

# Entwurzelung und grenzenloses Spektakel

MARC AUGÉ ÜBER »NICHT-ORTE« UND DAS »NICHT-ICH«



MARC RIBOUD, Arabie Saoudite, 1996

Den Begriff "Nicht-Ort" habe ich zuerst verwendet, um ihn dem "Ort" gegenüberzustellen. Ort ist ein Raum, den sich die Menschen seit langem angeeignet haben, von dem man buchstäblich etwas ablesen kann über ihre Beziehungen zur Geschichte, zur sie umgebenden Natur, und weit mehr noch über die Beziehungen der Menschen untereinander. Die Anthropologie lehrt uns, daß die Organisation des Raumes in bestimmten Gesellschaften sehr weit fortgeschritten ist. So schreiben dort Wohn-Gesetze vor, mit wem ein Individuum von seiner Geburt bis zu seinem Tod jeweils zusammenleben darf, durch alle sozialen und biologischen Lebensphasen hindurch (Jugend, Heirat, Fortpflanzung, Alter). Der Wechsel von einer Phase zur nächsten bewirkt oft einen Wechsel des Wohnsitzes, sogar die Wahl der letzten Ruhestätte wird selten dem Zufall überlassen.

Aus dieser Sicht beginnt der Nicht-Ort mit der Entwurzelung. Die Bauern, die im 19. Jahrhundert zur Landflucht gezwungen und in städtisches Milieu verpflanzt wurden, die Auswanderer und die Flüchtlinge, sie alle machen die Erfahrung des Nicht-Ortes. Die großen Pionierbewegungen, die Kolonisierung neuer Gebiete können als Unternehmungen mit dem Ziel aufgefaßt werden, den Raum in Orte zu verwandeln. In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß es eine objektive und eine subjektive Dimension des Begriffs Nicht-Ort gibt. Der Nicht-Ort existiert (sogar negativ) durch den Blick der Menschen, die sich nicht darin wiedererkennen oder nicht mehr wiedererkennen oder noch

nicht wiedererkennen. Eine einsame Insel, ein Regenwald sind oder waren nicht (denn es gibt sie nicht mehr) Nicht-Orte, sondern Räume, möglicherweise zu obernde Räume, virtuelle Orte. Das determinierende Kriterium ist in diesem Fall das "Wiedererkennen": Wir alle brauchen Orte, wo wir uns wiedererkennen, das heißt auch, wo andere uns, so wie wir sie, wiedererkennen. Dies legt den Gedanken nahe, daß für die einen Ort ist, was für die anderen ein Nicht-Ort bleibt, möglicherweise für immer. Der Raum eines Flughafens z.B. hat nicht die gleiche Bedeutung für den Fluggast, der seine Reise antritt, wie für den Angestellten, der hier Tag für Tag mit seinen Kollegen arbeitet.

Im wahrsten Sinne des Begriffs ist der Ort ein Raum, wo die Beziehungen selbstverständlich sind, das gegenseitige Verstehen größtmöglich, wo jeder seinen Platz hat und denjenigen des anderen kennt. Es ist also auch ein in der Zeit (der Kirchturm im Dorf und die Turmuhr haben ihre Bedeutung als Bezugspunkt und Symbol) und in der Sprache festgelegter Raum: Man ist dort "zu Hause", wo die anderen einen verstehen und wo man selber auch die kleinste Andeutung versteht. Alles, was uns von den sozialen Beziehungen entfernt, entfernt uns auch vom Ort.

Alle Verkehrs-, Informations- und Kommunikationsräume können uns demnach heute als "Nicht-Orte" erscheinen. Im Prinzip schließt man hier keine Bekanntschaften. Der Gebrauch der Sprache ist auf ein Minimum reduziert (das Verstehen der Bildschirmanleitung

gen reicht aus). Autobahnen, Flughäfen, Supermärkte, Bankautomaten und Computer, überall hier ist soziales Leben im Alleingang zu bewältigen, ein Widerspruch in sich, der aber dem heutigen Paradox entspricht: Man kann heutzutage allein sein und Beziehungen zur ganzen Welt unterhalten.

Dies ist der wichtigste Punkt, denn über die Relativität des Gegensatzpaares Ort/Nicht-Ort hinaus (je nach Zeitpunkt, Gebrauch und Thematik kann ein Ort zu einem Nicht-Ort werden und umgekehrt), müssen wir unser Augenmerk auf mindestens drei bedeutende Geschehen richten.

Das erste ist die Urbanisierung unseres Planeten, die in den Entwicklungsländern noch auffälliger ist als in den hochindustrialisierten Gesellschaften, und ihre Auswirkungen, die natürlich Städteplaner und Architekten interessieren: der ungenau definierte, schwer einschätzbare und häufig intellektuell nicht erfaßte, nicht symbolisierte Charakter der auf diese Weise besetzten neuen Räume. Der Demograph Hervé Le Bras verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff "urbane Fasern" und vertritt die Ansicht, daß deren Ausbreitung der dritten Epoche der menschlichen Besiedelung entspricht; auf die Ausbreitung der Jäger und Sammler in der Altsteinzeit folgt die Phase des Ackerbaus in den darauf folgenden Jahrtausenden (*La planète au village: migrations et peuplement en France, Ed. De l'Aube, 1993*). Nach den durch diese Vorgänge aufgeworfenen ästhetischen und soziologischen Fragestellungen wäre nun, dem Architekten und Philosophen Paul Virilio zufolge, global gesehen eine rein politische Fragestellung hinzuzufügen. Werden die traditionellen Grenzen zwischen den einzelnen Staaten nicht gewissermaßen von Tag zu Tag immer artifizierter, von dem Augenblick an, wo die beispiellose Entwicklung der Telekommunikation Bedingungen von Allgegenwärtigkeit und Unmittelbarkeit erzeugt, die einigen wenigen vernetzten Metropolen wachsenden Einfluß verschafft? (*L'espace critique, Bourgois, 1984*) Die Eroberung des Raumes scheint sich in der Tat heute, mit Hilfe der Satelliten, mehr mit der technisch-ökonomischen Verwaltung des Planeten zu befassen als mit der Entdeckung des Unbekannten.

Um das zweite Geschehen zu definieren, das unterschiedliche Aspekte aufweisen kann, möchte ich den Ausdruck "Inszenierung der Welt" vorschlagen. Darunter kann man im wesentlichen die zunehmende Bedeutung des Bildes verstehen, was unsere Beziehung zur Realität denkbar tiefgreifend verändert. Wir erhalten tagtäglich Bilder des gesamten Planeten, und die Bewohner der von den großen Ballungsräumen entferntesten Winkel wissen heute, daß sie zur gleichen Erde gehören wie diejenigen, die sie gelegentlich besuchen kommen, und sie wissen auch (zuweilen zu ihrem eigenen Schaden), daß sie in die gleiche Geschichte verstrickt sind. Aber dieses Überangebot an Bildern hat perverse Folgen: Zwar sind wir gewohnt, alles zu sehen, doch ist nicht sicher, ob wir noch bewußt hinschauen können. Genauer gesagt, ist die Welt, die uns am Bildschirm dargeboten wird, das Abbild einer Aufzeichnung unbekannter Kameras und wird uns sozusagen auf abstrakte Art vertraut: genau genommen und insofern, wie

wir uns mit dem Bild zufriedengeben (was für die meisten zutrifft), gibt es keinerlei Beziehung im sozialen Sinn des Begriffs mehr zwischen dem Bild und uns.

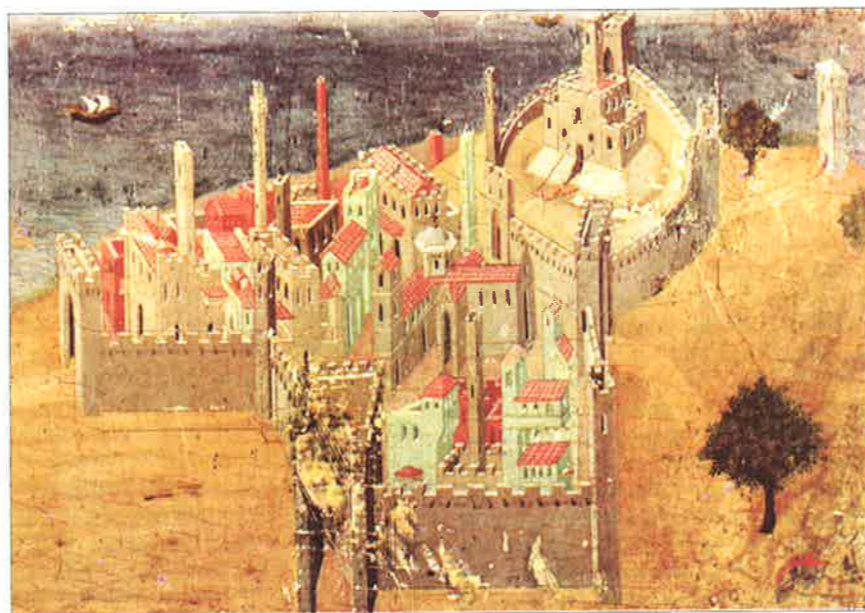
Andere Vorkommnisse, von scheinbar anekdotischem Charakter, weisen in die gleiche Richtung und tragen zur "Inszenierung der Welt" bei. Ich zähle sie in loser Folge auf und überlasse es dem Leser, sich Wechselbeziehungen vorzustellen. Die Videotechnik hat sich so rasch entwickelt, daß der Tourismus ohne deren visuelle und sogar audio-visuelle Ausweitung gar nicht mehr denkbar scheint. Die Videokamera ist die Prothese des Durchschnittstouristen, so als könne er die Realität der anderen nur in Bildern ertragen. Die Nachrichten aus aller Welt werden uns von früh bis spät in Fragmenten geliefert und auch in diesem Bereich herrscht eine falsche Vertrautheit: Fernsehansager, Politiker und ihre Marionetten, Stars aus Sport und Showbusiness oder die Helden der Fernsehserien, deren Darsteller untrennbar mit ihnen verknüpft sind, scheinen auf lange Sicht gleichermaßen real und unreal zu sein. Die Berichterstattung über den Golfkrieg hat uns Bilder vermittelt, die identisch sind mit denen von Kriegsvideospielen. Die hell angestrahlten Touristenattraktionen (und andere Ziele, so als ob sie durch die Beleuchtung aufgewertet würden), sind besonders kennzeichnend für Frankreich, beschränken sich aber keinesfalls auf dieses Land: Diese Art von Inszenierung wird auch bei Naturdenkmälern wie z.B. den Niagarafällen eingesetzt. Es geschieht alles so, als ob man die Landschaft in Postkarten verwandeln müsse, damit sie die Blicke auf sich ziehen. Viele Touristen verwenden mehr Sorgfalt auf den Kauf von Reproduktionen als auf die Betrachtung der Gemälde, die auf einem zu kurzen Museumsbesuch gerade noch wahrgenommen werden: Bisweilen wird ihnen gestattet, sie zu filmen. Die Freizeitparks, als deren Quintessenz Disneyland gelten kann, sind der absolute Höhepunkt an Inszenierung, da man hier im Grunde das Schauspiel eines Schauspiels betrachten kommt: z.B. flanierende Gestalten aus Walt-Disney-Filmen in falschen amerikanischen Straßen, von echten Touristen gefilmt, die ihnen auf diese Weise, indem sie sie in Filmgestalten zurückverwandeln, ihre wahre Natur wiedergeben. Das gleiche Schicksal muten sie im übrigen ihren Familien zu, die, andersherum als bei Woody Allen in *The purple rose of Cairo*, in den Bildschirm steigen müssen und sich mit den Helden vereinen.

Das dritte Geschehen, von dem man nur hoffen kann, daß es nicht eintritt, von dem man annimmt, daß eine gewisse Anzahl von psychologischen und soziologischen Faktoren das Eintreten verzögert oder die Auswirkungen mildert, welches aber bereits jetzt wie eine Bedrohung wirkt, wäre die Entstehung eines völlig fiktionalen Ichs, definiert durch seine Position auf den Netzen virtueller Realität, fasziniert vom Abbild des Abbilds. Das Objekt dieser Faszination wäre noch weniger real als die Träume und Visionen, denen alle traditionellen Kulturen einen Sinn geben konnten, weil sie das Produkt eines Ortes und einer Kosmologie waren. Dies wäre der Übergang vom Zeitalter des Nicht-Ortes zum Zeitalter des Nicht-Ichs.

Aus dem Französischen übersetzt von Christiane von Beckerath.

# Differenz und Indifferenz

RICHARD SENNETT ÜBER DEN »KÖRPER UND DIE STADT  
IN DER WESTLICHEN ZIVILISATION«



Siena (AMBROGIO LORENZETTI, um 1348)

## 1. Differenz und Indifferenz

### Greenwich Village

Wie so viele andere hatte ich mir den Weg nach Greenwich Village hineingelesen, bevor ich dann vor zwanzig Jahren wirklich dort ankam. Ich lernte es auf den Seiten von Jane Jacobs *Tod und Leben großer amerikanischer Städte* kennen. Das Village erscheint in dem berühmten Buch als *das* prototypische urbane Zentrum, das Gruppen mischt und durch seine Vielfalt stimulierend wirkt. Anders als in Harlem oder in

der South Bronx, meinte Jane Jacobs, lebten hier die Rassen konfliktlos zusammen, wie auch die weiße ethnische Mischung aus Italienern, Juden und Griechen. Das Village erschien ihr als moderne Agora im Herzen New Yorks.

Der Ort, den ich vorfand, widerlegte sie nicht. Hatte das Village 1970 auch schon viele der Kinder dieser Immigranten an die Vororte verloren, war doch die Gemeinde noch immer vielfältig und tolerant. Teenager, die woanders warme Betten mit sauberen Laken hatten, schliefen unter freiem Himmel auf dem Was-

ington Square, in den Schlaf gesungen von miteinander wetteifernden nächtlichen Volksängern, von Dieben unbehelligt und unbelästigt von der Nähe derjenigen, die sonst nirgends einen Platz zum Schlafen hatten. Die gepflegten Häuser und Straßen des Village trugen zu dem Eindruck bei, daß dieser Ort sich vom restlichen New York unterschied. Hier schien es noch einen Sinn für die Gemeinschaft auch unter Fremden zu geben, hier war man relativ sicher.

Das Village ist auch heute noch ein Raum der Unterschiede. Es gibt noch immer Konzentrationen von italienischen Familien, die entlang der MacDougal Street leben. Die schönen Häuser und Apartmentblocks der Gemeinde sind noch immer voll von älteren Menschen, die sich ihre billige Wohnung bewahrt haben und nun unter Neuankömmlingen wohnen, die reicher und jünger sind. Seit den Tagen von Jane Jacobs hat sich eine große homosexuelle Gemeinde am westlichen Rand des Village gebildet, die manchmal von Touristen gestört wird, aber mit den unmittelbaren Nachbarn in relativer Harmonie zusammenlebt. Die Schriftsteller und Künstler, die in Greenwich bleiben, sind, wie ich, Menschen, die kamen, als die Mieten niedrig waren; wir sind alternde, bürgerliche Bohémiens, auf die diese bunte Atmosphäre wie ein Zauber wirkt.

Dennoch kann der bloße Augenschein oft täuschen, wenn es um die Vielfalt und Buntheit der Bevölkerung geht. Jane Jacobs schienen die Menschen im Village so eng zusammenzuleben, daß sie meinte, sie seien zu einer Einheit verschmolzen. In der MacDougal Street besteht jedoch die touristische Aktivität zumeist darin, einander anzuschauen; die Italiener bewohnen den Raum über den Läden und unterhalten sich mit ihren Nachbarn auf der anderen Straßenseite, als gäbe es niemanden unter ihnen. Latinos, Juden und Koreaner finden sich alle entlang der Second Avenue, aber die Straße hinunterzugehen kommt dem Gang durch ein ethnisches Palimpsest gleich, in dem jede Gruppe sich genau an ihr Territorium hält.

Differenz und Indifferenz koexistieren im Villageleben; die bloße Tatsache der Verschiedenartigkeit regt die Menschen nicht zur Interaktion an. Teilweise sicher auch, weil die sozialen Unterschiede im Village im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte grausamer geworden sind, grausamer, als *Tod und Leben großer amerikanischer Städte* es sich hätte vorstellen können. Washington Square ist zu einer Art Drogen-Supermarkt geworden; die Kinderschaukeln auf dem Spielplatz im Norden dienen als Steh-Boutiquen für Heroin, die Bänke unter dem Standbild eines polnischen Patrioten als Auslageflächen für alle möglichen Pillen, während an allen vier Ecken des Platzes der Kokainhandel floriert. Es gibt keine jungen Menschen mehr, die auf dem Platz übernachteten, und obwohl viele Dealer und ihre Vorposten vertraute Gestalten für die Mütter sind, die ihre Kinder beim Schaukeln be-

aufsichtigen, oder für die Studenten der nahen Universität, scheinen diese Kriminellen für die Polizei praktisch unsichtbar zu sein.

In seiner *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs* versuchte Thukydides die gesellschaftliche Stärke der Stadt Athen zu ermessen, indem er die Grabrede des Perikles neben den Ausbruch der Pest einige Monate später hielt. Nichts dem moralischen Zusammenbruch, den Thukydides schilderte, Vergleichbares geschah, als die moderne Pest AIDS in den Straßen des Village auftauchte. Im westlichen Teil der Gemeinde führte die Ausbreitung der Seuche zu einem stärkeren politischen Engagement der homosexuellen Einwohner. Die städtische Gesundheitsmaschinerie reagierte positiv, wenn auch unzureichend; ein großer Teil dessen, was im West Village an Kunst, Theater und Tanz gemacht wird, befaßt sich mit AIDS.

Am östlichen Rand des Village, wo Greenwich Village allmählich in den großen Armutsbereich der Lower East Side übergeht, sieht es jedoch ganz anders aus. Hier gibt es viele Drogenabhängige beiderlei Geschlechts, die sich mit AIDS infiziert haben, weil sie Spritzen gemeinsam benutzen. Hinzu kommen Frauen, die sich als Prostituierte angesteckt haben. AIDS und Drogen mischen sich am drastischsten in der Rivington Street, die von der Bowery abgeht, einer Straße mit einer Anzahl unbebauter Grundstücke, die wie Zahnlücken wirken, und mit leerstehenden Häusern, die als "Shooting Galleries" für die Abhängigen dienen. Manchmal sieht man einen jungen Sozialarbeiter, der die Rivington Street hinuntergeht und an verschlossene Türen oder mit Brettern vernagelte Fenster der *Shooting Galleries* klopft, um kostenlose saubere Spritzen anzubieten. Abgesehen davon neigen die Bewohner des Village dazu, die Sterbenden in Ruhe zu lassen; von den Bürgern geduldet, für die Polizei vielleicht profitabel, florieren die *Crackhouses*.

Da es offensichtlich schon nichts bringt, die Polizei auf den Drogenhandel aufmerksam zu machen, sind die Einwohner des Village noch weniger geneigt, wegen der neuen Fremden im Village, der Obdachlosen, Amtshilfe herbeizurufen. Einer Zählung zufolge ist im Sommer fast einer von zweihundert Menschen im Zentrum von New York City obdachlos. Damit liegt die Stadt in dieser Elendsstatistik hinter Kairo, aber noch vor Kalkutta. Im Village schlafen die Obdachlosen auf den Straßen um den Washington Square, halten aber Distanz zur Drogenszene; während des Tages stehen sie vor den Banken. Mein eigener Finanz-"Türsteher" ist der Auffassung, daß die Menschen im Village ihm zwar weniger Geld geben als in wohlhabenderen Stadtteilen, wir ihn dafür aber auch in Ruhe lassen. Genau das - nicht mehr und nicht weniger - ist der Fall; die Menschen lassen einander hier allein.

Im Verlauf der Entwicklung des modernen urbanen Individualismus ist das Individuum in der Stadt verstummt. Die Straße, das Café, das Kaufhaus, die Ei-

senbahn, der Bus und die U-Bahn sind zu Orten des Schauens geworden, nicht mehr der Unterhaltung. Sind die verbalen Verbindungen zwischen Fremden in der Stadt schwer aufrechtzuerhalten, werden auch Gefühle der Sympathie, die Menschen in der Stadt empfinden mögen, wenn sie um sich blicken, flüchtig - eine Sekunde der Reaktion im Angesicht von Schnappschüssen des Lebens.

So funktioniert die Vielfalt im Village; unsere Agora ist rein visuell. Nirgends lassen sich die Reize des Auges auf Straßen wie der Second Avenue diskutieren, es gibt keinen Ort, wo sie sich kollektiv in ein gesellschaftliches Narrativ formen ließen. Es gibt nicht einmal - was vielleicht wichtig wäre - einen Ort der Zuflucht für die von Krankheit schwer getroffenen Menschen des East Village.

Natürlich bietet das Village wie die ganze Stadt Myriaden formaler Gelegenheiten an, bei denen unsere Bürger gesellschaftliche Beschwerden oder auch Empörung loswerden können. Die politischen Gelegenheiten jedoch übersetzen sich nicht in die alltägliche Praxis der Straße; zudem tragen sie wenig dazu bei, die vielen Kulturen der Stadt auf gemeinsame Ziele einzuschwören.

Es mag eine soziologische Binsenweisheit sein, daß Menschen Unterschiede nicht eben begrüßen, daß Unterschiede Feindseligkeit erzeugen, daß man im besten Fall auf die tägliche Praxis der Toleranz hoffen kann. Diese Binsenweisheit spräche dafür, daß die in einem Roman wie *Howards End* vermittelte erregende persönliche Erfahrung sich kaum auf die Gesellschaft übertragen läßt. Trotzdem war New York mehr als ein Jahrhundert lang eine Stadt, die von einer Vielfalt von Kulturen erfüllt war, von denen viele oft so diskriminiert wurden wie die venezianischen Juden der Renaissance. Die Behauptung, Differenz löse unvermeidlich Scheu und Rückzug aus, kommt der Behauptung gleich, solch eine multikulturelle Stadt könne keine gemeinsame gesellschaftliche Kultur haben; das hieße, sich auf die Seite der venezianischen Christen zu stellen, die sich eine gesellschaftliche Kultur lediglich unter gleichartigen Menschen vorstellen konnten. Zudem bedeutete diese soziologische Binsenweisheit die Leugnung einer tieferen jüdisch-christlichen Glaubensquelle - des Mitleids -, als wäre diese religiöse Kraft im multikulturellen Meer der Stadt versunken.

Wenn New Yorks Geschichte die allgemeine Frage aufwirft, ob eine gesellschaftliche Kultur aus menschlichen Unterschieden entstehen kann, dann faßt das Village diese Fragestellung noch enger: Wie kann diese vielfältige gesellschaftliche Kultur zu etwas werden, was den Menschen in Fleisch und Blut übergeht?

## Zentrum und Peripherie

Die Dilemmata der körperlichen Sensibilitäten in einer multikulturellen Gesellschaft sind von New Yorks Geschichte und Geographie verschärft worden.

New York ist eine Gitter-Stadt par excellence, eine endlose Geometrie gleichförmiger Blocks - wenn auch nicht ganz das Gitter, das die Römer sich vorgestellt hatten; New Yorks Gitter besitzt weder einen festen Rand noch ein Zentrum. Die Erbauer römischer Städte blickten zum Himmel, um den Ort für die irdische Stadt zu bestimmen, und legten die Grenzen einer Stadt fest, um deren innere Geometrie zu bestimmen. Die Planer des modernen New York verstanden das städtische Gitter als expandierendes Schachbrett; 1811 schenkten die Stadtväter das Gitter auch dem Land oberhalb von Greenwich Village, und 1855 wurde dieser Aufriß über Manhattan hinaus auf den nördlichen Bezirk der Bronx und den östlichen Bezirk von Queens erweitert.

Wie das römische Stadtgitter wurde auch der Stadtplan New Yorks auf weitgehend freies Land gelegt, eine Stadt, die geplant war, bevor sie bewohnt wurde; hatten die Römer den Himmel befragt, so konsultierten die Stadtväter New Yorks die Banken. Lewis Mumford sagte über das moderne Gitterschema: "Der aufsteigende Kapitalismus des 17. Jahrhunderts behandelte das einzelne Grundstück ebenso wie Block, Straße und Avenue als abstrakte Einheiten, die man ohne Rücksicht auf historische Bedingtheiten, landschaftliche Verhältnisse und soziale Notwendigkeiten kaufte und verkaufte." Die absolute Gleichförmigkeit der Grundstücke, die das New Yorker Gitter schuf, bedeutete, daß das Land genau wie Geld behandelt werden konnte, jedes Stück war gleich viel wert. In den glücklicheren frühen Tagen der Republik wurden Dollarscheine gedruckt, wenn die Bankiers Geldbedarf feststellten; in gleicher Weise konnte nun auch die Versorgung mit Grund und Boden erhöht werden, indem man das Gitter erweiterte. Es entstand mehr Stadt, wenn Spekulatoren den Drang zu spekulieren empfanden.

Dieser unbegrenzten Gitterstadt fehlte ein Zentrum. Weder der Stadtplan von 1811 noch der von 1855 enthält Hinweise auf Gebiete von größerem oder geringerem Wert. Auch finden sich kaum Annahmen über ein Zentrum. Die Römer in der Fremde konnten davon ausgehen, Zentren zu finden, wenn sie den Schnittpunkt der Hauptstraßen aufsuchten. Ein New-York-Besucher nimmt heutzutage logischerweise an, das Stadtzentrum liege in der Nähe des Central Park; als Calvert Vaux und Frederick Law Olmsted 1857 mit der Planung des Parks begannen, stellten sie ihn sich als eine Zuflucht vor der Stadt vor. Von dem Moment an, da Lokalpolitiker Olmsted aus seinem großen Projekt hinausdrängten, begann der Park zu verfallen. Die Menschen mieden die ungepflagten Rasenflächen,

weil der Park Kriminelle anzog und zu einem gefährlichen Ort geworden war.

Theoretisch macht ein Stadtplan, dem sowohl eine feste Grenze als auch ein festes Zentrum fehlt, viele verschiedene soziale Kontaktpunkte in der Stadt möglich; der ursprüngliche Plan schreibt späteren Generationen von Architekten nichts vor. In New York hätte man zum Beispiel den großen Bürokomplex des Rockefeller Centers, der in den 1930ern begonnen wurde, ein paar Blocks weiter nördlich, südlich oder auch westlich bauen können; das neutrale Gitter diktierte seinen Standort nicht. Mag die räumliche Flexibilität in New York auch entfernt an L'Enfants Plan einer vielfältigen statt einer zentralisierten Stadt erinnern, ist New York in Wirklichkeit einer Gestaltung des städtischen Raums näher, wie ihn sich die revolutionären französischen Urbanisten vorstellten. Der Mangel an Vorgaben im Plan New Yorks bedeutet, daß man Hindernisse leicht aus dem Weg räumen kann - Hindernisse, die in der Vergangenheit aus Stein, Glas und Stahl erbaut worden sind.

Bis vor kurzem noch verschwanden völlig funktionstüchtige Gebäude in New York mit derselben Regelmäßigkeit, wie neue auftauchten. In einem Zeitraum von sechzig Jahren wurden zum Beispiel die großen Häuser an der Fifth Avenue auf der ganzen Länge von Greenwich Village bis zum Kopfende des Central Park errichtet, bewohnt und zerstört, um höheren Gebäuden Platz zu machen. Noch heute werden neue New Yorker Wolkenkratzer trotz eines jetzt bestehenden Denkmalschutzes auf eine Lebensdauer von fünfzig Jahren berechnet und entsprechend finanziert, auch wenn sie technisch viel länger bestehen könnten. Von allen Städten dieser Welt hat New York sich am stärksten selbst zerstört, um zu wachsen; in hundert Jahren wird man von Hadrians Rom mehr greifbare Spuren sehen können als vom heutigen New York mit seinen Glas- und Kunststofffassaden.

Diese chamäleonartige städtische Struktur ist von großer Bedeutung für die Geschichte des Multikulturalismus in New York gewesen. Während der Ära nach dem Bürgerkrieg, als New York zu einer internationalen Stadt wurde, drängten sich seine Immigranten in große dichte Gitter der Armut, hauptsächlich an der Lower East Side des Bezirks Manhattan, aber auch die ganze West Side von Manhattan entlang und am Ostrand des Bezirks Brooklyn. Elend unterschiedlichster Art stieß in den Blocks der sogenannten New Law Tenements aufeinander. Diese Gebäude waren konzipiert, Licht und Luft in Innenräume hineinzulassen, aber die guten Intentionen ihrer Architekten wurden von der bloßen Zahl der Menschen zunichte gemacht, die in die Gebäude hineingestopft wurden.

Am Anfang unseres Jahrhunderts begannen die Kinder der Einwanderer, soweit ihre Lebensumstände es erlaubten, aus diesen Vierteln hinauszudrängen. Sie waren mit der aufstrebenden englischen Arbeiterklas-

se vergleichbar, die die U-Bahn nutzte, um sich bessere Quartiere in Nordlondon zu suchen. Einige Einwandererkinder zogen zunächst nach Harlem, andere weiter hinaus in noch kaum bewohnte Viertel der äußeren Bezirke. Die Wohlhabenden zogen in eigene Häuser, weniger Vermögende in Mietshäuser, deren Wohnungen großzügiger waren als die in den New Yorker Mietskasernen im Zentrum. Zwei Kräfte wirkten dieser Bewegung in die Peripherie entgegen: Ein Großteil der Arbeitsplätze blieb im Stadtzentrum, und der Gegend um New York fehlte ein System urbaner Arterien und Venen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg machte in New York das Werk eines Mannes mit Namen Robert Moses eine neue Welle des Umzugs in die Peripherie möglich. Wie auch Haussmanns Werk übersteigt der bloße Maßstab der Unternehmungen, die Moses in den 1920ern und 1930ern begann, jede Vorstellung; er baute Brücken, Parks, Häfen, Badestrände und Autobahnen. Wiederum wie Haussmann und vor Haussmann Boullée und Wailly betrachtete Robert Moses die bestehende urbane Struktur seiner Stadt als Verfügungsmasse; er sah keine Verpflichtung, zu erhalten oder zu renovieren, was andere vor ihm geschaffen hatten.

Das große Transportsystem, das Moses für die Region New York schuf, vollendete den Ansatz der Aufklärung, eine Stadt zu bauen, die sich am bewegten Körper orientierte. Obwohl New York, als Moses mit seinen Bauten begann, das ausgedehnteste System öffentlichen Massenverkehrs in der Welt entwickelt hatte, zog Moses den Individualverkehr mit dem Automobil vor. Für andere Planer schien dieses riesige Straßennetz eher die Lebensfähigkeit des bestehenden urbanen Zentrums zu bedrohen, als die Mobilität der im Zentrum lebenden Menschen zu erhöhen. So sah es zum Beispiel der Urbanist Jean Gottmann, der in seiner klassischen Studie *Megalopolis* die Entwicklung einer ausgedehnten verstäderten Region entlang der ganzen Ostküste der Vereinigten Staaten befürchtete - ein geschlossener urbaner Raum von Boston bis Washington. Diese Megalopolis würde, so Gottmann, die Großstadt als "das 'Zentrum', das 'Herz' einer Region zerstören".

Moses verteidigte seine Autostraßen gegen den Vorwurf der Destruktivität. Für ihn erleichterten sie die Mobilität des Bürgers. Sein Sinn für die Freuden der Autofahrt werden in seinem *parkway system* offenbar. Die Parkways waren vierspurige Autobahnen, die den Lastwagenverkehr ausschlossen, geschwungene Betonbänder, die sich durch reizvolle Landschaften zogen. Diese teuren, illusionistischen Straßen sollten die Erfahrung des Fahrens zu einem selbstgenügsamen Vergnügen machen, frei von Widerstand.

Dank dieses Systems von Autostraßen und Parkways, so glaubte Moses, konnten die Menschen die Belastungen der Stadt vergessen. Eines von Moses'

großen Objekten, zu denen seine Straßen führten, war Jones Beach, ein langer Sandstreifen, den er zu einem öffentlichen Naherholungsgebiet machte. Einer seiner Kollegen, Frances Perkins, bemerkte über Moses' Haltung zu seinem Strand: "Für die einfachen Leute hatte er kein gutes Wort. Für ihn waren sie lausige, schmutzige Menschen, die überall auf Jones Beach Flaschen wegwarfen. 'Die krieg ich! Die werd ich lehren!' Er liebte die Öffentlichkeit, aber nicht in Form von Menschen." Besonders die Schwarzen versuchte Moses von Jones Beach und den von ihm geschaffenen Parks fernzuhalten, weil er sie für besonders unsauber hielt.

Der Titel, den Robert Caro für eine Biographie Robert Moses' wählte, *The Power Broker* (Makler der Macht), charakterisiert den Geist, in dem Moses arbeitete. Moses war selbst kein professioneller Planer; vielmehr ebnete er auf politischer und finanzieller Ebene den Entwürfen seiner Planer den Weg. Er hatte kein visuelles Vorstellungsvermögen - es war ihm unmöglich, sich vorzustellen, wie Skizzen und Pläne als dreidimensionale Formen aussehen würden. Oftmals als teuflischer Planer dargestellt, war er in gewisser Weise etwas noch Beängstigenderes: eine Person mit ungeheurer Macht, die oft nicht verstand, was sie baute. Doch seine sozialen Ziele waren, wie zum Beispiel beim Jones-Beach-Projekt, mehr als klar.

Seine Planung suchte alle Unterschiede einzuebneten. Die zusammengedrückte Masse der Stadt war ihm ein Fels, der auseinandergesprengt werden mußte, die Fragmentierung der Stadt lag in seinen Augen im "öffentlichen Interesse". Diese Fragmentierung aber mußte selektiv sein; nur denen, die es geschafft hatten - so weit geschafft, daß sie ein Auto besaßen, ein Haus kaufen konnten -, wurde ein Fluchtweg in Form von Brücken und Autobahnen geboten, um dem Lärm der Streikenden, Bettler und Notleidenden zu entkommen, die die Straßen New Yorks während der Großen Depression erfüllten.

Auch wenn Moses das dichtbevölkerte urbane Zentrum zerstörte, muß man zugestehen, daß er einem tief empfundenen Bedürfnis entgegenkam, dem Bedürfnis nach angemessenen Wohnungen für Familien. Als Moses die städtische Region mit Straßenfingern nach Osten hin ausweitete, bauten Unternehmer nach dem Zweiten Weltkrieg auf den großen Gütern und den Kartoffelfarmen von Long Island Wohngebiete; als er weitere Highways nach Norden baute, wurden bescheidenere Ländereien in Vorstädte verwandelt. Herbert Gans hat vor einer Generation die neue Wohnsiedlung von Levittown auf Long Island untersucht, die durch die von Moses gebauten Autostraßen möglich geworden war; er beobachtete, daß in der Mehrzahl der Fälle die Wohnform der Einfamilienhäuser "einen stärkeren Familienzusammenhang und eine signifikante Verbesserung des Lebensgefühls" bewirkte. Gans wandte sich zu Recht gegen Kritiker, die

diese Wohnform hochnäsiger abtaten; Menschen, die in der Lage waren, die für Familien zu engen Stadtwohnungen zu verlassen, schätzten ihr neues Zuhause. Es erfüllte ihre "Sehnsucht, ein freistehendes Haus zu besitzen".

Moses hatte indessen Mühe zu begreifen, daß er ein neues wirtschaftliches Territorium geschaffen hatte. Faktisch fiel das Wachstum der New Yorker Peripherie mit dem Anstieg von Büro- und Dienstleistungsaufgaben zusammen, die dank der elektronischen Kommunikation nicht länger im Stadtkern ausgeführt werden mußten, wo die Mietpreise hoch waren. Die Peripherie wuchs auch im Verein mit Veränderungen im Herstellungsprozeß. Zunehmend stellte die Peripherie weibliche Arbeiter ein, sowohl in Dienstleistungs- als auch in kleinen Zulieferbetrieben; die Frauen konnten in der Nähe ihres Wohnorts arbeiten, erhielten jedoch eine Bezahlung, die unter der der Männer lag. Da in der Peripherie nun ein wirtschaftliches Eigenleben entstand, begann ein Teil des Fluchtraums zu verblassen. Armut und schlecht bezahlte Arbeit erschienen auch in den Vorstädten. Ebenso Kriminalität und Drogen. Soweit sie auf der Flucht vor diesen Dingen beruhte, welkte die Hoffnung der Vorstädte auf das von Herbert Gans geschilderte stabile, sichere Familienleben dahin.

Und doch hat das Erbe Robert Moses' auf zweierlei Art Bestand gehabt. In seinem Umbau New Yorks kulminierten die Kräfte der individuellen Bewegung, deren Herausbildung zwei Jahrhunderte zuvor in Europa begonnen hatte. Und er hinterließ denjenigen, die in dem alten, vielfältigen Stadtkern zurückblieben, ein weit schwieriger geworden Problem, was den Umgang mit ihren eigenen Wahrnehmungen und den Empfindungen anderer anging.

Die körperliche Bewegung nahm ihre moderne Bedeutung zuerst in der Form eines neuen biologischen Prinzips an. Die medizinische Analyse des Blutkreislaufes, der Atmung der Lungen und der Elektroenergie, die sich durch die Nervenbahnen bewegte, schuf ein neues Bild vom gesunden Körper, einem Körper, dessen Bewegungsfreiheit den Organismus stimuliert. Aus diesem medizinischen Wissen folgte, daß der Raum so gestaltet werden mußte, daß er körperliche Bewegung ermutigte. Diese Raumvorstellung trieb die aufgeklärten Stadtplaner des 18. Jahrhunderts an. Der Mensch, der sich frei bewegte, galt ihnen als selbstbewußter und individueller.

Heute bewegen sich die Menschen schnell, besonders bei der Fahrt in die oder innerhalb der Peripherie der Stadt, deren Fragmente nur durch Automobile miteinander verbunden sind. Die Logistik der Geschwindigkeit löst jedoch den Körper von den Räumen, durch die er sich bewegt; Straßenplaner versuchen schon aus Sicherheitsgründen, die Räume, durch die ein schnelles Fahrzeug sich bewegt, zu neutralisieren und zu standardisieren. Der Akt des Fahrens, der den sitzen-

den Körper in eine feste Position zwingt und nur noch minimale Bewegung erfordert, stellt den Fahrer körperlich ruhig. Harveys Generation stellte sich Bewegung noch als stimulierend vor; im New York des Robert Moses erfahren wir sie als monoton.

Im 19. Jahrhundert wurden Entwürfe sowohl für die Bewegung als auch für das Sitzen mit Technologien verbunden, die es dem individuellen Körper bequem machten. Komfort verringert das Ausmaß und schwächt die Intensität von Stimulation; er ist gleichfalls auf Monotonie gerichtet. Das Streben nach Bequemlichkeit, nach der weitgehenden Unterdrückung von lästigen Reizen, steht in direkter Verbindung zu unserer Art, mit den störenden Empfindungen umzugehen, die in einer vielfältigen, multikulturellen Gemeinschaft auftauchen.

Roland Barthes hat als erster die Aufmerksamkeit auf diese Verbindung gelenkt. Er sprach von dem "Bildrepertoire", das Menschen einsetzen, wenn sie Fremden begegnen. Beim flüchtigen Blick auf eine komplexe oder unvertraute Szene versucht das Individuum, diese schnell im Sinne von Bildern zu deuten, die einfachen und allgemeinen Kategorien zugeordnet sind und sich auf soziale Stereotype beziehen. Begegnet eine weiße Person einem Schwarzen oder einem Araber auf der Straße, registriert sie Bedrohung und verzichtet auf den genaueren Blick. Das Urteil, so beobachtet Barthes, wird auf der Stelle gefällt - mit einer überraschenden Folge: dank des Klassifikationsvermögens des Bildrepertoires unterdrücken die Menschen jede weitergehende Wahrnehmung. Mit Differenz konfrontiert, werden sie rasch passiv.

Der Urbanist Kevin Lynch hat gezeigt, wie ein Bildrepertoire zur Interpretation der urbanen Landkarte benutzt werden kann. Jeder Städter, sagt er, trägt eine Vorstellung von dem, "wo ich hingehöre", in sich. Lynchs Untersuchungen ergaben, daß seine Versuchspersonen neue Orte mit diesem geistigen Schnappschuß verglichen und um so indifferenter ihrer neuen Umgebung gegenüber blieben, je weniger die beiden einander entsprachen. Rasche Fortbewegung, wie in einem Auto, ermutigt die Benutzung eines Bildrepertoires, verstärkt die Neigung, schnell zu klassifizieren und zu urteilen. Eine fragmentierte Geographie begünstigt das Bildrepertoire, weil am Stadtrand jeder Bereich seine besondere Funktion besitzt - Zuhause, Einkaufen, Büro, Schule -, durch leere Flächen von anderen Fragmenten getrennt. Somit ist es eine schnelle und einfache Sache, zu beurteilen, ob jemand an einen bestimmten Ort gehört oder sich in einer dem Ort unangemessenen Weise verhält.

In ganz ähnlicher Weise suchte der Soziologe Erving Goffmann zu zeigen, daß Menschen, die in der Stadt zu Fuß unterwegs sind, eine "defensive Reizunterdrückung" einsetzen. Sie bestimmt, wie die Menschen sich auf der Straße verhalten: Nach dem ersten klassifizierenden Blick gehen sie so oder positionieren

sich so, daß sie möglichst wenig körperlichen Kontakt riskieren. Indem sie die Umgebung anhand ihres Bildrepertoires überprüfen, das heißt, indem sie die Umwelt einfachen Repräsentationskategorien unterwerfen, die Ähnlichkeit oder Differenz feststellen, vermindern sie die Komplexität urbaner Erfahrung. Sie fühlen sich sicherer, wenn sie das Bildrepertoire auf diese Weise einsetzen und sich von anderen fernhalten.

Mit einer solchen selektiven Wahrnehmung der Realität läßt sich das Verwirrende und Zweideutige vermeiden. Die Furcht vor Berührung, die das venezianische Ghetto entstehen ließ, hat sich in der modernen Gesellschaft verstärkt, da die Individuen so etwas wie ein Ghetto in ihrer eigenen Körpererfahrung schaffen, wenn sie sich mit Andersartigkeit konfrontiert sehen. Geschwindigkeit, Flucht, Passivität: Diese Triade ist es, was die neue urbane Umwelt aus Harveys Entdeckungen gemacht hat.

Diese Wahrnehmungsmauern um das Ich nahmen in dem Leben der Menschen, die in der Stadt zurückblieben, eine besondere Bedeutung an.

Zu dem Zeitpunkt, da Robert Moses schließlich Ende der 60er Jahre aus seiner Machtposition gedrängt wurde, schien es so, als sollte sich Jean Gottmanns Voraussage der *Megalopolis* erfüllen: Die alten, armen Teile des Stadtkerns schienen in New York so desolat und entvölkert zu werden wie in anderen amerikanischen Großstädten. Das ging zum Teil darauf zurück, daß die Einwanderung in die Stadt 1965 praktisch zum Stillstand kam, als ein neues Einwanderungsgesetz verabschiedet wurde. Die Puertoricaner wurden damals häufig als die "letzten Ausländer" in New York bezeichnet. Die Triebkräfte der Weltwirtschaft widerlegten diese Erwartung jedoch: neue Einwandererwellen kamen, zuerst aus der Karibik und Zentralamerika, dann aus Korea, dann aus dem kollabierenden sowjetischen Reich, dem Nahen Osten und Mexiko. Diese neuen Einwanderer machen heute die Hälfte der Bevölkerung von New York aus.

Ein sich umkehrender Strom aus den Vororten hat sich zu ihnen gesellt. Die Kinder derer, die eine Generation zuvor gegangen waren, versuchten, ins Stadtzentrum zurückzukehren. Teilweise ergab sich dieser Zustrom aus den Besonderheiten des Häusermarktes in den Vororten New Yorks, teilweise aus der dramatischen Verbesserung der Jobchancen sowohl für Ungelernte als auch für Akademiker bei den großen Konzernen in Manhattan. Doch diese lokalen Besonderheiten mischen sich mit dem allgemeineren Wunsch vieler junger Leute, in die Stadt zu ziehen oder in sie zurückzukehren; der größte Teil der Menschen, die jedes Jahr in New York ankommen, besteht aus jungen Weißen zwischen achtzehn und dreißig.

Diese neuen New Yorker müssen mit dem komplizierten Leben jener zurechtkommen, die die Stadt nie-

mals verlassen haben. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sich in New York eine Art soziale Trennung durchgesetzt; erfolgreiche Juden, Griechen, Italiener und Iren zogen aus dem Stadtkern weg, ihre weniger erfolgreichen Landsleute nicht. Viele ältere Menschen blieben gleichfalls lieber an dem Ort, wo sie um ein menschenwürdiges Dasein gekämpft hatten. Eine der großen verborgenen Tragödien New Yorks des letzten halben Jahrhunderts ist zum Beispiel das der innerstädtischen jüdischen Armut. Das Stereotyp der New Yorker Juden als besonders erfolgreicher ethnischer Gruppe hat die Präsenz zehntausender armer Juden auf der Lower East Side, der Upper West Side und in Flatbush verschleiert, die zurückblieben und sich notdürftig ihren Lebensunterhalt in jenen Handwerkszweigen und Dienstleistungen verdienen, mit denen die meisten Juden einmal angefangen haben. Auch in anderen Gemeinden haben Klassenmobilität und die Generationsbrüche ähnliche innere Dramen geschaffen, so etwa, als erfolgreiche Mittelklassen-Schwarze in die Vorstädte zogen und ihre Brüder und Schwestern in der Armut zurückließen.

Reinheit in einem Ghetto setzt einen klaren Befehl der Trennung voraus - die Art von Anordnung, die in Venedig verlangte, die Juden an einem Ort zusammenzutreiben. Wenn es im modernen New York etwas ähnliches gibt, dann allenfalls die stillschweigende Weigerung, Schwarzen Geld zu leihen. Ihrem Ursprung im 19. Jahrhundert nach waren jedoch die New Yorker Ghettos Immobiliengebiete, nicht Orte, an denen die Stadtverwaltung bestimmte Bevölkerungsgruppen mit einer bestimmten Identität zusammenfassen wollte. Die Lower East Side von New York war durchgehend arm, aber ethnisch sehr stark gemischt; Little Italy war in den 20er Jahren die Heimat von Iren und Slawen, heute leben dort ebenso viele Asiaten wie Italiener; Harlem beherbergte auf dem Höhepunkt der "Harlem Renaissance" in den 20er Jahren mehr Griechen und Juden als Schwarze.

Als der Straßenbau von Robert Moses dazu führte, daß das Herz der Stadt in die Megalopolis ausblutete, nahm das Wort "Ghetto" die kaum verhüllte Bedeutung eines Ortes der "Zurückgelassenen" an. Harlem zum Beispiel entvölkerte sich; die Juden und Griechen verließen es in den 30er Jahren, die neue schwarze Bourgeoisie verließ es vierzig Jahre später. Einem Ghetto anzugehören, hieß nun, als Teil einer gescheiterten Gruppe zu gelten.

Viele der heutigen Versuche, Ghettoräume wiederzubeleben, sind darauf gerichtet, eine selbstbewußte kollektive Identität herzustellen - ähnlich jener der Juden in der Renaissance. Diese Bemühung hat überall in New York stattgefunden, unter neuen ethnischen Migranten wie unter den Schwarzen, armen Juden und anderen zurückgebliebenen ethnischen Gruppen. Die Wiederherstellung der Würde des Ghettos hieß, daß man sich sowohl räumlich als auch geistig nach

innen wandte. Die meisten gemeinschaftsbildenden Bemühungen konzentrieren sich auf die Bestimmung einer gemeinsamen Identität und die Schaffung und Erhaltung von Gebäuden oder Räumen, die ein Zentrum dieses gemeinsamen Lebens definieren. Es geht nicht darum, Kontakt mit jenen, die anders sind, aufzunehmen. New York war nie ein Schmelztiegel, doch seine multikulturellen Probleme sind jetzt gefärbt von dieser Geschichte des Zurücklassens und dem Bedürfnis der Verlassenen, ihre Würde wiederherzustellen. Dennoch werden ebenjene Kräfte, die neue Menschen in das urbane Zentrum brachten, nachdem Robert Moses' Vorstellungen ihre Kraft verloren hatten, diese Wendung nach innen nicht zulassen. Diese Art Ghetto und Ghettoidentität nach dem Modell der venezianischen Juden wird es in New York nicht geben.

In den Begriffen der Bevölkerungsstruktur konnte New York nur neue ethnische Gruppen aufnehmen, indem es die alten Ghettoräume neu bevölkerte. Die Armutgebiete nordöstlich der Wall Street zum Beispiel füllen sich nun mit der nächtlichen Armee der Putzleute, Wachmänner, Boten und Servicemechaniker, die in den Tempeln der modernen Finanzwelt arbeiten. Menschen aus der Dominikanischen Republik, Salvador und Haiti drängen in die noch bewohnbaren Häuser in der nordwestlichen Ecke von Harlem. In Brooklyn haben russische Juden, Chassidim und Syrer die von den in früheren Generationen eingewanderten Juden verlassenen Orte neu bevölkert. Und überall im Herzen der Stadt drängt der stete Zustrom junger Weißer in die Wohnräume, die eine frühere Mittelklasse geräumt hat.

Zudem wird auch die Wirtschaft der Stadt diese Wendung nach innen nicht gestatten. Landesweite Ladenketten haben viele ortsansässige Geschäfte ersetzt. Kleine Unternehmen sind in New York stark geblieben - von Geigenbau über Kupferrestauration zu spezialisierten Druckverfahren. Sie bedienen die ganze Metropole, sind nicht auf lokale Kundschaft angewiesen. Diese wendigen, kleinen, spezialisierten Unternehmen bieten vielen Einwanderern heute wie in der Vergangenheit die erste Sprosse auf der Aufstiegsleiter. Die jüngste Geschichte des Multikulturalismus in New York hat sich in eine separatistische Richtung entwickelt, aber dieser ethnische Separatismus ist eine Sackgasse - zumindest wirtschaftlich gesehen, aber wahrscheinlich auch in jeder anderen Hinsicht.

Vom Athen des Perikles zu Davids Paris hat die städtische Existenz ein verflochtenes Schicksal bedeutet, eine Kreuzung der Geschicke. Es war für einen Griechen der perikleischen Zeit nicht vorstellbar, daß sein Schicksal von den Geschicken der Stadt getrennt werden könnte, ebenso undenkbar war dies für einen heidnischen Römer zur Zeit Hadrians. Obwohl die frühen Christen glaubten, daß ihr Schicksal in ihnen selbst

liege, verband sich dieses innere Leben schließlich wieder mit den weltlichen Geschicken, die sie mit anderen teilten. Die mittelalterliche Körperschaft schien mit dieser Vorstellung eines gemeinsamen Schicksals zu brechen, da sie sich selbst zum Wandel entscheiden und wie die Universität von Bologna mit ihren bestehenden Bedingungen brechen konnte. Dennoch war die Körperschaft ein Kollektivkörper, buchstäblich eine Inkorporation einzelner Menschen in eine rechtliche Einheit mit einem weitergehenden Eigenleben. Und das venezianische Ghetto erzählte eine bittere Geschichte von einer Schicksalsgemeinschaft - denn die christlichen Venezianer wußten, daß ihr Schicksal nicht von dem der Juden zu trennen war, während das Schicksal der Juden im Ghetto nicht loszulösen war vom Leben ihrer Unterdrückten. Die Pariser Frauen, die die Brotrevolten in der Morgendämmerung der Französischen Revolution auslösten, suchten ebenfalls ihre Geschicke mit Mächten zu verbinden, die größer waren als sie selbst.

In der modernen Welt erfuhr der Glaube an ein gemeinsames Schicksal eine merkwürdige Spaltung. Nationalistische und revolutionäre Ideologien haben die Behauptung eines gemeinsamen Schicksals aufrechterhalten; die Stadt jedoch hat diese Behauptung widerlegt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts benutzte die Stadtentwicklung die Technologien der Bewegung, des Gesundheitswesens und des privaten Komforts, die Funktion des Marktes, die Planung von Straßen, Parks und Plätzen, um den Forderungen der Masse zu widerstehen und die Ansprüche der Individuen zu begünstigen. Diese Individuen empfinden, wie Tocqueville bemerkte, "keine Gemeinsamkeit mit dem Schicksal anderer". Wie viele andere Beobachter des fortschreitenden Individualismus erkannte Tocqueville dessen tiefe Verbindung mit dem Materialismus, "einem ehrbaren Materialismus, der die Seele nicht verdirbt, der sie aber verweichlicht und sie schließlich unmerklich all ihrer Spannkraft beraubt". Indem es sich vom gemeinsamen Leben zurückzog, verlor das Individuum an Leben.

Diese mahelnden Energien von Zerstörung und Wiederaufbau, die große Bürogebäude, Apartmentblocks und Stadthäuser in New York schufen und zerstörten, leugneten die Ansprüche der Zeit an die gesellschaftliche Kultur. Die Fluchtbahnen, die aus New York hinausweisen, erinnern sozial an die Routen, auf denen man London und andere Städte verließ - Städte, die ihre moderne Gestalt durch die spaltenden Tendenzen des Individualismus angenommen haben. Die Leugnung eines gemeinsamen Schicksals war Kern all dieser Bewegungen.

Leugneten die Weißen, die nach dem Zweiten Weltkrieg nach Long Island flohen, rundweg, daß sie schicksalhaft mit den zurückbleibenden Weißen oder Schwarzen verbunden waren, so gab es auch subtilere Leugnungen. Um ihre Würde zu retten, leugne-

ten die Zurückgelassenen, daß ihr Schicksal mit dem anderer Gruppen verkettet war. Die Privilegierten schützten sich selbst gegen die Armen, wie sie sich gegen lästige Reize schützten; die Bedürftigen versuchten, sich einen ähnlichen Panzer anzulegen, der ihnen aber nur jene vom Leibe hielt, die sie brauchten. Das Leben in Greenwich Village exemplifiziert vielleicht das Beste, was wir erreichen konnten: die Bereitschaft, mit Differenz zu leben. Dies ist auch eine Leugnung, aber sie impliziert immerhin ein geteiltes Schicksal.

## 2. Gesellschaftliche Körper

Zu Beginn dieser Untersuchung habe ich gesagt, daß ich sie als religiös Gläubiger geschrieben habe, und nun, an ihrem Ende, möchte ich erklären, warum. In *Fleisch und Stein* habe ich argumentiert, daß urbane Räume weithin durch die Weise Gestalt annehmen, wie die Menschen ihren eigenen Körper erfahren. Damit Menschen in einer multikulturellen Stadt sich einander zuwenden, müssen wir, so glaube ich, das Verständnis, das wir von unseren eigenen Körpern haben, verändern. Wir werden die Differenz anderer niemals erfahren können, solange wir nicht die körperlichen Unzulänglichkeiten in uns selbst anerkennen. Gesellschaftliches Mitleid entsteht aus diesem körperlichen Bewußtsein der Unzulänglichkeit in uns selbst, nicht aus bloßem guten Willen oder politischer Aufrichtigkeit. Wenn diese Argumente von der praktischen Realität New Yorks weit entfernt zu sein scheinen, dann ist das vielleicht ein Zeichen dafür, wie weit sich die urbane Erfahrung von religiösem Verständnis getrennt hat.

Die Lehren, die der Körper vermittelt, bilden eine der Grundlagen der jüdisch-christlichen Tradition. Zentral für diese Tradition sind die Übertretungen Adams und Evas, die Scham über ihre Nacktheit, ihre Vertreibung aus dem Paradies. Dies ist die Vorgeschichte dessen, was die ersten Menschen wurden und was sie verloren. Im Paradies waren sie unschuldig, unwissend und gehorsam. Draußen in der Welt wurden sie wissend; sie erkannten, daß sie fehlerhafte Kreaturen waren, und so erforschten sie, suchten zu verstehen, was fremd und ihnen unähnlich war; sie waren nicht länger Gottes Kinder, denen alles gegeben wurde. Das Alte Testament erzählt wieder und wieder Geschichten von Menschen, die dieses trauernde Erwachen der ersten Menschen widerspiegeln, Menschen, die in ihren körperlichen Begierden die Gebote Gottes übertreten, bestraft werden, und dann, wie Adam und Eva, im Exil erwachen. Die ersten Christen machten aus Christi Erdenweg eine solche Geschichte; gekreuzigt für die Sünden der Menschen, ist sein Geschenk an Männer und Frauen, den Sinn für die Unzulänglichkeit des Fleisches zu wecken; je weniger sich seine Anhänger des eigenen Körpers erfreuen, desto mehr werden sie einander lieben.

Die heidnische Geschichte erzählte diese alte Wahrheit auf andere Weise - als die Geschichte dessen, was Körper in Städten erfahren. Die Agora und der Pnyx von Athen waren urbane Räume, in denen die Menschen körperliche Unzulänglichkeit empfanden: die antike Agora stimulierte die Menschen körperlich, sie zahlten dafür den Preis, sich in der Menge nicht zusammenhängend verständigen zu können; der Pnyx bot Kontinuität in der Rede und schenkte der Gemeinschaft die Erfahrung narrativer Logik - um den Preis, die Menschen verwundbar zu machen für den rhetorischen Reiz der Worte. Die Steine der Agora und des Pnyx versetzten die Menschen in einen Zustand der Labilität. Beide riefen widerstreitende Unzufriedenheiten hervor. In der Stadt mit den zwei Zentren erfuhren die Menschen Unvollständigkeit am eigenen Körper. Und doch schätzte kein Volk städtische Kultur bewußter als eben diese Athener: "Menschlich" und "polis" waren als Begriffe austauschbar. Intensive städtische Bindungen erwachsen aus dem Wechselspiel der Entwurzelungen, die Menschen gingen stark aufeinander ein - in Räumen, die ihre körperlichen Bedürfnisse nicht vollständig erfüllten; in der Tat hätte ein jüdischer Zeitgenosse sagen können, weil diese Räume körperliche Bedürfnisse nicht erfüllten. Und doch war die antike Stadt selbst keineswegs ein Monument der Stabilität. Nicht einmal das Ritual, der bindendste aller menschlichen Akte, konnte ihren Zusammenhalt garantieren.

Es ist eine moderne Angewohnheit, soziale Instabilität und persönliche Unzulänglichkeit rein negativ aufzufassen. Die Entwicklung des modernen Individualismus hat, allgemein gesprochen, das Ziel verfolgt, das Individuum selbstgenügsam, "ganz" zu machen. Die Psychologie bedient sich einer Sprache, in deren Rahmen die Menschen ihr Zentrum finden, Integration und Ganzheit des Selbst erreichen sollen. Auch moderne soziale Bewegungen sprechen diese Sprache, als sollten Gemeinden wie Individuen werden, kohärent und ganz. In New York hat die schmerzliche Erfahrung, zurückgelassen, übergangen zu werden, die individuell-gemeinschaftliche Sprache geprägt; rassische, ethnische und soziale Gruppen wenden sich nach innen, um zusammenzuhalten und sich damit zu heilen. Die psychologische Erfahrung der Entwurzelung, der Inkohärenz - der Bereich dessen, was der Psychoanalytiker Robert Jay Lifton ein "proteisches Selbst" nennt - mag zunächst nur als ein Rezept erscheinen, diese sozialen Wunden weiter zu vertiefen.

Ohne signifikante Erfahrungen der Selbst-Entwurzelung jedoch verhärten soziale Unterschiede allmählich, weil das Interesse am Anderen verdorrt. Freud weist auf diese soziologische Wahrheit als einer Wahrheit des Körpers in *Jenseits des Lustprinzips* hin, dem kleinen Aufsatz, den er 1920 veröffentlichte. Er stellt die körperliche Lust an Ganzheit und

Gleichgewicht einer stärker realitätsbezogenen Körpererfahrung gegenüber, die diese Lust transzendiert. "Der Ablauf der seelischen Vorgänge...", schreibt Freud, wird "jedemal durch eine unlustvolle Spannung angeregt... sein Endergebnis [fällt] mit einer Vermeidung von Unlust zusammen". Das heißt, die Lust gleicht nicht der sexuellen Erregung, die einer stimulierenden Störung der Sinne bedarf; Lust sucht vielmehr in einen Zustand zurückzukehren, den Freud sich letztlich vorstellt als die Geborgenheit eines Foetus im Mutterleib, geschützt und von der Welt nichts wissend. Im Bann des Lustprinzips wollen Menschen sich von ihrer Umgebung lösen.

Freud spricht zu uns als weltlicher Realist, nicht als religiöser Asket, weil er weiß, daß der Wunsch nach Geborgenheit ein tiefes biologisches Bedürfnis ausdrückt. "Für den lebenden Organismus ist der Reizschutz eine beinahe wichtigere Aufgabe als die Reizaufnahme." Wenn jedoch Reizschutz herrscht, wenn der Körper nicht für periodische Krisen offen ist, erkrankt der Organismus schließlich aus Mangel an Reizen. Der moderne Drang nach Geborgenheit, sagt er, ist für die Menschen ein äußerst gefährlicher Impuls; die Schwierigkeiten, die wir zu vermeiden suchen, verschwinden deshalb noch nicht.

Was könnte den Drang, sich in die Lust zurückzuziehen, besiegen? In *Jenseits des Lustprinzips* schlägt Freud zwei Wege vor. Einen nennt er das "Realitätsprinzip": eine Person begegnet physischen oder emotionalen Schwierigkeiten mit bloßer Willenskraft. Unter dem Einfluß des Realitätsprinzips entschließt sich Eine Person, "Unlust" zeitweilig zu dulden. Jene "Unlust" erfordert im Alltagsleben Mut. Aber Freud ist Realist, er weiß, daß das Realitätsprinzip keine sehr starke Macht und Mut eine Seltenheit ist. Der zweite Weg, die Lust zu besiegen, ist sicherer und langlebiger. Im Verlauf der Erfahrung einer Person, schreibt er, "geschieht es immer wieder, daß einzelne Triebe oder Triebanteile sich in ihren Zielen oder Ansprüchen als unverträglich mit den übrigen erweisen". Der Körper empfindet sich als im Krieg mit sich selbst; er wird unangenehm erregt; doch die Unvereinbarkeiten der Triebe sind zu groß, um entweder gelöst oder beiseitegeschoben zu werden.

Diese Arbeit erledigt die Zivilisation: Sie konfrontiert uns in all unserer Schwäche mit widersprüchlichen Erfahrungen, die sich nicht wegschieben lassen und die daher dazu führen, daß wir uns unerfüllt fühlen. Dennoch beginnen sich Menschen in genau diesem Zustand der "kognitiven Dissonanz" - um den Begriff eines späteren Denkers zu verwenden - zu konzentrieren, aufmerksam zu werden, nachzufragen und sich für das zu interessieren, was die Lust der Ganzheit verhindert. Die Geschichte der westlichen Stadt spiegelt den langen Kampf wider zwischen dieser zivilisierten Möglichkeit und der Anstrengung, Macht ebenso wie Lust durch Leitbilder der Ganzheit zu

schaffen. Leitbilder "des Körpers" haben die Arbeit der Macht im urbanen Raum vollzogen. Die Athener und die heidnischen Römer bedienten sich solcher Leitbilder; in der Entwicklung der jüdisch-christlichen Tradition kehrte der spirituelle Wanderer heim in das urbane Zentrum, wo sein leidender Körper ein Grund für Ergebung und Sanftmut war - wodurch der spirituelle Körper zu Fleisch und Stein wurde. Beim Anbruch des modernen, naturwissenschaftlichen Zeitalters unterwarf sich die Stadt einem neuen Leitbild "des Körpers" - des Körpers als Kreislaufmaschine, dessen Zentrum Herzpumpe und Lunge bildeten -, und dieses wissenschaftliche Körperbild entwickelte sich dahin, die Macht des Individuums über die Ansprüche der Gemeinschaft zu rechtfertigen.

Dennoch enthält dieses Erbe, wie ich zu zeigen versucht habe, tiefe innere Widersprüche und Spannungen. In der Stadt Athen vermochte das Leitbild männlicher Nacktheit nicht, die bekleideten Frauenkörper vollständig zu kontrollieren oder zu definieren. Das römische Zentrum diente als mythischer Brennpunkt einer Fiktion von Roms Kontinuität und Kohärenz; die visuellen Bilder, die diese Kohärenz ausdrückten, wurden zu Machtinstrumenten. So wie der athenische Bürger im demokratischen Zentrum zu einem Sklaven der Stimme wurde, verwandelte sich der römische Bürger im imperialen Zentrum zu einem Sklaven des Auges.

Als das frühe Christentum in der Stadt Fuß faßte, versöhnte es sich mit dieser visuellen und geographischen Tyrannei, die der geistigen Bedingung des wandernden Volkes des jüdisch-christlichen Wortes und Lichtes so antithetisch gegenüberstand. Das Christentum versöhnte sich mit den Mächten des urbanen Zentrums, indem es seine eigene visuelle Imagination zweiteilte, in eine innere und äußere, in Geist und Macht; das Reich der äußeren Stadt konnte das Bedürfnis nach Glauben in der inneren Stadt der Seele nicht vollständig besiegen. Die christlichen Städte des Mittelalters erfuhren in Stein auch weiterhin dieses geteilte Zentrum: in der Differenz zwischen kirchlicher Zuflucht und Straße. Aber nicht einmal der Körper Christi, der durch Imitation die christliche Stadt beherrschen sollte, konnte die Straße unterwerfen.

Das Zentrum hielt nicht - auch nicht durch Reinigungsakte. Der Impuls, zu büßen und den befleckten christlichen Körper zu reinigen, der die Ausgrenzung der Juden und anderer unreiner Körper im christlichen Venedig beseelte, konnte das spirituelle Zentrum nicht wiederherstellen. Auch die Zeremonien der Revolution vermochten dies nicht. Der Impuls, Hindernisse zu beseitigen, einen transparenten Raum der Freiheit im urbanen Zentrum des revolutionären Paris zu schaffen, mündete in bloße Leere. Er führte zur Apathie der Bürger und ließ die Zeremonien scheitern, die auf eine dauerhafte gesellschaftliche Verwandlung abziel-

ten. Von einem Triumph des modernen Leitbilds des individuellen, distanzierten Körpers kann kaum die Rede sein. Dieses Leitbild endete in Passivität.

In den Rissen und Widersprüchen der Leitbilder vom Körper im Raum sind Momente und Gelegenheiten des Widerstandes aufgetaucht: die würdegebenden Widerstände der Thesmophoria und der Adonia, die Rituale des Speiseraums und des Bads im christlichen Haus, die Rituale der Nacht im Ghetto - Rituale, die die herrschende Ordnung nicht zerstörten, aber doch ein komplexeres Leben für die Körper schufen, die die dominante Ordnung nach ihrem Bild zu beherrschen suchte. In unserer Geschichte haben die komplexen Beziehungen zwischen dem Körper und der Stadt Menschen jenseits des Lustprinzips getragen, wie Freud es beschrieben hat; dies waren geplagte Körper, Körper, die nicht ruhten, von Störung gereizte Körper. Wieviel Dissonanz und Unbehagen können Menschen aushalten? Zweitausend Jahre lang hielten sie an Orten, an die sie leidenschaftlich gebunden waren, sehr viel davon aus. Diese lange Geschichte aktiven physischen Lebens in einem Zentrum, das nicht hält, könnten wir als Maß unseres derzeitigen Zustands nehmen.

Letztlich konfrontiert uns diese historische Spannung zwischen Herrschaft und Zivilisation mit einer Frage nach uns selbst. Wie werden wir aus unserer körperlichen Passivität herauskommen - wo ist der Riß in unserem eigenen System, woher soll unsere Befreiung kommen? Es ist, darauf beharre ich, eine besonders drängende Frage für eine multikulturelle Stadt, selbst wenn sie weit entfernt ist vom aktuellen Diskurs über Gruppenbenachteiligungen und Gruppenrechte. Denn was außer dem Bewußtsein der eigenen Verstörtheit wird die meisten von uns - die wir nicht heroische Gestalten sind, die an die Türen der *Crack-houses* klopfen - dazu bringen, uns nach außen zu wenden, einander zuzuwenden, das Andere zu erfahren?

Jede Gesellschaft braucht starke moralische Sanktionen, um die Menschen tolerant zu machen - und mehr noch, um sie Dualität, Unvollständigkeit und Anderssein positiv erfahren zu lassen. Diese Sanktionen sind in der westlichen Zivilisation aus den Kräften der Religion erwachsen. Religiöse Rituale banden, in der Formulierung von Peter Brown, den Körper an die Stadt; ein heidnisches Ritual wie die Thesmophoria tat dies, indem es die Frauen buchstäblich über die Grenzen des Hauses hinausshob - in einen rituellen Raum, wo sowohl Frauen als auch Männer mit den schlechtsbedingten Ambiguitäten der Bedeutung des Bürgertums konfrontiert wurden.

Es wäre plump, in utilitaristischer Manier zu sagen, wir bräuchten wieder ein religiöses Ritual, um die Menschen nach außen zu wenden - und die Geschichte der rituellen Räume in der Stadt wird uns nicht gestatten, den Glauben so instrumentell zu verstehen. Als die heidnische Welt verschwand, fanden die Chri-

sten in der Schaffung ritueller Räume eine neue Berufung, eine Berufung aus Arbeit und Selbstdisziplin, die schließlich der Stadt ihren Stempel aufdrückte, wie sie es zuvor mit dem ländlichen Heiligtum getan hatte. Der Ernst dieser rituellen Räume lag im Bestand für den leidenden Körper und in der Anerkennung menschlichen Leidens, die im christlichen Ethos untrennbar verbunden sind. In einer schrecklichen Wendung des Schicksals zwangen die christlichen Gemeinden diese enge Verbindung des Ortes mit dem leidenden Körper denen auf, die sie, wie die venezianischen Juden, als unähnlich empfanden und unterdrückten.

Die Französische Revolution bringt dieses christliche Drama noch einmal zur Aufführung - und doch auch wieder nicht. Die physische Umgebung, in der die Revolution Leiden auferlegte und in der die Revolutionäre eine Mutterfigur wiederherzustellen suchten, die ihre eigenen Leiden verkörperte und verwandelte, hatte die Besonderheit und die Dichte eines Orts verloren. Der leidende Körper stellte sich im leeren Raum zur Schau, einem Raum abstrakter Freiheit, nicht aber dauerhafter menschlicher Bindung.

Das Drama des revolutionären Rituals erinnerte auch an ein heidnisches Drama: den tief im Leben der Antike verwurzelten Versuch, das Ritual in den Dienst der Unterdrückten und Verleugneten zu stellen. Auf dem Marsfeld scheiterte der Versuch, ein Ritual zu entwerfen; der antike Glaube, das Ritual komme "von anderswoher", bedeutete, daß seine Mächte jeden menschlichen Entwurf überstiegen. Es war von Kräften inspiriert, die jenseits der Verfügungsmacht der Gesellschaft lagen.

An seiner Statt wandte sich die menschliche Gestaltungskraft der Lust in Form des Komforts zu, ursprünglich, um Ermüdung zu kompensieren, die Bürde der Arbeit zu erleichtern. Doch diese Art des Entwurfs, die den Körper ruhigstellte, verringerte schließlich auch sein sinnliches Gewicht, indem sie den Körper in eine immer passivere Beziehung zu seiner Umwelt brachte. Die Erfindung des Komforts führte den menschlichen Körper in eine immer einsamere Ruhe.

Sollte es in der Mobilisierung der Zivilisationsmächte gegen jene der Herrschaft einen Ort für den Glauben geben, so liegt er in der Anerkennung genau dessen, was diese Einsamkeit zu vermeiden sucht: des Schmerzes, die Art gelebten Schmerzes, die mein Freund im Kino an den Tag legte. Seine zerschmetterte Hand dient als ein Zeuge; gelebter Schmerz wird zum Zeugen des Körpers, der die Definitionsmacht der Gesellschaft hinter sich läßt; die Bedeutungen von Schmerz sind in der Welt nie vollständig zu erfassen. Die Anerkennung des Schmerzes liegt in einem Reich außerhalb der Ordnung, die Menschen in der Welt schaffen. Wittgenstein legte in diesem Sinne in der zu Beginn dieses Buches zitierten Passage Zeugnis vom

Schmerz ab. In ihrem meisterlichen Werk, *Der Körper im Schmerz*, hat die Philosophin Elaine Scarry sich auf Wittgensteins Einsicht bezogen. "Obwohl die Fähigkeit, körperlichen Schmerz zu empfinden, zu unseren ureigensten Fähigkeiten zählt, gerade so wie die Fähigkeit, zu hören, zu fühlen, Wünsche, Angst oder Hunger zu haben", schreibt sie, "unterscheidet sie sich von allen sonstigen körperlichen oder psychischen Erscheinungen dadurch, daß sie kein Objekt in der äußeren Welt hat."

Die riesigen Volumen, die in Boullées Plänen auftauchen, können als eine Markierung des Punktes dienen, an dem die säkulare Gesellschaft den Kontakt mit dem Schmerz verlor. Die Revolutionäre glaubten, sie könnten ein leeres Volumen, frei von den Hindernissen und Trümmern der Vergangenheit, mit menschlichen Bedeutungen füllen. Sie meinten, ein Raum ohne Obstruktion könne den Bedürfnissen einer neuen Gesellschaft dienen. Als ließe sich der Schmerz beseitigen, indem man den Ort auslöscht. Dieselbe Auslöschung hat in einer späteren Zeit anderen Zwecken gedient: den Intentionen individueller Flucht vor anderen statt der Annäherung an sie. Die Französische Revolution markiert daher einen tiefen Bruch im Schmerzverständnis unserer Zivilisation; David versetzte den Körper im Schmerz in denselben Raum, den Marianne innehatte: es war ein leerer, heimatloser Raum, ein Körper, alleingelassen mit dem Schmerz - und dies ist eine unerträgliche Lebensbedingung.

Überall in den gesellschaftlichen Problemen einer multikulturellen Stadt verbirgt sich die moralische Schwierigkeit, Sympathie für die zu wecken, die die Anderen sind. Diese Sympathie kann nur entstehen, so glaube ich, wenn wir begreifen, warum der körperliche Schmerz einen Ort braucht, an dem er anerkannt wird und an dem seine transzendenten Ursprünge sichtbar werden. Solcher Schmerz hat eine bestimmte Bahn in der menschlichen Erfahrung. Er desorientiert und macht das Ich unvollständig, besiegt den Wunsch nach Kohärenz; der den Schmerz anerkennende Körper ist bereit, ein gesellschaftlicher Körper zu werden, empfindlich für den Schmerz einer anderen Person, für Schmerzen, die auf der Straße präsent sind. Sie werden ihm schließlich erträglich - obwohl in dieser Welt der Vielfalt keine Person der anderen erklären kann, was er fühlt, was er ist. Doch der Körper kann dieser gesellschaftlichen Bahn nur dann folgen, wenn er anerkennt, daß es in den Verheißungen der Gesellschaft kein Heilmittel für seine Leiden gibt, daß sein Unglück von anderswoher gekommen ist, daß sein Schmerz sich von Gottes Gebot an die Menschen ableitet, als Verbannte zusammenzuleben.

Der Text ist das letzte Kapitel des Buches "Fleisch und Stein", das Richard Sennett 1995, ein knappes Jahr nach der viel beachteten amerikanischen Premiere, im Berlin Verlag in der Übersetzung von Linda Meissner veröffentlichte. Wir danken dem Autor für die Bereitschaft, einen Text für diese Ausgabe des KUNSTFORUMS zur Verfügung zu stellen.

## Fernsichten



JEAN-LUC GODARD, La Chinoise, ou plutôt à la chinoise (Die Chinesin), 1967

Der Blick wird noch einmal auf die Welt und auf Traum-Landschaften gerichtet, bevor wir uns dem "Territorium" der documenta X nähern. Jean-Hubert Martin reflektiert über die Grenzenlosigkeit von Kunst. Und John Berger entführt uns auf ein höchst merkwürdiges Schiff, auf dem alle Regeln der Kunst und des Lebens außer Kraft gesetzt sind. Den "Parcours" und "Das Buch" der dX beschreibt dann Amine Haase.