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 practicien“ 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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

nismus mit der Aufgabe, das städtische Zusammenleben zu ordnen, entspricht nach Lefèbvre nicht den Kategorien einer neutralen, dem Wohle der Menschen zugedachten 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 ‚programmatique' 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Stoetzer (2007), Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie, S. 52ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

beneinander, Nacheinander, Übereinander usw. – sind durch die Vor-Stellungen (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 eingeengten 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Unmöglichen wird durch das Erkennen und Erkunden des, der Dialektik immanenten Prozesses überwunden.[22] Die strategische Hypothese, die in „La révolution urbaine" theoretischen und epistemologischen Charakter[23] 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Methode[28] 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'homogénité 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 compénètrent 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 compénètrent; chaque lieu social ne peut donc se comprendre que selon une double détermination: entrainé, 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, á 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 XVIe 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. Schmidt geht beim Versuch der Klärung auf „mögliche Verwandtschaften zu Lefèbvres drei-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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" hervorgestrichen: „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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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

Lefèbvre 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 Lefèbvre: „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 Lefèbvre, La production de l'espace, p. XXIII.)

50 Vgl.: Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 60.

51 Henri Lefèbvre, La production de l'espace, p. 203.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 finsteren 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: „Parcouru 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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' („dépaptisés") 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 fantasmes 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 handeltreibenden 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 agraire), 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 meinten." (Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 574; orig., p. 317s.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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", urbanisieren Welt. Vergleichbar dem Leben in der ländlichen Epoche[67] 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, verscharrte 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, Pyrénées.

68 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 576f; orig., p. 320s.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

„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 dazugehörende 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Denken[75] 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Lefèbvres 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 Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 586ff; orig. p. 330ss.)

79 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 590; orig., p. 334.

80 Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 591; orig., p. 336.

81 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 301ff; orig., p. 52ss.

82 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 592; orig., p. 336.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

werden den zukünftigen Raum prägen und der Tendenz der Reduktion und Homologisierung entgegentreten.

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 systéme tonal en musique, la morale traditionelle 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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 en 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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 zerstückelt („émietté") 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 émietté, fracturé selon les exigences de la division du travail, des besoins et fonctions, jusqu'á 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 Raum-Ebenen 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'homogénité 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,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

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 déchiffrage 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 Lefèbvre, La Production de l'espace, p. 329.) Lefèbvre 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 Lefèbvre 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

(„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 (bureaucratico-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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

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-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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, reißt 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 übergroße 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; andrerseits 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, andrerseits der Familie.“ (Friedrich Engels [1956ff], Der Ursprung der Familie, S. 27-28.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

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 mystifié" (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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Partialtrieb 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 Zero, 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-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

„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. „Zweifellos 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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 einzuebnen. 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

Dem urbanen Raum immanente Differenzen dienen im Rahmen der These der globalen Verstädterung 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 guerilla 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 sécrète-décrète“[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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

„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 Antort 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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

„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 Kräften[24], 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 vernachläs-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 begradigen, 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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„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 poietische 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Mimesis[57] 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 Poisesis: „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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Leibes[65], 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 verschweißt: die sinnliche Masse des Empfindbaren, aus der er durch Ausgliederung hervorgeht und für die er als Sehender offen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

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, gegenständlich 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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Entfaltungsmöglichkeiten[71] 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-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 metamorphorisiert" 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 sensoriellen 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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'uterin, 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

„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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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“ angedeutet[86], 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 an[87] – 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

(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 Wiederkunftslehre[93] einzulassen, analysiert Lefèbvre die Aussage vorrangig in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang und ihren psychologischen Implikationen.

Als erste Prämisse[94] 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

„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.)

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

Ohne auf die Tragweite dieser Gedanken, ihre Widersprüchlichkeit einzugehen, ‚beschränkt' Lefèbvre sich auf den „Nietzeschen 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 marxschen 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 contenue 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-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

große Teile der Metaphilosophie, gewinnt an Brillanz und Plastizität in Bezug auf die strategische Hypothese der globalen Verstädterung 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 Verlangen[105] 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’Eros) 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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Bedürfnissen[110] objektivieren kann.[111] Diese Bedürfnisse können durch die Unzulänglichkei-

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 renaît de sa satisfaction, plus fort, plus plein jusqu'á 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-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-ND

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 Kreationsweisen gibt es keinerlei prästabilisierte Harmonie. Eins der ‚Probleme' des modernen Menschen besteht gerade darin, ausgehend von der analytischen Intelligenz die spontane Kreationsfähigkeit 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 Kreationsfähigkeit" 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 Starrmachen, 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 diffèrent, 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 Sprachjenseitiges 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

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC

des Dionysos, „dem Winzer, der mit diamantenem 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 getrennt[123], so hat die Poesie als das Residuum der Mimesis“[124] 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’hébétude 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 enthüllt 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 sehnende 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 zuhorchen, – [...] – 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 diamantenem 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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND

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 Übermenschen „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.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839415115.151 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-ND