

I Einleitende Bemerkungen

1 Architektur und Philosophie

Ein Philosoph als Schlußredner? Wie kann das passen? Philosophen sind doch Experten des Allgemeinen und Abstrakten, Sie aber, als Architekten und Designer, haben es mit sehr konkreten Problemen zu tun. Ist die Philosophie von Ihrem Metier nicht zu weit entfernt, um überhaupt Dinge sagen zu können, die für Sie interessant sind?

Philosophie und Architektur sind näher verwandt, als man gemeinhin annimmt. Schon Vitruv, der Ahnvater aller Architekturtheorie, hat von den Architekten verlangt, daß sie „fleißig Philosophen gehört haben“ müßten.¹ Umgekehrt hat sich die Philosophie immer wieder architektonischer Begriffe und Metaphern bedient. In der Antike verglich Aristoteles den Philosophen mehrfach mit einem Architekten – und später hat Goethe von Aristoteles gesagt, er habe selbst wie ein Baumeister zur Welt gestanden². Auch für die neuzeitliche Philosophie hat Descartes bei deren Grundlegung immer wieder Parallelen zum Haus- und Städtebau herangezogen. Nietzsche hat dann darüber nachgedacht, wie Architektur unsere Denkmöglichkeiten einschränkt oder befördert; er sagte beispielsweise, daß „allen unseren grossen Städten [...] stille und weite, weitgedehnte Orte zum Nachdenken“ fehlen, „Bauwerke und Anlagen, welche [...] die Erhabenheit des Sich-Besinnens und Bei-Seitegehens ausdrücken“; mit den traditionellen Bauwerken könnten wir uns nicht zufrieden geben, weil sie „eine viel zu pathetische und befangene Sprache“ reden, „als dass wir Gottlosen hier unsere Gedanken denken könnten. Wir wollen uns in Stein und Pflanze übersetzt haben, wir wollen in uns spazieren gehen, wenn wir in diesen Hallen und Gärten wandeln.“³

Im zwanzigsten Jahrhundert schließlich war der vielleicht wichtigste Philosoph – Wittgenstein – einmal sogar selber als Architekt tätig: Er schuf einen der klarsten Bauten der Moderne, das Haus in der Kundmannngasse 19 in Wien (für seine berühmte und schöne Schwester Margarethe Stonborough, die Ihnen vielleicht aus Klimts wundervollem Bild bekannt ist). Wittgenstein wies oft auf Parallelen zwischen der Philosophie und der Architektur hin: Beide, sagte er beispielsweise, seien „eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt).“⁴ Die Architektur jedoch sei schwieriger: „Sie glauben, die Philosophie sei ein schwieriges Geschäft, aber ich kann Ihnen sagen: Verglichen mit den Schwierigkeiten, die in der Architektur stecken, ist das gar nichts.“⁵

Umgekehrt gibt es auch zahlreiche Beispiele, wie Architekten sich von Philosophen haben inspirieren lassen, denken Sie etwa an Abt Suger und die neuplatonische Lichtmetaphysik oder an Schinkel und

Humboldt oder in der Gegenwart an Tschumi und Derrida oder an Eisenman und Deleuze und noch einmal Derrida.

Ich meine zwar nicht, daß philosophische Reflexionen in architektonische Überlegungen ohne weiteres, gewissermaßen im Verhältnis 1:1 Eingang finden könnten. Aber sie enthalten oft ein Selbstverständigungs- und Anregungspotential, das einen die eigenen Dinge schärfer oder überhaupt Neues sehen läßt. Die Resultate der Rezeption können dann von den Ausgangsreflexionen beträchtlich verschieden sein. Um es mit Proust zu sagen: Die philosophische Reflexion ist wie eine Brille, die man probiert, und wenn man mit ihr schärfer sieht, dann soll man sie eine Zeitlang aufbewahren und nützen.

2 Architektur und kultureller Kontext

Ich will im folgenden über zwei kulturelle Determinanten heutiger Architektur sprechen. Generell ist Architektur in einem tiefen Sinn auf Fragen der Kultur bezogen. Nicht nur, weil sie selbst eine kulturelle Tätigkeit ist, sondern weil sie mit kulturellen Gegebenheiten umgeht und dabei auch das Bild, das wir von unserer Kultur gewinnen, mitprägt. Architektur ist real wie symbolisch wirksam. Während die Bauten real Lebensräume einrichten und Handlungsmöglichkeiten vorgeben, prägen sie auf der symbolischen Ebene unsere Vorstellungen und Imaginationen von Urbanität, Zusammenleben und Gesellschaft mit. Umgekehrt hängt die Architektur aber auch von kulturellen Bedingungen ab, die sie nicht selbst erzeugt, sondern beachten muß, um nicht – unter Umständen jahrzehntelang – an der kulturellen Realität vorbei zu operieren. Jean Nouvel hat kürzlich darauf hingewiesen, wie sehr für die zeitgenössische Architektur die „Bestandsaufnahme der kulturellen und sozialen Situation“ ausschlaggebend ist.⁶ „Architektur kann nur als sehr genaue Reflexion auf die äußeren Bedingungen entstehen, deren Einfluß zunimmt und immer unausweichlicher wird.“⁷ „Dabei greift der Architekt zurück auf Vorstellungen und Konzepte aus anderen Bereichen, z.B. der Philosophie, und setzt sie zueinander in Beziehung. Jedes Projekt verlangt diese gedankliche Beweglichkeit, gleich, ob solche Vorstellungen in der Sprache der Architektur, der bildenden Kunst, der Technik oder der Philosophie hervorgebracht wurden.“⁸

Die beiden kulturellen Determinanten heutiger Architektur, auf die ich im folgenden eingehen will, sind durch die Stichworte „Transkulturalität“ und „Immaterialisierung“ bezeichnet.

II Transkulturalität

Heute, so meine ich, ist im Feld der Kultur eine dramatische Veränderung festzustellen. Die Form der Kulturen verändert sich grundlegend. Die Kulturen

nehmen statt der traditionellen, einzelkulturellen eine neuartige, transkulturelle Verfassung an. Ich will zunächst erläutern, inwiefern der herkömmliche, einzelkulturelle Kulturbegriff heute obsolet geworden ist, um dann darzulegen, warum stattdessen Transkulturalität auf der Tagesordnung steht und was dies schließlich für die Architektur bedeutet.

A Kulturelle und kulturphilosophische Aspekte

1 Der traditionelle Kulturbegriff und seine Probleme

a. Grundzüge

Das traditionelle Kulturkonzept, das Kultur als Einzelkultur dachte, wurde von Johann Gottfried Herder am Ende des 18. Jahrhunderts entwickelt und gewann in der Folgezeit großen Einfluß.^{9,10} Viele unter uns halten es noch immer für gültig.

Das Konzept ist durch drei Bestimmungsstücke gekennzeichnet: durch soziale Homogenisierung, ethnische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung.¹¹ Erstens soll eine Kultur das Leben des betreffenden Volkes im ganzen wie im einzelnen prägen und jede Handlung und jedes Objekt zu einem unverwechselbaren Bestandteil gerade dieser Kultur machen. Das Konzept ist stark vereinheitlichend. Zweitens soll Kultur immer Kultur eines Volkes sein. Sie stellt – so drückt Herder das aus – „die Blüte“ des Daseins eines Volkes dar.¹² Das Konzept ist volksgebunden. Drittens ergibt sich daraus eine klare Absetzung nach außen: Jede Kultur soll, als Kultur eines Volkes, von den Kulturen anderer Völker spezifisch unterschieden und abgegrenzt sein. Das Konzept ist separatistisch.

b. Einwände

Nun trifft dieser Kulturbegriff auf die heutigen Verhältnisse offensichtlich nicht mehr zu. Denn erstens umfassen moderne Gesellschaften eine Vielzahl unterschiedlicher Lebensformen in sich. Sie sind vertikal differenziert: Die Kultur eines Arbeitermilieus, eines Villenviertels und der Alternativszene weisen kaum noch einen gemeinsamen kulturellen Nenner auf. Und sie sind horizontal differenziert: Unterschiede von weiblicher und männlicher, heterosexueller, lesbischer oder homosexueller Orientierung können einschneidende Unterschiede in den kulturellen Mustern und Lebensformen begründen. Dieser inneren Komplexität der modernen Kulturen vermag das alte Kulturkonzept nicht gerecht zu werden. Es hat nur eine falsche Antwort darauf: die eines Homogenisierungsgebots.

Zweitens ist auch die ethnische Fundierung des klassischen Kulturbegriffs dubios: Herder stellte sich die Kulturen wie geschlossene Kugeln oder autonome Inseln vor, die mit der territorialen und sprachli-

chen Ausdehnung eines Volkes deckungsgleich sein sollten.¹³ Aber wie wir (nicht nur aus der deutschen Geschichte dieses Jahrhunderts) wissen, sind solch völkische Definitionen hochgradig fiktiv und müssen krampfhaft gegen die historische Evidenz von Mischungen durchgesetzt werden.¹⁴ Zudem sind sie politisch gefährlich, wie wir derzeit schier weltweit erfahren.

Drittens verlangt das Konzept äußere Abgrenzung. Herder sagt: „Alles was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; sie kann gar Verachtung und Ekel werden“.¹⁵ Man sieht: Herder verteidigt die Doppelfigur von Konzentration auf das Eigene und Abwehr des Fremden. Das traditionelle Kulturkonzept tendiert in seiner begrifflichen Konsequenz zu kulturellem Rassismus.¹⁶

Zusammengefaßt: Das klassische Kulturmodell ist nicht nur deskriptiv falsch, sondern auch normativ gefährlich und unhaltbar. Der Abschied von diesem Konzept ist in jeder Hinsicht angezeigt. Heute gilt es, die Kulturen jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur zu denken – „jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“, wie Adorno dies einmal formuliert hat.¹⁷

Im übrigen krankt auch das neuere Konzept der Multikulturalität – dem ersten Anschein entgegen – noch immer an der Erblast dieses alten, separatistischen Kulturverständnisses. Es faßt zwar die Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen innerhalb ein und derselben Gesellschaft ins Auge und ist daher auf der Makroebene der Gesellschaft von den alten Homogenitätsvorstellungen frei, aber auf der Mikroebene der vielen Kulturen hält es gleichwohl an der Einheitsvorstellung fest. Es denkt die unterschiedlichen Kulturen noch immer als eigenständige, in sich homogene Gebilde. Trotz aller guten Intentionen schleppt das Multikulturalitätskonzept also begrifflich die Prämisse des traditionellen Kulturbegriffs – die Unterstellung einer insel- oder kugelartigen Verfassung der Einzelkulturen – mit sich fort. Daher ist es auch strukturell unfähig, zur Lösung der Folgeprobleme der kulturellen Pluralität etwas beizutragen. Es kann geradezu – die Verhältnisse in den USA zeigen dies seit Jahren – zur Rechtfertigung und verstärkten Berufung auf Abgrenzungen herhalten.¹⁸ Das Konzept droht regressiven Tendenzen Vorschub zu leisten, die unter Berufung auf kulturelle Identität zu Ghettoisierung und Kulturfundamentalismus führen.¹⁹ – Wenn man heute eine wirklich tragfähige Version von Multikulturalismus entwickeln wollte, dann müßte man die multikulturellen Fragen von vornherein im Blick auf die Durchdringungsphänomene der vielen Kulturen angehen.

2 Übergang zu Transkulturalität

Meine Kritik am traditionellen Konzept der Einzelkulturen sowie am neueren Konzept der Multikulturalität läßt sich folgendermaßen resümieren: Wenn die heutigen Kulturen tatsächlich noch immer, wie diese Konzepte unterstellen, inselartig und kugelförmig verfaßt wären, dann könnte man das Problem ihrer Koexistenz und Kooperation weder loswerden noch lösen. Nur ist die Beschreibung heutiger Kulturen als Inseln bzw. Kugeln deskriptiv falsch und normativ irreführend. Unsere Kulturen haben de facto längst nicht mehr die Form der Homogenität und Separiertheit. Sie haben vielmehr eine neuartige Form angenommen, die ich als transkulturell bezeichne, weil sie durch die traditionellen Kultur­grenzen wie selbstverständlich hindurchgeht. Die kulturellen Verhältnisse sind heute allenthalben durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet. Das Konzept der Transkulturalität – das ich nunmehr darlegen will – sucht diese veränderte kulturelle Verfassung ins Licht zu rücken.^{20,21}

3 Makroebene: der veränderte Zuschnitt heutiger Kulturen

Transkulturalität ist in erster Linie – wie schon erläutert – eine Folge der inneren Differenzierung und Komplexität der modernen Kulturen. Darüber hinaus wurde die alte, homogenisierende und separierende Idee der Kultur durch die externe Vernetzung der Kulturen überholt. Heute enden die Lebensformen nicht mehr an den Grenzen der Nationalkulturen, sondern überschreiten diese, finden sich ebenso in anderen Kulturen. Die Lebensform eines Ökonomen, eines Wissenschaftlers oder eines Journalisten ist heute nicht mehr deutsch oder französisch, sondern – wenn schon – europäisch oder global geprägt. Diese neuen Verflechtungen sind eine Folge von Migrationsprozessen sowie weltweiter Verkehrs- und Kommunikationssysteme und ökonomischer Abhängigkeiten. Hier spielen natürlich auch Fragen der Macht herein.

Infolge dieser Durchmischungen treten heute vielfach die gleichen Probleme und Bewußtseinslagen in den angeblich so grundverschiedenen Kulturen auf – man denke etwa an Menschenrechts-Diskussionen, an die feministische Bewegung oder an das ökologische Bewußtsein. Sie bilden mächtige Wirkfaktoren quer durch die Kulturen. Heutige Kulturen sind generell durch Hybridisierung gekennzeichnet. Für jede einzelne Kultur sind tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten geworden. Das gilt auf der Ebene der Bevölkerung, der Waren und der Information. Weltweit leben in der Mehrzahl der Länder Angehörige auch aller anderen Länder dieser Erde; immer mehr werden die gleichen Artikel – wie exotisch sie auch einst gewesen sein mögen – allerorten verfügbar; zudem macht die globale Vernetzung der

Kommunikationstechniken sämtliche Informationen von jedem Punkt aus identisch verfügbar.²² Daher gibt es nichts schlechthin Fremdes mehr. Alles ist in innerer oder äußerer Reichweite. Und ebensowenig gibt es noch schlechthin Eigenes. Authentizität ist Folklore geworden, ist simulierte Eigenheit für andere, zu denen man als Einheimischer längst selber gehört. Wohl gibt es noch eine Rhetorik autonomer regionaler Kulturen, aber wenn man genau hinsieht, zeigt sich, daß das meiste in der Substanz transkulturell bestimmt oder modifiziert ist.²³ Im Innenverhältnis einer Kultur – zwischen ihren diversen Lebensformen – existieren heute kaum weniger Fremdheiten als in ihrem Außenverhältnis zu anderen Kulturen.²⁴

Sie mögen meinen, ich würde übertreiben. Gewiß. Aber erstens muß man, wenn man überhaupt etwas sagen will, übertreiben. Und zweitens ist Übertreibung ein Prinzip der Wirklichkeit selbst; die morgige Wirklichkeit wird die Übertreibung der heutigen sein. Das ist es, was man Entwicklung nennt.

4 Mikroebene: transkulturelle Prägung der Individuen

Ebenso wie auf der Makroebene der Gesellschaft dringt Transkulturalität auch auf der Mikroebene der Individuen vor. Die meisten unter uns sind in ihrer kulturellen Formation durch mehrere kulturelle Herkunft und Verbindungen bestimmt. Wir sind kulturelle Mischlinge. Zeitgenössische Schriftsteller beispielsweise betonen, daß sie nicht durch eine Heimat, sondern durch verschiedene Bezugsländer geprägt sind: etwa durch deutsche, französische, italienische, russische, süd- oder nordamerikanische Literatur. Ihre kulturelle Formation ist transkulturell (denken Sie an Naipaul oder Rushdie) – die der nachfolgenden Generationen wird das noch mehr sein.²⁵ Bei Architekten ist das nicht anders.

Die amerikanische Politologin Amy Gutmann hat vor kurzem geschrieben, daß heute „die Identität der meisten Menschen – und nicht bloß die von westlichen Intellektuellen oder von Eliten – [...] durch mehr als eine einzige Kultur geformt“ ist. „Nicht nur Gesellschaften, auch Menschen sind multikulturell.“²⁶ Soziologen haben bereits seit den siebziger Jahren darauf hingewiesen, daß die modernen Lebensläufe „als eine Wanderung durch verschiedene soziale Welten und als stufenweise Verwirklichung einer Reihe von möglichen Identitäten“ zu begreifen sind,²⁷ daß wir alle „mehrfache Anhänglichkeiten und Identitäten“ besitzen – „cross-cutting identities“, so hat dies Daniel Bell, der Theoretiker der postindustriellen Gesellschaft, ausgedrückt.²⁸ Was einst nur für exquisite Subjekte wie Montaigne, Novalis, Whitman, Rimbaud oder Nietzsche gegolten haben mag,²⁹ wird heute zur Wirklichkeit von jedermann.

Richard Sennett hat mit Blick auf die Architektur darauf aufmerksam gemacht, daß die Chicagoer Soziologen schon in den dreißiger Jahren die Vorzüge eines solcherart fragmentierten Selbst erkannten: „Eine Frau, die nur in den Kategorien männlich/weiblich denkt, ein Geschäftsmann, der nur in den Kategorien reich/arm denkt, ein Jamaikaner, der nur in den Kategorien schwarz/weiß denkt – sie alle erlangen, so meinte Wirth, von der Außenwelt wenig Anregung. Ein fragmentiertes Selbst ist empfänglicher.“³⁰ Gerade für die spezifischen sozialen Leistungen des Stadtlebens – einen Fremden ganz nahe sein zu lassen, ohne (wie in den Dörfern oder kleinen Kommunen) an seiner Lebensgeschichte interessiert sein zu müssen, und ihn gleichwohl als Person voll zu achten – bietet ein solch plurales Selbst die besseren Voraussetzungen als ein monolithisches.

Ich fasse die bisher gegebene Diagnose der Transkulturalität zusammen: Die kulturellen Determinanten sind heute von der Makroebene der Gesellschaft bis zur Mikroebene der Individuen transkulturell geworden. Jedes heutige Kulturkonzept wird sich dieser transkulturellen Verfassung stellen müssen.

5 Exkurs zu analogen Veränderungen in Wissenschaft und Alltag

Nicht nur neuere Entwicklungen in der Kulturverfassung, sondern ebenso in der Wissenschaft und bei Alltagsproblemen nötigen uns zu einem analogen Übergang zu Denkformen der Mischung. Sie gebieten, von der alten Vorliebe für saubere Trennung, Welteinteilung und unilineare Analyse abzurücken und zu Denkweisen des Gewebes, der Verflechtung, der Vernetzung überzugehen.³¹ Auch in der Realität finden wir uns ja zunehmend mit Problemstellungen konfrontiert, die aus Vernetzungseffekten resultieren. Selbst wenn Probleme regional entstehen, überschreiten ihre Wirkungen die Grenzen, werden global. Unsere alten, separatistischen Denkformen aber sind ungeeignet, darauf zu reagieren. Für sie sind solche Grenzüberschreitungen nur „unerwünschte Nebenfolgen“ – die man achselzuckend hinnimmt und denen man hilflos gegenübersteht. Als „Nebenfolgen“ aber erscheinen sie natürlich nur, weil man im Ansatz separatistisch gedacht hat. Die Kausalketten der Wirklichkeit jedoch halten sich nicht an diese kleingeistigen Einteilungswünsche. Daher müssen wir auch in ökonomischen, ökologischen, in allen planerischen Fragen vom Trennungsdanken abrücken und zu Denkformen der Verflechtung übergehen.

6 Transkulturalität – schon in der Geschichte

Und nun zurück zur Kulturanalyse im engeren Sinn. Man muß sagen: Transkulturalität ist historisch kei-

neswegs völlig neu. Sie war geschichtlich geradezu die Regel – ganz anders, als die vorgeblich historisch argumentierenden Anhänger des traditionellen Kulturkonzept meinen, welche die Transkulturalität von Jahrhunderten übersehen, um stattdessen die erst mit dem 19. Jahrhundert aufgekommene Fiktion homogener Nationalkulturen für verbindlich zu erklären. Carl Zuckmayer hat die geschichtliche Transkulturalität in „Des Teufels General“ einmal wundervoll beschrieben: „[...] stellen Sie sich doch mal Ihre Ahnenreihe vor – seit Christi Geburt. Da war ein römischer Feldhauptmann, ein schwarzer Kerl, braun wie ne reife Olive, der hat einem blonden Mädchen Latein beigebracht. Und dann kam ein jüdischer Gewürzhändler in die Familie, das war ein ernster Mensch, der ist noch vor der Heirat Christ geworden und hat die katholische Haustradition begründet. – Und dann kam ein griechischer Arzt dazu, oder ein keltischer Legionär, ein Graubündner Landsknecht, ein schwedischer Reiter, ein Soldat Napoleons, ein desertierter Kosak, ein Schwarzwälder Flözer, ein wandernder Müllerbursch vom Elsaß, ein dicker Schiffer aus Holland, ein Magyar, ein Pandur, ein Offizier aus Wien, ein französischer Schauspieler, ein böhmischer Musikant – das hat alles am Rhein gelebt, gerauft, gesoffen und gesungen und Kinder gezeugt – und – und der Goethe, der kam aus demselben Topf und der Beethoven, und der Gutenberg, und der Matthias Grünewald, und – ach was, schau im Lexikon nach. Es waren die Besten, mein Lieber! Die Besten der Welt! Und warum? Weil sich die Völker dort vermischt haben. Vermischt – wie die Wasser aus Quellen und Bächen und Flüssen, damit sie zu einem großen, lebendigen Strom zusammenerinnen.“³²– Dies ist eine realistische Beschreibung der historischen Genese und Verfassung eines ‚Volkes‘. Sie durchstößt die Homogenitätsfiktion und die separatistische Vorstellung von Kultur.³³

Für Architekten, welche die europäische Baugeschichte kennen, ist diese historische Transkulturalität ohnehin evident. Die Stile waren länder- und nationenübergreifend, und viele Baukünstler haben ihre besten Werke fern von der Heimat geschaffen. Die Kultur war europäisch und bildete ein Netz quer durch die Staaten.

7 Kulturbegriffe als Wirkfaktoren bezüglich ihres Gegenstandes

Ein weiterer Gesichtspunkt: Kulturbegriffe sind stets mehr als bloß beschreibende Begriffe, sie sind zugleich operative Begriffe. Wie andere Selbstverständigungsbegriffe auch (beispielsweise „Identität“, „Person“, „Mensch“), haben sie Einfluß auf ihren Gegenstand, verändern diesen. Anders gesagt: Unser Kulturverständnis ist ein Wirkfaktor in unserem Kulturleben.³⁴ Sagt man uns – wie der alte Kulturbegriff es tat –, daß Kultur eine

Homogenitätsveranstaltung zu sein habe, so werden wir uns entsprechend verhalten und die gebotenen Zwänge und Ausschlüsse praktizieren. Wir suchen der gestellten Aufgabe Genüge zu tun – und haben Erfolg damit. Sagt man uns – oder den Heranwachsenden – hingegen, daß Kultur gerade auch Fremdes einbeziehen und transkulturellen Komponenten gerecht werden müsse, dann werden wir oder sie diese Aufgabe in Angriff nehmen, und dann werden entsprechende Integrationsleistungen künftig zur realen Struktur der Kultur gehören. In diesem Sinn ist die Realität von Kultur immer auch eine Folge unserer Konzepte von Kultur.³⁵ Daher sollte man sich der Verantwortung bewußt sein, die man mit der Propagierung solcher Konzepte übernimmt. Wir sollten Begriffe vorschlagen, die deskriptiv adäquat, normativ gerechtfertigt und vor allem pragmatisch weiterführend sind. Das alte Kulturkonzept und seine Nachfolgeformen zu propagieren, ist heute unverantwortlich geworden; bessere Chancen liegen auf Seiten der Transkulturalität.

8 Kulturelle Anschluß- und Übergangsfähigkeit

Die transkulturelle Perspektive läuft auf eine Gesellschaft zu, deren pragmatische Leistungen nicht auf Selbststilisierung, Abgrenzung und Ausgrenzung, sondern auf Anschluß- und Übergangsfähigkeit zielen. Stets gibt es im Zusammentreffen mit anderen Lebensformen nicht nur Divergenzen, sondern auch Anschlußmöglichkeiten, und diese können entwickelt und erweitert werden, so daß sich eine gemeinsame Lebensform bildet, die auch Bestände einbegreift, die früher nicht anschlußfähig schienen. Solche Erweiterungen stellen heute eine vordringliche Aufgabe dar.

9 Transkulturalität: Uniformierung oder neue Diversität?

Ich komme zu einem letzten und sehr wichtigen Punkt. Ich will auf einen möglichen Einwand eingehen. Man könnte meinen, Transkulturalität sei gleichbedeutend mit zunehmender Homogenisierung der Kulturen und mit der Heraufkunft einer uniformen Weltzivilisation, und man könnte es anstößig finden, daß das Konzept der Transkulturalität diese Entwicklung – die unseren Intuitionen von kultureller Vielfalt doch drastisch widerstreitet – anscheinend akzeptiert und sogar verteidigt.

Dagegen frage ich: Stimmt es denn überhaupt, daß Transkulturalität Uniformierung bedeutet? Keineswegs. Transkulturalität ist sogar innerlich mit der Erzeugung neuer Unterschiedlichkeit verbunden. Dies will ich erläutern. Wo Transkulturalität voranschreitet, verändert sich der Modus der Vielfalt. Solange man dies nicht erkennt, mag man allerdings – wie einige Kritiker dies fälschlich tun – Transkultu-

ralität mit Uniformierung gleichsetzen. Denn in der Tat: Vielheit, wie sie traditionell in der Form der Einzelkulturen gegeben war, schwindet zunehmend. Aber statt dessen bildet sich ein neuer Typus von Vielheit: die Vielheit unterschiedlicher Kulturen und Lebensformen, von denen jede aus transkulturellen Kombinationen hervorgeht. Überlegen Sie nur einmal, wie diese transkulturellen Formen zustandekommen. Die unterschiedlichen Gruppen und Individuen, die zu transkulturellen Mustern übergehen, greifen zu diesem Zweck auf unterschiedliche kulturelle Quellen zurück. Von daher werden die transkulturellen Netze schon in ihrem Inventar unterschiedlich sein, und sie werden es um so mehr in ihrer Struktur sein (denn sogar die gleichen Elemente ergeben, wenn man sie unterschiedlich kombiniert, verschiedene Strukturen). Die transkulturellen Netze sind also, kurz gesagt, aus unterschiedlichen Fäden und auf unterschiedliche Weise gewebt. Daher wird, wo Transkulturalität durchdringt, im Ergebnis erneut ein hoher Grad an kultureller Mannigfaltigkeit bestehen – er ist gewiß nicht geringer als derjenige, der traditionell zwischen den Einzelkulturen vorlag. Nur kommen die Unterschiede jetzt nicht mehr durch das Nebeneinander klar abgegrenzter Kulturen (wie bei einem Puzzle) zustande, sondern sie ergeben sich zwischen kulturellen Netzen, die zwar einige Elemente gemeinsam haben, sich aber in anderen unterscheiden, so daß zwischen ihnen sowohl Überschneidungen als auch Unterschiede bestehen.³⁶ Die Differenzierungsmechanik ist komplexer geworden – sie ist aber auch zum ersten Mal genuin kulturell geworden, denn sie folgt nicht mehr geographischen oder nationalen Vorgaben, sondern rein kulturellen Austauschprozessen. Zudem sind diese transkulturellen Netze füreinander anschlußfähiger, als die alten kulturellen Identitäten es waren – und das ist ein großer Vorteil. Sie schließen jeweils Anteile ein, die auch in anderen Netzen vorkommen und die so Anschlußpunkte zwischen den diversen transkulturellen Formen bilden.

10 Die Überlegenheit des Transkulturalitätskonzepts gegenüber den Konzepten der Globalisierung und der Partikularisierung

Es ist der große Vorteil des Transkulturalitätskonzepts gegenüber allen konkurrierenden Konzepten, daß es Vereinheitlichungs- und Mischungsprozesse auf der einen Seite und das Hervortreten neuer Diversität auf der anderen Seite zugleich und im Zug des gleichen Vorgangs zu erklären vermag.

Es gibt heute insbesondere zwei konkurrierende Konzepte: das der Globalisierung und das der Partikularisierung. Das Globalisierungskonzept nimmt an, daß die Kulturen weltweit gleich werden.³⁷ Globalisierung ist ein Konzept von Vereinheitlichung (nach westlichem Muster) – und von Vereinheitli-

chung allein. Aber diese Sicht vermag bestenfalls das halbe Bild des Weltzustandes zu geben, und es ist für seine Anhänger schwierig, das weltweit komplementäre Erstehen von Partikularismen zu übersehen.³⁸ Aber das Globalisierungskonzept ist aus strukturellen Gründen unfähig, ein adäquates Verständnis der gegenläufigen Partikularisierungstendenzen zu entwickeln. Für es sind Partikularismen nur retrograde und zum Verschwinden bestimmte Phänomene. Diese Auffassung ist offenkundig ungenügend. Man kann die Partikularismen nicht einfach ignorieren. Die „Wiederkehr der Stämme“ prägt den Weltzustand ebenso sehr wie der Trend zur Weltgesellschaft.³⁹ Die Partikularisierungstendenzen schaffen freilich auch eine brisante Situation, denn die Partikularismen stilisieren sich oft unter Berufung auf kulturelle Identität zu Nationalismen, die Haß, Säuberungsaktionen und Krieg produzieren.⁴⁰ – Aufklärungsanhänger mögen diese Partikularismen nicht. Das ist verständlich. Aber wie bedenklich man diese Phänomene auch finden und welche Argumente man gegen sie vorbringen mag – man wird nicht umhin können, das Verlangen nach spezifischer Identität ernst zu nehmen. Offenbar drängt es die Menschen, sich gegen ein Aufgehen im Einheitsbrei der Globalisierung zur Wehr zu setzen.⁴¹ Sie wollen nicht bloß universal oder global, sondern auch spezifisch und eigen sein. Sie wollen sich unterscheiden und sich in einer spezifischen Identität aufgehoben wissen. Daher kommt es gegenwärtig zu einer Aufwertung von Regionalität und Lokalität, und die kulturellen Formen werden so sein müssen, daß sie auch diesem Verhältnis Rechnung zu tragen vermögen. Dieses Bedürfnis ist verständlich und legitim, und es kann auch in ungefährlichen Formen erfüllt werden, die es zu bestimmen und zu befördern gilt.⁴² Der Vorteil des Transkulturalitätskonzepts gegenüber den Konkurrenzkonzepten der Globalisierung auf der einen und der Partikularisierung auf der anderen Seite liegt eben darin, daß es in einem Zug sowohl den globalen wie den lokalen, den universalistischen wie den partikularistischen Aspekten gerecht zu werden vermag. Transkulturelle Identitäten besitzen eine kosmopolitische Seite ebenso wie eine Seite lokaler Zugehörigkeit.⁴³ Und die letztere kann natürlich noch immer durch ethnische Zugehörigkeit oder durch die Gemeinschaft bestimmt sein, in der man aufwuchs. Aber das muß nicht der Fall sein. Die Individuen können über ihre Zugehörigkeit selber entscheiden.⁴⁴ Man kann seine wirkliche Heimat weitab von der ursprünglichen Heimat finden. Denken Sie an Horkheimers und Adornos Satz „Heimat ist das Entronnensein“.⁴⁵

11 Fazit

Transkulturalität, so wollte ich zeigen, wird zunehmend unsere Verfassung bilden. Das ist es, was ein

Kulturphilosoph Ihnen heute sagen kann. Die Zukunftsaufgaben werden – in politischer und sozialer wie in planerischer und architektonischer Hinsicht – nur in entschiedener Befassung mit dieser Transkulturalität zu lösen sein. Daher ist es meine Empfehlung, daß die Planer und Architekten die Perspektive der Transkulturalität eindringlich ins Auge fassen und Städte und Lebensräume in deren Sinn gestalten – anstatt das Rad noch einmal in Richtung muffiger und stets an der Schwelle zur Intoleranz stehender „Eigenheit“ zurückzudrehen.

B Architektur und Städtebau unter Bedingungen der Transkulturalität

Wie läßt sich Transkulturalität architektonisch zum Ausdruck bringen oder einrichten? Nun, ich bin kein Architekt und will mir nicht anmaßen, semi-professionelle Ratschläge zu geben. Aber ich möchte anhand einiger Beispiele erläutern, was ich meine, wenn ich von Transkulturalität in bezug auf die Architektur spreche. Ich will das zuerst hinsichtlich einzelner Bauwerke und dann im Blick auf die Stadtentwicklung ausführen.

1 Transkulturalität bei einzelnen Bauwerken

Ich wähle um der allgemeinen Verständlichkeit willen sehr bekannte Bauwerke. Mein erstes Beispiel ist der John Hancock Tower in Boston, 1966–76 von I.M. Pei und Partnern errichtet. Es handelt sich um eine exemplarisch transkulturelle Architektur. Pei schuf einen Wolkenkratzer, also ein emblematisch US-amerikanisches Gebilde (es ist sogar der höchste Wolkenkratzer New Englands), aber in offenkundig asiatischer Deklination. Den Grundriß bildet ein Rhomboid, das an Basis und Stirnseite asymmetrisch plazierte Einkerbungen aufweist, und dann läuft das Gebäude, verblüffend schlank wirkend, 62 Stockwerke in Glas hoch. Anfänglich war dieser Bau, der zwei kulturelle Muster ineinander blendet, sehr umstritten, heute ist er ein großer Erfolg. Nachts fragte ich einen Obdachlosen, ob ihm das Gebäude gefalle. Er antwortete: „Es erregt viel Aufsehen, deshalb mag ich es.“ Offenbar ist der Bau transkulturell nicht nur im vorbezeichneten Sinn einer Verbindung unterschiedlicher kultureller Traditionen, sondern auch im sozialen Sinn: Er wird von Angehörigen ganz unterschiedlicher Lebensformen – von High and Low, von Establishment und Outsiderum – gleichermaßen geschätzt.

Mein zweites Beispiel ist strukturell völlig anders: Le Corbusiers Carpenter Center for the Visual Arts, 1961–64 am Rande des Campus von Harvard errichtet. Le Corbusier hat sich dabei der Standardarchitektur Harvards in keiner Weise angepaßt, sondern ganz das Seinige getan: Er hat einen typischen Le-Corbusier-Bau errichtet – zuzusagen eine noch beschwingtere Version der Villa Savoye jenseits des

Atlantik. Kulturelle Mischung ergibt sich hier einzig im Ensemble, im Kontrast etwa zu Emerson Hall und den anderen Gebäuden ringsum. In dieser Konstellation entsteht ein evident transkultureller Eindruck. Harvard wäre insgesamt ohne diesen Fremdkörper weitaus langweiliger und unzeitgemäßer.

Mein Kontrastbeispiel am gleichen Ort ist James Stirlings Arthur M. Sackler Museum von 1986, lediglich 200 Meter entfernt: ein ganz dem Harvard-Standard angepaßter Bau, nur mit einigen Stirling-Insignien – hellgrünen Außengeländern und Lüftungsschlitzen – aufgepeppt. Hier hat die Standard-Ängstlichkeit gesiegt, und entsprechend medioker ist das Ergebnis. Transkulturalität besteht weder im Bau (wie bei Pei), noch ergibt sie sich im Ensemble (wie bei Le Corbusier). Die Chancen heutiger Architektur sind vertan; Transkulturalität ist ignoriert; statt dessen wird ein bloßer Architekten-gestus vorgeführt.⁴⁶

Mein viertes Beispiel ist Jean Nouvels Institut du Monde Arabe in Paris von 1987.⁴⁷ Nouvel vollbringt eine architektonische Begegnung europäischer und arabischer Kultur, indem er mit Formen arbeitet, die in eins als Dokumente von High Tech und als arabische Ornamentik gelesen werden können. Funktionales und Ornamentales sind auf verblüffende Art gekoppelt, gleichsam ineinandergeblendet. Exemplarisch geschieht das in den Karrees der Fassade. Es handelt sich um orientalisches anmutende Diaphragmen, die, fotografischen Blenden ähnlich, ihren Kontraktionsgrad und damit die Lichtzufuhr ins Innere in Abhängigkeit vom Tageslicht verändern; auf der Innenseite erreicht diese Verbindung von technischer Installation und arabischem Filigran eine schier unglaubliche Perfektion und Eigenwertigkeit. Insgesamt ist der vornehmlich aus Aluminium gefertigte High-Tech-Bau so meisterlich in Grautönen abgestimmt, daß man sich zugleich in einem Serail wähen kann. Nouvel hat nicht Europäisches und Arabisches patchworkartig zusammengesetzt, sondern er hat Formen erfunden, die doppelt lesbar sind. Die postmoderne Ästhetik hat oft von Doppelcodierung gesprochen, diese aber selten erreicht. Nouvel ist sie gelungen. Er gestaltet transkulturell.

Mein letztes Beispiel ist wieder von Pei: seine 1982–90 in Hongkong errichtete Bank of China. Zur Bauzeit war sie der höchste Wolkenkratzer Hongkongs, über quadratischem Grundriß in raffinierter Rohrkonstruktion errichtet und in der Formensprache durch diagonale Brechungen bestimmt, die den dreidimensionalen Körper zunehmend in die Fläche überzuführen scheinen, wobei die Winkel beim Hochwachsen kleiner werden. Manche sehen darin einen chinesischen Bambus, dessen Wachstumsknoten den geistigen Aufstieg symbolisieren; andere betrachten den Bau als einen hypertechnischen Wolkenkratzer, der sich mathematisch präzise in eine fast schwerelose Erscheinung verwandelt.

Natürlich ist der Bau beides. Ähnlich wie bei Nouvel sind zwei Kulturmuster ineinander verwoben. Die Transkulturalität geht so weit, daß man die beiden Momente gar nicht trennen kann. – Ich halte es übrigens für sehr bemerkenswert, daß heute ein Architekt chinesischer Herkunft die westliche Moderne zu ihren besten Formen führt.

2 Städtebau

Was schließlich bedeutet die Perspektive der Transkulturalität hinsichtlich der Stadtgestaltung?

a. Durchlässigkeit

Für künftige Städte wird es wichtig sein, daß sie Möglichkeiten von Übergängen einräumen, daß sie Mehrdeutigkeit enthalten und Durchlässigkeit garantieren. Eine Stadt sollte weniger eine abgeschlossene Perle als vielmehr ein Kreuzungspunkt unterschiedlicher Netze sein. Schon in Städten mittlerer Größenordnung werden nicht nur Menschen wohnen, die sich hier absolut 'zu Hause' fühlen wollen, sondern auch solche, die sich hier nur dann zu Hause fühlen können, wenn die Stadt zugleich ein effizienter Kommunikationsknotenpunkt ist, wenn sie also gute Möglichkeiten innerstädtischer Vielfalt sowie außerstädtischer Kommunikation – Verkehrs- und Telekommunikation – bietet. Nicht jeder, der in einer Stadt wohnt, soll hier entweder seine ganze Identität haben oder unglücklich werden müssen. Man soll seine Identität auch anderswo haben können, den Wohnteil seiner Identität aber gerne hier plazieren mögen – oder auch den Berufsteil oder den Vergnügungsteil seiner Identität.

b. „Heimat“ ?

Manche jedoch wollen heute gegen die „Gesichtslosigkeit“ der modernen Städte noch einmal auf die Inszenierung von „Heimat“ setzen. Das ist ein heikles Unterfangen. In der europäischen Tradition war die Stadt jahrhundertlang mit Konnotationen von Freiheit verbunden: „Stadtluft macht frei“.⁴⁸ In den zurückliegenden Jahrzehnten aber scheint sich diese Einschätzung verändert zu haben. Schon im frühen 20. Jahrhundert hatte die konservative Kulturkritik vielfach die Stadt als Ort einer Entfremdung gebrandmarkt. Und neuerdings will man im Gegenzug gegen eine vermeintliche Bedrohung durch Internationalisierung die Städte wieder mit Erwartungen von Heimat und Identität assoziieren und mit Vorstellungen einer Verwurzelung und eines festen Halt gebenden Bodens verbinden. Dieses Vorhaben droht retrograd und muffig auszufallen. Man setzt sich im Grunde gegen das heutige Leben zur Wehr. Noch manch vertraute und weithin geschätzte Diagnose wäre in dieser Perspektive kritisch zu befragen, beispielsweise Mitscherlichs Polemik gegen die „Unwirtlichkeit unserer Städte“ von 1965.⁴⁹ Ist denn nicht das Wirts-Ideal, das

Mitscherlich – im Verbund mit Heimeligkeitserwartungen – als ‚kritischen‘ Gesichtspunkt geltend machen möchte, allzu altbacken? Liegt seiner Argumentation nicht überdies ein überholtes Identitätsideal zugrunde? Mitscherlich polemisiert beispielsweise gegen die moderne, die vielheits- und übergangsfähige „Momentpersönlichkeit“.⁵⁰ Als ob nicht gerade Vielheitskompetenz und Übergangsfähigkeit in der Moderne zu Bedingungen gelingen der Subjektivität geworden wären.⁵¹ Und als ob nicht gerade transkulturelle Subjekte des Vielheitsmanagements fähig wären und auch ein äußeres Äquivalent ihrer inneren Pluralität wünschten und bräuchten? – Auch im Vergleich mit den zuvor erwähnten Einsichten der Chicagoer Stadtsoziologen der dreißiger Jahre nimmt sich Mitscherlichs Plädoyer doch arg retrograd aus! – Sie verstehen: Ich sage nicht, daß Mitscherlichs Ausgangsbefund falsch gewesen sei – aber sein Therapieverschlagn war und ist es. Mit Stabilisierungen der alten Art jedenfalls wird in einem durch Transkulturalität bestimmten Kontext eine sozial erwünschte Identität nicht mehr zu erreichen sein. Gegen die Wirklichkeits- und Heimatserwartungen à la Mitscherlich halten transkulturelle Subjekte es eher mit dem schon erwähnten Satz von Horkheimer und Adorno: „Heimat ist das Entronnensein.“⁵² Gewiß: Zur transkulturellen Identität gehört, wie ich vorher sagte, nicht nur eine kosmopolitische, sondern ebenso eine lokale Komponente. Und es ist eine der Aufgaben der Architektur, lokale Zugehörigkeiten zu ermöglichen und ein Stück weit einzurichten. Aber das ist gerade nicht durch ein Anziehen kultureller Identitätsschrauben und durch die Inszenierung einer monolithischen Identität zu erreichen. Wir brauchen vielmehr immer auch Öffnungen in Richtung anderer Identitätsanteile und Identitätsformen. Facettenreichtum soll man nicht erst im Wechsel in andere Städte oder in der Zuwendung zu den elektronischen Medien, sondern ein Stück weit schon in der eigenen Stadt finden. Die Städte sollen – gewiß – ein Gesicht haben –, aber sie sollen auch den Übergang zu anderen Gesichtern einräumen. Unter den Kommunitaristen, die heute den *sensus communis* stark machen wollen, halte ich es am ehesten mit den liberalen Postulaten Michael Walzers, der erklärte, das einzige wirklich universale Menschenrecht sei das Recht auf Differenz.

III

Immaterialisierung und Rematerialisierung

Aufgaben der Architektur im elektronischen Zeitalter

Ich komme zu einer zweiten kulturellen Veränderung, die für die Architektur Konsequenzen hat. Architektur wird zunehmend Architektur inmitten eines elektronischen Zeitalters sein müssen. Was folgt daraus?

1 Architektur und Immaterialisierung

Eine erste Konsequenz liegt auf der Hand. Architektur und Städtebau sollten dieser Entwicklung Rechnung tragen, indem sie für eine Optimierung der informationstechnologischen Infrastruktur Sorge tragen. Der Anschluß an die Datenautobahn ist heute wichtiger als der Bau neuer Autobahnen. Und die Veränderungen in der Arbeitswelt infolge von teleworking werden nicht nur das Verkehrsverhalten verändern (man darf hoffen, daß der rush-hour-Verkehr und das berufsbedingte Verkehrsaufkommen merklich abnehmen werden), sondern sie werden auch die Raumbedürfnisse in der Wohnung verändern – ein Bürobereich wird immer selbstverständlicher dazugehören müssen; zudem wird sich die Bedeutung der Wohnung generell verändern, da diese nicht mehr nur Schlaf- und Wochenendort ist, sondern potentiell ganzwöchiger Aufenthaltsbereich wird. Sie muß daher künftig für mehr Funktionen geeignet sein als zuvor, und man muß es in ihr permanenter aushalten, sollte sich in ihr dauerhafter wohlfühlen können. Auf der symbolischen Ebene wird Architektur in manchen Fällen den Trend zur Immaterialisierung sinnfölig machen. Das ist zwar zum Teil ein paradoxes Unterfangen, denn die Architektur bleibt natürlich an Materialität gebunden, wird weiterhin Baukörper errichten müssen. Aber schon die Initiativen von Frei Otto oder auch manche Impulse der dekonstruktivistischen Architektur haben traditionelle Massivitätsvorstellungen durchbrochen, und Arbeiten wie Spreckelsens La Grande Arche in Paris oder Peis Bank of China in Hongkong inszenieren den Look eines Displays oder erreichen eine fast magische Schwerelosigkeit der Baumasse. Das Materielle signalisiert Immaterialität. Bei dieser Tagung hat Toyo Ito wundervolle Beispiele dafür präsentiert, etwa mit seinem Tower of Wind in Tokyo. (An alledem gemessen, wirkt die High-tech-Architektur – ich denke etwa an Fosters Hong Kong and Shanghai Bank – fast schon wie der Dinosaurier einer abgelaufenen Epoche.)

Aber diese Berücksichtigung der informationstechnologischen Entwicklung und der symbolische Ausdruck des Immaterialisierungstrends ist nicht die einzige Weise, wie die Architektur auf die neuen Tendenzen zu reagieren hat. Eine andere Reaktionsform ist gerade für die Architektur wichtiger. Von ihr will ich nunmehr sprechen.

2 Die Doppelfigur der Gegenwart: Rematerialisierung versus Immaterialisierung

a. Die einseitige Sicht der Elektronik-Freaks

Zu diesem Zweck will ich zunächst eine allgemeine Betrachtung einschieben.⁵³ Heute gibt es Elektronik-Freaks, die nicht nur (wie ich auch) die neuen Möglichkeiten der elektronischen Welten preisen, sondern die behaupten, daß unsere Zukunft vollständig in elektronischer Kommunikation bestehen werde. Sie meinen, daß wir unsere alten Kommunikationsformen wo immer möglich durch elektronische ablösen sollten, daß beispielsweise Bücherleser im elektronischen Zeitalter – nach dem Ende der Gutenberg-Galaxis – nur noch Fossilien seien; daß wir endlich durch die Zuwendung zu elektronischer Kommunikation und Virtualität unsere alten und lästigen Begrenztheiten und Endlichkeiten – die Unvollkommenheit unserer Körper oder eines an unsere mangelhaften Gehirne gebundenen Denkens – überwinden könnten. So sagt Hans Moravec, wir sollten unser Gehirn auf eine datenprozessierende Maschine „downloaden“,⁵⁴ dadurch „könnte unser Denken vollständig von jeder Spur unseres ursprünglichen Körpers und überhaupt irgendeines Körpers befreit werden. Der so entstehende körperlose Geist wäre [...] etwas Wunderbares im Hinblick auf die Klarheit seiner Gedanken und die Tiefe seiner Einsicht“.⁵⁵ Die Reihe solcher elektronik-euphorischer Äußerungen ließe sich beliebig fortsetzen. Im Design-Bereich entspricht dem der Traum besonders avancierter Zeitgenossen von einer möglichst hardwarefreien, einer gegenstandslosen Welt. Ich halte dieses Plädoyer für den vollständigen Übergang zu elektronischen und virtuellen Welten für hoffnungslos einseitig und verfehlt. Die Elektronik-Freaks übersehen, daß das elektronische Zeitalter von einer Doppelfigur geprägt ist: von Tendenzen zur Immaterialisierung einerseits und von einer Gegenbewegung der Rematerialisierung andererseits.

b. Revalidierung nicht-elektronischer Erfahrungen

Komplementär zur Faszination durch die elektronischen Welten kommt es im kulturellen Haushalt heute zugleich zu einer Neubewertung, einer Revalidierung älterer und gewohnter Erfahrungsformen, die durch elektronische Kommunikationsformen gerade nicht substituiert werden können. Die hochentwickelte elektronische Welt überwindet oder absorbiert die traditionellen Erfahrungsformen nicht einfach, sondern provoziert geradezu eine komplementäre Aufwertung nicht-elektronischer Realitäten und Erfahrungsweisen. Diese Tendenz wird die Zukunft ebenso bestimmen wie der Immaterialisierungstrend.

So lernen wir derzeit gegenüber der universellen Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Medienwelten die Widerständigkeit und Unveränderlichkeit des Natürlichen neu zu schätzen oder gegenüber dem freien Spiel der Information das Beharren des Konkreten oder gegenüber dem Schweben der Bil-

der die Massivität der Materie. Im Kontrast zur elektronischen Wiederholbarkeit gewinnt die Einmaligkeit neu an Wert. Und die mediale Omnipräsenz weckt die Sehnsucht nach einer anderen Präsenz: nach der unwiederholbaren Präsenz des *hic et nunc*, nach dem singulären Ereignis. Ebenso entdecken wir die Souveränität und Eigensinnigkeit unserer Körper neu – denken Sie etwa an Nadolnys „Entdeckung der Langsamkeit“⁵⁶ oder an Handkes Lob der Müdigkeit.⁵⁷ Um nicht mißverstanden zu werden: Diese Tendenzen sind nicht als simples Gegenprogramm gegen die künstlichen Paradiese der elektronischen Welten zu verstehen, sondern als Komplementärprogramm zu ihnen. Weder verneinen diese Gegenmomente die Faszination der elektronischen Welten, noch geht es dabei einfach um eine Rückkehr zu sinnhafter Erfahrung, wie sie vor-elektronisch gewesen sein mag. Die Revalidierungen sind vielmehr von der Erfahrung elektronischer Medien auch gefärbt. Und es gibt offenbar Verbindungen zwischen elektronischer und nicht-elektronischer Erfahrung. Manchmal ist natürliche Erfahrung just das, worauf auch die Virtuality-Liebhaber aus sind. Mein bevorzugtes Beispiel sind die Elektronik-Freaks von Silicon Valley, die abends zur Küste fahren, um die in der Tat unvergleichlichen kalifornischen Sonnenuntergänge zu betrachten, bevor sie dann an ihren Homecomputer zurückkehren und in die künstlichen Paradiese des Internet eintauchen.

Die Menschen scheinen heute generell zu etwas zu werden, was die traditionelle Metaphysik nie schätzte und immer strikt ablehnte: zu Nomaden – freilich habe ich dabei weniger ein geographisches als vielmehr ein mentales, psychisches, sozusagen tägliches Nomadentum im Sinn. Wir beginnen, zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsformen wie selbstverständlich überzugehen. Und als heutiger Mensch, denke ich also, sollte man in beiden geschilderten Wirklichkeitstypen leben. Man sollte sich lustvoll in den elektronischen Welten bewegen können – aber nicht nur in ihnen, sondern auch in anderen, älteren und zeitgenössisch veränderten Welten.

3 Architektur und Rematerialisierung

a. Rematerialisierungspol

Innerhalb dieser Doppelfigur von Immaterialisierung und Rematerialisierung, so scheint mir, muß man heute die Position der Architektur bestimmen. Ihre spezifische Aufgabe scheint mir dabei vornehmlich auf dem Rematerialisierungspol zu liegen. Die Architektur ist und bleibt eine Instanz der Körperlichkeit, der Materialität und der relativen Dauer. Man kann die architektonisch eingerichteten Verhältnisse nicht von heute auf morgen oder von Moment zu Moment verändern wie die elektronischen. Und diese konstitutive Langfristigkeit begründet nicht nur eine besondere Verantwortung (und auch Schwierigkeit) der Architektur, sondern

ebenso ihre Affinität zu den längerfristigen Strukturen unserer Existenz, zu der allenfalls relativen Veränderlichkeit unserer Körper- und Bewegungsverhältnisse und zu unseren Wünschen nach Zugehörigkeit, Vertrautheit und lokaler Identität. Es ist gut, auch an Dingen, an Bauwerken, an architektonischen Situationen einen Halt zu haben. Weil die Architektur also strukturell auf diese langsameren und längerfristigeren Seiten unserer Existenz bezogen ist, fällt ihr die spezifische Aufgabe zu, inmitten der Immaterialisierungstendenzen für Rematerialisierungen zu sorgen. Sie muß eine körperadäquate Aufenthalts- und Bewegungswelt schaffen. Ihre Hauptaufgabe sind intelligente Rematerialisierungsstrategien. Ich sehe zwar auch das Design über weite Strecken in eine ähnliche Pflicht genommen – der vorhin erwähnte Traum von einer absolut miniaturisierten Gegenstandswelt, einer möglichst hard-warefreien Welt gehört m. E. ins Arsenal futuristischer Verirrungen (ich nenne das die umgekehrte Neutronenbombe: Während diese alles menschliche Leben auslöschen wollte, möchte man hier die Gegenstände vollständig eliminieren)⁵⁸ –, vor allem aber die Architektur scheint mir der Materialisierung und Körperlichkeit verpflichtet. Sie muß Faktoren der Kenntlichkeit und Sicherheit sowie Erwartungen der Überschaubarkeit und Verlässlichkeit Rechnung tragen.

b. Verfahrensweisen

Freilich ist das nicht einfach durch Stabilität oder gar Monumentalität zu erreichen, denn zu unserer Körperlichkeit gehört auch Beweglichkeit, Veränderlichkeit und sensomotorischer Wechsel. Die architektonische Umwelt soll uns nicht nur Anhalt, sondern auch Bewegungsräume verschaffen. Und dabei ist natürlich auch mit unterschiedlichen physischen und psychischen Geschwindigkeitserwartungen zu rechnen. So wie für Partnerschaften oft die psychische und mentale Geschwindigkeit der wichtigste Passungsparameter ist, so muß auch die Geschwindigkeit eines Wohnviertels zu uns passen, damit wir uns dort wohlfühlen. Aber manche lieben das hektische New York, andere das behäbige München. Architektur wird es nicht allen recht machen können. Die zeitgeistige Orientierung ausschließlich an Immaterialisierung und Hypergeschwindigkeit aber wäre, so gegenwartsadäquat sie auf den ersten Blick erscheinen mag, in jedem Fall der falsche Weg. High-Tech oder Hyper-Tech oder Cyber-Tech – oder wie immer man das nennen mag – mögen trendy sein, für die Architektur aber kommt es eher – um ein Wort Matteo Thuns aufzugreifen – auf High-Touch an. Überhaupt: Touch im weitesten Sinn – Berührungsgüte, die körperhafte Entsprechungen, Anmutungsqualitäten, Materialität und sensomotorische Rhythmik einschließt – ist eine Aufgabe, die neu zu bedenken wäre. Traditionell war unsere Kultur eine des Visualprimats. Auch die Architektur wird noch immer zu sehr nach ihrem

Look und nicht nach der Vielfalt ihrer Funktionsweisen beurteilt. Gegenwärtig vollzieht sich jedoch in der Kultur eine Umorganisation der herkömmlichen Sinneshierarchie. Der Sehprimat ist von philosophischer wie feministischer Seite unter Beschuß geraten, und auch alltagspraktisch wird er – gerade angesichts der visuellen Hypertrophie in Werbung und Medien einerseits und der offenkundigen Unzuverlässigkeit dieser optischen Botschaften andererseits – immer mehr in Frage gestellt. Die Karten der Sinnlichkeit werden neu gemischt. Anstelle einer fest etablierten Hierarchie mit dem Sehen an der Spitze tendiert man zu einer gleichmäßigen Schätzung aller Sinne oder zu unterschiedlichen, zweck-spezifischen Hierarchien.

Diese Zuwendung zum komplexen Geflecht unserer Sinne und unserer sensomotorischen Körperlichkeit scheint mir eine Bedingung für ein besseres Verständnis der Architektur und ihrer Aufgaben zu sein. Es geht um Aufmerksamkeit nicht nur auf das einzelne Bauwerk, sondern auf Situationen, Kontexte, Strukturen, Verläufe, auf das Netzwerk der architektonischen Verhältnisse.⁵⁹

c. Identitätsleistungen welcher Art?

Übrigens ergibt sich hier eine Kongruenz des zuvor erörterten Transkulturalitätsgesichtspunkts und der jetzt thematisierten Rematerialisierung. Dort sagte ich, daß zur transkulturellen Identität nicht nur eine kosmopolitische, sondern ebenso eine lokale Komponente gehört. Für diese – für die Bedürfnisse der Relokalisierung, der sensomotorischen Passung und der Zugehörigkeit – hat die Architektur in besonderer Weise Rechnung zu tragen. Nur darf das in Zeiten pluraler Identität nicht in monolithische Uniformität ausarten. Es braucht auch, wie ich zuvor sagte, jeweils Öffnungen in Richtung anderer Identitätsanteile und Identitätsformen. – Wo das gewährleistet wird, ist mir um die Zukunft der Stadt nicht bange. Die elektronischen Städte können die realen nicht ersetzen. Aber transversale Städte – also solche, die den Übergang zwischen unterschiedlichen Identitäten verstaten – könnten vorteilhaft an die Stelle manch konventionell verfaßter treten. Es gibt heute noch immer Stadtteile und ganze Städte, die mit ihrer festen und verbindlichen Identität wie geschlossene Anstalten wirken. Davor sollten uns die Planer und Architekten bewahren. Sie sollten es uns eher ermöglichen, in offenen Anstalten zu leben. Von Wien hat eine Besucherin einmal gesagt, die Stadt komme ihr wie eine offene Anstalt vor, denn hier liefen ganz unterschiedliche, auch halbverrückte Typen frei herum. – Ich hoffe, man wird dieses Kompliment in Zukunft auch anderen Städten in größerer Zahl machen können.

Verfasser:

*Professor Dr. phil. Wolfgang Welsch
Universität Magdeburg*

Anmerkungen:

- 1 Vitruv, Zehn Bücher über Architektur, hrsg. von Curt Fensterbusch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), S. 25 [I 3]). Vitruv meinte sogar: „Die Philosophie [...] bringt den vollendeten Architekten mit hoher Gesinnung hervor und läßt ihn nicht anmaßend, sondern eher umgänglich, billig denkend und zuverlässig, und, was das Wichtigste ist, ohne Habgier sein.“ (ebd., S. 27 [I 6])
- 2 „Aristoteles [...] steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäÙiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht.“ (Johann Wolfgang von Goethe, Schriften zur Farbenlehre, 16. Bd. der Gedenkausgabe, Zürich: Artemis, 2, 1964, S. 346 f.)
- 3 Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, in: ders., Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 3, S. 524 f. [280].
- 4 Ludwig Wittgenstein, „Vermischte Bemerkungen“, in: ders., Werkausgabe (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), Bd. 8, S. 445–573, hier S. 472 (1931).
- 5 Dies berichtet M. O’C. Drury, in: „Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein“ (Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, hrsg. von Rush Rhees, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, S. 117–141, hier S. 117 f.).
- 6 Jean Nouvel, „Design für die Gegenwart“, in: Das Internationale Design-Jahrbuch 1995/96, hrsg. von Jean Nouvel (München: Bangert, 1995), S. 6–9, hier S. 6.
- 7 Jean Nouvel, Interview in El Croquis, 1994; zit. nach: Das Internationale Design-Jahrbuch 1995/96, a.a.O., S. 10.
- 8 Ebd.
- 9 Vgl. Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hrsg. von Martin Bollacher, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989. Das Werk erschien in vier separaten Teilen zu jeweils fünf Büchern in den Jahren 1784, 1785, 1787 und 1791 bei Hartknoch in Riga und Leipzig.
- 10 Traditionell hatte der Ausdruck ‘Kultur’ eine engere Bedeutung. Er wurde nur in Kombination mit anderen Ausdrücken wie ‘Geist’, ‘Seele’ oder ‘Religion’ gebraucht und bezeichnete die Kultivierung besonderer Fähigkeiten. Beispielsweise hatte Cicero in der Antike von der „cultura animi“ – der „PfleÙe des Geistes“ – gesprochen, die Patristik propagierte die „cultura Christianae religionis“, und in der Renaissance plädierten Erasmus oder Thomas Morus für die „cultura ingenii“ – für die Kultur des erfinderischen Geistes. Erst im späten 17. Jahrhundert, bei dem Naturrechtslehrer Samuel von Pufendorf, wurde Kultur zu einem Generalbegriff, der nun das Ganze der Tätigkeiten eines Volkes oder einer Gesellschaft oder Nation bezeichnen sollte. Erst seitdem gibt es den heute geläufigen absoluten und autonomen Gebrauch des Ausdrucks – „die Kultur“ – anstelle des vormals nur relativen, bloß in Zusammensetzungen vorkommenden Gebrauchs. Dieser globale Kulturbegriff erhielt dann hundert Jahre später durch Herder seine für die Folgezeit vorbildliche Form.
- 11 Dabei sehe ich der Kürze halber von Besonderheiten bei Herder ab, konzentriere mich vielmehr auf die Typik seines Kulturbegriffs.
- 12 Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, a.a.O., S. 571.
- 13 „Jede Nation“, erklärte Herder, „hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ (Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967, S. 44 f.)
- 14 Darauf haben Ernest Gellner und Eric Hobsbawm hingewiesen: „Nationalismus ist nicht das Erwachen von Nationen zu Selbstbewußtsein; sondern er erfindet Nationen, wo sie nicht existieren.“ (Ernest Gellner, Thought and Change, London: Weidenfeld and Nicholson, 1964) „[...] das Phänomen des Nationalen kann nicht ohne sorgfältige Aufmerksamkeit auf die ‘Erfindung von Tradition’ untersucht werden“ (Eric Hobsbawm, „Introduction: Inventing Traditions“, in: The Invention of Tradition, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983, S. 14).
- 15 Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [1774] (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1967), S. 45.
- 16 Man kann den separatistischen Vorstellungskomplex wohlklingend formulieren. Dann sagt man – in Analogie zu Rankes berühmter Formel – „Jede Kultur ist unmittelbar zu Gott“ (vgl. Leopold von Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, hrsg. von Theodor Schieder und Helmut Berding, München, 1971, S. 59 f.: „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“). Man kann diesen Vorstellungskomplex aber auch realistisch formulieren, dann muß man sagen: Kultur wird solcherart zum Ghetto.
- 17 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 31984), S. 192.
- 18 Vgl. Diane Ravitch, „Multiculturalism. E Pluribus Plures“, in: American Scholar (1990), S. 337–354; Hilton Kramer, „The prospect before us“, in: The New Criterion, 9/1 (Sept. 1990), S. 6–9; John Searle, „The Storm Over the University“, in: The New York Review of Books, 6 Dec. 1990, S. 34–42; Multi Kulti: Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, ed. Claus Leggewie (Berlin: Rotbuch, 1990); Arthur M. Schlesinger, The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society (New York – London: Norton, 1991); Daniel Cohn-Bendit and Thomas Schmid, Heimat Babylon: Das Wagnis der multikulturellen Demokratie, (Hamburg: Hoffmann u. Campe, 1992); Pluralisme culturel en Europe: Culture(s) européenne(s) et culture(s) des diasporas, ed. René Gallissot (Paris: L’Harmattan, 1993); From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America, ed. Ronald Takaki (New York – Oxford: Oxford University Press, 2nd ed. 1994); Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994); Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika, ed. Berndt Ostendorf

- (München: Fink, 1994); Wolfgang Kaschuba, „Kulturalismus: Kultur statt Gesellschaft?“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), S. 80–95; Richard Bernstein, *Dictatorship of Virtue: How the Battle Over Multiculturalism Is Reshaping Our Schools, Our Contry, and Our Lives* (New York: Knopf, 1995); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995); David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books, 1995).
- 19 Man folgt der Maxime, daß Kulturen eigen sein sollen – und das sind sie eben vor allem gegen andere Kulturen und gegen eine gemeinsame Kultur. „Back to the roots“ lautet die Zauberformel oder „Nur Stämme werden überleben“. Salmon Rushdie hat auf diese Gefahr einmal gegenüber seinen indischen Schriftstellerkollegen hingewiesen: „[...] of all the many elephant traps lying ahead of us, the largest and most dangerous pitfall would be the adoption of a ghetto mentality. To forget that there is a world beyond the community to which we belong, to confine ourselves within narrowly defined cultural frontiers, would be, I believe, to go voluntarily into that form of internal exile which in South Africa is called the 'homeland'.“ (Salmon Rushdie, „Imaginary Homelands“ [1982], in: ders., *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*, London: Granta Books, 1991, S. 9–21, hier S. 19)
- 20 Eine erste Version dieses Konzepts habe ich 1991 unter dem Titel „Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen“ vorgetragen (abgedruckt in: *Information Philosophie*, Heft 2, 1992, S. 5–20). Erweiterte Fassungen sind unter gleichem Titel erschienen in: *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, hrsg. von Kurt Luger und Rudi Renger (Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag, 1994, S. 147–169); unter dem Titel „Transculturalità. Forme di vita dopo la dissoluzione delle culture“ in: *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, Sondernummer „Dialogo interculturale ed eurocentrismo“ X/30, 1992, S. 665–689; sowie unter dem Titel „Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen“ in: *Sichtweisen. Die Vielheit in der Einheit* (Weimar: Stiftung Weimarer Klassik, 1994, S. 83–122); englische Fassung: „Transculturality – The Form of Cultures Today“, in: *Le Shuttle: Tunnelrealitäten Paris-London-Berlin* (Berlin: Künstlerhaus Bethanien, 1996, S. 15–30). *Meine Verwendung des Terminus 'Transkulturalität' zielt nicht, wie in einer älteren Tradition üblich, auf transkulturelle Invarianzen* (vgl. zu solcher Begriffsverwendung: Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, sowie ders., „Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen“, in: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 40–64). Ich suche mit diesem Terminus vielmehr der geschichtlich veränderten Verfassung heutiger Kulturen Rechnung zu tragen. Insofern unterscheidet sich meine Perspektive auch von der Forschungsrichtung der „reziproken Anthropologie“, wie die internationale Vereinigung „Transcultural“ sie verfolgt. Sie will einen Dialog zwischen den wechselseitigen Interpretationen der Kulturen zustandebringen. Der herkömmliche (inzwischen wohl auch sehr reflektierte) Eurozentrismus der Anthropologie und Ethnologie soll durch das Prinzip der wechselseitigen Interpretation überboten werden. (Diese Forschungsrichtung ist dokumentiert in dem Sammelband *Sguardi venuti da lontano*, hrsg. v. Alain le Pichon u. Letizia Caronia, Mailand: Bompiani, 1991).
- 21 Die Vorsilbe 'trans' in 'Transkulturalität' hat eine doppelte Bedeutung. Erstens bezieht sie sich auf den Umstand, daß die Determinanten von Kultur heute zunehmend quer durch die Kulturen hindurchgehen. In diesem Sinn hat 'trans' die Bedeutung von 'transversal'. *Auf Dauer jedoch wird diese Entwicklung eine Verfassung der Kulturen heraufführen, die sich insgesamt jenseits des traditionellen, vermeintlich monokulturellen Designs der Kulturen befindet.* Während 'trans' also im Blick auf den Mischungscharakter der kulturellen Determinanten den Sinn von 'transversal' hat, besitzt es im Blick auf die Zukunft und im Vergleich mit der früheren Verfassung der Kulturen den Sinn von 'jenseits'.
- 22 Orte wie Mammoth – ein kalifornischer Skort, wo man zahllose Bezeichnungen wie 'St. Moritz Road', 'Chamonix Place', 'Cortina Circuit' oder 'Megeve Way' findet (und in der Umgebung gibt es auch einen 'Matterhorn Peak'), sind kuriose Beispiele dieses Trends zur Hybridisierung. Man hat die ganze Welt (soweit sie für einen spezifischen Zweck von Belang ist) an einem Ort.
- 23 Das Regionalspezifische ist zunehmend nur noch Dekor, Oberfläche, ästhetische Inszenierung. Man suche nur einmal einen Tiroler Skort auf: Das Tirolerische existiert bloß noch als atmosphärische Inszenierung, als Ornament. Die Basisstrukturen hingegen – von den Lifanlagen bis zu den Toiletten – gleichen denen in französischen Skigebieten oder auf internationalen Flughäfen aufs Haar. Auch die Küche ist in bezeichnender Weise verändert. Was einem vorgesetzt wird, sieht zwar wie Tiroler Gröstl, Kasnocken oder Schupfnudeln aus und nennt sich auch so, aber es ist – den internationalen Standards entsprechend – drastisch kalorienreduziert. Kurzum: Die Erscheinung ist noch tirolerisch, in der Substanz aber ist alles verändert. Das angeblich *Eigene und Urige ist nur noch Oberflächenanschein. Originalität existiert nur noch als ästhetische Inszenierung.* – Dies ist einer der Gründe für die heute festzustellende eminente Ausbreitung des Ästhetischen (vgl. Die Aktualität des Ästhetischen, hrsg. von Wolfgang Welsch, München: Fink, 1993).
- 24 Soziologisch ist dies heute ein vertrauter Umstand: „[...] die Angehörigen eines Volkes gehören zu vielen unterschiedlichen Kulturen, und die kulturellen Unterschiede treten ebenso innerhalb der Staaten (nämlich zwischen Regionen, Klassen, ethnischen Gruppen, Stadt und Land) wie zwischen den Staaten auf.“ (Anthony King, „Architecture, Capital and the Globalization of Culture“, in: *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity, A Theory, Culture & Society special issue*, ed. Mike Featherstone, London: Sage Publications, 1990, S. 397–411, hier S. 409) „Ganz natürlich sind in der heutigen Welt viele lokale Bestände immer mehr durch kulturelle Diversität charakterisiert, [...] und man könnte am Ende fragen, ob es jetzt sogar möglich ist, ein Kosmopolit zu werden, ohne sich vom Ort zu bewegen.“ (Ulf Hannerz, „Cosmopolitans and Locals in World Culture“, *ibid.*, S. 237–251, hier S. 249) Von philosophischer Seite hat Richard Rorty das Verschwinden des Unterschieds zwischen dem Intrakulturellen und dem Interkulturellen folgendermaßen erläutert: „Der Angriff Quines und Davidsons auf den Unterschied zwischen dem Begrifflichen und dem Empirischen wirkt zum Teil deshalb so überzeugend, weil die Unterscheidung

- zwischen verschiedenen Kulturen der Art nach nicht von der Unterscheidung differiert, die man zwischen den von den Angehörigen einer einzigen Kultur vertretenen Theorien macht. Den Ureinwohnern Tasmaniens und den britischen Siedlern dort fiel die Verständigung schwer, doch diese Schwierigkeit war nur graduell verschieden von den Verständigungsproblemen, denen Gladstone und Disraeli gegenüberstanden. [...] Die gleichen Quineschen Argumente, die die positivistische Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Wahrheit unschädlich machen, lassen sich auch verwenden, um der anthropologischen Unterscheidung zwischen dem Interkulturellen und dem Intrakulturellen den Garaus zu machen.“ (Richard Rorty, „Solidarität oder Objektivität“, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 1988, S. 11–37, hier S. 21)
- 25 „Wir können nicht alle Züge verstehen, die wir geerbt haben. Manchmal können wir für uns selbst Fremde sein.“ (V.S. Naipaul, *A Way in The World. A Sequence*, London: Minerva, 1994, S. 9)
- 26 Amy Gutmann, „Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1995), S. 273–305, hier S. 284.
- 27 Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Moderne* (Frankfurt a.M.: Campus, 1975), S. 70 bzw. S. 159 (engl. Originalausgabe: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York: Random House, 1973).
- 28 Daniel Bell, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960–1980* (Cambridge, Mass.: Abt Books, 1980), S. 243.
- 29 Montaigne erklärte: „Ich habe von mir selbst nichts Ganzes, Einheitliches und Festes, ohne Verworrenheit und in einem Gusse auszusagen [...] wir sind alle aus lauter Flicker und Fetzen und so kunterbunt unförmlich zusammengestückt, daß jeder Lappen jeden Augenblick sein eigenes Spiel treibt. Und es findet sich ebensoviel Verschiedenheit zwischen uns und uns selber wie zwischen uns und andern“ (Michel de Montaigne, *Essais*, hrsg. v. Herbert Lüthy, Zürich: Manesse, 1953, S. 324 f.); Novalis' Traum war es, daß eine Person „mehrere Personen zugleich ist“, weil „Pluralismus [...] unser innerstes Wesen“ ist (Novalis, *Schriften. Das philosophische Werk II*, Stuttgart: Kohlhammer, 1983, S. 250 [63] bzw. S. 571 [107]); Rimbaud erklärte „JE est un autre“ (Arthur Rimbaud, Brief an Paul Demeny [15. Mai 1871], in: *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1972, S. 249–254, hier S. 250); Walt Whitman sagte „I am large ... I contain multitudes“ (Walt Whitman, *Leaves of Grass* [„Song of Myself“], 1855, New York: Penguin Books, 1985, S. 84 [1314–1316]); und Nietzsche, der von sich selbst sagte, er sei „glücklich darüber [...], nicht 'Eine unsterbliche Seele', sondern viele sterbliche Seelen in sich zu beherbergen“ (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, Bd. 2, S. 386 [1 17]), hat generell die Formel vom „Subjekt als Vielheit“ geprägt (Nietzsche, „Nachgelassene Fragmente 1884–1885“, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 11, S. 650).
- 30 Richard Sennett, *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds* (Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994), S. 166 f.
- 31 Näher habe ich dies ausgeführt in: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, stw 1996).
- 32 Carl Zuckmayer, *Des Teufels General*, in: ders., *Werkausgabe in zehn Bänden*, Bd. 8, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1978, S. 93–231, hier S. 149.
- 33 Aus philosophischer Perspektive hat J. N. Mohanty überzeugend dargelegt, „daß die Rede von einer Kultur, die die Idee von einer homogenen Gestalt erweckt, ganz irreführend ist. Die indische Kultur oder die hinduistische besteht aus ganz verschiedenen Kulturen. [...] Eine ganz homogene Subkultur findet man nicht“ (Jitendra N. Mohanty, „Den anderen verstehen“, in: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hrsg. von Ram Adhar Mall u. Dieter Lohmar, Amsterdam: Rodopi, 1993, S. 115–122, hier S. 118). Generell stellt Mohanty fest: „Die Idee von kultureller Reinheit ist ein Mythos“ (ebd., S. 117). – Sobald man die kulturellen Reinheitsfiktionen nur näher und realistisch betrachtet, spalten sie sich schnell in eine Reihe transkultureller Verflechtungen auf. Traditionell kam es zu Völkermischungen insbesondere durch Eroberungen. Dabei wurden Momente der besiegten Kulturen in die neue, hegemoniale Leitkultur integriert. „Santa Maria sopra Minerva“ ist die Formel solcher Prozesse. Der Unterschied zu heute liegt darin, daß die gegenwärtige Durchmischung kaum mit territorial-politischen Erweiterungen oder Eroberungen zu tun hat. Es handelt sich vielmehr um transversale kulturelle Austauschprozesse. Oder hat sich nur das Gesicht der Macht verändert – von militärischer zu ökonomischer Kolonialisierung?
- 34 Generell sind Begriffe Schemata, mit denen wir uns die Welt verständlich machen und unser Handeln organisieren. Sie geben Raster und Sichtweisen vor, die Verhaltensweisen nach sich ziehen und Fakten generieren. In diesem Sinn hat Deleuze als die Aufgabe der Philosophie die Schaffung von Begriffen bestimmt: „La philosophie [...] est la discipline qui consiste à créer des concepts.“ (Gilles Deleuze u. Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Editions de Minuit, 1991, S. 10)
- 35 Daher sind kulturbegriffskritische Reflexionen, wie ich sie hier anstelle, zumindest von Zeit zu nötig. Niemand wird behaupten wollen, daß eine Veränderung der Begrifflichkeit eo ipso schon die Wirklichkeit verändere. Das wäre allzu einfacher Idealismus. Aber man sollte umgekehrt nicht übersehen, wie sehr die bewußte und unbewußte Wirksamkeit kultureller Begriffe die kulturelle Wirklichkeit mitprägt. Die subkutane und offiziöse Wirksamkeit des alten Kulturbegriffs – man meint wie automatisch oder erklärt gar ausdrücklich, Kultur habe homogen, national, etc. zu sein – trägt zu Separatismen und Partikularismen der obsoleten Sorte bei. Dagegen ist begriffliche Aufklärungsarbeit geboten. Sie kann die Inklination zu Verengungen lockern und die Öffnung zu Transkulturalität befördern.
- 36 Schon Max Scheler hat auf die Gleichzeitigkeit von Ausgleich zwischen den Kulturen und Steigerung der individuellen Differenzierung hingewiesen. Er tat es in dem 1927 gehaltenen Vortrag „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ (in: Max Sche-

- ler, Späte Schriften [Gesammelte Werke, Bd. 9], Bonn: Bouvier 1995, S. 145–170). Scheler bezeichnet dort den „Ausgleich“ als die „umfassende Tendenz dieses Weltalters“ (ebd., 151). Mit dieser Sicht gehört Scheler zu den Vordenkern der künftigen Durchdringung der Kulturen im Sinn einer transkulturellen Verfassung. Ein anderer – und prominenterer – Vorläufer ist Nietzsche, der vorhersagte, daß sich in Europa „ein ungeheurer physiologischer Prozess“ vollziehen werde: „Der Prozess einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, unter denen klimatisch und ständisch gebundene Rassen entstehen, ihre zunehmende Unabhängigkeit von jedem bestimmten milieu, das Jahrhunderte lang sich mit gleichen Forderungen in Seele und Leib einschreiben möchte, – also die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und –kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt.“ (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, in: ders., Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 5, S. 9–243, hier S. 182 [242]) Schon Nietzsche betonte, daß „der eigentliche Werth und Sinn der jetzigen Cultur“ „in einem gegenseitigen Sich-Verschmelzen und -Befruchten“ liege (Friedrich Nietzsche, „Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, 2. Teil: November 1887 bis Anfang Januar 1889“, a.a.O., Bd. 13, S. 92 f. [235]). – Vgl. Verf., „Nietzsche über die Zukunft Europas: Tyrannen oder Nomaden?“, in: Sichtweisen. Völker und Vaterländer (Weimar: Edition Weimarer Klassik, 1995), S. 87–108.
- 37 Vgl. Global Culture: Nationalism, globalization and modernity, A Theory, Culture & Society special issue, hrsg. von Mike Featherstone (London: Sage, 1990).
- 38 Zudem ist keineswegs klar, daß die Globalisierungsprozesse richtig bestimmt sind, wenn man sie unilinear im Sinn einer Ausbreitung der westlichen Kultur beschreibt. Man müßte zugleich auf die Veränderungen achten, welche die Ausgangskultur in der Aneignung erfährt. Stephen Greenblatt hat auf solche Ambiguitäten bei der „Assimilierung des Anderen“ hingewiesen. Er erläutert dies beispielsweise an der Art, wie die Einwohner Balis mit Videotechnik in rituellen Zusammenhängen umgehen: „wenn Fernsehen und Video einerseits [...] für den überaus durchdringenden Charakter kapitalistischer Märkte und Technologien zu sprechen schienen, [...] so schien andererseits die Balinesische Aneignung der jüngsten westlichen und japanischen Darstellungstechniken kulturell so eigenwillig und unverwüstlich zu sein, daß unklar war, wer hier eigentlich wen assimilierte“ (Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago: Chicago University Press, 1991, S. 4). Ulf Hannerz hat solche Phänomene unter dem Stichwort „Kreolisierung“ diskutiert: die uniformen Trends einer ‚Weltkultur‘ werden rasch in nationale oder regionale Kulturprofile eingebunden und erfahren dabei eine Diversifikation und Umwandlung (vgl. Ulf Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press, 1992, bes. S. 264 ff.).
- 39 Im übrigen kommt es auch in größerem Maßstab zu einer Berufung auf kulturelle Identität. Denn jenseits der partikularen Kulturen bilden sich kulturelle Großverbände, die durch eine gemeinsame – oft religiös gestützte – kulturelle Identität zusammengehalten sind. Samuel P. Huntington nennt diese Großverbände „Zivilisationen“ und skizziert das Zukunftsszenario eines „Zusammenpralls der Zivilisationen“ (Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations?“, in: *Foreign Affairs*, Sommer 1993, 72/3, S. 22–49).
- 40 So verständlich in einer Situation der Unterdrückung von außen der Rückgriff auf kulturelle Identitätsressourcen (auf „roots“) sein mag, sofern diese ein Widerstandspotential gegen äußere Unterdrückung bieten, das man für Befreiungskämpfe nutzen kann – so mißlich sind die Folgen, wenn die Widerstandsbasis im Moment ihres Sieges unverändert beibehalten und zur neuen Staatsräson gemacht wird. Dann entstehen unter Berufung auf kulturelle Identität reaktionäre, anti-pluralistische und der Tendenz nach totalitäre Staaten. Sie sind nach innen so sehr unterdrückend, wie sie zuvor selber von außen unterdrückt worden waren. Darauf hat Jean-François Lyotard hingewiesen: „Die voller Stolz geführten Unabhängigkeitskämpfe münden in junge reaktionäre Staaten.“ (Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München: Fink, 1987, S. 299) In den zurückliegenden Jahrzehnten konnte man dergleichen mehrfach in Afrika und zuletzt im Auflösungsprozeß der östlichen Machtsphäre beobachten. Es entstanden Nationalstaaten mit hoher innerer Homogenitätsfiktion und Heterogenitätsabwehr (vgl. Ralf Dahrendorf, „Europa der Regionen?“, in: *Merkur* 509, August 1991, S. 703–706). Popper hatte schon 1945 hellsichtig davor gewarnt, daß ein Rückgang auf die Wurzeln und Stämme zu innerer Diktatur führen könne: „Je mehr wir versuchen, zum heroischen Zeitalter der Stammesgemeinschaft zurückzukehren, desto sicherer landen wir bei Inquisition, Geheimpolizei und einem romantisierten Gangstertum.“ (zit. nach der deutschen Ausgabe: Karl Raimund Popper, *Der Zauber Platons [Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1]*, Bern: Francke, 1957, S. 268) – Im Blick auf die ‚Zivilisationen‘ steht Ähnliches zu befürchten. Künftige Kriege könnten durchaus, wie Huntington meint, Großkriege zwischen Zivilisationen sein.
- 41 Vgl. zu Partikularisierungsphänomenen als Reaktion auf Globalisierungsprozesse: Roland Robertson, „Globalization Theory and and Civilizational Analysis“, in: *Comparative Civilizations Review* 17, 1987, S. 20–30.
- 42 Wenn eine Kritik an Partikularismen geboten ist, so nur an deren homogenisierenden – den antipluralistischen und fundamentalistischen – Versionen. Jeder Partikularismus, der Pluralität negiert, einer monokulturellen Reinheit anhängt und diese gewaltsam zu etablieren sucht, ist zu kritisieren. Partikularismen hingegen, die Pluralität anerkennen und entsprechende Formen des Umgangs mit ihr entwickeln, sind zu respektieren.
- 43 Vgl. Hannerz, „Cosmopolitans and Locals in World Culture“, a.a.O.
- 44 „Zugegeben, wir vermögen nicht außerhalb jeglicher Kultur zu stehen. Doch deshalb brauchen wir [...] noch längst nicht innerhalb einer, und nur einer, partikularen Kultur zu stehen.“ (Gutmann, „Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik“, a.a.O., S. 291)
- 45 Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno,

- Gesammelte Schriften, Bd. 3 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 21984), S. 97.
- 46 Erwähnenswert ist das deshalb, weil Stirlings zwei Jahre zuvor fertiggestellter Neubau der Stuttgarter Staatsgalerie (1984) ein exemplarisch transkultureller Bau war, der Codes unterschiedlichster architektonischer Herkunft und gesellschaftlicher Höhe (Hellenismus, Klassizismus, Konstruktivismus, funktionalistische Moderne, Pop-Kultur, High-Tech) ebenso spektakulär wie gekonnt kombinierte und das Bild einer pluralen und transkulturellen Gesellschaft vor Augen führte (vgl. Verf., *Unsere post-moderne Moderne*, Weinheim: VCH, 1987, Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 117–120).
- 47 Das Institut wird von der französischen Regierung und neunzehn arabischen Staaten gemeinsam getragen und soll die Kenntnis der arabischen Kultur und Zivilisation in der französischen Öffentlichkeit fördern.
- 48 Vgl. Joachim Ritter, „Die große Stadt“ (in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 341–354) sowie Sennett, *Civitas*, a.a.O.
- 49 Alexander Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1965).
- 50 Ebd., S. 129.
- 51 Vgl. Verf., „Subjektsein heute. Zum Zusammenhang von Subjektivität, Pluralität und Transversalität“, in: *Vernunftnähe, Vernunftferne - La raison, proche et lointaine*, *Studia Philosophica* 51, 1992, S. 153–182.
- 52 Horkheimer u. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 97.
- 53 Vgl. Verf., „Künstliche Paradiese? Betrachtungen zur Welt der elektronischen Medien – und zu anderen Welten“, in: *Grenzgänge der Ästhetik* (Stuttgart: Reclam, 1996, S. 289–323).
- 54 Vgl. Hans Moravec, „Geist ohne Körper – Visionen von der reinen Intelligenz“, in: *Kultur und Technik im 21. Jahrhundert*, hrsg. von Gert Kaiser, Dirk Matejovski u. Jutta Fedrowitz, Frankfurt a.M. 1993, S. 81–90, hier S. 84 f.
- 55 Ebd., 89.
- 56 Sten Nadolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit* (München: Hanser, 1983).
- 57 Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989).
- 58 Vgl. Verf., „Immaterialisierung und Rematerialisierung – Zu den Aufgaben des Design in einer Welt der elektronischen Medien“, in: *Virtualität contra Realität?* hrsg. von der Hochschule für Kunst und Design Burg Giebichenstein (Halle/Saale, 1996), S. 229–240.
- 59 Gegenwärtig ist das freilich noch immer zu wenig der Fall, obwohl die Fälligkeit dieser Umstellung seit langem erkannt ist. Noch immer neigt man zu sehr dazu, die Aufgabe von Architektur in der Errichtung einzelner Bauten anstatt in der Einrichtung komplexer Situationen zu sehen. Vor kurzem hat ein Bundesland erstmals einen Staatspreis für Architektur ausgeschrieben; die Jury tagte und entschied allein anhand von Plänen, Fotos und Beschreibungen; die Bauten selbst hat man nicht aufgesucht – anscheinend ist die Situation vor Ort ganz unwichtig. Ein anderes Beispiel: Ein führender deutscher Architekturkritiker gab vor kurzem im Ausland eine Übersicht über die deutsche Architektur des 20. Jahrhunderts; er begnügte sich mit der Präsentation von Einzelobjekten im Stil autonomer Kunstwerke. Wenn sich aber ein Bau – etwa ein Museum – dann einmal wirklich als Kunstwerk gebärdet, so wird es vom gleichen Architekturkritiker dafür gescholten.