslebens, die dem Totemismus entstammen, bestimmten die Formen des Wirtschaftens innerhalb der alten Stadtkulturen. Eine Erscheinungsform bestand darin, daß ein großer Teil der Ernte an den Tempel abgeführt wurde, um die Einheit des Gemeinwesens in den Kulturen, die die Priesterklasse beherrschte, materiell zu sichern. Daß diese Einheit auf einem Herrschaftszusammenhang beruhte, ist wohl nicht als „städtischer Sündenfall“ anzusehen, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem dunklen Anfang der menschlichen Geschichte gesetzt. Die Herrschaft der geistigen Arbeit über die körperliche, die stärker als das bloße Gewaltverhältnis den Kern von Herrschaft ausmacht, entstand nicht erst mit dem Gegensatz von Stadt und Land, sondern bildete sich ab diesem Grad der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zum gesellschaftlichen Verhältnis sozial unterschiedlicher Menschengruppen aus: herrschende Klasse gegenüber unmittelbaren Produzenten.

Die im Verhältnis von Stadt und Land angelegte Dominanz der Stadt äußerte sich darin, daß die Stadt das Land sich unterwarf und auch die Landschaft nach städtischen Vorstellungen veränderte. Dieses Herrschaftsverhältnis kann sich in geographisch höchst unterschiedlichen Formen ausdrücken. Henri Pirenne, der große belgische Historiker des mittelalterlichen Städtewesens, hat eine sehr anschauliche Beschreibung des Unterschiedes zwischen vorindustrieller und moderner Form dieses Verhältnisses gegeben: „In unserer Zeit sind die Städte vom Land nicht getrennt: Fabriken gibt es auch in den Dörfern, andererseits wohnt ein Teil der Stadtbevölkerung in der ländlichen Umgebung und begibt sich jeden Abend nach der Arbeit wieder dorthin. Im Mittelalter aber war dies ganz anders, denn Stadt und Land waren vollständig getrennt. Die Stadt schloss sich, schon rein materiell gesehen, durch ihre Gräben und Mauern gänzlich vom Lande ab, sie war auch rechtlich eine andere Welt. Sobald man durch eines der Stadttore ihren Boden betrat, befand man sich in einem Gebiet anderen Rechts: ein Unterschied, wie man ihn heutzutage nur erfährt, wenn man von einem Staat in den anderen kommt.“ (32) Indem Pirenne die unterschiedlichen Rechtsverhältnisse zwischen

Stadt und Land betonte, verwies er auf den sozialen Inhalt dieses Gegensatzes.

(32) Pirenne, Henri, Geschichte Europas, von der Völkerwanderung bis zur Reformation, Frankfurt 1961, S. 212/213

Zugleich deutete er auch auf eine großräumigere geographische Gestaltung dieses Verhältnisses: die Gegensätze, wie sie zwischen verschiedenen Nationen bestehen. Es ist falsch, sich die Städte mit ihren wechselnden Formen vor einem ewig gleichen Hintergrund vorzustellen, in den höchstens die Geologie ein paar Abwechslungen einbringt. Da Stadt und Land als Ausdruck gesellschaftlicher, nicht natürlicher Verhältnisse zu fassen sind, änderte sich mit der gesellschaftlichen Entwicklung das Land ebenso sehr wie die Stadt. Die Umgestaltung des Landes vollzog sich dabei gewöhnlich unter der Regie der Stadt oder von der Stadt herkommender Herrschaft. Nicht nur die Städte sind etwas Künstliches, vom Menschen Gemachtes, sondern ebenso die Landschaften, deren Natürlichkeit wir mitunter bewundern. Auch sie tragen die Spuren menschlicher, d.h. künstlicher Einwirkung. Ursprüngliche Natur im geologischen Sinne gibt es wahrscheinlich nur, wie in der "Deutschen Ideologie" ironisch vermerkt wurde, "auf einzelnen australischen Korallenriffs neueren Ursprungs" (33)

Die industriell betriebene Vergiftung der Umwelt, Anzeichen einer perfektionierten, bis zur äußersten Rücksichtslosigkeit betriebenen Ausbeutungstechnik, beschränkt sich nicht mehr, wie in den vorindustriellen Gesellschaften, auf begrenzte Lokalitäten, sondern betrifft tendenziell die ganze Erde. Das Insektengift DDT findet sich selbst im Körper von Eskimos. (34) Darin zeigt sich, daß der Verstädterungsprozeß seine Auswirkung bis in entlegendste Landschaften hat. Der Gegensatz von Stadt und Land hat ungeahnt großräumige Dimensionen angenommen. Er kennzeichnet das Verhältnis zwischen Industrienationen und sogenannten Ländern der dritten Welt.

## 1. Arbeitsteilung und die "Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung"

Mit der Erklärung der Stadtbildung aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist die theoretische Verbindung zur Kapitalismuskritik hergestellt, die das Kernstück der Marx'schen Theorie ist. Der durch Herrschaft gezeichnete Gegensatz von Stadt und Land könne nur "innerhalb des Privateigentums" existieren und sei der "krasseste Ausdruck der Subsumtion des Individuums unter die Teilung der Arbeit" unter eine bestimmte, ihm aufgezwungene Tätigkeit". (35) Die Aufhebung dieser Gegensätze ist darum als Ziel der Entwicklung zu einer "höheren Stufe" des gesellschaftlichen Lebens anzusehen. Von einem Verschwinden der Städte oder gar einer Rückkehr zu weniger städtischen Lebensformen war nicht die Rede, wenn Marx diese "höhere Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung" zu umreißen versuchte. (36)

(33) MEW 3, a.a.O., S. 51 (34) Meadows, Dennis, Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972, S. 69 und 72

(34) MEW 3, a.a.O., S. 50

- (35) Während Marx wesentlich die positiven Seiten der Stadtentwicklung hervorhob, wo sich Produktionsinstrumente, Reichtümer, Genußmöglichkeiten und gehobene Bedürfnisse konzentrieren, ist bei Engels stärker ein anklagendes und nahezu zivilisa-

Es mag unklar erscheinen, wie sich Marx die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land dachte, da unvorstellbar ist, daß eine "höhere Stufe" der gesellschaftlichen Entwicklung auf die Arbeitsteilung verzichten kann. Andererseits entwickelte sich die Stadt und das mit ihr gegebene Herrschaftsverhältnis aus der Arbeitsteilung, Einige Aspekte des Marx'schen Begriffs von Arbeitsteilung, gesellschaftlicher Entwicklung, Eigentumsformen und Überwindung der an Tausch und Warenproduktion gebundenen Wirtschaftsformen sind darum genauer zu diskutieren.

Marx identifizierte mit dem Grad der Arbeitsteilung innerhalb eines Gemeinwesens auch dessen Eigentumsformen. (37) Eigentum galt ihm nicht als bloßer Besitz dinghaften Reichtums, sondern als "das Verhalten zu den Bedingungen der Produktion" (38) Die erste und älteste Form des Eigentums ist das Gemeineigentum oder Stammeseigentum. In diesem Stadium der Entwicklung ist das Individuum noch nicht als solches im Besitz von Eigentum; es hat nur als Angehöriger des Stammes seinen Anteil daran. Außer- dem ist der Austausch verschiedener Produkte zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft noch unwesentlich. Es wurde nur der Überfluß getauscht. (39) Die Güter für den täglichen Bedarf wurden von den Familiengemein- schaften in ihren Haushalten selbst hergestellt. Erst die fortschreitende gesellschaftliche Arbeitsteilung, die die Menschen zu Angehörigen unterschiedlicher Berufe macht, zwingt sie, sich durch Austausch zu beschaffen, was sie auf Grund ihrer Spezialisierung nicht mehr selbst herstellen. Der gesellschaftlich bedingte Austausch erscheint damit auch als Mittel der "Vereinzelung", eben der Auflösung des naturwüchsigen Gemeinwesens oder des "naturwüchsigen Kommunismus". (40)

In der antiken Stadt war das Eigentum des einzelnen anders als in der altorientalischen Stadt nicht mehr "selbst unmittelbar Gemeindeeigentum", sondern es gab neben dem allgemeinen Eigentum auch schon Privateigentum, die Parzelle, die von der einzelnen Familie bearbeitet wurde. (41) Daraus entwickelte sich der Unterschied zwischen dem Mitglied der Stadtgemeinde und dem Stadtterritoriumseigner. Mit dem Privateigentum konnte das Gemeindemitglied auch sein Eigentum verlieren. Die Entwicklung produktiver Arbeit, die nicht mehr unmittelbar den Erfordernissen des Gemeinwesens Tempelbau, Kriegsdienst unterstellt ist, "die sich notwendensfeindliches Moment in der Betrachtung der Städte zu spüren. In seinem Bericht über die "Lage der arbeitenden Klassen in England" prangerte er nicht nur die entsetzlichen Wohnverhältnisse in den Arbeiterslums an, sondern verurteilte das "Straßenge- wühl" ganz allgemein als "widerlich". Vgl. MEW 2, a.a.,0., S. 256/257

dig entwickelt durch Verkehr mit Fremden, Sklaven, Lust das Surplusprodukt auszutauschen etc., löst die Produktionsweise auf, auf der das Gemeinwesen beruht , "(42) Deshalb verdamnten die antiken Völker das Geld, Resultat und

Sinnbild der neuen gesellschaftlichen Entwicklung, als Ursache von Zwist und Niedertracht. Allerdings hatten die Griechen auch die Vorzüge der Arbeitsteilung benannt, indem sie die bessere Qualität arbeitsteilig hergestellter Produkte lobten und die dadurch bedingte Erweiterung menschlicher Bedürfnisse und Fähigkeiten erkannten. Aber sie durchschauten noch nicht den Zusammenhang von tauschbestimmten Marktbeziehungen und den höheren Formen von Arbeitsteilung. (43)

Erst durch den geldvermittelten Austausch wurden die Beschränkungen vorheriger Produktionsformen beseitigt. Die Tauschbeziehungen nötigten die Menschen zu einem anderen „Verhalten zu den Bedingungen der Produktion“, Weil das Verschwinden des Gemeineigentums zugunsten des sogenannten Privateigentums zum Verlust individuellen Besitzes führen konnte, waren die Wirtschaftssubjekte gezwungen, nun so etwas wie ihre „Privatinteressen“ zu erkennen und ein geändertes wirtschaftliches Verhalten an den Tag zu legen. Die Ablösung von der Versorgung durch die Gemeinschaft (der Familie, des oikos) weckte aber nicht nur Konkurrenzverhalten, Neid und Habgier, sondern förderte die Aktivitäten der einzelnen und erhöhte die Produktivkraft menschlicher Arbeit. Für Marx war die Entfaltung des Privateigentums dabei offensichtlich identisch mit der Entfaltung bürgerlicher Moment innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung. Die bürgerliche Gesellschaft war für ihn dadurch charakterisiert, daß hier alle Produktion für den Austausch stattfindet. Die „Zirkulation“ erscheine daher „als das unmittelbar Vorhandene an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft“. (44) Zwar findet in der Zirkulationssphäre nicht die für den Kapitalismus charakteristische „Selbsterneuerung“ statt, (45) sondern die ständige Expansion des Systems liegt bei den Neuerungen, die im Produktionsbereich eingeführt werden. Aber die Tausch und Geldbeziehungen bestimmten halten und Bewußtsein „bürgerlicher“ Menschen am deutlichsten.

Nicht der Stadt-Land-Gegensatz, sondern der Warenaustausch, überhaupt die „Ware als Keimzelle der bürgerlichen Gesellschaft“ sind die Kategorien, an Hand derer Marx darum die Funktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft zu rekonstruieren versuchte. Die an die Überwindung des Stadt-LandGegensatzes geknüpfte Hoffnung, daß damit gesellschaftliche Herrschaft verschwinde, kann also nicht durch die städtische Entwicklung allein begründet werden, sondern muß nach den Bedingungen fragen, unter denen die bürgerliche Produktionsweise aufgehoben werden kann.

(42) cbd., S. 394

(43) Marx, Das Kapital I, a.a.O., S. 384 f.

(44) Marx, Rohentwurf, a.a.o., S. 166 (45) ebd., S. 920

An anderer Stelle sagte Marx, daß die bürgerliche Gesellschaft erst durch das Kapital geschaffen werde, von daher die große zivilisierende Wirkung des Kapitals zu verstehen sei und „seine Produktion einer Gesellschaftsstufe, gegen die alle früheren nur als lokale Entwicklungen“ erscheinen. (46) Bürgerliche und kapitalistische Entwicklung sind bei Marx weitgehend synonym gebraucht. Diese Gleichsetzung bereitet Verwirrung. Das kommt daher, daß der Begriff der bürg-



erlichen Gesellschaft heute auf die Industrienationen der westlichen Hemisphäre eingegrenzt ist, i.G. zu den sozialistischen Gesellschaften, die beanspruchen, mit dem Kapitalismus auch die ‚Bürgerlichkeit‘ überwunden zu haben, weil sie den Markt zugunsten einer zentralen Planwirtschaft abgeschafft haben. Ist aber die Produktion von Gütern und Diensten trotzdem über das Kaufen und Verkaufen vermittelt, so können die grundlegenden gesellschaftlichen Mechanismen bürgerlicher Beziehungsformen nicht überwunden sein. Das Verkaufen der Dinge und ihr Erwerb über Geld macht die Güter zu Ware und ihren Eigentümer zum Warenbesitzer. Die Beziehungen zwischen Warenbesitzern sind „sachliche Verhältnisse der Personen“ (47), die mit menschlichen Verhältnissen von gesellschaftlichen Individuen wenig gemein haben. Um die phänomenologische Verwandtschaft aller fortgeschrittenen Industriegesellschaften kategorial zu begründen, soll hier an ein geschichtliches Einteilungsschema von Marx erinnert werden, das er einmal kurz im „Rohentwurf“ erläuterte und das noch deutlich von der Hegel’schen Phaseinteilung des Geschichtsablaufs geprägt ist. Dieses von Marx nie weiter gebrauchte Schema mag heute jedoch einen unbefangeneren Zugang zum Verständnis dessen eröffnen, was er unter „bürgerlicher Gesellschaft“ bzw. „kapitalistischen Produktionsverhältnissen“ verstand. Es handelt sich um ein dreiteiliges Schema, in dem der Kommunismus, die gegenüber dem Kapitalismus „höhere“ Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, als die ‚dritte Stufe‘ erscheint. Unter der „ersten Stufe“ der gesellschaftlichen Entwicklung faßte Marx die Orientalische Despotie, das antike Gemeinwesen und den Feudalismus zusammen, als deren Gemeinsamkeit er das Vorherrschen ‚persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse‘ ansah. „Persönliche Unabhängigkeit auf sachlicher Abhängigkeit“, so fuhr Marx fort, „ist die zweite große Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität, als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe.“ (48) Die „sachliche Abhängigkeit“ der Individuen, die aber zugleich „persönliche Unabhängigkeit“ herstellte,

- (46) ebd., S. 313 (47) Marx, Kapital I, a.a.O., S. 87 (48) Marx, Rohentwurf, a.a.O., S. 75 ist gleichbedeutend mit kapitalistischer Produktionsweise, die ganz auf Austausch, also „sachlicher Abhängigkeit“, beruht. Damit kommt es zu jener „Herrschaft der Dinge über den Menschen“, die Marx als die typische Verkehrtheit der bürgerlichen Ökonomie kritisierte. Insofern alle gesellschaftlichen Beziehungen durch die Notwendigkeit des Kaufens und Verkaufens bestimmt würden, nähmen die gesellschaftlichen Verhältnisse den Schein von etwas über Sachen Diktiertes an. Indem alle Dinge zu Waren würden, mystifizierten sich die Beziehungen der Menschen zueinander. Unter dem soziologischen Gesichtspunkt, daß „sachliche Abhängigkeit“ der einzelnen ein wesentliches Merkmal der modernen Industriegesellschaft ist, lassen sich Marx’ Ausführungen zum Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital als durchaus zeitnahe, leider noch nicht überwundene „Stufe der

gesellschaftlichen Entwicklung" verstehen. Ebenso wie Marx innerhalb der ersten Stufe zwischen verschiedenen Ausformungen der gesellschaftlichen Entwicklung unterschied, sind auch weitere Unterscheidungen innerhalb der zweiten Stufe möglich: kapitalistische und "sozialistische" Gesellschaftssysteme. Der Beginn der kapitalistischen Ära war der freie Austausch einzelner Privateigentümer auf dem Markt, wobei der Erweiterung des Marktes keine Grenze gesetzt sein darf. Dank der Dynamik der Tauschverhältnisse und der mit ihr gegebenen Konkurrenz findet eine Konzentration und Zentralisation des zunächst vereinzelter Privateigentums zu großen Kapitalien statt. Zugleich müssen sich immer mehr Menschen, die des Besitzes solchen Privateigentums verlustig gehen, als Lohn- oder Gehaltsabhängige verdingen. Das Wachstum der Kapitalien beschleunigt sich auf der Grundlage dieser Verhältnisse, da die Entlohnung der Arbeitenden zwar den durchschnittlichen gesellschaftlichen oder gruppenspezifischen Reproduktionskosten der Arbeitskräfte entspricht, jedoch nicht das Äquivalent des in der Tätigkeit der Arbeitenden realisierten Arbeitsvermögens darstellt. Die Reproduktion der modernen Gesellschaft auf "stets erweiterter" Stufenleiter dankt sich diesem äußerst versteckten Ausbeutungsmechanismus, der in der Ausnutzung der Differenz liegt, die zwischen den Reproduktionskosten eines Arbeitenden und seinem Arbeitsvermögen besteht.

Mit dieser Entdeckung hatte Marx eine Erklärung für die produktiven Kräfte des Kapitals gefunden, die unablässige Produktion von Mehrwert. Da der "Arbeitsprozeß über den Punkt hinaus fort dauert, wo ein bloßes Äquivalent für den Wert der Arbeitskraft reproduziert und dem Arbeitsgegenstand zugesetzt wäre", sagte er im "Kapital", kann überhaupt nur Mehrwert entstehen. 49 Von diesem Mehrwert wird schließlich der Profit abgezweigt. Marx sah es als die "Naturgabe der sich betätigenden Arbeitskraft" an, Mehrwert schaffen zu können (50), d.h. mehr zu arbeiten, als zur unmittel-

baren Erhaltung der Arbeitskraft notwendig ist. Im Kapitalismus wird diese mehrwertschöpfende Fähigkeit des menschlichen Arbeitsvermögens systematisch genutzt; die Kapitalien, die am meisten Mehrwert, oder davon abgeleitet Profit, erwirtschaften, setzen sich durch. Damit verwandelt sich das Privateigentum; anstatt den Einzelnen privates Eigentum an Produktionsmitteln zu sichern, enteignet es sie durch die Konzentration der konkurrierenden Kapitalien. „So schlägt der Austausch in sein Gegenteil um“, sagte Marx, „und die Gesetze des Privateigentums - die Freiheit, Gleichheit, Eigentum - das Eigentum an der eigenen Arbeit und die freie Disposition darüber schlagen um in Eigentumslosigkeit des Arbeiters und Entäußerung seiner Arbeit, sein Verhalten zu ihr als fremdem Eigentum und vice versa.“ (51) Der durch das Privateigentum erarbeitete Reichtum erscheine als "fremde Objektivität", als "gegenständliche Macht", der sich die Individuen zu unterwerfen hätten. In der von Tausch- und Geldbeziehungen bestimmten Gesellschaft haben sich die menschlichen Bedürfnisse nach "Sachgesetzen" zu richten. Nicht nur im Bereich des Konsums müssen die Menschen ganz genau kalkulieren lernen, was sie haben können, sondern auch im Bereich der Produktion müssen sie sich vorgegebenen Sachverhalten anpassen

lernen. Sie werden, wie Marx kritisierte, zum "Anhängsel der Maschine". (52) Auf der einen Seite findet eine Konzentration von Produktionsmitteln statt, ein Anwachsen ungeheurer Kapitalien, riesige automatisierte Industrieanlagen, auf der anderen Seite werden die Menschen, die selbst keine Produktionsinstrumente besitzen, immer zahlreicher. Genau diese soziale Situation meinte Marx, wenn er den Kapitalismus kritisierte. Die Kritik richtete sich dabei gegen die totale Kommerzialisierung aller gesellschaftlichen Beziehungen. Alle Arbeit geschehe nur noch "auf Grundlage der Tauschwerte", d.h. eben für Geld. (53) Geld wurde von Marx, wie es besonders aus seinen Frühschriften hervorgeht, (54) nicht als quasi wertneutral fungierendes Tausch- und Verrechnungsmittel begriffen, denn als gesellschaftliche Einrichtung, die die Beziehungen der Menschen in ganz bestimmter Weise formt, zu "unnatürlichen" Verkehren führt, da man für Geld erwerben könnte, was man "qua Mensch" auf Grund seiner "individuellen Wesenskräfte" nicht vermöge. (55) In den Gesellschaften auf der zweiten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint der gesellschaftlich vermittelte Wert aller Dinge vorrangiger als sein "tatsächlicher" Wert. Die Wertschätzung eines Gegenstandes drückt sich in seinem Preis aus. Die-

(51) Marx, Rohentwurf, a.a.O., S. 566 (52) Marx, Das Kapital I, a.a.O., S. 444  
(53) Marx, Rohentwurf, a.a.O., S. 89

(52) Marx, Karl, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844), MEW Ergänzungsband I, S. 564

(53) ebd., S. 565 se auch im Alltagsbewußtsein gängige Orientierung an abstrakten Werten, seien es nun Geldwerte oder vorgeschriebene Gesetze oder Planfestlegungen, ist zwar gesellschaftlich bedingt, erscheint aber unmittelbar als "Natureigenschaften dieser Dinge" selbst. (56) Die Selbstverständlichkeit, mit der heute die Geldverhältnisse wie auch die zahlreichen gesetzlichen Bestimmungen zur Regulierung der gesellschaftlichen Beziehungen hingenommen werden, vor allem die erstaunliche Fähigkeit der einzelnen, mit diesen abstrakten, vorgegebenen Bestimmungen umgehen zu können, z.B. das eigene Einkommen recht exakt in Bezug auf Preise und verwandte Tausch- und Vergünstigungskategorien kalkulieren zu können, ist besonders typisch für die verteilten Menschen. Auf der zweiten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung gleichen sich die Verhaltensweisen der Städter international an, entsprechend der Ausdehnung des Handels, des Weltmarktes und der dadurch bedingten Vergleichbarkeit aller Produkte. Wie jegliche Eigentumsform bedeutet auch das "Kapital" ein Verhältnis, „und zwar das Verhältnis zum lebendigen Arbeitsvermögen" (57) In diesem Verhältnis ist vorausgesetzt, daß die Individuen ihr Arbeitsvermögen als Eigentumslose entäußern und zwar freiwillig, ohne Androhung physischer Gewalt. Die Menschen im 16. und 17. Jahrhundert mußten oft noch mit solcher Gewalt zur kapitalistischen Arbeitsdisziplin angehalten werden. Sie hörten vielfach auf zu arbeiten und Geld zu verdienen, wenn sie meinten, daß sie nun genug hätten. Die heutigen Menschen arbeiten, um Geld zu verdienen; denn sie können von nichts anderem als einem Geldeinkommen

leben. Die täglichen Lebensmittel müssen sie kaufen, weil sie kaum noch selbst landwirtschaftliche Produktion für den Eigenbedarf treiben. Sie sind eigentumslos und deshalb zum Arbeiten genötigt. "Die Eigentumslosigkeit des Arbeiters", sagte Marx, "und das Eigentum der vergegenständlichten Arbeit an der lebendigen, oder die Aneignung fremder Arbeit durch das Kapital - beides nur auf zwei entgegengesetzten Polen dasselbe Verhältnis ausdrückend - sind Grundbedingungen der bürgerlichen Produktionsweise, keineswegs ihr gleichgültige Zufälle." (58) Marx setzte die zweite Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung hier mit "bürgerlich" gleich. Sie ist aber allgemeiner zu verstehen, da heute nicht mehr allein die Gesellschaftsformationen, die durch das Bürgertum geschaffen worden waren, darunter zu fassen sind, sondern alle gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sachliche Abhängigkeit die unmittelbaren Gewaltverhältnisse der ökonomischen Ausbeutung ablöst. Unter „Proletarisierung“ ist die ökonomische Abhängigkeit eines Menschen zu verstehen, seine "Eigentumslosigkeit" im modernen Sinne. Diese Eigen-

- (54) Marx, Das Kapital I, a.a.O., S. 77 (57) Marx, Rohentwurf, a.a.O., S. 568 (58) ebd., S. 716/717 Eigentumslosigkeit bedeutet nicht, daß er hungern muß; im Gegenteil ist sein Konsum ungleich reichhaltiger, sein gesamtes Reproduktionsniveau höher als das der Menschen vorangegangener Epochen. Aber die eigentumslosen Menschen verhalten sich ohnmächtig zu den Bedingungen der Produktion. Hilflos sehen sie der Zerstörung ihrer Umwelt zu, die sich nicht allein in der Verseuchung der Luft, der Vergiftung des Wassers, sondern auch in einer trostlosen Architektur manifestiert. Ihre Proteste gegen die Umweltzerstörung werden oft brutal niedergeschlagen, aber sie dokumentieren eine neue Einstellung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen. Vorläufig bestimmen jedoch die Sorgen um den Arbeitsplatz, der Wunsch, überhaupt eine befriedigende und dabei ausreichend bezahlte Tätigkeit ausüben zu können, das Leben der Menschen, ohne daß sie darauf einen allzu großen Einfluß hätten. Im Vergleich zur ersten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung zeichnet sich die "bürgerliche" nach ihrer Etablierung durch Verzicht auf unmittelbare Herrschafts- und Gewaltformen aus. Außerdem schafft der Kapitalismus erst den Reichtum und die Bildung der Individuen, die die dritte Stufe, den Kommunismus, vielleicht einmal möglich machen. Darum stand Marx dieser Entwicklung auch positiv gegenüber: "Alle früheren Eigentumsformen verdammen den größten Teil Menschheit, die Sklaven, reine Arbeitsinstrumente zu sein. Die geschichtliche Entwicklung, politische Entwicklung, Kunst, Wissenschaft etc. spielen in den höheren Kreisen über ihnen. Das Kapital aber erst hat den geschichtlichen Progreß gefangen genommen in den Dienst des Reichtums." (59) So sehr die Erzeugung dieses Reichtums auch mit der Nötigung zur Arbeit um ihrer selbst willen verbunden ist und die Menschen durch stetige Rationalisierung der Arbeitsabläufe zu Formen "entfremdeter" Arbeit zwingt, die in vorindustrieller Form noch unbekannt waren, so sehr hängt doch vom Fortschritt der Produktivität der Arbeit auf

Grund solcher Maßnahmen die gesamte Entwicklung der Gesellschaft ab. Darum versuchen auch sozialistische Gesellschaften die Produktivität der Arbeit durch Rationalisierung zu erhöhen. (60) Die „Selbstverwirklichung“ in der Arbeit auf der zweiten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung ist noch der Schaffung des abstrakten Reichtums untergeordnet, noch nicht „freie Selbstbetätigung“ der „totalen Individuen“.

(55) ebd., S. 484

(56) Hacker, Winfried, Allgemeine Arbeits- und Ingenieurpsychologie, Berlin (DDR) 1973

Aus dem Widerspruch zwischen dem Reichtum, den die riesigen Produktionsanlagen der modernen Gesellschaft darstellen, und der „Eigentumslosigkeit“ der sie in Gang haltenden Menschen, begründete Marx die Notwendigkeit einer neuen „Stufe“ der gesellschaftlichen Entwicklung. In dem Maße, „wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden (61) Unter der Macht der Agentien verstand er die Wissenschaft und Technologie, die die Automatisierung der Produktion ermöglichen. Darin sah er die Chance, daß der Mensch nicht mehr „Aptagent“ der Arbeitsprozesse sein müsse, sondern sie nur noch lenke. Damit verändert sich der Charakter von Arbeit, die nun wesentlich darin besteht, die geistigen Fähigkeiten auszubilden, die zur Lenkung des Produktionsprozesses auf automatisierter industrieller Grundlage erforderlich sind,

Arbeit blieb zwar für Marx „ewige Naturvoraussetzung“ jeglicher Reproduktion von Gesellschaft, da der Mensch auf einen „ständigen Stoffwechsel mit der Natur“ angewiesen sei (62), jedoch falle auf der dritten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung „die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen entspricht; , Mit der Anrechnung der totalen Produktivkräfte durch die vereinigten Individuen hört das Privateigentum auf.“ (63) Diese Vorsicht in den Formulierungen, mit der wohl bewußt die Allgemeinheit einer philosophischen Sprache gewählt wurde, hat Marx vor einem Abgleiten in utopistische Bildmalereien bewahrt. Dadurch bleibt das Gemeinte auch stets etwas vieldeutig und vage. Soviel dürfte aber deutlich geworden sein, daß Marx den Kommunismus von der Aktivität der Individuen, nicht von abstrakten gesellschaftlichen Mechanismen bestimmt sah. Allerdings ging er davon aus, daß das „totale“ Individuum die „Gesellschaftskräfte“ selbst in sich repräsentiere. Die Herstellung der „freien Individualität“, des „totalen“ oder „gesellschaftlichen“ Individuums ist so das soziale wie auch das ökonomische Ziel, das die „dritte Stufe“ der gesellschaftlichen Entwicklung erfüllen soll.

Der emphatische Begriff des Individuums, von dem Marx stets in seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ geleitet war, steht in Beziehung zur Hegel'schen Geschichtsphilosophie. Das „Zu-sich-Selbst-Finden“ des Geistes, für Hegel der Zweck der menschlichen Geschichte, könne sich nur innerhalb freier und selbstbe-

wußter Individuen vollziehen; darum Hegels Formulierung: "Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit - ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben," (64) Die Hegel'sche Geschichtsphilosophie ermöglichte es, innerhalb der Fülle geschichtlicher Begebenheiten eine Entwicklungsrichtung zu sehen, die Geschichte nicht etwa als eine Reihe von Kreisläufen zu betrachten.

(61) Marx, Rohentwurf, a.4.0., S. 592

(62) Marx, Das Kapital II, a.a.0., S. 828

(63) MEW 3, a.a.0., S. 68

(64) Hegel, G.W.P., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1971. Bd, 12, S.,

Für Hegel bestand der Zweck der Geschichte darin, daß der Geist in der Wissenschaft zu sich selber finde. Aber Freiheit bedeutete für Marx nicht nur die Freiheit des Denkens, sondern "freie Selbstbetätigung" der Individuen. Der Begriff der Freiheit ist bei Marx stärker auf die gesellschaftlichen Bedingungen bezogen, vor allem auf künftig erst zu schaffende Bedingungen. So sehr er die Hegelsche Methode bis in einzelne sprachliche Wendungen hinein übernahm, so sehr kritisierte er doch Hegels Verselbständigung der "Idee" oder des "Geistes". Darum ist der Kommunismus im Marx'schen Sinne nicht die Selbstverwirklichung einer Idee, sondern "das Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte", in deren Verlauf die "frei vergesellschafteten Individuen" die Produktivkräfte unter ihre "bewußte planmäßige Kontrolle" bringen. (65)

Um die Funktion der Stadt innerhalb des geschichtlichen Prozesses zu verstehen, ist ihr Einfluß auf die psychische Individuierung der Menschen zu untersuchen. Wenn der Mensch auf der dritten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung zur Inkarnation der gesellschaftlichen Produktivkräfte wird, sich zum "totalen Individuum" entwickelt, so ist die progressive Rolle der Stadt an ihrem Beitrag zu dieser Entwicklung zu messen. Es wird sich zeigen, daß die Stadt einerseits durch die Auflösung des naturwüchsigen Gemeinwesens die Vereinzelung überhaupt vorantrieb, andererseits dank ihrer an begrenzte Lokalität gebundenen Herrschaft die allseitige Entfaltung menschlicher Individualität auch wieder behinderte. Mit der Entstehung der Hauptstädte und Metropolen verschwand zwar die lokale Beschränkung, aber neue Gefahren bedrohen zugleich die Entfaltung von Individualität.

### 3. Stadtlosigkeit und Naturzustand

Außer Zweifel steht, daß der den Menschen eigentümliche Naturzustand ein Zustand der Stadtlosigkeit war. Demzufolge müßte die Form des Gemeinheitslebens, die bereits existierte, bevor die Stadt überhaupt nur gedacht werden konnte, die "natürliche" Gesellschaftsform schlechthin darstellen. Die Natur stellt für den zivilisierten Menschen etwas Widersprüchliches dar. Trotz aller Natursehnsucht muß sie ihm fremd erscheinen, da sie das Gegenteil dessen ist, was ihm vertraut ist. Die Rückschlüsse, die über das Leben sogenannter

Naturvölker gezogen werden, entsprechen dieser Widersprüchlichkeit. Die Wilden erscheinen entweder als eine minderwertige, kulturunfähige Sorte Mensch, oder ihre Gesellschaftsformen werden zu Fragmenten eines verlorenen Paradieses stilisiert.

(65) Marx, Das Kapital, a.a.O., S. 85

Um den aus dieser Ambivalenz resultierenden Projektionen nicht zu erliegen, will ich auf die totemistische Lebensform als dem tiefsten Gegensatz zur modernen Verstädterung und den ihr entsprechenden Lebensformen genauer eingehen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß alle Interpretationen des Totemismus auf gesellschaftstheoretischen und anthropologischen Annah- gründen, da der "Urzustand" so weit zurückliegt, daß er nicht empirisch, sondern immer nur mit Hilfe von Konstruktionen begriffen werden kann.

Rein äußerlich betrachtet bedeutet das Totem die Teilhabe an einer gemeinsamen Substanz, die die einzelnen Mitglieder eines Klans als Brüder oder Schwestern vereint. Für die Angehörigen gleichen Totems gilt striktes sexuelles Tabu; Heirat ist nur zwischen den Mitgliedern verschiedener Totems erlaubt. Verwandtschaftlich und damit solidarisch verhalten sich aber nur Leute gleicher Totemzugehörigkeit. Das Totem wird gewöhnlich in Form eines Tieres oder einer Pflanze verehrt. Es ist heilig und darf zum Zeichen seiner Besonderheit gegenüber der natürlichen oder profanen Welt nicht berührt werden; es ist tabu. Die Übertretung totemistischer Gebote wird durch den automatisch erfolgenden Tod des frevelnden Individuums gesühnt oder durch Katastrophen, die dem gesamten Kollektiv Schaden zufügen., Andererseits wird das derart heilig gehaltene Totem zu bestimmten Anlässen rituell verzehrt und bildet den Anlaß zu großen Festlichkeiten. Während des Totemfestes gelten die Regeln des Alltags nicht, ja selbst die strengen Inzestverbote sind vorübergehend gelockert. Der Lebenszyklus und die wichtigsten sozialen Beziehungen des einzelnen sind im Totemismus durch Tabus und Riten geregelt, die befehlsartigen Charakter haben. Neben dem Totem waren vor allem auch die Toten tabu. Von zahlreichen Tabus war auch der Häuptling umgeben, da er die Substanz des Gemeinwesens repräsentierte. Die Tabus waren das Mittel, die Gefährlichkeit sozial potenter Stoffe oder Personen zu bannen. In diesem Sinne sagte J. Frazer: "So ist das Tabu nur die negative Anwendung praktischer Magie." (66) Magisches Denken ist integraler Bestandteil aller Lebensäußerungen, totemistisch organisierter Menschen. Von magischen Vorstellungen waren die Veranstaltungen für eine gute Ernte geleitet: dramatische Festlichkeiten, die den Ablauf des Jahres und die Fruchtbarkeit der Zeugungskräfte symbolisierten, sollten das Wetter und die Erde anregen, sich gemäß der guten Vorführung zu verhalten. Das Totem als die gemeinsame Substanz der archaischen Gesellschaft hat im Laufe der Gattungsgeschichte seine Bedeutung vollkommen verloren. An seine Stelle ist in der modernen Welt die "subjektive" Vernunft getreten, die das Verhalten der einzelnen bestimmt. Sofern magisches Denken, wie es in totemistischen Gesellschaften gebräuchlich ist, bei zivilisierten Menschen noch vorhanden ist, gilt es als Ausfluß unbewußter Regungen und wird meist als psychopathologisch

angesehen.

- (66) Frazer, James H., *Lectures on the Early History of the Kingship*, London New York 1905, S. 53

32 Der Charakter der totemistischen Gesellschaft läßt sich am besten durch die Analysen Emile Durkheims verdeutlichen. Er bezeichnete die Totemgruppe als eine Gemeinschaft, die ihre Identität nicht mit dem Territorium wie so viel später der Stadtbürger - verknüpft, sondern auf Verwandtschaft gründet. Es handle sich aber nicht um Blutsverwandtschaft in dem Sinne, wie uns das geläufig sei, sondern um Namensverwandtschaft. Der Klan kenne kein anderes Mittel, sich seines Zusammenhanges zu versichern, als durch die Annahme eines gemeinsamen Namens, der geheiligt und zugleich auch sein Emblem ist. (67) Durkheim hielt das Totem für eine Art "namenloser und unpersönlicher Gewalt", die die Klanmitglieder in sich spürten, die sie aber wie von außen kommend erlebten und darum auch äußerlichen Dingen zuschrieben. An dieser Gewalt hätten die einzelnen Mitglieder, je nach ihrem Rang in der Gruppe, in unterschiedlicher Intensität teil. Freud hatte das Totem anders gedeutet. Er erklärte es als den Kompromiß zwischen Triebhandlungen und gesellschaftlichen Anforderungen. Seine Theorie hat den Vorzug, das Befremdende des Totemismus in Zusammenhang mit psychischen Beschaffenheiten zu sehen, die in der Entstehung psychopathologischer Phänomene bei zivilisierten Menschen eine Rolle spielen. Zur Rekonstruktion des Totemismus versuchte er die menschliche Triebstruktur ohne Gesellschaft zu denken und konstruierte die "Urhorde" als reinen Naturzustand. Diese Horden seien von einem starken Anführer, dem "Urvater", beherrscht worden, der außerdem alle Frauen der Horde für sich beanspruchte, während er alle männlichen Wesen, einschließlich seiner eigenen Söhne, vertrieb, kastrierte oder tötete, bis er schließlich selbst von den unterlegenen Rivalen, die sich durch Zusammenschluß zu überlegener Stärke geeint hatten, erschlagen und gefressen wurde. Nach diesem Vatermord wurden die ersten sozialen Gesetze errichtet, einerseits im nachträglichen Gehorsam gegenüber den Geboten des Urvaters, zum anderen zur Verhinderung des gleichen Konflikts. Das Totem sei die Reinkarnation des Urvaters, allerdings in unkenntlicher Form, nämlich als Tier oder Pflanze. Die Urhordentheorie wurde von Freud ausdrücklich als Konstruktion bezeichnet. (68) Ihre wesentliche Schwäche liegt darin, daß sie dem Menschen bereits im Naturzustand die Fähigkeit zu planvollem Handeln und Denken ateststellt; denn der "Vertrag mit dem Totem" wird von Freud als eine durch Einsicht und freiwilligen Verzicht auf den Kampf um den Besitz der Frauen vermittelte Handlung der Brüderhorde aufgefaßt. Das ist nur eine andere Version der bürgerlichen Vorstellung über den "Gesellschaftsvertrag", der den Zusammenhang der einzelnen trotz offenkundiger Ungerechtigkeiten auf Grund widersprüchlicher Gesellschaftsklassen durch ihre frei-

- (67) Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse*, a.a.O., S. 142 f. (68) Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Gesammelte Werke, Frankfurt, Bd. 16, S. 208 willige Übereinstimmung entstanden sieht. (69) Diese Vorstellungen sind insofern ideologisch, als



sie den Charakter von Herrschaft in der Entstehung der Gesellschaft wie auch in ihrem Funktionieren auf Grundlage der bürgerlichen Ökonomie verschleiern. Die erhaltende Funktion der gesellschaftlichen Einrichtungen beruhte weder auf der rationalen Beschlußfähigkeit archaischer Hordenmitglieder, noch war sie das Ergebnis einer vorausschauenden Vernunft. Sie gründete in herrschaftsvermittelter Gesellschaftsverhalten, dessen Vernünftigkeit sich insoweit entwickelte, als es der Gemeinschaft das Überleben erleichterte. Es ist auffällig, daß das Totem in der materialistischen Geschichtsbetrachtung nicht erklärt wird, überhaupt kaum Erwähnung findet, Engels hatte das Totem offensichtlich als etwas Abgeleitetes und Nebensächliches gegenüber der Entwicklung der Arbeitsteilung und des Eigentums als treibenden Geschichtskräften empfunden, so daß er sich um keine genauere Erklärung seines Sinnes bemühte. Allerdings hatte er Mühe, die archaischen Inzestverbote, die vielfach älter sind als die Entwicklung des als „exklusiv“ geachteten Privateigentums, in Einklang mit seinen Thesen von der sexuellen Freiheit und der Gruppenehe in der Urgesellschaft zu bringen, Er schloß sich einem Argument Morgans an, wenn er vage behauptete, die Inzestverbote seien „allmählich“ eingeführt worden; das Prinzip der „natürlichen Zuchtwahl“ (70) habe bewirkt, daß die Volksstämme, die die Geschwisterehe abschafften, sich „rascher und voller“ entwickelt hätten. Aber dieses Argument der biologischen Vorteile des Inzestverbotes ist im Grunde nur die positive Version der Angst, daß sogenannten blutschänderischen Beziehungen debile oder mißgebildete Kinder entstammten. Freuds Interpretation des Inzestverbots als soziales Gesetz ist demgegenüber einleuchtender, (71) Da die Inzestverbote älter sind als die Errungenschaft der Viehzucht, an der zuerst die Wirkung der „Zuchtwahl“ erprobt werden konnte, gilt um so mehr Freuds Bemerkung, daß man den „ohne jeden Vorbedacht lebenden Menschenkindern“ primitiver Gesellschaften nicht unterstellen dürfe, „hygienische und eugenische Motive“ zu beachten, „wie sie noch kaum in ur-

serer Kultur Berücksichtigung gefunden haben“. (72) Zur Erklärung des totemistischen Exogamiegebotes und der „übertriebenen Inzestscheu“ der Wilden wurden darum von marxistischen Autoren noch andere Motive geltend gemacht. Die Exogamie sollte die „Zirkulation

- (69) Horkheimer hielt diese Begründung für wenig überzeugend; sie trete als bloßer „Ersatz für das mittelalterliche Gebot“ auf, wonach die Vernunft schon von Anfang an oder von Ewigkeit her bestanden haben soll, Horkheimer, Max, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1930, S. 56
- (70) Morgan, Lewis H., Die Urgesellschaft, Stuttgart 1891, S. 358; Engels, MEW 21, a.a.O., S. 45
- (71) vgl. dazu auch Frazer, in: Freud, Sigmund, Totem und Tabu, GW, a.a.O., Bd. 9, S. 150

(72) Freud, ebd., S. 151 der Lebensmittel" vorantreiben; durch die Heirat mit Klanfremden verpflichtete sich jeder Klan, "die auf seinem Territorium gewonnene Nahrung mit dem anderen zu teilen". (73) Hierbei wird übersehen, daß der Totemismus bereits existierte, als die Klans noch nomadisierten und nicht auf einem bestimmten Territorium sesshaft waren. Durkheims Behauptung, daß der totemistische Klan ursprünglich eine nicht-territorial bezogene Gemeinschaft gleichen Namens war, steht der Wahrheit wohl am nächsten. Wenn man davon ausgeht, daß in jener Urzeit die Sprache vermutlich wenig artikuliert war und über gestische Zeichen kaum hinausreichte, sind alle Theorien, die das Zustandekommen der Gesellschaft aus einem Vertrag, der durch einsichtsvolles Handeln der Individuen gemacht wurde, ableiten, schlecht begründet. Durkheims These, daß das Totem lediglich als Name und Emblem für etwas anderes stehe, nämlich die als etwas Unpersönliches erfahrene Gewalt des Kollektivs, hat den Vorzug, den archaischen Menschen keine solche ausgeklügelten Geschäfte wie das Formulieren eines Gesellschaftsvertrages zuzumuten. Wenn die Wilden sich zur gesellschaftlichen Kraft so verhielten, wie der moderne Mensch zur Elektrizität, so habe das mit der Art der Wirkungsweise der gesellschaftlichen Kräfte zu tun, die auf unsichtbare Weise geschehe. "Weil es geistige Bahnen (voies mentales) sind" sagte Durkheim, "durch die der soziale Druck ausgeübt wird, konnte es nicht ausbleiben, daß der Mensch auf die Idee kam, daß außerhalb von ihm eine oder mehrere Kräfte existierten, moralische und zugleich handfest wirkende, wovon er abhängt. Man muß sich vorstellen, daß diese Kräfte wie von außen kommen, weil sie einerseits im Ton des Kommandos zu ihm sprechen, und andererseits ihn manchmal zwingen, seinen natürlichsten Neigungen Gewalt anzutun. Wenn er unmittelbar sähe, daß diese Einflüsse, denen er sich unterwirft, von der Gesellschaft herkommen, hätten zweifellos die Systeme mythologischer Interpretationen nicht erfunden werden müssen." (74) Obwohl Durkheim sich weigerte, die gesellschaftlichen Institutionen mit dem Innern der Menschen, ihrer Triebverfassung in Beziehung zu setzen, verwies er auf psychologische Verbindungsstücke, nämlich die "geistigen Bahnen" innerhalb der Menschen. Vielleicht reicht einiges davon ins Tierreich hinein und hat eine Beziehung zu den Mechanismen, die die Herdentiere zusammenhalten. Solche Spekulationen lagen Durkheim fern. Er betonte nur unablässig, daß die Gesellschaft an dem Zwang, den sie auf ihre Mitglieder ausübe, zu erkennen sei. Durkheims Betonung des gesellschaftlichen Zwangs, der gerade auch für die archaischen Gesellschaften gegolten habe, steht im Widerspruch zu Engels' Auffassung, daß noch in der Gentilgesellschaft, wie sie sich aus der "Urgesellschaft" herausentwickelt hatte, alle Mitglieder, einschließlich der

(73) Thomson, George, *Die ersten Philosophen*, Berlin (DDR) 1961 (engl. 1955), S. 28 (74) Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse*, a.a.O., S. 298/299

35 Frauen, gleich und frei" gewesen seien. (75) Diese Gleichheit und Freiheit

hatte Engels im Anschluß an Morgans Vorstellungen über die Entwicklung der Eigentumsformen aus der "Gruppenehe" und der selbstverständlichen sexuellen Freizügigkeit innerhalb der Urgesellschaft abgeleitet. Für sie bedeutete Gemeinschaftseigentum auch gemeinsamer sexueller Besitz aller Frauen des Stammes. Sie glaubten dies durch die Einheitlichkeit der Ver-

vandtschaftsbezeichnungen bewiesen. (76) Die Idealisierung ursprünglicher Gesellschaftsformen, wie Engels sie in sei-

ner Arbeit über den "Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates" vornahm, mutet eigentümlich unmarxistisch an. In der Tat folgte Engels hier mehr Morgan als Marx. Morgan, der über die Familienformen der nordamerikanischen Irokesen gearbeitet hatte und ihre Verwandtschaft zur antiken gens erkannt hatte, sprach von der "sittlichen Vervollkommnung" der Gentilgesellschaft und betrauerte den Verlust der "Begebenheiten dieser großen Zeit" (77) Diese Auffassung übernahm Engels fast bis zur wörtlichen Übereinstimmung, so daß er schließlich die Entfaltung der Arbeitsteilung und der Produktivkräfte, kurz, den Prozeß der Zivilisation als eine Art moralischer Niedergang darstellte: "Die Macht dieser naturwüchsigen Gemeinwesen mußte durchbrochen werden - sie wurde gebrochen. Aber sie wurde gebrochen durch Einflüsse, die uns von vornherein als eine Degradation erscheinen, als ein Sündenfall von der einfachen sittlichen Höhe der alten Gentilgesellschaft." (78) Ohne Zweifel beurteilte Marx die archaischen Gesellschaftsformen entschieden anders als Engels so viel später. Am Beispiel der indischen Dorfgemeinschaften, die durch den englischen Kolonialismus zerstört wurden, womit auch jene Formen des naturwüchsigen "Kommunismus" zerstört wurde, dem Engels nachtrauerte, kommt Marx' unterschiedliche Beurteilung primitiver Gesellschaftsformen am deutlichsten zum Vorschein: So brutal die englische Kolonialherrschaft zwar mit ihnen verfuhr, so wenig dürfe doch darüber vergessen werden, "daß sie den menschlichen Geist auf den denkbar engsten Gesichtskreis beschränkten, ihn zum Werkzeug des Aberglaubens, unterwürfigen Sklaven traditioneller Regeln machten und ihn jeglicher Größe und geschichtlicher Energien beraubten". (79) Die Idealisierung der Urgesellschaft als eines Zustandes, in dem Neid und

(75) Engels, Friedrich, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (1884), in: MEW 21, a.a.O., S. 139

(76) Der Religionswissenschaftler J. Layard hält es für ein "unglückliches Mißverständnis, daß die kategoriale Verwandtschaftsnomenklatur sehr einfacher Gesellschaften zur Annahme herhalte, daß die Frauen Gemeinbesitz der Männer waren. Vgl. Layard, John. Familie und Sippe, in: Institutionen in primitiven Gesellschaften, Frankfurt 1967 (engl. 1956), S. 62

(77) Morgan, Die Urgesellschaft, a.a.O., S. 301

(78) MEW 21, a.a.O., S. 97

(79) Marx, Karl, Die britische Herrschaft in Indien (1853), in: MEW 9, a.a.O., S. 132

36 Eifersucht noch nicht zu den menschlichen Regungen zählten, verrät bei

Engels eine romantische Haltung gegenüber der Natur, die typisch für die bürgerliche Epoche ist. Norbert Elias erklärte diese Haltung als die Reaktion der privilegierten Schichten auf die zunehmenden Zwänge des gesellschaftlichen Lebens, wie sie mit der modernen Gesellschaft entstünden. Prototyp aller romantischen Natursehnsüchte seit der Neuzeit einschließlich ihrer Widersprüche sei die Stilisierung des Landlebens zum „Symbol der verlorenen Unschuld, der ungebündelerten Einfachheit und Natürlichkeit“, wie sie in den höfischen Kreisen des ancien régime betrieben wurde. (80) Der spezifisch romantische Pessimismus“, der das bessere Leben nur in der Vergangenheit, nicht aber in der Zukunft sehe, resultiere aus dem „Dilemma gehobener Schichten“, die eine gesellschaftliche Änderung nicht denken können, weil das an ihre eigenen Privilegien und Lebensformen rührt. (81) Auch Engels Urgesellschaft hat die widerspruchsvollen Züge einer „pastoralen Utopie“, die stets ein zivilisationsfeindliches Element einschließt. Wer nämlich im Urzustand schon irgendeine Form von Vernunft oder gar Freiheit vorhanden sieht, kann die Zivilisation nicht als das Mittel und die Anstrengung verstehen, die Vernunft und Freiheit als geschichtliches Ziel verwirklichen will. Denn was es schon gegeben hat, kann bestenfalls wiedergewonnen, nicht aber als historische Leistung neu geschaffen werden. Die romantische Haltung gegenüber der Natur spiegelt ein gesellschaftlich neues, ungleich komplizierteres Verhältnis ihr gegenüber wider, als die von Angst und plumper Magie bestimmten Haltungen unzivilisierter Menschen. Sie enthält eine Sehnsucht nach Versöhnung mit dem, was als bloße Natur stets unterdrückt wurde, Der Wunsch nach einer „natürlichen“ Lebensweise bedeutet nicht nur „romantischer Pessimismus“. Er ist allerdings dort reaktionär, wo er sich gegen alles Stadtleben richtet. Denn keiner, der sich an die Errungenschaften der modernen Zivilisation gewöhnt hat, möchte in einen Zustand zurückversetzt werden, in dem der Kampf ums Dasein mit Steinwerkzeugen geführt wurde und die Lebenserwartung vor allem durch die hohe Kindersterblichkeit sehr gering war. (82) Wenn die Lebensformen,

(80) Elias, Norbert, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied/Berlin 1969, Kap. VIII: Zur Soziogenese der aristokratischen Romantik im Zuge der Verhofung, S. 321 ff.

(81) *ibid.*, S. 332

(82) Rousseaus Einstellung zur Natur, wie er sie am Beispiel der Kindererziehung erläuterte, offenbart Hürde. Wenn die Hälfte aller Kinder vor dem achten Lebensjahr stürbe, konstatierte Rousseau ohne Bedauern, dann habe dies den Sinn, sie abzuhalten. Man solle sich dem Lauf der Natur nicht widersetzen, weil die Kinder, die diese Zeit gesund überstanden hätten, später in ihrer Existenz besser gesichert wären. In diesem Sinne sprach er sich für eine „natürliche“ Erziehung aus. Die Städte mit ihren vielen verwöhnenden Maßnahmen zur Erleichterung des Lebens verurteilte er; sie seien „der Schlund, der das Menschengeschlecht verschlingt“. Seine „natürlichen“ Erziehungsmaximen haben freilich nur den Sinn, sich den Gegebenheiten der unpersönlicher werdenden Herrschaftsverhältnisse der modernen Gesellschaft

anzupassen, nämlich der "Abhängigkeit von Dingen" gehorchen zu lernen. Sein Naturbegriff dient der

37 die dem zivilisierten Menschen am weitesten entfernten sind, die natürlichsten wären, weil dem wie immer gearteten Naturzustand am nächsten, dann müßte die totemistische Vergemeinschaftung die natürlichste Gesellschaftsform sein. Die heutigen Städter, die die Einsamkeit der Natur suchen, folgen einem Bedürfnis nach Absonderung, das dem Grad ihrer gesellschaftlichen Individualisierung entspricht. Ein tatsächliches "Zurück zur Natur" liegt ihnen ferne, auch wenn sie zur Entfaltung ihrer Individualität auf die Kulisse von Land- leben nicht verzichten mögen. Ihr Verhältnis zur Natur kann die gesellschaftlich vollzogene Distanzierung vom unmittelbaren Naturdasein nicht rückgängig machen. Die Natur ist mehr als Metapher für ein wünschenswertes gesellschaftliches Verhältnis zu verstehen, denn als besondere, dem zivilisierten Menschen fremde Welt. (83) Weil der Begriff des Natürlichen mehr unbewußt als bewußt für ein Ideal von gesellschaftlichem Zusammenleben und Funktionieren gebraucht wird, ist er zwiespältig. Marx kritisierte besonders den ideologischen Gebrauch des Wortes. Er machte sich darüber lustig, daß die Ökonomen sich mit den Theologen darin einig seien, zwischen natürlichen und künstlichen Institutionen zu unterscheiden. Das Bürgertum habe die Institutionen des Feudalismus als künstlich, seine eigenen dagegen als natürlich bezeichnet. (84) Damit gebe es zu verstehen, daß die eigenen Verhältnisse gewissermaßen naturgesetzlich verliefen. Das als natürlich Bezeichnete gilt einerseits als das Ewige, Naturgesetzliche, das von der menschlichen Geschichte unberührt bleibt; andererseits vertritt es das Bild einer Versöhnung, der Überwindung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur. Die Zwiespältigkeit dieses Begriffs erweist sich auch in unserem Urteil über die natürlichen Umgangsformen eines Menschen. Was wir hier als Natürlichkeit bewundern, ist zwar Spontaneität, aber nicht als Manifestation triebhafter Impulse, sondern als Beherrschung gesellschaftlich verbindlicher Formen. Das wiederum betonte auch Hegel, der das "Benennen eines gebildeten Menschen, der sich in allem, was er sagt und tut, ganz einfach, frei und

Rechtfertigung eines Zustands, in dem die Menschen von Dingen, nicht von unmittelbar gegebenen Herrschaftsbeziehungen abhängig sind. Vgl. Rousseau, Jean-Jaques, Emile oder über die Erziehung (Hg. Martin Rang), Stuttgart 1970, S. 127 und 151 (83) Arnold Gehlen verwies darauf, daß auch das Natürliche nur als Metapher für das stehe, was in einer bestimmten Gesellschaft als wünschenswert gelte, Da er eine Unterscheidung zwischen "Naturmenschen und Kulturmenschen" ablehnte, da der "Mensch von Natur ein Kulturwesen" sei, sah er im Natürlichen vor allem das von gesellschaftlichen Normen Geprägte. "Jede Kultur empfindet die von ihr herausgearbeiteten kulturellen Normen und Gestaltungen, z.B. ihr Rechtsdenken, ihre Eheformen, ihre Skala von Interessen, Leidenschaften und Gefühlen, als die allein natürlichen und naturgemäßen. Sie empfindet in der Regel die Normen einer anderen Kultur oder Gesellschaft als kurios, komisch, sonderbar, meist aber als unnatürlich, abartig, widernatürlich oder gar, in weiterem Übergang, als sündhaft und verwerflich." Das Natürliche steht für das Selbstverständliche. Gehlen, Über Kultur, Natur und Natürlichkeit,

in: ders., Anthropologische Forschung, Reinbek (4) 1965, S. 78 und S. 80

- (84) Marx, Karl, Das Elend der Philosophie, in: MEW 4, a.a.O., S., 139 natürlich bewegt“, als das”Resultat einer vollendeten Durchbildung“ bezeichnet. (85) Natürlichkeit in diesem Sinne bedeutet das Gegenteil von Naturhaftigkeit oder Naturverfallenheit. Nicht anders sei es in der Kunst. Die Kunst verkörpere gegenüber dem bloß Natürlichen ein Ideal und dieses „Wunder der Idealität“ sei wie ein „Spott“ oder eine „Ironie über das äußerliche natürliche Dasein“. (86) Darum zog Hegel den Schluß: „Wir erfreuen uns an einer Manifestation, welche erscheinen muß, als hätte die Natur sie hervorgebracht, während sie doch ohne deren Mittel eine Produktion des Geistes ist; die Gegenstände ergötzen uns nicht, weil sie so natürlich, sondern weil sie so natürlich gemacht sind.“ (87)

Der Gegensatz von Natur als dem Ursprünglichen und Guten, der Stadt und der Gesellschaft als dem Künstlichen und Bösen ist Ideologie. Gut und böse, wahr und falsch, schön und häßlich sind menschliche Bewertungen; die Natur fügt sich diesen Bezeichnungen nicht. Sie vereint all das Gegensätzliche in sich. Naturgesetze können nicht moralisch beurteilt werden, nur menschliches Verhalten. Der Mensch kann gut oder böse sein, aufrichtig oder unehrlich, seine Welt schön oder häßlich einrichten. Um die jetzige Welt schöner einzurichten, wird er auf die Vervollkommnung der Stadt zu einer „natürlichen Umwelt“ hinarbeiten müssen, die zugleich die künstlichste wäre, in der er je lebte. Die bisherige Naturbearbeitung war gleichbedeutend mit Naturausbeutung und als Objekt von Herrschaft zeigt die uns umgebende Natur die Spuren von Vergewaltigung. Das Stichwort „Umweltproblem“ versucht diesen Tatbestand zu benennen; doch lenkt der Begriff Umwelt, der aus der Biologie kommt, auch von dem gesellschaftlichen Problem, für das er steht, ab. Die Narben, die die heutige Industrialisierung in der Umgebung hinterläßt, gehen „aufs Prinzip der Gewalt, des Zerstören den“ zurück, wie Adorno sagte. „Verändert könnte das erst von einer Umlenkung der technischen Produktivkräfte, welche diese nicht länger bloß an den gewollten Zwecken, sondern ebenso an der Natur mißt, die da technisch geformt wird.“ (88)

Die Überwindung des Gegensatzes von Stadt und Land heißt die Stadt zu einer „natürlichen“ Umwelt zu machen. Das setzt einerseits die naturwissenschaftlichen und technischen Kenntnisse ihres Funktionierens und ihrer Ökologie voraus andererseits aber auch die Kenntnis des Ausdrucks ihrer in der Architektur geronnenen Sprache. Der Wunsch nach Versöhnung des Gegensatzes von Geist und Natur, körperlicher und geistiger Arbeit achtet die

- (85) Hegel, G.W.F, Ästhetik II, in: Theorie-Werkausgabe, a.a.O., Bd. 14, S. 247/248 (86) ders., Ästhetik I, a.a.O., Bd. 13, S. 215

(86) ebd., S. 216

- (87) Adorno, Theodor W., Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt 1970, Bd. 7, S. 75 künstlerische Arbeit als den Versuch, dem Stummen Sprache zu verleihen. (89) In der Stadt auf der dritten Stufe der

gesellschaftlichen Entwicklung wird sich ihre Natürlichkeit am Formniveau ihrer Architektur erweisen.

- (88) Horkheimer meinte, daß die Natur versöhnt werden könne, wenn ihr ein Organ verliehen werde, wodurch sie sich mitteilen könne. Solche Anstrengung, dem Stummen Sprache und Ausdruck zu verleihen, verbinde die Philosophie mit der Kunst. Vgl. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende (Hg. Alfred Schmidt), Frankfurt 1974, S. 167