

II. LA REVOLUTION URBAINE

1. Annäherung

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

Die Hypothese

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Strategische Hypothese und Transduktion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zur Methode

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Praxis und Prozess

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

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

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

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

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

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

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

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

- 46 Die Produktionsverhältnisse bilden in ihrer Gesamtheit die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die Basis, auf der sich der juristische und politische Überbau erhebt. Ihr entsprechen die Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins. Die Strukturen entsprechen dem Wesen (Essenz) der von den jeweiligen Produktionsverhältnissen bestimmten Gesellschaft. In der Geschichte der Ideen und Ideologien und der Geschichte der Zivilisation spiegelt sich die Form des gesellschaftlichen Bewusstseins. In der Geschichte sind die ‚Formen‘ des gesellschaftlichen Bewusstseins abzulesen. Die Struktur, die sich im Laufe der Geschichte formt, ist nur ein prekäres Gleichgewicht zwischen sich gegenüberstehenden Kräften, „zwischen den Kräften der momentanen Stabilität und denen der Revolution.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 416; orig., p. 162s.) Zur Tabelle der Formen, Systeme und Strukturen im Laufe der Entwicklung: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 7ff; orig., p. 23ss.
- 47 „Mit diesem Begriff bezeichnen wir die menschliche Aktivität, insoweit sie auf Aneignung der ‚Natur‘ (Physis) abzielt, Aneignung sowohl der Natur im Umkreis des menschlichen Wesens als auch der Natur in ihm (seiner inneren Natur: Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche etc.). Die Poiesis ist demnach Schöpferin von Werken. Sie umfasst Grundlegungen und Entscheidungen mit Konsequenzen, die unbegrenzt, wenngleich zuweilen über lange Zeit hin unbemerkt sind. Folglich ist zwar nicht jede Kreation ‚Poiesis‘, aber jede Poiesis ist Kreation. [...] Die Technik und die technische Erfindung bleiben für uns außerhalb des Feldes der Poiesis.“ (Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 14f; orig., p. 28s.)
- 48 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 12f; orig., p. 27s.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Von der Stadt zur verstädterten Gesellschaft

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

Lefèbvre und die marxistische Analyse der Stadt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sieht in dieser Konstellation die Entwicklung zum Kapitalismus vorgezeichnet:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Entwicklung der Stadt nach Lefèbvre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kritische Phasen in der Entwicklung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Von der Philosophie der Stadt zur Metaphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Raum-zeitliche Felder

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

Die Stadt als „zweite Natur“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Felder und Blindfelder

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

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

– das Ländliche

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

- das Industrielle
- das Verstädterte

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

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

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

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

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

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

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

Landwirtschaftlicher, industrieller und verstädterter Kontinent

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

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

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

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

b) Das industrielle Feld

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) *Die Ära der Verstädterung oder das urbane Feld*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Topoi: Isotopie, Heterotopie, Utopie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Entfremdung und „dérive“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Das Phänomen der Verstädterung

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

Die Verstädterung als umfassendes Phänomen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Henri Lef bvre, *Die Revolution der Städte*, S. 61; orig., p. 76.

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

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

Die Verstädterung als Prozess

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Verstädterung und Metaphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lefèbvre schließt an:

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

Und:

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

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

Dies beinhaltet:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Die Ebenen und das Phänomen der Verstädterung

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

Ebenen der Stadt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wohnung und Unterkunft („habitat“)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dimensionen und Eigenschaften des Phänomens der Verstädterung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Urbane Ebenen in den kritischen Zonen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wohnen und „unitärer Urbanismus“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Stadtmythen und Ideologien

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

Mythos, Ideologie und Utopie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die poetische ‚Ebene‘

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Die urbane Form

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

Auf der Suche nach dem Urbanen

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

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

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

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

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

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

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

Das Urbane als Zentralität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Urbane als reine Form

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zu einer „konkreten Logik“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die „dialektische Logik“ will das Denken, wie im ersten Kapitel von „Logique formelle, logique dialectique“ angekündigt, in seiner Bewegung erfassen:

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

33 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 19.

34 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 19.

35 Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 19.

„La *logique concrète* couronne et achève l'histoire de la connaissance, c'est-à-dire la théorie elle-même de la connaissance comme *histoire de pratique sociale*. Elle en est la partie la plus élaborée, le résultat ‚vivant‘, donc, *le raccourci en brèves formules de toute l'expérience humaine*. Elle doit donner les *formes vraies*, c'est à dire objectives; universelles, de la connaissance; les règles les plus générales de la connaissance doivent être en même temps les lois les plus générales de toute réalité.“³⁶

Die Instrumente des Denkens können nicht von den Objekten, auf die sie sich beziehen, getrennt werden. Die konkrete Logik muss rationale Denkformen, die zahllose Erfahrungswerte einzubeziehen weiß, ausarbeiten. Voraussetzung ist, dass sie sich auf eine nachvollziehbare Geschichte berufen kann. Wird diese als chaotisch, der Versuch der Erkenntnis als Sammelsurium nicht zusammenhängender Theorien und Doktrinen gesehen, ist es wenig sinnvoll, nach einer konkreten Logik zu suchen. Wenn in der Gesellschaft wie auch im Denken die Interaktionen sich gegenüberstehender Elemente als dialektische Struktur der Geschichte erkannt werden, wird die Vernunft historisch und die Geschichte rational. Die dialektische Sicht konkretisiert und validiert die Vernunft, die Logik und die Geschichte.³⁷ Eine so gelagerte Theorie der Erkenntnis fragt nicht nach der Möglichkeit von Erkenntnis; Erkenntnis ist ein „kontingentes und veränderliches, ebenso praktisches wie soziales und historisches Faktum.“³⁸ Die lebendige Erfahrung in der Praxis mit der Möglichkeit, auf einen historisch-gesellschaftlich erworbenen Fundus zurückzugreifen, ist Anfang jeder Erkenntnis. Nicht das Individuum darf als Ausgangspunkt der Erkenntnis fungieren, sondern die gesellschaftliche Praxis als Vermittler zwischen Mensch und Natur.³⁹ Damit werden die Kategorien der formalen Logik

36 Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 57.

37 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 58.

38 Vgl.: Ulrich Müller-Schöll, *Das System und der Rest*, S. 103. „Die dialektische Logik ist also nicht die transzendental bestimmbare Voraussetzung der Erkenntnis, sondern ihr Resultat. Sie fußt auf ihren äußeren Bedingungen, die erkenntnistheoretisch geklärt werden müssen. Sie ist die Kurzzusammenfassung der menschlichen Erfahrung, deren offenbar letztlich induktiv gewonnenes Resultat; und die Regeln, die sie ermittelt, sind allgemein genug, dass sie jede weitere Erkenntnisleistung strukturieren können sollen [...]“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 103.)

39 Um die in der Natur ablaufenden Prozesse in die dialektische Logik mit einzu- beziehen, wird sie nicht der Objektivität wissenschaftsinterner Prozesse angeglichen – dies setzt von der menschlichen Praxis unabhängig ablaufende und die Menschen determinierende Prozesse voraus – sondern die Gesetze der Natur werden in eine höhere, den Menschen und die Natur umfassende Logik eingebunden. Dies begreift auch, dass nicht das Individuum zum Ausgangspunkt einer Theorie der Erkenntnis werden kann. „L'objectivité doit être définie par la correspondance des idées du sujet avec l'objet, et rattachée à la pratique. On ne gagne rien en transformant en un ‚sujet‘ collectif le sujet individuel [...]“ (Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 43.) Hierzu und zum

seit Aristoteles nicht außer Kraft gesetzt, sie werden in die dialektische Logik mit einbezogen und gegebenenfalls relativiert.

„La logique formelle, comme la grammaire, n’a qu’une portée relative et une application limitée. Elle n’a pas de sens et toute sa portée lorsque notre pensée *néglige expressément une grande partie de son contenu* et se meut à la limite: au point où le contenu s’évanouit et où reste presque seule la *forme*.“⁴⁰

Die formale Logik ist die Logik der Abstraktion („reine Form“), die „lorsque notre pensée, après cette réduction provisoire du contenu, revient vers lui pour le ressaisir, la logique formelle s’avère insuffisante“⁴¹. Ihr zur Seite gestellt wird eine konkrete, auf den Inhalt, der sich durch die Interaktion gegenüberstehender Elemente auszeichnet, bezogene Logik, für Lefèbvre notgedrungen eine dialektische Logik. Sie ist geeignet, die Bewegung zu erfassen und die analytischen Kategorien der formalen Logik nicht als umfassendes System, sondern als Momente der Logik zu begreifen.⁴²

Lefèbvre folgt in der „Revolution der Städte“ den Leitlinien, die er in der „dialektischen Logik“ ausgearbeitet hat. Zugleich zeigt sich der heuristische Charakter der Dialektik, die den jeweiligen Windungen des zu betrachtenden Gegenstandes folgen soll. Die Analyse der Epochen, ihre Darstellung sowie der hypothetische Charakter der These der Verstärkung vermögen das Konzept zu illustrieren, ohne jedoch das komplexe und zum Teil widersprüchliche Gedankengebilde Lefèbvres, das sich in seinen Schriften immer wieder verschieben wird, in seiner Gesamtheit erhellen zu können.⁴³

Verhältnis zum Positivismus von Auguste Comte: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 105f. Zur Komplexität von Lefèbvres Naturbegriff: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 108ff.

40 Henri Lefèbvre, Logique formelle, logique dialectique, p. 51s.

41 Henri Lefèbvre, Logique formelle, logique dialectique, p. 52.

42 Ulrich Müller-Schöll kritisiert die Lefèbvresche „Logique dialectique“ in wesentlichen Punkten: Der Zusammenhang von Denken und Sein wird von der Mitte, der Praxis aus begriffen. Somit werden erste zentrale „metaphysische“ Fragen ausgeklammert. Kann ein bewegtes Denken anders als in der Form eines Systems kohärent und bestimmt gedacht werden, „eine in sich schlüssig aus einem Prinzip entwickelte Formbestimmung des Denkens, die ihre eigene Notwendigkeit schlüssig machen kann?“ Die Kategorien der Logik in der „weichen“ Form, wie sie Lefèbvre postuliert, sind bei ihm zu bloßen Phänomenen am Inhalt geworden. „Lefèbvres „dialektische Logik“ somit als Grundlage für eine umfassende Theorie des dialektischen Materialismus einerseits, ihren theoretischen Dimensionen, die Spannweite einer Metaphysik, die alle Denkrichtungen der Tradition in sich aufnimmt. Andererseits bleibt sie arm und kann die in sie gesetzten Erwartungen nicht im Entferntesten erfüllen.“ (Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 112.)

43 Müller-Schöll weist auf den Konflikt hin, der besteht, wenn einerseits die Logik nicht abgelehnt wird, es aber außerhalb der Logik keine Stabilitäten gibt: „[...]“

Von den herrschenden Verhältnissen zur Virtualität

Die ‚Verdichtung‘ der modernen Gesellschaft, die Zentralisierung hat durch die neuen Medien eine veränderte Qualität. Die quasi simultane Kommunikation („quasi-*instantanéité*“), die Konzentration von Daten ermöglicht eine kommerzielle Ausrichtung. Der Neo-Kapitalismus schafft durch das elektronische Sammeln von weitreichenden Informationen ein neues Machtzentrum, das Einfluss auf Produktionsweisen und Produktionsverhältnisse hat: Das Entscheidungszentrum als Inkarnation des Staates.⁴⁴

Nachdem die Industrie die ursprünglich rurale Gesellschaft zerstört hat, sie durch veränderte Produktionsverhältnisse und eine andere Ideologie er-

auch die Definition einer Nicht-Stabilität als Nicht-Stabilität ist eine Fixierung oder wenn man so will: stabil, ein ‚état‘ (Zustand), der dazu da ist, dass er von der Dialektik überschritten wird. Trotzdem hat Lefèbvre Recht, wenn er sagt, dass „la pensée dialectique... rend compte de ce qui dans la pratique ébranle les objets et structures, dissout les morphologies stables.“ (PDM 206). [Abk. für: Henri Lefèbvre, *Une pensée devenue monde*, p. 260.] Das ist ein Widerspruch, für den es keine Auflösung gibt, sondern der zu der Schlussfolgerung führt: „Le rapport de la logique à la dialectique est donc lui-même dialectique“ (Lf Vorw. 7). [Abk. für: Henri Lefèbvre, *Logique formelle, logique dialectique*, (Préface à la 3ème édition 1982, p. 7.)] Man hat es also mit einem Zirkel zu tun, mit einem dialektischen zwar, und dennoch mit keinem, der in einer höheren Einheit sich aufzuheben verspricht.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], *Das System und der Rest*, S. 142.)

- 44 Der Text, der in den sechziger Jahren verfasst wurde, nimmt an dieser Stelle bereits die Problematik der modernen Datenverarbeitung auf und verweist indirekt auf die aktuelle Diskussion des Datenschutzes, der durch die ständig sich erweiternden Kontrollmöglichkeiten nicht gewährleistet werden kann. „Il [le néo-capitalisme] ne rassemble plus les gens ni les choses, mais les informations, les connaissances. Il les inscrit dans une forme éminemment élaborée de simultanéité: la conception de l'ensemble, incorporé dans le cerveau électronique, utilisant la quasi-instantanéité des communications, surmontant des obstacles (les pertes d'information, les accumulations insensées d'éléments, les redondances, etc.). Dans un but désintéressé? Certes pas. Ceux qui constituent la centralité spécifique visent le pouvoir ou en sont les instruments. Dès lors le problème se pose politiquement. Il ne s'agit plus seulement de ‚maîtriser la technique‘ en général, mais des techniques bien déterminés avec leurs implications socio-politiques.“ (Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 135s.) Christian Schmid verweist in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Aspekt, dem der historischen Transformation vom primären Agrarsektor über den sekundären Industriesektor zum tertiären Dienstleistungssektor (Tertialisierung der Produktion), den Lefèbvre prophetisch 1974 erkennt: „Die Konzeption eines Produktes werde immer wichtiger, und damit auch vielfältige Informationen, was zu einer immer komplexeren Organisation der produktiven Arbeit führe. Die unternehmensbezogenen Dienstleistungen, die Filialen und Zulieferer vervielfachten sich. Daraus folge, dass die urbanen Zentralitäten zunehmend die Aufgabe übernahmen, die Intellektualisierung („intellectualisation“) des produktiven Prozesses voranzutreiben.“ (Christian Schmid [2006], *Stadt, Raum und Gesellschaft*, S. 180.)

setzt hat, befindet sich diese neu geschaffene urbane Struktur mit marktorientierter und gewinnträchtiger Strategie nach einiger Zeit ebenfalls in einem Verfallsprozess. Die Machthaber sehen sich gezwungen, das Urbane neu zu denken, eine neue Rationalität zu begründen. Die Ideologie bestimmt ein vermeintlich rationales und neutrales Bestreben.

„A l’analyse critique, le système se révèle stratégie, se dévoile comme décision (finalité décidée). [...] une *stratégie de classe* a orienté l’analyse et le découpage de la réalité urbaine, sa destruction et sa restitution, projections sur le terrain de la société où telles décisions stratégiques ont été prises.“⁴⁵

Die Möglichkeit, ideell, durch die „reine Form“ die Vielfalt der optischen Eindrücke – „Überfluss, Gewimmel, alles ist hier verdeutlicht“ – zusammenzubringen, täuscht über das Trägerische dieser formalen Anordnung hinweg.

„Der städtische Raum gibt vor, transparent zu sein. Alles hat Symbolwert [...], alles steht zur „reinen“ Form in Beziehung, ist Inhalt dieser Form [...]. Aber *man* [...] stellt fest, dass diese Transparenz täuscht und trügt. Die Stadt, das Urbane, ist auch Mysterium, okkult.“⁴⁶

Das Urbane widersteht in seiner Komplexität und durch den dialektisch ablaufenden Prozess jeder Fixierung durch eine vermeintlich allgemeingültige Rationalität, durch Ideologie. Die Strukturen der Macht sind nicht zugleich erkennbar: Unternehmen, verborgene und sichtbare Mächte wie Staatsgewalt, Reichtum und Polizei weben die Geschicke, versuchen, die Wirklichkeit des Alltags zu unterschlagen. Anders als in der landwirtschaftlichen und industriellen Ära ist diese „Rationalität“ verfeinert, gewappnet mit allen möglichen taktischen Raffinessen und unterstützt von einem großen Macht- und Unterdrückungsapparat.⁴⁷

45 Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 32.

46 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 130; orig., p. 161s.

47 „En fait la rationalité que nous voyons en action dans la pratique [...], cette rationalité limitée s’exerce surtout selon les modalités d’une intelligente analytique très poussée, très armée, dotée de grands moyens de pression. Cet intellect analytique se revêt des privilèges et prestiges de la synthèse; il dissimule ainsi ce qu’il recouvre: les stratégies. On peut lui imputer le souci péremptoire du fonctionnel, ou plutôt de l’unifonctionnel ainsi que la subordination des détails minutieusement comptabilisés à la représentation d’une globalité sociale. Ainsi disparaissent les médiations entre l’ensemble idéologique donné pour rationnel (techniquement ou économiquement) et les mesures détaillées, objets de tactique et de prévision. Cette mise entre parenthèse des médiations théoriques et pratiques, sociales et mentales, ne manque pas d’humour noir dans une société où les intermédiaires (commerçants, financiers, publicitaires, etc.) détiennent d’immenses privilèges. L’un couvre l’autre! Ainsi se creuse un gouffre entre le

Die dialektische Bewegung erscheint komplex, was jedoch nicht zu einer vereinfachten Form von Sozio-Logik oder die Konzentration auf Einzelaspekte im urbanen Leben (industrielle Produktion, Verkehrsaufkommen, Handel, Informationsstrom usw.) führen soll. Die „dialektische Rationalität“, geistig und sozial, der urbanen Form wie ihrem Inhalt immanent, vermag sich in einzelnen Punkten dem Phänomen der Verstädterung zu nähern. Um die Strukturen und die Entwicklung zum Urbanen zu analysieren, muss das Städtische als Nebeneinander und Überlagerung von Netzen (Verbindungen) begriffen werden. Die Netze sind im Kontext von Raum und Zeit zu analysieren, müssen den jeweiligen Entwicklungen und gegenseitigen Interaktionen Rechnung tragen. Nur so lässt sich der Bruch zwischen Urbanem, Industriellem und Landwirtschaftlichem herauskristallisieren. Die Form, einer logischen Form ähnlich, versucht, sich den jeweiligen neuen Gegebenheiten anzupassen, alle möglichen Elemente und Ebenen einzubeziehen. Dabei wird selektiv getrennt zwischen definitiv Vergangenen und dem, was an Erkenntnis und Rückschlüssen auf die Gegenwart anwendbar bleibt. Weder tradierte Begriffe von Raum und Zeit noch Philosophie – „dem ideologischen und institutionellen Gedankengebäude, der üblichen Wissenschaftlichkeit“ – dürfen als Ausgangspunkt einer solchen Darstellung gelten. Zu sehr gefangen in den Zwängen und Denkstrukturen der jeweiligen Epochen, begrenzen sie das Denken. Es ist die Form, die die Zentralität, das Städtische als Begegnung und Versammlung sämtlicher vorhandener und möglicher Objekte und Subjekte als „virtuelles Objekt“ geschaffen hat, das erlaubt, sich den Fängen der konventionellen Modelle, die aus dem Produktionismus, dem Ökonomismus und der Industrialisierung stammen, zu entziehen.⁴⁸ Die Zentralität ist von Beginn an im Prozess der Verstädterung enthalten: die Verstädterung als Entelechie menschlichen Zusammenlebens.

„Von Anfang an war in der Nähe der Anfangs-Null die Verstädterung im Keim vorhanden, war im Vormarsch. Wie das Werkzeug im geschleuderten Stein, im geschwungenen Stock schon vorhanden war. Wie Sprache und Begriffe es waren, als der erste Ort markiert wurde. Als zum ersten Mal gesammelt wurde, zum ersten Mal getrennt in der Natur vorhandene Objekte zueinander gebracht, zum ersten Mal Früchte angehäuft wurden, war die *Zentralität* im Kommen. Sie kündigte ihre virtuelle Verwirklichung an. Von Anfang an ist Zusammenführen, Anhäufen, Aufheben etwas, das für die soziale Praxis wesentlich ist; es ist ein rationaler Aspekt der Produktion, der nicht mit der Produktionstätigkeit zu tun hat, von dieser aber nicht zu trennen ist.“⁴⁹

global [...] et le partiel, manipulé, réprimé, sur quoi présent les institutions.“
(Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 98.)

48 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 132; orig., p. 164.

49 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 133; orig., p. 165.

Die Zentralität im urbanen Raum unterscheidet sich von den sozialen Aktivitäten in der Landwirtschaft und der Industrie, da hier noch nicht die Negation von Raum und Zeit, deren „virtuelle Annullierung“ stattgefunden hat. Sie zeichnet allein die gegenwärtige Gesellschaft, vor allem bestimmt durch die neuen Techniken der Daten- und Informationsgesellschaft, aber auch die Kumulation im städtischen Geschehen aus. Setzte der jeweilige Stand der Entwicklung der Verstädterung noch Grenzen – u.a. die Stadt-Land-Dichotomie und die damit verbundene Arbeitsteilung – ist im Übergang von einem Stadttypus zum anderen der dialektisch ablaufende Prozess bereits nachvollziehbar. Dem „Formlosen, Verstreuten und Ungeordneten“ kann eine Form und ein Ziel, ein Ende gegeben werden. Die Urbanisierung wird als Resultat eines dialektischen Prozesses erkennbar, den es zu beherrschen gilt.

Die hierarchische Gesellschaftsstruktur der urbanen Gesellschaft ist ungleich, grenzt aus. Diese Ausgrenzung birgt per se das revolutionäre Potential zur Sprengung der Konzentration. Da das Urbane als Zentrum das Potential für die Zentralisierung der Macht birgt, kann die urbane Form an sich selbst noch keinerlei Erkenntnis im Hinblick auf eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse vermitteln. Dennoch wird aufgrund der zentralisierenden Form eine Tendenz, Grenzen zu sprengen, sich gegen die Konzentration der Macht zu stellen, erkennbar.

Utopie und differentieller Raum

Gegensätze treten in der Zentralität, bestimmt von Nebeneinander und Überlagerungen, deutlich zu Tage. Landwirtschaftlicher, industrieller und städtischer Raum sind als unterschiedliche Schichten auf komplexe Weise verschachtelt. Wurden in der landwirtschaftlichen Epoche die Orte (Topoi), die als geographische Form in der Natur vorhanden waren, benannt, vermessen, aufgeteilt, versucht das industrielle Zeitalter zu vereinheitlichen, zu homogenisieren: Die Topoi werden nicht länger in ihrer Heterogenität wahrgenommen, sie werden zu „etwas zufällig Vorhandenem, zu unbestimmten Annehmlichkeiten einer folkloristischen Sprache“, sich nur durch ihre unterschiedliche Lage unterscheidend. Messbar und objektiv ist der Raum einzig im Hinblick auf Produktionskriterien von Interesse: Effektive Produktivität verlangt nach Annäherung aller sozialen Funktionen. Der Raum selbst wird im Sinne einer optimalen Verwendung berechnet.⁵⁰

50 Vgl.: Henri Lefebvre, *Die Revolution der Städte*, S. 135f; orig., p. 167s. Hierzu auch: „Dès l'âge de la vie paysanne, les particularités se décèlent: les lieux-dits, les parcours, les réseaux de chemins pastoraux et forestiers, les climats, les ethnies. En bref la nature. Pas la nature-en-soi des philosophes, mais la matière naturelle qui se laisse modeler, qui prend un visage, celui du paysage, celui des paysans de tel peuple. Des symbolismes puissants relient les lieux aux émotions

Der städtische Raum stellt sich im Gegensatz zur Homogenität des industriellen Raumes als differentiell dar. Obwohl oft Namen, die die Spezifika der verschiedenen Orte in der landwirtschaftlichen und der industriellen Ära bezeichnen, übernommen werden, treten im urbanen Raum Gegensätze und Kontraste in den Vordergrund. Allein die Geschichte der Namen der urbanen Topoi gibt die Strukturen des Raumes als Ergebnis einer Geschichte zu erkennen, die das Werk von ‚Agenzien‘, sozial ‚Agierenden‘ („„acteurs sociaux“) und kollektiv Handelnden („„sujets collectifs“) ist.⁵¹ Aus der Interaktion von Institutionen und sozialen Gruppierungen erwachsen die Merkmale und die Qualitäten des städtischen Raumes, der die Vielfalt der Unterschiede und Konflikte in sich vereint.

„Diese Strukturen entstanden durch aufeinanderfolgende Wellen, die (relativ) diskontinuierlich eine Raumschicht nach der anderen schufen. [...] Das handelntreibende Bürgertum, die Intellektuellen, die Staatsmänner haben die Stadt geformt. Die Industriellen haben sie hauptsächlich zerstört. Die Arbeiterklasse hat keinen anderen Raum als den, der sich aus ihrer Enteignung, ihrer Verschleppung ergibt: den der Absonderung.“⁵²

Isotopie und Heterotopie sind Konzepte, die ermöglichen, die Eigenschaften der jeweiligen Räume, vorrangig die des differentiellen Raumes, zu charakterisieren. Isotopien als analoge, sich gleichende Räume stehen u.a. für Staatsrationalismus und industrielle Epoche, die durch rücksichtslose Zerstörung des Gewachsenen große Boulevards, breite Alleen zum Markenzeichen ihrer monopolisierenden Macht gestalten. Heterotopien – „der andere Ort und der Ort des Anderen, das ausgeschlossen und gleichzeitig einbezogen wird“⁵³ – sind kontrastierende, differentielle Orte, die meist durch neutrale Räume (Straßen, Kreuzungen, Parks, Flüsse usw.) voneinander abgegrenzt werden. Die Unterscheidung zwischen Isotopie und Heterotopie ist dynamisch und multifunkti-

et passions religieuses, aux rituels aux magies. L'ère industrielle ravage l'originel et l'original, les particularités et les lieux. Elle saccage la nature [...]. Elle tue ce qui naît, substituant le produit à l'œuvre. Par tous les moyens elle tend vers l'homogène, vers l'identique et/ou l'analogique. Parmi ces moyens, il faut compter l'histoire et l'historicité, la philosophie et le système philosophique, la politique et les stratégies, plus le quotidien et la quotidienneté. [...] La maîtrise sur la nature, tant souhaitée, tant appelée, révèle dialectiquement (diaboliquement) son revers: la destruction totale, menant vers l'exigence d'une reproduction (re-création) également totale.“ (Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 127s.)

51 Anhand der Straßen- und Ortsnamen von Paris versucht Lefèbvre diese These zu untermauern. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 136f; orig., p. 169s.

52 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 137f; orig., p. 171.

53 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 138; orig.; p. 172.

onal zu verstehen. Einerseits befinden sie sich in einem dynamischen Prozess, andererseits können Räume verschiedene Funktionen, z. B. je nach Tages- bzw. Nachtzeit, erfüllen.⁵⁴ Die U-topie wird als Nicht-Ort, als Ort dessen, was nicht ist, als Ort des Anderswo eingekreist.⁵⁵

„Auf/in dem Plan von Paris (dem Turgot-Plan aus der Zeit um 1725) ist die U-Topie weder sichtbar noch lesbar; trotzdem ist sie dort prachtvoll vorhanden, sie ist der Ort des Blicks, der über die Stadt hinweggeht, ein kaum bestimmter, aber gut konzipierter und (bildlich) vorgestellter Ort, der Ort des Bewusstseins, d.h. eines Bewusstseins der Totalität.“⁵⁶

Als Bewusstsein von Totalität erhebt die U-Topie Anspruch auf die ganze Fülle der Gegebenheiten. Jenseits der Konfrontation zwischen Isotopie und Heterotopie trennen Worte nicht mehr, werden Gegensätze überwunden, indem sie nebeneinander existieren. Das Bewusstsein der Totalität unterscheidet sich vom Transitorischen des ‚normalen‘ gesellschaftlichen und individuellen Bewusstseins, indem es nicht länger vom ‚Realen‘ im engen Sinne abhängig ist.⁵⁷ Im Urbanen als Zentralität, „wo Situationen derart miteinander verwirren, dass unvorhergesehene Situationen entstehen“, entsteht (virtuell) ein Vektor Null, in dem die Entfernung aufgehoben wird. Es ist ein Traum der Menschheit, der im urbanen Raum reale Dimensionen bekommt.⁵⁸ Kaum mit den Gesetzen der banalen Analyse zu begreifen, bleibt die U-Topie Grenzerfahrung, die im Unterschied versöhnlich wirkt, die nahe Ordnung mit der fer-

54 Lefèbvre sieht den Stadtraum in Europa bis ins sechzehnte Jahrhundert heterotopisch. Erst mit der Ausbreitung der Städte wurden Vororte, Straßenzüge usw. assimiliert. In der Zeit des Bürgertums wurden ganze Teile des Volkes erneut in Vororte verbannt. Diese Bewegungen scheinen zyklischer Natur: „Anomische Gruppen formen heterotopische Räume, deren sich die herrschende Praxis früher oder später erneut bemächtigt.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 139; orig., p. 173.)

55 Zur U-topie: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 44f; orig., p. 54s.

56 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 139f; orig., p. 174.

57 In der Kritik des Alltagslebens wird das Bewusstsein in Zusammenhang mit dem Begriff der Realität gesetzt. Realität versteht sich hier dialektisch, d.h. ist an die jeweilige Entwicklungsstufe innerhalb des dialektischen Prozesses gebunden. Die „Realität des Bewusstseins“ unterliegt ebenfalls diesen Bedingungen. „Die gesellschaftlichen Bewusstseine entstehen, wachsen, vergehen und sterben ab, ganz wie die individuellen Bewusstseine. [...] Das gesellschaftliche Dasein und das gesellschaftliche Bewusstsein haben [...] etwas Transitorisches an sich. Sie kommen auf und gehen zu etwas anderem über.“ Das Bewusstsein beinhaltet das Mögliche, die Vorstellung von etwas anderem. „Das Gegenwärtige impliziert das Mögliche im Aktuellen, und die Gegenwart spielt sich nicht ohne das Licht und den Horizont der Zukunft ab.“ (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 453f; orig., p. 200.)

58 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 46; orig., p. 56s.

nen vereint.⁵⁹ Lefébvres Sprache entbehrt jeglicher Präzision, fühlt sich eher der Poesie denn der wissenschaftlichen Darstellung verpflichtet:

„Meistens befindet sich dieser vorgestellte und wirkliche Ort an der Grenze zur Vertikalität, der Dimension 1, der Begierde [(„désir“)], der Macht, des Gedankens. Zuweilen befindet er sich in der Tiefe, wenn der Romanschriftsteller oder der Dichter sich die unterirdische Stadt, wenn sie sich die der Verschwörung, die dem Verbrechen zugängliche Kehrseite der Stadt vorstellen. Die U-Topie vereinigt die nahe Ordnung mit der fernen Ordnung.“⁶⁰

Die Zentralität der Stadt hat als Eigenschaft und Faszination das pulsierende, nie ruhende Leben:

„Objekte können sich anhäufen, ein Fest kann sich entfalten, ein angenehmes oder entsetzliches Ereignis eintreten. Hier, in der möglichen Zentralität, liegt die Faszination des städtischen Raums.“⁶¹

Dagegen steht die Leere ganzer Bezirke, die „von sichtbaren oder unsichtbaren Grenzen der Erlasse und Verwaltungsordnungen umschlossen sind.“ Der Widerspruch von Verfügbarkeit und staatlichen, bürokratischen Verordnungen, die ganze Gegenden abriegeln, „zum Ort der Seltenheit oder der Macht im Reinzustand werden“, verlangt nach Widerstand:

„Jeder Ort muss multifunktionell, polyvalent, transfunktionell mit unablässigem ‚turnover‘ der Funktionen werden; Gruppen müssen die Räume beschlagnahmen, um expressive Handlungen und Konstruktionen zu vollbringen, die in Bälde zerstört werden können.“^{62/63}

59 Die nahe Ordnung steht für das Unmittelbare, das Fassbare, aber auch das Abgeschlossene, die ferne Ordnung für das Vermittelte, aber auch für das (noch) nicht Greifbare, das Offene. Vgl.: Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 47; orig., p. 57.

60 Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 140; orig., p. 174.

61 Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 140; orig., p. 174.

62 Henri Lefébvre, *Die Revolution der Städte*, S. 140f; orig., p. 175.

63 Der ‚turnover‘ der Funktionen findet sich in ähnlicher Form in der situationistischen Bewegung. In seiner Anleitung zum „détournement“ (Guy Debord [2006], *Oeuvres*, p. 221ss.) zeigt Debord die zahlreichen Aktionsfelder auf, in denen einem Element eine neue Tragweite verliehen wird. In „Projets d’embellissement rationnels de la ville de Paris“ schlägt die Situationistische Bewegung u.a. vor: „Abolition des musées, et répartition des chefs-d’œuvres artistiques dans les bars. [...] Libre accès de tous dans les prisons. Possibilité d’y faire un séjour touristique. Aucune discrimination entre visiteurs et condamnés. [...] Faire cesser la crétinisation du public par les actuels noms de rues. Effacer les conseillers municipaux, les résistants, les Emile et les Edouard (55 rues dans

Die U-topie wirkt sowohl aufklärerisch als auch verändernd, das U-topische bleibt nicht gemein abstrakt, sondern wird wirklich. Diese Wirklichkeit findet im Urbanen überall und nirgends ihren Ausdruck:

„Transzendenz der Begierde und der Machtimmanenz des Volkes, stets gegenwärtiges Imaginäres, rationale und erträumte Vision von einer Zentralität, die an diesem Ort menschlichen Reichtum und menschliche Gestik zusammenbringt, Anwesenheit des Anderen, Anwesenheit-Abwesenheit, Forderung nach einer niemals erreichten Anwesenheit [...]“.⁶⁴

Die Merkmale des differentiellen Raumes, die Symbole des Städtischen sind omnipräsent, gruppieren sich in der urbanen Form, bilden in ihrer Vielfalt eine Einheit und ein Ganzes. Den zentralen Machtzentren und ihrem Versuch der Homogenisierung, die Zentralität zum Erhalt und zum Ausbau bestehender Strukturen zu gebrauchen, steht das Aktionspotential dem differentiellen Raum der ‚Urbanität‘ gegenüber; bereit zur ‚Schlacht der Giganten‘ („lutte titanique“).⁶⁵

Paris), les Bugeaud, Les Galliffet, et plus généralement tous les noms sales (rue de l’Evangile).“ (Guy Debord [2006], Oeuvres, p. 213-216 ss.)

64 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 141; orig., p. 175.

65 Die kämpferischen Töne finden sich in „Le manifeste différentialiste“ (1970), das unter dem Einfluss der Studentenbewegung von 1968 verfasst wurde. Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 129s.

8. Die urbane Gesellschaft

„Das Problem der Verstädterung ist kein Problem mehr, das die Stadtverwaltung angeht; es hat die Nation, die ganze Erde erfasst.“¹

Urbanisierung als globaler Prozess

Die global urbanisierte Gesellschaft darf, da sie sich in noch weiter Ferne befindet, strategische Hypothese ist, erkenntnistheoretisch nicht als Kategorie fixiert werden. Als Fernziel steht sie für den Prozess der Verstädterung, der, obwohl nicht abgeschlossen, in seiner Bewegung weder aufgehalten noch abgelenkt werden soll. Befreit von Mythen und Ideologien² der Epochen, deren Interpretationsschemata jeweils allgemeine Gültigkeit beanspruchten, dadurch eine Analyse der jeweiligen Gegebenheiten erschwerten, scheint die Erforschung sowohl der Blindfelder als auch des Phänomens der Verstädterung in ihrer Totalität möglich. Die kritischen Zonen geben zu erkennen, dass der Prozess der Verstädterung nur mit einer Flexibilität der Begriffe und des Denkens erfasst werden kann. Ein Festhalten an Interpretationsschemata trägt der Bewegung in der Zeit nicht Rechnung, steht der Analyse entgegen. Die kritische Phase ist vom Auftauchen komplexer Objekte, neuer Funktionen und Strukturen geprägt, ohne dass die alten verschwunden sind. Begriff und zugeordnete Wirklichkeit stimmen nicht überein.³

„Der Boden ist vermint. Die alten Begriffe entsprechen nicht mehr, neue Begriffe bilden sich heraus. Nicht nur die Wirklichkeit, auch der Gedanke entflieht.“⁴

Die Transduktion als „Konstruktion eines virtuellen Objektes“ beinhaltet, dass die konstruierten Gedankengebäude, da dem jeweiligen Entwicklungsstand angepasst, unvollendet sind, gegebenenfalls neu oder erweitert zu definieren sind. Allein dies rechtfertigt nach Lefèbvre eine Absage an die Ideologie und eine Abgrenzung zur Zukunftsforschung, die „extrapoliert, nachdem sie erst reduziert hat.“⁵

1 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 158; orig., p. 197.

2 Während Mythen missbräuchlich verwertet werden können, sind Ideologien Ausdruck einer Doktrin, darauf ausgelegt, Zustände zu erhalten oder zu begründen: „Die Mythen gingen in die Literatur ein; dass sie dichterisch und utopisch sind, verringert ihr Interesse gewiss nicht. Über die Ideologien dagegen wissen wir, dass sie vergeblich versuchen, eine Doktrin, den Urbanismus, zu begründen.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 175; orig., p. 218s.)

3 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 181; orig., p. 226.

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

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 176; orig., p. 219.

Der Prozess der Urbanisierung ist universell, betrifft alle Länder und alle politischen Systeme, ungeachtet der unterschiedlichen Entwicklungsstadien. Ihm ist eigen, dass die industrielle Epoche die natürlichen Ressourcen – sie beinhaltet hier sowohl materielles wie humanes Potential⁶ – ausgebeutet, in ihren ursprünglichen Eigenarten verändert, entfremdet hat. Die Verstädterung ist Illustration für einen Prozess, der die Widersprüche, die die industrielle Periode provoziert hat, nicht beseitigt, denn „sie kann diese nicht durch die Tatsache beilegen, dass sie am Horizont emporsteigt.“⁷ Die Konflikte, die der industriellen Epoche eigen sind, können den Prozess der Verstädterung behindern, da die herrschende Ideologie die festgefahrenen Strukturen – Produktionsverhältnisse und Eigentumsverhältnisse – als zeitlos zu verankern sucht.⁸ Parallel zur Entwicklung vom Bäuerlich-Ländlichen zum Industriellen hin zum Städtischen nehmen die entsprechenden Gesellschaften an Komplexität zu. Diese Vielfalt erfasst Raum und Zeit, „denn der Raum und die in ihm befindlichen Objekte können keinen höheren Grad der Komplexität erreichen, ohne dass die Zeit und die in ihr stattfindenden Tätigkeiten ebenfalls komplexer werden.“⁹ Die hieraus resultierenden Probleme stehen für das universelle Phänomen der Verstädterung. Nicht die „Weltstadt“¹⁰, aufbauend auf dem

6 Lefèbvre spricht von Natur, ein Begriff, der in seiner Bedeutung komplex konnotiert ist und diversen Interpretationen im Laufe der Arbeiten unterliegt.

7 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 177; orig., p. 220s.

8 Lefèbvre wendet sich an dieser Stelle nicht nur gegen den Kapitalismus, sondern auch gegen den Staatssozialismus, gemeint ist vor allem die Sowjetunion, der es nicht gelang, Wachstum und Entwicklung, d.h. das quantitative Wachstum mit der qualitativen Entwicklung der Gesellschaft in Einklang zu bringen. „Ein Wachstum ohne Entwicklung ist genauso möglich wie, zuweilen, eine Entwicklung ohne Wachstum. Seit nahezu einem halben Jahrhundert findet nahezu überall ein Wachstum statt, erstarrte soziale und politische Beziehungen bleiben aber, was sie sind.“ (Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 178; orig., p. 222.)

9 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 177; orig., p. 221.

10 Den Begriff der „Welt-Stadt“ (*ville mondiale*) benutzt Lefèbvre in Anklang an den Maoismus, kritisiert allerdings dessen Gebrauch für die westliche Welt, da er zu sehr auf dem klassischen Begriff der Stadt aufbaue („politisches Verwaltungszentrum, Zentrum des Schutzes, der Ausbeutung eines weitläufigen Landgebietes“) und so die Tatsache verschleierte, dass „die verstädterte Gesellschaft [...] nur auf den Ruinen der klassischen Stadt entstehen“ könne. (Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 179; orig., p. 224.) In die allgemeine stadtheoretische Debatte wird der Begriff „world city“ erst 1982 durch die Stadtplaner John Friedmann und Goetz Wolff eingeführt. (John Friedmann/Goetz Wolff [1995], *World City Formation, An agenda for research and action*.) Die 1986 erstmals veröffentlichte, in sieben Thesen gegliederte „Weltstadthypothese“ (orig. *World City Hypothesis*) von Friedmann und Wolff gilt als Begründung der modernen Weltstadt-Forschung, die von einer Einteilung der Weltstädte in verschiedene Bedeutungsklassen ausgeht. (John Friedmann [1995], *The World City Hypothesis*, in: *Development and Change*, 17/1, S. 69-83.) Hierzu

klassischen Verständnis der Stadt als politisches Verwaltungszentrum, als geschütztes Territorium, als die ländliche Gegend ausbeutende Instanz, wird die urbanisierte Gesellschaft des Abendlandes – für die asiatischen Länder sieht Lefèbvre eine andere, wenn auch unklare Entwicklung voraus – bestimmen, sondern eine urbane Gesellschaft, die auf den Ruinen der explodierten und implodierten Stadt fußen wird. Der Versuch, sich strategisch des tradierten Stadtmusters zu bedienen, um herrschende Strukturen aufrecht erhalten zu können, bedeutet, dass die Stadt als Entscheidungs- und Machtzentrum, „der entsetzlich organisierte, scharf systematisierte Staat an den Boden gebunden sein wird“, alles auf einen strategisch wichtigen Punkt konzentrieren und von dort „die Herrschaft auf das gesamte Staatsgebiet ausdehnen wird.“¹¹ Die Widersprüche zwischen Stadt und Land, die die Auseinandersetzung vergangener Epochen bestimmten, haben sich in das Zentrum des Städtischen verlagert. Dem „Reichtum-Macht“-Zentrum“ stehen die Peripherien zwischen Integration und Segregation gegenüber.¹²

auch: John Friedmann, Ein Jahrzehnt der World City Forschung. Eine Liste der 30 Weltstädte wurde in den folgenden Jahren regelmäßig nach neuen Entwicklungen und Erkenntnissen anderer Geographen und Ökonomen aktualisiert und in Buchbeiträgen und Vorlesungen veröffentlicht.

11 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 180; orig., p. 224.

12 Das Konfliktpotential, das sich aus dieser Konstellation ergibt, wird insbesondere in der französischen „Postmoderne“ aufgegriffen und bestimmt die aktuelle Diskussion um die Vorstädte der großen Metropolen. Die „Zone“, nach einem Gedicht von Guillaume Apollinaire, wird bei François Lyotard zum Niemandsland zwischen Stadt und Land, ein „anderer Ort, der im Verzeichnis der Wohnstätten, der Situationen nicht vorkommt.“ (Jean-François Lyotard [1998], Postmoderne Moralitäten, S. 23.) Der ‚Gürtel‘ – die Übersetzung für das griechische Wort „zone“ – sind die Vorstädte, die Elendsviertel, die bereits die klassischen Städte der Antike umgaben und für jene Bevölkerungsschichten stehen, die ausgegliedert am Rande der Zivilisation dahinvegetieren. Keine Betrachtung der Stadt führt an ihnen vorbei. „Man muss in eine Stadt durch die Vorstädte hingehen. Die Sprache der Vorstädte ist die Klage: wir wohnen nirgends mehr, weder draußen noch drinnen.“ (Jean-François Lyotard [1998], Postmoderne Moralitäten, S. 23.) In diesem Niemandsland bewegen sich der „verlorene Sohn, die verlorene Tochter“, die sich sonntags ins Zentrum der Städte trauen, „um ihre Klagelieder zu singen, die weder Hand noch Fuß haben“. Ihr Ausdruck wird zum koketten Spiel mit den Restbeständen der bürgerlichen Kultur und ihren prominentesten ‚outsiders‘: Baudelaire, Verlaine, Rimbaud. Die Stadt ist in jeder Hinsicht gespalten. Den Bewohnern der „banlieues“ fehlt der Bezug zu den historisch gewachsenen Innenstädten, die ihrerseits in keiner Hinsicht bereit sind, den ‚austauschbaren‘ Vorstädten ihre Tore zu öffnen. Der Architektur des Stadtkerns, ihrer gewachsenen Identität steht ein Sammelsurium an zusammen gewürfelten Mietskasernen, Containern, Müllhalden der Konsumgüter entgegen. Der ständigen Entwicklung verpflichtet, sich immer neu definierend, gestaltet die postmoderne Gesellschaft sich, indem sie ihr überflüssig gewordenes Menschenmaterial – in historischer Reihenfolge: „Skaven, Bauern, Bergleute und frühe Fabrikarbeiter [...] und morgen dann auch alle Arbeitnehmer“ (Jean-

Die Urbanisierung als Totalität

Die Verstädterung als Phänomen bewegt sich auf eine Totalität zu, ohne diese jemals zu erreichen. Indem das Urbane zentralisiert, totalisiert es – „es ist zu gleicher Zeit historisch, demographisch, geographisch, wirtschaftlich, soziologisch, psychologisch, semasiologisch“ – ohne die Totalität praktisch wirksam werden zu lassen. Die Totalität des Verstädterten gleicht nicht irgendeinem Ding, das diesen oder jenen Inhalt hat, es gleicht dem Denken, dass einer Konzentrierung der eigenen Gedanken versucht nachzugehen, diese jedoch nie halten kann, da immer wieder neue Elemente auftauchen und sich endlos zu neuen Konzentrationen zusammenfinden. Lefèbvre formuliert:

„Die Zentralität definiert das U-Topische (das keinen anderen Ort hat und einen sucht). Das U-topische definiert die Zentralität.“¹³

So wie der Gedanke und die Reflexion nur dann einen Ort haben, wenn sie sich einen geben, ist auch das Urbane punktuell. Um einen für kurze Zeit zum Zentrum erhobenen Punkt herrscht eine „nahe Ordnung“, das Praktische, das Greifbare, das der Analyse zugänglich ist, die Isotopie. Zugleich definiert sich das Urbane aber auch als grenzenlos, in seiner Expansion kolossal, als „ferne Ordnung“, die die „nahe Ordnung“ einschließt und ihre verschiedenartigen Punktualitäten, die Heterotopien versammelt.¹⁴ Isotopie und Heterotopie prallen aufeinander, „beschwören das Anderswo“, die Utopie. Eine weitere Zentralität entsteht, um wieder im Raum-Zeit-Gewebe aufzugehen.

„Solcherart nimmt die dialektische Bewegung des Punktuellen und des Kolossalen, des Ortes und des Nicht-Ortes (des Anderswo), der städtischen Ordnung und der städtischen Unordnung Form an (entdeckt sich als Form).“¹⁵

Ähnlich einer Fabrik, die durch das Sammeln von Arbeitskräften und Arbeitsmaterial (technische Einrichtung, Werkzeuge) zur Produktivkraft wurde, ohne selbst zu produzieren, versammelt das Urbane verschiedene Formen und Strukturen und verwandelt diese als eigenständige, unabhängige Form. Das Urbane kann nicht durch ein System definiert werden, da System Vollendung und Abschluss beinhaltet. Das Phänomen der Verstädterung, geprägt von Zentralität und der immer wieder hieraus entstehenden Gegensätzlichkeit,

François Lyotard [1998], *Postmoderne Moralitäten*, S. 24.) – in ihre Randzonen entlässt.

13 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 182; orig., p. 227.

14 Vgl.: *Begriffe der Heterotopie und Isotopie*, wie sie von Lefèbvre definiert werden: Teil II, Kapitel 3.4. Topoi: Isotopie, Heterotopie, Utopie.

15 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 183; orig., p. 228.

setzt jeder Fixierung die permanente Bewegung entgegen. Erlaubt das System, Zusammenhänge zu verstehen, Kohärenz zu vermitteln, zeichnet das Urbane die „Freiheit aus, Unterschiede hervorzubringen (zu unterscheiden und zu erfinden, was sich unterscheidet).“¹⁶

„Das Urbane führt zusammen. Das Urbane als Form formt um, was es zusammenbringt (konzentriert). Es schafft bewusste Unterschiede da, wo unbewusste bestanden, zwischen den Dingen, die sich voneinander abhoben, [...]. Es bringt *alles* zusammen, auch Determinismen, auch heterogene Stoffe und Inhalte, vorher dagewesene Ordnungen und Unordnungen. Auch Konflikte. Auch die Kommunikation und die schon vorher vorhandenen Kommunikationsformen.“¹⁷

Die verschiedenen Elemente, die aus den vorhergegangenen Epochen stammen (u.a. Ideologien, Mythen) zur Aufrechterhaltung der jeweils herrschenden Strukturen dienen, werden in der Zentralität des Urbanen ‚destrukturiert‘, um auf einer neuen Ebene ‚restrukturiert‘ zu werden.¹⁸ Zeichnet die rurale Phase sich durch ein Zusammenspiel von Natur und Kultur aus, trennt die industrielle Ära Kultur und Natur, indem sowohl Außenwelt als auch Natur einem verdinglichten Denken weichen. Die urbane Gesellschaft nimmt als Zentralität beide Epochen in sich auf, verbindet sie unter den veränderten Gegebenheiten.

„So werden, um eine einfache Analogie zu bringen, der landwirtschaftliche Betrieb (der ‚Hof‘) und das Unternehmen (das entstand, als das Gewerbe entstand) auf die Probe gestellt, sie verwandeln sich und fügen sich in neuer Form ins urbane Gewebe ein.“¹⁹

Bilden Landwirtschaft und industrielle Produktion die erste Stufe der Poiesis, der menschlichen Kreation, so entsteht nun eine Schöpfung zweiten Grades, die als Multiplikator der Kreativität fungiert. In der „Metaphilosophie“ werden der Poiesis (und der Metaphilosophie) jene Eigenschaften zugeschrieben, die im Urbanen zur greifbaren Perspektive heranreifen:

16 Vgl.: Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 184; orig., p. 229.

17 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 184; orig., p. 230.

18 Die Idee zur Destrukturierung und anschließenden Restrukturierung findet in dieser Konstellation ihren Ursprung nicht im Strukturalismus, sondern in der Vorstellung der Lettristen unter Isidore Isou (1925-2007), die Sprache (hier insbesondere der Poesie) zu zerstören, sie auf den einzelnen Buchstaben, das reine Zeichen zu reduzieren, um so unbelastet von tradierten, belasteten Bedeutungsinhalten eine neue Form der Kommunikation zu (er)finden. (Vgl.: Isidore Isou [1947], Introduction à une nouvelle poésie et une nouvelle musique.)

19 Henri Lefèbvre, Die Revolution der Städte, S. 185; orig., p. 230.

„Die Poiesis fährt hinaus. Sie ermöglicht die Eroberung und Beherrschung des Fernen, zu dem man noch nicht vorgedrungen war. Sie dringt vor bis zur menschlichen Aneignung der menschlichen Natur. In diesem Sinne definiert sie sich durch das praktische Verhältnis zwischen Mensch und Natur: zwischen dem Menschen und dem Sein.“²⁰

Das Urbane sammelt Konflikte, lässt sie aufeinanderprallen, was zu einer „wiedergewonnenen Spontaneität“ führt, die nicht auf Modelle, Verhaltensweisen und Haltungen reduzierbar ist.²¹ Das Urbane, definierbar als Ort, „an dem Konflikte *Ausdruck finden*“, kann versöhnlich wirken, indem der „unreife und unfertige Charakter des menschlichen Wesens, um das Eros und Logos kämpfen, so endlich geformt werden.“ Auch die „Natur (das Verlangen) und die Kultur (die klassifizierten Bedürfnisse und die induzierten Faktizitäten)“ finden hierher zurück.²² Die Metaphilosophie kennt ähnliche Ansprüche:

„Metaphilosophische Poiesis wäre demnach Poesie und Wahrheit in einem. Freilich hätte diese Wahrheit nichts zu tun mit der exklusiven, vorfabrizierten, einzwängenden und systematischen Wahrheit der Philosophie, auch nichts mit der moralischen oder politischen Ordnung. Im Gegenteil: Sie geht aus von jener Unordnung, die der stets verfehlten Ordnung der Formen innewohnt. [...] Poiesis will mehr sein als nur poetischer Ausdruck und Beschreibung: eben Kreation.“²³

Das Urbane als „*lieu du désir*“, an dem das Verlangen wachgerufen wird, Eros und Logos, die durch die Entwicklung zur kapitalistischen Gesellschaftsstruktur getrennt wurden, wieder vereint werden. Als notwendiger Reifungsprozess – das Urbane würde damit „als praktischer Weg eine pädagogische Rolle übernehmen“, die sich durch Fördern der Eigeninitiative und nicht durch Lieferung eines fertigen Modells auszeichnet – findet der Mensch mit seinem „unreifen und unfertigen Charakter“ zu seinem Ausgangspunkt zurück.²⁴ Die industrielle Epoche, darauf bedacht, den Anschein von Geschlossenheit und Einheit, von Authentizität zu vermitteln, wird gerade in diesem Anspruch enttarnt.

„Sie [die industrielle Epoche] glaubte die Natur zu beherrschen, und zerstörte sie von Grund auf. Sie gab vor, das Chaos der Spontaneität durch eine kohärente Rationalität zu ersetzen, und trennte und schied alles, was sie berührte. Sie zerriss die Bindungen und brachte die homogene Ordnung an die Macht. Bei ihr wurde das

20 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 337; orig., p. 277.

21 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 337; orig., p. 277.

22 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; org., p. 232.

23 Henri Lefèbvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 227.

24 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

Mittel zum Zweck und der Zweck zum Mittel: die Produktion wurde zur Strategie, die Produktivität zur Philosophie, der Staat zur Gottheit.“²⁵

Eine Gottheit, deren vermeintliche Rationalität in noch größeres Chaos mündet, „blutiges Chaos“²⁶, was die staatliche Machtausübung betrifft, vor allem aber, was die Konfrontation, die bevorstehende Auseinandersetzung, die „lutte titanique“ zwischen Herrschenden und Beherrschten auf dem urbanen Schlachtfeld betrifft.

25 Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186f; orig., p. 232s.

26 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 187; orig., p. 233.

