Martin Düchs und Christian Illies

Wer wohnt hier eigentlich?

Eine unzeitgemäße anthropologische Fußnote zu *The Ethical Function of Architecture*

Nur zu Hause ist der Mensch ganz. (Jean Paul)

1. Karsten Harries' Projekt in The Ethical Function of Architecture

Um was geht es Karsten Harries? Ausgangspunkt seines Hauptwerkes zur Architektur ist die Feststellung, dass die Architektur im Laufe des letzten Jahrhunderts ihr eigentliches Ziel verloren hat und nun orientierungslos zwischen einem ästhetizistischen und einem funktionalistisch bestimmten Selbstverständnis eingeklemmt ist oder – je nach Auffassung – zwischen diesen beiden Polen hin- und herpendelt. Einen Ausweg aus dieser misslichen Situation verspricht für Karsten Harries erst eine Architektur, die ihre „ethische Funktion" wieder in den Mittelpunkt stellt. Darunter versteht er eine Bauweise, die die Voraussetzungen dafür schafft, dass dem Menschen das Wohnen (wieder) gelingen kann – „wohnen" in dem an Heidegger orientierten Sinne einer erfüllten Existenzweise. Und das heißt für Harries, dass diese Architektur neben der Erfüllung grundlegender biologischer Bedürfnisse dem Menschen die Welt als „sinnvolle Ordnung" zeigt und ihm „seinen Platz in ihr" zuweist. Also ein „Ethos" stiftet – in diesem Sinne geht es Harries um die die ethische Funktion der Architektur.[4] Als Beispiel für eine solche (wenngleich minimale) Architektur, die dem Menschen „seinen Platz" in seiner Gemeinschaft zuweist nennt Karsten Harries etwa das „waninga", ein Holzobjekt, das bei Initiationsriten der australischen Ureinwohner eine große Rolle spielte, das aber keine erkennbare praktische Funktion besaß. "Wichtig ist nur, dass das waninga die Welt als eine sinnvolle Ordnung darstellt und dem Neuaufgenommenen seinen Platz in ihr zuweist. Die Zeremonie lässt ihn sich selbst als zu dieser Welt gehörend verstehen und diese Welt als zu ihm gehörend. So lässt das waninga den Neuaufgenommenen verstehen, wie er in der Welt steht und zu stehen hat – sein Ethos."[5]

Anmerkung 1–3 befinden sich im Abstract.

4 „‚Ethos' here names the way human beings exist in the world: their way of dwelling. By the ethical function of architecture I mean its task to help articulate a common ethos." (Harries 1997: 4).

5 Harries 2013: 173.

Diese Sichtweise spricht vielen Menschen, insbesondere praktizierenden Architekten aus der Seele, die mit der rein funktionalistisch-utilitaristischen Architektur der Architektur-Moderne unzufrieden sind und im ästhetischen Aufwerten von „Schuppen“ (als „decorated sheds“, wie Venturi schrieb und Pevsner meinte) ebenso wenig eine Alternative sehen wie im ästhetischen Spektakel jenseits der Funktionalität. Außerdem sind Architekten ihrem Selbstverständnis nach gerade keine Dienstleister;[6] auch das setzt ein Verständnis von Architektur voraus, nach dem diese dem Menschen eine existentielle Dimension zuerkennt. Dennoch könnte die Vision von Harries zunächst weltfremd-utopisch und vielleicht sogar nostalgisch erscheinen. Denn ist uns Menschen in unserer technisierten und globalisierten Welt überhaupt noch ein solches sinnvolles Wohnen möglich, das über die Erfüllung utilitaristischer Präferenzen hinausgeht? Woran sollte sich die ethische Funktion orientieren? Harries selbst sieht diese Spannung und formuliert eine Art Doppelziel: Er plädiert für eine andere Architektur, weiß aber, dass diese auch andere Menschen benötigt. Wir müssen dafür bereit sein, ein falsches bzw. defizitäres Seinsverständnis abzulegen – mit Heidegger geht es zuerst darum, dass wir lernen, richtig zu wohnen (was letztlich ein richtiges Wirklichkeitsverständnis bedeutet), bevor wir hoffen können, richtig zu bauen.[7] Wie Harries in einem zusammenfassenden Rückblick auf sein Anliegen in einem Aufsatz von 2013 schreibt:

> „Ist es der Architektur heute noch möglich, ein Ethos zu stiften? Sollte dies überhaupt noch Aufgabe der Architektur sein? Was einer solchen Auffassung im Wege steht, ist, wie ich zu zeigen versuchte, ein Seinsverständnis, das Objektivität und ortlose Vernunft zum Maß der Wirklichkeit gemacht hat. ein solches Verständnis muss Bauen instrumentell verstehen. Das Haus wird zur Maschine. Sind wir mit einer solchen Bestimmung unzufrieden, können wir versuchen, eine solche Maschine durch das Hinzufügen ästhetischer Elemente in Architektur zu verwandeln. So verstanden, steht Architektur, ihrer einstigen ethischen Funktion beraubt, unsicher zwischen ästhetischen und funktionalen Gesichtspunkten. Der Bezug zum Ort verliert an Bedeutung. Aber liefert objektivierende Vernunft uns das Maß des Wirklichen? Müssen wir unsere natürliche Umgebung als zu gebrauchendes oder zu beherrschendes Material verstehen? Oder können wir, müssen wir lernen, dass unsere Umwelt uns nicht so sehr gehört, wie wir ihr gehören, und die Architektur in den Dienst eines solchen Gehörens stellen? Architektur, die ihrer ethischen Funktion gerecht wird, das heißt ein Bauen, das ein wirkliches Wohnen erlaubt, ist Ausdruck und Träger eines solchen Verständnisses.“[8]

Was genau ist das vertiefte „Verständnis“ des Seins, welches es zu gewinnen gilt? Und welche Vorstellung des Menschen setzt Harries hier implizit voraus, wenn er uns zutraut, ein anderes, tieferes Wirklichkeitsverständnis zu gewinnen, als es für die Moderne[9] bezeichnend ist? Die von Harries kritisierte „ob-

6 Vgl. dazu die Analysen der einschlägigen Dokumente wie Berufsordnungen, HOAI, Baukammergesetze etc. in Düchs 2011.

7 „Nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen.“ Heidegger 1952: 83.

8 Harries 2013: 178.

9 Wir sprechen im Folgenden von “Moderne”, wenn die geistige Entwicklung seit (vereinfachend gesagt) Descartes gemeint ist und von „Architektur-Moderne“, wenn wir die Entwicklung der Architektur insbesondere im 20. Jahrhundert meinen.

jektivierende Vernunft“ ist die Denkweise technischer Rationalität, wie sie die Gegenwart kennzeichnet. Sie ist das, was Horkheimer treffend die „instrumentelle Vernunft“ nannte;[10] denn ihr erscheint die Wirklichkeit lediglich als beherrschbares Material ohne eigene Qualitäten oder jede normative Dimension. Der moderne Mensch lebt in der „entzauberten Welt“ (Max Weber). Der Gegenentwurf, welchen Harries hier andeutet, geht von einem Verständnis eines Eingebettetseins in die Natur aus, einem „Dazu-Gehören“. So will er den radikalen Schnitt, mit dem Descartes Geist und Natur trennte, überwinden.

10 Horkheimer 2013 [1947].

Aber ist der andere Weg jenseits unserer Moderne überhaupt gangbar? Ist das Ideal des Wohnen-lassens, welches Harries mit Heidegger einfordert, nicht gerade *deshalb* utopisch beziehungsweise nostalgisch, weil es einen Menschen voraussetzt, den es nicht (oder nicht mehr) gibt? Zu fordern, dass die Architektur dem Menschen *„seinen Platz in der Welt“* zeigen müsse, ist doch nur dann möglich, wenn die Welt als sinnvoll geordnet verstanden wird, also letztlich als ein Kosmos im normativen Sinne, in dem auch wir unseren rechten, dem Menschen gemäßen Ort finden können, weil es ihn gibt. Da es zudem um das gemeinschaftliche Wohnen geht, wird mit dem Begriff eines architektonischen Ethos auch vorausgesetzt, dass der Mensch nicht nur in der Welt existentiell eingebettet ist beziehungsweise sein kann, sondern immer schon hingeordnet auf eine Gemeinschaft begriffen werden muss. Doch sind solche anthropologischen Aussagen und Wesensbestimmungen überhaupt möglich oder nicht selbst Ausdruck einer überwundenen philosophischen Epoche?

Um solche Fragen nach dem Menschen wird es im Folgenden gehen. Dazu werden zunächst zwei Paradigmen dessen, wie der Mensch sich verstehen kann, gegeneinander gesetzt – wir wollen sie das „antike Paradigma“ und das „moderne Doppel-Paradigma“ nennen (Abschnitt 2). Die Folgen für die Architektur werden zur Illustration angefügt: Das Doppel-Paradigma der Moderne erklärt die von Harries kritisierten Weisen einer verfehlten Architektur in der utilitaristisch-funktionalen oder ästhetizistischen Variante (Abschnitt 3). Anschließend wird für die Möglichkeit argumentiert, das antike Paradigma in kritisch reflektierter Weise neu zu beleben. Unter dem Stichwort „integratives Paradigma“ wird dieses Projekt kurz umrissen (Abschnitt 4). Welche Perspektiven sich für die Architektur und deren „ethische Funktion“ ergeben, wird abschließend ausgeführt (Abschnitt 5).

2. Was den Menschen ausmacht – zwei anthropologische Paradigmen

Es gibt zahlreiche Vorstellungen des Menschen und gegenwärtig viele Positionen, die jede Frage nach „dem“ Menschen schon für einen Irrweg halten, auf welchem dem Phantom einer Wesensphilosophie nachgegeistert wird. Aber da in der Geschichte der Philosophie die gleichsam empörte Zurückweisung einer Frage noch selten einen wirklichen Erkenntnisfortschritt gebracht hat, wollen wir in einer sehr groben Annäherung zwei anthropologische Paradigmen bzw. Grundmodelle dessen unterscheiden, wie der Mensch gedacht werden kann. (Wobei sich gerade die Zurückweisung jeder Rede von

dem Menschen als eine Variante des zweiten Paradigmas erweist). Wir sprechen dabei in beiden Fällen von „Paradigmen“, weil es sich hier nicht nur um eine Theorie handelt, sondern um ein sehr weit verstandenes „Weltverständnis“, das neben theoretischen Inhalten auch politische und legale Praktiken impliziert, genauso wie allgemein geteilte Überzeugungen der Gemeinschaft oder etwa der Kunst. Und sie haben auch metaphysische Implikationen. Nicht zuletzt Kant hat uns ja daran erinnert, dass fast alle philosophischen Fragen auf die nach dem Menschen zurückgeführt werden können.[11]

Im Anschluss an Gabriele De Anna (2012) können wir zwei Paradigmen identifizieren, die für das abendländische Denken prägend waren.[12] De Anna nennt sie das „antike“ und „moderne Paradigma“, aber wir sprechen hier etwas genauer von einem „modernen Doppel-Paradigma“, weil es in zwei sehr unterschiedlichen Formen auftritt. Es ist erhellend, diese Paradigmen mit drei Philosophen zu verbinden: Aristoteles, Rene Descartes und Thomas Hobbes. Dabei interessiert uns allerdings vor allem die theoretisch-systematische Bedeutung und nicht die genaue historische Repräsentation dieser Positionen beziehungsweise ebenso wenig, wie konsistent sie jeweils von den einzelnen Vertretern ausgearbeitet wurden. Es geht uns nur um grundsätzliche Denkmöglichkeiten, also um „Idealtypen“ im Sinne von Max Weber.

Das antike Paradigma

Das erste Paradigma wurde durch das Denken von Platon und insbesondere Aristoteles begründet. In seiner weiteren langen Entwicklung wurde es durch den Stoizismus, das römische Recht und die Scholastik, vor allem Thomas Aquinas geprägt, aber all diese Entwicklungen sind für unser Anliegen nicht entscheidend. Wichtig ist der Kerngedanke, wie ihn vor allem Aristoteles formuliert hat.

Es lässt sich am besten durch die Erklärung charakterisieren, die Aristoteles für eine Grunderfahrung des Menschen anbietet, nämlich, dass wir unsere Handlungen *normativ* bewerten. Sie sind für uns nicht nur gelungen oder misslungen um ein Ziel zu erreichen, sondern wir beurteilen sie darüber hinausgehend als gerecht, angemessen oder unangemessen, fair, gemein, gerecht oder ungerecht. Diese Tatsache zeigt, dass wir normative Intuitionen teilen, d.h. die Beurteilung einer Handlung als richtig oder falsch und die Überzeugung, dass unserer Handlungen bestimmten Einschränkungen unterliegen.

Von Aristoteles und den an ihn anknüpfenden Philosophen wurde diese normative Sichtweise durch die metaphysische Verfassung der Wirklichkeit erklärt, einschließlich der Verfasstheit des Menschen selbst: Die Realität erschöpft sich also nicht in dem, „was der Fall ist“ (wie Wittgenstein es später nennen wird), sondern umfasst auch *Potentialitäten*.[13] Diese Potentialitäten sind nicht zufällige Seinsmöglichkeiten, sondern jeweils hingeordnet beziehungsweise ausgerichtet auf bestimmte (ideale) Formen der Realisierung, die jeweils durch die Natur der Dinge selbst vorgegeben sind. Damit ist die ganze Wirklichkeit teleologisch zu deuten – allen Dingen wohnt ein Ziel oder Zweck inne (nämlich die Realisierung ihres jeweiligen Potentials). Das gilt auch für

11 Um hier ein Missverständnis auszuschließen: Es geht nicht um den verengten Paradigmen-Begriff im Sinne von Thomas Kuhn, der letztlich nur Grundannahmen innerhalb der wissenschaftlichen Welterklärung damit benannte. Der hier verwendete Paradigmen-Begriff ist umfassender und kann durchaus unterschiedliche Bewertungen von Wissenschaft, ihrem Vorgehen und Anspruch einschließen.

12 Siehe dazu auch: Gabriele De Anna und Christian Illies, „Political Anthropology between Biology, Culture, and Ethics“, in Harald Wydra (Hrsg.), *Handbook of Political Anthropology* (im Druck). Die folgende Charakterisierung der beiden Paradigmen in Abschnitt 2 lehnt sich zum Teil der Darstellung in dem Handbook an.

13 Siehe etwa Aristoteles, *Metaphysics* 9.8, 1049b5–10.

das Universum als Ganzes, dessen Ziel beispielsweise die koordinierte Realisation der Zwecke der Dinge sein könnte. Die Art und Weise, in der sich Dinge entwickeln, passen also letztlich harmonisch zusammen und sind abgestimmt, da in der Natur nichts sinnlos geschieht. Daher ist auch eine alles umfassende Ordnung anzunehmen, die teilweise bereits realisiert ist (manche Potentialitäten sind bereits verwirklicht), zum Teil aber noch zu verwirklichen ist. Durch die Aktualisierung der Dinge in der ihnen gemäßen Art und Weise wird schließlich die umfassende Ordnung erreicht.

Was bedeutet das für den Menschen? Nach dieser Tradition besitzt auch er wesensmäßig solche Potentialitäten. Wir Menschen haben entsprechend eine Natur, die uns bestimmte geistige Fähigkeiten und Willenskraft verleiht, um deren rechte Aktualisierung es geht. Wir können die den Dingen (und uns selbst) innewohnenden Zwecke wahrnehmen und wir tendieren dazu, diese durch unsere Handlungen zu verwirklichen. So, wie die Zwecke geordnet sind, sind auch unsere geistigen und willentlichen Fähigkeiten geordnet. Und das heißt für die Normativität: Sie ist das Ergebnis der Korrespondenz zwischen den der Realität inhärenten Potentialitäten und den Neigungen der menschlichen Willenskräfte. Angesichts unserer geistigen und willentlichen Kräfte ist es unsere Aufgabe, die Natur der Dinge zu erkennen und ihre Potentialitäten zu aktualisieren in einer Art und Weise, die ihre Natur perfektioniert. Wir aktualisieren *unsere* Potentialitäten recht, wenn wir die *Dinge* in die ihnen gemäße Ordnung bringen.

Dieses Verständnis des Menschen ist mit einer Konzeption der Gemeinschaft verbunden. und hat deswegen weitreichende Konsequenzen für die Politik. Grundlegend ist hier der Gedanke auch einer geordneten Gemeinschaft und damit der Begriff von „Gemeinwohl“. Dieser umfasst verschiedene Aspekte des Blühens und Wohlbefindens der Gemeinschaft und der Einzelnen in ihr, vor allem auch den Zustand friedlichen Miteinanders: Frieden ist dort möglich, wo die Mitglieder eine gemeinsame Vorstellung vom Gemeinwohl haben und von daher (in einem speziellen politischen Sinn) freundschaftlich verbunden sind. Es geht also um die Vorstellung einer Ordnung, die alle rationalen Menschen teilen und bejahen können (jedenfalls sofern sie wirklich vernünftig sind[14]). Politische Institutionen haben dabei die Aufgabe, den Menschen dorthin zu führen (eine gewisse Nähe zur ethischen Funktion der Architektur sticht hier schon ins Auge – doch dazu kommen wir gleich).

14 Es dürfte offensichtlich sein, dass “vernünftig“ dann nicht nur zweckrationale Vermögen einschließt, sondern vor allem auch die Fähigkeit, Sinnzusammenhänge und angemessene Ziele zu erkennen.

Das moderne Doppel-Paradigma

Das aristotelische Paradigma wurde verdrängt durch den Siegeszug der modernen Naturwissenschaften und die damit verbundene Ablehnung jeder teleologischen Sichtweise der Welt. Die heute vorherrschenden Verständnisse von der Welt, der Natur, und dem Menschen kennt keine inhärenten Zwecke mehr; ja die moderne Naturwissenschaft als Leitwissenschaft unserer Epoche begann explizit mit dem Fokus auf eine bloße *causa efficiens* und der Zurückweisung jeder *causa finalis*. So konnte die ganze Welt als ein kausaler Mechanismus erklärt werden, der strengen, mathematisch ausdrück-

baren Regeln folgt. Wenngleich die Methode zunächst metaphysisch neutral formuliert wurde (Leibniz etwa kombinierte sie noch mit einer theistischen Metaphysik der Potentialitäten), war ihre Dynamik nicht aufzuhalten. Sie griff immer weiter aus und erklärte die Wirklichkeit schließlich umfassend nach ihrem naturalistischen Ideal. Die moderne Grundüberzeugung ist: In der Natur sind keine Potentialitäten mehr zu finden, und wir verstehen die Natur erschöpfend, wenn wir die mathematischen Formeln kennen, welche die Relationen zwischen Ereignissen beschreiben. Wenn die Wirklichkeit nur eine Sammlung von mikroskopischen Teilchen bezeichnet, dann hat auch die Rede von einer „Natur der Dinge" keinen Sinn mehr. Wir können lediglich funktionale Relationen zwischen Ereignissen beschreiben. also kausale Gesetze in der Natur (oder in den modernen Wissenschaften Wahrscheinlichkeitszusammenhänge). Entsprechend ist das "Buch des Universums", wie Galileo Galilei 1623 sagt, „in mathematischer Sprache geschrieben".[15] Die Gesetze der Natur sind streng, aber nicht zielgerichtet; sie bestimmen diese Wirklichkeit „blind", wie es Jacques Monod hervorhob, der die Menschen darum als „Nomaden"[16] am Rande eines sinnlosen Universums bezeichnet.[17]

Mit dieser Sicht der Natur einher geht eine Beschränkung des Denkens: Diese taugt nur (wenn auch in besonderer Weise) dazu, die Zusammenhänge zu erkennen, aber sie kann keine Ziele oder Zwecke als vernünftig ausweisen. Diese sind kein Gegenstand rationaler Bemühungen, sondern gehören wie alles Werthaft-Qualitative in den Bereich des Glaubens und Fühlens. Um mit Kant zu sprechen: Der Mensch hat allein Verstand, aber eine werterkennende Vernunft gibt es nach dem modernen Paradigma nicht. Hier wird eine Illusionsthese vertreten: Es ist eine Illusion zu meinen, normative Fragen ließen sich vernünftig beantworten.[18]

So bleibt dieses Bild der Natur nicht ohne tiefgreifende Folgen für den Menschen, die in zwei Varianten auftreten, weshalb von einem Doppel-Paradigma gesprochen werden kann. Nennen wir sie „Nomaden" und „Teilchen". [19]

– Nomaden …

Zunächst scheint es mit einer Hervorhebung des Menschen einherzugehen. Denn parallel zur Objektivierung der Natur mit ihren unhintergehbaren Gesetzen wird der Mensch als eigenständige, so ganz andere „Substanz" aufgewertet, die im Kontrast zur gesamten Wirklichkeit steht. Er folgt, so scheint es, seinen eigenen Regeln und lebt in einem eigenen Innenraum, der von der Natur radikal getrennt ist, so dass die ganze Wirklichkeit tief gespalten ist. Hier ist natürlich Descartes (1596–1650) der entscheidende Denker, der ja auch von Karsten Harries immer wieder als Gründungsfigur des modernen Selbstbildes des Menschen genannt wird.

Die Folgen dieser Emphase des Subjekts für die Philosophie kann kaum überschätzt werden; von Kant aufgegriffen und kritisch gewendet und in vieler Hinsicht weiter geführt ist Descartes ohnehin die prägende Gestalt der Philosophie der letzten vier Jahrhunderte. Aber uns interessiert nur ein an ihn

15 Zitiert nach DeMarco 1986.

16 Wörtlich spricht Monod von „Zigeuner".

17 Monod 1970.

18 Der locus classicus für diese Zurückweisung einer umfassenden Vernunft ist freilich Max Weber, der deswegen auch eine „Wertfreiheit der Wissenschaft" postulierte.

19 Was vor allem Hegel-Freunde freuen dürfte; denn der hatte schon erkannt, dass eine Anti-These häufig gedoppelt auftritt.

sich anknüpfender Strang, der die Trennung von Welt und Natur mit einem radikalen *Primat* des Subjekts verband. Gegen ein positivistisches, das heißt naturwissenschaftliches Verständnis des Mensch-Seins gerichtet, wird der Mensch in seiner regellosen Freiheit zum einzigen Gegebenen der Wirklichkeit, aus dem heraus alles zu deuten, zu verstehen und zu gestalten ist. Weil von der Natur und ihren Gesetzen vollständig geschieden, muss der Mensch ganz anders, aus sich heraus verstanden werden – Ziele, Qualitäten und Werte werden ja nicht mehr als rationaler Erkenntnisgegenstand betrachtet.

Für die erste Variante des Doppel-Paradigmas folgt daraus eine Abwertung der Natur und Welt. Schopenhauer zog diese Konsequenz aus seiner Kantlektüre: „‚Die Welt ist meine Vorstellung' ist ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß", schreibt er. Und der vorstellende Mensch ist vor allem ein Wille, wie er gegen Kant und gegen die Vernunftphilosophie betont. Im Zentrum des Subjekts steht also nicht das Denken. Hier folgt Nietzsche, der das Subjekt dann zum Meister aller Normativität erhebt, die Ausdruck seines Wollens ist (statt vom Nomaden spricht er lieber vom Gaukler). Auch der Existentialismus, der alle Sinngebung für einen freien (aber keiner Vernunft folgenden) Willensakt des Subjekts erklärt, das sich in einer an sich sinnlosen Welt findet, steht in dieser Tradition.[20] In der Gegenwart knüpfen auch konstruktivistische Philosophien an, welche die vermeintliche Realität (oder im Dekonstruktivismus: jeden Sinnzusammenhang) für Menschenwerk halten.[21] Gemeinsam ist der bunten Fülle solcher Anthropologien das Postulat einer radikalen Unabhängigkeit von einer naturgegebenen, äußeren Bestimmung; der Mensch ist hier sein eigener, keinen Regeln unterworfener Schöpfer. Besonders greifbar wird dies an einer der Thesen der Gender-Theorie, dass wir sogar unsere geschlechtliche Identität nicht biologisch vorgegeben finden, sondern vollständig individuell oder kulturell selbst bestimmten.

Der Mensch ist ein keinen Regeln und keiner Wirklichkeit unterworfener Nomade, der selbstbestimmt außerhalb und fremd zu allem bleibt, er hat weder einen natürlichen Ort, noch eine vorgegebene Bestimmung. Sein wesentliches Merkmal, so müsste man eigentlich sagen, wenn nicht schon die Rede von „wesentlich" hier als falsch zurückgewiesen werden würde, ist seine völlige Freiheit und Unbestimmtheit. Aber dieser Nomade (oder „Zigeuner" Monods) ist nur eine Möglichkeit, den Menschen in einer sinnentleerten Natur zu deuten. Die andere, und in vieler Hinsicht für die Politik und moderne Architektur vielleicht noch entscheidendere Deutung, ist die vollständige Naturalisierung des Menschen. Wenden wir uns jetzt dieser zu:

– … oder Teilchen?

Denn warum soll die Naturwissenschaft ausgerechnet vor dem Menschen und seinem Innenraum haltmachen? Das große Mantra der Gegenwart scheint zu sein: *„In der Dimension des Beschreibens und Erklärens der Welt ist die Naturwissenschaft das Maß aller Dinge"*. So charakterisiert Wilfrid Sellars treffend die dominante Weltsicht der Moderne; und die Naturwissenschaft

20 *Contre cœur* könnte man hier auch Heidegger selbst einordnen, der wie kein zweiter gegen Descartes aufbegehrte, aber dennoch auch die ganze Wirklichkeit aus dem menschlichen Dasein heraus erst zu begreifen versucht. Es sind eben nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten, Aber das wäre Thema eines eigenen Aufsatzes.

21 Oder sogar in eigentümlicher Selbstwidersprüchlichkeit noch das die Wirklichkeit konstruierende Subjekt selbst mit zu diesen Konstrukten zählen.

gebe daher das Maß *„von dem, was ist, dass es ist, und von dem was nicht ist, dass es nicht ist.“*[22] Nach dieser Radikalisierung des naturwissenschaftlichen Naturalismus ist der Mensch kein Nomade am Rande, sondern ein beliebiges Teilchen dieses blinden Universums unter vielen. Für ein solches naturalisiertes Menschenbild stehen vor allem Niccholo Macchiavelli (1469–1527) und Thomas Hobbes (1588–1679). Machiavelli ist es jedoch primär um die politisch-praktischen Konsequenzen zu tun und erst Thomas Hobbes wird diesen homo naturalis ausbuchstabieren. Deswegen schauen wir etwas genauer auf seine Charakterisierung des Menschen.

22 Sellars 1963: 173.

Was bewegt den Menschen nach Hobbes? Wie alle Phänomene und Bewegungen der Natur ist unser Handeln kausal, nicht zielgerichtet zu erklären. Wir begehren oder vermeiden Dinge angetrieben von unseren Trieben, Bedürfnissen oder Gefühlen. Hobbes unterscheidet hier drei primäre Antriebe, nämlich Verlangen, Furcht und Vernunft. Dabei haben wir einen *„beständigen Fortgang von einem Wunsch zum anderen, wobei die Erreichung des ersteren immer den folgenden den Weg bahnen muss“*, wie Hobbes schreibt.[23] Wir verlangen vielerlei, aber letztlich gipfeln diese in einem Wettstreit um Macht und Ruhm – denn je mehr Macht wir haben, desto wahrscheinlicher können wir unsere jeweiligen Ziele erreichen. All das wird von Furcht und Argwohn begleitet, unserem zweiten Grundantrieb: Denn andere bedrohen uns mit ihrem Streben nach Bedürfnisbefriedigung und könnten ihr Verlangen auf unsere Kosten zu stillen versuchen.[24] Die Vernunft ist zwar der dritte Antrieb, hat bei alldem nur eine dienende Rolle; sie ist lediglich da, um instrumentelle Zusammenhänge in der Wirklichkeit zu erkennen. In diesem Sinne wird auch der Freiheitsbegriff neu gedeutet: „frei“ ist, wer für die Befriedigung seiner Bedürfnisse keine Hindernisse erfährt. (Bei unseren Impulsen setzt sich gleichsam mechanisch jeweils der durch, der uns am stärksten antreibt – nicht etwa der, welcher am vernünftigsten ist.) Eine Freiheit etwas als vernünftig-richtig Eingesehenes zu verwirklichen, kann es hier nicht geben.[25] Entsprechend erfährt auch der Begriff des Guten wie des Schlechten eine neue Deutung: Das Gute ist nicht mehr das Richtige im Sinne der aktualisierten Potentialität (und damit eines vorgegebenen Ideals), sondern lediglich die Befriedigung eines Bedürfnisses aus subjektiver Sicht. Gut ist aus der Sicht des Einzelnen, was für ihn funktional ist und ihm nützt.

23 Hobbes 2003, Kap. 11: 90.

24 Um dem zuvorzukommen wird der Mensch in einen Krieg aller gegen alle gezwungen, sofern er nicht einem Staat das Gewaltmonopol gibt. Von Natur aus ist sein Leben daher, um Hobbes berühmte Formel zu zitieren, „einsam, armselig, scheußlich, tierisch und kurz.“.

25 Man könnte hier von einer „negativen Freiheit“ im Sinne der Abwesenheit von Hindernissen bei Hobbes sprechen, aber dem Fehlen einer „positiven Freiheit“, die in etwa der Kantischen Autonomie entspricht. Dieser Unterschied ist nicht mit Isaiah Berlins bekannter Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit zu verwechseln,

Daraus folgt: Auch wir Menschen haben, wie alle Dinge, keine uns von Natur aus innewohnenden Zwecke und kein höchstes Gut, auf das wir ausgerichtet wären. Denn unsere geistigen und willentlichen Fähigkeiten tendieren nicht dazu, bestimmte Potentialitäten *bevorzugt* zu aktualisieren. Es gibt keine teleologische Ordnung, weder in der Natur noch in uns. Menschliche Handlungen dienen nur dazu, Bedürfnisse zu befriedigen. Und da unsere Bedürfnisse keine ihnen innewohnende Ordnung haben, ist es auch sinnlos von naturgegebenen Zwecken in der Natur oder in uns zu sprechen. Die Vernunft kann die Natur der Dinge und ihre Zwecke nicht herausfinden, und daher gibt es auch keine ideale Ordnung, die durch unsere Handlungen herzustellen ist. Alles, was die Vernunft auszurichten vermag, ist nach Mitteln

zum Zweck der Befriedigung unserer zufälligen Bedürfnisse zu suchen. Normativität kann es aus diesem Blickwinkel nur geben, weil die Notwendigkeit besteht, die Bedürfnisse einzelner zugunsten der Maximierung der Bedürfnisbefriedigung aller einzuschränken.

Die metaphysischen und anthropologischen Grundannahmen haben auch Konsequenzen für das politische Denken und die Vorstellung einer Gemeinschaft. Die Idee eines Gemeinwohls hat hier keinen Ort mehr, denn es gibt auch kein Ziel, auf das die menschlichen Handlungen „von Natur aus" hingeordnet wären. Der Staat hat somit nur noch die Aufgabe, die zufälligen Bedürfnisse der Bürger so weit als möglich zu befriedigen. Da die Bedürfnisse der Menschen aber sehr unterschiedlich sein können und da sie üblicherweise miteinander konfligieren, muss der Staat die Konflikte durch Einschränkung der persönlichen Freiheit beenden oder zumindest begrenzen. (Dabei stellt er eine Gleichheit der Chancen und Rechte her, denn Gleichheit bleibt in diesem naturalisierten Bild als einziger normativer Maßstab bestehen, der für alle gilt.) Mit anderen Worten: Der ideale Staat nach Hobbes erfindet künstliche Verhaltensregeln zur Maximierung der Bedürfnisbefriedigung und Minimierung der Konflikte. Um hier lenkend nachzuhelfen, bedienen sich die Institutionen einer Mischung aus Versprechungen auf Bedürfnisbefriedigung und der Androhung von Strafen. (Frieden bedeutet dann nicht mehr eine politisch-freundschaftliche Verbundenheit in einem gemeinsam geteilten Ethos, sondern die Abwesenheit von Konflikten.) Ein darüber hinaus gehendes Ideal der Gemeinschaft oder einer geteilten, sinngebenden Lebensform gibt es nicht. Ihre Autorität verdanken die Gemeinschaft bzw. der Staat nicht mehr der Möglichkeit, in ihnen ein allgemeines Gut zu sehen, eine zu realisierende ideale Ordnung. Sie werden aus rational-funktionalem Eigennutz akzeptiert, weil der Mensch ein kluger Egoist ist.

Wenn der Mensch überhaupt ist. Denn in der letzten Konsequenz führt die Teilchen-Anthropologie zu einer Auflösung des Subjekts im anspruchsvollen Sinne. Wir sind nur noch ein kontingentes Teilchen. Harries diagnostiziert diesen Prozess treffend als eine Folge des Paradigmas:

> „The place that as a matter of fact I occupy to reason has to appear as a place that I just happen to occupy. The sex that as a matter of fact determines who I am to reason appears as a contingent fact that does not touch my essence. This goes for all my physical characteristics, also for my desires, also for my particular background. […] But if my biological and historical makeup are all understood as merely contingent facts, who is this ‚I'? When I take away all my supposedly accidental, contingent properties, what remains? In the end, as Kierkegaard saw, such a self would have to become itself empty and abstract, a mere ghost of a self, unclaimed and indifferent in the world. Such a self would have no use for architecture." [26]

26 Harries 1997: 361. Wie Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus* lapidar bemerkt: „Das denkende Subjekt gibt es nicht." (5. 631). Und vielleicht bleibt gar nichts mehr übrig, was wirklich genannt werden könnte. So jedenfalls Heideggers Diagnose in seinem Aufsatz Die Zeit des Weltbildes 2003: 93: „Erst wo das Seiende zum Gegenstand des Vor-stellens geworden ist, geht das Seiende in gewisser Weise des Seins verlustig."

Die heutige Dominanz des Doppel-Paradigmas ist unbestreitbar. In der Wirtschaft und Politik lässt sich vieles klarer sehen, wenn wir es als Aus-

druck der beiden Varianten dieses Weltbildes deuten: Auf der einen Seite herrscht ein immer stärkerer Funktionalismus, der den rationalen Egoisten ins Zentrum stellt (man denke nur an das prägende Rational-choice-Modell der Wirtschaft) [27] – auf der anderen Seite finden wir alternative politische Kulturen, welche die Freiheit subjektiver Beliebigkeit feiern (hier kommen einem gewisse Auswüchse der Flower-power Bewegung wie anderer Protestkulturen in den Sinn, die vom Nomaden-Bild des Menschen ausgehen, der seine sozialen Lebensformen in völliger Ungebundenheit stets neu gestaltet). Aber es beherrscht und durchdringt auch unsere ganze Kultur, einschließlich der Architektur. Dalibor Veselys Analyse der heutigen Bauweisen mit ihren zwei Tendenzen kann veranschaulichen, wie das Doppel-Paradigma in der Bauweise Ausdruck gewonnen hat:[28] Vesely diagnostiziert hier auf der einen Seite einen reduktiven Funktionalismus, was in etwa der Teilchen-Variante entspricht, auf der anderen Seite eine Architektur der Bequemlichkeit und des Vergnügens, was der Nomaden-Variante mit ihrer beliebigen Subjektivität Ausdruck gibt. Schauen wir auf zwei Beispiele um das Doppel-Paradigma zu illustrieren – und zugleich um deutlich zu machen, warum hier keine ethische Funktion im Sinne von Karsten Harries angestrebt wird.

27 Sehr eindrücklich hat diesen Siegeszug jüngst Frank Schirrmacher gezeigt 2013.

28 Vesely 2004. Siehe dazu ausführlicher: Illies 2011.

3. Bauen im Doppel-Paradigma der Moderne Le Corbusiers Wohnmaschine und das Kunsthaus Graz

– Die Entzauberung der Architektur durch die Wohnmaschine – die Teilchenvariante des Doppel-Paradigmas

In Bezug auf Architektur lassen sich aus dem modernen Doppel-Paradigma verschiedene Merkmale zeitgenössischer Architektur erklären, von denen vor allem zwei dem Anliegen einer Stiftung eines Ethos entgegenstehen: Einerseits wird die Bauaufgabe als Gestaltung eines homogenen Raumes gesehen, der keine Bedeutungsschwerpunkte kennt. Andererseits dient die Architektur nur subjektiver Bedürfnisbefriedigung, die keinen Begriff des Gemeinwohls kennt.

Wenn man ein architektonisches Beispiel sucht, so bietet sich Le Corbusiers „Maison Dom-ino“ an, die als konsequente Umsetzung der Teilchenvariante des Doppel-Paradigma gedeutet werden kann. Die Maison Dom-ino dient vor allem einer ökonomischen und (produktions-) technischen Optimierung. Es ist außerdem ein „mobile home“, in dem Sinne, dass es ein ortloses Haus ist, das explizit als Modell für einen überall möglichen Einsatz gedacht ist. Es kann überall und nirgends errichtet werden, weil es für keinen besonderen Ort gedacht ist. Das Haus kennt auch keine Richtungen mehr. Außer einer Erschließungsseite sind alle Seiten gleich. Drei übereinander gestapelte (fast) abstrakte Ebenen, die Ausdruck eines mathematischen und explizit nicht lebensweltlichen Raumverständnisses sind, in dem von der Perspektive des Benutzers weitgehend abstrahiert wird.

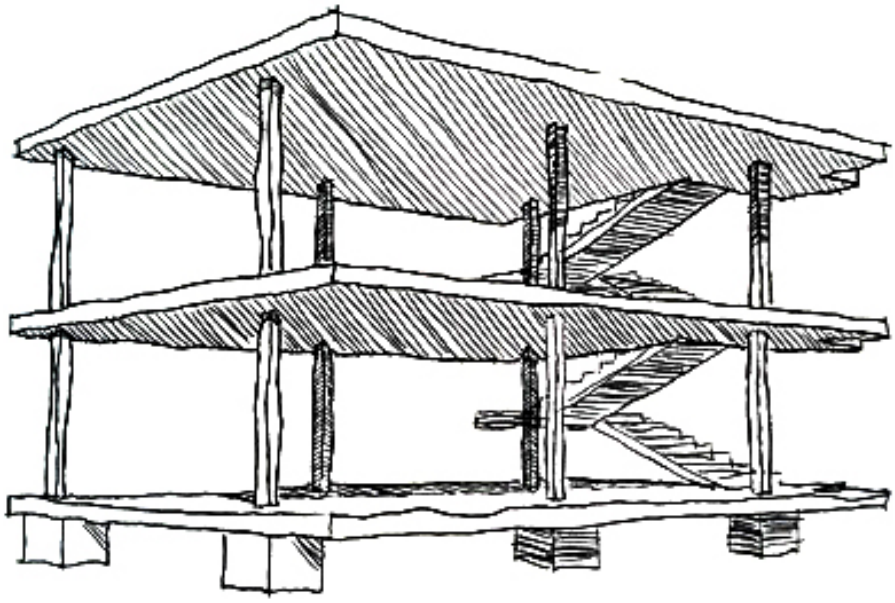

Abb. 1 Le Corbusier: Maison Dom-Ino

Wenn es bei der „ethischen Funktion“ der Architektur darum geht, die Welt als „sinnvolle Ordnung“ zu zeigen und dem Menschen „seinen Platz in ihr“ zuzuweisen, so ist dies hier grundsätzlich nicht möglich. In dieser homogenen Bauweise kann es keine solche Ordnung mehr geben, denn der uns umgebende Raum, wie ihn das Doppel-Paradigma sieht, lässt das nicht zu. Der Raum ist hier allein mathematisch verstanden, homogen und richtungslos. Ein sinnvoller Ort dagegen setzt voraus, als was wir ihn auch lebensweltlich so erleben: Einen gerichteten Raum, mit bedeutungsvollen und bedeutungslosen, wichtigen, unwichtigen, zentralen und peripheren Stellen. Für unser Erleben ist der Raum nicht homolog, sondern „hodologisch“[29], wie der Phänomenologe Otto Bollnow es nannte. Zudem wird von der Perspektive des Betrachters bei dieser Bauweise abstrahiert, da der homogene Raum stets wie von einem ortlosen Nirgendwo aus wahrgenommen erscheint. Auch hier ist im Raum des Doppel-Paradigmas der Verlust einer wichtigen lebensweltlichen Erfahrungsdimension zu diagnostizieren. Harries spricht daher von einer zweifachen Reduktion, bei der das moderne Raumverständnis verarmt gegenüber unserem lebensweltlichen Zugang erscheint[30] – und die es der darauf gründenden Architektur unmöglich macht, eine ethische Funktion zu haben.

Die Maison Dom-ino bietet aber auch keinen Ort für eine soziale Sinnordnung. Die Gemeinschaft wird nicht mehr als dem Menschen wesensgemäß und notwendig begriffen. Ganz grundsätzlich ist es ja auch im Rahmen des Doppel-Paradigmas nicht mehr eine Bauaufgabe, Gemeinschaft zu stiften und dem Menschen einen sinnvollen Platz in der sozialen Ordnung anzubieten. Es geht letztlich um einen „Mann ohne Eigenschaften“ oder den „neuen Mensch“, den die Architektur-Moderne proklamiert hatte.[31] Im Zentrum stehen rationale Überlegungen zu einigen wenigen offensichtlichen und vor allem biologischen Bedürfnissen, die befriedigt werden sollen. Hannes Meyer,

29 “Hodologie” bedeutet wörtlich übersetzt die Wissenschaft von den Wegen. Von einem „hodologische[m] Raumverständnis“ spricht Bollnow 1980: 17, um den menschlich erlebten Raum zu charakterisieren, der erlebt wird als ein Raum mit bevorzugten Richtungen, Perspektiven und Schwerpunkten.

30 Harries 2013: 175ff.; 1997: 361.

31 Pahl 1999: 93 weist darauf hin, dass die Proklamation eines „neuen Menschen“ ein verbindendes Element unterschiedlichster Strömungen der Architektur-Moderne darstellt: „In vielen zeitgenössischen Texten zur Theorie der Architektur-Moderne wird tatsächlich der neue Mensch proklamiert, der aus dem Geist und aus der Formenwelt der neuen Architektur und der Gebrauchsgegenstände geboren werde. In dieser Gläubigkeit verbinden sich sogar so unterschiedliche Geister wie Hugo Häring und Le Corbusier.“

der spätere Direktor des Bauhauses, formuliert deswegen:

> „bauen ist ein biologischer vorgang. bauen ist kein aesthetischer prozeß. elementar gestaltet wird das neue wohnhaus nicht nur eine wohnmaschinerie, sondern ein biologischer apparat für seelische und körperliche bedürfnisse."

Meyer listet dann diese Bedürfnisse genau auf, damit die Architektur sich an ihnen orientieren kann:

> „01. geschlechtsleben 02. schlafgewohnheit 03. kleintierhaltung 04. gartenkultur 05. körperpflege 06. wetterschutz 07. wohnhygiene 08. autowartung 09. kochbetrieb 10. erwärmung 11. besonnung 12. bedienung. solche forderungen sind die ausschließlichen motive des wohnungsbaues."[32]

Für Karsten Harries ist das klassische amerikanische mobile home das vielleicht radikalste Beispiel einer solchen funktionalistischen Architektur, die zwar Bedürfnisse erfüllt, aber in einer als sinnlos erfahrenen Welt gänzlich „entwurzelt" ist. Sie mag, so räumt Harries ein, dem Einzelnen ein größeres Maß an Freiheit gewähren und insofern weniger beengend sein (- in dieser Hinsicht bietet das Doppel-Paradigma tatsächlich zunächst einen Fortschritt).[34] Aber diese Architektur bietet keinen sinnvollen Ort mehr, hat keine ethische Funktion mehr bzw. erlaubt kein Wohnen im Sinne Heideggers mehr. Allerdings soll sie das auch nicht; nach ihrem Selbstverständnis ist sie die einzig in der Moderne noch mögliche Art zu Bauen für die einzig angemessene Lebensweise des modernen, unbehausten Menschen – also desjenigen, der sich im Sinne des Doppel-Paradigmas versteht.

> „Aber eine cartesianische res cogitans hat kein Haus, keine Patz anweisende Architektur nötig. Und Menschen, die sich zunehmend als denkende Subjekte verstehen, die sich zwar auch in einem bestimmten Körper, an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit befinden, werden solche zufälligen Umstände nicht in ihrer Freiheit umschreiben lassen, sondern werden in solchen Umständen nur Material für den Aufbau eines erfolgreichen Lebens sehen. Solche Leute brauchen natürlich Obdach und Gebäude, die ihren Ansprüchen entsprechen, aber sie werden kaum erwarten, dass diese auch ihrem Geist Obdach gewähren und werden jedem Sprechen von einer ethischen Funktion der Architektur kritisch gegenüber stehen. Mit einem genius loci, einer Architektur, die den Menschen an bestimmte Orte bindet, werden sie wenig anfangen können."[35]

Wenn es noch eine soziale Aufgabe im Rahmen des Doppel-Paradigmas gibt, dann ist diese nicht, der Gemeinschaft einen Ort zu bereiten und sie so zu stiften. Es geht allein um Abwehr, darum, Konflikte und Verwerfungen zu verhindern. Auch hier bleibt die Bauweise im modernen Paradigma der politischen Philosophie von Hobbes verpflichtet – der hatte ja die Maximierung der Bedürfnisbe-

32 architektur als „affektleistung des künstlers" ist ohne daseinsberechtigung. architektur als „fortführung der bautradition" ist baugeschichtlich treiben. Er führt fort: „diese funktionell-biologische auffassung des bauens als einer gestaltung des lebensprozesses führt mit folgerichtigkeit zur reinen konstruktion: diese konstruktive formenwelt kennt kein vaterland. sie ist der ausdruck internationaler baugesinnung. internationalität ist ein vorzug der epoche. die reine konstruktion ist grundlage und kennzeichen der neuen formenwelt." Es folgen bei Meyer die oben genannten 12 Bedürfnisse, die wissenschaftlich ermittelt werden sollen.: „wir untersuchen den ablauf des tageslebens jedes hausbewohners, und dieses ergibt das funktionsdiagramm für vater, mutter, kind, kleinkind und mitmenschen. wir erforschen die beziehungen des hauses und seiner insassen zum fremden: postbote, passant, besucher, nachbar, einbrecher, kaminfeger, wäscherin, polizist, arzt, aufwartefrau, spielkamerad, gaseinzüger, handwerker, krankenpfleger, bote. wir erforschen die menschlichen und die tierischen beziehungen zum garten, und die wechselwirkungen zwischen menschen, haustieren und hausinsekten. wir ermitteln die jahresschwankungen der bodentemperatur, und wir berechnen danach den wärmeverlust der fußböden und die tiefe der fundamentsohlen." Meyer 1928.

33 Vgl. Harries 1999, 2013.

34 „An die Stelle der engen, geschlossenen Gemeinschaft des Schwarzwaldbauern sind die weniger bergenden, aber auch weit weniger beengenden Gemeinschaften getreten, an denen wir teilnehmen." Harries 2013: 175.

35 Harries: 2015: 109.

friedigung und Minimierung der Konflikte ins Zentrum gestellt. In diesem Sinn ist es nur konsequent, wenn Le Corbusier die gesellschaftlichen Rolle von Architektur vor allem darin sieht, die Revolution zu vermeiden. Wie er schreibt:

> „Zusammenfassung: Es handelt sich um ein Problem unserer Zeit. Mehr noch, um DAS Problem unserer Zeit. Das Gleichgewicht unserer Gesellschaft hängt ab von der Lösung des Bauproblems. Fassen wir das Dilemma mit der Formulierung Baukunst oder Revolution zusammen; diese Formulierung ist vertretbar."[36]

36 Le Corbusier 1982 [1922]: 200.

Dass hier aber doch Entscheidendes fehlen könnte, bemerkte sogar Ludwig Wittgenstein. Gemeinsam mit Paul Engelmann hatte er selbst eine funktionalistische Villa in Wien errichtete, die trotz der formalästhetischen Könnerschaft ein Haus für die Welt des Doppel-Paradigmas blieb (eine Welt, in der nur ist, „was der Fall ist", um Wittgenstein zu zitieren). Aber im Rückblick stellte er selbst fest, dass eben doch etwas bei diesem Bauwerk nicht erreicht wird: „… Aber das ursprüngliche Leben, das wilde Leben, welches sich austoben möchte fehlt. Man könnte also auch sagen, es fehlt ihm die Gesundheit."[37]

37 zitiert gemäß Wijdeveld 2000. Im selben Atemzug betont er aber auch das seiner Meinung nach bei dem Haus Erreichte: „mein Haus für Gretl ist das Produkt entschiedener Feinhörigkeit, guter Manieren, der Ausdruck eines großen Verständnisses". Ganz gelingt es ihm eben nicht, aus seinem Paradigma herauszutreten.

– Architektur als sinnfreies Spektakel – die Nomaden-Variante des Doppel-Paradigmas

Das Kunsthaus Graz zeigt uns die andere Variante des Doppel-Paradigmas. Sie ist Ausdruck der radikalen Willkür und Beliebigkeit subjektiven Selbstausdruckes, welches sich nicht mehr einer sinnvollen Ordnung verpflichtet weiß, sondern sich seinen eigenen Sinnersatz gleichsam ex nihilo erschaffen will. Passenderweise wird das 2003 fertiggestellte Kunsthaus Graz von seinen Schöpfern, den Architekten Peter Cook und Colin Fournier als „friendly alien"

38 Veröffentlicht unter https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Graz_-_Kunsthaus1.jpg?uselang=de

Abb. 2 Kunsthaus Linz; Architekt Peter Cook und Colin Fournier 2003; photo by Taxiarchos228[38]

beschrieben: Es ist eine Architektur, die jegliche Verbindungen zu ihrem Ort und seiner Geschichte offensiv leugnet und reiner Ausdruck des ästhetischen Einfallsreichtums des Architekten sein will. Entwurfsbestimmend sind (neben den funktionalen Anforderungen, die es stets gibt) nicht mehr die Bezüge zur Topographie eines Ortes, wenn man unter Topographie die Gesamtheit der mit einem Ort verbundenen physikalischen aber auch (ideen-)geschichtlichen Tatsachen und Bezüge versteht. Entscheidend ist nunmehr die beliebige rein subjektiv bestimmte formalästhetische Idee des Architekten. Es ist eine Architektur, die nicht mehr richtig oder falsch sein kann, weil der einzig existierende Maßstab die ungeregelte Freiheit des Entwerfers ist. Gemeinschaft schafft diese Architektur nur, indem sie einer Menge an Subjekten ein Spektakel bietet, das diese im Idealfall auch davon abhält, Unruhe zu stiften. Man kann diese Architektur ästhetisch aufregend finden – eine ethische Funktion im Sinne von Harries hat sie nicht mehr.

Am Deutlichsten lässt sich die Unmöglichkeit eines sinnstiftenden Ethos bei dieser Architektur an der Abwendung von jeder Ordnung erkennen.[39] Der Dekonstruktivismus als Architekturbewegung war von Anfang an gegen die oft strenge Gleichförmigkeit und Ordnung der Moderne gerichtet - Bruch und Konflikt, Divergenz und Instabilität sind das Entscheidende (wie es in der philosophischen Dekonstruktion Jacques Derridas betont). Alle bekannten Gestaltungsprinzipien werden abgelehnt und bizarre Irregularitäten stattdessen gewählt, die jede Ordnung in Frage stellen (selbst die des Internationalen Stils) und vor allem provozieren wollen. Man könnte sie insofern mit Wolfgang Welsch als parasitären Architekturstil verstehen. Die Störung ist „ein Auswuchs der Form [...], die sie stört. Die Formen verzerren sich sozusagen selbst. Man kann nicht mehr zwischen Wirt und Parasit unterscheiden."[40]

39 Siehe ausführlich Ilies 2011.

40 Welsch 2008: 318.

Dazu tritt das Ideal einer grenzenlos verstandenen, dynamischen Freiheit des Menschen auch in sozialer Hinsicht. Der Mensch hat keinen eigentlichen Ort, sondern ist ein ruheloses, immer neu sich entwerfendes und bestimmendes Wesen – es ist der ortlose Nomade der zweiten Variante. Wie das Gebäude im Grunde kein Oben und Unten, Vorne oder Hinten hat und keine Orientierung gibt, so kann der Mensch hier keinen Platz, weder für sich noch in einer Gemeinschaft finden - die Bauweise stellt ihm jede Sinnordnung als willkürlich und vorübergehend vor Augen. Der Mensch steht nicht in ihr, sondern außerhalb von allem am Rande.[41] Es ist eine Radikalisierung der Freiheit, die als ungebundene Willkür verstanden wird, aber keine Offenheit für eine sinnvolle räumliche oder soziale Ordnung beinhaltet.

41 Im gewissen Sinne radikalisiert das die soziale Dynamik des internationalen Stils, die ja schon mit dem Ideal der Gleichheit und Horizontalität die traditionellen sozialen Ordnungen umwerfen wollte.

Kurzum: Während die Teilchenvariante nur eine sinnfreie Ordnung kennt, gibt es bei der Nomadenvariante eine Destruktion jeder sinnvollen Ordnung. Und während die Teilchenvariante ein entindividualisiertes Bedürfniswesen ohne wirkliche Freiheit ins Zentrum stellt (also letztlich das Subjekt und damit die Gemeinschaft auflöst), ist es hier die radikale Willkürfreiheit des Subjektes. Die aber ebenfalls keine positive Vision einer Gemeinschaft mehr kennt. Denn ein Ethos, wie das von Harries geforderte, steht bei der Nomadenvariante, wie jede Vorstellung von Einheit, Ganzheit und Harmonie,

unter dem Totalitätsverdacht und muss abgelehnt werden. Auch wenn die beiden Varianten des Doppel-Paradigmas teilweise in sehr unterschiedlicher Gestalt auftreten, indem sie die Aspekte des Descartes'schen Weltbildes in entgegengesetzter Richtung radikalisieren, so geben doch beide einer ethischen Funktion der Architektur keinen Raum mehr.

4. Das integrative Paradigma

Das Doppel-Paradigma hat nicht nur eine Architektur zur Folge, an der viele leiden und die die Bildung sinnstiftender Gemeinschaft kaum mehr zulässt, sondern ganz allgemein eine Wirklichkeit heraufbeschworen, die das Überleben der Menschheit selbst fraglich werden lässt. Vor allem der hemmungslose Funktionalismus hat, in Verbindung mit den fast unbegrenzten Mitteln, die durch die modernen Wirtschaftsformen zur Verfügung stehen, die instrumentell betrachtete und technisch genutzte Natur an ihr Ende gebracht. Dieser praktischen *äußeren* Krise entsprechen *innere* Ungereimtheiten des Doppel-Paradigmas, so dass man Hegel vielleicht einmal recht geben wird: Epochen gehen an den Inkonsistenzen ihrer Denkweise in der einen oder anderen Weise zugrunde. Aber statt wie die Eule der Minerva über dem ökologischen und politischen Trümmerfeld der Gegenwart zu kreisen, sollten wir lieber einen Blick darauf werfen, wie es weitergehen könnte. Wie würde eine kritisch erweiterte Variante des antiken Paradigmas helfen, den Aporien des Doppel-Paradigmas zu entgehen?

Das offensichtlichste Problem des modernen Doppel-Paradigmas ist seine fehlende lebensweltliche Robustheit. Auf die schon eingangs angeführte Grunderfahrung des Menschen, seine Handlungen normativ zu bewerten, gibt es eine unbefriedigende Antwort: Es erklärt diese Erfahrung zu einer irrationalen Praxis oder wenigstens zu etwas, was ganz anders gedeutet werden muss, als wir es lebensweltlich tun (hinter der vermeintlichen Normativität stünden eigentlich bloß subjektive Präferenzen, ist eine der üblichen Antworten der Moderne).

Die naturalistische Weltdeutung aber kann nicht einmal erklären, was eine sinnvolle Handlung sein soll (jedenfalls jenseits dessen, dass sie funktional der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dient). „Dass eine solche Objektivierung der Wirklichkeit die Wirklichkeit [im Sinne der naturwissenschaftlichen Rationalität – MD und CI] unserer Lebenswelt zurücklässt, bedarf kaum vieler Worte," bemerkt so auch Karsten Harries zu recht.[42] Wir streben lebensweltlich weiterhin nach Dingen, die uns begehrenswert in einem tieferen Sinne erscheinen, also nicht nur subjektiv angenehm, sondern gut und sinnvoll für uns, für andere oder die Gemeinschaft. Und wir bleiben unbeirrt dabei, nach Gerechtigkeit oder Fairness zu fragen, nach Rücksicht und Achtung. Dass wir das weiterhin tun, ist sogar äußerst wichtig, denn gerade in dieser Lebenswelt wird sich unsere Zukunft entscheiden; hier müssen wir wieder der vernünftigen normativen Rede und dem Abwägen Raum geben und Taten folgen lassen – im individuellen Selbstumgang, in der Suche nach Formen einer gerechten Politik wie im Fragen nach dem rechten Um-

42 Harries 2015: 116.

gang mit der nicht beliebig form- und nutzbaren Natur.[43] Die ökologische Krise macht das mehr als dringlich: Unsere Zukunft hängt existentiell davon ab, nach dem richtigen Handeln und der Qualität der langfristigen Folgen für kommende Generationen zu fragen und damit die normative Illusionsthese des Doppel-Paradigmas zu verwerfen.[44] Also nicht nur Fakten sorgfältig abwägen, sondern auch normative Entscheidungen vernünftig und weise fällen. Das genannte lebensweltliche Ungenügen des Doppel-Paradigmas lässt sich in diesem Sinne auch als dessen Unvermögen artikulieren, Bestandteilen dieser Wirklichkeit und Natur einen Wert oder Würde zuzusprechen. Weder der Nomade, noch der Teilchen-Mensch kann vor dem Weltbild der Moderne eine wirkliche Würde haben, noch kann eine wertfreie gedeutete Natur Ansprüche gegen uns erheben. Um noch einmal Karsten Harries zu zitieren: Unsere Naturwissenschaft „kennt keine wesentlich Achtung gebietende Personen oder eine Achtung gebietende Natur. Im wissenschaftlichen Weltbild haben sie keinen Platz."[45]

Genau hier verspricht das antike Paradigma Abhilfe. Denn eine Metaphysik der Potentialitäten ist immer zugleich eine normativ geladene Sicht der Wirklichkeit, die aber *nicht im Gegensatz* zur a-teleologisch analysierenden Naturwissenschaft stehen muss, sondern als deren Ergänzung und Einbettung in einen Sinnzusammenhang dienen kann. Das antike Paradigma kann die gegenwärtige Naturwissenschaft *ergänzen*. In diesem Sinne geht es um eine *Aktualisierung* der Anthropologie des Aristoteles. Deshalb soll hier von einem „integrativen Paradigma" gesprochen werden, welches Einsichten der Moderne mit den alten Deutungen des Menschen integrierend verbindet.[46] Wir können nicht hinter die Einsichten der Naturwissenschaften in kausale Zusammenhänge, aber auch nicht hinter unsere Freiheitserfahrung zurück. Stattdessen muss versucht werden, diese mit einer teleologischen Deutung der Natur als einer Wirklichkeit der Potentialitäten in Einklang zu bringen. Gelingt diese Integration, dann können wir wieder vernünftig über sinnvolle, gute Ziele und deren Verwirklichung in einer kausal geordneten Welt sprechen und damit die lebensweltliche Erfahrung mit der naturwissenschaftlichen Deutung der Welt versöhnen.[47] In Annäherung an Hans Jonas' große Naturphilosophie (1966) und die darauf aufbauende Ethik (1984) ließe sich etwa formulieren, dass wir die Natur vor allem darin und deswegen achten müssen, dass wir sie als teleologisch, also zielgerichtet erkennen. So hätten wir wieder eine Grundlage für „Achtung gebietende Personen oder eine Achtung gebietende Natur".

Für unsere Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer ethischen Funktion der Architektur ist bedeutsam, dass das integrative Paradigma auch eine positive Sicht auf das Gemeinwohl erlaubt. Dabei kann es die positiven Einsichten des modernen Doppel-Paradigmas aufzugreifen und mit dem Gedanken an ein Gemeinwohl im antiken Sinne fruchtbar verbinden.

In der *Teilchenvariante* geht das Doppel-Paradigma davon aus, so sagten wir, dass die Menschen alle gleiche elementare Bedürfnisse und biologisch fundierte Interessen haben, die es überall zu beachten gilt. Das Richtige an dieser Einsicht muss in das integrative Paradigma aufgenommen werden, in-

43 Unser lebensweltlicher Naturbegriff ist weiterhin aristotelisch, argumentiert auch Christina Aus der Aue 2015.

44 Gerade das Problem kommender Generationen zeigt, warum jede Präferenzen-Ethik ungenügend ist: Es lässt sich nicht zeigen, dass es irgendwie eine Präferenz der *jetzt* lebenden Menschen wäre, dass er noch kommende Menschen in ferner Zukunft auf dieser Erde geben kann. (Die Präferenz, dass es auch meinen Kinden gut gehen möge, lässt sich nicht ohne metaphysische Annahmen auf deren noch nicht geborene Kinder und Kindeskinder ausdehnen.)

45 Harries 2015: 113.

46 Einen Versuch, dies im Bereich der Moral und des Menschen zu leisten, findet sich etwa bei Illies (2006) *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*

47 Ob dies nun im Rahmen einer erweiterten Naturwissenschaft geschieht, wie Thomas Nagel es jüngst einklagte (in *Mind and Cosmos*, 2012) und wie es auch Simon Conway-Morris vorschwebt, oder ob es um eine normative erweiterte, umfassende Wissenschaft geht, bei der die Naturwissenschaft nur noch ein (deskriptiver) Teil ist, kann hier offen bleiben.

dem es die biologische Basis des Menschen und die entsprechenden Bedürfnisse sehr ernst nimmt. Aber während die Teilchenvariante darin irrt, keine über diese Bedürfnisse und das egoistische Selbstinteresse hinausgehenden Interessen zu akzeptieren, kann das integrative Paradigma eine Ausrichtung aller auf ein Gemeinwohl als existentielles Streben anerkennen und nach vernünftigen Wegen suchen, dies zu ermöglichen.

Als die richtige Einsicht der Nomadenvariante lässt sich die Betonung der Freiheit des Menschen herausstellen. Auch dieser moderne Freiheitsgedanke muss mit der antiken Vorstellung eines Gemeinwohls verbunden werden. Wie Harries angesichts der Schwarzwald-Welt Heideggers bemerkt: „An die Stelle der engen, geschlossenen Gemeinschaft des Schwarzwaldbauern sind die weniger bergenden, aber auch weniger beengenden Gemeinschaften getreten, an denen wir teilnehmen."[48] Es ist richtig und wichtig, dass es große Freiheitsspielräume für Gemeinschaften wie Individuen gibt, ihre Vorstellung des Gemeinwohls zu entwickeln und zu verwirklichen. Der Fehler der Nomadenvariante ist allerdings, diese Freiheitsräume für letztlich unbegrenzt zu halten und so Freiheit nicht wirklich von subjektiver Willkür unterscheiden zu können. (Insofern bleibt es bei der Nomadenvariante ganz unerklärlich, wieso die Freiheit aller sich überhaupt je zu einer harmonisch-konsensualen Vorstellung des Gemeinwohls zusammenfinden sollte.[49]) Das integrative Paradigma dagegen kann auch hier die positive Einsicht in die Freiheit aufnehmen, ohne diesen Preis der völligen Unbestimmtheit und Willkür zu zahlen: Der Mensch wird nicht als radikal frei im Sinne einer Selbsterschaffung und Selbst-Sinngebung gedeutet, sondern seine Freiheit ist immer schon auf die Aktualisierung seiner angelegten Potentialitäten angelegt und findet darin ihre Erfüllung.

Für das integrative Paradigma gibt es kein fest vorgeschriebenes und einheitliches Ideal des Gemeinwohls, sondern es lässt hier Freiheitsräume zu, die wesentlich größer sind als in vielen Versionen des antiken Paradigmas (man denke an Platons *Politeia*), aber eben keine völlige Grenzenlosigkeit bedeutet. Es finden sich viele mögliche Weisen, Mensch, Natur und Gemeinschaft in eine sinnvolle Ordnung zu bringen, aber es sind deswegen nicht beliebige und nicht beliebig viele, weil einige nicht wirklich dauerhaft oder ethisch inakzeptabel sind. Das integrative Paradigma benennt daher eine vernünftige Begrenzung der Möglichkeiten, zum Beispiel, dass eine Gemeinschaft keine Prinzipien, Regeln oder Praktiken zulassen darf, die es langfristig unterhöhlen und zerstören. So darf keine Gemeinschaft Bildung, moralische Erziehung oder die Achtung ihrer Mitglieder vernachlässigen, weil sie eine Voraussetzung ihrer langfristigen Stabilität sind.[50] Bei aller Offenheit und Dynamik muss das Gemeinwohl nachhaltig auf den Selbsterhalt ausgerichtet sein. Selbstzerstörerische Formen der Gemeinschaft sind pragmatisch inkonsistent und deswegen nicht *vernünftig*.

Die bisher genannten Aporien des Doppel-Paradigmas sind eher praktischer Art. Sie lassen sich so zusammenfassen: Angesichts unserer existentiellen Herausforderungen bleibt das moderne Paradigma stumm, weil es sich selbst den Mund zuhält. (Sein Credo ist eben: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber

48 Harries 2015: 175.

49 Man denke etwa an die Diskursethik mit dem Ideal einer universalen Kommunikationsgemeinschaft bei Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel. Sie können nicht erklären, wieso davon auszugehen sein sollte, dass alle Menschen als Teilnehmer in einem herrschaftsfreien Diskurs letztlich zu einer harmonischen Übereinstimmung kommen. Wenn wir von den jeweils subjektiven Interessen aller als letztem Grund ausgehen, dann wird es durchaus bei widersprüchlichen Interessen bleiben. Anzunehmen, dass diese doch auf ein geteiltes Gemeinwohl hinweisen ist nur im Rahmen des integrativen Paradigmas sinnvoll, was aber Habermas wie Apel dezidiert ablehnen.

50 Der englische Rechtsphilosoph Roger Brownsword (2016) hat eine vortreffliche Begründung solcher Prinzipien vorgelegt, die für den Selbsterhalt einer „moral community" notwendig und damit auch vernünftig gerechtfertigte Minimalbedingungen sind.

muss man schweigen."[51]) Deswegen sagt es wenig oder nur Ungenügendes zu Natur, Mensch und Gemeinwohl. Aber den praktischen Aporien entspricht zusätzlich eine innere, die Epistemologie betreffende Inkonsistenz, die geradezu erstaunlich ist: Die naturwissenschaftlich-naturalisierende Betrachtung der Welt kann nicht einmal ihre eigene Rationalität plausibel machen. Denn einerseits bleibt es angesichts des radikalen Schnitts von Descartes zwischen Subjekt und Natur dunkel, warum wir überhaupt die Wirklichkeit erkennen können, die doch so radikal fremd und anders sein soll.[52] Andererseits setzt das Doppel-Paradigma (wenigstens in der Nomaden-Variante) gleichsam axiomatisch voraus, dass die kausalen, mathematisch beschreibbaren funktionalen Zusammenhänge bestehen – aber kann gar nicht begründen warum. Somit ist sie in ihrem Kern willkürlich postulierend und nicht mehr vernünftig begründend. Kurzum: Das Doppel-Paradigma kann sich nicht reflektierend einholen.

Was hier Not tut, ist eine *umfassende* (und damit nicht mehr „ortlose") Vernunft zu suchen, welche die naturwissenschaftliche Rationalität (die bloß „objektivierenden Vernunft", wie Harries sie nennt) einschließt, aber über sie entscheidend hinausgeht, indem sie diese erst in ein sinnvolles Ganzes einordnet. So kann sie zeigen, dass naturwissenschaftliches Verstehen durchaus rational ist, aber nur in einem *begrenzten* Sinne. Die Naturwissenschaft erschöpft zudem nicht den Bereich sinn-voller, vernünftiger Einsichten. Die Welt ist eben doch mehr als das, was der Fall ist. Zum Versprechen dieser umfassenden Vernunft gehört auch, dass das integrative Paradigma die Descartes'sche Kluft zwischen Natur und Geist epistemisch zu überwinden verspricht, da sie erstens die Gemeinsamkeit von Mensch und Natur (beziehungsweise das Eingebettetsein des Menschen in die Natur) und nicht eine radikale Entgegensetzung zum Ausgangspunkt auch der Naturerkenntnis nimmt. Zweitens muss sie dem vernünftige Fragen nach Zielen und Zwecken, also auch nach bedeutungsvollen „Orten" wieder Raum geben – eben indem sie die Natur und den Menschen selbst als Bereich von gegebenen Potentialitäten versteht, deren Aktualisierung als gut betrachtet wird, und die es rational zu entdecken und zu beschreiben gilt. Auch wenn dies ohne Frage eine große und schwierige Aufgabe ist. Und drittens muss diese umfassende Vernunft einsichtig machen, wieso „sie selbst", also diese umfassende Vernunft, vernünftig ist und somit für uns einen Gültigkeits-Anspruch erheben kann. Das aber ist genau das Programm der Transzendentalphilosophie, welche versucht hat, die Grundlagen des vernünftigen Denkens *deswegen* für alternativlos vernünftig zu sehen, weil schon der Versuch, sie zu bestreiten, diese voraussetzt. (Was sich nicht mehr vernünftig bestreiten lässt, darf aus gutem Grund als Fundament aller Vernunft anerkannt werden.) Und umgekehrt kann sie argumentieren, dass derjenige, der meint, ohne diese umfassende Vernunft auskommen zu können, den Boden vernünftiger Rede unter den Füssen verliert.

Es ist offensichtlich, dass solche komplexen reflexiven Argumentationen den Rahmen dieser unzeitgemäßen anthropologischen Fußnote zu Karsten Harries sprengen würden, so dass wir stattdessen die angedeutete Richtung

51 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 7.

52 Descartes sah hier die Rettung durch einen gütigen Gott, der unserer Einsichten mit der Wirklichkeit in Einklang bringt, aber da das Moderne Paradigma keinen Gott mehr kennt, bleibt ihr dieser gnädige Lösung verschlossen.

als ein programmatisches Ziel festhalten: Ein kritisch erweitertes antikes Paradigma bedarf einer transzendentalen Absicherung durch einen umfassenden Vernunftbegriff, der weit über die naturwissenschaftliche Rationalität hinausgeht, weil es nur so die eigenen Voraussetzungen reflexiv einholen und sich als wirklich vernünftigere Alternative erweisen kann. Was aber nicht heißen muss, dass die Vernunft stets das letzte Wort hat, wie wir gleich sehen werden.

5. Sinnvolles Bauen im integrativen Paradigma

– Beispiele einer Architektur mit ethischer Funktion.

Die Rede davon, dass eine Architektur dem Menschen „seinen Platz in einer ihn umfassenden Ordnung“ zuweist, setzt voraus, dass es eine dem Menschen gemäße Stellung in einer geordneten Welt gibt. Erst wenn man den Menschen als von Natur aus hingeordnet auf eine Gemeinschaft und als in eine (wie immer gestaltete) Ordnung eingebunden begreift, ist es sinnvoll von Architektur zu fordern, dass sie dem Menschen diese und seinen Platz in ihr deutlich macht. Einzelne Bauwerke zeigen, dass Architektur diese Funktion tatsächlich haben kann, und ermöglichen damit zugleich, den Menschen auf eine andere Weise zu verstehen denn als unbehausten Nomaden oder ortloses Teilchen im homogenen Feld. Dabei liegt die Betonung auf ‚zeigen‘, denn das Wissen der Architektur ist zu großen Teilen eines, das nicht oder nur mit den Mitteln der Poesie sagbar ist.[53]

Als Beispiel könnte man auf herausragende Kirchenbauten des 20. Jahrhunderts wie die Markuskirche von Sigurd Lewerentz in Stockholm oder Le Corbusiers Kapelle in Ronchamps verweisen. Aber auch für den Bereich „weltlicher“ Gemeinschaften gibt es Beispiele, wenn man an die Bauten von Louis Kahn[54] in Dhaka oder die von Alvar Aalto[55] in Säynätsalo denkt. Und auch

53 Vgl. Düchs erschienen 2017.

54 Vgl. Kries 2012. Bei Louis Kahn könnte man angesichts der häufig zu findenden Betonung einer causa finalis, die er Entwürfen, Gebäudetypen, Materialien usw. innewohnen sieht, im Übrigen eine zumindest teilweise direkt aristotelische Weltsicht konstatieren. Als Beispiel:„You say to a brick, ‘What do you want, brick?’ And brick says to you, ‘I like an arch.’ And you say to brick, ‘Look, I want one, too, but arches are expensive and I can use a concrete lintel.’ And then you say: ‘What do you think of that, brick?’ Brick says: ‘I like an arch.’” (zitiert gemäß Kries 2012)

55 Vgl. Aalto 1999; 1999a; 1999b.

56 Veröffentlicht unter https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:S%C3%A4yn%C3%A4tsalo

Abb. 3 3. *Säynätsalo Town Hall*, Alvar Aalto 1949–1951; photo by Tiina *Monto*[56]

für private Wohnhäuser bieten diese beiden Architekten gelungene Beispiele. Gemeinsam ist den genannten Bauwerken, dass sie dem Mensch eine bestimmte Stellung in der Welt zuweisen, indem sie die Ausrichtung des Menschen auf eine Gemeinschaft (in verschiedenen Formen als Gemeinde, Staat oder Familie/Paar) deutlich machen, indem sie gleichermaßen rationale wie sensorische Fähigkeiten und Bedürfnisse des Menschen ansprechen und indem sie die Perspektiven-gebundene Wahrnehmung des Menschen und sein hodologisches Raumverständnis ernst nehmen und darauf reagieren, gleichzeitig aber technisch und gestalterisch im besten Sinne modern und aufgeklärt sind.

Im Gegensatz zu der Maison Dom-ino kann beispielsweise das von Alvar Aalto von 1949–1952 gebaute Rathaus von Säynätsalo nicht irgendwo stehen – es ist kein mobile home. Nicht nur die Geographie, sondern die gesamte Topographie des Ortes, verstanden als Gesamtheit der mit einem Ort verbundenen physikalischen aber auch (ideen-)geschichtlichen Tatsachen und Bezüge, sind hier von Belang.[57] Das Rathaus steht auf einer leichten Anhöhe fast genau in der Mitte des Ovals, das die Insel Säynätsalo bildet. Der Grundriss bildet wie eine römische Piazza (an der sich Aalto orientiert hat) einen „leeren" öffentlichen Raum in seiner Mitte aus, der zudem erhöht ist und so der Gemeinschaft einen im wahrsten Sinne des Wortes hervorgehobenen Raum zuweist und ihr eine Fassung gibt. Der Entwurf ist darauf angelegt einer Gemeinschaft eine zunächst leere Mitte zu geben, die sie dann füllen kann. Der Gemeinschaft wird hier die Möglichkeit geboten zu „wohnen", wobei sie frei bleibt und auch ihre einzelnen Mitglieder nicht in eine bestimmte Rolle gezwängt werden. Der sich ergebende öffentliche Innenraum wird zudem hodologisch begriffen, es ist kein wertneutraler Ort, da er Richtungen und einen Schwerpunkt kennt. Wir haben die erhöhte Mitte auf der Anhöhe im Zentrum einer Insel, auf die alles zuläuft und die eindeutig das Gravitationszentrum des Entwurfes, aber auch der ganzen Insel bildet. Die in den Flügeln untergebrachten Funktionen „wickeln" sich gleichsam um den zentralen Innenraum und kulminieren in einem wörtlich (als höchster Gebäudeteil) zu verstehenden Höhepunkt – dem Versammlungssaal für die Gemeindeverwaltung. Die verwendeten Materialien Backsteine und Holz kommen aus der lokalen Tradition und bieten sich angesichts der natürlichen Bedingungen an. Zudem betont Aalto die Verbundenheit mit der Natur durch die Begrünung des Innenhofes und eine „Treppe" aus Grasflächen. In vielen weiteren Punkten wie zum Beispiel der Ausbildung der Details ließe sich jene Verbindung von funktionaler Bedürfniserfüllung und spiritueller „Platzanweisung" nachweisen, die Harries von guter Architektur fordert (2013: 174): „Lässt das mobile home uns wohnen, indem es uns Obdach gewährt, lässt das waninga den australischen eingeborenen wohnen, indem es ihm seinen Platz in einer ihn umfassenden Ordnung zuweist. Auch dies ist eine Voraussetzung wirklichen Wohnens. Bauen sollte beiden Forderungen entsprechen."

57 Vgl. dazu Düchs 2011: 223.

– Taugt das integrative Paradigma als Fundament dieser Architektur?

Wenn der Mensch sich als bedeutungsloses Teilchen eines unendlichen, sinnfreien Raumes denkt oder sich gleichsam freischwebend an dessen Rande wähnt, kann er dort keinen „richtigen“ Platz finden - und entsprechend kann die Architektur ihm auch keinen zuweisen.[58] Aber das integrative Paradigma weiß um einen anderen Menschen, der die Möglichkeit des Wohnens im Sinne eines sinnvollen Dazugehörens kennt, an dem er seinen rechten Platz hat. Und Karsten Harries weiß – so würden wir postulieren – auch um diesen Menschen, auch wenn er ihn nicht vor-stellen mag, weil ihm dies vermutlich schon als reduktive Feststellung und Entzauberung des Menschen erscheint.

Und doch ist eigentlich erst im Rahmen des integrativen Paradigmas die ethische Funktion der Architektur wirklich zu verstehen, nämlich als Aktualisierung der Potentiale. Dies geschieht einerseits dadurch, dass Bauwerke einen besonderen Ort in der Baugestalt hervorheben, aber ihn auch andererseits so gestalten, dass die sinnvolle Ordnung einer Gemeinschaft ablesbar und realisierbar wird – beziehungsweise dem Einzelnen erlaubt, seine Potentiale im besten Sinne zu verwirklichen und in diesem Sinne ein „gutes Leben“ zu führen.[59]

Dass hinter dem integrativen Paradigma bestimmte Vorstellungen stehen, wie ein gutes Leben aussieht, birgt zugleich natürlich Gefahren. Denn solche Vorstellungen können zu eng und repressiv sein. Vorstellungen des „richtigen“ Gemeinschaftslebens und der angemessenen sozialen Ordnung dienten oft einer Bevormundung und Beherrschung von Menschen; statt den Menschen wirklich zur Aktualisierung seiner Potentiale im umfassenden Sinne zu verhelfen, sollte er zu einem gefügigen Teil einer kontrollierten und beherrschten Gruppe werden. So kann man auch dörfliche Gemeinschaften gleichermaßen als Sicherheit und Gewissheit gebende Struktur oder als beengende Zwangsjacke empfinden. Jeder Vorstellung einer richtigen Sinnordnung wohnt offensichtlich die Versuchung inne, diejenigen, die anderes leben oder denken, zu verurteilen, sozial zu reglementieren oder gar zu ihrem vermeintlichen Glück zwingen zu wollen. Unwillkürlich denkt man hier an den Missbrauch des Gemeinschaftsgedankens in der „Blut und Boden-Ideologie“, bei der auch in großem Maßstab die Architektur dazu instrumentalisiert wurde, um diese Lebensformen für alle zu implementieren. (Harries selbst erwähnt als Beispiel die Aneignung von Tempel und Schwarzwaldhütte durch die Nationalsozialisten.[60])

Das integrative Paradigma kann dieser Gefahr entgehen, so wurde im 4. Abschnitt argumentiert, wenn es die Freiheitsforderung der Moderne ernst nimmt. Die individuelle Freiheit wie die von Gemeinschaften, sich eine Lebensform zu wählen, muss grundsätzlich zentral bleiben – auch wenn dieser durch das Paradigma Grenzen gesetzt werden sollen. Eine ideologische Gemeinschaftskonzeption würde dann gerade nicht mehr akzeptabel sein; die Freiheit endet gerade dort, wo sie gewählt wird, um andere Menschen zu unterdrücken oder ihnen die Entfaltung zentraler Potentiale nicht mehr zu ermöglichen. Die Blut-und-Boden-Ideologie findet daher keine Legitimation durch das integrative Paradigma, sondern entspricht eher einer Variante der unfreien Teilchen-Anthropologie der Moderne.

58 Harries 1997: 361 „An analogous point must be made with respect to what Hegel has to say about our ‚reflective culture‘ and our adherence ‚strictly to general points of view.‘ A look at our political and social reality suffices to render such pronouncements at best declaration of an ideal too weakly rooted in our affective life to be experienced as binding and therefore unable to establish genuine community.“

59 Siehe in diesem Sinne Düchs 2011.

60 Harries 1997: 362.

Natürlich wirft das die zentrale Frage auf, woher wir wissen, was genau diese Spielräume der Freiheit sind, die das integrative Paradigma bejaht – und auf welche Weise wir diese ermitteln. Droht nicht ein Missbrauch derart, dass die Freiheitsräume stets ideologisch nach eigenen Machtinteressen bestimmt werden? Hier kann man an Tom Spectors Kritik denken, dass es keine wirkliche Objektivierungsmöglichkeit gäbe, wenn das Wohnen als Ideal der Architektur eingesetzt würde:

> „By reasserting the metaphysics of architecture, Harries undercuts the entire issue of conflicting values. In the deepest possible meaning of these terms may well reside an antidote to the facile character of modernity, but such an approach is not without its pitfalls. Most notably, it resists verification and objective evaluation. Who is to say when one has grasped the deepest meaning of "dwelling"? For those who require external verification, this highly subjective and ultimately self-referential strategy will fall short."[61]

61 Spector 2001: 46.

Spector formuliert diesen Einwand gegen Harries, aber man könnte ihn allgemeiner gegen das ganze integrative Paradigma erheben. Es scheint keine Instanz zu geben, die auf rationale, objektive und intersubjektiv vermittelbare Art und Weise bestimmen würde, was die *richtige* Aktualisierung der Potentialitäten, also was eine sinnvolle Ordnung der Welt ist. Dementsprechend ist es fraglich, so der Einwand, wer die Autorität haben sollte, die Architekturen beziehungsweise ihr Ethos *objektiv* als richtig oder falsch zu bestimmen.

Aber, so sehr dieses Problem ernst zu nehmen ist, so wenig kann damit das Paradigma widerlegt werden. Der Einwand verweist lediglich auf eine zentrale Herausforderung für jedes Bemühen um ein Ethos beziehungsweise Vision einer Sinnordnung. Ein solches Bemühen muss stets offen sein für Kritik und natürlich versuchen, die jeweils eigene Vorstellung zu legitimieren, etwa angesichts ethischer Maßstäbe und durch die Zustimmung der Betroffenen. Mehr noch: Der Einwand von Spector bestätigt sogar die Gültigkeit des Paradigmas, denn er ist ja nur sinnvoll *innerhalb* dieses Paradigmas: Gerade *weil* hier – im Unterschied zum Doppel-Paradigma – die Achtung vor der Person und seiner Würde ein zentrales Ideal ist, und gerade weil es um eine vernünftige Absicherung einer jeden möglichen Sinnordnung gehen muss, kann man überhaupt nur einklagen, dass nicht subjektive Vorstellungen für allgemeingültig erklärt werden dürften. Denn gäbe es (wie im Doppel-Paradigma) gar keine sinnvolle allgemeine Ordnung, dann spräche ja nichts gegen eine *„highly subjective and ultimately self-referential strategy"* – weil es ohnehin keine Alternative dazu gäbe. Spectors Einwand ist also eigentlich nur die Präzisierung der Aufgabenstellung an das Nachdenken und an den Architekten: Er muss vernünftig nach dem Gemeinwohl ebenso wie nach dem zu respektierenden Freiheitsspielraum fragen, für uns und für kommende Generationen. Und dabei hat nicht ein Einzelner oder haben nicht wenige die Autorität, sondern gerade wenn wir das Gemeinwohl ernst nehmen, ist

es eine gemeinsame Aufgabe, die es immer wieder neu fragend und suchend in Angriff zu nehmen gilt. Der Architektur kommt dabei die besondere Aufgabe zu, solche umfassenden Vorschläge gebaute Realität werden zu lassen.

– Die rettende Architektur jenseits der Vernunft?

Aber heißt das nicht doch, das letzte Wort der Vernunft zu geben und der Architektur (wie jeder Kunst) eine untergeordnete Rolle zuzugestehen? Das ist eine Frage, die Harries am Ende seines Buches zum Ethos aufwirft. Denn wenn letztlich kritische Reflexion aller Kunst vorausgeht, dann gibt es keine genuin konstitutive ethische Funktion der Architektur mehr – oder wenn, dann nur noch in dem schwachen Sinne, dass sie einem bereits reflexiv etablierten Ethos dient, diesen illustriert oder umsetzt. So ließe sich einwenden.

Dass wir der Architektur diese eigenständige Kraft doch zugestehen können, liegt daran, so Harries, dass sie den Menschen ganz anders, umfassender berührt als die bloße Vernunft. Sie spricht alle Sinne, die Gefühle, unsere Körperlichkeit, Handlungen und Handlungsspielräume an, sie erlaubt ganz praktisch manche Tätigkeiten und verhindert andere, etwa Formen des sozialen Austausches: „Architecture is needed to recall the human being to the whole self: to the animal and to the ratio, to nature and spirit."[62] Diese Bindekraft, so bemerkt er kritisch gegen Hegel, kann die Reflexion allein niemals erreichen.[63] Es ist wohl auch diese umfassende „Erdung" welche die Architektur der Sinnordnung gibt, die sie gleichsam anbietet. (Das hat auch Heidegger wohl im Sinne gehabt, als er Architektur und jede Kunst mit der „Erde" in Beziehung setzte.)

Ein solches Verständnis der Architektur und ihrer Möglichkeiten ist auch im Rahmen des integrativen Paradigmas plausibel: Der Mensch wird nicht als reines Vernunftwesen gesehen, sondern als tief in der Natur stehend gedeutet, als ein Teil von ihr, wenngleich er über sie hinauswachsen kann – etwa in der Moralität, der Kunst, der Liebe und Gemeinschaft, die alle Aktualisierung seiner besonderen Potentialitäten darstellen. Und als ein derartiges Wesen an der Grenze zwischen Natur und Geist ist er gerade von einer Ausdrucksform wie der Kunst besonders ansprechbar, die nicht nur einem der beiden Bereiche angehört, sondern selbst einen Brückenschlag darstellt.[64]

Aber was, wenn der Mensch sich nicht im Sinne des integrativen, sondern des modernen Doppel-Paradigmas versteht? In einer durch das Doppel-Paradigma geprägten Welt muss Karsten Harries' Forderung als bloßer, fast närrischer Appell erscheinen, der gar nichts bewirken kann. Er weist selbst darauf hin:

> „Any architect who today wants to address that function has to be aware that he does so without authority, that he is a bit like the fool who says what he thinks needs to be said but can only hope that others will listen."[65]

Das Gefühl, das sich angesichts von Harries' Forderung nach einem neuen Ethos einstellt, könnte dann dem ähneln, welches sich beim Besuch von Freili-

62 Harries 1997: 362.

63 Harries 1997: 361. „A look at our political and social reality suffices to render such pronouncements at best declaration of an ideal too weakly rooted in our affective life to be experienced as binding and therefore unable to establish genuine community."

64 Harries spricht der Vernunft deswegen nicht nur die umfassend gestaltende und wirkende Kraft ab, sondern meint, sie könne die Wirklichkeit nie ganz fassen (1997: 361). „Hegel´s faith that reality and our reason are finally commensurable is itself blind to reality, blind especially to our own reality. Here lies the significance of Heidegger´s understanding of art as a presentation of the earth. With Heidegger I want to insist on the rift between spirit and nature, word and reality […] Reality transcends our understanding. Art recalls us to this transcendence. Heidegger´s „earth" gestures toward this dimension, as does Nietzsche's „Dionysian".

65 Harries 1997: 367.

chtmuseen einstellt. Man bewundert die Lebensform von einem sehr fernen Standpunkt aus. Auf merkwürdig nostalgische Art und Weise sehnt man die Einfachheit und Festgefügtheit dieser Welt mit ihrer Sinnordnung herbei, aber eine Rückkehr scheint unmöglich und illusionär.[66] Ein wirkliches „Eintauchen" in eine solche ferne Architektur, für die ihre ethische Funktion tatsächlich noch zentral ist, scheint dem modernen Menschen nicht mehr möglich. Kurzum: Muss die Rede von einer ethischen Funktion nicht wie ein nostalgisches Hoffen auf einen Menschen erscheinen, den es so nicht oder nicht mehr gibt? Oder eben als Illusion, weil es eine rettende Sinnordnung gegen die „gnostische Grundstimmung der Unheimlichkeit" stellen will, in die uns die Moderne nun einmal geworfen hat?[67]

Es zeigt sich hier, dass die Rede von einem anthropologischen Paradigma mehr ist als ein theoretisches Axiom, von dem wir Ableitungen vornehmen, Es ist eine umfassende geistige Stimmung, die unser ganzes Handeln, Denken und Fühlen prägt. Sie kann deswegen nicht beliebig durch einen Willensentschluss, eine Einsicht oder ein nostalgisches Zurückschauen ausgetauscht werden. Ein Paradigmenwechsel ist ein langwieriger, komplexer Prozess, ein Weg, den eine Kultur antritt, wenn ein altes Paradigma sich erschöpft hat. Ein Prozess, in dem Argumente und die Vernunft eine Rolle spielen, aber noch viel mehr. Die Menschen müssen vielfältig Erfahrungen des aufscheinenden neuen Paradigmas und seiner Möglichkeit machen, es muss ihnen wie eine neue Möglichkeit vor Augen stehen und sie und ihre Sicht auf die Welt langsam erfüllen. Das Paradigma ist also nicht nur etwas, *innerhalb dessen* die Architektur ihre jeweilige Ausdrucksform findet – sondern die Architektur baut selbst mit am Paradigma. Sie kann das gegenwärtige stärken wie die zahlreichen Bauwerke der letzten Jahrzehnte, die uns versichern wollten, dass es keine Sinnordnung geben könne, auf die es lohnt sich auszurichten. Aber eine neue, zukunftsreichere Architektur könnte eben auch dazu beitragen, einer anderen Wirklichkeitsdeutung, einem anderen Paradigma den Weg zu bereiten. Das wäre nicht illusionär, denn die Architektur würde dann selbst dazu beitragen, dass wir uns als Mensch in dem neuen, integrativen Paradigma zu verstehen begönnen. Und es wäre nicht nostalgisch, weil es nicht rückwärtsgewandt ein Ethos für Menschen suchen würde, die es nicht mehr oder noch nicht gibt, sondern ganz im Gegenteil wirklichkeitsschaffend. Sie würden selbst ihren eigenen Voraussetzungen den Weg bereiten und in diesem Sinne existentiell zukunftsweisend sein. Es wäre, um mit Harries Aufsatz von 2015 zu sprechen, vielleicht „Eine Architektur die stark genug ist, um uns einen Ort zuzuweisen und uns von der sinnlosen Homogenität des Raumes zu erretten".[68]

66 Und bei näherer Betrachtung verschiedener Aspekte wie Kälte, Geruch, Dunkelheit, völliges Fehlen jeder Privatheit usw. vielleicht auch nicht einmal erstrebenswert.

67 Harries 2015: 108.

68 Harries 2015: 177.

Zur Person

Dr. Martin Düchs studied both architecture (Dipl.Ing.Univ.) and philosophy (M.A.) in Munich, Gothenburg and Paris. After he finished his Diploma in architecture (TU-Munich) he started working as an architect. From 2007 to 2014 he ran his own architectural office named „Blockrandbebauung – Architektur + Philosophie“. Besides his work as an architect he continued his philosophical studies and was awarded his Dr. phil. in Munich (LMU-Munich). Since 2014 he is working at the university of Bamberg as an assitant to professor Christian Illies. His research focuses on architectural-ethics, environmental ethics, philosophical anthropology and aesthetics. His current main research-project (Habilitationsprojekt) discusses the relation between architecture and philosophical anthropology.

Illies, Christian, holds the Chair for Philosophy (Ethics) at the University Bamberg since 2008. After his studies of biology and philosophy (Diplom-Biologe Konstanz 1989), he continued his studies as a Rhodes-Scholar in Oxford (Magdalen College; DPhil in 1995). From 1995 to 2002 he worked as an Assistant-Professor at Essen University (Habilitation at the Technical University Aachen 2002). At the same year, he became Universitairdocent of philosophy and ethics of technology at the Technical University Eindhoven where he co-organized the Center of Excellence for Ethics in Technology of the three Dutch technical universities. From 2006 to 2008, Christian Illies was KIVI-NIRIA Professor for Philosophy of Culture and Technology at the Technical University Delft.

Quellen

Aalto, Alvar; Aalto, Elissa (Hg.) (1999): Alvar Aalto. Das Gesamtwerk: Band III Projekte und letzte Bauten. 4., unveränd. Aufl., 3. uncorr. reprint. Basel.

Aalto, Alvar; Fleig, Karl (Hg.) (1999a): Alvar Aalto. Das Gesamtwerk: Band II 1963-1970. 4., unveränd. Aufl., 3. uncorr. reprint. Basel.

Aalto, Alvar; Fleig, Karl (Hg.) (1999b): Alvar Aalto. Das Gesamtwerk: Band I 1922-1962. 7., unveränd. Aufl., 6. uncorr. reprint. Basel.

Aus der Aue, Christina (2015): Was dem einen seine Natur, ist dem anderen die Manipulation. Über den Gebrauch des Begriffs der »Natur« in der Debatte über die Grüne Gentechnik. In: Roger J. Busch und Gernot Prütz (Hg.): Biotechnologie in gesellschaftlicher Deutung. 2., unveränd. Aufl. München, S. 21–28.

Bollnow, Otto Friedrich (1980): Mensch und Raum [1963]. 4. Aufl. Stuttgart.

Brownsword, Roger (2016): Law as a Moral Judgment, the Domain of Jurisprudence, and Technological Management. In: Patrick Capps und Shaun D. Pattinson (Hg.): Ethical Rationalism and the Law. Oxford, S. 109-130.

De Anna Gabriele (2012): Azione e rappresentanza. Un problema “metafisico” del liberalismo contemporaneo. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, Chapter 2.

De Anna, Gabriele und Illies, Christian (im Druck; vorauss. 2017):„Political Anthropology between Biology, Culture, and Ethics“. In Wydra, Harald (Hrsg.), Handbook of Political Anthropology.

DeMarco, Donald (1986): The dispute between Galileo and the Catholic Church. The Homiletic & Pastoral Review CI, no. 3 (May 1986 & June 1986), S. 23-51; 53-59.

Düchs, Martin (2011): Architektur für ein gutes Leben. Über Verantwortung, Moral und Ethik des Architekten. Münster.

Düchs, Martin (2017): Ideenskizzen und Gedankengebäude. - vom Skizzieren der Ideen und dem Erdenken von Gebäuden. In: Alexander Fischer und Annett Wienmeister (Hg.): Denken darstellen. Münster.

Harries, Karsten (1997): The Ethical Function of Architecture. London.

Harries, Karsten (2015): Die Aufgabe der Architektur in der Zeit des Weltbildes. In: Jörg H. Gleiter und Ludger Schwarte (Hg.): Architektur und Philosophie. Grundlagen, Standpunkte, Perspektiven. Bielefeld, S. 105–127.

Harries, Karsten (2013): Die ethische Funktion der Architektur. In: Christoph Baumberger (Hg.): Architekturphilosophie. Grundlagentexte. Münster, S. 167–179.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2007): Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke 13 : [auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu edierte Ausgabe]. Hg. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1952): Bauen, Wohnen, Denken. In: Otto Bartning (Hg.): Mensch und Raum. 2. Darmstädter Gespräch 1951. Herausgegeben im Auftrag des Magistrats der Stadt Darmstadt und des Komitees Darmstädter Gespräch 1951. Darmstadt, S. 72–84.

Heidegger, Martin (1960): Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart.

Heidegger, Martin (2003): Die Zeit des Weltbildes. In: Martin Heidegger: Holzwege. 8., unveränd. Aufl., Frankfurt am Main, S. 75–113.

Hobbes, Thomas (2003): Leviathan, 1. und 2. Teil, Stuttgart

Horkheimer, Max (2013 [reprint of 1947ed.]): Eclipse of reason. London, New York.

Illies, Christian; Ray, Nicholas (2014): Philosophy of Architecture. Cambridge.

Illies, Christian (2006): Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur. Frankfurt am Main.

Illies, Christian (2011): Bauen und Denken. Warum sich die Gegenwart mit dem Ensemble so schwer tut. In: Christoph Mäckler und Wolfgang Sonne (Hg.): Konferenz zur Schönheit und Lebensfähigkeit der Stadt 1. Sulgen, S. 113–121.

Jonas, Hans (1984): The Imperative of Responsibility, Chicago Ill.: University of Chicago Press dt. (1984) Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt.

Jonas, Hans (1966): The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology; [Essays]. New York. dt. (1994) Das Prinzip Leben. Frankfurt am Main.

Kries, Mateo (Hg.) (2012): Louis Kahn. The power of architecture. Weil am Rhein.

Le Corbusier (1982 [1923]): 1922. Ausblick auf eine Architektur. 4. Aufl. Braunschweig, Wiesbaden.

Meyer, Hannes (1928): Bauen. In: Bauhaus – 2 (1928); 2. - S. 12 - 13, S. 12–13.

Monod, Jacques (1970): Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie modern, Paris.

Nagel, Thomas (2012): Mind and cosmos. Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. New York.

Sellars, Wilfrid (1963): Science, Perception, and Reality, London.

Schirrmacher, Frank (2013): Ego. Das Spiel des Lebens. 5. Aufl. München.

Scruton, Roger (1995): The classical vernacular. Architectural principles in an age of nihilism. New York.

Schwarz, Rudolf (1952): Das Anliegen der Baukunst. In: Otto Bartning (Hg.): Mensch und Raum. 2. Darmstädter Gespräch 1951. Unter Mitarbeit von Herausgegeben im Auftrag des Magistrats der Stadt Darmstadt und des Komitees Darmstädter Gespräch 1951. Darmstadt, S. 60–71.

Spector, Tom (2001): The Ethical Architect. New York.

Vesely, Dalibor (2004): Architecture in the age of divided representation. The question of creativity in the shadow of production. Cambridge, Mass.

Welsch, Wolfgang (2008): „Das weite Feld der Dekonstruktion“ [1993]. In: Gerd de Bruyn, Stephan Trüby (Hrsg.), architectur_theorie.doc, Texte seit 1960; Basel 2008, S. 316–325.

Wijdeveld, Paul (2000): Ludwig Wittgenstein. Architekt. 2. Aufl. Amsterdam.

Abbildungen

Abb. 1 Le Corbusier: Maison Dom-Ino

Abb. 2 Taxiarchos228: In: Wikimedia Foundation (Hg.): https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Graz_-_Kunsthaus1.jpg?uselang=de (abgerufen am 17. Januar 2017).

Abb. 3 Tiina Monto: In: Wikimedia Foundation (Hg.): https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:S%C3%A4yn%C3%A4tsalo (abgerufen am 17. Januar 2017).

Zitiervorschlag

Düchs, Martin und Illies, Christian (2017): “Wer wohnt hier eigentlich? Eine unzeitgemäße anthropologische Fußnote zu The Ethical Function of Architecture”. In: Führ, Eduard (ed.): “Ethics in Architecture Festschrift for Karsten Harries”. Cloud-Cuckoo-Land, International Journal of Architectural Theory, vol. 22, no. 36, www.cloud-cuckoo.net/fileadmin/issues_en/issue_36/article_duechs_illies.pdf (enquiry date): 85–113.