

Fischer, Joachim

Potsdamer Platz soziologische Theorien zu einem Ort der Moderne

München 2004

PVA 2004.1675

urn:nbn:de:bvb:12-bsb00041248-3

Die PDF-Datei kann elektronisch durchsucht werden.

Ein Mythos massenkultureller Urbanität. Der Potsdamer Platz aus der Perspektive von Diskursanalyse und Semiologie

„Am Potsdamer Platz möchte man sich
nicht aufhalten, er ist das totale Heute.“¹

I. Aussichten auf eine Metropole

Das bemerkenswerteste Gebäude am Potsdamer Platz in Berlin stand eigentlich auf dem Leipziger Platz – und dort stand es nur etwas mehr als fünf Jahre: Die „Info-Box“, jener mehrstöckige rote Container auf schrägen schwarzen Stelzen, in dem die Neubebauung des Platzes von 1995 an einem verblüfften Publikum zwar nicht als architektonische und urbanistische, wohl aber als organisatorische und logistische Spitzenleistung präsentiert wurde, war integraler Bestandteil einer immateriellen Seite des epochalen Projekts, die seiner materiellen in nichts nachstand.² (Abb. 1) Denn die „Info-Box“ war nicht nur der Ort einer spektakulär inszenierten multimedialen Öffentlichkeitsarbeit der Investoren und der politischen Verwaltung im Modus des Superlativs; die „Info-Box“ war auch der vorerst letzte Ausdruck jener symbolischen Bedeutung der Baustelle im 20. Jahrhundert, in der sich der modernistische Bruch mit der Vergangenheit und das konstruktivistische Pathos des Fortschritts zu einem produktivistischen Ensemble verschränken, dessen Faszination mindestens bis in die 20er Jahre dieses Jahrhunderts reicht.³ Der Mythos „Potsdamer Platz“ – um den es im Folgenden gehen soll – ist allerdings mehr und in mancher Hinsicht anderes als die symbolische Aufladung der Baustelle. Und mit der kommunikativen Offensive, die die Neubebauung des Platzes in den 90er Jahren begleitet hat und in der „Info-Box“ ihren Kulminationspunkt hatte, wurde jene mythische Beschwörung dieses Ortes nur vollendet, die schon länger betrieben worden war und die gewissermaßen den eigentlichen immateriellen – und so-

1 So Iris Hanika: „Zukunft und sonst gar nichts“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Berliner Seiten vom 6.3.2002.

2 Vgl. *INFO BOX: Der Katalog*, Berlin 1997. Dazu vgl. Thomas Fietz: *Architektur als Gegenstand medialer Darstellung am Beispiel der INFO BOX am Potsdamer Platz*, Diss. ing. TU Cottbus 1999, bes. Kap. 3 u. 7.

3 Zur symbolischen Dimension der Baustelle im 20. Jh. vgl. Hans Profener: „Flirting with Disaster. Zur Symbolgegenwart der ‚Baustelle‘“, in: ders. (Hg.), *Zeitzeichen Baustelle*, Frankfurt/Main 1998, S. 8-47.

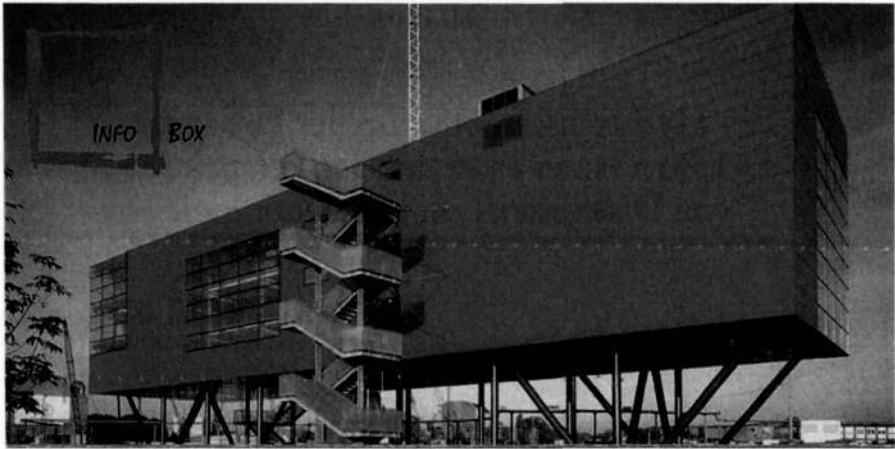


Abb. 1: Info Box am Potsdamer Platz.

ziologisch belangvollen – Teil dieser Neubebauung bildet. Pointiert gesagt: Wäre der Potsdamer Platz nicht schon ein Mythos gewesen, bevor überhaupt der Gedanke seiner Neubebauung realisierbar wurde, dann hätte es auch keine „Info-Box“ gegeben, die diese Neubebauung zur Attraktion machen sollte und dem Mythos dieses Ortes eine neue Dimension verlieh. Schließlich ist es der Mythos „Potsdamer Platz“, der die diskursive Blaupause für die soziale Aneignung dieses urbanistischen Großunternehmens bildet, das mehr symbolisiert als die architektonische und soziale Wiedergewinnung der jahrzehntelang entleerten Mitte einer geteilten Stadt, mehr auch – und am Ende sehr anderes – als die deutsche Wiedervereinigung nach dem Ende des Kalten Krieges. Denn im Mythos „Potsdamer Platz“ ist der reale Potsdamer Platz das topologische Zentrum einer imaginären Metropole der Moderne, einer vergangenen wie einer künftigen. Und in gewissem Sinne auch einer idealtypischen.

Natürlich kann man mit Gründen darüber streiten, ob Berlin überhaupt in der Lage ist, diese Rolle zu spielen, wieder zu spielen, nachdem es für eine kurze, aber paradigmatische Zeitspanne in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts die Hauptstadt der Klassischen Moderne mit all ihren widersprüchlichen oder wenigstens doch ambivalenten und im Rückblick keineswegs unproblematischen Tendenzen war.⁴ Aber für den Mythos ist dies nebensächlich. Denn als diskursive Realität eines kollektiven Imaginations- und Sehnsuchtsraums erfüllt der Mythos die soziale Funktion eines positiven Erwartungshorizontes. Und der kann unter Umständen in einem sehr vermittelten, mehrschichtigen und perspektivisch vielfach

⁴ Im konzeptuellen Aufriß vgl. Michael Makropoulos: „Tendenzen der Zwanziger Jahre. Zum Diskurs der Klassischen Moderne in Deutschland“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (1991), S. 675-687.

gebrochenen Verhältnis zur Wirklichkeit stehen, die er überformt – zumal wenn der Mythos einem zwar historischen, nicht aber vergangenen, sondern weiterhin bestehenden Erwartungshorizont diskursive und damit kommunikativ-präsentische Realität verleiht. Das ist beim Mythos „Potsdamer Platz“ eminent der Fall, denn er ist nicht einfach ein aktualisierter historischer Mythos, sondern ein retroaktiver Mythos, der zwar in den 20er Jahren begründet, aber erst im Nachhinein, nämlich in der kritischen Reflexion auf die Klassische Moderne durch die Postmoderne, in seiner ganzen Dimension ausgefaltet wurde, die wiederum auf seine primäre Form zurückwirkt und diese zur paradigmatischen werden läßt. Immerhin hat erst die vorbehaltlose Positivierung seines zentralen Elements im Verlauf der 70er und 80er Jahre die Potentiale dieses Mythos entfaltet, die in den 20er Jahren angelegt und prototypisch durchgespielt worden waren. Dieses Element – so lautet die allgemeine Hypothese der folgenden Überlegungen – ist massenkulturelle Urbanität als spezifisch moderne Lebensform. Und die soziale Funktion des Mythos „Potsdamer Platz“ ist die retroaktive Selbstbegründung dieser Lebensform. Es ist eine ausgesprochen voraussetzungsvolle Selbstbegründung.

II. Der Platz ohne Eigenschaften

Vielleicht das Aufschlußreichste am Mythos „Potsdamer Platz“ ist nicht seine strukturelle Komplexität, die sich im mehrschichtigen diskursiven Ensemble synchroner und diachroner Perspektiven manifestiert, in denen sein Objekt, eben der Platz als pars pro toto der Moderne, überhaupt erst als solches konstituiert wird; das Aufschlußreichste oder wenigstens doch ausgesprochen Unselbstverständliche und deshalb durchaus Erklärungsbedürftige am Mythos „Potsdamer Platz“ ist vielmehr die bloße Tatsache, daß es gerade diesen Mythos überhaupt gibt und daß ausgerechnet der Potsdamer Platz zum Mythos wurde. Sicher, der Potsdamer Platz war einst, in den späten 20er Jahren, Verkehrszentrum von Berlin, das jetzt, nach New York und London, mit etwa 4,3 Millionen Einwohnern zur drittgrößten Stadt der Welt und zur größten Industriemetropole Europas aufgestiegen war.⁵ Der Mythos „Potsdamer Platz“ knüpft an diese historische Situation an, in der man in Berlin glaubte, in der modernsten Stadt der Welt zu leben, und in der man diese Modernität nach dem Ende des Kaiserreichs erstmals nicht mehr nur erduldet oder gar ablehnte, sondern zunehmend akzeptierte, positivierte und durchaus forcierte.⁶ Modernität wurde zum – offiziellen wie inoffiziellen – Zentrumsmotiv für das Selbstbild Berlins als Metropole des Fortschritts in Europa und darin zum identitätsbildenden Faktor einer Stadt, deren rasantes Wachstum

5 Vgl. Henning Köhler: „Berlin in der Weimarer Republik“, in: Wolfgang Ribbe (Hg.), *Geschichte Berlins*, Bd. 2, München 1987, S. 795-923, bes. S.876ff., zur Einwohnerzahl S. 898.

6 Vgl. Helmut Lethen: „Chicago und Moskau. Berlins moderne Kultur der 20er Jahre zwischen Inflation und Wirtschaftskrise“, in: Jochen Boberg, Tilman Fichter, Eckhard Gillen (Hg.), *Die Metropole. Industriekultur in Berlin im 20. Jahrhundert*, München 1986, S. 190-213, bes. S. 195f.

und beschleunigter Aufstieg in die Reihe der Weltstädte, gerade nicht auf Tradition aufbauen konnte – und in Abgrenzung gegen Paris, wo dieser forcierten Modernität skeptischer begegnet wurde, auch nicht aufbauen wollte.⁷ Aber auch das modernistische Selbstbewußtsein Berlins erklärt nicht wirklich, warum ausgerechnet der Potsdamer Platz zum Inbegriff für Urbanität und zum imaginären Zentrum einer wünschenswerten Stadtkultur werden konnte. Schließlich war er nicht einmal ein Platz im urbanistischen Sinne, sondern einfach eine – übrigens nicht einmal besonders große, sondern allenfalls verkehrstechnisch problematische und für die damalige Wahrnehmung chaotische – Straßenkreuzung ohne nennenswerte transsituative Gestaltung des Areals oder der angrenzenden Bebauung, wie schon der flüchtige Vergleich mit dem benachbarten Leipziger Platz zeigt, dessen achteckige Anlage sorgfältig gestaltet und anspruchsvoller bebaut war – und der nicht nur nicht zum Mythos wurde, sondern seit der Wende zum 20. Jahrhundert nur noch als schmückender östlicher Vorplatz des eigentlichen, eben des Potsdamer Platzes angesehen wurde.⁸ (Abb. 2 u. 3)

Eine Erklärung für die prima vista unwahrscheinliche Karriere des Potsdamer Platzes deutet sich aber an, wenn man die Fragestellung umkehrt und wenigstens probenhalber einmal unterstellt, daß es möglicherweise genau das scheinbar Defizitäre dieses Platzes war, was ihn zum mythisch überformbaren *pars pro toto* für Modernität werden ließ. In diesem Sinne – und gewissermaßen die retroaktive Mythisierung zusammenfassend – hat Gerwin Zohlen die kulturgeschichtliche Bedeutung des Potsdamer Platzes gesehen, der zwar nicht das topographische, aber doch seit der Jahrhundertwende das funktionelle Zentrum von Berlin war: „Er war die Drehscheibe des Verkehrs, über die die Menschenmassen per Auto, Bus, Eisen- und Straßenbahn in die Stadt geschleust wurden. So besehen war er die erste Manifestation der Moderne in Berlin, wenn man die Moderne durch die technischen Erfindungen von Eisenbahn, Auto und allgemein durch die Mechanisierung charakterisiert.“ Aber der Verweis auf die realen Verkehrstechniken und die zentrale Bedeutung des Platzes für den Berliner Verkehr ist nur der Ausgangspunkt für das eigentliche und tiefer ansetzende Argument: Auch „die Moderne“, so Zohlen, habe „architektonische Formen oder, hegelianischer gesprochen, ästhetische Niederschläge gefunden. Allerdings sind sie bezogen auf einen städtischen Platz negativ. Es ist die Un-Form. Das ist an den Dokumenten zum Potsdamer Platz aufs beste ablesbar. Wo immer man in die literarische Überlieferung hineinsieht: Zwar wurde er als quirlendes, quellendes, lärmendes, kubistisch splittendes Gebilde wahrgenommen, doch nie als Platz. Er war sozusagen der Un-Platz par excellence und gerade dadurch so signifikant und faszinierend, geeignet, zum Statthalter der ‚schönen neuen Zeit‘ promoviert zu werden. Etwas überspitzt gesagt, war der Potsdamer Platz eine dichte Masse in

7 Vgl. Daniel Kiecol: *Selbstbild und Image zweier europäischer Metropolen. Paris und Berlin zwischen 1900 und 1930*. Frankfurt/Main 2001, bes. S. 86ff.

8 Vgl. Matthias Pabsch: *Zweimal Weltstadt. Architektur und Städtebau am Potsdamer Platz*. Berlin 1998, S. 20ff. bzw. S. 18.



Abb. 2: Potsdamer Platz, 1928.

permanenter Bewegung und Präsenz, ja, die Auflösung des Raumes in die Zeitlichkeit der Bewegungen und des Verkehrs. Aus diesem kühlen Grunde eignete er sich auch zur leiblichen Demonstration der damals funkelneuen Relativitätstheorie Albert Einsteins.“⁹ Deshalb hatte dieser „ästhetische Niederschlag“ der Moderne auch eine paradoxe Struktur. Denn der Potsdamer Platz war gestalthaft nicht wahrnehmbar, und das erwies sich nicht zuletzt in der Tatsache, daß der Platz – abgesehen von den Luftaufnahmen – als Platz nicht abgebildet werden konnte. „Es bedarf langer kartographischer und Katasterstudien“, bemerkt Zohlen, „um im Bildmaterial den Platz erkennen zu können“. Man sehe zwar einzelne Gebäude oder Straßeneinmündungen, „doch nicht den Platz. Er war nicht fotogen, mehr, er war nicht zu fotografieren, weil er als Platz nicht existierte. Aus keinem Blickwinkel bot er sich dem Kameraauge ganz“.¹⁰ Und selbst auf den Luftaufnahmen verschwindet der Potsdamer Platz fast neben der vergleichsweise überdeutlichen Präsenz des großen Achtecks, mit dem der Leipziger Platz das urbane Terrain an dieser Stelle beherrscht.

Un-Form, reale Gestaltlosigkeit, eigentlich bloßes Phantasieprodukt – der Potsdamer Platz war im Vergleich zu den bis dahin realisierten städtischen Funk-

⁹ Gerwin Zohlen: „Erblast des Mythos“, in: Vittorio Magnago Lampugnani/Romana Schneider (Hg.), *Ein Stück Großstadt als Experiment. Planungen am Potsdamer Platz in Berlin*, Stuttgart 1994, S. 14-23, hier S. 17f.

¹⁰ Zohlen, „Erblast des Mythos“, S. 18.

tionsarealen gleichsam der Platz ohne Eigenschaften, wie man in Anlehnung an Robert Musils Romantitel sagen könnte.¹¹ Aber genau das machte ihn zum idealen Kandidaten für die Symbolisierung von Wirklichkeiten, die ontologisch ebenso unbestimmt waren wie der Raum und die Bewegungen der Elemente in der modernen Physik. Gerade seine Gestaltlosigkeit, so lautete dann die These, gerade die komplette Nicht-Form des Potsdamer Platzes war es, die ihn prädestinierte, zur materiellen Referenz für Urbanität zu werden, in der diese als imaginäre Qualität städtischer Vergesellschaftung durch ihre topologische Situierung buchstäblich territorialisiert werden konnte. Gerade in seiner Unform der 20er Jahre, so ließe sich das Argument erweitern, eignete sich der reale Platz hervorragend als materielle topologische Referenz der neuen immateriellen Wirklichkeiten, die zunehmend zur alltäglichen Lebenswelt großer Massen städtischer Individuen wurden. Und nicht obwohl, sondern gerade weil der Potsdamer Platz lange Zeit kaum mehr war als eine Straßenkreuzung, so ließe sich die These spezifizieren, konnte er zum Inbegriff einer bestimmten, genuin modernen Realität werden, nämlich Urbanität als einer Lebensform, die sich nicht in substantiellen, sondern in funktionellen Realien manifestierte. Aber die These führt noch auf ein weiteres. Fragt man nämlich – diskursanalytisch – nach den Plausibilitätsbedingungen dieser Rolle des Potsdamer Platzes, dann wird man auf einen impliziten und nicht weiter in Frage gestellten Materialismus des Immateriellen verwiesen, der noch für die abstraktesten Wirklichkeiten geradezu automatisch eine konkrete materielle – und idealerweise topologisch-territoriale – Referenz sucht. Die scheinbare Selbstverständlichkeit dieser materiellen Fundierung immaterieller Wirklichkeiten, überhaupt die Verankerung abstrakter Realitäten in konkreten Realien und zumal die fraglose Erwartung ihrer „leiblichen Demonstration“, wie Zohlen im Horizont der Philosophischen Anthropologie schreibt, ist freilich alles andere als zwingend und verweist auf eine Wirklichkeitskonzeption, in der sich ein spezifisches Dispositiv, also ein bestimmtes strategisches Ensemble von Diskursen und Praktiken realisiert. Das ist der eigentliche Ausgangspunkt einer Analyse des Mythos „Potsdamer Platz“, die diesen nicht einfach als Legende, als Ideologie und damit als Unwahrheit, sondern als diskursive Realität eines kollektiven Imaginationsraumes, Erwartungshorizontes und Weltverhältnisses problematisiert. Und er führt auf die Frage nach den konstitutiven Elementen und funktionellen Strukturen dieses Dispositivs als eines zugleich historisch konstituierten und Historisches Konstituierenden. Kurz: Er führt auf die Frage nach dem spezifischen Verhältnis von Wissen und Macht als Verhältnis eines Gegenstandsfeldes, das nicht a priori gegeben ist, zu einer „komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft“, die „unmittelbar hervorbringend“ ist, wie Michel Foucault erklärt hat.¹²

11 Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek 1978.

12 Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt/Main 1977, S. 114 bzw. 115. Dazu vgl. mit weiteren Verweisen Michael Makropoulos: „Foucaults Moderne“, in: Joseph Jurt (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*, Freiburg/Brsg. 1998, S.103-118. Zum Konzept des Diskurses vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*.



Abb. 3: Leipziger Platz, 1928.

Dahinter steht das kritische Projekt einer radikalen Infragestellung der Evidenzen und Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft und ihrer Einbettung in eine Geschichte der Wahrheit als Voraussetzung einer „anderen Politik der Wahrheit“.¹³ Foucault hat deshalb zwei Distanzierungen vorgenommen und miteinander verbunden, die in der Regel getrennt werden, nämlich Historisierung und Alienisierung, also die Verfahren des Historikers einerseits und des Ethnologen andererseits. Auf der einen, der historisierenden Seite, handelt es sich um den Komplex der Archäologie und der Genealogie als komplementäre analytische Operationen. Archäologie stellt dabei weder die Frage nach dem Ursprung noch die nach dem Ermöglichungsgrund einer Wissensformation oder einer Ereigniskonstellation im Sinne ihrer kausallogischen Ableitung, sondern die Frage nach ihrem „historischen Apriori“, also ihrem komplexen Entstehungsnexus.¹⁴ Entsprechend fragt die Genealogie nicht nach den konstituierenden Instanzen geschichtlicher Zusammenhänge, seien dies konkrete Subjekte oder abstrakte Strukturen, sondern nach ihrer inneren Konstitution.¹⁵ Archäologie und Genealogie

München 1974, bes. S. 7-31, sowie Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/Main 1973, bes. S. 115ff.

13 Michel Foucault: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin 1978, S. 54.

14 Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 184.

15 Vgl. Foucault, *Dispositive der Macht*, S. 32ff.

werden damit zu Verfahren einer radikalen De-Ontologisierung gegebener Realitätsbestände. Mit ihnen verbindet sich auf der anderen, der alienisierenden Seite jener Komplex, der die Analyse von Diskursen zur Analyse von Dispositiven erweitert und zu Verfahren einer ebenso radikalen De-Semantisierung verdichtet. Diskursanalyse fragt nicht nach der Zurechnung, Bedeutung oder – im Gegensatz zur Ideologie – nach der Wahrheit von Wissensformationen, sondern nach ihrer Positivität und ihrem inneren Funktionieren. Darin manifestiert sich ihr nicht-hermeneutischer Zug. Aber Diskurse sind nicht nur institutionalisierte Aussagen, deren Regeln und Funktionsmechanismen positiv ermittelt werden können; das Konzept des Diskurses ist bei Foucault vielmehr über die Erschließung eines distinkten Gegenstandes hinaus vor allem die Eröffnung eines historisch-systematischen Problemfeldes auf einer mittleren Ebene, die sich den bekannten Unterscheidungen zwischen transzendental und empirisch, universell und individuell oder ideal und real entzieht.¹⁶ Denn diskursive Ordnungen sind Ordnungen, die den Praktiken nicht vorausliegen, die aber auch nicht aus ihnen hervorgehen, sondern mit ihnen als variables Arrangement von Diskursen entstehen.¹⁷ Es sind „gemischte Zustände“, wie Gilles Deleuze erklärt hat, die als solche analysiert werden sollen, weil sie als solche Realitäten konstituieren.¹⁸ Und diesen gemischten Zuständen entspricht das Dispositiv als Konzept eines „Durcheinanders“, eines „multilinearen Ensembles“, das eine gegebene gesellschaftliche Situation dadurch strategisch finalisiert, daß es Wirklichkeiten auf ihre Möglichkeitspotentiale hin konstituiert.¹⁹ Darin besteht denn auch die spezifisch soziologische Bedeutung dieses theoretischen Konzepts: Die strategische Verschränkung von Diskursen und Praktiken zu Machtdispositiven generiert Selbst-, Welt- und vor allem Sozialverhältnisse, also Formen der gesellschaftlichen Erfahrung und ihr entsprechende Formen der individuellen und kollektiven Lebensführung.

III. Technisierte Mobilität und ästhetisierte Oberflächenhaftigkeit

Die Arbeit am Mythos „Potsdamer Platz“ begann in der zweiten Hälfte der 20er Jahre. In diese Zeit datiert die diskursive Konstitution des Potsdamer Platzes als paradigmatischem Ort der Moderne, die später für die retroaktive Mythisierung zum konzeptuellen Archiv werden sollte. Und sie zentriert sich um zwei Phänomene, die zwar nicht vollständig neu waren, die sich jetzt aber da-

16 Vgl. Bernhard Waldenfels: „Ordnung in Diskursen“, in: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, Frankfurt/Main 1991, S. 277-297, bes. S. 285ff.

17 Vgl. Waldenfels, „Ordnung in Diskursen“, S. 288.

18 Gilles Deleuze: „Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen“, in: ders., *Unterhandlungen. 1972-1990*, Frankfurt/Main 1993, S.121-135, hier S. 125.

19 Gilles Deleuze: „Was ist ein Dispositiv?“, in: Ewald/Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, S. 153-162, hier S. 153.

durch zu eigenqualitativen und darin charakteristischen Wirklichkeiten der Moderne verdichteten, daß sie diskursiv erschlossen, konzeptuell formiert und damit als soziale Gegenstands- und Problemfelder konstituiert wurden.

Das eine Phänomen ist der Verkehr, der zunehmend die zeitgenössische Erfahrung von Modernität bestimmte. „Der Verkehr“ schrieb Siegfried Kracauer 1926, „ist heute mehr und mehr in sein Zeitalter gelangt. Alles verkehrt miteinander, jede Schranke ist aufgehoben, für die Autos werden besondere Bahnen gebaut. Schnelligkeit: so lautet das Lösungswort.“²⁰ Berlin, das war jetzt die schnellste Stadt der Welt, „rasendes Tempo“ wurde zum quasi offiziellen Topos ihrer Selbstbeschreibung, und am Potsdamer Platz war dieses Tempo sinnlich wahrnehmbare Realität.²¹ Der Verkehr wurde zum „strukturierenden Element und Fortschrittssymbol“ eines neuen, weltstädtischen Zivilisationstyps.²² Gewiß, die zeitgenössischen Beschreibungen des Berliner Verkehrs waren eher „von dem Wunsch geprägt“, in einer Weltstadt zu leben, deren Vorbilder man in Paris, London, New York und Chicago mit ihrem Autoverkehr sah, als daß sie eine reale Entsprechung in Berlin gehabt hätten, wo der motorisierte Verkehr sich um 1930 vor allem auf die öffentlichen Verkehrsmittel beschränkte.²³ Aber mit der Selbstbeschreibung Berlins als „schnellste Stadt der Welt“ korrespondierte immerhin eine beschleunigte und mitunter beinahe rauschhafte Wahrnehmung, die sich in der Erfahrung zunehmender „Intensivierung des Lebenstempos“ niederschlug, wie Walter Benjamin ein Charakteristikum der modernen großstädtischen Lebensform beschrieben hat, das mit der Intensivierung der Arbeit im Zuge der maschinellen Produktion korrespondiert.²⁴ Dominant wurde diese Erfahrung intensivierter Mobilität, Geschwindigkeit und Beschleunigung im topologischen wie im soziologischen Sinne dann gegen Ende der 20er Jahre, in denen Berlin den Zeitgenossen als „riesige *Zirkulationsmaschine*“ erschien, „die die festgefrorenen Grenzen von Herkunft und Klasse aufmischt“ – eine Erfahrung, die allerdings keineswegs als Problem, sondern als Voraussetzung einer wünschenswerten Lebensform gedeutet wurde,

20 Siegfried Kracauer: „Chauffeure grüßen“, in: ders., *Schriften*, Bd. 5.1, Frankfurt/Main 1990, S. 376-377, hier S. 377.

21 Bodo-Michael Baumunk: „Die schnellste Stadt der Welt“, in: Gottfried Korff/Reinhard Rürup (Hg.), *Berlin, Berlin. Die Ausstellung zur Geschichte der Stadt*, Berlin 1987, S. 459-472, hier S. 459.

22 Pabsch, *Zweimal Weltstadt*, S. 26.

23 Hans Stimmann: „Weltstadtplätze und Massenverkehr“, in: Boberg u.a. (Hg.), *Die Metropole*, S. 138-143, hier S. 139f.: Am 1. Juli 1929 waren in Berlin 95 463 Kraftfahrzeuge registriert, aber nur knapp die Hälfte davon, nämlich 42 844, waren PKW. Eine ähnliche Zahl, nämlich 97 000 findet sich bei Köhler, „Berlin in der Weimarer Republik“, S. 862. Vielleicht nicht unwichtig auch dieses Detail: „1929 wimmelten auf dem damaligen Auguste-Viktoria-Platz, dem heutigen Breitscheidplatz, mehr Automobile als auf dem Potsdamer Platz.“ So Eva Schweitzer: *Großbaustelle Berlin. Wie die Hauptstadt verplant wird*. Berlin 1996, S. 153.

24 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, Frankfurt/Main 1982, S. 497. Dazu vgl. Michael Makropoulos: „Subjektivität zwischen Erfahrung und Erlebnis. Über einige Motive bei Walter Benjamin“, in: Gérard Raulet/Uwe Steiner (Hg.), *Walter Benjamin: Ästhetik und Geschichtsphilosophie*, Bern 1998, S. 69-81.

wie Helmut Lethen erklärt hat.²⁵ Und manchmal ist es dann tatsächlich ein einziger Satz, der den positiven Erwartungshorizont einer Epoche bündelt wie ein Brennglas das Licht: „Die Stadt der Geschwindigkeit“, erklärte Le Corbusier 1925, „ist die Stadt des Erfolges“.²⁶ So wenig diese Sentenz, die die Utopie einer durchgreifend funktionellen Stadt ebenso emphatisiert wie legitimiert, auf Berlin bezogen war, so sehr drückt sie doch aufs Pointierteste das Motiv dieser kollektiven Positivierung der Beschleunigung aus. Denn die Stadt des gesteigerten Verkehrs war im damaligen Erwartungshorizont die Stadt einer neuen, nicht nur strukturell garantierten, sondern geradezu strukturell forcierten Selbstentfaltung zunehmend großer Massen von Individuen, die aus ihren tradierten sozialen und lokalen Bindungen freigesetzt worden waren.

Das andere Phänomen ist die Kultivierung der Oberfläche, die sich vor allem in der rationalisierten Gestaltung der Neuen Sachlichkeit manifestierte, und die sich in den Fassaden des Neuen Bauens ebenso ausdrückte wie in der nächtlichen Illumination der Stadt durch kommerzielle Reklamewelten, die vor allem in den Spiegelungen auf regennassem Asphalt ihre besondere Wirkung entfalteten und Berlin jetzt nach Paris zur „neuen Lichtstadt Europas“ machten.²⁷ Die Kultivierung der Oberfläche war zunächst gleichsam konkretisierte Abstraktion, nämlich die alltägliche konkrete Visualisierung der abstrakten sozialen Wirklichkeiten urban realisierter Modernität durch elementaristische Formgebung. Mit ihr korrespondierten aber auch neue Möglichkeiten der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt, die als körperliche Spuren starker visueller Eindrücke geradezu taktile Qualitäten hatten und eine neue, spezifisch moderne Erfahrung generierten. Ihr prototypisches Medium wurde der Film, wie Benjamin in seinem Kunstwerk-Aufsatz zu zeigen versuchte, der seinerseits ein retroaktives Manifest jener ästhetischen Tendenzen der späten 20er Jahre ist, die entscheidenden Anteil an der gesellschaftlichen Etablierung einer technisierten Kommunikationskultur hatten.²⁸ Denn gerade die avantgardistischen Tendenzen der zwanziger Jahre waren nicht ausschließlich ästhetische, vielmehr war die Synthese von Kunst und Technik für sie konstitutiv – und das nicht metaphorisch im Sinne so genannter ‚künstlerischer Techniken‘, sondern buchstäblich. Die Synthese von Kunst und Technik wurde dabei in zwei Richtungen unternommen: *Technisierung der Kunst* einerseits und *Ästhetisierung der Technik* andererseits waren die zweifache Antwort auf das Wirklichkeitsproblem der Moderne, das sich mit der Jahrhundertwende als Krise der Anschaulichkeit manifestierte und spätestens mit der vehementen Modernisierung der europäischen

25 Lethen, „Chicago und Moskau“, S. 192 bzw. 194f.

26 Le Corbusier: „Leitsätze des Städtebaus“, in: Ulrich Conrads (Hg.), *Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts*, Braunschweig 1975, S. 84–89, hier S. 89.

27 „Das Licht wurde (...) Teil der öffentlichen Selbstinszenierung“ der Stadt, die in der großen Aktion „Berlin im Licht“ im Oktober 1928 gipfelte. So Baumunk, „Die schnellste Stadt der Welt“, S. 460.

28 Vgl. Walter Benjamin: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt/Main 1974, S. 431–469, hier S. 464f.

Gesellschaften nach dem Ersten Weltkrieg, gerade in den Metropolen als Problem der Wahrnehmung stellte.²⁹ Vor diesem Hintergrund war das Motiv der Avantgarde zunächst ein geradezu erzieherisches: Ziel der neuen Kunst war die Einübung des menschlichen Wahrnehmungsvermögens in die neuen technisierten sozialen Wirklichkeiten der Moderne. Aber die Kultivierung der Oberfläche im Sinne ihrer reflexiven Bearbeitung war darüber hinaus auch die massenwirksame Realisierung der avantgardistischen Entgrenzung des Ästhetischen ins Alltägliche durch die Auflösung der bürgerlichen Ästhetik des Erhabenen.³⁰ Und die performative Oberflächenhaftigkeit ästhetisierter Wirklichkeiten vollzog geradezu sinnlich wahrnehmbar die Abkehr von der bürgerlichen Kultur und signalisierte die nachdrückliche Etablierung einer neuen Massenkultur, deren vielfältige Realisierungen das klassisch-moderne Berlin zu einer Stadt machten, die einen regelrechten „Kult der Oberfläche“ betrieb, wie Janet Ward gezeigt hat.³¹

Ende der 20er Jahre war Berlin also nicht nur die schnellste Stadt der Welt, sondern auch die Stadt der Oberflächenhaftigkeit – und beides in einem durchaus positiven Sinne. Denn der Verkehr war die massenhafte Aneignungsform der Technisierung sozialer Wirklichkeiten. Und die Oberflächenhaftigkeit war die massenhafte Aneignungsform der Ästhetisierung sozialer Wirklichkeiten. Deshalb waren Verkehr und Oberfläche auch die beiden prominenten Elemente, die die ersten umfassenden Planungen für die radikale Umgestaltung des Potsdamer Platzes zu einem „Weltstadtplatz“ in den späten 20er Jahren leiteten.³² Ihr Manifest bildet das abstrakte Funktionsmodell eines „Weltstadtplatzes“, das der sozialdemokratische Stadtbaurat Martin Wagner 1928/29 entwarf, und das vollständig im Horizont der fordistischen Konzepte rationaler Gesellschaftsorganisation und der programmatischen Abstraktion der Architekturen des Neuen Bauens stand.³³ (Abb. 4) Darin wird die Technisierung des Alltags, die sich im Verkehr manifestiert, mit seiner Ästhetisierung, die sich in den abstrakten Oberflächen manifestiert, durch ein Drittes organisch verbunden, nämlich Öko-

29 Vgl. für Berlin Knut Hicketier: „Beschleunigte Wahrnehmung“, in: Boberg u.a. (Hg.), *Die Metropole*, S. 144-155. Vgl. auch Michael Makropoulos: „Wirklichkeiten zwischen Literatur, Malerei und Sozialforschung“, in: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart 1999, S. 69-81.

30 Dazu immer noch instruktiv Peter Bürger: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt/Main 1974, bes. S. 49ff.

31 Janet Ward: *Weimar Surfaces. Urban Visual Culture in 1920s Germany*. Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 9 (Übersetzung vom Vf.).

32 Vgl. Pabsch, *Zweimal Weltstadt*, S. 25ff.

33 Zu den Konzepten rationaler Gesellschaftsorganisation vgl. Charles Maier: „Zwischen Taylorismus und Technokratie. Gesellschaftspolitik im Zeichen industrieller Rationalität in den zwanziger Jahren in Europa“, in: Michael Stürmer (Hg.), *Die Weimarer Republik*, Königstein 1980, S. 188-213. Zum Neuen Bauen vgl. Norbert Huse: *„Neues Bauen“ 1918-1933. Moderne Architektur in der Weimarer Republik*. Berlin 1985, bes. S. 109ff. Zur Synopse der einzelnen Rationalisierungskonzepte vgl. Detlev J.K. Peukert: *Die Weimarer Republik 1918-1933. Krisenjahre der Klassischen Moderne*. Frankfurt/Main 1987, bes. S. 87ff., sowie Detlev J.K. Peukert: *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen 1989, bes. S. 70ff.

nomisierung – und zwar einer Ökonomisierung, die nicht über die produktive, sondern über die konsumtive Sphäre bestimmt ist und ihren spektakulären Ausdruck in den Reklamewelten der Warenästhetik findet, die 1929 anlässlich der Berliner „Weltreklameschau“ vom Architekturkritiker Adolf Behne vorbehaltlos als Verwirklichung des avantgardistischen Konstruktivismus positiviert wurden.³⁴ Wagners „Programm für die Gestaltung solcher Plätze“, das die allgemeine Vorgabe für die Pläne zur grundlegenden Umgestaltung des Potsdamer Platzes Ende der 20er Jahre war, bestimmt diese Plätze als „Organismen mit ausgeprägtem formalen Gesicht“. Ihre „Dimensionierung“ sei „in erster Linie eine Aufgabe des Verkehrstechnikers“, der die „Verkehrskapazität des Platzes“ am hochgerechneten Verkehrsaufkommen der „nächsten 25 Jahre“ kalkuliert. Damit sei auch die „beschränkte Lebensdauer eines Weltstadtplatzes“ gegeben, aus der sich ergibt, daß „die den Platz umgebenden Bauten keine bleibenden wirtschaftlichen wie architektonischen Werte besitzen“. „Mit diesen Anforderungen“, so Wagner weiter, „wächst sich ein Weltstadtplatz zu einem hochqualifizierten und teuren technischen Bauwerk aus, dessen Kosten durch die den Platz umgebenden Bauten entweder ganz oder teilweise wieder aufgebracht werden müssen. Dem Fließverkehr auf dem Platz muß ein ‚Standverkehr‘ entgegengestellt werden, der die Konsumkraft der den Platz kreuzenden Menschenmassen festhält (Läden, Lokale, Warenhäuser, Büros usw.). Man kommt so zu einer Konzentration der Bauten, die sich in ihren ‚Fluchtlinien‘ den Ganglinien der Fußgänger, also der Konsumkraft, anzuschließen haben.“ Damit war die „Verkehrslösung mit der architektonischen Gestaltung“ über die warenästhetische Oberflächenwirkung zu einem organisch funktionierenden Ganzen „verkopelt“. „Klarste Formen, die während des Tages wie während der Nachtstunden ihre charakteristische künstlerische Wirkung ausüben, sind grundlegende Voraussetzung des Weltstadtplatzes. Ein flutendes Licht bei Tage und herausflutendes Licht bei Nacht erzeugen ein gänzlich neues Gesicht des Platzes. Farbe, Form und Licht (Reklame) sind die drei Hauptelemente für neue Weltstadtplätze“.³⁵ Daß man in Berlin allerdings gerade auf die „ästhetische Lichtreklame“ setzte, wie Bodo-Michael Baumunk betont, verweist nicht nur auf die nachdrückliche Ästhetisierung des metropolitanen Raumes, sondern auch auf den Anspruch, „die Ausdrucksformen großstädtischer Modernität nicht im Sinne kapitalistischen Wildwuchses, sondern eines wie auch immer gearteten Gemein-

34 Vgl. Jochen Boberg: „Reklamewelten“, in: Boberg u.a. (Hg.), *Die Metropole*, S. 184–189, sowie Adolf Behne: „Kunstaussstellung Berlin“, in: *Das Neue Berlin* 8 (1929), S. 150–152. Zum Konzept der „Warenästhetik“ vgl. Wolfgang Fritz Haug: „Zur Kritik der Warenästhetik“, in: *Kursbuch* 20 (1970), S. 140–158.

35 Martin Wagner: „Das Formproblem eines Weltstadtplatzes“, in: *Tendenzen der Zwanziger Jahre*. 15. *Europäische Kunstausstellung Berlin 1977*, Berlin³1977, S. 2/105. Zu den problematischen eigentumsrechtlichen, finanziellen und kommunalpolitischen Aspekten des Umbauprojekts, die schließlich seine Realisierung vereitelten, vgl. Ludovica Scarpa: *Martin Wagner und Berlin. Architektur und Städtebau in der Weimarer Republik*. Braunschweig/Wiesbaden 1986, S. 106ff.

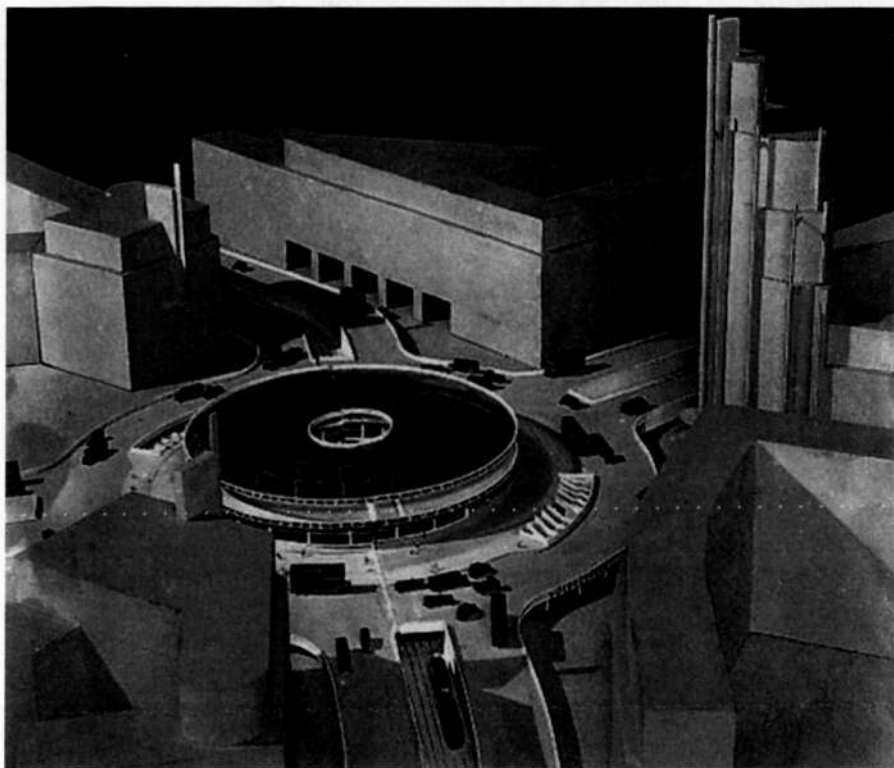


Abb. 4: Martin Wagner, Entwurf zur Umgestaltung des Potsdamer Platzes, 1928.

schaftsgeistes und Gemeinwohls angewandt zu haben“.³⁶ „Ordnung und Schönheit“ waren dafür die Leitbegriffe.³⁷ „Bewegung und Geschwindigkeit“, erklärt Matthias Pabsch, sollten damit ihrerseits zur „architektonischen Form“ werden, „der Konsum schwang sich zum städtebaulichen Gestaltungsfaktor auf“, und ihm war dann „ein weiteres neues Gestaltungselement geschuldet“, nämlich die Reklame. Verkehrsgerechtigkeit, Oberflächenhaftigkeit und Warenästhetik führten damit nicht nur zu einer förmlichen „Verzeitlichung des Bauens“, in der die Beschleunigung und die Lichteffekte den „Weltstadtplatz zu einem flüchtigen virtuellen Erlebnis“ in einem durchaus positiven Sinne des Begriffs überhöhten.³⁸ Sie machten ihn auch zum paradigmatischen Ort der intensivierten Erfahrung

36 Baumunk, „Die schnellste Stadt der Welt“, S. 460. Vgl. auch Ward, *Weimar Surfaces*, S. 95, die auf eine „dramatic scientization of advertizing in Weimar Germany“ verweist.

37 Vgl. Kiecol, *Selbstbild und Image zweier europäischer Metropolen*, S. 90f.

38 Pabsch, *Zweimal Weltstadt*, S. 27. Vgl. Wolfgang Fritz Haug: *Kritik der Warenästhetik*. Frankfurt/Main 1971, S. 10f., der über die Gestaltung der Dinge hinaus, ausdrücklich die Konditionierung der Sinnlichkeit betont.

mit artifiziiellen Wirklichkeiten, die im funktionellen Dreieck von Technisierung, Ästhetisierung und Ökonomisierung zum Inbegriff von Urbanität, und durch diese hindurch, von Modernität wurden. (Abb. 5 u. 6)

IV. Massenkultur als Kontingenzkultur

Die konsumistische Ökonomisierung der sozialen Wirklichkeit realisierte sich im Horizont von beschleunigter Mobilität und funktionalistischer Gestaltung allerdings nicht nur in der warenästhetisch grundierten Kultivierung der Oberfläche, sondern vor allem in der historischen Etablierung der Massenkultur, die gerade im Berlin der 20er Jahre mit der Entstehung und ersten Erprobung mediengestützter Massenkommunikation einherging.³⁹ Schließlich bedeutet Ökonomisierung mehr als die bloße Strukturierung der sozialen Wirklichkeit nach Prinzipien des Warentauschs; Ökonomisierung bedeutet vielmehr darüber hinaus vor allem die gesellschaftliche Etablierung einer funktionellen Struktur universeller Vermittelbarkeit, Vergleichbarkeit und Vernetzbarkeit – oder wenigstens doch der strukturellen Anschlußfähigkeit heterogener Elemente. Ihr Prinzip ist die zum sozialen Dispositiv universalisierte Kommunikation. Und obwohl die gegenwärtig unbezweifelbar erscheinende Wünschbarkeit der Kommunikation in den gesellschaftlichen Diskursen anderes suggerieren mag – und die politische Positivierung kommunikativer Vernunft gegenüber technisch-ökonomischer Zweckrationalität zu beglaubigen versucht –, ist Kommunikation als Paradigma eines spezifischen Welt-, Selbst- und vor allem Sozialverhältnisses nicht gegen-ökonomisch, sondern zutiefst ökonomisch.⁴⁰ Genau das ist am Ende dann auch der entscheidende Zusammenhang, der massenkulturelle Wirklichkeiten in einem sehr anderen als dem bloß kommerziellen Sinne des Begriffs zu ökonomisierten Wirklichkeiten werden läßt. Sie sind Realisierungen einer nicht autoritativ, sondern kommunikativ strukturierten und damit potentiell verallgemeinerten Verfügbarkeit. Darin besteht ihre soziale Positivität: Massenkulturelle Wirklichkeiten verallgemeinern die Disposition der Verfügbarkeit im umfassenden gesellschaftlichen Maßstab. Ihr prominenter topologischer wie funktioneller Ort war ebenfalls der Potsdamer Platz. Und vielleicht konnte der Potsdamer Platz überhaupt nur deshalb zum Mythos werden, weil er sich nicht nur als to-

39 Zu Berlin als „Metropole der Medien“ vgl. Lethen, „Chicago und Moskau“, S. 209ff, sowie Baumk, „Die schnellste Stadt der Welt“, S. 462ff.

40 Insofern ist es dann freilich ausgesprochen problematisch, eine essentiell kommunikativ strukturierte Lebenswelt gegen ein essentiell ökonomisch strukturiertes System zu stellen, wie Jürgen Habermas es unternommen hat, weil Kommunikation gerade nicht die soziale Gegenwelt zur Welt der Ökonomie ist, sondern die gesellschaftliche Form der Ökonomisierung. Daß es dabei nicht um Kommunikation im Sinne interaktionistisch fundierter intersubjektiver Anerkennung geht, auf deren Basis Habermas das Konzept der Vergemeinschaftung in seinem Theorem der „Rationalisierung der Lebenswelt“ modernisiert hat, sei hier allerdings nicht weiter problematisiert. Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt/Main 1981, S. 456ff.

Abb. 5: Lichtschmuck der Siegessäule durch die Fa. OSRAM zur Berliner Lichtwoche 1928.



pologischer Ort von Urbanität anbot, sondern auch als topologischer Ort einer Massenkultur, die im modernistischen Diskurs der Klassischen Moderne zum allgemeinen Dispositiv der gesellschaftlichen Aneignung durchgreifend artifizierter, nämlich technisierter und ästhetisierter Wirklichkeiten wurde. Denn beschleunigte Zirkulation und forcierte Konsumtion, eine neuartige Kultur der Zerstreuung und nicht zuletzt dann die tendenziell durchgreifende Kultivierung der Oberfläche, die im Zuge der avantgardistischen Gestaltung betrieben wurde, generierten in ihrer massenkulturellen Form nicht nur die weitreichende Positivierung urbaner Lebensformen, sondern ermöglichten mit dieser auch die weitreichende Positivierung artifizierter Wirklichkeiten überhaupt.⁴¹

Massenkultur – so könnte man sagen – war die zureichende Bedingung für den Mythos „Potsdamer Platz“, die seine notwendige Bedingung, nämlich die

41 Zur Kultur der Zerstreuung als Surrogat eines transzendentalen Obdachs vgl. Siegfried Krauer: „Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland“, in: ders., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1971, S. 205-304, hier S 282ff.

Eigenschaftslosigkeit des realen Platzes und seine Eignung als materielle Referenz immaterieller Qualitäten, vervollständigte, indem sie sie strategisch formierte. Schließlich ist Massenkultur mehr als die Summe der universalisierten Freizeit- und Konsumkulturen, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts zur dominierenden, wenn nicht zur hegemonialen kulturellen Wirklichkeit der modernen Gesellschaften geworden ist. Und ihre historische Etablierung signalisiert auch mehr als die epochale Umstellung von bürgerlichen – und proletarischen – Bildungskulturen auf eine einzige, klassen- und schichtenübergreifende, also tendenziell egalitäre Unterhaltungskultur.⁴² Massenkultur ist vielmehr weit über diese manifesten Realisierungen hinaus eine Kultur eigenen Typs, die sich nicht nur von den traditionellen Eliten-, sondern auch von den traditionellen Popularkulturen unterscheidet. Sie ist die gesellschaftliche Realisierung eines eigenständigen spezifisch modernen Weltverhältnisses. Und im Zusammenspiel mit den umfassenden gesellschaftlichen Rationalisierungstendenzen der Klassischen Moderne ist Massenkultur deshalb nicht ein akzidentieller Modernisierungseffekt, sondern ein substantieller Modernisierungsfaktor. Sie verleiht metropolitane Urbanität als spezifisch moderner Lebensform einen eigenständigen Realitätscharakter mit einem spezifischen Erfahrungsraum und mit einem ebenso spezifischen, nämlich offenen Erwartungshorizont.

Erst die massenkulturelle Aneignung der artifiziellen großstädtischen Wirklichkeiten – so ließe sich die These von Lethen weiterführen – machte Modernität für breitere Gesellschaftsschichten historisch erstmals auf eine sehr alltägliche Weise unproblematisch.⁴³ Denn Massenkultur organisiert nicht nur, sondern generiert überhaupt erst ein positives gesellschaftliches Verhältnis zu artifiziellen Wirklichkeiten, indem sie diesen irreduzibel kontingenzförmigen Wirklichkeiten jenen Selbstverständlichkeits- und Vertrautheitscharakter verleiht, der ihre empirische Präsenz in eine „quasi-transzendente“ Evidenz überführt.⁴⁴ Ebenso pointiert wie paradoxal gesagt: Massenkultur macht die artifiziellen Wirklichkeiten zwischen Technisierung, Ökonomisierung und Ästhetisierung unbeschadet ihrer Künstlichkeit zur modernen Lebenswelt im strikten Sinne.⁴⁵ Und zwar dadurch, daß sie die Erfahrung der Individuen formt, indem

42 Zur Geschichte der Massenkultur vgl. Kaspar Maase: *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1970*. Frankfurt/Main 1997, S. 16ff., sowie Franz Dröge/Michael Müller: *Die Macht der Schönheit. Avantgarde und Faschismus oder die Geburt der Massenkultur*. Hamburg 1995, S. 28ff., die im übrigen das konstitutive Moment des Konsums für die Massenkultur betonen und explizit von „Massen- bzw. Konsumkultur“ sprechen (S. 23).

43 Vgl. Lethen, „Chicago und Moskau“, S. 196f.

44 So ließe sich in Anlehnung an Foucaults „Quasi-Transzendentalia“ formulieren, „die für uns das Leben, die Arbeit und die Sprache sind“. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main 1969, S. 307.

45 ‚Paradoxal‘ gesagt, weil Artificialität der Inbegriff des Unselbstverständlichen ist, „Lebenswelt“ hingegen den „zu jeder Zeit unerschöpflichen Vorrat des fraglos Vorhandenen, Vertrauten und gerade in diesem Vertrautsein Unbekannten“ bezeichnet. „Alles, was in der Lebenswelt wirklich ist, spielt in das Leben hinein, (...) aber es bleibt in seiner *Kontingenz* verdeckt, d.h. nicht als auch-anders-sein-könnend empfunden.“ So mit Bezug auf Husserls Definition von Lebenswelt als

sie ihre Wahrnehmung auf diese neuen Wirklichkeiten ausrichtet, wie Benjamin mit Blick auf den Film erklärt hat, der durch sein konstitutiv technisches Prinzip der beschleunigten Montage, vor allem aber durch die geradezu körperlich-taktile Wirkung seiner Bilder, die menschliche Wahrnehmung sensomotorisch in die Struktur dieser neuen, ebenso ästhetisierten wie technisierten und damit grundlegend artifiziellen Wirklichkeiten einüben sollte.⁴⁶ „Der Film dient“, so Benjamin, „den Menschen in diejenigen neuen Apperzeptionen und Reaktionen zu üben, die der Umgang mit einer Apparatur bedingt, deren Rolle in seinem Leben fast täglich zunimmt. Die ungeheure technische Apparatur unserer Zeit zum Gegenstande der menschlichen Innervation zu machen – das ist die geschichtliche Aufgabe, in deren Dienst der Film seinen wahren Sinn hat.“ Denn der Film, dem nicht nur Benjamin zentrale Bedeutung für die Massenkultur beimaß, war das privilegierte Medium für die „Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie“ – also für jenen „Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung“, in dem „sich im anschaulichen Bereich“ wiederhole, „was sich im Bereiche der Theorie als die zunehmende Bedeutung der Statistik bemerkbar macht“.⁴⁷

Und doch ist das nur die Grundlegung für die eigentliche gesellschaftliche Funktion und die konstituierende Positivität der Massenkultur. Indem sie die artifiziellen Wirklichkeiten der Moderne zur selbstverständlichen Lebenswelt macht, entgrenzt Massenkultur zugleich jedes instrumentelle Verhältnis zu konkreten oder abstrakten Artefakten in ein weitgehend unproblematisches, wenn nicht ausgesprochen positives Verhältnis zum Prinzip der Artifizialität selbst. Massenkultur bildet damit nicht nur die soziale Akzeptabilitätsbedingung artifizieller Wirklichkeiten, sondern darüber hinaus auch die soziale Realisierungsbedingung für die konstruktivistische Disposition, die sich in diesem durchgreifend artifiziellen Realitätsverhältnis manifestiert. Auch hier auf den funktionellen Kern des Sachverhalts zugespißt: Massenkultur macht nicht nur die konkreten artifiziellen Realien und auch nicht nur die abstrakten artifiziellen Realitäten der Moderne zur Selbstverständlichkeit, sondern auch ihr Konstitutionsprinzip, indem sie ein spezifisches Realitätsverhältnis im Kreuzungsfeld technisierter und ästhetisierter Wirklichkeiten kommunikativ als konstruktivistischen Modus der gesellschaftlichen Erfahrung etabliert. In dieser Perspektive ist Massenkultur dann allerdings nicht mehr nur das allgemeine Dispositiv für die soziale Aneignung artifizieller Wirklichkeiten, sondern auch das allgemeine

„Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ Hans Blumenberg: „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie“, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 7-54, hier S. 23.

46 Vgl. Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, S. 463ff. Das bedeutet: Gerade wenn Benjamin an der Unterscheidung von ‚harten‘ existentiellen und ‚weichen‘ kulturellen Realitäten festgehalten hat, war seine These, daß die neuen technisierten und ästhetisierten Wirklichkeiten als sensorisch konditionierende die neuen Existentialien seien.

47 Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, S. 444f. bzw. S. 440.



Abb. 6: Kempinski im „Haus Vaterland“ bei Nacht, 1930.

Dispositiv für die gesamtgesellschaftliche Realisierung eines durchgreifend konstruktivistischen und gerade darin spezifisch modernen Selbst- und Weltverhältnisses, nämlich einer bestimmten historischen Form von Subjektivität und Objektivität in ihren wechselkonstitutiven Bezügen. Im funktionellen Zentrum dieser Form steht der irreduzible Potentialis des modernen Kontingenzbewusstseins – also jene individuelle und kollektive Disposition, die prinzipiell jede Wirklichkeit mit der Möglichkeit ihrer Veränderung und konstruktivistischen Überbietung konfrontiert, und die sich vielleicht am treffendsten mit einem Wort von Musil als „Möglichkeitssinn“ beschreiben läßt.⁴⁸ Das ist es am Ende auch, was ihre epochale Attraktivität ausmacht: Massenkultur ist die spezifische Kultur eines kontingenzförmigen Realitätsverhältnisses und gerade darin die soziale Realisierung des „Möglichkeitssinns“ – wie trivialisiert und standardisiert auch immer er sich im kulturindustriell modulierten Ausdrucksarsenal dann konkretisieren mag. Entscheidend ist die Erweiterung, Entgrenzung und am Ende dann die tendenzielle Virtualisierung der individuellen und kollektiven Erfahrung im

⁴⁸ Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S.16. Zum Kontingenzbewußtsein vgl. Michael Makropoulos: *Modernität und Kontingenz*. München 1997, bzw. Michael Makropoulos: „Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts“, in: Gerhart von Graevenitz/ Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII)*, München 1998, S. 55-79.

gesellschaftlichen Maßstab, deren ‚materielle‘ Fundierung konsumistisch verfügbare technisch bestimmte Mobilität und ästhetisch bestimmte Oberflächenhaftigkeit ist.⁴⁹ Massenkultur – so müßte man deshalb gegen die grandiose Kritik der „Kulturindustrie“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno einwenden – ist zwar in der Tat „totale Gesellschaft“, aber nicht durch Verlängerung der Herrschaft in die Kultur im Zuge ihrer reellen wie formellen Subsumtion unter das kapitalistische Verwertungsprinzip, sondern durch die gesellschaftliche Etablierung artifiziereller und darin schlechterdings kontingenzförmiger Realitätsverhältnisse, ihre kommunikative Strukturierung und ihre konsumistische Aneignung.⁵⁰ Das – nicht zuletzt – war auch das eigentliche Pathos der Weltstadtemphase, die im Berlin der 20er Jahre nicht nur modernistische Selbstdeutung und identitäre Selbstkonstitution wurde, sondern mindestens ansatzweise auch konkrete – sozialdemokratische – Kommunalpolitik: Die Freisetzung der Individuen aus ihren tradierten Bindungen an lokale und regionale Loyalitäten und Identitäten, die in einem sehr konkreten Sinne als individuelle Selbstentfaltung erlebt wurde, steckt ebenso in dieser Emphase wie die Positivierung einer zwar nicht vollständig, aber doch weitgehend artifiziiellen gesellschaftlichen Erfahrung als Voraussetzung individueller und kollektiver Realisierungen des „Möglichkeitssinns“. Darin besteht schließlich auch das „urbane Versprechen“, das die kulturelle Attraktivität der Metropole ausmacht.⁵¹

V. Urbanität und Mythisierung

Die Metropole ist der geradezu prototypische Kontingenzraum im doppelten Sinne des Begriffs: Sie ist der Raum gesteigerter Ereignishaftigkeit als sozialem Modus jener zweiseitigen Unbestimmtheit, in der die Bestände der Wirklichkeit und am Ende auch die Wirklichkeit selbst weder notwendig noch unmöglich, sondern auch anders möglich sind. Allerdings sind sie dies nicht nur in dem Sinne, daß sie veränderlich und also zufällig, sondern auch in dem Sinne, daß sie veränderbar und folglich manipulierbar sind.⁵² Und vielleicht gibt es deshalb eine spezifische Attraktivität der Stadt, ja geradezu eine „Erotik der Stadt“, wie Roland Barthes erklärt hat, eine Erotik der Stadt, die für ihn nichts anderes war als „Sozialität“ überhaupt, und die deshalb auch nichts zu tun hat mit „einer der hartnäckigsten Mystifikationen des städtischen Funktionalismus“, nämlich dem

49 Zur Synopse von Mobilität und Massenkultur vgl. Maase, *Grenzenloses Vergnügen*, 179ff. u. 235ff. Zum Individualverkehr vgl. Thomas Kühne: „Massenmotorisierung und Verkehrspolitik im 20. Jahrhundert: Technikgeschichte als politische Sozial- und Kulturgeschichte“, in: *Neue Politische Literatur* 41 (1996), S. 196-229.

50 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/Main 1969, S. 128-176 bzw. 4.

51 Rudolf Lüscher/Michael Makropoulos: „Revolte für eine andere Stadt“, in: *Ästhetik und Kommunikation* 49 (1982), S. 113-125, hier S. 114.

52 Ausführlich vgl. Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, S. 7ff.

„Konzept des Vergnügungsortes“. „Die Erotik der Stadt“, so Barthes, „ist die Lehre, die wir aus der unendlich metaphorischen Natur des Stadtdiskurses ziehen können“, also jener „Natur“ des Stadtdiskurses, die uns wie „bei jedem beliebigen kulturellen oder sogar psychologischen Komplex vor endlose Metaphernketten“ führt, „deren Signifikat immer im Hintergrund bleibt oder selbst zum Signifikant wird“. Die irreduzible Metaphorizität führt nun dazu, daß die Stadt „semantisch und ihrem Wesen nach“ der „Ort der Begegnung mit dem anderen“ ist, und „deshalb ist das Zentrum der Treffpunkt der ganzen Stadt“. Denn „das Stadtzentrum wird als Ort des Austauschs von sozialen Aktivitäten erlebt, und ich würde fast sagen: von erotischen Aktivitäten im weiten Sinn des Begriffs. Mehr noch, das Stadtzentrum wird immer als Raum erlebt, in dem subversive Kräfte agieren und aufeinandertreffen, Kräfte des Bruchs und des Spiels.“ Das Zentrum, so Barthes mit Blick auf die Rolle von Paris, wird „semantisch immer als der privilegierte Ort erlebt“, als besonderer Ort, „an dem der andere ist und wir selbst der andere sind, als der Ort, wo man spielt. Umgekehrt ist alles, was nicht zum Zentrum gehört, das, was nicht Spielraum ist, was nicht Anderssein ist: die Familie, der Wohnort, die Identität“. ⁵³ Und spätestens hier wird klar, was die eigentliche, vielleicht unwiderstehliche, zweifellos aber unabweisbare Attraktivität der Metropole ausmacht und massenkulturelle Urbanität als raumgestützte Kontingenzkultur ausgesprochen wünschbar werden läßt: Die Metropole ist der Ort, an dem potentiell jeder sein kann, was Charles Baudelaire Mitte des 19. Jahrhunderts in seinem Prosagedicht über „die Menge“ noch als Privileg des Künstlers, des Dichters, festhielt, nämlich „jenes unvergleichliche Vorrecht, nach Belieben er selbst und ein anderer zu sein“. ⁵⁴

Die Metropole ist der spezifische Ort einer „Kultur der Übervölkerung“, wie Rem Koolhaas erklärt hat, und darin ist sie der „Brutkasten einer künstlichen, von Menschen herbeigeführten Erfahrung“. ⁵⁵ Aus diesem Grund ist die Metropole – nach der Definition von Dieter Hoffmann-Axthelm – aber auch „diejenige Großstadt, die nicht mehr zwischen Fremden und Einheimischen unterscheidet“. ⁵⁶ Sie ist der spezifische Ort einer „Generalisierung von Fremdheit“, wie sich systemtheoretisch sagen ließe, die die Individuen nicht „vollinkludiert“, sondern „kontextspezifisch“ in der „Form von funktional differenzierten Identitätszuschreibungen“ vergesellschaftet. ⁵⁷ Nicht systemtheoretisch gesagt, ist das die „unvollständige Integration“ als strukturelles Charakteristikum urbaner Ver-

53 Roland Barthes: „Semiologie und Stadtplanung“, in: ders., *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/Main 1988, S. 199-209, hier S. 206f.

54 Charles Baudelaire: „Le Spleen de Paris. Gedichte in Prosa“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, München, Wien 1985, S. 113-307, hier S. 149.

55 Rem Koolhaas: „Manhattan – Leben und Architektur in Metropolis“, in: *Freibauer 2* (1979), S. 131-141, hier S. 140 bzw. 141.

56 Dieter Hoffmann-Axthelm: *Die dritte Stadt. Bausteine eines neuen Gründungsvertrages*. Frankfurt/Main 1993, S. 218.

57 Vgl. Kai-Uwe Hellmann: „Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden“, in: Herfried Münkler, Karin Meßlinger, Bernd Ladwig (Hg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*, Berlin 1998, S. 401-459, hier S. 440ff., Zit. S. 443.

gesellschaftung.⁵⁸ Und darin ist die Metropole dann der spezifische Raum einer strukturell garantierten Freiheit, die nicht so sehr die Freiheit im Gewühl der Menge ist, die Georg Simmel im Blick hatte und die Benjamin für das Paris Baudelaires als Tiefenstruktur urbaner Erfahrung erschlossen hat, sondern die strukturelle Freiheit in der irreduziblen Heterogenität urbaner Wirklichkeiten, die eine Kultur des Experiments und der Konstruktion im Dauerzustand generiert.⁵⁹ Das hat Robert Park 1915 in ein eindringliches Bild gefaßt: „Nicht nur Verkehr und Kommunikation, sondern vor allem die Segregation der städtischen Bevölkerung“ etablieren „sittliche Distanzen, die die Stadt zu einem Mosaik kleiner Welten“ machen, die sich zwar berühren, die aber nicht ineinander dringen. Das gebe den Individuen die Möglichkeit, „schnell und einfach von einem sittlichen Milieu in ein anderes zu wechseln“, und es fördere „das faszinierende, doch ebenso gefährliche Experiment eines Lebens in mehreren verschiedenen sich berührenden, aber ansonsten weit getrennten Welten zu gleicher Zeit“. Sicherlich, räumte Park ein, all dies neige dazu, „dem städtischen Leben einen oberflächlichen und zufälligen Charakter zu verleihen“, ebenso, wie es dazu neige, nicht nur „soziale Beziehungen zu komplizieren“, sondern darüber hinaus auch „neue und abweichende Individualtypen zu produzieren“, so daß sich auch das Problem der sozialen Kontrolle auf ganz neue Weise stelle. Zugleich führe Urbanität andererseits aber ein positives „Element der Möglichkeit und des Abenteuers“ in die soziale Wirklichkeit ein, das zum „Stimulus“ hinzutrete, den das städtische Leben ohnehin enthalte, und die Stadt werde so zu einem sozialen Raum, der die Freisetzung und Entfaltung von Individualität bis hin zum Exzentrischen nicht nur ermöglicht, sondern geradezu wünschenswert macht. Denn „die kleine Gemeinschaft“, erklärte Park, „toleriert Exzentrizität oftmals nur. Die Stadt dagegen belohnt sie.“⁶⁰

Wenn aber massenkulturelle Urbanität als allgemeines Dispositiv der gesellschaftlichen Verwirklichung durchgreifend artifizieller Realitätsverhältnisse ein neues Selbst- und Weltverhältnis generiert, in dessen Zentrum die Entgrenzung der individuellen und kollektiven Erfahrung steht und dessen Subjektivitätseffekt ein geradezu konstruktivistisches Verhältnis zu Identitäten bildet, stellt sich für sie vehement das Problem der Selbstbegründung. Dabei ist klar, daß eine Selbstbegründung durch bloße topologisch-territoriale Materialisierung unzureichend wäre, wenn es darum geht, diesem Dispositiv jene Qualität unbe-

58 So Hans Paul Bahrtdt: *Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau*. Reinbek 1961, S. 39ff.

59 Vgl. Georg Simmel: „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: *Jahrbuch der Gehe-Stiftung* 9 (1903), S. 185-201, bes. S. 199; Walter Benjamin: „Über einige Motive bei Baudelaire“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt/Main 1974, S. 605-653, bes. S. 618ff.

60 Robert E. Park: „The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment“, in: Robert E. Park/Ernest W. Burgess, *The City*, Chicago/London 1925, S. 1-46, hier S. 40f. (Übersetzung vom Vf.) Dazu vgl. Michael Makropoulos: „Stadtkultur und Grenzpersönlichkeit. Differenzenerfahrung im Lichte Robert Ezra Parks“, in: *Sociologia Internationalis* 35 (1997), S. 27-38.

zweifelbarer Evidenz, wenn nicht unabweisbarer Notwendigkeit zu verleihen, die seine historische Kontingenz stillstellt. Denn die Selbstbegründung durch Materialisierung des Immateriellen, die noch vollständig im Horizont des Materialismus des 19. Jahrhunderts steht, erweist sich gerade dann als kontingent und könnte auch anders möglich sein, wenn es darum geht, nicht nur artifizielle Wirklichkeiten zu fundieren, sondern artifizielle Realitätsverhältnisse als Effekte eines produktivistisch auf Dauer gestellten „Möglichkeitssinns“, weil schließlich gerade diese Realitätsverhältnisse jede artifizielle Wirklichkeit mit der Möglichkeit ihrer konstruktivistischen Überbietung konfrontieren.

Genau hier kommt nun der Mythos – im semiologischen Sinne – als spezifische diskursive Operation ins Spiel. „Der Mythos“, erklärt Barthes, „ist eine Aussage“, also „ein Mitteilungssystem, eine Botschaft“. Er ist eben „kein Objekt, kein Begriff oder eine Idee“, sondern „eine Weise des Bedeutens, eine Form“. Deshalb „kann alles, wovon ein Diskurs Rechenschaft ablegen kann, Mythos werden“. „Jeder Gegenstand der Welt“, so Barthes, „kann von einer geschlossenen, stummen Existenz zu einem besprochenen, für die Aneignung durch die Gesellschaft offenen Zustand übergehen“. Denn der Mythos, so Barthes, überformt die Dinge „mit einem gesellschaftlichen Gebrauch, der zur reinen Materie hinzutritt“.⁶¹ Aber nicht jeder Diskurs ist ein mythischer. Der Mythos ist vielmehr für Barthes „insofern ein besonderes System, als er auf einer semiologischen Kette aufbaut, die bereits vor ihm existiert; er ist ein sekundäres semiologisches System“, das eine „Verschiebung“ im System der Bedeutung bewerkstelligt. „Alles vollzieht sich so, als ob der Mythos das formale System der ersten Bedeutung“ – also das Verhältnis von Signifikant und Signifikat, das im Zeichen konventionell festgelegt ist – „um eine Raste verstellte“, so „daß im Mythos zwei semiologische Systeme enthalten sind, von denen eines im Verhältnis zum andern verschoben ist“. Der Mythos ist eine „Metasprache“, in der man von der „Objektsprache“ spricht, und die den Diskurs auf eine bestimmte Weise formiert.⁶² Der Mythos ist deshalb sekundär. Trotzdem verbirgt er nichts. Seine Funktion, erklärt Barthes, ist es, etwas „zu deformieren, nicht etwas verschwinden zu lassen“. „Der Mythos verbirgt nichts und stellt nichts zur Schau. Er deformiert. Der Mythos ist weder eine Lüge noch ein Geständnis. Er ist eine Abwandlung.“ Daher komme es auch, daß der Mythos eine Aussage ist, die „viel stärker durch ihre Absichten“ bestimmt sei „als durch ihren Buchstaben“. Trotzdem „ist die Absicht darin gewissermaßen erstarrt, gereinigt, verewigt und durch den Buchstaben abwesend gemacht“.⁶³ Die „konstitutive Doppeldeutigkeit der mythischen Aussage“, so Barthes, habe deshalb „für die Bedeutung zwei Folgen: sie zeigt sich als eine Nachricht und zugleich als eine Feststellung.“ Dahinter stehe „der Wille, die Bedeutung“ aufzuladen, sie dem Bereich der Konvention, der immer auch der Bereich einer mehr oder weniger dauerhaft stillgestellten Kontingenz ist, zu entziehen und „durch

61 Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Frankfurt/Main 1964, S. 85f.

62 ebd., S. 92f.

63 ebd., S. 102, 112 bzw. 105.

Abb. 7: Karstadt-Werbung in den größeren Berliner Tageszeitungen im Juni 1929.



die ganze Bürgerschaft der Natur schwerer zu machen“.⁶⁴ Darin besteht für Barthes denn auch das „eigentliche Prinzip des Mythos: er verwandelt Geschichte in Natur“. Der Mythos ist ein „„Natürlichmachen“ des Begriffes“ – und darin besteht seine „wesentliche Funktion“: Er zielt „auf die Erweiterung eines primären Systems“ zu einer schlechterdings unbezweifelbaren „Ultra-Bedeutung“ ab.⁶⁵

Vor diesem Hintergrund formuliert Barthes nun seine „semiologische Definition des Mythos in der bürgerlichen Gesellschaft“, seine soziale Funktion: „der Mythos ist eine entpolitisierte Aussage“.⁶⁶ Er ist eine Aussage, deren Gegenstand, eben das primäre semiologische System eines objektkonstituierenden Diskurses, der Bedeutungspolitik entzogen wird, eine Aussage, die – mit Foucault gesagt – nicht mehr Einsatz einer „Politik der Wahrheit“ ist.⁶⁷ „Der Mythos“, erklärt Barthes, „leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung.“ Dadurch, daß „er von der Geschichte zur Natur

64 ebd., S. 105 bzw. 108, Anm. 8.

65 ebd., S. S. 112f., 114 u. 118.

66 ebd., S. 130.

67 Michel Foucault: „Wahrheit und Macht“, in: ders., *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, S. 21-54, hier S. 54.

übergeht, bewerkstelligt der Mythos eine Einsparung. Er schafft die Komplexität der menschlichen Handlungen ab und leiht ihnen die Einfachheit der Essenzen, er unterdrückt jede Dialektik, jedes Vordringen über das unmittelbar Sichtbare hinaus, er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, eine in Evidenz ausgebreitete Welt, er begründet eine glückliche Klarheit. Die Dinge machen den Eindruck, als bedeuteten sie von ganz allein.⁶⁸ Denn der Mythos „entzieht dem Objekt, von dem er spricht, jede Geschichte“, jedes Gewordensein.⁶⁹ Der Mythos, der für Barthes Inbegriff der „bürgerlichen Ideologie“ ist, „verwandelt unablässig die Produkte der Geschichte in essentielle Typen“. Sein Zweck sei es, „die Welt unbeweglich zu machen“ und ihr dadurch ihre Historizität zu nehmen.⁷⁰ Mit einem Wort: Mythen sind Ontologisierungen. Und Mythisierungen sind bedeutungspolitische Operationen, die historisch entstandene und also irreduzibel kontingente Wirklichkeiten ihrer Historizität und damit ihrer Kontingenz entheben. Sie fügen objektbezogenen Diskursen eine weitere Bedeutungsschicht hinzu, die die Objekte der Diskurse enthistorisiert, indem sie sie gleichsam naturalisiert. Sie überformen historisch entstandene Bedeutungen mit transhistorischen Ultra-Bedeutungen, die die Frage nach der Legitimität oder wenigstens der Wünschbarkeit historischer Wirklichkeiten zwar nicht gegenstandslos machen, aber doch stillstellen. Deshalb sind Mythen hervorragende Instrumente der Selbstbegründung historisch-sozialer Wirklichkeiten.

VI. Aspekte der Deontologisierung massenkultureller Urbanität

„Der wahre Anspruch der Großstadt“, erklärt Koolhaas mit einigem Pathos, besteht darin, „eine total von Menschen erdachte Welt zu schaffen, d.h. ‚im Innern‘ der Phantasie leben zu wollen“.⁷¹ Der Mythos „Potsdamer Platz“ ist nicht zuletzt im Lichte dieser emphatischen Positivierung von Urbanität die Ontologisierung ihrer massenkulturellen Form. Denn der Mythos „Potsdamer Platz“ ist als Ultra-Bedeutung der Diskurse über den Potsdamer Platz eine Selbstbegründung massenkultureller Urbanität, die dieser nicht nur unbezweifelte historische Präsenz, sondern schlechterdings unbezweifelbare transhistorische Evidenz verleihen soll. Als ob sie die letztgültige Form der Moderne wäre. Das ist am Ende allerdings auch das Problem, das sich in der Perspektive einer kritischen Analyse von gesellschaftlichen Dispositiven stellt, zu der Foucault die Diskursanalyse erweitert und finalisiert hat. Und es ist ein doppeltes Problem.

Im Dispositiv massenkultureller Urbanität manifestiert sich zunächst eine implizite funktionelle Besonderheit des urbanistischen und architektonischen Dis-

68 Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 131f.

69 ebd., S. 141.

70 ebd., S. 146f.

71 Koolhaas, „Manhattan – Leben und Architektur in Metropolis“, S. 140.

kurses der Moderne, die mit der Selbstverständlichkeit der materiellen Fundierung immaterieller Wirklichkeiten korrespondiert und der räumlichen Organisation der materiellen Wirklichkeit eine besondere soziale Bedeutung verleiht. Das wird an den Planungen der späten 20er Jahre zur Umgestaltung des Potsdamer Platzes auf geradezu beispielhafte Weise deutlich – und es wird bei der Neubebauung des Areals um den Potsdamer Platz in den 90er Jahren auf souveräne Weise ignoriert. Die Entwürfe der 20er Jahre zielten schließlich nicht nur darauf, die Verkehrsprobleme und die unbefriedigende urbanistische Situation am Potsdamer Platz zu lösen, sondern vor allem darauf, einen „Weltstadtplatz“ zu konstruieren, dessen Kriterium konsumistisch verfügbare technisierte und ästhetisierte Artifizialität als Grundstruktur einer modernistisch-metropolitanen Lebensform war.⁷² Das Projekt stand damit im strategischen Horizont jener produktivistischen Organisierung der individuellen und kollektiven Kräfte, die die funktionalistische Architekturmoderne betrieb – auch wenn es nicht die Auflösung der tradierten verdichteten und gemischten Stadtstruktur zum Ziel hatte, wie etwa die funktionellen Stadtutopien Le Corbusiers.⁷³ Aber als prinzipiell dynamistische Konzeption zielte es doch auf die materielle Generierung einer Optimierungsgesellschaft, die nicht nur die forcierte Entfesselung alter und die schrankenlose Erschließung neuer Produktivkräfte betrieb, sondern auch die nachdrückliche Realisierung der aufklärerischen Idee individueller und kollektiver Selbstentfaltung als Verwirklichung des konstruktiven Vermögens des Menschen. Indem dauerhafte Mobilität und beschleunigte Zirkulation hier gleichsam räumlich institutionalisiert werden sollten, verweist die Konzeption des „Weltstadtplatzes“ damit auf die Tiefenstruktur einer Vergesellschaftungsform, deren schillernde Oberflächenstruktur Karl-Siegbert Rehberg mit Blick auf die funktionalistischen Planungen der späten 20er Jahre für den Potsdamer Platz als „städtebaulich und architektonisch gestaltete Zirkulationssphäre“ einer nachbürgerlichen, nämlich „konsumistischen Massen-Bewegungsgesellschaft“ beschrieben hat.⁷⁴ (Abb. 7) Es ist die Oberflächenstruktur durchgreifend ökonomisierter, vor allem aber grundlegend technisierter und ästhetisierter und eben darin irreduzibel artifizierter Sozialverhältnisse, die hier im buchstäblichen Sinne materielle Form werden sollten. Und wenn es zutrifft, daß „die Wichtigkeit der Architekturen“ in der modernen Gesellschaft daher kommt, „daß sie nach und nach den Platz des Königs einnehmen“ und für den Übergang von der autoritativen „Souveränitätsmacht“ zu einer anonymen „Disziplinarmacht“ von grundlegender Bewandnis sind, wie François

72 Zu den Planungen für den Potsdamer und den Leipziger Platz im Kontext der funktionalistischen Architekturmoderne vgl. Dietrich Neumann: „Die ungebauete Stadt der Moderne“, in: Thorsten Scheer, Josef Paul Kleinhues, Paul Kahlfeldt (Hg.), *Stadt der Architektur – Architektur der Stadt. Berlin 1900-2000*, Berlin 2000, S. 161-173, bes. S. 171ff., sowie Pabsch, *Zweimal Weltstadt*, S. 37ff.

73 Vgl. Thilo Hilpert: *Die funktionelle Stadt. Le Corbusiers Stadtvision – Bedingungen, Motive, Hintergründe*. Braunschweig 1978, bes. S. 116ff.

74 Karl-Siegbert Rehberg: „Der Potsdamer Platz als gesellschaftsdiagnostisches Artefakt“, in: *Ästhetik und Kommunikation* 116 (2002), S. 84-86, hier S. 85.

Ewald in einem Kommentar zu Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft bemerkt hat, dann signalisiert dies exakt das soziologische Problem, das sich mit der Ontologisierung spezifisch massenkultureller Urbanität stellt.⁷⁵ Denn massenkulturelle Urbanität markiert gewissermaßen das Übergangsstadium zu einer anderen, nicht architektonisch, sondern medial generierten Vergesellschaftung. Deren Referenz ist aber nicht so sehr die raum-zeitliche Materialität disziplinärer Machtdispositive, sondern eher die raum- und zeitenthobene Virtualität kommunikativer Machtdispositive.⁷⁶ Und spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts tritt mit der hegemonialen Durchsetzung der Massenkultur die teletechnische Deterritorialisierung als Referenz artifizieller Vergesellschaftung an die Stelle ihrer bautechnischen Territorialisierung.

Die historische Etablierung der Massenkultur setzt die Architektur damit tendenziell von den spezifischen sozialen Funktionen frei, die sie in der Klassischen Moderne beanspruchte, und die sie für die Klassische Moderne auch hatte. Deshalb ist es auch kein Zufall, daß mit der endgültigen Etablierung der Massenkultur in den 60er und 70er Jahren zugleich das Ende der Dominanz des Internationalen Stils und vor allem des funktionalistischen Dogmas in der Architektur einherging, gegen das nicht zuletzt die Neubebauung des Potsdamer Platzes als Wiedergewinnung der gemischten, verdichteten und komplexen „europäischen Stadt“ geplant wurde.⁷⁷ Was Heinrich Klotz als postmoderne Re-Semantisierung der Architektursprache gegen ihre klassisch-moderne De-Semantisierung gedeutet hat, wäre damit in einem erheblichen Maße mit ihrer Freisetzung aus der modernistischen Verschränkung von Architektur und Vergesellschaftung durch die Auflösung des Dispositivs der massenkulturellen Urbanität erklärt.⁷⁸ Das wird angesichts der Neubebauung des Areals um den Potsdamer und Leipziger Platz gerade in ihrer intendierten Normalität besonders deutlich: Sie nimmt zwar den Mythos auf, zitiert ihn – wie etwa im Nachbau des Verkehrsturms von 1924 und seiner funktionslosen Plazierung an seinem alten Standort, der jetzt am Rande der Kreuzung liegt –, aber sie folgt ihm nicht.⁷⁹ Gewiß, der Potsdamer Platz ist wieder ein Zentrum der Massen-

75 François Ewald: „Eine Macht ohne Draußen“, in: Ewald/Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, S. 163-170, hier S. 166. Vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main 1976, bes. S. 181ff. u. 251ff., sowie Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I, S. 161ff.

76 Vgl. – wenn auch mit repressionslogischem Bias – Gilles Deleuze: „Kontrolle und Werden“, in: ders., *Unterhandlungen*, S. 243-253, hier S. 250f.

77 Vgl. Pabsch, *Zweimal Weltstadt*, S. 62f. Vgl. auch Andreas Muhs/Heinrich Wefing: *Der Neue Potsdamer Platz. Ein Kunststück Stadt*. Berlin/Brandenburg 1999, S. 122f.

78 Vgl. Heinrich Klotz: *Kunst im 20. Jahrhundert. Moderne – Postmoderne – Zweite Moderne*. München 1994, S. 8ff.

79 Die „kalkulierte Gewöhnlichkeit (...) haben die Bauherren und Architekten angestrebt. Alltäglichkeit und Normalität sollten Einzug halten in das neue Quartier, ununterscheidbar sollte es werden vom Idealbild einer metropolitanen Lebendigkeit“ – in der freilich vom „Durcheinander (...) nichts geblieben“ und „der Genius loci des neuen Potsdamer Platzes (...) der einer funkelnelneuen Tadellosigkeit“ sei. So Muhs/Wefing, *Der Neue Potsdamer Platz*, S. 127 bzw. 124.

kultur, und zumindest unterirdisch ist er wieder ein Verkehrsknotenpunkt, wenn auch nicht von gleicher funktioneller Zentralität wie im frühen 20. Jahrhundert. Aber die Deterritorialisierung massenkultureller Urbanität ist hier vollendet – und zwar gerade dadurch, daß die reale Neubebauung des Platzes sie nicht mehr symbolisiert und auch nicht mehr symbolisieren soll, sondern einfach integriert. In gewisser Weise hat sich die Architektur damit vom modernistischen Dispositiv und von den daraus folgenden hypertrophen Ansprüchen der Klassischen Moderne an sie emanzipiert. Deshalb signalisiert das, was als Mittelmäßigkeit und Normalität der Neubebauung des Platzes gedeutet werden kann – und in der öffentlichen Diskussion ja auch so gedeutet worden ist –, auf der anderen Seite doch auch, daß die klassisch-moderne Kopplung von immateriellen Qualitäten an materielle Referenzen ihre realitätskonstituierende Zentralität eingebüßt hat. Insofern markiert der gebaute neue Potsdamer Platz vielleicht den definitiven Abschied von der klassisch-modernen Selbstverständlichkeit einer kontrafaktischen Einheit der Wirklichkeit, die sich in ihrem äußersten Fall eben in der Korrespondenz von realen Räumen und imaginären Horizonten Ausdruck verleihen sollte. Und zweifellos stützt der neue Potsdamer Platz die These, daß die nachdisziplinäre, nämlich die kommunikative Moderne, die „leibliche Demonstration“ von Modernität nicht braucht – und ihre materielle Referenz, nämlich die Architektur, gerade deshalb von ihrer sozialen Funktion freisetzen kann.⁸⁰

Wenn aber die Neubebauung des Potsdamer Platzes auch aus diesem Grund nicht ein Gesamtentwurf im Sinne der Planungen der späten 20er Jahre, sondern „angesichts der hier versammelten Bauten der internationalen Architektenelite“ eher eine „Leistungsschau der Architektur des ausgehenden 20. Jahrhunderts“ ist, wie Pabsch konzediert, dann zeigt sich darin nicht nur die Abkehr vom Gesamtgestaltungsanspruch.⁸¹ Es zeigt sich darin auch die Abkehr von einer Idee der Urbanität, die diese an die raumgestützte Entfaltung des „Möglichkeitssinns“ koppelte und damit gerade die Virtualisierungen des Realitätsverhältnisses an Materialitäten rückband. Und das führt auf das zweite Problem, das der Mythos „Potsdamer Platz“ als Ontologisierung massenkultureller Urbanität aufwirft: Es ist das allgemeine Problem des „Möglichkeitssinns“ als funktioneller Struktur moderner Selbst- und Weltverhältnisse, die sich auf paradigmatische Weise in massenkultureller Urbanität als Inbegriff von Modernität sozial realisiert und im Mythos „Potsdamer Platz“ idealtypisch manifestiert.⁸² Als „Quasi-Transzendentalie“, wie sich im Sinne von Foucault sagen ließe, verweist der „Möglichkeitssinn“ ge-

80 Daß dies auch die Möglichkeit einschließt, sich der intendierten Normalität zu „verweigern“, beweist ausgerechnet ein kulturindustrieller Weltkonzern wie Sony. So Peter Rumpf: „Städtebauliche und architektonische Entwicklung von 1990 bis 2000“, in: Scheer u.a. (Hg.), *Stadt der Architektur – Architektur der Stadt*, S. 361-370, hier S. 367.

81 Pabsch, *Zweimal Weltstadt*, S. 122.

82 Und die – so könnte man hinzufügen – 1930 von Musil in seinem Roman ironisiert wurde, wo er seinem „Mann ohne Eigenschaften“ beinahe systemtheoretisch eine „Welt von Eigenschaften ohne Mann“ entgegengestellt. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 150.

radezu lebensweltlich auf das moderne „Feld möglicher Erfahrung“.⁸³ Aber der „Möglichkeitssinn“ leitet nicht nur das alltägliche Selbst- und Weltverständnis moderner Individuen, sondern auch die grundlegende anthropologische Bestimmung des Menschen als Möglichkeitswesen, die als „fundamentale Disposition des Wissens“ seine epistemologische Zentralität in der Moderne begründet.⁸⁴ Deshalb ist es nicht zufällig, wenn das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen gerade in der Klassischen Moderne anthropologisch als konstitutive Möglichkeitsoffenheit gefaßt und in seiner avanciertesten Bestimmung bei Helmuth Plessner aus dessen „exzentrischer Positionalität“ abgeleitet wird – so sehr Plessner auch im Gegenzug die situative Begrenztheit der Kontingenz betont hat.⁸⁵ Und ebensowenig zufällig hat Foucault ausgerechnet die humanwissenschaftliche Bestimmung des Menschen als Möglichkeitswesen historisiert und durch diese Historisierung deontologisiert. „Eines ist auf jeden Fall gewiß“, lautet die Conclusio seiner „Archäologie der Humanwissenschaften“: „Der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat“. Der Mensch sei vielmehr „eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende“.⁸⁶ Und die „Anthropologisierung“, so Foucault, sei „heutzutage die große innere Gefahr der Wissenschaften“.⁸⁷ Denn sie korrespondiert in seinem Konzept der Moderne mit einer „auf das Leben gerichteten Machttechnologie“, die dieses Leben als „Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen“ versteht und seine intensivierende Optimierung betreibt.⁸⁸

Am Ende war es deshalb nicht nur die massenkulturelle Urbanität, die im Mythos „Potsdamer Platz“ durch Ontologisierung ihrer Historizität entrissen und auf Dauer gestellt werden sollte, sondern durch sie hindurch auch das moderne Bild des Menschen als Möglichkeitswesen. Schließlich sind „die Mythen“, wie Barthes in seiner Mythenanalyse bemerkt, „nichts anderes als das unaufhörliche, unermüdliche Ersuchen, die hinterlistige und unbeugsame Forderung,

83 Michel Foucault: „Was ist Aufklärung?“. Un cours inédit“, in: *Magazine Littéraire* 207 (1984), S. 35-39, hier S. 39 (Übersetzung vom Vf.).

84 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 462; zur Wissensordnung der Humanwissenschaften vgl. S. 413ff.

85 Vgl. Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Frankfurt/Main 1981, bes. S. 360ff. u. S. 421ff., Zit. S. 401. Die situative Begrenzung der Kontingenz hebt Plessners Position in der Tat aus den modernistischen Tendenzen der Klassischen Moderne heraus. Dazu vgl. Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, S. 141ff. Daß freilich gerade die optimierende Überbietbarkeit jeder Situation Kontingenz generiert und eben nicht begrenzt, relativiert wiederum diese systematische Bedeutung der Situativität. Dazu vgl. Michael Makropoulos: „Historische Kontingenz und soziale Optimierung“, in: Rüdiger Bubner/Walter Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?*, Stuttgart 2001, S. 75-89, bes. S. 84.

86 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 462.

87 ebd., S. 417.

88 Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I, S. 172 bzw. 173.