

Die urbane Revolution: Henri Lefèbvres Philosophie der globalen Verstädterung

Guelf, Fernand Mathias

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Guelf, F. M. (2010). *Die urbane Revolution: Henri Lefèbvres Philosophie der globalen Verstädterung*. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-ND Lizenz (Namensnennung-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-ND Licence (Attribution-NoDerivatives). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0>

Edition Moderne Postmoderne

FERNAND MATHIAS GUELF

Die urbane Revolution

Henri Lefèbvres Philosophie
der globalen Verstädterung

[transcript]

Fernand Mathias Guelf
Die urbane Revolution

Fernand Mathias Guelf (Dr. phil.) lebt in Luxemburg und Berlin. Seine Forschungsgebiete konzentrieren sich auf die philosophischen und literarischen Dimensionen von Stadt und Kreativität.

FERNAND MATHIAS GUELF

Die urbane Revolution

Henri Lefèbvres Philosophie der globalen Verstädterung

[transcript]

Mit freundlicher Unterstützung von Arts et Nature, Luxembourg

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2010 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Fernand Mathias Guelf**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus

Umschlagabbildung: fastduck/photocase.com

Lektorat: Pamela Steiner

Satz: Fernand Mathias Guelf

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-1511-1

PDF-ISBN 978-3-8394-1511-5

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

INHALT

ZUM TEXT	9
I. EINLEITUNG	13
II. LA REVOLUTION URBAINE	25
1. Annäherung	25
Die Hypothese	25
Strategische Hypothese und Transduktion	29
Zur Methode	35
Praxis und Prozess	37
2. Von der Stadt zur verstädterten Gesellschaft	43
Lefèbvre und die marxistische Analyse der Stadt	43
Entwicklung der Stadt nach Lefèbvre	48
Kritische Phasen in der Entwicklung	51
Von der Philosophie der Stadt zur Metaphilosophie	54
3. Raum-zeitliche Felder	58
Die Stadt als „zweite Natur“	58
Felder und Blindfelder	60
Landwirtschaftlicher, industrieller und verstädterter Kontinent	63
Topoi: Isotopie, Heterotopie, Utopie	68
Entfremdung und „dérive“	72
4. Das Phänomen der Verstädterung	77
Die Verstädterung als umfassendes Phänomen	77
Die Verstädterung als Prozess	80
Verstädterung und Metaphilosophie	83

5. Die Ebenen und das Phänomen der Verstädterung	90
Ebenen der Stadt	90
Wohnung und Unterkunft („habitat“)	96
Dimensionen und Eigenschaften des Phänomens der Verstädterung	99
Urbane Ebenen in den kritischen Zonen	103
Wohnen und „unitärer Urbanismus“	107
6. Stadtmythen und Ideologien	112
Mythos, Ideologie und Utopie	112
Die poetische ‚Ebene‘	116
7. Die urbane Form	123
Auf der Suche nach dem Urbanen	123
Das Urbane als Zentralität	124
Das Urbane als reine Form	128
Zu einer „konkreten Logik“	130
Von den herrschenden Verhältnissen zur Virtualität	135
Utopie und differentieller Raum	138
8. Die urbane Gesellschaft	143
Urbanisierung als globaler Prozess	143
Die Urbanisierung als Totalität	146
III. DIE GLOBALE VERSTÄDTERUNG UND DER DIFFERENTIELLE RAUM	151
1. Von der „révolution urbaine“ zur „Produktion des Raumes“	151
Der Urbanismus im Zeichen des „spatial turn“	151
Der Raum als soziales Produkt und als strategische Hypothese	153
Zum Konzept der Produktion des Raumes	158
Die Raumproduktion als Prozess	163
Vom absoluten zum abstrakten Raum	164
Der Akkumulationsprozess als Entwicklungsprinzip	168
Der abstrakte Raum	173
Die „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“	180
Die Mimesis und die Reproduktion der Produktionsverhältnisse	182

2. Zum differentiellen Raum	188
Reproduktion und Produktion von Differenzen	188
La „lutte titanique“	189
Residuum, Poiesis und Mimesis	195
Leiblichkeit und Raumproduktion	200
Lefèbvre und Nietzsche	207
IV. DIE URBANISIERUNG UND DAS ENDE DER GESCHICHTE	217
1. Die Totalität	217
Das „oui et non“	217
Totalität als Konzept und Ziel	218
Die Totalität in der „Metaphilosophie“	220
Regressiv-progressive Methode und „kreative Praxis“	225
2. Vom „Ende der Geschichte“	229
Das Ende der Geschichte	229
Nietzsche als Provokation	232
„Ende der Geschichte“ oder „posthistorische Praxis“?	235
V. DIE URBANE REVOLUTION ALS PHILOSOPHISCHE THESE	239
1. Die Metaphilosophie als Projekt	239
2. „La révolution urbaine“ als metaphilosophisches Projekt	243
Die Stadt als Oeuvre und Produkt	243
Urbanisierung als Gesamt-Oeuvre	248
„désir“	251
3. Die „urbane Praxis“ als Praxisphilosophie	260
4. Urbanisierung als „dialektische Anthropologie“	268
5. Die These der globalen Urbanisierung im neomarxistischen Kontext	276
6. Ausblick: Die These der Urbanisierung neu gedacht	298
LITERATUR	305

Zum Text

Lefèbvres Arbeiten umspannen den gesellschaftspolitisch bewegten Zeitraum von Mitte der dreißiger bis Ende der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. Dem Alltagsleben verpflichtet erkennt Lefèbvre bereits in den sechziger Jahren die drängenden sozialen und politischen Fragen der Zukunft. Die Diskrepanz zwischen alltäglichem Leben und fortschreitender Technisierung birgt neben den Gefahren der Zerstörung der natürlichen Umwelt die einer vollständigen Überwachung und Monopolisierung der Macht. Den Impakt der technologischen Entwicklung auf das gesellschaftliche Zusammenleben und die politischen Strukturen in Korrelation mit der fortschreitenden Urbanisierung – Urbansierung und Verstädterung werden in dieser Arbeit als bedeutungsgleich verstanden – zu betrachten, entspricht Lefèbvres Forderung, den Problemen des urbanen Raumes mit Pluridisziplinarität zu begegnen. Insbesondere die Thesen zur Produktion des Raumes und die Neudefinierung von Stadt und Verstädterung setzen wesentliche Akzente für die moderne Stadtforschung. Als Bestandteil seines „metaphilosophischen“ Konzeptes geht Lefèbvres „Philosophie der Verstädterung“ über diese konkreten Dimensionen hinaus.

Die These einer globalen Urbanisierung beansprucht bei Lefèbvre eine umfassende geistige Konfrontation, die im Übergang von ruralen zu urbanen Strukturen zentrale Elemente von gesellschaftspolitischer und philosophischer Relevanz aufzeigt. Von der konkreten politischen Situation im Paris der sechziger Jahre ausgehend, entfaltet sich Lefèbvres provokative These von der Auseinandersetzung mit der „Praxis“ als Kritik des Alltags („critique de la vie quotidienne“) über entwicklungstheoretische Fragestellungen und Konzepte bis hin zu ästhetischen Debatten um zentrale Probleme des Urbanismus'. Dem Stadtgewebe, das sich wie ein Spinnennetz über das Land ausbreitet, ähnlich, bezieht Lefèbvre bei der Entwicklung der Hauptthesen immer neue Elemente in sein Denken ein, konstruiert ein möglichst umfassendes Geflecht aus Ideen, Analysen, Prognosen und Theorien. Parallel zur fortschreitenden Urbanisie-

rung wird der eigene Anspruch auf Diversität und „Totalität“ dem Entwicklungsprozess angepasst. Lefèbvres ‚Stadtarbeiten‘ als zeitlich begrenztes Phänomen losgelöst von seinem übrigen Werk zu betrachten, tragen diesem vernetzten Denken nicht Rechnung. Hinter teils plakativ formulierten Aussagen, die der politischen Bewegung und Ideologisierung in den sechziger und siebziger Jahren geschuldet sind, verbirgt sich ein philosophischer Anspruch, den diese Arbeit herauszuarbeiten beabsichtigt. Unterschiedlichste Aspekte werden schrittweise in ein umfassendes Konzept eingebunden. Einerseits die praxisorientierte Ausrichtung der These der globalen Verstädterung, die am politischen und gesellschaftlichen Alltag dokumentiert wird, andererseits die philosophische Dimension, die Schaffung einer zweiten Natur, der urbanen, ausgehend von der ursprünglichen, der ruralen als Entfaltungsprozess des Menschen. Beiden Lesarten, die sich zum Teil ergänzen, zum Teil schwer in ein schlüssiges Konzept einzubinden sind, wird in der Arbeit Rechnung getragen. Die philosophische Ausrichtung wird anhand der Bezüge zum praktischen und theoretischen Umfeld sowie der Einbindung in das Gesamtwerk progressiv erarbeitet.

Als 1970 „La révolution urbaine“ erscheint, ist die Stadt als komplexes Phänomen vor allem soziologisch untersucht worden. Lefèbvre definiert die Stadt als Oeuvre („oeuvre“), als Ausdruck menschlicher Kreativität, die im Laufe der Entwicklung an Authentizität verloren hat, die Verstädterung als dialektisch ablaufenden Prozess mit unbestimmtem Ausgang. Die Verbindung Revolution und Urbanisierung steht als „strategische Hypothese“ und Perspektive für die Hoffnung, dass der global stattfindende Prozess eine neue Qualität des menschlichen Zusammenlebens beinhaltet. Die fortschreitende Urbanisierung ist auch die Revolution der Individuen, die sich aus den Fängen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, Synonym für Homologisierung und Stagnation, befreien, sich als aktive, kreative Kraft in die gesellschaftliche „Praxis“ einbringen. Der metaphilosophische Anspruch, die praxisorientierte, zugleich theoretisch philosophische Dimension, spiegelt sich im Gegensatz Marx-Nietzsche, der, nicht aufgehoben, auch das Lefèbvresche „oui et non“ als elementares Prinzip begründet.

Die Rezeption Lefèbvres vermeidet bis dato im Wesentlichen die Diversität der Themen – Lefèbvres Texte beziehen nahezu sämtliche Bereiche der Geisteswissenschaften in seine Überlegungen ein – in dem umfangreichen Werk zu gruppieren und die zentralen Aussagen als ‚einheitliche Theorie‘ zu begreifen. Die ‚Stadttexte‘, vor allem von der Humangeographie (wieder)entdeckt, finden sich zerstückelt, schlagwortartig vermarktet (droit à la ville), dem Zeitgeist angepasst (spatial turn) in den unterschiedlichsten Disziplinen wieder. „La production de l’espace“ – eine deutsche Ausgabe liegt nicht vor – steht für eine lange Geschichte der Fehlinterpretationen, „La révolution urbaine“ – unglücklich mit „Die Revolution der Städte“ übersetzt –

als zentrales Werk, findet nur am Rande Beachtung. Diesen Umständen und der Tatsache, dass viele der Texte unbekannt geblieben, oft nur schwer erhältlich sind, begegnet die Arbeit mit Originalzitate und der gekennzeichneten Verwendung stilistischer, für Lefèbvres Schreibstil charakteristischer Eigenarten.

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, ausgehend von „La révolution urbaine“ Lefèbvres Philosophie sukzessive zu erarbeiten, beinhaltet dieses Werk doch alle Elemente, die, von der strategischen Hypothese der globalen Verstädterung ausgehend, eine Einbindung in ein übergeordnetes Konzept erlauben. Die Arbeit am Original, allein schon durch die zum Teil irreführenden Übersetzungen und die Sperrigkeit einiger Textpassagen unumgänglich, steht für die Intention einer Wiedergabe und einer Interpretation aus erster Hand. Die Schwierigkeiten und Herausforderungen einer möglichst umfassenden Darstellung bestehen in der Tatsache, dass Lefèbvres Texte zur Stadt auf unterschiedlichen Ebenen zu lesen sind: Zeithistorisch und ideologisch vermitteln sie Einblick in die spezielle Situation Frankreichs in den fünfziger, sechziger Jahren, stehen im Kontext der achtundsechziger Bewegung, kokettieren und rivalisieren mit der situationistischen Bewegung um Guy Debord, greifen soziologisch und kulturhistorisch Probleme des Urbanismus' auf, setzen sich mit Stadtarchitektur und sozialen Strukturen auseinander, interpretieren die urbane Entwicklung. Philosophisch spiegelt sich in all diesen Elementen eine übergeordnete, „metaphilosophische“ Aussage, die Lefèbvres Interpretation von Alltag und Praxis wiedergibt. Der konkrete Bezug zu zeitpolitischen Fragestellungen gewinnt in der Darstellung an Relevanz, erlaubt er doch die Betrachtung des Urbanisierungsprozesses in direktem Vergleich zu den Lefèbvreschen Thesen, deren Entwicklung ebenfalls dieser Dynamik unterworfen ist. Die letzten Aufzeichnungen aus den achtziger Jahren zeugen von einer ambivalenten Haltung, in der sich Zweifel und Hoffnung paaren; die der sich ankündigenden vernetzten globalisierten Welt mit dem Naturwesen Mensch begegnet, das nur in Kontakt mit seinem Ursprung ein authentisches Leben führen kann. Die hieraus abzuleitende erweiterte These der Urbanisierung wird zur Gretchenfrage der Gegenwart.

Methodisch wird der These der globalen Verstädterung mit einer Darstellung von „La révolution urbaine“ begegnet, um darauf aufbauend, zentrale Elemente und Aspekte erneut aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Im Laufe der Arbeit ergibt sich eine zunehmende Verdichtung, die es erlaubt, die These der globalen Verstädterung als Kernaussage der Philosophie Lefèbvres ‚fugenartig‘ darzustellen und zu deuten. Diese Methode scheint geeignet, thematisch möglichst adäquat die Aussage und die Arbeitsweise Lefèbvres zu vermitteln.

In der Einleitung, Teil I der Arbeit, werden, neben einer allgemeinen Hinführung zum Thema, der politische Hintergrund in Frankreich und die Posi-

tion Lefèbvres in der Stadtproblematik angedeutet. Zusammenfassend werden in einem weiteren Ansatz Orientierungsmarken im Hinblick auf den Aufbau der Arbeit sowie der behandelten Thematik gesetzt.

„La révolution urbaine“ als richtungweisendes Werk wird in Teil II in der von Lefèbvre vorgezeichneten Anordnung nach-gedacht: Begriffe werden kontextualisiert, Hinweise auf weiterführende Sekundärliteratur in Fußnoten angedeutet, zentrale Gedanken am Ende eines jeden Kapitels in werkimmanenten oder/und zeithistorischen Zusammenhang gestellt.

In Teil III wird das Konzept der Raumproduktion anhand aufschlussreicher Stellen aus „La production de l'espace“ definiert. Der Entwicklungsprozess vom absoluten über den abstrakten zum differentiellen Raum – er entspricht der Hypothese der globalen Verstädterung – in Verbindung zum Akkumulationsprozess und Reproduktionsprozess bei Marx leitet zu den Begriffen Poiesis und Mimesis als kreative bzw. produzierende Elemente über. Als Schlüsselbegriffe der „Metaphilosophie“ werden sie in Zusammenhang mit der erweiterten Analyse der Entwicklungsdynamik gestellt.

Die globale Urbanisierung als Ende der Geschichte in Teil IV ist die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Totalität, der in dem von Differenzen bestimmten urbanen Raum nicht erreichbares, sondern u-topisches Ziel ist. Permanentes Handeln („action“) versus Stillstand wird bei Lefèbvre auch zur Konfrontation Hegel, Marx und Nietzsche.

Die Stadt in Teil V als „oeuvre“ und die globale Urbanisierung als „oeuvre total“ zu bestimmen, erlaubt die „strategische Hypothese“ der globalen Verstädterung über jede soziologische Dimension hinaus im „praxisphilosophischen“ Zusammenhang zu deuten und Lefèbvre in philosophischen Kontext zu setzen. Der Bezug zur Gegenwart ergibt sich durch eine selektive Bestandsaufnahme, sowie den Versuch die These der Urbansierung zu aktualisieren.

I. EINLEITUNG

Im dritten und letzten Band der „Kritik des Alltagslebens“ (1981) stellt Lefèbvre, nachdem er sich in den sechziger und frühen siebziger Jahren intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt hat, erneut die Frage nach dem urbanen Raum: „Qu’est-ce que l’espace urbain? Qu’est-ce que la ville? Qu’est-ce qui les compose, et comment, aux différents niveaux, l’immeuble, l’édifice, le monument, en un mot l’architectural et à un autre niveau l’urbanistique?“¹ Er mutmaßt, dass es eine geheime Verbindung zwischen diesen und den drängenden Fragen der Philosophie gibt: „Qu’est-ce que l’homme? Quel est son rapport avec l’être? Quel est le rapport entre l’être et l’espace? Qu’en est-il de l’être de l’homme, de son devenir, de son ascension ou de son néant?“² Die Fragen der Menschheit als Fragen der Stadt zu sehen, liegt in der Tradition westlichen Denkens. Der Mensch als politisches Lebewesen („zoon politikon“), das erst in der Polis seine Wurzeln und seine ‚Heimat‘ findet, nur in der Gemeinschaft und Vergesellschaftung überleben kann, wird bei Lefèbvre zum „politischen Tier“ („animal politique“), dessen Alltagsleben sich in der „immensen Ansammlung von Sachen, Männern und Frauen, Werken und Symbolen“ eingerichtet hat.³

Stadt, Urbanisierung und der damit verbundene Zivilisationsprozess sind Dauerbrenner einer größtenteils interdisziplinären Auseinandersetzung. Patrick Geddes und Lewis Mumford glauben in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts in der Evolution der Städte den Weg von der „Megalopolis“⁴ in die „Necropolis“ zu erkennen. Ihre Befürchtungen stehen in der di-

1 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 131.

2 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 131.

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 131.

4 Der Begriff der „Megalopolis“, der zurückgeht auf die glücklose Gründung der Stadt „Megalopolis“ im vierten Jahrhundert vor Christus auf dem Peloponnes – eine Riesenstadt sollte hier als Gegengewicht zum mächtigen Sparta erbaut werden – wurde 1961 von dem französischen Geographen Jean Gottmann auf seine

rekten Nachfolge der frühesten Schriften und Überlieferungen: Die Stadt als Ausdruck menschlicher Zivilisation im Gegensatz zu einer ursprünglichen, ländlichen Idylle. Babel, die „Pforte Gottes“ wird zum Fiasko, zur „Hure Babylon“, der Turmbau Gleichnis für den Grenzen überschreitenden „Städter“. Dementgegen steht der aristotelische Mensch, der erst in der Polis Wurzeln und seine ‚Heimat‘ findet, nur in der Gemeinschaft und Vergesellschaftung überleben kann. Die Befreiung vom Naturzustand und die Emanzipation im städtischen Leben sind Bedingungen für die Freiheit des Selbstseins. Obwohl Platon nicht die belebenden und dynamisch wirkenden Elemente des Stadtlebens negiert, ist seine von einem unerhörten Stil- und Formempfinden geprägte hellenistische Stadt Ausdruck der Angst vor Chaos und unkontrolliertem Wachstum. Die frühe Stadt-Land-Dichotomie – Aristoteles’ Einsicht in die Notwendigkeit der städtischen Gemeinschaft und Platons durchdachtes Stadtkonzept – schwingt im Hintergrund einer modernen Stadtdiskussion, die die Einheit von Menschsein und Stadt in der geistigen Überlieferung Europas verankert sieht und die abendländische Philosophie in Stadtbegriffen denken lässt.⁵ Dass in den letzten 2000 Jahren „alles Denken städtisch war“, mag es auch zum Teil kontrapunktisch zur Zivilisation und der damit verbundenen Stadtentwicklung gestanden haben, dient zur Untermauerung der These, dass die Geschichte der Philosophie parallel zur Entwicklung der Städte verlaufe.⁶

Max Webers systematischer Versuch, den Schwierigkeiten einer Definition der Stadt beizukommen, beschreibt sie als „jedenfalls eine (mindestens relativ) geschlossene Siedlung“⁷, die folgende Merkmale aufweist: „1. die Befestigung, 2. der Markt, 3. eigenes Gericht und zumindest teilweise Autonomie und Autokephalie, also auch Verwaltung durch Behörden, an deren Bestellung die Bürger als solche irgendwie beteiligt waren“.⁸ Webers Charakterisierung, obwohl einzig und allein darauf ausgelegt, die in der mittelalterlichen okzidentalen Stadt entwickelten Elemente der umfassenden Rationalität des Kapitalismus darzustellen und unter der genannten Perspektive zu unter-

Beschreibung der Ostküste der USA zwischen dem Süden New Hampshire und dem Norden Virginias angewandt, um die hohe Bevölkerungsdichte zu beschreiben, die diese politisch, wirtschaftlich und kulturell zusammenhängende Gegend charakterisiert. Es handelt sich nach Gottmann um eine urbanisierte Zone, in der die alte Trennung von Stadt und Land hinfällig geworden ist. „Because of its concentration of people, wealth, and economic activities Megalopolis stands out on the map of the present world as a stupendous monument erected by titanic efforts.“ (Jean Gottmann [1961], *Megalopolis*, p. 23.)

5 Vgl.: Joachim Ritter (2003), *Metaphysik und Politik*, S. 348f.

6 Vgl.: Hartmut Böhme (1999), *Von der Vernetzung zur Virtualisierung der Städte*, S. 309.

7 Max Weber (2000), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Die Stadt, S. 1.

8 Max Weber (2000), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Die Stadt, S. 11.

suchen⁹, reiht sich in die Kette von Idealvorstellungen der Stadtsoziologie, die Stadt als abgegrenzte, gesellschaftliche Einheit zu betrachten, die sich aus sich selbst heraus, mit als Zentrum eine auf eigenen Regeln und Gesetzen fußende, von der Außenwelt losgelöste politische Körperschaft konstituiert.

Diese Vorstellung trägt lange, und selbst die auf Georg Simmel sich beziehende „Chicago School of Sociology“ sieht in der Stadt den sozialen Organismus, der eigenen Gesetzmäßigkeiten gehorcht, lassen sich doch unter laborähnlichen Voraussetzungen in dem von Gegensätzen geprägten Chicago der zwanziger Jahre die gesellschaftlichen Prozesse studieren. In dem stadtsoziologischen Aufsatz „Urbanism as a way of life“ definiert Louis Wirth noch kurz vor Ausbruch des 2. Weltkriegs – auch im Rückblick auf Simmels Aufsatz „Die Großstädte und das Geistesleben“ – die Stadt „als eine relativ große, dicht besiedelte und dauerhafte Niederlassung gesellschaftlich heterogener Individuen“, deren Lebensweise auf bestimmten materiellen Gegebenheiten des Zusammenlebens basiert.¹⁰ Dichte, Größe, Heterogenität als Merkmale der Urbanität treten umso stärker auf, je größer, dichter besiedelt eine Gemeinde ist. Ein Kontinuum ohne räumliche Abgrenzung lässt sich so von städtisch bis ländlich entwickeln.

1933 wurde in der „Charta von Athen“ anlässlich des 4. CIAM Kongress (Congrès Internationaux d’Architecture Moderne) die *funktionale Stadt* erarbeitet, um dann in von Le Corbusier überarbeiteter und modernisierter Form 1943 veröffentlicht zu werden. Die Stadt definiert sich hier als funktionelle Einheit von Wohnen, Arbeiten, Erholung, Fortbewegung.

Bei Marx und Engels fällt die eigentliche Trennung zwischen materieller und geistiger Arbeit zusammen mit „dem Übergange aus der Barbarei in die Zivilisation, aus dem Stammwesen in den Staat, aus der Lokalität in die Nation und zieht sich durch die ganze Geschichte der Zivilisation bis auf den heutigen Tag“.¹¹ Die Stadt definiert sich durch die Konzentration der Bevölkerung, der Produktionsinstrumente, des Kapitals auf kleinstem Raum und dem Land in seiner geografischen und ökonomischen Isolation entgegenstehend. Bedingt durch die Entwicklung der Produktionsverhältnisse gewinnt die Stadt an Zulauf: Sie wird zum dominierenden Element der gesellschaftlichen Entwicklung.

9 Vgl. hierzu: Thomas Krämer-Badoni: „Max Weber hat weder eine Theorie der Stadt ‚gegeben‘ noch hat er eine ‚ökonomische‘ Fassung des Begriffs formuliert.“ (Thomas Krämer-Badoni [1991], Die Stadt als sozial-wissenschaftlicher Gegenstand, S. 9.) Krämer-Badoni beruft sich in seiner Kritik an der Auslegung von Weber als Begründer einer Stadtsoziologie auf Peter Saunders. (Vgl.: Peter Saunders [1987], Soziologie der Stadt.)

10 Louis Wirth (1974), Urbanität als Lebensform, S. 48.

11 Karl Marx/Friedrich Engels (1956ff), Die deutsche Ideologie, S. 50.

Bereits Anfang der sechziger Jahre wird das Phänomen Stadt und Verstädterung für Lefèbvre zum bestimmenden Thema, das in der Folge – insbesondere Ende der sechziger bis Mitte der siebziger Jahre – in verschiedensten Aspekten im Werk präsent ist. Frankreich erlebt, wie viele andere Länder um 1960, eine Periode exzessiver Urbanisierung. Beschleunigt durch die Landflucht, die Rückkehr vieler „pieds noirs“ (Algerienfranzosen) und die rasante Zunahme von Gastarbeitern konzentrieren sich die Migranten vor allem in und um die Hauptstadt. Die ersten „bidonvilles“¹² entstehen. 1966 zählt „Ile de France“ 166 dieser Wellblechquartiere. 1965 wird aufgrund der rasanten Bevölkerungszunahme allein für Paris für das Jahr 2000 eine Einwohnerzahl von 12-16 Millionen prognostiziert. Die Modernisierungsstrategie der Fünften Republik in Frankreich trägt durch Liberalisierung und Privatisierung des Wohnungsbaus wesentlich zu einer desolaten Wohnungsbaupolitik bei. Die sozial schwachen Schichten werden vernachlässigt und die Regierung sieht sich bereits in den fünfziger Jahren verpflichtet, als Kompensierung zugunsten dieser benachteiligten Bewohnergruppen eine Initiative zum sozialen Wohnungsbau zu starten. In rascher Folge entstehen im Umland von Paris 12.000 neue Wohnungen. „sarcellisation“ – die Siedlung „Sarcelles“ gilt als erstes abschreckendes Beispiel eines Billigwohnungsprogramms – wird zum Inbegriff eines menschenverachtenden Urbanismus'. Vor allem lohnabhängig Beschäftigte aus der Kernstadt ziehen in die hochverdichteten, neuen Siedlungen, in denen unterschiedlichste soziale Schichten und ethnische Gruppen aufeinandertreffen; Konfliktherde entstehen. Die „Villes Nouvelles“ im Umkreis von Paris mit 140.000 bis 500.000 Einwohnern sollen durch die Konzentration von Beschäftigung, Dienstleistung und Wohnen ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Arbeitsplätzen und Wohnungen schaffen, die zum Teil explosive Situation entschärfen. Da die traditionellen Gemeinden um Paris mit in das Konzept der „Villes Nouvelles“ einbezogen werden, unterschiedliche Lebensweisen aufeinandertreffen, entstehen neue Konflikte: Auf der einen Seite die noch halb-ländliche Lebensweise der abgestammten Bevölkerungsgruppen, auf der anderen Seite eine neu zuziehende, im Durchschnitt jüngere, den Lebensgewohnheiten der Großstadt ergebene Bevölkerung.¹³

12 Der Begriff „bidonville“ wurde in Marokko Mitte der fünfziger Jahre geprägt, um die Städte aus „bidons“, Behältern, Kanistern und wiederverwertetem Material zu beschreiben: 1955 entstehen im Petit-Nanterre, einem Vorort von Paris, die ersten „bidonvilles“: „Il s’agit en somme de trous qui ont été creusés, qui ont servi de soubassement, si je puis dire, sur lesquels on a installé ce que j’appelle le bidonville, c’est à dire de petits baraquements qui ont en plus 2,50 m. sur 2 m. voire 1,50 m., confectionnés avec des planches provenant de caisses d’emballages, lesquelles ont été recouvertes de papier goudronné ou de papier bituminé. Entre ces baraquements il reste à peine 60 cm pour le passage.“ (Vgl.: Pascale Fabre/Danièle Fabre [1995], *Histoire de l’Europe au XX^{ème} siècle*, p. 67.)

13 Hierzu: Dieter Keim (1996), *Vorstädte in der metropolitanen Region*, S. 95ff.

Lefèbvre – seine Analyse orientiert sich vor allem an der bewegten Geschichte Paris' – erkennt die zunehmende Schlüsselposition, die die Stadt in allen möglichen Bereichen des sozialen, wirtschaftlichen und geistigen Lebens einnimmt, erfährt aber auch die Hilflosigkeit der überlieferten Stadtsoziologie, diesen Problemen zu begegnen. Die Loslösung vom ursprünglichen Leben, das Lefèbvre in eindrucksvoller Weise in Erinnerung an seine Heimat in den Pyrenäen („La vallée de Campan“ [1963] und „Pyrénées“ [1965]) analysiert und verarbeitet, birgt die Gefahren einer entwurzelten, jeder Manipulation schutzlos ausgelieferten Gesellschaft. Die entfesselte, auf den ersten Blick einer Eigendynamik unterliegende Entwicklung des Urbanen betrifft alle Bereiche des Lebens. Es bedarf einer breit angelegten, profunden Analyse, um die inneren Mechanismen des Urbanisierungsprozesses zu erkennen. Im Anschluss an sein Manifest „Le droit à la ville“ (1968) sammelt Lefèbvre intellektuelle Kräfte – Soziologen, Architekten, Politologen – um mit der 1970 gegründeten Zeitschrift „revue critique internationale de l'aménagement, de l'architecture et de l'urbanisation“ „Espace et Société“ ein interdisziplinäres Forum zu schaffen, das nicht nur Stadtprobleme erörtert, sondern die Stadt und den urbanen Raum in seinen strategischen Dimensionen und Möglichkeiten zu erarbeiten sucht. Der urbane Raum gilt nicht länger als objektiv und neutral: „L'espace n'est pas un objet scientifique détourné par l'idéologie ou par la politique; il a toujours été politique et stratégique.“¹⁴ Politisch bedingt unterliegt er den Gesetzen einer dialektischen Entwicklung und der dynamischen Wirkung von gesellschaftlichen Gegensätzen. Als Pionier einer kritischen Stadtforschung bindet Lefèbvre neben der Soziologie die unterschiedlichsten Disziplinen in das pluridisziplinäre „Institut de sociologie urbaine“ mit ein und setzt den größtenteils vom Staat subventionierten urbanistischen Studien eine unabhängige, offensive Stadtforschung entgegen. Als „maître de recherche“ und „directeur de recherche“ des „CNRS“ (Centre national de la recherche scientifique), als Universitätsprofessor und marxistischer Philosoph sieht er sich in der Pflicht, die Wissenschaftlichkeit seiner Untersuchungen auf einem noch relativ unerforschten Gebiet unter Beweis zu stellen, ohne den Bezug zu Marx zu verlieren. Die Arbeit am Thema scheint ihn immer mehr von beiden ‚Auflagen‘ zu befreien. Die Metaphilosophie (1965) spiegelt eine vorläufige Synthese der fruchtbaren Konfrontation.

Die Berufung an die Universität Strasbourg (1961) ist ausschlaggebend für eine Verschiebung der intellektuellen Auseinandersetzung mit der Moderne. Hatte sich Lefèbvre in den fünfziger Jahren einer „ruralen Soziologie“ gewidmet, so lässt vor allem die Konfrontation mit der „Situationistischen

14 Henri Lefèbvre, *Réflexions sur la politique de l'espace*, Conférence à l'Institut de Paris, le 13.01.1970. Erschienen in *Espaces et Sociétés*, N. 1, novembre 1970. Hier: Henri Lefèbvre, *Espace et politique*, *Le droit à la ville II*, p. 52.

Bewegung“ unter Guy Debord Lefèbvre die gesellschaftlichen Probleme als Probleme der Urbanisierung erkennen. Begünstigt durch den Ausschluss aus dem PCF (Kommunistische Partei Frankreichs) 1957 kann Lefèbvre, nicht länger den Denkschemata einer stalinistischen, dogmatischen Marxismusinterpretation verpflichtet, unorthodoxe Wege in der marxistischen Interpretation gehen. Die „Utopie Expérimentale“¹⁵ wird zum Tenor einer Auseinandersetzung, die, obwohl in der Analyse dem dialektischen Marxismus verpflichtet, den Schritt ins Spekulative, Spielerische, Imaginäre und vor allem Poetische wagt. Beide Perspektiven, eine sich auf Marx und Engels berufende materialistische Analyse und eine unorthodoxe, literarisch poetische Dimension, die zentrale Aspekte aus der Philosophie Nietzsches einbezieht, bestimmen die Arbeiten über das Urbane. Bereits 1961 werden die „jalons“ für die spätere Analyse gesetzt: „On pourrait nommer ‚transduction‘ le raisonnement irréductible à la déduction et à l’induction, qui construit un objet virtuel à partir d’informations sur la réalité et d’une problématique déterminée. [...] Nous pourrions aussi nommer ‚utopie expérimentale‘ l’exploration du possible humain, avec l’aide et l’image de l’imaginaire, accompagnée d’une incessante référence à la problématique dans le ‚réel‘. L’utopie expérimentale déborde l’usage habituel de l’hypothèse dans les sciences sociales.“¹⁶ „La révolution urbaine“ (1970), in der sämtliche Thesen zur Stadt (vor-)formuliert werden, orientiert sich an dieser theoretischen Basis.

Wie Karl Marx in „Pariser Manuskripte“ geht Lefèbvre davon aus, dass der Mensch grundsätzlich ein Bestandteil der Natur ist und als Naturwesen nicht nur produziert, sondern auch sich selbst produziert. Da das Individuum in der Gesellschaft produziert, steht die menschliche Gesellschaft und ihre Entwicklung als Ausgangspunkt: „Prozess“ als dialektisch ablaufend und nachvollziehbar, „Praxis“ als menschliche Beziehungen gestaltend verweisen auf die theoretischen Voraussetzungen, die als Ausgangspunkt der methodischen Darstellung und Analyse zu gelten haben. Jede gesellschaftliche Tätigkeit steht in einer Geschichte, ist von ihr beeinflusst und selbst Schöpferin einer Geschichte. Dies beinhaltet die Möglichkeit einer vom Menschen ausgehenden Beeinflussung des historischen Ablaufs. Lefèbvres Hypothese von der fortschreitenden globalen Verstädterung als „strategische Hypothese“ definiert die verstädterte Gesellschaft als eine aus der Industrialisierung hervor-

15 Der Aufsatz „Utopie expérimentale: pour un nouvel urbanisme“ erscheint 1961 in „Revue Française de Sociologie“, 1961, II, 3, p. 191-198 (übernommen in: Du rural à l’urbain.). Lefèbvre diskutiert das Studienprojekt einer „Neuen Stadt“ mit ca. 30.000 Einwohnern im Grünen [im Furttal] einer vom Österreichisch-Schweizer Architekten und Stadtplaner Ernst Egli geleiteten Arbeitsgruppe. Die „Neue Stadt“ stand als einzige sinnvolle, aber nie realisierte Perspektive, um das erwartete Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstum zu absorbieren.

16 Henri Lefèbvre, Du rural à l’urbain, p. 130s.

gegangene und die Agrarproduktion beherrschende und aufbrauchende Gesellschaft, die dann entsteht, wenn die alten Stadtformen zerfallen, von auf den ersten Blick zusammenhanglosen Veränderungen abgelöst werden.¹⁷ Zugleich Definition und Hypothese wird die „urbanisierte Gesellschaft“ zum Objekt, das sich zwar noch jenseits des empirisch Feststellbaren befindet, dennoch über reine Fiktion hinausgeht. Zukunftsorientiert impliziert die so gesetzte strategische Hypothese neben der Methode der Analyse die Aufforderung, aktiv in den Prozess einzugreifen.

In „La révolution urbaine“ wird der Urbanisierungsprozess schematisch in drei Felder, Schichten, Momente gegliedert: das Rurale, das Industrielle und das Urbane. Diese Epochen erlauben u.a. Empfindungen, Wahrnehmungen, soziale Theorien und soziale Praktiken zu analysieren und zu interpretieren. Der Übergang zwischen den einzelnen Momenten gestaltet sich je nach Region und Produktionsverhältnissen unterschiedlich. Als schwierig erweist sich insbesondere der zum Teil gleichzeitig ablaufende Prozess von Industrialisierung und Urbanisierung, da sich hier eine neue Gesellschaftsform andeutet. Die im Verfall begriffene Stadt wird in ein Konzept von Ebenen geordnet. Neben der globalen Ebene, die für Macht im Staat und deren Ausübung steht, der privaten Ebene, das Alltagsleben im Allgemeinen und die zwischenmenschlichen Beziehungen erfassend, ist die mittlere Ebene die Ebene der Stadt. Sie gilt als Vermittlerin zwischen abstrakten, allgemeinen Prozessen und der konkret-sinnlichen Ebene des Alltags. Lässt sich von der politischen Stadt, der Handels- und Industriestadt reden, so wird mit der gänzlichen Unterordnung des Agrarsektors unter den städtischen Sektor der Begriff Stadt hinfällig. Die Stadt als historische Kategorie wird aufgehoben. Die provozierende These versteht sich auch als Absage an die zahlreichen Definitionsversuche einer ‚Stadt ohne Eigenschaften‘, die als leerer Begriff der jeweiligen Entwicklung angepasst, mit Inhalt gefüllt wird: „la voilà en débris, en fragments, en pièces détachées, posées les unes à côté des autres.“¹⁸ Jeder Versuch einer Kategorisierung dieser „Stadt in Scherben“ („ville en miettes“) wird selbst zum Stückwerk, zur „analyse mortelle“, die weder die gesellschaftliche Entwicklung noch das Alltagsleben in ihrem Ausmaß einzubeziehen vermag.

Lefébvres Kritik am tradierten Verständnis des Begriffes Stadt beinhaltet die Kritik an den Bestrebungen der Regierenden, gesellschaftliche Probleme urbanistisch lösen zu wollen. Eine technische und technokratische Gestaltung des urbanen Raumes geht von einer Definition der Stadt als materieller, erdgebundener Untergrund aus, auf dem sich soziale Prozesse abspielen. Einem Container gleich kann dieser Raum den Vorstellungen entsprechend gefüllt

17 Vgl.: Henri Lefébvre, Die Revolution der Städte, S. 7; orig., p. 7.

18 Henri Lefébvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 131.

werden. Dem setzt Lefèbvre eine Raumkonzeption entgegen, die den Raum selbst als sozial, durch die gesellschaftliche Praxis produziert sieht. Seine Veränderbarkeit steht im Verhältnis zum Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung: „L'espace (social) est un produit (social).“¹⁹ In „Produktion des Raumes“ (1974) wird die These der globalen Verstädterung weitergedacht. Der Raum als Produkt eines konkreten (materiellen) Produktionsprozesses und komplexer sozialer Interaktionen ermöglicht eine detailliertere Darstellung von „La révolution urbaine“, der urbanen Revolution. Die ruralen, industriellen und urbanen Ebenen als Entwicklungs- und Orientierungsstufen werden durch ihnen entsprechende Räume erweitert. Der absolute, der abstrakte, der ‚widersprüchliche‘ und der differentielle Raum zeichnen den Weg in die globale Verstädterung. Die Stadt als Raumprodukt wird im umfassenden Prozess der Entwicklung in ihrer jeweiligen Konstellation geortet. Als gesellschaftspolitisches Phänomen an der Schnittstelle zwischen Ruralem und Urbanem, ermöglicht ihre Analyse sowohl Rückblick wie Transduktion als „Konstruktion eines virtuellen Objektes“²⁰ im Sinne der auf Marx basierenden, von Lefèbvre konzipierten regressiv-progressiv Methode.

Die Tragödie der „Stadt in der Krise“ wird von Lefèbvre als Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit inszeniert. Die städtische Realität wirkt, indem sie die unterschiedlichsten Elemente gruppiert, produktiv. Der Möglichkeit, sich zentralen Zugriff auf wichtige gespeicherte Informationen zu verschaffen, das Alltagsleben zu kontrollieren, zu homologisieren und zu reduzieren, steht die Diversität als Absage an jede Fixierung und Bevormundung entgegen. „Das Urbane ließe sich somit als Ort definieren, *an dem* Konflikte ihren *Ausdruck finden*.“²¹ Die „lutte titanique“, die Lefèbvre voraussagt, wird zur zukunftsentscheidenden Auseinandersetzung: die Verstädterung als Katastrophe oder als Zeitalter eines friedlichen, den wahren Bedürfnissen des Menschen entsprechenden Zusammenlebens; ein „planetarischer Raum“ als soziale Basis für ein verwandeltes Alltagsleben, allen Möglichkeiten gegenüber offen.²²

Die „Metaphilosophie“ (1965) als Prolegomena – Lefèbvre setzt diesen Untertitel – fasst die Begrifflichkeiten und die Ausgangsbasis der Auseinandersetzung, weist zugleich als philosophisches Programm über das Thema hinaus. Die Praxis ist geprägt von der Differenz, die ihren Ursprung in den Besonderheiten, den Eigenheiten („particularités“), die eng u.a. an geografische, ethnische, klimatische Umstände gebunden sind, findet. Den Differenzen liegen Residuen („résidus“), nicht reduzierbare Elemente, die, nicht betroffen von der Entfremdung, in der Praxis erlauben sollen, „ein realeres und

19 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 39.

20 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 176; orig., p. 219.

21 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 485.

wahreres (universaleres) Universum zu schaffen“, zugrunde. Die Residuen avancieren zu den Charakteristika, die, über die simple Verschiedenheit hinaus, das Recht auf und die Wichtigkeit von Differenzen plastisch machen. Sie bewirken, da sie „Spuren“, losgelöst vom entfremdeten Denken und Handeln, Restbestand und Basis einer besseren Welt sind, auf Handeln ausgerichtet in ihrer Authentizität etwas Neues. Nur so ist der totale, aus der „Entfremdung befreite und durch den Kampf gegen die Entfremdung sich realisierende Mensch“ denkbar. Jeder Versuch Differenzen zu begradien, entspricht einer Reduzierung von Vielfalt, eine ideologische Homogenisierung, die das eigene Gesetz als das allgemein gültige zu legitimieren trachtet. Die „Residuen versammeln und [...] bündeln – das ist ein revolutionärer Gedanke, ein handelndes Denken“. Die Poiesis als „menschliche Aktivität“ steht für die Praxis, die Sorge trägt, dass die „Idee der Versöhnung“, die Mensch und Natur erneut in Einheit sieht, zum Handeln bewegt. Durch die „Methode der Residuen“ wird die Brüchigkeit des aktuell Vorhandenen betont, setzen die Residuen durch ihre Verschiedenheit (Differenz) den jeweiligen „Systemen“, die sie „aufsaugen“ und von „innen zerstören“ wollen, ein „schöpferisches Vermögen“ entgegen, das in permanentem Widerstand verändernd wirkt, die Welt, da Vernunft für Lefèbvre die Perspektive der Versöhnung von Rationalem und Irrationalem ist, „vernünftig“ gestalten soll. Die Differenzen werden zum revolutionären Potential, das an die Stelle des Proletariats in der marxistischen Analyse tritt. „Le manifeste différentialiste“ (1971) will „Le droit à la différence“ im Grundgesetz verankert sehen, sollen die Differenzen doch die permanente kulturelle Revolution („révolution permanente“) als Zukunftsvision sichern. „La vie quotidienne dans le monde moderne“ (1968) liest sich als (auch) der Zeit geschuldetes politisches Programm, das das Urbane zum ‚Schlachtfeld‘ erklärt, auf dem die theoretischen Exkurse auf das praktische Terrain des Alltags zurückgeführt werden. „Zerlegen und rekonstruieren“ („situer et restituer“) wird zur umfassenden Methode, das soziale Zusammenleben und Handeln, das Alltagsleben zu fokussieren.²³ Der Erfahrungs- und Erlebnisraum Stadt muss neu ausgelotet werden: der Albtraum der Städte und das aufgestaute Potential an Aggressivität finden sich in den „banlieues“, den modernen, zubetonierten Wohnsilos. Die situationistische Bewegung, geprägt von einem neuen Verhältnis zum urbanen Umfeld, will den von Staat und Monopolen kontrollierten Raum „umleiten“ („dériver“), ihm eine neue Identität verleihen, die den Kategorien bürgerlicher Normalität und Zweckorientiertheit entgegensteht. Die ‚künstlerische‘ Inbesitznahme klagt das Recht auf die Stadt („Le droit à la ville“) ein, wobei das Verhältnis Zentrum-Peripherie zur Metapher einer von sozialen Missständen und Gegensätzen geprägten urbanen

23 Vgl.: Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 132.

Wirklichkeit wird. Im Rahmen dieser sozialkritischen Analyse wird auch die Stadt neu gedacht.

Der rasant ablaufende Urbanisierungsprozess, die funktionale Bauweise, der autogerechte Umbau, die Vertreibung von Großteilen der Bevölkerung aus den Innenstädten in die uniformen Wohnsilos der Vorstädte, die Zerstörung des gewachsenen sozialen Netzes haben zur „Krise der Stadt“, die sich in den künstlerischen Bewegungen der fünfziger und frühen sechziger Jahre andeutet, beigetragen. Lefèbvres Hypothesen von Verstädterung und Raumproduktion tragen wesentlich zur Theoretisierung dieser Phänomene bei. Sie stehen am Eingang einer neuen transdisziplinären Stadtforschung, die von den kritischen *political studies* über die *new urban sociology* und die *radical geography* bis hin zur *radical economy* reicht. Der Begriff des Raumes, der noch in den siebziger Jahren als Chiffre für eine allgemeine übergeordnete Struktur steht, erfährt erst in den achtziger Jahren eine Bedeutungsverschiebung, die auch auf Lefèbvre zurückzuführen ist. Der „spatial turn“ erkennt den Raum nicht homogener und uniformer, sondern differenzierter und komplexer werdend. Weniger die gesellschaftliche Entwicklung, sondern eine veränderte Wahrnehmung charakterisiert die Konzeption des Raumes, die eng mit der „postmodernen Wende“ vollzogen wird. Der Abschied vom Ganzen und der Übergang zur Vielfalt lässt die postmoderne Architektur gegen die monotone und austauschbare Architekten-Einfalt der Moderne rebellieren, die postmoderne Philosophie sich auf den Begriff der „Differenz“ berufen, die ebenso eine „Dezentralisierung des Wissens“ wie die Absage an den Gedanken einer linearen gesamtgesellschaftlichen Entwicklung proklamiert. Die gesellschaftliche Differenzierung und die „Gleichzeitigkeit des Ungleichen“ werden als sozialwissenschaftliche Fragestellungen auch mit räumlichen Fragen konfrontiert, wobei die Komplexität der Großstädte ein ideales Betätigungsfeld ist. Lefèbvres Gedanken finden Niederschlag in den meisten postmodernen Texten.²⁴ Die Megapolis bietet im Sinne des postmodernen Pluralismus’ die Möglichkeit, durch die Auflösung des Ganzen neue Wege zu erkennen und zu beschreiten. Die veränderte Sicht stellt sich als Freiheitsgewinn dar und schafft Sensibilität für das Erkennen von Problemlagen. Sich mit den neuen Begebenheiten der Megapolis auseinandersetzen zu können, der Vielfalt angemessen zu begegnen, bedeutet, überlieferte Denkstrukturen und Denkmechanismen über Bord zu werfen. Die neuen Technologien, das ‚Chaotische‘ der modernen Großstädte können durch die Freisetzung der Teile, der Auflösung des Ganzen – „denn, wir werden niemals wissen, was sich Wissen nennt“²⁵ – als neue Chance begriffen werden, die faktische Pluralität vorbehaltlos und ressentimentlos zu akzeptieren, die Zustimmung zu Multi-

24 Hierzu: Fernand Mathias Guelf (2009), *Stadtluft macht frei*, S. 169ff.

25 Jean-François Lyotard (1998), *Postmoderne Moralitäten*, S. 34.

plizität als Gewinn zu erkennen. „Die Megalopolis ist auf jeden Fall perfekt dafür eingerichtet.“²⁶

Lefèbvre greift auch diesem Gedanken in „La révolution urbaine“ vor: „Il n’y a guère de fête, sans ‚happening‘, mouvements de foule, gens piétinés, évanouis, morts. La centralité, qui relève les mathématiques, relève aussi du drame. [...] Les signes de l’urbain, ce sont les signes du rassemblement (la rue et le sol de la rue, pierre, asphalte, trottoir, etc.) et les stipulations du rassemblement (sièges, lumières, etc.). Qu’est-ce qui évoque avec le plus de force l’urbain? Le foisonnement des lumières, la nuit, surtout quand on survole une ville – l’éblouissement des clartés, néons, enseignes lumineuses, incitations de toutes espèces – l’accumulation simultanée des richesses et des signes. Mais au cours de sa réalisation, la concentration toujours fléchit et craque. Il faut un autre centre, une périphérie, un ailleurs. Un autre lieu et un lieu autre. Ce mouvement, produit par l’urbain, produit à son tour l’urbain. La création s’arrête, mais c’est pour créer à son tour.“²⁷

Bereits die frühen Arbeiten Lefèbvres aus den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts sind geprägt von der Abneigung gegen das System einer allwissenden philosophischen Haltung. „Unsystematisch“ als Negation der tradierten Philosophie entspricht dem Kernpunkt der lefèbvreschen Konfrontation mit traditionell-philosophischem Denken, wenig dazu angetan, drängende Zeitfragen zu lösen. Die Liebe zur Kunst, vor allem Poesie und Musik, lässt immer wieder das ihr immanente „Residuale“, neue Möglichkeiten des Handelns wachrufen, in einem quasi permanenten Experiment die Realität sich stets neu formieren. Beide Dimensionen, in den zwanziger und dreißiger Jahren festzumachen an der Gruppe „Philosophie“ um Georges Politzer, Norbert Guterman, Pierre Morhange, Paul Nizan u.a. und der surrealistischen Bewegung um André Breton, Tristan Tzara, Max Jacob u.a., erleben in den

26 Jean-François Lyotard (1998), Postmoderne Moralitäten, S. 34.

27 Henri Lefèbvre, La révolution urbaine, p. 159. In der Übersetzung: „Es gibt kaum ein Fest ohne ‚Happening‘, ohne Massenbewegung, ohne Niedergetrampelte, Ohnmächtige, Tote. Die Zentralität, die in den Bereich der Mathematik gehört, gehört auch in den des Dramas. [...] Die Zeichen der Verstädterung sind die der Versammlung: die Dinge, die die Versammlung ermöglichen (Straße, Straßenboden, Stein, Asphalt, Gehsteig usw.) und die Voraussetzungen für die Versammlung (Sitze, Lichter usw.). Was beschwört das Bild der Stadt am stärksten herauf? Das Lichtergewimmel, das man nachts vom Flugzeug aus wahrnimmt – die blendende Helligkeit, die Neonlichter, die Leuchtreklamen, die Aufforderungen aller Art – die gleichzeitige Anhäufung von Reichtümern und Zeichen. Aber schon im Entstehen verflüchtigt die Verdichtung sich wieder, wird rissig. Ein anderes Zentrum, eine Peripherie, ein Anderswo werden erforderlich. Diese aus der Verstädterung hervorgegangene Bewegung führt ihrerseits zur Verstädterung. Das Geschaffene kommt zum Stillstand, aber nur, um seinerseits schöpferisch zu werden.“ (Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 128.)

fünfziger, sechziger und siebziger Jahren ihre Renaissance in der situationistischen Bewegung und den Studentenrevolten.

Die Interpretation von Lefèbvres Stadttextrn im Hinblick auf die „Metaphilosophie“ geht über humangeographische und urbanistische Aspekte, die gemeinhin die Rezeption der Texte bestimmen, hinaus. Die These der globalen Urbanisierung als Bestandsaufnahme historischer und aktueller Phänomene wird erweitert durch die Einbindung der klassisch philosophischen Fragen von Anthropologie, Ontologie, und Erkenntnistheorie. Obwohl in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre erstmals formuliert, umfasst die These der globalen Verstädterung als integraler Bestandteil die Vielfalt der philosophischen, literaturwissenschaftlichen, soziologischen Momente in den Schriften Lefèbvres. Vor allem die marxische Konzeption der Praxis soll in einer „Kritik des Alltagslebens“ und einem Prolegomenon zur ‚Aufhebung‘ der Philosophie auf der Ebene der „Metaphilosophie“ den veränderten Gegebenheiten der „Moderne“ angepasst werden. Kennzeichen dieser Restitution ist ein pluridisziplinäres Vorgehen, das der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Alltags Rechnung zu tragen gewillt ist, auf dem Gebiet der Analyse sich an dem Begriff der Totalität orientiert. Dieser Anspruch steht für die Intention, die möglichen Momente des Lebens in ein flexibles, unfertiges, der Dynamik der Entwicklung angepasstes Modell einzubinden.

Die Fülle der Anregungen, die Lefèbvre aufgreift, dienen einer Spektralanalyse, die „comparable à celle de la lumière blanche par le prisme qui la décompose mais qui en même temps montre ce qu’implique la clarté apparemment simple du soleil ou d’une source lumineuse“.²⁸ Die Urbanisierung als untrennbar mit der Entwicklung des Menschen und dem damit verbundenen Menschenbild verbunden, erlaubt in einer detaillierten Darstellung, sich der Hypothese der globalen Verstädterung und Lefèbvres Anspruch die Welt als Totalität zu denken, zu nähern.

28 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 132.

II. LA REVOLUTION URBAINE

1. Annäherung

„Tatsächlich sind ja industrielle Revolution und Revolution der Städte [urbane Revolution] zwei Teile, zwei Aspekte einer radikalen Veränderung der Welt. Sie sind zwei (dialektisch vereinte) Elemente ein und desselben Prozesses, ein und derselben Idee, der Idee von der Weltrevolution.“¹

Die Hypothese

Lefébvres Studium der bäuerlichen Gemeinschaft in den Pyrenäen² hatte gezeigt, dass die Industrialisierung der Agrarproduktion eine Veränderung – Entvölkerung und Verlust der ländlichen Eigenschaften („dépayssation“) – impliziert. Die traditionelle Dorfgemeinschaft geht in größeren Einheiten auf, ist nicht mehr auf Eigenversorgung bedacht, unterwirft sich, indem sie deren Erzeugnisse konsumiert, den Strukturen der Industriegesellschaft. Das Zurückdrängen der Agrarwirtschaft ist Symptom für das Streben der Wirtschaft und Industrie nach Rentabilität. Bedingt durch den Ausschließlichkeitsanspruch der industriellen Entwicklung, Wachstum durch Industrialisierung wird die traditionelle, vorrangig dörfliche Gemeinschaft zerstört, in den Sog des wirtschaftlichen Fortschritts, der eine Konzentration sowohl der Bevölke-

1 Henri Lefébvre, Die Revolution der Städte, S. 154f; orig., p. 193.

2 Ausgehend vom Gegensatz Stadt und Land bei Marx und Engels verarbeitet Lefébvre die Erfahrung seiner Heimat, den Pyrenäen. In „La vallée de Campan, étude de sociologie rurale“ und „Pyrénées“ – erschienen im selben Jahr wie die „Métaphilosophie“ – setzt Lefébvre die authentische Lebensweise der Bergbewohner dem entfremdeten Stadtleben gegenüber. (Hierzu auch: Kurt Meyer [2007], Von der Stadt zur urbanen Gesellschaft, S. 238ff.)

rung als auch der Produktionsmittel bedingt, hineingezogen und geht in größeren Einheiten auf. Das „Stadtgewebe“ („tissu urbain“) verschlingt nach und nach letzte Überbleibsel des „ländlichen Daseins“ und begreift fortan nicht „nur, im strengen Sinn, das bebaute Gelände der Stadt“, sondern „die Gesamtheit der Erscheinungen, welche die Dominanz der Stadt über das Land manifestieren“.³ Das Stadtgewebe als metaphorisches Bild illustriert die fortschreitende Einnahme durch die ‚Stadt‘, die ein mehr oder weniger engmaschiges Netz über das Land legt, es mit sich verbindet und ihm die Autonomie raubt. Immer mehr Territorium gerät in den Einflussbereich dieses Gewebes, die städtische Konzentration erreicht gigantische Ausmaße, die Bevölkerungsdichte nimmt zu, Kleinstadt und mittelgroße Stadt geraten zusehends in die Abhängigkeit von Megastädten. Neue Vorstädte entstehen, Aktivitäten verlagern sich, die tradierten Stadtkerne verlieren ihre ursprüngliche Konzentration.

„Und während dieser weltweite Prozess (Industrialisierung und/oder Verstädterung) seinen Lauf nimmt, birst die Großstadt auseinander, fragwürdige Proturberanen entstehen: Vororte, Wohnviertel oder Industriekomplexe, Satellitenstädte, die sich kaum von verstädterten Marktflecken unterscheiden. Kleinstadt und Mittelstadt geraten in ein Abhängigkeitsverhältnis, werden praktisch zu Kolonien der Großstadt.“⁴

Neben dem urbanen System, der Infrastruktur der Stadt – Straßen, Elektrizität, Wasserversorgung – werden auch Werte wie urbaner Lebensstil und urbanes Denken ‚importiert‘.⁵ Der Prozess trägt universelle Züge, geht über das eingangs national betrachtete Terrain hinaus, mögen auch die praktischen und ideologischen Grundmuster jeweils verschieden sein: in den Entwicklungsländern, in den hoch entwickelten kapitalistischen oder in den sozialistischen Gemeinschaften, überall platzt die Stadtmorphologie, ändern sich die bekannten städtischen Strukturen.

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 9f; orig., p. 10.

4 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 10; orig., p. 11.

5 Georg Simmel geht in seinem Aufsatz „Die Großstädte und das Geistesleben“ explizit auf die Folgen der Einflussnahme des Großstadtlebens auf das Individuum ein: „Indem die Großstadt gerade diese psychologischen Bedingungen schafft – mit jedem Gang über die Straße, mit dem Tempo und den Mannigfaltigkeiten des wirtschaftlichen, beruflichen, gesellschaftlichen Lebens – stiftet sie schon in den sinnlichen Fundamenten des Seelenlebens, in dem Bewusstseinsquantum, das sie uns wegen unserer Organisation als Unterschiedswesen abfordert, einen tiefen Gegensatz gegen die Kleinstadt und das Landleben, mit dem langsameren, gewohnteren, gleichmäßiger fließenden Rhythmus ihres sinnlich-geistigen Lebensbildes.“ (Georg Simmel [1996], *Die Großstädte und das Geistesleben*, S. 117.) Lefèbvre wird sich in der Folge, insbesondere aber in den achtziger Jahren, intensiv mit der „Rhythmusanalyse“, ein Begriff, der vom brasilianischen Philosophen Pinheiro dos Santos geprägt wurde, auseinandersetzen.

Die „Krise der Stadt“ macht nach Lefèbvre eine Auseinandersetzung mit überlieferten Definitionen der Stadt von Nöten. Diese beziehen sich nach wie vor auf Vorstellungen zum Teil der vor-industriellen Epoche, zum Teil orientieren sie sich an den Vorstellungen des antiken Stadtstaates, immer jedoch hängen ihre Projektions- und Deutungsmuster der Aktualität hinterher. Die Vorstellung einer nachvollziehbaren Entwicklung, wie sie Stadtgeschichten zusammenstellen, scheidet an Teilanalysen, am Versuch, das Elementare als das Globale zu deuten, den historischen Kontext in seiner Tragweite zu erkennen.⁶ Zusammenfassend wird die „Krise der Stadt“ mit der teils parallel verlaufenden Krise der ruralen Zivilisation in der „Metaphilosophie“ dargestellt: Nachdem die Städte und Agrarstädte an die Stelle der Dörfer getreten sind, diese „zu vorsintflutlichem Dasein, zu Folklore und touristischen Attraktionen reduziert werden“, die Bauern den Städtern, die mit modernen technisierten Instrumenten Landwirtschaft betreiben, gewichen sind, wird die Landwirtschaft ihre autonome Position innerhalb der Ökonomie aufgeben und sich den Mechanismen der Industrie unterwerfen. Während die „Stadt selbst durch Wirtschaft explodiert“, die Städte sich als „gewaltige Konglomerate, die keinerlei Form mehr haben“, präsentieren und nur noch aus Gewohnheit den Namen Stadt tragen, „zerfällt das Phänomen Stadt, indem es sich entfaltet“.⁷ Die Stadt, die auf Grund eines unmöglich zu kontrollierenden Wachstums „explodiert“, kann als Kategorie nicht mehr dienlich sein. Mit dem uralten Konflikt Stadt und Land ist die Stadt selbst in Auflösung begriffen.

In „Le droit à la ville“ (1968) deutet sich mit dem Begriff der „société urbaine“ eine neue Qualität der urbanen Thematik an:

„L'intérêt du tissu urbain ne se limite pas à sa morphologie. Il est le support d'une 'façon de vivre' plus ou moins intense ou dégradée: La société urbaine. Sur la base économique du tissu urbain apparaissent des phénomènes d'un autre ordre, à un autre niveau, celui de la vie sociale et ,culturelle“.⁸

6 Lefèbvre nennt u.a. den Architekturhistoriker Lewis Mumford, dessen zwei Bände der Stadtgeschichte (Lewis, Mumford [1979], Die Stadt, Geschichte und Ausblick Bd. 1+2; Orig., [1961], The city in history.) als Standardwerke der Stadtforschung gelten: „Aujourd'hui, Lewis Mumford (S. 50) G. Bardet, entre autres, imaginent encore une cité composée non point de citoyens mais de libres citoyens, affranchis de la division du travail, des classes sociales et de la lutte de ces classes, constituant une communauté, associés librement pour la gestion de cette communauté. Ils composent ainsi, en philosophes, le modèle de la ville idéale. Ils se représentent la liberté au XXe siècle selon la liberté de la cité grecque [...]. Ils pensent donc la ville moderne selon le modèle de la cité antique, identifiée à la ville idéale et rationnelle à la fois.“ (Henri Lefèbvre, Le droit à la ville suivi de Espace et politique, p. 49s.)

7 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 123; orig., p. 113.

8 Henri Lefèbvre, Le droit à la ville suivi de Espace et politique, p. 19s.

Die „urbane Gesellschaft“⁹ wird definiert als eine „aus der Industrialisierung hervorgegangene“ und die „Agrarproduktion beherrschende und aufbrauchende“ Gesellschaft, die dann entsteht, wenn die alten Stadtformen zerfallen, von „*zusammenhanglosen* Veränderungen“ abgelöst werden.¹⁰ Diese erste vage Bestimmung weist auf den hypothetischen Charakter der Aussage hin, erlaubt vor allem, die „urbane Gesellschaft“ gegenüber der überlieferten Vielfalt von verstädterten Gesellschaftsformen, die sowohl „den griechischen Stadtstaat, die orientalische oder mittelalterliche Stadt, die Handels- oder Industriestadt, Kleinstadt oder Großstadt“ bezeichneten, zu positionieren. Die „urbane Gesellschaft“ ist Virtualität für eine veränderte Sichtweise der Entwicklung ebenso wie für „eine theoretische Hypothese, die zu formulieren und als Ausgangsbasis zu benutzen das wissenschaftliche Denken berechtigt ist“.¹¹

„Um die Gesellschaft der nachindustriellen Zeit, also die aus Industrialisierung hervorgegangene und ihr folgende zu benennen, wird hier der Begriff verstädterte Gesellschaft vorgeschlagen, womit mehr eine Tendenz, eine Richtung, eine Virtualität und weniger ein *fait accompli* zum Ausdruck gebracht werden sollen.“¹²

Zugleich Definition und Hypothese wird die „urbanisierte Gesellschaft“ zum Objekt, das sich zwar noch jenseits des empirisch Feststellbaren befindet, dennoch über die reine Fiktion hinausgeht. Erkenntnis, betont Lefèbvre, muss nicht Kopie oder Abbild, Vortäuschung oder Nachbildung eines bereits realen, konkreten Objektes sein, das in der Hypothese enthalten ist.¹³ Diese Hypothese ist kein empirisches Rezept, um die Urbanität herzustellen, sondern sie vermittelt eine methodisch vorgehende Theorie. Die augenblicklich noch

9 „Société urbaine“ wird in „Die Revolution der Städte“ mit „verstädterte Gesellschaft“ übersetzt. Um den Unterschied zum Begriff Stadt zu betonen, scheint ebenfalls „urbane Gesellschaft“ im Sinne von „urbanisierte Gesellschaft“ opportun. Lefèbvre gebraucht „urbain(e)“ auch im Sinne von „urbanisé“. In dieser Arbeit wird, den jeweiligen Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen angepasst, urban und urbanisiert, bzw. städtisch und verstädtert gebraucht.

10 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 7; orig., p. 8.

11 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 8; orig., p. 8s.

12 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 8; orig., p. 8s.

13 Lefèbvre bemerkt zur gleichen Thematik: „das Urbane (Abkürzung für ‚verstädterte Gesellschaft‘) wird nicht als eine erreichte Wirklichkeit definiert, in der Zeit vor dem jetzt schon vorhanden, sondern als Ausblick, als aufklärende Virtualität“, und er ergänzt: „Schon jetzt ist es abstrakt nur im Sinne der legitimen wissenschaftlichen Abstraktion. Die theoretische Erkenntnis kann und muss das Terrain und die Basis aufzeigen, auf denen sie beruht: ein soziales Geschehen, das noch im Fluss ist.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 23; orig., p. 27.) Erst die nachfolgende Analyse, das Zurückgreifen auf die dialektische Methode bei Marx und der Begriff der „Transduktion“ werden in diesem Zusammenhang klärend wirken.

zusammenhanglos scheinenden Veränderungen der Gesellschaftsformen bestehen nur als theoretisches Problem bei der Erarbeitung und der Darstellung des Prozesses:

„Ein wesentlicher Aspekt des theoretischen Problems besteht darin, dass Diskontinuitäten und Kontinuitäten miteinander in Beziehung gesetzt werden und umgekehrt. Denn wie könnte eine absolute Zusammenhanglosigkeit bestehen, ohne dass unter der Oberfläche Zusammenhänge vorhanden wären, ohne Gemeinsamkeiten, ohne dass ein inhärenter Prozess abliefe? Und wie gäbe es umgekehrt eine Kontinuität ohne Krisen, ohne das Auftauchen neuer Elemente und neuer Beziehungen?“¹⁴

Die Voraussetzung, dass mit Hilfe der Hypothese gesellschaftliche Strukturen analysiert werden können, setzt nach Lefèbvre das Vorhandensein nachvollziehbarer Strukturen voraus. So erlaubt sich die Hypothese, vorzugreifen, eine gegenwärtig feststellbare Grundtendenz in die Zukunft zu projizieren, „denn überall und mitten in der ‚bürokratisch gelenkten Konsumgesellschaft‘ wächst die ‚verstädterte Gesellschaft‘ heran“.¹⁵ Zudem beansprucht die Hypothese „befreienden Charakter“, da in der jeweiligen Zeit, in „vorbestimmten Abhängigkeiten und Zwängen“ gefangen, der Betrachter „sich nicht vom *Alltag* losmachen [kann], der unter Zwang von Industrieproduktion und Konsum geschaffen wurde.“¹⁶

Strategische Hypothese und Transduktion

Dogmatismus bindet den Erkenntnisprozess an systematisierte philosophische Dispositionen und steht der Verwendung und des Erdenkens von Hypothesen, da diese frei sein müssen, nicht absoluten, a priori aufgezwungenen Wahrheiten unterliegen, entgegen. Im Gegenzug unterstreichen einzelne subjektivistische, relativistische und positivistische Strömungen, da das Reale zu komplex, nicht begreifbar ist, den hypothetischen Charakter der Wissenschaften. Für Lefèbvre sind es Komplexität und Unsicherheit, die die Hypothese notwendig machen. Sie ist für die Erforschung „komplexer“ Phänomene mit „ungewissem“ (aléatoire) Charakter unumgänglich.¹⁷ Es gibt bestimmte historisch, biologisch, ökonomisch und soziologisch festgelegte Zu- bzw. „Umstände“ (conditions) die das „Reale“ (réel) ausmachen. Dieses Reale unterliegt der Zeit und dem Raum, in denen es betrachtet wird, ist es doch von den jeweiligen Gegebenheiten („conditions“) abhängig. Die Entwicklung zeigt eine Veränderbarkeit – Werte, gesellschaftliche Strukturen verschieben sich –

14 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 7f; orig., p. 8.

15 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 10; orig., p. 11.

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 35; orig., p. 44.

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 366; orig., p. 114.

im Rahmen eines dialektisch ablaufenden Prozesses. Die „kreative Praxis“, ein praktisches Tun, das darauf angelegt ist, „Veränderungen in den menschlichen Beziehungen (hierzu gehört auch die Ethik)“¹⁸ herbeizuführen, vermag in diese Entwicklung, indem sie die Umstände des Realen zu verändern versucht, einzugreifen.¹⁹ Die Möglichkeit der Wahl bleibt jedoch zeit- und raumbunden: Die Akte der Freiheit – der kollektiven oder der individuellen, kurz- oder langfristigen – „können und brauchen sich nicht dem Determinismus entziehen, der sie innerhalb des dialektisch ablaufenden Prozesses – fixiert:

„sie werden mit unterschiedlichem Bewusstseins- und Wirkungsgrad vollzogen, einmal blind, ein andermal kalkuliert; sie verändern ihre determinierten Bedingungen und schaffen sich neue. Sie modifizieren die Prozesse, geben ihnen eine andere Richtung, aber unterdrücken sie nicht.“²⁰

Um Lösungen für anstehende Probleme anbieten zu können, ist eine Orientierung notwendig. Sie besteht in der Annahme eines virtuellen Objektes, das von der Formulierung der Problematik hin zur Ausarbeitung von Hypothesen (Vorschläge über das Mögliche, Projektionen in die Zukunft) führt, denen selbst keine Grenzen gesetzt sind: Sie können spekulativ, zufällig, extrem und sogar gefährlich sein, denn

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 499; orig., p. 244.

19 Die deutsche Übersetzung dieser Passage aus „Kritik des Alltagslebens“ ist unglücklich und verwirrend. Im Original: „Il y a des conditions déterminés, biologiques, historiques, économiques, sociologiques (dont la praxis créatrice s'empare pour les modifier plus ou moins profondément), qui constituent le ‚réel‘ au sens habituel. Il y a des processus, qui contiennent le devenir et les tendances du réel. Conditions et processus indiquent des possibilités.“ (Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne II, p. 114.) In der Übersetzung: „Es gibt determinierte Bedingungen biologischer, historischer, ökonomischer, soziologischer Art (deren sich der kreative Prozess bemächtigt, um sie mehr oder weniger gründlich zu verändern), aus denen das ‚Reale‘ im üblichen Sinne besteht. Es gibt Prozesse, die den Werdegang und die Tendenzen des Realen enthalten. Bedingungen und Prozesse zeigen Möglichkeiten auf.“ (Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 366.)

In der deutschen Übersetzung ist „conditions“ mit „Bedingung“ und „processus“ mit „Prozess“ übersetzt. „condition“ ist hier in seiner ersten Bedeutung, der von „état“, „manière d'être“ (Zustand, die Art und Weise wie Etwas ist) zu verstehen, wohingegen „processus“ eine Entwicklung („évolution dans le temps“) darstellt. „déterminé“ ist nicht als „vorherbestimmt“, sondern sowohl als „gegeben“ wie auch „festgelegt“ zu übersetzen.

20 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 366; orig., p. 115.

„indem wir den Zufall gleichzeitig mit der Imagination einführen, weisen wir ihm seinen Platz in der Erfindung von Hypothesen und lassen in der Erkenntnis Raum für eine Art von freiem Spiel.“²¹

Die strategische Hypothese beschreibt die am weitesten entfernte Möglichkeit, kommt von diesem entfernten Möglichen in die Gegenwart, das Greifbare zurück, um anschließend die Wirkungen und die Tendenzen, die von dieser aktuellen Realität ausgehen auf zukünftig Mögliches zu projizieren. Die strategische Hypothese unterscheidet sich, indem sie sich gezielt als Vermittlerin zwischen Fakten und Konzepten, zwischen Gegebenheiten und Lösungen versteht, von der gängigen Hypothese. Sie sammelt verstreute empirische Daten, verbindet sie mit erarbeiteten Konzepten, die ihrerseits immer wieder in Frage gestellt werden. Wie in der klassischen Hypothese gilt es nicht, den Kontakt mit den Tatsachen zu verlieren, neue Fakten zu entdecken, Fakten ohne dogmatisches System in Zusammenhang zu bringen, jederzeit überprüfbar zu sein.²² Die extreme Situation birgt die notwendige Dramatik, um die Thematik verantwortungsvoll anzugehen, liefert darüber hinaus der „rationalité pratique“ (Vernunft des Alltags) ein breiteres Aktionsfeld, das sowohl die Irrationalität, das Emotionale wie auch das sinnlich Begreifbare mit einzubeziehen weiß.²³ Die Wichtigkeit der Hypothese kann nicht jede weitere Suche nach Beweisen noch deren Überprüfung ersetzen. In dem Fall „einer dynamischen Realität“ – der dialektische Prozess kann als solche verstanden werden – genügt nicht die Häufung von Fakten, sondern neben dem formalen Beweis – die Gedanken müssen schlüssig sein – gilt vorrangig die praktische Überprüfung der Hypothese. Verfeinert werden kann die strategische Hypothese durch die Konstruktion eines Modells, das als Stadium zwischen der Formulierung der Hypothese und deren Überprüfung fungiert.²⁴

Das arbeitshypothetische Szenario in „La révolution urbaine“ basiert auf der Beobachtung der Gegenwart. Eine Grundtendenz wird herausgearbeitet

21 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 370; orig., p. 118.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 372; orig., p. 120.

23 Die „rationalité pratique“ findet sich in der „Metaphilosophie“, wird in der Hypothese der globalen Verstädterung aufgegriffen und in den Zusammenhang der Veränderung des Alltags durch die Tat („action“) gesetzt: „Die Idee vom Ende der Stadt ist anscheinend sehr viel ergiebiger und kreativer als die von ihrer Fortdauer oder ihrer Modernisierung – obschon sie sich nicht zu ‚prospektiven‘, technisch und operational nutzbaren Studien eignet.“ Stattdessen steht die Aufgabe der Metaphilosophie zentral, „neue Formen zu ersinnen und vorzuschlagen, oder eher noch einen Stil, der sich praktisch erschaffen lässt und der das philosophische Projekt verwirklicht, indem er die Alltäglichkeit verwandelt.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 125; orig., p. 115.)

24 Zur Theorie der Modelle, die bei Lefèbvre in der Kritik des Alltagslebens unter dem Begriff von Struktur („notion de structure“) aufgearbeitet wird, siehe: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 434f; orig., p. 180ss.

und in die Zukunft projiziert: sie wird weitergedacht. Es ist ein Denkvorgang, der aus der Vorstellung heraus „ein bestimmtes Konkretes, vielleicht sogar das Konkrete überhaupt“ artikuliert. Diese Artikulation bezeichnet Lefèbvre als „Entwicklung, eine Untersuchung, ja um eine Begriffsbildung.“ Die Schwelle, die es von der Theorie zur Praxis zu überwinden gilt, beinhaltet die Kritik an der Methode nach einem empirischen Rezept zu suchen, das es erlaubt, die städtische Wirklichkeit zu produzieren. Es handelt sich um eine Theorie, die sich „vermittels theoretischer Hypothese ankündigt“, die „Suche nach einem virtuellen Objekt, der Versuch dieses zu definieren und an Hand eines Projektes zu verwirklichen“, die als „verstädterte Gesellschaft“ Hypothese und Definition zugleich ist. Lefèbvre spricht von „Transduktion“, der Reflexion über das mögliche Objekt im Gegensatz (und Erweiterung) zu Deduktion und Induktion.²⁵ Die „Transduktion“ („transduction“) als logische Form bestimmt große Teile von Lefèbvres Schriften in den sechziger Jahren. Im Vorwort zur zweiten Ausgabe von „Logique formelle et logique dialectique“ wird der Begriff eingekreist:

„A côté de la déduction et de l'induction, la méthodologie approfondie dialectiquement devait présenter des opérations nouvelles, telles que la transduction, opération de la pensée sur/vers un objet virtuel pour le construire et le réaliser. Ce serait une logique de l'objet possible et/ou impossible.“²⁶

In der Transduktion werden Informationen gesammelt, die es erlauben, ein virtuelles Objekt zu konstruieren und von Gegebenheiten zur Lösung zu gelangen. Die Transduktion bewegt sich vom Gegebenen zum Möglichen, von der Realität zum Hypothetischen. In der Architekturzeitschrift „*Architecture, formes, fonctions*“²⁷ weist Lefèbvre auf die Notwendigkeit hin, sich in der sozialen Analyse neue Denkschemata anzueignen, die vielleicht gewöhnungsbedürftig, aber unumgänglich sind. Die Transduktion als Vorgehensweise soll helfen, Modelle zu simulieren und Hypothesen aufzustellen.

„La transduction élabore et construit un objet théorique, un objet *possible*, à partir d'informations portant sur la réalité, ainsi que d'une problématique posée par cette réalité.“²⁸

25 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 11; orig., p. 12.

26 Henri Lefèbvre, Logique formelle et logique dialectique, p. XXIII.

27 Henri Lefèbvre, Humanisme et Urbanisme, Quelques propositions. Der Artikel wurde 1962 verfasst, erschien aber erst in seiner Neufassung 1968 und wurde in den Sammelband „Du rural à l'urbain“ aufgenommen. Auszüge befinden sich ebenfalls in „Le droit à la ville“.

28 Henri Lefèbvre, Du rural à l'urbain, p. 155 und Henri Lefèbvre, Le droit à la ville suivi de Espace et politique, p. 112.

Die Transduktion geht über das alleinige Aufstellen einer Hypothese, den Aufbau eines Modells und dessen Simulation hinaus. Ausgehend von der Realität und den mit ihr verbundenen Schwierigkeiten erarbeitet sie ein theoretisches, mögliches Objekt und verlangt nach einem ständigen Austausch zwischen Hypothese und empirischer Beobachtung („feed-back“). In der Stadtforschung werden lediglich spontane Einfälle der Urbanisten und Architekten, Gedanken der Soziologen, der Politiker und auch der Philosophen in Form gebracht. Der Prozess der Verstädterung als Hypothese hingegen be- greift die

„Gesamtheit der Wandlungen und Veränderungen [...], die unsere heutige Gesellschaft durchschreitet, um von einer Epoche, deren maßgebliche Probleme Wachstum und Industrialisierung [...] sind, zu jener überzugehen, wo die durch Urbanisierung entstandenen Probleme den Vorrang haben und die Suche nach den Lösungen und nach den für die verstädterte Gesellschaft spezifischen Modalitäten größte Bedeutung gewinnt.“²⁹

Bei der Suche nach neuen Wegen im Urbanismus wird die Utopie zum unabdingbaren Bestandteil und hat wesentlichen Anteil an der Analyse gesellschaftlicher Prozesse. Lefébvres Ansatz versteht sich als „u-topische Kritik“, greift sie doch nicht, um der Urbanisierung entgegenzutreten, auf überlieferte, traditionelle Ideologien zurück, noch lässt sie sich auf eine falsche linke Kritik ein, die ebenfalls, wenn auch aus entgegengesetzter Sicht, ideologisch argumentiert. Die u-topische Kritik versucht „Neuland zu erforschen“, den existenten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Kräften das Neue, das Innovative entgegenzusetzen.³⁰ Sich ohne die reale Thematik aus den Augen zu verlieren, aus den überlieferten Denkfesseln zu befreien, bedeutet, sich den festgelegten Strukturen der vergangenen und auch augenblicklichen Situation zu entziehen, sich aus einem Kreislauf zu befreien, der immer einen Schritt der Entwicklung hinterherhinken wird.

29 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 11; orig., p. 13.

30 In „Le droit à la ville“ geht Lefèbvre explizit auf diese Thematik ein: „Tous utopiens, y compris les prospectivistes, les planificateurs qui projettent le Paris de l’an 2000, les ingénieurs qui ont fabriqué Brasilia, et ainsi de suite! [...] L’utopie est à considérer expérimentalement, en étudiant sur le terrain ses implications et conséquences. Elles peuvent surprendre. Quels sont, quels seront les lieux socialement réussis? Comment les détecter? Selon quels critères? Quels temps, quels rythmes de vie quotidienne s’inscrivent, s’écrivent, se prescrivent dans les espaces ‚réussis‘, c’est-à-dire favorables au bonheur?“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 112.)

„Sie ist eine u-topische Kritik, denn sie distanziert sich vom ‚Wirklichen‘³¹, ohne es jedoch aus den Augen zu verlieren.“³²

Die „strategische Hypothese“ ist „eine theoretische Hypothese über das Mögliche und seine Beziehung zum Tatsächlichen (dem ‚Wirklichen‘)“³³, die sich an der Hypothese der „Verstädterung“ oder dem „Phänomen der Verstädterung“ orientiert. Zukunftsorientiert impliziert die strategische Hypothese neben der Methode der Analyse die Aufforderung, aktiv in den Prozess einzugreifen. Dies scheint umso erfolgversprechender, werden die Mechanismen der Entwicklung erkannt. Dem statischen Begriff der „Stadt“, der ein bestimmtes und definiertes Objekt ausdrückt, wird die Verstädterung als komplexer Begriff entgegengestellt, der sowohl Kritik am ablaufenden Prozess als auch mögliches Eingreifen, Handeln beinhaltet.

„In anderen Worten: Aus dieser Sicht gibt es keine Wissenschaft von der Stadt (Stadtsoziologie oder Stadtökonomie usw.), sondern eine sich abzeichnende Kenntnis des globalen Prozesses und seines Zieles (Ziel und Sinn).“³⁴

Die „verstädterte Gesellschaft“ ist nicht nur Ziel, auf das die Entwicklung von Anfang an zusteuert, sondern sie ist auch Ausblick mit „aufklärender Virtualität“ auf ein „Mögliches“³⁵ und Veränderbares.³⁶

31 Einerseits stellt sich „das Wirkliche“ als die gegebene Situation dar, an der sich die aktuelle Kritik orientiert, sie ist darüber hinaus jedoch eine noch nicht erfasste Realität, die erst durch Lefèbvres Kritik, d.h. die u-topische Kritik als solche erkannt und definiert werden kann. In „Critique de la vie quotidienne III“ versucht Lefèbvre, den Begriff der Realität und des Realen aus der Sicht seiner erweiterten Erkenntnisse zu definieren: „Le ‚réel‘ et la ‚réalité‘? En apparence ils ne bougent pas, immuables pour la pensée et devant elle. En vérité, si l’on peut encore s’exprimer ainsi, la ‚réalité‘ se déplace sans cesse, glissante, vers autre chose.“ (Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 10.)

32 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 13; orig., p. 15.

33 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 22; orig., p. 26.

34 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 23; orig., p. 27.

35 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 23; orig., p. 27.

36 In der praktisch-politischen und der u-topischen Dimension vor dem Hintergrund des dialektischen Materialismus’ weist der Begriff der Transduktion bei Lefèbvre über den der „Abduktion“ bei Charles S. Peirce hinaus, wobei insbesondere bei der regressiv-progressiv Methode Parallelen erkennbar bleiben. Zum Begriff der Abduktion bei Charles S. Peirce: Lutz Danneberg (1988), Peirces Abduktionskonzeption als Entdeckungslogik.

Zur Methode

„La critique radicale tant des philosophes de la ville que de l’urbanisme idéologique est indispensable, sur le plan théorique comme sur le plan pratique. Elle peut passer pour une opération de salubrité publique. Cependant, elle ne peut s’accomplir sans de longues recherches, sans analyses rigoureuses, sans étude patiente des textes et contestes.“³⁷

Die „Verstädterung“ als virtuelles Objekt erlaubt, eine Raum-Zeit-Achse zu zeichnen und die Geschichte der Stadt von ihrer Entstehung bis zu ihrer Veränderung zu beschreiben und zu analysieren. Es ist die projizierte Zukunft, die strategische Arbeitshypothese von der globalen Verstädterung, die es ermöglicht, die Vergangenheit zu begreifen. Lefèbvre zitiert Marx, der Mensch könne erst als Erwachsener das Kind als etwas Wesenhaftes und Wirkliches verstehen, um zu illustrieren, dass eine Betrachtung der Geschichte erst im Nachhinein möglich ist. Von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, obwohl komplex und zuweilen selbst undurchschaubar, lassen sich beispielsweise die Gesellschaft der Antike und des Mittelalters begreifen.³⁸ Erkenntnis bewegt sich jedoch nicht nur „regressiv“, vom Virtuellen – Hypothese der Verstädterung – hin zum Gegenwärtigen, was eine Analyse des Vergangenen ermöglicht, sondern auch „progressiv“, d.h., das Gewesene lässt eine Bewegung erkennen, die Neues ankündigt. Die Raum-Zeit-Achse vermittelt Einblick in die Beziehungen zwischen Stadt und Land und vor allem deren Wandel in kritischen Phasen. Die „regressiv-progressive Methode“ stammt, wie Lefèbvre immer wieder betont, in ihren Ansätzen von Karl Marx. Ausgehend von der Aktualität – bei Marx war dies der europäische Industriekapitalismus im neunzehnten Jahrhundert – an die man sich ‚herantastet‘, werden sukzessive die Gründe analysiert, die zu dieser Situation geführt haben. Die Vergangenheit wird von der Gegenwart ausgehend erkennbar. Es folgt der umgekehrte Weg, die Weiterführung der gegenwärtigen Lage in die Zukunft, wobei sowohl die durch das ‚Zurückgehen‘ gewonnenen Erkenntnisse, dem Regressiven, wie auch das Ausloten von Hypothetischem zur Voraussage und Entwicklung des Zukünftigen, dem Progressiven dienlich sind. Diese Methode wendet Lefèbvre auf die konkreten sozialen Strukturen des Zusammenlebens, die sich in der Entwicklung vom Ländlichen über das Industrielle hin zum Urbanen zeigen, an.³⁹

37 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, p. 51s.

38 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 29; orig., p. 35.

39 Lefèbvre wendet die regressiv-progressive Methode zum ersten Mal 1953 in einem Artikel für die „Cahiers internationaux de sociologie“ an. Von der Beobachtung und

Lefèbvre spricht von einer wenig orthodoxen Arbeitsweise, die größtenteils auf Improvisation beruhe, eine Improvisation, die nicht zufällig ist. Angefangen bei der Neugier und der Beobachtung, wird eine Fülle von Material zusammengetragen („phases de découvertes“), um es in der Folge zu ordnen, zu durchdenken, in immer neuen Querverbindungen zu erweitern („phases de travail intense“).⁴⁰ Die Absage an jede Form von Strukturalismus, wie er in Frankreich vorherrschend war, setzt dem Starren das Bewegliche, das Unstete, aber auch das jeweils Neue, das zum Ausgang einer neuen Entwicklung

Bestandsaufnahme (Interviews, Fragebögen, Statistiken) kommt er zur Beschreibung einer aktuellen Situation. Diese wird analysiert und die einzelnen Fakten historisch datiert. Danach werden die Veränderungen, die sich im Laufe der Zeit zeigen, herausgearbeitet, um einen Entwicklungsprozess erkennbar machen zu können. Die aktuelle Situation erscheint nun in neuem Licht, nur „aufgeklärt, verstanden: erklärt“ („éluçidé, compris: expliqué“). „Prenons comme exemple le métayage. Il convient d’abord de le décrire exactement (rente foncière en nature, colonat partiaire, servitudes accompagnant la rente etc.); puis de le dater (il accompagne la constitution du marché urbain, de la bourgeoisie, mais là où le capitalisme se développe, il laisse place au fermage; il a donc une origine semi-féodale), puis d’expliquer ses transformations et sa conservation (arriération du développement économique dans les régions à métayage. Manque de capitaux, etc.)“ (Henri Lefèbvre, *Du rural à l’urbain*, p. 74.) Jean-Paul Sartre bewertet die Methode, die er teilweise in „Existentialisme et marxisme“ übernimmt: „C’est un philosophe marxiste, Henri Lefèbvre, qui a donné une méthode à mon avis simple et irréprochable pour intégrer la sociologie et l’histoire dans la perspective de la dialectique matérialiste.“ (hierzu: Rémi Hess [1988], *Henri Lefèbvre et l’aventure du siècle*, p. 182ss.) Sartre zitiert aus Lefèbvres „Perspectives de sociologie rurale“: „Nous proposons donc une méthode très simple, utilisant les techniques auxiliaires, et comportant plusieurs moments: a) Descriptif. Observation, mais avec un regard informé par l’expérience et par une théorie générale ... b) Analytico-régressiv. Analyse de la réalité décrite. [...] c) Historico-génétique. ... Effort... pour retrouver le présent, mais élucidé, compris: expliqué.“ (Jean-Paul Sartre [1985], *Critique de la raison dialectique II [inachevé]*, p. 42. [hier zitiert nach: Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 273.] Ulrich Müller-Schöll bemerkt die unterschiedliche Bedeutung der Methode bei Lefèbvre und Sartre. Lefèbvre will „Wege öffnen, die über die innere Logik der herrschenden Produktionsweise hinausweisen und deren durch den Staat zementierte geschlossene Totalität aufzubrechen vermögen.“ Obwohl auch für Sartre gilt, „dass die Methode sich erst mit ihrem Gegenstand selbst entwickeln kann und muss, und dass deshalb zunächst nur eine Skizze der Methode nur vorläufig erstellt werden kann, „die ausgeführte Methode nur erst mit dem zu erforschenden Gegenstand selbst zu ihrer vollendeten Form“ finden kann, betont dieser jedoch den heuristischen Aspekt der regressiv-progressiven Methode, was sie als fertig vorliegend und anwendbar in der Praxis auf konkrete Objekte bestimmt, nicht jedoch „für die Methode der Struktur nach.“ (Vgl.: Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 271ff.)

40 Die Einteilung stammt von Rémy Hess: „L’essentiel, c’est la curiosité intense qui finit par provoquer l’intuition. Cette curiosité permet une variété dans la manière d’aborder les objets.“ (Rémy Hess [1988], *Henri Lefèbvre et l’aventure du siècle*, p. 179s.)

wird, entgegen. Geprägt von der Erlebnisvielfalt und den Kombinationsmöglichkeiten der Surrealisten, sind es in den fünfziger Jahren die spielerischen Inszenierungen von konkreten alltäglichen Situationen und ihrer Zweckentfremdung der Situationisten, die auch als Absage an die klassische, traditionelle Philosophie zu verstehen sind.⁴¹ Das Gegebene in ein System integrieren, spricht für antiquiertes Schachteldenken, dem Lefèbvre Vielfalt und Offenheit entgegenhält. Verständlich, dass nur so die Gedankensprünge von der Philosophie zur Kunst, vom Ländlichen (Ruralen) zum Städtischen möglich sind. Das Grundsätzliche von Lefèbvres Denken findet hier seinen Ausdruck. Was sein Biograph Rémy Hess als „une logique d'intervention“ bezeichnet⁴², greift auf die Anleitung zur Aktion und zur Veränderung zurück, die das Credo einer jeden philosophischen Auseinandersetzung sein muss.⁴³

Praxis und Prozess

Ziel ist, die Virtualität der „verstädterten Gesellschaft“, dieses „*mögliche Objekt*“ in Verbindung mit einem „*Prozess*“ und einer „*Praxis* (einer Aktion) darzustellen“.⁴⁴ „Prozess“ und „Praxis“ verweisen auf die theoretischen Voraussetzungen, die als Ausgangspunkt der methodischen Darstellung und Analyse bei Lefèbvre zu gelten haben.⁴⁵

41 Über die Verbindung zu den Situationisten, der zeitweiligen Freundschaft mit Guy Debord, der gegenseitigen Beeinflussung: Vincent Kaufmann (2004), Guy Debord, S. 217ff. Zu den politischen und künstlerischen Bewegungen der situationistischen Bewegung: Guy Debord, Oeuvres, p. 647ff.

42 Rémy Hess (1988), Henri Lefèbvre et l'aventure du siècle, p. 180.

43 Das „Noch-Nicht-Bewusste“ bei Ernst Bloch zeigt Parallelen zu dem Begriff der Transduktion bei Lefèbvre. Das Noch-Nicht-Bewusste ist der „Geburtsort des Neuen“. Das Neue ist kein reines Phantasieprodukt, sondern ein bestimmtes Verhalten der Realität gegenüber impliziert, die auf eigentümliche Weise noch nicht ausdefiniert ist. Dieses utopische Bewusstsein ist kein einsamer, beziehungsloser Geistes- oder Seelenzustand. Es ist psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen in Zeit und Welt: „Das Bewusstmachen des Noch-Nicht-Bewussten, das Gestalten des Noch-Nicht-Gewordenen ist nur in diesem Raum, als einem der konkreten Antizipation, nur noch in ihm steht der Vulkan der Produktivität und wirft sein Feuer.“ (Ernst Bloch [1985], Das Prinzip Hoffnung, S. 143.) Hierzu auch: Peter Zudeick (1985), Der Hintern des Teufels, Ernst Bloch – Leben und Werk, S. 212 ff.

44 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 9; orig., p. 9.

45 Praxis bedeutet im Französischen eine Handlung, die auf ein Resultat ausgerichtet ist. Ulrich Müller-Schöll weist darauf hin, dass der Begriff der Praxis im Französischen frei von umgangssprachlichen Konnotationen ist. „Man spricht weder von der Praxis eines Arztes oder Anwalts [...]; noch ist Praxis ein Synonym für die Erfahrung in der Ausübung einer Disziplin, eines Handwerks oder einer spezifischen Kenntnis. [...] Hier wie auch in dem Gemeinpruch, etwas sei in der Theorie richtig, taue aber nicht für die Praxis, steht im Französischen das geläufige Wort „pratique“. Der Terminus ‚praxis‘ verweist dagegen direkt

In der „Metaphilosophie“ versucht Lefèbvre zu Beginn, einen tabellarischen Überblick über die „ungleichmäßige Entwicklung“ von Formen, Systemen und Strukturen, die jeweils Produkte von „Praxis“ und „Poiesis“ sind, im Laufe der historischen Entwicklung zu geben.⁴⁶ Die Poiesis bezieht sich auf das schöpferische Vermögen des Menschen, ein Produkt, eine Erkenntnis durch wissenschaftliche und sonstige Arbeit hervorzubringen.⁴⁷ Praxis hingegen umschreibt die Gestaltung menschlicher Beziehungen. Das griechische „praxis“ steht für „die im strengen Sinn gesellschaftliche Tätigkeit, im weitesten Sinne, d.h. einschließlich der Technik, der Poiesis und des Versuches theoretischer Erkenntnis und im strengen Sinne für die Beziehung zwischen menschlichen Wesen, die durch eine legitime Abstraktion unterschieden werden von den Beziehungen zur Natur und zur Materie (Technik und Poiesis)“. Jede gesellschaftliche Tätigkeit steht in einer Geschichte, ist von ihr beeinflusst und ist selbst Schöpferin einer Geschichte. Die Geschichte der „praxis“ gestaltet sich als „totale Geschichte“, die die menschliche Entwicklung zu erkennen vermag.⁴⁸ Der „totalen Geschichte“ entspricht das Bild des „totalen Menschen“, des Menschen, der nicht entfremdet ist.

auf den philosophischen Ursprung bzw. [...] auf Marx. [...] Dem französisch alltagssprachlichen „pratique“ entspricht im deutschen am ehesten „Praxis“ im Gegensatz zu Theorie.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 218.)

46 Die Produktionsverhältnisse bilden in ihrer Gesamtheit die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die Basis, auf der sich der juristische und politische Überbau erhebt. Ihr entsprechen die Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins. Die Strukturen entsprechen dem Wesen (Essenz) der von den jeweiligen Produktionsverhältnissen bestimmten Gesellschaft. In der Geschichte der Ideen und Ideologien und der Geschichte der Zivilisation spiegelt sich die Form des gesellschaftlichen Bewusstseins. In der Geschichte sind die ‚Formen‘ des gesellschaftlichen Bewusstseins abzulesen. Die Struktur, die sich im Laufe der Geschichte formt, ist nur ein prekäres Gleichgewicht zwischen sich gegenüberstehenden Kräften, „zwischen den Kräften der momentanen Stabilität und denen der Revolution.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 416; orig., p. 162s.) Zur Tabelle der Formen, Systeme und Strukturen im Laufe der Entwicklung: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 7ff; orig., p. 23ss.

47 „Mit diesem Begriff bezeichnen wir die menschliche Aktivität, insoweit sie auf Aneignung der ‚Natur‘ (Physis) abzielt, Aneignung sowohl der Natur im Umkreis des menschlichen Wesens als auch der Natur in ihm (seiner inneren Natur: Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche etc.). Die Poiesis ist demnach Schöpferin von Werken. Sie umfasst Grundlegungen und Entscheidungen mit Konsequenzen, die unbegrenzt, wenngleich zuweilen über lange Zeit hin unbemerkt sind. Folglich ist zwar nicht jede Kreation ‚Poiesis‘, aber jede Poiesis ist Kreation. [...] Die Technik und die technische Erfindung bleiben für uns außerhalb des Feldes der Poiesis.“ (Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 14f; orig., p. 28s.)

48 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 12f; orig., p. 27s.

„Ausgehend von einer Analyse der Praxis ist es möglich, die Genese der Momente der Tätigkeit, die Kategorien des Denkens und Handelns, der Erkenntnisbereiche aufzuweisen [...] Der totale Mensch ist Subjekt und Objekt des Werdens. Er ist das lebendige Subjekt, das sich dem Objekt entgegenstellt und über diesen Gegensatz hinausgeht. [...] Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, aufgespaltene und an Notwendigkeit und Abstraktion gekettete lebendige Subjekt-Objekt. Durch diese Zerrissenheit hindurch bewegt er sich auf die Freiheit zu; er wird Natur, aber frei. Er wird Totalität wie die Natur, aber indem er sie beherrscht. Der totale Mensch ist der ‚unentfremdete‘ Mensch.“⁴⁹

Lefèbvre bezieht sich auf die „Pariser Manuskripte“ von Marx und den Gedanken, dass der Mensch grundsätzlich ein Bestandteil der Natur ist und als Naturwesen nicht nur produziert, sondern auch sich selbst produziert. Indem er seine Welt schafft, schafft er sich selbst. Der Mensch als Individuum, das in der Gesellschaft produziert, steht bei Marx als Ausgangspunkt der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte.⁵⁰

49 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 132f.

50 „In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt. [...] Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen angehörig: [...] Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein *zoon politikon* nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.“ (Karl Marx [1956ff], *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, S. 615f.) Zum „totalen Menschen“: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. [...] Als Gattungsbewusstsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftsleben und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungsein sich im Gattungsbewusstsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für sich ist. Der Mensch – so sehr er daher ein besonders Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebenso sehr ist er die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuss des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist. Denken und Sein sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander. [...] Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner menschlichen Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, [...] sind in ihrem gegenständlichen Verhalten oder in ihrem Verhalten zum Gegenstand die

Gesellschaftliche Produktion – hier Praxis und Poiesis – wendet sich polemisch gegen die deutsche Philosophie des Selbstbewusstseins und des Geistes. Steht bei Hegel die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung zentral,⁵¹ gefolgt von der Arbeit jedes Einzelnen als Vermittlung und Befriedigung dieser Bedürfnisse,⁵² so sind bei Marx und Engels die Produktion und Reproduktion die Basis der Geschichte⁵³. Das Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen der hegelischen Philosophie des objektiven Geistes durch Marx und Engels besteht:

- In der materialistischen Basis, die bei der materiellen Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens ansetzt.
- Im Ineinanderwirken der selbstständigen Momente des gesellschaftlichen Lebens bei der übergreifenden gesellschaftlichen Produktion eines dialektisch ablaufenden Prozesses.
- In der Erfassung des durch die gesellschaftliche Praxis ‚provozierten Prozess‘ als geschichtliche Selbsterzeugung des Menschen.⁵⁴

Diese klaren Positionen übernimmt Lefèbvre größtenteils und/oder interpretiert sie. Sein Praxisbegriff lässt sich als von Hegel herrührend, von Marx her-

Aneignung desselben.“ (Karl Marx [1956ff], Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 538f.)

51 „Das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel, und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welchen verschiedene partikularisierte, damit abstrakte Bedürfnisse werden.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1970ff], Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 347f.)

52 „Die Vermittlung, den partikularisierten Bedürfnissen angemessen, ebenso partikularisierte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigen Prozesse spezifiziert.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1970ff], Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 351.)

53 „Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muss, um die Menschen nur am Leben zu erhalten. [...] Das Zweite ist, dass das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat.“ (Karl Marx/FriedrichEngels [1956ff], Die deutsche Ideologie, S. 28.)

54 Vgl.: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (1981), Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, S. 97f. Zum Begriff der gesellschaftlichen Praxis und zum Vergleich Hegel und Marx: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (1981), Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, S. 87ff.

ausgearbeitet und im Ansatz entfaltet, charakterisieren. In der „Rechtsphilosophie“ bei Hegel erkennt Lefèbvre wie Marx eine Auseinandersetzung mit der Praxis: Hegel hat für den Begriff der Praxis, indem er sowohl die Arbeit, ihre Organisation, die Produktion im weitesten Sinne, individuelle und gesellschaftliche Bedürfnisse, Erziehung und Familie, die Politik und die Geschichte mit einbezogen hat, eine möglichst breite Ebene geschaffen.⁵⁵ In den „Pariser Manuskripten“, den „Thesen zu Feuerbach“, in der „Heiligen Familie“ und in der „Deutschen Ideologie“ wird der Begriff der „Praxis“ in Anlehnung an Hegel wieder eingeführt.⁵⁶ Marx wendet sich in den Thesen über Feuerbach gegen den „statischen“ Begriff des Dings, dem jegliche verändernde, revolutionäre Kraft fehlt.

„Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“⁵⁷

Diese Praxis ist nicht mehr das vom Staat (durch die Idee) benannte und inspirierte Ensemble seiner Bedingungen, da diese selber erfasst werden. Die Zeit tritt als das Unerschöpfliche hervor, das unbegrenzte schöpferische Vermögen des Menschen in der Praxis. Lefèbvre fügt pathetisch hinzu:

„Und die Welt (die Zeit) wird vielleicht noch ganz andere, unerwartete Blumen in großer Zahl tragen. Was der endlich freie Mensch dereinst pflücken wird, sind diese *neuen* Blumen, nicht vertrocknete Blumen der Philosophie oder die zur Ablenkung über die Ketten gestreuten Kunstblumen der Religion.“⁵⁸

55 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 40; orig., p. 48.

56 „Motiviert von der philosophischen Untersuchung des Entfremdungsproblems, geleitet von dem Bemühen, den Humanismus tiefer zu begründen und zu konkretisieren, verleiht sich der historische Materialismus die Philosophie Feuerbachs ein und hebt sie auf. Er nimmt seinen philosophischsten der hegelschen Theorien: von der Theorie der Entfremdung. Er nimmt diese Theorien in sich auf wobei er sie gründlich umgestaltet. Die Selbsterzeugung des Menschen ist ein Prozess; das Menschliche durchläuft und überwindet unmenschliche Momente und historische Perioden, die die ‚Entäußerung‘ des Menschlichen sind. Aber es ist der praktische Mensch, der sich derart hervorbringt. Hegel hat das Wesen des gesellschaftlichen Prozesses ausgedrückt, indem er es transponierte. Feuerbach hatte das wirkliche Subjekt dieses Prozesses angedeutet, aber so, dass er die Bedeutung und Reichweite der hegelschen Theorie eigenartig schmälerte. Der historische Materialismus, klar ausgedrückt in der Deutschen Ideologie, gelangt zu der vom Manuskript von 1844 vorweggenommenen und angekündigten Einheit von Idealismus und Materialismus.“ (Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 56.)

57 Karl Marx (1956ff), *Thesen über Feuerbach*, S. 7.

58 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 43; orig., p. 50.

Die Praxis wird zum ‚Ort‘ der Verwirklichung des Menschen, demnach gegen die Entfremdung gerichtet, und ist Teil der Produktion im erweiterten Sinn: Nicht nur Güter, auch Werke werden produziert und geschaffen, ebenso – im Lauf der historischen Entwicklung – das „menschliche Sein“ durch es selbst, was die Produktion von gesellschaftlichen Beziehungen impliziert.⁵⁹ Wird die abstrakte Tätigkeit des Geistes, die noch im deutschen Idealismus das Setzen des Seins bestimmt, bei Marx zur gegenständlichen Tätigkeit, die den Menschen als gegenständliches Wesen ausmacht, so ist es bei Lefèbvre die „action“, die Tat. Wo Marx den Begriff der Arbeit setzt, verwendet Lefèbvre konsequent „activité“, „action“ und „acte“. Die Begriffe um die „action“ sind mehr als bloße Handlung, sie schließen Widerstand, Kreation ein, sind befreiendes Moment, die „die Lebensäußerung der menschlichen Existenz in ihrer Totalität inkludiert. Lefèbvre sieht in der menschlichen Erkenntnis eine nachvollziehbare Geschichte, die erkenntnistheoretisch die Möglichkeit einer vom Menschen ausgehenden Veränderung beinhaltet.

„Es geht also nicht darum, den Menschen und das Menschliche zu definieren, sondern es kommt darauf an, die Repräsentationen beiseite zu schaffen, die ihn zu definieren beanspruchen, um ihn frei in der Praxis *sich selbst* definieren zu lassen.“⁶⁰

Die Kritik an der herkömmlichen Philosophie bleibt aufs Engste mit dem Handeln verbunden. Die Wurzeln liegen bei den Surrealisten im Paris der zwanziger Jahre, den Dadaisten, gemischt mit Inspirationsquellen des deutschen Idealismus‘ über Marx, Engels bis hin zu Nietzsche. Die Triade Prozess, Praxis und Transduktion sind Schlüsselbegriffe im Verständnis von Lefèbvres Gedankengängen. Ihre Komplexität und Bedeutungsvielfalt hängt mit dem postulierten Prozess selbst zusammen – die Analyse der Stadt in ihrer jetzigen Form betrachtet Lefèbvre *noch* als skizzenhaft – sind sie doch von der Erkenntnis, die das jeweilige Entwicklungsstadium ermöglicht, abhängig.

59 Hierzu: Thomas Kleinspehn (1975), *Der verdrängte Alltag*, S. 36ff.

60 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 327; orig., p. 270.

2. Von der Stadt zur verstädterten Gesellschaft

„La ville historiquement formée ne se vit plus, ne se saisit plus pratiquement. Ce n'est plus qu'un objet de consommation culturelle pour les touristes, pour l'esthétisme, avides de spectacles et de pittoresque. Même pour ceux qui cherchent à la comprendre chaleureusement, la ville est morte. Pourtant l'urbain persiste, à l'état d'actualité dispersée et aliénée, de germe, de virtualité. Ce que les yeux et l'analyse perçoivent sur le terrain peut au mieux passer pour l'ombre d'un objet futur dans la clarté d'un soleil levant.“¹

Lefèbvre und die marxistische Analyse der Stadt

Im Rahmen wissenschaftlicher Arbeiten über den historischen Materialismus ist die Stadt bis dato nur am Rande thematisiert worden, moniert Lefèbvre. In einer kurzen Einleitung – Lefèbvre nennt sie „avertissement“ (Warnung) – zu dem 1972 erschienenen Band „La pensée marxiste et la ville“ begibt er sich in den Texten von Marx und Engels auf Spurensuche. Die zahlreichen Hinweise zeigen zumeist fragmentarischen Charakter, lassen weder Methode erkennen, nach der dogmatisch zu verfahren sei, noch geben sie Hinweise auf eine Disziplin, die vorrangig diesen Bereich abzudecken habe. Lefèbvre ordnet die Gedankensplitter, um sie anschließend im Kontext der Schriften von Marx und Engels thematisch – die Stadt und die Problematik des Städtischen betreffend – im Rahmen der Theorie des historischen Materialismus (wieder) zu lesen, sie einer kritischen Untersuchung in Bezug auf die Aktualität und die historische Entwicklung zu unterziehen.² Er sieht es als Herausforderung für den ‚Analytiker‘ des zwanzigsten Jahrhunderts, die Probleme, die Marx noch nicht sehen und erkennen konnte, zu durchdenken.

In Friedrich Engels „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ besticht die Beschreibung der Zustände in London im ersten Teil des neunzehnten Jahrhunderts – London gilt als die Hauptstadt der industriellen Revolution und des damaligen Weltimperiums – durch die Misere, in der die dreieinhalb

1 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, p. 108s.

2 „Le thème envisagé, c'est la ville et par conséquent la problématique urbaine dans le cadre théorique du matérialisme historique. [...] Une telle récollection des textes n'aurait pas beaucoup d'intérêt, elle alimenterait le dogmatisme officiel et la scolastique régnante, si elle ne suscitait une interrogation et n'orientait la réponse. Ces indications, ces concepts recouvrent-ils dans toute leur ampleur les problèmes actuels de la réalité urbaine? Y a-t-il du nouveau depuis un siècle dans ce domaine?“ (Henri Lefèbvre, *La pensée marxiste et la ville*, p. 7.)

Millionen Menschen unter unwürdigen Verhältnissen dahinvegetieren. Engels ist bestürzt über das „widerliche Straßengewühl“, die Anonymität des Einzelnen und die Feindseligkeit der Passanten.³ Die „einsame Masse“⁴ durchlebt in

3 „Und doch rennen sie aneinander vorüber, als ob sie gar nichts gemein, gar nichts miteinander zu tun hätten, und doch ist die einzige Übereinkunft zwischen ihnen die stillschweigende, dass jeder sich auf der Seite des Trottoirs hält, die ihm rechts liegt, damit die beiden aneinander vorbeischießenden Strömungen des Gedränges sich nicht gegenseitig aufhalten; und doch fällt es keinem ein, die ändern auch nur eines Blickes zu würdigen. Die brutale Gleichgültigkeit, die gefühllose Isolierung jedes einzelnen auf seine Privatinteressen tritt um so widerwärtiger und verletzender hervor, je mehr diese einzelnen auf den kleinen Raum zusammengedrängt sind; und wenn wir auch wissen, dass diese Isolierung des einzelnen, diese bornierte Selbstsucht überall das Grundprinzip unserer heutigen Gesellschaft ist, so tritt sie doch nirgends so schamlos unverhüllt, so selbstbewusst auf als gerade hier in dem Gewühl der großen Stadt. Die Auflösung der Menschheit in Monaden, deren jede ein apartes Lebensprinzip und einen aparten Zweck hat, die Welt der Atome ist hier auf ihre höchste Spitze getrieben. Daher kommt es denn auch, dass der soziale Krieg, der Krieg Aller gegen Alle, hier offen erklärt ist.“ (Friedrich Engels [1956ff], Die Lage der arbeitenden Klasse in England, S. 36f.)

Walter Benjamin nimmt ebenfalls Bezug auf diese Passage, charakterisiert sie als exemplarisch für die Masse in der Großstadt und für das großstädtische Leben, das im Laufe der Zeit für den Bewohner der Metropolen zur Normalität wird. Die Marxsche These der Entfremdung wird nach Benjamin bereits hier bei Engels zum Charakteristikum des Individuums. So wie der Arbeiter am Fließband nicht länger den Zusammenhang der Abläufe erkennt, so bestürzend ist die Erkenntnis, dass das Stadtleben geprägt von dieser Situation ist. „Für Engels hat die Menge etwas Bestürzendes. Sie löst eine moralische Reaktion bei ihm aus. Eine ästhetische spielt daneben mit; ihn berührt das Tempo, in dem die Passanten aneinander vorüberschießen, nicht angenehm. Sie macht den Reiz seiner Schilderung aus, wie sich der unbestechliche kritische Habitus mit dem altväterlichen Tenor in ihr verschränkt. Der Verfasser kommt aus einem noch provinziellen Deutschland; vielleicht ist die Versuchung, in einem Menschenstrom sich zu verlieren, an ihn nie herangetreten.“ (Walter Benjamin [1980], Über einige Motive bei Baudelaire, S. 620.)

4 In „Die einsame Masse“ versucht David Riesman in seinem frühen soziologischen Klassiker die kollektive Vereinsamung der US-Gesellschaft in der Mitte des letzten Jahrhunderts darzustellen. Riesman verknüpft diese Typologie des Verhaltens soziologisch-historisch mit der Bevölkerungsgeschichte und den Bevölkerungsgesetzmäßigkeiten. Der ‚außengeleitete Mensch‘ als primärer Typus im Zeitalter der Industrialisierung und der großen Konzerne ist im Unterschied zu dem traditionsverhafteten Charaktertyp – er orientiert sich an strengen Regeln – und dem ‚innengeleiteten‘ Menschen, der eigenen Maßstäben folgt, ein beeinflussbarer manipulierbarer Typus. Auf Anerkennung und Zuneigung bedacht, wird die Außen-Lenkung zur Steuerungsquelle. (Vgl.: David Riesman, [1958], Die einsame Masse.) Lefëbvre setzt sich mit dieser Problematik in der „Metaphilosophie“ auseinander: „David Riesmans Analysen in *The lonely crowd* sind interessant, aber unzulänglich: Sie beziehen sich auf eine Periode der amerikanischen Gesellschaft. Es stimmt, dass zu Zeiten, als es lebendige Gemeinden – *communities* – gab, die Mitglieder dieser Gemeinschaft einander entsprachen,

der Stadt den Prozess der Entfremdung, den die gesellschaftlichen Verhältnisse im England des neunzehnten Jahrhunderts vorzeichnen. Dass Engels den „caractère direct“ (direkten Zugang) seiner Beschreibung dem „caractère scientifique“ (wissenschaftlichem Zugang) in dieser zentralen Passage vorzieht, greift in Lefébvres Konzept der „Métaphilosophie“ und der Orientierung am Alltagsleben, der „pratique sociale“.⁵ Zudem zeigt sich Lefébvre erstaunt, welchen Wert Engels bei dieser frühen Beschreibung des Kapitalismus in einem großen Land wie England auf urbane Phänomene legt. Er hält fest, dass die Zentralisierung des Kapitals, indem sich um eine mittelgroße Industrie zuerst ein Dorf bildet, dieses weitere Betriebe anzieht, die hier ihre Arbeitskräfte rekrutieren, was nach und nach die Entwicklung hin zur Kleinstadt mit der ihr eigenen und notwendigen Infrastruktur begründet, eine Zentralisierung der Menschen mit sich bringt. Der ungleiche Machtkampf Stadt Land ist von vornherein zugunsten einer zunehmenden Verstädterung entschieden.⁶ Die von Engels erfasste Gesetzmäßigkeit soll bei Lefébvre an Be-

miteinander kommunizierten und sogar gemeinschaftlich lebten, ohne einander imitieren zu müssen, ohne sich ähnlich zu sein, außer in ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde. Sie wurden gestaltet (geformt) durch die engen, begrenzenden, aber ‚formierenden‘ Bedingungen der Gemeinde ihres Stil, ihrer organischen Einheit (die nichts mit ‚System‘ zu tun hatte). Unter diesen Bedingungen waren die Individuen wenngleich kaum individualisiert und ohne Kenntnis des Individuums, durchaus Charaktere und hatten Charakter.“ (Henri Lefébvre, *Metaphilosophie*, S. 243f; orig., p. 205s.)

5 Hierzu: Henri Lefébvre, *La pensée marxiste et la ville*, p. 15.

6 „Die Bevölkerung wird ebenso zentralisiert wie das Kapital; [...] Das industrielle große Etablissement erfordert viele Arbeiter, die zusammen in einem Gebäude arbeiten; sie müssen zusammen wohnen, sie bilden schon bei einer mäßigen Fabrik ein Dorf. Sie haben Bedürfnisse und zur Befriedigung derselben andere Leute nötig; Handwerker, Schneider, Schuster, Bäcker, Maurer und Schreiner ziehen sich hin. Die Bewohner des Dorfs, namentlich die jüngere Generation, gewöhnt sich an die Fabrikarbeit, wird mit ihr vertraut, und wenn die erste Fabrik, wie sich versteht, nicht alle beschäftigten kann, so fällt der Lohn, und die Ansiedlung neuer Fabrikanten ist die Folge davon. So wird aus dem Dorf eine kleine Stadt, aus der kleinen Stadt eine große. Je größer die Stadt, desto größer die Vorteile der Ansiedlung. Man hat Eisenbahnen, Kanäle und Landstraßen; die Auswahl zwischen den erfahrenen Arbeitern wird immer größer; man kann neue Etablissements wegen der Konkurrenz unter den Bauleuten und Maschinenfabrikanten, die man gleich bei der Hand hat, billiger anlegen als in einer entfernten Gegend, wohin Bauholz, Maschinerie, Bauleute und Fabrikarbeiter erst transportiert werden müssen; man hat einen Markt, eine Börse, an der sich die Käufer drängen; man steht in direkter Verbindung mit den Märkten, die das rohe Material liefern oder die fertige Ware abnehmen. Daher die wunderbar schnelle Vermehrung der großen Fabrikstädte. Allerdings hat das platte Land dagegen wieder den Vorteil, dass dort gewöhnlich der Lohn billiger ist; das platte Land und die Fabrikstadt bleiben so in fortwährender Konkurrenz, und wenn heute der Vorteil auf Seite der Stadt ist, so sinkt morgen draußen der Lohn wieder so viel, dass neue Anlagen auf dem Lande sich vorteilhafter anbringen lassen. Aber

deutung gewinnen. Da die Stadt⁷ zum Zentrum, in dem sich Produktionsmittel und Arbeitskräfte treffen, wird, kann in ihrer Analyse der Entwicklungsmechanismus der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur und darüber hinaus der historische Prozess, der zur allmählichen Verstädterung führt, bereits ansatzweise erkannt werden.

Marx hinterlässt in seinen frühen Schriften keinerlei für die Stadtanalyse relevanten Texte. Erst in der „Deutschen Ideologie“ finden sich zentrale Ausführungen, die vor allem die historischen Grundlagen des dialektischen Widerspruchs zwischen Stadt und Land betreffen: ein Widerspruch, der als Motor für die gesellschaftliche Entwicklung im Mittelalter anzusehen ist. Da das Haupteigentum im Feudalismus in Grundeigentum und der daran geketteten Leibeigenenarbeit einerseits und dem Handwerk mit bescheidenem Kapital andererseits besteht, bleibt die Teilung der Arbeit auf Grund der „bornierten Produktionsverhältnisse bescheiden“.⁸ Die eigentliche Trennung zwischen materieller und geistiger Arbeit fällt zusammen mit der Trennung zwischen Stadt und Land, „dem Übergange aus der Barbarei in die Zivilisation, aus dem Stammwesen in den Staat, aus der Lokalität in die Nation und zieht sich durch die ganze Geschichte der Zivilisation bis auf den heutigen Tag“.⁹ Während sich in der Stadt Handel und Gewerbe konzentrieren, bestimmen nach wie vor die agrarischen Produkte und die ihr angegliederten Verhältnisse die Produktion auf dem Lande. Die Stadt, durch die Konzentration der Bevölkerung, der Produktionsinstrumente, des Kapitals auf kleinstem Raum, tritt dem Land in seiner Isolation entgegen: Frühkapitalistische Produktionsweisen der Stadt treffen auf überlieferte feudalistische Produktionsweisen des Landes. Marx

dabei bleibt die zentralisierende Tendenz der Industrie doch in voller Kraft, und jede neue Fabrik, die auf dem Lande angelegt wird, trägt den Keim zu einer Fabrikstadt in sich. Wäre es möglich, dass dies tolle Treiben der Industrie noch einhundert Jahre so voranginge, so würde jeder der industriellen Bezirke Englands eine einzige große Fabrikstadt sein und Manchester und Liverpool bei Warrington oder Newton sich begegnen; [...].“ (Friedrich Engels [1956ff], Die Lage der arbeitenden Klasse in England, S. 254f.)

7 Lefebvre betont, dass Engels' Darstellung, obwohl er hier explizit von Manchester und seiner spezifischen Situation in England redet, dennoch eine allgemeine Gültigkeit für die Industriestadt beanspruchen kann. (Vgl.: Henri Lefebvre, *La pensée marxiste et la ville*, p. 17.)

8 „Teilung der Arbeit fand in der Blüte des Feudalismus wenig statt. Jedes Land hatte den Gegensatz von Stadt und Land in sich; die Ständegliederung war allerdings sehr scharf ausgeprägt, aber außer der Scheidung von Fürsten, Adel, Geistlichkeit und Bauern auf dem Lande und Meistern, Gesellen, Lehrlingen und bald auch Tagelöhnerpöbel in den Städten fand keine bedeutende Teilung statt. Im Ackerbau war sie durch die parzellierte Bebauung erschwert, neben der die Hausindustrie der Bauern selbst aufkam, in der Industrie war die Arbeit in den einzelnen Handwerken selbst gar nicht, unter ihnen sehr wenig geteilt.“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], *Die deutsche Ideologie*, S. 25.)

9 Vgl.: Karl Marx/Friedrich Engels (1956ff), *Die deutsche Ideologie*, S. 50.

sieht in dieser Konstellation die Entwicklung zum Kapitalismus vorgezeichnet:

„Die Trennung von Stadt und Land kann auch gefasst werden als die Trennung von Kapital und Grundeigentum, als der Anfang einer vom Grundeigentum unabhängigen Existenz und Entwicklung des Kapitals, eines Eigentums, das bloß in der Arbeit und im Austausch seine Basis hat.“¹⁰

Mit der Konzentration auf die Stadt ändert sich nach und nach die Struktur der Gesellschaft.

„In dem Maße, wie sich bloß dies Verhältnis der Stadt zum Land modifiziert, modifiziert sich die ganze Gesellschaft.“¹¹

Die Stadt gewinnt an Zulauf und wird zum bestimmenden Element der gesellschaftlichen Entwicklung. Sie sprengt das mittelalterliche Feudalsystem und schafft den Übergang zu kapitalistischen Produktionsverhältnissen. Als „zusammenhängende Kraft greift sie das Gesamtsystem an und zerstört es“.¹²

Im neunzehnten Jahrhundert hat die Bourgeoisie das Land vollkommen der Herrschaft der Stadt unterworfen. Enorme Städte werden geschaffen, die Stadtbevölkerung nimmt im Verhältnis zur Landbevölkerung zu, so dass „ein bedeutender Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrisen“¹³ und für die Bourgeoisie nutzbar und abhängig gemacht wird. Der Gegensatz Stadt – Land wird zum Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit und dies zentralisiert innerhalb der Stadt und ihrem System. Bis dato ungeahnte Produktionskräfte werden freigesetzt und dokumentieren die

„Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen.“¹⁴

Die Probleme, die innerhalb der Städte anzutreffen sind, sind gesellschaftliche Probleme, die in diesen Ballungsgebieten ein Gesicht bekommen.

10 Karl Marx/Friedrich Engels (1956ff), Die deutsche Ideologie, S. 50.

11 Karl Marx (1956ff), Das Elend der Philosophie, S. 145.

12 Vgl.: Henri Lefebvre, Die Stadt im marxistischen Denken, S. 55f.

13 Karl Marx (1956ff), Manifest der kommunistischen Partei, S. 466.

14 Karl Marx (1956ff), Manifest der kommunistischen Partei, S. 467.

Entwicklung der Stadt nach Lefèbvre

Als wesentlichen Beitrag zur Erklärung der Entwicklung vom Feudalismus zum Kapitalismus sieht Lefèbvre die marxistische Analyse der Stadt-Land-Dichotomie. Dieser entscheidende Hinweis wird in der These der „urbanen Revolution“ zum fundamentalen Bestandteil entwickelt.

Den Nullpunkt auf der Raum-Zeit-Achse der hypothetischen Urbanisierung setzt Lefèbvre bei den ersten Menschenhorden an: Sammler, Fischer, Jäger und (vielleicht) Hirten. Indem sie Zeichen setzen, Flurnamen erfinden, Landmarken angeben, benennen sie den Raum. Dieser Raum wird, ohne jedoch in seinen Strukturen vollkommen verändert zu werden, durch den Bauern aufgeteilt. Überall auf der Welt folgt dem anfänglichen Dorf die Stadt, was jedoch nicht bedingt, dass sie aus dem Dorf hervorgeht. Vorrangig ist es die Stadt, die Einfluss auf das Leben auf dem Lande nimmt.

„Die Ansicht, aus der Urbarmachung des Landes, aus dem Dorf und der dörflichen Kultur sei allmählich ein städtisches Dasein erwachsen, ist ideologisch gefärbt.[...] Der Übergang vom Wildbeutertum zum Ackerbau vollzog sich erst unter dem (autoritären) Druck städtischer Zentren, die im allgemeinen von geschickten Eroberern benutzt wurden, die Beschützer, Ausbeuter und Unterdrücker, das heißt Verwalter, Gründer von Staaten oder staatsähnlichen Gebilden geworden waren.“¹⁵

Abstrahierend von großen, fast unbewohnten Flächen, auf denen ein Halbnomadentum heimisch ist, setzt Lefèbvre am Eingang seiner Raum-Zeit-Achse die „politische Stadt“¹⁶, bestimmt von Adligen, Priestern, Kriegsherren, assistiert von Administratoren wie Schreiber, die für Dokumente, Gesetze, Befehle und auch Steuereintreibungen zuständig sind. Die politische Stadt ist „ganz und gar Ordnung, Erlass, Macht“.¹⁷ Sie verwaltet ein zumeist großes Gebiet, erlässt Vorschriften für das direkte Umfeld, die Dörfer und landwirtschaftlichen Räume, was ihr erlaubt, diese auszubeuten. Da die Machthaber der politischen Stadt im Handel, dem beweglichen Eigentum in Form von Geld und Ware eine Autonomiebewegung, eine Loslösung von der Zentralisierung der Macht zu erkennen glauben, findet der Austausch nur in be-

15 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 14; orig., p. 15s.

16 In seiner Darstellung lehnt sich Lefèbvre in großen Teilen an Marx' und Engels' Überlegungen zur abendländischen Stadt an. So entspricht die „politische Stadt“ bei Lefèbvre der „klassisch antiken Stadt“, dem Zentrum des Landlebens, fundiert auf Grundeigentum und Landwirtschaft bei Marx und Engels. Die „Handelsstadt“ steht für die Auseinandersetzung zwischen Aristokratie und Adel und für den Anfang des Kapitalismus’.

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 14; orig., p. 17.

schränktem Maße innerhalb der Stadtmauern statt.¹⁸ Es dauert Jahrhunderte, bis die „Integration von Markt und Ware (Menschen und Dingen) in die Stadt“¹⁹ vollzogen ist und an die Stelle des Versammlungsortes, der Agora und des Forums der politischen Stadt, der Markt als zentraler Platz, um den sich Kirche und Rathaus gruppieren, tritt. Als wirtschaftliches, religiöses und politisches Zentrum steht die politische Stadt zumeist in Konflikt mit dem sie umgebenden Land. Beide unterscheiden sich wesentlich in ihren Strukturen, verkörpert die Stadt doch, entsprechend der Trennung zwischen geistiger und materieller Arbeit, das intellektuelle und strategische Zentrum, das ‚aufgeklärt‘ dem Land mit seinen Mythen und dunklen Kräften gegenübersteht.

Der Übergang von der politischen Stadt zur „Handelsstadt“ ist im Abendland etwa im vierzehnten Jahrhundert vollzogen. Der Handel verlangt nach neuen politischen, aber auch räumlichen Strukturen.²⁰ Galt bis hier die Vormachtstellung des Landes mit seinen natürlichen Reichtümern, gelangt die Entwicklung nun zum Punkt der Umkehr, „verkehren sich die vielschichtigen Beziehungen ins Gegenteil“:

„Von jetzt an erscheint die Stadt weder sich noch der Umwelt als städtische Insel in einem Ozean aus Land; verglichen mit der dörflichen oder ländlichen Natur erscheint sie nicht mehr als etwas Paradoxes, als Ungeheuer, Himmel oder Hölle. Sie geht in Bewusstsein und Wissen als gleichwertiges Element des Gegensatzes „Stadt-Land“ ein. Das Land? Es ist nun nichts – oder nichts mehr – als die „Umgebung der Stadt, ihr Horizont, ihre Grenze.“²¹

Die Verschiebung bewirkt eine Neuordnung der sozialen Strukturen. Die Arbeit wird für den Grundherrn zum Produzieren für die Stadt und für den Markt, was Loslösung von tradierten Strukturen bedeutet und den Weg in eine bestimmte Art von Freiheit vorzeichnet.²² Früher den düsteren Kräften der

18 Lefèbvre führt an dieser Stelle den Begriff der „Heterotopie“ ein: „Örtlichkeiten, die für Tausch und Handel bestimmt sind, tragen zunächst die Zeichen der Heterotopie.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 15; orig., p. 17.) Heterotopie bedeutet hier Örtlichkeiten, die vom Rest der Stadt abgegrenzt sind. Der Begriff wird in der Folge an Bedeutungsinhalt gewinnen.

19 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 15; orig., p. 17.

20 Am Beispiel von Paris illustriert Lefèbvre die Umwandlung: „Flecken und Vorstädte, die anfänglich Handelsplätze und handwerkliche Gemeinwesen waren: Beaubourg, Saint-Antoine, Saint-Honoré, werden zu Mittelpunkten, die der im eigentlichen Sinn politischen Gewalt (den Institutionen) Einfluss, Ansehen und Raum streitig machen, sie zu Kompromissen zwingen und mit ihr gemeinsam eine machtvolle Stadteinheit schaffen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 17; orig., p. 20.)

21 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 17; orig., p. 20s.

22 Max Weber sieht die Stadtbürgerschaft in den mittelalterlich-okzidental Städten, da das so genannte Herrenrecht durchbrochen wurde, als revolutionäre Neu-

Natur ausgeliefert und selbst Teil von ihnen, verändert sich nun die Sichtweise des ehemaligen Dorfbewohners. Die „Wirklichkeit der Stadt“ wird zum Vermittler und begleitet geistesgeschichtlich die „Wiedergeburt des Logos“²³, einen neuen Rationalismus, der seinen Höhepunkt mit Descartes erfährt.²⁴ Obwohl sich die Stadt ihrer wachsenden intellektuellen Macht nicht bewusst ist, bricht die Dichotomie städtisches, gebildetes und bäuerlich-ländliches Wesen, d.h. einfältiges und rohes hervor. Zur gleichen Zeit beginnt die Stadt, sich selbst zu „betrachten“. Die „Planimetrie“²⁵ steht für den Blick des Geistes auf Erkenntnis, Vernunft und Macht gerichtet, der die Stadt als Einheit, als Ganzes erkennt. Dieser Prozess geht mit zunehmendem Handel und Kapital und dem entsprechenden Handels- bzw. Marktplatz einher.

Die so charakterisierte Handelsstadt geht in die „Industriestadt“ über, die sich durch die Anbindung an die großen Städte, wo Kapital, Kapitalisten und billige Arbeitskräfte zur Verfügung stehen, auszeichnet. Durch Korporatismus²⁶ versucht sich die politische Stadt und die Handelsstadt vor der In-

erung. Der Grundsatz „Stadtluft macht frei“ bot dem Leibeigenen, in den meisten Fällen Bauern, die Möglichkeit, sich nach einem Aufenthalt in einer Reichsstadt – einer Stadt, die dem Kaiser und dem Reich und nicht einem Landesherrn untertan war – nach „Jahr und Tag“ von seinem Herrn und somit von Leibeigenschaft und Frondienst zu lösen. (Max Weber [1980], *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriss der verstehenden Soziologie, S. 742f. und S. 809.) Demgegenüber galt der Spruch „Luft macht eigen“ als Grundsatz, dass ein Bauer, der in dem Gebiet eines Grundherrn wohnte, ‚dessen Luft atmete‘, unter die Leibeigenschaft dieses Herrn fiel. Die Stadt-Land-Dichotomie, die sich in den Begriffen Freiheit und Abhängigkeit konkretisiert, begleitet die Entwicklung der Stadt von ihren Anfängen an. Die „Handelsstadt“ steht bei Marx und Engels für die Auseinandersetzung zwischen Aristokratie und Adel und für den Anfang des Kapitalismus’.

23 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 18; orig., p. 21.

24 Logos wird hier als Diskurs verstanden, der von der Logik beherrscht wird. „Er [der Diskurs] wird dominiert von der ‚Welt der Objekte‘, vom Bestreben nach Stabilität, von den wirklichen Stabilitäten und von den Fragen, auf die man mit ja oder nein antwortet.“ (Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 514; orig., p. 259.)

25 Die Erstellung von frühen Stadtplänen, „eine Mischung aus Vorstellung und Wahrnehmung, aus Kunst und Wissenschaft“, die die Stadt von oben und aus der Ferne zeigen, perspektivisch und als Gemälde zugleich aber auch eine geometrische Darstellung sind.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 18; orig., p. 22.)

26 Der Korporatismus als politisch-soziale Theorie sieht im mittelalterlichen Ständestaat das Ideal eines harmonischen Zusammenwirkens aller organisierten gesellschaftlichen Kräfte verwirklicht und setzt deshalb im neunzehnten Jahrhundert den Demokratiebestrebungen der liberalen und sozialistischen Programme ein korporativistisches Staatsmodell entgegen. Dem Mehrheitsprinzip des Parlamentarismus wird ein Modell des eigenverantwortlichen Interessenausgleichs der organisierten Gemeinschaft bzw. der gesellschaftlichen Gruppen entgegengesetzt.

dustrie, dem aus ihr stammenden Kapital und dem Kapitalismus, zu wehren. Die komplexe Wechselwirkung, die durch diese „sonderbare und bemerkenswerte Bewegung“²⁷ entsteht und zur vollständigen Urbanisierung beiträgt, kann nicht durch das unzulängliche Modell überlieferter Gesellschaftsanalysen, die dem Primat der jeweiligen Ideologien und dem Verzicht auf das dialektische Denken und der Analyse von Widersprüchen unterliegen, begriffen werden. Ein organisches Ganzes ist nicht erkennbar. Die Vorstellung eines abgrenzbaren Raumes, der von Bauwerken gekennzeichnet ist und beherrscht wird, befindet sich in Auflösung.

„Bald wirkt sie [die städtische Wirklichkeit] wie ein Entwurf ins Unreine, bald wie eine autoritäre Botschaft. Sie setzt sich mehr oder weniger gebieterisch durch. Kein beschreibender Ausdruck erfasst den historischen Prozess in seiner Gänze: Implosion-Explosion (eine Metapher, aus der Atomphysik), also ungeheure Konzentration (von Menschen, Tätigkeiten, Reichtümern, von Dingen und Gegenständen, Geräten, Mitteln und Gedanken) in der städtischen Wirklichkeit, und ungeheueres Auseinanderbersten, Ausstreuung zahlloser und zusammenhangloser Fragmente (Randgebiete, Vororte, Zweitwohnungen, Satellitenstädte usw.).“²⁸

Innerhalb des Stadtwesens stellt die Industrie – sie ist ein Konglomerat, schafft ein Ineinanderübergehen von Städten und Ortschaften – einen Bruch dar.²⁹ Dem entspricht das Wachstum des Handels, der vom Tauschhandel bis zum Welthandel alles begreift.

„Dieses Wachstum umfasst den Tauschhandel ebenso wie den Weltmarkt, reicht vom einfachen Handel zwischen zwei Personen bis zum Austausch von Erzeugnissen, von Werken, von Gedanken und menschlichen Wesen. Kauf und Verkauf, Ware und Markt, Geld und Kapital scheinen alle Hindernisse hinwegzufen.“³⁰

Obwohl sich die Produktionsverhältnisse verändern, bleiben die Herrschaftsverhältnisse im Wesentlichen unverändert.

Kritische Phasen in der Entwicklung

Eine erste kritische Phase ist die Krise der agrarischen Zivilisation, die durch das Stadtgewebe in den bestimmenden Einflussbereich des Urbanen aufgenommen wird und an Autonomie verliert. Unaufhaltsam gewinnt die Industrie Macht und Einfluss. Als beherrschende Wirklichkeit zerstört sie

27 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 20; orig., p. 23.

28 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 20; orig., p. 24.

29 Lefèbvre zitiert hier das Ruhrgebiet als Beispiel. (Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 20; orig., p. 24.)

30 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 20f; orig., p. 245.

überlieferte Werte, sorgt für „ungeheure Verwirrung, die Vergangenes und Mögliches, Gutes und Schlechtes ineinander verflucht“ und führt neben der Krise der Agrargesellschaft zu einer Krise der Stadt. Abhängig vom Entwicklungsstadium der industrialisierten Gesellschaft, ist der Übergang in die Verstädterung global und unumkehrbar. Das Urbane („verstädterte Gesellschaft“) ist kein abgeschlossener, in sich ruhender Zustand, sondern neben Ausblick und Arbeitshypothese auch aufklärende Virtualität eines sich immer noch im Fluss befindlichen „sozialen Geschehens“, das sich in der Phase der Industrialisierung durch einen Bruch mit dem bis dahin noch nachvollziehbaren Phänomen der Urbanisierung auszeichnet. Die Stadt selbst mutiert zur Produktivkraft, die gesellschaftlichen Beziehungen drücken sich in der Raumpolitik³¹ aus und wirken sich zugleich auf dieselbe aus. Die Stadt als solche ist nicht mehr erkennbar.

„Die urbane Realität, die an Umfang gewonnen hat und jeden Rahmen sprengt, verliert in dieser Bewegung die ihr in den vorausgegangenen Epochen zugeschriebenen Eigenschaften: organisches Ganzes, Zugehörigkeit, begeisterndes Bild, ein von glanzvollen Bauwerken abgemessener und beherrschter Raum zu sein.“³²

Obwohl in dieser Ankündigung der kritischen Phase die zukünftige Wirklichkeit, die globale Verstädterung nur zerstückelt erkennbar werden kann, eine detaillierte Erkenntnis des Prozesses noch verschleiert bleibt, werden durch den Identitätsverlust des überlieferten Stadtbildes erste Zeichen einer Verstädterung sichtbar. War die erste kritische Phase geprägt von der einsetzenden kapitalistischen Ära, dem Übergang von der Handels- zur Industriestadt, der Agrar- zur Stadtgesellschaft, so stellt sich die zweite kritische Phase unter weitaus radikaleren Vorzeichen dar. Die Stadt, eingangs eine von Land umgebene Insel, gewinnt nach einer Phase des Gleichgewichts an Oberwasser, bis sie, einem Geschwür gleich, zerplatzt, sich über das Land ergießt. Sie selbst löst sich in ihrer bis dato bekannten Form auf, geht in einer global verstädterten Welt auf. Glaubten Marx und Engels in der Aufhebung der Stadt-Land-Dichotomie die Bedingung für die kommunistische Gesellschaft zu erkennen,³³ weitet Lefèbvre diese Perspektive aus. Er erkennt im dialektischen Prozess ein komplexeres Gefüge. Das Stadtgewebe wird unweigerlich sein

31 Raum und Raumpolitik stehen hier noch nicht in direkter Verbindung zu der erst später entwickelten Theorie der Raumproduktion. Sie bezeichnen in erster Linie die räumlichen Gegebenheiten, in denen sich die jeweilige Stadt ausbreitet und diesen Raum in der ihr eigenen Art für sich beansprucht und besetzt.

32 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 20; orig., p. 25.

33 „Die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land ist eine der ersten Bedingungen der Gemeinschaft, eine Bedingung, die wieder von einer Masse materieller Voraussetzungen abhängt und die der bloße Wille nicht erfüllen kann, [...]“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], *Die Deutsche Ideologie*, S. 50.)

Netz über die industrialisierten Länder legen, was einer schrittweisen Aufhebung der Stadt-Land-Dichotomie entspricht. Land und Stadt werden nicht nur zum integralen Bestandteil der Gesellschaft, die von der Industrie bestimmt wird. Lefèbvre erweitert den Konflikt, indem er die Industrialisierung als Einstieg in die Urbanisierungsphase deutet, die nicht nur den Gegensatz von Stadt und Land aufhebt, sondern in die neue Dimension des „Städtischen“, der „Verstädterung“ überleitet:

„Le tissu urbain, à mailles plus ou moins larges, va-t-il saisir dans ses filets le territoire entier des pays industrialisés? Le dépassement de l'ancienne opposition ville-campagne s'opèrera-t-il ainsi? On peut le supposer. Non sans réserves critiques. [...] le dépassement de l'opposition ne peut se concevoir comme une neutralisation réciproque. [...] L'opposition ‚urbanité-ruralité‘ s'accentue au lieu de disparaître, alors que s'atténue l'opposition ville-campagne.“³⁴

Die Konfusion („die Vergangenheit und Mögliches, Gutes und Schlechtes ineinander verflucht“), die die Industrialisierung als bestimmende Macht provoziert hat, die Thematik Implosion – Explosion³⁵ sind Teile der Phase, die mit einer „black box“ zu vergleichen ist. Der derzeitige Inhalt – Phasen der Verstädterung und einzelne Verstädterungstypen – ist bekannt, hin und wieder wird der ‚Output‘ erkannt. Was sich in der Box selbst abspielt, bleibt im Dunklen.³⁶ Ungewissheit und Bestürzung zeichnen diese kritischen Phasen aus. Tradierte Werte lösen sich auf, die Eindeutigkeit der Aussagen und Bewertungen weichen der Unsicherheit, dem „oui et non“.³⁷ Der Gegensatz

34 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 76.

35 Lefèbvre versteht unter dem Begriffspaar einerseits das Auseinanderbersten der Stadt, die unkontrollierbare Streuung von zusammenhanglosen Fragmenten (Randgebiete, Vororte usw.), andererseits die gleichzeitige immense Konzentration von Menschen, Gedanken, Tätigkeiten usw.

36 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 24; orig., p. 28.

37 Lefèbvre versucht dies u.a. am Beispiel der Straße zu dokumentieren. Sie ist „Schmelztiegel, der das Stadtleben erst schafft und ohne den nichts wäre als Trennung, gewollte und erstarrte Isolierung“. Im Stadtleben erfüllt die Straße eine wichtige Funktion, präsentiert sie sich doch als „Ort des Wortes, der Ort, an dem Worte und Zeichen ebenso wie Dinge getauscht werden.“ Und „ist sie nicht der bevorzugte Ort zur Niederschrift des Wortes? Wo es „ausbrechen“ kann und sich unter Umgehung von Vorschriften und Institutionen auf den Mauern niederschreiben kann?“ Lefèbvre bezieht sich hier auf die situationistische Bewegung, die die Straße zum Ort der Revolte gegen die Institutionen stilisiert. Das „dérive“, das Umherschweifen, das Besetzen der Straße als sowohl künstlerischer wie revolutionärer Akt. Dagegen steht die Straße als Ort der Unterdrückung – ein Grund für die Situationisten, gerade die Straße für sich zu beanspruchen – an dem die „neokapitalistische Konsum-Organisation ihre Herrschaft demonstriert. [...] Die Straße, ein Aufeinanderfolgen von Schaufenstern, von zum Verkauf ausgestellten Dingen, [...]“ Jede Auflehnung gegen diese Inbe-

Stadt – Land verschiebt sich auf eine höhere Ebene, die des Städtischen („urbanité“) und Ländlichen („ruralité“). Stadt und Land zeichnen sich in dieser Phase nicht länger durch zwei unterschiedliche Produktionsweisen aus, sondern sind integraler Teil einer urbanisierten Welt. Diese Analyse steht aus.

Von der Philosophie der Stadt zur Metaphilosophie

In „Le droit à la ville“ geht Lefèbvre auf die Verbindungen von ‚Stadtentwicklung‘ und Philosophie ein. In der klassischen Philosophie, von Platon bis Hegel, ist die Stadt von zentraler Bedeutung. Die Stadt wird gedacht, das städtische Leben in eine Sprache und in ein Konzept gebracht. In der antiken Stadt des Okzidents wird die Stadt-Land-Trennung Ausdruck früher Arbeitsteilung und Spaltung einer bis dahin herrschenden Einheit: Die Differenz zwischen Physis und Logos, zwischen Praxis und Theorie. Der Philosoph wird diese Dichotomie nicht annehmen, da es für ihn außer Frage steht, die Erde, das Leben, die Gesellschaft, den Kosmos (später auch die Geschichte) nicht als Einheit zu betrachten. Obwohl selbst Produkt der Arbeitsteilung zwischen geistiger und physischer Arbeit und der Stadt, der die geistige Arbeit unterliegt, versteht die Philosophie sich nicht als Teilwissenschaft, beansprucht sie, die Totalität der Phänomene zu begreifen, eine Totalität, die die Welt und den Kosmos einschließt.

„Il a pour intérêt fondamental et pour fin la totalité, retrouvée ou créée par le système, à savoir l’unité de la pensée et de l’être, du discours et de l’acte, de la nature et de la réflexion, du monde (ou du cosmos) et de la réalité humaine.“³⁸

Der Logos des griechischen Stadtstaates ist von dem der Philosophie nicht zu trennen. Die Philosophie spiegelt sich in den Schriften und Dialogen der Philosophen. Sie denken die Weltordnung in Stadtbegriffen. Dies bedingt, dass in der geistigen Überlieferung Europas die Einheit von Menschsein und Stadt verankert ist.³⁹ Für Aristoteles ist die ganze Natur in der Stadt und in den Ordnungen menschlichen Wohnens gegenwärtig. Stadtbau und Ideenlehre sind bei Platon untrennbar miteinander verflochten, sollen doch die Ideen in der Vision des Staates mit der Stadt als Zentrum von Herrschaft, Ordnung und Sozietät konkretisiert werden. Selbst Diderot betont in der „Encyclopédie“, dass der Mensch dazu bestimmt ist, in der Gesellschaft zu leben, kann er doch nur hier seine wahren Fähigkeiten entwickeln, denn „hors de la société, il ne

sitznahme des Kapitals „wird von den Kräften der Unterdrückung bekämpft, die Schweigen und Vergessen gebieten.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 24ff; orig., p. 28ss.)

38 Henri Lefèbvre, Le droit à la ville, p. 38.

39 Vgl.: Joachim Ritter (2003), Metaphysik und Politik, S. 348f.

sauroit ni conserver sa vie, ni développer & perfectionner ses facultés & ses talents, ni se procurer un vrai & solide bonheur“.⁴⁰ Für Hegel ist die Stadt gar die Vollendung der alten Weltgeschichte Europas,⁴¹ die im modernen Staat Realität wird: Die Philosophie realisiert sich.⁴² Obwohl sich nach Lefèbvre Marx nicht explizit gegen diese hegelsche Sicht wehrt – es gibt eine philosophische Entwicklung der Welt und eine Entwicklung der Philosophie zur Welt hin – negiert er die auf dem Ideellen basierende Kernaussage:

„Ce n'est pas dans et par l'État [...]. Le prolétariat a cette mission historique: lui seul peut mettre fin aux séparations. C'est dans l'industrie, de la production industrielle, de sa réalisation avec les forces productives et le travail, non point par le jugement moral ou philosophique, que la classe ouvrière tient ses possibilités.“⁴³

Die Welt, vom Kopf auf die Füße gestellt, ermöglicht eine Verbindung zwischen Realem und Rationalem. Die postulierte Verbindung zwischen Philosophie und Stadt bleibt Makulatur, ist weit davon entfernt, sich zu realisieren. Für Lefèbvre wird die Stadt zum Objekt, an dem sich sowohl die geistige, wie auch die soziale Entwicklung der Menschheit ablesen lassen, dessen eigene Entwicklung aber auch Rückschlüsse auf wesentliche Aspekte menschlichen Handelns und Zusammenlebens zulässt und somit Anleitung zum Handeln, zur Veränderung sein kann.

Die Entwicklung der Städte, die am Anfang des Prozesses der Urbanisierung steht, beruht für Lefèbvre nicht einzig und allein auf dem Fakt der Arbeitsteilung. Vom aristotelischen Begriff der Poiesis, nach Lefèbvre die Aneignung der ‚Natur‘ (Physis) sowohl im Umkreis des menschlichen Wesens als auch der Natur in ihm (seiner inneren Natur: Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche) als kreativem Prozess ausge-

40 Denis Diderot, Encyclopédie, tome XXX, article „Société“, S. 252.

41 Hierzu kommentiert Joachim Ritter: „Die politische Idee, die aus der griechischen Philosophie in die Überlieferung Europas eingegangen ist, wird für Hegel im Aufkommen der modernen Gesellschaft geschichtlich virulent. [...] Was in der Polis noch durch das Inhumane der Sklaverei beschränkt, nur für „einige“ wirklich wird, habe sich im Gange der Weltgeschichte geistig religiös mit dem Christentum, jetzt politisch real mit dem Menschenrecht der Revolution in die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen hineingearbeitet. [...] Aristoteles befreit zuerst mit dem Gewicht der Einsicht, die aus den Gründen wächst, dass da wo Freiheit zum Prinzip der Satzung von Gesetz und Verfassung wird, die so begründete Ordnung die Bestimmung in sich trägt, der Freiheit im Leben der Bürger Wirklichkeit zu geben: das Umwillen, der Zweck der Stadt ist das „bürgerliche Leben“ der Bürger, in dem sie selbstständig und als sie selbst zu bestehen vermögen.“ (Joachim Ritter [2003], Metaphysik und Politik, S. 348f.)

42 Zur detaillierteren Auseinandersetzung: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 41s.

43 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 42.

hend, ist nicht jede Kreation Poiesis, aber jede Poiesis Kreation. In der „Metaphilosophie“ zählt Lefèbvre die für ihn wesentlichen Etappen der Poiesis auf: Die Gründung des Dorfes, der Stadt, der griechischen Polis, der römischen Urbs, der mittelalterlichen Stadt, aber auch die platonische Idee der absoluten Liebe, die Gründung von Ethnien, Völkern und Nationalitäten, die Definierung des totalen Menschen im Sinne von Fourier, die Einheit der Negationen (hier aufbauend auf Marx, wo die Arbeiterklasse die radikale Negativität, den Gegenpart zur Entfremdung des Menschen verkörpert), die Psychoanalyse und die elementare Entscheidung, das Alltagsleben zu verändern. Die Kreationen der Poiesis laufen teils parallel zu den veränderten Produktionsverhältnissen und beeinflussen diese. Das „in der Praxis unbegrenzte schöpferische Vermögen“⁴⁴ wird zum Motor der gesellschaftlichen Entwicklung.⁴⁵ Dem abgeschlossenen hegelianischen System aus These, Antithese und Synthese setzt Lefèbvre die Dynamik der Praxis, des Handelns und der Tat entgegen. Die „Aufhebung“ anstelle der Synthese gewinnt dramatisch an Tragweite. Sie wird zum Akt, der auf eine zu verwirklichende Möglichkeit, ein Projekt hinzielt. Sich einem erschöpfenden wissenschaftlichen Diskurs entziehend, lebt die Aufhebung als ständiges Werden, als „schöpferisches Vermögen“:

„Es [das schöpferische Vermögen] bedarf einer Spontaneität und zugleich eines Projektes, einer natürlichen Reifung *und* eines reflektierten Handelns – einer Praxis und einer Poiesis [...]. In der Aufhebung steckt ein Risiko, ein mögliches Scheitern zugleich mit der Möglichkeit ihres Vollzugs, ein Versprechen, eine Wette, wenn man so will – lauter Züge also, die sie mit jedem schöpferischen Tun gemein hat.“⁴⁶

Das Werden ist unerschöpflich, orientiert sich unablässig an neuen Plänen, setzt Orientierungspunkte, gehorcht oft nur dem kreativen Impuls, obwohl gegenwärtig der Verstand mit seinen „Operationen“ (u.a. diskursive Intelligenz, logische und analytische Vernunft) immer wieder auf „Residuen“⁴⁷, „nicht reduzierbare Elemente“ stößt. Die Residuen beinhalten Wesentliches

44 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 43; orig., p. 50.

45 Wesentlich beeinflusst bei der Bestimmung der Poiesis ist Lefèbvre von Heidegger. Zu dieser Verbindung und insbesondere zum Verhältnis von „poiesis“ und „mimesis“, Wahrheit und Technik siehe weiter unten.

46 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 30f; orig., p. 40.

47 In der „Metaphilosophie“ versucht Lefèbvre einen Überblick über einzelne Residuen zu geben. Er stellt sie der „Macht“ – hier auch als Etabliertes zu verstehen – entgegen. So ist das Residuum der Religion die Vitalität, sowohl die natürliche wie die fleischliche, dasjenige der Philosophie die Nichtphilosophie, d.h. das Alltägliche, Spielerische. Die zur Kultur avancierte Kunst trägt als Residuum die Kreativität. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 18ff/334f; orig., p. 31ss/275s.) Lefèbvres „Theorie der Residuen“ wird folgend dargestellt.

und Essentielles. Das Auffinden und Sammeln dieser Residuen soll ermöglichen, ein realeres, wahreres, nicht auf Entfremdung basierendes Universum zu schaffen.

„[...] die Poiesis [...] beginnt damit, dass sie all diese Nichtreduzierbarkeiten versammelt. Ihre Strategie beruht auf der Vielfalt und Heterogenität, auf der ‚Nicht-Konvergenz‘ der diversen ‚Welten‘, auf ihren Diskrepanzen, Disharmonien und Dysfunktionen, in einem Wort auf ihren Konflikten.“⁴⁸

Neben dem revolutionären Charakter, den allein die Auseinandersetzung und das Sammeln der Residuen beanspruchen darf – sie stehen als Antipoden der Macht, die sie niederdrückt – ist es vor allem aber auch ein „Ding“ („un quelque-chose“), das jenseits der Bedürfnisse liegt, das dazu führt, „dass aus der Geschichte Neues hervorgeht, anderes als man dachte und wollte“.⁴⁹ Geennzeichnet durch ein „konfliktbeladenes (dialektisches) Werden“⁵⁰, das sich auf ein Residuum zu reduzieren scheint, dann aber wieder von Widersprüchen gesprengt, zu Neuem anhebt, residiert diese unbestimmte, schwer zu fassende Kraft, global und konfus, Ding und doch nicht Ding, „Impuls, Wille, Wollen, Lebenskraft, Antrieb“ („impulsion, élan, volonté, vouloir, énergie vitale, pulsion“).^{51/52}

48 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 335; orig., p. 275.

49 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 335; orig., p. 276.

50 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 8; orig., p. 24.

51 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 77; orig., p. 97.

52 Christian Schmid fasst mögliche Verbindungen zusammen: „Shields [Rob Shields, Lefèbvre, *Love an Struggle*, p. 9.] sieht in der Betonung des ‚Willens‘ im Gegensatz zum ‚Intellekt‘ und in der Auffassung des Abenteurers als einem spontanen Ausdruck der individuellen Kreativität den Einfluss Schopenhauers. [...] Schwab [Jens Peter Schwab (1983), *L’homme total*, Die Entfremdungsproblematik im Werk von Henri Lefèbvre, S. 58.] hingegen betrachtet voller Misstrauen den Begriff élan vital und stellt [...] fest, dass dieser nicht von Bergson komme. Hess [Rémi Hess (1988), *L’aventure du siècle*, p. 65.] versucht aufzuzeigen, wie die Idee Spinozas, es gebe ein objektives Denken, das in den lebenden Organismen und in der gesamten Natur wirkt, über Schelling auch Lefèbvre beeinflusst habe. Lefèbvre schrieb 1926 eine lange Einführung zu einer Übersetzung von Schellings ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘, in dem er auch auf die Intuition Schellings einging (nach Hess 1988: 64): Diese im Sein und in der Natur verwurzelte, unvorsichtige, lebendige und abenteuerliche Intuition sei ein Begehren, ein befreiendes und revolutionäres Wollen. [...] Allerdings sah Lefèbvre auch die Grenzen dieser Philosophie: Sie bleibe Philosophie und schaffe es nicht, das Aktuelle und das Gegenwärtige darzulegen. [...] Auch Nietzsches ‚Wille zur Macht‘ gehört zu diesen von Lefèbvre evozierten ‚Wesenskräften‘“ (Christian Schmid [2006], *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 106.)

3. Raum-zeitliche Felder

„Heute brechen mit Macht Symptome hervor, die den Übergang in die urbane Epoche anzeigen. Eine urbane Vaterherrschaft hat um sich gegriffen, die sich noch unter der Maske vergangener Epochen verbirgt; die städtischen ‚Honoratioren‘, die die Macht ausüben, schmücken sich mit dem Prestige des Vaters und dem des Industriekapitäns zugleich.“¹

Die Stadt als „zweite Natur“

Wie Marx erkennt Lefëbvre das Verhältnis zwischen Produktionsweisen und Stadttypus. Jede Produktionsweise hat einen Stadttypus hervorgebracht, der seinerseits wieder die komplexen Gesellschaftsverhältnisse illustriert.

Der ursprünglich auf dem Land – ihr war die Produktion eigen – entstandene Mehrwert² verlagert sich allmählich in die Stadt, wo Handwerk und Industrie ansässig geworden sind. Der städtische Handel und das Bankwesen realisieren diesen Mehrwert, der ebenfalls in der Stadt von den Machthabern ihrem eigenen Profit zuträglich verteilt wird. Die Stadt spielt bei den drei Aspekten des Mehrwerts, Produktion, Realisierung und Verteilung zunehmend eine tragende Rolle. Die industrielle Stadt verliert den Status einer ‚Superstruktur‘, die über Produktivkräften und Produktionsweisen thront, diese lediglich verwaltet. Obwohl sich die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Stadt und Land auf der Raum-Zeit-Achse schematisch darstellen lässt, erkennt Lefëbvre die Unzulänglichkeit einer solch defizitären Analyse. Die Begriffe des Logos (der Vernunft) und der Natur (Physis), prägende Begriffe der westlichen Geistesgeschichte, finden, obwohl auch sie einem Wandel unterworfen sind, keine Berücksichtigung.

„Was geschieht nun, genau gesehen, im Verlauf dieser kritischen Phase aus dem, was wir unter ‚Natur‘, ‚Vernunft‘ verstehen? Die Stadt-Land-Beziehung wandelt sich von Grund auf; lässt sich eine diesem Wandel entsprechende Veränderung bzw. Verzerrung bei den genannten Begriffen feststellen?“³

Durch die Stadt und die Industrie wird die Natur in ihrer Ursprünglichkeit nicht nur negiert, sondern ersetzt: die Stadt erscheint als zweite Natur, „Metall

1 Henri Lefëbvre, Die Revolution der Städte, S. 50; orig., p. 61.

2 Mehrwert von Lefëbvre im marxischen Sinne definiert: „C’est le surtravail fourni par l’ouvrier, seule source du profit capitaliste, et seule explication possible de ce profit. Le capital, lorsqu’il achète de la force de travail, acquiert une plus-value.“ (Henri Lefëbvre, Le Marxisme, p. 89.)

3 Henri Lefëbvre, Die Revolution der Städte, S. 31; orig., p. 37s.

und Stein, der Urnatur – den Elementen aus Feuer, Wasser, Luft und Erde – aufgesetzt“.⁴ Die Stadt versucht die Natur zu imitieren, denn

„es gibt keine Stadt, keinen städtischen Raum ohne Garten, ohne Park, ohne vorge-täuschte Natur, ohne Labyrinth, ohne den Versuch, den Ozean oder den Wald her-aufzubeschwören [...]“.⁵

Die Frage nach dem Wieso und Wozu dieser „zweiten Natur“ zeigt, über eine Identitätskrise der Stadt hinaus, auf die Problematik des Lebensraumes.

„Wie steht es denn mit diesen Gärten und Parks, die zum Stadtbild von Paris, London, Tokio oder New York genauso gehören wie die Plätze und das Stra-ßen-netz? Sollte sich in diesen Räumen eine Art Zug-um-Zug-Beziehung zwischen Stadt und Land aufbauen? Sind sie vielleicht die vernunftbedingte Re-Präsentantin eines *Anderswo*, die U-topie der Natur?“⁶

Kann die Natur als natürlicher Lebensraum von der Stadt ersetzt werden? Drückt sich in der U-topie, dem Wunsch nach dem „*Anderswo*“ nicht die Un-zulänglichkeit des Stadtlebens aus? Ist eine Loslösung von der Natur ohne gravierende Konsequenzen möglich? Die kritische Phase ist belastet mit Fra-gen, die prophetischen Charakter haben:

„In der kritischen Phase erscheint als vorrangiges Problem die *Natur*. Verbündete und Konkurrenten zugleich, verwüsten Industrialisierung und Verstädterung die Na-tur. Wasser, Erde, Luft, Licht, die „Elemente“, sind von der Vernichtung bedroht. Eines Tages wird der Preis zu zahlen sein. Um das Jahr 2000 herum werden – mit oder ohne Atomkrieg – Luft und Wasser derart verschmutzt sein, dass das Leben auf der Erde schwierig geworden sein wird.“⁷

Je mehr die Natur durch die Stadt ersetzt wird, erleben ihre „Symbole“ eine Renaissance in der Imitation, die an die Stelle des Originals tritt.⁸

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 31; orig., p. 38.

5 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 31; orig., p. 38.

6 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 32; orig., p. 38s.

7 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 32; orig., p. 61.

8 „Theoretisch entfernt sich die Natur, aber die Symbole der Natur und des Natür-lichen mehren sich, treten an die Stelle der wirklichen ‚Natur‘ und ersetzen sie. Diese Symbole werden massenhaft hergestellt und verkauft: ein Baum, eine Blume, ein Zweig, ein Parfum, ein Wort symbolisieren die verschwundene Na-tur: trügerisches und fiktives Vorhandensein.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 33; orig., p. 40.)

Felder und Blindfelder

Die Analyse der Stadt als historische Konfiguration gibt den Prozess der zunehmenden Verstädterung – er beinhaltet die dialektische Aufhebung des Stadt-Land-Gegensatzes – zu erkennen, vermag aber nicht die Urbanisierung als gesamtgesellschaftliches Phänomen begreifbar zu machen. Der Kumulationsprozess, „der Wissen, Techniken, Dinge, Menschen, Reichtümer, Geld und schließlich Kapital“ in der Stadt zentralisiert, kann keine detaillierte Analyse der geschichtlichen Entwicklung einzig von dem Phänomen der Stadt ausgehend bieten, ist diese doch selbst Produkt der jeweiligen Produktionsweise. Eine Annäherung an die Urbanisierung muss, um gesamtgesellschaftliche Konstellationen berücksichtigen zu können, über die historische Kategorie Stadt hinausgehen. Der Blick wechselt von der Stadt der jeweiligen Gesellschaft zum Phänomen des Urbanen als Gesellschaft. Drei raum-zeitliche Felder, Konflikt- und Kraftfelder sollen die jeweiligen Denk-, Handlungs- und Lebensweisen charakterisieren. Diese Felder oder Kontinente werden als Epochen, Schichten und Momente bezeichnet.⁹

„Drei Schichten. Drei Epochen. Drei ‚Felder‘, auf denen nicht nur ‚soziale Phänomene‘ sichtbar werden, sondern Empfindungen und Wahrnehmungen, Raum und Zeit, Bilder und Vorstellungen, Sprache und Rationalität, soziale Theorien und soziale Praktiken:

– das Ländliche

9 Obwohl Lefèbvre sehr sparsam mit dem marxischen Begriff umgeht, kann „Überbau“ an dieser Stelle zur Deutung beitragen: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ (Karl Marx [1956ff], Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 8f.) Lefèbvre selbst nähert sich in der „Kritik des Alltagslebens“ dem Begriff „Überbau“, indem er ihn der eigenen Bestimmung des Alltagslebens entgegenstellt.“ [...] Um den Überbau geht es nur insofern, als er in jedem Augenblick aus dem Alltagsleben entsteht und sich aus der sozialen Praxis bildet – als er, von oben ausgearbeitet, sich in dieses einfügt. Die tägliche Praxis ist zersplittert und parzelliert – sie besteht im gesellschaftlichen bestimmten Handeln einzelner Individuen –, der Überbau hingegen weist eine Beziehung zur Gesamtgesellschaft auf, zur sozialen Praxis in ihrer Gesamtheit; denn er repräsentiert das Ganze im Teil und umgekehrt.“ (Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 68.)

- das Industrielle
- das Verstädterte

mit den entsprechenden neuen Erscheinungen, Überlagerungen, Abstufungen, mit Entwicklungen, die, je nachdem, ihrer Zeit voraus sind oder nachhinken und alle möglichen Unausgeglichenheiten mit sich bringen.¹⁰

Den drei Epochen ländlich, industriell und verstädtert entsprechen unterschiedliche „Wahrnehmungen, Raum und Zeit, Bilder und Vorstellungen, Sprache und Rationalität, soziale Theorien und soziale Praktiken“, die sich überlagern können.¹¹ Der Übergang zwischen den Epochen, das „Dazwischen“ besticht durch „Wortgewebe“, „vage Zeichen“, die nichts Eindeutiges bezeichnen, die „hinirrend über dem Grund, aus dem sie entstanden sind, weder einem „philosophischen Subjekt“ noch einem „privilegierten Objekt“, noch einer „ganzheitlichen Geschichtssicht“ zugeordnet werden [können]. Lefèbvres poetische Darstellung dieser „Falten“¹² lässt, der Aussage angepasst, bewusst Raum für Interpretationen. Es handelt sich, da sie den jeweiligen Grad der Verstädterung an Hand der Begrifflichkeiten und Erfahrungswerte betrachten, die der vorhergehenden Epoche angehören, um „Blindfelder“.¹³ Die Analytik bleibt fragmentarisch, reduziert, erkennt das Entstehende

10 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 34; orig., p. 41.

11 Lefèbvre nennt als Beispiel Dritte-Welt-Länder, für die es typisch ist, zur gleichen Zeit eine landwirtschaftliche, eine industrielle und eine Ära der Verstädterung zu durchlaufen.

12 „Was geht vor zwischen zwei Epochen, in diesem Dazwischen, dem Einschnitt oder der Falte [...]? Wortgewebe, ‚vage Zeichen‘, aus dem Zusammenhang gerissen, die dem was sie bezeichnen sollen (Industrie, Rationalität und Praxis) nicht mehr genügen und dennoch genügen müssen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 34; orig., p. 42.)

13 Nicht konkret, dem noch Unbestimmbaren angepasst, poetisiert Lefèbvre, obwohl er selbst den Begriff der Metapher und des literarischen Bildes für den Begriff der Blindfelder ablehnt. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 36; orig., p. 44.) „Man mag sie betrachten, wie man vom Flugzeug aus Wolken schichten betrachtet. Da schweben ganz oben, ganz leicht, die Zirruswolken der antiken Philosophie. Und die Nimbostrati des Rationalismus. Und die schwere Kumuli des Szientismus. Dialekte oder Metasprachen nur auf halbem Wege zwischen dem Wirklichen und dem Fiktiven, zwischen dem Erreichten und dem Möglichen. Sie treiben dahin und entziehen sich den Beschwörungen und Magierphilosophen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 34; orig., p. 42.) Lefèbvre versucht sich dem Begriff „Blindfelder“ auf verschiedene Art und Weise anzunähern, was auf die Komplexität und auf eine Nicht-Fixierbarkeit des Begriffes hinweist, unterliegt er doch selbst der Interpretation in Raum und Zeit. „Die Blindfelder? Sie sind weder ein literarisches Bild noch auch eine Metapher, trotz der paradoxen Verbindung eines subjektiven Wortes – blind – mit einer objektiven Bezeichnung – Feld – (das man sich zudem immer nur aufgehellt vorstellt). Sie sind ein Begriff, den man auf mehreren Wegen findet oder wiederfindet, der sowohl in der Philosophie als auch in der Wissen-

nicht, versucht auch aus Unkenntnis Einfluss auf die Entwicklung zu nehmen. Dies gelingt nur teilweise, was wiederum zur Komplexität beiträgt.

„Damit aber sieht man diese Wirklichkeit nicht mehr; man stellt sich gegen sie, gibt ihr eine andere Bedeutung, bekämpft sie; man hindert sie am Entstehen und an der Entwicklung.“¹⁴

Sowie die Verstädterung als solche noch nicht erkannt wird, ist der neue Raum, die veränderte Stadtlandschaft noch nicht erkennbar. Neben dem Festhalten an traditionellen Analysemustern, ist der Blick „getrübt“, verfremdet und abhängig von den Zwängen der Produktionsverhältnisse.¹⁵ Es ist dem Einzelnen unmöglich, sich diesen Tatsachen zu entziehen, sich „von einem *Alltag* loszumachen, der unter dem Zwang von Industrieproduktion und Konsum geschaffen wurde“.¹⁶ Das Industriezeitalter reduziert, da Nicht-Erkennen und Nicht-Wissen eine Ideologie voraussetzen, die Verstädterung auf sich selbst, auf die ihm eigene reduzierte Sicht. Diese Sicht wird versucht, in den geläufigen Schemata erfasst, interpretiert und dargestellt zu werden. In diese Vorgänge schleichen sich „Verkennungen, Missverständnisse“ ein:

„Das blind Machende (zum Dogma erhobenes Wissen) und das blind Gewordene (Verkannte) ergänzen sich gegenseitig in der Blindheit.“¹⁷

Die Verstädterung kann, einzig auf die Industrialisierung reduziert, nicht als neues bestimmendes Paradigma erkannt werden.

Wesentlich zur Existenz von Blindfeldern tragen Ideologien, dem ‚Überbau‘ der jeweiligen Epoche zugehörig, den Blick in die jeweils gewünschte

schaft auftaucht, das heißt, bei der sogenannten philosophischen Analyse und im Bereich der Erkenntnis. Es geht nicht mehr um die triviale Unterscheidung zwischen dem, was im Schatten, und dem, was im Licht steht, selbst wenn man hinzufügt, dass der ‚Ausleuchtung‘ durch den Intellekt Grenzen gesetzt sind, dass sie das eine ausschließt und das andere abtut, bis hierhin reicht, aber nicht bis dort hin, dieses in Klammern setzt und jenes hervorhebt. Es gibt mehr: das, was man nicht weiß, und das, was nicht aufgehellt werden kann.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 36f; orig., p. 44s.)

14 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 35; orig., p. 43.

15 „Bevor die Wirklichkeit der Verstädterung noch entstehen und sich behaupten kann, wird sie durch das Ländlich-Bäuerliche (die Villenvororte, die sogenannten Grünflächen) einerseits, und durch den von der Industrie geprägten Alltag (funktionelle Wohneinheiten, Nachbarschaften, Beziehungen, monotone und unausweichliche Zufahrtswege) andererseits reduziert; wobei es sich um einen Alltag handelt, der von den Anforderungen des Betriebes geformt und auf die Unternehmensrationalität hin abgestimmt ist.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 36; orig., p. 43s.)

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 35; orig., p. 43.

17 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 36; orig., p. 44.

Richtung lenkend, bei. Zudem ist die Sprache als Medium der Kommunikation und Analyse, selbst unzuverlässig. Zentral steht die These des dialektischen Zusammenhangs zwischen der Entwicklung und den Möglichkeiten von Erkenntnis. In diesem Stadium der Analyse sollen raum-zeitliche Felder, „Denk-, Handlungs- und Lebensweisen“ herausgearbeitet werden, um sie isoliert und im Kontext zu den jeweils anderen betrachten zu können.

Landwirtschaftlicher, industrieller und verstädterter Kontinent

Der landwirtschaftliche, der industrielle und der verstädterte „Kontinent“ sind, obwohl sie eine eigene historische Entwicklung aufzeigen, nicht präzise voneinander abzugrenzen. In ständiger Wechselwirkung stehend, tragen sie der dialektischen Entwicklung der gesellschaftlichen Strukturen Rechnung. Mit der Verbindung zu „anderen Akzenten in jedem sozialen Geschehen“, die durch „Bedarf-Arbeit-Genuss“ – der Bedarf wird der landwirtschaftlichen, die Arbeit der industriellen und der Genuss der verstädterten Gesellschaft zugeordnet – charakterisiert werden, interpretiert Lefèbvre eine Definition des Menschen aus den „Pariser Manuskripten“ von Marx. Als Natur- und Bedürfniswesen erhebt sich der Mensch am Ende eines langen Kampfes aus der Natur. Die Arbeit erlaubt es ihm, in einem Prozess die natürlichen Gegenstände zur Befriedigung seiner Bedürfnisse durch produzierte zu ersetzen. Ständig entstehen neue Bedürfnisse, die sich in immer weiter verfeinerten Fähigkeiten zur Produktion ausdrücken. Der Prozess, gekennzeichnet von einer steten Abkehr vom Original, von der Natur zum Künstlichen, bis hin zu einer rein vom Menschen geschaffenen Welt, findet eine erweiterte Interpretation und Definition des Menschen in dem Dreigespann „Bedürfnis-Arbeit-Genuss“, darstellbar in den Feldern bäuerlich-ländlich, industriell und verstädtert.¹⁸

18 In der Metaphilosophie erläutert Lefèbvre: „Der langen Reihe von Definitionen des Menschen durch die Philosophen fügt Marx eine neue Definition hinzu: das Dreierverhältnis Bedürfnis-Arbeit-Genuss. Der Mensch ist nicht nur das politische Tier, Bewohner der Cité und Citoyen. Der Mensch ist nur vernünftig und rational, Benutzer der Sprache und der Begriffe. Das Dreierverhältnis umfasst auch die anderen Aspekte und zeigt ihre Grundlage und Wahrheit.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 142; orig., p. 129.) Im Anklang an Nietzsche sieht Lefèbvre Marx in der „Perspektive des vernünftigen Optimismus“, da er wie dieser das Leben eher als den Tod behandelt: „Mit Vehemenz verwirft er eine uralte Definition der Philosophie: Einübung in den Tod, Weisheit der Hinnahme. Für Marx ist klar, dass die Naturwesen kämpfen und sterben; aber die Natur ist gerechtfertigt, dass sie den Menschen hervorbringt und mit ihm, im Durchgang durch die Geschichte, das menschliche Wesen. So vereint sich die marxistische Rationalität mit Nietzsches Denken in der Rechtfertigung des Werdens. [...] Die Empfindungen und Leidenschaften des Menschen sind ‚nicht nur anthropologische Bestimmungen im engeren Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens-(Natur-)bejahungen‘. Mehr noch: ‚erst durch die entwickelte In-

a) Vom „bäuerlich-ländlichen“ Feld zur politischen Stadt

Dieses Feld, der rurale Kontinent, wird von einer Gemeinschaft bestimmt, die sich an der Natur orientiert, die versucht, sich im Raum zu orientieren, Orte zu markieren, sie mit Namen zu benennen, die sich auf Eigentümlichkeiten der natürlichen Umgebung beziehen. Kleine Gemeinschaften mit ihren jeweiligen Besonderheiten und Eigenarten werden in ihren Tätigkeiten von einer Mischung aus Religion und Magie bestimmt. Tage, Jahreszeiten und Jahre werden Bestandteil der übergeordneten kosmischen Zyklen. Der Augenblick, das Momentane und der kurzfristige Plan bleiben eingebunden in den größeren Komplex des Lebensablaufs – Geburt, Ehe, Tod, Bestattung – und dessen Wiederholung in dem Aufeinanderfolgen der Generationen. Die Produktion orientiert sich am Bedarf und bleibt den Launen der Natur unterworfen. Obwohl dieses „Bäuerlich-Ländliche“ existent ist, nimmt es erst unter der Verwaltung der politischen Stadt, die selbst noch keine Vorstellungen von der Verstädterung hat, Gestalt an. Die Trennung von Stadt und Land, von materieller und geistiger Arbeit, Produktion und Handel, Landwirtschaft und Handwerk geraten nach anfänglicher Ergänzung in Konflikt. Die Eigentumsverhältnisse verändern sich,¹⁹ es entstehen tief greifende Differenzen, die in die weitere Geschichte übernommen werden und die dialektische Entwicklung bestimmen.

b) Das industrielle Feld

Der Übergang vom ruralen zum industriellen Feld ist geprägt von einer ersten kritischen Zone, in der der Mensch sich nicht länger der Natur unterordnen will. Die Magie weicht der Vernunft, die Technik ersetzt bzw. vereinfacht die manuelle Arbeit, das Leben in Einheit mit dem natürlichen Ablauf wird durch die Gesetze der herrschenden Klasse geregelt.²⁰

dustrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbestätigung des Menschen.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 143; orig., p. 129.)

19 „Dem Land entsprechen andere Formen des Grundbesitzes (Liegenschaften), deren Eigentümer der Stamm oder der Lehnsherr ist. Der Stadt entsprechen andere Formen des Eigentums: bewegliches (anfänglich kaum vom unbeweglichen unterschieden), korporatives, später dann kapitalistisches.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 40; orig., p. 499.)

20 Dieser Gedanke findet sich in „*Le droit à la ville*“ plakativ formuliert: „L’industrie et le processus d’industrialisation assaillent et ravagent la réalité urbaine préexistante, jusqu’à la détruire par la pratique et l’idéologie, jusqu’à l’extirper de la réalité et de la conscience. Menée selon une stratégie de classe, l’industrialisation se comporte en puissance négative de la réalité urbaine: le social urbain est nié par l’économie industriel.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 30.)

„Nichts ist so schlecht, als dass es nicht zu einer Legitimation, zur Inthronisation einer allgemeinen Ordnung dienen könnte, einer Ordnung, die der Logik der Ware entspricht, ihrer ‚Welt‘, so wie sie auf der Weltebene vom Kapitalismus und der Bourgeoisie geschaffen wurde.“²¹

Das ‚Motto‘ „Bedarf-Arbeit-Genuss“ findet, nachdem das „bäuerlich-ländliche Feld“ am Bedarf orientiert war, seine Fortführung in dem nun zentralen Begriff der „Arbeit“ und der zum Fetisch gewordenen Produktivität. Die „Natur, auch die im *menschlichen Wesen* lebende oder überlebende“, wird verwüestet.²² Sie wird zum Produkt, dessen es sich zu bemächtigen gilt. Die Notwendigkeit der Arbeitsteilung wird „auf alles und jedes angewandt“, wird zur universellen Kategorie, die von der herrschenden Klasse als rational begründet und somit vernünftig gehandelt wird. Von der Warenproduktion auf das soziale Terrain übertragen, begreift nach und nach „jede Beschäftigung nur mehr staubkorngroße Bereiche, sowohl auf materiellem Gebiet als auch bei unproduktiven aber sozial notwendigen Tätigkeiten (geistigen, wissenschaftlichen)“.²³ Das Bemühen um ein homogenes Gebilde aus Zeit und Raum hat die Nachsicht vor der Reduktion auf Teilgebiete. Die rigorose Organisation der sozialen Ordnung vermittelt den Anschein von Notwendigkeit und Rationalität, dabei ist das postulierte homogene Gebilde aus Aktivitäten zusammengesetzt, die sich auf winzige Teilgebiete beschränken:

„Es [das homogene Gebilde aus Raum und Zeit] bevölkert sich also mit Objekten, deren Zusammenhang nur ein scheinbarer ist, auch wenn dieser Schein durch zwingende Systematisierungen gestützt wird.“²⁴

Folglich ist die Industriestadt eine „Gespensterstadt, der Schatten einer städtischen Wirklichkeit, eine Spektralanalyse von verstreuten äußerlichen Bestandteilen“, die nicht durch Einheit, sondern durch den Zwang Einheit zu schaffen, zusammengebracht wird. Es gibt keine allgemein gültige Logik, nur die Logik der jeweiligen Interessen. Restriktiv schaltet sie aus, was nicht in ihr Konzept passt. Als gemeinsames Ziel figuriert die Gesetzmäßigkeit des Mehrwerts, die selbst die Stadt zum Zweck der Kapitalbildung und Kapitalvermehrung in ihren Dienst gestellt hat. Jegliche Form von Individualität wird abgelehnt und mit ihr jede Form von „Natürlichkeit“. Das Uniforme, Gleichmäßige wird zum Credo einer postulierten Ordnung, die nur hin und wieder von „Resten von Unordnung und Freiheit“, die teils geduldet, meistens jedoch mit aller Härte unterdrückt werden, durchzogen wird.

21 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 40; orig., p. 49.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 38; orig., p. 47.

23 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 41; orig., p. 51.

24 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 41; orig., p. 51.

„Das ist dann die Epoche, wo die ‚Geschichte‘ sich überschlägt, wo sie jegliche Eigenart, alles, was privilegiert oder hervorragend war, Menschen und Werke, nivelliert und zerstört. Es ist eine Zeit der Kriege und der Revolutionen, die misslingen, sobald sie in den Staatskult einmünden, in einen Produktionsfetischismus, der die Fortführung des Geld- und Warenfetischismus ist.“²⁵

c) Die Ära der Verstädterung oder das urbane Feld

Es gilt, die Industrialisierung als Vorläufer der Verstädterung wahrzunehmen, zu erkennen, dass die Industrialisierung die Verstädterung bedingt und hier ihren eigentlichen Sinn in der historischen Entwicklung erfährt:

„La production industrielle, après une certaine *croissance*, produit l’urbanisation; elle en fournit les conditions, elle en ouvre les possibilités. La problématique se déplace et devient celle du *développement* urbain.“²⁶

Die Industrialisierung steht als Übergang, als Etappe, als Werkzeug auf dem Weg der Urbanisierung. Als kritische Phase verstanden, sind ihr die Möglichkeiten einer grundlegenden Veränderung des gesellschaftlichen Zusammenlebens immanent. Die Krise, die noch als Krise der Stadt gedeutet wird, zeichnet bereits den Weg der Verlagerung von den Problemen der industriellen Entwicklung hin zur Urbanisierung. Beide, Industrialisierung und Urbanisierung, können nicht mehr getrennt betrachtet werden. Sie befinden sich in einem komplexen dialektischen Prozess, der vom Wachstumsgedanken, der wirtschaftlichen Produktion einerseits und der Entwicklung des sozialen Lebens andererseits bestimmt ist.²⁷

25 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 42; orig., p. 52.

26 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 87.

27 Obwohl in diesem Stadium noch nicht erkennbar, wird die urbane Gesellschaft sich als Produkt dieses Konfliktes etablieren. „Mangels der entsprechenden (dialektischen) Methode war das urbanistische Denken nicht imstande, den hochkomplexen und konfliktgeladenen Doppel-Prozess: Industrialisierung – Verstädterung in die Gewalt zu bekommen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 161; orig., p. 200.) Sowohl wirtschaftliches Wachstum wie soziale Entwicklung, d.h. die quantitative Ebene der Industrialisierung und die qualitative Seite der Urbanisierung werden in der urbanen Gesellschaft verwirklicht werden. „L’expérience pratique montre qu’il peut y avoir croissance sans développement social (croissance quantitative, sans développement qualitatif). Dans ces conditions, les changements dans la société sont plus apparents que réels. Le fétichisme et l’idéologie du changement (autrement dit: l’idéologie de la modernité) couvrent la stagnation des rapports sociaux essentiels. Le développement de la société ne peut se concevoir que dans la vie urbaine, par la réalisation de la société urbaine.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 144.) Lefèbvre kritisiert zugleich die eingengte Sicht der marxischen Analyse, die zeitbedingt nicht über die Kritik an der Industrialisierung als Selbstzweck hinausschauen konnte: „Marx n’a pas pu montrer (en son temps, il ne le pouvait pas) que l’urbanisation et

Das neue Feld, durch den empfundenen Werteverfall schwer greifbar, (noch) nicht einzuordnen in die überlieferten Schemata, bleibt „blind“. Die Ära der Verstädterung als neue Epoche kann noch nicht wie die vergangenen und abgelaufenen Epochen aufgearbeitet werden, dies umso mehr jene Werte, die die vorherigen Epochen bestimmten, „Vernunft, Geschichte, Staat, Mensch“, zu sterben scheinen.²⁸ Der Verlust führt zu einem Denken, das in Nostalgie verweilt. Schlüsselbegriffe bleiben, da sie über ihre epochegebundene Bedeutung hinaus zur Verfügung stehen, bestehen, finden sich jedoch auf einer anderen Ebene, in einer weiteren Etappe der historischen Entwicklung wieder. Der urbanistische Gedanke, die These von der zukünftigen Stadtgesellschaft erlaubt eine veränderte, erweiterte Sicht in Bezug auf die historischen Fakten, die als Resultat der historischen Entwicklung noch nicht im Zusammenhang erkannt werden konnten.

„Quelle, Ursprung, Schwerpunkt dieses Gedankens ist nicht mehr das Unternehmen. Er kann von keinem anderen Standpunkt als dem der Begegnung, der Gleichzeitigkeit, des Zusammenkommens ausgehen, das heißt von den spezifischen Merkmalen der verstädterten Form. Nach der Explosion (der Negation) findet er auf höherer Ebene und in anderem Maßstab die Gemeinschaft, den Stadtstaat wieder.“²⁹

Die zentralen Begriffe, die aus früheren Epochen übernommen werden, gewinnen auch in Bezug auf Formen, Funktionen und städtische Strukturen an Dimension und Bedeutung.

l'urbain contiennent le sens de l'industrialisation. Il n'a pas vu que la production industrielle impliquait l'urbanisation.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 87.)

28 Lefèbvre wird die industrielle Epoche später aus der Sicht der urbanen Gesellschaft darstellen und somit ein Beispiel der jeweils zeitgebundenen Interpretation geben: „Die industrielle Epoche (oder: „die industrielle Gesellschaft bzw. das, was dafür gehalten wird“) erscheint damit anders, als sie sich selbst erschien. Sie sah sich als produktiv und schöpferisch, imstande, die Natur zu beherrschen und glaubte, die Determinismen der Materie durch die Freiheit der Produktion ersetzen zu können. De facto und in Wahrheit war sie radikal widersprüchlich und konfliktgeladen. Sie glaubte, die Natur zu beherrschen, und zerstörte sie von Grund auf. Sie gab vor, das Chaos der Spontaneität durch eine kohärente Rationalität zu ersetzen, und trennte und schied alles, was sie berührte. Sie zerriss die Bindungen und brachte die homogene Ordnung an die Macht. Bei ihr wurde das Mittel zum Zweck und der Zweck zum Mittel: die Produktion wurde zur Strategie, die Produktivität zur Philosophie, der Staat zur Gottheit.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186f; orig., p. 232s.)

29 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 43; orig., p. 53.

Topoi: Isotopie, Heterotopie, Utopie

Die Auseinandersetzung mit einem neu zu denkenden, noch leeren Feld setzt eine Abkehr von tradierten Sichtweisen und Analysen voraus. Der urbanistische Gedanke, das Nachdenken über die Stadtgesellschaft vereinigt, was eigentlich historisch bedingt ist und von der Geschichte getrennt wird oder zumindest als getrennt empfunden wird. Differenzen müssen als dem Prozess immanent erkannt, ins Denken integriert werden. Die städtische Form mit ihren spezifischen Merkmalen der Begegnung, der Gleichzeitigkeit und des Zusammenkommens, lässt ein neues Raum-Zeit-Gebilde entstehen, das sich von der zyklischen Zeit aus der landwirtschaftlichen Epoche, in der lokale Eigenheiten nebeneinander existieren konnten und dem Versuch der industriellen Zeit, zwanghaft zu homogenisieren, unterscheidet. Durch die Absage an die industrielle Rationalität – das Streben nach Homogenität – tritt eine neue Topologie, ein differentielles Raum-Zeit-Gebilde in Erscheinung:

„[...] jeder Ort und jeder Augenblick existieren nur als Teil eines Ganzen, durch Kontraste und Gegensätze, die den Ort mit anderen Orten, den Augenblick mit anderen Augenblicken verbinden und somit herausheben.“³⁰

Komplex und schwer zu fassen, bedarf es einer radikalen Abkehr von den „einstigen Blickwinkeln und Perspektiven“. Der urbanistische Gedanke, die „Reflexion über die Stadtgesellschaft“ geht von einem neuen Raum-Zeit-Gebilde aus, das sich sowohl von der landwirtschaftlichen wie von der industriellen Ära absetzt und den spezifischen Merkmalen der verstädterten Form Rechnung trägt. Ort und Augenblick werden als Teil eines Ganzen verstanden, der Ort mit anderen Orten, der Augenblick durch Kontraste und Gegensätze mit anderen Augenblicken verbunden und herausgehoben.³¹ Iso-Topie,

30 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 43f; orig., p. 54.

31 Der „urbane Kontinent“ lässt an dieser Stelle erst erahnen, was Lefèbvre später als Inhalt der Urbanität, als ihre Charakteristika herausarbeiten wird: Gleichzeitigkeit und Zentralität und daraus resultierende Differenzen. In „*Le droit à la ville*“ wird die Schwierigkeit, das Urbane zu begreifen deutlich: „L’urbain ne peut se définir ni comme attaché à une morphologie matérielle (sur le terrain, dans le pratico-sensible) ni comme pouvant s’en détacher. Ce n’est pas une essence intemporelle, ni un système parmi les systèmes ou au-dessus des autres systèmes. C’est une forme mentale et sociale, celle de la simultanéité, du rassemblement, de la convergence, de la rencontre (ou plutôt des rencontres). C’est une qualité qui naît des quantités (espaces, objets, produits). C’est une différence ou un ensemble de différences. L’urbain contient le sens de la domination technique sur la nature, celle-ci glissant dans l’absurde sans celle-là. C’est un champ de rapports comprenant notamment le rapport du temps (ou des temps; rythmes cycliques et durées linéaires) avec l’espace (ou les espaces: isotopies-hétérotopies). En tant que lieu du désir et lien des temps, l’urbain pourrait se

Hetero-Topie (aber auch) U-Topie sind neue Konzepte, derer es bedarf, um die Eigenschaften dieses differentiellen, urbanen Raumes zu bestimmen.³² Als Iso-Topie bezeichnet Lefèbvre den „Ort (Topos) und das, was ihn umgibt [...] (Nachbarschaft, unmittelbare Umgebung), also das, was den Ort an sich ausmacht“.³³ Ein homologer oder analoger Ort fällt in den Bereich der Isotopie.³⁴

présenter comme signifiant dont nous cherchons en cet instant les signifiés (c'est-à-dire les ‚réalités‘ pratico-sensibles qui permettraient de le réaliser dans l'espace, avec une base morphologique et matérielle adéquate).“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 88s.)

- 32 Die breitangelegte Diskussion um die Verschiedenheit der Räume bestimmt bis weit in die Postmoderne die Diskussion. (Hierzu: Ralph Ubel [2002], *Aufräumen, Raum-Klassiker Neu Sortiert*.) Der Pariser Anthropologe Marc Augé erweitert die Aufzählung, indem er die Gegenwart als Übermoderne (surmodernité) sieht, in der sich die anthropologischen Parameter Raum und Zeit verändert haben. Es entstehen Nicht-Orte, von denen komplexe Funktionsmechanismen hergeleitet werden können. „So wie ein Ort durch Identität, Relation und Geschichte gekennzeichnet ist, so definiert ein Raum, der keine Identität besitzt und sich weder relational, noch historisch bezeichnen lässt, einen Nicht-Ort. Unsere Hypothese lautet nun, dass die ‚Übermoderne‘ Nicht-Orte hervorbringt, also Räume, die selbst keine anthropologischen Orte sind und, anders als die Baudelairesche Moderne, die alten Orte nicht integrieren; registriert, klassifiziert und zu ‚Orten der Erinnerung‘ erhoben, nehmen die alten Orte darin einen speziellen, fest umschriebenen Platz ein. Eine Welt, die Geburt und Tod ins Krankenhaus verbannt, eine Welt, in der die Anzahl der Transiträume und provisorischen Beschäftigungen unter luxuriösen oder widerwärtigen Bedingungen unablässig wächst (die Hotelketten und Durchgangwohnheime, die Feriendörfer, die Flüchtlingslager, die Slums, die zum Abbruch oder zum Verfall bestimmt sind), eine Welt, in der sich ein enges Netz von Verkehrsmitteln entwickelt, die gleichfalls bewegliche Behausungen sind, wo der mit weiten Strecken, automatischen Verteilern und Kreditkarten Vertraute an die Gesten des stummen Verkehrs anknüpft, eine Welt, die solcherart der einsamen Individualität, der Durchreise, dem Provisorischen und Ephemerem überantwortet ist, bietet dem Anthropologen ein neues Objekt, dessen bislang unbekannt Dimensionen zu ermessen waren, bevor man sich fragt, mit welchem Blick es sich erfassen und beurteilen lässt.“ (Marc Augé [1994], *Orte und Nicht-Orte*, S. 92.) Solche Nicht-Orte sind transitiäre Raumstrukturen, die paradigmatisch für die Gegenwart stehen: Bahnhöfe, U-Bahn-Stationen, Flughäfen, Shopping Malls, Hotels, Freizeitparks und virtuelle Räume. Im Gegensatz zur geläufigeren Utopie, die eine Platzierung ohne wirklichen Ort meint und damit unwirklichen Raum bezeichnet, definiert Michel Foucault die Heterotopie als wirklichen und vor allem wirksamen Ort, einer verwirklichten Utopie vergleichbar. Sie entsteht, wenn einem Ort von einer Gesellschaft eine spezifische Funktion zugeschrieben wird, die nicht mit der Topografie des Ortes allein verstehbar ist. Das Verständnis dieser Orte erschließt sich erst aus der Sicht auf die Zusammenhänge, in welchen dieser Ort gebraucht wird. (Vgl.: Michel Foucault [1990], *Andere Räume*, S. 39.)

33 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 44; orig., p. 54.

34 Die Grundidee der Isotopie als Schlüsselbegriff für den Übergang von der lexikalischen Semantik zur Textsemantik wurde 1966 von Algirdas Julien Greimas in seiner „*Semantique structurale*“ ausgearbeitet. Lefèbvre zitiert in einer Fuß-

Die Heterotopie hingegen bezeichnet einen anderen Ort, der bezüglich des untersuchten Ortes Eigenheit beansprucht. Diese Orte stehen sich relativ gegenüber und bedürfen eines „neutralen hier und dort definierten Elements“, d.h. sie müssen durch ein selbstständiges, von beiden anerkanntes Element getrennt werden. In städtischer Sicht kann dies eine Straße, ein Platz, ein Weg oder auch ein Park oder Garten sein. Die U-Topie ist „das Anderswo, der Nicht-Ort, der keinen Ort hat und doch seinen Ort sucht.“ Lefèbvres Darstellung bleibt der Unbestimmtheit des Begriffes verpflichtet:

„Die vertikale, die Höhe also, die an irgendeinem Punkt auf horizontaler Ebene aufgetragen wird, kann zur Dimension des Anderswo werden, zum Ort der Anwesenheit-Abwesenheit: des Göttlichen, der Macht, des halb Fiktiven, halb Wirklichen, des erhabenen Gedankens. [...] Es leuchtet ein, dass das U-Topische in diesem Sinn nichts mit dem imaginären Abstrakten gemein hat. Es ist wirklich. Es ist im Herzen dieses Wirklichen, es ist die urbane Wirklichkeit, die selber nicht ohne dieses Ferment besteht. Im städtischen Raum ist das Anderswo überall und nirgends.“³⁵

U-Topien sind Vorstellungen, die über den Objekten und Handlungsmechanismen des Alltags sich an dem „Göttlichen, Imaginären, der Macht“ orientieren, Merkmale, die über die konkreten Dimensionen (Länge, Breite, Höhe) der repräsentativen Bauten, den Monumenten, hinausweisen.

note Greimas: „L'isotopie se définit comme ,ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés après résolution de leurs ambiguïtés, cette résolution elle-même étant guidés par la recherche de la lecture unique'.“ (Algirdas Julien Greimas [1966], *Elements pour une théorie de l'interprétation du récit*, p. 30.) Im theoretischen Rahmen lässt sich Isotopie als Wiederholung eines semantischen Merkmals und damit als Sonderfall der Rekurrenz/ Wiederaufnahme auffassen. Isotopie-Ketten und ihre Verknüpfungen zu einem Isotopie-Netz sind der lexikalische Ausdruck der semantischen Kohärenz eines Textes, Anzahl und Struktur der Isotopie-Ebenen spiegeln seine thematische Komplexität. Christian Schmid bemerkt im Hinblick auf Greimas und den Begriff der Heterotopie: „Greimas suchte nach einer topologischen Semiotik, d.h. einer Semiotik, die den Raum als bedeutungstragendes ‚Objekt‘ dechiffriert. Dabei betrachtet er den Raum als eine Konstruktion, die auf etwas anderes als sich selbst verweist. Ausgehend von der einfachsten Artikulation kam Greimas zum Schluss, dass sich ein Ort nur durch das erfassen lässt, was er nicht ist, d.h. indem er im Verhältnis zu einem anderen Ort fixiert wird. Die Aneignung einer Topie ist demnach nur möglich durch die Postulierung einer Heterotopie. Auf diese Weise wird der Raum zu einem Signifikant, der etwas anderes bezeichnet als den Raum.“ (Christian Schmid [2006], *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 277.)

35 Henri Lefèvre, *Die Revolution der Städte*, S. 45; orig., p. 55.

„Was also keinen Ort hat – das Göttliche, die Majestät, das Königtum, die Gerechtigkeit, die Freiheit, der Gedanke – ist überall zu Hause.“³⁶

Die Vermengung und Vermischung von Handeln, Gedanken und Vorstellungen schafft im städtischen Alltag, an dem Ort, „wo Menschen sich auf die Füße treten“, vor einer Unmenge von Objekten jeglicher Art sich wiederfinden, einen Zustand an Verwirrung, in dem unvorhergesehene, unbekannte Situationen entstehen. Die „konkrete, wirkliche U-topie“ generiert eine „differentielle Realität“, „in der die Worte sich nicht mehr trennen, sondern sich zu immanenten Unterschieden wandeln, die Überwindung des geschlossenen und des Offenen, des Unmittelbaren und des Mittelbaren, der nahen Ordnung und der fernen“.³⁷ Es ist Teil der U-topie, diesen Gedanken auf die Vorstellung einer a-historischen, „nach-geschichtlichen“ Epoche zu übertragen, in der das Homogene und das Heterogene sich nicht länger entgegenstehen. Diesen Gedanken von ‚Versöhnung‘, entstanden aus dem Widerspruch der differentiellen Realität, bezeichnet Lefèbvre als „Nach-Geschichte“, die sich auf die virtuelle, urbanisierte Welt bezieht.³⁸ Die Komplexität des städtischen Spannungsfeldes als Virtualität – „man sieht nur Dinge, Operationen (funktionelle und/oder symbolische)“ – geben die Logik und die dialektische Bewegung der „verschleierte“ Verstädterung nur schwer zu erkennen. Die Probleme des Industriezeitalters, Kriege, Ausbeutung und Verwüstung der Natur blieben bzw. bleiben aufgrund eines Blindfeldes unerkannt. Die Kontinuität, die bereits beim Übergang vom Landwirtschaftlichen zum Industriellen als gegeben angenommen wurde, zeigt sich ebenfalls in dem Irrtum, das Industrielle und das Städtische³⁹ als nicht gleichwertig, als sich in einem dialektischen Prozess befindend, zu verstehen, d.h. die „Industrierationalität“ auf das Städtische zu übertragen und den Übergang rein empirisch zu sehen. Jede Epoche besitzt ihre eigenen Gesetze, die es theoretisch zu erfassen und methodologisch in einen globalen Prozess einzuordnen gilt. So wie in jeder „Sphäre“ und in jedem Übergang typische Erkennungsmerkmale herausstilisiert werden können, zeichnet sich der Übergang in die urbane Reform – obwohl noch immer nicht

36 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 46; orig., p. 56.

37 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 46f; orig., p. 57.

38 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 47; orig., p. 58.

39 Urbanismus bezeichnet den Versuch von Institutionen und Ideologien, die städtische Wirklichkeit zu deuten. Das Städtische hingegen zeichnet sich durch Eigenständigkeit aus, das schrittweise zum Alltag wird: „[...] so wäre zu sagen, dass das Städtische [...] am Horizont emporsteigt, langsam auf epistemologisches Gebiet übergreift, zur Episteme der Zeit wird. Geschichte und Geschichtliches entfernen sich. Psychoanalyse, Linguistik haben, wie die politische Ökonomie, ihren Höhepunkt überschritten und beginnen zu verfallen. Das Städtische ist im Kommen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 48; orig., p. 59.)

gänzlich gelöst von Resten der Denkstrukturen und Handlungsschemata vergangener Epochen – durch eine neue Form des revolutionären Aufstandes aus:

„Ganze Kontinente gehen von der einstigen Form der revolutionären Aktion zum Stadtguerillakrieg über, stecken sich Ziele über Leben und Organisation eines städtischen Daseins [...]. Die Zeit der Revolution der Städte hebt an.“⁴⁰

Der revolutionäre Aufstand als Ausdruck der Verstädterung „demaskiert die Industrialisierung“ als auf Ausbeutung gerichtete Hierarchie und greift in das Raumverständnis ein. Der Raum wird hier bereits als politischer Raum erkannt, als strategischer Ort und strategisches Objekt, als Projektion der jeweiligen Epoche, die ihn sich zu Zwecken der Ausbeutung zu Eigen macht. Diese Erkenntnis als Einblick in die Machtstrukturen und den Entwicklungsprozess bedeutet Aufstand und Revolte und wird bei Lefèbvre in der Metapher von der sich ankündigenden „Befreiung der Raum – Zeit“ Ausdruck finden.

Entfremdung und „dérive“

Die Identitätskrise der Stadt, die sich u.a. in dem Versuch zeigt, die Natur zu imitieren, steht in Verbindung mit dem Begriff der Entfremdung. Marx definierte die Entfremdung im Zusammenhang mit der praktischen Tätigkeit des Arbeiters: Einerseits das Verhältnis vom Arbeiter zum Akt der Produktion als einer Tätigkeit, die durch Leiden gekennzeichnet ist, da sie „als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige“ empfunden wird. Andererseits das eigene geschaffene Produkt als dem Arbeiter gegenüber fremd und „über ihn mächtig.“ Marx betont, dass dieses Verhältnis ein gestörtes Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt und zu Naturgegenständen impliziert. Der Außenwelt wird prinzipiell eine feindliche Position gegenüber dem Selbst unterstellt. Entfremdung bedeutet auch verlorengegangene Einheit mit der Natur.⁴¹ Lefèbvre formuliert allgemeiner: „Der Mensch‘ ist entfremdet: sich selbst entrissen oder ‚entäußert‘ zum Ding, zur Sache verwandelt mitsamt seiner Freiheit.“ Die Entfremdung für die Soziologie und die kritische Untersuchung des Alltagslebens nutzbar zu machen, bedeutet, die vielfältigen Formen der Entfremdung beiseite lassend, die Entfremdung auf eine ökonomische Basis reduziert, hinauszugehen: „Verwandlung der menschlichen Tätigkeiten und Verhältnisse zu den Dingen“, die durch „die ökonomischen *Fetische*, das Geld, die Ware, das Kapital“ bedingt sind.⁴² Die Entfrem-

40 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 50; orig., p. 61s.

41 Vgl.: Karl Marx (1956ff), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, S. 515.

42 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 462f; orig., p. 209.

dung darf nicht absolut gesehen werden. Sie muss historisiert und relativiert werden. Da sie sich nur in der Dynamik fassen lässt, muss sie in einen historischen und gesellschaftlichen Bezugsrahmen gesetzt werden, was eine „stetige Bewegung von Entfremdung, Aufhebung oder Befreiung und neuer Entfremdung“ impliziert.⁴³ Der Weg aus einer Entfremdung kann nur über das Bewusstsein der Vielzahl und der Komplexität von Entfremdungen⁴⁴ führen. Dies beinhaltet eine permanente Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten, ein ständiges Anpassen der Analyse an die „Bewegung, den Übergang, die Überwindung und die Aufhebung“ ist doch die „schlimmste Entfremdung der Stillstand, die Blockierung“.⁴⁵

Die industrielle Epoche in ihrem Versuch, die Welt zu ‚rationalisieren‘, steht für Stillstand im „Namen der Vernunft, des Gesetzes, der Autorität, der Technik, de[r]s Staates, im Namen der die Hegemonie innehabenden Klassen“.⁴⁶ Die Stadt – „was von ihr noch übrig ist“ – wird in das Konzept „der Kapitalbildung, das heißt also der Bildung, Realisierung und Verteilung des Mehrwertes“ eingebunden. Jegliche Form von Eigenart wird abgelehnt. Die Homogenisierung geht anheim mit der Unfähigkeit zu differenzieren, zu analysieren. Es ist „die Epoche, wo die ‚Geschichte‘ sich überschlägt, wo sie jegliche Eigenart, alles, was privilegiert oder hervorragend war, Menschen und Werke, nivelliert und zerstört“.⁴⁷ Außenwelt und Natur weichen einem verdinglichten Denken, der Phantasmagorie, die sich in der Entfremdung von Natur und Außenwelt gefällt, in der Nachahmung und Reproduktion zur Ware wird, Fetischcharakter⁴⁸ annimmt. Die Massenproduktion dieser künstlichen

43 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 462f; orig., p. 209s.

44 „Die Entfremdung in und durch den Staat (die politische Entfremdung) ist nicht gleichzusetzen mit der ökonomischen Entfremdung (durch das Geld und die Ware) [...] Die Entfremdung des Arbeiters unterscheidet sich von den Entfremdungen der Frau und des Kindes. [...] Wir müssen unterscheiden zwischen der Entfremdung im Verhältnis zum anderen Individuum (durch Unterwerfung), der Entfremdung im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft (durch Spaltungen, Dualitäten) und der Entfremdung im Verhältnis zum eigenen Ich (durch Misserfolge, Privationen und Frustrationen).“ (Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 464f; orig., p. 210s.)

45 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 472; orig., p. 218.

46 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 40; orig., p. 49.

47 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 42; orig., p. 52.

48 „Eine Ware scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, dass sie ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Soweit sie Gebrauchswert, ist nichts Mysteriöses an ihr, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, dass sie durch ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigt oder diese Eigenschaften erst als Produkt menschlicher Arbeit erhält. Es ist sinnenklar, dass der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres

Natur passt sich als Konsumartikel den Gesetzen des Marktes an: „Was sinnlos geworden ist, sucht sich über den Fetisch Natur erneut einen Sinngehalt zu geben“ und ist dennoch nichts anderes als „ein schwacher Abklatsch der Natur, ein klägliches Trugbild des freien Raumes“.⁴⁹ Selbst die Städteplaner und Architekten, eingeengt durch die Vorstellung, Einfluss auf das Erscheinungsbild, die Optik und die Entwicklung der Stadt nehmen zu können, überblicken, gefangen in tradierten Mustern, nicht länger die Gegebenheiten.⁵⁰ Die eigentliche Problematik, die zunehmende Verstädterung, wird nicht erkannt.

Geprägt von der Auseinandersetzung der Surrealisten mit der Stadt⁵¹, Bretons erstem surrealistischen Manifest⁵² und Aragons Traktat „Une Vague de rêve“⁵³, greift Lefèbvre bereits hier – „La production de l’espace“ wird einige Jahre später, 1974 erscheinen – die Diskussion über Räume (hier auch noch Orte) auf. Die Begriffe des „Anderswo“ und der „U-topie“ gehen auf die frühe surrealistische Auseinandersetzung mit der Stadt zurück,⁵⁴ greifen aber

sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.“ (Karl Marx [1956ff], Das Kapital, S. 85.)

49 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 33; orig., p. 40.

50 Im „Passagenwerk“ (Walter Benjamin [1980], Passagen.) beschreibt Walter Benjamin die Passagen der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts; ein Einkaufsparadies inmitten einer chaotischen Stadt, eine vor Regen geschützte Stadt im Kleinen, sind als Idylle konzipiert, mit allen Vorzügen der Großstadt, alle Nachteile ausblendend. So wie es mit Hilfe der neuesten Techniken gelingt, den Gegensatz von Innen und Außen aufzuheben, entsteht eine Eigendynamik, die Wirklichkeit und Schein nicht mehr von einander trennbar macht. Losgelöst von den wirklichen Bedürfnissen der Menschen degeneriert die Entwicklung zum Selbstzweck. Glas und Stahl als neue Baustoffe werden von der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur für die eigenen Zwecke nutzbar gemacht. Der Alltag passt sich der Warenförmigkeit des Lebens an und wird zur Phantasmagorie.

51 Zu Lefèbvres Verhältnis zu den Surrealisten: Rémi Hess (1988), Henri Lefèbvre et l’aventure du siècle, p. 42ss.

52 André Breton (1947), Les manifestes du surréalisme suivis des prologomènes à un troisième manifeste du surréalisme ou non.

53 Louis Aragons „Une vague de rêve“ erschien fast zur gleichen Zeit wie Bretons „1. Surrealistisches Manifest“. Obwohl etwas in Vergessenheit geraten, gilt der Text, der im Oktober 1924 in der Revue „Commerce“, die unter der Leitung von Paul Valéry, Léon-Paul Fargue und Valéry Larbaud stand, erschien, als einer der Gründungstexte der surrealistischen Bewegung. Dies betrifft sowohl die theoretische Basis als auch die literarische und poetische Ausführung. Vor allem zeigt sich Aragon in dem Text fasziniert von der Inspiration und den Dimensionen des Traumes und des Rausches.

54 Walter Benjamin hat in den Passagentexten die surrealistischen Erfahrungen und Exkurse verarbeitet. Hier werden die mit Glas überdachten Einkaufspassagen in Paris, die „Pariser Passagen“, am Eingang des neunzehnten Jahrhunderts zu Heterotopien für halluzinative Exerziten. Die Passagen stellen sich als Wahr-

auch Elemente der situationistischen Bewegung um Guy Debord auf. Bereits in der lettristischen Bewegung – ebenfalls unter Guy Debord und Isidore Isou – wurde das „dérive“, das Umherschweifen zur vielbeachteten revolutionären Praxis in den Städten. Um die Kunst direkt als unmittelbare ästhetische Erfahrung auf offener Straße in den städtischen Raum einfließen zu lassen, wird die Stadt durchstreift. Systematisch wird sie, indem verschiedenste Orte stimmungsmäßig erfasst werden, neu entdeckt. Die unterschiedlichen ‚atmosphärischen‘ Schwankungen dienen sowohl der Erkundung wie der Interpretation des städtischen Gewebes.⁵⁵ Im Gegensatz zu den surrealistischen Experimenten ist die situationistische Initiative, indem sie Räumlichkeiten erkundet, Stimmungen einfängt, verschiedenste Orte und ihre Veränderungen in der Zeit erlebt, von relevanter und strategischer Bedeutung. Die Stadt wird in ihren geologischen Dimensionen, in ihrer ‚Psyche‘ und – durch das *grenzenlose* Umherschweifen – in ihrer historischen Entwicklung spielerisch erarbeitet. Das Gefühl der Fremdheit, der Entortung („dépaysment“) ermöglicht einen neutraleren, objektiveren Blick auf die Diversität und ihr Wesen.⁵⁶ Das „dérive“ als Erkenntnisprozess, in dem das Eigentliche des Raumes offenkundig wird: Ein politischer Raum, ein strategischer Ort und ein strategisches Objekt; ein Spiegelbild der Zeit, die ihn bestimmt. Für Lefèbvre die Ankündigung der Befreiung der Raum-Zeit.⁵⁷ Lefèbvre denkt den Prozess der Urbani-

nehmungsraum dar, der künstlerisch im Sinne der „ars combinatoria“ des Surrealismus verarbeitet wird. Benjamins Lektüre des „Paysan de Paris“ von Louis Aragon wird zum einschneidenden Erlebnis und auslösenden Moment für seine Passagenarbeit. Aragon gibt detaillierte Beschreibungen der „Passage de l’Opéra“, die 1924/25 den Arbeiten zum Bau des Boulevard Haussmann zum Opfer fallen. Die „Passage de l’Opéra“ wird zum surrealistischen Laboratorium, in dem die Wahrnehmungen literarisch verarbeitet werden. Es ist eine magische Welterschließung jenseits der Subjekt-Objekt-Fixierung, ein Visionsraum. Benjamin grenzt sich bereits gegen Aragon ab, indem er nicht länger im Traumreich verharren, sondern die Erkenntnisse aus dem Erfahrungsraum fruchtbar für eine Analyse der Geschichte machen will.

55 „Entre les divers procédés situationnistes, la dérive se définit comme une technique du passage hâtif à travers des ambiances variées. Le concept de dérive est indissolublement lié à la reconnaissance d’effets de nature psychogéographique, et à l’affirmation d’un comportement ludique-constructif, ce qui l’oppose en tous points aux notions classiques de voyage et de promenade. [...] L’analyse écologique du caractère absolu ou relatif des coupures du tissu urbain, du rôle des microclimats, des unités élémentaires entièrement distincts des quartiers administratifs, et surtout de l’action dominante de centres d’attraction, doit être utilisée et complétée par la méthode psychogéographique. Le terrain passionnel objectif où se meut la dérive doit être défini en même temps selon son propre déterminisme et selon ses rapports avec la morphologie sociale.“ (Guy Debord [2006], *Œuvres*, p. 251.)

56 Zur „dérive“: Vgl.: Vincent Kaufmann, Guy Debord (2004), *Die Revolution im Dienste der Poesie*, S. 145ff.

57 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 51; orig., p. 63.

sierung weiter. Er unterscheidet zwischen Urbanisierung und urbaner Gesellschaft, wobei die Urbanisierung als Prozess verstanden wird, der aus der Industrialisierung hervorgehend eine radikale Veränderung des menschlichen Zusammenlebens impliziert. Die urbane Gesellschaft als Ziel geht nicht bedingterweise aus diesem Prozess hervor. Lefèbvre, indem er den Prozess der Urbanisierung in das von Marx vorgegebene dialektische Prinzip – wenn auch moduliert – einbindet, ist zukunftsorientiert, sucht nicht den Weg zurück in eine idealisierte Vergangenheit, sondern bricht mit dem Stadtbegriff und erkennt das Potential einer Veränderung in dem Prozess der Verstädterung selbst. Es bedarf der urbanen Revolution, um das in der Urbanisierung angelegte Potential zu verwirklichen. Es handelt sich demnach nicht um eine „Revolution der Städte“ – die deutsche Übersetzung legt dies fälschlicherweise nahe –, sondern um eine durch den Prozess der Urbanisierung bedingte Revolution mit ungewissem Ausgang

4. Das Phänomen der Verstädterung

„Das Phänomen der Verstädterung manifestiert seine *Universalität*. Schon diese Tatsache würde die Gründung einer Universität rechtfertigen, die sich ausschließlich mit dessen analytischer Untersuchung befasst.“¹

Die Verstädterung als umfassendes Phänomen

Ausgehend von der „strategischen Hypothese“ der globalen Verstädterung verdeutlichen die Krisen der Stadt, dass sie „explodiert“ ist, sich in Fragmente aufgelöst, an Konturen eingebüßt hat. An ihre Stelle tritt das Phänomen einer Urbanisierung, das in der Folge in seinem „Wirklichen“ fokussiert wird. Dieses „Wirkliche“, obwohl Teil der Virtualität als Ausgangshypothese, kann, da die Projektion einer möglichen Zukunft zugleich Gegenstand der Analyse wie auch Voraussetzung für sie ist, als Wirkliches betrachtet werden.²

In „Le droit à la ville“ noch als „räumliches Objekt“ dargestellt,³ wurden bereits die Schwierigkeiten erkennbar, die Stadt als solches zu fixieren. Im

1 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 62; orig., p. 76s.

2 Lefèbvre kommentiert diese Problematik um den Begriff des „Wirklichen“: „Mit den Anführungszeichen bei dem ‚Wirklichen‘ kommt sowohl eine Präzisierung als auch ein Vorbehalt zum Ausdruck: das Mögliche ist Teil des Wirklichen, es gibt ihm den Sinn, d.h. Richtung und Orientierung, weist den Weg zu offenen Horizonten.“ (Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 52; orig., p. 64.) Es gilt, „[...] dem Möglichen einen Weg frei zu machen, Neuland zu erforschen und zu markieren, wo es nicht nur das ‚Wirkliche‘, das bereits Erreichte gibt, das nicht schon von den vorhandenen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Kräften beherrscht ist. Sie ist daher eine u-topische Kritik, denn sie distanziert sich vom ‚Wirklichen‘, ohne es jedoch aus den Augen zu verlieren.“ (Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 13; orig., p. 14.) In Anlehnung an Ernst Bloch wird die gesellschaftliche Wirklichkeit als etwas Transitorisches betrachtet, voller Latenz und Virtualität. Die Gegenwart, die das Mögliche im Aktuellen impliziert, spielt sich nur im Hinblick auf ein virtuelles Mögliches ab. In der Realität wird die Möglichkeit mitgedacht, was die gesellschaftliche Praxis zentral setzt. Der Begriff des ‚Wirklichen‘ zwischen Anführungszeichen gesetzt, taucht des Öfteren im Text auf, wobei er sich nuancenreich interpretieren lässt. Hier handelt es sich nicht um die „banale, häufigste Interpretation des Wortes“: „Sie [die politische Analyse] befasst sich mit dem dialektischen Verhältnis zwischen den drei Begriffen: dem Wirklichen, dem Möglichen, dem Unmöglichen um das möglich werden zu lassen, was unmöglich schien. Die Analyse, die sich dem ‚Wirklichen‘ nähert, akzeptiert den politischen Opportunismus. Die Analyse, die sich von ihm entfernt und sich zu weit auf das Unmögliche (Utopische in des Wortes banaler Bedeutung) zubewegt, ist zum Scheitern verurteilt.“ (Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 155; orig., p. 193.)

3 Diese Interpretation steht in einer Anmerkung in „La révolution urbaine“: „Die Theorie der Form umgreift und entwickelt die Analyse aus dem Buch ‚Droit à la

Zerfall begriffen, lässt sie sich nur historisch begreifen, aus Fragmenten und Überlieferungen („texte social“) definieren.

„Ce texte s'éloigne. Il prend l'allure d'un document, d'une exposition, d'un musée. La ville historiquement formée ne se vit plus, ne se saisit plus pratiquement.“⁴

Einzig Konsumartikel ist die Stadt tot! Ein Zurück, ein Wiederaufbau einer überlieferten Vorstellung ist nicht möglich, die Flucht nach vorne, der Aufbau einer neuen Stadt bedarf veränderter, der historischen Situation angepasster Voraussetzungen. Die Stadt wird zur Vorstellung, zum „objet virtuel qu'étudie la pensée“; sie verliert ihren wissenschaftlichen Status.⁵ In „La révolution urbaine“ führt diese These⁶ zur strategischen Hypothese der Verstädterung und bedingt einen Perspektivenwechsel von der Stadt hin zum Prozess der Urbanisierung, ein Wechsel, der die Verstädterung in ihrer Totalität zu begreifen hat. Ihr Markenzeichen ist Vielfalt und „Komplexheit“, die bei weitem „die Möglichkeiten von Erkenntnis“ übersteigen. Bereits die unterschiedlichen Beschreibungsmethoden für das Phänomen Stadt (Ökologie als Beschreibung des Lebensraums, phänomenologische Beschreibung als u.a. Bindung des Stadtbürgers an den Ort, Strömungen und Horizonte des städtischen Lebens und die Morphologie als empirische Beschreibung) verweisen auf die Schwierigkeiten, das „Urbane“, das sich als globale Wirklichkeit darstellt und das gesamte soziale Geschehen mit in diese Wirklichkeit einbezieht, einzufangen. Eine solche Totalität lässt sich von einer einzelnen Disziplin, so umfassend ihr Anspruch auch sein mag, nicht erfassen. Das jeweilige Fachwissen beleuchtet Teilaspekte, die Anlass zur Analyse von noch spezifischeren Fachdisziplinen werden.⁷ Lefèbvre sieht, neben dem elementaren progres-

ville“ [...]. In diesem Buch begreift sich die Stadt als [...] räumliches Objekt;“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 144; orig., p. 179.)

4 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 108.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 108 s.

6 „Der Begriff der Stadt entspricht keinem gesellschaftlichen Objekt mehr. Soziologisch gesehen ist er ein Pseudobegriff. Dennoch besitzt die Stadt eine historische Existenz, die nicht ignoriert werden kann. Noch gibt es kleine und mittelgroße Städte, und es wird sie noch lange geben. Das Bild oder die Darstellung der Stadt können weiterbestehen und unter eigenen Voraussetzungen überleben, eine urbanistische Ideologie und urbanistische Projekte ins Leben rufen. In anderen Worten: Das ‚wirkliche‘ soziologische Objekt ist in diesem Fall Bild und – vor allem – Ideologie.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 65; orig., p. 80.) Dies bedingt, dass auch Stadtdefinitionen problematisch werden. Zu dieser Thematik: Christian Schmid (2006), *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 22ff. und S. 159f.

7 „Ein gutes Beispiel für solche totalisierende Ideologie mit entsprechend verstümmelnden Praktiken ist in den Darstellungen vom Wirtschaftsraum und seiner Einteilung zu finden, wo der spezifisch städtische Raum einfach verschwindet, die soziale Entwicklung vom industriellen Wachstum aufgesogen und die

siven und regressiven Vorgehen, sämtliche wissenschaftlichen Sparten involviert, da jede Entdeckung im Rahmen dieser Teilwissenschaften eine neue Analyse des Gesamtphänomens ermöglicht. Die Interdisziplinarität bzw. Pluridisziplinarität bietet wenig Hoffnung auf Erfolg.

„So sehr das Phänomen Verstädterung als *globale Wirklichkeit* unbedingt und dringlich nach Vereinigung der Wissensfragmente ruft, so schwierig oder unmöglich ist es, diese zum Ganzen zu vereinigen. Für den Spezialisten ist eine solche Synthese nur auf seinem Gebiet unter Zugrundelegung seiner Gegebenheiten, seiner Terminologie, seiner Begriffe und Thesen möglich.“⁸

Ist eine totale Erkenntnis des Phänomens überhaupt möglich? Im Entstehen begriffen, gibt es, zumal sich die Verstädterung zum aktuellen Zeitpunkt in einer kritischen Situation befindet, keinerlei Vorgaben, keine Orientierungspunkte. In den Wissenschaften spiegelt sich die Arbeitsteilung in den jeweiligen Institutionen, die aus und in der sozialen Arbeitsteilung entstanden sind, wieder. Sie wenden sich nicht gegen die herrschenden sozialen Strukturen. Sie untermauern diese mit der Konsequenz, dass ihnen jegliche schöpferische Tätigkeit abgeht, sie immer den herrschenden Ideologien verbunden bleiben. Das fragmentarische Wissen steht als Resultat der Arbeitsteilung ebenfalls der Erkenntnis entgegen. Institutionen und die von ihnen propagierten Ideologien sind Überbau der jeweiligen Epoche, wenig geeignet, dem Phänomen der Verstädterung beizukommen.

Aus der Stadt und der Arbeitsteilung hervorgegangen, wurde die Stadt und der Stadtstaat („*cité*“) Thema der Philosophie und deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Für die klassische Philosophie von Platon bis Hegel ist die Stadt von zentraler Bedeutung: sie wird nicht nur in ihrem soziologischen Kontext als gegeben angesehen. Die Stadt wird reflektiert, das städtische Leben in eine Sprache und ein Konzept gebracht. In der antiken Stadt des Okzidents ist die Stadt-Land-Trennung Ausdruck früher Arbeitsteilung und Spaltung einer bis dahin herrschenden Einheit. Sie impliziert eine Trennung zwischen Physis und Logos, zwischen Theorie und Praxis. Der Philosoph wird diese Trennung nicht annehmen, da es für ihn außer Frage steht, die Erde, das Leben, die Gesellschaft, den Kosmos (später auch die Geschichte) als nicht zusammengehörend anzusehen:

städtische Wirklichkeit einer generellen Planung untergeordnet wird. Für die Raumpolitik ist diese Wirklichkeit nur ein homogenes und leeres Milieu, in dem Objekte, Menschen, Maschinen, Industriebetriebe, Strömungen und Netze untergebracht werden. Diese Art der Darstellung basiert auf einer Logistik der eingeschränkten Rationalität und begründet eine Strategie, die das Städtische und den Lebensraum – differenzierte Räume – reduzieren und damit zerstören.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 55; orig., p. 68.)

8 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 61; orig., p. 76.

„Il a pour intérêt fondamental et pour fin la totalité, retrouvée ou créée par le système, à savoir l'unité de la pensée et de l'être, du discours et de l'acte, de la nature et de la réflexion, du monde (ou du cosmos) et de la réalité humaine.“⁹

Kann dieser Anspruch erfüllt werden?¹⁰ Immer bestrebt, das Ganze, die Totalität zu erfassen, ist die Philosophie, die diese Vorstellung selbst geschaffen hat, gescheitert, verliert sich in abstrakten Spekulationen. Andere Wissenschaften übernehmen den Begriff der Totalität, um vermeintlichen Erkenntnissen den Deckmantel von Allgemeingültigkeit und Gesetzmäßigkeit verleihen zu können. Da die Philosophie, allein auf sich gestellt, laut Lefèbvre nichts vermag, erscheint es ihm sinnvoll, eine fruchtbare Beziehung zwischen ihr und den anderen Wissenschaften, „unter Berücksichtigung sämtlicher wissenschaftlicher Erkenntnis, das Phänomen der Verstädterung“ betreffend, auszuloten. Aus der „Krise der Philosophie“ soll eine Mediation führen, nicht diesseits der Philosophie, sondern jenseits, über „die Philosophie als in sich selbst spezialisierte, eigenständige und zur Institution erhobene Tätigkeit hinaus“¹¹: die von Lefèbvre ‚entwickelte‘ Metaphilosophie. Die Philosophie aus ihrer Knechtschaft gegenüber den Institutionen zu befreien, bedeutet, das philosophische Denken von Platon bis Hegel zu berücksichtigen, sich über jede Form von Partikularismus hinwegzusetzen. Die verstädterte Gesellschaft, die urbane Revolution als neue Form menschlichen Zusammenlebens könnte der Herausforderung standhalten und einen neuen Humanismus ermöglichen.

Die Verstädterung als Prozess

Der „Geist der Philosophie“ zeichnet sich durch radikale Kritik an den Teilwissenschaften, die sich „auf ein sorgfältig abgetrenntes ‚Objekt‘, einen ‚Sektor‘, ein ‚Feld‘ oder eine ‚Domäne‘, auf ein als Privatbesitz angesehenes ‚System‘“ beschränken und dennoch eine „Erfassung“ und „Erhellung“ des Gan-

9 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, p. 38.

10 „Eine schwierige Lage. Das abstrakte Denken schien die schwersten Prüfungen erfolgreich überwunden zu haben. Es schien nach dem spekulativen Karfreitag (Hegel) und dem Tod des in der klassischen Philosophie inkarnierten Logos in der gesamten Wissenschaft wieder aufzuerstehen. Pfingsten ist darum nur noch überraschender; die spezialisierte Intelligenz empfängt vom Heiligen Geist die Gabe, in vielen Zungen zu reden; die Linguistik übernimmt die Rolle der Wissenschaft der Wissenschaften, nachdem die Philosophie, die ihrerseits glaubte, die Religion ersetzt zu haben, diese Rolle aufgegeben hat. Unter dem Deckmantel von falscher Einheit und in einer Verwirrung, die willkürliche Zerstückerlungen und Schnitte in keiner Weise ausschließt, setzt die industrielle Praxis ihre Zwänge durch.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 70; orig., p. 86s.)

11 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 72f; orig., p. 90.

zen beanspruchen, aus.¹² Die radikale Kritik entspricht einem „methodologischen und theoretischen *Relativismus*, und einem *epistemologischen Pluralismus*“. Fakten, Daten, Objekte, die für eine bestimmte Untersuchung zusammengestellt wurden, haben, ebenso wie die daraus entworfenen Modelle, relativen und provisorischen Charakter. Kein Modell kann in seinen Strukturen allgemeingültigen Charakter beanspruchen. Es bleibt an das jeweils zu untersuchende Objekt und den jeweiligen ‚Sektor‘, für den es konzipiert wurde, gebunden.¹³ Dem Modell entgegengesetzt, steht die Möglichkeit, eine „*Orientierung*“ anzugeben, die neue „*Wege*“ und „*Horizonte*“ zu erkennen gibt. Die Verstädterung selbst ist nicht länger das Thema. Der Weg, der zu dieser Verstädterung führt, soll erarbeitet werden.¹⁴

„Die Wissenschaft, oder vielmehr die Wissenschaften, stoßen vor, vergleichbar dem Straßenbau oder der Landgewinnung aus dem Meer.“¹⁵

Sich gegen jegliche Form von Finalismus wendend – „es gibt kein definiertes, vorfabriziertes Ziel“ – sieht Lefèbvre im Urbanismus und der Hypothese der verstädterten Gesellschaft keinen Endzweck, kein von irgendwem oder irgendeiner Instanz vorgegebenes Ziel, das es zu erreichen gilt.¹⁶ Die Zielsetzungen der Industrialisierung sind nicht auf die verstädterte Gesellschaft zu übertragen. Diese ist lediglich aus der industriellen Epoche hervorgegangen, ohne deren Ziele weiterzuerfolgen. Die verstädterte Gesellschaft geht, im historischen Prozess betrachtet, über das naive Verständnis historischer Entwicklung hinaus. Ebenfalls im Prozess der Entwicklung begriffen, befindet sich der moderne Mensch, „die heutige Gesellschaft“ auf dem Weg in eine

12 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 74; orig., p. 91.

13 „Die Methodologie der Modelle nimmt die der Begriffe auf und entwickelt sie weiter. Es gibt spezifische, einer Teilwissenschaft eigene Begriffe; keiner bestimmt ein ‚Objekt‘ vollständig, umreißt oder erfasst es absolut; die effektive Verwirklichung eines solchen ‚Objektes‘ birgt große Risiken in sich; auch wenn der Analytiker ‚Objekte‘ konstruiert, sind sie etwas Provisorisches und das Resultat einer Reduktion. Folglich gibt es zahlreiche Modelle, die noch kein kohärentes und vollendetes Ganzes bilden. [...] Das Modell hat nur Wert, wenn es benutzt wird, und sich seiner zu bedienen, besteht in erster Linie darin, den Abstand zwischen den Modellen und den zwischen ihnen und dem Wirklichen zu ermesen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 74; orig., p. 91.)

14 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 74; orig., p. 91.

15 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 74f; orig., p. 92.

16 Die deutsche Übersetzung ist an dieser Stelle verwirrend: „Die Verstädterung (die verstädterte Gesellschaft) ist ein Fertigzweck, sie ist nicht das Endziel [...]“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 75.) Im Original: „L’urbain (la société urbaine) n’est pas la fin préfabriquée, le sens d’une histoire allant vers lui [...]“ (Henri Lefèbvre, *La révolution urbaine*, p. 93.) Es gilt zu übersetzen: „Die Verstädterung (die verstädterte Gesellschaft) ist kein vorgefertigtes Endprodukt, das als Sinn der Geschichte fungiert.“

nicht mehr überschaubare Realität. Sie sucht verzweifelt nach Kohärenz, rational begreifbar und fassbar. Die Möglichkeit der Gestaltung der eigenen Zukunft, die Möglichkeit, durch die Aktion, die Tat, in den Prozess für „einen in, durch und für die verstädterte Gesellschaft geschaffenen Humanismus“ einzugreifen, beinhaltet die Notwendigkeit, die wahren Bedürfnisse der Menschen zu erkennen.¹⁷ Diese Bedürfnisse lassen sich nicht durch eine Aufzählung und Katalogisierung bestimmen, wie dies im Rahmen einer institutionalisierten Gesellschaft geschieht.

„Anderswo wird nur als Funktion sozialer Normen und ‚Werte‘ berücksichtigt, angenommen, eingeordnet. Klassifizierung und Benennung der Bedürfnisse haben somit zufälligen Charakter und sind paradoxerweise, Institutionen. Unterhalb der Bedürfnisse erheben sich die Institutionen, beherrschen, klassifizieren und strukturieren diese.“¹⁸

Umfeld (Familie, Nachbarschaft, Menschenansammlung usw.), Behausung, Wohnung, es wird versucht, sich den sich ständig entwickelnden Bedürfnissen mehr oder weniger anzupassen, ohne jedoch die große Bandbreite der Verschiedenheiten abdecken zu können.¹⁹

Die Absage an eine prästabilisierte Ordnung, an eine von Anfang an vorhandene Harmonie bestimmt wesentlich das Menschsein, das in sich Elemente trägt, „die es seinen Vorfahren gleich, seinen Mitgeschöpfen ähnlich und solche, die es anders werden lassen.“ Es ist zugleich Elend und Größe des Menschen, dass es seine Disharmonien und Dysfunktionen sind, die nach vorne stoßen.²⁰ Jede Einengung und Fixierung,

„Thesen von der ‚Umwelt‘, die die Familie bildet – der Umwelt die durch die Arbeit geschaffen wird –, vom ‚funktionellen Rahmen‘ oder vom ‚räumlichen Rahmen‘,

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 77; orig., p. 94s.

18 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 77; orig., p. 95s.

19 Lefèbvre versucht, diese These am Beispiel der Entwicklung des einzelnen Menschen vom Embryo bis hin zum Erwachsenen zu illustrieren. Der Mensch als Fötus und Kleinkind wird behütet, beschützt und ernährt. In der langen Periode der Kindheit und Jugend bleibt der Mensch hilflos und gestaltlos: er ist formbar und „knetbar“, somit bildungsfähig. Mit der sexuellen Reife, die vor der sozialen, allgemeinen und physiologischen eintritt, entstehen erste Misstöne, Diskrepanzen. Jede Menschengruppe besteht aus Einzelwesen, die sich jeweils auf einer verschiedenen Entwicklungsstufe befinden und denen ein verschiedenes Konfliktpotential immanent ist.

20 Vgl.: „Es hat gleichzeitig oder sukzessive das Bedürfnis nach Sicherheit und Abenteuer, braucht Geselligkeit und Einsamkeit, Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Ausgeglichenheit und Unausgeglichenheit; es muss entdecken und erschaffen, arbeiten und spielen, sprechen und schweigen können.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 79; orig. p. 97s.)

die seinen Bedürfnissen angeboten werden, sind schlicht und einfach dogmatische Ungeheuerlichkeiten, die sehr wahrscheinlich aus den ihnen ausgelieferten menschlichen Larven Ungeheuer machen werden.“²¹

Die Analyse der Vergangenheit gibt zu erkennen, wie sehr die soziale und urbane Wirklichkeit darauf ausgelegt ist, menschliche Grundbedürfnisse zu unterdrücken oder unter Kontrolle zu halten. Die Problematik der Verstädterung soll die Konfrontation mit einzelnen betroffenen Disziplinen ermöglichen, so dass diese stets aktuell, dem jeweiligen Stadium angepasst, keine Lösungen anbieten, sondern für eine „dialektische Anthropologie“ stehen. Die „dialektische Anthropologie“²² zeigt, dass es – wie es die alte Philosophie lehrt – wohl ‚menschliches Material‘ gibt, das biologischen und physiologischen Gesetzen unterworfen ist, es aber im sozialen Zusammenleben keine festgelegte Form gibt, da diese sich auf allen Ebenen durch Flexibilität auszeichnet. Die Analyse selbst muss sich im Rahmen der progressiv-regressiven Methode bewegen, für die die Problematik (These) der Verstädterung ein ideales Illustrationsfeld bietet und „zudem am Horizont des Möglichen eine neue Form“ aufzuzeigen vermag.²³ Allein der Begriff der Rationalität mit dem ihm eigenen Anspruch, Gegebenheiten und sogenannte Fakten zu ordnen und in ein unumstößliches Konzept zu bringen, zeigt, wie sehr ähnliche Begrifflichkeiten situations- und zeitgebunden sind. Die Rationalität, in deren Namen oft argumentiert wird, verdeutlicht, dass auch sie, aus dem historischen und geistesgeschichtlichen Kontext gerissen, verstümmelt und unbrauchbar ist.

Verstädterung und Metaphilosophie

Die „Krise der Philosophie“, die Lefèbvre insbesondere in der Metaphilosophie thematisch erfasst, zeichnet sich durch den Zweifel an der Philosophie als privilegierte Wissenschaft aus, dem „schlichten Wunsch, endlich jene Tätigkeit zu *durchschauen*, die traditionell genau die privilegierte Rolle übernahm, das Menschliche und die Welt zu *durchschauen*“.²⁴ Die Philosophie vermag nicht die großen Fragen der Menschheit zu beantworten. Sie steht für die innere Zerrissenheit menschlichen Daseins. Der Anspruch auf Universalität, dem philosophischen Denken immanent, mündet in Konfliktsituationen. Wie bereits in den zwanziger Jahren in der „groupe de philosophes“, dem u.a. Pierre Morhange, Norbert Guterman, Georges Politzer, Georges Friedmann, Paul Nizan angehörten,²⁵ wendet sich Lefèbvre gegen die festgefahrenen

21 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 79; orig. p. 98.

22 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 79; orig. p. 98.

23 Vgl.: Henri Lefèbvre Die Revolution der Städte, S. 80; orig., p. 99.

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 50; orig., p. 57.

25 Hierzu: Rémi Hess (1988), L'aventure du siècle, p. 32ss.

Strukturen der etablierten Philosophie. Steht das Universale und die Wahrheit am Anfang philosophischen Denkens, so vollendet es sich von Anfang an. Wird das Universale und die Wahrheit erst am Ende erreicht, so ist Handeln notwendig, die Philosophie verliert ihre bis dato proklamierte Bestimmung. Das Abwenden von der Realität einer nicht philosophischen Welt tritt dem eigenen Anspruch der allgemeinen (universellen) Gültigkeit entgegen. Lefèbvres Metaphilosophie wird zum ‚profanen Projekt‘, das sich in der Welt selbst verwirklicht. Es ermöglicht das Überwinden der Diskrepanz philosophischer und nichtphilosophischer Welt. Die Marxsche Theorie als praxisphilosophische Kritik ist Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie.²⁶

„Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen.“²⁷

Die Philosophie hat sich im Laufe der Zeit verweltlicht, sich in der Welt wiedergefunden und der Welt zugewandt. Sie bewegt sich innerweltlich. Die Welt ist als umgreifendes Ganzes ihr Objekt, das es zu erkennen bzw. zu verändern gilt. Die Philosophie selbst ist Teil dieses Ganzen. Das absolute System, von dem aus sie zu argumentieren versucht, verstrickt sie in Widersprüche. Aufhebung ist die Negation der bisherigen Philosophie als Philosophie, da sie selbst in einem ‚Verwesungsprozess‘ begriffen ist. Die pure Negation der Philosophie als ihre Aufhebung beinhaltet die Forderung nach der Auseinandersetzung mit der realen Welt.

„Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, dass das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, dass ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, dass, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel

26 Im bewussten Gegensatz zur „ersten Philosophie“ spricht Adorno von der „letzten Philosophie“. „Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu verändern, dann nimmt Philosophie Abschied, und im Abschied halten die Begriffe inne und werden zu Bildern. Möchte Philosophie als wissenschaftliche Semantik die Sprache in Logik übersetzen, so ist ihr als spekulativer noch übrig, die Logik zum Sprechen zu bringen. Nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit sondern eine letzte.“ (Theodor W. Adorno [1970], Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 47.)

27 Karl Marx/Friedrich Engels (1956ff), Die deutsche Ideologie, S. 27.

ist, dass gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und dass sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt.²⁸

Lefèbvre schließt an:

„Die Philosophie muss sich aufheben; sie verwirklicht sich, indem sie sich aufhebt, und sie hebt sich auf, indem sie sich verwirklicht. Das Philosophisch-Werden der Welt gibt Raum für ein Weltlich-Werden der Philosophie, für die revolutionäre Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie als solcher.“²⁹

Und:

„Die Philosophie muss weltlich werden, aber nicht als Philosophie, sondern als Projekt, das sich in der Welt verwirklicht und durch eben diese Verwirklichung selbst im Prozess der Aufhebung negiert. Dann erst verlieren sowohl die philosophische als auch die nichtphilosophische Welt ihre Einseitigkeit und werden beide überwunden. Die Verwirklichung der Philosophie wird zugleich ihre Größe und ihren Verlust herbeiführen. Und die Zeit wird weitergehen, nicht von der Philosophie getilgt, sondern von ihr befruchtet.“³⁰

Nachdem die Philosophie im Marxismus aufgehoben, negiert wurde, muss sie nun aufgehoben, auf eine höhere Stufe gebracht werden. Ihr praktisches Unvermögen, die Diskrepanz zwischen theoretischer Kernaussage und Alltagswelt muss überwunden werden. Dies beinhaltet breite Kritik an den herrschenden Zuständen. Ein falsches, auf Mystizismus beruhendes Bewusstsein soll enttarnt werden, zugleich müssen die Nahtstellen aufgezeigt werden, wo die Veränderung anzusetzen ist.³¹

Dies beinhaltet:

- Der Systemanspruch der Philosophie muss durch dialektisches Denken ersetzt werden.

28 Karl Marx (1956ff), Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 328.

29 Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 25; orig., p. 36.

30 Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 57f; orig., p. 63.

31 Ulrich Müller-Schöll bemerkt hierzu, dass Lefèbvre die Metaphilosophie nicht „so sehr aus der Kontinuität und Geschichte des Marxismus heraus, sondern als diskontinuierlicher Schritt eines Neubeginns und insofern als Rückkehr zu den Anfängen, um von dort die Weichen neu zu stellen“, begreift (Vgl.: Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 50.)

- Die Theorie der Entfremdung und der Selbstverwirklichung des Menschen – als Zielbegriff fungiert der „totale Mensch“ – muss neu durchdacht werden.
- Die Kritik muss sich als „Kritik des Alltagslebens“ darstellen. Subjekt ist der Mensch, nicht wie bei Marx ausschließlich der Proletarier.
- Parallel mit der Aufhebung der Philosophie verläuft die Aufhebung des Staates, d.h., ausgehend von der radikalen Kritik wird die „Aufdeckung oder Schaffung des Authentischen, des Neuen, des ‚Wahren‘“ ins Auge gefasst.³²

Die Metaphilosophie wird zum revolutionären Projekt, das die marxsche Maxime aus den Feuerbach-Thesen – die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt nun darauf an, sie zu verändern – aufgreift.³³ Um weltlich zu werden, muss sich die Philosophie dem Alltäglichen zuwenden, der sozialen und politischen Praxis. Die globale Verstädterung hat die Akzente in der Betrachtung der Realität verschoben und verlangt nach neuen Verständnis- und Handlungsmustern. Die Metaphilosophie „zeigt den Umfang der Problematik“ und den dieser Problematik immanenten Widerspruch zwischen „einer sich behauptenden, sich entwickelnden und sich wandelnden Realität und der alten, in sich zusammenbrechenden Finalität.“ Die Verstädterung verlangt nach einer „globalen rationalen Praxis“, die dem Phänomen Rechnung trägt, nicht mehr nach Denk- und Lösungsmustern vorangegangener Epochen zu handeln.³⁴ Partielles Denken verhindert das vernetzte und flexible Betrachten des globalen Phänomens. Der Versuch, die Einzelwissenschaften in die urbane Wirklichkeit sinnvoll und fruchtbar einzubinden, scheitert jedoch an den Beziehungen der Teilwissenschaften untereinander und an Anspruch, das Spezielle und Fachspezifische als das Allgemeine zu verstehen.³⁵

32 Vgl.: Henri Lefebvre, *Die Metaphilosophie*, S. 27; orig. p. 38.

33 Vgl.: Karl Marx (1956ff), *Thesen über Feuerbach*, S. 7. Ulrich Müller-Schöll sieht in der 11. Feuerbach-These nicht nur eine Aufforderung zur revolutionären Tat, er erkennt auch einen Paradigmenwechsel in der Philosophie: „Ex negativo bringt Marx also schon in der Dissertation den Paradigmenwechsel in der Philosophie zum Ausdruck: Im Unterschied zu Aristoteles (Theorie) und der neuzeitlichen Philosophie (Poiesis) geht er „vom Primat der Praxis aus und bestimmt Theorie und Poiesis in der Perspektive dieses Primats“ (Braun 1992: 113). [Anm.: Eberhard Braun (1992), *Aufhebung der Philosophie, Marx und die Folgen*.] Die Philosophie, die sich als eine Seite dieser Welt entdeckt hat, wird zu einer Theorie mit neuem theoretischen Status, der allerdings zu klären bleibt.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 20.)

34 Vgl.: Henri Lefebvre, *Die Revolution der Städte*, S. 76; orig. p. 94.

35 „Es ist unmöglich die Spezialisten (der Teilwissenschaften) an einen Tisch zu bringen, und auf diesen Tisch ein zu erkennendes oder zu konstruierendes ‚Objekt‘ zu bringen; die Fähigsten werden die Schlimmsten sein. [...] Unmöglich, die einzelnen und verstreuten Erkenntnisse, die erstellten Analysen und die un-

Indem Lefèbvre sich gegen jede Form von Geschichtszerstückelung wehrt, wendet er sich nicht nur gegen das Programm der Strukturalisten, sondern gegen finalistische Strömungen in den Sozial-, Wirtschafts- und Geschichtswissenschaften. Diesen steht die Vorstellung der Metaphilosophie, einen Weg, eine Richtung aufzuzeigen entgegen:

„So behauptet der Philosoph (oder vielmehr der *Metaphilosoph*) nicht mehr von sich, er könne Finalität, Synthesis, Totalität herbeiführen. Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie lehnt er genauso ab wie die klassische Metaphysik und die klassische Ontologie. Seine Aufgabe besteht darin, die Totalität aufzuzeigen, also daran zu erinnern, dass es unmöglich ist, sich mit der Zerstückelung abzufinden und die Trennung als endgültig zu betrachten. Rücksichtslos kritisiert er den Finalismus im Allgemeinen, aber auch die einzelnen Finalismen, den Ökonomismus, den Soziologismus, den Historismus. Die zur Metaphilosophie gewandelte Philosophie lässt nicht mehr eine vollendete oder aus der Bahn geworfene Wirklichkeit, den ‚Menschen‘, erkennen.“³⁶

Im Laufe der historischen Entwicklung zeigen sich die einzelnen Formen der Vernunft. Auf die logische Vernunft der griechischen Denker (Aristoteles) folgen die analytische Vernunft der abendländischen Philosophie (Descartes) und die dialektische Vernunft von Hegel und Marx. Analog hierzu folgt auf die philosophische Vernunft der abendländischen Tradition die praktische Vernunft der Industrie (Saint-Simon, Marx usw.). In „Le droit à la ville“ bemerkt Lefèbvre, dass die nachvollziehbare Verbindung zwischen Philosophie und urbanem Leben ebenfalls gegeben ist.

„La cité et la ville ne furent pas pour les philosophes et pour la philosophie une simple condition objective, un contexte sociologique, une donnée extérieure. Les philosophes ont pensé la ville; ils ont porté au langage et au concept la vie urbaine.“³⁷

terschiedlichen Terminologien zu addieren, denn die einzelnen ‚Standpunkte‘ und Zukunftsvisionen sind allzu sehr getrennt, partikularistisch und beschränkt.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 84; orig., p. 103s.) Und: „En regardant de près, on s’aperçoit que les spécialistes qui ont étudié la réalité urbaine ont presque toujours introduit une représentation globale. Ils ne peuvent guère se passer d’une synthèse, en se contentant d’une somme de connaissance, de découpages et montages de la réalité urbaine. Ils prétendent alors, en tant que spécialistes, aller légitimement de leurs analyses à la synthèse finale dont ils empruntent le principe à leur spécialité. Ils se veulent ‚hommes de synthèse‘ par le chemin d’une discipline ou d’une tentative interdisciplinaire. [...] Philosophes sans le savoir, ils sautaient du partiel au global et aussi du fait au droit sans légitimer leurs démarches“. (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 46f.)

36 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 76; orig. p. 94.

37 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 37.

Von der Stadt-Land-Trennung – verantwortlich für die Teilung in körperliche und geistige Arbeit – und dem damit verbundenen Abfall von der ‚Totalität‘, d.h. die Teilung von Physis und Logos, Theorie und Praxis, über den griechischen Stadtstaat und dem verzweifelten Versuch, die verlorengegangene Einheit wiederherzustellen bis hin zu Hegel, der sich nicht mit der Betrachtung der Realität zufrieden gab, sondern den Zusammenschluss von Realem und Idealem wagte, realisierte die Philosophie, indem sie ein Ideal realisierte, sich selbst: das Rationale.³⁸ Marx glaubt, da er doch die Arbeit als Gegenpol zur philosophischen Entfremdung sieht, dass eine Versöhnung nur von unten, vom Proletariat ausgehen kann.

Die urbane Rationalität als aktuelle Denkform steht als (vorläufiger) Endpunkt dieser geistigen Entwicklung und deutet neue Möglichkeiten an. Dies setzt voraus, dass die Philosophie sich als Metaphilosophie definiert, in Verbindung zum Prozess der Verstädterung stehend und handelnd begreift.³⁹ Die Konzeption des Raumes, der sowohl soziale, urbane, wirtschaftliche und epistemologische Funktion erfüllt, kann als Form gebraucht werden, um die herum ein Konsensus der verschiedenen Wissensbereiche entstehen könnte. Nicht die mathematische oder metaphysische Frage nach dem Raum soll zentral stehen, sondern der gelebte Raum („l’espace vécu“) in Verbindung mit dem sozialen Zusammenleben.⁴⁰ Ziel ist ein „für die verstädterte Gesellschaft geschaffener Humanismus“, der sich dem im Entstehen begriffenen „menschlichen Wesen“ mit all seinen Bedürfnissen anpasst, wobei diese Bedürfnisse nicht in die Schemata einer Ideologie (z. B. Marxismus), einer Disziplin (z. B. Psychologie) oder einer Epoche (z. B. Industrielle Rationalität) passen.

38 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 41.

39 „Premièrement, l’histoire de la pensée philosophique peut et doit se reprendre à partir de sa relation avec la ville (condition et contenu de cette pensée). C’est une des mises en perspectives de cette histoire. Secondement, cette articulation figure dans la problématique de la philosophie et de la ville (connaissance, formulation de la problématique urbaine, notion de ce cadre, stratégie à concevoir). Les concepts philosophiques n’ont rien d’opérateur et cependant ils situent la ville et l’urbain – et la société entière – comme unité, en deçà et au-delà des fragmentations analytiques.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 44.)

40 Die spätere Theorie des Raumes wird hier angedeutet. Ihre Konturen bleiben noch unklar und größtenteils schwer einzuordnen. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 81f; orig., p. 100s.) Erst 1972 in Vorbereitung zu „La production de l’espace“ (1974) wird das Thema in „Espace et politique, le droit à la ville II“ aufgegriffen und systematisch versucht erarbeitet zu werden.

Lefèbvre spricht von „irgendeinem ‚Ding‘, das kein Ding ist“ („un ‚quelque chose‘ qui n’est pas une chose“)⁴¹, einem unbestimmten Verlangen, das die menschliche Geschichte unentwegt nach vorne treibt.⁴²

41 Lefèbvre nennt es „désir“, „élan vital“, schöpferisches Vermögen, Wille zur Macht, Urtrieb, menschliche Energien. „désir“ wird auch im Zusammenhang mit Nietzsches „Von der großen Sehnsucht“ („Le grand désir“) in der Folge herausgearbeitet. Den vielfältigen Bedeutungsnuancen und möglichen Konnotationen kann an dieser Stelle nur begrenzt Aufmerksamkeit geschenkt werden, weshalb in der Folge „désir“ mit Verlangen übersetzt wird. Verlangen trägt im Gegensatz etwa zu „Gier“, „Begierde“ der Bedeutungsvielfalt am ehesten Rechnung. Hier ist das Verlangen als innerste Regung nach dem Ungewissen, das die Philosophie übersehen hat. Das Verlangen stammt aus dem Bereich der Poesie, ist unendlich. „Wäre es nicht, als Kreation und Rekreation, die wieder zu den Quellen hinuntersteigt, als die Heimstatt der neuen Totalität eben das, was man die Rose der Welt nannte? Jene Blume, die Hegel fälschlich in der Erkenntnis zu finden glaubte und die Marx – nach Goethe – im totalen Leben entdeckte?“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 357; orig., p. 292.)

42 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 77; orig. p. 96.

5. Die Ebenen und das Phänomen der Verstädterung

„Les logiques sociales se situant à différents niveaux, entre elles persistent ou se creusent des fissures. Par les fissures passe le désir. Sans quoi, la ‚matière humaine‘, informe, serait vite assujettie à une forme absolue, garantie et contrôlée par l’État, solidement assis sur la masse des ‚sujets‘ et des ‚objets‘. Sans quoi la quotidienneté s’uniformiserait sans recours. Et même la subversion deviendrait impensable!“¹

Ebenen der Stadt

Eine „Strategie der Verstädterung“ soll helfen, zwischen politischer und sozialer Praxis, zwischen alltäglicher und revolutionärer Praxis zu differenzieren. Die Orientierung an der urbanen Praxis, der Reflexion über die Stadtgesellschaft, vermag die Fakten zusammenzubringen, die von der Geschichte getrennt wurden. Vorausgesetzt ist die Loslösung der sozialen von der industriellen Praxis als der Ebene, die sich und der ihr eigenen Rationalität selbst eine vermeintliche Einigkeit und Allgemeingültigkeit attestiert. Die industrielle Rationalität lehnt Eigenarten und jede Art von ‚Natürlichkeit‘ ab, zerstört durch Produktions-, Geld- und Warenfetischismus, versucht Menschen und Denken zu nivellieren.²

Nach Lefèbvre bezeichnet der Begriff der Ebene in der Wissenschaft eine Stufe („niveau“), einen Grad, einen Bezugsrahmen oder ein Ensemble, um eine innerhalb eines Ganzen strukturierte Vielfalt zum Ausdruck zu bringen. Die Ebene erlaubt zu differenzieren, innerhalb einer Wirklichkeit verschiedene Ansichten wiederzugeben. Sie ermöglicht eine Perspektive bzw. perspektivische Ausrichtung mit objektivem Inhalt. Realitätsnäher und greifbarer wie etwa Symbole und Modelle kann sie innerhalb einer Wirklichkeit, aus der sich aufeinander folgende Implikationen unterscheiden. Der Begriff der Ebene setzt seinerseits unterschiedliche Ebenen voraus („dénivellation“):

„Wo es eine Ebene gibt, gibt es mehrere Ebenen und infolgedessen Zwischenräume, mehr oder weniger schroffe Übergänge, Verzerrungen oder die Möglichkeiten von Verzerrungen zwischen den Ebenen.“³

1 Henri Lefèbvre, *La révolution urbaine*, p. 117; deutsch, S. 94.

2 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 42; orig., p. 52s.

3 Eigene Übersetzung. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne II*, p. 123; deutsch, S. 375.

Obwohl ein uniformes Feld ausgeschlossen wird, passen die Ebenen sehr wohl in einen allgemeinen Rahmen, in ein globales Konzept. Sie sind nie gänzlich voneinander getrennt, wobei innerhalb eines Ganzen jede Ebene ihre Einheit bewahrt. Die Analyse vermag sie voneinander abzugrenzen, diese Abgrenzung aber kann nicht als Produkt der Analyse angesehen werden; die Ebenen existieren weiter in einem Ganzen. Die Ebenen, die sich auf sehr unterschiedlichen Stufen („rangs“) bewegen, unterscheiden sich von der strikten Hierarchie oder Gradeinteilung durch ihre Flexibilität. Durch die Fähigkeit zu interferieren, sich gegenseitig zu beeinflussen, sich zu potenzieren, entsteht ein dynamischer Prozess, der abhängig von den jeweiligen Konstellationen und Gegebenheiten abläuft, so dass eine Ebene, je nach Voraussetzung, dominant werden kann und alle anderen zu integrieren vermag. Ein starres, in sich ruhendes, strukturiertes Ganzes, in dem die Ebenen präzise voneinander getrennt sind, ist nicht dazu bestimmt, die Vielfalt und die Dynamik der Wirklichkeit einzufangen. Die Einführung von Ebenen erlaubt Lefèbvre, komplexe Strukturen darzustellen, zu zeigen wie die Ebenen des Alltäglichen und des Historischen sich überlagern und aufeinander einwirken.

„Die Ebene darf nicht als unvereinbar mit dem Werden und der Mobilität begriffen werden. Realitäten blühen auf, zeigen sich, etablieren sich kurzfristig auf einem bestimmten Niveau. Zugleich impliziert dieser Werdegang eine nach innen gerichtete Bestimmung, eine mehr oder weniger feste Position in dem Ganzen.“⁴

Der Begriff Ebene bestätigt auch Unterschiede und Abgrenzungen, beinhaltet, dass nicht Alles in Jedem zu finden ist. Das Konzept der Ebenen, indem jedes Niveau aus einer Analyse – sie kristallisiert den Inhalt der anderen Ebenen – resultiert, verdeutlicht dasjenige der Implikation. Die dargestellte Ebene ist nicht nur Restbestand und Produkt, sie impliziert und enthält virtuell auch andere, ist eine von vielen, nicht zählbaren und nicht näher bestimmbar. Die Erfahrung und die Analyse vermögen Schwellen zu setzen, die jede Ebene von der nächst implizierten abgrenzen und verifizieren kann. Auf jeder einzelnen Ebene leben mehrere „Realitäten“ zusammen, die sich gegenseitig implizieren oder impliziert werden, „enthaltende und enthaltene, umfassende und umfasste, unmittelbare und vermittelte (unmittelbar auf dem eigenen Niveau, mittelbar in Bezug auf breitere oder eingeschränkte Ebenen)“.^{5/6} Mit der

4 Eigene Übersetzung. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, p. 123; deutsch, S. 375.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 375; orig., p. 124.

6 Die „Theorie der Ebenen“ beansprucht eine breitgefächerte Anwendung. Lefèbvre bemüht, um zu einer komplexen Analyse der Ebenen des Alltagslebens vorzudringen, u.a. die Physik, die moderne Mathematik, Theorien zur musikalischen Wahrnehmung. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 376ff; orig., p. 124ss.) „Cette représentation approximative, mais qui a le mérite d'unir

ersten herausgegriffenen Ebene setzt ein Prozess ein, der die Analyse des Ensembles von Phänomenen ermöglicht.

In der Diskussion um Stadt und Verstädterung erlaubt der Begriff der Ebene, neben dem der Dimension, eine vielfach wirre Darstellung zu ordnen. Um das Phänomen der Verstädterung zu entziffern, müssen die verschiedenen, sich überlagernden, nebeneinander liegenden „Codes“ ermittelt werden. Diese verschiedenen Lesarten (wirtschaftliche, soziologische, geografische usw.) werden, da sie für verschiedene Betrachtungsweisen und Klassifizierungen stehen, herausgearbeitet. Methodisch schafft eine Ebene einen Ausgangspunkt, von dem alle anderen Ebenen – um der Problematik einer ‚babylonischen Verwirrung‘ der partikularistischen Disziplinen entgegenzuwirken – erarbeitet werden.

Innerhalb der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, auf der Raum-Zeit-Achse skizziert als Landwirtschaft, Industrie, verstädterte Gesellschaft wird eine weitere Unterscheidung eingeführt. Ausgehend von der Hypothese der fortschreitenden Urbanisierung wird das Phänomen mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in Verbindung gebracht. Die Betrachtung der Stadt als politische im Verfall begriffene Formation bedarf einer gesamtpolitischen Analyse, die die Einführung von Ebenen bedingt: Die „globale Ebene (G)“, die „private Ebene (P)“ und die „gemischte Ebene (M)“, die Vermittlerin zwischen G und P.⁷

la mobilité et la structure, se dégage en s'expliquant de cadres sociaux d'origine: hiérarchies militaires et bureaucratiques. Elle peut s'étendre à l'univers. Celui-ci ne se conçoit alors ni comme un fleuve mobile, mais comme une colossale interaction de niveaux, du subatomique aux galaxies, des organismes micro-cellulaires aux espèces vivantes, des petits groupes sociaux aux grandes formations socio-culturelles que l'on nomme ‚civilisations‘.“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, p. 124; deutsch, S. 376.)

- 7 In „Le droit à la ville“ spricht Lefèbvre von „Niveaux de réalité et d'analyse“, von unterschiedlichen „methodologischen Instrumenten“, die notwendig sind, um die „urbanen Phänomene“ zu analysieren: „forme, fonction, structure – niveaux, dimensions – texte, contexte – champ et ensemble, écriture et lecture, système, signifiant et signifié, langage et métalangage, institutions, etc.“ Alle diese Begriffe greifen wie die Strukturen der Stadt, der Gesellschaft, des Verhältnisses Stadt und Land ineinander, überschneiden sich. Drei Konfliktfelder, Land, Stadt und Gesellschaft (verbunden mit dem Staat) entsprechen „direkten“ Beziehungen im alltäglichen Leben, den allgemeinen, globalen Prozessen und der Stadt in ihrer hervorragenden, mittleren Position. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 66s.) In „La révolution urbaine“ tritt diese Ebene in den Vordergrund, wohingegen die private Ebene ausführlich in den Untersuchungen zum Alltagsleben behandelt wird. Bereits in der „Metaphilosophie“ wird die Alltäglichkeit als sich auf einer Ebene etablierend und konsolidierend angesehen. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 121; orig., p. 112.) Die globale Ebene bleibt in den Texten zur Stadt eine unbestimmte Größe, gewinnt in „La

Die globale Ebene (G) ist die Ebene der Macht und ihrer Ausübung: der Staat vertritt eine Ideologie und will dieser durch diverse politische Strategien, die die Staatsmänner in ihrer Vertreterfunktion selbst ausüben oder ausüben lassen, Geltung verschaffen. Das jeweils ideologisch untermauerte Konzept, die „Klassenlogik“ bestimmt das Handeln, das sowohl die Verteilung der Mittel wie der Einkommen betrifft. Die globale Ebene umfasst das Zentrum der politischen Macht, „auf der *ganz allgemeine, also ganz abstrakte*, aber wesentliche Beziehungen zum Tragen kommen“.⁸ Sie reagiert auf das, was augenblicklich passiert und wird in ihrer praktisch-vernünftigen Orientierung konkret. Die Infrastruktur der Städte (Straßen, Autobahnen, Verkehrsgewebe, Stadtgewebe usw.), ihre Architektur (Bauten, Monumente, städtebauliche Projekte usw.) wird von der politischen Ausrichtung der Machthaber bestimmt. Die notwendige Logistik in diesem „institutionellen Raum“ setzt „klare Aktionssysteme“ und „konzertierte Aktionen“ voraus, die, bedacht auf Erhalt überlieferter Strukturen, die Kontrolle über die Marktwirtschaft und die Arbeitsteilung ausüben. Die Trennung von Stadt und Land scheint sich unter diesem Einheitssystem aufzulösen. Eine daraus resultierende Aufweichung der proklamierten kulturell gegebenen Trennung in manuelle und geistige Arbeit, in Beherrschte und Beherrscher fordert die Kontrollfunktion einer „übergeordneten Organisationsmacht“ (Staat), die „Entscheidungszentren“ verstärkt, zu „Bollwerken der Macht“ formiert. Zur Bewahrung der Herrschaftsstrukturen wird der Staat, selbst dann, wenn er die „Urbanisierung und allgemeine Flurbereinigung“ als dezentralisiert darstellt, um seinem „Bestreben nach globaler Homogenität“ nachkommen zu können, eine ungleiche Entwicklung verschiedener Zonen bewusst herbeiführt, taktisch vorgehen.⁹

Production de l'Espace“ an Bedeutung. (Hierzu auch: Christian Schmid, Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 162f.)

- 8 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 86f; orig., p. 106s. Lefèbvres Analyse ist wesentlich von der politischen Situation in den späten sechziger Jahren geprägt: „Es ist bekannt, dass es heute in den kapitalistischen Ländern zwei Strategien gibt: den Neo-Liberalismus (der dem Privatunternehmen die größtmögliche Initiative belässt – im Bereich des ‚Urbanismus‘ den Banken und den Wohnungsbaugesellschaften) und den Neo-Dirigismus (der die Betonung auf eine zumindest in Richtlinien festliegende Planung legt, der auf städtebaulichem Gebiet das Eingreifen der Spezialisten und der Technokraten, des Staatskapitalismus fördert). Ebenfalls ist bekannt, dass es Kompromisse gibt. Der Neo-Liberalismus räumt dem öffentlichen ‚Sektor‘ und der konzertierten Aktion staatlicher Stellen einen gewissen Raum ein; der Neo-Dirigismus greift nur behutsam auf den ‚privaten Sektor‘ über. Schließlich ist bekannt, dass unterschiedliche Sektoren und Strategien nebeneinander bestehen können: Hang zum Dirigismus, nämlich zur Sozialisierung der Landwirtschaft – Liberalismus auf dem Immobiliensektor – (behutsame) Planung in der Industrie, vorsichtige Überwachung der Wertpapierbewegungen und so weiter.“ (Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 86; orig., p. 107.)
- 9 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 86ff; orig., p. 106ss.

Die gemischte, dazwischenliegende, mittlere Ebene ist die Ebene der Stadt. Zwischen der globalen Ebene, die die Dinge erfasst, die zum Staat und zur Gesellschaft gehören (Institutionen, Ideologien, Ministerien, Behörden, Bauwerke), konkreter Ausdruck der Machtstrukturen sind und der privaten Ebene (P), die Ebene des Alltagslebens, fungiert die Stadt als Vermittlerin. Sie steht in Beziehung zum unmittelbaren Umfeld, dem Ort und zur weiteren Umgebung. Ihre Wichtigkeit besteht in der Gruppierung von „Formen-Funktionen-Strukturen“.¹⁰

„Man kann in ihrem Fall von Doppelfunktionen sprechen (*in* der Stadt und *von* der Stadt: urbanistische Funktionen im Hinblick auf das umliegende Gebiet, und interne Funktionen) und ebenfalls von Doppelstrukturen (z. B. die der ‚Dienstleistungen‘, des Handels, des Transports, wobei die einen im ‚Dienst‘ der Umgebung – Dörfer, Flecken, Kleinstädte – stehen, die anderen im Dienst des eigentlichen städtischen Lebens.“¹¹

10 Zwischen Struktur, Funktion und Form bestehen vielschichtige Verhältnisse. Sie zu vermischen oder sie gleichzusetzen, versperrt den Blick auf die Aufschlüsselung des Entwicklungsprozesses. Am Beispiel einer leeren Muschelschale illustriert Lefèbvre in „Kritik des Alltagslebens“ die Vielfalt der Betrachtungsweisen und die Komplexität der Analyse. Die Faszination, die von den Linien, Symmetrien und Kurven der Schale ausgeht, lässt vergessen, dass sie das Produkt, das Werk eines Lebewesens in Verbindung mit seiner Umwelt ist. Ein Lebewesen, das in der Schale lebt, hat dieser ihre Form gegeben. Wird nur die leere Muschel (Struktur) betrachtet, wird sie zum definierten Objekt, das dem langsamen Werden – dem Wesen, das in einem komplexen Prozess und in Wechselwirkung mit der Umwelt, diese Hülle um sich geschaffen hat – keine Rechnung trägt. „Keinen Augenblick dürfen wir vergessen, wie weit sich das ‚Wesen‘ von der Schale unterscheidet, die es selbst abgesondert hat. Keinen Augenblick lang dürfen wir übersehen, welches Problem diese Frage mit aller Macht aufzuwerfen beiträgt. Wie und warum ist es möglich, dass wir innerhalb des universellen Werdens, das schafft und zerstört, sich behauptet und durch seine Negation im Akt negiert, relative Stabilitäten feststellen, definierte und relativ konstante Umrisse, Regelmäßigkeiten, Formen in zahllosen Interaktionen entstehen und sich halten, sich produzieren und reproduzieren?“ (Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 419; orig., p. 166.) Übertragen auf die Morphologie (Gebäude, Straßenzüge, Parks) einer Stadt, erscheint diese als Muschelschale, die, nachdem sie eine Klassifizierung erlaubt, auf das in der Schale verborgene Wesen, das verantwortlich für die Struktur ist, verweist. Insbesondere die Begriffe von Form und Struktur erfahren im Werk Lefèbvres komplexe Analysen. Eine Theorie der Form wird in der Arbeit über das Verhältnis Sprache-Gesellschaft entwickelt. (Vgl.: Henri Lefèbvre, Sprache und Gesellschaft, S. 183ff; orig., p. 304ss.) Eine Darstellung des Strukturbegriffes findet sich u.a. in der Kritik des Alltagslebens. (Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 413ff; orig., p. 159 ss.)

11 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 88; orig., p. 109.

Diese mittlere Ebene fungiert als Zentrale für das Netzwerk, das für den Informationsaustausch, aber auch für die Übermittlung u.a. von Gesetzen zuständig ist.¹²

Die Ebene des Privaten „P“ („privé“) bezeichnet das Alltagsleben im Allgemeinen, die familiären, nachbarlichen und Gruppen spezifischen Beziehungen. Sie ist die Ebene der praktisch-sinnlichen Welt („réalité pratico-sensible“),¹³ der zwischenmenschlichen Kontakte, die in ihrer Komplexität die Konstellation der Gemeinschaft bilden.

Als zentral erachtet Lefèbvre das Wohnen: die „ökologische Ebene“.¹⁴ Der Unterschied zwischen „Habitat“¹⁵ und „habiter“ weist auf die Problema-

12 In „Le droit à la ville“ wird dieses Zusammenspiel konkretisiert: „[La ville] se situe dans un entre-deux, à mi-chemin entre ce qu'on l'appelle l'ordre proche (relations des individus dans des groupes plus ou moins vastes, plus ou moins organisés et structurés, relations de ces groupes entre eux) et l'ordre lointain, celui de la société, réglé par de grandes et puissantes institutions (Eglise, Etat), par un code juridique formalisé ou non, par une ‚culture‘ et des ensembles signifiants. L'ordre lointain s'institue à ce niveau ‚supérieur‘, c'est-à-dire doté de pouvoirs. Il s'impose. Abstrait, formel, suprasensible et transcendant en apparence, il ne se conçoit pas en dehors des idéologies (religieuses, politiques). Il comporte des principes moraux et juridiques. [...] La ville est une médiation parmi les médiations. Contenant l'ordre proche, elle le maintient; elle entretient les rapports de production et de propriété; elle est le lieu de leur production. Contenu dans l'ordre lointain, elle le soutient; elle l'incarne; elle le projette sur un terrain (le site) et sur un plan, celui de la vie immédiate [...]“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 54.)

13 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 54.

14 „Au niveau écologique, *l'habiter* devient essentiel. La vie enveloppe *l'habiter*; elle est forme, enveloppe de ce lieu de vie ‚privée‘, départ et arrivée des réseaux permettant les informations et transmettant les ordres (imposant l'ordre lointain à l'ordre proche.)“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 68.) Lefèbvre knüpft hier an den Begriff der Sozialökologie der „Chicago School of Sociology“ an. Die Stadt wird in Anlehnung an die Bioökologie als sozialökologische Einheit verstanden. Die Segregation (Tendenz der räumlichen Aufteilung der Elemente gemäß bestimmter Eigenschaften) als Schlüsselbegriff der stadtspesifischen Prozesse steht in engem Zusammenhang mit der räumlichen Form einer Stadt. „Die Stadt, insbesondere die Großstadt, ist also in sich gegliedert, und die verschiedenen Gliederungseinheiten lassen sich durch ihren Bau-, Funktions- und Sozialcharakter bestimmen, zu denen noch der Charakter der Vorstellungen über das jeweilige Gebiet bei den Bewohnern oder Benutzern selbst und der übrigen Stadtbevölkerung hinzukommt.“ (Ulfert Herlyn [1974], *Einleitung, Wohnquartier und soziale Schicht*, S. 16.) Über den Begriff der Sozialökologie bei der „Chicago School of Sociology“: Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 25f.

15 Der Begriff Habitat gehört in das Vokabular der Biologie. Um 1808 umfasst er das Territorium, das eine Pflanze in ihrem Naturzustand beansprucht. Gegen 1881 das geografische Milieu, das den Lebensbedingungen eines Tieres oder einer Pflanze angepasst ist. Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts wird der Gebrauch generalisiert. Habitat bezieht sich auf das Milieu (Lebensraum), in dem

tik dieser Ebene hin, „in der man (zu Unrecht) etwas Geringfügiges, wenn nicht sogar etwas zu Vernachlässigendes sieht.“¹⁶

Wohnung und Unterkunft („habitat“)

Der Habitat („l’habitat“) als „die Karikatur eines Pseudobegriffs“¹⁷ drückt die Reduktion des Wohnens – dieses Denken setzt nach Lefèbvre um die Jahrhundertwende ein – auf die elementaren Bedürfnisse „Essen, Schlafen, Zeugen“ aus, unterdrückt die Verschiedenheit der Lebensweisen, die Vielfalt „der „Verstädterungstypen, der „patterns“ – kultureller Modelle und Werte, die mit den Modalitäten und Schwankungen des Alltagslebens im Zusammenhang stehen.¹⁸ Von der Staatsmacht installiert, fördert die „urbanistische Denkschu-

der Mensch leben und sich entwickeln kann. Zwischen den beiden Weltkriegen war Habitat ein Synonym für die Wohnbedingungen. Habitable (lat. habitabiles) heißt bewohnbar. ‚Habitation‘ (lat.: habitatio) steht sowohl für den Akt des Wohnens wie für die Wohnung. ‚Habiter‘ (lat.: habitare) deutet in seiner ursprünglichen Bedeutung auf das wiederholte Tun hin – (davon abgeleitet ‚habitude‘ [lat.: habitudo] für Gewohnheit) – bedeutet darüber hinaus auch wohnen. Mitte des elften Jahrhunderts beschreibt das Verb die Gewohnheit irgendwo zu sein, eine Wohnung zu haben. (Vgl.: Thierry Paquot [1998], Habitat, p. 46pp.)

Lefèbvre bringt als erster die Begrifflichkeiten in die Soziologie ein. „Habiter“ gebraucht er im Sinne von Le Corbusier als eine unter vielen städtischen Funktionen (z. B. arbeiten, ausspannen). In seinem Vorwort „Introduction à l’étude de l’habitat pavillonnaire“ zu „Nicole Haumont, Henri Raymond, M.-G. Raymond, A. Haumont, L’Habitat pavillonnaire“ (das Vorwort wurde in den Sammelband „Du rural à l’urbain, p. 159-181“ übernommen) verweist Lefèbvre auf Guy Bachelards Beschreibung des Hauses: „La maison étrange, onirique, unique, dont nous entretient G. Bachelard, cette maison, qui ressemble dans son unité de rêve les dispersions du Moi, c’est une maison traditionnelle, une demeure patriarcale, bondée de symboles, riches de coins mystérieux, de greniers.“ (Henri Lefèbvre, Du rural à l’urbain, p. 161.) Er zitiert Bachelard: „[...] la maison est une des plus grandes puissances d’intégration pour les pensées, les souvenirs et les rêves de l’homme. [...] Elle maintient l’homme à travers les orages du ciel et de la terre [...]“ (Gaston Bachelard [1957], La poétique de l’espace, p. 26.) Noch im dritten Teil der „Critique de la vie quotidienne“ blickt Lefèbvre nostalgisch auf die Thematik des ‚habiter‘ zurück. „L’Habiter, acte social et cependant poétique, générateur de poésie et œuvres, disparaît devant l’habitat, fonction économique. De même disparaît ‚la maison‘, si bien évoquée et célébrée par Gaston Bachelard: lieu merveilleux de l’enfance, maison-matrice et maison coquille, avec son grenier et sa cave pleins de rêves; elle s’enfonce et disparaît dans le passé devant le logement fonctionnel, construit selon des prescriptions technologiques, peuplé d’usagers dans l’espace homogène et brisé.“ (Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 94.)

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 88; orig., p. 110.

17 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 88f; orig., p. 110.

18 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 89; orig., p. 111.

le“ den industriellen Alltag in einem „globalen, homogenen und quantitativen Raum“, der gleichermaßen das Empfinden und Denken in „Schachteln, Käfigen oder ‚Wohnmaschinen‘ einschließt“. ¹⁹ Demgegenüber steht das seit Jahrtausenden existierende Wohnen („l’habiter“), „funktionell, multifunktionell, transfunktionell“, das durch den Habitat ins Abseits gedrängt bewirkt, dass „die Beziehung des ‚menschlichen‘ Wesens zur Natur und zu seiner eigenen Natur, zum ‚Sein‘ und zu seinem eigenen Wesen, [die] ihren Ort im Wohnraum hat“, dort nicht mehr „realisiert und ablesbar wird“. ²⁰

Das Wohnen (habiter) im Haus gehört der Vergangenheit an. Martin Heidegger zeigt in seinem Vortrag „Wohnen, Bauen, Denken“ die durch Zivilisation entfremdete Welt der Technik, die ein *anderes* Wohnen postuliert. „Wohnen“ wird zur zentralen Kategorie:

„La terre est l’habiter de l’homme, cet ‚être‘ exceptionnel parmi les ‚êtres‘ (les étants‘), comme son langage est la demeure de l’Etre.“ ²¹

Die essentielle und schicksalhafte Verbindung zwischen Bauen, Wohnen und Denken ²² greift Lefèbvre auf, lässt sich auf die für Heidegger typische Verbindung zur Poesie, insbesondere zu Hölderlin ²³ ein, –

19 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 89; orig., p. 111.

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 90; orig., p. 111s.

21 Henri Lefèbvre, Du rural à l’urbain, p. 160.

22 „Wir stellen uns gewöhnlich, wenn vom Wohnen die Rede ist, ein Verhalten vor, das der Mensch neben vielen anderen Verhaltensweisen auch vollzieht. Wir arbeiten hier und wohnen dort. Wir wohnen nicht bloß, das wäre beinahe Untätigkeit, wir stehen in einem Beruf, wir machen Geschäfte, wir reisen und wohnen unterwegs, bald hier, bald dort. Bauen heißt ursprünglich wohnen. Wo das Wort bauen noch ursprünglich spricht, sagt es zugleich, wie weit das Wesen des Wohnens reicht. Bauen, buan, bhū, beo ist nämlich unser Wort ‚bin‘ in den Wendungen: ich bin, du bist, die Imperativform bis, sei. Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort bauen, zu dem das ‚bin‘ gehört, antwortet: ‚ich bin‘, ‚du bist‘ besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen. [...] Das altsächsische ‚wuan‘, das gotische ‚wunian‘ bedeuten ebenso wie das alte Wort bauen das Bleiben, das Sich-Aufhalten. Aber das gotische ‚wunian‘ sagt deutlicher, wie dieses Bleiben erfahren wird. Wunian heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben. Das Wort Friede meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor ... d.h. geschont. [...] Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen. Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite. Sie zeigt sich uns, sobald wir daran denken, dass im Wohnen das Menschsein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde.“ (Martin Heidegger [2004], Bauen, Wohnen, Denken, S. 141ff.)

23 Heidegger bezieht sich in dem Vortrag „...dichterisch wohnet der Mensch...“ auf ein spätes Gedicht Hölderlins und vergleicht dichterisches Schaffen mit

„penser l'existence profonde de l'être humain en partant de l'habiter et l'habitation – penser l'être de la Poésie comme un ‚bâtir‘, comme un ‚faire habiter‘ par excellence.“²⁴

– um sich dann – sicherlich auch der belasteten Wortwahl Heideggers entziehend – auf das Terrain soziologischer Analyse zu begeben.²⁵ Heidegger hatte nach Lefèbvre erkannt, dass die durch Technik und Industrie entfremdete Welt auch das Bauen bzw. das Wohnen beeinflusst hat. Die moderne ‚Unterkunft‘ verhält sich zum Wohnen wie die Sprache der Maschinen zur Poesie. Das Wohnen, dem Menschen immanent, verdeutlicht sein Verhältnis zum Land (Boden), sein Bedürfnis, sich an einer Stelle heimisch zu fühlen, sich zu verwurzeln. Die Wohnung hat sich den gesellschaftlichen Veränderungen und den jeweiligen Produktionsverhältnissen angepasst:

„L'habitation a changé avec la société, avec le mode de production, même si certains traits (la clôture d'un espace par exemple) conservent une constance relative. L'habiter a changé en fonction de ces totalités que constituent la culture, la civilisation, la société à l'échelle globale: les rapports et modes de production, les structures et superstructures.“²⁶

Das Wesen des Menschen lässt sich weder auf das Wohnen begrenzen, noch soll durch ein tradiertes Bild der Wohnung jeder kreative Prozess in der Ar-

Bauen, resp. Wohnen: „Wenn Hölderlin vom Wohnen spricht, schaut er den Grundzug des menschlichen Daseins. Das ‚Dichterische‘ aber erblickt er aus dem Verhältnis zu diesem wesentlich verstandenen Wohnen. Dies bedeutet nicht, das Dichterische sei nur eine Verzierung und eine Zugabe zum Wohnen. Das Dichterische des Wohnens meint auch nicht nur, das Dichterische komme auf irgendeine Weise bei allem Wohnen vor. Vielmehr sagt das Wort: „...dichterisch wohnt der Mensch...“: das Dichten lässt das Wohnen allererst ein Wohnen sein. Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen. Allein wodurch gelangen wir zu einer Wohnung? Durch das Bauen. Dichten ist, als Wohnenlassen, ein Bauen.“ (Martin Heidegger, „...dichterisch wohnt der Mensch...“, S. 183.)

24 Henri Lefèbvre, *Du rural à l'urbain*, p. 160.

25 In der „*Métaphilosophie*“ klingt die Kritik an Heidegger und das Verhältnis zu Marx' Menschenbild, wie es vor allem in den „*Pariser Manuskripten*“ entwickelt wurde, an: „Zweifellos fehlt bei Heidegger die Entfremdungstheorie (die Theorie des doppelten Bezugs zum Objekt und zum Ding: Anwesenheit und Entfremdung, Wirklichkeit und Verdinglichung), so dass er seine Frage nicht beantworten kann. Zudem übersetzt sich der Kult des handwerklichen, leicht archaischen Dinges bei Heidegger in ein rührendes patriarchales und germanisches Gefühl für das Haus.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 141; orig., p. 127.) Zu den Begriffen Praxis, Technik und Poiesis bei Lefèbvre und Heidegger: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 233ff. Zum Verhältnis von Lefèbvre zu Heidegger: Stuart Elden (2004), *Understanding Henri Lefèbvre*, p. 76ff.

26 Henri Lefèbvre, *Du rural à l'urbain*, p. 163.

chitektur unterbunden werden. Lefèbvre denkt über das individuelle Sein, wie er es bei Heidegger erkennt, hinaus.

Dimensionen und Eigenschaften des Phänomens der Verstädterung

Symbolisiert das Haus das individuelle Sein und Bewusstsein (das „Dasein“), weist die Stadt, die wie die Gesellschaft aus Individuen und Häusern besteht, in Raum und Zeit über diese Dimension hinaus. Sie ist von anderer Dimension, anderer Schönheit und ein anderes Werk als das Haus. Das Verhältnis zwischen Haus und Stadt ähnelt dem von individuellem Bewusstsein und gesellschaftlicher Praxis.

Der Wohnraum kann zum Ausgangspunkt eines ‚authentischen‘ Lebens werden, vermag er der „Vorherrschaft des Globalen, des Logischen und des Strategischen“, der „verkehrten Welt“²⁷ etwas entgegenzusetzen, dies umso dringlicher, da die globale Ebene (G) sich den Anforderungen und Gesetzen der Industrie beugt und im Begriff ist, das gesamte nationale Gebiet zu verplanen, zu vereinheitlichen. Die gelebte Stadt wird zum Angriffsziel der Industrie und dem eng mit ihr liierten Staat. Eine Entschlüsselung des Städtischen, vom Wohnraum ausgehend, eröffnet neue Betrachtungsmöglichkeiten und gibt der Diskussion der Urbanisten und Architekten neue Dimensionen, die weit über das Terrain der Verständigung in Begrifflichkeiten hinausweisen und den wesentlichen Aspekten menschlichen Zusammenlebens Rechnung

27 Die „verkehrte Welt“ geht auf Karl Marx zurück: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d’honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“ (Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [1956ff], S. 378.) „[...] die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“ (Karl Marx [1956ff], Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 566.)

tragen. Semasiologie und Linguistik können hier nicht alleinige Instrumente der Analyse sein.²⁸

„So darf die (nicht nur unbekannte, sondern offenbar verkannte) Beziehung zwischen Eros und Logos, zwischen Wunsch und Raum, zwischen Sexualität und Gesellschaft nicht vernachlässigt werden. [...] Gehört die Sexualität nicht in den Bereich des „Gesellschaftlichen-Außer-Gesellschaftlichen“: in den Bereich des Gesellschaftlichen, weil sie von der Gesellschaft modelliert, geformt, kultiviert und entfremdet wird – in den Bereich des Außergesellschaftlichen, weil die Begierde den Hang zum Anomischen hat, Mysterium, Seltsamkeit, Geheimnis, ja sogar Vergehen sein will und ist, um sich den sozialen Normen und Formen zu entziehen.“²⁹

Nicht nur in den sichtbaren Kämpfen und Aufständen erkennt Lefèbvre das revolutionäre Potential. Die Krise der Stadt zeigt u.a. die Komplexität der Welt, die besonders seit der Industrialisierung, nach erweiterten theoretischen Überlegungen verlangt. Die Blindfelder stehen für die Sprünge und Lücken in den einzelnen Systemen. Gegensätze prallen aufeinander, Entwicklungen laufen nicht parallel. Dies bedingt, dass die „sozialen Logiken“ sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen.³⁰

28 Lefèbvre greift die Problematik der Sprache und ihre analytischen Möglichkeiten auf. Eingebettet in die Analysen der „Alltäglichkeit“ und des „modernen Lebens“ umfasst der „soziale Text“ das integrale semantische Feld, das den Einzelnen wie ein Netz umgibt und in dem die Sprache eine tragende Rolle hat. „Ein sozialer Text ist ein sinnlich wahrnehmbares, durch die Zeichen und Werte mit Sinn beladenes Feld. Verschiedene Ebenen bilden sich. [...] Die Wahrnehmungsebenen finden sich wieder in den sozialen Texten. Die Dimensionsanalyse und die Frequenzanalyse gesellen sich dazu.“ (Henri Lefèbvre, *Le langage et la société*, p. 177; eigene Übersetzung.) Die Sprache schafft aber Werte und – da sie im Dienst der jeweiligen Verhältnisse steht – trägt sie gleichzeitig zur Verfremdung und Entschleierung bei. Lefèbvre versucht u.a. in „Sprache und Gesellschaft“ ein erkenntnistheoretisches Modell zu entwerfen. Sowohl Philosophie, Linguistik wie auch Strukturalismus bieten Ansätze, scheitern jedoch an dem Versuch, die gesellschaftliche Realität auf reine Formalstrukturen zu reduzieren, wohingegen die Bedeutungsdimensionen, d.h. die Dimensionen des Symbolischen und die Ebenen der sinngebenden „Praxis“ im Alltäglichen ausgeklammert werden. (Hierzu: Wolfgang Altenhoff [1973], Vorwort, in: Henri Lefèbvre, *Sprache und Gesellschaft*, S. 9-15.) Die Verbindung Sprache und Alltagsleben wird ebenfalls ausgiebig in Lefèbvres Beitrag zur „Encyclopédie de la psychologie“ (éditeur Fernand Nathan), „Introduction à la psycho-sociologie de la vie quotidienne“ behandelt. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Du rural à l'urbain*, p. 96ss.)

29 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 93; orig., p. 116.

30 Konträr zum dogmatischen Marxismus zeigt Lefèbvre die ungleiche Entwicklung der Systeme. Rémi Hess zitiert Lefèbvre: – „Les institutions de l'art, et la culture, et l'Université n'avancent pas au même rythme que la production matérielle ou telle technique ou telle connaissance.“ (Henri Lefèbvre, *L'irruption de Nanterre*, p. 15.) – um zu bemerken: „Il indique que l'enjeu est de penser la dé-

„Die dem Zwang zum Wachstum unterworfenen Logik des Raumes, die Logik des Urbanismus, die des politischen Raumes und die Wohnung prallen aufeinander und zertrümmern sich zuweilen gegenseitig.“³¹

Die Risse, die entstehen, fördern das Verlangen („désir“), das verantwortlich für die Entwicklung zeichnet und einer ‚statischen Gesellschaft‘, die sich autoritären Formen ergibt, entgegensteht.

Die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen zeigt die weitreichenden Eigenschaften des Phänomens der Verstädterung und des verstädterten Raumes auf. Der verstädterte Raum und die Verstädterung können als ‚konkrete Abstraktionen‘, d.h. abstrakte Beziehungen der Protagonisten basierend auf Handel, Verträgen und Abmachungen zwischen den Protagonisten angesehen

composition et la récomposition des ‚superstructures‘ sociales. Analyser la situation, c’est donc d’abord penser les contradictions du système capitaliste. [...] Lefèbvre attaque le dogmatisme marxiste qui tente d’immobiliser la pensée et les institutions. Or, la théorie marxiste vise au contraire à ‚faire l’histoire‘, c’est-à-dire à ‚accélérer le devenir et à le maîtriser. “ (Rémi Hess [1988], Henri Lefèbvre et l’aventure du siècle, p. 246s.) Es ist eine in den späten sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts geführte politische Diskussion und Auseinandersetzung, in die Lefèbvre eingreift und sich mit Herbert Marcuse auseinandersetzt, der ebenfalls in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft eine Konfrontation von Rationalität und Irrationalität erkennt, jedoch: „A l’Unesco, un colloque international tente d’enliser définitivement la pensée marxiste dans l’académisme. On embaume Marx et son œuvre, au cours d’une solennelle cérémonie commémorative. Marxistes de tous les pays [...] rivalisent de ‚scientificité‘ et prélèvent dans les ouvrages de Marx ce qui leur convient. Il ne se contentent pas d’embaumer, ils autopsient, ils démontent et remontent le squelette. De sa présence, H. Marcuse couvre cette récupération à l’échelle internationale; il cautionne l’intégration du marxisme à la ‚scientificité‘. Alors qu’il a montré dans l’homme unidimensionnel comment et pourquoi la rationalité de la période industrielle, constituée en corps apparemment neutre et objectif, entre dans l’ordre existant, contribue à le constituer, le légitime et le consolide. Des thèses de H. Marcuse il résulte qu’un moment peut venir où la connaissance brise cette idéologie simulant la pure connaissance, mixture d’irrationalité et de raison prétendument absolue.“ (Henri Lefèbvre, L’irruption de Nanterre au sommet, p. 19s.) Jean Michel Palmier fasst zusammen: „Ainsi l’œuvre de Lefèbvre s’achemine-t-elle non seulement vers une critique politique de la vie quotidienne mais vers une théorie générale des brèches et des contradictions du système. C’est sans doute ce qui le sépare le plus de Marcuse: une croyance résolument optimiste et lucide dans la possibilité de déclencher de nouvelles crises au sein des sociétés capitalistes les plus puissantes. [...] un complément méthodologique fondamental à toute recherche sur la vie quotidienne, une analyse des formes idéologiques de communication, et enfin l’ébauche d’une description d’un autre stade de civilisation qu’il s’agit à présent de construire – par la violence et le rêve – en repensant aussi bien l’œuvre de Marx que celle de Nietzsche et leur critique commune de la modernité.“ (Jean Michel Palmier [1973], Marcuse et la nouvelle gauche, p. 603.)

31 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 94; orig., p. 116s.

werden. Diese Projektion der sozialen Beziehungen beinhaltet eine Vielzahl von konfliktlosen oder konfliktreichen Handelsbeziehungen. Der verstärkte Raum und das Phänomen der Verstädterung spiegeln nicht nur soziale Beziehungen wieder, auch Strategien und Machtpositionen (stadtspezifische Institutionen, Organisationen und städtische Agenzien [Politiker, Persönlichkeiten]) treffen aufeinander. Die „städtische Praxis“ besitzt eine ihr eigene, spezifische Wirklichkeit, die weder auf Ideologien, Institutionen, Organismen noch auf anderes, zweckorientiertes Handeln zu reduzieren ist. Die Unterschiede und Unterscheidungen hinsichtlich der „*topologischen* Eigenschaften“ des städtischen Raumes bilden in ihrer Gegensätzlichkeit ein theoretisches Netz: Dem privaten steht bspw. das Öffentliche, dem Hohen das Niedere, das Symmetrische dem Nicht-Symmetrischen entgegen.

Die Bedeutung der verschiedenen Ebenen hängt vom jeweilig Beteiligten ab. So zeichnen sich die staatliche Ebene und ihre Vertreter (G) allein schon, da sie sich im Besitz der Macht wähnen, durch Autorität und Missachtung der anderen Ebenen aus, was einer Eingrenzung (Reduktion) gleichkommt. Die industrielle Praxis wird zur Ideologie, diese zum allgemeingültigen, zeitlosen Gesetz. Insbesondere in der kritischen Phase – „Die Stadt explodiert, die Verstädterung kündigt sich an, die vollständige Urbanisierung bereitet sich vor“³² – spitzt sich, da hier die Ebenen und Dimensionen miteinander verschmelzen, die Vormachtstellung der Herrschenden nicht gesichert scheint, dieses Verhalten zu.

Die gemischte, vermittelnde Ebene (M), obwohl sie als Ebene der Stadt als wesentlich verstanden wird, existiert zwischen der Gesellschaft, den ihr eigenen Gewalten und Ideologien (Ebene G) und der privaten Ebene, hier dem Wohnraum.

„[W]enn das globale das Lokale beherrschen will, wenn das Allgemeine glaubt, das Besondere absorbieren zu dürfen, [...] als Gelände für Verteidigung und Angriff, für den Kampf. Sie bleibt dazwischen.“³³

Obwohl die Ebene kein Eigenleben besitzt, kann sie von strategischem Nutzen sein. Im Rahmen des Prozesses der Verstädterung kann sie zum Zweck werden, vermeintlich tradierte Werte zu vermarkten. Indem die Werte einer längst überholten Stadt auf die neue Situation übertragen werden, versucht eine Institution oder eine Ideologie, sich in ihrem Handeln zu legitimieren, sich als ewig gültig darzustellen und so der Entwicklung entgegenzutreten. Der Wohnraum in seiner Authentizität tritt der als permanent vorhandenen ‚revolutionären‘ Kraft entgegen.

32 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 97; orig., p. 120.

33 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 97f; orig., p. 121.

Urbane Ebenen in den kritischen Zonen

In einer ersten kritischen Zone im Prozess der Verstädterung tritt die Landwirtschaft, nachdem sie lange Zeit dominierend war, in eine untergeordnete Rolle der Stadt gegenüber, die ihrerseits vom zunehmenden Handel und Einfluss der Industrie auf die gesellschaftlichen Strukturen gefördert wird, um dann von dieser Entwicklung selbst in die Krise gestürzt zu werden. Die zweite kritische Zone zeichnet sich durch eine Verschiebung der jeweiligen Vormachtstellungen aus. Die städtische Wirklichkeit gewinnt an Wichtigkeit, drängt die bis dahin dominierende Wirtschaft in den Hintergrund und die private Ebene, der Wohnraum, gewinnt erneut an Importanz.

„Unter dem hier vorgeschlagenen Blickwinkel gibt es also ein Primat der Verstädterung, und dem Wohnraum wird Priorität zuerkannt.“³⁴

Beugt sich der Städteplaner den Forderungen der Industrialisierung, ihrer wirtschaftlichen Zweckorientiertheit (Ebene G), so „kondensiert“ der Architekt.³⁵ Er passt sich den wirtschaftlichen Zwängen an, er konstruiert, abhängig von Löhnen und Gehältern der Einwohner, findet sich – wenn auch unbewusst – in der Welt der Waren gefangen. Der Gebrauchswert, die Wohnlichkeit unterliegt dem Tauschwert, dem Handelswert.³⁶ Die Industrie ist eine Vereinheitlichung des Raumes, die Beseitigung nationaler Eigenheiten („das nationale Gebiet soll bereinigt werden“³⁷), um im Rahmen des globalen Projektes handeln und planen zu können. Indem sie, basierend auf dem Bild der alten Städte, aber auch der Vision der Verstädterung, sich dem Diktat der Ideologien, der Institutionen und Gegebenheiten der globalen Ebene entgegenstellt,

34 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 98; orig., p. 122.

35 Der Architekt als „sozialer Kondensator“ wird erstmals im Manifest der O.C.A. („association des architectes contemporains“), einer Initiative von jungen Architekten in der Sowjetunion um Moïse Guinzbourg und die Gebrüder Alexander, Victor und Léonide Vesnine in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts im Umfeld des Aufbaus der Sowjetunion proklamiert: „La notion NOUVEAU CONDENSATEUR SOCIAL [...] signifie que si l'architecture est (ou plutôt doit être) le reflet de la société, elle est également le moule et l'outil de la transformation sociale; que c'est aussi en vivant dans des structures nouvelles que l'homme nouveau sortira des dépouilles de l'ancien.“ (Anatole Kopp [1967], *Ville et Révolution*, p. 131s.)

36 Die deutsche Übersetzung ist an dieser Stelle sinnteststellt: Im Original: „Inconsciemment, c'est à dire en toute bonne conscience, il subordonne l'usage à l'échange et les valeurs de l'usage à la valeur d'échange.“ (Henri Lefèbvre, *La révolution urbaine*, p. 123.); deutsch, S. 99: „Unbewusst, das heißt mit bestem Gewissen, setzt er den Gebrauch höher als den Austausch und den Gebrauchswert höher als den Austauschwert.“

37 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 103; orig., p. 127.

kann die Zwischenebene (M) über ihre Rolle als Vermittlerin hinausgehen. Der Unterschied zwischen Stadt und Verstädterung verwischt, beiden wird gleichermaßen der Kampf angesagt.³⁸ Vom Arbeitnehmer wird Flexibilität, berufliche Mobilität verlangt, hat er sich doch den jeweiligen Begebenheiten der industriellen und wirtschaftlichen Marktlage im Rahmen eines globalisierten Konzeptes anzupassen.³⁹ Dies bedingt die Verabschiedung von der gewachsenen Gemeinschaft und die Tendenz zu einer Nomadenexistenz, die sich in der veränderten Architektur des Wohnraums ausdrückt. Staat und Unternehmen (Industrie), Macht und ökonomisches Profitstreben versuchen die tradierte Form der Stadt zu vereinnahmen, indem sie auch in den Bereich des Wohnens eingreifen, das Leben des Einzelnen bis in die Privatsphäre ordnen und bestimmen. Die Verwurzelung mit dem Boden, die Bindung an den Geburtsort treten dem Wunsch, sich zu bewegen, zu verändern, dem „Bedürfnis nach unablässigem Aufbruch“ entgegen. Sowohl das Ende des „habiter“ wie das der Stadt und des Städtischen deutet sich an.

„Für hoch und niedrig wäre somit das Ende des Wohnraums und das Ende des Städtischen als Ort und Gesamtheit von Gegensätzen, von Zentren gekommen. Dieses Ende des Städtischen ergäbe sich aus einer *industriellen Organisation* als einem System von Handlungen und Entscheidungen; ergäbe sich aus dem Ende des *histori-*

38 Die Angriffe gegen die Stadt und gegen eine zunehmende Verstädterung haben Tradition: Das Chaos der explodierenden Großstadt, der Megalopolis, eine nur schwer zu kontrollierende Massengesellschaft verlangt nach einer rigorosen Kontrolle, die in einen Wechsel von Gewalt, Gegengewalt, Unterdrückung und Aufruhr ausartet. Die steigenden Ansprüche der Städte beuten nicht nur das Land aus, sie vergiften zudem die Natur, „verschling[en] sie, um sie im Imaginären neu zu schaffen, damit die Illusion der Tätigkeit andauere.“ Künstliche Bedürfnisse tragen zur Entfremdung bei, die Großstadt ist Laster und Verschmutzung, Sodom und Gomorra. Strukturlos präsentiert die Großstadt sich nur mehr als „chaotische Verflechtung“ von flüchtigen, oberflächlichen Beziehungen. Demgegenüber der Mythos der Dorf- und Pfarrgemeinde, überblickbar, harmonisch, geordnet, zeichnet sich in Wirklichkeit durch eine durchstrukturierte soziale Hierarchie aus, die Normen und Regeln des Zusammenlebens und Verhaltens diktiert. Die geforderten Tugenden für die Erhaltung des Gleichgewichts innerhalb der Gemeinschaft wie Respekt, Unterwürfigkeit, Festhalten an tradierten Werten stehen dem Großstadtleben entgegen.

39 „Die an sich geringe Wohnmobilität wird einer immer größeren Mobilität weichen (so verlagert sich die lothringische Metallindustrie – Arbeitskräfte und Investitionen – auf Dünkirchen zu, weil im dortigen Hafen das Erz aus Mauretarien ankommt; Mourenx wird nach Erschöpfung der Erdgaslager verschwinden oder zu etwas anderem werden usw.) Von diesem Standpunkt aus ist es unzulässig, dass ‚Arbeitskraft-Vorkommen‘ nicht erschlossen werden können, weil die Arbeitskraft am Boden haftet, unter Schichten von Geschichtlichkeit bewegungslos bleibt, weil sie angeblich mit dem Boden verwurzelt ist.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 103; orig., p. 127.)

schen Wertes im Bereich der Werte, aus einem Wandel des Alltagslebens im Bereich der *patterns*⁴⁰ oder der Kulturmodelle.“⁴¹

Die Proteste bezüglich des Werteverlustes und der Veränderung im kulturellen Zusammenleben kommen sowohl von konservativer wie von progressiver – Lefèbvre gebraucht die Begriffe rechts und links – Seite. Einerseits die Stadtdiskussion und Zivilisationskritik, die insbesondere das neunzehnte Jahrhundert geprägt hat und wesentlich von der Angst bestimmt war, durch das Städtische die dem Land eigene Identität („Eigenheit“) zu verlieren⁴², andererseits die stets aktuelle Diskussion um die städtische Vielfalt („Unterschiede“), d.h. differentielle ethnische, soziale und kulturelle Gruppen, die nur schwer kontrollierbar sind.

„[...] das Städtische [definiert sich] als der Ort, wo die Unterschiede sich kennen, und indem sie sich erkennen, erproben – wo sie sich also bestätigen oder aufheben. Angriffe gegen dieses Städtische nehmen kaltblütig oder leichtfertig das Verschwinden der Unterschiede in Kauf, die oft als folkloristische Eigenarten identifiziert oder mit solchen verwechselt werden. Die Ideologie der Industrie, der Technokratie oder des Individualismus homogenisiert.“⁴³

Bereits die Charakterisierung der Stadt als Zentrum, als „Zentralität wo jeder Punkt virtuell *alles* auf sich ziehen kann“⁴⁴, ist in dieser kritischen Phase noch mit Widersprüchlichkeiten behaftet. Die Epochen greifen ineinander, die dialektische Bewegung verlangt nach Flexibilität im Denken, die dem Empirismus, der „mit der Zerstörung des Denkens beginnt“, widerstehen muss. Obwohl die Zentralität augenblicklich von denen beherrscht und benutzt wird, die die Macht innehalten, ist es geboten, die Stadtkonzentration mit all ihren Gefahren selbst dann zu verteidigen, sollte man eine Position beziehen müssen, die vorübergehend auch Entscheidungs- und Machtzentren zu verteidigen scheint, denn „kein Ort der Freizeitgestaltung, der Feier, des Wissens, der mündlichen oder schriftlichen Übertragung, der Erfindung, der Schöpfung ohne Zentralität.“⁴⁵

Ebenso der Zweckdienlichkeit der Herrschenden unterworfen, stellt sich die Mobilität dar. Sie soll den Markt flexibler und lukrativer gestalten. Es

40 „[...] kulturelle[r] Modelle und Werte, die mit den Modalitäten und Schwankungen des Alltagslebens im Zusammenhang stehen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 89; orig., p. 111.)

41 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 104; orig., p. 128s.

42 Hierzu: Klaus Bergmann (1970), *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*, S. 1ff.

43 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 105; orig., p. 130.

44 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 105f; orig., p. 130.

45 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 105; orig., p. 131.

handelt sich nicht „um die intensive Mobilität, die nur in der Umgebung eines Zentrums möglich ist, sondern um die Verschiebung von Populationen oder Materialien, bei der das soziale Beziehungsgefüge intakt bleibt.“ In diesem Dilemma gefangen, zeigt sich in der augenblicklichen Phase die Architektur, die gemeinsam mit den Städteplanern „schnell das Körnchen Utopie“ aufgeben, den sanften Wahnsinn, der ihre Werke wieder herausheben, um dessentwillen man sie des bösen Willens, des Ungehorsams, des Nonkonformismus zeihen könnte.⁴⁶

Die Stadt und die urbane Gesellschaft finden sich zwei Fronten ausgesetzt. Die Industrie und die in ihrem Einflussbereich stehende staatliche Macht (Ebene G) versuchen die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten auf die Stadt zu übertragen, wohingegen auf dem privaten Terrain (Ebene P) der Wohnungsbau sich an einer Architektur orientiert, „die Ebenen und Dimensionen begradigt und gleichmacht.“⁴⁷ Die späte Bauhaus-Maxime „Bauen heißt das soziale, psychologische, technische, wirtschaftliche Leben organisieren“, zeugt von Naivität, da es den noch herrschenden Machthabern ermöglicht,

46 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 106f; orig., p. 132. Lefèbvre illustriert dies am Beispiel des französischen Visionärs und Architekten Yona Friedman, der die Mobilität zum Programm seiner Architekturkonzeption, die er bereits Ende der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts vorstellte, macht: „MOBILITE: Les transformations sociales et celles du mode de vie quotidien sont imprévisibles pour une durée comparable à celle des bâtiments habituels. Les bâtiments et les villes nouvelles doivent être facilement ajustables suivant la volonté de la société à venir qui les utilisera: ils doivent permettre toute transformation, sans appliquer la démolition totale.“ (Yona Friedman [1995], *L'architecture mobile*, p. 9.) Lefèbvre kritisiert: „Y. Friedman konstruiert also tragende Strukturen und Einheiten (Kästen), die so kombiniert werden können, dass daraus ein Raum, mehrere Räume, ein kleiner oder ein größerer Saal, eine kurzfristige Gruppierung entstehen. [...] Die Befreiung durch Nomadentum, wie von Y. Friedman vorgeschlagen, der einen Lebensraum im Reinzustand aus Metallträgern und Blechplatten (einen riesigen Baukasten) schaffen möchte, ist lächerlich. Wenn, was denkbar wäre, das Vergängliche sehr bald an Bedeutung gewänne, worin würde es bestehen? In der Tätigkeit gewisser Gruppen, die selbst vergänglich, Werke ersinnen und verwirklichen würden. Die ihren. Wobei ihr Dasein oder ihre Existenz als Gruppe sich darin verwirklichte und erschöpfte, dass sie sich einen Augenblick lang vom Alltäglichen löst. Was für Werke? Was für Gruppen? Die Antwort würde die grundlegende Frage, die nach der Schöpfung, sinnlos werden lassen. Die Gruppen, sofern sie entstünden, würden ihre Augenblicke und Taten, ihren Raum und ihre Zeit, ihre Werke selbst zustande bringen. Zweifellos auf der Ebene des Wohnraums, oder aber von dieser ausgehend (ohne auf ihr zu verharren, d.h. also durch die Gestaltung eines zweckentsprechenden städtischen Raumes).“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 103f/107; orig., p. 128/133.)

47 „Die Diktatur des rechten Winkels verschmilzt mit der der Industrialisierung und des neokapitalistischen Staates.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 107; orig., p. 132.) Lefèbvre analysiert den Städtebau der fünfziger und sechziger Jahre vorrangig in Frankreich und in Deutschland.

diese Vorstellungen zu instrumentalisieren. Die Architektur selbst kann nur dort zum „sozialen Kondensator“ werden, wo die gesellschaftlichen Strukturen nicht länger dem „kapitalistischen Gesellschaftsgefüge und des dieses reflektierenden Befehls“ unterstellt sind, sondern „zum Kondensator eines im Fluss befindlichen und eines neuen im Entstehen befindlichen Beziehungsgefüges“ wird.⁴⁸ Nach wie vor ist „die Vorherrschaft des Globalen, des Logischen und des Strategischen noch ein Teil der ‚auf den Kopf gestellten Welt‘, die es wieder aufzurichten gilt.“⁴⁹ Die verkehrte Welt soll im Sinne des Marxismus‘ Anlass zum Umsturz innerhalb der industriellen Organisation geben und so in die ‚Hypothese‘ der „révolution urbaine“ integriert werden.⁵⁰

Wohnen und „unitärer Urbanismus“

Die Architekten sind gefangen in einem Dogmatismus von unklaren Bedeutungen – Funktionalismus, Formalismus und Strukturalismus – die wenig mit der ‚Wohnerfahrung der Betroffenen‘, viel aber mit der einfachen Tatsache des Wohnens an sich und deren subjektiver Interpretation zu tun haben.

„Il [le fait d’habiter] est verbal et discursif, tendant vers le métalangage. Il est graphisme et visualisation. Du fait que ces architectes constituent un corps social, qu’ils se lient à des institutions, leur système tend à se clore, à s’imposer, à éluder toute critique.“⁵¹

Eine analytische Wissenschaft der Stadt kann sich nur in Anlehnung an die urbane Wirklichkeit, die Verstädterung und ihre Entwicklung im Zeichen der alltäglichen Praxis angemessen entfalten. Der aktuelle Urbanismus orientiert sich an einer in Agonie befindlichen Stadt, die längst ihrer historischen Be-

48 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 108; orig., p. 134.

49 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 93; orig., p. 115.

50 Lefèbvre resümiert in ‚militantem‘ Ton wesentliche Aspekte der verkehrten Welt, d.h. „der allgemeinen Verwechslung und Vertauschung aller Dinge“ und „der Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“ (Vgl.: Karl Marx [1956ff] *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844, S. 566.) Der Vermittler tritt an die Stelle der Produzenten (Arbeiter, Künstler, Erfinder usw.) und bereichert sich auf deren Kosten. Der Staat stellt sich nicht in den Dienst der ganzen Gesellschaft, sondern fungiert als Vertreter herrschender Ideologien. Da die Bürokratie eigene Interessen vertritt, wird summa summarum die Wirkung zur Ursache, der Zweck zum Mittel und das Mittel zum Zweck. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 110f; orig., p. 136s.) Die Position Lefèbvres wendet sich sowohl gegen den „marxistischen Humanismus“ von Roger Garaudy als auch gegen den „Strukturalismus“ von Louis Althusser und zeigt zugleich die tiefe Gespaltenheit und die verbittert geführten ‚Grabenkämpfe‘ der marxistischen Bewegung in Frankreich. Hierzu: Rémi Hess (1988), *Henri Lefèbvre et l’aventure du siècle*, p. 261ss.

51 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 113s.

deutung entfremdet, das Dasein eines kulturellen Konsumartikels für Touristen fristet. Eine neue Stadt nach altem Muster zu konzipieren ist müßig:

„Le vieil humanisme classique a terminé depuis longtemps, et mal terminé, sa carrière. Il est mort. So cadavre momifié, embaume, pèse lourd et ne sent pas bon. Il occupe beaucoup de lieux publics ou non, transformés ainsi en cimetières culturels sous les apparences de l’humain: musées, universités, publications diverses.“⁵²

Demgegenüber stehen urbane Projekte, Projektionen mit Modellcharakter, die sich nicht am aktuell Machbaren orientieren:

„A la ville éternelle pourquoi ne pas opposer des villes éphémères et des centralités mouvantes au centres stables? Toutes les audaces sont permises. Pourquoi limiter ces propositions à la seule morphologie de l’espace et du temps?“⁵³

Dies bedeutet nicht Flucht vor der Realität, sondern vor Raum und Zeit, um dem mentalen Leben, dem „désir“ Rechnung tragend, dem Alltagsleben eine Vision als Alternative anbieten zu können. Lefèbvre mischt sich in die Architekturdiskussion der fünfziger und sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts ein. Der Konzentration der Macht in den gewachsenen Zentren, der ‚Ausbürgerung‘ breiter Bevölkerungsschichten in die grauen und tristen Vorstädte soll das „Recht auf die Stadt“ entgegengesetzt werden. Dieses versteht sich nicht als „simple droit de visite ou de retour vers les villes traditionnels“. Das Urbane soll, weitab von den bekannten und erprobten Strukturen, für eine neue Form von Zusammenleben, Zusammengehörigkeit, persönlicher und kollektiver Entwicklung, für eine neue Gesellschaft stehen. Weniger die klassische Philosophie mit der Vorstellung, die Ordnung des Universums auf die Stadt zu übertragen als vielmehr die grenzenlose Phantasie der Fiktion in allen möglichen und unmöglichen Variationen der zukünftigen urbanen Wirklichkeit durchzuspielen, ist gefragt.⁵⁴ Die zukünftige Stadt muss der Engstirnigkeit der eingefahrenen Strukturen, die die Konzentration der herrschenden Machtverhältnisse spiegelt, Flexibilität und Vielfalt entgegensetzen. Lefèbvre greift auf die architektonische Utopie der Lettristen und Situationisten auf, die der tschechische Künstler und Autor Iwan Wladimirowitsch Schtscheglow

52 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 109.

53 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 117.

54 Als Beispiel zitiert Lefèbvre den „Foundation Triologie“ (auf 5 Bände erweitert) des amerikanischen Science-fiction-Autors Isaac Asimov (Asimov) (1920-1992): „[...] une ville géante couvre une planète entière, Trentor. [...] A travers des péripéties gigantesques, Trentor sauve l’univers et le mène vers sa fin, c’est-à-dire vers le ‚règne des fins‘, joie et bonheur dans la démesure enfin maîtrisée, dans l’espace cosmique et le temps du monde enfin appropriés.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 123s.)

(1933-1989) unter dem Pseudonym Gilles Ivain bereits 1953 verfasste⁵⁵, zurück:

„Nous nous ennuyons dans la ville, il n’y a plus de temple du soleil. Entre les jambes des passantes les dadaïstes auraient voulu trouver une clef à molette, et les surréalistes une coupe de cristal, c’est perdu. [...] Ces images périmées conservent un petit pouvoir de catalyse, mais il est presque impossible de les employer dans un *urbanisme symbolique* sans les rajeunir, en les chargeant d’un sens nouveau. [...] Chacun hésite entre le passé vivant dans l’affectif et l’avenir mort dès à présent. Nous ne prolongerons pas les civilisations mécaniques et l’architecture froide qui mènent à fin de course aux loisirs ennuyés. Nous nous proposons d’inventer, de nouveaux décors mouvants. [...]“⁵⁶

Wesentliche Merkmale der revolutionären Vorstellungen Ivains sind wegweisend für neue Architekturmodelle, die Lefèbvres Ruf aus den sechziger Jahren nach Erneuerung der Stadtarchitektur, beziehungsweise die Anpassung an den Prozess der Urbanisierung illustrieren. Ivain sieht die Architektur als einfaches und probates Mittel, Zeit und Raum zu *artikulieren*, die Aktualität zu modulieren und zu träumen. Nicht statisch ist Architektur Erkenntnis fördernd, zum Handeln auffordernd. Sie kann sich so auf der unendlichen Linie menschlichen Verlangens und des Fortschritts durch die gewünschte Verwirklichung dieser Begierden verewigen.⁵⁷ Die Situationisten, die sich mit dem „Formular für einen neuen Urbanismus“ identifizieren, erkennen in dem Manifest die Vorlage für eine lebendige, organische Stadt nach dem Vorbild des „Fourierismus“: Der „unitäre Urbanismus“ als Vorstellung einer endlos transformierbaren Stadt – an der Stelle von Paris soll ein riesiger Metallbaukasten stehen –, ähnlich den wandelbaren Eisenkonstruktionen der Saint-

55 Der Text wurde im Oktober 1953 der Gruppe „Internationale lettriste“, Vorläuferin der „Internationale situationniste“ unterbreitet, die letztere in leicht veränderter Form 1958 veröffentlichte.

56 Gilles Ivain, Formulaire pour un urbanisme nouveau, S. 155s.

57 Erprobt werden soll die utopische Vision in Musterstädten, „[où] chacun habitera sa ‚cathédrale‘ personnelle. Il y aura des pièces qui feront rêver mieux que des drogues, et des maisons où l’on ne pourra qu’aimer. [...] Les quartiers de cette ville pourraient correspondre aux divers sentiments catalogués que l’on rencontre par hasard dans la vie courante. [...] L’activité principale des habitants sera la dérive continue. Le changement des paysages d’heure en heure sera responsable du dépaysement complet. [...] Cette première ville expérimentale vivrait largement sur un tourisme toléré et contrôlé. Les prochaines activités et productions d’avantgarde s’y concentreraient d’elles-mêmes. En quelques années elle deviendrait la capitale intellectuelle du monde, [...]“ (Vgl.: Gilles Ivain [1958], Formulaire pour un urbanisme nouveau, S. 156.) Eine ausführliche Darstellung bei: Vincent Kaufmann (2004), Guy Debord, p. 170ff. Und: Philippe Simay (2009), Une autre ville pour une autre vie. Henri Lefèbvre et les situationnistes, p. 17ss.

Simonisten.⁵⁸ Dem entgegen stagniert die funktionalistische Architektur von Le Corbusier, dem „bevorzugten Watschenmann der lettristischen Psychogeographie“⁵⁹.

„Ce n'est pas la peine d'aller chercher plus loin la condamnation de l'architecture de Firmin Le Corbusier, qui veut fonder une harmonie définitive à partir d'un style de vie chrétien et capitaliste, imprudemment considéré comme immuable. [...] Le Corbusier a fait de son œuvre une illustration et un puissant moyen d'action pour les pires forces oppressives, que cette œuvre – dont certains enseignements doivent cependant être intégrés dans la phase suivante – est promise à une faillite complète.“⁶⁰

Den Konstruktionsvorschlägen und Stadtplanungsvorschlägen Le Corbusiers, die auf der These basieren, urbanes Leben habe sich vom frühen Nomadentum entfernt, setzt der Niederländer Constant Anton Nieuwenhuys (1920-2005) in den fünfziger Jahren eine neue Weltstadt gegenüber: „New Babylon“. Constant geht vom spielerischen Menschen aus, dem „homo ludens“, der gegen eine fest verankerte Position innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen seiner Kreativität, seinen schöpferischen Energien und seinem „désir“ freien Lauf lässt. Die babylonische Utopie ‚dekonstruiert‘ Le Corbusiers Stadtplanungsvorstellungen, um sie in der Folge neu zu mischen.⁶¹ Constants theoretische Annäherung „Une autre ville pour une autre vie“ (1959) liest sich in weiten Passagen wie Lefébvres Plädoyer für ein „neues Lebenskonzept“ mit einem ‚Stadtbild‘, das vorübergehend ist, ein ständiges Werden, Werk der Bewohner, die selbst mobil und durch und für dieses Werk mobilisiert werden.⁶² („Ce serait la ville éphémère, œuvre perpétuelle des habitants, eux-mêmes mobiles et mobilisés pour/par cette œuvre.“)⁶³

58 Hierzu: Henry-René d'Allemagne (1930), *Les Saint-Simoniens*, p. 302ss.

59 Vgl.: Vincent Kaufmann (2004), Guy Debord, S. 170.

60 Guy Debord (2004), *Oeuvres*, p. 245.

61 „Er hat die Grundstruktur chaotisiert. Er hat den Bau insgesamt von der Erde abgehoben auf gigantische Träger, um den Boden für den lästigen Verkehr freizumachen, genau wie Le Corbusier es in Marseille 1952 vorführte. [...] ‚New Babylon‘ schwebt als gleichbleibendes Netz über der Landschaft. Nirgendwo eine Konzentration, nirgendwo eine andere Idee, der Ausdruck einer neuen sozialen Bewegung. [...] Das Architektur-Kaleidoskop dieser Stadt verbreitet sich auf riesigen Gerüsten – Constant schlägt Titan vor – in einer schwerfälligen und kaum mehr veränderbaren Struktur, die eine Varianz nur im Innenraum ermöglicht und den Boden ebenso gleichgültig anschaut wie den Himmel. Betrachten wir ein Detail, das z. B. als Wohnelement gekennzeichnet wurde, so müssen wir auch hier den Unterschied zu Le Corbusier vermissen.“ (Roberto Ohrt [1990], *Phantom Avantgarde*, S. 126.)

62 Zum Verhältnis Henri Lefébvres die Vorstellungen der Situationisten die Stadt betreffend: Philippe Simay (2008), *Une autre ville pour une autre vie*, Henri Lefébvre et les situationnistes.

63 Henri Lefébvre, *Le droit à la ville*, p. 139.

„Nous réclamons l’aventure. Ne la trouvant plus sur terre, certains s’en vont la chercher sur la lune. Nous misons d’abord et toujours sur un changement sur terre. Nous nous proposons d’y créer des situations, et des situations nouvelles. Nous comptons rompre les lois qui empêchent le développement d’activités efficaces dans la vie et dans la culture. Nous nous trouvons à l’aube d’une ère nouvelle, et nous essayons d’esquisser déjà l’image d’une vie plus heureuse et d’un urbanisme unitaire; l’urbanisme faire pour plaire. [...] Nous sommes conscients de nous servir de toutes les inventions techniques, et nous savons que les constructions futures que nous envisageons devront être assez souples pour répondre à une conception dynamique de la vie, créant notre entourage en relation directe avec des modes de comportement en changement incessant.“⁶⁴

Die dynamische Entwicklung der Welt hat der Architektur flexible Modelle an die Seite zu setzen, die hilfreich im Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung wirken, förderlich für jene Fähigkeiten und Bedürfnisse des Individuums sind, die „den Plan des Umsturzes dieser Welt stützen“.⁶⁵ Das Wohnen in Anlehnung an Heidegger und dessen Interpretation von Hölderlin – „dichterisch wohnet der Mensch“ – gewinnt hier an der Dimension, die Lefèbvre als die „Beziehung des „menschlichen Wesens“ zur Natur und zu seiner eigenen Natur, die ihren Ort im Wohnraum hat, sich dort realisiert und ablesbar wird“, kommentiert.⁶⁶

64 Constant (2005), *Une autre ville*, S. 159

65 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 110; orig., p. 136.

66 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 90; orig., p. 110.

6. Stadtmythen und Ideologien

„Im Akt, in der Stadt oder besser im Urbanen begegnen sich Welt und Kosmos, die alten Themen der Philosophie: Die Welt, ein Vorangehen in der Finsternis – der Kosmos, harmonische Stufung über leuchtenden Konturen. Die Dichtkunst feiert die Schönheit des Kosmos, sein wunderbares ‚Zusammenspiel‘ nicht mehr – auch nicht die Hieroglyphen des Geistes, den Sinn des Weges, der im Schatten, im Dunkel eines Tunnels oder auf gewundenen Wegen durchmessen wurde. Die Dichtung wird ‚Entfaltung des Ursprungs im Anfang‘ (M. Blanchot). Der Weg des Wissenschaftlers unterscheidet sich nicht von dem des Dichters.“¹

Mythos, Ideologie und Utopie

Das zeitlose Interesse an Mythen beruht nach Lefèbvre auf der Tatsache, dass von der Thematik her auch die Welt einer nachfolgenden Epoche vom Mythos eingefangen werden kann. So stammen die Mythen der Agrarzeit nicht aus der bäuerlichen Welt, ihr Ursprung liegt im kulturellen Umfeld der Hirten- und Nomadenvölker. Die Betrachtung des Mythos' kann ihm die Dimension einer Vision verleihen.

Für Lefèbvre greift Fouriers Vorstellung, die Arbeitsteilung zu überwinden auf die landwirtschaftliche Gesellschaft zurück, in der abwechselnd jeder die einzelnen Arbeiten übernahm. Der Mythos selbst stammt nicht aus der Agrarpoche, sondern aus dem aufkommenden Industriezeitalter, gebraucht jedoch Bilder aus dieser vergangenen Gesellschaftsstruktur.² Lefèbvre be-

1 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 119; orig., p. 146s.

2 Die ideologische Annäherung Fouriers wird bei Friedrich Engels in „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ beschrieben: „Die Utopisten waren bereits vollständig im reinen über die Wirkungen der Teilung der Arbeit, über die Verkümmern einerseits des Arbeiters, andererseits der Arbeitstätigkeit selbst, die auf lebenslängliche, einförmige, mechanische Wiederholung eines und desselben Aktes beschränkt wird. Die Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land wird von Fourier wie von Owen als erste Grundbedingung der Aufhebung der alten Arbeitsteilung überhaupt gefordert. Bei beiden soll die Bevölkerung sich in Gruppen von sechzehnhundert bis dreitausend über das Land verteilen; jede Gruppe bewohnt im Zentrum ihres Bodenbezirks einen Riesenpalast mit gemeinsamem Haushalt. Fourier spricht zwar hier und da von Städten, diese aber bestehen selbst wieder nur aus vier bis fünf solcher näher zusammen liegenden Palästen. Bei beiden beteiligt sich jedes Gesellschaftsglied sowohl am Ackerbau wie an der Industrie.“ (Friedrich Engels [1956ff], *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, S. 272ff.)

merkt in der „Metaphilosophie“: Fourier ersinnt die spätere Aufhebung der Arbeitsteilung, indem sein Projekt sich in Bildern, in utopischen Träumen entfaltet. Die Aufhebung stellt Fourier sich durch die Landbauarbeit vor, die er als die ausgezeichnete fasst. Das Leben in seinem „phalanstère“ träumt er als ursprünglich, als Rückkehr des Menschen zu seinen natürlichen Ursprüngen.³

„Mithin erscheint die Aufhebung der Arbeitsteilung als ein poetisches oder besser poetisches Projekt, begründet auf einem gesetzten oder vermuteten Zusammenhang zwischen dem Ursprünglichen und dem Virtuellen, auf der künftigen Versöhnung zwischen Mensch und Natur, auf einer natürlichen Bearbeitung der Natur. Das Bild des Vergangenen projiziert sich in die Zukunft; die Erinnerung an das, was der Mensch vor der Arbeitsteilung war, verwandelt sich in das Projekt ihrer Aufhebung. Was noch fehlt, ist, die Möglichkeit dieser Aufhebung in der Industriearbeit zu zeigen, die Aufhebung zu denken, sie auf den Begriff zu bringen. Das tut nun Marx.“⁴

Der Mythos von Atlantis wird bei Platon zur Idealvorstellung des friedvollen Zusammenlebens zwischen Stadt und Land. Eingefangen in die zyklische Vorstellung von ewiger Wiederkehr wird die Vorstellung einer hellenistischen Stadt, die nach dem Vorbild von Atlantis zu funktionieren hat, zur Absage an Chaos und unkontrollierbares Wachstum.⁵ Platon bindet das Gesetz (nomos),

3 Zu der Rolle Fouriers, vor allem im französischen Surrealismus, der wesentlich auch Lefèbvre beeinflusst hat: André Breton (1982), Ode an Charles Fourier, Surrealismus und utopischer Sozialismus.

4 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 115; orig., p. 107.

5 Atlantis taucht bei Platon in den beiden um 360 v. Chr. verfassten Dialogen „Timaios“ und „Kritias“ auf. Platon zeigt am Beispiel der mythischen Insel, jenseits der „Säulen des Herakles“ gelegen, wie sie um 9600 v. Chr. innerhalb „eines einzigen Tages und einer unglückseligen Nacht“ untergegangen sei. „Auf dieser Insel Atlantis nun bestand eine große und bewundernswürdige Königsherrschaft, welche nicht bloß die ganze Insel, sondern auch viele andere Inseln und Teile des Festlands unter ihrer Gewalt hatte.“ (Platon [1857], *Timaios*, S. 103.) „Von den beiden Quellen aber, sowohl der von kaltem als der von warmem Wasser, welche dessen eine reiche Fülle enthielten und es beide an Wohlgeschmack und Güte zum Gebrauche in ganz bewundernswerter Vortrefflichkeit darboten, zogen sie Nutzen, indem sie Gebäude und Baumpflanzungen, wie sie zu den Wassern sich schickten, ringsumher anlegten und ferner Wasserbehälter teils unter freiem Himmel, teils zu warmen Bädern für den Winter in bedeckten Räumen in der Umgebung einrichteten, und zwar deren besondere für die Könige und besondere für die Untertanen, ferner noch andere für die Weiber und wieder für die Pferde und die übrigen Zugtiere, und einem jeden von diesen allen die ihm angemessene Ausstattung gaben. Das abfließende Wasser aber leiteten sie in den Hain des Poseidon, welcher Bäume von mannigfacher Art und von ganz vorzüglicher Höhe und Schönheit infolge der Güte des Bodens umfasste, teils aber auch durch Kanäle über die Brücken weg in die äußeren Ringe hinein. In der Nähe dieser Wasserleitungen wurden denn auch Heiligtümer vieler Göt-

das das Leben des Einzelnen und das der Polis regeln soll, an den göttlichen „nous“. Seine Ordnungskraft hält die kosmische Umlaufbahn der Gestirne und die Bewegung der Seele in einem harmonischen Verhältnis. Jede abweichende Haltung, vor allem aber die menschliche Hybris, führt unweigerlich in den individuellen und kollektiven Untergang.⁶ Die Stadt als Abbild „eines harmonisch in einen Lichtraum eingefügten Kosmos“ ruft die Erinnerung an eine Zeit wach, wo die Trennung zwischen Freizeit und Arbeit weder Sinn noch Grund hatte: „Elle semble le souvenir d’un continent disparu, où la séparation des vies et des travaux n’avait pas et ne pouvait avoir aucun sens, aucun lieu.“⁷

Um ihn in seinen Dimensionen zu begreifen und in seinem Gebrauch deuten zu können, muss ein Mythos in seine Bestandteile zerlegt werden, die einer völlig anderen Zeit entstammen können wie der, in der sie wieder hervorgebracht und zusammengesetzt werden. Die zeitliche Verschiebung zwischen Entstehung und Anwendung bedingt eine Diskrepanz, die der historischen Entwicklung keine Rechnung trägt. Platons Rückgriff auf den Mythos von Atlantis zeugt nach Lefèbvre vom verzweifelten Versuch, das philosophische Denken in seiner Einheit und Totalität wiederherzustellen. Die Probleme des antiken Stadtstaates beschäftigen den Philosophen, erweitern, indem sie wichtige Einsichten in die politischen und soziologischen Strukturen der Gesellschaft vermitteln, zugleich seinen Horizont.⁸ Das Resultat dieser Überlegungen:

ter, ferner viele Gärten und Übungsplätze angelegt, und zwar besondere für die auf den menschlichen Körper beschränkten Übungen und besondere für die mit dem Wagengespann auf jeder von beiden aus den Wällen bestehenden Inseln; und überdies besaßen sie auch in der Mitte der größeren Insel eine ausgesuchte Rennbahn, welche ein Stadion breit und deren Länge im ganzen Umkreise zum Wettkampfe für die Rosse eingerichtet war.“ (Platon [1857], Kritias, S. 208f.)

6 Platon (2004), *Nomoi*, IV. Buch, 715ef-716b7.

7 Henri Lefèbvre, *La révolution urbaine*, S. 141. Die deutsche Übersetzung ist hier unglücklich: „Sie scheint Erinnerung an einen verschwundenen Kontinent, wo die Trennung der Lebenden und der Arbeiten weder Sinn noch Ort hatte und haben konnte.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 114.)

8 Platon erkennt einen Entwicklungsmechanismus, der durch Begehrlichkeit, dem Wunsch nach immer mehr gekennzeichnet ist. Die „pleonexia“ als Unersättlichkeit und Auswuchs dieser Begehrlichkeit führt bei Platon zur Notwendigkeit einer eingreifenden verantwortlichen Vernunft, da nur dann eine Koexistenz möglich scheint. Neben den hier relevanten praktischen Voraussetzungen, die für ein geregeltes Stadtleben in der Vormachtstellung der Gesetze erkennt, zeigt sich das Menschenbildnis Platons: Einerseits Vertrauen und Stolz auf die menschliche Vernunft, andererseits Misstrauen in die empirische ‚Natur‘ des Menschen. Platon stellt Axiome auf, die notwendig sind, die Menschen zu dem zu bewegen, was sie von Natur aus als wenigste Neigung verspüren zu sein: Zum Gut-Werden. Ein weiterer Aspekt ist die, der Denkweise Platons immanente Vorstellung vom „nomos“ (Gesetz) als durch die göttliche Bewegung des „nous“ be-

„Eine Art von städtischem Kommunismus, der, weder bäuerlich noch asketisch noch handwerklich, etwas spezifisch Städtisches sein wird, ohne dabei etwas mit den bestehenden, der Stadt eigenen Institutionen zu tun zu haben. Utopie, dem städtischen Denken inhärent, durch die der mythische Text seinen Kontext transzendiert. Und sie wird Folgen haben: die Gottesstadt, die Sonnenstadt. Der utopische Kommunismus hat seine Wurzeln im Städtischen genauso wie im Bäuerlich-Ländlichen. Wenn der Atlantis-Mythos klassifiziert und datiert werden soll, dann möge man ihn den Stadtmythen zuordnen!“⁹

Der „Kritias“ als „philosophische Erzählung“ und Mythos verkörpert mehr als ein – wie bei den Griechen – „konkretes, durch Figuren, Bilder und Symbole wahrgenommenes und transportiertes Verhältnis zwischen Mensch und Natur.“ Die „gewisse Form von Illusion“¹⁰ ist zugleich Ideologie, Utopie und Mythos: Der Mythos als unabhängig von den Zwängen der Gesetze und Institutionen („nicht institutionelles logisches Gedankengut“¹¹), die Ideologie als Gedanken, die Institution werden, bestehende Verhältnisse kritisieren oder ablehnen und die Utopie als Wunsch, dieses institutionalisierte Denken ins Transzendente zu verlagern. Den Philosophen, als Gruppe mit einem Hang zu Unabhängigkeit und geistiger Freiheit werden diese Eigenschaften zugeschrieben. Mythos, Ideologie und Utopie als Dreigespann¹² lösen Konflikte wie durch Zauberschlag.

stimmtes Maß. Wer dem „nous“ Gehorsam erweist, ist „kekosmemenos“ (schön und wohlgeordnet). Die „Harmonie“ der Seele und die Wohlgeordnetheit der Polis als Seele im Großen sind einander streng zugeordnet. In diesem Sinn bilden Kosmotheologie, Seelenlehre und politische Nomos-Lehre bei Platon eine untrennbare Einheit. (Vgl. hierzu: Wiebrecht Ries [2005], Die Philosophie der Antike, S. 85ff.)

9 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 115; orig., p. 141.

10 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 107; orig., 99.

11 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 115; orig., p. 114.

12 In der Metaphilosophie definiert Lefèbvre den Mythos in seiner heutigen verallgemeinerten Vorstellung als „eine gewisse Form von Illusion und nicht mehr wie bei den Griechen, ein konkretes, durch Figuren, Bilder und Symbole wahrgenommenes und transportiertes Verhältnis zwischen Mensch und Natur.“ (Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 107; orig., p. 99.) Die Philosophie enthielt zugleich Ideologie, Utopie und Mythos. Die Ideologie als Versuch, die Welt allein durch die Kraft des Geistes zu interpretieren und zu verändern, als Utopie in der Vorstellung nach Eindeutigkeit in einer chaotischen Welt, als utopisch und mythisch zugleich die Vorstellung, die Ursprünge des Menschen, eine ideale Vorstellung von Vergangenheit in die Zukunft zu projizieren. Der Philosoph verkörpert diesen Mythos, er wird selbst zum Mythos. „Was für unglückselige Vorfahren oder Zuspätgekommene waren es nur, die da schreiben konnten: „Der Philosoph wird der Anführer sein“? In Wahrheit nähert sich der Philosoph viel eher dem Vater und die philosophische Haltung dem Paternalismus. Wie der leibliche Vater, der Familienvater, zeugt der Philosoph. Er erzieht, mit Zuckerbrot und Peitsche, mit eiserner Hand (das System) in samtenem Handschuh (der

Die poetische ‚Ebene‘

Das Kunstwerk bietet sich an, verschiedenste Aspekte zu verarbeiten, in der Fiktion Widersprüche zeitlich zu verschieben, sie in einen neuen Kontext zu bringen. So werden in der griechischen Tragödie Themen, die das Land vorgibt, als Rohmaterial übernommen, in Verbindung zur Stadt gebracht und aus deren Sicht verdichtet: Nietzsches Dichotomie Apollinisch-Dionysisch im Spiegel von Lefébvres Darstellung der Stadt als Bühne zur Darstellung und Vorstellung einer „ordnenden Mimesis“¹³.

„Die politische Stadt – Flecken oder organisierter Stadtstaat – begreift ihren Konflikt mit dem Land, mit dem ihr zugehörigen Land. Sie nimmt die von den Bauern erlebten und gespielten bäuerlichen Themen auf; sie gibt ihnen einen neuen Sinn. Die Stadt gebiert den apollinischen Geist, das Land gehört dem Dionysos.“¹⁴

Den magischen Kräften, die das Leben auf dem Land bestimmen, wird die ordnende und vermittelnde Kraft der Stadt auf einer übergeordneten Ebene entgegengestellt. Das vermeintliche Chaos des ursprünglichen, ruralen Lebens wird geordnet. Zugleich begreift die Stadt-Land-Dichotomie ein Potential an Konflikten, das weit über den Vergleich hinausgeht. Die Stadt wird mit Themen aufgearbeitet, die aus der bäuerlichen Welt stammen, auf die Problematik der Stadt übertragen werden.

„Die Tragödiendichter schreiben zu Athenas Preis, um die Probleme zu lösen, die aus der Konfrontation von Gesetz und Brauchtum, von Gerechtigkeit und Gewalttat, der Konfrontation des einzelnen mit der brutalen Gemeinschaft entstehen.“¹⁵

Die Stadt selbst ist weit davon entfernt, sich in dieser Situation als selbstständig etabliert zu haben. Ihre eigenen Mythen werden geschrieben, wenn sie sich endgültig vom Land getrennt hat, der Prozess der Verstädterung fortgeschritten ist. Erst dann wird sie im Denken verankert sein, im künstlerischen und geistigen Ausdruck ihren Niederschlag finden. Elemente des Ruralen tau-

überzeugende Diskurs, die Rhetorik). Durch seine Schüler ruft er die Menge zu sich und versucht, allmählich die Gesamtheit der Menschen zu seinem Glauben zu ziehen. Der Philosoph ist der geistige Vater. Seine Schüler schwanken zwischen obstinater Wiederholung der angelernten und kaum verstandenen Formeln und ehrfurchtsvoller Betrachtung des unerreichbaren Modells.“ (Henri Lefébvre, *Metaphilosophie*, S. 108; orig., p. 100.)

13 Vgl.: Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 116; orig., p. 142.

14 Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 116; orig., p. 142.

15 Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 116; orig., p. 143.

chen fortan nur in entfremdeter Form auf.¹⁶ Wandte sich noch im achtzehnten Jahrhundert das Land gegen die Stadt, so hat ein Jahrhundert später die Stadt das Land entthront. Nicht mehr die Stadt wird durch die Natur betrachtet, sondern die Natur verliert ihre Originalität, ist „Re-Präsentation“, einzig und allein realisierbar und erfahrbar durch die urbane Wirklichkeit. Während die Natur zum Archiv wird, zum ‚Wunderhorn‘, das alle Klischees („Bedauern, Wehmut, Jahreszeiten“) der Gefühlswelt zu bedienen hat, gewinnt die Stadt an Eigenständigkeit und symbolischer Tragweite, ist nicht länger rückgewandt, sondern nach vorne gerichtet. Vornehmlich die Poesie – sie beinhaltet Mythos, Ideologie und Utopie – vermag diese Tendenz zu illustrieren und zu antizipieren. Das Paradies wird nicht mehr in der Natur fixiert, sondern die Möglichkeiten eines „künstlichen Paradieses“, eines „städtischen Paradieses“ werden thematisiert.¹⁷

16 Lefèbvre verweist auf Jean-Jacques Rousseaus ideologische Herangehensweise an die Stadt. Die Diskrepanz zwischen Stadt und Land, Zivilisation und Urstand stehen für die Gegenüberstellung von Gleichheit und Ungleichheit. Demgegenüber Restif de la Bretonnes mythische und utopische Annäherung, die im Umfeld der Französische Revolution, losgelöst von jedem ideologischen Ballast, sich nicht mehr am Vergangenen orientiert, „da die Mischung aus Ideologie und Wissen hinter der sozialen Praxis herhinkt“. (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 117; orig., p. 144.)

17 „[...] so kann man sagen, die symbolische Dimension der Stadt werde durch/bei Victor Hugo aufgedeckt, ihre paradigmatische durch/bei Baudelaire, ihre syntagmatische bei den vielen Dichtern, die die Stadt durchwandern und von ihren Wegen berichten: es sind die kleinen Romantiker, die weniger bedeutenden Dichter, angefangen bei Gérard de Nerval bis zu Lautréamont und Rimbaud.[...] Hugo beschreibt und bespricht die Symbole auf den Gebäuden, in den Straßen, in der Gosse (Der Glöckner von Notre-Dame, Die Elenden). Baudelaire zeigt alle für die Stadt typischen Gegensätze auf (Wasser und Stein, das Bewegliche und das Unbewegliche, Menge und Einsamkeit usw.) und befreit sie. Hier muss hinzugefügt werden, dass die Großstadt Paris mit ihrem starken Gegensatz zur Natur bereits in das Stadium der Explosion eingetreten ist. Baudelaire erlebt die Umwandlung von Paris durch den Urbanismus Haussmanns, Rimbaud die Kommune, die Revolution der Stadt. Schon vermischen sich bei der Erzählung, bei der von mythischen Themen erfüllten Beschreibung, Ideologie und Utopie. Das Paradies ist nicht mehr in der Natur, im Ursprünglichen vor dem Sündenfall zu Hause. Die Sehnsucht sucht nach dem künstlichen Paradies (Baudelaire), das an die Stelle des natürlichen getreten ist.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 118; orig., p. 145.) Lefèbvres Darstellung bleibt an dieser Stelle oberflächlich, greift aber in die Diskussion der poetischen Auseinandersetzung mit der Stadt der Moderne ein. Anlehnungen an den Begriff des Mythos' bei Walter Benjamin (hierzu: Günter Hartung [2000], *Mythos*, S. 552-572.), an dessen Darstellung des komplexen Zusammenspiels von Erinnerung und Gegenwart (Detlev Schöttker [2000], *Erinnern*, S. 260-298.), die Orientierung am „messianischen Zeitalter“, vor allem aber die Baudelaire-Arbeit (Walter Benjamin [1980], *Über einige Motive bei Baudelaire*, S. 605-653.) und Baudelaires Ge-

„Aber das künstliche Paradies ist deutlich ein städtisches Paradies. Zwar stammen gewisse Bestandteile dieser Paradiese aus der Natur: Wein und Drogen, Stoffe und Metalle, fleischliche Begierde und Gewalt; aber sie haben einen neuen Sinn erhalten.“¹⁸

Die Emanzipation des Städtischen wird neben dem Original zur zweiten Natur. Diese zweite Natur unterscheidet sich vom Original, indem sie perspektivisch wirkt, sich an einer Zukunft orientiert, die, obwohl noch virtuell, doch wegweisend und praxisorientiert ist:

„So steigt die Verstädterung am Horizont als Form und Licht (aufhellende Virtualität) empor und gleichzeitig als eine im Vordringen begriffene Praxis, als Quelle und Grundlage einer anderen Natur oder einer Natur, die anders ist als die ursprüngliche.“¹⁹

Die Verstädterung als neue Herausforderung, als „Hexenkessel“, dessen explosive Mischung eine explodierende Stadt bestimmt und Charakteristikum des Urbanen wird, sowohl Chaos wie Einheit beinhaltend.

Für Lefèbvre zeichnet die griechische Philosophie sich durch den Versuch aus, sich von der Poesie und den Wissenschaften und somit auch der Praxis zu trennen. Deshalb Nietzsches Angriff auf Sokrates, „den Heros, den Heiligen, den Märtyrer der Philosophie“, der den Menschentypus geschaffen hat, der „in der Suche nach einer hypothetischen Wahrheit mehr Befriedigung findet als im Leben und in der lebendigen Wahrheit.“²⁰ Nietzsche sucht den Dialog mit den Vorsokratikern, die Zeit vor dem großen Bruch zwischen Poesie und Philosophie, „vor der Trennung zwischen schaffen und machen, zwischen der Entscheidung, die gründet, und der Reflexion, die wühlt und wiederkaut, zwischen dem Sprechen und dem Redenhalten.“²¹ Hier ist philosophisches und poetisches Sprechen im Dichter-Philosoph eins. Das pragmatische Handeln, die Praxis (hier: „die empirische, durch Ideologien gerechtfertigte Veraltung der menschlichen Angelegenheiten“²²) trennt die Einheit. Die Philosophie, die sich gegen eine Parzellierung der Wissenschaften wendet, proklamiert sich als Vertreterin des absoluten Wissens. Entweder vegetiert sie weiter, isoliert von der Poiesis und somit auch der Praxis, oder „aber sie hebt sich auf im Namen eines neuen poetischen Wortes, eines schöpferischen Sprechens, das zu finden

dicht „Correspondances“ (Charles Baudelaire [1975], *Œuvres complètes*, p. 11.) sind gegeben.

18 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 118; orig., p. 145s.

19 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 118; orig., p. 146.

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 136; orig., p. 124.

21 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 137; orig., p. 124.

22 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 72; orig., p. 73.

ist, wenn man die Poesis in und über der Praxis wiederherstellt.“²³ Die Poesie wird zum aktiven Prinzip, verkörpert im Willen des Poeten den absoluten Willen. Geheimnisvoll, mit den Mitteln der Logik nicht zu begreifen, werden die Empfindung und die sinnliche Wahrnehmung unvermittelt zu Poesie:

„Der Augenblick wird Moment und Ewigkeit. Das Wort wird Akt. Der Akt dieses Denkens enthüllt die Tiefen und entdeckt im gleichen Zuge die Möglichkeiten. Das poetische Wort entreißt dem Vollendeten sein Geheimnis, das Geheimnis des Möglichen.“²⁴

In der „Revolution der Städte“ findet dieser Akt das Pendant in der Verstädterung als „Form und Licht (aufhellende Virtualität)“. Der Hexenkessel, die Stadt, die alles in sich vereint, „Geld, enorme Leidenschaften, verzweifelte Subtilität“, explodiert und eine neue Lebensform, die urbane wird erkennbar. Wie das poetische Wort das „Geheimnis des Möglichen“ preisgibt, so begegnen sich in ihr „Welt und Kosmos“. Der Gegensatz zwischen Leiden und Irren im (hiesigen) Leben – „Die Welt ein Vorangehen in der Finsternis“ – und der Vorstellung von einem erfüllten, erleuchteten Dasein (im Jenseits) – „der Kosmos, harmonische Stufung über leuchtenden Kontouren“ – fällt zusammen. Nicht länger ist, da die Welt sich als trist und vergänglich empfiehlt, die Flucht in den Mythos, die Orientierung an einer übergeordneten Gesetzmäßigkeit, die sich am Abstrakten orientierende Ästhetik, angesagt: Der ‚Vanitas‘ und der Selbstkasteiung tritt die praxisorientierte Tat, die Aktion entgegen.

„Die Poesie feiert nicht länger die Schönheit des Kosmos, sein vorbildliches „Zusammenwirken“ – noch die Hieroglyphen des Geistes, noch den Sinn eines im Schatten, entlang eines Tunnels oder eines verschlungenen Pfades zurückgelegten Weges. Das poetische Werk wird ‚immer wiederkehrende Entfaltung vom Ursprung zum Anfang.“²⁵

23 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 73; orig., p. 74.

24 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 137; orig., p. 125.

25 Eigene Übersetzung. Im Original: „La poésie ne célèbre plus la beauté du cosmos, son ‚économie‘ admirable – ni l’hiéroglyphe de l’esprit, le sens du chemin parcouru dans l’ombre, le long d’un tunnel ou d’un couloir tortueux. L’œuvre poétique devient ‚épanouissement de l’origine en commencement‘.“ (Henri Lefèbvre, *La révolution urbaine*, p. 146.) Die Übersetzung in „Die Revolution der Städte“ ist unbefriedigend. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 119. Abgeleitet von „de commencement en commencement“ (von Anfang zu Anfang) als „die ewige Wiederkehr des Gleichen“, interkaliert Lefèbvre den Ursprung („origine“) als kreativen Akt. Weitere Interpretationsanregungen siehe: Giorgio Agamben (2001), *Kindheit und Geschichte*, S. 131ff.

„L'épanouissement de l'origine en commencement“ („Das poetische Werk wird ‚immer wiederkehrende Entfaltung vom Ursprung zum Anfang.‘“) avanciert zum komplexen Wortspiel. Lefèbvre zitiert den französischen Literaturkritiker und Schriftsteller Maurice Blanchot: Dem Immerwiederkehrenden („de commencement en commencement“) steht der Ursprung („origine“) als kreativer Akt entgegen („de l'origine en commencement“), der immer wieder und unter immer neuen Voraussetzungen stattfindet, sich als Akt wiederholt, und jedes Mal neue, originelle, zündende Akzente setzt.²⁶ Blanchot, sich auf Hegels Dialektik des literarischen Werkes berufend, verneint, dass das Schreiben als bloße Manifestation eines vorher ausgedachten Planes zu verstehen ist.

„Entweder ist [das Werk] als innerer Entwurf schon alles, was es sein wird, und der Schriftsteller weiß von Anfang an alles, was es ihn lehren kann, er wird also im Dunkel ruhen lassen, ohne es in Worte zu übersetzen [...]; oder er wird, indem ihm bewusst wird, dass das Werk nicht entworfen nur verwirklicht werden kann, dass es Wirklichkeit und Wahrheit nur durch die Wörter erhält, welche es in der Zeit entfalten und in den Raum einschreiben, zu schreiben beginnen, aber von nichts ausgehend und auf nichts zugehend.“²⁷

Das entwerfende Individuum selbst lässt sich erst in der Verwirklichung seines Entwurfes produzieren. Der Plan ergibt sich durch die Ausführung. Blanchot zitiert Hegel:

„Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat. – Es scheint aber hiermit den Zweck seines Tuns nicht bestimmen zu können, eh es getan hat; aber zugleich muss es, indem es Bewusstsein ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, das heißt als Zweck vor sich haben.“²⁸

Den Kreislauf, den Zirkel zu durchbrechen, kann nur durch den spontanen künstlerischen Akt gelingen.

„En fait, ce problème ne pourrait jamais être dépassé, si l'homme qui écrit attendait de sa solution le droit de se mettre à écrire. C'est justement pour cela, remarque Hegel, que celui-ci doit commencer immédiatement et passer immédiatement à

26 Hier im Zusammenhang mit „La révolution urbaine“ gedeutet, gewinnt dieser Gedanke in Verbindung mit Nietzsches „Lehre von der ewigen Wiederkehr“ in der abschließenden Betrachtung (Kapitel IV) an Tragweite.

27 Henri Blanchot (1949), *La part du feu*, zitiert nach: Andreas Gelhard (2005), *Das Denken des Unmöglichen, Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, S. 35f.

28 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1988), *Phänomenologie des Geistes*, S. 264.

l'acte, quelle que soient les circonstances, et sans penser davantage au début et au moyen et à la fin. Il rompt ainsi le cercle.“²⁹

In der „action“ erfährt der poetische Ausdruck den ihr eigenen revolutionären Anspruch. Über den literarischen Horizont hinaus wird die Poesie selbst zur Metapher: sie ist im situationistischen Sinn Revolution in absentia.

Lefèbvre zeigt am Beispiel der ‚Haussmannisation‘³⁰ in Paris, wie die Ideologie einer Klassenlogik ihre Einflussnahme auf dem urbanen Terrain als rationales Handeln zu vermarkten sucht. Der Staat greift gezielt als bestimmende Institution in das Wachsen der Städte ein, um sich so einem natürlich ablaufenden Prozess der Urbanisierung entgegenzustellen. Oft gelingt es, die Ideologie, die das Handeln bestimmt, verdeckt zu halten:

„Die oberste, die allerhöchste Institution, der Staat greift ein. Er beschließt eine Tendenz, die in der Antike [...] ihren Anfang nahm. Von allem Anfang an bringt sich der Staat durch Leere zum Ausdruck: weitläufige Räume, ungeheure Alleen, riesige Plätze, die für gewaltige Aufmärsche gedacht sind.“³¹

Das Phänomen der Verstädterung als Prozess ist jedoch universell und geht über jede Ideologie und Institution hinaus. Antiquierte Visionen vom Geschichtsverlauf – Lefèbvre zählt auch den Sozialismus dazu³² – bedienen sich „infantiler Begriffe und Ideologien“, bewegen sich in festgefahrenen Denkschemata, die der eigentlichen Problematik der Verstädterung, wie z. B. die Diskrepanz zwischen einem beherrschenden Zentrum und einer beherrschten

29 Henri Blanchot (1949), *La part du feu*, Paris, p. 296, zitiert nach: Andreas Gelhard (2005), *Das Denken des Unmöglichen*, S. 36. Vgl. hierzu: Andreas Gelhard (2005), *Das Denken des Unmöglichen*, S. 33ff.

30 Den erweiterten Verkehrsbedürfnissen angepasst, entwickelt der neue Stadtbaupräfekt Baron Georges-Eugène Haussmann von Napoleon III. angeregte gigantische Projekte: die sogenannte „Haussmannisation.“ Die bereits in den vierziger Jahren entstandenen Bahnhöfe werden durch geradlinig geführte, mit ersten Warenhäusern versehene, kilometerlange Boulevards untereinander und mit der City verbunden. Über die Hälfte der alten Pariser Häuser fallen dem Projekt zwischen 1853 und 1868 zum Opfer. (Hierzu: Patrice de Moncan/Claude Heurteux [2002], *Le Paris de Haussmann*, p. 50ss. und Leonardo Benevolo [1999], *Die Stadt in der europäischen Geschichte*, S. 196ff.)

31 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 119; orig., p. 147.

32 „Wenn der Sozialismus versucht die Zukunft vorausszusehen oder sie sich vorzustellen (Marx lehnte das ab, weil es für ihn nur den Weg gab und nicht das Modell), dann hat er kaum anderes zu bieten als verbesserte Arbeitsbedingungen [...]. Dabei kann es nicht bleiben.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 120; orig., p. 148.) Lefèbvre zeigt u.a. am Beispiel der Kulturrevolution in China, dass dem international verlaufenden Prozess der Verstädterung mit staatlich verordneten Maßnahmen nicht beizukommen ist. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 121ff; orig., p. 150ss.)

Peripherie hilflos gegenüberstehen. Der Mythos, der aus Mangel an konkreter, sich an der Praxis orientierender Erkenntnis eine Lücke zwischen Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen zu füllen mag, bleibt in der Vielfalt seiner Lesarten Ideologie. Darüber hinaus steht er auch für eine Orientierung an „dem Möglichen (und Unmöglichen)“, die vor allem die Kunst und im Besonderen die Poesie auszeichnen. Die Virtualität der verstäderten Welt kann so durch eine Vielzahl von Varianten bereichert werden, die sich der Einfallslosigkeit einer traditionellen Einheit entgegenstellen und neue Impulse und Werte vermitteln.³³ Die strategische Hypothese wird um die Dimension der kritischen Auseinandersetzung mit den jeweilig herrschenden Ideologien erweitert, ohne selbst im Prozess der Verstädterung konkret Position beziehen zu müssen, ohne sich auf eine zeitbegrenzte Rationalität (Ideologie) einzulassen.

„Vielleicht vereint die mythische Erzählung, gestern von Philosophen und Dichtern, und heute von Schreibern von Science-Fiction-Romanen, die verschiedenen ‚Lesarten‘ des Phänomens der Verstädterung in sich, ohne sich allzusehr um ihre Herkunft oder Bedeutung zu kümmern. Vielleicht *reduziert* diese Erzählung weniger als die Lesarten und Teilwissenschaften, die sie benutzt, indem sie sie aus ihrem Zusammenhang und ihrer Isolierung löst. Vielleicht aber kann sie nur die Projektion der urbanen Problematik sein, indem sie deren Widersprüche verbirgt. Die Bühne der Zukunft ist noch nicht aufgerichtet.“³⁴

33 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 124; orig., 153s.

34 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 124; orig., 154.

7. Die urbane Form

„Das Urbane gewinnt kosmische Bedeutung; es umfasst die ganze Welt (vereint die *Welt* als Voranschreiten in der Finsternis mit dem *Kosmos* als leuchtender Einheit).“¹

Auf der Suche nach dem Urbanen

Die Zeitschiene vom Punkt Null, dem Agrarzustand bis hin zur totalen Verstädterung, erlaubt die jeweiligen politischen, administrativen, kommerziellen Funktionen sowie die Produktionsmechanismen darzustellen, sie im Rahmen der jeweiligen Stadt (Politische Stadt, Handels- und Industriestadt) zu lokalisieren und zu interpretieren. Funktionen, Strukturen und Formen,² so wie sie allgemein verstanden werden, genügen dennoch nicht, das Phänomen der Verstädterung zu definieren.

Die politischen, administrativen und kommerziellen Funktionen des Urbanen beziehen sich sowohl auf das von der Stadt beherrschte, sich in ihrem Netzwerk befindliche Gebiet, wie auf die Stadt selbst, die in ihrer Funktion als Beherrschende beherrscht wird, einer Verwaltung unterliegt und in das Netz von Produktion und Verteilung eingegliedert ist. Das Phänomen der Verstädterung muss in Verbindung mit dem Aufeinandertreffen und dem Zusammenspiel dieser „Doppelfunktionen“ von verwaltend und verwaltet gesehen werden. Eine detaillierte Analyse dieser Funktionen kann im Rahmen der jeweils betroffenen Disziplinen nur Stückwerk und aus diesem Grund nur bedingt möglich sein. Da das Phänomen der Verstädterung als „globale Wirklichkeit“ zu verstehen ist, wäre im Rahmen einer angemessenen Betrachtung die Totalität des gesamten sozialen Geschehens notwendig: die Analyse der Komplexität des Phänomens Stadt sollte auf die verschiedensten Wissensbereiche (Geographie, Demographie, Geschichte, Psychologie und Soziologie) zurückgreifen.³ Komplexe Strukturen können in morphologische „(Orte, Situationen, Gebäude, Straßen, Plätze, Monumente, Nachbarschaft und Stadtviertel) und soziologische (Verteilung der Bevölkerung, Alters- und Geschlechtsgruppen, Haushalte, erwerbstätige oder nicht erwerbstätige, Bevölkerung, so genannte sozialberufliche Kategorien, Herrschende und Beherrschte)“ Strukturen unterteilt werden.⁴ Die Form – hier die plastische, geometrische – vermag mit ihren Möglichkeiten vor allem die Verkehrsproblematik

1 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 133; orig., p. 166.

2 Lefèbvre geht im Nachhinein auf das Zusammenspiel dieser drei Begriffe ein und bietet eine komplexe Interpretation an.

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 55f; orig., p. 69ss.

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 125; orig., p. 156.

der zunehmenden Verstädterung abzubilden und räumlich darzustellen. Sie lässt aber keine befriedigende Annäherung an das Phänomen des Urbanen zu.

Das Urbane als Zentralität

Eine Bestimmung des Urbanen kann durch eine Abgrenzung zur Epoche des Ländlichen sowie des Industriellen ermöglicht werden. Die Landwirtschaft implantiert sich im natürlichen Umfeld („physis“) und produziert in Einklang mit diesem. Der Mensch als Bauer steht in Abhängigkeit zum zyklischen Kreislauf, den die Natur vorgibt. Das Immerwiederkehrende des Zyklischen bestimmt den zeitlosen Charakter eines Daseins ohne Anfang und Ende. Jeder Zyklus bedingt, ohne ihm gleich zu sein, den darauf folgenden. Ein ‚Neubeginn‘ ist nur unter leicht veränderter Ausgangsbasis möglich. Diesem Rhythmus angepasst, lebt der Bauer in Harmonie mit dem Werden und Vergehen, stellt sich ihm nicht entgegen, sondern fügt sich der Abhängigkeit gegenüber den Eigenheiten des ewigen Kreislaufes. Mit dem Übergang zu Wert und Mehrwert, charakteristisch für das Zeitalter der Industrie, durchbricht der Mensch den Kreislauf der Natur, zerstört das Zyklische. Er bemächtigt sich der Energie- und Rohstoffquellen, die in der Natur vorhanden sind, um sie zu austauschbaren und verkäuflichen Produkten zu verarbeiten. Die so produzierte lineare Zeit ist kontinuierlich und zugleich diskontinuierlich. Kontinuierlich, da sie an einem Nullpunkt beginnt und bis ins Unbestimmte andauert. Diskontinuierlich, da sie in Zeitstücke zerfällt, sich nach einem abstrakten, nicht an der Natur orientierten Zeitplan⁵ dieser oder jener Situation anpasst, um gewinnorientiert produzieren zu können.⁶ Die Industrie besetzt die natürliche Umwelt. Sie greift aktiv in den vorgegebenen Ablauf ein, bringt Gebiete zwecks Rentabilität zusammen und beansprucht ihre Ressourcen: Energien und Rohmaterial. Ihre Produktion ist bestimmt von Ausbeutung und Zerstörung.

5 Ernst Bloch charakterisiert diese abstrakte Zeit: „Die Uhrzeit ist eine gleichmäßig abgeteilte, in gleichen Abständen fortschreitende; so rückt sie denn ‚unerbittlich‘, nämlich gleichförmig vor. Sie ist derart auf die Zahlenreihe auftragbar und durch sie ausdrückbar; Zifferblatt wie Kalender sind dadurch möglich. Aber das so bezeichnbare Fortschreiten ist völlig gleichgültig gegen die Inhalte, die darin geschehen oder auch nicht geschehen. Die Uhrzeit ist abstrahiert von der erlebten, doch hierbei auch abstrakt geworden, sie rektifiziert die erlebte durchaus, doch um den Preis formaler Starre.“ (Ernst Bloch [1971], Tübinger Einleitung in die Philosophie, S. 177, hier zitiert nach: Thomas Kleinspehn [1975], Der verdrängte Alltag, S. 85.)

6 Eine detaillierte Beschreibung der Charakteristika der zyklischen und der linearen Zeit findet sich u.a. in der Kritik des Alltagslebens. Henri Lefebvre, Kritik des Alltagslebens, S. 301ff; orig., p. 52ss.

Das Urbane lässt sich im Gegensatz zum Ländlichen und Industriellen als Zentralität bestimmen: die Stadt als Zentrum.⁷ In „Le droit à la ville“ findet sich ein schematischer Überblick über die historische Entwicklung der Zentralität der Stadt. In der antiken (griechischen und römischen) Stadt zeichnet sich das Zentrale durch Leere, nicht bebaute Fläche aus, die als ausgewählter Ort für Zusammenkünfte der ‚freien Bürger‘ (Agora) und als Zentrum des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Lebens römischer Städte (Forum) dient.⁸ Die Stadt des Mittelalters mit ihrem Marktplatz, zentral neben der Kirche gelegen, ist offen für Waren und Händler, grenzt sich jedoch gegenüber denjenigen ab, die diese Handelszone verletzen könnten. Geistliches Leben existiert neben dem weltlichen Handel. Der Marktplatz wird zum zentralen Platz des städtischen Geschehens.⁹ Ein Zentrum des Konsums charakterisiert die „kapitalistische Stadt“: die Geschäfte gruppieren sich größtenteils in den traditionellen Stadtkernen (Altstadt), wobei die Ware zum be-

7 Lefèbvre greift neben der abendländischen Tradition, die die Stadt als geistiges Zentrum definiert, – vor allem die Philosophie denkt die Weltordnung in Stadtbegriffen, was mit sich bringt, dass in der geistigen Überlieferung Europas die Einheit von Menschsein und Stadt verankert ist – auch auf die Marxsche Analyse in der deutschen Ideologie zurück: „Die Stadt ist bereits die Tatsache der Konzentration der Bevölkerung, der Produktionsinstrumente, des Kapitals, der Genüsse, der Bedürfnisse, während das Land gerade die entgegengesetzte Tatsache, die Isolierung und Vereinzelung, zur Anschauung bringt.“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], Die deutsche Ideologie, S. 50.)

Der Geograph Walter Christaller ging in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in seiner Theorie der zentralen Orte der Bedeutung der Zentralität nach, indem er sich fragte, wie die gleichmäßige Versorgung der Bevölkerung mit Gütern und Dienstleistungen am wirkungsvollsten zu erreichen sei. Hierzu entwickelte er das System der Zentralen Orte, das in der Raumordnung bis heute angewandt wird. (Walter Christaller [1933], Die zentralen Orte in Süddeutschland.)

8 Lefèbvre erkennt im römischen Forum die Verbindung zu den finsternen Mächten der Unterwelt, wohingegen im antiken Griechenland der Gedanke des Lichts und der Orientierung an der kosmischen Ordnung bestimmend war. „Différence importante entre l’agora et le forum: des interdits marquent ce dernier; des édifices le couvriront vite, lui ôtant le caractère de lieu ouvert; il ne se disjoint pas du centre du monde: le trou (le ‚mundus‘) sacré-maudit, lieu d’où sortent les âmes, où l’on précipite les condamnés et les enfants en surnombre. Les Grecs n’ont pas mis l’accent sur l’horreur, sur la liaison entre la centralité urbaine et le monde souterrain des morts et des âmes. Leur pensée comme leur cité se rattache au Cosmos, distribution lumineuse des lieux dans l’espace, plutôt qu’au monde, passage, couloir des ténèbres, errance souterraine.“ (Henri Lefèbvre, Le droit à la ville, p. 134.) Dieser Schatten der römischen Stadt liegt nach Lefèbvre bis heute auf den Städten des Okzidents.

9 „[L]’église bénit les affaires et donne bonne conscience aux citoyens affairés. [...] Comment s’allient en se heurtant, entrant en combinaison ou en conflit, ces deux caractères? C’est une autre histoire.“ (Henri Lefèbvre, Le droit à la ville, p. 135.)

stimmenden Faktor wird.¹⁰ Obwohl nicht statisch, ist die Zentralität weder zyklisch im Sinne der landwirtschaftlichen, noch linear im Sinne der industriellen Epoche. Sie zerstört sich permanent, um sich im Rahmen einer dialektischen Bewegung in Raum und Zeit stets neu zu konstituieren. Sie ist als Stadt den Produktionsweisen der Epochen unterworfen, ist jedoch im Prozess der Verstädterung betrachtet von grundlegend anderer, noch zu bestimmender Qualität. Nicht an einen festen, bestimmten Punkt gebunden, kann jeder Ort zum Zentrum werden, das sich als virtuelle Annullierung von Raum und Zeit darstellt und als Konzept nicht mit den üblichen Vorstellungen von Zentrum verglichen werden darf.¹¹ Gleich dem Blick, der beim Betrachten der Stadt verschiedenste Elemente zusammenfasst, gruppiert die städtische Realität immer wieder und immer neue Elemente, die den jeweiligen Inhalt der Zentralität bestimmen.

„Wir haben das Wesen des Phänomens der Verstädterung in der *Zentralität* entdeckt, aber in einer Zentralität, gekoppelt mit der dialektischen Bewegung, die sie einsetzt und zerstört, sie schafft oder zerbricht. Der Sinn des urbanen Raum-Zeit-Gebildes ist darin zu sehen, dass jeder Punkt zentral werden kann. Die Zentralität ist nichts Indifferentes, im Gegenteil, sie bedarf des Inhalts. Dieser Inhalt jedoch kann irgendein Inhalt sein. Anhäufung von Projekten und Produkten in Lagern, Berge von Obst auf den Märkten, Menschenmassen, Leute, die sich gegenseitig auf die Füße treten, Zusammenballungen vielfältiger, nebeneinander, übereinander liegender, zusammengetragener Objekte: das macht die Stadt aus.“¹²

10 „Dans ces lieux privilégiés, le consommateur vient aussi consommer l'espace; le rassemblement des objets dans les boutiques, vitrines, étalages, devient raison et prétexte de rassemblement de gens; ils voient, ils regardent, ils parlent, ils se parlent. Et c'est le terrain de rencontre, à partir du rassemblement des choses. Ce qui se dit et s'écrit, c'est avant tout le monde de la marchandise, le langage des marchandises, la gloire et l'extension de la valeur d'échange.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 135.)

11 Christian Schmid paraphrasiert diese These von Lefèbvre: „Für Lefèbvre ist in dieser Definition des urbanen Raumes virtuell ein Vektor Null enthalten: der urbane Raum ist ein Raum, in dem jeder Punkt alles auf sich ziehen kann, in dem der Raum-Zeit-Vektor, der Abstand zwischen Inhalt und Beinhaltendem, gegen Null strebt. Jeder Punkt kann zum Brennpunkt werden, zum privilegierten Ort an dem alles konvergiert. [...]. Dies ist zwar unmöglich und in Lefèbvres Sinn u-topisch, charakterisiert aber die dialektische Bewegung, den immanenten Widerspruch der urbanen Raum-Zeit: Die Stadt ist virtuelle Annullierung, die Negation der Entfernungen in Raum und Zeit. Jeder städtische Raum trägt in sich dieses Möglich-Unmögliche, seine eigene Negation.“ (Christian Schmid [2006], *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 178.)

12 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 126; orig., p. 156s.

Der Stadt obliegt zudem die Aufgabe, produktiv zu werden. Sie bringt die zur Produktion¹³ erforderlichen Elemente zusammen.

„Sie vereinigt alle Märkte (wir haben sie bereits aufgezählt: den Markt der Agrar- und Industrieprodukte – die lokalen, regionalen, nationalen Märkte, den Weltmarkt –, den Kapitalmarkt, den Arbeitsmarkt, sogar den Grundstücksmarkt, den Markt der Zeichen und Symbole). Alles, was andernorts entsteht, reißt die Stadt an sich: Früchte und Objekte, Produkte und Produzenten, Werke und schöpferisch Tätige, Aktivitäten und Situationen. Was erschafft sie? Nichts. Sie *zentralisiert* die Schöpfungen. Und dennoch, sie erschafft alles. Nichts existiert ohne Austausch, ohne Annäherung, ohne Nähe, ohne *Beziehungsgefüge* also.“¹⁴

Durch die Fähigkeit, unterschiedliche Dinge in Beziehung zueinander zu setzen, schafft die urbane Situation die Möglichkeit zu akkumulieren. Menschen, Produkte, Wissen und vor allem das Kapital sammeln sich und bieten ideale Voraussetzung für Auseinandersetzung und Konfrontation. Das der Stadt immanente Konfliktpotential, dieses „rationale Delirium“, wesentlich geprägt durch das „soziale Beziehungsgefüge“ – Institutionen und Gruppen treffen hier aufeinander – wird zum Markenzeichen der Verstädterung:

„Hier ist die Ursache für die latente Brutalität zu suchen, die der Stadt inhärent ist – aber auch für den – gleichermaßen beunruhigenden – Charakter der Feste. Ungeheure Menschenmassen sammeln sich in Trance und gespielter Glückseligkeit auf der verschwimmenden Grenze zwischen hemmungslosem Jubel und hemmungsloser Grausamkeit. Es gibt kaum ein Fest ohne ‚Happening‘, ohne Massenbewegung, ohne Niedergetrampelte, Ohnmächtige, Tote. Die Zentralität, die in den Bereich der Mathematik gehört, gehört auch in den des Dramas. Sie vereint beide, so wie sie *alles* vereint, [...]“¹⁵

Die Fülle der sichtbaren Zeichen der Verstädterung sind die Bürgersteige, die Straßen, das Häusermeer, die Steine, die unzähligen Lichter, die vom Flugzeug aus betrachtet nur kurz eine Einheit bilden, dann brüchig erscheinen, um sich wieder in einem weiteren Zentrum, einer Peripherie, einem Anderswo zu sammeln. Lefèbvres Metapher verdeutlicht, wie die städtische Gemeinschaft ständig neue Zentren schafft, ein Entwicklungsprozess im Sinne der allmählichen, totalen Verstädterung der Welt.¹⁶

13 Der Begriff der Produktion bezüglich des Urbanen wird im weiteren Verlauf der Arbeit auf Grund spezifischerer Analyse durch den der Kreation ersetzt.

14 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 127; orig., p. 158.

15 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 128; orig., p. 159.

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 128; orig., p. 159.

Das Urbane als reine Form

Das Urbane ist bei Lefèbvre weder als System zu verstehen, noch lässt es sich durch ein solches definieren. Nicht Objekt und nicht Subjekt ist es „reine Form“, die sich als Punkt der Begegnung, als Ort einer Zusammenkunft unterschiedlichster Aspekte versteht. Nicht von festem Inhalt bestimmt, drängt alles zu ihm hin, lebt in ihm. Die formale Logik und die logisch mathematischen Strukturen stellen eine Verbindung zum Realen her. Ein elitäres Geschäft, denn das Denken beschäftigt sich mit einer Vielfalt von Gegebenheiten, Dingen, Situationen, Handlungen. Aus den Verschiedenheiten erwachsen mehr oder weniger fiktive Bereiche: Wissenschaft, Philosophie, Künste, die jeweils von der logischen Formulierung abhängig sind und trotz oder wegen ihrer Verschiedenheit systematisch zu erfassen sind.

„Pour saisir l’abstrait, une ‚culture‘ est nécessaire, et bien plus encore pour atteindre les frontières inquiétantes qui distinguent et unissent à la fois le concret et l’abstrait, la connaissance et l’art, les mathématiques et la poésie.“¹⁷

Die Form ergibt sich aus den Inhalten, wird rein und transparent. Die Paradoxie liegt, da die Form selbst keine Existenz hat, in dieser Reinheit. Indem die Form sich vom Inhalt befreit, befreit sie sich zugleich vom Konkreten. Es gibt keine Form ohne Inhalt und keinen Inhalt ohne Form.¹⁸ Die Analyse trifft auf diese Einheit von Inhalt und Form und bringt sie auseinander. So beinhaltet die Form selbst ein Doppeltes. Sie ist und sie ist nicht. Einerseits existiert sie nur in Verbindung mit den jeweiligen Inhalten, andererseits löst sie sich von denselben. Sie hat eine mentale, an die Logik anknüpfende und eine soziale, an die konkreten Situationen und Aktivitäten anknüpfende Existenz.

„Sie ist – wiewohl das Gegenteil der metaphysischen Einheit – eine Abstraktion, eine konkrete, an die Praxis gebundene Abstraktion. Geschöpfe der Natur, Auswirkungen von Industrie, Technik und Reichtum, Kulturwerke, Lebensweisen, Situatio-

17 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, p. 91.

18 Lefèbvres Gebrauch der Form greift u.a. auf Nietzsche zurück. In der „Genealogie der Moral“ wird das Erkennen als Prozess und dieser Prozess als „Wille-zur-Macht-Geschehen“ dargestellt. Die Form ist wie der Sinn flüchtig, was bewirkt, dass aus dem Denken ein „Formen-Schema und Filtrier-Apparat“ wird: „Die Form gilt als etwas Dauerndes und deshalb Wertvolleres; aber die Form ist bloß von uns erfunden; und wenn noch so oft ‚dieselbe Form erreicht wird‘, so bedeutet das nicht, dass es dieselbe Form ist, – sondern es erscheint immer etwas Neues – und nur wir, die wir vergleichen, rechnen das Neue, insofern es Altem gleicht, zusammen in die Einheit der ‚Form‘. Als ob ein Typus erreicht werden sollte und gleichsam der Bildung vorschwebte und innewohne.“ (Friedrich Nietzsche [1954], *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre*, S. 525.)

nen, Schwankungen oder Einbrüche des Alltäglichen inbegriffen: all das wird im Städtischen angehäuft.“¹⁹

Das Urbane als „reine Form“ ist eine mentale, durch den Akt des Denkens hervorgerufene Existenz, in der sich alles, Ereignisse und Wahrnehmungen, gleichzeitig zusammenbringen lassen. Die „soziale Existenz“ dieser Form wird bestimmt vom Zusammenfinden von dem, was sich im Umkreis befindet: Güter, Produkte, Handlungen und Tätigkeiten („*actes et actions*“), Produktion und Konsum. Alles, was im Urbanen zusammentrifft, wird gleichzeitig erfahren.²⁰

„Il est presque évident que dans la société dite moderne, la simultanéité s'intensifie, se densifie, et que les capacités de la rencontre et du rassemblement se raffermissent. Les communications s'accroissent jusqu'à la quasi-*instantanéité*. Les informations affluent et se diffusent à partir de cette *centralité*, ascendantes ou descendantes.“²¹

Ohne spezifischen Inhalt ist die Form eine an der Praxis sich orientierende und mit ihr verbundene Abstraktion. Alles Mögliche – „Geschöpfe der Natur, Auswirkungen von Industrie, Technik und Reichtum, Kulturwerke, Lebensweisen, Situationen“²² – wird im Urbanen in einer Vielfalt von Gegensätzlichkeiten und Interaktionen angehäuft und zentriert.

„Dennoch ist es mehr als nur Anhäufung. Die Inhalte (Sachen, Objekte, Menschen, Situationen) schließen sich gegenseitig aus, weil sie unterschiedlich sind, schließen sich gegenseitig ein, weil sie beieinander sind und sich gegenseitig bedingen.“²³

Sich einerseits orientierend an der Logik der Form, andererseits an den Widersprüchen ihres Inhalts („*dialectique des contenus*“) ist das Urbane „Form

19 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 128f; orig., p. 160.

20 Der Begriff der Gleichzeitigkeit bleibt an dieser Stelle vage und gewinnt erst in „La Production de l'espace“ an Eindeutigkeit. Kurt Meyer greift zur Illustration Lefèbvres Bild der Vogelperspektive (Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 34; orig., p. 41 und S. 128; orig., p. 159.) auf: „Die Stadt vereinigt und lässt das ineinander begegnen, was in einem Raum existiert – genauer: was gleichzeitig in einem Raum existiert. [...] All das nehmen wir gleichzeitig wahr, zum Beispiel das Lichtergewimmel einer Stadt, die man nachts vom Flugzeug aus sieht: die blendende Helligkeit, die Neonlichter, das Netz der beleuchteten Straßen, die Leuchtreklamen, die zahllosen Verführungen, die Anhäufung von Reichtümern und Zeichen von dem, was in verschwenderischer Fülle, in Überfülle vorhanden ist – was gleichzeitig vorhanden ist.“ (Kurt Meyer [2007], Von der Stadt zur urbanen Gesellschaft, S. 300f.)

21 Henri Lefèbvre, Le droit à la ville, p. 97.

22 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 128; orig., p. 160.

23 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 128f; orig., p. 160.

und Gefäß, Leere und Fülle, Über-Objekt und Nicht-Objekt, über das einzelne Bewusstsein hinausgehend und Summe aller Bewusstseinszustände.“²⁴

Die relative Unabhängigkeit zwischen Form und Inhalt, zwischen mentaler Existenz und sozialer Existenz – Lefèbvre spricht vom Sozio-Logischen – erlaubt nicht das Urbane, obwohl es Form ist, von einem einheitlichen Formensystem aus zu betrachten oder durch ein System oder als System zu definieren. Im Prozess der Verstädterung begriffen, ist das Urbane weder Bewusstsein noch Substanz. Die Form des Urbanen steht in Relation zur Bewegung in Raum und Zeit, wobei der Raum zum dynamischen Gebilde wird, das auf soziale Beziehungsgeflechte einwirkt und sie mitbestimmt.²⁵

Zu einer „konkreten Logik“

Im Vorwort zur dritten Ausgabe von „Logique Formelle, logique dialectique“²⁶ verweist Lefèbvre unmissverständlich auf den Anspruch dieser doch „vorläufigen“, unvollständigen – Lefèbvre hatte von Anfang an eine Fortführung geplant – Gedanken zur formalen und der von ihm postulierten dialekti-

24 Im Original: „De l’urbain, on peut dire qu’il est forme et réceptacle, vide et plénitude, super-objet et non-objet, supra-conscience et totalité des consciences.“ (Henri Lefèbvre, *La révolution urbaine*, p. 160.) In der deutschen Übersetzung wird der Begriff „conscience“ nicht mit Bewusstsein, sondern mit Gewissen (d.h. „Über-Gewissen“ („supra-conscience“) und „Gewissenstotalität“ („totalité des consciences“) übersetzt. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 129.) Diese Übersetzung ist sinnentleert. Die an sich schwierige Passage wird bei Lefèbvre durch einen Ausflug in die Welt der Mathematik nicht eindeutiger: „Es [das Urbane] ist an die mathematische Form gebunden (alles im Städtischen ist kalkulierbar, quantifizierbar, ‚programmierbar‘, alles, bis auf das Drama, das aus dem Nebeneinander und der Neu-Darstellung der kalkulierbaren, quantifizierbaren, programmierten Elemente entsteht), an die geometrische Form (quadratisch, kreisförmig), also an die Symmetrie, an die Wiederholung (Umkehrbarkeit der Bahnen trotz der Nichtumkehrbarkeit der Zeit, infolgedessen Lesbarkeit, Analogie der urbanen Gleichzeitigkeit mit der Schrift, mit der rationalen Ordnung miteinander bestehender Elemente usw.).“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 129; orig., p. 160.) Zur urbanen Form siehe auch: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 91ss.

25 In „*Le droit à la ville*“ stellt Lefèbvre eine vorläufige Tabelle auf, die den Weg vom gänzlich Abstrakten bis hin zum Konkreten, dem wenig Greifbaren bis hin zum Greifbaren nachzeichnen soll. Die einzelnen Etappen gehen von der Logik über die Mathematik, die Sprache, die Kommunikation bis hin zur urbanen Form. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 93ss.) In „*La production de l’espace*“ wird die Thematik, die hier recht verworren und vorläufig scheint, weiterentwickelt und im Rahmen der Raumproduktion verständlicher.

26 Die Erstausgabe erschien 1946, wurde dann im Zuge der Studentenrevolten neu aufgelegt, um 1982 unverändert, mit einem ergänzenden Vorwort – auch die Ausgabe von 1969 war mit einem der Zeit angepasstem Vorwort versehen – zu erscheinen.

schen Logik. Methodologische, theoretische und pädagogische Impulse vermittelnd, soll sie für eine neue Denkform („vers une forme, vers une allure, vers un style de pensées nouveaux“) stehen, ein Raster zur Entzifferung von Möglichkeit und Realität.²⁷

„La connaissance ne reste pas immobile. Devenir dans le devenir, elle change. [...] Mais qu'est-ce qui ne tend pas à se transformer? Qu'est-ce qui ne se transforme pas, à travers les obstacles et les résistances?“²⁸

Die Erkenntnis läuft parallel zu der globalen Entwicklung der Gesellschaftsstrukturen. Eine Logik, die dieser „Metamorphose“ nicht Rechnung trägt, bricht in sich selbst zusammen. Jede Gesellschaftsform ruft neue Probleme hervor, ohne jedoch die Probleme der ihr vorangegangenen Epochen vollständig gelöst zu haben. Eine These, die insbesondere in den Krisen der Stadt und den Blindfeldern an Plastizität gewinnt.

Nach Lefèbvre lässt sich der Inhalt nicht allein mit der Form erfassen. Auf der einen Seite steht die abstrakte logische Form, auf der anderen die Ambition, einen konkreten Inhalt mit dieser Form einfangen zu können. Das Denken bewegt sich „in sich selbst mit einem Minimum an Inhalt, stets bereit sich dieses Inhalts zu entledigen und sich niemals wieder mit einem neuen Inhalt zu verbinden.“²⁹ Der formalen Logik gelingt es nicht, ohne Inhalt, obwohl dieser immer abstrakter wird, auszukommen. Der Inhalt wird, einmal aufgenommen, von der Realität getrennt, unbeweglich gemacht, „metaphysisch transponiert“.³⁰ Dem eigenen Anspruch, sich gegen den Mystizismus und die magischen Lehren zu richten, kann die formale Logik, da sie statisch ist, nicht gerecht werden. Sie vermag sich nicht einem nicht statischen Inhalt anzupassen und so der Entwicklung der Erkenntnisse Rechnung zu tragen.

„Wenn das Sein ist, was es ist und niemals etwas anderes – wenn jeder Gedanke absolut richtig oder absolut falsch ist –, dann werden die wirklichen Widersprüche im Sein und im Denken aus dem Denken ausgeschlossen.“³¹

Andererseits ist die Verlagerung des Denkens in das Formale auch eine Absage an die Realität des Alltags, die, losgelöst von logischen Denkstrukturen, der Irrationalität überlassen wird.

27 Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 1.

28 Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 1s.

29 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 13.

30 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 15.

31 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 16.

„Die Logik wird zur Sache eines fiktiven Seins, des reinen Denkens, dem das Wirkliche als unrein erscheinen soll. Umgekehrt sieht sich das Wirkliche ins Irrationale gestoßen, dem Irrationalen überantwortet.“³²

Hegels Versuch, das präzise (logische) Denken mit der Kunst der Diskussion und der Kontroverse, dem Widersprüchlichen und Beweglichen in Einklang zu bringen, bedingt eine Aufhebung der Vorstellung von getrennt funktionierenden Logiken, einer abstrakten Logik der Form und einer konkreten Logik des Inhalts. Die Logik als Form zu retten, zugleich sie der sich ändernden Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit anzupassen, heißt für Hegel, nicht von der Form, sondern vom Inhalt auszugehen, denn: „Der Inhalt war substantiell, aber außerhalb des Denkens, und das strenge Denken blieb unbewegt und leer.“³³ Dieser Inhalt stellt sich als über Jahrtausende menschlichen Denkens und Handelns Geformtes dar und schließt als sein „bereits am stärksten durchgearbeitetes Element“ die logische Form mit ein. Die Vernunft selbst muss als die Bewegung des Denkens – es diskutiert, erschüttert und löst partikuläre Behauptungen und Inhalte auf, geht von einem Inhalt zum anderen über – bestimmt werden.³⁴ Die Dialektik im hegelschen Sinn setzt, indem sie vom Konflikt lebt, widerstreitende Begriffe gegeneinander. Die daraus resultierende Synthese als Aufhebung (überwinden, aufbewahren, eine Stufe höher heben) setzt Neues, dem seinerseits wiederum die eigene Negation entgegengesetzt wird. Bewegung ist demnach Aufhebung. Lefèbvre folgt der Argumentation Hegels:

„Alles Wirkliche, alles Denken muss in einer höheren Bestimmung, die es als Inhalt, Aspekt, Vorhergehendes, Element einschließt, überwunden werden [...]. [...] Die Hegelsche Dialektik will dem Ganzen der erfassten Realitäten, Behauptungen und Begriffe Leben und Bewegung verleihen. Sie reißt sie mit sich fort in einer unermesslichen geistigen Epopöe. Alle Widersprüche der Welt [...] damit alle Wesen und alle Behauptungen mit ihren Relationen, wechselseitigen Abhängigkeiten und Wechselwirkungen, werden in der Gesamtbewegung des Inhalts erfasst; alles an seiner Stelle, in einem ‚Augenblick‘.“³⁵

Die „dialektische Logik“ will das Denken, wie im ersten Kapitel von „Logique formelle, logique dialectique“ angekündigt, in seiner Bewegung erfassen:

32 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 16.

33 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 19.

34 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 19.

35 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 19.

„La *logique concrète* couronne et achève l'histoire de la connaissance, c'est-à-dire la théorie elle-même de la connaissance comme *histoire de pratique sociale*. Elle en est la partie la plus élaborée, le résultat ‚vivant‘, donc, *le raccourci en brèves formules de toute l'expérience humaine*. Elle doit donner les *formes vraies*, c'est à dire objectives; universelles, de la connaissance; les règles les plus générales de la connaissance doivent être en même temps les lois les plus générales de toute réalité.“³⁶

Die Instrumente des Denkens können nicht von den Objekten, auf die sie sich beziehen, getrennt werden. Die konkrete Logik muss rationale Denkformen, die zahllose Erfahrungswerte einzubeziehen weiß, ausarbeiten. Voraussetzung ist, dass sie sich auf eine nachvollziehbare Geschichte berufen kann. Wird diese als chaotisch, der Versuch der Erkenntnis als Sammelsurium nicht zusammenhängender Theorien und Doktrinen gesehen, ist es wenig sinnvoll, nach einer konkreten Logik zu suchen. Wenn in der Gesellschaft wie auch im Denken die Interaktionen sich gegenüberstehender Elemente als dialektische Struktur der Geschichte erkannt werden, wird die Vernunft historisch und die Geschichte rational. Die dialektische Sicht konkretisiert und validiert die Vernunft, die Logik und die Geschichte.³⁷ Eine so gelagerte Theorie der Erkenntnis fragt nicht nach der Möglichkeit von Erkenntnis; Erkenntnis ist ein „kontingentes und veränderliches, ebenso praktisches wie soziales und historisches Faktum.“³⁸ Die lebendige Erfahrung in der Praxis mit der Möglichkeit, auf einen historisch-gesellschaftlich erworbenen Fundus zurückzugreifen, ist Anfang jeder Erkenntnis. Nicht das Individuum darf als Ausgangspunkt der Erkenntnis fungieren, sondern die gesellschaftliche Praxis als Vermittler zwischen Mensch und Natur.³⁹ Damit werden die Kategorien der formalen Logik

36 Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 57.

37 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 58.

38 Vgl.: Ulrich Müller-Schöll, *Das System und der Rest*, S. 103. „Die dialektische Logik ist also nicht die transzendental bestimmbare Voraussetzung der Erkenntnis, sondern ihr Resultat. Sie fußt auf ihren äußeren Bedingungen, die erkenntnistheoretisch geklärt werden müssen. Sie ist die Kurzzusammenfassung der menschlichen Erfahrung, deren offenbar letztlich induktiv gewonnenes Resultat; und die Regeln, die sie ermittelt, sind allgemein genug, dass sie jede weitere Erkenntnisleistung strukturieren können sollen [...]“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 103.)

39 Um die in der Natur ablaufenden Prozesse in die dialektische Logik mit einzu-beziehen, wird sie nicht der Objektivität wissenschaftsinterner Prozesse angeglichen – dies setzt von der menschlichen Praxis unabhängig ablaufende und die Menschen determinierende Prozesse voraus – sondern die Gesetze der Natur werden in eine höhere, den Menschen und die Natur umfassende Logik eingebunden. Dies begreift auch, dass nicht das Individuum zum Ausgangspunkt einer Theorie der Erkenntnis werden kann. „L'objectivité doit être définie par la correspondance des idées du sujet avec l'objet, et rattachée à la pratique. On ne gagne rien en transformant en un ‚sujet‘ collectif le sujet individuel [...]“ (Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 43.) Hierzu und zum

seit Aristoteles nicht außer Kraft gesetzt, sie werden in die dialektische Logik mit einbezogen und gegebenenfalls relativiert.

„La logique formelle, comme la grammaire, n’a qu’une portée relative et une application limitée. Elle n’a pas de sens et toute sa portée lorsque notre pensée *néglige expressément une grande partie de son contenu* et se meut à la limite: au point où le contenu s’évanouit et où reste presque seule la *forme*.“⁴⁰

Die formale Logik ist die Logik der Abstraktion („reine Form“), die „lorsque notre pensée, après cette réduction provisoire du contenu, revient vers lui pour le ressaisir, la logique formelle s’avère insuffisante“⁴¹. Ihr zur Seite gestellt wird eine konkrete, auf den Inhalt, der sich durch die Interaktion gegenüberstehender Elemente auszeichnet, bezogene Logik, für Lefèbvre notgedrungen eine dialektische Logik. Sie ist geeignet, die Bewegung zu erfassen und die analytischen Kategorien der formalen Logik nicht als umfassendes System, sondern als Momente der Logik zu begreifen.⁴²

Lefèbvre folgt in der „Revolution der Städte“ den Leitlinien, die er in der „dialektischen Logik“ ausgearbeitet hat. Zugleich zeigt sich der heuristische Charakter der Dialektik, die den jeweiligen Windungen des zu betrachtenden Gegenstandes folgen soll. Die Analyse der Epochen, ihre Darstellung sowie der hypothetische Charakter der These der Verstärkung vermögen das Konzept zu illustrieren, ohne jedoch das komplexe und zum Teil widersprüchliche Gedankengebilde Lefèbvres, das sich in seinen Schriften immer wieder verschieben wird, in seiner Gesamtheit erhellen zu können.⁴³

Verhältnis zum Positivismus von Auguste Comte: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 105f. Zur Komplexität von Lefèbvres Naturbegriff: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 108ff.

40 Henri Lefèbvre, Logique formelle, logique dialectique, p. 51s.

41 Henri Lefèbvre, Logique formelle, logique dialectique, p. 52.

42 Ulrich Müller-Schöll kritisiert die Lefèbvresche „Logique dialectique“ in wesentlichen Punkten: Der Zusammenhang von Denken und Sein wird von der Mitte, der Praxis aus begriffen. Somit werden erste zentrale „metaphysische“ Fragen ausgeklammert. Kann ein bewegtes Denken anders als in der Form eines Systems kohärent und bestimmt gedacht werden, „eine in sich schlüssig aus einem Prinzip entwickelte Formbestimmung des Denkens, die ihre eigene Notwendigkeit schlüssig machen kann?“ Die Kategorien der Logik in der „weichen“ Form, wie sie Lefèbvre postuliert, sind bei ihm zu bloßen Phänomenen am Inhalt geworden. „Lefèbvres „dialektische Logik“ somit als Grundlage für eine umfassende Theorie des dialektischen Materialismus einerseits, ihren theoretischen Dimensionen, die Spannweite einer Metaphysik, die alle Denkrichtungen der Tradition in sich aufnimmt. Andererseits bleibt sie arm und kann die in sie gesetzten Erwartungen nicht im Entferntesten erfüllen.“ (Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 112.)

43 Müller-Schöll weist auf den Konflikt hin, der besteht, wenn einerseits die Logik nicht abgelehnt wird, es aber außerhalb der Logik keine Stabilitäten gibt: „[...]“

Von den herrschenden Verhältnissen zur Virtualität

Die ‚Verdichtung‘ der modernen Gesellschaft, die Zentralisierung hat durch die neuen Medien eine veränderte Qualität. Die quasi simultane Kommunikation („quasi-*instantanéité*“), die Konzentration von Daten ermöglicht eine kommerzielle Ausrichtung. Der Neo-Kapitalismus schafft durch das elektronische Sammeln von weitreichenden Informationen ein neues Machtzentrum, das Einfluss auf Produktionsweisen und Produktionsverhältnisse hat: Das Entscheidungszentrum als Inkarnation des Staates.⁴⁴

Nachdem die Industrie die ursprünglich rurale Gesellschaft zerstört hat, sie durch veränderte Produktionsverhältnisse und eine andere Ideologie er-

auch die Definition einer Nicht-Stabilität als Nicht-Stabilität ist eine Fixierung oder wenn man so will: stabil, ein ‚état‘ (Zustand), der dazu da ist, dass er von der Dialektik überschritten wird. Trotzdem hat Lefèbvre Recht, wenn er sagt, dass „la pensée dialectique... rend compte de ce qui dans la pratique ébranle les objets et structures, dissout les morphologies stables.“ (PDM 206). [Abk. für: Henri Lefèbvre, *Une pensée devenue monde*, p. 260.] Das ist ein Widerspruch, für den es keine Auflösung gibt, sondern der zu der Schlussfolgerung führt: „Le rapport de la logique à la dialectique est donc lui-même dialectique“ (Lf Vorw. 7). [Abk. für: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, (Préface à la 3ème édition 1982, p. 7.)] Man hat es also mit einem Zirkel zu tun, mit einem dialektischen zwar, und dennoch mit keinem, der in einer höheren Einheit sich aufzuheben verspricht.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 142.)

- 44 Der Text, der in den sechziger Jahren verfasst wurde, nimmt an dieser Stelle bereits die Problematik der modernen Datenverarbeitung auf und verweist indirekt auf die aktuelle Diskussion des Datenschutzes, der durch die ständig sich erweiternden Kontrollmöglichkeiten nicht gewährleistet werden kann. „Il [le néo-capitalisme] ne rassemble plus les gens ni les choses, mais les informations, les connaissances. Il les inscrit dans une forme éminemment élaborée de simultanéité: la conception de l'ensemble, incorporé dans le cerveau électronique, utilisant la quasi-instantanéité des communications, surmontant des obstacles (les pertes d'information, les accumulations insensées d'éléments, les redondances, etc.). Dans un but désintéressé? Certes pas. Ceux qui constituent la centralité spécifique visent le pouvoir ou en sont les instruments. Dès lors le problème se pose politiquement. Il ne s'agit plus seulement de ‚maîtriser la technique‘ en général, mais des techniques bien déterminés avec leurs implications socio-politiques.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 135s.) Christian Schmid verweist in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Aspekt, dem der historischen Transformation vom primären Agrarsektor über den sekundären Industriesektor zum tertiären Dienstleistungssektor (Tertialisierung der Produktion), den Lefèbvre prophetisch 1974 erkennt: „Die Konzeption eines Produktes werde immer wichtiger, und damit auch vielfältige Informationen, was zu einer immer komplexeren Organisation der produktiven Arbeit führe. Die unternehmensbezogenen Dienstleistungen, die Filialen und Zulieferer vervielfachten sich. Daraus folge, dass die urbanen Zentralitäten zunehmend die Aufgabe übernahmen, die Intellektualisierung („intellectualisation“) des produktiven Prozesses voranzutreiben.“ (Christian Schmid [2006], *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 180.)

setzt hat, befindet sich diese neu geschaffene urbane Struktur mit marktorientierter und gewinnträchtiger Strategie nach einiger Zeit ebenfalls in einem Verfallsprozess. Die Machthaber sehen sich gezwungen, das Urbane neu zu denken, eine neue Rationalität zu begründen. Die Ideologie bestimmt ein vermeintlich rationales und neutrales Bestreben.

„A l’analyse critique, le système se révèle stratégie, se dévoile comme décision (finalité décidée). [...] une *stratégie de classe* a orienté l’analyse et le découpage de la réalité urbaine, sa destruction et sa restitution, projections sur le terrain de la société où telles décisions stratégiques ont été prises.“⁴⁵

Die Möglichkeit, ideell, durch die „reine Form“ die Vielfalt der optischen Eindrücke – „Überfluss, Gewimmel, alles ist hier verdeutlicht“ – zusammenzubringen, täuscht über das Trägerische dieser formalen Anordnung hinweg.

„Der städtische Raum gibt vor, transparent zu sein. Alles hat Symbolwert [...], alles steht zur „reinen“ Form in Beziehung, ist Inhalt dieser Form [...]. Aber *man* [...] stellt fest, dass diese Transparenz täuscht und trügt. Die Stadt, das Urbane, ist auch Mysterium, okkult.“⁴⁶

Das Urbane widersteht in seiner Komplexität und durch den dialektisch ablaufenden Prozess jeder Fixierung durch eine vermeintlich allgemeingültige Rationalität, durch Ideologie. Die Strukturen der Macht sind nicht zugleich erkennbar: Unternehmen, verborgene und sichtbare Mächte wie Staatsgewalt, Reichtum und Polizei weben die Geschicke, versuchen, die Wirklichkeit des Alltags zu unterschlagen. Anders als in der landwirtschaftlichen und industriellen Ära ist diese „Rationalität“ verfeinert, gewappnet mit allen möglichen taktischen Raffinessen und unterstützt von einem großen Macht- und Unterdrückungsapparat.⁴⁷

45 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 32.

46 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 130; orig., p. 161s.

47 „En fait la rationalité que nous voyons en action dans la pratique [...], cette rationalité limitée s’exerce surtout selon les modalités d’une intelligente analytique très poussée, très armée, dotée de grands moyens de pression. Cet intellect analytique se revêt des privilèges et prestiges de la synthèse; il dissimule ainsi ce qu’il recouvre: les stratégies. On peut lui imputer le souci péremptoire du fonctionnel, ou plutôt de l’unifonctionnel ainsi que la subordination des détails minutieusement comptabilisés à la représentation d’une globalité sociale. Ainsi disparaissent les médiations entre l’ensemble idéologique donné pour rationnel (techniquement ou économiquement) et les mesures détaillées, objets de tactique et de prévision. Cette mise entre parenthèse des médiations théoriques et pratiques, sociales et mentales, ne manque pas d’humour noir dans une société où les intermédiaires (commerçants, financiers, publicitaires, etc.) détiennent d’immenses privilèges. L’un couvre l’autre! Ainsi se creuse un gouffre entre le

Die dialektische Bewegung erscheint komplex, was jedoch nicht zu einer vereinfachten Form von Sozio-Logik oder die Konzentration auf Einzelaspekte im urbanen Leben (industrielle Produktion, Verkehrsaufkommen, Handel, Informationsstrom usw.) führen soll. Die „dialektische Rationalität“, geistig und sozial, der urbanen Form wie ihrem Inhalt immanent, vermag sich in einzelnen Punkten dem Phänomen der Verstädterung zu nähern. Um die Strukturen und die Entwicklung zum Urbanen zu analysieren, muss das Städtische als Nebeneinander und Überlagerung von Netzen (Verbindungen) begriffen werden. Die Netze sind im Kontext von Raum und Zeit zu analysieren, müssen den jeweiligen Entwicklungen und gegenseitigen Interaktionen Rechnung tragen. Nur so lässt sich der Bruch zwischen Urbanem, Industriellem und Landwirtschaftlichem herauskristallisieren. Die Form, einer logischen Form ähnlich, versucht, sich den jeweiligen neuen Gegebenheiten anzupassen, alle möglichen Elemente und Ebenen einzubeziehen. Dabei wird selektiv getrennt zwischen definitiv Vergangenen und dem, was an Erkenntnis und Rückschlüssen auf die Gegenwart anwendbar bleibt. Weder tradierte Begriffe von Raum und Zeit noch Philosophie – „dem ideologischen und institutionellen Gedankengebäude, der üblichen Wissenschaftlichkeit“ – dürfen als Ausgangspunkt einer solchen Darstellung gelten. Zu sehr gefangen in den Zwängen und Denkstrukturen der jeweiligen Epochen, begrenzen sie das Denken. Es ist die Form, die die Zentralität, das Städtische als Begegnung und Versammlung sämtlicher vorhandener und möglicher Objekte und Subjekte als „virtuelles Objekt“ geschaffen hat, das erlaubt, sich den Fängen der konventionellen Modelle, die aus dem Produktionismus, dem Ökonomismus und der Industrialisierung stammen, zu entziehen.⁴⁸ Die Zentralität ist von Beginn an im Prozess der Verstädterung enthalten: die Verstädterung als Entelechie menschlichen Zusammenlebens.

„Von Anfang an war in der Nähe der Anfangs-Null die Verstädterung im Keim vorhanden, war im Vormarsch. Wie das Werkzeug im geschleuderten Stein, im geschwungenen Stock schon vorhanden war. Wie Sprache und Begriffe es waren, als der erste Ort markiert wurde. Als zum ersten Mal gesammelt wurde, zum ersten Mal getrennt in der Natur vorhandene Objekte zueinander gebracht, zum ersten Mal Früchte angehäuft wurden, war die *Zentralität* im Kommen. Sie kündigte ihre virtuelle Verwirklichung an. Von Anfang an ist Zusammenführen, Anhäufen, Aufheben etwas, das für die soziale Praxis wesentlich ist; es ist ein rationaler Aspekt der Produktion, der nicht mit der Produktionstätigkeit zu tun hat, von dieser aber nicht zu trennen ist.“⁴⁹

global [...] et le partiel, manipulé, réprimé, sur quoi présent les institutions.“
(Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 98.)

48 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 132; orig., p. 164.

49 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 133; orig., p. 165.

Die Zentralität im urbanen Raum unterscheidet sich von den sozialen Aktivitäten in der Landwirtschaft und der Industrie, da hier noch nicht die Negation von Raum und Zeit, deren „virtuelle Annullierung“ stattgefunden hat. Sie zeichnet allein die gegenwärtige Gesellschaft, vor allem bestimmt durch die neuen Techniken der Daten- und Informationsgesellschaft, aber auch die Kumulation im städtischen Geschehen aus. Setzte der jeweilige Stand der Entwicklung der Verstädterung noch Grenzen – u.a. die Stadt-Land-Dichotomie und die damit verbundene Arbeitsteilung – ist im Übergang von einem Stadttypus zum anderen der dialektisch ablaufende Prozess bereits nachvollziehbar. Dem „Formlosen, Verstreuten und Ungeordneten“ kann eine Form und ein Ziel, ein Ende gegeben werden. Die Urbanisierung wird als Resultat eines dialektischen Prozesses erkennbar, den es zu beherrschen gilt.

Die hierarchische Gesellschaftsstruktur der urbanen Gesellschaft ist ungleich, grenzt aus. Diese Ausgrenzung birgt per se das revolutionäre Potential zur Sprengung der Konzentration. Da das Urbane als Zentrum das Potential für die Zentralisierung der Macht birgt, kann die urbane Form an sich selbst noch keinerlei Erkenntnis im Hinblick auf eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse vermitteln. Dennoch wird aufgrund der zentralisierenden Form eine Tendenz, Grenzen zu sprengen, sich gegen die Konzentration der Macht zu stellen, erkennbar.

Utopie und differentieller Raum

Gegensätze treten in der Zentralität, bestimmt von Nebeneinander und Überlagerungen, deutlich zu Tage. Landwirtschaftlicher, industrieller und städtischer Raum sind als unterschiedliche Schichten auf komplexe Weise verschachtelt. Wurden in der landwirtschaftlichen Epoche die Orte (Topoi), die als geographische Form in der Natur vorhanden waren, benannt, vermessen, aufgeteilt, versucht das industrielle Zeitalter zu vereinheitlichen, zu homogenisieren: Die Topoi werden nicht länger in ihrer Heterogenität wahrgenommen, sie werden zu „etwas zufällig Vorhandenem, zu unbestimmten Annehmlichkeiten einer folkloristischen Sprache“, sich nur durch ihre unterschiedliche Lage unterscheidend. Messbar und objektiv ist der Raum einzig im Hinblick auf Produktionskriterien von Interesse: Effektive Produktivität verlangt nach Annäherung aller sozialen Funktionen. Der Raum selbst wird im Sinne einer optimalen Verwendung berechnet.⁵⁰

50 Vgl.: Henri Lefebvre, *Die Revolution der Städte*, S. 135f; orig., p. 167s. Hierzu auch: „Dès l'âge de la vie paysanne, les particularités se décèlent: les lieux-dits, les parcours, les réseaux de chemins pastoraux et forestiers, les climats, les ethnies. En bref la nature. Pas la nature-en-soi des philosophes, mais la matière naturelle qui se laisse modeler, qui prend un visage, celui du paysage, celui des paysans de tel peuple. Des symbolismes puissants relient les lieux aux émotions

Der städtische Raum stellt sich im Gegensatz zur Homogenität des industriellen Raumes als differentiell dar. Obwohl oft Namen, die die Spezifika der verschiedenen Orte in der landwirtschaftlichen und der industriellen Ära bezeichnen, übernommen werden, treten im urbanen Raum Gegensätze und Kontraste in den Vordergrund. Allein die Geschichte der Namen der urbanen Topoi gibt die Strukturen des Raumes als Ergebnis einer Geschichte zu erkennen, die das Werk von ‚Agenzien‘, sozial ‚Agierenden‘ („„acteurs sociaux“) und kollektiv Handelnden („„sujets collectifs“) ist.⁵¹ Aus der Interaktion von Institutionen und sozialen Gruppierungen erwachsen die Merkmale und die Qualitäten des städtischen Raumes, der die Vielfalt der Unterschiede und Konflikte in sich vereint.

„Diese Strukturen entstanden durch aufeinanderfolgende Wellen, die (relativ) diskontinuierlich eine Raumschicht nach der anderen schufen. [...] Das handeltreibende Bürgertum, die Intellektuellen, die Staatsmänner haben die Stadt geformt. Die Industriellen haben sie hauptsächlich zerstört. Die Arbeiterklasse hat keinen anderen Raum als den, der sich aus ihrer Enteignung, ihrer Verschleppung ergibt: den der Absonderung.“⁵²

Isotopie und Heterotopie sind Konzepte, die ermöglichen, die Eigenschaften der jeweiligen Räume, vorrangig die des differentiellen Raumes, zu charakterisieren. Isotopien als analoge, sich gleichende Räume stehen u.a. für Staatsrationalismus und industrielle Epoche, die durch rücksichtslose Zerstörung des Gewachsenen große Boulevards, breite Alleen zum Markenzeichen ihrer monopolisierenden Macht gestalten. Heterotopien – „der andere Ort und der Ort des Anderen, das ausgeschlossen und gleichzeitig einbezogen wird“⁵³ – sind kontrastierende, differentielle Orte, die meist durch neutrale Räume (Straßen, Kreuzungen, Parks, Flüsse usw.) voneinander abgegrenzt werden. Die Unterscheidung zwischen Isotopie und Heterotopie ist dynamisch und multifunkti-

et passions religieuses, aux rituels aux magies. L'ère industrielle ravage l'originel et l'original, les particularités et les lieux. Elle saccage la nature [...]. Elle tue ce qui naît, substituant le produit à l'œuvre. Par tous les moyens elle tend vers l'homogène, vers l'identique et/ou l'analogique. Parmi ces moyens, il faut compter l'histoire et l'historicité, la philosophie et le système philosophique, la politique et les stratégies, plus le quotidien et la quotidienneté. [...] La maîtrise sur la nature, tant souhaitée, tant appelée, révèle dialectiquement (diaboliquement) son revers: la destruction totale, menant vers l'exigence d'une reproduction (re-création) également totale.“ (Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 127s.)

51 Anhand der Straßen- und Ortsnamen von Paris versucht Lefèbvre diese These zu untermauern. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 136f; orig., p. 169s.

52 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 137f; orig., p. 171.

53 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 138; orig.; p. 172.

onal zu verstehen. Einerseits befinden sie sich in einem dynamischen Prozess, andererseits können Räume verschiedene Funktionen, z. B. je nach Tages- bzw. Nachtzeit, erfüllen.⁵⁴ Die U-topie wird als Nicht-Ort, als Ort dessen, was nicht ist, als Ort des Anderswo eingekreist.⁵⁵

„Auf/in dem Plan von Paris (dem Turgot-Plan aus der Zeit um 1725) ist die U-Topie weder sichtbar noch lesbar; trotzdem ist sie dort prachtvoll vorhanden, sie ist der Ort des Blicks, der über die Stadt hinweggeht, ein kaum bestimmter, aber gut konzipierter und (bildlich) vorgestellter Ort, der Ort des Bewusstseins, d.h. eines Bewusstseins der Totalität.“⁵⁶

Als Bewusstsein von Totalität erhebt die U-Topie Anspruch auf die ganze Fülle der Gegebenheiten. Jenseits der Konfrontation zwischen Isotopie und Heterotopie trennen Worte nicht mehr, werden Gegensätze überwunden, indem sie nebeneinander existieren. Das Bewusstsein der Totalität unterscheidet sich vom Transitorischen des ‚normalen‘ gesellschaftlichen und individuellen Bewusstseins, indem es nicht länger vom ‚Realen‘ im engen Sinne abhängig ist.⁵⁷ Im Urbanen als Zentralität, „wo Situationen derart miteinander verwirren, dass unvorhergesehene Situationen entstehen“, entsteht (virtuell) ein Vektor Null, in dem die Entfernung aufgehoben wird. Es ist ein Traum der Menschheit, der im urbanen Raum reale Dimensionen bekommt.⁵⁸ Kaum mit den Gesetzen der banalen Analyse zu begreifen, bleibt die U-Topie Grenzerfahrung, die im Unterschied versöhnlich wirkt, die nahe Ordnung mit der fer-

54 Lefèbvre sieht den Stadtraum in Europa bis ins sechzehnte Jahrhundert heterotopisch. Erst mit der Ausbreitung der Städte wurden Vororte, Straßenzüge usw. assimiliert. In der Zeit des Bürgertums wurden ganze Teile des Volkes erneut in Vororte verbannt. Diese Bewegungen scheinen zyklischer Natur: „Anomische Gruppen formen heterotopische Räume, deren sich die herrschende Praxis früher oder später erneut bemächtigt.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 139; orig., p. 173.)

55 Zur U-topie: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 44f; orig., p. 54s.

56 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 139f; orig., p. 174.

57 In der Kritik des Alltagslebens wird das Bewusstsein in Zusammenhang mit dem Begriff der Realität gesetzt. Realität versteht sich hier dialektisch, d.h. ist an die jeweilige Entwicklungsstufe innerhalb des dialektischen Prozesses gebunden. Die „Realität des Bewusstseins“ unterliegt ebenfalls diesen Bedingungen. „Die gesellschaftlichen Bewusstseine entstehen, wachsen, vergehen und sterben ab, ganz wie die individuellen Bewusstseine. [...] Das gesellschaftliche Dasein und das gesellschaftliche Bewusstsein haben [...] etwas Transitorisches an sich. Sie kommen auf und gehen zu etwas anderem über.“ Das Bewusstsein beinhaltet das Mögliche, die Vorstellung von etwas anderem. „Das Gegenwärtige impliziert das Mögliche im Aktuellen, und die Gegenwart spielt sich nicht ohne das Licht und den Horizont der Zukunft ab.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 453f; orig., p. 200.)

58 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 46; orig., p. 56s.

nen vereint.⁵⁹ Lefébvres Sprache entbehrt jeglicher Präzision, fühlt sich eher der Poesie denn der wissenschaftlichen Darstellung verpflichtet:

„Meistens befindet sich dieser vorgestellte und wirkliche Ort an der Grenze zur Vertikalität, der Dimension 1, der Begierde [(„désir“)], der Macht, des Gedankens. Zuweilen befindet er sich in der Tiefe, wenn der Romanschriftsteller oder der Dichter sich die unterirdische Stadt, wenn sie sich die der Verschwörung, die dem Verbrechen zugängliche Kehrseite der Stadt vorstellen. Die U-Topie vereinigt die nahe Ordnung mit der fernen Ordnung.“⁶⁰

Die Zentralität der Stadt hat als Eigenschaft und Faszination das pulsierende, nie ruhende Leben:

„Objekte können sich anhäufen, ein Fest kann sich entfalten, ein angenehmes oder entsetzliches Ereignis eintreten. Hier, in der möglichen Zentralität, liegt die Faszination des städtischen Raums.“⁶¹

Dagegen steht die Leere ganzer Bezirke, die „von sichtbaren oder unsichtbaren Grenzen der Erlasse und Verwaltungsordnungen umschlossen sind.“ Der Widerspruch von Verfügbarkeit und staatlichen, bürokratischen Verordnungen, die ganze Gegenden abriegeln, „zum Ort der Seltenheit oder der Macht im Reinzustand werden“, verlangt nach Widerstand:

„Jeder Ort muss multifunktionell, polyvalent, transfunktionell mit unablässigem ‚turnover‘ der Funktionen werden; Gruppen müssen die Räume beschlagnahmen, um expressive Handlungen und Konstruktionen zu vollbringen, die in Bälde zerstört werden können.“^{62/63}

59 Die nahe Ordnung steht für das Unmittelbare, das Fassbare, aber auch das Abgeschlossene, die ferne Ordnung für das Vermittelte, aber auch für das (noch) nicht Greifbare, das Offene. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 47; orig., p. 57.

60 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 140; orig., p. 174.

61 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 140; orig., p. 174.

62 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 140f; orig., p. 175.

63 Der ‚turnover‘ der Funktionen findet sich in ähnlicher Form in der situationistischen Bewegung. In seiner Anleitung zum „détournement“ (Guy Debord [2006], *Oeuvres*, p. 221ss.) zeigt Debord die zahlreichen Aktionsfelder auf, in denen einem Element eine neue Tragweite verliehen wird. In „Projets d’embellissement rationnels de la ville de Paris“ schlägt die Situationistische Bewegung u.a. vor: „Abolition des musées, et répartition des chefs-d’œuvres artistiques dans les bars. [...] Libre accès de tous dans les prisons. Possibilité d’y faire un séjour touristique. Aucune discrimination entre visiteurs et condamnés. [...] Faire cesser la crétinisation du public par les actuels noms de rues. Effacer les conseillers municipaux, les résistants, les Emile et les Edouard (55 rues dans

Die U-topie wirkt sowohl aufklärerisch als auch verändernd, das U-topische bleibt nicht gemein abstrakt, sondern wird wirklich. Diese Wirklichkeit findet im Urbanen überall und nirgends ihren Ausdruck:

„Transzendenz der Begierde und der Machtimmanenz des Volkes, stets gegenwärtiges Imaginäres, rationale und erträumte Vision von einer Zentralität, die an diesem Ort menschlichen Reichtum und menschliche Gestik zusammenbringt, Anwesenheit des Anderen, Anwesenheit-Abwesenheit, Forderung nach einer niemals erreichten Anwesenheit [...]“.⁶⁴

Die Merkmale des differentiellen Raumes, die Symbole des Städtischen sind omnipräsent, gruppieren sich in der urbanen Form, bilden in ihrer Vielfalt eine Einheit und ein Ganzes. Den zentralen Machtzentren und ihrem Versuch der Homogenisierung, die Zentralität zum Erhalt und zum Ausbau bestehender Strukturen zu gebrauchen, steht das Aktionspotential dem differentiellen Raum der ‚Urbanität‘ gegenüber; bereit zur ‚Schlacht der Giganten‘ („lutte titanique“).⁶⁵

Paris), les Bugeaud, Les Galliffet, et plus généralement tous les noms sales (rue de l’Evangile).“ (Guy Debord [2006], Oeuvres, p. 213-216 ss.)

64 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 141; orig., p. 175.

65 Die kämpferischen Töne finden sich in „Le manifeste différentialiste“ (1970), das unter dem Einfluss der Studentenbewegung von 1968 verfasst wurde. Vgl.: Henri Lefèbvre, Le manifeste différentialiste, p. 129s.

8. Die urbane Gesellschaft

„Das Problem der Verstädterung ist kein Problem mehr, das die Stadtverwaltung angeht; es hat die Nation, die ganze Erde erfasst.“¹

Urbanisierung als globaler Prozess

Die global urbanisierte Gesellschaft darf, da sie sich in noch weiter Ferne befindet, strategische Hypothese ist, erkenntnistheoretisch nicht als Kategorie fixiert werden. Als Fernziel steht sie für den Prozess der Verstädterung, der, obwohl nicht abgeschlossen, in seiner Bewegung weder aufgehalten noch abgelenkt werden soll. Befreit von Mythen und Ideologien² der Epochen, deren Interpretationsschemata jeweils allgemeine Gültigkeit beanspruchten, dadurch eine Analyse der jeweiligen Gegebenheiten erschwerten, scheint die Erforschung sowohl der Blindfelder als auch des Phänomens der Verstädterung in ihrer Totalität möglich. Die kritischen Zonen geben zu erkennen, dass der Prozess der Verstädterung nur mit einer Flexibilität der Begriffe und des Denkens erfasst werden kann. Ein Festhalten an Interpretationsschemata trägt der Bewegung in der Zeit nicht Rechnung, steht der Analyse entgegen. Die kritische Phase ist vom Auftauchen komplexer Objekte, neuer Funktionen und Strukturen geprägt, ohne dass die alten verschwunden sind. Begriff und zugeordnete Wirklichkeit stimmen nicht überein.³

„Der Boden ist vermint. Die alten Begriffe entsprechen nicht mehr, neue Begriffe bilden sich heraus. Nicht nur die Wirklichkeit, auch der Gedanke entflieht.“⁴

Die Transduktion als „Konstruktion eines virtuellen Objektes“ beinhaltet, dass die konstruierten Gedankengebäude, da dem jeweiligen Entwicklungsstand angepasst, unvollendet sind, gegebenenfalls neu oder erweitert zu definieren sind. Allein dies rechtfertigt nach Lefèbvre eine Absage an die Ideologie und eine Abgrenzung zur Zukunftsforschung, die „extrapoliert, nachdem sie erst reduziert hat.“⁵

1 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 158; orig., p. 197.

2 Während Mythen missbräuchlich verwertet werden können, sind Ideologien Ausdruck einer Doktrin, darauf ausgelegt, Zustände zu erhalten oder zu begründen: „Die Mythen gingen in die Literatur ein; dass sie dichterisch und utopisch sind, verringert ihr Interesse gewiss nicht. Über die Ideologien dagegen wissen wir, dass sie vergeblich versuchen, eine Doktrin, den Urbanismus, zu begründen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 175; orig., p. 218s.)

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 181; orig., p. 226.

4 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 176; orig., p. 219.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 176; orig., p. 219.

Der Prozess der Urbanisierung ist universell, betrifft alle Länder und alle politischen Systeme, ungeachtet der unterschiedlichen Entwicklungsstadien. Ihm ist eigen, dass die industrielle Epoche die natürlichen Ressourcen – sie beinhaltet hier sowohl materielles wie humanes Potential⁶ – ausgebeutet, in ihren ursprünglichen Eigenarten verändert, entfremdet hat. Die Verstädterung ist Illustration für einen Prozess, der die Widersprüche, die die industrielle Periode provoziert hat, nicht beseitigt, denn „sie kann diese nicht durch die Tatsache beilegen, dass sie am Horizont emporsteigt.“⁷ Die Konflikte, die der industriellen Epoche eigen sind, können den Prozess der Verstädterung behindern, da die herrschende Ideologie die festgefahrenen Strukturen – Produktionsverhältnisse und Eigentumsverhältnisse – als zeitlos zu verankern sucht.⁸ Parallel zur Entwicklung vom Bäuerlich-Ländlichen zum Industriellen hin zum Städtischen nehmen die entsprechenden Gesellschaften an Komplexität zu. Diese Vielfalt erfasst Raum und Zeit, „denn der Raum und die in ihm befindlichen Objekte können keinen höheren Grad der Komplexität erreichen, ohne dass die Zeit und die in ihr stattfindenden Tätigkeiten ebenfalls komplexer werden.“⁹ Die hieraus resultierenden Probleme stehen für das universelle Phänomen der Verstädterung. Nicht die „Weltstadt“¹⁰, aufbauend auf dem

6 Lefèbvre spricht von Natur, ein Begriff, der in seiner Bedeutung komplex konnotiert ist und diversen Interpretationen im Laufe der Arbeiten unterliegt.

7 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 177; orig., p. 220s.

8 Lefèbvre wendet sich an dieser Stelle nicht nur gegen den Kapitalismus, sondern auch gegen den Staatssozialismus, gemeint ist vor allem die Sowjetunion, der es nicht gelang, Wachstum und Entwicklung, d.h. das quantitative Wachstum mit der qualitativen Entwicklung der Gesellschaft in Einklang zu bringen. „Ein Wachstum ohne Entwicklung ist genauso möglich wie, zuweilen, eine Entwicklung ohne Wachstum. Seit nahezu einem halben Jahrhundert findet nahezu überall ein Wachstum statt, erstarrte soziale und politische Beziehungen bleiben aber, was sie sind.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 178; orig., p. 222.)

9 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 177; orig., p. 221.

10 Den Begriff der „Welt-Stadt“ (*ville mondiale*) benutzt Lefèbvre in Anklang an den Maoismus, kritisiert allerdings dessen Gebrauch für die westliche Welt, da er zu sehr auf dem klassischen Begriff der Stadt aufbaue („politisches Verwaltungszentrum, Zentrum des Schutzes, der Ausbeutung eines weitläufigen Landgebietes“) und so die Tatsache verschleierte, dass „die verstärkte Gesellschaft [...] nur auf den Ruinen der klassischen Stadt entstehen“ könne. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 179; orig., p. 224.) In die allgemeine stadttheoretische Debatte wird der Begriff „world city“ erst 1982 durch die Stadtplaner John Friedmann und Goetz Wolff eingeführt. (John Friedmann/Goetz Wolff [1995], *World City Formation, An agenda for research and action.*) Die 1986 erstmals veröffentlichte, in sieben Thesen gegliederte „Weltstadthypothese“ (orig. *World City Hypothesis*) von Friedmann und Wolff gilt als Begründung der modernen Weltstadt-Forschung, die von einer Einteilung der Weltstädte in verschiedene Bedeutungsklassen ausgeht. (John Friedmann [1995], *The World City Hypothesis*, in: *Development and Change*, 17/1, S. 69-83.) Hierzu

klassischen Verständnis der Stadt als politisches Verwaltungszentrum, als geschütztes Territorium, als die ländliche Gegend ausbeutende Instanz, wird die urbanisierte Gesellschaft des Abendlandes – für die asiatischen Länder sieht Lefèbvre eine andere, wenn auch unklare Entwicklung voraus – bestimmen, sondern eine urbane Gesellschaft, die auf den Ruinen der explodierten und implodierten Stadt fußen wird. Der Versuch, sich strategisch des tradierten Stadtmusters zu bedienen, um herrschende Strukturen aufrecht erhalten zu können, bedeutet, dass die Stadt als Entscheidungs- und Machtzentrum, „der entsetzlich organisierte, scharf systematisierte Staat an den Boden gebunden sein wird“, alles auf einen strategisch wichtigen Punkt konzentrieren und von dort „die Herrschaft auf das gesamte Staatsgebiet ausdehnen wird.“¹¹ Die Widersprüche zwischen Stadt und Land, die die Auseinandersetzung vergangener Epochen bestimmten, haben sich in das Zentrum des Städtischen verlagert. Dem „Reichtum-Macht“-Zentrum“ stehen die Peripherien zwischen Integration und Segregation gegenüber.¹²

auch: John Friedmann, Ein Jahrzehnt der World City Forschung. Eine Liste der 30 Weltstädte wurde in den folgenden Jahren regelmäßig nach neuen Entwicklungen und Erkenntnissen anderer Geographen und Ökonomen aktualisiert und in Buchbeiträgen und Vorlesungen veröffentlicht.

11 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 180; orig., p. 224.

12 Das Konfliktpotential, das sich aus dieser Konstellation ergibt, wird insbesondere in der französischen „Postmoderne“ aufgegriffen und bestimmt die aktuelle Diskussion um die Vorstädte der großen Metropolen. Die „Zone“, nach einem Gedicht von Guillaume Apollinaire, wird bei François Lyotard zum Niemandsland zwischen Stadt und Land, ein „anderer Ort, der im Verzeichnis der Wohnstätten, der Situationen nicht vorkommt.“ (Jean-François Lyotard [1998], Postmoderne Moralitäten, S. 23.) Der ‚Gürtel‘ – die Übersetzung für das griechische Wort „zone“ – sind die Vorstädte, die Elendsviertel, die bereits die klassischen Städte der Antike umgaben und für jene Bevölkerungsschichten stehen, die ausgegliedert am Rande der Zivilisation dahinvegetieren. Keine Betrachtung der Stadt führt an ihnen vorbei. „Man muss in eine Stadt durch die Vorstädte hingehen. Die Sprache der Vorstädte ist die Klage: wir wohnen nirgends mehr, weder draußen noch drinnen.“ (Jean-François Lyotard [1998], Postmoderne Moralitäten, S. 23.) In diesem Niemandsland bewegen sich der „verlorene Sohn, die verlorene Tochter“, die sich sonntags ins Zentrum der Städte trauen, „um ihre Klagelieder zu singen, die weder Hand noch Fuß haben“. Ihr Ausdruck wird zum koketten Spiel mit den Restbeständen der bürgerlichen Kultur und ihren prominentesten ‚outsiders‘: Baudelaire, Verlaine, Rimbaud. Die Stadt ist in jeder Hinsicht gespalten. Den Bewohnern der „banlieues“ fehlt der Bezug zu den historisch gewachsenen Innenstädten, die ihrerseits in keiner Hinsicht bereit sind, den ‚austauschbaren‘ Vorstädten ihre Tore zu öffnen. Der Architektur des Stadtkerns, ihrer gewachsenen Identität steht ein Sammelsurium an zusammen gewürfelten Mietskasernen, Containern, Müllhalden der Konsumgüter entgegen. Der ständigen Entwicklung verpflichtet, sich immer neu definierend, gestaltet die postmoderne Gesellschaft sich, indem sie ihr überflüssig gewordenen Menschenmaterial – in historischer Reihenfolge: „Sklassen, Bauern, Bergleute und frühe Fabrikarbeiter [...] und morgen dann auch alle Arbeitnehmer“ (Jean-

Die Urbanisierung als Totalität

Die Verstädterung als Phänomen bewegt sich auf eine Totalität zu, ohne diese jemals zu erreichen. Indem das Urbane zentralisiert, totalisiert es – „es ist zu gleicher Zeit historisch, demographisch, geographisch, wirtschaftlich, soziologisch, psychologisch, semasiologisch“ – ohne die Totalität praktisch wirksam werden zu lassen. Die Totalität des Verstädterten gleicht nicht irgendeinem Ding, das diesen oder jenen Inhalt hat, es gleicht dem Denken, dass einer Konzentrierung der eigenen Gedanken versucht nachzugehen, diese jedoch nie halten kann, da immer wieder neue Elemente auftauchen und sich endlos zu neuen Konzentrationen zusammenfinden. Lefèbvre formuliert:

„Die Zentralität definiert das U-Topische (das keinen anderen Ort hat und einen sucht). Das U-topische definiert die Zentralität.“¹³

So wie der Gedanke und die Reflexion nur dann einen Ort haben, wenn sie sich einen geben, ist auch das Urbane punktuell. Um einen für kurze Zeit zum Zentrum erhobenen Punkt herrscht eine „nahe Ordnung“, das Praktische, das Greifbare, das der Analyse zugänglich ist, die Isotopie. Zugleich definiert sich das Urbane aber auch als grenzenlos, in seiner Expansion kolossal, als „ferne Ordnung“, die die „nahe Ordnung“ einschließt und ihre verschiedenartigen Punktualitäten, die Heterotopien versammelt.¹⁴ Isotopie und Heterotopie prallen aufeinander, „beschwören das Anderswo“, die Utopie. Eine weitere Zentralität entsteht, um wieder im Raum-Zeit-Gewebe aufzugehen.

„Solcherart nimmt die dialektische Bewegung des Punktuellen und des Kolossalen, des Ortes und des Nicht-Ortes (des Anderswo), der städtischen Ordnung und der städtischen Unordnung Form an (entdeckt sich als Form).“¹⁵

Ähnlich einer Fabrik, die durch das Sammeln von Arbeitskräften und Arbeitsmaterial (technische Einrichtung, Werkzeuge) zur Produktivkraft wurde, ohne selbst zu produzieren, versammelt das Urbane verschiedene Formen und Strukturen und verwandelt diese als eigenständige, unabhängige Form. Das Urbane kann nicht durch ein System definiert werden, da System Vollendung und Abschluss beinhaltet. Das Phänomen der Verstädterung, geprägt von Zentralität und der immer wieder hieraus entstehenden Gegensätzlichkeit,

François Lyotard [1998], Postmoderne Moralitäten, S. 24.) – in ihre Randzonen entlässt.

13 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 182; orig., p. 227.

14 Vgl.: Begriffe der Heterotopie und Isotopie, wie sie von Lefèbvre definiert werden: Teil II, Kapitel 3.4. Topoi: Isotopie, Heterotopie, Utopie.

15 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 183; orig., p. 228.

setzt jeder Fixierung die permanente Bewegung entgegen. Erlaubt das System, Zusammenhänge zu verstehen, Kohärenz zu vermitteln, zeichnet das Urbane die „Freiheit aus, Unterschiede hervorzubringen (zu unterscheiden und zu erfinden, was sich unterscheidet).“¹⁶

„Das Urbane führt zusammen. Das Urbane als Form formt um, was es zusammenbringt (konzentriert). Es schafft bewusste Unterschiede da, wo unbewusste bestanden, zwischen den Dingen, die sich voneinander abhoben, [...]. Es bringt *alles* zusammen, auch Determinismen, auch heterogene Stoffe und Inhalte, vorher dagewesene Ordnungen und Unordnungen. Auch Konflikte. Auch die Kommunikation und die schon vorher vorhandenen Kommunikationsformen.“¹⁷

Die verschiedenen Elemente, die aus den vorhergegangenen Epochen stammen (u.a. Ideologien, Mythen) zur Aufrechterhaltung der jeweils herrschenden Strukturen dienen, werden in der Zentralität des Urbanen ‚destrukturiert‘, um auf einer neuen Ebene ‚restrukturiert‘ zu werden.¹⁸ Zeichnet die rurale Phase sich durch ein Zusammenspiel von Natur und Kultur aus, trennt die industrielle Ära Kultur und Natur, indem sowohl Außenwelt als auch Natur einem verdinglichten Denken weichen. Die urbane Gesellschaft nimmt als Zentralität beide Epochen in sich auf, verbindet sie unter den veränderten Gegebenheiten.

„So werden, um eine einfache Analogie zu bringen, der landwirtschaftliche Betrieb (der ‚Hof‘) und das Unternehmen (das entstand, als das Gewerbe entstand) auf die Probe gestellt, sie verwandeln sich und fügen sich in neuer Form ins urbane Gewebe ein.“¹⁹

Bilden Landwirtschaft und industrielle Produktion die erste Stufe der Poiesis, der menschlichen Kreation, so entsteht nun eine Schöpfung zweiten Grades, die als Multiplikator der Kreativität fungiert. In der „Metaphilosophie“ werden der Poiesis (und der Metaphilosophie) jene Eigenschaften zugeschrieben, die im Urbanen zur greifbaren Perspektive heranreifen:

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 184; orig., p. 229.

17 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 184; orig., p. 230.

18 Die Idee zur Destrukturierung und anschließenden Restrukturierung findet in dieser Konstellation ihren Ursprung nicht im Strukturalismus, sondern in der Vorstellung der Lettristen unter Isidore Isou (1925-2007), die Sprache (hier insbesondere der Poesie) zu zerstören, sie auf den einzelnen Buchstaben, das reine Zeichen zu reduzieren, um so unbelastet von tradierten, belasteten Bedeutungsinhalten eine neue Form der Kommunikation zu (er)finden. (Vgl.: Isidore Isou [1947], Introduction à une nouvelle poésie et une nouvelle musique.)

19 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 185; orig., p. 230.

„Die Poiesis fährt hinaus. Sie ermöglicht die Eroberung und Beherrschung des Fernen, zu dem man noch nicht vorgedrungen war. Sie dringt vor bis zur menschlichen Aneignung der menschlichen Natur. In diesem Sinne definiert sie sich durch das praktische Verhältnis zwischen Mensch und Natur: zwischen dem Menschen und dem Sein.“²⁰

Das Urbane sammelt Konflikte, lässt sie aufeinanderprallen, was zu einer „wiedergewonnenen Spontaneität“ führt, die nicht auf Modelle, Verhaltensweisen und Haltungen reduzierbar ist.²¹ Das Urbane, definierbar als Ort, „an dem Konflikte *Ausdruck finden*“, kann versöhnlich wirken, indem der „unreife und unfertige Charakter des menschlichen Wesens, um das Eros und Logos kämpfen, so endlich geformt werden.“ Auch die „Natur (das Verlangen) und die Kultur (die klassifizierten Bedürfnisse und die induzierten Faktizitäten)“ finden hierher zurück.²² Die Metaphilosophie kennt ähnliche Ansprüche:

„Metaphilosophische Poiesis wäre demnach Poesie und Wahrheit in einem. Freilich hätte diese Wahrheit nichts zu tun mit der exklusiven, vorfabrizierten, einzwängenden und systematischen Wahrheit der Philosophie, auch nichts mit der moralischen oder politischen Ordnung. Im Gegenteil: Sie geht aus von jener Unordnung, die der stets verfehlten Ordnung der Formen innewohnt. [...] Poiesis will mehr sein als nur poetischer Ausdruck und Beschreibung: eben Kreation.“²³

Das Urbane als „*lieu du désir*“, an dem das Verlangen wachgerufen wird, Eros und Logos, die durch die Entwicklung zur kapitalistischen Gesellschaftsstruktur getrennt wurden, wieder vereint werden. Als notwendiger Reifungsprozess – das Urbane würde damit „als praktischer Weg eine pädagogische Rolle übernehmen“, die sich durch Fördern der Eigeninitiative und nicht durch Lieferung eines fertigen Modells auszeichnet – findet der Mensch mit seinem „unreifen und unfertigen Charakter“ zu seinem Ausgangspunkt zurück.²⁴ Die industrielle Epoche, darauf bedacht, den Anschein von Geschlossenheit und Einheit, von Authentizität zu vermitteln, wird gerade in diesem Anspruch enttarnt.

„Sie [die industrielle Epoche] glaubte die Natur zu beherrschen, und zerstörte sie von Grund auf. Sie gab vor, das Chaos der Spontaneität durch eine kohärente Rationalität zu ersetzen, und trennte und schied alles, was sie berührte. Sie zerriss die Bindungen und brachte die homogene Ordnung an die Macht. Bei ihr wurde das

20 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 337; orig., p. 277.

21 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 337; orig., p. 277.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; org., p. 232.

23 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 227.

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

Mittel zum Zweck und der Zweck zum Mittel: die Produktion wurde zur Strategie, die Produktivität zur Philosophie, der Staat zur Gottheit.²⁵

Eine Gottheit, deren vermeintliche Rationalität in noch größeres Chaos mündet, „blutiges Chaos“²⁶, was die staatliche Machtausübung betrifft, vor allem aber, was die Konfrontation, die bevorstehende Auseinandersetzung, die „lutte titanique“ zwischen Herrschenden und Beherrschten auf dem urbanen Schlachtfeld betrifft.

25 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186f; orig., p. 232s.

26 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 187; orig., p. 233.

III. DIE GLOBALE VERSTÄDTERUNG UND DER DIFFERENTIELLE RAUM

1. Von der „révolution urbaine“ zur „Produktion des Raumes“

Der Urbanismus im Zeichen des „spatial turn“

Im Laufe der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung an Autonomie gewonnen, durchlebt der Raum in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts einen Paradigmenwechsel. Den Raum betreffende Fragen treten, indem die sozialen und gesellschaftlichen Probleme zu Raumproblemen stilisiert werden, in den Vordergrund. Der Versuch, den städtischen Raum im Rahmen eines gesellschaftspolitischen Konzeptes zu planen, heißt, den „spatial turn“ zu vollziehen, die Probleme der Gesellschaft als Fragen des Raumes zu stellen und zu beantworten.¹ Der Raum wird nicht als Teil der sozialen Problematik erkannt, sondern in „gesund und krank“ unterteilt, wobei der „Urbanist als Arzt des Raumes“ fungieren soll.² Vor allem Urbanisten und Architekten sehen sich als „homme de synthèse“, penseur et praticien“ und Philosoph in der Pflicht, den Raum nach tradierten Mustern einer idealen Stadt – „ils pensent [...] la ville moderne selon le modèle de la cité antique, identifiée à la ville idéale et traditionnelle à la fois“ – zu gestalten.³ Der Urba-

1 David Harvey regte mit Texten wie „Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination“ (1990) eine räumlich konzipierte Gesellschaftsanalyse über Fachgrenzen hinweg an und prägte die Diskussion nachhaltig. Zum „spatial turn“ siehe: Christian Schmid (2006), Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 62f.

2 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 51.

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 50s. Lefèbvre betont die doppelte Rolle des „Bauhaus“ in diesem Prozess. „Le Bauhaus n’a pas seulement apporté une ‚position d’objet‘ dans l’espace, ni des perspectives sur l’espace, mais une

nismus mit der Aufgabe, das städtische Zusammenleben zu ordnen, entspricht nach Lefèbvre nicht den Kategorien einer neutralen, dem Wohle der Menschen zugeordneten Wissenschaft. Die „Illusion Urbanismus“ zeichnet sich durch Ansprüche aus, die denen der klassischen Philosophie und denen des Staates ähnlich sind. Glaubt die Philosophie an die Illusion, die ganze Welt in ein System bannen zu können, stellt der Staat den Anspruch, die Vielfalt der menschlichen Existenz beherrschen und leiten zu können, geht der Urbanismus vom Gedanken einer (neuen) Totalität aus:

„Er nennt sich die moderne Philosophie des Stadtstaates, glaubt sich durch einen (liberalen) Humanismus gerechtfertigt, weil er eine (technokratische) Utopie rechtfertigt.“⁴

Dem Urbanismus fehlt auf Grund diverser Interessenskonflikte die Fähigkeit, den Prozess der Verstädterung zum Wohle der Allgemeinheit zu steuern. Die „urbane Praxis“, das komplexe soziale Zusammenleben verschiedener Gesellschaftsschichten auf engem Raum, die historisch gewachsenen Herrschaftsstrukturen, insbesondere die Unfähigkeit, den dialektischen Prozess zu erkennen, lassen die Urbanisten im „Blindfeld“ agieren. Als Techniker und Technokraten schwanken sie zwischen der Darstellung eines leeren, geometrisch konzipierten Raumes, gefüllt mit Begriffen, Logiken und Strategien auf rationalem Niveau und der Darstellung eines, als Resultat dieser Strategien und Denkweisen, gefüllten Raumes. Der Urbanismus muss von der urbanen Praxis, dem „Städtischen“, den sozialen Beziehungen und dem Phänomen der Verstädterung unterschieden werden, da er als Überbau, nur scheinbar frei, über den bewohnten Raum verfügen kann. Als Handlanger der herrschenden Ideologie verdeckt der Urbanist Missstände und verhindert den Blick auf „einen Horizont, einen Weg, jenen der zur Erkenntnis und zur Praxis der Verstädterung führt.“ An Stelle der *Praxis* setzt er mit bestem Gewissen „seine Vorstellungen vom Raum, vom sozialen Leben, von den Gruppen und deren Beziehungen untereinander.“⁵ Die Verstädterung hingegen steht für Perspektiven, für ein Fortschreiten im dialektischen Prozess. Der Urbanismus im Dienste der staatstragenden Ideologie verhindert die U-Topie als Grenzerfahrung, setzt ihr eine „staatliche Utopie“ entgegen: „eine Wolke am Berg, die den Weg versperrt.“⁶

conception de l'espace, un concept global. [...] Le paradoxal, c'est que cette 'programmation' passera à la fois pour rationnelle et pour révolutionnaire, alors qu'elle convient parfaitement à l'État.“ (Henri Lefèbvre, *La Production de l'espace*, p. 146s.)

4 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 163; orig., p. 202s.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 163; orig., p. 203.

6 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 174; orig., p. 217.

Der Raum als soziales Produkt und als strategische Hypothese

Sind nach der aristotelischen Tradition Raum und Zeit Kategorien, die sinnliche Fakten benennen und klassieren können, setzt Descartes eine radikale Trennung zwischen Körper und Geist, die Trennung von körperlichen Dingen und menschlicher Erkenntnis. Die erschaffende, denkende Substanz („res cogitans“) ist an das Geistige gebunden, die körperliche Substanz („res extensa“) an eine Ausdehnung im Raum: Länge, Breite, Tiefe. Diese Trennung von Körper und Geist, von Objekt und Subjekt, mündet nach Lefèbvre in der absoluten Vorstellung eines Raumes, der nicht intellektuelle Konstruktion, sondern durch die Vermittlung Gottes erfassbares Objekt ist.

„Objet devant le sujet, ‚res extensa‘ devant la ‚res cogitans‘, présent à celle-ci, il [l’espace] domine, parce qu’il les contient, les sens et les corps. Attribut divin? Ordre immanent à la totalité des existants?“⁷

Von Spinoza über Leibniz bis Newton ist es nicht gelungen, die von Descartes proklamierte Trennung zusammenzufügen.⁸ Nachdem Kant den Begriff der Kategorie erneut aufgreift und modifiziert, werden die Voraussetzungen der sinnlichen Erfahrungen philosophisch prinzipiell zu klären versucht: Der Raum wird den Individuen erneut zugänglich. Die Raumerfahrungen – Ne-

7 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 7s.

8 Markus Schroer greift, um in die „wild wuchernde Theorienvielfalt“ in Bezug auf den Raum Ordnung zu schaffen, auf Einsteins Unterscheidung zwischen einem relativistischen und einem absolutistischen Raumbegriff zurück. Zwei begriffliche Raum-Auffassungen stehen sich gegenüber: Der Raum als Lagerungsqualität der Körperwelt und der Raum als „Container“ (Behälter) aller körperlichen Objekte. Im ersten Fall ist der Raum ohne körperliche Objekte undenkbar. Im zweiten kann ein körperliches Objekt nicht anders als im Raum gedacht werden; der Raum erscheint dann als eine gewissermaßen der Körperwelt übergeordnete Realität. (Vgl.: Albert Einstein [1960], Vorwort, in: Max Jammer, *Das Problem des Raumes*.) Zur detaillierten Darstellung der Raumvorstellungen in der Sozialwissenschaft, Physik und Philosophiegeschichte: Markus Schroer (2006), *Räume, Orte, Grenzen, Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Schroer zitiert Lefèbvre nur am Rande und ignoriert die „Produktion des Raumes“, die insbesondere den „spatial turn“ in der kritischen Stadtforschung wesentlich beeinflusst hat. In den späten achtziger Jahren wird der „wiederentdeckte Raum“ zu einer zentralen Kategorie der sozialwissenschaftlichen Analyse. (Vgl.: Edward W. Soja [1989], *Postmodern Geographies*.) Vor allem der britische Geograph David Harvey beruft sich bei seiner These, die Ausweitung der Macht basiere wesentlich auf der Fähigkeit, die Produktion des Raumes zu beeinflussen auf Lefèbvre. (Vgl.: David Harvey [1989], *The Condition of Postmodernity* und David Harvey, *Afterword*, in: Henri Lefèbvre, *The Production of Space*.) Zur Position Lefèbvres in der modernen Stadtforschung: Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 62ff. und Martina Löw, Silke Stees, Sergej Stöetzer (2007), *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie*, S. 52ff.

beneinander, Nacheinander, Übereinander usw. – sind durch die Vorstellungen (Prä-Positionen) von Ordnungen vorstrukturiert. Alle vernunftbegabten Individuen verfügen über diese apriorischen Präpositionen, denen sie nicht ausweichen können. Der Raum bleibt für Lefèbvre auch hier: „transcendantale, donc insaisissable en soi“⁹, idealistisch, da er dem Denken und nicht der Praxis entspringt.

Die Erkenntnistheorie des zwanzigsten Jahrhunderts fasst den Raum als „mentales Ding“, „mentalen Ort“ oder „mentalen Raum“. Theoretische Denkmodelle – Strukturalismus, Phänomenologie, Linguistik, Semiotik, Psychoanalyse – räumen dem „cogito“ der cartesianischen Philosophie Priorität ein, sind nach Lefèbvre verantwortlich für den tiefen Graben zwischen mentaler und sozialer Praxis.

„La plupart des auteurs, sinon tous, s’installent assez confortablement dans l’espace mental (donc néo-kantien ou néo-cartésien) prouvant ainsi que la ‚pratique théorique‘ se rétrécit à la réflexion égo-centrique de l’intellectuel occidental spécialisé, et par la suite à la conscience entièrement séparée (schizoïde).“¹⁰

Nach Lefèbvre hat Gott in den Vorstellungen der Philosophen – „Le dieu des cartésiens (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) ou l’Absolu des post-kantiens (Schelling, Fichte, Hegel)“¹¹ – als ersten Akt den Raum geschaffen. Den Raum aus diesen theoretischen ‚Fängen‘ zu befreien, bedeutet nicht, der eingengten Sicht eines naiven Materialismus, dem zufolge die trügerische Überzeugung zugrunde liegt: „les ‚choses‘ ont plus d’existence que le ‚sujet‘, sa pensée, son désir“¹² zu verfallen. Beiden Vorstellungen entsprechen die Illusionen von Transparenz („espace lumineux“) und von Undurchsichtigkeit („espace ténébreux/opaque“), die sich gegenseitig nähren und enthalten.¹³ In der Illusion von Transparenz ist der Raum ein logisches Milieu, ein rein geistiger, mentaler Raum, dem in seiner gedachten Transparenz jegliche Materialität fehlt. In der materialistisch geprägten, naturalistischen und mechanistischen Interpretation hingegen herrscht das Bild der Undurchsichtigkeit.

„Ainsi pour les philosophes, l’espace se scinde; il est pour eux soit l’intelligible (la dégradation de l’esprit, la naturalité absolue, hors de l’esprit). Ils se prononcent tantôt pour l’espace-forme tantôt pour l’espace-substance. Tantôt pour le cosmos, l’espace lumineux, tantôt pour le monde, l’espace ténébreux.“¹⁴

9 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 8.

10 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 33.

11 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 89.

12 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 39.

13 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 36ss.

14 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 466.

Die idealistische Auffassung Hegels macht den Raum zum Produkt der historischen Zeit („Le Temps historique engendre l’espace“¹⁵). Marx erkennt die historische Zeit als Zeit der Revolution, die durch die Produktivkräfte vorangetrieben wird. Lefèbvre folgt der Argumentation der „Thesen über Feuerbach“: Der Idealismus verliert sich im Bewusstsein ohne materielle Basis, ohne Berücksichtigung der praktisch-sinnlichen Welt, wohingegen der naive Materialismus, indem er die ‚Dinge‘, die ‚Substanz‘ als solche zu erfassen sucht, die produktive Tätigkeit, den Menschen als handelndes Wesen, der den Dingen erst eine Bedeutung und eine Gestalt verleiht, übersieht.¹⁶

Der Raum ist Produkt, das nicht aus begrifflichem Denken entstanden und selbst keine direkt produktive Macht ist. Er ist das Ergebnis der Produktionsverhältnisse, die die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse widerspiegeln. Der Raum ist „ein globales Projekt“, das „allerhöchste Produkt, das letzte Austauschobjekt.“ Er ist den Gesetzen des Marktes ausgesetzt, wird mit Waren gefüllt, wird als sozialer Raum, als Ort, an dem die Produktionsmechanismen ablaufen, gekauft und verkauft. Als Produkt der sozialen Arbeit ist er das „Objekt der Produktion und infolgedessen der Bildung des Mehrwertes.“¹⁷ Die lebendigen, von den sozialen Gegebenheiten bestimmten Charakteristika, die dem Raum zugeschrieben werden, stehen der Vorstellung, der Raum sei ein indifferentes Milieu, das sich durch die Summe der Produktionsstätte auszeichnet, entgegen: Der Raum wird produziert. In der „Revolution der Städte“ bleibt diese These eingeschränkt, bewegt sich auf dem Terrain der Gesellschaftsanalyse der achtundsechziger Jahre, in denen, nach Lefèbvre „Der Kapitalismus aus dem letzten Loch pfeift“ („Le capitalisme semble à bout de souffle“)¹⁸:

„Heute gehört der ganze Raum in den Bereich der Produktion, ist Produkt durch Kauf, Verkauf, Austausch der Teile des Raums.“¹⁹

15 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 29.

16 Vgl.: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, dass die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit.“ (Karl Marx [1956ff], *Thesen über Feuerbach*, S. 533.)

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 164; orig., p. 205.

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 165; orig., p. 206.

19 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 165; orig., p. 205.

Obwohl auf einer konkreten Materialität basierend, lässt der Raum sich weder als Objekt noch als Subjekt fassen. Er ist gesellschaftliche Wirklichkeit, die das Ergebnis eines konkreten (materiellen) Produktionsprozesses und im Kontext der Produktionsverhältnisse und der „Praxis“ zu analysieren ist. Die Theorie von Lefèbvre beruht auf einer Analyse der Aktionen und Situationen einer von Subjekten und ihren sozialen Beziehungen ausgehenden Produktion des Raumes: „Der soziale Raum ist ein soziales Produkt.“²⁰ Dieses Produkt verlangt nicht nach einer kritischen Betrachtung an sich, sondern nach einer Analyse der Umstände, die diese Produktion ausmachen. Da der Raum sich aus den Produktionsverhältnissen der jeweiligen Gesellschaftsstrukturen entschlüsseln lässt, gibt die Analyse Aufschluss über den Prozess, der dieser Entwicklung zugrunde liegt.

Der Begriff der „strategischen Hypothese“, der sich in der Urbanisierungsthese vorrangig auf die Methode der Analyse bezieht, gewinnt, indem er das konkrete Handeln („action“) in Aussicht stellt, an praktischer Dimension: „La voie ici indiquée se lie donc à une hypothèse stratégique, c’est-à-dire à un projet théorique et pratique à long terme.“²¹ Das Projekt basiert auf der kritischen Analyse der Politik des Raumes, die Einblick in die Politik und die gesellschaftlichen Strukturen vermitteln soll. Die Perspektive der Möglichkeit, einen ‚anderen Raum‘ („celui d’une vie [sociale] autre, et d’un autre mode de production“) schaffen zu können, den Weg, der dies ermöglicht, vorzugeben, bewegt sich jenseits der Grenzen („intervalles“), die Wissenschaft und Utopie, Realität und Idealität, Vorstellung („conçu“) und Gelebtes („vécu“) trennen. Das Trennende zwischen Möglichem und Unmöglichem wird durch das Erkennen und Erkunden des, der Dialektik immanenten Prozesses überwunden.²² Die strategische Hypothese, die in „La révolution urbaine“ theoretischen und epistemologischen Charakter²³ aufweist, wird in „La production de l’espace“ pragmatischer gefasst und auf das praktische Handeln bezogen, was eine Ausweitung des Begriffes der Strategie mit sich bringt. Ist die Strategie, die die Hypothese konzeptuell verfolgt, relativ stabil, so ist sie inhaltlich dem dynamischen Prozess angepasst, variabel.²⁴

„Elle engage, mais ne vise aucune vérité éternelle. Le jeu stratégique, tôt ou tard, se voit déjoué. Alors, le décentrement ébranle ce qui a été construit autour d’un centre.“²⁵

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 39.

21 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 73.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 73.

23 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Strategische Hypothese und Transduktion.

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 73.

25 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 73.

Gegen den Versuch einer Homogenisierung, die ihren Ausdruck in der Globalisierung erfährt, versammelt die strategische Hypothese jede Form von Differenzen, „y compris celles venues de la nature et qu’accentue isolément l’écologie (régimes, pays, sites, ethnies, ressources, etc.)“²⁶, um theoretisch und praktisch handeln zu können.²⁷ Die Vorgehensweise in „La révolution urbaine“ – die regressiv-progressive Methode²⁸ und das Setzen einer strategischen Hypothese – bleibt wegweisend. Der perspektivische Wechsel von der Stadt zum Prozess der Urbanisierung wird um die bestimmende Dimension des Konzepts der Produktion des Raumes erweitert.²⁹

26 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 77.

27 Lefèbvre schlägt einen „code‘ de l’espace“ vor, „un langage commun à la pratique et à la théorie, aux habitants, aux architectes, aux scientifiques“, der es erlauben soll, die verstreuten und gegensätzlichen Elemente zusammenzubringen. „Le code se composerait [...] d’oppositions pertinentes (paradigmatiques) reprises des termes dissociées – et de liaisons (syntagmatiques) reprises des termes confondus dans l’homogénéité de l’espace politiquement contrôlé.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 77.) Der Vorschlag soll die Praxisorientiertheit der Gedanken zum Ausdruck bringen, weist jedoch auf einen ‚naiven‘ politischen Aktionismus der Jahre hin, der auf eine neue Form von Homogenisierung ausgerichtet ist. Lefèbvre erkennt dieses Risiko und versucht zu relativieren: „Un tel code a une relation avec un savoir. [...] il se situe sans l’exclure par rapport au non-savoir (ignorance ou méconnaissance) [...] Une telle connaissance se sait approximative, à la fois certaine et incertaine. Elle se relativise à chaque pas, procédant [...] à son autocritique, sans pour autant se dissoudre dans l’apologie du non-savoir, de la spontanéité absolue ou de la violence pure. Elle passe entre le dogmatisme et la méconnaissance.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 78s.)

28 Wie in „La révolution urbaine“ greift Lefèbvre auf die regressiv-progressive Methode zurück und erweitert sie um die Charakteristika der Produktion des Raumes: „La théorie reproduit, avec un enchaînement des concepts, mais dans un sens très fort, le processus générateur: du dedans et pas seulement du dehors (descriptivement) – comme globalité, en passant donc sans cesse du passé à l’actuel (et inversement). En effet, l’historique et ses conséquences, le ‚diachronique‘, l’étymologie des lieux, c’est-à-dire ce qui s’y passa en modifiant les endroits et places, tout cela vient s’inscrire dans l’espace. Le passé a laissé ses traces, ses inscriptions, écriture du temps. Mais cet espace est toujours, aujourd’hui comme jadis, un espace présent, donné comme un tout actuel, avec ses liaisons et connexions en acte. De sorte que la production et le produit se présentent comme deux côtés inséparables et non comme deux représentations séparables.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 47.) Und: „La démarche poursuivie ici peut se dire ‚régressive-progressive‘. Elle prend comme départ ce qui advient aujourd’hui: le bond en avant des forces productives, la capacité technique et scientifique de transformer si radicalement l’espace naturel [...]. La production d’espace, élevée au concept et au langage, réagit sur le passé, y décèle des aspects et moments méconnus. Le passé s’éclaire d’une manière différente; et par conséquent le processus qui va de ce passé à l’actuel s’expose aussi différemment.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 79.)

29 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 77.

Zum Konzept der Produktion des Raumes

Um die Dualitäten Subjekt-Objekt, mentaler und physischer Raum, geistig und materiell zu überwinden, entwickelt Lefèbvre eine Triade in Form von Feldern („champs“) und den ihnen entsprechenden Räumen: Dem „physischen Feld“ (die Natur, der Kosmos, die Materialität) entspricht der physische Raum, definiert durch die praktisch-sinnliche Wahrnehmung der Natur („le pratico-sensible“). Das „mentale Feld“ (die Logik, die formale Abstraktion) und der ihm zugeordnete mentale Raum wird durch Philosophie und Mathematik definiert. Das „soziale Feld“ (Projekte, Projektionen, Symbole und Utopien) als das geistig metaphysische Feld beinhaltet, neben den sensiblen Bereichen Symbole, Projektionen, Utopien, das Imaginäre und das Verlangen („désir“).³⁰

Dem „physischen Raum“, der sich durch seine Materialität auszeichnet, dennoch kein materielles Objekt ‚an sich‘ ist – dies entspräche einem naiven Materialismus – und dem mentalen Raum, der nur ideell existiert, getrennt betrachtet dazu tendiert, in einen reinen Idealismus zu verfallen, setzt Lefèbvre den „sozialen Raum“, der ersteren überwinden soll, entgegen. Wahrnehmen (materiell), Konzipieren (mental) und Erleben (sozial) können auf die Modalitäten der Produktion bezogen werden, was einer synthetisierenden Rolle des sozialen Raumes gerecht wird. Sollen seine Eigenarten sichtbar werden, darf er nicht mit dem mentalen und dem physischen Raum vermischt werden. Der „soziale Raum“ entwickelt und „erweitert“ sich im Rahmen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses,

„[...] il s’introduit au sein du concept de *production* et même l’envahit; il en devient le contenu, peut-être essentiel. Il engendre alors un mouvement dialectique très spécifique, [...]. Une unité s’entrevoit entre les niveaux souvent séparés de l’analyse: les forces productives et leurs composantes (nature, travail, technique, connaissance), les structures (rapports de propriété), les superstructures (les institutions et l’État lui-même).“³¹

Dies impliziert die Existenz nicht nur eines einzigen, klar zu bestimmenden „sozialen Raumes“, sondern einer Unzahl, in denen sich die jeweiligen „Codes“ (hier: Zeichenerklärung, Konventionen der Schrift und der Lesart) sowie die Objekte, Ziele, Maßstäbe verändern. Keiner dieser Räume ist abgegrenzt, noch kann er gänzlich verschwinden. Sie interagieren, überlagern und implizieren sich.³² Insbesondere der soziale urbane Raum gestaltet sich in sei-

30 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 19.

31 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 102s.

32 Der „soziale Raum“ bei Lefèbvre ist in seiner Komplexität schwer zu begreifen und zu interpretieren. Lefèbvre scheint sich dieser Problematik bewusst und

ner Vielfalt als „mille-feuille“, den räumlich *homogenen* und *isotropen* Weltmodellen der klassischen Raumtheorien entgegengesetzt.³³

Als Ausgangspunkt einer möglichen Reflexion über die Produktion des Raumes setzt Lefèbvre eine zweite, konzeptuelle Triade: Die „räumliche Praxis“ („*pratique spatiale*“) als Produktion und Reproduktion von Raum basiert auf dem nicht reflexiven Alltag. Spezielle Orte und Gesamträume, die jeder sozialen Formation eigen sind, werden produziert und reproduziert. Kontinuität und ein relativer Zusammenhalt sind so gesichert, wobei der Zusammenhalt „Kompetenz“ und „Performanz“ voraussetzt.³⁴

„Der Raum einer Gesellschaft wird durch ihre „räumliche Praxis“ hervorgebracht. In einer dialektischen Wechselbeziehung setzt diese Gesellschaft ihn und sie setzt ihn voraus. Indem sie ihn beherrscht und ihn sich aneignet, produziert sie ihn langsam

überträgt die sich teilweise überschneidenden und sich widersprechenden Annäherungen auf die Ebene des Sowohl-als-auch, des „oui et non“, der er eine naturwissenschaftliche Note – hier die der Hydrodynamik – verleiht: „Les espaces sociaux se compènètrent et/ou se superposent. Ce ne sont pas des choses, limitées les unes et les autres, se heurtant par leur contour ou par le résultat des inerties. Certains termes comme ‚nappe‘ ou ‚couche‘, ne sont pas dépourvus d’inconvénients. Métaphores plus que concepts, ils rapprochent l’espace des choses et par contre-effet renvoient le concept à l’abstraction. [...] Ne serait-ce pas à la dynamique des fluides qu’il faille recourir? Le principe de la superposition des petits mouvements apprend que l’échelle, la dimension, le rythme jouent un grand rôle. Les grand mouvements, les vastes rythmes, les grosses vagues se heurtent, interfèrent. Les petits mouvements se compènètrent; chaque lieu social ne peut donc se comprendre que selon une double détermination: entraîné, emporté, parfois brisé par les grands mouvements – ceux qui produiront des interférences – mais par contre traversé, pénétré par les petits mouvements, ceux des réseaux et filières.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 104s.) Christian Schmid weist ebenfalls auf Schwierigkeiten beim Verständnis hin: „Einerseits definiert ihn [den „sozialen Raum“] Lefèbvre in einem weiten Sinne umfassend als gesellschaftlich produzierten Raum, als Raum der sozialen Praxis. Andererseits verwendet er den Begriff sozialer Raum in einem engen oder „eigentlichen“ Sinne, wobei er ihn dann dem psychisch-materiellen und dem mentalen Raum gegenüberstellt. Was hier die Verwirrung noch erhöht, ist der Umstand, dass Lefèbvre die Begriffe „mentaler Raum“ und „physisch-materieller Raum“ [...] üblicherweise kritisch verwendet: Nach seinem Verständnis sind diese „Räume“ für sich genommen reine Abstraktionen. Konsequenterweise müsste dann auch der soziale Raum im engen Sinne eine Abstraktion sein. Damit schafft Lefèbvre eine Ambivalenz, die ein Verständnis seiner Texte erheblich erschwert.“ (Christian Schmid [2006], *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 210.)

33 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 103s.

34 Obwohl die Begriffe Performanz und Kompetenz der Linguistik von Noam Chomsky entlehnt sind, ist die Raumproduktion in keiner Hinsicht der Linguistik unterzuordnen.

und sicher. Analytisch kann man den Raum einer Gesellschaft durch ihre räumliche Praxis entziffern.“³⁵

Der so ‚produzierte‘ Raum ist ein in der praktisch-sinnlichen Welt wahrnehmbarer Raum und Wahrnehmungsraum: „Erfahrener/erlittener Raum“ („espace perçu“).

Die „Repräsentation des Raumes“ („représentation de l'espace“) als „espace conçu“ ist der konzipierte Raum der Wissenschaftler, der Planer, Urbanisten, Technokraten und einzelner Kunstrichtungen, die ihn kognitiv erarbeiten, ihn zerlegen und neu gestalten. Die Repräsentationen stehen in Verbindung mit den jeweiligen Produktionsverhältnissen. Die zu Grunde liegenden Konzeptionen werden intellektuell entwickelt, tendieren zu einem System verbal, intellektuell erarbeiteter Zeichen.³⁶ Der konzeptualisierte Raum kann in mathematisch-physikalischen Modellen und Plänen lesbar gemacht werden. Die „Repräsentation des Raumes“ als mentaler Akt erlaubt, den Raum nicht nur zu sehen, sondern das Zerstreute, Zusammenhanglose zusammenzubringen: „atteindre l'ensemble de la ‚réalité‘ à partir des détails.“³⁷ Dieser Weg zum ‚Realen‘ (der sozialen und räumlichen Praxis) zeichnet, da er auch die Möglichkeiten bietet, in die Produktion einzugreifen, strategisch zu handeln, den Weg vom Abstrakten zum Konkreten.³⁸

Die Bestimmung des Raumes durch die symbolische Ebene wird zur Ebene des „gelebten Raumes“ („espace vécu“), konzeptualisiert durch die „Räume der Repräsentation“ („espaces de représentation“).

„Die Räume der Repräsentation, das heißt der durch die sie begleitenden Bilder und Symbole ‚erlebte Raum‘, also Raum ‚der Bewohner‘, der ‚Benutzer‘, aber auch Raum bestimmter Künstler und vielleicht derjenigen, die beschreiben oder glauben

35 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 48; eigene Übersetzung.

36 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 48s.

37 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 112.

38 In „Metaphilosophie“ geht Lefèbvre auf die Repräsentationen der Philosophie und des Staates ein, um zu zeigen, wie abhängig sie von den Ideologien und Machtstrukturen sind, die sie in Anspruch nehmen. „Einerseits offenbaren die philosophischen Repräsentationen ihre Abstraktheit, ihre Einseitigkeit, andererseits manifestieren die politischen Repräsentationen, d.h. die politisch ‚repräsentierten‘ Wirklichkeiten (deren ‚Repräsentation‘ spezialisierten Gruppen überlassen wird), ihren gleichfalls abstrakten und einseitig fixierten und im Staat verankerten Charakter. Der Staat begnügt sich nicht damit, die Einseitigkeit und die Verstümmelung jener menschlichen Wesen zu sanktionieren, die ihn konstituieren und die er in ihren engen und begrenzten Bedingungen fixiert. Er erweitert diese Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft um die spezifische politische Entfremdung: die Verdoppelung des Wirklichen durch seine ‚Repräsentation‘ der konkreten Tätigkeiten durch jene trügerischen Horizonte, die diese ‚Repräsentationen‘ über der praktischen, parzellierten, engen und erstickenden Wirklichkeit entfalten.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 25f; orig., p. 37.)

nur zu beschreiben: Die Schriftsteller, die Philosophen. Es ist der beherrschte Raum, der somit erlitten wird, der Raum, den die Imagination umzugestalten und sich anzueignen versucht.“³⁹

Die Räume der Repräsentation sind Räume des über Bilder und Symbole vermittelten Ausdrucks, der sich oft in der künstlerischen Darstellung wiederfindet, sein Fundament in der Geschichte, in jedem Volk und jedem seiner Mitglieder hat. Die Symbolisierungen haben, da sie mit der verborgenen und unterirdischen Seite des Lebens zu tun haben, oft komplexen Charakter.⁴⁰

„L’espace de représentation se vit, se parle; il a un nouveau centre affectif, l’Ego, le lit, la chambre, le logement ou la maison; – la place, l’église, le cimetière. Il contient les lieux de la passion et de l’action, ceux des situations vécues, donc implique immédiatement le temps. De sorte qu’il peut recevoir diverses qualifications: le directionnel, le situationnel, le relationnel, parce qu’il est essentiellement qualitatif, fluide, dynamisé.“⁴¹

„Repräsentation des Raumes“ und „Räume der Repräsentation“ verweisen auf das Konzipierte bzw. auf das Gelebte. Das Konzipierte beruht auf praktischen, wissenschaftlichen Elementen (verbal), das Erlebte führt zu Repräsentationen, die vom Körper ausgehen (non verbal) – Lefèbvre zählt hierzu die Musik, die bildenden Künste, das Theater, die Architektur – und durch ihn symbolisiert werden. Beide bestimmen in einem dialektischen Wechselspiel soziales Zusammenleben, Erfahrung und Erkenntnis.⁴² Während das Primat

39 Eigene Übersetzung; Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 49.

40 Der homogenisierte, zerstückelte Raum des Kapitalismus’ steht diesen durch körperliches Empfinden und sinnliche Wahrnehmung geprägten Räumen entgegen. In „*La révolution urbaine*“ weist Lefèbvre auf das revolutionäre Potential hin, das in dieser Ursprünglichkeit des Lebens residiert, vermag es sich dem Diktat der herrschenden und ihrem Versuch, zu homogenisieren zu widersetzen. (Vgl.: Teil II, Kapitel 5: Urbane Ebenen in den kritischen Zonen; Wohnen und „unitärer Urbanismus“.)

41 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 52.

42 In „*Metaphilosophie*“ wird das Erlebte („*vécu*“) mit der Alltäglichkeit in Verbindung gesetzt. „Das ‚Erlebte‘ (oder Gelebte: *le vécu*) lässt sich auf Weniges reduzieren: es ist ein philosophischer Name für die Alltäglichkeit.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 80; orig., p. 79.) Lefèbvre bezieht sich vor allem auf die Wahrnehmungsphilosophie von Maurice Merleau-Ponty und auf seine Unterscheidung zwischen „erlebter“ und „wahrgenommener Welt“. Bei Maurice Merleau-Ponty kann der Leib weder als reines Bewusstsein noch als pures Objekt in der Welt gedeutet werden. Der Leib hat ein erlebbares Äußeres und erlebendes Inneres, weist so eine Ambiguität zwischen dinglichem Objekt und reinem Bewusstsein auf. Er ermöglicht eine Sicht von Außen als auch ein Innenerleben. Merleau-Ponty prägte in diesem Zusammenhang zwei unterschiedliche Begriffe: Einerseits der „*corps propre*“, d.h. der subjektiv erlebende, wahrnehmende Leib; andererseits der „*corps physical*“ als wahrgenommener, materieller

des Konzipierten sich von der Praxis, vom Leben zu distanzieren droht, vegetiert das Erlebte konzeptlos dahin, unfähig, strategisch und effektiv zu handeln. Die durch den historischen Abstraktionsprozess bedingte Trennung soll aufgehoben werden.⁴³

Die „räumliche Praxis“, die „Repräsentation des Raumes“ und die „Räume der Repräsentation“ sind, abhängig von ihren Eigenschaften und Möglichkeiten, den jeweiligen Epochen, Produktionsbedingungen und Gesellschaftsformen, unterschiedlich an der Produktion des Raumes beteiligt. Da der Raum gleichzeitig konzipiert, wahrgenommen und gelebt wird, darf keine dieser Komponenten getrennt betrachtet werden. Ihr Verhältnis untereinander ist niemals stabil und kann nur in seltensten Fällen als kohärent bezeichnet werden. Eine Fixierung dieser drei dialektisch verschränkten Dimensionen, die zudem ein Pendant in den räumlichen Begriffen („räumliche Praxis“, „Repräsentation des Raumes“, „Räume der Repräsentation“) finden, ist diffizil.⁴⁴

Leib. (Maurice Merleau-Ponty [1966], Phänomenologie der Wahrnehmung.) Beides sind Strukturen einer Entität: der menschlichen Existenz. Zur ‚Geschichte‘ des ‚espace vécu‘ in den Wissenschaften: Alexander Gosztonyi (1976), Der Raum, Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaft, S. 943ff.

43 Die Unterscheidung kann auch kulturell bedingt sein: „[...] il n’est pas certain à l’avance qu’elle [la distinction entre les ‚espaces de représentation‘ et les ‚représentations de l’espace‘] puisse se généraliser. L’Orient (la Chine) a-t-il connu la différence entre les représentations de l’espace et les espaces de représentation? [...] Par contre, en Occident et pour ce qui concerne la pratique occidentale, à partir de la Grèce et de Rome, on tentera de montrer la genèse de cette distinction, sa portée et son sens.“ (Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 43.)

44 Das Venedig des sechzehnten Jahrhunderts, an dessen Beispiel Lefèbvre glaubt, eine gemeinsame Sprache der drei Momente erkennen und darstellen zu können, zeigt zugleich die Brüchigkeit und Subjektivität der Argumentation. „[...] Venise plus que toute autre ville témoigne de l’existence à partir du XVI^e siècle d’un code unitaire, d’un langage commun concernant la ville. [...] Elle rassemble la réalité de la ville et son idéalité: la pratique, le symbolique, l’imaginaire. La représentation de l’espace (la mer à la fois dominée et évoquée) et l’espace de représentation (les courbes exquises, la jouissance affinée, la dépense somptuaire et cruelle de la richesse accumulée par tous les moyens) se renforcent mutuellement. De même que l’espace des canaux et celui des rues, l’eau et la pierre, dans une double texture, dans un reflet réciproque.“ (Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 89s.) Christian Schmid weist auf die Schwierigkeiten, die postulierte Dreidimensionalität wissenschaftlich zu fassen, hin: Die Grundkategorien sind nicht eindeutig geklärt, was einen Paradigmenwechsel je nach Betrachtungsweise mit sich bringt. „Will man Lefèbvres Theorie verstehen, muss man gewissermaßen in die neue ‚Gestalt‘ seiner Begrifflichkeit und Epistemologie schlüpfen [...].“ (Christian Schmid [2006], Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 231.) Diese „neue ‚Gestalt‘“ ist allerdings selbst bei Lefèbvre nicht fertig entwickelt, sondern eher „lautes Denken“. Sie erlaubt nicht, verlässliche Grundlagen zur Analyse herauszuarbeiten. Schmid geht beim Versuch der Klärung auf „mögliche Verwandtschaften zu Lefèbvres drei-

Die Raumproduktion als Prozess

Der Raum als historisches Produkt steht mit allen Eigenheiten und Konsequenzen für die Ganzheit der Geschichte, die Diachronie („le ‚diachronique‘“)⁴⁵, die den Raum geprägt hat und in dem gegenwärtigen, im Prozess der Produktion befindlichen Raum weiterlebt. Produkt und Produktion sind, da in ständiger Wechselwirkung befindlich, miteinander verschränkt.

„Le passé a laissé ses traces, ses inscriptions, écriture du temps. Mais cet espace est toujours, aujourd’hui comme jadis, un espace présent, donné comme un tout actuel, avec ses liaisons et connexions en acte.“⁴⁶

Der Raum ist abhängig vom Prozess der Entwicklung in der Zeit und nicht von dieser trennbar.⁴⁷ Die Geschichte des Raumes wird zur Geschichte der Stadt, die zur These der globalen Urbanisierung führt, diese wiederum als Geschichte der Menschheit lesen lässt. Obwohl auf dem historischen Materialismus basierend, sind die Merkmale eines Raumes nicht ausschließlich auf die Produktionsweise der jeweiligen Gesellschaft reduzierbar. Der dialektische Prozess allein vermag die Entwicklung nicht zu klären. Die Geschichte der jeweiligen Raumproduktionen und der Räume entsprechen nur annähernd

dimensionaler Raumtheorie“ ein: „Die Vorstellung von drei getrennten ontologischen Welten bei Popper und Werlen, Lefèbvres eigene dreidimensionale Sprachtheorie, die Raumkonzepte der französischen Phänomenologie sowie dreidimensionale Konzepte aus der Psychoanalyse.“ (Vgl.: Christian Schmid [2006], Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 232ff.)

45 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 47. Lefèbvre greift auf den Begriff von de Saussure aus der historischen Linguistik zurück, der Sprachaspekte innerhalb möglichst vieler Zeitebenen untersucht und so verschiedene Sprachentwicklungsstufen miteinander vergleicht: „Or, dans l’histoire de l’espace comme tel, l’historique, le diachronique, le passé généralement s’inscrivent incessamment sur le spatial, comme sur un tableau.“ (Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 131.)

46 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 47.

47 Der Zusammenhang wird bereits in „Die Revolution der Städte“ hervorgehoben: „Aber der Raum ist nur ein Medium, Umgebung und Mittel, Werkzeug und Zwischenstufe. [...] Er existiert niemals ‚an sich‘, sondern verweist auf ein Anderes. Auf was? Auf die Zeit, die existentiell und gleichzeitig essentiell ist, den Rahmen dieser philosophischen Determinationen sprengt, subjektiv und objektiv, Faktum und Wert zugleich ist.“ Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 81; orig., p. 101. Bernd Belina bemerkt treffend zu dieser Aussage: „Dies mutet m. E. mehr als seltsam an, wird hier doch lediglich ein Abstraktum („Raum“) durch ein anderes („Zeit“) ersetzt. Da das Zitat im Kontext marxistischer Diskussionen zu verstehen und zu interpretieren ist, steht die „Zeit“ darin allerdings vermutlich für die gesellschaftliche Entwicklung in der Zeit.“ (Bernd Belina [2006], Raum, Überwachung, Kontrolle, Vom staatlichen Zugriff auf städtische Bevölkerung, S. 28.)

der Abfolge von Produktionsweisen wie Marx sie sieht. Weder Abfolge noch Charakteristika der Produktionsweisen, die bei Lefebvre auch die Produktionsweise des Raumes einschließt, können, da der Prozess langwierig ist und nicht spontan entsteht, als gesichert betrachtet werden. Der Prozess der Verstädterung ist im erweiterten Rahmen der Produktion des Raumes zu analysieren.⁴⁸ Die Stadt als Teil der Urbanisierung ist produzierter Raum und überdimensionales soziales Laboratorium, grenzenloses Terrain für theoretische Überlegungen, praktisches Handeln, Imagination und Spekulation. Die Geschichte der Produktion des Raumes läuft parallel zur Geschichte der Stadt und der Gesellschaft. Die Raum-Zeit-Achse erstreckt sich, wie der Prozess der Verstädterung, über die politische Stadt, die Handelsstadt und die Industriestadt vom Punkt Null bis zur globalen Urbanisierung. Jedem Stadium des Urbanisierungsprozesses entspricht ein Raum: Der absolute Raum der Antike und des Mittelalters, der abstrakte Raum der kapitalistischen Ära und der differentielle Raum als Projektion und strategische Hypothese einer urbanisierten Gesellschaft. Die Übergänge der Räume sind fließend, eine kausale Verkettung nicht immer möglich zu erarbeiten. Die Geschichte des Raumes geht weder konform mit der Kausalität sogenannter historischer Fakten und Daten noch mit der Abfolge von Gesetzen, Bräuchen, Ideen und Ideologien, Institutionen und sozio-ökonomischen Strukturen.⁴⁹

Vom absoluten zum abstrakten Raum

Lefebvre skizziert die Spuren des absoluten Raumes, beginnend bei ursprünglichen Gesellschaften, dem Raum der Antike, dem symbolischen Raum des europäischen Mittelalters bis hin zum perspektivischen Raum der Renaissance und liest in ihnen einen Abstraktionsprozess.

Der absolute Raum ist in seinem religiös-politisch geprägten Ursprung der Raum archaischer Gemeinschaften.⁵⁰ Er wird erlebt, ist weniger an den Intellekt als an den Körper gebunden. „Au commencement fut le topos. [...] Avant l’intellect analytique qui sépare, bien avant le savoir, il y a une intelligence du corps.“⁵¹ Markierungen und Ortsbestimmungen, angelehnt an Eigenarten des natürlichen Umfelds (Flüsse, Vegetation, Topographie usw.), dienen dazu,

48 Als ursprünglicher Titel für „La production de l’espace“ war „Théorie de l’espace urbain“ vorgesehen.

49 In dem 1985 neu verfassten Vorwort zu „La production de l’espace“ gesteht Lefebvre: „Mais ce qui c’est effectivement passé n’a pas la simplicité d’un enchaînement causal. L’espace nouveau a-t-il été conçu, engendré, produit par et pour des princes? Pour des riches marchands? Par un compromis? Ou par la ville en tant que telle? Plus d’un point reste obscur.“ (Henri Lefebvre, La production de l’espace, p. XXIII.)

50 Vgl.: Henri Lefebvre, La production de l’espace, p. 60.

51 Henri Lefebvre, La production de l’espace, p. 203.

den Naturraum zu kennzeichnen. Diese ersten Orientierungsmaßnahmen werden ‚gespeichert‘ und symbolisch interpretiert. Über das empfundene Chaos wirft die geistige und soziale Aktivität erste Netze; „elle établit un ordre dont on verra qu’il coïncide, *jusqu’à un certain point*, avec celui des mots.“⁵² Nicht lesbarer Text, eher Textur, wird der Naturraum ‚zaghaft‘ zum repräsentierten Raum („espace concu“), bietet erste Möglichkeiten der Darstellung. Maßeinheiten (Elle, Fuß u. v. a.) spiegeln die Unmittelbarkeit, die Analogie zwischen menschlichem Körper und Raum („analoger Raum“). Dieses enge Verhältnis wird sich schrittweise verändern, wobei eine Tendenz zum Quantitativen und zur Homogenität – u.a. steht das Dezimalsystem für die abstrakte Verallgemeinerung – festzustellen ist. Der eigene Körper als Maßstab wird in der Kunst einen adäquaten Ausdruck finden.⁵³

Der Weg vom Topos der archaischen Gesellschaften zum „kosmologischen Raum“ der Antike ist der Versuch, eine chaotisch empfundene Welt zu harmonisieren. Die geistigen Kategorien, aufbauend auf der symbolischen Bedeutung der frühen Anstrengungen, den Raum zu fassen, ihm Sinn zu verleihen – z. B. „l’espace horizontal symbolise la soumission – l’espace vertical, la puissance – l’espace souterrain, la mort“⁵⁴ – berufen sich auf die griechische Raumproduktion, die Einheit von Logos und Kosmos: die „Polis“ als Nachahmung der Kosmischen Ordnung. Die Römer erkannten in dieser Geradlinigkeit Dekoration, veränderbare und austauschbare Elemente. „Urbs et Orbs“, die Stadt als Spiegelbild der Welt, verweist nicht auf die Vorstellung eines engen, überblickbaren Raumes, sondern auf etwas Größeres, Umfassenderes: die Darstellung des ganzen Raumes, der Erde, der Welt.

Der Welt des frühen Mittelalters entsprechen eine bescheiden produktive, rurale Gemeinschaft und eine Landwirtschaft, die, außer im Umkreis der Klöster, dahinvegetiert. Hungersnöte bedrohen ganze Landstriche, Aberglaube und okkulte Riten bestimmen das Alltagsleben. Der religiös geprägte Raum der mittelalterlichen Stadt hat symbolischen Charakter. In den unterirdischen Räumen, den Krypten, lebt verborgen die Vorstellung vom Raum als Bild der Welt, die düstere Welt einer finsternen Religion: „[...] l’espace absolu identique à l’espace souterrain.“ Der Synkretismus, eine Mischung aus Naturreligion und Christentum, ist Ausdruck für die magischen Bilder, „condensant les vertus sous-terraines, signes de mort, traces de lutte contre la mort, pour

52 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 139s. Und: „Parcours de cheminements et réseaux, l’espace-nature change; on peut dire que l’activité pratique s’y inscrit, que l’espace social s’écrit sur la nature [...] impliquant une représentation de l’espace.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 139s.)

53 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 131f.

54 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 273.

retourner contre elle ses puissances“.⁵⁵ Im zwölften Jahrhundert bricht durch die Entwicklung der Städte der politisch-religiöse Raum zusammen. Der durch die Religion tabuisierte Körper rebelliert. Er revanchiert sich und steigt symbolisch, den gotischen Kathedralen gleich, aus den dunklen Tiefen ans Licht.⁵⁶

„Que tout apparaisse au jour, tel est l'ordre de la ‚logique visuelle‘. Tout? Oui, ce qui se cachait, les secrets du monde. [...] C'est la nouvelle alliance du ‚monde, qui s'ouvre au jour, avec le Logos et le Cosmos.“⁵⁷

Die „visuelle Logik“ und die mit ihr verbundene Säkularisierung des Raumes stehen am Eingang des Akkumulationsprozesses als Wiege des Kapitalismus'. Der „symbolische Raum“ ermöglicht diesen Prozess, der, trotz günstiger Voraussetzungen – Waren- und Geldwirtschaft, Existenz von Städten und Handel – in der Antike der westlichen Welt nicht eingesetzt hat. Erst im zwölften Jahrhundert findet die Metamorphose, die Signifikante noch teilweise übernimmt, sie jedoch nicht länger mit dem ursprünglichen magischen und gefühlsbeladenen Signifikat in Verbindung sieht, statt. Obwohl die meisten Bezeichnungen für Orte bleiben, nur wenige ‚enttauft‘ („départisés“) werden, werden sie immer häufiger von neuen, nicht religiös konnotierten Begriffen ersetzt. Der entstehende offene, ‚entheiligte‘ Raum („espace ouvert“/„espace désacralisé“ à la fois spirituel et matériel, intellectuel et sensoriel“) erfährt eine Akkumulation des Wissens, gefolgt von einer Akkumulation der Reichtümer.⁵⁸ Die Stadt baut als Umschlagplatz des zunehmenden Handels, der nicht länger, wie in der Antike, an die Peripherie bzw. außerhalb der Grenzen der Stadt verbannt ist, seine Machtposition gegenüber dem umliegenden Land aus. Im sechzehnten Jahrhundert bestimmt die Stadt das Land: Das Geld be-

55 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 293s.

56 In kritischer Anlehnung an den Kunsthistoriker Erwin Panofsky interpretiert Lefèbvre die gotische Kathedrale als Emanzipation vom kryptischen Raum. Panofsky glaubt nicht an die rein funktionale Bedeutung der Spitzbögen und Strebebögen der Gotik. Sie sind Ausdruck einer visuellen Logik, Manifestation, Selbsterklärung und Selbstanalyse der Architektur: Die klassische Kathedrale sucht die Gesamtheit des christlichen, theologischen, naturwissenschaftlichen und historischen Wissens zu verkörpern. „[...] on peut donc à propos du gothique classique, parler d'un plan ou d'un système avec plus d'assurance qu'à propos de n'importe quelle autre période. Dans son imagerie, la cathédrale classique cherche à incarner la totalité du savoir chrétien, théologique naturel et historique, en mettant chaque chose à sa place.“ (Erwin Panofsky [1967], *Architecture gothique et pensée scolastique*, p. 103.) Lefèbvre erkennt bei Panofsky eine Homologie zwischen Philosophie und Architektur. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 298.)

57 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 300.

58 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 305.

herrscht das Landleben, überlieferte soziale Strukturen und Hierarchien brechen zusammen.⁵⁹

„Du haut de leurs tours, les ‚urbains‘ aperçoivent leurs champs, leurs forêts, leurs villages. Ce que ‚sont‘ les paysans, ces païens à peine convertis, les gens de la ville les perçoivent comme des fantômes ou comme des objections, avec hantise ou dédain: contes de fées ou d’horreur.“⁶⁰

Der Logos der Händler und Geschäftemacher als urbane Vernunft triumphiert über die tradierten Strukturen der Feudalherrschaft. Der urbane Raum bietet sich als Kompromiss zwischen dem untergehenden Feudalsystem, der handel-treibenden bürgerlichen Mittelschicht, den Oligarchen und den Zünften. Nach und nach übernehmen die Städte und ihre Bürger die Kontrolle über die Produktivkräfte und den Raum. Die Wirtschaft breitet sich unkontrollierbar aus, sprengt die Grenzen der Stadt, die dennoch Zentrum und Ausgangspunkt des Handels bleibt und ihrer vermittelnden Rolle gerecht wird. Nachdem sich ein relatives Gleichgewicht zwischen dem schrumpfenden ländlichen Umfeld und der zunehmenden Wichtigkeit des Stadtlebens eingependelt hat, nimmt letzteres sich selbst wahr, begreift sich als solches („se conçoit“). Eine Sprache entsteht, die das Phänomen Stadt und Land einzukreisen weiß, ein spezifischer Code.⁶¹

„Alors se constitue un langage pour parler à la fois de la campagne et de la ville (de la ville et de son contexte agricole), de la maison et de la cité: le code l’espace.“⁶²

59 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 309.

60 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 310.

61 Lefèbvre verweist auf die Arbeiten des römischen Architekten Vitruve (Marcus Vitruvius Pollio), der bereits im ersten Jahrhundert vor Christus einen Katalog von Begriffen den Raum betreffend (Wasser, Luft, Licht, Sand, Ziegel, Steine usw.), deren Disposition (Häuser, Theater, Tempel usw.) und stilistische Anwendungen zur Verfügung gestellt hat. Es fehlte, um als Code gebraucht zu werden, das Erkennen der Position der Stadt im Prozess der Verstädterung. Christian Schmid verweist auf den Begriff der Perspektive als „räumliche Praxis“. In der Toskana entwickelte eine urbane Oligarchie von Händlern und Bürgern ab dem dreizehnten Jahrhundert Modelle, die Stadt und Land gleichermaßen mit einbezogen. Das Beispiel zeigt, dass neue soziale Formen entstehen, die nicht nur den bereits existierenden Raum verwalten, sondern einen neuen Raum produzieren, der weder ländlich noch städtisch ist. „Am Ende dieses Prozesses entstand eine neue Repräsentation des Raumes: die visuelle Perspektive, die in den Werken der Künstler erschien und der Architekten und später Geometer Gestalt gaben.“ (Christian Schmid [2006], Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 258.) Hierzu: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 51s/58s/94s/141s.

62 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 310.

Dieser Code, indem er verbale Zeichen (Wörter, Sätze in ihrem Bedeutungszusammenhang) und nicht verbale Zeichen (Musik, Töne, architektonische Bauten) sammelt, geht über eine einfache Lektüre des entsprechenden Raumes hinaus. Er erlaubt nicht nur, im zugehörigen Raum zu leben, sondern ihn zu ‚verstehen‘, zu produzieren und zu reproduzieren.⁶³ Die Stadt stellt sich vom sechzehnten Jahrhundert an als emanzipierte Einheit dar: „comme sujet“. Sie wird in Konfliktsituationen zum Vermittler, begreift sich selbst als Basis sinnvoller und zielgerichteter Geschichte: „la ville de la Renaissance se perçoit comme un tout harmonieux, un organisme médiateur entre la terre et le ciel.“⁶⁴

Der Akkumulationsprozess als Entwicklungsprinzip

Die Darstellung der Stadtentwicklung als komplexes Geflecht von Strukturveränderungen in „La révolution urbaine“ und „La production de l’espace“ basiert im Wesentlichen auf der Unterscheidung zwischen einfacher und erweiterter Reproduktion. Der Vorstellung, den Menschen und seine Entwicklung anhand seiner Kultur darzustellen, setzt Lefèbvre eine „eher dialektische und elastische These“ entgegen, die in „Critique de la vie quotidienne II“ in den frühen sechziger Jahren formuliert wird.⁶⁵

Da dem steten Anspruch der Gesellschaft zu konsumieren eine andauernde Produktion entspricht, sieht Marx im gesellschaftlichen Produktionsprozess einen Reproduktionsprozess. Entspricht die „einfache Reproduktion“ einem zyklischen Prozess – die Mitglieder einer Gesellschaft wechseln, die gesellschaftlichen Verhältnisse aber bleiben relativ stabil – verweist die erweiterte Produktion – der erwirtschaftete Mehrwert führt als vergrößertes produktives Kapital im nächsten Kreislauf zu einem vergrößerten Produkt –

63 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 14/59.

64 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 313.

65 Lefèbvre wendet sich gegen die Anthropologie, die unter Lévi-Strauss in Frankreich populär wurde und nach Lefèbvre „Strukturalistische und ‚kulturalistische Elemente‘ beinhaltet“. Die relative Unabhängigkeit der gesellschaftlichen Struktur (Kommunikations- und Tauschakte) von der Natur kann in ihrer exklusiven Form „möglicherweise für jene archaischen Gesellschaften [gelten] die, ohne eine Geschichtlichkeit im weiten Sinne zu haben, sich gleichwohl durch Herausbildung von Lebensstilen und Weisheiten veränderten. Die scheint uns die Evolutionsweise solcher Gesellschaften zu sein, die sich nicht im Sinne von Akkumulation entwickeln und die sich als ‚Basis‘ die primitive Gemeinschaft bewahren.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 324f; orig., p. 268s.) Hierzu auch: „Marx zufolge erhellt die Untersuchung des Kapitalismus die früheren Perioden – und nicht umgekehrt, wie es der Evolutionismus und die simplifizierte Forschungstheorie meinen.“ (Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 574; orig., p. 317s.)

als Folge auf die wirtschaftlichen Strukturen des Kapitalismus'.⁶⁶ Die einfache Reproduktion entspricht den in sich geschlossenen, sich in einem relativ statischen Gleichgewicht befindlichen, zumeist archaischen Gesellschaften. Obwohl sie komplexe Strukturen aufweisen, entsprechen diese nicht den Strukturen einer global „vernetzten“, urbanisierten Welt. Vergleichbar dem Leben in der ländlichen Epoche⁶⁷ bleiben diese Gesellschaften geprägt von einer ‚überblickbaren‘, ‚blinden, spontanen (quasi automatischen) politischen Ökonomie“. Das durch Mehrarbeit entstandene Mehrprodukt, das auch hier anzutreffen ist, wird von den herrschenden Gruppen, „die noch keine Klassen im genauen und heutigen Sinne waren“, zur Kreation von Werken bereitgestellt: „Werke im weitesten Sinne: Monumente, Feste, vergängliche oder dauerhafte Kunstwerke“, Rituale und Feste, die nur symbolischen Charakter haben. Diese frühen Gesellschaftsformen, gekennzeichnet von „Gewalt und Gleichgewicht, Vitalität und Stabilität, Elend und Glanz, Armut und Schönheit“, zeichnen für kulturelle Werke, deren bleibenden Wert Lefèbvre darauf zurückführt, dass in den archaischen und antiken Gesellschaftsformen „das Alltagsleben noch nicht von dem ‚Höchsten‘ und ‚Größten‘ in Kultur und Ideen getrennt“ ist. Das tägliche Benutzen von Alltagsobjekten kann nicht verhindern, dass den Objekten „aufgrund der spezifischen Natur der Symbolismen und Symbole, die ganz ins ‚Erlebte‘ eingehen und die Realität verdoppeln oder verstärken“, eine übernatürliche Dimension innewohnt.⁶⁸ Gebrauchsobjekte sind zugleich Kunstobjekte, die den Alltag in seiner Diversität beeinflussen und bestimmen. Eine tiefe Symbolik verbindet Umwelt, Orte, Gegenstände, Werke mit einer noch religiösen, magischen, von Riten geprägten Gefühlswelt.

66 Vgl.: „Durch die Versilberung des Warenkapitals wird auch das Mehrprodukt versilbert, in dem sich der Mehrwert darstellt. Diesen so in Geld verwandelten Mehrwert rückverwandelt der Kapitalist in zuschüssige Naturalelemente seines produktiven Kapitals. Im nächsten Kreislauf der Produktion liefert das vergrößerte Kapital ein vergrößertes Produkt.“ (Karl Marx [1956ff], *Das Kapital*, S. 485.)

67 In „Kritik des Alltagslebens“ stellt Lefèbvre die Verbindung zu abgeschiedenen ländlichen Gebieten von heute her: „Wir haben diese [die archaischen Gesellschaften auszeichnenden] gesellschaftlichen Rhythmen mit den ältesten Symbolismen verbunden, und es fiel uns nicht schwer, ihre Verlängerungen (wir sagen nicht ‚Überbleibsel‘ oder ‚survivals‘) als gebrochene, verscharfte oder verkümmerte Kerne in unseren heutigen Dörfern aufzuzeigen.“ Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 575; orig., p. 319. Lefèbvre spricht hier vor allem seine Heimat in den Pyrenäen an, mit der er sich intensiv auseinandergesetzt hat. Hierzu: Henri Lefèbvre, *La vallée de Campan, étude de sociologie rurale*. Und: Henri Lefèbvre, *Pyrenées*.

68 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 576f; orig., p. 320s.

„Er [der Mensch] *spielt* mit ‚seiner‘ Natur, nicht *gegen* sie. Er stellt sich Fragen, ohne die ursprünglichen und vitalen Gewissheiten dabei zu verlieren. Die Kosmologien, Mythologien, Symbolismen wie die entstehende Philosophie beantworten diese Fragen. Doch der Mensch war damals noch nicht von ‚der‘ Natur getrennt.“⁶⁹

Die ‚idyllische‘ Vorstellung des Lebens in Einheit mit der Natur mystifiziert diese Epoche, die über ihre Defizite hinaus (Aberglaube, Grausamkeiten, Naturkatastrophen) die Vorstellung des ‚verlorenen Paradieses‘ beinhaltet.

„Was also bliebe uns anderes, als nach den Werken der Vergangenheit zu greifen? Sie interessieren uns nicht nur, sie faszinieren uns, und wir wenden uns an sie mit der verzweifelten Bitte um Sinn und Stil.“⁷⁰

Jeder Versuch einer Interpretation droht am Unvermögen, das dazugehörige Alltagsleben als eigenen, von uns unabhängigen „*Lebensstil*“ zu erkennen, zu scheitern.

Mit dem Einsetzen der erweiterten Produktion (Akkumulation) verändern sich die Bedingungen des Alltags drastisch. „Die gesamte Gesellschaft mit allen Mitgliedern“ gerät „in eine Geschichtlichkeit“, die sich gründlich von jener der archaischen Gesellschaften unterscheidet, in dem der Alltag von den Gesetzmäßigkeiten des kumulativen Prozesses geprägt ist. Die Abkehr von den bekannten, einfachen Re-Produktionsmechanismen geschieht nicht radikal, sondern in Relation zur Entwicklung der erweiterten Akkumulation.⁷¹

„Würde die Gesellschaft nicht weiterhin ihre gesellschaftlichen Verhältnisse reproduzieren, so bräche sie bald in Stücke. Eine solche Zerstückelung geschieht aber nur langsam und auf begrenzter Ebene: [...] Die ökonomischen Selbstregulierungsmechanismen [...] wirken auch nur auf einer Ebene; der Zusammenhalt des Ganzen wirkt anderswo, auf der Ebene eines bestimmten Bewusstseins gesichert: durch Repräsentationen, Ideologien, Modelle, Werte, auch durch neue Werke und schließlich eben durch den Ge- und Missbrauch der alten Symbolismen.“⁷²

Die Ökonomie als neue determinierende Kraft entfremdet Individuum und Gruppe von der eigenen Geschichte, macht sie, da ihr Handeln vom ökonomischen Prozess bestimmt wird, „blind“.⁷³ Das Wachstum durch Akkumulation wird zur zentralen Achse, an der sich die Entwicklung der modernen Ge-

69 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 325; orig., p. 269.

70 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 577f; orig., p. 321s.

71 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 579f; orig., p. 323.

72 Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 579; orig., p. 323.

73 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 580; orig., p. 325.

schichte orientiert.⁷⁴ Die Akkumulation wird begleitet von Entdeckungen und technischen Fortschritten, die in Westeuropa seit dem Mittelalter vor allem das städtische Leben unter neuen Voraussetzungen wieder aufleben lassen. Begleitet von einem regen Handelsaufschwung ist es der technische Fortschritt, der nach Lefèbvre für ein begriffliches und abstraktionsfähiges Denken⁷⁵ steht und als Teil des kumulativen Prozesses betrachtet werden muss. Ein Bündel von miteinander verbundenen Teilprozessen – unter ihnen „was wir allgemein ‚das Rationale‘ nennen (Erkenntnis, Technik, Kultur, politisches Handeln usw.) – zeichnen für einen komplexen Prozess, der eine Schematisierung der Sozial- und Geistesgeschichte der letzten fünfhundert Jahre erlaubt.“⁷⁶

Laufen in den nicht-kumulativen Gesellschaften der Agrarperiode die gesellschaftlichen Prozesse zyklisch ab, wird mit dem zögernden Einsetzen der kumulativen Prozesse die zyklische Zeit durch die lineare ersetzt. Die industrielle Produktion gewinnt Überhand über die Agrarkultur. Sitten und Gebräuche, Bindeglieder der ruralen Gemeinschaft, werden durch Gesetze ersetzt. Trotz der Richtung, die der kumulative Prozess in der Modernität als Folge eines langen und komplexen Übergangs vorgibt, gelingt es nicht, die frühen gesellschaftlichen Strukturen auszulöschen. Die Diskrepanz zwischen dem Versuch, „durch die Politik und die Effizienz des Staates durch die Kultur, durch die Ideologie [...] ihre Mitglieder den Erfordernissen der Akkumulation“ zu unterwerfen und dem Individuum, das, „von der Gesellschaft im Stich gelassen“, eine „gewisse praktische und theoretische Autonomie“ erlangt, reift zum „fundamentale[n] Konflikt zwischen der konkreten Realität und den (juristischen und politischen) Fiktionen, zwischen der Praxis und der Theorie, zwischen dem Leben und dem Gesetz, zwischen der verborgenen Wahrheit und dem ausgestellten [...] gesellschaftlichen Schein.“⁷⁷ Der kumu-

74 Lefèbvre unterscheidet im Anschluss an und in Erweiterung zu Marx verschiedene Typen von kumulativen Prozessen kennzeichnend für unterschiedliche Gesellschaftstypen: Der Prozess geht der Staatenbildung voraus (England, die USA und teilweise Frankreich), der Staat begleitet und stimuliert den Prozess (teilweise Frankreich, Deutschland, Italien, zaristisches Russland), der Staat als Beschleuniger (sozialistische Staaten), die Staaten gehen dem Akkumulationsprozess voraus (unterentwickelte Länder und frühere Kolonialstaaten). (Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 581; orig., p. 325.)

75 „Allein die Logik definiert eine Kohärenz auf einer ‚Ebene‘ außerhalb und oberhalb der Natur sowie des Empirismus und der spontanen Sozialität. Ausgehend von der neu entdeckten griechischen Kultur und fußend auf einer analogen ökonomischen Basis (Warenproduktion, städtisches Leben, Aufblühen der Kommunikation und des Handels) [...] vermochte das Mittelalter die Form des kumulativen Prozesses neu zu definieren.“ (Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 582; orig., p. 326.)

76 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 582; orig., p. 326.

77 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 585; orig., p. 329.

lativen Gesellschaft gelingt es nicht, ihre Bestandteile zu integrieren. Die „Absonderung [geht] Hand in Hand mit der Vereinheitlichung und der Individualisierung“. Die moderne Gesellschaft schafft sich ihre inneren Widersprüche selbst.⁷⁸

Die Sinne, in den, auf der einfachen Reproduktion (nicht-kumulativ) gründenden Agrargesellschaften Basis der Wahrnehmung, werden im Laufe der Entwicklung durch eine zunehmende Abstraktion durch Signale und Zeichen in den kumulativen Reproduktionsprozessen überdeckt. Es entsteht nach und nach eine „zugleich äußerliche und abstrakte ‚Welt‘: Die Modernität, die das Individuum in all seinen Gesten konditioniert.“ Dem stehen die unveränderten Symbole einer archaischen Welt entgegen, die nach wie vor „auf den Inseln des unmittelbaren und ‚privaten‘ Lebens, die sich im steigenden Strom der durch Waren, Geld und Technik vermittelten Verhältnisse zu halten vermögen.“⁷⁹ Das Alltagsleben wird zum Grenzland, das sich zwischen Kumulativem und Nicht-Kumulativem befindet.

„Auf der einen Seite muss es sich den Anforderungen der Akkumulation unterwerfen; es erleidet ihre Auswirkungen und Konsequenzen; es gerät auf die Ebene der präzisesten Bedingungen und Auswirkungen des kumulativen Prozesses: der Kohäsion, der Logik, der Sprache und zuletzt der Signale. Und doch sieht es sich in wachsender Distanz zu diesem Prozess, der sich in schwindelerregenden Höhen der Spezialisierungen und Techniken entfernt. Sich selbst überlassen, bleibt es den Rhythmen, den zyklischen Zeiten und den Symbolen verhaftet.“⁸⁰

Die zyklischen Zeiten, eingetaucht in die Rhythmen der Natur und der kosmischen Zeit, können der linearen Zeit, die zugleich kontinuierlich – sie beginnt bei einem Nullpunkt und wächst ins Unermessliche – und zugleich diskontinuierlich – sie zerfällt in einzelne, von abstrakten Vorgaben bestimmte Einflüsse (Vorgabe durch Technik, Arbeitszeiten usw.) – widerstehen.⁸¹ Es ist die Illusion einer „prästabilisierten Harmonie“, die sich den gegebenen Zuständen entgegenstellt, zehrend von den „Überbleibseln“ zyklischer Zeiten, „zerbrochen von der linearen Zeit des kumulativen Prozesses“.⁸² Diese Differenzen

78 Lefébvres Analyse geht auch an dieser Stelle über die von Marx hervorgehobene Arbeitsteilung und die Entfremdung als Grund der gesellschaftlichen Segregation hinaus und verliert sich in Spekulationen über eine dem biologischen und physiologischen Leben immanente Bestimmung, die einerseits zum kumulativen Prozess drängt, andererseits jedoch „sofort durch entgegengesetzte Faktoren (Sättigung, Hindernisse) gebremst und gehemmt wird.“ (Vgl.: Henri Lefébvre, Kritik des Alltagslebens, S. 586ff; orig. p. 330ss.)

79 Vgl.: Henri Lefébvre, Kritik des Alltagslebens, S. 590; orig., p. 334.

80 Henri Lefébvre, Kritik des Alltagslebens, S. 591; orig., p. 336.

81 Vgl.: Henri Lefébvre, Kritik des Alltagslebens, S. 301ff; orig., p. 52ss.

82 Vgl.: Henri Lefébvre, Kritik des Alltagslebens, S. 592; orig., p. 336.

werden den zukünftigen Raum prägen und der Tendenz der Reduktion und Homologisierung entgegenzutreten.

Der abstrakte Raum

Die Homogenität

Die bis dato so sicheren und allgemeingültigen, dem Wissen und der sozialen Praxis inhärent erscheinenden Codes, dazu dienlich, den Raum den in ihnen lebenden Subjekten zugänglich zu machen, sind in einem unauffälligen Verfallsprozess begriffen. Bruchstücke aus Wörtern, Bildern, Metaphern vermögen nur zusammenhanglos die Welt wiederzugeben.⁸³

„[...] vers 1910, l'espace commun au bon sens, au savoir, à la pratique sociale, au pouvoir politique, contenu du discours quotidien comme de la pensée abstraite, milieu et canal des messages, celui de la perspective classique et de la géométrie, élaboré de puis la renaissance, à partir de l'héritage grec (Euclide et la logique), à travers l'art et la philosophie de l'Occident, incorporé dans la ville, cet espace s'ébranle.“⁸⁴

Die überlieferten Codes zum Erfassen des Raumes haben in einer konservativen Erfassung des Raumes einzig und allein eine pädagogische Funktion. Der euklidische und der perspektivische Raum werden wie andere allgemein gültige Referenzen („la ville, l'histoire, la paternité, le système tonal en musique, la morale traditionnelle etc.“) in Frage gestellt. Die Malerei – Pablo Picasso, Paul Klee, Wassily Kandinsky – zeichnet den Weg vom absoluten zum abstrakten Raum, der sich vom Subjekt, vom Emotionalen und Expressiven löst, sich emanzipiert.⁸⁵

83 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 34.

84 Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 34.

85 Lefèbvre verweist auf das im politisch bewegten Jahr 1907 entstandene Gemälde von Picasso „Les Demoiselles d'Avignon“. In ihm erkennt er eine neue Epoche, die Ankündigung des abstrakten Raumes, des Raumes der Modernität, geprägt durch die Absage an bis dahin geltende Darstellungsrichtlinien (Euklidischer Raum, Perspektive, horizontale Linie usw.): „Picasso découvre une nouvelle façon de peindre, en occupant la surface entière du tableau, sans horizon, sans arrière-plan, mais en rompant cette surface, l'espace des figures peintes et celui qui les entoure. [...] C'est donc, à la fois: la fin d'objectivité des référentiels [...] – l'espace simultanément homogène et brisé – l'espace fascinant par sa structure – la dialectisation qui s'ébauche à partir des oppositions (paradigmes) sans aller jusqu'à briser le tableau – une visualisation absolue des choses qui se substitue à la dialectisation esquissée.“ (Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 347.)

Der „abstrakte Raum“ besteht aus Widersprüchen („espace contradictoire“), die erst durch die Analyse hervortreten. Um sich den Zugriff auf den Raum zu sichern, ihn einteilen und verplanen zu können, übt sich die kapitalistische Gesellschaft in einer „Kolonialisierung“ von Raum und Zeit. Die These aus „La révolution urbaine“ von der Zentralisierung der Macht als Konsequenz der globalen Verstädterung wird auf der Ebene der Analyse des produzierten Raumes erweitert. Zugleich homogen und fragmentiert („fracturé“) ist der „abstrakte Raum“ Resultat einer Praxis, die sich durch Abstraktionen wie Handelswert, Ware, Geld, Kapital und Eigentum auszeichnet, die ihrerseits jedoch, sollen sie sozial relevant sein, mit Inhalt gefüllt werden müssen. Die abstrahierenden Begriffe wie Kapital und Eigentum etwa sind aufzugliedern in Einzelkapitale (Bank-, Industrie-, Eigenkapital) bzw. Grundbesitz und Geldbesitz. Sie verweisen auf Fragmentierung und Konflikte. Die formale Einheit Kapital bzw. Eigentum wird nicht in Frage gestellt, die Heterogenität, Konflikte und Widersprüche werden als solche nicht wahrgenommen. Der „abstrakte Raum“ als Raum der Akkumulation, der Planung und der Bürokratie zeichnet sich durch ein abstrahierendes, reduzierendes und homogenisierendes Denken aus:

„[...] une pensée qui *sépare* (qui disjoint la logique et la dialectique), qui *réduit* (les contradictions à la cohérence), qui *mélange* les résidus de la réduction (la logique et la pratique sociale, par exemple.) [...] En cet espace se déploie le monde de la marchandise, avec ses implications: accumulation et croissance, calcul, prévision, programmation.“⁸⁶

Die Homogenisierung als Nivellierung von Differenzen steht für Unterdrückung, staatliche Willkür, Entfremdung und den Versuch, die Vielfalt der Welt, die Komplexität des Handelns und der Codes in ein Schema zu pressen, das Instrument zur Gleichschaltung der Bürger und Beherrschung des Raumes ist und uneingeschränkte Herrschaft ermöglicht.⁸⁷

Auf den ersten Blick homogen, zeigt sich diese Homogenität als Resultat einer radikalen Vorgehensweise gegenüber allem, was die Institutionen in Gefahr bringen kann. Der „abstrakte Raum“ als institutionalisierter, politisch gelenkter Raum produziert Krieg und Gewalt. „L’espace homogène leur sert à la manière d’un rabot, d’un bulldozer, d’un char de combat.“ Die „instrumentelle Homogenität“ spiegelt sich in einer empirischen Darstellung des Rau-

86 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 354.

87 „Transportés hors de soi, transférés, les corps vivants se vident par les yeux: appels, interpellations, sollicitations multiples proposent au corps vivants des doubles d’eux-mêmes, enjolivés, souriants, heureux: et les évacuent dans la mesure exacte où la proposition correspond à un ‚besoin‘ que d’ailleurs elle contribue à façonner.“ (Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 418.)

mes, die kritiklos die herrschende reduzierende und homologisierende Ideologie übernimmt.⁸⁸

Formanten

Die kritische Analyse vermag bei der Produktion des Raumes drei Elemente, „Formanten“⁸⁹ zu extrahieren. Sie beziehen sich auf die „Dreiheit“ („triplicité“) des Raumes als das Wahrgenommene („perçu“), das Konzipierte („conçu“) und das Gelebte, Erfahrene („vécu“). Die materielle Produktion garantiert die räumliche Praxis („pratique spatiale“), den wahrnehmbaren Aspekt des Raumes („perçu“). Die Wissensproduktion ermöglicht die Repräsentation des Raumes („représentation de l’espace“), den konzipierten Raum („conçu“), wohingegen die Bedeutungsproduktion sich auf der Ebene des erlebten oder gelebten Raumes („vécu“) bewegt, die Räume der Repräsentation („espaces de représentation“) begreift. Diese drei Formanten reflektieren sich nicht gegenseitig, stellen sich nicht in Frage, sondern implizieren und überlagern sich. In ihrer jeweiligen Konstellation verkörpern sie die verschiedenen Raumproduktionen. Ihre Analyse ermöglicht Einblick in Strukturen und Funktionsmechanismen der Epochen und der korrespondierenden Raumproduktion.

Die Repräsentation des „abstrakten Raumes“ wird durch den „geometrischen Formanten“ garantiert, der Mathematik und Logik, die die Darstellung und Propagierung eines instrumentellen, homogenen und homogenisierenden Raumes einschließt.⁹⁰ Als Mittel der Repräsentation dient der euklidische Raum, der lange Zeit als absolut galt und als Referenzraum diente. Er zeichnet sich durch Isotopie und Homogenität aus. Der dreidimensionale Raum wird auf zwei Dimensionen reduziert, eine Reduktion, die vor allem auch im Urbanismus, Instrument zur Homogenisierung des sozialen Raumes ist.⁹¹ Mathematik und Logik werden instrumentalisiert, fungieren als strategische Mittel, den Raum als homogen zu vermitteln: das Primat der „abstrakten Einheit“ („primat de l’unité abstrait“) als Ideologie. Selbst die Fragmentierung in Einzelteile, Parzellen hat operationellen Charakter. Dem Raum werden die

88 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 328.

89 Den Begriff „Formant“ übernimmt Lefèbvre aus der Musikwissenschaft als die typischen, im Frequenzspektrum (Formantbereich) bei einem Instrument oder der menschlichen Stimme liegenden Resonanzen.

90 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 410.

91 „La réduction à l’espace euclidien homogène de l’espace-nature d’abord, puis de tout espace social, lui confère une puissance redoutable. D’autant plus que cette première réduction entraîne facilement une autre: la réduction du tridimensionnel à deux dimensions: le ‚plan‘, la feuille de papier blanc, le dessin sur cette feuille, les cartes, les graphismes et projections.“ (Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 329.)

Merkmale einer Ware zugeschrieben, die den Gesetzen des Marktes entsprechend angeboten und verkauft werden kann.⁹² Durch seine einnehmende und zwingende Art sammelt und vereint der „abstrakte Raum“ nur an der Oberfläche die gegensätzlichen Elemente. Der Widerspruch von homogen und zerstükkelt („émiétté“) drückt sich nicht in zwei sich ausschließenden, gegensätzlichen Räumen aus, sondern findet sich vereint in einem Raum, „à la fois total et cassé, global et fracturé.“⁹³

„Homogène, cet espace abolit les distinctions et différences, entre autres celles du dedans et du dehors qu’il tend à réduire dans l’indifférencité du visible-lisible. Simultanément, ce même espace est émiétté, fracturé selon les exigences de la division du travail, des besoins et fonctions, jusqu’à un seuil de tolérabilité souvent dépassé [...]“⁹⁴

Im Gegensatz zum absoluten Raum, in dem eine Verschiebung vom erlittenen über den erdachten zum gelebten und codierten Raum zu beobachten ist, zeichnet sich der abstrakte Raum durch die Gleichzeitigkeit all dieser Raumebenen aus. Die Unterscheidung zwischen erfahrenem, kognitiv entwickeltem und fragmentiertem, gelebtem Raum ist hinfällig.⁹⁵ Der „abstrakte Raum“ als Instrument zur Unterdrückung versucht, die ihm immanenten Widersprüche und mit ihnen ein latent vorhandenes kritisches Potential zu ersticken.

„Espace mortel, il tue ses conditions (historiques), ses propres différences (internes), les différences (éventuelles), pour imposer l’homogénéité abstraite.“⁹⁶

Die Optik, bezogen auf die Wahrnehmbarkeit, wird im „abstrakten Raum“ von einer von Warencharakter und Phantasmagorie geprägten „visuellen Logik“ bestimmt.⁹⁷ Strategien der Visualisierung sind eine doppelte Logik der

92 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 410.

93 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 411.

94 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 411.

95 In „La révolution urbaine“ bleibt diese These, obwohl bereits in räumlichen Kategorien formuliert, auf die Vorstellung von der Entwicklung von der ruralen über die industrielle hin zur urbanen Gesellschaft beschränkt. Die späteren Deutungsmuster aus „La production de l’espace“ werden vorgedacht: „Der Raum (und das Raum-Zeit-Gebilde) verändert sich mit den Zeitabschnitten, den Bereichen, dem Feld und der Haupttätigkeit. Im Raum gibt es somit drei Schichten: den landwirtschaftlichen Raum, den industriellen Raum, den städtischen Raum, die sich überlagern, ineinandergeschachtelt sind, einer vom anderen aufgesogen oder nicht aufgesogen werden.“ (Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 135; orig., p. 168.)

96 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 427.

97 Dem liegt die These zu Grunde, dass im Laufe des Entwicklungsprozesses das Visuelle die Vorherrschaft über die anderen Sinne erlangt hat. „Par assimilation,

Metonymisierung und Metaphorisierung.⁹⁸ Die Metonymie schafft eine sich fortsetzende Kontiguität, die eine Homogenität setzt, voraussetzt, aufzwingt

par simulation, tout dans la vie sociale devient déchiffrement d'un message par les yeux, lecture d'un texte; une impression autre qu'optique, tactile par exemple ou musculaire (rythmes) n'est plus que symbolique et transitoire vers le visuel; l'objet palpé, éprouvé par les mains, ne sert que d'analogon à l'objet perçu par la vue. L'Harmonie, née par et pour l'écoute, se transfère dans le visuel avec la priorité presque absolue des arts de l'image: cinéma, peinture.“ (Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, p. 329.) Lefebvre verweist auf die Wahrnehmungstheorie Marshall McLuhans: Die Erfindung des Buchdrucks steht am Eingang einer grundsätzlichen Veränderung der menschlichen Existenz. Mit der „Mechanisierung der Schreibkunst“ gelingt es erstmals, eine Bewegung in eine chronologische Abfolge „statischer Momentaufnahmen“ zu übersetzen („visuell arretiert und aufgespalten“), was Ausgangspunkt der industriellen Mechanisierung ist. Das gedruckte Buch als „Fließband beweglicher Typen“ unterscheidet sich als Massenprodukt, als reproduzierbares Konsumgut vom Manuskript. Die Optik tritt – das Medium des Drucks bezieht sich vorrangig auf das Auge – im Gegensatz zur Akustik, der Statik, Kontinuität, Homogenität in den Vordergrund, wohingegen die Vielfalt der Sinnesempfindungen in den Hintergrund treten. Die Wahrnehmung wird visuell homogenisiert. (Vgl.: Marshall McLuhan [1962], *The Gutenberg Galaxy, The making of typographic Man*. Und: Marshall McLuhan [1967], *The Medium is the Message* [mit Quentin Fiore]). Eine weitere Parallele findet sich in Guy Debords Analyse „*La société du Spectacle*“ (1967): „1 Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation. 2 Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. La réalité considérée partiellement se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde à part, objet de la seule contemplation. La spécialisation des images du monde se retrouve, accomplie, dans le monde de l'image autonomisé, où le mensonger s'est menti à lui même. Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant.“ (Guy Debord [2006], *Œuvres*, p. 766.) Ein zusätzlicher Orientierungspunkt ist der „Verblendungszusammenhang“ bei Theodor W. Adorno. Die Bevorzugung des Auges gegenüber den anderen Sinnesorganen, angeregt durch ein Zeitalter optischer Verblendungen durch die Kulturindustrie in der Moderne, bewirkt eine ‚Überbelichtung‘, Verblendung der Wirklichkeit. Hierzu: Theodor W. Adorno [1970], *Dialektik der Aufklärung: Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug*, S. 141ff.

- 98 Die Sprache als Codierungssystem für die Repräsentation bei Lefebvre orientiert sich maßgeblich an Nietzsches Sprachtheorie, u.a. an „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ (1873). Bereits in „*Le langage et la société*“ (1966) wird die Sprache nach der Methode von „*La production de l'espace*“ zerlegt. Ihre Dreidimensionalität zeigt sich in: 1) Der syntaktischen (syntagmatischen) Dimension, die die formalen Verbindungsregeln, die Beziehungen zwischen den Zeichen und ihre Kombinationsmöglichkeiten festlegt. 2) Der paradigmatischen Dimension, die einem metaphorischen Prozess entspricht, sich auf ein System von Bedeutungen, den Paradigmen, bezieht. 3) Der symbolischen Dimension, die in Bildern, Emotionen lebt und am Anfang einer Assoziationskette steht.

(„pose, suppose, impose“), die bis zur Tautologie führen kann: „l’espace contient l’espace, le visible contient le visible et la boîte s’emboîte dans la boîte.“⁹⁹ In der unaufhörlichen Metaphorisierung wird der Körper durch Bilder, Zeichen und Symbole erfasst, bis er selbst keine Präsenz mehr hat, nur mehr repräsentiert ist. Durch die Vormachtstellung des Geometrischen und des Visuellen verliert der „gelebte Raum“ an Vielfalt. Die Vereinnahmung des Raumes durch die Politik provoziert einen „formalen und quantifizierten Raum“ („formel et quantifié“), der alle natürlichen Unterschiede wie Alter, Aussehen, Sex, Ethnien begradigen soll. Der beherrschte Raum in den großen Machtzentren reduziert nach der Vorstellung und den strategischen Zielen ihrer Führung. Kompensiert wird die Absage an die Vielfalt der sinnlichen Wahrnehmung durch eine abstrakte Symbolik, die im phallischen Gebaren ihren Ausdruck erfährt.¹⁰⁰

„En fait, le symbolique dérivé de la méconnaissance du sensible, du sensuel, du sexuel, méconnaissance inhérente aux choses-signes de l’espace abstrait, s’objective de façon dérivée: allure phallique des monuments-bâtiments, arrogance des tours, autotarisme (bureaucratique-politique) immanent à l’espace répressif.“¹⁰¹

Der „phallische Formant“ unterstreicht unmissverständlich den Herrschaftsanspruch, er füllt einen an sich ‚leeren‘ Raum, der längst an der eigentlichen Vielfalt der Menschen vorbei, im Sinne der reduzierenden geometrischen und visuellen Formanten („la réduction du ‚réel‘ d’un côté au ‚plan‘, dans le vide, sans autre qualité, de l’autre à l’aplatissement du miroir, de l’image et du pur

Dieses Schema ist auf die traditionelle Stadt übertragbar. (Hierzu: Christian Schmid [2006], Stadt, Raum und Gesellschaft, S. 236f.) In „La production de l’espace“ leitet sich hieraus eine Definition der Sprache ab, die Nietzsches Charakterisierung von Wahrheit zitiert: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen.“ (Friedrich Nietzsche [1954], Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, S. 314.) Metapher und Metonymie werden über die Möglichkeiten einer konkret verweisenden Ebene der Sprache, d.h. zu entschlüsseln (dekryptieren) hinaus, zu rhetorischen Elementen, die eine abstrakte Wahrheit gegenüber der ursprünglichen Wirklichkeit der Sinne und des Körpers setzen. (Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 163 ss.)

99 Vgl.: Henri Lefèbvre, La Production de l’espace, p. 452.

100 Vgl.: Henri Lefèbvre, La Production de l’espace, p. 61.

101 Henri Lefèbvre, La Production de l’espace, p. 61.

spectacle sous le pur regard glacé“) den Eindruck von Fülle und Macht vermitteln will.¹⁰²

Die Abstraktion als Resultat einer gesellschaftlichen Praxis, die sich im Urbanisierungsprozess widerspiegelt, ist, geschickt eingesetzt, nicht nur Mittel zur Gleichschaltung verschiedener sozialer Schichten, Ethnien, sondern versagt auch dem Innovativen Zugang zu einem Entwicklungsprozess, der in der Reproduktion des bereits produzierten Raumes zu stagnieren droht. Die „Vorherrschaft der Wiederholung („répétition“)“ bestimmt die „Konsumgesellschaft, (die in Wahrheit eine bürokratische Gesellschaft des gelenkten Konsums ist)“ und in der „schließlich das Authentische und das Nachgemachte, das Original und die Kopien nicht mehr unterscheidbar sind.“¹⁰³

102 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La Production de l'espace*, p. 330s. „Métaphoriquement il [le phallique] symbolise la force, la fécondité mâle, la violence masculine. La partie se prend ici encore pour le tout; la brutalité phallique ne reste pas abstraite, puisque c'est celle du pouvoir politique, des moyens de contrainte: police, armée, bureaucratie. Le phallique s'érige, privilégiant la verticalité. Il proclame la phallocratie, sens de l'espace, terme du processus (double: métaphorique et métonymique) qui engendra cette pratique spatiale.“

103 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 38f; orig., p. 26s. „La survie du capitalisme“ erscheint 1973, die deutsche Ausgabe – unglücklich übersetzt mit „Die Zukunft des Kapitalismus“ – erscheint 1974.

Walter Benjamin fasst in seinem *Passagenwerk* plastisch dieses Szenario der Moderne, die sich in einer entfremdeten, abstrakten, kafkaesken (Un-)Wirklichkeit, in einem traumähnlichen Zustand durch den reproduzierten Raum – Wirklichkeit und Kopie sind nicht mehr trennbar – der Pariser *Passagen* bewegt. Der Gang durch die *Passagen* gestaltet sich für Benjamin wie der Besuch einer vergangenen Welt, die, im Verfall begriffen, dennoch präsent die Möglichkeit der Konfrontation mit der vergangenen Epoche bietet. Die *Passagen* der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, ein Einkaufsparadies inmitten einer chaotischen Stadt, eine vor Regen geschützte Stadt im Kleinen, sind als Idylle konzipiert, mit allen Vorzügen der Großstadt, alle Nachteile ausblendend. Als Vorbote der Moderne, als „Hohlform, aus der das Bild der Stadt gegossen wurde“ (Walter Benjamin [1980], *Passagen*, S. 1045.), treffen sich in den *Passagen* die überdachten Straßenzüge als Verklärung der Hektik und des Chaos' der Stadt. Die *Passagen* der Großstadt werden zum Ort, an dem sich eine Moderne offenbart, die in einem bedenkenlosen Fortschritt die „Handschrift Gottes“ zu erkennen glaubt. So wie es mit Hilfe der neuesten Techniken gelingt, den Gegensatz von Innen und Außen aufzuheben, entsteht eine Eigendynamik, die Wirklichkeit und Schein nicht mehr von einander trennbar macht. Glas und Stahl als neue Baustoffe werden nutzbar gemacht. In den *Passagen* größtenteils nicht sichtbar, versteckt seine Funktion sich hinter antikisierenden Fassaden. Die neue Technik bietet eine „Erneuerung der Baukunst im altgriechischen Sinne“, unterwirft sich den Gesetzen des Umsatzes und der Mode. „Das waren Räume für ein Geschlecht, das vom Wetter zu wenig wusste und sonntags, wenn es schneite, statt auf Skiern in den Wintergärten sich wärmte. Zu früh gekommenes Glas, zu frühes Eisen: das war ein und dieselbe Sippe, *Passagen*, Wintergärten mit der herrschaftlichen Palme und Bahnhofshallen, wo die falsche Orchidee ‚Abschied‘ mit ihren winkenden Blütenblättern gezüchtet wurde. Längst hat der Hangar sie ein-

Die „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“

In „La survie du capitalisme“ untersucht Lefèbvre den Kapitalismus „als gesellschaftliche Substanz, die von politischen Instanzen genährt wird“. ¹⁰⁴ Die Analyse weist, indem sie von der eingehenden Betrachtung der „Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse“ ausgeht, über Marx und Engels, die Produktion und Reproduktion auf Gegenstände und äußere Strukturen beziehen, hinaus. ¹⁰⁵ Die reduzierende ökonomistische Sichtweise erweitert Lefèbvre um

gelöst. Und heute steht es mit dem Menschenmaterial im Innern wie mit dem Baumaterial der Passagen. Zuhälter sind die eisernen Naturen dieser Straße und ihre gläsernen Spröden sind Huren.“ (Walter Benjamin [1980], Passagen, S. 1044.) Der Alltag passt sich der Warenförmigkeit des Lebens an und wird zur Phantasmagorie. Ausgehend von Marx' Theorie vom Fetischcharakter der Ware, reiÙt die Phantasmagorie als verdinglichtes Denken das Produkt aus seinem historischen Zusammenhang und somit auch von seiner eigentlichen Bestimmung. Das Neue, das die Moderne verspricht, ist einzig die Wiederholung des Immer-Gleichen. „Es handelt sich nicht darum, dass ‚immer wieder dasselbe‘ geschieht, sondern darum, dass das Gesicht der Welt, das übergroÙe Haupt, gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, dass dies ‚Neueste‘ in allen Stücken immer das nämliche bleibt. Das konstituiert die Ewigkeit der Hölle und die Neuerungslust der Sadisten.“ (Walter Benjamin [1980], Passagen, S. 1011.) Dem Mythos als das Unreflektierte fehlt der historische Zusammenhang. Es wird nicht mehr erkennbar, dass das Uralte als das Neue und das Aktuelle als das Alte erscheint. Jeder wahre Fortschritt verliert sich in sich selbst. Benjamin spricht polemisch vom „Fortschritt der Naturbeherrschung“ und dem „Rückschritt der Gesellschaft.“ (Hierzu: Walter Benjamin [1980], Über den Begriff der Geschichte, S. 699.) Der Kapitalismus hat sich diese Verblendung zu Eigen gemacht. Jeder Versuch der Veränderung scheitert in der Katastrophe, dass es so weiter geht, wie es ist.

104 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 69; orig., p. 54.

105 Bei Marx wird die Reproduktion auf die Arbeit als Lohnarbeit und der Produktionsmittel als Kapital bezogen. „Der Wertteil des Produkts also, der bei der Reproduktion bestimmt ist, sich in Arbeitslohn, in Revenue für die Arbeiter zu verwandeln, fließt zunächst zurück in die Hand des Kapitalisten in der Form von Kapital, näher von variablem Kapital. Dass er in dieser Form zurückfließt, ist eine wesentliche Bedingung dafür, dass die Arbeit als Lohnarbeit, die Produktionsmittel als Kapital und der Produktionsprozess selbst als kapitalistischer sich stets neu reproduziert.“ (Karl Marx [1956ff], Das Kapital, S. 847.) Engels formuliert im Vorwort zur ersten Auflage „Der Ursprung der Familie“: „Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung. Die gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen die Menschen einer bestimmten Geschichtsepoche und eines bestimmten Landes leben, werden bedingt durch beide Arten der Produktion; durch die Entwicklungsstufe einerseits der Arbeit, andererseits der Familie.“ (Friedrich Engels [1956ff], Der Ursprung der Familie, S. 27-28.)

die Reproduktion der gesellschaftlichen Beziehungen innerhalb einer Gesellschaft. Die Definition des Alltags, die im ersten Teil der Kritik des Alltagslebens (1947) als „Region, in welcher der Mensch sich die Natur aneignet, weniger die äußere als vielmehr die eigene Natur“ betrachtet wird, muss erweitert werden.¹⁰⁶ Für die Lage der Individuen und der gesellschaftlichen Gruppen wird das Alltagsleben zur Bezugsebene der gesellschaftlichen Realität.¹⁰⁷ Der „Kritik des Alltagslebens“ obliegt es, das Fortbestehen der rhythmischen (zyklischen) Zeiten in den linearen Abläufen der modernen Industriegesellschaft zu untersuchen.¹⁰⁸

Die These, „Die Gesellschaft muss auch die gesellschaftlichen Verhältnisse unter ihren Mitgliedern reproduzieren“¹⁰⁹, gewinnt in „La survie du capitalisme“ die Dimension des Vergleichs „zwischen der kritischen Analyse des Alltags, der der Stadtkultur und der des wirtschaftlichen Wachstums und des Ökonomismus als untereinander verbundenen Bereichen“.¹¹⁰ Dem Akkumulationsprozess des Kapitals, der über die Marxsche, an die Zeitgeschichte gebundene Ebene hinausgeht, wird der erweiterte Begriff der „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“ zur Seite gestellt. Er umfasst bei Lefèbvre über die „Reproduktion der Produktionsmittel“ hinaus die Totalität der Gesellschaft: „[E]inen komplexen Prozess, der Widersprüche mit sich bringt und diese Widersprüche nicht nur wiederholt und verdoppelt, sondern auch verschiebt, modifiziert und erweitert.“¹¹¹ Nicht Teilprozesse werden beobachtet (biologische Reproduktion, materielle Produktion, Konsum und seine Modalitäten), sondern eine detaillierte Analyse der Produktionsverhältnisse, die die Gesellschaftsverhältnisse spiegeln, wird durchgeführt. Die Produktionsverhältnisse im Kapitalismus stehen als „Beziehungen zwischen den drei Begriffen ‚Erde-Arbeit-Kapital‘¹¹² für einen Staat, der als Subjekt (als „höheres Be-

106 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 300; orig., p. 50. Der erste Teil der „Kritik des Alltagslebens“ (Critique de la vie quotidienne I) – ursprünglich im Zusammenhang mit den beiden Bänden „La conscience mystifiée“ (1936) mit Norbert Gutermann und „La conscience privée“ (nicht erschienen) geplant – war geprägt von dem Versuch, Marxismus und Existenzialismus zusammenzubringen.

107 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 305; orig., p. 56.

108 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 303; orig., p. 54.

109 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 573; orig., p. 317.

110 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 69; orig., p. 54.

111 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 8; orig., p. 2.

112 Lefèbvre übernimmt hier Karl Marx' Bestimmung der Agenten der Produktion im Kapitalismus: Erde, Arbeit, Kapital. Das Kapital als Produktionsagent und als Einnahmequelle, die Arbeit als Lohnarbeit und die Erde als Grundeigentum. (Vgl.: Karl Marx [1956], Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 626f.) „Die drei Aspekte oder Elemente der bestehenden Gesellschaft sind. in der Produktion und in den gesellschaftlichen Verhältnissen unauflöslich miteinander verknüpft; die ‚Ideologie‘ jedoch lässt sie getrennt erscheinen, bewirkt zu

wusstsein“) „die Bedingungen seiner selbst aufrechtzuerhalten und zu behaupten“ fähig ist, an der Reproduktion der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse festhält, obwohl die Produktionsweise, die reproduziert wird, voller Widersprüche, „eine merkwürdige Erscheinungsform“ ist: „deutlich unterscheidbare Teilbereiche und doch Ausbildung eines Gesamtgefüges; Subsysteme aber Brüche im Ganzen“. ¹¹³

Die Mimesis und die Reproduktion der Produktionsverhältnisse

Der Naturraum („espace-nature“) steht am Ausgangspunkt der menschlichen Produktion des Raumes. Aus dem Rohmaterial Natur wird eine neue, zweite Natur, die urbane Wirklichkeit geschaffen. Stetig und unaufhaltsam entschwindet die Basis als (Einnahme-) Quelle, ersetzt von der Stadt als „Anti-Natur oder Nichtnatur“, die die künftige Welt, „die Welt einer allgemeinen Stadtkultur“ ankündigt. ¹¹⁴ Die „matière première“ ¹¹⁵ wird durch den Prozess der Produktion transformiert, aufgebraucht und zerstört. Marx' Verständnis der Natur als Aneignung, sie entsprechend den Wünschen und Bedürfnissen des Menschen zu formen und zu verändern, bedarf der Neubetrachtung, entspringt sie doch dem industriellen Rationalismus des neunzehnten Jahrhunderts. Ab der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhundert wird diese optimistische Hypothese unhaltbar. ¹¹⁶

In der Überschreitung der konstitutiven Grenzziehungen der Moderne, wie die der zwischen Mensch und Maschine, liegt nach Lefèbvre „anthropologischer Sprengstoff“. Die Technik in ihrem Versuch, die Praxis zu steuern, das „ganze Leben des Menschen zu automatisieren“, zeichnet sich als gefährliche Totalisierung aus. Früh erkennt Lefèbvre die Risiken der ‚neuen Techniken‘ und eine damit einhergehende Verwissenschaftlichung der Welt. ¹¹⁷

einem gewissen Grade sogar ihre tatsächliche (scheinbare) Trennung.“ (Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 13f; orig., p. 6.)

113 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 9f; orig., p. 3s.

114 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 17; orig., p. 10.

115 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 102/146/151/385.

116 Die These von der „Nicht-Arbeit“ als Ergebnis der proletarischen Revolution, wie Marx sie noch dachte, weicht der Vorstellung einer durchgängig automatisierten und technisierten Welt, in der Lefèbvre trotz der „katastrophalen Zerstörung der ursprünglichen Natürlichkeit“ die Möglichkeiten der Urbanisierung zu erkennen glaubt. „Die Stadt ist eine Maschine der Möglichkeiten. Das Werk gewinnt wieder einen Sinn als Werk der Nicht-Arbeit, als Genuss, der größer ist als die Mühe, als Verwirklichung des Wunsches.“ (Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 18; orig., p. 10.)

117 In der „Metaphilosophie“ wird im Kontext zu Heidegger die „Frage der Technik“ erörtert. Heidegger habe in seiner Auseinandersetzung mit der Technik erkannt, dass „dieses Wesentliche [...] alle anderen Probleme verschiebt.“ Sah Heidegger in der Technik vorwiegend „die Verwüstung der Erde, das Ver-

Vor allem die Kybernetik, die sich als neue Universalwissenschaft auch den Fragen der Information und der Steuerung der sozialen Systeme annimmt, illustriert nach Lefèbvre die Planungs- und Kontrolleuphorie, die die sich ständig weiterentwickelnde Vielfalt der sozialen Strukturen zu steuern beabsichtigt.¹¹⁸ Die Entfremdung von der Natur durchläuft verschiedene Stadien, ist geprägt durch ein komplexes System von Reproduktion und Reduktion.

Lefèbvre gewinnt den Begriff der Mimesis als Kernbegriff des französischen Strukturalismus'. Das Ziel jeder strukturalistischen Tätigkeit, sei sie nun reflexiv oder poetisch, besteht nach Roland Barthes darin, ein „Objekt“ derart zu rekonstituieren, dass in dieser Rekonstitution zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert.¹¹⁹ Mimesis geht für Lefèbvre über das Psychi-

schwinden der alten Götter, das Sterben Gottes, das Reich der Mittelmäßigkeit (Techniker und Massen)“, so habe er „ihren beunruhigendsten Aspekt“ noch nicht erkennen können: „dass sie mit ihren Mitteln, den Maschinen, das Leben und Denken simuliert,“ und „wie nahe diese Simulierung dem ‚Wirklichen‘ kommt: das lebende, denkende, handelnde Wesen, dargestellt als Modell.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 147f; orig., p. 132s.) Lefèbvre geht auf die Risiken der „neuen Wissenschaften (die Informationstheorie, die Kybernetik, die Methodologie der Modelle und Simulacren)“ und der gesellschaftlichen Gruppen, „die sich bemühen, durch totalisierende Aktivität an die Macht zu kommen“, ein. Auch die Risiken der neuen Informations-Technologie („les machines à traiter l'information“) können darauf ausgerichtet werden, sich der Eigenständigkeit der sozialen Praxis zu bemächtigen, das soziale Leben zu kontrollieren. „Les machines à traiter l'information peuvent tenter la capture des énergies les plus fines dans la pratique sociale.“ (Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 99.) Als Beispiel dient die Erfassung der Bevölkerung auf Lochkarten (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 245; orig., p. 207.). eine für heutige Verhältnisse relativ harmlose Kontrolle auf dem Weg zum ‚gläsernen Menschen‘.

118 Jean-François Lyotard verfolgt diesen Gedanken in der Mitte der siebziger Jahre: „Der große Einkreiser will stabile Kreisläufe, gleichmäßige Zyklen, vorhersehbare Wiederholungen und eine ungestörte Buchführung. Er will jeden Partikaltrieb eliminieren, er will den Körper immobilisieren. Wie die Unrast jenes Kaisers, von dem Borges erzählt: Er wollte eine so genaue Landkarte seines Reiches haben, dass sie das Territorium an allen Punkten bedecken konnte und es somit maßstabsgerecht verdoppelte, auch wenn die Untertanen des Monarchen für ihre Aufzeichnungen so viel Zeit und Energie aufwenden mussten, dass das Reich ‚selbst‘ in dem Maße zerstört wurde, wie sich sein kartographisches Abbild vervollständigte – eben darin besteht der Wahn des großen zentralen Zeros, sein Wunsch nach der Erstarrung eines Körpers, der nur in der Vorstellung ‚existieren‘ kann.“ (Jean-François Lyotard [2007], *Libidinöse Ökonomie*, S. 256f.) Zur Bedeutung der Kybernetik in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts: Michael Hagner (2008), *Vom Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft. Die Transformation des Humanen, Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, S. 37-71. Zur politischen Dimension der Kybernetik als „einheitliches System der Totalität“: Tiqqun (2007), *Kybernetik und Revolte*.

119 Die Struktur ist ein „interessiertes Simulacrum“, da es als neues Objekt etwas sichtbar macht, was im natürlichen Objekt nicht zu erkennen war. Der Struktura-

sche hinaus und wird zur soziologischen Angelegenheit, was sie als eine Ebene der Praxis („modalité de la praxis“) definiert, die erst „begründet und erschaffen werden muss“. Sie steht zwischen der repetitiven Wiederholung und der umstürzenden, der revolutionären Erfindung und hat von daher eine Verbindung zur Poiesis und zur Praxis. Der Sprache vergleichbar, ist sie ein Mischbegriff, ein Begriff im wahrsten Sinne des Gemischten, Mittleren, Vermittelnden. Jede Aktivität, die sich nach einer Form, die logisch, juristisch, zeremoniell, gestisch, rituell sein kann, vollzieht, diese erweitert, gehört in den Bereich der Mimesis. Sie muss demnach erfasst, intuitiv wahrgenommen werden, da sie erst durch das sinnliche oder intellektuelle Antizipieren nachgebildet werden kann.¹²⁰ Der Strukturalismus verkürzt nach Lefèbvre den Mimesisbegriff, indem er dieses Moment des Kreativen größtenteils ausblendet, es zum vernachlässigenden Rückstand degradiert. Die Betrachtung der Mimesis in der Geschichte der Philosophie gibt die Entwicklung und die damit verbundene Bedeutungsverschiebung zu erkennen.¹²¹

list fungiert sowohl als Analytiker wie als Schöpfer. „Man kann also sagen, der Strukturalismus sei im wesentlichen eine Tätigkeit der Nachahmung, und insofern gibt es streng genommen keinerlei technischen Unterschied zwischen wissenschaftlichem Strukturalismus einerseits und der Kunst andererseits, im besonderen der Literatur: beide unterstehen einer Mimesis, die nicht auf der Analogie der Substanzen gründet (wie in der sogenannten realistischen Kunst), sondern auf der der Funktionen (was Lévi-Strauss Homologie nennt).“ (Roland Barthes [1965], Die strukturalistische Tätigkeit, S. 192.) Richtig angewendet, kann das strukturalistische Verfahren nicht nur Erkenntnis vermitteln, sondern beansprucht ebenfalls ein bedeutungsstiftendes, schöpferisches Moment: Der Mensch als homosignificans. „Das derart errichtete Simulacrum gibt die Welt nicht so wieder, wie es sie aufgegriffen hat, und darin gründet die Bedeutung des Strukturalismus. Zunächst offenbart er eine neue Kategorie des Objekts, die weder das Reale noch das Rationelle ist, sondern das Funktionelle; er trifft hierin mit einem ganzen Wissenschaftskomplex zusammen, der sich im Augenblick im Umkreis der Informationstheorie entwickelt. Außerdem und vor allem beleuchtet er den spezifisch menschlichen Prozess, durch den die Menschen den Dingen Bedeutung geben.“ (Roland Barthes [1965], Die strukturalistische Tätigkeit, S. 192.)

120 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 16f; orig., p. 29s.

121 In der Metaphilosophie versucht Lefèbvre einen Überblick über die Gründung und Entwicklung der Stadt in der Antike zu geben, wobei die Begriffe der Poiesis und Mimesis im Blickpunkt stehen. „Als die griechische Stadt mit der Agora entstand, wer wusste, wer konnte da wissen, was aus ihr werden würde – und was aus der römischen Stadt, ihrem pomerium und ihrem forum? [...] Ganz ohne jeden magisch-mystischen Beiklang konnten und können wir hier von einer Poiesis sprechen, von einer halb blinden und halb bewussten Kreation. [...] Sakralisierung und Verfluchung hatten [...] bei der Entstehung der Stadt eine ‚Funktion‘. Sagen wir: Durch Umsetzung in eine gesellschaftliche Sprache (in Worte, Gesten, rituelle Formen) bezeichnen sie die Poiesis und brachten sie zum Ausdruck. Später erlaubte diese gesellschaftliche Sprache die Imitation, die Mimesis. [...] Die Mimesis folgt zwar der Poiesis, aber hat sich nur langsam

„Sie [die Mimesis] war fruchtbar, solange große symbolische Bilder sich ihr zur ‚Nachahmung‘ anboten. Erst in der modernen Alltäglichkeit wird Mimesis zur platten Imitation von ‚Modellen‘, die ihr als abstrakte Objekte gesetzt sind – die ‚patterns‘, die Stereotypen und Bilder, die spektakulären Repräsentationen der Großen dieser Welt. Unter Verlust ihrer Tiefe, reduziert zu bloß ein- oder zweidimensionalen ‚Fakten‘ wird Mimesis zum lächerlichen Füllsel der Alltäglichkeit und Modernität.“¹²²

Die Mimesis stellt sich als eine unter vielen sich nicht ausschließenden Praxis-Analysen dar, die sich aus der Poiesis heraus als eigene Praxismodalität konstituiert hat, ohne sich endgültig von der Poiesis trennen zu können. Sie kann nicht als Grundbegriff für ein in sich geschlossenes System gelten.¹²³ Drückt die Poiesis den Handlungsbezug des Menschen zur Natur aus, wirkt sie als „Schöpferin von Werken“¹²⁴ und hat in ihrer „primitiven“ Form als Unterhaltung, soziales Spiel, Rätsel und Lösung des Rätsels eine ludische Funktion, so reproduziert die Mimesis diesen schöpferischen Akt. Sie hat auch die Möglichkeit, vor allem in der Kunst, selbst schöpferisch zu wirken.¹²⁵ Als „Pseudomimesis“ allerdings bleibt sie reine und simple Imitation,

von ihr gelöst. Die Poiesis charakterisiert sich durch ursprüngliche Einheit der Elemente, die im Folgenden auseinander treten: Technizität, Weltbild, Handeln an Dingen und an der Gruppe, Präsenz des Volkes, Entscheidungen der Führer, festliche Begehung. [...] Sie zeigen uns eine geschaffene und gleichwohl schaffende Mimesis als Ausfluss und Derivat einer Poiesis.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 231ff; orig., p. 196s.) Ulrich Müller-Schöll ergänzt: [...] zur platonischen Konzeption der Mimesis (d.h. Metexis) [gehörte] die entsprechende Welt [...], d.h. eine Welt, in der die Götter und die Sonne als Muster zur Nachahmung dienten: Die Welt organisierte sich über Mythen, die die praktischen Beziehungen regulierte. Heute dagegen sind die für die Nachahmung bereitstehenden Grundmuster das Binäre [...] und die Maschine [...], d.h. sie sind durch Technik und ihre Implikationen bestimmt.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 230f.)

122 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 268; orig., p. 224.

123 Müller-Schöll bemerkt diesbezüglich: „Es ist eine nicht geringe Schwierigkeit in der Darstellung der Kategorien der Mimesis und der Poiesis und ihres Zusammenhangs, dass Lefèbvre mit diesen Begriffen sowohl spezifisch historische Phänomene als auch strukturelle Unterschiede im Praxisbegriff bezeichnet und sich über die jeweilige Verwendung selbst zu wenig Rechenschaft gibt. So ist Mimesis als Praxismodell einerseits das formbildende Strukturelement, andererseits der heute herrschende reale Zug der Praxis, der sie faktisch und ideologisch dominiert.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 231f.)

124 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 14; orig., p. 28.

125 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 254f; orig., p. 214. Als schöpferisches Moment sieht Lefèbvre bspw. die Erfindung des Rades. Seine spekulative These soll diese Dimension der Mimesis illustrieren. „Zweifelloso haben die Erfinder des Rades die Sonne und ihre vermutete Bewegung imitiert. [...] Anscheinend war das Rad – das des Wagens und das des Weltalls, dargestellt und angeeignet in der Stadt – der praktische Ursprung des in der Reflexion gedachten

Pseudoimitation und kann ihrer ambivalenten Rolle, dem Modell zu folgen und dieses Ziel zumindest teilweise zu erreichen und gleichzeitig einen kreativen Part zu spielen, nicht gerecht werden. Arbeitsteilung und Akkumulation haben Mimesis und Poiesis endgültig getrennt. Im automatisierten Arbeitsprozess fungiert die Mimesis nur noch als reine Wiederholung ohne sichtbaren kreativen Part.¹²⁶ Als funktionale Größe homogenisiert sie. Durch die Reproduktion der immergleichen Produktions- und Gesellschaftsverhältnisse wird versucht, jede Unebenheit, jede Differenz, jede Eigenständigkeit einzu-ebnen. Da die Materialien jeder Epoche aus der vorausgegangenen stammen, lässt sich nach einigen Simulacra die Natur im Originalzustand nicht mehr fassen.

„On imite la nature en ne la reproduisant qu'apparemment: en produisant des signes de la nature et du naturel, un arbre par exemple, ou un arbuste, ou l'image d'un arbre, ou la photo d'un arbre. Ainsi l'on substitue à la nature une abstraction puissante et destructrice [...]“¹²⁷

Nicht länger dient der Naturraum als Modell, sondern als Kopie, die stets aufs Neue reproduziert wird. Die „zweite Natur“ entwickelt sich losgelöst vom Original: „La Mimèsis s'établit dans le factice: le visuel, l'optique privilégié absolument, en y simulant la nature primaire, l'immédiat, la corporéité.“¹²⁸ Eine eigentliche Produktion des Raumes findet nicht statt, nur noch die Reproduktion der bereits vorhandenen Objekte und Verhältnisse im Raum.

„La Mimèsis (simulation, imitation) se change en reproductibilité appuyée sur le savoir, la technique, le pouvoir, parce que la reproductibilité garantit la reconduction (reproduction) des rapports sociaux.“¹²⁹

Kreises [...]. Mithin steht das Rad, nicht ohne vielfältige Vermittlungen, an der Wiege zahlreicher materieller Maschinen sowie auch an der Kreisförmigkeit abstrakter Systeme: das Rad der Transportkarren, der Kriegswagen und Invasionsgefährte, das Folterrad, das Rad der Zeit und der ewigen Wiederkehr [...] Das Rad eröffnet und determiniert eine lange Periode. [...] Es definiert eine Mimesis, deren Konsequenzen noch gar nicht alle erfasst worden sind [...]“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 229; orig., p. 194s.) Die antike Mythologie, die als „spontane Poiesis“ (ursprüngliche, erste und ‚unbewusste‘ Kreation) von einer Mimesis mit „lebendigem, kreativem“ Charakter gefolgt wird, illustriert nach Lefèbvre ebenfalls das frühe Verhältnis Poiesis-Mimesis. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 237; orig., p. 201.)

126 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 223f; orig., p. 191.

127 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 434.

128 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 434.

129 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 435.

Im Dienst der herrschenden Ideologie wird die „neue Entfremdung der *Form* und *durch die Form* (durch die ‚Modelle‘), durch Simulierung und Simulacra, durch Mimesis und Imitation der ‚patterns‘ etc.)“¹³⁰ zur strategischen Waffe.

130 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 346; orig., p. 284.

2. Zum differentiellen Raum

Reproduktion und Produktion von Differenzen

In einer erweiterten Analyse des Alltagslebens geht Lefèbvre über die These der Wiederholung als Verarmung des Alltagslebens hinaus. In „La vie quotidienne dans le monde moderne“ (1968) entsteht in der Absicht, das „*Repetitive* zu erforschen“ eine differenzierte Sicht auf das „Rätsel der Wiederholung“. „Der unheimliche Fluss der heraklitischen Zeit“ birgt mehr als die Monotonie des Immergleichen, situiert „sich das Wesen des Imaginären [doch] vielleicht in der Beschwörung, in der Auferweckung der Vergangenheit, das heißt in einer Wiederholung.“¹

Die Mimesis als „Modalität der Praxis“ soll in ihrem Bedeutungsinhalt erweitert werden. Lefèbvre verlangt eine „vollständige Restitution und Konstitution ihres Begriffs“. Die Imitation als psychologischer Begriff setzt größte Passivität des Subjektes gegenüber dem Objekt voraus: Der Imitationsakt bewegt sich auf der Ebene der Sinne und Wahrnehmungen, ist nicht komplex und nicht mehr als eine „psychische“ oder „psychosoziale“ *Repetition*“. Über die Passivität des Subjektes hinaus zerlegt und rekonstruiert die Mimesis das Wirkliche, wobei die Struktur lediglich als Protokoll einer Operation zu fungieren hat, „die durch Analyse und anschließende Rekonstruktion des Objektes ein Simulacrum [...] desselben erstellt.“² „Simulacrum“ und „Simulierung“ sind durch ein äußeres ‚Modell‘ modifizierte Kreation: die mehr oder weniger vollständige Rekonstruktion eines anderen Objektes.³ Auf das Feld der Simu-

1 Vgl.: Henri Lefèbvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 31f.

2 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 253; orig., p. 213.

3 Lefèbvre ordnet „Simulacrum“ in der Metaphilosophie unter den Begriff der „Mimesis“. Simulation und Simulacrum werden als Methoden des Denkens charakterisiert, die – thesenartig formuliert – einer „neuen Art in der menschlichen Gattung“ entsprechen, „antagonistischer Gegensatz zum totalen Menschen, „des Kyberanthropen (Karikatur, Simulacrum, Parodie, Vexierbild des totalen Menschen)“ sind. (Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 18; orig., p. 31.) Der Begriff des Simulacrum, da „zugleich eine Kritik und eine Veränderung der klassischen Begriffe“ der Philosophie und der Erkenntnistheorie, ist weder ‚wahr‘ noch ‚falsch‘, weder ‚exakt‘ noch ‚inexakt‘. „Das scheinbare und das Wirkliche stehen zueinander in anderen Beziehungen als in der klassischen Philosophie und in der Erkenntnistheorie. Sie konvergieren. Wesen und Erscheinung vermischen sich nicht. Sie stehen sich auch nicht gegenüber. Das Erscheinen wird Erscheinung des Bestehenden (Wirklichen), ohne im klassischen Sinn Schein zu sein, Trugbild eines vom Objekt abtrennbaren illusorischen Phänomens. Die Erscheinung ist effektiv vollzogene Simulierung, und sie kommt dem ‚Objekt‘, dem substantiell Existierenden, immer näher. Das Wahre und das Falsche werden durch das Mögliche und das Unmögliche (das Wahrscheinliche und das Unwahrscheinliche) ersetzt.“ (Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 216f; orig., p. 185.)

lierung als gezielte Reproduktion „eines Ensembles von Phänomenen durch technische Mittel“ übertragen, bleibt jede so zu Stande gebrachte Rekonstitution immer unvollständig. Die Einheit des Reproduzierten zerbricht: „Sie [Reproduktion] lässt es [das Wirkliche] willkürlich variieren, modifiziert seine Form („Gestalt“) und deformiert es.“⁴ Die sich selbst reproduzierende Reproduktion erlaubt, auftauchende Fehler zu korrigieren, das Simulacrum durch Iteration (sukzessive Annäherung) zu verfeinern, sich stetig dem Modell als das anfängliche Objekt zu nähern. Simulacrum und Simulierung bestimmen eine durch ein äußeres Modell determinierte Kreation, die sich dem Objekt unbegrenzt annähern kann; es aber unmöglich ist, sich in das Objekt hineinzubegeben.⁵ Die Differenzen, die durch die Repetition zustande kommen, fungieren als ‚Begleiterscheinung‘ des Versuchs, durch die Reproduktion zu homologisieren und beinhalten ein Doppeltes: Sie geben die Mängel zu erkennen und bieten die Möglichkeit, das Simulacrum in immer neuen Prozessen der Reproduktion zu verfeinern, kreativ zu wirken: „[D]ie Repetition verifiziert, und die Differenz enthüllt“.⁶

La „lutte titanique“

Zentrum und Peripherie

Innerhalb des Prozesses der Akkumulation selbst akkumulieren auch die Differenzen und können ein Auseinanderbrechen der Gesellschaft und der ihr eigenen Produktionsweisen provozieren. In der klassischen Theorie der dialektischen Bewegung kann sich ein durch die quantitativen, d.h. stufenweisen Veränderungen, die die Differenzen provozieren, ein qualitativer Sprung vollziehen.⁷

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 215; orig., p. 184.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 215f; orig., p. 184s.

6 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 216; orig., p. 185.

7 Ausgangspunkt der Darstellung von Lefèbvre sind die dialektischen Grundgesetze wie sie von Friedrich Engels im „Anti-Dühring“ und in der „Dialektik der Natur“ in Anlehnung an Hegel formuliert werden. „Sprung heißt hier soviel als qualitativer Unterschied und qualitative Veränderung, welche als unvermittelt erscheinen, während dagegen das (quantitative) Allmähliche sich als ein Vermitteltes darstellt.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1970ff], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, S. 102.) Qualität und Quantität sind im Entwicklungsprozess verschränkt. Die quantitativen Veränderungen finden anfangs im Rahmen der gegebenen Qualität statt, bis die Summierung dieser minimalen Veränderungen die ‚Harmonie‘ zwischen Quantität und Qualität eine sprunghafte Veränderung in eine neue Qualität bewirkt. Die „evolutionäre Phase“ der Entwicklung (die quantitativen Veränderungen) bereitet die „revolutionäre Phase“ (den qualitativen Sprung) vor. In „Logique formelle, logique dialectique“ zählt Lefèbvre die Umänderung von Quantität in Qualität als eines der Gesetze

Dem urbanen Raum immanente Differenzen dienen im Rahmen der These der globalen Verstärkung der Analyse aller geistiger und gesellschaftlicher Prozesse. Die Moderne, bestimmt durch die Reproduktion der Produktionsverhältnisse, illustriert dies am Beispiel des Zentrums und der Peripherie. Der Gedanke wird in „La révolution urbaine“ formuliert: Der Konflikt zwischen Stadt und Land hat sich in das Zentrum des Urbanen verlagert. Dem „Reichtum-Macht-Zentrum“ stehen die Peripherien zwischen Integration und Segregation gegenüber. Die Stadt als Zentrum der Entscheidungen, des Reichtums, der Information, der Organisation produziert Peripherien, „bidonvilles“ als Ausdruck von Ausgrenzung und Fragmentierung. Die Zentralität, die in „La révolution urbaine“ unterschiedliche Dinge in Beziehung zueinander bringt und in der Akkumulation die Voraussetzung für Differenzen und Verschiebungen schafft, wird in „La production de l'espace“ unter der Perspektive der Raumproduktion aufgegriffen und weitergedacht. Die Zentralität wird zum Gemeinplatz für Erkenntnis, Bewusstsein und soziale Praxis. Die Konzentration steht für Zusammenprall und Freisetzen produktiver Energien: „centre-périphérie“, „focalisation-déperdition“, „condensation-rayonnement“, „implosion-explosion“. Die resultierende dialektische Bewegung ersetzt, indem sie relativiert, den Begriff der Totalität und Endgültigkeit: „Toute centralité se constitue, puis se disperse, se dissout, éclate: saturation, déperdition, agressions, etc.“⁸ Der Konflikt zwischen den Räumen der Herrschenden und den Räumen der „jeux interdits, ceux de la guérilla et des guerres“⁹ wird von denen, „die im Zentrum sitzen und die Macht in Händen haben“ aus „wirksamen Prinzipien und Kenntnissen“ folglich logisch produziert.¹⁰ Der konfliktbeladene Raum ist paradoxerweise Resultat eines strategischen, auf formallogischen Erkenntnissen basierenden, auf Homogenisierung bedachten Vorgehens. Die Zentrumsqualität zerbricht am Raum, der durch die Reproduktion ihrer Produktionsverhältnisse geschaffen werden soll. Die ‚Stadt‘ als Zentrum ermöglicht durch die Reproduktion der bestehenden Produktionsverhältnisse eine gesteuerte Organisation des Raumes, bedingt jedoch zugleich seine Zersprengung.

Die konkrete Logik muss sich auf eine nachvollziehbare Geschichte berufen können, da sie ansonsten formal („logique formelle“), eine Logik der Abs-

der Dialektik („loi des bonds“): „Les changements quantitatifs lents, insignifiants, aboutissent à une subite accélération du devenir. Le changement qualitatif n'est pas lent et continu (ensemble et graduel comme les changements quantitatifs); il a, au contraire, des caractères brusques, tumultueux; il exprime une crise interne de la chose, une métamorphose en profondeur, mais brusque, à travers une intensification de toutes les contradictions.“ (Henri Lefèbvre, Logique formelle, logique dialectique, p. 222.)

8 Vgl.: Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 460.

9 Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 430.

10 Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 20; orig., p. 12.

traktion („reine Form“) ohne konkreten Inhalt bleibt.¹¹ Entblößt sich die Geschichte als chaotisch, als Sammelsurium nicht zusammenhängender Theorien und Doktrinen, ist es wenig sinnvoll, nach einer konkreten Logik zu suchen. Erst wenn in der Gesellschaft und im Denken die Interaktionen sich gegenüberstehender Elemente in einer dialektischen Struktur der Geschichte erkannt werden, wird Vernunft historisch und Geschichte rational. Die dialektische Sicht konkretisiert und validiert Vernunft, Logik und Geschichte.¹² Im Glauben an die Allmacht der Abstraktion – „de la pensée et de la technique, du pouvoir politique et de l'espace qu'il secrète-décrite“¹³ – ist der natürliche Raum als Ausgangspunkt einer Analyse größtenteils verschwunden: „Les ‚éléments‘ perdent leurs déterminations naturelles, y compris le site et la situation, au sein des ‚espaces enveloppes‘.“¹⁴ Der abstrakte Raum als fragmentierter Raum ist nicht an die zeitliche Dynamik der Geschichte geknüpft, was eine Erweiterung der These von Marx und Hegel verlangt. Die Bewegung „Zentralität-Peripherie“ gestaltet sich, da Logik und Dialektik gleichermaßen beansprucht sind, äußerst komplex. Von der Logik ausgehend, wird die Dialektik eliminiert, von der Dialektik ausgehend, kann die Logik unterschätzt werden. Dies lässt Lefèbvre die Theorie der Differenz „an der Nahtstelle zwischen Logik und Dialektik“ lokalisieren.¹⁵ Im sozialen Raum gehen Logik und Dialektik eine ähnliche Verbindung ein wie Theorie und Praxis, Wissen und Ideologie.¹⁶ In den Zentralitäten versammeln und treffen sich verschiedenste Elemente, die im Raum existieren, „objets, êtres naturels ou factices, choses, produits et œuvres, signes et symboles, gens, actes, situations, rapports pratiques“¹⁷. Die Gleichzeitigkeit dieser Elemente, die, je nach Epoche, in einem bestimmten dialektischen, konfliktreichen Verhältnis zueinander stehen, füllt eine vorab leere Form. Die entstandene Konzentration soll rational – vernünftig und logisch – begründet werden und den Totalitätsanspruch im abstrakten Raum legitimieren: „A ce titre elle [la centralité] prétend (implicitement ou non) définir une rationalité supérieure politique – étatique, ‚urbaine‘.“¹⁸

11 Vgl.: Teil II, 7. Zu einer konkreten Logik.

12 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 58.

13 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 380.

14 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 380.

15 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 19; orig., p. 11.

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 19; orig., p. 11. Und: „Elle [La théorie de la différence] va enfin de la logique à la dialectique et les joint, se situant à leur articulation.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 428.)

17 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 382.

18 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 383.

„Eine solche Beziehung wie die zwischen *Zentrum* und *Peripherie* entsteht nicht ‚dialektisch‘ im Verlauf einer historischen Zeitspanne, sondern logisch und strategisch. Das Zentrum organisiert um sich die Peripherie und ordnet sie hierarchisch. [...] Das heißt, dass die Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie nur sehr indirekt das Ergebnis vorangegangener Kämpfe zwischen Klassen und Völkern ist. Sie entsteht aus Dispositionen, die vernünftig und in sich kohärent erscheinen und es ursprünglich auch sind. Eine solche räumliche Beziehung wird dialektisch (konfliktbeladen).“¹⁹

Der Versuch zu homogenisieren und die Missachtung des dialektischen Prinzips implizieren, dass die entstehende Zentralität mit einer dem Raum immanenten Wucht Grenzelemente und Differenzen ausstößt.²⁰

Logos und Eros

Die ‚Schlacht der Giganten‘ (‚lutte titanique‘), in ‚La révolution urbaine‘ und ‚Le manifeste différentialiste‘²¹ angekündigt, findet in ‚La production de l’espace‘ innerhalb des abstrakten Raumes selbst statt. Die Konflikte, genährt von den Differenzen, die trotz und wegen des Versuchs der Reduzierung und der Homogenisierung durch die Reproduktion der Produktionsverhältnisse erzeugt werden, zielen auf die Zerstörung des bestehenden Raumes, künden von der Perspektive der Produktion eines neuen Raumes, der weder den tradierten ökonomischen noch sozialen Gesetzen gehorcht. Jenseits der Vorstellungen eines gleichgeschalteten, geordneten Raumes beschreitet der differentielle Raum neue Wege. Die Vielfalt des sozialen Zusammenspiels, das Praktisch-Sinnliche (‚le pratico-sensible‘)²² stellt sich gegen jeden Versuch der Reduktion:

19 Henri Lefèbvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 20; orig., p. 12.

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 383. Lefèbvres Position geht über Marcuses Fragestellung in ‚Der eindimensionale Mensch‘ hinaus: ‚Der *Eindimensionale Mensch* wird durchweg zwischen zwei einander widersprechenden Hypothesen schwanken: 1. dass die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. dass Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können. Ich glaube nicht, dass eine klare Antwort gegeben werden kann.‘ (Herbert Marcuse [1994], *Der eindimensionale Mensch*, S. 17.)

21 Die kämpferischen Töne finden sich in ‚Le manifeste différentialiste‘ (1970), das im Zeichen der Studentenbewegung von 1968 verfasst wurde. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 129s.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 92. Das Praktisch-Sinnliche ist hier zu verstehen als die Alltagswelt der sozialen Zusammenhänge. In ‚La production de l’espace‘ wird die Bedeutung erweitert auf das physische, mit der Wahrnehmung erfassbare Feld: Natur und Kosmos, Materialität. Es ist neben der mentalen, die Logik und die formale Abstraktion begreifenden Ebene

„Les rapports sociaux apparaissent maintenant dans leur complexité et leur richesse: pas seulement abstractions et formes, systèmes de contrats et/ou de ‚valeurs‘, institutions et/ou idéologies, mais ensemble de champs ‚sensibles‘ différentiels et articulés.“²³

Der Konflikt zwischen Reduzierung und Differenz ist ein sozialer Konflikt zwischen homogenisierenden Kräften²⁴, ihrem Anliegen, herrschende Machtverhältnisse zu zementieren und dem revolutionären, der Differenz innewohnendem Potential.

„La notion de classe dominante prend toute sa force. Il s’agit bien de domination et non seulement d’exploitation. [...] La réduction apparaît ainsi comme l’instrument théorique et pratique, idéologique et stratégique, de la recherche du pouvoir.“²⁵

und dem Feld der Projekte und Projektionen, des „imaginaire“ eine der drei Ebenen der Produktion des Raumes und wird in der Folge an Bedeutung gewinnen.

23 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 92.

24 Im dritten Band der „Critique de la vie quotidienne“ setzt sich Lefèbvre detailliert mit den „reduzierenden Ideologien“ im Modernismus („formalisme, fonctionnalisme, structuralisme“) auseinander. Ausgehend vom Begriff der Moderne („modernité“) – „son règne date des débuts du XXe siècle et cesse vers 1980“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 47.) – sieht Lefèbvre im Modernismus („modernisme“) eine Reaktion auf den zwanghaften Versuch, das Neue zu propagieren: „Il reste de cette période [modernité] le glissement général d’un concret dérivé de la nature vers l’abstrait-concret comme mode d’existence sociale, y compris pour l’œuvre d’art. La prédominance de l’abstrait dans l’art moderne accompagne l’extension du monde de la marchandise et de la marchandise comme onde, ainsi que le pouvoir sans limites de l’argent et du capital, tout à la fois très abstrait et terriblement concret. L’œuvre abandonne ainsi son statut antérieur: proximité et même imitation de la nature, elle se dégage du naturalisme. Ce qui va également avec la victoire momentanée des signes les plus abstraits – par exemple les jeux d’écriture bancaires et monétaires – sur les débris des référentiels concrets. La crise a entraîné la séparation de la modernité et du modernisme. Si la modernité comme idéologie termine sa carrière, le modernisme comme pratique technologique continue de plus belle. C’est lui qui pour l’instant prend la relève de la modernité dans une éventuelle transformation effective du quotidien. En bref la modernité comme idéologie apparaît maintenant comme un épisode dans le développement et la réalisation du mode de production capitaliste. De façon contradictoire cette idéologie a suscité sa contestation spécifique; la promesse inconsidérée du nouveau – immédiatement et à tout prix – a engendré le retour vers l’archéo et le rétro, l’optimisme de la modernité se teintant de nihilisme. De cette grande confusion émerge le modernisme: champ libre devant le déploiement technologique, – proclamation de la fin des idéologies (idéologie de la fin des) mais avènement de mythes nouveaux [...]; tel le mythe de la transparence dans la société, dans l’Etat et l’action politique.“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 52.)

25 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 95.

Der Gegensatz Logos und Anti-Logos (Eros), der Versuch, die herrschenden Verhältnisse zu stabilisieren und das Verlangen, sie zu verändern, führen zur eigentlichen Auseinandersetzung: „le combat du principe de plaisir et du principe de réalité.“²⁶ Das Vergnügen, die Freude, der Spaß („plaisir“) – als ursprünglich und authentisch – fungieren als bestimmende Kategorien in der Auseinandersetzung mit der abstrakten und entfremdeten Welt.

„[L]’espace se théâtralise, se dramatise, grâce aux énergies potentielles des groupes divers qui détournent à leur usage l’espace homogène. Il s’érotise, rendu à l’ambiguïté, à la naissance commune des besoins et désirs, grâce à la musique, grâce aux symboles et valorisations différentielles qui débordent les localisations des besoins et désirs dans des espaces spécialisés, physiologiques (le sexe) ou sociaux (les lieux dits de plaisirs).“²⁷

Die Konfrontation dokumentiert den überragenden dialektischen Prozess „Logos-Eros“ zwischen Technik und technischer Beschaffenheit („technicité“) einerseits und Poesie und Musik andererseits. Durch die kompromisslose Darstellung der Technik als autonom und bestimmend, ist eine fruchtbare Konfrontation nicht gegeben. Der abstrakte Raum verzerrt, „les possibilités se bloquent; le mouvement se dégrade en fixité“. Die Folgen zeigen sich in der entstellten Wahrnehmung der Außenwelt. Verzerrungen und Verschiebungen fördern ein falsches Bewusstsein im Dienst der führenden Ideologie im abstrakten Raum.²⁸ „Der Mord an der Natur“ provoziert paradoxerweise ebenfalls die Möglichkeiten von Erkenntnis. Als schöpferisches Element, das „Wesen“ aus reifenden Keimen“ schafft, „Leben und Tod, Lust und Schmerz“ und mit ihnen „Altern und Tod“ als natürliche Elemente des Lebens vermittelt, hat die Natur durch die sie verändernde Arbeit an Bedeutung verloren. An Konturen eingebüßt und entfremdet, entzieht die Natur sich als „residuales Element“²⁹ auf mysteriöse Weise der Domination und Aneignung durch den Menschen: Sie ist das, was flüchtet, erahnbar nur durch die Kraft der Vorstellung. Jeder Versuch, sie zu fassen, lässt sie ins All oder die Unterwelt entschwinden. Allein als Symbol „verfolgt sie wie die Kindheit und die Spontaneität, durch den Filter der Erinnerung“ Denken und Handeln.³⁰ Diese

26 Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 451.

27 Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 450.

28 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 452.

29 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 18; orig., p. 31.

30 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 74. Und: „Toutefois rien ne disparaît complètement: ce qui subsiste ne saurait se définir seulement par la trace ou le souvenir ou la survivance. L’antérieur, dans l’espace, reste le support de ce qui suit.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 265.)

literarische Bestimmung beansprucht mythischen Charakter.³¹ Lefèbvre verlässt die Ebene der Physis, um die Unzulänglichkeit des Intellekts, die Natur als Residuum, „der am Sinnlichen und am Werden vollzogenen intellektuellen Analyse“ oder als „Residuum der vom Verstand konstruierten Formen“ zu begreifen, zu betonen.³²

Residuum, Poiesis und Mimesis

Dem Repetitiven, Austauschbaren, Wiederholbaren, Homogenen, das zur Reduzierung von Differenzen auf ein kontrollierbares Niveau dient, steht das Nicht-Reduzierbare, das Residuale gegenüber. Das Konzept der Differenz, hier als Resultat des Versuchs, die jeweiligen Eigenheiten ökonomisch, politisch und kulturell zu zerstören, entfaltet sich aufgrund der Überbleibsel („Residuen“), die in ihrer Verschiedenheit nebeneinander existieren. Der totale, sich aus der „Entfremdung befreite und durch den Kampf gegen die Entfremdung sich realisierende Mensch“³³ ist nur durch die Residuen denkbar. Als „nichtreduzierbare Elemente“ erlauben diese, da nicht von der Abstraktion (Entfremdung) betroffen, „ein realeres und wahreres (universaleres) Universum zu schaffen“.³⁴

„Was besitzt der heutige Mensch? Spuren, die zugleich Keime sind und die wir – in dieser Hoffnung – als Residuen bezeichnen konnten. Wär’s auch nur, um jene Fetischismen (der Ware und des Geldes, der Sprache und der Kommunikation) zu überwinden, die mit beunruhigenden Zersetzungen und Zerstörungen Hand in Hand gehen.“³⁵

Die Residuen als „Spuren“, losgelöst vom entfremdeten Denken und Handeln, sind Restbestand und Basis einer ‚ursprünglichen, besseren Welt‘.³⁶ Die „re-

31 „L’espace-nature s’éloigne: horizon en arrière, pour ceux qui se retournent. Il fuit la pensée. Qu’est-ce que la Nature? Comment la ressaisir avant l’intervention, avant la présence des hommes et de leurs outils ravageurs? La nature, ce mythe puissant, se change en fiction, en utopie négative: elle n’est plus que la matière première sur laquelle ont opéré les forces productives des sociétés diverses pour produire leur espace. Résistante, certes, et infinie en profondeur, mais vaincue, en cours d’évacuation, de destruction...“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 40.)

32 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 39s.

33 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 347; orig., p. 285.

34 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 18; orig., p. 31.

35 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 348f; orig., p. 286.

36 Ulrich Müller-Schöll charakterisiert die Residuen eher pragmatisch: „Es gibt Systeme – philosophische, theoretische, wissenschaftliche, technische, praktische, politische – und es gibt darüber hinaus einen Rest. Dieser Rest ist ein Residuum, der jeweils nicht von den Systemen erfasst wird, von ihnen vernachlässigt“.

volutionäre Romantik“, die diesen Überbleibseln Perspektive und Hoffnung verdankt, das „Imaginäre und Utopische gelten“ lässt, greift trotz des spekulativen Charakters auf einen Katalog von Residuen zurück.³⁷

„Die *Religion* ließ und lässt noch, trotz all ihrer Mühen, einen Rest: das fleischliche Leben, die spontane Vitalität. Die *Philosophie* stellt das Spielerische heraus, das sie nicht zu absorbieren vermag, desgleichen den Alltag (den nichtphilosophischen Menschen), den sie durch ihre Verfolgung sichtbar macht. [...] *Technik* und *Maschine* zeigen gleichsam mit dem Finger auf das, was sich ihnen widersetzt: die Sexualität, das Verlangen, überhaupt das Abweichende, das Ungewöhnliche. Die *Mimesis* zeigt auf die Poiesis.“³⁸

Die Residuen avancieren zu den Charakteristika, die, über die simple Verschiedenheit hinaus, das Recht auf und die Wichtigkeit der Differenz plastisch machen. Jeder Versuch, Differenzen zu begründen, entspricht einer Reduzierung von Vielfalt, eine ideologische Homogenisierung, die das eigene Gesetz als das allgemein gültige zu legitimieren trachtet.³⁹ Dem steht entgegen, dass die „*Organisation* außerstande“ ist, das spontane Leben und den Wunsch [beide sind von Residuen bestimmt zu sehen] auszulöschen“⁴⁰. Die Poiesis als „menschliche Aktivität“⁴¹ steht für die Praxis, die Sorge trägt, dass die „Idee der Versöhnung“, die Mensch und Natur erneut in Einheit sieht, zum Handeln bewegt.⁴² Deshalb sammelt sie all diese Nichtreduzierbarkeiten, die „die Systeme, die es aufsaugen wollen, von innen zerstört“, denn:

sigt und unbeachtet bleibt, der sich aber aus einer daran kritisch orientierten Perspektive als etwas aufschlussreiches, Wertvolles, letztlich – wie Lefèbvre sagt – als das Kostbarste erweist [Vgl.: *Metaphilosophie*, S. 335 und S. 350]; ein Rückstand, der in der Rationalität der Systeme nicht aufgeht und der die Systeme zu sprengen droht, sobald sie dieses Residuum aufzusaugen versuchen.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 8.)

37 Hierzu: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 8ff; orig., p. 24ss.

38 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 334; orig., p. 275.

39 Eine legitime Reduktion kann nach Lefèbvre vorgenommen werden, wenn aus analytischen Gründen der Inhalt vorübergehend ausgeblendet wird, um anschließend in seiner Ganzheit wieder in die gewonnene Erkenntnis aufgenommen zu werden.

40 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 335; orig., p. 275.

41 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 14; orig., p. 28.

42 „Den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, vom Keim zum Akt und vom Residuum zur Essenz kann man nicht durch das Denken vollziehen – schon gar nicht durch ein reflexives (philosophisches) Denken. Er bedarf einer Praxis.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 349; orig., p. 286.)

„Ein Residuum hervortreiben, seine Essenz (und seinen essentiellen Charakter) aufzeigen, im Gegenzug zu der Macht oder Kraft, die es niederdrückt und dabei ungewollt herausstellt – das ist eine Revolte.“⁴³

Nicht länger zweckrational, nach den Mustern des Verstandes handelnd, sondern der Widersprüchlichkeit zwischen aktuellem Dasein und Natur verpflichtet, versammelt die Poiesis strategisch alle Nichtreduzierbarkeiten, um im Gegenzug der herrschenden Macht und deren Versuch zu homogenisieren, Vielfalt und Heterogenität, ‚Nicht-Konvergenz‘, Diskrepanzen, Disharmonien und Dysfunktionen der Welt entgegenzusetzen. Die „Residuen versammeln und zusammenbündeln – das ist ein revolutionärer Gedanke, ein handelndes Denken“.⁴⁴ Durch die „Methode der Residuen“ wird die Brüchigkeit des aktuell Vorhandenen betont: Die Residuen setzen durch ihre Verschiedenheit den jeweiligen „Systemen“, die sie „aufsaugen“ und von „innen zerstören“ wollen, ein „schöpferisches Vermögen“ entgegen, das in permanentem Widerstand verändernd wirkt. Der poetische Akt soll auf die Residuen setzen, sie bündeln und den Formen und Systemen der aktuellen Praxis entgegenstellen. Im Zuge einer Neuorientierung und Neugestaltung der Welt sollen so neue Formen des Handelns und Zusammenlebens entstehen: „Es ist der Handschuh, den wir den Mächten des Etablierten (des Bestehenden) entgegenschleudern.“ Dieser Handschuh ist ein „Sprechen jenseits von Diskurs und logisch-philosophischem Verstand.“⁴⁵ In diesem zentralen Teil des metaphilosophischen Programms verlässt Lefèbvre den Boden logisch nachvollziehbarer Reflexionen. Seine Sprache passt sich der Aussage an, lyrische Bilder bestimmen den „revolutionären“ Ausgangspunkt:

„Die Technik erweitert den vom Menschen beherrschten und befestigten Bereich wie einen Landgewinn im Sumpf oder Watt.“⁴⁶

Die Metapher ist mit Heideggers Vision der industriellen Technik verknüpft: „[D]ie Verwüstung der Erde, das Verschwinden der alten Götter, das Sterben Gottes, das Reich der Mittelmäßigkeit“ die Vorahnung, mit „Maschinen“ Leben und Denken so zu simulieren und zu manipulieren, dass die Simulation selbst die Wirklichkeit ersetzt.⁴⁷

„Ist nicht dies der aktuellste Aspekt des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinen Werken, seinem Anderssein, dass diese Imitation sich gegen ihren Schöpfer

43 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 335; orig., p. 276.

44 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 335; orig., p. 276.

45 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 336f; orig., p. 276.

46 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 336; orig., p. 276.

47 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 147; orig., p. 132.

kehrt und ihn tendenziell sich einverleibt. Lässt der Mensch nicht – wie der Gott der Genesis – aus der Natur sein eigenes Abbild entstehen, das sich nun vor ihm aufrichtet?⁴⁸

Der Dimension dieser aktuellen Konstellation Rechnung tragend, setzt Lefèbvre die Überzeugung entgegen, dass selbst der Mimesis ein Residuum innewohnt, das kreativ wirken kann. Der ‚Kampf gegen die Natur‘, „geführt mit technischen Mitteln und Instrumenten“, ist „Einheit, Aneignung. Es ist Poiesis.“ Es bleibt jeweils der „Schuss Ungewissheit, Unvorhersehbarkeit und Unvorhergegebenes“.⁴⁹ Die Poiesis als Modalität der Praxis bedingt, dass der grundlegende Widerspruch von Mensch und Natur sich in der Praxis niederschlägt und das Moment des Mimetischen als pure Imitation zurückdrängt.⁵⁰ Spontanes Vorgehen – Lefèbvre spricht von „wiedergewonnener Spontaneität“⁵¹ – zeichnet sich durch ein ursprüngliches, nicht entfremdetes Vorgehen, nicht „reduzierbar auf Modelle, Verhaltensweisen und Handlungen“ aus, das im Zeichen des Wunsches nach einer allgemeinen Veränderung handelt. Dieses „wilde Verlangen“ („*désir sauvage*“)⁵² kann nicht mit den Kategorien der traditionellen Philosophie eingefangen werden, wird es doch geleitet von Wesenszügen des Menschen, die über die Entfremdung hinaus als basales Verlangen nach Kreation, nach Poiesis, „Residuum unter den Residuen“ ist.⁵³

„Hinter den Poldern und den Sandbänken liegt das offene Meer. Die *Poiesis* fährt hinaus. Sie ermöglicht die Eroberung und Beherrschung des Fernen, zu dem man noch nicht vorgedrungen war. Sie dringt vor bis zur menschlichen Aneignung der menschlichen Natur.“⁵⁴

48 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 147; orig., p. 132.

49 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 270; orig., p. 225.

50 Müller-Schöll erarbeitet die Parallelen und Unterschiede zum Begriff der Poiesis bei Lefèbvre und Heidegger: „Erst im vollständigen Durchlaufen dieses Prozesses und an dessen Ende wäre das Ziel des jungen Marx, das für Lefèbvre der ideelle Horizont bleibt, erreicht: der totale Mensch. Bis dahin ist der Mensch dem Widersprüchlichen dieser Konstellation ausgesetzt, und dies bedeutet: vom Sein bzw. der Natur geht etwas Dunkles aus, das bedrohlich aber zugleich etwas Reiches ist – eben eine Art Geschick. [...] Bei Heidegger bleibt es offen, ob das zunächst für sich stehende Geschick (das Ge-stell) eine reduzierte Form des Handelns ist, die letztlich wieder auf die Poiesis zurückverweisen soll; für Lefèbvre ist das in dieser Zeit vorherrschende Verhältnis von Mensch und Natur (die Mimesis) in jedem Fall eine verkümmerte Form des weiteren Verhältnisses der Poiesis.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 237.)

51 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 337; orig., p. 277.

52 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 278.

53 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 278.

54 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 337; orig., p. 277.

Lefèbvre verlangt, dass die Mimesis als herrschende Form der Praxis erneut von der Poiesis als „[...] die menschliche Aktivität, insoweit sie auf Aneignung der ‚Natur‘ (Physis) abzielt, Aneignung sowohl der Natur im Umkreis des menschlichen Wesens als auch der Natur in ihm (seiner inneren Natur: Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche etc.)“⁵⁵ abgelöst wird. Die Poiesis ist „Schöpferin von Werken“, wobei „die Technik und die technische Erfindung für außerhalb des Feldes der Poiesis bleiben“.⁵⁶ Die Poesie als Residuum der Mimesis⁵⁷ wird zur zentralen ‚Kategorie‘, die dem Menschen erlauben soll, nach dem langen Prozess der Entfremdung, wieder zurückzufinden.

„Und doch gilt nur dies: Der Mensch ist poetisch. Er entsteht aus und mit der Poiesis. Er stirbt fern von ihr, seiner Heimat. Er muss sie wiederfinden.“⁵⁸

Die Poiesis als Fundament des Menschen erlaubt, den „Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft“ zu überwinden, sich der ‚Natur‘ oder dem ‚Sein‘ und „dem entferntest Möglichen, dem Horizont der Horizonte“ zu nähern.⁵⁹ Dieses Mögliche ist diesseitig, nicht vollständig zu erfassen und mit der Philosophie nicht zu durchdringen. Lefèbvre bezieht sich auf Nietzsches kognitive Funktion der Kunst. Nur indem die Welt durch eine künstlerische Operation erschlossen wurde, kann sich das Denken über die Welt äußern. „Bevor ‚gedacht‘ wird, muss schon ‚gedichtet‘ worden sein [...].“⁶⁰ Vernünftiges Denken ist angewiesen auf den kreativen Akt der Kunst, das ästhetisch kreative Moment geht dem Logischen voraus: „Man muss beim Denken schon ha-

55 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 14f; orig., p. 28.

56 Lefèbvre orientiert sich bei der Bestimmung der Praxis zur Technik weitgehend an Heidegger. Hierzu die detaillierte Analyse der Begriffe Technik, Physis und Poiesis bei Lefèbvre und Heidegger: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 233ff.

57 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 270; orig., p. 225.

58 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 269; orig., p. 225.

59 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 269; orig., p. 225. Müller-Schöll definiert diesen Aspekt der Poiesis: „Die Poiesis ist eine Modalität der Praxis, die dafür sorgt, dass der grundlegende lebendige Widerspruch von Mensch und Natur im praktischen Handeln der Menschen aktualisiert wird und sich in der Lebens-Praxis niederschlägt, und somit das nach Modellen Konformität erzeugende Moment des Mimetischen sich zurückbildet. Sie sorgt dafür, dass die Lebenswelt sich nicht nur nach Modellen mimetisch, also zweckrational oder nach Mustern des Verstandes, organisiert (bzw. systematisiert), sondern dass in ihr das widersprüchliche Verhältnis zur Natur gelebt und schöpferisch mit dem Mimetischen vermittelt wird [...].“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 239.)

60 Friedrich Nietzsche (1954), *Werke und Briefe*, S. 477.

ben, was man sucht, durch Phantasie – dann erst kann die Reflexion es beurteilen.“⁶¹

Leiblichkeit und Raumproduktion

Die Begriffe der „nahen Ordnung“ („ordre proche“) und der „fernen Ordnung“ („ordre lointain“) werden in „La révolution urbaine“ verschiedenen Ebenen zugeteilt, die in der projizierten U-Topie vereint sind. Der Ebene des Privaten als Ebene der praktisch-sinnlichen Realität („réalité pratico-sensible“) steht die Ebene des gesamtgesellschaftlichen Komplexes entgegen. Die Ebene der Stadt fungiert als die mittlere, vermittelnde Ebene. In „Zukunft des Kapitalismus“ gewinnt diese Position der ‚Stadt‘ (das Phänomen der Verstädterung), die an Stelle der „zerstörten Natur“ tritt, an Dimension, kündigt sie als „Anti-Natur oder Nicht-Natur und zugleich doch auch zweite Natur“ die künftige Gesellschaft an. An die Stelle der Natur tritt der produzierte Raum.⁶² Dieser Prozess der Abstraktion und Entfremdung muss, soll er in einer Raum-Analyse („spatio-analyse“) nachvollziehbar sein, die „ferne Ordnung“ von der „nahen Ordnung“ ausgehend betrachten. Das Urbane wird in „La révolution urbaine“ als „Ort der Begierde [des Verlangens]“ („lieu du désir“) definiert, „wo die Begierde [das Verlangen] aus dem Bedürfnis erwächst, wo Eros und Logos sich vielleicht (möglicherweise) erneut zusammenfinden.“⁶³ Die Bezugnahme auf den menschlichen Körper, seine Bedürfnisse und die Notwendigkeit, diese Bedürfnisse ausleben zu können, bleiben angedeutet und auf die Ebene eines Wertes reduziert, der in der Zeit und dem Raum des Urbanen zu einer höheren Einheit findet.⁶⁴ In „La Production de l’espace“ wird die Ebene des Privaten um die Dimension des Leibes⁶⁵, der

61 Zitiert nach: Curt Paul Janz [1978], Friedrich Nietzsche Biographie, S. 505. Günther Abel bemerkt: „Während die Wissenschaft im wesentlichen auf die Ebene buchstäblich zu verstehender und mathematisch formulierbarer Aussagen über eine bereits als vorhanden vorausgesetzte, eine vorfabrizierte Welt begrenzt ist, ist die Kunst im Sinne ursprünglich-produktiven künstlerischen Tätigseins an eben dieser Fabrikation der Welt, an der Form der Welt- und Selbst-Interpretation in einem Maße beteiligt, das über die Möglichkeiten der Wissenschaften prinzipiell hinausgeht.“ (Günter Abel [1986], Wissenschaft und Kunst, S. 13.)

62 Henri Lefèbvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 17; orig., p. 10.

63 Henri Lefèbvre, La révolution urbaine, S. 186; orig., p. 232.

64 Vgl.: Henri Lefèbvre, La révolution urbaine, S. 189; orig., p. 236.

65 Das französische „corps vivant“ kann Körper und Leib bedeuten. Hier wird er im Kontext der Phänomenologie, insbesondere der Darstellung bei Merleau-Ponty, mit Leib bzw. Leiblichkeit übersetzt. „Der Leib vereinigt uns durch seine Ontogenese direkt mit den Dingen, indem er beide Skizzen, aus denen er besteht, seine beiden Lippen verschleißt: die sinnliche Masse des Empfindbaren, aus der er durch Ausgliederung hervorgeht und für die er als Sehender offen

sich durch die verschiedenen Wahrnehmungssinne auszeichnet, erweitert. Erst über den Leib ist eine Verbindung zum Raum herstellbar, gilt er doch als Basis seiner Produktion.

Der Leib produziert mit all seinen Energien sich und seinen Raum. Entsprechend sind die Gesetze des Raumes die des Leibs und der Entfaltung seiner Energien. Scheinen die Symmetrien des Raumes von einem mathematisch versierten Gott entwickelt und der materiellen Welt auferlegt, sind sie nach Lefèbvre der organischen wie der anorganischen Natur immanente Eigenschaften.⁶⁶ Die Merkmale des Raumes werden vom Leib bestimmt, der die Qualitäten (Richtung, Länge, Breite, Zentralität usw.) an ihn heranträgt. Angetan von der Schönheit der Blume, die sich weder ihrer Attraktivität noch ihrer Symmetrie bewusst ist, zeigt sich der Beobachter ratlos, obwohl es sich nur um die Entfaltung bestimmter Modalitäten in einer bestimmten Konstellation und unter bestimmten Bedingungen handelt.⁶⁷ „Alors qu’il ne s’agit (peut-être) que de modalités matérielles d’une ‚occupation‘ [‚Besetzung‘] active, celle de l’espace.“ Diese Besetzung des Raumes, illustriert am Beispiel der Spinne, beantwortet zugleich Marx’ Frage, inwieweit die Spinne bewusst arbeitet und produziert oder lediglich Impulsen folgt.⁶⁸

„Elle produit, elle secrète, elle occupe un espace et l’engendre à sa manière, celui de sa toile, celui de ses stratégies et de ses besoins. [...] Peut-on dire que l’araignée tisse sa toile comme un prolongement de son corps? La toile présente des symétries et

bleibt. Er ist es, und er allein. [...], der uns zu den Dingen selbst zu führen vermag.“ (Maurice Merleau-Ponty [1994], *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 179.) Hierzu auch: Bernard Waldenfels (2000), *Das leibliche Selbst*.

66 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 199s.

67 „La forme d’une coquille ne résulte ni d’une finalité ni d’une pensée ‚inconsciente‘, ni d’une décision supérieure. La poésie de la coquille et des coquillages, leur rôle métaphorique ne se rattachent pas à une puissance créatrice mystérieuse mais à la manière dont se répartissent immédiatement des énergies astreintes à certaines conditions.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 201.) Die Untersuchungen von Elisabeth Ströker orientieren sich an Edmund Husserl, Oskar Becker und Martin Heidegger. Jedes Raumerlebnis wird auf den Leib zurückgeführt, der durch Eigenbewegung den Raum nicht nur „erobert“ oder erfährt, sondern auch „konstituiert“, denn „erst im Bewusstsein dieser Bewegungstätigkeit“ kann der Mensch „Raum überhaupt vorstellig, gegenständig haben.“ (Elisabeth Ströker [1965], *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, S. 181.)

68 „Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.“ (Karl Marx [1956ff], *Das Kapital*, S. 193.)

dissymétries, des structures spatiales (points d'attache, réseau, centre et périphérie). Ces structures, l'araignée les sait-elle comme telles, d'un savoir comme le nôtre?⁶⁹

Die Spinne ‚denkt‘ in einer uns fremden Art. Als höher entwickeltes, differenziertes Lebewesen orientiert sie sich an Fixpunkten, an links und rechts, oben und unten. Ohne sich der möglichen Dimensionen dieser Einteilung bewusst zu sein, markiert sie den Raum.

„Déjà l'araignée (comme les groupes humains) jalonne (les directions) et oriente selon des angles. Déjà elle entend au delà de son corps les propriétés duales constitutives de son propre corps, du rapport de son corps avec soi et ses actes productifs et reproductifs.“⁷⁰

Der lebende, nicht statisch verharrende Körper (Leib) qualifiziert die elementaren Orte und Richtungen im Raum.

Lefèbvre überträgt diese Überlegungen auf den sozialen Raum: Aus der räumlichen Praxis entsteht ein sozialer Raum als Abfolge von produktiven Handlungen. Jede Aktivität bringt einen Raum hervor, der sich erklären lässt, der Raum selbst Voraussetzung für eine derartige Aktivität ist. Auch hier ist es der Leib, der mit all seinen verfügbaren Energien den Raum produziert, die Gesetzmäßigkeiten des Raumes hingegen die des Leibs und seiner Entfaltungsmöglichkeiten⁷¹ sind.⁷² Lefèbvres Analyse des Raumes, die Darstellung

69 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 202.

70 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 202.

71 Richard Sennett versucht in seiner 1994 erschienenen Stadtgeschichte „Flesh and Stone (deutsche Übersetzung: Richard Sennett, *Fleisch und Stein*) das Verhältnis des eigenen Körpers zur Umwelt in Bezug auf die Entwicklung der Stadt zu übertragen. In seiner Darstellung versucht er einzufangen, wie Frauen und Männer sich im Laufe der Geschichte durch die Stadt bewegen, was ihre Sinne empfangen und empfinden, wie sie gekleidet sind, wie sie baden und sich lieben. Seine Geschichte ist die des menschlichen Körpers und der Stadt vom alten Athen bis zur modernen Metropole New York. Aus Wort und Text der jeweiligen Zeit rekonstruiert Sennett die physischen und psychischen Erfahrungen und Vorstellungen und leitet von ihnen über auf die sichtbar geformte Materie. Die urbanen, aber auch politischen Landschaften werden zu vitalen Gebilden, die sich in Begriffen der Humanbiologie (Herz, Blutkreislauf, Atem, Nervensystem usw.) spiegeln. Die Stadt und ihre Anordnung werden zu einem gigantischen Körper, der sich, je nach Epoche, der jeweiligen Funktion der Organe anpassend, gestaltet. So stehen Stimme und Auge für die zentralistische Kontrolle durch die Herrscher in der Antike; das Herz für die Stadt des Mittelalters, die mit ihren wirtschaftlichen Räumen und Interessensgemeinschaften ihr Eigenleben entwickelt; Arterien und Venen für die pulsierende, atmende, mobile Stadtgesellschaft der Moderne. Sennett betont seine geistige Verwandtschaft zum Spätwerk Michel Foucaults. Er begann in den siebziger Jahren seine Stadtforschung gemeinsam mit Foucault, dessen Auseinandersetzung mit historischen Körpervorstellungen und Körpererfahrungen ihn im Laufe der Jahre vom unter-

der Entwicklung basieren im Wesentlichen auf diesen Voraussetzungen. Der Prozess der Abstraktion, der die dargestellten Epochen und die relativen Räume auszeichnet, stellt sich bezüglich der körperlichen Wahrnehmung als Entfremdungsprozess dar.

Die Leiblichkeit, Ausgangspunkt für die Produktion des (sozialen) Raumes als „cadre de vie“, ist durch eine Schichtung der unterschiedlichen Sinne bestimmt, deren jeweilige Bedeutung sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung verschiebt. Lefèbvre geht von einer ‚Hierarchie‘ der Sinne aus: Die Welt wird anhand des Riechens erschlossen. Der Geruchssinn als primäres Wahrnehmungsorgan spielt bei der ersten Kontaktaufnahme mit der Umwelt wie bei der Sexualität eine bestimmende Rolle. Der Geschmackssinn steht in direkter Verbindung zum Geruchssinn, mit dem er das eigentliche Zentrum der sinnlichen Wahrnehmung bildet. Das Gehör fungiert in dieser Einteilung vor dem Visuellen, dessen Vorreiterstellung im abstrakten Raum die Verschiebung der Wahrnehmung und somit der Entfremdung von der natürlichen Umwelt dokumentiert.⁷³ Der abstrakte Raum bemächtigt sich des Leibes, der durch den Prozess der Abstraktion, die Verschiebung der sinnlichen Wahrnehmungen, die Zerstörung der natürlichen Rhythmen „bis zur Unkenntlichkeit metamorphosiert“ ist.⁷⁴ Die okzidentale Philosophie trägt wesentlich zu dieser, die Leiblichkeit leugnenden „großen Metaphorisierung“ und den daraus resultierenden Konsequenzen bei: „Avec le Logos-Roi, avec l’espace vrai, le mental et le social se séparèrent, comme le vécu et le conçu, comme le sujet et l’objet.“⁷⁵

Der sensorielle Raum als den Sinnen zugänglich, findet im abstrakten Raum ein Gegenüber. Formal konzipiert, den Gesetzen des Marktes unterworfen, besteht seine Abstraktheit in einer progressiven Loslösung von der sinnlich erfahrbaren Welt. Reduktion und Homogenisierung treffen auf eine der Hauptcharakteristika der praktisch-sinnlichen Wahrnehmung: Die Differenzen, Merkmal der Vielfalt der sensorischen Erfahrung, widerstehen dem Versuch der Verabsolutierung und Vereinheitlichung.

„La bourgeoisie et le capitalisme ont d’ores et déjà beaucoup de peine à dominer leur produit et leur moyen de domination: l’espace. Ils ne peuvent réduire la pratique (le pratico-sensible, le corps, et la pratique sociale-spatiale) à leur espace abstrait. Des contradictions nouvelles, celles de l’espace apparaissent et se manifestent.“⁷⁶

drückten Machtobjekt „Körper“ hin zum Medium und Katalysator für Lebens- und damit Welterfahrung brachte. Auf Lefèbvre wird nicht verwiesen.

72 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 299.

73 Hierzu: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 227ff.

74 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 465.

75 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 467.

76 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 77.

Und:

„L'espace physique, le pratico-sensible, se restitue et se reconstitue ainsi, contre les projections des acquis intellectuels tardifs, contre les réductions par le savoir. Contre l'Absolument Vrai, Espaces des Clartés souveraines, se réhabilitent le souterrain, le latéral, le labyrinthique, peut-être l'utérin, le féminin. Contre les signes du non-corps, les signes du corps se redressent.“^{77,78}

Das Geheimnis des Leibes besteht in der – jenseits der philosophischen Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt – unbewussten Herstellung von Differenzen anhand von linearen wie zyklischen Wiederholungen.⁷⁹ Der Leib vereint das Zyklische mit dem Linearen: „les cycles du temps, des besoins et désirs – les linéarités des gestes, de la marche, de la préhension, de la manipulation des choses, des instruments matériels et abstraits.“⁸⁰ Wo der analytische Geist die Differenzen zu glätten versucht, gelingt es ihm nicht, in der Wiederholung das aufkeimende Neue zu erkennen. So wie der leibliche Körper eines lebenden Wesens („corps charnel de l'être vivant“) sich von einem „abstrakten Corpus“ oder einem „Text- und Zeichencorpus“ unterscheidet, so sind der im Raum existierende Körper („corps spatial“) und die Bedürfnisse der Gesellschaft als „sozialer Körper“ („corps social“) von Differenzen bestimmt:

77 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 232.

78 Lefèbvre zitiert Octavio Paz „L'histoire des corps dans la phase finale de l'Occident est celle de ses révoltes.“ (Octavio Paz [1972], *Conjonctions et disjonctions*, p. 132.) U.a. Kurt Meyer verweist auf den Einfluss von Octavio Paz auf Henri Lefèbvre: „Henri Lefèbvre, der von einem Verrat der abendländischen Philosophie am Körper spricht, registriert sehr wohl das Aufkommen eines neuen Körpergefühls in seiner Zeit. Sein wichtigster Gesprächspartner in diesen Dingen ist Octavio Paz. [...] der Körper rebelliert, aber nicht im Zeichen der Sehnsucht nach dem Ursprung, nach dem vergangenen und Untergegangenen. [...] Lefèbvre geht es um die Verbindung oder das Zusammendenken von Raum und Körper. Gemäß seiner Theorie entspringt der gesamte soziale Raum – auch wenn er sich so verändert hat, dass er den Körper vergessen zu haben scheint – eben doch aus dem Körper.“ (Kurt Meyer [2007], *Von der Stadt zur urbanen Gesellschaft*, S. 335f.)

79 In der Mathematik und den Naturwissenschaften zeigt sich die Differenz durch die sich ständig wiederholenden Schritte, wobei die jeweils neue Erkenntnis Ausgangspunkt einer erneuten Analyse bietet. In den Experimentalwissenschaften werden durch die ständige Wiederholung einer gleichen Ausgangsposition Varianten und Variablen, die Residuen herausgearbeitet und untersucht. Dieser Prozess wurde bereits in ähnlicher Form bei der mimetischen Reproduktion beschrieben. Die Kunst geht einen umgekehrten Weg, indem die Sensibilität des Künstlers die Differenz als virtuellen Ausgangspunkt und als Inspirationsquelle nimmt. Erst danach sollen die ‚Produktionsmöglichkeiten‘, sie bestehen aus sich wiederholenden ‚Handlungen‘ („actes répétitifs“), die Realisierung des Projektes erlauben. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 455.)

80 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 235.

„Ils ne peuvent vivre sans engendrer, sans produire, sans créer des différences. Le leur interdire, c'est les tuer.“⁸¹

In „La Revolution urbaine“ bleibt der Gedanke der zyklischen Zeit mit den archaischen Gesellschaftsstrukturen, in dem das immer Wiederkehrende den zeitlosen Charakter eines Daseins ohne Anfang und Ende bestimmt, verbunden. Die mit der Industrialisierung aufkommende lineare Zeitvorstellung orientiert sich am Rhythmus und dem Zeitbegriff, den die wirtschaftliche Kalkulation vorgibt. Der Prozess der Reproduktion der Produktionsverhältnisse schafft zyklusähnliche Bedingungen, die sich nicht an einem von der Natur vorgegebenen Ablauf orientieren, sondern an den Gesetzmäßigkeiten des Marktes. Die Chance, sich aus diesem infernalischen Zirkel des Stillstandes, dieser „höllischen Zeit“⁸² zu befreien, bietet die Stadt als Zentralität. Obwohl den Produktionsverhältnissen unterworfen, entstehen auf Grund der Zentralisierung unterschiedlichster Elemente Differenzen als ideale Voraussetzungen, durch Auseinandersetzung und Konfrontation den Stillstand der Entwicklung zu durchbrechen.

In der Natur wird die Zeit im Raum empfunden: Die Tageszeit, die Jahreszeit, der Stand der Sonne, des Mondes, der Sterne, die Kälte, die Wärme und das Alter eines jeden Lebewesens. Raum und Zeit sind untrennbar verbunden, verweisen aufeinander wie die Jahresringe eines Baumes oder die Windungen einer Muschel auf ihr zeitliches Dasein im Raum.

„Le temps s'inscrit dans l'espace et l'espace-nature n'est que l'écriture lyrique et tragique du temps-nature.“⁸³

Im sozialen Raum der Moderne verschwindet die eng an die Natur und ihren Ablauf gebundene, gelebte Zeit. Sie wird ersetzt von der ‚künstlichen‘, konstruierten Zeit der Uhren und Messapparate, die im Dienste und im Interesse der Wirtschaft und der Politik auch die Arbeitszeit vorgeben: „L'espace économique se subordonne le temps.“⁸⁴ Die Zeit wird nicht im Einklang mit dem Rhythmus, den die Natur vorlebt, erfahren, sondern von den Gesetzen der Marktwirtschaft, die insbesondere den ‚abstrakten Raum‘ bestimmen, diktiert. Die Degradierung der Zeit zur Ware – „le temps c'est de l'argent“ – läuft parallel zur Entfremdung des Menschen von der sinnlich erfahrbaren Außenwelt und der Natur. Die Dreiheit der Moderne „lisibilité-visibilité-intelligibilité“, in Anlehnung an die Formanten des „abstrakten Raumes“,

81 Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 456.

82 Walter Benjamin (1980), Über einige Motive bei Baudelaire, S. 635.

83 Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 114.

84 Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 114.

steht für die Entfremdung von der Zeit, nach Marx dem „Unerschöpflichen“ und dem in der Praxis unbegrenzten schöpferischen Vermögen.⁸⁵

Eine Rhythmusanalyse, in „La production de l'espace“ angedeutet⁸⁶, wird von Lefèbvre als „science nouvelle“ verstanden: „Elle étudierait donc tous les rythmes cycliques, à partir de leur origine ou fondement, la nature, mais en tenant compte de leurs modifications par les interférences avec les processus linéaires.“ Zeit und Raum im sozialen Zusammenleben werden in der Moderne – Lefèbvre setzt sie nach der französischen Revolution an⁸⁷ – von der sozio-ökonomischen Organisation bestimmt. Als Ausgangspunkt für das Studium des Rhythmus' können die Rhythmen des lebendigen (aber auch toten) Körpers wie Atmung, Blutkreislauf, Puls dienen. Die immer wiederkehrenden, zyklischen Rhythmen der Natur und des Kosmos' prägen in einem frühen Stadium der Entwicklung das menschliche Verhältnis zum Rhythmus. Die gesellschaftliche Entwicklung zeichnet sich durch eine fortschreitende Zerstörung („écrasement progressif“) der Rhythmen und Zyklen durch sich wiederholende lineare Abläufe aus.⁸⁸ Der Rhythmus der „société urbano-ético-marchande“⁸⁹ wird zum linearen Taktgeber im Alltagsleben. Der Rhythmus vereinigt quantitative Elemente, die die Zeit bestimmen und daraus die Augenblicke ableiten und verbindende qualitative Elemente, die Einheiten bilden und aus ihnen entstehen. Einerseits nach rationalen Gesichtspunkten geregelt, andererseits von den Sinnen, dem Leib („corps vivant“) empfunden, ist der Rhythmus ein Zusammenwirken beider Momente, wobei die natürlichen, dem Körper immanenten Rhythmen durch die rationalen, quantitativen

85 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 43; orig., p. 50.

86 „[...] une rythmanalyse qui complète l'exposé de la production de l'espace.“ (Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 465.) Die Idee der Rhythmusanalyse geht auf den brasilianischen Philosophen Lucio Alberto Pinheiros Dos Santos zurück, der in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts in seiner „phénoménologie rythmique“ vorschlägt, die Gegenstände als „Konkretisierung der Rhythmen“ und alle Elemente der Wirklichkeit (biologischer, sozialer, kosmischer Art) in Bezug auf eine harmonische Ajustierung zu sehen. Hierzu: Joaquim Domingues (2000), Lúcio Pinheiro dos Santos et la rythmanalyse.

87 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Eléments de rythmanalyse*, p. 15.

88 Zyklische und lineare Wiederholung gehen in der Analyse auseinander, in der Realität allerdings interferieren sie. Das Zyklische kommt aus der Natur, dem Kosmischen: Tag, Nacht, Jahreszeiten, Gezeiten. Das Lineare stammt vorrangig aus der sozialen Praxis, der menschlichen Aktivität. Die Verbindung steht für den Takt der Zeit, d.h. Rhythmen. Als Beispiel dient die traditionelle mit Zifferblatt versehene Uhr. Die Zeiger drehen auf dem Zifferblatt einen zirkulären Umlauf, wohingegen das Ticken linearen Charakter hat. In den posthum erschienenen „Eléments de rythmanalyse“ setzt sich Lefèbvre detailliert mit den zyklischen und linearen Rhythmen auseinander. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Eléments de rythmanalyse*, p. 16ss.

89 Henri Lefèbvre, *Eléments de rythmanalyse*, p. 15.

(und qualitativen) Rhythmen beeinflussbar und manipulierbar sind.⁹⁰ Da quantifizierbar, sind insbesondere die linearen Abläufe probates Mittel, die herrschenden Verhältnisse zu homogenisieren und zu stabilisieren. Der kontrollierte Arbeitsablauf – „divisé et composé, mesuré et quantifié“ – steht für die Übernahme der Gesellschaft durch eine Quantifizierung, die droht, den Alltag zu bestimmen und das Qualitative in Raum und Zeit zu verdrängen.⁹¹ Die Zeit aber, die sich nicht den Reduktions- und Homogenisierungsversuchen unterwirft, reagiert im Namen der Subjektivität, der Innerlichkeit, dem Wunsch kreativ zu wirken und vor allem als nach wie vor den zyklischen Abläufen, den die Natur vorgibt, verbunden: „En lui [temps], s’oppose l’investissement de l’affectivité, de l’énergie, de la ‚créativité‘ à la simple saisie passive des signes et signifiants.“⁹²

Lefèbvre und Nietzsche

Den Wiederkunftsgedanken erörtert Lefèbvre bereits 1939 in seinem Nietzsche-Band, wobei die gesetzten Akzente dieser frühen Darstellung in der Folge zum Teil verschoben, zum Teil ergänzt werden. Ohne sich auf Spekulationen um den (wissenschaftlichen) Wahrheitsgehalt der Wiederkunftslehre⁹³ einzulassen, analysiert Lefèbvre die Aussage vorrangig in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang und ihren psychologischen Implikationen.

Als erste Prämisse⁹⁴ für die Wiederkunftslehre gilt, da die Annahme einer begrenzten Zeit nur durch die Annahme eines Schöpfungsaktes zu begründen ist, die unbegrenzte Zeit. Ohne Schöpfer kann es keine Schöpfung, folglich auch keinen Anfang der Welt geben. Der zusätzliche Gedanke einer endlichen Kraft, die in einem endlichen Raum unendlich fortwirkt, impliziert für Nietzsche, dass diese Kraft nur eine endliche Menge von verschiedenen Kombinationen bilden kann: sie muss sich wiederholen.⁹⁵ Die Vorstellung der

90 Henri Lefèbvre, *Eléments de rythmanalyse*, p. 17s.

91 Quantitativ und qualitativ beziehen sich hier auf die Unterscheidung zwischen Wachstum (quantitativ) und Entwicklung (qualitativ). Hierzu: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 178; orig., p. 222.

92 Henri Lefèbvre, *La Production de l’espace*, p. 452.

93 Günter Abel unterscheidet zwischen Wiederkunftsgedanken und Wiederkunftslehre, wobei die Lehre sich einer naturwissenschaftlichen Argumentation bedient, die für das Plausibilisieren der Gedanken sinnvoll ist. Günter Abel (1984), *Nietzsche*, S. 377ff.

94 Nietzsche fand bei dem Physiker und Astronomen Johann Karl Friedrich Zöllner die physikalische Basis der Wiederkunftslehre. Hierzu: Gerd Harders (2007), *Der gerade Kreis – Nietzsche und die Geschichte der ewigen Wiederkehr*, S. 338ff.

95 Zu der naturwissenschaftlichen Basis dieser These: Gerd Harders (2007), *Der gerade Kreis*, S. 348ff.

„Ewigen Wiederkehr des Gleichen“⁹⁶ hebt die Grundlage einer linearen Zeitvorstellung auf. Ausgangspunkt ist nicht die Annahme, dass die Wirkungen einer Ursache folgen, sondern, dass das einzelne Ereignis und jeder einzelne Augenblick im gesamten Geschehenszusammenhang stehen und diesen mitbestimmen.⁹⁷ Jedes Ereignis wird, da es in der Verkettung in den immer wiederkehrenden Geschehenszusammenhang nicht nur die Ursache aller nachfolgenden Ereignisse, sondern auch aller bisherigen Ereignisse ist, zu seiner eigenen Ursache. Die für den Menschen ablaufende Zeit ist für Nietzsche nicht das wahre Wissen um die Zeit. Die Ursache-Wirkung-Verknüpfung, die der Mensch vornimmt, unterliegt, da zum völligen Verständnis des Kausalzusammenhangs alles Geschehen gleichzeitig und im zeitlichen Verlauf sichtbar sein müsste, seiner begrenzten Sicht. Die Kausalität und das Nacheinander von Ereignissen ist eine Konstruktion des Verstandes, der nicht fähig ist, das Werden unmittelbar zu beobachten. Geschichte stellt sich als Zusammenstellung gesellschaftlich erinnerbarer Vergangenheit dar. Zeit als der zeitliche Vollzug der Welt selbst ist ein „ewiges Werden“, eine „Welt des Werdens in der alles bedingt ist“. Dieses Werden hat weder Anfang noch Ende, ist selbst nichts Gewordenes.

96 „Das größte Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muss dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‘“ (Friedrich Nietzsche [1954], *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 202.)

97 „Siehe diesen Torweg! Zwerg!“ sprach ich weiter: ‚der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf – und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: ‚Augenblick‘. Aber wer einen von ihnen weiter ginge – und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?“ [...] „Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit. Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, getan, vorübergelaufen sein? Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein? Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht?“ (Friedrich Nietzsche [1954], *Also sprach Zarathustra*, S. 408f.)

Ohne auf die Tragweite dieser Gedanken, ihre Widersprüchlichkeit einzugehen, ‚beschränkt‘ Lefèbvre sich auf den ‚Nietzscheschen Imperativ‘ („l’impératif nietzschéen“): „Meine Lehre sagt: so leben, dass du wünschen musst, wieder zu leben ist die Aufgabe.“⁹⁸ Lefèbvre fügt hinzu: „Il n’existe pas d’éternité et de vérité préexistantes nous déterminant fatalement. Au contraire: nous créons l’éternité, notre éternité!“⁹⁹ Diese pragmatische Schlussfolgerung aus der Lehre der ewigen Wiederkehr scheint in Nichts der marxischen Konzeption des Menschen zu widersprechen:

„Qu’est-ce qu’une culture? Nietzsche a répondu à cette question fondamentale de notre époque. Une véritable culture est à la fois une façon de vivre, de penser et d’agir. Elle est un sentiment de la vie incorporé dans une communauté humaine. Elle comporte un rapport de l’homme avec lui-même et avec le monde.“¹⁰⁰

Den historischen Zusammenhang, die Vorkriegsjahre – Nietzsche wird vom Nationalsozialismus vereinnahmt, Lefèbvre sieht sich aufgrund seiner Affinität zu Nietzsche der Kritik der eigenen kommunistischen Partei ausgesetzt – berücksichtigend, birgt dieses Plädoyer wichtige Hinweise auf die spätere Auseinandersetzung mit beiden Denkrichtungen, die bei Lefèbvre den Schulterschluss wagen: Einerseits der dialektische Materialismus als nüchterne Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Prognose ihrer Entwicklung, andererseits das „biologische und kosmische Potential“ des Menschen:

„Il ne faut donc pas complètement rejeter les catégories de la pensée primitive, l’évocation magique, par exemple. N’ont-elles pas encore un sens, par exemple, lorsqu’elles sont conçues comme une maîtrise croissante sur le contenu humain de la vie individuelle et de la culture?“¹⁰¹

Die Dualität zeigt sich im ständigen Austausch von Rationalismus und Irrationalismus, Subjektivität und Objektivität, Literatur und Wissenschaft, vor allem aber Prosa und Poesie.¹⁰² Lefèbvres „esoterisches Denken“¹⁰³ bestimmt

98 Friedrich Nietzsche (1988), Nachgelassene Fragmente, Frühjahr-Herbst 1881, S. 505. (zitiert nach: Gerd Harders [2007], Der gerade Kreis, S. 357.)

99 Henri Lefèbvre, Nietzsche, p. 70.

100 Henri Lefèbvre, Nietzsche, p. 117.

101 Henri Lefèbvre, Nietzsche, p. 114.

102 Hierzu die Anmerkung von Pierre Lantz: „Le débat entre Marx et Nietzsche est l’expression d’un conflit entre deux manières de penser et d’agir – l’une et l’autre étant indissociables pour H. Lefèbvre, toutes deux indispensables mais en même temps différentes dans le rapport au monde qu’elles supposent, dans les facultés psychologiques auxquelles elles font appel, dans le type d’attention qu’elles portent à la vie, dans les disciplines intellectuelles qu’elles privilégient.“ (Pierre Lantz [2003], La fin et l’histoire, Nietzsche et Lefèbvre. Der Vor-

große Teile der Metaphilosophie, gewinnt an Brillanz und Plastizität in Bezug auf die strategische Hypothese der globalen Verstärkung und des differentiellen Raumes.

Bei Nietzsche lebt im Menschen die Ahnung vom Unendlichen, die „Große Sehnsucht“¹⁰⁴, die ihn im Zeichen der Erkenntnis der „Ewigen Wiederkunft“ zum „Übermenschen“ macht; „Gott“ als erloschene Fata Morgana, dem der Mensch sich nicht länger beugen muss, dessen Gesetze sein Handeln nicht länger bestimmen; das Dasein, das sehnsüchtig im Ganzen der Zeit und der Welt wohnt. Obwohl an der Praxis orientiert, ist diese Sehnsucht, das unbestimmte Verlangen¹⁰⁵ bei Lefèbvre nicht weniger komplex, an vielen Stellen seiner eigenen Darstellung nur als literarischer Text fass- und interpretierbar.¹⁰⁶ „Désir“ verkörpert „die energetischen Verfügbarkeiten des lebendigen

trag wurde erstmals in *Futur antérieur*, Nr. 8, Éditions L’Harmattan Paris 1993 veröffentlicht.)

103 Pierre Lantz (2003), *La fin et l’histoire*, Nietzsche et Lefèbvre.

104 Friedrich Nietzsche (1954), *Also sprach Zarathustra*, S. 467ff.

105 „Le nom ‚désir‘ désigne le rassemblement des énergies encore disponibles vers une fin, vers un but. Lequel? Non plus la destruction et l’auto-destruction dans un instant paroxystique, mais la création: un amour, un être, une œuvre. La sphère du Grand désir (l’Éros) s’ouvre au désir, selon cette interprétation (qui porte sans dissimulation la marque nietzschéenne).“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 454.) Der Versuch von Eugen Fink in seiner Nietzsche-Studie, die „große Sehnsucht“ zu umrahmen, ist trotz oder wegen ihres unbestimmten literarischen Charakters auf Lefèbvres Begriff „désir“ übertragbar: „Sehnsucht kennen wir alle; jeder kennt die Empfindung des menschlichen Herzens. Sie ist offenbar ein Verlangen; Verlangen nach Abwesendem. Nach dem, was uns vor Augen und Händen liegt, was wir sehen und greifen können, haben wir offenbar keine Sehnsucht. Das Anwesende mögen wir Begehren, vielleicht auch heftig und leidenschaftlich begehren, aber wir sehnen uns nicht danach; zur Sehnsucht gehört das verlangende Auslangen in die Ferne; wir sehnen uns nach der fernen Geliebten, nach den Tagen der Kindheit, nach dem Tode. Die Sehnsucht enthebt uns der gegenwärtigen Situation und ihrer beschränkten Ziele und Zwecke, – wir sind weit weg von allem aufdringlichem Nahen, sind in gewisser Weise entrückt, wie Iphigenie an Tauris’ Strand sehnsüchtig übers Meer blickend und mit der Seele das Land der Griechen suchend; zur Sehnsucht gehört das Hinauswarten in Raumferne und Zeitferne. Wir kennen alle auch die Sehnsucht nach Unbestimmtem und die ziellose Sehnsucht, das ‚Fernweh‘ der Seele, den Blick übers offene Meer [...]“ (Eugen Fink [1979], *Nietzsches Philosophie*, S. 103.)

106 Lefèbvre stellt die Verbindung zwischen „désir“ (Verlangen) und „Grand Désir“ (Große Sehnsucht) her: „La sphère du Grand désir (l’Éros) s’ouvre au désir, selon cette interprétation (qui porte sans dissimulation la marque nietzschéenne).“ (Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 454.) Rémi Hess zieht die weiten Grenzen, in dessen Rahmen sich Lefèbvre bei der Ausarbeitung seines Begriffes vom Verlangen („désir“) bewegt. Er geht vor allem auf die Verbindung zu Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ ein. Lefèbvre schrieb das Vorwort zur Übersetzung von Georges Politzer (1926), zu dem Rémi Hess anmerkt: „On peut trouver dans ce texte

Menschen, die sich nicht zielorientiert, explosionsartig in der Gewalt, der Zerstörung oder Selbstzerstörung zu verausgaben versuchen.“¹⁰⁷ Das Verlangen als Wunsch, Trennungen zu überwinden – „celles de l'œuvre et du produit, du répétitif et du différentiel, des besoins et des désirs“¹⁰⁸ – ist in seinem Ursprung ‚indifferent‘, ohne bestimmtes Objekt, sich sein ‚Ziel‘ erst suchend. Die ursprüngliche „Indifferenz“ (Nicht-Zweckorientiertheit, Zweckfreiheit) – „sans objet, cherchant son objet, l'atteignant dans l'espace voisin, par incitation souvent“¹⁰⁹ – des Verlangens hat den Charakter einer verfügbaren Energie, die sich auch im Streben nach der Erfüllung von Bedürfnissen¹¹⁰ objektivieren kann.¹¹¹ Diese Bedürfnisse können durch die Unzulänglichkeit

étrange et confus des nuées et des trouées qui annoncent à la fois la phénoménologie, l'existentialisme, l'ontologie fondamentale de Heidegger, la pensée de Nietzsche, l'aliénation... [...]“ (Rémi Hess [1988], Henri Lefèbvre et l'aventure du siècle, p. 64.) Zur Verbindung zu Schelling: „Il trouve dans Schelling cette intuition qui ne discours pas sur soi à la manière de Bergson, mais qui se met à l'œuvre, imprudente, vivante, aventureuse. L'intuition de Schelling s'enracine dans l'être, dans et par la nature. C'est un désir, un vouloir libérateur et révolutionnaire. [...] L'identité chez Schelling désigne une puissance créatrice qui comporte et comprend une cohésion; il annonce l'inconscient du XXe siècle.“ (Rémi Hess, [1988], Henri Lefèbvre et l'aventure du siècle, p. 65.) Jens Peter Schwab versucht in der Diskussion über den „totalen Menschen“ auf eine Verbindung zu Spinoza hinzuweisen, die Lefèbvre in „La conscience mystifiée“ andeutet, (Vgl.: Henri Lefèbvre, La Conscience mystifiée, p. 120.) ohne jedoch auf die mögliche Tragweite dieser Allusion einzugehen. (Jens Peter Schwab [1983], L'homme total, Die Entfremdungsproblematik im Werk von Henri Lefèbvre, S. 49f.) Rob Shields sieht in der Unterscheidung von Wille und Intellekt eine Verbindung zu Schopenhauer, mit dem Lefèbvre sich bereits in frühen Jahren auseinandergesetzt hat. (Rob Shields [1999], Lefèbvre, Love and Struggle, Spatial Dialectics, s. 9.)

107 Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 453; Eigene Übersetzung.

108 Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 451.

109 Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 453.

110 Lefèbvre weist explizit auf das dialektische Verhältnis zwischen Bedürfnis („besoin“) und Verlangen („désir“) hin. Bedürfnisse sowie das von Hegel postulierte „System der Bedürfnisse“ (Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1970ff], Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 346ff.) haben nur eine vorübergehende Bedeutung, da im Sinne Schopenhauers jede Erfüllung von Bedürfnissen diese potenziert. „[...] chaque besoin se satisfait, mais la satisfaction ne le détruit que provisoirement; le besoin a un caractère répétitif; il renait de sa satisfaction, plus fort, plus plein jusqu'à saturation ou extinction.“ (Henri Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 453.) Jean-Isidore Goldstein (alias „Isou“) formuliert 1947 in „Introduction à une nouvelle poésie et une nouvelle musique“ als Manifest der lettristischen Bewegung, die wahre Revolution werde jenseits der Bedürfnisse stattfinden, wo das Verlangen („le désir“) einsetzt. (Isidore Isou [1947], Introduction à une nouvelle poésie et une nouvelle musique.)

111 Parallelen zu Nietzsche auch hier: „In Hinsicht auf alle ästhetischen Werte bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ich frage in jedem einzelnen Falle, ist hier der Hunger oder der Überfluss schöpferisch geworden? Von vorn-

ten der gegebenen sozialen Verhältnisse hervorgerufen werden und zum Handeln bereites Potential aktivieren. Über diese, an ein konkretes Objekt gebundene Ebene hinaus, sind die vorhandenen vorrätigen Energien gemeint, die zur Kreation von Werken bereit stehen und die eine über die Produkte des Alltags hinausweisende Tragweite beanspruchen: „un amour, un être, un œuvre“.¹¹² Jede Interpretation der Natur birgt das Risiko, das Elementare einer jeden Entwicklung zu verkennen. In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wird die Natur zum Abstraktum und zur Fiktion. Ihre Interpretation ist Reduktion und Verkennung eines elementaren Paradoxons der (westlichen) Philosophie.

„Der Mensch schafft auf zweierlei Weise: einmal eher spontan, das andere Mal eher nüchtern-intellektuell (analytisch). [...] Zwischen den beiden Kreativeisen gibt es keinerlei prästabilisierte Harmonie. Eins der ‚Probleme‘ des modernen Menschen besteht gerade darin, ausgehend von der analytischen Intelligenz die spontane Kreativefähigkeit wiedereinzuholen und, wenn möglich, zu überholen. Sehr deutlich zeigt sich dieses ‚Problem‘ in den Fragen der Kunst und des Urbanismus.“¹¹³

Zur Illustration einer „spontanen Kreativefähigkeit“ dienen Lefèbvre die Verse des mystischen Dichters Johannes Scheffler, alias Angelus Silesius (1624-1677):

„Die Ros ist ohn warumb
sie blühet, weil sie blühet
Sie achtt nicht jhrer selbst
fragt nicht ob man sie sihet.“¹¹⁴

herein möchte sich eine andre Unterscheidung mehr zu empfehlen scheinen – sie ist bei weitem augenscheinlicher – nämlich das Augenmerk darauf, ob das Verlangen nach Starmachen, Verewigen, nach Sein die Ursache des Schaffens ist oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden. [...] Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein Terminus ist dafür, wie man weiß, das Wort ‚dionysisch‘), aber es kann auch der Hass des Missratenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt [...]“ (Friedrich Nietzsche [1954], Die fröhliche Wissenschaft, S. 245f.)

112 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 454.

113 Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 352f; orig., p. 289. Das Bild der Blume wird auch in „La production de l'espace“ zum Symbol von Spontaneität: „La fleur ne sait pas qu'elle est fleur. [...] Qui dit nature affirme spontanéité. Or la nature s'éloigne [...] Sans doute faut-il aller jusqu'à l'idée d'un meurtre de la nature par l'anti-nature: l'abstraction, les signes et images, le discours, mais aussi le travail et ses produits.“ (Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 86.)

114 Angelus Silesius (1952), Sämtliche Poetische Werke, S. 289.

Ungeachtet der Gründe, die der Mensch für die Schönheit und das Blühen der Rose sucht, gedeiht diese, ohne sich auch nur ansatzweise um das eigene Blühen und den Einfluss auf das menschliche Empfinden zu scheren. Von Natur aus ignoriert die Blume, dass sie schön ist, weiß nicht um die eigene Existenz: Sie ist ohne Fragen, ohne Antworten, ohne Bewusstsein, einfach da, ihr Parfum und ihre Schönheit preisgebend.¹¹⁵ Das ‚grundlose‘ Blühen der Rose dient als Allegorie für mögliches zweckfreies Handeln des Menschen, seine Entwicklung losgelöst von jeglichem Zwang, von Produktionsauflagen und Denkstrukturen. Motivation scheint einzig und allein das Verlangen als eine ‚göttliche Gunst‘.

„Pourtant, en deçà ou au-delà des séries de causes et effets, n’y a-t-il pas aussi ce qui se donne, grâce et gratuité? La fécondité s’annonce par la beauté et par le plaisir. Cette fleur symbolise le désir. Le désir ne serait-il pas un don, une grâce, venus on ne sait d’où et pourquoi le savoir.“¹¹⁶

115 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 130. Lefèbvre orientiert sich an Martin Heideggers Vorlesung „Der Satz vom Grund“ aus dem Jahre 1956. („Der Satz vom Grund“ ist als Einzelausgabe erstmals 1957 in Stuttgart [Neske] erschienen und in der Heidegger-Gesamtausgabe, Hrsg. Petra Jaeger in Bd. 10 veröffentlicht.) Als Zeitgenosse von Angelus Silesius formulierte Leibniz den Satz „Nihil est sine ratione“. Dieser „Satz vom zureichenden Grund“ („principium rationis sufficientis“) – unser Verstand sucht immer und überall nach einem Grund – wird von Heidegger eingehend als Grundprinzip der Metaphysik untersucht. Der Satz vom Grund („Nichts ist ohne Grund“) besagt, dass der Verstand stets und überall nach dem Grund Ausschau hält bzw. dass das menschliche Vorstellen notwendigerweise immer nach einer Begründung sucht. Der Satz drückt etwas Notwendiges aus. Zu diesem Grundsatz aller Grundsätze gehört der Satz der Identität, der des Unterschiedes, der des Widerspruchs sowie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Heidegger entfaltet die verschiedenen Auffassungen eines Grundes vom griechischen ‚Axiom‘ bzw. von der ‚Hypothese‘, über seine metaphysisch-theologische Auffassung bei Leibniz bis hin zu seiner ‚Herrschaftsform‘ im gegenwärtigen Atom- und Informationszeitalter. In seiner „Ausdrucksform“ „Nichts ist ohne Warum“ stellt Heidegger den Satz vom Grund der dichterischen Erfahrung des Angelus Silesius mit seinem Wort: „Die Ros ist ohne Warum“ gegenüber. Die Rose wird hier nicht auf ein Objekt unserer Vorstellung reduziert. Jenseits des Einflusses des Prinzips vom zuzustellenden, zureichenden Grund erstreckt die Rose sich über die Ebene des vorstellenden Denkens hinaus, d.h. dort, wo die Dinge nicht humaner Begründung unterliegen, ruhen sie in sich selbst, in ihrem eigenen Grund. Mensch und Rose, präzisiert Heidegger, sind zwar nicht „ohne Grund“, aber so wie die Rose, kann auch der Mensch „ohne das suchende, um sich blickende Zustellen der Gründe“ sein. An dieser Stelle setzt Lefèbvre mit der Interpretation des Textes von Silesius an.

116 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 131.

Die Blume ist keine Eigenart der Natur, sie ist Ausdruck der Natur und in ihrem Anderssein besitzt sie die göttliche Gabe („don souverain“), über greifbare Strukturen und Funktionen hinaus zu verweisen.¹¹⁷

Der durch die „Ewige Wiederkunft“ formulierte Imperativ „Verewige jede Minute! Lebe jeden Augenblick so, dass du ihn ewig haben willst!“ sieht Lefèbvre als Aufforderung, kreativ zu wirken, die Kunst auch als Zentrum ‚der anderen Art‘ von Erkenntnis zu sehen: Tragödie und Musik haben nichts gemein mit historischer und philosophischer Erkenntnis. „Ils en différent, sauf en ceci qu’ils les comprennent sans être compris.“¹¹⁸ Die Wahrheit, die für Nietzsche poetisch ist, entspricht einem Denkakt, der „sie erzeugt, indem er sie sagt, der die Wahrheit sagt, indem er sie enthüllt.“ Der poetische Ausdruck vermag die Oberflächlichkeit des einseitigen Diskurses zu durchbrechen und aktiv zu wirken: „seule la parole, qui traverse le discours, peut dire.“¹¹⁹ Poesie ist dem Denken immanent, verhilft den Tiefen, den Sehnsüchten, den Träumen zum Ausdruck.¹²⁰ Die Poiesis, dem Nachen, „dem güldenen Wunder“

117 Vgl.: *Le manifeste différentialiste*, p. 131.

118 Henri Lefèbvre, Nietzsche, p. 66.

119 Henri Lefèbvre, *Métaphilosophie*, p. 124. Die deutsche Übersetzung: „allein das Wort, das den Diskurs durchzieht, kann sprechen.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 137.) trägt dem Bedeutungsrahmen des Verbs „traverser“ nicht Rechnung, dem hier ebenfalls die Bedeutung von „se mettre en travers“, „s’opposer à“ („sich entgegenstellen“) zukommt.

120 Auf diese Problematik, die auf die Position der Sprache verweist, geht Lefèbvre 1966 in „Le Langage et société“ ein: „Das Problem der Sprache ist dem Problem des Körpers genau parallel“, versichert Jean-Paul Sartre. Was bedeutet diese Aussage? Die Sprache verkörpert ein Bewusstsein, das vor der Sprache und ohne die Sprache begreifbar und definierbar ist, oder drückt es aus. Ist das nicht unmöglich? Eine philosophische Absurdität? Die Untersuchung der Beziehung zwischen Denken und Sprechen wird uns auf das Problem der Beziehung zwischen Seele und Körper verweisen. [...] Die geringste konkrete Kenntnis menschlicher Handlungen verbietet, die Aktivität selbst von dem zu trennen, dessen sie sich bedient, um zu erschaffen, die Wörter und ihre gegenseitige Zuordnung. [...] Er [Merleau-Ponty] warf J. P. Sartre vor [...] an der Philosophie des Bewusstseins, an der cartesianischen Tradition festzuhalten: ‚In dieser Betrachtungsweise gehört die Sprache in den Bereich der Dinge, nicht der Subjekte. Diese Betrachtungsweise führt dazu, die Sprache abzuwerten, indem man sie nur als Umkleidung des Denkens auffasst. [...] Das Denken verdankt dem Wort nichts.‘ Eine unhaltbare Position, die von der Psychologie, der Linguistik, der literarischen Erfahrung verworfen wird, [...].“ (Henri Lefèbvre, *Sprache und Gesellschaft*, S. 23f; orig., p. 19s.) Lefèbvres Position auf die spezifische Situation der Literatur, ist nicht allein durch seine oft zitierte Affinität zur Poesie zu erklären. In „La révolution urbaine“ zitiert Lefèbvre Maurice Blanchot (Vgl.: Teil II, Kapitel 6.2. Die poetische Ebene.), was eine Parallele auf dieser Ebene zwischen beiden Autoren zulässt. Für Blanchot ist die Literatur als Reden zu verstehen, das einzuholen versucht, was ihm vorausgeht, ein Sprachenseitiges und einen vorsprachlichen Zustand. (Vgl.: Maurice Blanchot [1949], *La part du feu*, p. 326.) Das Vorsprachliche ist das, was ist, wenn keine Welt ist, wenn die Welt

des Dionysos, „dem Winzer, der mit diamantemem Winzermesser wartet“¹²¹ gleich, erlaubt mittels der Poesie eine Annäherung an die ‚Natur‘, an das ‚Sein‘ und „dem entferntest Möglichen, dem Horizont der Horizonte“¹²². Ist der Mensch nach den Worten Marx’ von sich und seinem Leben getrennt¹²³, so hat die Poesie als das Residuum der Mimesis¹²⁴ Zugang zu diesem Leben. Die Natur als Bild eines verlorenen Paradieses, das Verlangen als Rückbesinnung, als „Quelle“, an der sich Kreation und Rekreation orientieren und Kraft schöpfen: „[A]ls die Heimstatt der neuen Totalität eben das, was man die Rose der Welt nannte. Jene Blume, die Hegel fälschlich in der Erkenntnis zu finden glaubte und die Marx – nach Goethe – im totalen Leben entdeckte?“¹²⁵ Das Geheimnis der Poesie liegt in der Verwandlung von Empfindung und sinnlicher Wahrnehmung, die wiederum über den irrealen Zustand hinaus Möglichkeiten für das praktische Handeln zu erkennen gibt. In dieser Funkti-

noch nicht oder nicht mehr ist. Es entzieht sich der Welt und geht nicht in deren Ordnung auf: „Elle n’est pas au delà du monde, mais elle n’est pas non plus le monde: elle est la présence des choses avant que le monde ne soit, leur persévérance après que le monde a disparu, l’entêtement de ce qui subsiste quand tout s’efface et l’hébétéude de ce qui apparaît quand il n’y a rien.“ (Maurice Blanchot [1949], *La part du feu*, p. 330.) (Hierzu: Hans-Jost Frey [2007], Maurice Blanchot, *Das Ende der Sprache schreiben*, S. 9ff.) Lefèbvre entdeckt im ‚Vorsprachlichen‘ eine pragmatische Ebene, die, losgelöst von gesellschaftlichen Zwängen, das Residuale als Motivation zur Veränderung herrschender Zustände zu erkennen gibt, ohne jedoch in der Aussage präziser zu sein: „Der Augenblick wird Moment und Ewigkeit. Das Wort wird Akt. Der Akt dieses Denkens enthillt die Tiefen und entdeckt im gleichen Zuge die Möglichkeiten. Das poetische Wort entreißt dem Vollendeten sein Geheimnis, das Geheimnis des Möglichen.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 137; orig., p. 124.) In der „Theorie der Momente“ wird dieser Gedanke 1980 weitergeführt, wobei insbesondere in „*La présence et l’absence* (1980)“ die Verbindung von „oeuvre“ und Kreativität mit den Begriffen von Zentralität, Alltag, Utopie ausgebaut wird. Hierzu: Henri Lefèbvre, *La présence et l’absence, contribution à la théorie des représentations*, p. 185ss. Und: Rémi Hess, Henri Lefèbvre, *Une pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*, 132ss.

121 Vgl.: „O meine Seele, ich verstehe das Lächeln deiner Schwermut: dein Über-Reichtum selber streckt nun sehrende Hände aus! Deine Fülle blickt über brausende Meere hin und sucht und wartet; die Sehnsucht der Über-Fülle blickt aus deinem lächelnden Augen-Himmel! [...] – singen, mit brausendem Gesange, bis alle Meere still werden, dass sie deiner Sehnsucht zuhören, – [...] – bis über stille sehnsüchtige Meere der Nachen schwebt, das güldene Wunder, um dessen Gold alle guten schlimmen wunderlichen Dinge hüpfen: – [...] – hin zu dem güldenen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das aber ist der Winzer, der mit diamantemem Winzermesser wartet, – [...].“ (Friedrich Nietzsche [1954], *Also sprach Zarathustra*, S. 468f.)

122 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 269; orig., p. 225.

123 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 138; orig., p. 125.

124 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 270; orig., p. 225.

125 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 357; orig., p. 292.

on als ‚Medium‘ liegt das Fundament eines Aufrufs zum Handeln; zur Tat („action“):

„In Caldérons *Das Leben ein Traum* ruft Segismundo aus: „Da nun das derart kurze Leben ohne Unterschied aus Wahrheit und Illusion geflochten ist, lass uns träumen, meine Seele, lass uns noch einmal träumen!“ Und mit diesen Worten bricht er auf in den Kampf.“¹²⁶

Bereits in seinem Nietzsche-Band kritisiert Lefèbvre die Haltung des „amor fati“, die die Möglichkeiten des Handelns („action“) nicht als ein revolutionäres Potential erkennt, das über die vom Fatalismus geprägte Anschauung hinausgeht. Indem Nietzsche sich der reinen Kontemplation hingibt, schränkt er die Möglichkeiten des Denkens und der Kreativität ein: „En ce sens encore, il a limité l’esprit et s’est condamné à ne contempler que l’impuissance de l’esprit.“ Die reine Kontemplation, die den „ewigen Augenblick“ festhalten will, übersieht die Einzigartigkeit eines jeden Augenblicks sowie die menschlichen Fähigkeiten, aktiv in den Prozess des sozialen und historischen Geschehens einzugreifen: „Au retour éternel, on peut opposer l’unité et la vie, parce qu’elle est inépuisablement créatrice.“¹²⁷ In der Metaphilosophie wird diese Kritik an Nietzsches „heroischer Kreation“ des Übermenschens „als dem, der die Wahrheit der ewigen Wiederkehr zur Geltung bringt“ zur Aufforderung, jede Art der Erkenntnis im Sinne einer Metaphilosophie auf dem Terrain der Praxis fruchtbar zu machen.¹²⁸

„Was wir von Nietzsche festhalten wollen, ist die Idee eines neuen Bundes zwischen Poesie und Philosophie, jener Einheit, die radikale Kritik dieser beiden geistigen Tätigkeiten und ihrer entfremdenden Getrenntheit voraussetzt. Durch dieses Projekt einer neuen Einheit hat Nietzsche mehr ‚Größe‘ [...] als die größten modernen Dichter und als alle Philosophen in der Periode des Absterbens der Philosophie, die Phänomenologen, die Existenzialisten und die Historiker der ‚Weltanschauungen‘.“¹²⁹

126 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 137; orig., p. 125.

127 Vgl.: Henri Lefèbvre, Nietzsche, p. 98s.

128 „Aber das poetischste aller Worte genügt nicht, die Praxis zu ändern, selbst wenn es mehr sagt als der vernünftige Diskurs, [...]. Es wird Diskurs in einer Welt des Diskurses. Und die philosophischen Diskurse imitieren nur (schlecht) das Wort des Meisters. Dieses Wort vermag keinen Stil, jenes höchste Werk zu begründen; es verirrt sich in Gedichte, Erzählungen und Anekdoten. Ist nicht sogar das Bild von der ewigen Wiederkehr ein philosophisches Reden?“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 138; orig., p. 125.)

129 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 138; orig., p. 125s.

IV. DIE URBANISIERUNG UND DAS ENDE DER GESCHICHTE

1. Die Totalität

Das „oui et non“

Am Eingang der „Metaphilosophie“ charakterisiert Lefèbvre die menschliche Entwicklung als „ein breites konfliktbeladenes (dialektisches) Werden“, das die Erde durchzieht. Jedes Mal, wenn es abgeschlossen scheint, brechen neue Widersprüche auf, setzt es erneut an und zerstört die vermeintlich erreichte Stabilität. Dieses Werden, in der Philosophie als „Kosmos, Welt, Gott, göttliche Vorsehung, Geist, Leben, Wille usw.“ bezeichnet, charakterisiert Lefèbvre als das „schöpferische Vermögen“ des Menschen, als „Poiesis“ und „Praxis“. Die Praxis steht u.a. für „die Beziehungen zwischen menschlichen Wesen“¹, für die Totalität der sozialen Interaktionen, die Ausdruck der Geschichte, in der sie stehen, zugleich aber auch Schöpferin dieser Geschichte sind.² Die Poiesis als menschliche Aktivität, die sich die Natur (Physis) anzu-eignen gewillt ist, wirkt in der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, „der Natur *in ihm*“, kreativ: Sie ist „Schöpferin von Werken“.³ Einen wesentlichen Anteil dieser Kreativität übernimmt die Poesie als „Residuum der Mimesis“, die in ihrem imitierenden Charakter „die Sonne, die Götter, die Herren und Meister, die Olympier, die Idole und schließlich die Maschinen“ nachahmt. Der residuale Charakter erhebt sie über den Status einer simplen Imitation, verkörpert den Impetus, den Willen zur „action“, der erlauben soll, die verlorengegangene Heimat wiederzufinden.⁴ Diese Heimat repräsentiert

1 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 12f; orig., p. 27.

2 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 8; orig., p. 24.

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 14; orig., p. 28.

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 269; orig., p. 225.

u.a. eine Zeit, in der „es [noch] keinen Unterschied zwischen dem philosophischen und dem poetischen Sprechen“ gab.⁵

Der Anspruch der „Metaphilosophie“, über die Philosophie hinauszugehen, öffnet den Zugang zu Dimensionen des Denkens und Handelns, die in einem Bereich angesiedelt sind, der das greifbare Feld des „Realen“ („réel“) überwindet:

„Le méta? L'être humain va toujours au-delà de soi, au-delà de l'acquis, de la conscience et de ce qui échappe à la conscience. Le langage ne procède que par métaphore. Dépasser? Surmonter? C'est une chance à tenter, un acte, qui réussit ou ne réussit pas, mais la nécessité consiste en une transition ou transgression du „réel“ vers autre (chose), vers un possible qui peut se révéler impossible.“⁶

Die (Meta-)Philosophie soll sich durch eine Absage an jegliche Form der „Systematisierung“ auszeichnen, ein „neues Bündnis zwischen Diskurs und Wort, Begriff und Imagination“ eingehen.⁷ Das Spekulative, das die Sprengung traditioneller Denkformen beinhaltet, geht über Nietzsches zerstörerischen ‚Rundumschlag‘ hinaus. Die strategische Hypothese der globalen Urbanisierung projiziert einen Ausblick mit „aufklärender Virtualität“ auf ein „Mögliches“⁸ und Veränderbares. Das Lefèbvresche „oui et non“ definiert ein unfertiges, vorläufiges, in den geschichtlichen Ablauf eingebundenes Denken. Der Konflikt zwischen der dialektischen Analyse historischer Abläufe, der Projektion gewonnener Erkenntnisse in die Zukunft und dem Gedanken einer Finalität (Totalität), auf den der Entwicklungsprozess hinsteuert, ist relativ.

Totalität als Konzept und Ziel

In „La notion de totalité“ gibt Lefèbvre Mitte der fünfziger Jahre eine detaillierte Definition dessen, was unter „totalité“ zu verstehen ist:

„La ‚totalité‘ enveloppe la nature et son devenir, l'homme et son histoire, sa conscience et ses connaissances, ses idées et idéologies. Elle se détermine comme ‚sphère des sphères‘, totalité infinies de totalités mouvantes, partielles, s'impliquant réciproquement en profondeur, dans et par les conflits eux-mêmes. A la limite, la totalité de la connaissance coïnciderait avec la totalité de l'univers.“⁹

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 72; orig., p. 73.

6 Henri Lefèbvre, *Qu'est-ce que penser?*, p. 96.

7 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 72; orig., p. 73.

8 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 23; orig., p. 27.

9 Henri Lefèbvre, *La notion de totalité dans les sciences sociales*, p. 73.

Die notwendig zu setzende Grenze „objectivité totale“ erlaubt es, die Bedeutung menschlicher Erkenntnis begreifbar zu machen.¹⁰ Die „Kritik des Alltagslebens“ definiert den Begriff der Totalität als ein methodologisches Konzept, das Einzelwissenschaften in einen Bezugsrahmen setzt, sie allgemein und universell betrachtet, verhindert, dass „die parzellierten Forschungen und Disziplinen [...] zu isolierten Fakten, zu einer wirren Masse empirischer Daten“ werden. Ohne Totalität kein Kriterium, keine Hierarchie der Fakten und Begriffe und keine Untersuchung, die sich auf Wesentliches, Übergeordnetes bezieht.¹¹ In ihrem praktischen Gebrauch ist die Totalität „(illusorische) Repräsentation oder (wahre) Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität“, die gesellschaftlichen Teilgruppen erlaubt, an dieser Totalität teilzuhaben, sich nicht in einem gesellschaftsfreien Raum zu bewegen.

„Ohne den Anspruch auf Totalität nehmen Praxis und Theorie das ‚Wirkliche‘ hin, wie es ist, sie akzeptieren die ‚Dinge‘, wie sie sind: fragmentarisch, geteilt, voneinander abgesondert.“¹²

In der Metaphilosophie werden diese Gedanken teilweise weitergeführt: Der Begriff der Totalität ist „unverzichtbar“, er „zwingt sich auf“, die Erkenntnis läuft ohne ihn auseinander, fällt auf die bloße Ebene der Feststellung zurück, die „parzellierende Arbeitsteilung“ wird ohne Widerspruch akzeptiert.¹³

Das alltägliche Leben im abstrakten Raum ist aufgespalten in „getrennte, funktionale, organisierte (und als solche strukturierte) Sektoren: Arbeit (Fabrik oder Büro), Privatleben (Familie und Wohnort) und Freizeit.“¹⁴ Diese Aufteilung des Alltags spiegelt sich im Urbanismus, der Gestaltung der Ballungsräume. Will man das Alltägliche wieder erkennen, muss diese „fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen“ zusammengefügt werden. Es bedarf hierzu des Willens „zur Rekonstruktion einer Totalität“.¹⁵ Im Vordergrund steht der Wille des Menschen, sich selbst als Totalität wiederzufinden. Der totale Mensch als nicht entfremdeter Mensch, der sich mit all seinen vorhandenen Fähigkeiten entfalten kann.¹⁶ Dies beinhaltet, dass der Mensch als Totalität begriffen wird, „Geist und Materie, Sein und Bewusstsein, Leben und nüchterne Klarheit, Spiel, Arbeit, Liebe, Ruhe, Erkenntnis...“ Die Aufforderung „Werde, was du bist“ ist Aufforderung, sich dieser mögli-

10 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La notion de totalité dans les sciences sociales*, p. 73.

11 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 436f; orig. p. 183s.

12 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 437; orig., p. 184.

13 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 58; orig., p. 63.

14 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 120; orig., p. 111.

15 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 122; orig., p. 113.

16 Hierzu auch: Thomas Kleinspahn (1975), *Der verdrängte Alltag*, S. 38f. Und: Alfred Schmidt (1966), *Henri Lefèbvre und die gegenwärtige Marxinterpretation*, S. 146ff.

chen Totalität bewusst zu sein und dem Denken und der Reflexion, die Tat („action“) zur Seite zu stellen.¹⁷ Der Begriff der Totalität enthält ein Doppeltes: Er ist Horizont, dient der Orientierung, gibt zugleich zu erkennen, dass die totale Geschichte des Menschen nur eine Geschichte des totalen Menschen sein kann, „mit Sinnen und Gefühlen – wobei dieser totale Mensch stets fragmentarisch bleibt, stets widersprüchlich in seiner immer wieder zerbrochenen und erneut in Angriff genommenen Totalität.“¹⁸ Die Metaphilosophie ist wesentlich geprägt von diesem unauflöselichen Widerspruch, der ebenfalls im Lefèbvreschen „oui et non“ Ausdruck findet.¹⁹

Die Totalität in der „Metaphilosophie“

In „Le matérialisme dialectique“ (1939) wird der Begriff Totalität noch nicht in ähnlich differenzierter und ‚widersprüchlicher‘ Art gesehen. Das Denken im hegelschen Sinn als praktischer Prozess, der darauf angelegt ist, die Wirklichkeit in der Vielfalt ihrer Erscheinungen zu erfassen, ist bei Lefèbvre praktisch und konkret, gedachte Praxis und soziale Praxis, „l’activité sociale considérée comme un tout.“²⁰ Die Totalität der Welt wird zum Gegenstand der Philosophie. Obwohl noch nicht zu Ende gedacht, wird „die zugleich unendliche und endliche Natur“ in ihrer Entwicklung einsichtig: „Die Ordnung geht aus dem Werden hervor“, wobei die „relativen Unordnungen jeweils eine neue Ordnung vorbereiten.“²¹

„Jedes Moment schließt andere Momente, Aspekte oder Elemente ein, die seiner Vergangenheit entstammen. Die Wirklichkeit geht so über das Denken hinaus; sie nötigt uns, [...] unsere Prinzipien der Finalität, Kausalität und Identität zu revidieren und zu vertiefen.“²²

Die „zugleich unendliche und endliche Natur“ ist als „gegebener Inhalt [...] mit ihrem unendlichen Reichtum durch das Denken erfassbar, das, durch die Praxis gestützt, fortschreitet und sich so auf die absolute Erkenntnis, die Idee zubewegt, wie man sich auf einen mathematischen Grenzwert zubewegt.“²³ Eine neue Welt soll geschaffen werden und mit ihr die absolute Erkenntnis. Zum Werden der konkreten Totalität gehört das Werden des Menschen zum totalen Menschen. Fernziel ist die Versöhnung zwischen Mensch und Natur.

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 60; orig., p. 65.

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 157; orig., p. 140.

19 Hierzu: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 133.

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel*, p. 59.

21 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 87.

22 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 87.

23 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 87.

Der Mensch soll „Totalität wie Natur werden, aber sie beherrschen.“²⁴ Die Totalität als Ziel bleibt in der Konzeption des dialektischen Materialismus „offen“, d.h. in eine ferne Zukunft verlegt:

„Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, aufgesplante und an Notwendigkeit und Abstraktion gekettete lebendige Subjekt – Objekt. Durch diese Zerrissenheit hindurch bewegt er sich auf die Freiheit zu; er wird Natur, aber frei. Er wird Totalität wie die Natur, aber indem er sie beherrscht.“²⁵

Der Gegensatz Mensch und Natur soll wie beim jungen Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aufgehoben werden. Dieser Zustand erlaubt, da der Mensch konkret mit einbezogen wird, nicht an seiner Wirklichkeit vorbeigeht und Vernunft einzig und allein als formales Prinzip missversteht, das Prädikat ‚vernünftig‘. Die Utopie der Versöhnung zwischen Mensch und Natur ist der Weg, den die dialektische Logik vorgibt. Die Vernunft ist die Funktion dieser angestrebten Einheit.

In den sechziger Jahren bricht Lefèbvre mit diesem, auf der Vorstellung Hegels basierenden affirmativen Begriff der Totalität, in dem „behütete hierarchische Abstufungen“ bewahrt werden, innerhalb des tradierten Systems gedacht wird, eine radikale Kritik der herrschenden Strukturen unmöglich ist.

„Das Wesentliche (das Essentielle, die Momente) bewahrt sich im totalen System, das die vollendete Totalität der Vollendung umfasst. [...] Die Wahrheit ist für Hegel ein selbst sich bewogender Automat.“²⁶

Gegenüber dem Totalitätsbegriff als Zielvorstellung, die in der Zukunft liegt, durch den dialektischen Prozess erst noch zu erreichen ist, findet eine Umdeutung des Begriffs, wie er noch in „Der dialektische Materialismus“ dargestellt wird, statt. Die dialektische Methode avanciert zu einer „critique radicale“, die nur noch das Vergängliche, Flüchtige („éphémère“) wahrzunehmen vermag. Der Begriff der Totalität, obwohl er verhindert, dass die „Erkenntnis auf die Ebene einer bloßen Feststellung zurück[fällt]“, „ein Chaos, ein wirrer Haufen empirischer Fakten“ wird, verleitet, als Ausgangspunkt gesetzt, zur willkürlichen Deduktion und Konstruktion, verliert den Zusammenhang zu den Tatsachen, die es zu erforschen gilt. Das Systematische der Vorgehensweise, übertragen auf das praktische Handeln, stellt sich gegen jede Form von Differenzierung und kann „unter dem Deckmantel der Verwirklichung eines gesellschaftlichen Zustands oder einer totalen Humanität [...] bis zum Totali-

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, S. 133.

25 Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, S. 133.

26 Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 37; orig., p. 45.

tarismus gehen.“²⁷ Die „Metaphilosophie“ bricht durch den Versuch einer „Erforschung“ der überlieferten philosophischen Denkmuster mit der Metaphysik und versucht, sich an flexibleren Strukturen des Denkens zu orientieren. Die „kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Begriffe und ihre Konfrontation mit der Praxis“, gefolgt von „der Kritik der (philosophischen) Begriffe durch die Praxis“ und der Kritik der Praxis durch diese Begriffe, wird Teil des metaphilosophischen Programms.²⁸ Philosophische Kategorien unterliegen einem quasi experimentellen Umgang, einer „metaphilosophischen Meditation“²⁹, in der die Totalität sowohl zum negativ wie affirmativ besetzten Leitgedanken wird: Einerseits erforscht das metaphilosophische Denken die Totalität, die als solche im Laufe der Analyse zerbricht, ihre Widersprüche zu erkennen gibt, „so z. B. den Widerspruch zwischen integrierendem und totalitärem Charakter der technischen und politischen Apparate in der heutigen Gesellschaft“. Andererseits orientiert sich der metaphilosophische Gedanke an einem Begriff der Totalität, der keine „neue Systematisierung“ sein soll, sondern ein „Denkakt“, eine „neugeschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewusstseins.“³⁰ Der All-Einheits-Theorie wird als Ziel der real existierende alltägliche Lebenszusammenhang entgegengestellt, was einen neu zu definierenden Begriff von Totalität voraussetzt. Totalität kann nicht als Totalität der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis gedacht werden. Sie ist als „gebrochene Totalität“³¹ fragmentarisch³², spiegelt sich in allen Bereichen des geistigen und kulturellen Lebens wieder. Wo die Philosophie sich als Totalität der menschlichen Erfahrung oder Erkenntnis versteht, leugnet sie, da die Erkenntnis immer Neues entdeckt, den Entwicklungsgedanken.

„Entweder negiert sie [die Philosophie] die kreative Erfindung des Neuen oder sie determiniert das Neue in einer Weise, die es zerstört.“³³

27 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 58; orig., p. 63.

28 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 114; orig., p. 105.

29 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 281; orig., p. 234. In „Qu'est-ce que penser?“ (1985) verwässert sich diese Charakterisierung noch weiter. Denken entsteht in den Zwischenräumen, in der Konfrontation zwischen Positivem und Negativem. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Qu'est-ce que penser?*, p. 121.)

30 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 177; orig., p. 155.

31 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 59; orig., p. 63.

32 Vgl.: Mit dieser Feststellung verbindet Lefèbvre Kritik an jedem ‚fertigen‘ Gesellschaftsentwurf, vor allem aber an der Parteilinie der kommunistischen Partei Frankreichs: „Die reale menschliche Totalität unserer Tage ist weder der Kapitalismus (wie zu Zeiten von Marx) noch zugleich idealer und realer Staat (wie für Hegel) noch der Sozialismus (wie es jene Dogmatiker behaupten, die die sozialistische Gesellschaft jederzeit als vollendet oder der Vollendung nahe darstellen) [...]“. (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 58f; orig., p. 63.)

33 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 59; orig., p. 64.

Selbst die Versuche, der Dynamik der Entwicklung Rechnung zu tragen – etwa der Begriff der Totalisierung als Ersatz für Totalität – vermag den religiösen, politischen und ideologischen Tendenzen nichts entgegenzusetzen.

„Und wenn die Praxis totalisiert, außerhalb der Philosophie, pragmatisch, ohne Philosophie, dann protestiert der Philosoph erneut. Vergebens.“³⁴

Der „totale Mensch“ bleibt „fragmentarisch“, „stets widersprüchlich in seiner immer wieder zerbrochenen und erneut in Angriff genommenen Totalität.“³⁵ Das Handeln („l'action“) muss sich ähnlich der strategischen Hypothese von der globalen Verstärkung der Welt am Begriff einer offenen Totalität orientieren, da nur so den Kräften, die dem revolutionären Gedanken entgegenstehen und Totalität im Sinne einer totalitären Gesellschaftsform anstreben, wirkungsvoll entgegengetreten werden kann. Der dem Begriff der Totalität immanente Widerspruch erfährt eine Auflösung auf praktischer Ebene. Der „offenen Totalität“ und ihren ständig wechselnden, sich dem Prozess der Entwicklung angepassten ‚Zielen‘ steht die „geschlossene Totalität“ als Inbegriff einer Macht orientierten Ideologie zu Grunde.

„Si l'action ne vise pas á la totalité, si elle ne cherche pas le point d'attaque ou le secteur par lequel atteindre la totalité, si la pratique révolutionnaire n'a pas pour objectif d'empêcher la ‚contre-révolution‘ de constituer une totalité fermée, la pratique politique perd tout sens, ainsi que la critique radicale.“³⁶

Nicht länger, wie von Marx propagiert, ist das Proletariat die treibende revolutionäre Kraft, sondern eine, die Grenzen überschreitende Diversität („pous-sée des différences à l'échelle mondiale“), die unbeirrt ihre Ziele verfolgt: „changer la vie quotidienne, bloquer le rouleau compresseur de l'homogénéisation, c'est à dire différer.“³⁷ Dem Totalitätsgedanken und dem Versuch, Bestehendes zu bewahren, steht eine Welt der permanenten Bewegung, eine „Welt der Differenzen“ („monde de différences“) entgegen. Die zentrale These der Metaphilosophie gipfelt im inneren Widerspruch, der den Begriff der Totalität charakterisiert:

„*Alles ist total* oder wird es oder will es werden. *Alles*: jede menschliche Tatsache [...] und jedes menschliche Werk. [...] In einem anderen, ähnlichen Sinne gilt auch: *Nichts ist total*. Nichts kann die Totalität ganz ausschöpfen.“³⁸

34 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 60; orig., p. 64.

35 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 157; orig., p. 140.

36 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 119.

37 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 97s.

38 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 359; orig., p. 293s.

Die Gestaltungsmöglichkeiten der Welt durch den Menschen können sich nicht an den Mustern orientieren, die die Gesellschaft vorgibt. Sie orientieren sich in „La révolution urbaine“ an der strategischen Hypothese der „verständerten Welt“ und in „La production de l’espace“ an dem Addieren jeder Form von Differenzen, um u.a. der Homogenisierung entgegenzutreten. Wie die „virtuelle Totalität“, die sich nur fragmentarisch offenbaren kann („jede Tatsache, jedes Werk ist lückenhaft und unfertig“), zeigt das Unendliche sich nur im Endlichen, im „Widersprüchlichen und in den bestimmten Widersprüchen [(„le contradictoire et les contradictions déterminés“)]“.³⁹

Im Vorwort zur zweiten Ausgabe von „Logique formelle, logique dialectique“ (1969) setzt Lefèbvre diese Problematik in Bezug zu endlich und/oder unendlich, der nahen und der fernen Ordnung, wie sie in „La révolution urbaine“ in Verbindung mit dem Begriff der U-topie illustriert wird:

„Wir dürfen die U-Topie nicht vergessen: den Nicht-Ort, den Ort dessen, was nicht statt-findet und keine Statt hat, den Ort des Anderswo. [orig: le lieu de ce qui n’a pas lieu et pas de lieu, le lieu de l’ailleurs.] Auf/in dem Plan von Paris (dem Turgot-Plan aus der Zeit um 1725) ist die U-Topie weder sichtbar noch lesbar; trotzdem ist sie dort prachtvoll vorhanden, sie ist der Ort des Blicks, der über die Stadt hinweggeht, ein kaum bestimmter, aber gut konzipierter und (bildlich) vorgestellter Ort, der Ort des Bewusstseins, d.h. eines Bewusstseins der Totalität. Meistens befindet sich dieser vorgestellte und wirkliche Ort an der Grenze zur Vertikalität, der Dimension der Begierde, der Macht, des Gedankens. Zuweilen befindet er sich in der Tiefe, wenn der Romanschriftsteller oder der Dichter sich die unterirdische Stadt, wenn sie sich die der Verschwörung, die dem Verbrechen zugängliche Kehrseite der Stadt vorstellen. Die U-Topie vereinigt die nahe Ordnung mit der fernen Ordnung.“⁴⁰

Diese Aspekte des Nahen und des Fernen finden sich im Subjekt („sujet“) in dem Verhältnis „Ich“ und „Welt“. Bis der Mensch sich als Individuum begreift, zeigt sich die ‚Welt‘ in zwei Dimensionen: „l’histoire entière, le passé, le temps biologique et social – la biographie individuelle, le temps singulier. D’un côté, un infini, un ordre lointain. De l’autre un ordre proche, le fini, ma finitude. Ma ‚présence‘.“ Die doppelte Bestimmung („double détermination“) ist Teil des Selbst, der Subjektivität?⁴¹

„Je ne suis rien, et je suis totalité. Je suis un infime détail dans le monde, et je suis le monde. Je suis une petite chose, et je suis Dieu (s’y il en a un!). [...] je suis les deux (l’infini et le fini, l’unique et le substituable, le relatif et l’absolu), bien que ce ne

39 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 359; orig., p. 294.

40 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 139f; orig., p. 173s.

41 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. XXXIV.

soit pas sous le même aspect, dans une identification confuse, mais dans une identité (double).“⁴²

Das Bewusstsein und das Unbewusste („conscience et l’inconscient“) stehen für ein und dasselbe Wesen und dessen Handeln: „Le même (acte) pourra donc se dire en termes de conscience, de ‚moi‘, de sujet – et d’inconscient, de désir.“⁴³ Das ‚Un(ter)bewusste‘ als endloses Verlangen („désir“) dem einmal Erkannten, das Unbekannte, U-topische entgegensetzen.

Regressiv-progressive Methode und „kreative Praxis“

Lefèbvres Vorstellung der fragmentierten Totalität verlangt nach einer Neubestimmung des Begriffes der Dialektik. Sie wird nicht als eine „in Allgemeinbegriffen fassbare grundsätzliche Widersprüchlichkeit“ begriffen, sondern als „Negativität, die jede Bewegung charakterisiert“ und nur dort greifbar ist, wo sie erkennbar wird.⁴⁴

„La méthode (la pensée) dialectique ne peut ni s’exposer ni surtout se fonder selon les schémas généralement admis; ni selon la philosophie (et l’opposition sujet-objet), ni selon la nature et la philosophie de la nature, ni selon l’histoire, la philosophie de l’histoire et le matérialisme historique. Au contraire: une fois établie, la pensée dialectique éclaire ces domaines. Elle doit s’exposer à partir de la logique, exigée par la logique, à partir des limites de sa logique et des déficiences définies par son fonctionnement et dans son incontestable efficacité.“⁴⁵

42 Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. XXXIVs.

43 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. XXXV. In „Sprache und Gesellschaft“ wird dieser Aspekt am Beispiel der Aneignung der Natur im Kontext des Versuchs, das ‚Chaotische‘ der Natur als Inhalt der Sprache in eine Form zu bringen, dargestellt: „Vor uns wird ein formloses Gemisch sichtbar aus Schmerz und Vergnügen, Wollust und Schrecken, Mühe und Spiel, Verlangen und Wildheit, Anziehung und Widerwillen: das ‚spontane‘, biologische, animalische Leben.“ (Henri Lefèbvre, *Sprache und Gesellschaft*, S. 187.) Der soziale Mensch versucht vermittels der Formen, Ordnung in dieses Chaos zu bringen, damit er es sich aneignen kann. Zu diesem Zweck führt die formale Abstraktion zu einer höheren Ordnung. Im erweiterten Sinn stellt sich so die Opposition ‚Natur-Kultur‘ dar. „Die Kultur zielt ungeschickt, nicht ohne Missverständnisse und Irrtümer auf die Aneignung der Natur ab. Die Opposition akzentuiert sich, wird zum Konflikt. Zugleich fällt sie. Sie ist keine substantielle Opposition, sondern eine Abstraktion, selbst ein Projekt der allgemeinen Abstraktion.“ (Henri Lefèbvre, *Sprache und Gesellschaft*, S. 187.)

44 Vgl.: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 139. Müller-Schöll bemerkt, dass ab der „Metaphilosophie“ (1965) keine „lois de la dialectique“ mehr formuliert werden. In „Le Retour à la dialectique“ (1986) werden sie dann explizit verneint.

45 Henri Lefèbvre, *Le Retour à la dialectique*, p. 63s. (zitiert nach: Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 139.)

Die Dialektik fungiert weder, wie bei Hegel, als theoretisches Begründungsmodell, als „Inhaltslogik“, noch sind, wie bei Marx und Engels, ihre Gesetzmäßigkeiten aus der Natur ablesbar. Keine greifbaren Strukturen in der Geschichte erlauben, auf die Dialektik zu schließen. Indem sie die traditionelle, aristotelische Logik in den Fällen, wo diese an ihre Grenzen stößt, ergänzt, ist sie keine neue Logik, die andere logische Gesetze außer Kraft setzt. Dem veränderten Totalitätsbegriff steht eine Dialektik zur Seite, die zeigen, aber nicht beweisen kann. Die Philosophie muss, wie in „La révolution urbaine“, auf das konkrete Beispiel bezogen dargestellt, dem Programm der „Metaphilosophie“ entsprechend, „nicht als Philosophie, sondern als Projekt, das sich in der Welt verwirklicht und durch eben diese Verwirklichung selbst im Prozess der Aufhebung negiert“⁴⁶, weltlich werden. Dieses Projekt proklamiert „die Nicht-Einseitigkeit alles Greifbaren“ und verlangt eine „Dialektisierung“ der Zugriffe auf das Wirkliche, eine „doppelte Bestimmung“ („double détermination“). Alles Wirkliche lässt sich nur in einem offenen Spannungsverhältnis begreifen: „Das Unendliche ist im Endlichen und das Endliche im Unendlichen.“ Das Sein kann weder als endliches gedacht werden „(es ist immer und überall, hier und jetzt, unendlich)“ noch als unendliches „(es ist überall bestimmt, gesetzt, situiert, also endlich)“.⁴⁷ Der Anspruch Lefébvres ist rationales Denken, das nicht rationalistisch-systematisch wird, dem Alltäglichen, der „praxis“ in all ihren Dimensionen Rechnung trägt, ohne jedoch in einer unflexiblen Form, einem System zu stagnieren.⁴⁸

Die regressiv-progressive Methode, die, basierend auf der Methode zur Analyse der Geschichte von Karl Marx, in „La révolution urbaine“ dargestellt wird, erfährt in „La fin de l’histoire“ eine erweiterte Definition. Als Ausgangspunkt dient dem Historiker die Gegenwart, die sich, da sie mit den Begrifflichkeiten und dem Erfahrungshorizont der vorangegangenen Epoche analysiert wird, in einem „Blindfeld“ bewegt. Um Aufklärung zu finden, sucht die regressiv-progressive Methode erste Anhaltspunkte in der Vergangenheit, die erlauben, die Gegenwart einzuordnen und zu analysieren. Der Erwachsene vermag aus diesem Grund, das Kind zu verstehen, der Mensch den Affen kennenzulernen. Spuren des Erwachsenen lassen sich, wie Anlagen der menschlichen Gattung im Affen, im Kind finden. Kind und Affe stellen einen Moment der ihnen eigenen Zukunft dar. Sie sind nicht von dieser zu trennen. Politisch vermag die bürgerliche Gesellschaft so den Feudalismus,

46 Henri Lefébvre, *Metaphilosophie*, S. 57; orig., p. 63.

47 Vgl.: Henri Lefébvre, *Metaphilosophie*, S. 356f; orig., p. 291.

48 Ulrich Müller-Schöll setzt sich detailliert mit dem Begriff des Systems u.a. bei Kant, Hegel, Engels, Marx, Nietzsche auseinander und stellt sie in Relation zu Lefébvres Anspruch, das System durch eine „dialektische Logik“ zu überwinden. Zum Systementwurf Hegels, der Kritik insbesondere von Engels: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 85ff.

die kapitalistische Wirtschaftsform, das Mittelalter und die Antike zu erklären.⁴⁹ Die sogenannte historische Entwicklung beruht darauf, dass die jeweilige Aktualität die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet und selten und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren.⁵⁰ Die Vorstellung einer Veränderung, konkretisierbar in der revolutionären Aktion, durchbricht das Statische und gibt schrittweise eine Geschichtlichkeit („historicité“)⁵¹ zu erkennen, die neue Perspektiven des Handelns eröffnet. Die Vergangenheit mit ihren latent vorhandenen Möglichkeiten wird ständig ‚aktualisiert‘.

In „La proclamation de la commune“ (1965) begibt sich Lefèbvre auf eine Zeitreise und erarbeitet die Basis der regressiv-progressiven Methode.⁵² Anhand von Dokumenten rekonstruiert er minutiös die historischen Tage des Aufstands der Pariser Kommune (1871), um den „mélange de nécessité et de hasard, de déterminisme et de contingence, de prévisible et d'imprévu qui, selon la pensée dialectique, constitue l'histoire, créant des situations toujours particulières et originales“⁵³ festzuhalten. Aus der anfänglich ausgelassenen

49 „Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewährt daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc.“ (Karl Marx [1956ff], Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 636.)

50 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 79s. Und: Karl Marx (1956ff), Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 636.

51 Geschichtlichkeit bezeichnet, dass etwas zu einer bestimmten Zeit dagewesen ist (wirklich geschichtlich); dass man sich mit der Feststellung des Vergangenen begnügt (nur geschichtlich); dass etwas Vergangenes noch wirksam ist (geschichtlich wirksam) ein Grundzug und Grundbedingung des Menschlichen im Unterschied zum Natursein. (Vgl.: Gerhard Bauer [1963], *Geschichtlichkeit*. Wege und Irrwege eines Begriffs.) Dem Begriff der „historicité“ (Geschichtlichkeit) setzt Lefèbvre den des „historicisme“ (Historizismus) gegenüber, der historische Fakten isoliert betrachtet: „[...] ce qu'il [Lefèbvre] conçoit c'est que l'historicisme finit par détruire l'histoire. Il la laisse de côté. L'historicisme ne voit plus ce qui s'est passé. Il isole les secteurs: ‚L'historicisme étudie minutieusement des textes, encore des textes, pas les contextes.‘“ (Rémy Hess [1988], *Henri Lefèbvre et l'aventure du siècle*, p. 203.)

52 Zentrale Analyse und Definition der Stadt zeigen bereits in diesem Stadium seiner Arbeiten (1965) das Interesse Lefèbvres am Thema, stellvertretend für gesellschaftliche Strukturen und Zusammenhänge: „La Ville est un ensemble, un tout subissant des mutations lentes et brusques. Diachroniquement, la ville est l'oeuvre d'un groupe, en rapport avec une société globale dans laquelle elle s'insère, ainsi qu'avec un État qu'elle domine ou subit. Une ville croît ou décline; elle réussit, végète ou échoue.“ (Henri Lefèbvre, *La proclamation de la Commune*, p. 31.)

53 Henri Lefèbvre, *La proclamation de la Commune*, p. 11.

Festtagsstimmung entwickelt sich ein blutiges Drama, eine Dynamik, stellvertretend für „un ,tout ou rien‘ délirant et général. Un pari vital et absolu sur le possible et l’impossible“.⁵⁴ Der Begriff der „praxis“, der sich aus diesem geschichtlichen Augenblick herauskristallisieren lässt, spiegelt eine komplexe Realität, die nicht mehr mit dem klassischen Schema ‚marxistischer Analysen‘, ‚base économique – structure sociale – superstructures idéologiques et institutionnelles“ einzufangen ist.⁵⁵ Die Reduktion auf die Produktionsverhältnisse – obwohl Ausgangspunkt für komplexere Aktivitätsmuster – kann den Entwicklungsprozess nicht entschlüsseln: „L’articulation manque. La charnière économique porte mal le lourd ensemble.“⁵⁶ Eine Revolution als ‚totales‘ – sie beinhaltet ökonomische, historische, ideologische und psychologische Elemente –, historisches Phänomen reagiert als Ganzes: „Elle est dans l’ensemble des manifestations, des évènements, des situations et des actes, sans exclusion, au contraire, la pluralité des forces, des intentions et des volontés agissantes.“⁵⁷ Da in der Retrospektion ständig neue Aspekte auftauchen, ist die Revolution als „totales Phänomen“ unerschöpflich. Das politische und kreative Handeln wird von Möglichkeiten und Perspektiven bestimmt. Indem diese sich artikulieren oder gar realisieren, erhellen sie den historischen Prozess und verweisen auf eine mögliche Zukunft: „La clarté historique naît de l’histoire, c’est-à-dire de la praxis située dans un devenir et créatrice d’un devenir.“⁵⁸ Die „kreative Praxis“ orientiert sich an der Virtualität, dem Noch-nicht-Bestehenden („le rêve sinon l’utopie“), wobei die Poiesis als die Schöpferin zukünftiger Werke („oeuvres“) und auch Handlungen gilt.⁵⁹

54 Vgl.: Henri Lefèbvre, La proclamation de la Commune, p. 23.

55 Henri Lefèbvre, La proclamation de la Commune, p. 30.

56 Henri Lefèbvre, La fin de l’histoire, p. 80.

57 Henri Lefèbvre, La proclamation de la Commune, p. 35.

58 Henri Lefèbvre, La proclamation de la Commune, p. 36.

59 Vgl.: Henri Lefèbvre, La proclamation de la Commune, p. 40.

2. Vom „Ende der Geschichte“

Das Ende der Geschichte

Den Höhe- und Endpunkt der Geschichte als Selbstverwirklichung des Weltgeistes, als Versöhnung von Natur und Geist zu proklamieren, betrachtet Lefèbvre, da der kreative Impuls, die historische Praxis, der Kampf bis zum bitteren Ende („lutte à mort“) zeitlich begrenzt bleibt, als geistige Auseinandersetzung mit der „Erschöpfung des Seins“ („l'épuisement [l'exhaustivité] de l'être“). Nicht der Mensch, sondern der absolute Geist fungiert als das Wahre und Reale, Freie und Notwendige, als vollendete Totalität der Geschichte: die Nachgeschichte („la totalité achevée de l'histoire: la post-histoire“) als ein finales Stadium des Stillstands.¹

„La Révolution crée et met au monde l'État moderne, avec son support social et politique, la nation, la classe moyenne, la bureaucratie rationnelle. Bien. Et c'est fini. Une fois ces formes établies, il n'y a plus qu'à maintenir, à commenter philosophiquement, à contempler le produit de l'historicité. C'est fini. L'État produit du temps, dispose de l'espace.“²

Während Engels auf den Widerspruch zwischen Dialektik und Anspruch einer absoluten, letzten Wahrheit hinweist³, erkennt Marx im hegelschen System eine Abstraktion vom „wirklichen Menschen“. Soll der „ganze Mensch“ befriedigt werden, bedarf es, da die Philosophie in ihrer derzeitigen Form ausgedient hat, ihrer Verwirklichung wie ihrer Aufhebung.⁴ Der historische und

1 Vgl.: Henri Lefèbvre, La fin de l'histoire, p. 19.

2 Henri Lefèbvre, La fin de l'histoire, p. 19s.

3 „Das Hegelsche System als solches war eine kolossale Fehlgeburt. [...] Es litt nämlich noch an einem unheilbaren innern Widerspruch: einerseits hatte es zur wesentlichen Voraussetzung die historische Anschauung, wonach die menschliche Geschichte ein Entwicklungsprozess ist, der seiner Natur nach nicht durch die Entdeckung einer sogenannten absoluten Wahrheit seinen intellektuellen Abschluss finden kann; andererseits aber behauptet es, der Inbegriff eben dieser absoluten Wahrheit zu sein. Ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens; [...]“ (Friedrich Engels [1956ff], Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 23f.). Hierzu: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 89ff.

4 „War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwängliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war ebenso sehr umgekehrt das *deutsche*, vom *wirklichen Menschen* abstrahierende Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen Menschen* abstrahiert oder den *ganzen Menschen* auf eine nur imaginäre Weise befriedigt. [...] Schon als entschiedener Widerpart

dialektische Materialismus steht für die zentrale These und Aufforderung: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.“⁵ Die bisherige Geschichte als „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“, als „histoire naturelle de l’humanité“, „la période pendant laquelle l’être générique, l’homme“, lutte contre la nature en son sein, sans se détacher d’elle, sans maîtriser la matière“⁷, findet einen revolutionären Abschluss in der Abschaffung der auf den kapitalistischen Produktionsverhältnissen basierenden gesellschaftlichen Strukturen. Die Geschichte endet durch die totale Revolution: Ende jeder Art von Entfremdung, Entstehung einer neuen, nach den wahren Bedürfnissen der Menschen ausgerichteten Welt. Lefèbvre charakterisiert das „Ende der Vorgeschichte“ als wahren Katalog von Finalitäten:⁸

„Ce terme kantien, le ‚règne des fins‘, peut se reprendre – non sans ironie – à propos de la pensée marxiste. Chez Marx, la théorie hégélienne ne disparaît pas. Elle se transforme. La fin de l’histoire se change en histoire des fins.“⁹

Die post-historische Prophetie wird lakonisch resümiert:

„La société américaine montre une image caricaturale et inversée de la société prévue par Marx. La société soviétique en montre le fœtus avorté.“¹⁰

„La grande déception“¹¹ spiegelt sich in der „modernité“¹² als aktuelle Bestandsaufnahme der Weltgeschichte:

der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewusstseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: *die Praxis*.“ (Karl Marx [1956ff], Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 384f.)

5 Karl Marx (1956ff), Thesen über Feuerbach, S. 7; S. 535.

6 Karl Marx (1956ff), Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 9.

7 Henri Lefèbvre, La fin de l’histoire, p. 45.

8 Lefèbvre zählt auf: Ende der Religion, der Philosophie, eines ‚abstrakten Menschenbildes‘, der Ideologien und abstrakten Wahrheiten, des Staates, der politischen Ökonomie, der historischen Betrachtungsweisen, der sozialen Klassen und kommentiert: „Chemin faisant, tambour battant si l’on ose dire, ce tableau du ‚règne des fins‘ a omis comme secondaires quelques petites fins: celles de la famille, de la nation, du capitalisme... Fins subsidiaires, allant pour ainsi dire de soi, et soumises aux grandes Fins ainsi qu’à la fin des fins.“ (Henri Lefèbvre, La fin de l’histoire, p. 33.)

9 Henri Lefèbvre, La fin de l’histoire, p. 32.

10 Henri Lefèbvre, La fin de l’histoire, p. 149.

11 Henri Lefèbvre, La fin de l’histoire, p. 147.

12 Zum Begriff der Modernität: Teil III, Kapitel 2.2.2. Logos und Eros, Fußnote 586.

„Les temps modernes, la vie moderne, la modernité. [...] Ces mots désignent-ils des concepts? Non. De la rhétorique? Oui. Un bouquet d'idéologies; des fleurs vénéreuses, des fleurs fanées, des fleurs factices artificiellement parfumées, quelques fleurs éclatantes. [...] La modernité scintille et clignote sur la stagnation.“¹³

Das Stadium des Stillstands – in „La production de l'espace“ und „La survie du capitalisme“ geprägt von der Reproduktion der Produktionsverhältnisse – ist nach Lefèbvre eine Periode des Übergangs und des Ausstiegs aus der Geschichte („la période de transition et la sortie de l'histoire“)¹⁴. Die Hypothese der bevorstehenden „lutte titanique“ basiert auf der Produktion des „abstrakten Raums“, die neben der Homogenisierung, der Reduktion und der Stagnation zu Differenzen geführt hat.

„La phase I [„des puissances convergeant ‚inconsciemment‘ (industrialisation, technique, connaissance, néo-capitalisme, parfois révolutions) poussent vers l'homogénéisation“¹⁵] est liée au processus d'industrialisation. La phase II [„Il y a des résistances au processus d'homogénéisation, des résidus, des originalités irréductibles“¹⁶] (c'est aussi l'hypothèse théorique) serait liée au processus d'urbanisation [...]. Si l'hypothèse se vérifie, il y a lutte intense, d'ores et déjà, bien qu'inconsciemment, entre les puissances homogénéisantes et les puissances différentielles.“¹⁷

Aus der ersten, noch historischen Phase, entwickelt sich die transhistorische Phase, die die Geschichte überholt („dépasse“) und weiterführt.

„Elle [l'histoire] est là, masse énorme de causes et de raisons, qui nous mène où nous sommes et nous abandonnera bientôt pour que nous allions plus loin, Ailleurs.“¹⁸

In „Kritik des Gothaer Programms“ zeichnet Marx einzelne Züge dieses für ihn von der „Diktatur des Proletariats“ bestimmten Übergangs.¹⁹ Lefèbvre paraphrasiert die marxsche Sicht –

13 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 156.

14 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 173.

15 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 172.

16 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 172.

17 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 172.

18 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 172s.

19 „Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anders sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats.“ (Karl Marx [1956ff], *Kritik des Gothaer Programms*, S. 28.)

„Voici, le peuple n’aura plus besoin de cet opium, la religion: le monde aura d’autres parfums; ce point d’honneur, cette âme d’un monde sans âme, ce savoir illusoirement encyclopédique perdront leur sens...“²⁰

– und provoziert Mehrdeutigkeit: „*La période transitionnelle, c’est la fin de l’histoire*“²¹, ein *Ende* als bedrohliches Szenario, die Illustration der Aktualität als Finale:

„Or, c’est au milieu des tragédies, des génocides, des tueries gigantesques que finissent la religion, la morale. Et l’histoire. Et sans doute l’État. [...] La fin de l’histoire, ce peut être sa destruction violente, son auto-destruction. La tragédie reprend ses valeurs. C’est le moins qu’on puisse dire.“²²

Die Geschichte als zielgerichtete Entwicklung, als Fortschrittsideologie oder als Geschichte des Verfalls im Sinne Nietzsches?

„Nous assistons à l’autodestruction de l’histoire, à la fois comme réalité et comme nationalité, comme enchainement et comme ‚discipline‘. L’histoire comme historicité va sombrer dans le chaos sanglant des guerres mondiales; en tant que connaissance (science) elle va s’engloutir dans la confusion et l’encombrement ‚culturels‘.“²³

Nietzsche als Provokation

Da „der Wille zum System ein Mangel an Rechtschaffenheit“ ist, lehnt Nietzsche jeden Systemgedanken ab: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg.“²⁴ Hegels System als „das Wandeln Gottes auf der

20 Henri Lefèbvre, *La fin de l’histoire*, p. 173.

21 Henri Lefèbvre, *La fin de l’histoire*, p. 173.

22 Henri Lefèbvre, *La fin de l’histoire*, p. 173f.

23 Henri Lefèbvre, *La fin de l’histoire*, p. 73f.

24 Vgl.: Friedrich Nietzsche (1954), *Götzendämmerung*, S. 946. Hierzu auch: „*In der Wüste der Wissenschaft*. – Dem wissenschaftlichen Menschen erscheinen auf seinen bescheidenen und mühsamen Wanderungen, die oft genug Wüstenreisen sein müssen, jene glänzenden Lufterscheinungen, die man ‚philosophische Systeme‘ nennt: sie zeigen mit zauberischer Kraft der Täuschung die Lösung aller Rätsel und den frischesten Trunk wahren Lebenswassers in der Nähe; das Herz schwelgt, und der Ermüdete berührt das Ziel aller wissenschaftlichen Ausdauer und Not beinahe schon mit den Lippen, so dass er wie unwillkürlich vorwärts drängt. Freilich bleiben andere Naturen, von der schönen Täuschung wie betäubt, stehen: die Wüste verschlingt sie, für die Wissenschaft sind sie tot. Wieder andere Naturen, welche jene subjektiven Tröstungen schon öfter erfahren haben, werden wohl aufs äußerste misstrauisch und verfluchen den Salzgeschmack, welchen jene Erscheinungen im Munde hinterlassen und aus dem ein rasender Durst entsteht – ohne dass man nur einen Schritt damit irgendeiner

Erde“ ist die Hybris einer unterwürfigen Geschichtsauffassung („so dass für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eignen Berliner Existenz zusammenfielen“), die „in die von ihm durchsäurten Generationen jene Bewunderung vor der ‚Macht der Geschichte‘ gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt“. Hegels Kniefall vor der Geschichte besitzt die Qualitäten des Untertans und Jasagers, „der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein ‚Ja‘ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgendeine ‚Macht‘ am Faden zieht.“²⁵

„Alles objektiv nehmen, über nichts zürnen, nichts lieben, alles begreifen, wie macht das sanft und schmiegsam; und selbst wenn ein in dieser Schule Aufgezogener öffentlich einmal zürnt und sich ärgert, so freut man sich daran, denn man weiß ja, es ist nur artistisch gemeint, es ist *ira* und *studium* und doch ganz und gar *sine ira et studio*.“²⁶

Die vermeintliche Überwindung der Geschichte besteht in zerstörerischer Stagnation:

„A la place de l'activité générique de l'humain, préparant son dépassement, l'histoire nous présente des races, des peuples des classes, des Églises et des États, brefs des parasites qui absorbent, recouvrent, écrasent, l'activité créatrice: des troupes et des troupeaux.“²⁷

Die Geschichte ist tot und mit ihr der „homo historicus“. Nicht länger historische Menschen, gibt es keinerlei Verpflichtung, sich mit der Vergangenheit solidarisch zu fühlen, „prendre au sérieux ceux qui jouent en travesti sur le théâtre du monde: dominants et dominées.“²⁸ Nietzsche, der Gesetzlose („qui chante à perdre haleine“), provoziert im Gegensatz zum „pädagogischen Pedanten“ Hegel („fonctionnaire important“) und Marx („un très brave homme, un quarante-huitard barbu, plein de bonne volonté et de grandes idées, qui déjà prend le ton bourru des porteurs de vérité historique“), indem er neue Perspektiven zerstört. Der Monotonie und Trübseligkeit einer angestrebten klassenfreien Gesellschaft steht die Lebendigkeit des Lebens gegenüber, das in der ständigen Herausforderung Chancen zum unorthodoxen, flexiblen

Quelle nähergekommen wäre.“ (Friedrich Nietzsche [1954], *Menschliches, Allzumenschliches*, S. 755.)

25 Friedrich Nietzsche (1954), *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 263.

26 Vgl.: Friedrich Nietzsche (1954), *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 264.

27 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 74.

28 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 74.

Handeln erkennt.²⁹ Der „homo philosophicus“ als Mensch der Theorie wird nach dem „Tod Gottes“ als dessen Hanswurst, als Possenreißer und „Narr der theoretischen Reinheit“ entlarvt.³⁰ Der „Mord an Gott“ („le meurtre de Dieu“) hat zur Auflage, dass der Mensch sich ohne Vorgaben selbst schafft: „La plus haute vérité, c'est que le monde est sans vérité préexistante. La plus haute vérité c'est que la liberté est infiniment créatrice.“³¹

„Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir; müde wurde ich, gleich allen Schaffenden, der alten Zungen. Nicht will mein Geist mehr auf abgelaufenen Sohlen wandeln.“³²

Fasziniert von der Radikalität gegen die traditionellen Formen von Moral, Philosophie und „historischer Illusion“ („illusion historique“) bietet Nietzsches unorthodoxe ‚Vernunft‘ für Lefèbvre die Möglichkeit, Themen und Motive zu entdecken, die als Restbestand und Überbleibsel (Residuen) des rationalistisch-systematischen Denkens seine Metaphilosophie maßgeblich bereichern können.

Die Lehre der Ewigen Wiederkehr bedeutet für Lefèbvre nicht Stagnation. Die ewige Wiederholung, bei Nietzsche Ausgangspunkt und Basis, sämtliche Dimensionen der Erfahrung betreffend und jede Illusion eines historischen Fortschritts zerstörend, entwickelt sich bei Lefèbvre zum vermeintlichen Paradox: „la génération de la différence à travers la répétition“ (die Produktion von Differenzen durch die Wiederholung). Die Musik vermag zu illustrieren, wie aus Wiederholung von Schwingungen, Intervallen, Betonungen, Rhythmus, Harmonie und Melodie entstehen: „La répétition fait la musique, or la musicalité déploie le temps; elle est mouvement déchaîné, ruissellement,

29 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 66. Die lose Paraphrasierung von Nietzsches Kritik an Marx und Hegel wird größtenteils nicht als Zitat gekennzeichnet, was u.a. Lefèbvres ablehnende Haltung gegenüber der orthodoxen marxistischen Auslegung der Geschichte illustriert. Nach seiner erneuten Annäherung an die Kommunistische Partei Frankreichs 1978 erscheint 1980 eine detaillierte Aufarbeitung des abwechslungsreichen Verhältnisses zur praktischen Dimension der marxschen Philosophie. Unter dem Titel „Utopie et science“ versucht Lefèbvre, den Begriff der Utopie in die theoretische Diskussion der Partei mit einzubeziehen: „Ce qui amène à interroger Marx en cherchant chez lui une étude des conditions de possibilité (d'abord du capitalisme, puis de son dépassement), plutôt qu'une simple analyse de la ‚réalité‘ de la société capitaliste. Cette suggestion annonce un déplacement, un décentrement de la pensée vers le virtuel au lieu de l'axer sur le ‚réel‘. Ce qui inclut une réhabilitation de la pensée utopienne [...]. Mais ce n'est ici pour l'instant qu'une indication.“ (Henri Lefèbvre, *Une pensée devenue monde*, p. 32.)

30 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 136; orig., p. 124.

31 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Nietzsche*, p. 68.

32 Friedrich Nietzsche (1954), *Also sprach Zarathustra*, S. 342

imprévisibilité (apparente).“³³ Auf diese Weise zeigt sich ein „differentielles Feld“, das zugleich bestimmt und doch offen, beweglich und starr, zeitlich und räumlich, transparent und vieldeutig, geistig und sinnlich, subjektiv und objektiv, natürlich und in höchstem Maß „kultiviert“ erscheint.³⁴ Die Wiederholung wird zur elementaren Kategorie, an der sich der Ablauf (Fortgang) der Geschichte orientiert. In der „Rhythmustheorie“ gewinnt dieser, hier noch umständlich, zum Teil verworren formulierter Gedanke thesenartigen Charakter:³⁵

„Non seulement la répétition n'exclut pas les différences, mais elle les engendre; elle les produit. Elle rencontre tôt ou tard l'événement qui vient ou plutôt survient par rapport à la suite ou série produite répétitivement. Autrement dit: la différence.“³⁶

Die Differenz verkörpert das Neue, Unverhoffte und wirkt bestimmend für den permanenten Fortgang in der Geschichte: „Qu'il s'agisse du quotidien, des rites, des cérémonies et des fêtes, des règles et des lois, il y a toujours de l'imprévu, du neuf qui s'introduit dans le répétitif: de la différence.“³⁷ Jeder Versuch zu homogenisieren, bestehende Verhältnisse im Sinne der Aufrechterhaltung zu reproduzieren, scheitert nach Lefèbvre an dieser Gesetzmäßigkeit. Die Prognose vom Ende der Geschichte und der „historischen Utopie“ eines Idealzustandes im Sinne der faustschen Wette „Werd ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! Du bist so schön!“ wird hinfällig.³⁸ Ob globaler Staat oder klassenlose Gesellschaft, der Werdegang der Geschichte zeigt wenig Interesse an dem, was nach ihrem proklamierten Ende entstehen soll. Die Notion einer universal gültigen Geschichtsauffassung impliziert für Lefèbvre die Analyse anhand der progressiv-regressiven Methode, die projizierte Zukunft im Sinne der „strategischen Hypothese“ als Orientierung für aktuelles Handeln.

„Ende der Geschichte“ oder „posthistorische Praxis“?

Dem Prozess der globalen Urbanisierung entspricht in „La révolution urbaine“ das rurale, das industrielle und das urbane Feld, wobei letzteres, der strategischen Hypothese nach, Vorläufer einer global urbanisierten Welt ist. In „La production de l'espace“ wird diese Entwicklung, illustriert durch entsprechende Räume, als fortschreitende Abstraktion dargestellt. Ausgehend

33 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 71.

34 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 91.

35 Vgl. auch: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 454ss.

36 Henri Lefèbvre, *Éléments de rythmanalyse*, p. 16.

37 Henri Lefèbvre, *Éléments de rythmanalyse*, p. 14.

38 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 177.

vom religiös-politischen Raum, der vorrangig leiblich erlebt wird, erstreckt sich der komplexe Prozess hin zum abstrakten Raum. Die Verschiebung innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung dient der Strategie der Herrschenden, durch Reduktion und Homogenisierung den Erhalt und den Ausbau ihrer Macht zu garantieren. Die Residuen als nicht-reduzierbare, nicht manipulierbare Elemente stehen dem als entscheidende Kraft in der Auseinandersetzung um die Zukunft der Entwicklung gegenüber. Die Frage, inwieweit die Felder in „La révolution urbaine“ den Räumen in „La production de l'espace“ entsprechen, die Begrifflichkeiten von Vorkapitalismus bis Spätkapitalismus diese Entwicklung zur urbanisierten Gesellschaft zu illustrieren vermögen, ist müßig, handelt es sich doch um sich ergänzende Darstellungen, wobei die These der Raumproduktion in „La production de l'espace“ ermöglicht, gesellschaftliche Entwicklungen in ihren komplexen Strukturen zu erarbeiten und dazustellen. Die globale Urbanisierung als strategische Hypothese lebt in beiden Werken durch ihren virtuellen Charakter, der über den Zweck der Methode der regressiv-progressiven Analyse hinaus, als Orientierung – „Une orientation. Rien de plus et rien de moins“³⁹ – dient, zugleich aber auch das Unfertige als „Ende der Geschichte“ versteht. Dieses Paradox fasst Lefèbvre in seiner Interpretation von Nietzsches Gedanken der Ewigen Wiederkehr: „Le monde est un infini, c'est le temps. Les énergies et les possibles, les actes, les moments sont finis, c'est à dire à la fois déterminés, discontinus, non épuisables.“⁴⁰

Die in „La révolution urbaine“ und „La production de l'espace“ herausgearbeiteten Entwicklungsperioden, die ineinanderwirken und sich überschneiden, lassen sich in den Begrifflichkeiten der Geschichte in drei Phasen zusammenfassen:

- Die vorgeschichtlichen Gesellschaften („anté-historiques“), in denen die Verbindung zur Natur durch Symbole stattfindet.
- Die historischen Gesellschaften, geprägt durch die Aneignung der Natur, der Homogenisierung und der Zerstörung der natürlichen Umwelt. Homogenisierung und Differenzen treten sich in dieser Phase des Übergangs („période transitionnelle“) gegenüber.
- Die „post-historische Praxis“ („la pratique sociale *post-historique*“), in der die Vormachtstellung der Differenzen beginnt: „l'actuel se diversifie et se distance. Le temps se multiplie et se dé-multiplie. La diversité des messages (donc des codages et décodages) s'accroît, donnant l'impression d'un désordre sans fin.“⁴¹

39 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 184.

40 Henri Lefèbvre, *Nietzsche*, p. 70.

41 Henri Lefèbvre, *La fin de l'histoire*, p. 174s.

Die „post-historische Praxis“ entspricht der Vorstellung einer verstärkten Gesellschaft, bleibt jedoch dem hypothetischen und ‚vorläufigen Charakter‘ der Projektion einer „Welt der Differenzen“ angemessen, offen.

Die Begriffe der Totalität, der Zentralität, der Poiesis, der Poesie, des Verlangens usw. werden in die „post-historische Praxis“ einbezogen, gewinnen gegenüber „La révolution urbaine“ an Tragweite. Die Analyse des Urbanisierungs- respektive des Entwicklungsprozesses wird differenzierter betrachtet und erweitert durch die Akkumulation als Entwicklungsprinzip, das über die Produktion und Reproduktion auf Gegenstände und äußere Strukturen hinausgeht. Mimesis, Residuen und Wiederholung werden zu Hoffnungsträgern, die der Homogenisierung und der Reduktion Veränderung und Handeln entgegensetzen und eine noch offene „gigantische Schlacht“ aufnehmen. Die Urbanisierung provoziert durch Zentralisierung diese Konfrontation und projiziert als Hypothese und Perspektive den differentiellen Raum.

Die Geschichte, von Marx als Übergang vom primitiven Kommunismus zur kommunistischen Gesellschaft postuliert, gestaltet sich in Anbetracht der globalen und komplexen Struktur des Prozesses für Lefèbvre weitaus subtiler und undurchsichtiger. Er akzentuiert vor allem die negativen Begleiterscheinungen, die dem reibungslosen Ablauf des dialektischen Prozesses entgegenwirken, und die sich durch die Analyse der Produktion des Raumes ergeben. Der Übergang vom abstrakten zum differentiellen Raum zeigt sich als „bouquet de fleurs empoisonnées“, alles andere als verheißungsvolle Ankündigung einer besseren Zeit („fin de ceci ou de cela [du capitalisme, de la pauvreté, de l’histoire de l’art, etc.], ou bien pour l’installation de quelque chose de définitif [équilibre, système, etc.]“.⁴² Das Idealbild einer solchen Epoche „kommt von weit her“, orientiert sich an der Interpretation und Vorstellung einer Natur, die mühelos kriecht und ohne Eigennutz gibt; „dont la cruauté se discerne mal de la générosité, qui sépare mal le plaisir de la douleur.“ Die Moderne zeichnet sich durch die Vorstellung aus, durch Arbeit und Akkumulation neuester Techniken eine arbeitsfreie Welt schaffen zu können: „But et sens lointains qui ne s’atteindront qu’en risquant les catastrophes [...]“. Der Weg von der „ersten, ursprünglichen zur zweiten Natur“, „de l’espace-nature à l’espace à la fois produit et oeuvre“ gestaltet sich als „Processus colossal, plein der risques et périls, et qui peut avorter au moment où s’ouvrent les possibles.“⁴³

Ein planetarischer Raum („espace planétaire“) als Basis eines anderen Alltagslebens, in dem sich alle Möglichkeiten treffen, die Differenzen fruchtbar interagieren, ist der Raum, in dem Traum, Phantasie und Konzepte das Denken befruchten. Eine vage Vorstellung für: „Restitution du corps, et

42 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 469.

43 Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 470.

d'abord de l'espace sensoriel-sensuel, de la parole, de la voix, de l'odorat, de l'auditif. Du non-visuel. Non du sexuel et du sexe comme tels, isolement, mais de l'énergie sexuée: orienté vers une certaine dépense selon certains rythmes...⁴⁴

44 Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 419.

V. DIE URBANE REVOLUTION ALS PHILOSOPHISCHE THESE

1. Die Metaphilosophie als Projekt

In „Die Zukunft des Kapitalismus“ wird das „Projekt einer neuen, qualitativen anderen Gesellschaft“ als übergreifendes Vorhaben, das über den eingegengten Arbeitsbegriff hinaus alle „Kräfte der Erkenntnis und Phantasie“ mobilisieren muss, vorgestellt. Der Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung wird dem direkten Zugriff politischer und gesellschaftsstruktureller Interpretationen entzogen,¹ ohne dass eine Loslösung von den gesellschaftlichen Verhältnissen, eine Verselbstständigung des philosophischen Denkens oder eine Abschaffung der Philosophie beabsichtigt ist. Weder die dialektisch-materialistische Selbstbegründung, fußend auf einer geschichtsmaterialistischen Darstellung des Denkens und des Bewusstseins, noch die Vorstellung der traditionellen, spekulativen Philosophie stehen zur Debatte, sondern eine Selbstbegründung des Denkens als dialektisch-materialistisch bestimmtes Subjekt aus der „Totalität“ der gesellschaftlichen Praxis. „Gesellschaftliche Produktion“ als umfassende, geschichtliche Erzeugung des Menschen durch den Menschen beinhaltet in der „Metaphilosophie“ Arbeit, Warenproduktion und Praxis als übergeordnete Begriffe.

Die Aufhebung der Philosophie im metaphilosophischen Programm ist nicht „schlicht ihre Abschaffung (nach der positivistischen oder szientistischen These)“ oder „eine Verlängerung des traditionellen, spekulativen, systematisierten Denkens in mehr oder weniger erneuerter Form“, sondern sie verweist, weil das „schöpferische Vermögen“ sich nicht vollständig und integral definieren lässt, auf das, „was in der lebendigen (produktiven, kreativen) Tätigkeit durch den Begriff selbst *gerade nicht* erfasst werden kann“.

1 Vgl.: Henri Lefebvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 109.

Praxis und Poiesis als die bestimmenden Elemente, die gleichzeitig für die geforderte Verknüpfung und gegenseitige Beeinflussung vom Alltag, dem „wirklichen Leben“ und einer, im Sinn eines qualitativen Sprungs „aufgehobenen“ Philosophie stehen. Die Neubestimmung dieser „Erbschaft“ wird nach der „Testamentseröffnung“ von „einer *radikalen Kritik* des Bestehenden in allen Bereichen, ohne Abschwächungen und Kompromisse“ bestimmt.² Die kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Begriffe³ und ihre Konfrontation mit der Praxis sollen in einer „doppelten Bewegung“ die Begriffe mit der Praxis und die Praxis mit den Begriffen konfrontieren, die formale Logik und die dialektische Vernunft sollen als Instrumente und Mittel der theoretischen Arbeit geklärt werden.⁴ Die Selbstverwirklichung des Menschen mit dem Orientierungsziel des „totalen Menschen“ muss als „grundlegendes Mittel zur kritischen Erkenntnis und Veränderung der bestehenden Welt“ in ihrer Tragweite und Gültigkeit untersucht werden. Dem zugrunde liegt ein „*Projekt des Menschen*“ als „Skizze“. Diese „Umrisszeichnung“ hat sich noch nicht konkretisiert,⁵ ihre Anwendung auf den Alltag bleibt spekulativ. Mit dem Erkenntnisprozess verschränkt ist das Projekt „aus der Erkenntnis des Alltags nicht abzuleiten wie eine Konsequenz aus ihren Prämissen“.^{6,7} Das Alltagsleben, das sich fragmentiert darstellt, setzt den Möglichkeiten einer umfassenden Analyse Grenzen und verhindert (noch) die mögliche Revolte: „Das Denken versteht den Alltag erst, wenn Unbehagen und Verweigerung aufkommen, wenn der praktische Wunsch und Wille zur Veränderung des Alltags deutlich wird.“⁸ Der verzögerten Aufnahme der Wirklichkeit muss mit der „Rekonstruktion einer Totalität“ begegnet werden, die „diese fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen“ zusammenfügt.⁹

2 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 113; orig., p. 105.

3 Lefèbvre zitiert u.a. „Bewusstsein, Erkenntnis, Vernunft, Freiheit, Welt, Form, Mensch, Inhalt, Schönheit, Wahrheit, Natur, Logik, Dialektik, Entfremdung, Kreation usw.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 113; orig., p. 105.)

4 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Das Urbane als reine Form; Zu einer konkreten Logik.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 114; orig., p. 106.

6 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 122; orig., p. 112s.

7 Lefèbvres Position ist gegen eine orthodoxe, marxistische Geschichtsinterpretation gerichtet, die als revolutionäres Potential einzig und allein die Arbeiterklasse erkennt: „Als Marx die Sphären der Spekulation verließ, um die Praxis zu erforschen, brachte er die dialektische Analyse dem Alltag nahe; aber das Proletariat seiner Zeit war noch nicht in der Alltäglichkeit untergetaucht. [...] Für Marx stellte die proletarische Negativität die bürgerliche Gesellschaft insgesamt in Frage, und doch sollte sie das Alltagsleben des Proletariats zu seiner Positivität treiben. [...] Wir können nicht vergessen, dass für Hunderte von Millionen, ja vielleicht für Milliarden von Menschen die Frage nicht heißt, wie man das Alltagsleben verändern kann, sondern wie man überhaupt zu einem Alltagsleben gelangen kann.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 122; orig., p. 113.)

8 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 122; orig., p. 113.

9 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 122; orig., p. 113.

Lefèbvre nimmt die Wichtigkeit der Arbeiten zur Stadt – sie erscheinen später – vorweg, begründet ihren Aufbau und ihren Stellenwert. Vor allem die herausragende Position von „La révolution urbaine“ wird antizipierend belegt:

„Das handelnde Erkennen entfaltet sich in Bildern, in den Bildern eines verwandelten Lebens; zugleich muss dieses Erkennen eine Praxis der Veränderung durchmachen. Der Akt, der Erkenntnis und Praxis inauguriert, ist *poietisch*: Er schafft gleichzeitig Begriffe und Bilder, Erkenntnis und Traum.“¹⁰

„Strategische Hypothese“, „Transduktion“, „U-topie“, „Virtualität“, „Blindfeld“, „regressiv-progressiv“ usw. erweitern in der „Revolution des Urbanen“ das metaphilosophische Programm, das hier eine am Alltag orientierte Illustration erfährt.¹¹

„Nur scheinbar haben wir uns die ‚Stadt‘ zum Thema gestellt, um ihre Entstehung, ihre Veränderung, ihren Wandel zu beschreiben und zu analysieren. In Wirklichkeit haben wir nur ein virtuelles Objekt aufgezeigt; es hat uns die Möglichkeit zur Darstellung der Raum-Zeit-Achse gegeben. Die Zukunft hat ein Licht auf die Vergangenheit geworfen. An Hand des Virtuellen haben wir das Erreichte untersuchen und einordnen können.“¹²

Das „Ende der Stadt“, in „La révolution urbaine“ thematisiert, integriert sich, da „sehr viel ergiebiger und kreativer“ als die Vorstellung der Stadt als ‚Renovierungsobjekt‘, ebenfalls in das Konzept des metaphilosophischen Projektes, die Alltäglichkeit zu verwandeln. Die These, dass in der Moderne der Begriff Stadt keine Gültigkeit mehr hat, wird, da sie auf einmalige Weise erlaubt, das „metaphilosophische Programm“ zu illustrieren, demnach vor allem taktisch begründet:¹³ „Das großartige Bild von der freien Stadt (der *polis* oder *Cité*), das noch dazu dient, die menschliche Wüste illusorisch mit Leben zu erfüllen“ und dem entgegen der „Konkurrenzkapitalismus“, der dieses „großartige Erbe“ „besudelt, aufgerissen und verstümmelt“ hat.¹⁴

Mit der Stadt sterben am Eingang des zwanzigsten Jahrhunderts die meisten der bis dahin in der Praxis benutzten Bezugspunkte: „von der Stadt bis zur Nation, vom Sinnlichen, seit Jahrhunderten Gewohnten, bis zu den intellektu-

10 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 122f; orig., p. 113.

11 Zur Verbindung von „La révolution urbaine“ und „Metaphilosophie“ siehe auch Teil II, Kapitel 2.4. Von der Philosophie der Stadt zur Metaphilosophie. Und: Teil II, Kapitel 4.3. Die Verstädterung als Prozess.

12 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 29; orig., p. 35.

13 Dies mag erklären, warum Lefèbvre den Begriff Stadt nicht konsequent durch „Urbanisierung“ bzw. Verstädterung ersetzt.

14 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 124; orig., p. 114s.

ellen (philosophischen) Modellen des Kosmos' und der Welt.“¹⁵ Illustriert durch den „abstrakten Raum“¹⁶ formuliert Lefèbvre in Anlehnung an Marx und Lenin eine „Ausweitung des Gesetzes der *ungleichmäßigen Entwicklung*“, charakterisiert durch eine „Ungleichmäßigkeit im Verhältnis des gesellschaftlichen Menschen zu seinen *Werken*“.¹⁷ Stadt und Urbanisierung zählen in herausragender Weise zu diesen Werken.

15 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 132; orig., p. 120.

16 Hierzu: Teil III, Kapitel 1: Der abstrakte Raum.

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 132; orig., p. 120.

2. „La révolution urbaine“ als metaphilosophisches Projekt

Die Stadt als Oeuvre und Produkt

Mit der Aufhebung der Stadt-Land-Dichotomie wird die Stadt in ihren wesentlichen Fundamenten zerstört. Lässt sich noch von der politischen Stadt, der Handels- und Industriestadt reden, wird mit der Unterordnung des Agrarsektors unter die Produktions- und Handelsmechanismen des sich ausbreitenden städtischen Sektors der historische Begriff Stadt hinfällig. Die kritischen Phasen der Entwicklung stehen für ihren unaufhörlichen Identitätsverlust. Der Übergang von der Handels- zur Industriestadt, der Agrargesellschaft zur Stadtgesellschaft führt dazu, dass das Urbane sich wie ein Geschwür über das Land ausbreitet. Land und Stadt werden nach und nach zum integralen Bestandteil einer Gesellschaft, die von den Ansprüchen und Gesetzen der Industrialisierung bestimmt wird. Das Bild der traditionellen Stadt bleibt in ihren Dimensionen und Strukturen nicht mehr erkennbar; der Begriff wird zur historischen Kategorie.

Diese Entwicklung, die Lefèbvre in Anlehnung an Marx und Engels in Verbindung mit der Arbeitsteilung und den jeweils herrschenden Produktionsverhältnissen sieht, gewinnt vor allem durch einen erweiterten Praxis-Begriff an entscheidender Dimension. In „Sociologie de Marx“ unterscheidet Lefèbvre zwischen den Tätigkeiten, die sich mit der Materie und denjenigen, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Die Poiesis wird dem Verhältnis des Menschen zur Natur zugerechnet, sie verleiht dem Sinnlichen durch u.a. landwirtschaftliche, handwerkliche, künstlerische Arbeit menschliche Form. Praxis selbst erfasst auch die Beziehung zwischen Menschen, Handel, leitenden Tätigkeiten und staatlichen Funktionen.

„Im weiten Sinn begreift die Praxis die Poiesis in sich; im engeren Sinn bezeichnet sie nur die pragmata, die augenblicklich von der Gesellschaft und ihren Mitgliedern behandelten Angelegenheiten.“¹

Die Praxis, beim frühen Marx als sinnlich-menschliche Tätigkeit verstanden, beinhaltet noch keine Trennung zwischen Praxis und Poiesis. Erst die Teilung der Arbeit bedingt diese Trennung. Eine Analyse des Prozesses der Verstädterung muss dieser entwicklungshistorisch begründeten Trennung Rechnung tragen und nach wie vor Poiesis und Mimesis als Modalitäten der Praxis begreifen.

1 Henri Lefèbvre, Soziologie nach Marx, S. 40.

„A notre avis, la praxis, réalité et concept, peut se décrire, s’analyser et s’exposer de multiples manières, dont aucune n’atteint et n’épuise la totalité qu’elle vise. [...] Il faut éviter de la figer en une définition unilatérale, et surtout il faut mettre fin à l’attitude intellectuelle qui réduit, au nom du marxisme, la production de l’homme par lui-même (l’appropriation par l’homme de la nature et de sa propre nature) à la production économique. [...] La production matérielle n’est que condition et base d’activités plus complexes. [...] La praxis ne peut se fermer et ne peut se considérer comme fermée. Réalité et concepts restent ouverts et l’ouverture a plusieurs dimensions: la nature, le passé, le possible humain.“²

Die auf der Praxis basierende Entwicklung vom ruralen zum urbanen Leben³ ist nicht nur Begleiterscheinung und Dokumentation der Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse, sie begreift das weite Feld von sozialen Phänomenen, Empfindungen und Wahrnehmungen, Raum und Zeit, Bilder und Vorstellungen, Sprache und Rationalität, sozialen Theorien und Praktiken.⁴ Die Stadt als Produkt der Arbeitsteilung ist ebenfalls „oeuvre“⁵, das von Poiesis und Mimesis geschaffen wurde. In „Le droit à la ville“ spricht Lefèbvre von „städtischen Kreationen“, die insbesondere die Zeit vor der Industrialisierung betreffen, „des créations urbaines les plus éminentes, les oeuvres les plus ‚belles‘ de la vie urbaine“⁶ sind: Die orientalische, den asiatischen Produktionsverhältnissen angepasste Stadt, die antike griechische und die römische Stadt mit dem Merkmal der Sklavenhaltung und die mittelalterliche Stadt zwischen Feudalstrukturen und neuem Bewusstsein eines aufstrebenden, sich an Handwerk und Handel orientierenden Stadtbürgertums. Zur Zeit der einsetzenden Industrialisierung charakterisiert die Stadt bereits eine neue Eigenständigkeit, die, geprägt von regem Geld- und Warenaustausch, sich als Zentrum des politischen, sozialen und finanziellen Lebens positioniert hat. Ihre tradierten Strukturen bleiben in diesem Stadium der Entwicklung noch als den neuen Handelsmechanismen unterworfenes, kulturelles Erbe erkennbar. Der Urbanismus ist Strategie, Mittel im Kampf um den Erhalt der Macht. Die Stadt als Produkt und Oeuvre spiegelt sich in diesem Entwicklungsprozess.

Am Eingang steht die Stadt als Kreation, die sich jeder historischen Interpretation verweigert.

„Es versteht sich von selbst, dass der Historiker die Suche nach den Grundlagen und Gründungen der griechischen und römischen Stadt unbegrenzt weitertreiben kann.

2 Henri Lefèbvre, La proclamation de la commune, p. 30s.

3 Vgl. hierzu: Teil II, Kapitel 1: Praxis und Prozess.

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 34; orig., p. 41. Und Teil II, Kapitel 3. Raum-zeitliche Felder.

5 Da der Begriff „Werk“ im Deutschen vielfältig konnotiert ist, wird „oeuvre“ in hier mit dem Lehnwort „Oeuvre“ wiedergegeben.

6 Henri Lefèbvre, Le droit à la ville, p. 11.

Er sieht einen geschichtlichen Prozess, dessen Erforschung er unbegrenzt vertiefen kann, [...]. Dabei wird er niemals auf eine Schranke stoßen. Nie wird eine unbekannte Macht, eine okkulte (mystische, theologische, philosophische) Kraft ihm sagen: Halt ein, Historiker, du kannst hier nicht weiter! Hier hat eine Erfindung, eine Kreation stattgefunden.“⁷

Die Kreation, angesiedelt in der „Morgenröte unserer Zivilisation“, wo die Dinge „durch andere Bande als die Logik miteinander verknüpft waren“⁸, gewinnt an mythischer Dimension: Kosmologie, Poesie und politisches Handeln sind noch nicht voneinander getrennt, die Menschen reproduzieren spielerisch und glauben, in diesem Spiel und durch dessen Inszenierung eine höhere Ordnung der Dinge herbeiführen zu können.

Die Formen der historischen Stadt – von ihren Anfängen bis zu ihrer Explosion – sind für Lefèbvre auf zwei Formen reduzierbar: den Kreis und das Viereck. Jede Ansammlung von Menschen an einem Ort ist immer anhand einer dieser beiden Formen darstellbar, wobei für die Städte, die „auf natürliche Weise um einen befestigten Ort“ wie etwa eine Zitadelle, eine Burg usw. herumwachsen, die Kreisform typisch zu sein scheint, die viereckige, offenbar ältere Form – sie zeigt eingangs eher eine Ausrichtung zu bestimmten Himmelskörpern – erst im Nachhinein in den Möglichkeiten eines praktischen Gebrauchs erkannt wird.⁹ Die frühen Stadtgründer orientieren sich nicht an den praktischen Notwendigkeiten der Stadt, die als Oeuvre die kosmischen Eigenarten spiegelt: Die kreisförmige Stadt reproduziert die Gesamtheit der Welt, die Sonne, den Mond, die Kreisbewegungen der Sterne und der Planeten, die viereckige Anordnung hingegen „bietet sich den Strahlen der Sonne dar“.¹⁰ Das Rad – vermutlich ahmt es die Bewegung der Sonne nach – dient als Muster für städtische Strukturen.

„Die Straßen der Stadt imitieren die Speichen des Rades, die ihrerseits den Strahlen der Sonne nachgebildet sind. Die Stadt selbst erscheint als das Zentrum der Welt, als ihr Nabel. Im Zentrum der Stadt erheben sich – gleich der Nabe im Mittelpunkt des Rades – der Tempel und der Palast, die als die Drehpunkte der Welt gelten.“¹¹

Poiesis als die menschliche Aktivität, die sich die Natur aneignet,¹² den Handlungsbezug des Menschen zur Natur ausdrückt und Mimesis als das Vermö-

7 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 231; orig., p. 196.

8 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 226; orig., p. 192.

9 Lefèbvre beruft sich auf den französischen Historiker und Urbanisten Pierre Lavedan und seine Studien über die Stadtentwicklung: Pierre Lavedan (1926), *Qu'est-ce que l'Urbanisme? Introduction à l'Histoire de l'Urbanisme*.

10 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 228; orig., p. 194.

11 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 228f; orig., p. 194.

12 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 14; orig., p. 28.

gen, durch ‚Nachahmung‘ praktisch zu formen und sich nach diesen Formen zu richten, sind in dieser frühen Phase nicht zu trennen. Ist der Begriff der Mimesis bei Aristoteles bereits auf die bloße Nachahmung reduziert, gilt diese Einschränkung bei Platon noch nicht. Mimesis ist für ihn nicht nur Kopie eines äußeren Modells, sie ist Hinwendung zum Unerreichbaren, „das sie zu fassen und sich einzuverleiben versucht“ und ist selbst Anteil davon: „metexis“ als aktive und kreative Teilhabe. Aristoteles kann, so Lefèbvre, den platonischen Begriff der „metexis“ nicht mehr fassen. An Stelle der Poesis als „kreatives Handeln an den Dingen“ ist die Pragmatik als „Handeln an den Menschen“ getreten. Logos und Pragmatik verbinden sich mit dem praktischen und politischen Leben in der Stadt, deren eigentliche Grundlagen nicht mehr zu erkennen sind. Die Poesie verliert ebenfalls an ihrer einstigen Tragweite. Ihre Aussage wird zur puren Imitation, zum „verbal Gesagten“. Die „großen Bilder der Weltseele, der himmlischen Sphären, der Erde und der Harmonien“ verschwinden allmählich. Die „Symbole werden stumpf und machen Platz für die Zeichen, für den verbalen und geschriebenen Diskurs.“¹³

Die Stadt ist den Einflüssen der politischen, sozialen, geografischen, selbst biologischen Entwicklungen ausgesetzt: „Diachroniquement, la Ville est l’oeuvre d’un groupe, en rapport avec une société globale dans laquelle elle s’insère, ainsi qu’avec un État qu’elle domine ou subit. Une ville croît, végète ou subit.“¹⁴ Mit der Industrialisierung büßt die Stadt wesentlich an Authentizität und ihrem Status als menschliche Kreation ein. Die moderne Stadt zeugt nicht länger von einem ungebrochenen Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und zur Natur: „Triste évidence: le répétitif l’emporte sur l’unicité, le factice et le sophistiqué sur le spontané et le naturel, donc le produit sur l’oeuvre.“ Die Mimesis als Pseudomimesis ist simple Imitation, ohne kreative Eigenschaften; die Stadt Produkt im negativen Sinn des Wortes: „répétable, résultat d’actes répétitifs.“¹⁵

Die Stadt Venedig ist in „La production de l’espace“ Illustration von Realität und Idealität. Als Oeuvre einmalig, originell und original, den Raum zu einer bestimmten Zeit, in der es einen Reifeprozess zwischen Geburt und Untergang durchläuft, besetzend¹⁶, ist es dennoch kein Kunstwerk der Natur wie die Rose von Silesius, die ohne Grund und ohne ihr eigenes Wissen schön ist. Venedig ist als Produkt konzipiert, Ausdruck damaliger Produktionsverhältnisse, der Handelsoligarchie. Aber Venedig besitzt Eigenschaften, die erahnen lassen, dass es eine geheime Verbindung – „une relation plus subtile

13 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 231; orig., p. 196. Der Sprache und dem Diskurs stehen als Residuen „das Unsagbare und das Nichtgesagte“ entgegen. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 19; orig., p. 32.)

14 Henri Lefèbvre, *La proclamation de la commune*, p. 31.

15 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 91.

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 89.

que celle qui consiste soit en une identité, soit en une opposition“ – zwischen Oeuvre und Produkt gibt, die Hoffnung geben, dass eine dialektische Beziehung besteht, „tel que l’oeuvre traverse le produit et que le produit n’engloutisse pas la création dans le répétitif.“¹⁷

Die Pariser Kommune von 1871 ist „la grande et suprême tentative de la ville pour s’ériger en mesure et norme de la réalité humaine“. Der ökonomischen Vormachtstellung der Industrie und der politischen Allmacht des Staates, der modernen Stadt, „monstrueuse, tête énorme d’un corps qui n’est plus le corps de cette tête, étant attaché à la rusticité (aux notables ‚ruraux‘)“¹⁸, beherrscht von der Realität des Geldes und des Kapitals, wird die „cité“ – sich am Beispiel der griechischen Polis und der römischen Urbs orientierend – als „milieu humain“, als „raison incorporée dans une oeuvre magistrale“ entgegengestellt. Dieser wesentliche Unterschied, der parallel zum dargestellten Prozess der Verstädterung an Transparenz gewinnt, führt nach Lefèbvre in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zur Krise und zum endgültigen Zusammenbruch der Stadt.¹⁹

„[...] vers le milieu du XIXe siècle [...] l’industrialisation, sur le plan économique, et l’État, sur le plan politique, dominant la Ville, la bouleversent, menacent son cœur et la font éclater vers ses périphéries. La démesure s’instaure. La Ville va cesser de donner la mesure de l’homme et d’être cette mesure, raison incorporée dans une oeuvre magistrale.“²⁰

Die Explosion der Stadt, die ihre Auflösung bewirkt, vollzieht sich nach Lefèbvre auf verschiedenen Ebenen. Sich im Unterschied zum Land definierend, hat die Stadt mit der Ausbreitung und der Vereinnahmung der ländlichen Gebiete sowie der Ausbreitung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ausgedient. Aber nicht nur das Land unterliegt dem Diktat der industriellen Produktionsverhältnisse, die Stadt selbst verliert ihren originären Status als Oeuvre. Zur Ware, zum Produkt degradiert, den Mechanismen der industriellen Produktion unterworfen, verliert sie ihre Vermittlerrolle zwischen der Ebene des Privaten als Ebene der praktisch-sinnlichen Welt („réalité pratico-

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 91s.

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La proclamation de la commune*, p. 32.

19 Die Festlegung auf diesen bestimmten Zeitpunkt wird in der Folge nicht mehr vergleichbar präzise verfolgt, stellen sich doch die Übergänge als fließend, ineinander übergreifend dar, wird den unterschiedlichen zivilisatorischen und politischen Entwicklungen auf kosmopolitischem Terrain Rechnung getragen. Insbesondere „*La production de l’espace*“ soll diese Problematik mit ihrer komplexen Darstellung des Produktionsprozesses und der daraus resultierenden Räume verdeutlichen.

20 Henri Lefèbvre, *La proclamation de la commune*, p. 32.

sensible“)²¹ und der globalen Ebene ausgeübter Macht. Zweckentfremdet ist ihre historische Rolle nicht weiter mit der Zementierung politischer und sozialer Strukturen kompatibel. Diese Annäherung setzt sich kategorisch von früheren Definitionen und Betrachtungen der Stadt ab. Indem sie einerseits Produkt der Produktionsverhältnisse ist, andererseits eine gewisse Autonomie, einen besonderen Status innerhalb des Entwicklungsprozesses hat, ist sie selbst in den Produktionsprozess einbezogen, wesentliche Elemente bleiben im weiteren Verlauf ‚aufgehoben‘, sie selbst, indem sie „explodiert“, schafft die Voraussetzungen für einen neuen, entscheidenden Abschnitt im Prozess der Urbanisierung.

Urbanisierung als Gesamt-Oeuvre

Indem das Stadtgewebe sein Netz ausbreitet, die Grenzen zwischen ruraler und urbaner Welt schwinden, akkumuliert das Urbane nicht nur Menschen, sondern auch Wissen und Produkte. Die Zentralität als ein Charakteristikum der Stadt wird zum umfassenden Phänomen. Dass Lefèbvre materielle Güter und ideelle Elemente vermengt, deutet die Tragweite der ‚totalen‘ Konzentrierung an. Die „pénurie d’espace“, ausschlaggebend für ein Sammeln auf engstem Raum, hat sozio-ökonomischen Charakter, die Zentralisierung im Zuge der globalen Verstädterung weist über diese Ebenen, deren Analyse nicht leicht zu entwickeln ist („n’est pas des plus faciles“) hinaus:²²

„Elle [centralité urbaine] ne concerne pas seulement l’espace social mais aussi l’espace mental; elle les relie d’une façon qui surmonte, les anciennes distinctions, scissions et séparations philosophiques, entre le sujet et l’objet, entre l’intellectuel et le matériel, (l’intelligible et le sensible).“²³

Einer an sich leeren, logischen Form²⁴ ähnlich, wird die Zentralität angereichert mit „objets, êtres naturels ou factices, choses, produits et œuvres, signes et symboles, gens, actes, situations, rapports pratiques“. Die Logik dieser Form impliziert eine Gleichzeitigkeit, aus der sie wiederum selbst hervorgeht. Alles wird, sei es in einem gedanklichen Akt („acte mental“), sei es in einem sozialen Akt („acte social“) an und um einen Punkt angesiedelt.²⁵

Die urbane Zentralität, sich durch Totalität – hier die Sammlung aller möglichen Elemente – auszeichnend, bietet den Herrschenden die Möglich-

21 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 54.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 381.

23 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 381.

24 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Das Urbane als Zentralität; Das Urbane als reine Form; Zu einer „konkreten Logik“.

25 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 382s.

keit, Anspruch auf eine übergeordnete politische und rationale Ordnung zu erheben. Diesem Anspruch stehen das Umfassende, das Nicht-Ausgrenzende, Diversität und Offenheit entgegen: „Ils [les gens de la technostucture] font fi de la dialectique; cette centralité expulse, avec une violence inhérente à l'espace lui-même, des éléments périphériques.“²⁶ Bereits in „Kritik des Alltagslebens“ führt Lefèbvre den Begriff des „totalen Feldes“ ein, der diesen Aspekt der Totalität illustrieren kann.

„Was wir vor uns haben, ist ein ‚totales Feld‘, das ebenso abwechslungsreich wie eine Gebirgs- und Küstenlandschaft ist. Karten erlauben zwar, sich darin zu orientieren, aber sie können die großartige Mannigfaltigkeit dieser Landschaft nicht ausreichend wiedergeben. Regionen und Parzellen lassen sich darin erkennen, trotz ihrer fließenden Grenzen. Dass jede Disziplin zum Universalen (Totalen) strebt, muss zwangsläufig zu Konflikten führen, aber schrankenloser Imperialismus ist tödlich. [...] Das totale Feld lässt sich nur stückweise fassen.“²⁷

Die Bestimmung des totalen Feldes trifft den Gedanken der Zentralität, beinhaltet zugleich die Voraussetzungen, die ein Oeuvre zu erfüllen hat: „Aucune oeuvre – ni l'oeuvre d'art proprement dit, ni la ville et la nature seconde, etc. – ne peut s'accomplir sans réunir tous les éléments et moments“²⁸, sans constituer une totalité.“²⁹ Der Begriff der Totalität kann hier, da das Zentrum totalisiert, was es gruppiert und beeinflusst, durch den der Zentralität ersetzt

26 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 381.

27 Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 530; orig., p. 275.

28 Der Begriff „moment“ wird in der *Kritik des Alltagslebens* definiert als „la tentative visant la réalisation totale d'une possibilité.“ Umgangssprachlich kaum zu unterscheiden von „Augenblick“, beansprucht der Begriff Moment – hier das Moment im bewussten Unterschied zu der Moment – eine gewisse Dauer und schließt zugleich eine Bewertung dieses Zeitraums ein. „Im Hegelschen System erfährt der Begriff des ‚Moments‘ eine gewisse Beförderung. Er bezeichnet die großen Figuren des Bewusstseins; jede von ihnen ist ein Moment des dialektischen Aufstiegs zum Weltbewusstsein. Noch zentraler ist das dialektische Moment, das den Wendepunkt der Realität und des Begriffs markiert: den entscheidenden Eingriff des Negativen, der aus der Entfremdung befreit, aber neue Entfremdung nach sich zieht, der Aufhebung durch Negation der Negation bewirkt, aber zu neuen Stufen des Werdens und zu neuen Bewusstseinsfiguren führt.“ (Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 599; orig., p. 344.) Bei Lefèbvre ist das ‚Moment‘ Ausdruck einer Geschichte, ein Teil der Geschichte des Individuums, in der sich sein Leben als Werk darstellt, eingebettet in das Gesellschaftliche und andere, wenngleich zumeist größere Werke. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 599f; orig., p. 344.) Die Theorie der Momente durchzieht Lefèbvres Werk, ohne jemals ausführlich von ihm dargestellt worden zu sein. Rémi Hess versucht in „Rémi Hess (2009), Henri Lefèbvre, Une pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne“ die verstreuten Elemente zu einer zusammenhängenden Theorie zusammenzufassen.

29 Henri Lefèbvre, *La présence et l'absence*, p. 197.

werden. Seine Wirklichkeit besteht darin, einen Inhalt abzulehnen, auszuschließen oder anzunehmen, einzubeziehen und ihn zu einem anderen abzugrenzen, ihn zu identifizieren, ihm eine Form zu verleihen.

„En lui-même, le centre n'est rien; et cependant il fait ‚tout‘, puisqu'il fait qu'il y a un tout. La centralité ne peut être que momentanée, relative, provisoire.“³⁰

Diese Voraussetzungen, notwendig für die Kreation eines Werkes, erfüllt durch die Urbanisierung, werden 1980 in „La présence et l'absence“ ergänzt: „Dans toute oeuvre on retrouve donc un moment du désir et un moment du travail, un moment du ludique et un moment du sérieux, un moment social et un moment extra-social, etc.“³¹ Erst die Totalität all dieser Momente ermöglicht, die kreativen Fähigkeiten als Werk einzubringen.³² Das Produzieren zeichnet sich durch Reduktion, einfache Reproduktion von dem, was nur ökonomisch, nur technologisch, nur spielerisch ist, aus. In Anlehnung an Poiesis und Mimesis, beide in der Metaphilosophie als „Modalitäten der Praxis“ bezeichnet, sind Kreation und Produktion dadurch zu charakterisieren, dass die Kreation die Produktion und die produktive Arbeit sowohl impliziert wie expliziert („mais la création implique-explique la production et le travail productif.“)³³ Das Produkt produziert sich selbst durch Wiederholung, Gleichwertigkeit, Identifikation: „Il [le produit] reproduit sa condition.“ Demgegenüber die Poiesis als kreatives Handeln: „Elle [l'activité poétique] s'approprie en les transformant les conditions extérieures, c'est à dire tous les fragments de l'unité éclatée. Elle est économique, sociale, politique, technique [...]“³⁴ Steht das Produkt durch die wiederholte Reproduktion für Abschottung von äußeren, innovativen Einflüssen, ist das Oeuvre, indem es der Vielfalt Rechnung trägt, kommunikativ: „une médiation universelle.“ Das poetische Handeln zeigt soziale Verhaltensmöglichkeiten auf, die denen der Handelsmechanismen entgegentreten. „A la totalité sociale brisée ou absente l'oeuvre fait correspondre une totalité présente, actuelle“, die als Stimulus für zukunftsorientiertes Handeln verstanden werden kann [...].³⁵ Der Gegensatz Oeuvre-Produkt bestimmt die Konfliktsituation im widersprüchlichen, abstrakten Raum („espace contradictoire“): Die Reproduktion der bestehenden

30 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 120.

31 Henri Lefèbvre, *La présence et l'absence*, p. 197.

32 Dem entspricht Lefèbvres Charakterisierung des Menschen in der Metaphilosophie: „Der ‚totale‘ Mensch ‚ist‘ nicht ‚dies‘ oder ‚das‘: *homo faber, sapiens, ludens, ridens* etc. Er ist dies alles und noch ‚anderes‘, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 324; orig., p. 268.)

33 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La présence et l'absence*, p. 216.

34 Henri Lefèbvre, *La présence et l'absence*, p. 216.

35 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La présence et l'absence*, p. 217.

Verhältnisse mit dem Ziel, durch Kontrolle und Aufrechterhaltung zu homogenisieren und zu reduzieren, wird konfrontiert mit der Diversität einer urbanen Gesellschaft, die durch den, der Zentralität immanenten dialektischen Prozess (Zentrum-Peripherie) stets neue Unterschiede provoziert. In der Sprache von „La production de l'espace“:

„Avec le néo-capitalisme ou capitalisme d'organisation, l'espace institutionnel se base sur le répétitif et le reproductible que voilent des simulacres de création. Mais cet espace bureaucratique entre en conflit avec ses propres conditions, avec ses propres résultats. L'espace ainsi occupé, contrôlé et orienté vers le reproductible se voit cerné par le non-reproductible: la nature, le site, le local, le régional, le national, voire le mondial³⁶ „³⁷

Die „lutte titanique“ wird auf der metaphilosophischen Ebene zum Gegensatz zwischen Oeuvre („unique portant la marque d'un ‚sujet‘, le créateur, l'artiste, et d'un moment qui ne reviendra plus“) und Produkt („répété résultat de gestes répétitifs, donc reproductible, entraînant à la limite la reproduction automatique des rapports sociaux“).³⁸

„désir“

„Créer lucidement sa vie comme une œuvre.“³⁹

Das Oeuvre des Menschen ist sein eigenes Leben, das in den unterschiedlichen Momenten seiner Existenz Ausdruck findet. Die Realisierung dieses ‚Anspruchs‘ gehört in den Bereich der Praxis, der gesellschaftlichen Tätigkeit in der Geschichte, wird von ihr beeinflusst und ist selbst Teil der Schöpfung dieser Geschichte. Die zweite Natur des Menschen ist die Kreation eines

36 „mondial“ bezeichnet hier das Globale, die Welt und das die Weltlichkeit Betreffende. In der Metaphilosophie wird dieser Aspekt herausgearbeitet, um dem Anspruch der Philosophie nach Totalität entgegenzutreten: „Der Anspruch der Philosophie, die von der Totalität ausgehen und durch eine umgekehrte und reziproke Bewegung zum Totalen gelangen wollte, ist nicht mehr aufrecht zu erhalten. Er verwechselt das Totale mit dem Universalen, während doch unser Planet nur ein Punkt im Universum ist, nur eine relativ stabile Figur inmitten der unendlichen Natur. Unsere Welt ist die Erde, und was sich über die ganze Erde ausbreitet, das verweltlicht mondialisiert sich. Die Totalität oder, besser, die partiellen Totalisierungen (denn die systematisch gefasste Totalität ist bekanntlich geplatzt) definieren sich durch Mondialisierung.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 61; orig., p. 65.)

37 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 410.

38 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 485.

39 Henri Lefèbvre, *Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme*, en: *Philosophie*, nr. 5/6, mars 1925.

Oeuvre, das sich an der Vorstellung des „homme total“, wie sie in „Der dialektische Materialismus“ formuliert wird, orientiert:

„Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, aufgesplante und an Notwendigkeit und Abstraktion gekettete lebendige Subjekt-Objekt. Durch diese Zerrissenheit hindurch bewegt er sich auf die Freiheit zu; er wird Natur, aber frei. Er wird Totalität wie die Natur [...].“⁴⁰

Die globale Urbanisierung der Welt als „oeuvre suprême“ zeichnet die Kreation vor und nach. „La révolution urbaine“ wird zur erweiterten Revolution des Proletariats. Nicht länger der reduzierenden Geschichtsinterpretation folgend, wird der Begriff der Arbeit, in der der Mensch sich verwirklicht, durch den der Kreation, die umfassenden, totalen Charakter beansprucht, erweitert. Die Urbanisierung ist ein dialektisch ablaufender Prozess, der sich auf eine Totalität zubewegt, die, obwohl nie erreicht, für eine Zentralisierung aller fassbaren und unfassbaren Aspekte der menschlichen Existenz und den Möglichkeiten ihrer Entwicklung steht. Die Urbanisierung als Knotenpunkt, in dem sich alles konzentriert, auseinanderbricht, immer wieder eine neue Zentralität schafft, hat „organischen Charakter“:

„Le centre peut se déplacer [...]. Il peut aussi se disséminer, de sorte qu’il constitue plusieurs centres (Polycentrisme). Enfin le centre détermine des périphéries, elles aussi mouvantes; elles tournent dans l’orbite du centre, subordonnées à l’élément principal, de façon durable ou momentanée. Tout ceci fait partie de la ‚composition‘ d’une oeuvre, et se retrouve dans la saisie et l’émotion et la compréhension de cette oeuvre.“⁴¹

Die Verstärkung, bei der Gründung der Stadt in dieser Form nicht voraussehbar, ist bereits in den Anfängen der Stadt enthalten.

„Als die griechische Stadt mit der *agora* entstand, wer wusste, wer konnte da wissen, was aus ihr werden würde – und was aus der römischen Stadt, ihrem *pomerium* und ihrem *forum*? Ganz ohne jeden magisch-mystischen Beiklang konnten und können wir hier von einer *Poiesis* sprechen, von einer halb blinden und halb bewussten *Kreation*.“⁴²

Die „okkulte Kraft“,⁴³ die sich hinter der Kreation verbirgt, ist gleich dem „élan de vie“, dem „désir“ als das unbestimmte, nach vorne treibende Ele-

40 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 133.

41 Henri Lefèbvre, *La présence et l’absence*, p. 213s.

42 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 232; orig., p. 197.

43 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 231; orig., p. 196.

ment, das keine Auflösung erfährt, das alle notwendigen und vorhandenen Energien sammelt, um zu kreieren: „un amour, un être, une oeuvre.“⁴⁴ Diese ‚lefebvresche Trinität‘ findet sich ebenfalls in der Metaphilosophie: Die Liebe als Voraussetzung für Existenz, „Modalität der *Präsenz* (des ‚Daseins‘ für sich, für andere und für die ‚Welt‘)“ und „*Kreation* (von *Präsenz*, von Freude, Lust oder Schmerz oder allem zugleich)“.⁴⁵

In „La somme et le reste“⁴⁶ wird der Liebe ein Hang zum „Absoluten“ attestiert, das unmöglich, nicht zu leben, nicht zu halten, absurd ist („impossible, invivable, intenable, absurde“).⁴⁷

„Je n’écrirai pas en soupirant ‚l’amour est une passion‘; ni les yeux baissés: ‚l’amour est un plaisir‘; ni les yeux au ciel: ‚l’amour est une joie‘, ni en rougissant: ‚l’amour est une folie‘. Je dirai simplement: ‚L’amour est un moment...‘.“⁴⁸

Als Moment – entgegen der gesellschaftlichen Tendenz, Liebe als Fundament einer moralischen Ordnung zu begreifen – ist sie Residuum⁴⁹, jeder Ordnung widerspenstig, den Auflagen der homogenisierenden und reduzierenden Gesellschaft entgegengesetzt. Lefèbvres Darstellung gerät zum feurigen Plädo-

44 Henri Lefèbvre, *La production de l’espace*, p. 545.

45 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 278.

46 „La somme et le reste“, geschrieben zwischen Juni und Oktober 1958, ist eine vorläufige autobiographische Bestandsaufnahme der philosophischen und politischen Karriere von Lefèbvre. Durch den Ausschluss aus der Partei (PCF) ist „La somme et le reste“ aber auch eine Zäsur. Der Arbeitstitel „Crise de la philosophie“ deutet nicht auf die nachfolgende, äußerst produktive Phase hin, die vor allem in ihren Anfängen von der innigen, wenngleich kurzen Freundschaft mit Guy Debord und der situationistischen Bewegung geprägt ist. Die Vermengung von Privatem und philosophischer Auseinandersetzung – hier in Bezug auf den Begriff „amour“ – gibt einen ungewöhnlichen, wenn auch aufschlussreichen Einblick in Lefèbvres ‚assoziative‘ Arbeits- und Denkweise. „L’amour, – Il m’est difficile de l’éluder ici, bien que je ne veuille pas en venir au récit (autobiographique ou romanesque). J’en ai assez dit pour que le lecteur, bienveillant ou non, s’aperçoive que l’amour et les femmes ont eu pour moi la plus grande importance et sur moi la plus grande influence. [...] Je n’ai pris au sérieux que trois réalités: l’amour, la philosophie, le Parti. Trois déceptions? Jusqu’à un certain point. Je souhaite aux railleurs d’aussi émouvantes ou ardentes déceptions.“ (Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 343.) Und: „J’en viens à une contradiction plus profonde. J’ai toujours considéré une femme comme ‚médiatrice‘ entre le monde et ma conscience, entre ce qu’elle devait ‚être‘ – la réalité sociale, ou la vie spontanée, ou l’action, – et ma réflexion.“ (Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 344.)

47 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 343.

48 Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 343.

49 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 278.

yer für den „Anti-Logos“, den freudschen Eros, den nicht zu zügelnden Le-
benstrieb, das unbändige, immer neu entfachte Feuer nach Leben:⁵⁰

„Ce moment ne vient pas par miracle dans l’histoire de notre vie. Il se propose, se
mûrit lui aussi, avec ou sans votre complicité. Il se constitue en prenant ses éléments
et ses matériaux où il peut: dans le plaisir et la souffrance, dans l’amitié et dans la
solitude, dans la vie du groupe familial et dans la vie hors du groupe. Un peu de ha-
sard s’assemblent les branchages que se feu va brûler et consumer. Ses éléments, ses
matières, il les prend, les change, se les approprie. Il a ses exigences, ses souvenirs,
sa mémoire, ses absences et ses présences, ses paroxysmes et ses décroissances, sa
folie et sa santé. Il oscille donc entre l’absolu impossible et l’insertion dans une quo-

50 In „La production de l’espace“ wird die Rebellion des Körpers gegen jede Form
von intellektueller Reduzierung („réduction par le savoir“) zum revolutionären
Impetus: „Contre l’Absolument Vrai, Espace des Clartés souveraines, se
réhabilitent le souterrain, le latéral, le labyrinthique, peut-être l’utérin, le
féminin.“ Lefèbvre zitiert Octavio Paz: „L’histoire des corps, dans la phase
finale de l’Occident est celle de ces révoltes. [(Octavio Paz [1972], Conjonctions
et Disjonctions, p. 132.)]. Ein fiktiver Brief als Einleitung zu „La présence et
l’absence“ erneuert Lefèbvres Anlehnung an Paz’ poetisches Verhältnis zur
„doppelten Flamme: Liebe und Erotik“: „En exergue à un livre que j’ai
commencé au Mexique et que je vous dédierai, je mettrai cette phrase qui ter-
mine ‚Conjonctions-Disjonctions‘: ‚Pour la première fois apparaît au fil de ces
réflexions le mot présence et le mot amour; ils ont été la semence de l’Occident,
l’origine de notre art et de notre poésie. En eux se trouve le secret de notre résur-
rection. D’accord Octavio Paz. ““ (Henri Lefèbvre, La présence et l’absence, p.
11.) Lefèbvre orientiert sich ebenfalls an Charles Fourier und seiner utopischen
Vision einer „société de désir“, die als „nouveau monde de désir“ die Emanzipa-
tion der Frau und die Auflösung tradierter Familienstrukturen vorwegnimmt.
Hierzu: Charles Fourier (1998), Théorie des quatre mouvements et des destinées
générales; suivi de: Le nouveau monde amoureux. Die Betonung des Eros geht
auch auf „Triebstruktur und Gesellschaft“ (erschieden 1955 in Boston unter dem
Titel „Eros and Civilisation“) zurück, wo Herbert Marcuse, in dem mit dem Un-
tertitel „Philosophischen Beitrag zu Sigmund Freud“ versehenen Traktat, von
einer zu erneuerenden Betonung der sinnlich, libidinösen Dimension der Kunst
und Ästhetik ausgeht. Gegen das geltende Realitätsprinzip, das repressive Lei-
stungsprinzip der Zivilisation stehen Eros und Sinnlichkeit, – als Utopie einer
anderen Existenz nur in der Ästhetik gedacht – den Zwängen der kapitalisti-
schen Produktionslogik und der instrumentellen Vernunft entgegen. (Hierzu:
Jean Michel Palmier [1973], Marcuse et la nouvelle gauche, p. 335ss.) In seiner
Auseinandersetzung mit Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des
Menschen“ weitet Marcuse Schillers Konzept, den angeborenen Spieltrieb als
elementaren Bestandteil einer ästhetischen Erziehung zu nützen, als „utopisch-
hedonistische Vision“ zu einer Applikation über die Domäne der Ästhetik zur
„Universalisierung des ludisch-erotischen Prinzips in Richtung Gesamtheit aller
Lebens- und Liebesverhältnisse“ aus. (Vgl.: Werner Frick [2007], Spiel, Ver-
söhnung, ästhetischer Staat: Reflexe Schillers im kunstphilosophischen Diskurs
der Spät- und Postmoderne, S. 121.) Dieser Aspekt des Spiels wird, wenn auch
in veränderter Form und in anderen Korrelationen, immer wieder aufgegriffen.

tidienneté qui le rend également impossible. C'est un ‚moment‘, non dépourvu de contradictions ni avec soi ni avec le reste.“⁵¹

Die enge Verbindung zwischen Liebe und Sexualität betont die ‚Diesseitigkeit‘ des Begriffs Liebe, ihre Institutionalisierung zeigt sich in der entfremdeten Situation des Menschen. Die leibliche Wahrnehmung („le vécu corporel“), ihres ursprünglichen, direkten Zugangs zur Welt beraubt, – „car la ‚culture‘ y intervient sous l'illusion d'immédiateté, dans les symbolismes et la longue tradition judéo-chrétienne“ – findet sich, der Diversität des Begriffs Rechnung tragend, auch in der Sexualität: „Les localisations n'ont rien d'aisé et le corps *vécu* parvient sous la pression de la morale à l'étrangeté du corps sans organes, châtié, châtré.“⁵²

Die Kreation der Stadt als Kreation einer zweiten Natur, die sich an der ersten orientiert, entspricht Lefèbvres Philosophie, dass das Unendliche und das Endliche existiert, das Endliche (hier Mensch) das Unendliche (hier Natur) seinen Fähigkeiten entsprechend imitiert, „wobei es Unendlichkeit in der Endlichkeit ist: derart, dass die beiden Bestimmungen der Praxis – Mimesis und Poiesis – sich anfangs vermischen, bevor die Mimesis – Endliches im Unendlichen – sich ablöst und es ihr im Folgenden gelang, die Poiesis – das Unendliche im Endlichen – zu beherrschen.“⁵³ Jede endliche Macht proklamiert sich als Totalität, versteht sich als Totalität und macht sich zur Totalität: die Religion, die Philosophie, die Ökonomie, der Staat, die Kunst und schließlich die Technik. Dies führt jede dieser „Mächte“ „zu jenem großen Pleonasmus, in dem sie [die Totalität] sich aufhebt, da sie, ihrer selbst genug“ ist, sich in ihrem eigenen Bereich verliert. „Nur eine vollendete Totalität offenbart, dass sie keine ist. [...] Die höchste Vollendung ist zugleich das tiefste Scheitern.“⁵⁴

Nach dem Prinzip der doppelten Bestimmung sieht Lefèbvre das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen.

„Wir können das Sein weder als endliches denken (es ist immer und überall, hier und jetzt, unendlich) noch als unendliches (es ist überall bestimmt, gesetzt, situiert, also endlich). Die lesbare Wahrheit, die fassbare Einheit präsentiert sich als dieses: als ‚Mensch-Welt‘ oder als ‚Praxis-Natur‘.“⁵⁵

Die menschliche Freiheit lässt sich weder als endlich noch unendlich denken. Sie ist beides und sie bewegt sich zwischen beidem. Da sie, um zu handeln,

51 Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 343.

52 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 50.

53 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 358; orig., p. 293.

54 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 358f; orig., p. 293.

55 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 356; orig., p. 291.

Formen konstruiert, diese mit Inhalten füllt, schränkt sie sich jedoch selbst ein. „Die Formen sind ihre Stütze und zugleich ihr Gefängnis.“ Die Freiheit, die sich ihren Weg zwischen Inhalten und Formen sucht, begrenzt sich selbst, eine innere Diskrepanz, die Unbehagen und Unzufriedenheit, „all jene Ambiguitäten, die sich mit der Freiheit und der einschneidenden Entscheidung verbinden“, bedeutet.⁵⁶ Freiheit muss sich über die Bedürfnisse einer Epoche – sie werden von den jeweiligen Produktionsverhältnissen, die Produkte liefern, sie zu stillen, hervorgerufen, – ihrer Ideologie und Moral hinwegsetzen. Das Verlangen hingegen ist von anderer, unabhängiger Natur.⁵⁷ Es „überschreitet den Konflikt zwischen natürlichen und künstlichen Bedürfnissen, zwischen den bestimmten (also begrenzten) und dem Unbefriedigtsein, das diese Grenzen durchbrechen will“ und kehrt zum Ursprung, zur Natur zurück.⁵⁸ Die Liebe in all ihren Formen ermöglicht die Heimkehr zu diesen Quellen.⁵⁹

In „Le droit à la ville“ wird der Unterschied zwischen Produkt und Oeuvre auf den Handels- bzw. Gebrauchswert reduziert:

„En effet l'œuvre est valeur d'usage et le produit valeur d'échange. L'usage éminent de la ville, c'est à dire des rues et des places, des édifices et des monuments, c'est la Fête qui consomme improductivement, sans autre avantage que le plaisir et le prestige, des richesses énormes en objet et en argent.“⁶⁰

Das Spielerische⁶¹ ist Element des „désir fondamental“ des Menschen, sich der entfremdeten Stadt zu nähern, Perspektiven aufzuzeigen und den Horizont

56 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 356f; orig., p. 291s.

57 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 453.

58 Hierzu: Teil III, Kapitel 2: Lefèbvre und Nietzsche.

59 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 357; orig., p. 292.

60 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 11.

61 Lefèbvre ist wesentlich von dem niederländischen Historiker Huizinga beeinflusst. 1938 erscheint „Homo Ludens“, in dem Huizinga die Erfahrung seiner Reisen in die USA und Niederländisch-Indien mit seinen sprachwissenschaftlichen und anthropologischen Interessen verbindet. Das Spiel wird bei ihm zum kulturgeschichtlichen Axiom. Das Spiel als primäre Handlung verleiht der Kultur Inhalt und Atmosphäre, vermag sich so erst zu realisieren. Huizinga versucht dies nicht nur anhand von Beispielen aus der Geschichte zu illustrieren. Das Spiel wird als eine freie Handlung „die als ‚nicht so gemeint‘ definiert und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend, empfunden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raums vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders von der gewöhnlichen Welt abheben.“ (Johan Huizinga [1987], *Homo Ludens*, S. 22.) Lefèbvre wirft Karl Marx vor, diese Facette des Menschen nicht genügend berücksichtigt zu haben. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Me-*

zu öffnen.⁶² Diese Augenblicke in Lefèbvres Denken sind teilweise den konkreten Aktionen der situationistischen Bewegung in Paris um Guy Debord geschuldet, leben aber auch von der Auffassung einer spielerischen ‚Erziehung‘ des vom Verlangen getriebenen Menschen, zu dem (zurück) zu finden, was ihn ausmacht: die Versöhnung von Eros und Logos, von Natur („désir“) und Kultur „(die klassifizierten Bedürfnisse und die induzierten Faktizitäten)“.⁶³

„Vielleicht könnte der unreife und unfertige Charakter des menschlichen Wesens, um das Eros und Logos kämpfen, so endlich geformt werden, ohne dass diese Formung gleichbedeutend wäre mit Vollendung (dem Zustand des Erwachsenenenseins, des Vollständigen)“.⁶⁴

Die Stadt und das Urbane können eine „pädagogische Rolle“ übernehmen, die sich „von der üblichen, auf einer Autorität, dem erworbenen Wissen des fertigen Erwachsenen beruhenden Pädagogik unterscheiden würde.“⁶⁵ Der spielerische, unbekümmerte Zugang zum Gesamtkunstwerk („oeuvre complète“), das alles versammelt, was eine Gesellschaft aufbietet, bedeutet unvermittelte Teilhabe am gigantischen Oeuvre, provoziert jedoch zugleich auf schmerzhaft Weise das Bewusstsein seiner Abwesenheit: Die mögliche Versöhnung zwischen erster und zweiter Natur, zwischen Natur als Ausgangspunkt und der globalen Verstädterung, wird nicht aufgrund eines anthropologischen oder historischen Wissens erreicht, sondern durch einen tragischen Bewusstseinsprozess, der im Alltag, in der Praxis stattfindet.⁶⁶ Die Simultanität von „présence und absence“ als Stimulus zu Handeln⁶⁷: „Traverser le quotidien par l'éclair de la connaissance tragique, c'est déjà le transformer – par la pensée.“⁶⁸

taphilosophie, S. 143; orig., p. 129.) (Zu Johan Huizinga im Allgemeinen und dem Spiel als kulturelle Grundform im Besonderen: Christoph Strupp [2000], Johan Huizinga.)

62 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 107s.

63 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

64 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

65 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

66 Lefèbvre verweist auf Nietzsches Übermenschen, der „conçoit dans toute sa puissance le négatif pour le retourner contre lui-même et tenter de le vaincre.“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 169.)

67 Diese Thematik – bei Lefèbvre insbesondere in „La présence et l'absence“ aufgearbeitet – zeigt Parallelen zu Walter Benjamins Begriffen des Eingedenkens und der Erinnerung. Hierzu: Fernand Mathias Guelf (2009), *Stadtluft macht frei*, S. 133ff.

68 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 169.

Die Hinwendung zum Alltagsleben⁶⁹ lässt das Verlangen („désir“) zur greifbaren Kategorie werden, an der sich das Handeln und die Aktion orientieren können. Das Alltagsleben als „secteur privilégié de la pratique“ definiert sich als Möglichkeit, mit der ungeheuren Vielfalt der vom Menschen geschaffenen Welt („monde humain“) in Berührung zu sein.⁷⁰ Die Philosophie muss, will sie nicht weiter mit ihren traditionellen Kategorien („elle se veut pure recherche de l'être par la médiation: ontologie“) dahinvegetieren, sich diesen Realitäten stellen, in eine „Metaphilosophie des Alltagslebens“⁷¹, die ihrerseits tradierte Begriffe aus der Philosophie übernimmt – „non sans problèmes et difficultés“ –, um sie neuen Interpretationen auf dem Terrain einer sich ständig variierenden Praxis zuzuführen, metamorphosieren.⁷²

In der Einleitung zu „Critique de la vie quotidienne III“ (1982) wagt Lefèbvre einen kritischen Rückblick auf die beiden ersten Bände der „Kritik des All-

69 Bereits 1946 setzt Lefèbvre in Teil I seiner „Kritik des Alltagslebens“ erste Orientierungsmarken bezüglich des Begriffs, die in „La somme et le reste“ (1959) ausgedehnt werden. Im „groupe de recherche sur la vie quotidienne“ – Lefèbvre figuriert als ihr Präsident – wird in enger Zusammenarbeit mit den Situationisten die Möglichkeit einer revolutionären Veränderung diskutiert. Die Differenzen sind vorprogrammiert, 1963 gipfelt der Streit in gegenseitigen Plagiatsvorwürfen. In seiner Biografie über Guy Debord geht Vincent Kaufmann auf die Konfliktsituation ein. „Im zweiten Band der Kritik des Alltagslebens [...] behauptet Lefèbvre, dass seine ‚Entdeckung‘ des Alltagslebens [...] mindestens ebenso bedeutend sei wie seinerzeit Freuds Entdeckung des Unbewussten. Der Vergleich legt nahe – und viele Argumente Lefèbvres gehen tatsächlich in diese Richtung –, dass das Alltagsleben den Platz des gesellschaftlichen Verdrängten einnimmt.“ (Vincent Kaufmann [2004], Guy Debord, S. 221.) Guy Debord zitiert in „Internationale situationniste“ (Nummer 4) Lefèbvres „Theorie der Momente“, die im Ansatz in der Kritik des Alltagslebens formuliert ist und grenzt sie gegenüber dem künstlerischen Charakter der Situation ab. Vincent Kaufmann redet vom „soziologistischen ‚Spontaneismus‘“ Lefèbvres, der „im Schatten eines nie völlig über Bord geworfenen Stalinismus gedeiht“ und setzt dem das „poetische Projekt“ Debords entgegen, das stets einem bewussten Projekt verhaftet, „nicht spontan oder natürlich in besonderen Augenblicken des Lebens zutage [tritt], wie dies Lefèbvre behauptet (der das Beispiel der Liebesbeziehung anführt).“ (Vincent Kaufmann [2004], Guy Debord, S. 221.) Kaufmann vermittelt hier ungewollt Einblick in oft polemisch geführte Auseinandersetzungen, die den ‚profanen Rahmen‘ und die Einbindung in die kulturelle und politische Situation im Paris der fünfziger und sechziger Jahre erkennen lassen. Zu einer objektiveren Bewertung des Verhältnisses zwischen Lefèbvre und den Situationisten: Philippe Simay (2008), *Une autre ville pour une autre vie*, Henri Lefèbvre et les situationistes. Und: Patrick Marcolini (2007), *L'internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire*.

70 Henri Lefèbvre, *Du rural à l'urbain*, p. 90s.

71 So der Untertitel von Teil III der *Critique de la vie quotidienne*.

72 Lefèbvre nennt u.a. den Begriff der Entfremdung mit dem Verweis, dass er sich der Problematik einer Hinführung auf das praktische Terrain bewusst ist. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 279; orig., p. 30.)

tagsleben“, um festzuhalten, dass, trotz einiger Fehler in der Analyse dieser früheren Arbeiten, im Zeitalter der Reproduktion der eigenen Verhältnisse das vermeintlich Neue das Alte ist:

„La présentation et l’emballage verbal couvrent le prolongement et la détérioration de l’ancien dans la prétendue nouveauté; ils couvrent aussi le fait que cette exaltation de l’archéo empêche de naître ce qui pourrait surgir de véritablement neuf.“⁷³

Das Alltagsleben darf, um diesem Zyklus des Immergleichen – „le cycle comporte l’oubli des moments du cycle“⁷⁴ – zu entkommen, nicht als Teil eines größeren Systems („sous-système“) gesehen werden. Es ist Ausgangspunkt für eine bewusste Programmierung, die durch Reduzierung und Homogenisierung der Vielfalt entgegenwirken soll. Die Veränderung des alltäglichen Lebens bleibt Voraussetzung für seine Umgestaltung („le changement dans le quotidien restera le critère du changement“⁷⁵): „Der Mensch wird alltäglich sein oder nicht sein! Er wird alltäglich sein durch Überwindung der heutigen Alltäglichkeit, oder er wird vergehen. Solange das Alltagsleben nicht radikal anders geworden ist, wird die Welt nicht verändert worden sein.“⁷⁶

73 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 45.

74 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 45.

75 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 46.

76 Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 278; orig., p. 29.

3. Die „urbane Praxis“ als Praxisphilosophie

„Die Totalität des Phänomens des Urbanen lässt sich nicht fassen, ist immer anderswo. Nach und nach entschlüsselt sich das Paradox. Es besagt: Zentralität und Dialektik der Zentralität. Es besagt: Urbane Praxis. Es bedeutet: Urbane Revolution.“¹

Ein spannungsreiches Verhältnis zum „Parti Communiste Français“ prägt die meisten Schriften Lefébvres. Der Versuch, den Marxismus auf den Alltag zu übertragen, soll ihn aus der stalinistischen Umklammerung befreien. Der erste Teil der „Critique de la vie quotidienne“ ist die konkrete Ausführung des Vorhabens, die marxistische Methode der Analyse zu demokratisieren, sie aus der theoretischen Verfremdung auf das Terrain des Alltäglichen zurückzuführen, das bis dato in Frankreich, vor allem in dieser Form, Hoheitsgebiet der Literatur war. Die aufklärerische Absicht der frühen Texte Lefébvres – Einführungen in das marxistische und dialektische Denken – bestätigt die praktische Ausrichtung seiner Philosophie, die auf einer revidierten Sicht des dialektischen Materialismus' mit dem in den „Pariser Manuskripten“ definierten Begriff der Praxis als „Ausgangs- und Endpunkt“ beruht: Als Bestandteil der Natur produziert der Mensch in der Gesellschaft nicht nur Produkte, sondern auch sich selbst. Die Praxis ist die „schöpferische Energie“, die „Handeln und Denken, materielle Arbeit und Erkenntnis“ als „totale Tätigkeit“ begreift. Sie „bezeichnet philosophisch, was der gesunde Menschenverstand ‚das wirkliche Leben‘ nennt.“² Die Kritik des Alltags zielt, da der alleinige Umsturz der politischen und ökonomischen Strukturen keine Veränderung bedingt, auf eine Umstrukturierung des ganzen Lebens, des Menschen in seiner Totalität.³ Die „Restitution des ursprünglichen Marxschen Projekts“ als philosophisches Programm will die dialektische Methode nicht nur auf „ökonomische oder soziale Tatsachen“ anwenden, sondern „auf einen wissenschaftlichen, philo-

1 Henri Lefébvre, *La révolution urbaine*, p. 245; eigene Übersetzung.

2 Vgl.: Henri Lefébvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 90.

3 In „Das Alltagsleben in der modernen Welt“ greift Lefébvre 1968 dieses Thema auf und bringt es in Verbindung mit der Verstädterung: „Nachdem Marx den doppelten Aspekt der Produktion (Produktion von Dingen und von Verhältnissen, Produktion von Werken und von Produkten) evident gemacht hat, hat er die Betonung auf die Produktion von Produkten gelegt, das heißt auf den wesentlichen und spezifischen Aspekt der industriellen Produktion im Kapitalismus. Auf diese Weise hat er (wohlverstanden ohne seine Erlaubnis) einseitigen Interpretationen seines Denkens, der Erkenntnis, der gesellschaftlichen Wirklichkeit, freie Bahn gegeben. Außerdem begann zu Marxens Zeiten ein mit der Industrialisierung verbundener, aber distinkter und spezifischer Prozess, die Verstädterung. Er konnte weder deren Bedeutung noch deren Beziehung zu der Industrialisation erfassen.“ (Henri Lefébvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 263f.)

sophischen und menschlichen Inhalt“ bezogen wissen. Die Philosophie wird, wenn sie sich „rational (dialektisch) der *Bewegung* des wissenschaftlichen Denkens einerseits und der *Bewegung* der menschlichen Wirklichkeit andererseits, der praktischen Tätigkeit, die diese Wirklichkeit gemäß der Erkenntnis ihrer Gesetze verändert“, anpasst, ihren spekulativen Status verlieren. Die „konkrete, dynamische Philosophie“ weiß sich, da die praxisphilosophische Ebene in der Geschichte die Möglichkeit menschlicher Emanzipation und Selbstverwirklichung zu erkennen vermag, „der Praxis, der Aktion wie der Erkenntnis“ verpflichtet.⁴

Der Auffassung, dass Totalität nur fragmentiert erfahrbar ist, versucht Lefèbvre seine Analysen der jeweiligen historischen Situation anzupassen und im Zusammenhang zu deuten. Dialektik dient nicht der Konstruktion eines in sich geschlossenen und rekonstruierbaren Gedankengebäudes, sie ist eine Denkmethode, um der Dynamik einer in sich auf Gegensätzen aufgebauten Entwicklung folgen zu können. Die Aktualisierung des ursprünglichen, marxischen Projektes zielt auf eine „Philosophie und einen Begriff des Menschen und der Welt“ in einem „erneuerten Sinn“ und auf eine „dynamische Philosophie“, die alle Schranken des Lebens und des Denkens aufhebt, um ein „Ganzes“ zu organisieren, „die Idee des *totalen Menschen* in den Mittelpunkt zu stellen.“⁵ Der „totalité close“ setzt Lefèbvre eine „totalité ouverte“ mit unbestimmtem Ausgang gegenüber⁶ und trägt der Krise eines orthodoxen Marxismus, der mit einer unzeitgemäßen, einseitigen Interpretation der wirtschaftlichen, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Modernität angehen will, Rechnung. Das Erkennen des Urbanen als Zentrum einer ‚Inszenierung‘ des Alltags – die Theorie der Produktion des Raumes soll effektive Mittel der Analyse liefern – fördert das Bewusstsein für drängende Problemfelder der Gegenwart und nahen Zukunft. Die Konkretisierung der von Lefèbvre konzipierten, praxisorientierten Philosophie hat nicht nur Konsequenzen für die Soziologie, Geographie, urbanistische Architektur und Stadtplanung, sie verwischt, indem

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 180.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 181.

6 Müller-Schölls Auseinandersetzung mit dem Systembegriff der Philosophie der Neuzeit in Bezug auf Lefèbvre greift u.a. diesen Aspekt auf: „Lefèbvres Lösungsversuch in einer „weichen“ „dialektischen Logik“ scheiterte noch am unlösbaren Widerspruch zwischen rig[u]ueur und souplesse, am Problem, dass diese Logik nicht systematisch sein durfte und es doch sein musste. Zum ersten Mal wird hier Lefèbvres Unvermögen offensichtlich, zu trennen zwischen dem Zwanghaften systematischer Konstruktion mit ihrem Allheitsanspruch und einer gedanklichen Nachvollziehbarkeit gerade auch dessen, was dazu bestimmt ist, in einem geschlossenen System nicht aufzugehen. Zwar unterscheidet Lefèbvre zwischen totalité close und ouverte, aber er findet für letztere nicht die adäquaten Begriffe. So wird die logisch systematische Problematik ad acta gelegt.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 285.) Hierzu auch: Teil IV, Kapitel 1: Die Totalität.

sie die Notwendigkeit und die Möglichkeit der pluridisziplinären Analyse im „Dickicht“ der Metropolen aufzeigt, die Grenzen der traditionellen Fachwissenschaften.

„Changer la ville pour changer la vie“⁷ ist als Aufforderung zum Handeln, zur „action“ zu verstehen. Um den Status quo, in dem politische Machtstellungen aufrecht gehalten werden, zu durchbrechen, ist eine permanente Veränderung und Erweiterung des Bestehenden von Nöten. Dies impliziert die Notwendigkeit von Diversität. „Le droit à la différence“ wird über den praktischen Impakt hinaus zur ethischen Forderung, die sich wie „le droit à la ville“ an den Bedürfnissen und Besonderheiten des Individuums, seinen Bestrebungen und Fähigkeiten, die sich erst in der Freiheit und dem Recht anders zu sein, entwickeln können, orientiert. Löst eine „politische Revolution“ das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, so gelingt es ihr hingegen nicht, diese Bestandteile selbst zu revolutionieren. Erst die Rückführung des Menschen auf seine Einmaligkeit als Individuum kann, Erkenntnis vermittelnd, dem Einzelnen erlauben, sich als in den Entwicklungsprozess eingebundener Bürger zu begreifen, die Diskrepanz zwischen dem Menschen als Mitglied der Zivilgesellschaft, basierend auf Egoismus und dem Bürger als moralische Person einer fiktiven Gemeinschaft, zu erkennen.⁸

Ausgehend von der teils literarischen, teils soziologischen Beschreibung des Lebens in den Dörfern seiner Heimat, den Pyrenäen, erkennt Lefèbvre die

7 Vgl.: Philippe Simay, *Une autre ville pour une autre vie*, Henri Lefebvre et les situationnistes, p. 17.

8 Lefèbvre bezieht sich auf „Zur Judenfrage“ von Karl Marx. In seiner Antwort auf einen Aufsatz des Religionsphilosophen Bruno Bauer „Die Judenfrage“ (1943) – die Juden als Gruppe könnten nicht „verbessert“ (durch rechtliche Gleichstellung zur Integration erzogen) werden, da auch aufgeklärte Juden an ihrem traditionellen, religiösen Anspruch des exklusiven Auserwähltseins festhalten – verweist Marx auf die Unzulänglichkeiten einer „politischen Emanzipation“, da diese den Menschen einerseits auf ein egoistisches, unabhängiges Individuum und andererseits auf die moralische Person als Staatsbürger begrenzt. Er verlangt eine „menschliche Emanzipation“, bei der der Mensch seine Kräfte als gesellschaftliche erkennt und organisiert. (Vgl.: Karl Marx [1956ff], *Zur Judenfrage*, S. 370.) Die Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Begriffe der Individualität und der Freiheit ergeben, bleiben offen. Der Vorstellung, dass der Mensch, indem er sich als gesellschaftliches Wesen erkennt, auch als solches verhält, steht Lefèbvres These von der Uneingeschränktheit der menschlichen Existenz gegenüber. Ebenso beinhaltet die Sicherung einmal erreichter Rechte die Gefahr der Reduzierung. Lefèbvre ist sich dieser Problematik, die sich auch in seiner konfliktreichen politischen Biographie spiegelt, bewusst. „Sans doute pourrait-on opposer aux textes ‚homogénéisants‘ [de Marx] beaucoup d’autres textes prévoyant des libertés pour les individus et pour les groupes sociaux. Ce qui conduirait à déceler dans la pensée marxiste, parmi d’autres contradictions avouées ou dissimulées, un conflit entre une tendance identitaire (homogénéisante) et la pensée différentialiste naissante.“ (Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 48.)

Qualität des urbanen Lebens, das selbst in einen permanenten Entwicklungsprozess eingebunden ist, als Zentrum, in dem die Vielfalt der menschlichen Existenz ein Gesicht trägt. Die Krisen der Stadt, u.a. das Auseinanderbrechen der historischen Stadt, spiegeln Missstände innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung: „La ville en miettes [...] est aliénée comme l’humain auquel elle offre son abri.“⁹ Die Kritik an diesen Verhältnissen ist weder Zivilisationsfeindlichkeit noch Bedauern am Abfall vom Göttlichen, der Vertreibung aus einem paradiesähnlichen Zustand. Der Verstädterungsprozess ist unumkehrbar und Ausdruck menschlicher Selbstverwirklichung: „Le temps comme tel est irréversible. Impossible, impensable de revenir en arrière. L’intégrale répétition du passé peut se demander à la divinité par celui qui croit à sa toute-puissance.“¹⁰ Eine entscheidende Zukunftsfrage betrifft den Umgang mit der sich rasant entwickelnden Technik. Lefèbvre führt diese Diskussion u.a. in Verbindung mit Heidegger und den Begriffen Mimesis und Poiesis.¹¹ Die praktische, politische Komponente bestimmt als Thema den absoluten Raum, die Konfrontation zwischen einer auf Stagnation und Homologisierung bedachten etablierten Staatsmacht, die sich zur Regulierung und Kontrolle der Bürger und zur Ausbeutung einerseits des natürlichen Umfelds der Technik bedient und einer, dem menschlichen Verlangen entsprechende, die Diversität aller Möglichkeiten einbeziehende Kreativität andererseits.

Dem Recht auf Differenz entsprechen die Vorstellung einer qualitativen Entwicklung der Gesellschaft und die Negation der Produktionsmechanismen, die auf den Gesetzen der Reproduktion und der quantitativen Entwicklung basieren: „„Mais l’homme ne vit pas seulement de pain“. Qui dit ‚révolution‘ dit aussi ‚création‘.“¹² Lefèbvres Unterscheidung zwischen Produkt und Oeuvre steht in Zusammenhang mit dem Arbeitsbegriff, wie er sich im Kapital formuliert findet,¹³ geht aber, indem die Poiesis als Modalität der Praxis in der Metaphilosophie eingeführt wird, über diesen hinaus. Die Poiesis garantiert, dass der Moment des Mimetischen, der nach Modellen produziert, der Reproduktion bestehender Zustände dient, zurückgedrängt werden kann. Die Urbanisierung, die, indem sie zentralisiert, immer neue Differenzen schafft,

9 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 131s.

10 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 133.

11 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 178ff; orig., p. 156ss.

12 Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 38.

13 „Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], *Das Kapital*, S. 192.)

proviziert eine „capacité créatrice“ als Negation der „structures déséchées“ und der „formes glacées“. ¹⁴ Der Intention, einen politischen, homogenen und beherrschbaren Raum zu produzieren und zu reproduzieren, widersetzt sich der schöpferische Impetus als residuales Element. Gegen den politischen Gesellschaftsplan der „homogenen Ordnung“ und der vermeintlich „kohärenten Rationalität“ tritt das Chaos der Spontaneität ¹⁵ und die unvermittelte Aktion. Der unbestimmte Ausgang dieses „anarchistischen Aktivismus“ bestätigt Lefèbvres negative Haltung gegenüber jeder Art von Systematisierung, erlaubt ihm zugleich, unabhängig von der unmittelbaren Realisierbarkeit der Ansprüche, eine zukünftige Gesellschaftsordnung zu projizieren, das utopische Moment seiner Philosophie hervorzustreichen.

In der „Metaphilosophie“ gestaltet sich die „Suche nach den Erben“ der „Schattengesellschaft“, der „romantischen Revolutionäre“ mit ihrer „naiven und subtilen Revolte“ gegen die etablierten Gesellschaftsformen als schwierig. ¹⁶ Die Anstrengungen, die insbesondere in der Moderne vollzogene „Trennung der verschiedenen Aspekte und Ebenen des menschlichen Lebens“, die „zerbrochene Totalität zurückzugewinnen“, sind Versuche, „bald voller Trauer und bald voller Hoffnungen.“ ¹⁷ Illustriert an der Geschichte der Stadt – in ihrem Ursprung „eines der schönsten menschlichen Werke“ ¹⁸ – zeichnet sich die historische Entwicklung durch eine fortschreitende Trennung von Produkt und Oeuvre, Mimesis und Poiesis aus: „Der Mensch ist gespalten, das Produkt trennt sich vom Werk, um Sache zu werden.“ Die Entfremdung vom Ursprung zeigt sich in der Gespaltenheit der Gesellschaft in „Herren und Sklaven, Besitzende und Besitzlose, Starke und Schwache“. Die Praxis umfasst auch diese „komplexe und reiche Realität“. ¹⁹

„Wir entdecken in ihr das Unerwartete und das Vorhersehbare, den Determinismus, den Zufall und den Willen. Wir unterscheiden in ihr auch die Wiederholung, die [...] Imitation und die kreative Erfindung [...] Die Praxis, in ihrer ganzen Breite als Totalität, enthält sowohl die Kreation wie die Fortführung, sowohl die revolutionäre als auch die repetitive Praxis mit ihren Zusammenhängen.“ ²⁰

Die Geschichte der ‚Stadt‘ ist die Geschichte der Praxis, die in ihrer Totalität für die gegensätzlichen Positionen innerhalb dieser Entwicklung zeichnet. Aus der „philosophischen Form eines starren, zwangsläufig pragmatischen

14 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 38.

15 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186f; orig., p. 232s.

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 127; orig., p. 117.

17 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 168; orig., p. 148.

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 165; orig., p. 146.

19 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 170f; orig., p. 150s.

20 Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 171f; orig., p. 151.

Wahrheitskriteriums“ befreit, wird der Praxisbegriff zum dynamischen, der Geschichte angepassten und sie widerspiegelnden Element. In dieser Funktion sind ihm sämtliche „Modalitäten der Kreation“, Mimesis und Poiesis in all ihren Dimensionen immanent.²¹ Die Metaphilosophie schickt sich an, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln – sie begreift sich selbst als „Produkt der Praxis“ – die Totalität des Alltags zu erforschen,

„um die Brüche zu erkennen, an denen sie zerbricht; es sucht ihre Ebenen und Entnivellierungen, ihre kritischen Phasen und Widersprüche zu durchschauen. [...] In sich selbst bemüht sich das metaphilosophische Denken und die Rekonstruktion einer Totalität, angefangen mit der Wiedervereinigung von Poesie oder, besser, Poiesis und Philosophie, und zwar auf einer höheren Ebene als der ihrer antiken Trennung. Es versteht sich als Denkakt, als neugeschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewusstsein.“²²

Der kosmologischen Dimension der Romantik, das gestörte Verhältnis zwischen Mensch und kosmischer Ordnung wiederherzustellen, entspricht die utopische Vorstellung nach der „großen Trennung“, in der „jede spezialisierte Tätigkeit in ihre eigene Richtung“ geht, zur Einheit zurückfinden zu können. Dieses Projekt gelingt nur, wenn die Metaphilosophie von einem „Projekt des Menschen“ ausgeht, das sich auf philosophische Begriffe wie Freiheit, Vernunft, Vollendung usw. beziehen kann. Der aktuellen Situation wird mit der Vorstellung eines idealen Zustands begegnet, der sich an „einem gesetzten oder vermuteten Zusammenhang zwischen dem Ursprünglichen und dem Virtuellen, auf der künftigen Versöhnung zwischen Mensch und Natur, auf einer natürlichen Bearbeitung der Natur“ orientiert.²³ Die „strategische Hypothese“ einer „urbanen Revolution“ ist U-topie, eine Projektion, die durch empirische Fragestellungen zu untermauern ist und durch eine Analyse des Alltags (der Praxis) aufzeigt, wie die Aufhebung der bestehenden Verhältnisse zu überwinden ist.²⁴

Das Zusammenwirken der beiden Ebenen, Projekt und Analyse als „theoretische These“ und „praktisches Programm“, ist Ausgangspunkt der lefebvreschen Praxisphilosophie:

„Das Denken versteht den Alltag erst, wenn Unbehagen und Verweigerung aufgenommen, wenn der praktische Wunsch und Wille zur Veränderung des Alltags deutlich wird. Um das Alltägliche zu verstehen, muss man diese fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen zusammenfügen. [...] Das han-

21 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 173; orig., p. 152.

22 Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 177; orig., p. 155.

23 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 115; orig., p. 107.

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 116; orig., p. 108.

delnde Erkennen entfaltet sich in Bildern, in den Bildern eines verwandelten Lebens; zugleich muss dieses Erkennen eine Praxis der Veränderung durchmachen.“²⁵

Das Phänomen Stadt und die Analyse der Verstädterung dokumentieren auf einmalige Weise das „metaphilosophische Programm“: „Das großartige Bild von der freien Stadt²⁶ (der *polis* oder *cité*), das noch dazu dient, die menschliche Wüste illusorisch mit Leben zu erfüllen“ und der „Konkurrenzkapitalismus“, der dieses „großartige Erbe [...] besudelt, aufgerissen und verstümmelt“ hat.²⁷

Die „révolution urbaine“ proklamiert eine radikale Veränderung des Alltags, die in der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie im marxischen Sinne besteht:

„So ergibt sich die Konsequenz, dass das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, dass ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, dass, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, dass gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verf llt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und dass sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verf llt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.“²⁸

Und in der praxisorientierten Version Lef bvres:

„Der alltägliche, nichtphilosophische Mensch widersetzt sich dem philosophischen Menschen und dem philosophischen Projekt des Menschen. Aus ihrem Widerstand, aus ihrer Konfrontation wird die Umwandlung des einen wie des anderen hervorgehen.“²⁹

Die Aufhebung der Philosophie als Überwindung der Diskrepanz zwischen Theorie und „Alltagsleben“ beinhaltet als Voraussetzung für die marxische Forderung, das Leben zu verändern, die Ausarbeitung konkreter Analysen, die erlauben, strategisch eine Veränderung des Alltags in Angriff zu nehmen. Die

25 Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 122f; orig., p. 113.

26 Lef bvres These, dass in der Moderne der Begriff Stadt keine Gültigkeit mehr hat, findet hier eine theoretische Begründung. Dass der Begriff Stadt bei Lefèbvre auch für die aktuelle Stadt gebraucht wird, hat eher praktische Gründe: „Die Idee vom Ende der Stadt ist anscheinend sehr viel ergiebiger und kreativer als die von ihrer Fortdauer oder ihrer Modernisierung – obschon sie sich nicht zu ‚prospektiven‘, technisch und operational nutzbaren Studien eignet.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 125; orig., p. 115.)

27 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 124; orig., p. 114s.

28 Karl Marx (1956ff), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, S. 325.

29 Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 126; orig., p. 115.

Verstädterung als Zentralität, die ständige Verschiebung des Zentrums, die daraus entstehenden Differenzen prägen den Begriff der „urbanen Praxis“³⁰ als Erkenntnisprozess, als Ausdruck der allmählichen Erhellung des Paradoxons „Zentralität und Dialektik der Zentralität“. Die „Zerstückelung“ gibt das „Phänomen der Verstädterung“ erst nach und nach in seinen Qualitäten als Totalität zu erkennen³¹ und konkretisiert die These der Urbanisierung als Revolution,³² die Lefèbvre definiert als „[...] le mouvement, conçu dans la totalité, visant une totalité“³³, denn: „L'idée de la révolution, c'est donc l'idée de la totalité transformée radicalement. Renversée, de vision systématique fixant le devenir, elle se change en idée du devenir et en projet d'un accomplissement.“³⁴

30 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 196; orig., p. 245.

31 Hierzu: Teil II, Kapitel 8: *Die Urbanisierung als Totalität*.

32 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 195f; orig., p. 245.

33 Henri Lefèbvre (1974), Marx, en: *Histoire de la philosophie III*, p. 251.

34 Henri Lefèbvre (1974), Marx, en: *Histoire de la philosophie III*, p. 251.

4. Urbanisierung als „dialektische Anthropologie“

„Ausgehend von der Problematik der Verstädterung entwickelt sich eine dialektische Anthropologie. Dieses Wissensgebiet bereichert seinerseits die Problematik um Vorgegebenheiten und um Lösungsmöglichkeiten für miteinander verbundene Probleme zugleich. Es kann die Probleme in ihrer Gesamtheit weder stellen noch lösen. Es fügt sich in die besprochenen Disziplinen ein ohne eine andere Besonderheit, als dass es mit der untersuchten Problematik zugleich entstanden ist.“¹

Die doppelte Bestimmung des Menschen als „Naturwesen“ und „*menschliches* Naturwesen“, das sich als Gattungswesen in seinem Sein und seinem Wissen „bestätigen und betätigen muss“, übernimmt Lefèbvre aus den „Ökonomisch philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ von Karl Marx.² Als Naturwesen bestimmen den Menschen „eine Mannigfaltigkeit von Trieben, Tendenzen und Lebenskräften“, die Bedürfnisse schaffen, von denen er abhängig ist und die seine Lebenskraft in „Ohnmacht und Mangel“ verwandeln. Subjekt und Objekt zugleich, ist er in eine Beziehung zu anderen Wesen eingeschlossen, die es ihm erlauben, an der Natur teilzunehmen, nicht „in einer unerträglichen metaphysischen Einsamkeit“ zu verharren.³ In ihm selbst entzweit sich aber auch die Natur, tritt mit sich in einen Kampf: „Der Mensch, ein Naturwesen, wendet sich gegen die Natur und kämpft gegen sie.“ Diese These anthropologischen Charakters formuliert Lefèbvre im zweiten Teil von „Der dialektische Materialismus“. Die für den Menschen „ursprüngliche Quelle und Mutter“ Natur ist „nur die gegebene Materie seiner Tätigkeit; sie ist selbst als äußere Natur ihr eigener Tod und ihr Grab.“ Als die „gegebene Materie seiner Tätigkeit“ ist die Natur in den „Entstehungsakt“ des Menschen, der sich über sie erhebt, sie allmählich beherrscht, eingebunden. Ihre Modifikation beruht auf der menschlichen Tätigkeit, die, indem sie Bedürfnisse erfüllt, neue Bedürfnisse schafft. Entwicklung bedeutet (erfolgreiche) Auseinandersetzung mit anstehenden Problemen: „Er [der Mensch] schreitet fort, indem er die mit seinem eigenen Tun gesetzten Probleme löst.“⁴ Das hervorgebrachte Produkt ist „so einerseits der Natur zugewandt, andererseits dem Menschen. Er ist konkret und abstrakt.“ Sein konkreter Charakter bezieht

1 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 79f; orig., p. 98.

2 Vgl.: Karl Marx (1956ff), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, S. 578f.

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 93f.

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 95.

sich auf die gegebene Materie, den Produktionsprozess, wohingegen die abstrakte Dimension sein gesellschaftliches Dasein als Gegenstand unter anderen, ähnlichen Gegenständen und als „Träger einer ganzen Reihe neuer Beziehungen“ erfasst.⁵ Der Mensch, der sich in der Entwicklung zunehmend von der Natur isoliert, wird sich als Naturwesen dennoch nicht von ihr trennen, er wird das Verhältnis auf eine „höhere Einheit“ heben. Als „tätiges Subjekt“ eröffnet er sich als „beschränktes Naturwesen“ unendlich viele Möglichkeiten. Die Beschränktheit ist der abstrakte Verstand im Menschen, das Vermögen, Objekte und Augenblicke, Instrumente und Begriffe in ihrer Trennung festzuhalten, sie jedoch nicht in ihrer Ganzheit, ihrer Totalität zu erfassen. Dieses Vermögen zur Abstraktion, das sich in der praktischen Aktivität steigert, trägt zu wachsender Macht bei. Im Bewusstsein des Menschen festigt sich das Wissen um seine Möglichkeiten, ein Bewusstsein, das zugleich, da es nur vermittels der Abstraktion und Logik zu dieser Erkenntnis gelangt, der Natur fremd bleibt.⁶

„Das Bewusstsein drückt damit zugleich die Endlichkeit des Menschen aus und seine Unendlichkeit. Darin besteht sein innerer Widerspruch, der ihn stets dazu nötigt, sich zu prüfen und über sich hinauszuwachsen. Und darin besteht sein Drama, sein Unglück – und seine Größe. Aus der Beschränkung lässt der Mensch ein Bestimmtes Unendliches, Menschliches hervorgehen, welches das im natürlichen Dasein gegebene Unendliche in sich aufnimmt, befreit und übersteigt und das menschliche Macht, Erkenntnis, Aktion, Liebe, Geist genannt werden kann, oder einfach das Menschliche.“⁷

In dem „beherrschten Bereich“ der Welt drängt die Gesamtheit der Produktionsstätigkeit, die Praxis dazu, ein „konsolidiertes Universum zu schaffen“, wohingegen der „nicht beherrschte Bereich der Welt“ nach wie vor gewaltig ist. Er umfasst alles, was bis zum jeweiligen Zeitpunkt noch nicht konsolidiert werden konnte. Die Zerrissenheit des Menschen rührt von diesem „tiefgreifendsten Widerspruch“, dem „schmerzhaften Gegensatz zwischen der Macht des Menschen und seiner Ohnmacht, zwischen der Existenz eines Bereichs der Wirklichkeit, der beherrscht, menschlich konsolidiert ist, und der eines rohen Bereichs – zwischen dem was Leben des Mensch ausmacht, und dem was seinen Tod verursacht“, der Trennung von dem, was ihn zum Sein verhilft und dem, was er noch nicht meistern konnte, her.⁸ Die Aneignung der Natur verlangt eine immer subtilere Durchdringung, eine verfeinerte Heran-

5 Zu Lefèbvres „Analyse des Produkts“: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 96ff.

6 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 107.

7 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 107.

8 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 112.

gehensweise, die sich in dem komplizierten Prozess der Urbanisierung widerspiegelt.

Die Perspektive einer Versöhnung zwischen Mensch und Natur wird im Bild vom „totalen Menschen“ gefasst, das auf Marx' „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“ in Anlehnung an Feuerbach zurückgreift und 1955 von Lefèbvre – im Anschluss an seine Definition in „Der dialektische Materialismus“⁹ – formuliert wird:

„L'individu est social, sans que l'on ait le droit de fixer par la pensée la société en une abstraction extérieure à lui. Ni la nature et la vie biologique, ni la vie de l'espèce humaine et son histoire, ni la vie individuelle et la vie sociale, ne peuvent se séparer. L'homme est totalité. Par ces besoins et ses organes, par ses sens et ses mains, par son travail, par la praxis qui le transforme en transformant le monde, l'homme s'approprie totalement de la nature entière et sa propre nature.“¹⁰

Lefèbvres Interpretation des Dialektischen Materialismus' schließt sich in dieser Phase der marxischen Sicht an, dass das Ziel einer materialistischen und praktischen Philosophie nicht das Schaffen eines transzendenten Ideals sein kann, sondern in der Wirklichkeit verwurzelt sein und virtuell in ihr existieren muss. Mensch und Natur stehen in einem dialektischen Verhältnis, sich entzweiend, um erneut zusammenzufinden: Humanismus gleich Naturalismus.¹¹ Die Anlehnung an den frühen Marx beinhaltet gleichfalls die Ablehnung jeder

9 „Der totale Mensch ist Subjekt und Objekt des Werdens. Er ist das lebendige Subjekt, das sich dem Objekt entgegenstellt und über diesen Gegensatz hinausgeht. [...] Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, aufgespaltene und an Notwendigkeit und Abstraktion gekettete lebendige Subjekt – Objekt. Durch diese Zerrissenheit hindurch bewegt er sich auf die Freiheit zu; er wird Natur, aber frei. Er wird Totalität wie die Natur, aber indem er sie beherrscht. Der totale Mensch ist der ‚unentfremdete‘ Mensch.“ (Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 132f.)

10 Henri Lefèbvre, *La notion de totalité dans les sciences sociales*, p. 65.

11 Lefèbvre paraphrasiert diese zentrale Stelle aus „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (Karl Marx [1956ff], *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, S. 536.) Vgl.: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 133.

Form von „philosophischer Anthropologie“, die den „anthropos“ im Sinne Max Schelers als invariable Komponente betrachtet, eine ‚Fundamentalanthropologie‘ als „Grundwissenschaft vom *Wesen* und vom *Wesensaufbau des Menschen*“¹² zu gründen versucht, die „metaphysische Sonderstellung“ des Menschen aus dem „Wesen des Menschen im Verhältnis zu Pflanze und Tier“ ableitet. Dem Menschen als „Objekt der Forschung“ setzt Lefèbvre in der Metaphilosophie den Menschen entgegen, der „frei in der Praxis *sich selbst* definiert“: „Die Anthropologie, gefasst als Forschung über den Menschen, verweist auf eine Klärung des menschlichen Verhältnisses zur ‚Natur‘ und zum ‚Sein‘ *in der Praxis, in der Geschichte*. Es geht nicht darum, den Menschen und das Menschliche zu definieren, sondern es kommt darauf an, die Repräsentationen beiseite zu schaffen, die ihn zu definieren beanspruchen [...]“¹³ Als Reaktion auf die klassische System-Philosophie begreift Lefèbvre den Menschen in Verbindung mit seiner Entwicklung als gesellschaftliches Wesen: Wie wird er sich entwickeln und was wird aus der ‚Welt‘ als Ausdruck dieses Werdegangs? Die veränderte Fragestellung verlangt das Verhältnis zur Natur auch dann, wenn der Mensch sich durch ihre schöpferische Umgestaltung selbst zu verwirklichen sucht, ständig zu überdenken. Das dialektische Spannungsfeld zwischen Natur und Mensch¹⁴ trägt die romantischen Züge einer Entfernung, die durch die Orientierung an der Idee des „totalen Menschen“ verringert werden kann: Die Versöhnung des Menschen mit der Natur unter veränderten Bedingungen ist kein programmierbares Ende der Geschichte – „Wir müssen der Vorstellung von der Beendigung der Entfremdung durch einen absoluten Akt, sei er philosophisch (Hegel) oder soziologisch (Marx), entsagen“¹⁵ –, sondern ein widersprüchlicher, komplexer Prozess, dessen Ende offen bleibt.¹⁶

Das Thema der Totalität wird, um den Begriff nuancierter zu betrachten – auch Marx habe die philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen

12 Vgl.: Max Scheler (1929), *Mensch und Geschichte*, S. 7.

13 Henri Lefèbvre, *Die Metaphilosophie*, S. 326f; orig: p. 270.

14 Ulrich Müller-Schöll weist darauf hin, dass „wie Bloch es ausgedrückt hat, die ‚gesellschaftliche Grundeinsicht in die Beziehung der Menschen zu Menschen und zur Natur‘ [...] sicherlich eine Formel [ist], die allgemein genug ist, dass sie für alle Richtungen des Marxismus gilt, vom Revisionismus zum DiaMat, von Engels zu Althusser, von Bloch selbst bis Lukàcs, schließlich vom jungen bis zum späten Marx.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 161.) Zur Interpretation Marcuses der „Philosophisch-ökonomischen Manuskripte“ von Marx – sie dienen als Ausgangspunkt der jeweiligen Deutungen – im Vergleich zu Lefèbvre: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 161ff.

15 Henri Lefèbvre, *Einführung in die Modernität*, S. 169.

16 Hierzu: Teil IV, Kapitel 2: *Das Ende der Geschichte*.

dem menschlichen und der Totalität nicht ausgearbeitet – in „La somme et le reste“ in den späten fünfziger Jahren, erneut aufgegriffen:

„La notion de ‚l’homme total‘ se situerait ainsi au niveau de la vieille notion de *l’absolu*, mais dialectisée. Si nous éliminons complètement l’absolu, nous tombons dans le pur relativisme. [...] L’absolu, dialectiquement, ne se situe pas au-delà du relatif, mais dans le relatif. [...] Etant déjà dans le relatif, il en représente aussi – au cœur du présent – la limite à l’infini, l’orientation et le sens. [...] L’homme total ‚est‘ dans chaque accomplissement, dans chaque moment de l’être humain, et il ‚est‘ aussi son sens, son orientation, sa limite à l’infini, impossible à atteindre.“¹⁷

Die Figur des „homme total“ bleibt verschlossen („obscur“), verliert, da der Mensch nicht in seinen Strukturen bestimmt wird, der Ausgang des sich in einem Prozess befindlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur noch nicht festgelegt ist, ihren ontologischen Charakter.^{18/19}

Überbewertet Marx das Produkt, das aus der Konfrontation des Menschen mit der Natur entsteht, so verleiht Nietzsche dem Oeuvre eine überragende Bedeutung. Beide verkennen in ihrer jeweiligen Reduktion die tragende Verbindung der Teilaspekte. Lefèbvre verlangt von der Kunst nicht, dass durch sie gesellschaftliche Verhältnisse gespiegelt werden, sondern sich, im Sinne der Romantik, als eine Weise utopisch zu leben²⁰, durch das Nichtvorhandensein der Ferne im Alltagsleben, sich der Idee einer unentfremdeten Welt bewusst zu werden. Die Anregungen, die von diesem Bewusstsein ausgehen, sollen fruchtbar in Bezug auf menschliches Handeln sein. Dieser Aspekt des Kunstwerks wird bereits in „Contribution à l’esthétique“ formuliert:

„Lorsqu’une Vénus grecque, celle de Milo ou une autre, me donne un certain mouvement de joie proprement esthétique [...] j’aperçois l’affirmation de l’être humain [.]. La statue érige devant moi la forme humaine, comme un monde, comme la nature elle-même. L’infini humain de la beauté se révèle ainsi proche et accessible; il ne nous arrache pas à nous-même. Il nous révèle au contraire à nous; la partie la plus limitée de nous-même prend la *forme* de l’illimité.“²¹

Die Aneignung der Natur findet im Kunstwerk „la forme la plus haute, la plus profondément élaborée, la plus condensée“²². Basierend auf der Unterscheidung Mimesis und Poiesis zeichnet sich der Urbanisierungsprozess als komplexes Zusammenspiel der menschlichen Fähigkeit, sich die Natur anzueig-

17 Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 580.

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 581.

19 Hierzu: Teil IV, Kapitel 1: Die Totalität.

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Einführung in die Modernität*, S. 358.

21 Henri Lefèbvre, *Contribution à l’esthétique*, p. 54.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Contribution à l’esthétique*, p. 54.

nen, aus. Der Zusammenbruch der Stadt ist eine durch die Industrialisierung geprägte dezisive Phase in der Entwicklung, die sich durch einen Produktions-, bzw. Reproduktionsmechanismus auszeichnet, der nicht dynamisch, sondern stagnierend ist. Diese Darstellung beinhaltet eine Kritik des Begriffs der Kreation (Schöpfung), wie er im Anschluss an das Industriezeitalter verstanden wird.²³ Den in den sechziger und siebziger Jahren strapazierten Begriff der kulturellen Revolution aufgreifend, versucht Lefèbvre, den Alltag in das Konzept der Kreation einzubeziehen, um so auch die Dimensionen der Kunst ihrem elitären Status zu entheben, sie für eine Revolution unter Führung der kulturellen Erneuerung als tragendes Prinzip fruchtbar zu machen.

„Mit dem Begriff des Menschen, mit dem ehemaligen *Humanismus* (dem des Wettbewerbskapitalismus und der liberalen Bourgeoisie) ist der Begriff der Schöpfung diskreditiert worden. Erste Bedingung und erstes Vorgehen, Initialforderung und Fundamentalanspruch der Kulturrevolution, ist die volle und integrale Rehabilitation dieser Begriffe: Werk [Oeuvre], Schöpfung, Freiheit, Aneignung, Stil, (Gebrauchs-)Wert, Mensch.“²⁴

„La révolution urbaine“ bekommt, indem sie das Urbane und die Stadt als Werk interpretiert, eine besondere Dimension, die den Begriff der strategischen Hypothese einfängt und der globalen Verstädterung über den Prozess der Abstraktion als Zivilisationsprozess hinaus eine kreative Dynamik gibt. Die Kunst als Kreation verhält sich nach den Regeln der in „La révolution urbaine“ aufgestellten „strategischen Hypothese“²⁵, was ihren Status innerhalb der lefebvreschen Philosophie zum Ausdruck bringt. Bereits 1955 wird in „Rabelais“ die „regressiv-progressive“ Methode antizipiert:

„L’exploration du réel par l’imagination, l’enthousiasme et le rire, lui permit de dépasser l’illusoire (le religieux, le proprement mythique) du possible. [...] Dans une transition prodigieusement complexe entre deux époques – entre deux modes de production – Rabelais eut le génie d’un clarificateur. Il plongeait dans le passé en rejetant le dépassé, en apercevant le possible. Il parvint ainsi non seulement à ‘exprimer’ son temps, c’est à dire à le formuler, et à agir sur lui dans le sens du possible le plus lointain et le plus grandiose, le règne de la liberté.“²⁶

Die „kreative Praxis“ orientiert sich an der Virtualität, dem Noch-nicht-Bestehenden („le rêve sinon l’utopie“), wobei die Poiesis als die Schöpferin

23 Zur lefebvreschen Bewertung des marxschen Begriffs der Produktion und seiner Interpretation: Vgl.: Henri Lefèbvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 263ff.

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 271.

25 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Annäherung.

26 Henri Lefèbvre, *Rabelais*, Paris, Anthropos, p. 214.

zukünftiger Werke („oeuvres“) und Handlungen gilt.²⁷ Sowohl politisches wie kreatives Handeln werden von Möglichkeiten und Perspektiven bestimmt, die, indem sie sich artikulieren oder gar realisieren, den historischen Prozess erhellen und auf eine mögliche Zukunft verweisen: „La clarté historique naît de l’histoire, c’est-à-dire de la praxis située dans un devenir et créatrice d’un devenir.“²⁸

Lefèbvres Vorstellung, der Kunst als Möglichkeit der fortschreitenden Homogenisierung, Reduktion und Stagnation als Negativität entgegenzutreten, wird weitergedacht und in das Konzept einer Theorie der Momente eingebunden.²⁹ In „La présence et l’absence“ (1980) wird der Begriff des Werks als „oeuvre“ erneut aufgegriffen und in erweitertem Zusammenhang verdeutlicht. „Chose“ (Sache), „produit“ (Produkt) und „oeuvre“ (Werk bzw. Oeuvre) erlauben durch ihre Betrachtung in der Geschichte der Philosophie, das Produkt als zwischen der ‚nackten‘ Materie („chose“) und dem Werk zu sehen. Der Raum als Produkt ist das Resultat der sozialen und ökonomischen Praxis, seine Gestaltung hingegen das Werk der Architekten und Urbanisten.³⁰ Die kapitalistische Gesellschaft und der durch sie bestimmte abstrakte Raum tendieren zur Zerstörung des kreativen Anteils am Oeuvre, der den reduzierenden Tendenzen entgegenwirken könnte. Das Oeuvre wird den eigenen Ansprüchen nur gerecht, wenn es sich an der Gesamtheit der unterschiedlichsten Momente orientiert: „Dans toute oeuvre on retrouve donc un moment technique et un moment du savoir, un moment du désir et un moment du travail, un moment du ludique et un moment du sérieux, un moment social et un moment extra-social.“³¹ Die Gesamtheit all dieser Momente findet sich als

27 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La proclamation de la Commune*, p. 40.

28 Henri Lefèbvre, *La proclamation de la Commune*, p. 36.

29 Zur Theorie der Momente: Rémi Hess, Henri Lefèbvre, *Une pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*.

30 Die hier vorgenommene Unterscheidung wird bei Lefèbvre selbst nicht konsequent berücksichtigt, unterliegt dem jeweiligen Kontext. So wie Mimesis ist auch Produkt nicht durchgängig kritisch zu betrachten.

31 Vgl.: Henri Lefèbvre, *La présence et l’absence*, p. 197. Lefèbvre verweist auf Adornos Vergleich des Kunstwerkes mit der leibnizschen Monade. (Vgl.: Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 268 ff.) „Selon lui [Adorno], l’oeuvre d’art se comprend par analogie avec la monade leibnizienne. On n’y entre pas comme dans un moulin; elle n’est donc pas immédiatement accessible encore qu’elle se présente à la sensation et à la perception immédiate. Elle n’a ni porte ni fenêtre; pourtant elle est entièrement ouverte; elle se compose ou plutôt se constitue d’une infinité de points de vue plus ou moins éclairants et de perspectives plus ou moins éclairées sur toutes les autres monades, c’est à dire sur la totalité de l’univers [...]“ (Henri Lefèbvre, *La présence et l’absence*, p. 203s.) Hierzu auch: Rémi Hess, Henri Lefèbvre (2009), *Henri Lefèbvre et la pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*, p. 201ss.

Projektion in der Zentralität der globalen Verstädterung, steht aber auch für das Umfassende des Begriffes der Praxis und des Alltagslebens.³²

Über seine kulturelle Bedeutung hinaus, leitet der Begriff Oeuvre auf die Ebene des Alltäglichen über: „Die Restitution des Werkes und des Werksinnes hat kein ‚kulturelles‘, sondern ein praktisches Ziel. [...] Sie orientiert die Kultur auf eine Praxis hin: auf die transformierte Alltäglichkeit.“³³ Das Alltägliche löst sich durch die „Metamorphose der Rationalität“ und soll „das noch bestehende urbane Leben auf dem Wege zur Degradierung aufhalten, neue Formen erfinden, diesen Formen die Entfaltung ermöglichen, den Keimen der urbanen Gesellschaft den Weg bahnen.“³⁴ Die Perspektive einer freien „jüdischen Stadt“, die „Überwindung der Opposition ‚Alltäglichkeit – Festlichkeit‘“ trägt weitreichende Züge, die auf den Begriff der Zentralität hinsteuern, den Punkt, an dem sich alles versammelt, alles möglich wird, das kreative Element eine eigene Dynamik entwickelt, sich aus der benjaminschen „Hölle der Moderne“, der „Reproduktion des Immergleichen“ und dem „verdinglichten Denken“ zu befreien vermag.³⁵

In der Produktion des Raumes finden sich die Momente des Kunstwerkes wieder. Das Oeuvre als Schnittstelle zwischen gelebtem Raum („espace vécu“) und konzipiertem Raum („espace conçu“)³⁶ verbindet, da der gelebte Raum, Resultat der Praxis, der zwischenmenschlichen Beziehungen, dem Schöpfer Nährboden und Inspiration – „Le créateur d’oeuvres trouve dans le vécu son lieu de naissance, son terrain nourricier“³⁷ – für seine Kreation ist, beide. Inspiriert vom Alltag tritt er in einen konfliktintensiven Dialog, um sich neu zu definieren und weiter zu entwickeln. Lefèbvre widerspricht der Auffassung vom Künstler als überragendem Subjekt, dessen Kreation Spiegelbild seiner Persönlichkeit ist. In den Alltag eingebunden, überzeugt der kreative Akt vor allem durch seine Spontaneität und Unmittelbarkeit, da dieser der Stagnation und Homologisierung, indem sie neue Perspektiven aufzeigen, entgegenwirkt.

32 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Das Urbane als Zentralität; Das Urbane als reine Form; Teil III, Kapitel 2: Zum differentiellen Raum.

33 Vgl.: Henri Lefèbvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 275.

34 Vgl.: Henri Lefèbvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 277.

35 Hierzu: Teil III, Kapitel 1: Der abstrakte Raum; Die „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“.

36 Hierzu: Teil III, Kapitel 1. Zum Konzept der Produktion des Raumes; Die Mimesis und die Reproduktion der Produktionsverhältnisse.

37 Henri Lefèbvre, La présence et l’absence, p. 199.

5. Die These der globalen Urbanisierung im neomarxistischen Kontext

„Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*.
Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us]
veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der
menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser
Praxis.“¹

Im Anschluss an Karl Marx versucht Friedrich Engels in einer „Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens“² die Dialektik als induktive Disziplin zu begründen, die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung nach Art der Gesetze der Naturwissenschaft zu formulieren. Die quasi deterministische Vorstellung führt bei Lenin zu der ontologischen These, dass die Wirklichkeit mit der Materie zu identifizieren, die materielle Wirklichkeit im Wesentlichen dynamisch ist, wobei alle Elemente der Wirklichkeit in einem universellen Wechselzusammenhang stehen. Quantität und Qualität, Einzelnes, Besonderes und Allgemeines, Notwendiges, und Zufälliges gehören zu grundlegenden materialistischen Kategorien. Epistemologisch ist Erkennen eine besondere Eigenschaft hochentwickelter Materie des Zentralnervensystems, die erlaubt, denkunabhängige Dinge (Sachen, Vorgänge usw.) im Bewusstsein widerzuspiegeln. Das Bewusstsein gehört der Wirklichkeit an, bleibt deren Gesetzen unterworfen. Die materialistische Dialektik, die den vorgezeichneten Weg zum Sozialismus im Bewusstsein spiegelt, dient der Motivation, revolutionär zu handeln. Stalins Schrift „Über dialektischen und historischen Materialismus“ schematisiert, indem die Erscheinungen im Bereich der Natur und der Gesellschaft als zusammenhängendes einheitliches Ganzes betrachtet, die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit und der daraus resultierende Kampf der Gegensätze als Grund für die Entwicklung in Natur und somit auch der Gesellschaft interpretiert werden, die Thesen des dialektischen Materialismus noch weiter. Materialistische Philosophie ist die Wissenschaft von Natur und Gesellschaft, die Einblicke in den Ablauf der Geschichte vermittelt, sich unabhängig von Individualitäten und Zufälligkeiten entwickelt. Die Abschottung vor philosophischer Tradition, die Disqualifizierung andersartiger Denkrichtungen als Überbau im Dienste der jeweils herrschenden Klasse untermauern den Allmachtsanspruch des holistischen Weltbildes.

Unorthodox marxistische Strömungen – vor allem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – suchen in der Auseinandersetzung mit diver-

1 Karl Marx (1956ff), Thesen über Feuerbach, S. 7.

2 Vgl.: Friedrich Engels (1956ff), Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 131f.

sen philosophischen Denkrichtungen nach neuen Dimensionen.³ Vor allem die Dialektik wird von der Natur auf das Terrain der gesellschaftlichen Zusammenhänge zurückgeführt, die Soziologie rückt zusehends in den Vordergrund gesellschaftsrelevanter Analysen. Die erst 1932 erscheinenden, nur fragmentarisch erhaltenen „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte“ von 1844 sorgen für den Bruch in dem bis dahin nur wenig in Frage gestellten Marx-Verständnis. Die Deutungen des wiederentdeckten Praxisbegriffs, bei Marx nur ‚im Keim‘ vorhanden, zum größten Teil basierend auf den „Thesen ad Feuerbach“, beleben eine in den dreißiger Jahren einsetzende philosophische Diskussion, die Mitte der fünfziger Jahre erneut an Elan gewinnt. Die Marx-Interpretation Antonio Labriolas, die „Gefängnis-Aufzeichnungen“ Gramscis in den Dreißigern, Georg Lukàcs, Karl Korsch, Ernst Bloch, die Frankfurter Schule um Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, die vom Dogmatismus befreiten Interpretationen von u.a. Gajo Petrovic, Mihailo Markovic, Milan Kangrga aus dem blockfreien Jugoslawien, aber auch die Dritte-Welt-Perspektive von u.a. Mao Tse-Tung und Che Guevara geben dem Praxisbegriff die Vielfalt individueller Existenzperspektiven globalgesellschaftlichen Lebens unter Einbeziehung der Natur, der Projektion der Zukunft und dem Begreifen der Praxis als schöpferisches und veränderndes Element. Die sechziger Jahre sind geprägt von der Auseinandersetzung mit u.a. der französischen Denkrichtung unter Louis Althusser, Etienne Balibar, Jean-Paul Sartre, den marxistischen Theoretikern Galvano della Volpe, Jindrich Zeleny, Peter Ruben und den westdeutschen „Kapital-Arbeitskreisen“ in Anlehnung an Teile der achtundsechziger Bewegung um u.a. Joachim Bischoff, die sich vorrangig an den Schriften zur „Kritik der politischen Ökonomie“ orientieren.⁴

3 Im Überblick: „So war es in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts der (neukantianische) Kritizismus, der auf die neomarxistische Philosophie Einfluss ausübte, wie sich z. B. bei M. Adler oder K. Korsch zeigt; später wirkte sich – z.B. beim jüngeren Lukàcs – der Neuhegelianismus im Sinne einer stärkeren Betonung der idealistischen Komponente der Dialektik aus; Einflüsse der Existenzphilosophie sind ebenfalls gelegentlich wirksam geworden, so beim jungen Marcuse und in Sartres dialektischem Denken: Das Bestreben, auf hermeneutische Ansätze Rücksicht zu nehmen, zeigt sich bei manchen Vertretern der Frankfurter Schule, und bei einigen jüngeren Dialektikern äußert sich insofern der Einfluss der Wissenschaftstheorie, als sie versuchten, entweder wissenschaftliche Methoden dialektisch zu interpretieren oder mindestens die Verträglichkeit von dialektischen und wissenschaftstheoretischen Auffassungen hervorzuheben.“ (Wolfgang Röd [1986], *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, S. 287.)

4 Vgl.: Wolfdietrich Schmied-Korwarzik (1981), *Die Dialektik der Gesellschaftlichen Praxis*, S. 7ff. Als Überblick über den Begriff der „Praxis“ in Anlehnung an Karl Marx: Horst Müller (1985), *Praxis und Hoffnung* und Horst Müller (2008), *Vom Marxismus zur Konkreten Praxisphilosophie*, Einführung mit Un-

In Frankreich beginnt die Marx-Rezeption zögerlich und gewinnt erst in den frühen fünfziger Jahren an internationalem Profil.⁵ Lefèbvres Position ist, obwohl seine vor allem philosophischen Thesen bis heute nur am Rande Beachtung finden, von tragender Bedeutung.⁶ Er grenzt sich, in einer abwechslungsreichen Beziehung zur Kommunistischen Partei Frankreich stehend, schon sehr früh von der parteioffiziellen Marx-Deutung, die in Anlehnung an Friedrich Engels, Lenin und auch Stalin den wissenschaftlichen Sozialismus als „Wissenschaft des Gesamtzusammenhanges“ sieht, ab. Dennoch sind verschiedene Aussagen Lefèbvres bis zum endgültigen intellektuellen Bruch mit dem PCF immer auch im Rahmen der Parteiloyalität zu lesen.⁷ Der Kampf gegen den Dogmatismus beinhaltet eine Fortsetzung der Diskussion mit gleicher philosophischer Terminologie, wobei sich Akzente verschieben oder an Kontur gewinnen: Totalität, Dialektik, Praxis und der eng mit ihnen verbundene, durch Lefèbvre in die Thematik eingeführte Begriff des Alltagslebens sind mehr als nur Orientierungsmarken. In Verbindung mit der Fülle

tersuchungen zu Marx, Bloch, Habermas, Mead, Bourdieu, S. 10ff. Zur umfangreichen Darstellung der Praxisphilosophie: Horst Müller (2009), „Portal Praxisphilosophie“, www.praxisphilosophie.de.

- 5 Zu einem einführenden Überblick: Martin Jay (1984), *Marxism and totality*, p. 276ff.
- 6 Helmut Fahrenbach: „Es ist ein merkwürdiger Tatbestand, dass das thematisch so umfassende, gedanklich originäre und historisch wie zeitgeschichtlich beziehungsreiche Werk des französischen Marxisten, Soziologen und Philosophen Henri Lefèbvre bislang kaum eine weitreichende und tiefgreifende Wirkung gehabt hat.“ (Helmut Fahrenbach [1982], *Henri Lefèbvres Metaphilosophie der Praxis*, S. 81.)
- 7 In seiner ‚Befreiungsschrift‘ ‚La somme et le reste‘ resumierte Lefèbvre diese Problematik: „A mes dépens, j’ai appris que ma critique du dogmatisme (marxiste) ne l’a pas ébranlé. Je n’ai pas pu briser les entraves au développement du marxisme et de la connaissance. Pourquoi? Peut-être ne les avais-je pas encore complètement brisées dans mes propres idées, dans ma propre attitude intellectuelle. [...] J’estime aujourd’hui que le dogmatisme marxiste (matérialiste dialectique) découle de la crise de la philosophie, en est un symptôme, et loin de la résoudre l’aggrave. [...] J’envisage donc une critique plus radicale du dogmatisme, une critique de gauche plus poussée qui irait à son terme, l’acte de décès de la philosophie, s’il est vrai que, comme telle, elle devient inévitablement systématique et dogmatique ou se dilue dans l’inconsistance. [...] Je ne vois pas encore clair; j’avance à l’aveuglette, en trébuchant, ou je piétine. J’hésite pour des raisons dont les unes sont objectives et les autres subjectives. [...] Je profite de l’occasion pour remercier, du fond du cœur, les dirigeants du Parti Communiste Français qui m’ont exclu après trente ans de présence militante [...]. Comme dans un congrès, je remercie également les commis aux opérations politiques qui ont dirigé contre moi le ‚feu roulant‘ (vocabulaire stalinien) de leurs attaques convergentes. Ils m’ont beaucoup appris. [...] Les arguments employés, mais surtout la façon d’argumenter, m’ont montré qu’il est vain de leur répondre en restant sur leur terrain, celui du dogmatisme.“ (Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 4ss.)

neomarxistischer Schriften sind ihre Charakteristika zwar jeweils neu zu bestimmen, die Denkrichtung jedoch bleibt vorgegeben: Was bedeutet Praxis und welche Rolle kommt ihr innerhalb der Dialektik zu, was beinhaltet der Begriff der Totalität, wie verhält sich die Idee zur Praxis, was sind die konkret politischen Konsequenzen der gewonnenen Erkenntnisse? Lefèbvres Schriften werden von diesen Fragen bestimmt, wobei sowohl Methode der Auseinandersetzung wie der Anspruch sich wesentlich von „systematischen“ und „problematischen“ Denkmodellen unterscheiden:

„La philosophie passée n’avait à choisir qu’entre deux modèles. Elle optait entre le systématique et le problématique. En allant dans ce dernier sens, elle mettait en question, elle ébranlait les certitudes les mieux établies; elle posait des questions, elle employait l’ironie, le scepticisme, la négation, la suspension illimitée du jugement; définissait une *problématique*. Dans l’autre sens, elle organisait de façon cohérente les réponses à un nombre limité et strictement déterminé de problèmes bien choisis; elle élaborait des concepts et une architecture de concepts; elle construisait un équilibre, un édifice stable, une belle demeure: un système.“⁸

Beide ‚Systeme‘ („Modelle“) konfrontiert Lefèbvre mit der Vorstellung seiner „programmatischen Philosophie“ („philosophie programmatique“). Sie soll Fragen stellen, ohne sich in Scheinproblemen zu verlieren, Probleme sollen erörtert werden, die Antworten sich jedoch weder innerhalb eines Systems noch eines Dogmatismus’ bewegen. Programmatische Philosophie zeichnet sich durch ihren Anspruch aus, programmatische Vorschläge („propositions“) anzubieten.

„L’intervention du philosophe se limite à montrer les mouvements, les tendances. Il ne démontre pas. Il ne prouve pas, ne peut pas prouver, ne veut pas prouver. Il sort de l’impasse et surmonte l’antinomie de la preuve. Les mouvements dialectiques se montrent. Le philosophe n’intervient que comme médiateur.“⁹

In seiner Vermittlerrolle geht der Philosoph über eine maieutische Funktion hinaus: Durch die Projektion von „Horizonten“ eröffnet er die Perspektive einer anderen Zukunft. Die strategische Hypothese versteht sich als Anleitung zum Aktivismus. In sein Konzept bindet Lefèbvre zentrale Begriffe der abendländischen Philosophie ein: *Erkenntnis* und *Praxis* haben sich an der programmatischen Vision, die die Frage nach einem *ontologischen Fundament* und nach dem ultimativen *Beweis* übergeht, zu orientieren. Die *Totalität* und die mit ihr verbundene Vorstellung des *totalen Menschen* als Projekt sind Ziel und Inhalt.

8 Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 709f.

9 Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 710.

„Cette conception [de philosophie] va avec l’effort pour ouvrir à nouveau l’avenir et le possible, pour programmer dans tous les domaines. Cette exigence, longtemps abandonnée, revient au premier plan de la connaissance et de la praxis. La visée programmatique du total élimine la question du ‚fondement‘ ontologique et de la preuve absolue. Cependant elle n’est pas sans vérité, sans ‚fondement‘; elle a son fondement dans sa prospection: dans la totalité qu’elle vise. Elle a sa vérité dans son but.“¹⁰

In dem marxischen Begriff von Praxis – vorrangig in der 8. These über Feuerbach – ist das Moment der Reflektiertheit und des damit verbundenen Begreifens enthalten. Praxis beinhaltet die Ebene und die Weise der menschlichen „Realität“ und den Bezug zu dieser Realität. Obwohl das Denken sich aus der Praxis heraushebt, bleibt es zugleich auf sie bezogen und in ihr begründet. Das Moment der Reflektiertheit ist unabdingbarer Bestandteil des Praxiskonzepts, da erst durch dieses Bewusstsein Praxis für das Begreifen des Verhältnisses Subjekt und Realität nutzbar gemacht werden kann, am Eingang eines Bewusstseinsprozesses eine Zeitdiagnose und eine damit verbundene Kritik erlaubt, die zu aktiver Beteiligung an der menschlichen Evolution, der revolutionären Praxis, führt. Da die Praxis immer auch Teil der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht systematisch einzuordnen ist, sich ständig neu formiert, muss aus Sicht Lefébvres der Praxisbegriff erweitert werden. Die menschliche Intelligenz spiegelt nicht nur die vorhandene Praxis wider, sie steht ebenfalls in Erkenntnis relevanter Verbindung zu dem dynamischen Prozess der Entwicklung, der von dem schöpferischen und produktiven Verhalten des Menschen selbst geprägt ist. Die regressiv-progressive Methode verleiht, indem sie sowohl Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem ständigen Wechselspiel miteinander agieren lässt, der Praxis Transparenz, begreift zugleich die Möglichkeit, durch aktives Handeln in den Prozess der Entwicklung einzugreifen und ihn revolutionär zu verändern.¹¹ Lefébvre übernimmt die neomarxistische Trennung zwischen Theorie und Praxis und baut sie um die Dimension der Theorie als Projektion in die Zukunft aus. Dies erlaubt, die Praxis in ihrer Totalität in einem u-topischen Raum zu treffen. In der „révolution urbaine“ entspricht dies der strategischen Hypothese der globalen Verstärkung und der Transduktion als Reflexion über ein mögliches Objekt, in „La production de l’espace“ der Projektion des „differentiellen

10 Henri Lefébvre, *La somme et le reste*, p. 710.

11 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Zur Methode; Teil IV, Kapitel 1: Regressiv-progressive Methode und „kreative Praxis“.

Raumes“ als „posthistorische Praxis“, als Utopie eines „planetarischen Raums“.¹²

Poiesis und Mimesis als „Modalitäten“ bezeichnen das aktive Verhältnis des Menschen zur Praxis, die Spielarten und Möglichkeiten von Produktion (und Kreation). Die Unterscheidung Praxis, Poiesis (und Mimesis) beherzigt die unterschiedliche Strukturiertheit der Tätigkeiten ebenso wie den Tätigkeitsbereich, die Tätigkeitsart und den Tätigkeitseffekt, legt aber die besondere Betonung auf ihre jeweilige Rolle im Handlungsbereich. Praxis als umfassende Bestimmung der „Wirklichkeit des gesellschaftlichen Menschen“ beinhaltet Poiesis und Mimesis, die einerseits – hier vor allem die Poiesis – für das revolutionäre Potential den ewig gleichen Reproduktionsmechanismen zu entkommen, stehen, die andererseits geeignet zur Analyse gesellschaftlicher Strukturen sind. Das Leben als Oeuvre, als Kreation der Poiesis denken, ist die Transition zwischen „présence und absence“, zwischen Gegenwart und projizierter Zukunft als kollektives menschliches Projekt. Solche Art des Schöpfertums bestätigt die menschliche Fähigkeit, die quantitative Produktion und Reproduktion durch das Kreieren des qualitativ Neuen zu ersetzen. Lefèbvre geht, indem er in der Arbeit die Möglichkeit erkennt, das schöpferische Element in die Tat umzusetzen, über die traditionelle Eingrenzung des Arbeitsbegriffs hinaus und gibt die enge Verbindung zur jugoslawischen Praxis-Philosophie zu erkennen.¹³ In seinem Beitrag in „Revolutionäre Praxis“, einer Sammlung von zentralen Texten der jugoslawischen Sozialphilosophie, formuliert Gajo Petrovic:

„Der Mensch war bis jetzt nur ein Arbeitstier und wird es höchstwahrscheinlich noch lange bleiben. Aber das ist nicht das Wesentliche, was ihn zum Menschen macht; wesentlich ist, dass er auch etwas anderes kann. Und die ganze Geschichte der Menschheit bezeugt uns, dass er in der Tat etwas anderes zu sein vermag. Dass er ein Schöpfer sein kann, zeigt vor allem die gesamte Entwicklung solcher Tätigkeiten wie Philosophie, Kunst und Wissenschaft, das beweist aber auch die Entstehung und Entwicklung der Arbeitstätigkeit, die nur unter der Voraussetzung (nicht als Voraussetzung) seines Schöpfertums möglich und verständlich ist, als Ausdruck der schöpferischen Natur des Menschen.“¹⁴

Petrovic erkennt wie Lefèbvre die zwischenmenschlichen Beziehungen als Teil der schöpferischen Tätigkeit, wobei dem kollektiven Handeln, wie es bspw. in Revolutionen vorkommt, eine herausragende Rolle zukommt. Der

12 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Die Hypothese; Strategische Hypothese und Transduktion; Kapitel 7: Utopie und differentieller Raum; Teil IV, Kapitel 2: Ende der Geschichte oder „posthistorische Praxis“.

13 Lefèbvre pflegte enge Kontakte zu den jugoslawischen Praxisphilosophen und arbeitete an deren Zeitschrift „Praxis“ mit.

14 Gajo Petrovic (1969), Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums, S. 171.

Unterscheidung innerhalb der Produktion zwischen dem Bereich der aktiven Natur-Mensch-Beziehung und der gesellschaftlichen Tätigkeit als „Beziehung zwischen menschlichen Wesen“, die Aufspaltung der Praxis in Arbeit und Interaktion, in instrumentelles und kommunikatives Handeln (Jürgen Habermas) oder Arbeit, Herstellen und Handeln (Hannah Arendt)¹⁵ stellt Lefèbvre den umfassenden Praxisbegriff von Marx entgegen.¹⁶

15 Durch die Unterscheidung innerhalb der *Vita activa* zwischen den Handlungstypen Arbeit, Herstellen und Handeln versucht Hannah Arendt zu zeigen, dass allein durch das Handeln in Praxis und Politik eine humane Existenz zu erreichen ist. Handeln ist im Gegensatz zu Arbeit – eine Tätigkeit, die unseren Stoffwechsel mit der Natur ausmacht und biologisch notwendig ist – und Herstellen – ein widernatürlicher Eingriff und ein Verbessern der Natur durch Artefakte – das Existential, das weder biologisch (Arbeit) noch gesellschaftlich (Herstellen) ist. Handeln kann ohne Zwecke, ohne Erwartungen intentional auf das Sein selbst gerichtet sein und ermöglicht jederzeit einen Neubeginn. In einem immer erneuerten Beginnen – auch Merleau-Ponty erkennt hier den Grundzug unseres Wesens – überwinden wir die Entfremdung und schaffen unseren eigenen Anfang. Ulrich Müller-Schöll bemerkt: „Bei Lefèbvre handelt es sich dagegen weder um endgültig real getrennte Handlungstypen und Weltverhältnisse, noch ist ‚Handeln‘ (‚Praxis‘) im engeren Sinne der zwischenmenschlichen Beziehungen mit der Vorstellung höherer Werte verbunden. Es geht nicht um eine höhere, menschengemäßigere Form, die sich im Handeln offenbarte, sondern diese abstrakte Handlungsweise ist eine Reduktionsform der allseitigen Praxis, die deshalb allseitig ist, weil in ihr die Verbindungen zur Quelle, d.h. zur Natur – verstanden in einem nicht-instrumentellen, sinnlich praktischen Sinne – noch nicht versiegt sind. Lefèbvres Beispiele für ‚Praxis‘ sind ja Religion, Politik und Kultur, die er als Funktionen bezeichnet.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 223.) Helmut Fahrenbach fragt bezüglich der Problematik, ob Handeln und die Fähigkeit zum Handeln anthropologisch autochton konstituiert und somit als basal, die Grundverfassung des menschlichen Daseins bestimmende Eigenschaft anzusehen ist, oder, ob in einen umgreifenden Bezugsrahmen eine anthropologische Basisstruktur zu setzen ist. Er erweitert im Sinne Lefèbvres: „Für die zuletzt genannte Auffassung sprechen m.E. bereits die schon angedeuteten (genetischen und strukturell-funktionalen) Verflechtungen des produktiv-praktischen Verhaltens mit Elementen und Kompetenzen anderer Verhaltensarten, durch die das Handeln bzw. praktische Verhalten mit konstituiert wird. Darum kann ein angemessenes Verständnis der anthropologischen Bedeutung des Handelns nur erreicht werden, wenn das Mitbedingtsein des Handelns durch die weiteren perceptiven und expressiven Weisen und Faktoren menschlichen Verhaltens (Erfahrung, Sprache, Phantasie – erlebte Bedürfnisse, Wünsche, Interessen) gesehen und die anthropologisch-praktische Dominanz des Handelns (im und für den Rahmen gesellschaftlicher Praxis) weder isoliert noch zur anthropologischen oder soziologischen Universalbestimmung überhöht wird.“ (Helmut Fahrenbach [1985], *Sich-Verhalten, Handeln, Praxis*, S. 198.)

16 „Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis –, gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem

„Wenn man zu den Quellen zurückgeht, nämlich den Marxschen Jugendwerken [...], gewinnt der Begriff *Produktion* wieder einen starken Sinn. Dieser Sinn spaltet sich. Die Produktion reduziert sich nicht auf die Herstellung von Produkten. Der Begriff bezeichnet einerseits die Erschaffung von Werken (einschließlich der sozialen Zeiten und Räume), kurzum die ‚geistige‘ Produktion, und andererseits die materielle Produktion, die Herstellung der Dinge. Er bezeichnet auch die Produktion des ‚menschlichen Seins‘, durch es selbst, im Laufe seiner historischen Entwicklung. Das impliziert die Produktion der *gesellschaftlichen Beziehungen*. Schließlich umfasst der Ausdruck im weitesten Sinn die Reproduktion.“¹⁷

Die Frage, wo sich „die Handlung über die Dinge und über die menschlichen Wesen“, wo sowohl Praxis wie Poiesis (und Mimesis) erfasst werden, führt zu dem „theoretischen Postulat“ der lefebvreschen Analyse: „Im täglichen Leben liegt der rationale Kern, das wirkliche Zentrum der Praxis.“¹⁸ Diese Bestimmung des Alltags¹⁹ vermeidet eine orthodox marxistische Strukturierung der Gesellschaft in Basis und Überbau, der Überbau „auf ein bloßes Spiegelbild der Basis“ reduziert wird. Das Alltagsleben begreift auch die Ideologie als Kultur – („diese Mischung aus Ideologie, Erkenntnissen, (religiösen, philosophischen) Interpretationen der Welt und des Wissens“) – und Teil der Praxis. Das revidierte Schema erlaubt das „feed-back“ zwischen „Produktion und Konsum, zwischen Strukturen und Superstrukturen (Überbau), zwischen Erkenntnis und Ideologie“.²⁰ Die Konkretisierung der Praxis durch den Begriff des Alltagslebens als Weg in eine „konkrete Soziologie“ findet eine Parallele

Zweck, verstanden wird. Hieraus geht hervor, dass eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine ‚Produktivkraft‘, dass die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die ‚Geschichte der Menschheit‘ stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muss. [...] Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst – ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine ‚Geschichte‘ darbietet, auch ohne dass irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte.“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], *Die deutsche Ideologie*, S. 29f.)

17 Henri Lefèbvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 48f.

18 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 49.

19 Eine detaillierte Analyse des Begriffs des Alltagslebens bei Lefèbvre und des Begriffs Alltag und Alltäglichkeit in der Phänomenologie steht aus. Ohne Lefèbvre explizit zu zitieren, liefert Bernard Waldenfels in „Im Labyrinth des Alltags“ wichtige Hinweise für eine Auseinandersetzung mit neomarxistischen Denkrichtungen. (Bernard Waldenfels [1978], *Im Labyrinth des Alltags*.)

20 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 50.

in der Urbansierung als Konkretisierung des Begriffs der Totalität durch den der Zentralität.

Die Geschichte des okzidentalen Marxismus, die sich nach Martin Jay als Geschichte des Auf- und Niedergangs des Konzeptes der Totalität liest,²¹ wird durch die Praxisdebatte um die Dimension einer „konkreten Totalität“²² erweitert. Die Dialektik der konkreten Totalität entspricht keiner Methode, die „alle Aspekte der Wirklichkeit restlos zu erfassen und ein ‚totales‘ Bild der Wirklichkeit“ geben will, sie ist eine „Theorie der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis als Wirklichkeit“. Die konkrete Totalität soll nicht alle „Aspekte, Züge, Eigenschaften, Beziehungen und Prozesse der Wirklichkeit“ erfassen und beschreiben, sie erkennt die Wirklichkeit als „Konkretheit und als Ganzes, das eine Struktur hat [...]; das sich entwickelt [...]; das sich bildet“. Hieraus ergeben sich „methodologische Schlussfolgerungen, die zur heuristischen Richtschnur und zum epistemologischen Prinzip des Studiums, der Beschreibung, des Begreifens, Erklärens und Bewertens bestimmter thematisierter Teile der Wirklichkeit werden, mag es nun um Physik oder Naturwissenschaft, Biologie oder politische Ökonomie, theoretische Probleme der Mathematik oder praktische Fragen des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse gehen.“²³

Lefébvres Konzept der Totalität, wie er es in „Critique de la vie quotidienne II“ fast zeitgleich formuliert wird, geht im Ansatz mit dieser Interpretation Kosiks aus den späten fünfziger Jahren als ‚philosophische Basis‘ des Prager Frühlings konform:

21 Martin Jay (1986), Lukács, Bloch et la lutte pour un concept marxiste de la totalité, p. 59.

22 Karel Kosik führt den Begriff der „Konkreten Totalität“ als zentrale Kategorie der materialistischen Dialektik ein: „Die Kategorie der Totalität, deren bedeutendster Wegbereiter im modernen Denken Spinoza mit seiner ‚natura naturans‘ und ‚natura naturata‘ ist, wurde in der Philosophie der deutschen Klassik als einer der zentralen Begriffe ausgearbeitet, die polemisch die Dialektik von der Metaphysik unterscheiden. Der Standpunkt der Totalität, der die Wirklichkeit in ihren inneren Gesetzmäßigkeiten verstehen und unter den oberflächlichen und zufälligen Erscheinungen die notwendigen inneren Zusammenhänge enthüllen will, tritt in Gegensatz zu dem Standpunkt des Empirismus, der an den zufälligen phänomenalen Erscheinungen hängenbleibt und die Entwicklungsprozesse der Wirklichkeit nicht begreifen kann. Unter dem Standpunkt der Totalität versteht man die Dialektik der Gesetzmäßigkeit und der Zufälligkeit, des inneren Wesens und der Erscheinungsformen der Wirklichkeit, der Teile und des Ganzen, der Produkte und des Produzierens usw. Marx übernahm diesen dialektischen Begriff, reinigte ihn von idealistischen Mystifikationen und machte ihn in dieser neuen Form zu einem zentralen Begriff der materialistischen Dialektik.“ (Karel Kosik [1986], Die Dialektik des Konkreten, S. 34f.)

23 Vgl.: Karel Kosik (1986), Die Dialektik des Konkreten, S. 37f.

„Wir können auf den Begriff der Totalität nicht verzichten. Theorie und Praxis umfassen, sobald es sich um die menschliche Wirklichkeit handelt, stets implizit oder explizit eine Konzeption der Totalität (d.h. der Gesellschaft und des Menschen). Ohne diesen Begriff gibt es keinen Bezugsrahmen, keine Allgemeinheit und erst recht keine Universalität. Ohne ihn verliert die wissenschaftliche Erkenntnis bald selbst jede ‚Struktur‘. Sie verzettelt sich in parzellierte Forschungen, in denen die gesellschaftliche Arbeitsteilung durchschlägt, statt beherrscht und erkannt zu werden. [...] Für den begriffslosen Empirismus sind alle Fakten gleichwertig.“²⁴

Der Begriff der Zentralität, verbunden mit der These der Verstädterung und dem daraus resultierenden differentiellen Raum, greift die These der Totalität, wie sie in „Critique de la vie quotidienne II“ formuliert wird, auf und setzt dem „methodologischen Gebrauch“ eine praktische Ebene zur Seite. Indem jede menschliche Tätigkeit nach Universalität strebt, tendiert sie zur Totalität. Der hieraus resultierende Anspruch auf Vormachtstellung, setzt den dialektischen Prozess in Gang, ein „Schema“, das „eine Art Gesetz der Welt“ ist, „als Gesetz des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem oder von der Totalität in ihren Elementen, vom Ganzen und seinen Teilen“.²⁵ In „Geschichte und Klassenbewusstsein“ (1922) setzt Georg Lukács die Orientierungspunkte, die sowohl in ihren philosophischen, ästhetischen, vor allem aber politischen Dimensionen auch einen Großteil der lefebvreschen Analysen begleiten. Dass Lukács diese frühe Schrift im Nachhinein relativiert,²⁶ trägt ihrem Einfluss auf die politische Diskussion in Frankreich in den fünfziger Jahren keinen Abbruch. Vor allem die These, dass das Proletariat als Subjekt der Geschichte

24 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 436f; orig. p. 183s.

25 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 440; orig., p. 187.

26 Lukács stellt den späteren Ausgaben von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ ein Vorwort voran, indem er diese frühe Analyse revidiert und zeithistorisch bedingt sieht: „Vor allem stand für mich damals fest, dass der bloß kontemplative Charakter des bürgerlichen Denkens radikal überwunden werden muss. So erhält die Konzeption der revolutionären Praxis in diesem Buch etwas geradezu Überschwängliches, was dem messianischen Utopismus des damaligen linken Kommunismus, nicht aber der echten Marxschen Lehre entsprach. In zeitgeschichtlich verständlicher Weise, in Polemik gegen bürgerliche und opportunistische Anschauung in der Arbeiterbewegung, die eine von Praxis isolierte, angeblich objektive, in Wirklichkeit von jeder Praxis abgerissene Erkenntnis verherrlichte, richtete sich meine – relativ weitgehend berechnete – Polemik gegen die Überspannung und Überbewertung der Kontemplation. Die Feuerbach-Kritik von Marx bestärkte meine Einstellung noch. Ich bemerkte nur nicht, dass ohne eine Basis in der wirklichen Praxis, in der Arbeit als ihrer Urform und ihres Modells, die Überspannung des Praxisbegriffs in den einer idealistischen Kontemplation umschlagen muss.“ (Georg Lukács [1970], Vorwort in: Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 18.) In „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ erklärt er später, dass die Totalität in der Gesellschaft immer bereits unmittelbar gegeben ist.

die Widersprüche des bürgerlichen Denkens aufheben kann,²⁷ steht im Zentrum des Interesses und zeigt die Rückständigkeit der marxistischen „guerre des philosophes“ in Frankreich, in die Lefèbvre eingreift.²⁸ Lukács' Formel

27 Die beiden korrelativen Hauptbegriffe Totalität und Verdinglichung verweisen einerseits mit dem Begriff der Totalität auf das hegelsche Erbe im Marxismus, auf die Erkenntnis des Wahren als des Ganzen – was der junge Marx in die Bestimmung vom Konkreten als der „Zusammenfassung vieler Bestimmungen“ und „Einheit des Mannigfaltigen“ übersetzt hatte, andererseits mit dem Begriff der Verdinglichung auf den Warenfetischismus, der „sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht eine Abstraktion der menschlichen Arbeit, die sich in den Waren vergegenständlicht“ bewirkt. Mit dem fortschreitenden Prozess der Kapitalisierung laufen alle Subsysteme der Gesellschaft Gefahr, dieselbe homologe Struktur aufzuweisen. Nach Marx riskiert das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen, die Form des Verhältnisses von Dingen anzunehmen. Ausgehend von der verfehlten Dingwahrnehmung entwickelt Lukács eine umfassende Kritik der neuzeitlichen Philosophie, die sich von Kant bis Hegel mit den Widersprüchen von Form und Substanz sowie Einzelnen und System beschäftigt. Über die praktischen Philosophien Fichtes und Schillers entwickelt sich schließlich bis zu Hegel das Bewusstsein des Problems weiter, der diesen Widerspruch durch die Entdeckung der Geschichtlichkeit zu lösen versuchte. Jedoch scheidet Hegel bei dem Versuch, das Subjekt der Handlung, die die Form auf den Inhalt bezieht, aufzufinden und setzt einen abstrakten Weltgeist. Zu Lukács' früher Auseinandersetzung mit dem Begriff der Totalität: Georg Lukács (1970), Rosa Luxemburg als Marxist, in: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 94ff. Zum Thema der Verdinglichung: Georg Lukács (1970), *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*, in: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 170ff.

28 In seinem Vortrag im „Institut Hongrois de Paris“ am 8. Juni 1955 zum siebzigsten Geburtstag von Lukács bemerkt Lefèbvre: „En cette même année 1955, l'oeuvre de Georg Lukacs – ou plus exactement un de ses livres, depuis longtemps désavoué par lui, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, écrit en 1922 – a pris une place extraordinairement importante dans les discussions philosophiques en France. Dans son cours consacré au concept de classe sociale de Marx à nos jours, M. Georges Gurvitch, professeur de sociologie en Sorbonne, a, le premier, étudié avec attention ce livre.. [...] Dans un essai récent de philosophie politique, *Les Aventures de la Dialectique*, M. Merleau-Ponty, professeur au Collège de France, ne consacre pas moins de soixante pages à *Geschichte und Klassenbewusstsein*. [...] Mais ce livre, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, se trouve encore au centre de l'actualité philosophique en France d'une autre manière, qui surprendra peut-être une partie des lecteurs de cette étude. De telle sorte que je me verrai obligé d'insister sur cet aspect de notre situation idéologique.“ (Henri Lefèbvre, Lukács 1955, p. 28s.) „Les jeunes marxistes de La nouvelle Critique ont donc, involontairement, contribué à la diffusion de certaines idées considérées comme fausses et dépassées par Lukács. Ils furent ‚Lukácsiens‘ sans le savoir, et dans un sens rejeté par Lukács. [...] La situation actuelle sur le front philosophique est donc plutôt embrouillée. [...] Plutôt d'un ‚front‘, nous pourrions parler d'un corps à corps, où les adversaires se mélangent inextricablement, du moins au premier coup d'oeil.“ (Henri Lefèbvre, Lukács 1955, p. 31s)

wurde, so Lefèbvre, von der Geschichte selbst eingeholt, der Begriff der Totalität, der Dynamik der Praxis unterworfen, verliert an Eindeutigkeit.

„Methodologisch gesehen stürzt uns die Kategorie ‚Totalität‘ in fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Sind wir *im Innern* einer Totalität? Und welche wäre das? Die bürgerliche Gesellschaft? Die technische Gesellschaft? Die Übergangsgesellschaft (doch Übergang wozu)? Wie soll man Totalität *von innen her* bestimmen?“²⁹

Totalität als Kategorie hat nicht länger den Status der „voraussetzungslos und ontologisch, normativ, spekulativ behandelten, höchsten Bestimmung des kritischen (negativen) Moments“, um zum dynamischen Prinzip zu werden, das als Negativität strategischen, programmatischen und nicht ontologischen Charakter aufweist: „Wir ordnen die Kategorie der Totalität unter die der Negativität oder der dialektischen Negation, die uns fundamentaler zu sein scheint.“³⁰

Lefèbvres Begriff der Totalität ist breitgefächert, quasi unendlich, sich mit der Praxis selbst entwickelnd und in Erweiterung einer rein materialistischen Interpretation der Welt, immer neue Elemente einbeziehend.³¹ Die Absage an die rein materialistische Ausrichtung des Marxismus’ definiert die Totalität als in ihrer maximalen Ausdehnung, sich mit dem Universalen treffend, zu verstehen. Eine Erkenntnistheorie im herkömmlichen Sinne findet nicht statt. Die Produktion von Differenzen³² wird zum tragenden Konzept einer dynamisch sich entwickelnden Menschheit, die sich jeder Reduzierung verschließt, mit jeder Handlung einen Fächer an Horizonten aufschlägt. Lefèbvre trifft sich an dieser Stelle mit Antonio Gramscis „Philosophie der Praxis“ als „schöpferische Philosophie“ („filosofia creativa“), die die ‚Realität‘ „stets nur in der geschichtlichen Relation zu den Menschen, die sie verändern“, ver-

29 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 442; orig., p. 189.

30 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 442; orig., p. 189.

31 Ulrich Müller-Schöll kritisiert insbesondere diesen Punkt des postulierten Geschichtsverlaufs und des sich daraus ergebenden Begriffs der Praxis: „Auf Zeitenwende statt auf Epoche, auf Utopie statt auf Widerspiegelung, auf das Affektgeladene im Rationalen und auf Naturpotenzen statt aufs Inerte, kurz: auf Mögliches statt auf Realismus setzend, nimmt die Welt nicht in erster Linie verdinglicht als geronnenes Produkt des Kapitalismus wahr, sondern als entfremdet von der vorseheinenden Idee einer gelebten durchschauten Totalität. [...] Aus der breiten Anlage ebenso wie aus der Systemphobie heraus lassen sich wenigstens die Motive Lefèbvres begreifen, die zu den wenig übersichtlichen Bestimmungen der Praxismodi im Detail führen. Praxis im weiten und im engen Sinne, repetitive, mimetische und innovative Praxis, all diese Strukturbestimmungen der Praxis erklären sich aus keinem strukturierten Plan, sondern entstehen in konkreten Kontexten der Analyse oder der theoretischen Diskussion.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 287f.)

32 Hierzu: Teil III, Kapitel 2: Zum differentiellen Raum.

steht.³³ Die Veränderung gestaltet sich als „Wille zur Totalität“ getrieben durch die Unzufriedenheit an dem „empirisch und parzellierten ‚Vorgegebenen‘, dem gespaltenen und dichotomisierten ‚Wirklichen‘“, einer „dialektischen Vernunft, die unentwegt bemüht ist, ein Ganzes durch die Unterschiede und Konflikte seiner ‚Formanten‘ zu fassen“.³⁴

Die These der globalen Urbanisierung dokumentiert dieses Praxisverständnis, das Poiesis und Mimesis als seine Modalitäten setzt, den Menschen in all seinen Handlungen, in ständiger Wechselbeziehung zu den Produktionsverhältnissen stehend, begreift, zentral, sämtliche sich selbst in einem evolutionären Prozess befindlichen Wesensmerkmale einbezieht. Die Charakterisierung des Menschen in der Metaphilosophie wird zum Programm und trifft sich mit der Hypothese der urbanen Revolution: „Der ‚totale‘ Mensch ‚ist‘ nicht ‚dies‘ oder ‚das‘: homo faber, sapiens, ludens, ridens etc. Er ist dies alles und noch ‚anderes‘, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.“³⁵ Dem Menschen als Individuum, eingebettet in die Praxis, obliegt es durch Handeln im Alltagsleben, diesen Prozess nicht nur zu begleiten, sondern ihn zu gestalten. Der Alltag als Ort, in dem Taten und Werke einen Ausdruck finden, wird bei Lefèbvre zum überdimensionierten Erlebnis-, Experimentier- und Handlungsraum, der in der Stadt als „gemischte Ebene“³⁶, in Erweiterung zu Hölderlin und Heidegger, die überlebensnotwendigen Provokationen bereithält: „Das menschliche Wesen‘ (wir sagen nicht ‚der Mensch‘) kann nur als Dichter leben. Schenkt oder bietet man ihm nicht die Möglichkeit, dichterisch zu wohnen oder eine Poesie zu erfinden, so wird er sie auf seine Weise fabrizieren.“³⁷

Die Basis des Agierens bzw. des revolutionären Eingreifens in den historischen Prozess auf eine künstlerische Ebene zu verlegen, weist nicht nur auf Lefèbvres frühe Nähe zum Surrealismus, dem Programm der Situationisten, seiner Liebe zur Musik und insbesondere der Literatur hin, steht nicht nur in der Tradition vieler ‚neomarxistischer‘ Autoren (Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Jean-Paul Sartre u. v. a.), sie bleibt als Möglichkeit, einem Denken jenseits des Systematischen, der Stagnation und Entfremdung eine Orientierung zu geben: Poesie als Chance, das Unfassbare zu sagen, das Getrennte zusammenzuführen, der unbekanntem Größe „Utopie“ ein ‚Zuhause‘ zu geben. Die Vorstellung eines „direkten“ Zugangs des

33 Vgl.: Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, hier zitiert nach: Gerhard Roth (1972), *Gramscis Philosophie der Praxis*, S. 57. Zum Thema Erkenntnistheorie bei Antonio Gramsci: Gerhard Roth (1972), *Gramscis Philosophie der Praxis*, S. 47ff.

34 Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 444; orig., p. 191.

35 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 324; orig., p. 268.

36 Hierzu: Teil II, Kapitel 5: Die Ebenen und das Phänomen der Verstädterung.

37 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 90f; orig., p. 112.

Kunstwerks zu der „Sensibilität“ des Menschen formuliert Lefèbvre bereits 1953 in „Contribution à l'esthétique“:

„L'intelligence et la raison procèdent par analyse et se meuvent à travers des intermédiaires: les raisonnements, les déductions, les concepts. L'artiste se sert de sensations, d'émotions ou d'images. L'oeuvre d'art est d'abord ‚présence‘, c'est à dire puissance émotionnelle directe.“³⁸

Lefèbvre arbeitet keine Ästhetische Theorie aus – es sei denn, man betrachtet die Metaphilosophie als solche –, zu sehr entspräche sie einem Konstrukt, einem Gebäude („construction, édifice“)³⁹ und vernachlässige das revolutionäre Potential des Kreativen und Künstlerischen:

„[...] elle s'adresse comme telle à une activité distincte de l'activité pratique immédiate, de l'action. Elle se ‚contemple‘, se regarde ou s'écoute. Et cependant rien ne la sépare de la pratique et de l'action. Elle y puise au contraire une part de sa richesse et de son contenu.“⁴⁰

Evoziert für Georg Lukács der Klassizismus – „il semble impliquer un accord profond: entre les idées et la vie, entre les superstructures et la base, entre l'individu et la société“ – vornehmlich durch seine Rezeption den kathartischen Effekt „Du musst dein Leben ändern“⁴¹, – der Mensch des Alltags muss sich dem Prozess der Verdinglichung entziehen, sich als Gattungswesen begreifen – provoziert für Lefèbvre die deutsche Romantik⁴² das Bewusstsein: „le désaccord, la distorsion, la contradiction entre l'individuel et le social [...] le désaccord entre les idées et la pratique, la conscience et la vie, les superstructures et la base. Il enveloppe, au moins virtuellement, la révolte.“⁴³ In beiden Fällen ist das Nichtvorhandene Stimulus, findet sich als Metapher der „Blauen Blume“ der Romantik unter veränderten Vorzeichen in der lefèbvreschen „U-topie“ wieder. Der „espace planétaire, comme support social d'une vie quotidienne métamorphosée, ouverte aux possibilités multiples,

38 Henri Lefèbvre, Contribution à l'esthétique, p. 74s.

39 Henri Lefèbvre, Lukács 1955, p. 70.

40 Henri Lefèbvre, Contribution à l'esthétique, p. 75.

41 Georg Lukács (1963), Die Eigenart des Ästhetischen, S. 818.

42 In der Auseinandersetzung mit Lukács weist Lefèbvre auf den Unterschied zwischen deutscher – Lukács Kritik der Romantik bezieht sich vorrangig auf die deutsche Romantik – und französischer Romantik: „Pour nous, Français, le romantisme garde une allure antibourgeoise. Et certes, il y a beaucoup à dire sur ce point, et beaucoup d'objections, ne serait-ce que le rôle dans le romantisme des hommes venus de l'aristocratie en déclin: Chateaubriand, Vigny, Musset.“ (Henri Lefèbvre, Lukács 1955, p. 72.)

43 Vgl.: Henri Lefèbvre, Lukács 1955, p. 72s.

tels s'ouvrirait l'orient à l'horizon"⁴⁴ in „La production de l'espace“ als Vision formuliert, rechtfertigt auch für die ‚Stadtarbeiten‘ den Begriff des „romantisme révolutionnaire“.

Kurz vor dem Ausschluss aus dem PCF veröffentlicht Lefèbvre im Oktober 1957 in „La nouvelle revue française“ den Artikel „Vers un romantisme révolutionnaire“. Dieser „romantisme révolutionnaire“ unterscheidet sich grundlegend von der Romantik und ihrer Idealisierung der klassischen Antike.⁴⁵ Der revolutionäre Impetus des „romantischen Revolutionärs“ ist frei von der nostalgischen Rückbesinnung auf tradierte Strukturen, er steht zur Dynamik gesellschaftlicher und auch technischer Entwicklung, orientiert sich an der Projektion einer Zukunftsvision, in der der Riss zwischen Mensch und Gesellschaft, zwischen Objekt und Subjekt als Kennzeichen der Moderne aufgehoben ist. Das sozialistische Ideal, „compromis à la fois par le ‚stalinisme‘, par sa mise en accusation, par la ‚déstalinisation‘ avortée“, das Scheitern einer vereinigenden revolutionären Alternative, die Krise der modernen Kunst, ungeeignet, die realen Probleme des Alltagslebens in der Moderne artistisch zu überwinden, sind die Ausgangsbasis, auf der sich Henri Lefèbvre mit Guy Debord – er veröffentlicht im „Rapport sur la construction des situations“ im Juni 1957 eine ähnliche Bestandsaufnahme – trifft:⁴⁶ „Nous pensons d'abord qu'il faut changer le monde. Nous voulons le changement le

44 Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, p. 485.

45 In „Critique de la vie quotidienne III“ kommt Lefèbvre noch einmal auf die Verbindung Alltagsleben und Romantik als bestimmend für die eigene Darstellung zurück: „Il serait injuste et de mauvaise foi – mais on n'y a pas manqué – de dire que la critique de la vie quotidienne dérive des positions philosophiques soit de Lukács, soit de Heidegger. Il est vrai que Lukács a introduit le thème de l' ‚Alltäglichkeit‘ dès ses premières oeuvres, dès *L'Âme et les formes*. Serait-ce lui qui a inspiré à Heidegger les thèses de *L'Être et le temps* sur la dérélition et le souci dans l' ‚Alltäglichkeit‘? Peut-être. Mais il faut rappeler que ces thèmes – appréciation de la réalité quotidienne comme triviale, abandonnée au souci, dépourvue de sens, ce qui oriente la philosophie vers la vraie vie, ou la vie vraie et l'authenticité – proviennent du romantisme. Et plus précisément du romantisme allemand: Hölderlin, Novalis, Hoffmann, etc.“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 23s.)

46 Die Parallelen zwischen Guy Debord und Henri Lefèbvre sind weitreichend. In Bezug auf Lefèbvres Artikel „Vers un romantisme révolutionnaire“ und Guy Debords „Rapport sur la construction des situations“ scheinen Übereinstimmungen zufällig. Beide Autoren hatten bis dahin keinerlei Kontakt, Lefèbvres Artikel wurde im Mai 1957 verfasst, erschien im Oktober 1957, Debords „Rapport“ im Juni desselben Jahres. (Vgl.: Patrick Marcolini [2007], *L'internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire*.) Eventuellen Plagiatsbeschuldigungen geht Vincent Kaufmann in seiner Biographie über Guy Debord nach. Er spricht von „der Lefèbvreschen Plünderung“ bezüglich der Übereinstimmungen zwischen Lefèbvre und den Situationisten. (Vgl.: Vincent Kaufmann [2004], *Guy Debord*, S. 216ff.)

plus libérateur de la société et de la vie où nous nous trouvons enfermés.“⁴⁷ Die „existentielle Krise der Geschichte“ hat für Debord epochalen Charakter. Die Blockade einer jeden revolutionären Bewegung durch die imperialistische Politik Stalins und die ‚kulturelle Sackgasse‘ der revolutionären Bestrebungen des Dadaismus und Surrealismus aus den zwanziger Jahren verlangen nach einer neuen Allianz von Kunst und revolutionärer Politik und damit verbundenen, neuen, experimentellen Lebensentwürfen: „Nos perspectives d’action sur le décor aboutissent, dans leur dernier développement, à la conception d’un urbanisme unitaire.“⁴⁸ Das Städtische erlaubt aufgrund der Konzentration auf begrenztem Terrain eine ‚Streuung‘ des Kunstbegriffs: „L’urbanisme unitaire devra dominer aussi bien, par exemple, le milieu sonore que la distribution des différentes variétés de boissons ou de nourriture.“⁴⁹ Die Vielfalt der nun künstlerischen Erscheinungen im Alltagsleben birgt als utopisches Element des „Möglich(en)-Unmöglichen“ („possible-impossible“) – bei Debord des „conflit perpétuel entre le désir et la réalité hostile au désir“⁵⁰ – revolutionäres Potential. „L’homme en proie du passé“ wird zum „homme en proie du possible“.⁵¹

Die Integration des revolutionären Potentials in den Ablauf des Alltags ist die dominierende Herausforderung der praxisorientierten lefëbveschen Theorie. Die Vermittlung zwischen Arbeit, technischer Rationalität, notwendig den konstitutiven Stoffwechsel zwischen Natur und Menschen, seine Reproduktion zu garantieren und der Vorstellung eines Lebens als ‚Selbstzweck‘, als Freiheit, nicht den Zwängen des Überlebenskampfes untergeordnet, erfährt in der klassisch marxistischen Tradition eine für Lefëbvre zu simple Lösung. Im Anschluss an Marx wird auf die Gegenüberstellung beider Bereiche, Arbeit und Freizeit, mit der Schlussfolgerung zurückgegriffen, dass eine Reduktion der Arbeit – technische Errungenschaften erlauben eine Reduzierung von Arbeitszeit – ein Mehr an Freiheit bringe, die ihrerseits eine positive Akzentverschiebung, sowohl was die Einstellung zur Arbeit wie auch deren Qualität, habe.⁵² Dem im bürgerlichen Reproduktionsschema verankerten Denken ant-

47 Guy Debord (2006), Oeuvres, p. 309.

48 Hierzu: Teil II, Kapitel 5: Wohnen und „unitärer Urbanismus“.

49 Vgl.: Guy Debord (2006), Oeuvres, p. 322s.

50 Vgl.: Guy Debord, (2006), Oeuvres, p. 327.

51 Vgl.: Henri Lefëbvre, Vers un romantisme révolutionnaire, en: La Nouvelle Revue Française, 1er octobre 1957, p. 664.

52 „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendig-

wortet Lefèbvre: „Der sogenannte ‚moderne‘ Mensch hofft also in der Freizeit das zu finden, was ihm sein Familien- oder Privatleben nicht geben können. Von Glück weiß er kaum noch etwas und fragt auch nicht danach, wie es zu finden sei.“ Eine organisierte „Freizeitwelt“ läßt außerhalb des Alltäglichen ein, provoziert die endgültige Spaltung zwischen Arbeit und Spiel.⁵³ Dem entgegen setzt Lefèbvre das Bild vom „totalen Menschen“, der in sich, als Projekt und Utopie, „Spiel, Liebe, Erkenntnis, Arbeit usw.“ versammelt.⁵⁴ Dies steht in Zusammenhang mit Marcuses Vorstellung einer materiellen Produktion, die nicht allein durch Notwendigkeit charakterisiert ist: „Ich glaube, dass eine der neuen Möglichkeiten, die die qualitative Differenz der freien von der unfreien Gesellschaft darstellt, genau darin besteht, das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit zu finden, in der Arbeit und nicht jenseits der Arbeit.“⁵⁵ Das Zusammenwirken von Spiel und Arbeit im Sinne Fouriers, nach Marcuse „der historische Topos des Ästhetischen“⁵⁶, hebt die durch Trennung von Arbeit, Freizeit und Vergnügen entstandene Entfremdung auf: „Die Trennung des Zweckmäßigen und Notwendigen vom Schönen und vom Genuss“ steht am Anfang einer Entwicklung, „welche das Feld freigibt für den Materialismus der bürgerlichen Praxis einerseits und für die Stillstellung des Glücks und des Geistes in einem Reservatbereich der ‚Kultur‘ andererseits.“⁵⁷

Die Poiesis gruppiert bei Lefèbvre all jene Elemente, die durch „die Setzung des totalen Menschen, um die Arbeitsteilung zu überwinden (Fourier)“ erfasst werden und versteht sie als „Entscheidung das Alltagsleben zu verändern“.⁵⁸ Kreativität als Poiesis, als „menschliche Aktivität“ im umfassenden Sinn entspricht der Emanzipation des Kunstwerkes sowohl von der marxistischen Charakterisierung als Überbau wie von der Umklammerung eines bür-

keit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“ (Karl Marx [1956ff], Das Kapital, S. 828.)

53 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagsleben, S. 45.

54 Vgl.: Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, 143; orig., p. 129 und S. 348f; p. 286s.

55 Herbert Marcuse (1967), Das Ende der Utopie, S. 12.

56 Vgl.: Herbert Marcuse (1969), Versuch über die Befreiung, S. 72.

57 Vgl.: Herbert Marcuse (1965), Kultur und Gesellschaft I, S. 57.

58 Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 15f, Orig., p. 29.

gerlichen Kunstverständnisses. Der Impact auf den Praxis-Begriff ist umso dramatischer, wird dieser um die Dimension der U-topie, erweitert: Die Zentralität des städtischen Raumes illustriert diese These:

„Es leuchtet ein, dass das U-topische [...] nichts mit dem imaginären Abstrakten gemein hat. Es ist wirklich. Es ist im Herzen dieses Wirklichen, es ist die urbane Wirklichkeit, die selber nicht ohne dieses Ferment besteht.“⁵⁹

Indem die U-topie aufklärerisch wirkt, wirkt sie verändernd und wirklich. Sie findet in der Totalität der globalen Verstädterung überall und nirgends ihren Ausdruck.⁶⁰ Die beiden „geschichtlichen Koordinaten der Praxis“, das Vergangene und das Zukünftige treffen sich in der Gegenwart, die im dynamischen Prozess begriffen, sich an beiden orientiert („regressiv-progressive Methode“). Die Dialektik vom Wirklichen und vom Möglichen als zentrales Element der marcusischen Gesellschaftstheorie und Blochs Philosophie der „konkreten Utopie“⁶¹ entspricht bei Lefèbvre der kreative Impetus, der sich in

59 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 45; orig., p. 55.

60 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 141; orig., p. 175.

61 Lefèbvres Begriff der „totalité ouverte“ (offene Totalität) zeigt ebenfalls Parallelen zu Blochs „offenem System“: „[...] das eigentliche Totum, dieses, worin auch das erfasst epochal Ganze aller epochalen Momente selber wieder ein Moment ist [...]. Wo der prospektive Horizont ausgelassen ist, erscheint die Wirklichkeit nur als gewordene, als tote, und es sind die Toten, nämlich Naturalisten und Empiristen, welche hier ihre Toten begraben.“ (Ernst Bloch [1985], *Das Prinzip Hoffnung*, S. 257.) Wesentliche Konvergenzen zeigen sich zwischen der Metaphilosophie und einer konkret-utopischen Zukunftsdimension bei Bloch. Helmut Fahrenbach resümiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede: „Die Bezüge, die sich zwischen Lefèbvres und Blochs Denken aufweisen lassen, begründen sich nicht so sehr vom Theorie- bzw. Philosophietypus, als vom utopisch praktischen Erkenntnisinteresse und seiner anthropologisch-gesellschaftlichen Auslegung und Richtung her. Denn hinsichtlich der theoretischen bzw. philosophischen Position bestehen eher Differenzen, sofern Bloch – im Unterschied zu Lefèbvre und den kritischen Theoretikern – den grundlegendumfassenden Status der Philosophie auch für den Marxismus festhält und die Marxsche Philosophiekritik nicht als prinzipielle Infragestellung der Philosophie auffasst. Bloch bezieht die Marxsche These der ‚Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie‘ auf die ‚bisherige‘, kontemplativ-interpretierende und vergangenheitsorientierte philosophische Tradition, der Marx die Gründung einer neuen zukunfts- und praxisbezogenen Philosophie der Weltveränderung auf dem Boden der Prozessrealität von Natur und Geschichte entgegengesetzt [...] Aber in wesentlichen Elementen ihres auf eine weltverändernde Praxis gerichteten Denkens zeigen sich deutliche Konvergenzen zwischen Lefèbvre und Bloch. So ist auch für Lefèbvres ‚Meta-Philosophie‘ der Praxis die ‚konkret utopische‘ Zukunftsdimension der praktischen Kritik bzw. die konkrete Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit, Realem und Imaginärem, Gegenwart und Zukunft zentral für die kritische Erhellung des gesellschaftlich-geschichtlichen Werdens (hier besteht übrigens auch Übereinstimmung mit Marcuse und Sartre). Auf der

der Poiesis gegen die „mimetische Praxis“ der Gegenwart, bestimmt durch die Reproduktion nach Modellen – hierzu zählen auch Funktionalismus, Strukturalismus, Kybernetik, Informationstechnik – behaupten muss. Die von Lefèbvre viel beschworene „lutte titanique“ schickt sich an, der Interpretation der ‚aktuellen‘ Lage der Menschheit einen dramatischen Akzent zu verleihen:

„Nun aber gibt es drei Seiten im Spiel und dreierlei steht auf dem Spiel: die Natur, die anderen Menschen und die verselbständigte Technik (der Automat). Das zweite – der erbitterte Kampf zwischen menschlichen Gruppen (Völkern und Klassen) – wird nach einigen explosiven Ausbrüchen an Bedeutung verlieren. [...] Es ist das dritte, das eines Tages die schwersten Fragen aufwerfen wird. Es stellt sie bereits. Es stellt den Menschen vor die Grundfrage: vor *die Aneignung der Natur und vor allem der eignen Natur*. Entweder rückt nun die Poiesie [Poiesis] wieder an die höchste Stelle in einem neuen direkten Verhältnis zwischen Mensch und ‚Natur‘ oder ‚Sein‘, oder der Mensch wird von seinem eigenen Werk gepackt und nicht mehr losgelassen.“⁶²

Der zunehmende Pessimismus Lefèbvres lässt in den späteren Schriften den Begriff der U-topie in den Hintergrund treten. In „La Critique de la vie quotidienne III“ (1981) präsentiert sich die postindustrielle Gesellschaft als Erfüllung besonderer Utopien: „Ce qui semblait hier abstraitement utopique prend maintenant figure et monte à l’horizon.“⁶³ Das absehbare Ende der körperlichen Arbeit kündigt den ‚programmierten Alltag‘ an: „La capacité destructrice fait les lieux de la prospérité. Le quotidien lui-même ainsi modelé, simulacre de vie pleine, permet au mode de production de fonctionner.“⁶⁴ Als „soziales Produkt“, Resultat der jeweiligen Produktionsverhältnisse, ist das Alltagsleben in den Händen von Technokraten, Experten mit partikularen Interessen „operationelles Instrument.“⁶⁵ Die vom Menschen geschaffene zweite

Ebene einer ‚dialektischen Anthropologie‘ hat Lefèbvre, ähnlich wie Bloch, Wunsch, Phantasie und Traum und insbesondere die Dialektik von Bedürfnis und Wunsch im Alltagsleben als Faktoren kritischer Erfahrung herausgestellt [...] Nimmt man nun noch hinzu, dass für Lefèbvre wie für Bloch die Natur ein in Gesellschaft und Geschichte nicht aufhebbarer, sondern fundamental bleibender Realitätsbereich und ein wesentliches Thema auch des marxistischen Denkens ist, dann sind damit einige Bezüge bezeichnet, deren nähere Untersuchung (zusammen mit denen zur kritischen Theorie) für die gegenwärtige Theoriediskussion höchst aufschlussreich sein könnte, zumal dadurch auch die differentiellen und originären Züge von Lefèbvres Denken zur Geltung kommen würden.“ (Helmut Fahrenbach [1982], Henri Lefèbvres Metaphilosophie der Praxis, S. 83f.)

62 Henri Lefèbvre, Metaphilosophie, S. 268; orig., p. 223s.

63 Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 92.

64 Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 164.

65 Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 134.

Natur wird zum lukácsschen Kerker – „dass die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker“⁶⁶ – aus dem einzig die Negation des Bestehenden herauszuführen vermag. Die Kunst ist bei Lefèbvre wie bei Adorno – sie bewegt sich außerhalb des empirisch Wirklichen, ist nicht der Gesetzmäßigkeit der Produktionsschemata des kapitalistisch organisierten Alltags unterworfen, ruft das Bewusstsein des Leidens und die Vorstellung einer anderen Realität wach⁶⁷ – eine dem Alltag immanente Kraft, die sich der Modernität – „*époque tragique* nie le tragique“⁶⁸ – entgegenstellt.⁶⁹ „*Cette négation que le quotidien porte en lui alors qu’il tente en vain de l’évacuer, c’est le tragique. Dans le vocabulaire philosophique et dans la perspective métaphilosophique, c’est le négatif.*“⁷⁰ Der Begriff der Negation, wie er Anfang der achtziger Jahre in „*La critique de la vie quotidienne III*“ dargestellt wird, beinhaltet die revolutionären Charakteristika des von Lefèbvre projizierten „*espace contradictoire*“: Residuen, Restbestände einer nicht entfremdeten Welt, Differenzen, sich ständig neu formierendes Potential gegen Reduktion und Homologisierung, Ansätze einer Rhythmusanalyse,⁷¹ Wiederherstellung eines originären Verhältnisses zu Natur.⁷²

66 Georg Lukács (1963), *Die Theorie des Romans: Ein geschichtlicher Versuch über die Formen der großen Epik*, S. 55.

67 „Kunst ist nicht nur Statthalter einer besseren Praxis als der bis heute herrschenden, sondern ebenso Kritik von Praxis als der Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehenden und um seinetwillen. Sie straft Produktion um ihrer selbst willen Lügen, optiert für einen Stand jenseits des Banns von Arbeit.“ (Theodor W. Adorno [1970], *Ästhetische Theorie*, S. 26.)

68 *Critique de la vie quotidienne III*, p. 164.

69 Heinz Sünker sieht eine mögliche Verbindung zur „Negativen Dialektik“ Adornos: „Dem Gewaltcharakter identifizierenden Denkens, damit verbunden der Verteidigung des Rechts des Nicht-Identischen ist bekanntlich das gesamte Denken Adornos gewidmet. [...] Gemeinsamkeiten zwischen Lefèbvre und Adorno lassen sich auch in einem [...] entscheidenden Leitmotiv des Denkens konstatieren, es ist dies die bestimmende Kraft der ‚Negativität‘. Was bei Adorno schon mit dem Titel seines Hauptwerkes und dann in dessen Ausführung gesetzt bzw. entfaltet wird, ergibt sich bei Lefèbvre aus der kontrastiven Bedeutung des Negativitätsbegriffs zu dem der ‚Totalität‘.“ (Heinz Sünker [2008], *Von der Kritik des Alltagslebens zur ‚Metaphilosophie‘*, S. 195f.)

70 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 164.

71 Lefèbvre deutet die „*Éléments de rythmanalyse*“ als letzte Publikation an: „*La mise en miettes du temps et de l’espace dans l’homogénéité générale, l’écrasement des rythmes et des cycles naturels par la linéarité, ont des conséquences sur d’autres plans. Cette situation engendre un besoin de rythmes. L’imposition du quotidien tel qu’on l’a défini va donc avec des innovations rythmiques dans la musique et de la danse, innovations qui accentuent le rythme et le restituent dans le quotidien.*“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 134s.)

72 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Utopie und differentieller Raum; Teil III, Kapitel 2: Zum differentiellen Raum.

Dieser letzte Teil der „Critique de la vie quotidienne“ besticht durch eine Verdichtung der Sprache, Anzeichen eher literarischer als philosophischer Auseinandersetzung. Dem Alltag, „qui paraissait d’abord si solide“, an Konturen und erkennbaren Strukturen eingebüßt – „ne serait-il qu’une sorte d’île flottante sur le marécage et sur la fermentation des forces technologiques et sociales?“⁷³ – begegnet Lefèbvre ‚nietzscheanisch‘:

„Objections: les sursauts, les jaillissements, les moments où surgit la gerbe des possibles. Il y a des élans qui injectent de l’énergie dans la *réalité* du déclin. Et puis il y a surtout la nouvelle naissance, celle de la pensée qui regarde sans baisser les yeux l’horreur du monde, les ombres, et passe ainsi dans un autre royaume qui n’est plus celui des ombres. Cette pensée s’affirme dans l’errance à travers les illusions et les mensonges, au-delà de la vérité comme de l’erreur.“⁷⁴

Die Tragödie, die in ihrem Konzept den Alltag durch die Poesie metamorphosiert, den Tod durch die Auferstehung der tragischen Figur besiegt,⁷⁵ illustriert das Alltagsleben im abstrakten Raum. Lefèbvres Inszenierung des Alltags anhand der Tragödie deutet die Diversität ihrer Interpretationen im Laufe der Literatur- und Philosophiegeschichte an,⁷⁶ wobei das dionysische Element Nietzsches Aufforderung eines ursprünglichen, spontanen, den wahren Bedürfnissen entsprechenden Verhältnisses zur Natur entspricht,⁷⁷ die analytische Ebene hingegen Adornos Analyse der Tragödie folgt:

73 Vgl.: Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 165.

74 Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 168.

75 Vgl.: Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 169.

76 Bereits in den frühen zwanziger Jahren setzt sich Herbert Marcuse mit der Tragödie als mit der Menschheitsgeschichte verbunden auseinander: „Die christlich-humanistische Tragödie befreite den Menschen vom Leid durch die Gewissheit der christlichen Erlösung. Die antike Tragödie entlastete den Menschen durch seine Einbindung in einen universalen, wenn auch tragischen Weltsinn. Die moderne Tragödie ist nur noch Schrei der Kreatur, nicht Überwindung, nicht Abschwächung des Leids nur Verdichtung und Formulierung als letzte, einzig noch mögliche Reaktion.“ (Ludwig Marcuse [1923], Die Welt der Tragödie, S. 180.) Eine Ausweitung des Themas könnte sich vor allem an dem Begriff der Allegorienteorie im „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, aber auch an den Baudelaire-Arbeiten und dem Passagen-Werk von Walter Benjamin orientieren.

77 „In der dionysischen Kunst und in deren tragischer Symbolik redet uns dieselbe Natur mit ihrer wahren, unverstellten Stimme an: ‚Seid wie ich bin! Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter!‘“ (Friedrich Nietzsche [1954], Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, S. 93.) Lefèbvre orientiert sich inhaltlich und sprachlich an Nietzsche: „[...] le quotidien entraîne une réplique; parce qu’il devient le normal, la rupture prend des formes anormales, voire morbides. Il ne faut pas s’en étonner, encore moins s’en indigner. Le dyonisiaque, chez les Grecs, ne se soumet-

„Oder es ist so, dass die Mythologie, die der Tragödie zugrunde liegt, allemal in sich dialektisch ist, weil sie auf der einen Seite das Verfallensein des schuldigen Menschen an den Naturzusammenhang in sich hat und zugleich dies Schicksal aus sich selbst heraus versöhnt; dass der Mensch aus dem Schicksal als Mensch sich erhebt. Das Moment der Dialektik liegt darin, dass die tragischen Mythen in sich mit der Verfallenheit in Schuld und Natur zugleich das Moment der Versöhnung, das prinzipielle Hinausgehen über den Naturzusammenhang enthalten.“⁷⁸

Hinter der strategischen Hypothese der globalen Urbanisierung verbirgt sich ‚dieses‘ „Moment der Versöhnung“, das als Negation der „mascarade du kitsch“⁷⁹ die Opposition zwischen der „Produktion des Alltags“ und des „Alltags als Oeuvre“ in immer neuen Variationen und Dimensionen als „Kritik des Alltags“ in das metaphilosophische Konzept einbindet.

tait pas à la pure idée de la beauté. Les bacchantes, parcourant la campagne en hurlant, démoniaques, déchirant les êtres vivants qu’elles rencontraient, ne devaient pas être ‚belles‘. [...] Le négatif surgit dans toute sa force au sein de la positivité quotidienne.“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 135.)

78 Theodor W. Adorno (1970), *Die Idee der Naturgeschichte*, S. 363.

79 Lefèbvre sieht im „Kitsch“ die Mischung aus „mémoire, souvenir, imaginaire, réel“, die es erlaubt, sich der Zeit zu entziehen, „non dans l’intemporel de la grande oeuvre mais au sein de la temporalité elle-même“. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 133.) Walter Benjamins „Passagenwerk“ hat u.a. diese Thematik zum Inhalt.

6. Ausblick: Die These der Urbanisierung neu gedacht

„La révolution n'est plus ce qu'elle était“¹

Im Herbst 2005 kommt es nach dem Tod zweier Jugendlicher in den Pariser Vorstädten zum Aufstand der „banlieues“, deren Bewohner ausgegliedert, weitab von den Zentren der Macht, wie von Jean Baudrillard formuliert, nicht nur von Abfällen umgeben und überschwemmt sind, sondern „selbst in Abfall verwandelt“, ein Dasein in den „Stadtwüsten“, den „Müllzonen der Vorstädte“ fristen, jederzeit bereit, das Potential an Hass sich in ziellosen Aggressionen entladen zu lassen.²

Die Raumdiskussion, das Recht auf die Stadt und das Recht auf Anderssein sind die hervorstechenden Themen der lefebvreschen soziologischen Analyse der Stadtproblematik. Bereits in den sechziger und siebziger Jahren zum geflügelten Wort geworden, bleibt „le droit à la ville“ zentrales Anliegen eines aufgeklärten Urbanismus³, steht „le droit à la différence“ als elementares Menschenrecht im Forderungskatalog zahlreicher Initiativen im Umfeld der aktuellen Urbanismuskommunikation.

Es spricht für Lefébvres Weitsicht, die Themen, die an Brisanz gewonnen haben, die zentralen Probleme der Verstädterung und der Globalisierung, bereits sehr früh schlagwortartig formuliert zu haben. Die Möglichkeit des spontanen Zugangs riskiert, die Auseinandersetzung mit der philosophischen Basis und Tragweite zu verhindern. Der Ruf nach Pluridisziplinarität kann für kreatives Denken eine Chance sein, birgt für die Rezeption jedoch das Risiko der Verallgemeinerung, der selektiven Wahrnehmung: Globale Verstädterung wird vorrangig als soziologisches und ökonomisches Phänomen wahrgenommen. Die Thesen zur Produktion des Raumes, vor allem im angelsächsischen Raum und in der Humangeographie Thema, stehen weitab von philosophischen Implikationen als Basis für einen Paradigmenwechsel, dem „spatial turn“. Zentrum und Peripherie sind fest in der Alltagssprache verwurzelt, die hieraus resultierende Dynamik wird nicht immer als kreatives Potential im Sinne Lefébvres interpretiert. Der Begriff des Alltagslebens wird philosophisch betrachtet, seine Verbindung zur urbanen Problematik zumeist jedoch unterschätzt.

Die These der globalen Verstädterung als philosophische These zu begreifen, bedeutet auch, ihre innovativen Aspekte, ihr analytisches Potential in die aktuelle Diskussion einzubringen, den gesetzten Akzenten in der Stadtforschung nachzuspüren. Das systemverweigernde Denken Lefébvres hingegen

1 Henri Lefébvre, *La révolution n'est plus ce qu'elle était*.

2 Vgl.: Jean Baudrillard (2000), *Die Stadt und der Hass*, S. 130.

macht es schwer, die Arbeiten mit den Kategorien einer traditionellen Philosophie zu bewerten, bietet jedoch die Chance, sich flexibel, ohne die von Lefèbvre vorgegebenen Impulse leugnen zu müssen, veränderten Gegebenheiten anzupassen.

Als 1972 Guy Debord die situationistische Internationale auflöst, hat die „société des spectacles“ die eigene Avantgarde-Bewegung längst eingeholt. Symptomatisch, dass der letzte Film von Guy Debord „In girum imus nocte et consumimur igni“ („Wir irren des Nachts im Kreis umher und werden vom Feuer verzehrt“) – als lateinischer Titel ein Palindrom – das Paris der fünfziger und sechziger Jahre beschwört, die situationistische Bewegung als Schlange evoziert, die sich selbst in den Schwanz beißt. 1981 greift Lefèbvre in „Critique de la vie quotidienne III“ das Thema der Vereinnahmung revolutionärer Tendenzen und Ideen mit dem Begriff der „récupération“ auf.³ Einer Vermarktung und einem Ausverkauf revolutionärer Bestrebungen kann für Lefèbvre – wie für Debord – nur mit einer Besetzung der Gesellschaft im Ganzen begegnet werden. „Kulturrevolution“ bedeutet, Macht der Kreativität auf breiter Front in das Alltagsleben zu integrieren.

Die Begrenzung auf das mimetische Vermögen als Produktivkraft, bis dato bestimmend in der marxistischen und neo-marxistischen Theorie, wird bei Lefèbvre aufgehoben. Die erweiterten Begriffsbestimmungen von Mimesis und Poiesis erlauben einerseits die Reproduktionsmechanismen zu analysieren, andererseits einen selbstständigen, originären, kreativen Impetus in das praxisphilosophische Konzept zu integrieren. Mimetisches Verhalten, grundlegend von anthropologischem, ontologischem und erkenntnistheoretischem Status, als Charakteristikum menschlichen Handelns und Überlebens, ist bei Lefèbvre Mittel, herrschende Strukturen zu festigen, die globale Urbanisierung als Homologisierungprozess mit orwellischen Konsequenzen zu untersuchen. Die Reproduktion des Immergleichen, die „récupération“ als Assimilation kreativer, verändernder Kräfte sind Mittel der Wahl der Herrschenden. Der Poiesis-Begriff hingegen, zentraler Bestandteil der Metaphilosophie, Garant für das Innovative, ist elementare Kategorie im Aufruf zur permanenten Veränderung. Stadt und Verstädterung sind die überragenden Beispiele dieses Wechselspiels, des dialektisch ablaufenden Entwicklungsprozesses. Der Prozess der Urbanisierung in der Moderne kann losgelöst von der Frage nach der Tragweite der Trennung zwischen dem Begriff Stadt („cité“) und dem Prozess der Verstädterung – Lefèbvre relativiert sie im Nachhinein – betrachtet werden. Als poetischer Ausdruck menschlichen Handelns ist die Stadt nicht nur Mittlerin zwischen staatlicher Macht („globale Ebene“) und dem Alltagsleben

3 „[...] une idée, un projet un passèrent pour invinciblement révolutionnaires ou subversifs, c'est-à-dire qui furent sur le point d'introduire une discontinuité, rentrent dans l'ordre, s'y réintègrent et même le ravivent [...]“ (Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 105.)

(„private Ebene“), sie wird zum Aktionsfeld, auf dem Konflikte ausgetragen werden. Den Großstädten des 21. Jahrhunderts kommt – wenn auch unter zum Teil verschiedenen Voraussetzungen und Motivationen – diese Rolle weiterhin zu.

Lefébvres Analyse des Prozesses der Urbanisierung geht über die Rekonstruktion historisch ablaufender Prozesse hinaus. Mit der Ablehnung des Systems in der eigenen Philosophie wird die Dialektik als innovativer Denkstil begriffen, der der Analyse dienend, sich der Entwicklung anzupassen weiß. Die Hypothese als utopische Projektion des zukünftig Möglichen legt die Basis für die regressiv-progressive Methode. In die Analyse der Urbanisierung eingebracht, eröffnen sich Perspektiven, die durch systematisches Denken nicht erreicht werden können: Lefébvre lokalisiert bereits sehr früh aktuelle Probleme der urbanen Entwicklung. Er diagnostiziert die Tendenzen zur Gleichschaltung und zur Überwachung. Seine Diagnose einer sich rasant, von den Bedürfnissen des Menschen losgelöst entwickelnden Technisierung der Produktionsbedingungen und des Eingriffs der Technik in den Alltag wirft einen aufklärenden Blick auf die zunehmende Entfremdung vom natürlichen Lebensrhythmus im urbanen Leben. Die Rhythmustheorie – Lefébvres letztes Werk – versucht dieser Problematik in all ihren Facetten beizukommen. Das Plädoyer für ein ursprüngliches Verhältnis zu den Abläufen der Natur bricht mit der positiven Bewertung des „Zurückweichens der Naturschranke“⁴ im Zuge der Industrialisierung. Lefébvre trennt den Prozess der Urbanisierung von der Vorstellung, dass im urbanen Raum die Natur als das Außertägliche wahrgenommen wird. Der „totale Mensch“ als Gegenspieler wehrt sich gegen jede Art der Reduzierung, begreift alle möglichen Erscheinungsformen seiner Existenz als überlebensnotwendig und erkennt vor allem in dem genuinen Verhältnis zur ‚Natur‘ eine unerschöpfliche Quelle. Lefébvre entzieht an dieser Stelle dem orthodoxen Marxismus den ‚Lebensnerv‘. Er bricht aus den traditionellen Schemata, die im Proletariat und einem engefassten Arbeits- und Produktionsbegriff revolutionäres Potential erkennen. Indem er dem Menschen eine kreative Rolle in der Gestaltung seines Umfeldes einräumt,

4 Der hier auf Karl Marx zurückgehende Begriff der „Naturschranke“ (Vgl. u.a.: Karl Marx [156ff], *Das Kapital*, S. 537.) bekommt erst bei Georg Lukács (Vgl.: Georg Lukács [1970] *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 371.) die hier anvisierte Bedeutung. Durch die Arbeit wird aus einem ursprünglich biologischen ein menschliches Wesen. Das Biologische im Menschen verschwindet nicht, es wird transformiert. „Die Leute können sich heute so wild wie möglich gebärden: Zur Essensweise und zur Sexualität der Frühzeit wird keiner der rebellierenden Studenten zurückkehren. Wer die reine Sexualität verkündet, verkündet die reine Sexualität von 1970 und nicht die irgendeiner Vorzeit. Mit anderen Worten: Dieses Zurückweichen der Naturschranke, das wir sehen, ist eine Art Fortschritt, ein irreversibler Prozess.“ (Georg Lukács [1970], *Das Ratesystem ist unvermeidlich*, in: *Spiegel* Nr. 17, 1970, S. 153.)

ihn sich selbst kreativ entwickeln lässt, wird die Notwendigkeit einer staatlichen Kontrollinstanz abgelehnt. Die ‚anarchistische Provokation‘ hat weitreichende Folgen für den Begriff des Alltagslebens. Jedem Konsolidierungsversuch widersteht das Alltagsleben als produktives Terrain, auf dem Verschiedenheit und Diversität („différence“) tragende Elemente eines positiv zu gestaltenden Urbanisierungsprozesses sind. Diese Vorstellung einer qualitativen Veränderung des Alltäglichen beinhaltet in Anlehnung an Fourier und Marcuse eine Neudefinierung des Begriffspaares Arbeit und Freizeit.

Der Raum als Produkt eines komplexen Netzwerkes unterschiedlicher Agentia lenkt den Blick sowohl auf das sich verändernde soziale Beziehungsgefüge wie auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Raumes innerhalb des Urbanisierungsprozesses. Mit einer erweiterten Analyse steht Lefèbvre am Ursprung der Raumtheorien, die fester Bestandteil vor allem sozialwissenschaftlichen Wissens sind.⁵ Die Gleichzeitigkeit der Ebenen in der lefèbvreschen Raum-Triade – räumliche Praxis, Repräsentationen von Raum, Räume der Repräsentation – lassen den Raum nicht länger passiv erscheinen, als Container, in dem vielfältiger Inhalt vielfältigster Art gelagert ist, sondern als Produkt ständig variierender Netzwerke. Die Einbindung der Dynamik der Urbanisierung und die parallel verlaufende Analyse von Entwicklungsstrukturen erlauben, den globalen Verstädterungsprozess in korrespondierende Räume zu teilen, die das Wechselspiel der „Formanten“, die sich auf den Raum als wahrgenommen („perçu“), konzipiert („conçu“) und gelebt („vécu“) beziehen, widerspiegeln. Der Leib als primäres Erfahrungsmedium ermöglicht Zugang zu einer Raumproduktionen jenseits kapitalistischer Produktionsmechanismen. Im abstrakten Raum formiert sich ein Widerstandspotential, das zu genuinen Verhaltens- und Kreationsmustern zurückführen kann. Inwieweit diese Prognose sich in der Aktualität bestätigt findet, bleibt Thema, zumal die von Lefèbvre genannten „discontinuités“, die Einschnitte in das Alltagsleben, die mit der radikalen Veränderung des Bestehenden („les éléments de modifications pouvant aller jusqu’au bouleversement de de l’établi“)⁶ einhergehen, in der Aktualität durch die technologische Entwicklung auf dem Feld des Informationsaustausches ausgezeichnet sind.

Die Zentralisierung, elementarer Bestandteil der Urbanisierungsthese, beinhaltet den Begriff der Gleichzeitigkeit. Die Implikationen erkennt Lefèbvre im Zusammenhang mit dem Situationismus als subversives, kreatives Potential, das im urbanen Alltagsleben Orte und Situationen zusammenbringt, wechselnde Zentren provoziert, Differenzen herausstreicht, die ihrerseits wiederum produktiv wirken. Eine Analyse des abstrakten Raumes zeigt bereits erste An-

5 Zur Geschichte des „spatial turns“ und seiner aktuellen Bestimmung: Jörg Döring, Trisan Thielmann (2008), Was lesen wir im Raum?

6 Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 91.

zeichen, die auf eine „Auflösung des Raumes“, eine „Deterritorialisierung“ als Folge technischer Entwicklung hinweisen. Der virtuelle Informationsaustausch ‚delokalisiert‘ die menschlichen Aktivitäten, die vormalig städtische Raumordnung weicht einer weltumspannenden Zeitordnung.⁷ Der Begriff der Zentralisierung wird durch die aufkommende Netzwerkgesellschaft dramatisch erweitert. Die Peripherien sind nicht Vorstädte am Rande der Megapoleis, sie sind Brachland jenseits des „Raumes der Ströme“, der die Global Cities untereinander verbindet, ihnen den zeitgleichen Austausch von Informationen, notwendig für die Organisation von weltweiten Wirtschafts- und Handelsverbindungen, sichert. Der „Splintering Urbanism“⁸ erreicht, unabhängig von der Fragmentierung innerhalb eines abgrenzbaren städtischen Raumes, globales Ausmaß. Die Grenzen zwischen Ländern weichen den „metropolitan corridors“, die Hauptzentren miteinander verbinden, die dazwischenliegenden Provinzen ausgrenzen.

Neben den politisch, soziologisch und geografisch relevanten Komponenten, erkennt Lefèbvre Anfang der achtziger Jahre die Notwendigkeit, das Alltagsleben um die virtuelle Ebene des Cyberspace – Lefèbvre spricht von „mythe de l’agora technique“⁹ – zu erweitern. Der ‚gläserne Mensch‘, nicht nur seiner elementaren Freiheiten, vorrangig dem Recht auf Anderssein, beraubt, verliert an Erkenntnisfähigkeit, Spontaneität: „l’identité devient abstraite, fictive, irréelle; c’est ainsi qu’elle se dégrade.“¹⁰ Die „sinnliche Verarmung“¹¹, der „dépaysement“¹² ist bei Lefèbvre eine Existenzfrage, die er in seinem letzten Werk „Eléments de rythmanalyse“ im nostalgischen Nachruf auf die Stadt beschwört: Venedig das Paradebeispiel, das Realität und Idealität verkörpert, die Charakteristika menschlicher Kreation vereint: „la pratique, le symbolique, l’imaginaire.“¹³

„Cette ville [Venise] n’est-elle pas une ville théâtrale pour ne pas dire une ville-théâtre, où le public et les acteurs sont les mêmes mais dans la multiplicité de leurs

7 Vgl.: Paul Virilio: „Die alte Vorherrschaft der räumlichen Gegebenheiten verliert ihre historische Bedeutung und wird ersetzt durch ein Kommunikationsnetz, in dem die Informationen ohne Zeitverzögerung verbunden und bearbeitet werden. An die Stelle der früheren industriellen und politischen Struktur tritt also bald eine informationstechnische und metropolitische Organisation, die gebunden ist an die Allmacht der absoluten Geschwindigkeit elektromagnetischer Wellen, die Träger unterschiedlicher Signale sind.“ (Paul Virilio [1994], Im Würgegriff der Zeit.)

8 So der gleichlautende Buchtitel von Stephen Graham und Simon Marvin: Stephan Graham / Simon Marvin (2001), Splintering Urbanism.

9 Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 148.

10 Vgl.: Henri Lefèbvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 148s.

11 Vgl.: Richard Sennett (1997), Fleisch und Stein, S. 21

12 Vgl.: Michel Serres (1994), Die fünf Sinne, S. 345.

13 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l’espace, p. 89s.

rôles et de leurs relations? On imagine ainsi la Venise de Casanova, celle du Senso de Visconti, comme la Venise d'aujourd'hui. Ne serait-ce pas parce que se donne libre cours dans cet espace une forme privilégiée de civilité et de liberté, fondée sur et dans une dialectique des rythmes? Cette liberté ne consiste pas dans le fait d'être un libre citoyen dans l'État – mais d'être libre dans la ville hors de l'État. Le pouvoir politique domine ou plutôt cherche à dominer l'espace [...] les palais, les églises ont un sens et un but politiques, les citoyens en détournent [...]. Ainsi l'espace public, espace de représentation, devient ‚spontanément‘ lieu de promenades, de rencontres, d'intrigues, de pourparlers, de négoce et négociations, il se théâtralise. Ainsi se relie à l'espace le temps et les rythmes des gens qui occupent cet espace.“¹⁴

Die Stadt als *theatrum mundi*, für Rousseau Zeichen des Abfalls vom Paradies, für Lefèbvre Inbegriff der kreativen Inszenierung des „totalen Menschen“ weicht der globalen Vernetzung, die die Menschheit von ihren bis dato bekannten Orten, die mit den fünf Sinnen erfahrbar waren, hin zu abstrakteren Dimensionen geleitet.¹⁵ Lefèbvre versucht in einem nachhaltigen Verhalten gegenüber der Natur, in der Notwendigkeit sich als Teil derselben an den von ihr vorgegebenen Abläufen zu orientieren, einer Verschiebung der sinnlichen Wahrnehmung entgegenzuwirken. Aber „der ‚totale‘ Mensch ‚ist‘ nicht ‚dies‘ oder ‚das‘: *homo faber, sapiens, ludens, ridens* etc. Er ‚ist‘ dies alles und noch ‚anderes‘, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.“¹⁶ François Lyotard formuliert, wie sich die Widersprüchlichkeit der Aktualität in dem Begriff der Stadt selbst spiegelt:

„Die Philosophie ist nicht in der Stadt, sie ist die Stadt, die denkt, und die Stadt ist die Unruhe des Denkens, das seinen Wohnsitz sucht, während es diesen doch verloren hat, während es die Natur verloren hat.“¹⁷

14 Henri Lefèbvre, *Eléments de rythmanalyse*, p. 105s.

15 Vgl.: Michel Serres (1994), *Die fünf Sinne*, S. 345. Michel Serres begegnet dieser Entwicklung mit dem Neologismus „hominescence“. In Abgrenzung zum Begriff „hominisation“, ist die „hominescence“ ein dezisives Moment der Anthropogenese. Die Menschen, „Neue Landwirte eines neuen Neolithikums“ (Michel Serres [2001], *Der Pirat des Wissens ist ein guter Pirat.*) entwickeln aufgrund der radikalen Umwälzungen in u.a. Technik und Medizin auch ein verändertes Verhalten zum eigenen Leib: „Qu'est le corps? Réponse: Il n'est pas; il était, mais il n'est plus; car il vit désormais sur le mode du possible; seule une logique modale permet de l'appréhender; il sort de la nécessité pour entrer dans le possible.“ (Michel Serres, [2001], *Hominescence*, p. 49s.) Dies impliziert ebenfalls ein anderes Verhältnis zur Natur. Die Thematik wird essayistisch ausgebaut und aktualisiert in: Michel Serres (2009), *Temps des crises*.

16 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 324; orig., p. 268.

17 François Lyotard (1998), *Postmoderne Moralitäten*.

Die historische Stadt als Inbegriff menschlicher Kreativität vermittelt zwischen „habitat“ und „habiter“, zwischen Expansionswillkür und Aufrechterhalten der Natur-Beziehung, zwischen Herrschaftsinteressen und individueller Freiheit, zwischen Poiesis und Mimesis. Die ‚moderne Stadt‘, die Megalopolis, ihr Anspruch entspricht den ökonomischen, strukturellen und logistischen Forderungen einer den Marktmechanismen untergeordneten Gesellschaftsform, ‚hintergeht‘ dieses Gleichgewicht.

Die von Lefèbvre monierten Homologisierungsbestrebungen gewinnen durch die Informatisierung des Alltags an Bedeutung. Die philosophische These einer nachindustriellen, urbanisierten Gesellschaft, die der Vielfalt der menschlichen Natur Rechnung trägt, muss wie der Begriff der Urbanisierung erweitert, bzw. revidiert werden. Urbanisierung und Globalisierung überschneiden sich, stehen für Segregation, aber auch Veränderung. Demgegenüber entstehen ein Informationspool und ein Kommunikationsmedium, deren Potential auch für Transparenz und Kreativität nutzbar gemacht werden kann.

Mit dem Bild vom totalen Menschen, der mit den allen ihm zur Verfügung stehenden Sinnen, in engem Kontakt zum Rhythmus, den die Natur vorgibt, sich im Rahmen einer sozialen, solidarischen Gemeinschaft kreativ in das Alltagsleben einbringt, konkurriert zunehmend der ‚homo technicus‘ (bzw. ‚homo digitalicus‘), der mit Hilfe technischer Entwicklung sich nicht nur von tradierten ästhetischen Kategorien wie Raum und Zeit verabschiedet, sondern neue evolutionsspezifische Wege einschlägt. Diese Dynamik – „Le temps comme tel est irréversible. Impossible, impensable de revenir en arrière“¹⁸ – erweitert die strategische Hypothese einer urbanisierten Welt, die alle Möglichkeiten der Existenz zusammenführt, die vielfältigen Bedürfnisse in ein gemeinsames Zusammenleben integriert um die Dimension vom ‚anderen‘ Menschen, dessen sinnlichen Voraussetzungen sich veränderten ‚Lebensumständen‘ anpassen.

Die elementaren Forderungen wie das Recht auf die Stadt – es beinhaltet neben dem menschenwürdigen Wohnen auch eine kreative Teilhabe an der Gestaltung des Alltagslebens – und das Recht auf Anderssein sind auch aktuell von sozialpolitischer Relevanz. Die Aufteilung des Raumes, die Problematik Zentrum-Peripherie bestimmen nach wie vor die Urbanismusebatten. Die Konzentrierung der Macht, die Gleichschaltung der Bürger, die drängenden ökologischen Fragen bleiben brisante Themen, werden aber in naher Zukunft von der grundlegenden Diskussion um die mögliche Entwicklung der Gattung Homo überholt werden. Lefèbvre hat viele Aspekte in seinen ‚Stadttexten‘ vorskizziert. Den eigenen Anspruch, keinem System zu unterliegen, hat er, indem er innerhalb der tradierten Schemata der Mensch-Natur-Beziehung argumentiert, in letzter Konsequenz gescheut.

18 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 133.

LITERATUR

1) Henri Lefèbvre

- 1925 Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme, en: Philosophie, nr. 5/6, mars 1925, p. 471ss.
- 1936 La Conscience mystifiée, (avec Norbert Guterman), Paris, Gallimard; nouvelle édition: 1979, Paris, Le Sycomore.
- 1938 Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel, (avec Norbert Guterman), Paris, Gallimard.
- 1939 Nietzsche, Editions sociales internationales Syllepse; (2003), Paris, Syllepse.
- 1939 Le matérialisme dialectique, Paris, Alcan Édition; deutsch (1966), Der dialektische Materialismus, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- 1946 Logique formelle, logique dialectique, Paris, Editions sociales; 3ème édition (1982), Paris, Syllepse.
- 1946 L'existentialisme, Paris, Editions du Sagittaire.
- 1947 Critique de la vie quotidienne I, Introduction, Paris, Grasset; 2ème édition (1958), augmenté d'un long avant-propos, Paris, L'Arche; deutsch (1974), Kritik des Alltags-lebens, München, Carl Hanser.
- 1948 Le Marxisme, Paris, Presses Universitaires de France; deutsch (1975), Der Marxismus, Hamburg, Beck.
- 1949 Diderot, Paris, Les Editeurs Français réunis.
- 1949 Pascal I, Paris, Edition Nagel.
- 1953 Perspectives de la sociologie rurale, en: Cahiers internationaux de sociologie. XIV, p. 122ss.
- 1953 Contribution à l'esthétique, Paris, Editions sociales; 2ème édition (2001), Paris, Anthrapos.
- 1954 Pascal II, Paris, Edition Nagel.
- 1955 Musset, Paris, L'Arche.

- 1955 Rabelais, Paris, Les Editeurs Français Réunis; 2ème édition (2001), Paris, Anthrapos.
- 1955 La notion de totalité dans les sciences sociales, en: Cahiers internationaux de sociologie, XVIII, p. 55ss.
- 1957 Pour connaître la pensée de Lénine, Paris, Bordas.
- 1957 Vers un romantisme révolutionnaire, en: La Nouvelle Revue Française, p. 644ss.
- 1959 La somme et le reste, Paris, La nef de Paris Éditions; 4ème édition (2009), Paris, Anthrapos.
- 1961 Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté, Paris, L'Arche; deutsch (1987), Kritik des Alltagslebens, Frankfurt am Main, Fischer. (enthält: [1947], Critique de la vie quotidienne, Introduction, Tome I, Arche, Paris; (zweite ergänzte Auflage 1958), Paris, L'Arche; (1961), Fondements d'une sociologie de la quotidienneté.)
- 1961 Utopie expérimentale: pour un nouvel urbanisme, en: Revue Française de Sociologie, nr. 3, p. 191ss.
- 1962 Introduction à la modernité, Paris, Editions de Minuit; deutsch (1978), Einführung in die Modernität, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- 1963 La vallée de Campan, Étude de sociologie rurale, Paris, Presse Universitaires de France.
- 1963 Marx, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1965 Henri Lefèbvre, La proclamation de la Commune, Paris, Gallimard.
- 1965 Pyrénées, Lausanne, Éditions Rencontre.
- 1965 Métaphilosophie, Paris, Editions de Minuit; Paris, Syllepse; deutsch (1975), Metaphilosophie, Prolegomena, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- 1966 Sociologie de Marx, Paris, Presses Universitaires de France; deutsch (1972), Soziologie nach Marx, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- 1966 Le langage et la société, Paris Gallimard; deutsch: (1973), Sprache und Gesellschaft, Düsseldorf, Schwann.
- 1968 Le droit à la ville suivi de Espace et politique, Paris, Anthropos; Le droit à la ville, 3ème édition (2009), Paris, Anthrapos.
- 1968 L'irruption de Nanterre au sommet, Paris, Anthropos; deutsch (1969), Aufstand in Frankreich, Zur Theorie der Revolution in hochindustrialisierten Ländern, Frankfurt am Main, Édition Voltaire.
- 1968 La vie quotidienne dans le monde moderne, Paris, Gallimard; deutsch (1972), Das Alltagsleben in der modernen Welt, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- 1968 Humanisme et Urbanisme, Quelques propositions, en: Architecture, Formes, Fonctions, Nr. 14.

- 1970 Du rural à l'urbain, Paris, Anthrapos; 3ème édition (2001), Paris, Anthrapos.
- 1970 La révolution urbaine, Paris, Gallimard; deutsch (1970), Die Revolution der Städte, Frankfurt am Main, Athenäums Taschenbuch.
- 1970 Le manifeste différentialiste, Paris, Gallimard.
- 1970 La fin de l'histoire, Éditions de Minuit; 2ème édition (2001), Paris, Anthrapos.
- 1971 Au-delà du structuralisme, Paris, Anthrapos.
- 1972 Espace et politique, Le droit à la ville II, Paris, Anthrapos; 2ème édition (2000), Paris, Anthrapos.
- 1972 La pensée marxiste et la ville, Paris-Tournai, Castermann.
- 1973 La survie du capitalisme, La reproduction des rapports de production, Paris, Anthrapos; 3ème édition (2002), Paris, Anthrapos; deutsch (1974), Die Zukunft des Kapitalismus, München, List.
- 1974 La production de l'espace, Paris, Anthrapos; 4ème édition (2000), Paris, Anthrapos.
- 1974 Marx, en: Histoire de la philosophie III, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- 1975 Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres, Paris, Casterman.
- 1975 L'idéologie structuraliste, Paris, Le Seuil.
- 1975 Le Temps des méprises, Paris, Stock.
- 1975 L'idéologie structuraliste, Paris, Le Seuil.
- 1976-78 De l'Etat, Paris, Collection 10/18, 4 tomes
 –L'etat dans le monde moderne.
 –Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao.
 –Le mode de production étatique.
 –Les contradictions de l'Etat moderne, La dialectique et/de l'Etat.
- 1978 La révolution n'est plus ce qu'elle était, Paris, Editions Libres-Hallier; deutsch (1979), Die Revolution ist auch nicht mehr, was sie mal war, München, Hanser.
- 1980 La présence et l'absence, contribution à la théorie des représentations, Paris, Casterman.
- 1980 Une pensée devenue monde, Paris, Fayard.
- 1981 Critique de la vie quotidienne III, De la modernité au modernisme, Paris, L'Arche.
- 1985 Qu'est-ce que penser?, Paris, Publisud.
- 1985 Lukács 1955, Paris, Aubier-Montaigne.
- 1986 Le retour à la dialectique, Douze mots clefs pour le monde moderne, Paris, Messorior-Éditions sociales.
- 1992 Éléments de rythmanalyse, Paris, Syllepse.

2) Weitere Literatur

- Abel, Günter (1984), Nietzsche, Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Abel, Günter (1986), Wissenschaft und Kunst, in: Djuric, Mihailo, Simon Josef (Hrsg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, S. 9-25, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Adorno, Theodor W. (1970), Gesammelte Schriften, Hrsg. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Die Idee der Naturgeschichte, Bd. 1.
 - Dialektik der Aufklärung, Bd. 3.
 - Drei Studien zu Hegel, Einleitung, Bd 5.
 - Ästhetische Theorie, Bd. 7.
- Agamben, Giorgio (2001), Kindheit und Geschichte, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- d'Allemagne, Henry-René (1930), Les Saint-Simoniens, 1827-1832, Paris.
- Altenhoff, Wolfgang (1973), Vorwort, in: Henri Lefèbvre, Sprache und Gesellschaft, S. 9-15, Düsseldorf, Schwann.
- Aragon, Louis (1989), Une vague de rêves, in: Aragon, L'Oeuvre poétique, 2ème édition, tome I, livre II, p. 561-582, Paris, Messidor/Livre Club Didierot.
- Augé, Marc (1994), Orte und Nicht-Orte, Frankfurt am Main, Fischer.
- Bachelard, Gaston (1957), La poétique de l'espace, Paris, Quadrige.
- Barthes, Roland, (1965), Die strukturalistische Tätigkeit, in: Kursbuch 5, Mai 1966, S. 190-196.
- Baudelaire, Charles (1975), Les fleurs du mal, en: Baudelaire, Charles, Œuvres complètes, tome I, Paris, La Pléiade.
- Baudrillard, Jean (2000), Die Stadt und der Hass, in: Ursula Keller (Hrsg.), Perspektiven metropolitaner Kultur, S. 130-141, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bauer, Gerhard (1963), Geschichtlichkeit, Wege und Irrwege eines Begriffs, Tübingen, Walter de Gruyter.
- Belina, Bernd (2006), Raum, Überwachung, Kontrolle, Vom staatlichen Zugriff auf städtische Bevölkerung, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Benevolo, Leonardo (1999), Die Stadt in der europäischen Geschichte, München, Beck.
- Benjamin, Walter (1980), Gesammelte Schriften, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Ursprung des deutschen Trauerspiels, Bd. 1
 - Über den Begriff der Geschichte, Bd. 1.
 - Über einige Motive bei Baudelaire, Bd. 1.
 - Passagen, Bd., V.1./2.

- Bergmann, Klaus (1970), *Agrarromantik und Großstadtfeindschaft*, Marburger Abhandlungen zur politischen Wissenschaft, Bd. 20, Meisenheim am Glan, Hain.
- Blanchot, Henri (1949), *La part du feu*, Paris, Gallimard.
- Bloch, Ernst (1971), *Tübinger Einleitung in die Philosophie I* (7. Auflage.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1985), *Das Prinzip Hoffnung*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Böhme, Hartmut (1999), *Von der Vernetzung zur Virtualisierung der Städte*, in: Manuel Schneider, Karlheinz Geissler (Hrsg.), *Flimmernde Zeiten, Vom Tempo der Medien*, S. 309-323, Stuttgart/Leipzig, Hirtzel.
- Braun, Eberhard (1992), *Aufhebung der Philosophie, Marx und die Folgen*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler.
- Breton, André (1947), *Les manifestes du surréalisme suivis des prologomènes à un troisième manifeste du surréalisme ou non*, Paris, Éditions du Sagittaire.
- Breton, André (1982), *Ode an Charles Fourier, Surrealismus und utopischer Sozialismus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Heribert Becker, Berlin, Kramer.
- Constant (2005), *Une autre ville*, in: *Anthologie zum Städtebau Bd. III*, Vittorio Magnago Lampugnani, Katia Frey und Eliane Perotti (Hrsg.), S. 159-164, Berlin, Gebr. Mann.
- Corbusier Le (1984), *Die Charta von Athen*, in: Thilo Hilpert, *Le Corbusiers „Charta von Athen“*, Texte und Dokumente, S. 113-166, Braunschweig/Wiesbaden, Birkhäuser Verlag.
- Christaller, Walter (1933), *Die zentralen Orte in Süddeutschland*, Jena, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Costes, Laurence (2009), *Henri Lefèbvre, Le droit à la ville, Vers la sociologie de l'urbain*, Paris, Ellipses.
- Danneberg, Lutz (1988), *Peirces Abduktionskonzeption als Entdeckungsglogik*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 70, Heft 3.
- Debord, Guy (2006), *Oeuvres*, Paris, Gallimard.
- Diderot, *Encyclopédie*, PhiloLogic Software, Copyright 2001, The University of Chicago, tome XXX, article „Société“.
- Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (2008), *Was lesen wir im Raum? Der spatial turn und das geheime Wissen der Geographien*, in: Jörg Döring, Tristan Thielmann (Hrsg.), *Spatial Turn, Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld, transcript Verlag.
- Domingues, Joaquim (2000), *Lúcio Pinheiro dos Santos et la rythmanalyse*, en: *Cahiers Gaston Bachelard, Bachelard au Brésil, Numéro 4*, Dijon, Études Universitaires de Dijon, p. 105 – 115.

- Einstein, Albert (1960), Vorwort, in: Max Jammer, *Das Problem des Raumes, Die Entwicklung der Raumtheorien*, S. XII-XVII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Elden, Stuart (2004), *Understanding Henri Lefèbvre*, London/New York, Continuum.
- Engels, Friedrich (1956ff), in: Karl Marx, Friedrich Engels (1956), *Werke*, MEW, Bd. 1-43, Berlin, Dietz-Verlag.
- *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Bd. 2.
 - *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Bd. 20.
 - *Der Ursprung der Familie*, Bd. 21.
- Fabre, Pascale/Danièle (1995), *Histoire de l'Europe au XXe siècle, de 1945 à 1974, 2ème partie*, Bruxelles, Édition Complexe.
- Fahrenbach, Helmut (1982), *Henri Lefebvres Metaphilosophie der Praxis*, in: Grauer/Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis*, Kasseler Philosophische Schriften 7, S. 80-108, Gesamthochschule Kassel.
- Fahrenbach, Helmut (1985), *Sich-Verhalten, Handeln, Praxis*, in: Grauer/Heinemann/Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Die Praxis und das Begreifen der Praxis*, Kasseler Philosophische Schriften 13, S. 179 – 212, Gesamthochschule Kassel.
- Fink, Eugen (1979), *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, W. Kohlhammer.
- Foucault, Michel (1990), *Andere Räume*, in: Karlheinz Barck u.A. (Hrsg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig, Reclam.
- Fourier, Charles (1998), *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales, suivi de: Le nouveau monde amoureux*, Paris, Presses du Réel.
- Frey, Hans-Jost (2007), *Maurice Blanchot, Das Ende der Sprache schreiben*, Basel/Weil am Rhein, Engeler.
- Frick, Werner (2007), *Spiel, Versöhnung, ästhetischer Staat, Reflexe Schillers im kunstphilosophischen Diskurs der Spät- und Postmoderne*, in: Walter Hinderer (Hrsg.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, S. 119-142, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Friedmann, John (1995), *Ein Jahrzehnt der World City Forschung*, in: Hitz/Keil/Lehrer/Ronneberger/Schmid/Wolff, *Capitales Fatales*, Zürich, Rotpunktverlag.
- Friedmann, John/Wolff, Goetz, *World City Formation, An agenda for research and action*, in: *International Journal of Urban an Regional Research*, 6/1, S. 309-344.
- Friedmann, John, *The World City Hypothesis*, in: *Development an Change*, 17/1, S. 69-83.
- Friedman, Yona (1970), *L'architecture mobile*, Paris, Castermann.

- Gelhard, Andreas (2005), *Das Denken des Unmöglichen, Sprache, Tod und Inspiration in den Schriften Maurice Blanchots*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Gosztonyi, Alexander (1976), *Der Raum, Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaft*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Gottmann, Jean (1961), *Megalopolis, The Urbanized Northeastern Seaboard of the United States*, New York, MIT Press.
- Graham, Stephan/Marvin, Simon (Hrsg.) (2001), *Splintering Urbanism, Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, London/New York, Routledge.
- Greimas, Algirdas Julien (1966), *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*, en: *Communication* 8.
- Guelf, Fernand Mathias (2009), *Stadtluft macht frei, Von der Polis zur Cyberstadt*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Hagner, Michael/Hörl, Erich (Hrsg.) (2008), *Die Transformation des Humanen, Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Harders, Gerd (2007), *Der gerade Kreis – Nietzsche und die Geschichte der ewigen Wiederkehr*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Hartung, Günter (2000), *Mythos*, in: *Benjamins Begriffe*, Michael Opitz/ Erdmut Wizisla (Hrsg.), Zweiter Band, S. 552-572, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford und David Harvey, Afterword, in: *Henri Lefèbvre, The Production of Space*, p. 425-434, Oxford UK/Cambridge, Blackwell.
- Haumont, N./Raymond, H./Raymond, M.-G. Haumont (1966), *L'Habitat pavillonnaire*, éditions du CRU.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970ff), *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Band I.*
Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd. 7.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner.
- Heidegger, Martin (1957), *Der Satz vom Grund*, in: *Stuttgart, Neske; und: Heidegger-Gesamtausgabe, Bd. 10, Petra Jaeger (Hrsg.), Klostermann Vittorio.*
- Heidegger, Martin (2004), *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta.
 – *Bauen, Wohnen, Denken.*
 – „...dichterisch wohnt der Mensch...“.
- Herlyn, Ulfert (1974), *Einleitung, Wohnquartier und soziale Schicht*, in: *Ders. (Hrsg), Stadt- und Sozialstruktur*, S. 16-41, München, Nymphenburger Verlagshandlung.

- Hess, Rémi (1988), *Henri Lefèbvre et l'aventure du siècle*, Paris, Éditions A. M. Métailié.
- Hess, Rémi, (2009) *Henri Lefèbvre et la pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*, Paris, Anthrapos.
- Huizinga, Johan (1987), *Homo Ludens*, Hamburg, Rowohlt.
- Isou, Isidore (1947), *Introduction à une nouvelle poésie et une nouvelle musique*, Paris, Gallimard.
- Ivain, Gilles (1958), *Formulaire pour un urbanisme nouveau*, en: *Internationale situationniste*, Nr. 1, juin, p. 15-20; hier: Vittorio Magnago Lampugnani/Katia Frey/Eliane Perotti (Hrsg.) (2005), *Anthologie zum Städtebau Bd. III*, S. 155-158, Berlin, Gebr. Mann.
- Janz, Curt Paul (1978), *Friedrich Nietzsche Biographie*, Bd. 1, München/Wien, Büchergilde Gutenberg.
- Jay, Martin (1984), *Marxism and Totality, The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
- Jay, Martin (1986), Lukács, Bloch et la lutte pour un concept marxiste de la totalité, en: Ernst Bloch et Györky Lukács un siècle après, p. 59-68, Paris, Actes Sud.
- Kaufmann, Vincent (2004), *Guy Debord, Die Revolution im Dienste der Poesie*, Berlin, Klaus Bittermann; orig. (2001), *Guy Debord, La révolution au service de la poésie*, Paris, Fayard.
- Keim, Dieter (1996), *Vorstädte in der metropolitanen Region*, London, Paris, Berlin, in: Martin Wentz (Hrsg.), *Stadtentwicklung*, S. 90-106, Frankfurt/New York, Campus.
- Kleinspehn, Thomas (1975), *Der verdrängte Alltag*, Giessen, Focus.
- Kopp, Anatole (1967), *Ville et Révolution*, Paris, Anthropos.
- Kosik, Karel (1986), *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Krämer-Badoni, Thomas (1991), *Die Stadt als sozialwissenschaftlicher Gegenstand*, in: *Stadt und Raum Bd. 1, Soziologische Analysen*, S. 1-30, Paffenweiler, Centaurus.
- Lantz, Pierre (2003), *La fin et l'histoire, Nietzsche et Lefèbvre, Multitudes Web*, mise en ligne le jeudi 21 août 2003), <http://multitudes.samizdat.net/La-fin-et-l-histoire-Nietzsche-et>. (Stand: 15.08.2009)
- Lavedan, Pierre (1926), *Qu'est-ce que l'Urbanisme?*, Introduction à l'Histoire de l'Urbanisme (3 tomes), Paris, Laurens.
- Löw, Martina/Stees, Silke/Stoetzer, Sergej (2007), *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie*, Opladen/Blommfield Hills, Verlag Barbara Budrich.
- McLuhan, Marshall (1962), *The Gutenberg Galaxy, The making of typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press.

- McLuhan, Marshall (1967), *The Medium is the Message*, New York; deutsch (2009), *Das Medium ist die Botschaft*, Berlin, Philo Verlagsgesellschaft.
- Lukács, Georg (1963), *Die Eigenart des Ästhetischen*, in: Georg Lukács, *Erke*, Bd. 11, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.
- Lukács, Georg (1963), *Die Theorie des Romans, Ein geschichtlicher Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin, Luchterhand.
- Lukács, Georg (1970), *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.
- Lukács, Georg (1970), *Das Ratesystem in unvermeidlich*, in: *Spiegel* Nr. 17, 1970, S. 153.
- Liotard, Jean-François (1974), *Économie libidinale*, Paris, Editions de Minuit; deutsch (2007), *Libidinöse Ökonomie*, übers. von G. Ricke u. R. Voullié, Zürich/Berlin, Diaphanes.
- Liotard, Jean-François (1993), *Moralités postmodernes*, Paris, Editions Galilée; deutsch (1998), *Postmoderne Moralitäten*, Wien, Passagen.
- Marcolini, Patrick (2007), *L'internationale situationiste et la querelle du romantisme révolutionnaire*, en: *Art et Politique*, Nr. 11, 2007, p. 31-46; *Noesis* [En ligne], Nr.11, 2007, mis en ligne le 06 octobre 2008, Consulté le 25 juin 2009. URL: <http://noesis.revues.org/index723.html>. (Stand: 25.06.2009)
- Marcuse, Ludwig (1923), *Die Welt der Tragödie*, Berlin/Leipzig, Franz Schneider.
- Marcuse, Herbert (1965), *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1967), *Das Ende der Utopie*, Berlin, Maikowski.
- Marcuse, Herbert (1969), *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1994), *Der eindimensionale Mensch*, München, dtv.
- Marx, Karl in: Karl Marx, Friedrich Engels (1956ff), *Werke*, MEW, Bd. 1-43, Berlin, Dietz-Verlag.
- Zur Judenfrage, MEW Bd. 1.
 - Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Bd. 1.
 - Die deutsche Ideologie, (mit Friedrich Engels), Bd. 3.
 - Thesen über Feuerbach, Bd. 3.
 - Das Elend der Philosophie, Bd. 4.
 - Manifest der kommunistischen Partei, Karl Marx, Bd. 4.
 - Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 13.
 - Kritik des Gothaer Programms, Bd. 19.
 - Das Kapital, Bd. 23.
 - Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Bd. 40.
 - Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Bd. 40.

- Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Hrsg. u.m.e. Nachw. vers. von Claude Lefort, (2. Aufl.), München, Fink.
- Meyer, Kurt (2007), *Von der Stadt zur urbanen Gesellschaft*, Jacob Burckhardt und Henri Lefèbvre, München, Fink.
- Moncan de, Patrice/Heurteux, Claude (2002), *Le Paris de Haussmann*, Paris, Les Editions du Mécène.
- Müller, Horst (1986), *Praxis und Hoffnung, Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefèbvre*, Bochum, Germinal Verlag.
- Müller, Horst (2008), *Vom Marxismus zur Konkreten Praxisphilosophie, Einführung mit Untersuchungen zu Marx, Bloch, Habermas, Mead, Bordieu*, in: *Philosophische Gespräche*, Heft 12, Helle Panke, Berlin.
- Müller, Horst (2009), „Portal Praxisphilosophie“, www.praxisphilosophie.de. (Stand: 20.05.2009)
- Müller-Schöll, Ulrich (1999), *Das System und der Rest*, Mössingen-Talheim, Talheimer.
- Mumford, Lewis (1979), *Die Stadt, Geschichte und Ausblick*, Bd. 1+2 München, dtv; Orig. (1961), *The city in history*, Harcourt, Brace & World.
- Nietzsche, Friedrich (1954), *Werke in drei Bänden*, Karl Schlechta (Hrsg.), München, Hanser.
- *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Bd. 1.
 - *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Bd. 1.
 - *Menschliches, Allzumenschliches* Bd. 1.
 - *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Bd. 1.
 - *Zweite Abhandlung, ‚Schuld‘, ‚Schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes*, Bd. 2.
 - *Die fröhliche Wissenschaft, Nietzsche-W Bd. 2.*
 - *Also sprach Zarathustra*, Bd. 2.
 - *Wir Furchtlosen, Nietzsche-W Bd. 2.*
 - *Götzendämmerung, Nietzsche-W Bd. 2.*
 - *Werke und Briefe*, Bd. 3.
 - *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre*, Bd. 3.
 - *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, Bd. 3.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr-Herbst 1881, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Bd. 9, München, dtv.
- Ohr, Roberto (1990), *Phantom Avantgarde, Eine Geschichte der Situationistischen Internationale und der modernen Kunst*, Hamburg, Edition Nautilus/Lukas & Sternberg.

- Palmier, Jean Michel (1973), *Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Éditions Pierre Belfond.
- Panofsky, Erwin (1967), *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit.
- Paquot, Thierry (1998), *Habitat*; en: *Urbanisme*, nr. 298, janvier/février, p. 46pp.
- Paz, Octavio (1972), *Conjonctions et disjonctions*, Paris, Gallimard.
- Petrovic, Gajo (1969), *Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums*, in: Gajo Petrovic (Hrsg.), *Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, S. 159-173, Freiburg, Rombach.
- Platon (1857), *Sämtliche Werke*, Leipzig.
– *Timaios*, Bd. 3.
– *Kritias*, Bd. 3.
- Platon (2004), *Nomoi*, textlog.de 2004, IV. Buch, 715ef – 716b7. (Stand: 15. 02. 2008)
- Prigge, Walter (1991), *Die Revolution der Städte lesen*, in: M. Wentz, *Stadt-Räume*, Köln, Deutscher Gemeindeverlag/W. Kohlhammer.
- Ries, Wiebrecht (2005), *Die Philosophie der Antike*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Riesman, David (1958), *Die einsame Masse*, München, rororo.
- Ritter, Joachim (2003), *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Röd, Wolfgang (1986), *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München, C. H. Beck.
- Roth, Gerhard (1972), *Gramscis Philosophie der Praxis*, Düsseldorf, Patmos-Verlag.
- Sartre, Jean-Paul (1985), *Critique de la raison dialectique II (inachevé), L'intelligibilité de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- Saunders, Peter (1987), *Soziologie der Stadt*, Frankfurt/New York, Campus.
- Scheler, Max (1929), *Mensch und Geschichte*, hrsg. von Max Rychner, Zürich, Verlag der Neuen Schweizer Rundschau.
- Schmid, Christian (2005), *Stadt, Raum, Gesellschaft*, München, Franz Steiner.
- Schmidt, Alfred (1966), *Henri Lefèbvre und die gegenwärtige Marxinterpretation*, in: Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 141-163, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1981), *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Schöttker, Detlev (2000), *Erinnern*, in: *Benjamins Begriffe*, Michael Opitz/ Erdmut Wizisla (Hrsg.), Erster Band, S. 260-298, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Schroer, Markus (2006), Räume, Orte, Grenzen, Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schwab, Jens Peter (1983), ‚L’homme total‘, Die Entfremdungsproblematik im Werk von Henri Lefèbvre, Bern/Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Sennett, Richard (1997), Fleisch und Stein, Frankfurt am Main, Suhrkamp; orig. (1994), *Flesh and Stone*, New York, London.
- Serres, Michel (1994), Die fünf Sinne, Eine Philosophie der Gemenge und der Gemische, Frankfurt am Main, Suhrkamp; orig.: (1985), *Les cinq sens*, Paris, Grasset.
- Serres, Michel (2001), Der Pirat des Wissens ist ein guter Pirat, in: *Telepolis*, Interview vom 1.03.2001, <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/3/3602/1.html>. (Stand: 29. 08. 2008)
- Serres, Michel (2001), *Hominescence*. Paris, Editions Le Pommier.
- Serres, Michel (2009), *Temps des crises*, Paris, Editions Le Pommier.
- Shields, Rob (1999), Lefèbvre, Love and Struggle, *Spatial Dialectics*, London/New York, Routledge.
- Silesius, Angelus (1952), *Sämtliche Poetische Werke Bd. 1*, Hrsg. H.L. Held, München, Recht.
- Simay, Philippe (2009), Une autre ville pour une autre vie, Henri Lefebvre et les situationnistes, en: *Rue Descartes*, 2009/1, Nr. 63, *Droit de cité*, p. 17-26. Et: *Metropoles* 2008, nr. 4., <http://metropoles.revues.org>. (Stand: 20. 08. 2009)
- Simmel, Georg (1996), Die Großstädte und das Geistesleben, in: *Gesamtausgabe*. Hrsg. von Rüdiger Kramme, Otthein Rammstedt, Bd. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Soja, Edward W. (1989), *Postmodern Geographies, The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers.
- Ströker, Elisabeth (1965), *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Strupp, Christoph (2000), *Johan Huizinga*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Stünker, Heinz (2008), Von der Kritik des Alltagslebens zur „Metaphilosophie“, S. 185-208, in: *Existenz und Wissenschaft, Festschrift für Claudius Strube*, Marcus Andreas Born (Hrsg), Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Tiqun (2007), *Kybernetik und Revolte*, Zürich-Berlin, Diaphanes; orig. (2001), *L’Hypothèse cybernétique*, Paris, tiqun2.
- Ubel, Ralph (2002), Aufräumen, Raum-Klassiker Neu Sortiert, in: *Texte zur Kunst*, Issue Nr. 47, September 2002, Berlin, *Texte zur Kunst*.
- Virilio, Paul (1978), *Fahren, fahren, fahren...*, Berlin, Merve Verlag.

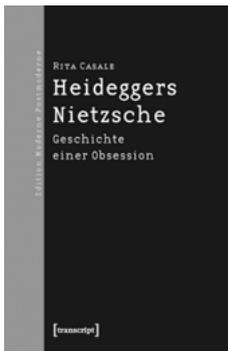
-
- Virilio, Paul Im Würgegriff der Zeit, in: Die Zeit, 11. November 1994, Nr. 46; <http://www.zeit.de/1994/46/Im-Wuergegriff-der-Zeit>. (Stand: 30. 11. 2009)
- Virilio, Paul (2007), Panische Stadt, Wien, Passagen Verlag.
- Waldenfels, Bernard (1978), Im Labyrinth des Alltags, in: Bernard Waldenfels (Hrsg.), Phänomenologie und Marxismus 3, Sozialphilosophie, S. 18-44, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernard (2000), Das leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Weber Max (1980), Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Weber, Max (2000), Wirtschaft und Gesellschaft, Teilband 5, Die Stadt, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlass, Studienausgabe der Max Weber Gesellschaft, hrsg. von Wilfried Nippel, Band I/22 – 5, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Wirth, Louis (1938), Urbanism as a way of life, in: The American Journal of Sociology, 44/1, S. 1-24; deutsch (1974), Urbanität als Lebensform, in: Ulfert Herlyn (Hrsg.), Stadt- und Sozialstruktur, Arbeiten zur sozialen Segregation, Ghettobildung und Stadtplanung, S. 42-66, München, Nymphenburger Verlagshandlung.
- Zudeick, Peter (1985), Der Hintern des Teufels, Ernst Bloch – Leben und Werk, Moos/Baden-Baden, Elster.

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

Juli 2010, ca. 350 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE
Heideggers Nietzsche
Geschichte einer Obsession

September 2010, ca. 380 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1165-6



CHRISTIAN FILK
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie aus
dem Geist der ›Negativen Anthropologie‹

Dezember 2010, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,
ISBN 978-3-89942-687-8

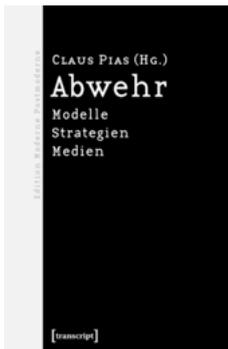
Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne



MARTIN GESSMANN
Wittgenstein als Moralist
Eine medienphilosophische Relektüre

2009, 218 Seiten, kart., 23,80 €,
ISBN 978-3-8376-1146-5



CLAUS PIAS (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien

2009, 212 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-876-6



JÖRG VOLBERS
Selbsterkenntnis und Lebensform
Kritische Subjektivität nach Wittgenstein
und Foucault

2009, 290 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-925-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO
DE MADUREIRA

Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

Oktober 2010, ca. 224 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

WALTRAUD MEINTS
Partei ergreifen im Interesse der Welt
Eine Studie zur politischen
Urteilkraft im Denken Hannah
Arendts

August 2010, ca. 176 Seiten, kart., ca. 24,80 €,
ISBN 978-3-8376-1445-9

PETER NICKL,
GEORGIOS TERIZAKIS (HG.)
**Die Seele: Metapher
oder Wirklichkeit?**
Philosophische Ergründungen.
Texte zum ersten Festival
der Philosophie in Hannover 2008

Januar 2010, 244 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-8376-1268-4

ULRICH RICHTMEYER
**Kants Ästhetik im Zeitalter
der Fotografie**
Analysen zwischen Sprache und Bild

2009, 250 Seiten, kart., 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-1079-6

KURT RÖTTGERS
Kritik der kulinarischen Vernunft
Ein Menü der Sinne nach Kant

2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1215-8

ECKARD ROLF

Der andere Austin
Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion
performativer Äußerungen –
von Searle über Derrida zu Cavell
und darüber hinaus

2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1163-2

MIRJAM SCHAUB (HG.)
Grausamkeit und Metaphysik
Figuren der Überschreitung
in der abendländischen Kultur

2009, 420 Seiten, kart., 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1281-3

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE
Freiheit als Norm?
Moderne Theoriebildung und der
Effekt Kantischer Moralphilosophie

April 2010, 314 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1366-7

DETLEF STAUDE (HG.)
Methoden Philosophischer Praxis
Ein Handbuch

Oktober 2010, ca. 258 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1453-4

NIKOLAUS URBANEK
**Auf der Suche nach einer
zeitgemäßen Musikästhetik**
Adornos »Philosophie der Musik«
und die Beethoven-Fragmente

Juni 2010, 320 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1320-9

MORRIS VOLLMANN
Freud gegen Kant?
Moralkritik der Psychoanalyse
und praktische Vernunft

Mai 2010, 262 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1360-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de