

IV. DIE URBANISIERUNG UND DAS ENDE DER GESCHICHTE

1. Die Totalität

Das „oui et non“

Am Eingang der „Metaphilosophie“ charakterisiert Lefèvre die menschliche Entwicklung als „ein breites konfliktbeladenes (dialektisches) Werden“, das die Erde durchzieht. Jedes Mal, wenn es abgeschlossen scheint, brechen neue Widersprüche auf, setzt es erneut an und zerstört die vermeintlich erreichte Stabilität. Dieses Werden, in der Philosophie als „Kosmos, Welt, Gott, göttliche Vorsehung, Geist, Leben, Wille usw.“ bezeichnet, charakterisiert Lefèvre als das „schöpferische Vermögen“ des Menschen, als „Poiesis“ und „Praxis“. Die Praxis steht u.a. für „die Beziehungen zwischen menschlichen Wesen“¹, für die Totalität der sozialen Interaktionen, die Ausdruck der Geschichte, in der sie stehen, zugleich aber auch Schöpferin dieser Geschichte sind.² Die Poiesis als menschliche Aktivität, die sich die Natur (*Physis*) anzueignen gewillt ist, wirkt in der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, „der Natur *in ihm*“, kreativ: Sie ist „Schöpferin von Werken“.³ Einen wesentlichen Anteil dieser Kreativität übernimmt die Poesie als „Residuum der Mimesis“, die in ihrem imitierenden Charakter „die Sonne, die Götter, die Herren und Meister, die Olympier, die Idole und schließlich die Maschinen“ nachahmt. Der residuale Charakter erhebt sie über den Status einer simplen Imitation, verkörpert den Impetus, den Willen zur „action“, der erlauben soll, die verlorengegangene Heimat wiederzufinden.⁴ Diese Heimat repräsentiert

1 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 12f; orig., p. 27.

2 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 8; orig., p. 24.

3 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 14; orig., p. 28.

4 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 269; orig., p. 225.

u.a. eine Zeit, in der „es [noch] keinen Unterschied zwischen dem philosophischen und dem poetischen Sprechen“ gab.⁵

Der Anspruch der „Metaphilosophie“, über die Philosophie hinauszugehen, öffnet den Zugang zu Dimensionen des Denkens und Handelns, die in einem Bereich angesiedelt sind, der das greifbare Feld des „Realen“ („réel“) überwindet:

„Le méta? L’être humain va toujours au-delà de soi, au-delà de l’acquis, de la conscience et de ce qui échappe à la conscience. Le langage ne procède que par métaphore. Dépasser? Surmonter? C’est une chance à tenter, un acte, qui réussit ou ne réussit pas, mais la nécessité consiste en une transition ou transgression du „réel“ vers autre (chose), vers un possible qui peut se révéler impossible.“⁶

Die (Meta-)Philosophie soll sich durch eine Absage an jegliche Form der „Systematisierung“ auszeichnen, ein „neues Bündnis zwischen Diskurs und Wort, Begriff und Imagination“ eingehen.⁷ Das Spekulative, das die Sprenzung traditioneller Denkformen beinhaltet, geht über Nietzsches zerstörerischen ‚Rundumschlag‘ hinaus. Die strategische Hypothese der globalen Urbanisierung projiziert einen Ausblick mit „aufklärender Virtualität“ auf ein „Mögliches“⁸ und Veränderbares. Das Lefèbvresche „oui et non“ definiert ein unfertiges, vorläufiges, in den geschichtlichen Ablauf eingebundenes Denken. Der Konflikt zwischen der dialektischen Analyse historischer Abläufe, der Projektion gewonnener Erkenntnisse in die Zukunft und dem Gedanken einer Finalität (Totalität), auf den der Entwicklungsprozess hinsteuert, ist relativ.

Totalität als Konzept und Ziel

In „La notion de totalité“ gibt Lefèvre Mitte der fünfziger Jahre eine detaillierte Definition dessen, was unter „totalité“ zu verstehen ist:

„La ‚totalité‘ enveloppe la nature et son devenir, l’homme et son histoire, sa conscience et ses connaissances, ses idées et idéologies. Elle se détermine comme ‚sphère des sphères‘, totalité infinies de totalités mouvantes, partielles, s’impliquant réciproquement en profondeur, dans et par les conflits eux-mêmes. A la limite, la totalité de la connaissance coïnciderait avec la totalité de l’univers.“⁹

5 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 72; orig., p. 73.

6 Henri Lefèvre, Qu’est-ce que penser?, p. 96.

7 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 72; orig., p. 73.

8 Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 23; orig., p. 27.

9 Henri Lefèvre, La notion de totalité dans les sciences sociales, p. 73.

Die notwendig zu setzende Grenze „objectivité totale“ erlaubt es, die Bedeutung menschlicher Erkenntnis begreifbar zu machen.¹⁰ Die „Kritik des Alltagslebens“ definiert den Begriff der Totalität als ein methodologisches Konzept, das Einzelwissenschaften in einen Bezugsrahmen setzt, sie allgemein und universell betrachtet, verhindert, dass „die parzellierten Forschungen und Disziplinen [...] zu isolierten Fakten, zu einer wirren Masse empirischer Daten“ werden. Ohne Totalität kein Kriterium, keine Hierarchie der Fakten und Begriffe und keine Untersuchung, die sich auf Wesentliches, Übergeordnetes bezieht.¹¹ In ihrem praktischen Gebrauch ist die Totalität „(illusorische) Repräsentation oder (wahre) Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität“, die gesellschaftlichen Teilgruppen erlaubt, an dieser Totalität teilzuhaben, sich nicht in einem gesellschaftsfreien Raum zu bewegen.

„Ohne den Anspruch auf Totalität nehmen Praxis und Theorie das ‚Wirkliche‘ hin, wie es ist, sie akzeptieren die ‚Dinge‘, wie sie sind: fragmentarisch, geteilt, voneinander abgesondert.“¹²

In der Metaphilosophie werden diese Gedanken teilweise weitergeführt: Der Begriff der Totalität ist „unverzichtbar“, er „zwingt sich auf“, die Erkenntnis läuft ohne ihn auseinander, fällt auf die bloße Ebene der Feststellung zurück, die „parzellierende Arbeitsteilung“ wird ohne Widerspruch akzeptiert.¹³

Das alltägliche Leben im abstrakten Raum ist aufgespalten in „getrennte, funktionale, organisierte (und als solche strukturierte) Sektoren: Arbeit (Fabrik oder Büro), Privatleben (Familie und Wohnort) und Freizeit.“¹⁴ Diese Aufteilung des Alltags spiegelt sich im Urbanismus, der Gestaltung der Ballungsräume. Will man das Alltägliche wieder erkennen, muss diese „fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen“ zusammengefügt werden. Es bedarf hierzu des Willens „zur Rekonstruktion einer Totalität“.¹⁵ Im Vordergrund steht der Wille des Menschen, sich selbst als Totalität wiederzufinden. Der totale Mensch als nicht entfremdeter Mensch, der sich mit all seinen vorhandenen Fähigkeiten entfalten kann.¹⁶ Dies beinhaltet, dass der Mensch als Totalität begriffen wird, „Geist und Materie, Sein und Bewusstsein, Leben und nüchterne Klarheit, Spiel, Arbeit, Liebe, Ruhe, Erkenntnis...“ Die Aufforderung „Werde, was du bist“ ist Aufforderung, sich dieser mögli-

10 Vgl.: Henri Lefèvre, La notion de totalité dans les sciences sociales, p. 73.

11 Vgl.: Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 436f; orig. p. 183s.

12 Vgl.: Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 437; orig., p. 184.

13 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 58; orig., p. 63.

14 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 120; orig., p. 111.

15 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 122; orig., p. 113.

16 Hierzu auch: Thomas Kleinspehn (1975), Der verdrängte Alltag, S. 38f. Und: Alfred Schmidt (1966), Henri Lefèvre und die gegenwärtige Marxinterpretation, S. 146ff.

chen Totalität bewusst zu sein und dem Denken und der Reflexion, die Tat („action“) zur Seite zu stellen.¹⁷ Der Begriff der Totalität enthält ein Doppeltes: Er ist Horizont, dient der Orientierung, gibt zugleich zu erkennen, dass die totale Geschichte des Menschen nur eine Geschichte des totalen Menschen sein kann, „mit Sinnen und Gefühlen – wobei dieser totale Mensch stets fragmentarisch bleibt, stets widersprüchlich in seiner immer wieder zerbrochenen und erneut in Angriff genommenen Totalität.“¹⁸ Die Metaphilosophie ist wesentlich geprägt von diesem unauflöslichen Widerspruch, der ebenfalls im Lefèbvreschen „oui et non“ Ausdruck findet.¹⁹

Die Totalität in der „Metaphilosophie“

In „Le matérialisme dialectique“ (1939) wird der Begriff Totalität noch nicht in ähnlich differenzierter und ‚widersprüchlicher‘ Art gesehen. Das Denken im hegelischen Sinn als praktischer Prozess, der darauf angelegt ist, die Wirklichkeit in der Vielfalt ihrer Erscheinungen zu erfassen, ist bei Lefèvre praktisch und konkret, gedachte Praxis und soziale Praxis, „l’activité sociale considérée comme un tout.“²⁰ Die Totalität der Welt wird zum Gegenstand der Philosophie. Obwohl noch nicht zu Ende gedacht, wird „die zugleich unendliche und endliche Natur“ in ihrer Entwicklung einsichtig: „Die Ordnung geht aus dem Werden hervor“, wobei die „relativen Unordnungen jeweils eine neue Ordnung vorbereiten.“²¹

„Jedes Moment schließt andere Momente, Aspekte oder Elemente ein, die seiner Vergangenheit entstammen. Die Wirklichkeit geht so über das Denken hinaus; sie nötigt uns, [...] unsere Prinzipien der Finalität, Kausalität und Identität zu revidieren und zu vertiefen.“²²

Die „zugleich unendliche und endliche Natur“ ist als „gegebener Inhalt [...] mit ihrem unendlichen Reichtum durch das Denken erfassbar, das, durch die Praxis gestützt, fortschreitet und sich so auf die absolute Erkenntnis, die Idee zubewegt, wie man sich auf einen mathematischen Grenzwert zubewegt.“²³ Eine neue Welt soll geschaffen werden und mit ihr die absolute Erkenntnis. Zum Werden der konkreten Totalität gehört das Werden des Menschen zum totalen Menschen. Fernziel ist die Versöhnung zwischen Mensch und Natur.

17 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 60; orig., p. 65.

18 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 157; orig., p. 140.

19 Hierzu: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 133.

20 Vgl.: Henri Lefèvre, Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel, p. 59.

21 Vgl.: Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 87.

22 Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 87.

23 Vgl.: Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 87.

Der Mensch soll „Totalität wie Natur werden, aber sie beherrschen.“²⁴ Die Totalität als Ziel bleibt in der Konzeption des dialektischen Materialismus „offen“, d.h. in eine ferne Zukunft verlegt:

„Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, aufgespaltene und an Notwendigkeit und Abstraktion gekettete lebendige Subjekt – Objekt. Durch diese Zerrissenheit hindurch bewegt er sich auf die Freiheit zu; er wird Natur, aber frei. Er wird Totalität wie die Natur, aber indem er sie beherrscht.“²⁵

Der Gegensatz Mensch und Natur soll wie beim jungen Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aufgehoben werden. Dieser Zustand erlaubt, da der Mensch konkret mit einbezogen wird, nicht an seiner Wirklichkeit vorbeigeht und Vernunft einzig und allein als formales Prinzip missversteht, das Prädikat ‚vernünftig‘. Die Utopie der Versöhnung zwischen Mensch und Natur ist der Weg, den die dialektische Logik vorgibt. Die Vernunft ist die Funktion dieser angestrebten Einheit.

In den sechziger Jahren bricht Lefèvre mit diesem, auf der Vorstellung Hegels basierenden affirmativen Begriff der Totalität, in dem „behütete hierarchische Abstufungen“ bewahrt werden, innerhalb des tradierten Systems gedacht wird, eine radikale Kritik der herrschenden Strukturen unmöglich ist.

„Das Wesentliche (das Essentielle, die Momente) bewahrt sich im totalen System, das die vollendete Totalität der Vollendung umfasst. [...] Die Wahrheit ist für Hegel ein selbst sich bewegender Automat.“²⁶

Gegenüber dem Totalitätsbegriff als Zielvorstellung, die in der Zukunft liegt, durch den dialektischen Prozess erst noch zu erreichen ist, findet eine Umdeutung des Begriffs, wie er noch in „Der dialektische Materialismus“ dargestellt wird, statt. Die dialektische Methode avanciert zu einer „critique radicale“, die nur noch das Vergängliche, Flüchtige („éphémère“) wahrzunehmen vermag. Der Begriff der Totalität, obwohl er verhindert, dass die „Erkenntnis auf die Ebene einer bloßen Feststellung zurück[fällt]“, „ein Chaos, ein wirrer Haufen empirischer Fakten“ wird, verleitet, als Ausgangspunkt gesetzt, zur willkürlichen Deduktion und Konstruktion, verliert den Zusammenhang zu den Tatsachen, die es zu erforschen gilt. Das Systematische der Vorgehensweise, übertragen auf das praktische Handeln, stellt sich gegen jede Form von Differenzierung und kann „unter dem Deckmantel der Verwirklichung eines gesellschaftlichen Zustands oder einer totalen Humanität [...] bis zum Totali-

24 Vgl.: Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 133.

25 Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 133.

26 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 37; orig., p. 45.

tarismus gehen.“²⁷ Die „Metaphilosophie“ bricht durch den Versuch einer „Erforschung“ der überlieferten philosophischen Denkmuster mit der Metaphysik und versucht, sich an flexibleren Strukturen des Denkens zu orientieren. Die „kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Begriffe und ihre Konfrontation mit der Praxis“, gefolgt von „der Kritik der (philosophischen) Begriffe durch die Praxis“ und der Kritik der Praxis durch diese Begriffe, wird Teil des metaphilosophischen Programms.²⁸ Philosophische Kategorien unterliegen einem quasi experimentellen Umgang, einer „metaphilosophischen Meditation“²⁹, in der die Totalität sowohl zum negativ wie affirmativ besetzten Leitgedanken wird: Einerseits erforscht das metaphilosophische Denken die Totalität, die als solche im Laufe der Analyse zerbricht, ihre Widersprüche zu erkennen gibt, „so z. B. den Widerspruch zwischen integrierendem und totalitärem Charakter der technischen und politischen Apparate in der heutigen Gesellschaft“. Andererseits orientiert sich der metaphilosophische Gedanke an einem Begriff der Totalität, der keine „neue Systematisierung“ sein soll, sondern ein „Denkakt“, eine „neugeschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewusstseins.“³⁰ Der All-Einheits-Theorie wird als Ziel der real existierende alltägliche Lebenszusammenhang entgegengestellt, was einen neu zu definierenden Begriff von Totalität voraussetzt. Totalität kann nicht als Totalität der menschlichen Erfahrung und Erkenntnis gedacht werden. Sie ist als „gebrochene Totalität“³¹ fragmentarisch³², spiegelt sich in allen Bereichen des geistigen und kulturellen Lebens wieder. Wo die Philosophie sich als Totalität der menschlichen Erfahrung oder Erkenntnis versteht, leugnet sie, da die Erkenntnis immer Neues entdeckt, den Entwicklungsgedanken.

„Entweder negiert sie [die Philosophie] die kreative Erfindung des Neuen oder sie determiniert das Neue in einer Weise, die es zerstört.“³³

27 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 58; orig., p. 63.

28 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 114; orig., p. 105.

29 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 281; orig., p. 234. In „Qu'est-ce que penser?“ (1985) verwässert sich diese Charakterisierung noch weiter. Denken entsteht in den Zwischenräumen, in der Konfrontation zwischen Positivem und Negativem. (Vgl.: Henri Lefèvre, Qu'est-ce que penser?, p. 121.)

30 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 177; orig., p. 155.

31 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 59; orig., p. 63.

32 Vgl.: Mit dieser Feststellung verbindet Lefèuvre Kritik an jedem ‚fertigen‘ Gesellschaftsentwurf, vor allem aber an der Parteilinie der kommunistischen Partei Frankreichs: „Die reale menschliche Totalität unserer Tage ist weder der Kapitalismus (wie zu Zeiten von Marx) noch zugleich idealer und realer Staat (wie für Hegel) noch der Sozialismus (wie es jene Dogmatiker behaupten, die die sozialistische Gesellschaft jederzeit als vollendet oder der Vollendung nahe darstellen) [...]“. (Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 58f; orig., p. 63.)

33 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 59; orig., p. 64.

Selbst die Versuche, der Dynamik der Entwicklung Rechnung zu tragen – etwa der Begriff der Totalisierung als Ersatz für Totalität – vermag den religiösen, politischen und ideologischen Tendenzen nichts entgegenzusetzen.

„Und wenn die Praxis totalisiert, außerhalb der Philosophie, pragmatisch, ohne Philosophie, dann protestiert der Philosoph erneut. Vergebens.“³⁴

Der „totale Mensch“ bleibt „fragmentarisch“, „stets widersprüchlich in seiner immer wieder zerbrochenen und erneut in Angriff genommenen Totalität.“³⁵ Das Handeln („l'action“) muss sich ähnlich der strategischen Hypothese von der globalen Verstädterung der Welt am Begriff einer offenen Totalität orientieren, da nur so den Kräften, die dem revolutionären Gedanken entgegenstehen und Totalität im Sinne einer totalitären Gesellschaftsform anstreben, wirkungsvoll entgegengetreten werden kann. Der dem Begriff der Totalität immanente Widerspruch erfährt eine Auflösung auf praktischer Ebene. Der „offenen Totalität“ und ihren ständig wechselnden, sich dem Prozess der Entwicklung angepassten ‚Zielen‘ steht die „geschlossene Totalität“ als Inbegriff einer Macht orientierten Ideologie zu Grunde.

„Si l'action ne vise pas à la totalité, si elle ne cherche pas le point d'attaque ou le secteur par lequel atteindre la totalité, si la pratique révolutionnaire n'a pas pour objectif d'empêcher la ‚contre-révolution‘ de constituer une totalité fermée, la pratique politique perd tout sens, ainsi que la critique radicale.“³⁶

Nicht länger, wie von Marx propagiert, ist das Proletariat die treibende revolutionäre Kraft, sondern eine, die Grenzen überschreitende Diversität („pousse des différences à l'échelle mondiale“), die unabirrt ihre Ziele verfolgt: „changer la vie quotidienne, bloquer le rouleau compresseur de l'homogénéisation, c'est à dire différer.“³⁷ Dem Totalitätsgedanken und dem Versuch, Bestehendes zu bewahren, steht eine Welt der permanenten Bewegung, eine „Welt der Differenzen“ („monde de différences“) entgegen. Die zentrale These der Metaphilosophie gipfelt im inneren Widerspruch, der den Begriff der Totalität charakterisiert:

„Alles ist total oder wird es oder will es werden. Alles: jede menschliche Tatsache [...] und jedes menschliche Werk. [...] In einem anderen, ähnlichen Sinne gilt auch: Nichts ist total. Nichts kann die Totalität ganz ausschöpfen.“³⁸

34 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 60; orig., p. 64.

35 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 157; orig., p. 140.

36 Henri Lefèvre, Le manifeste différentialiste, p. 119.

37 Henri Lefèvre, Le manifeste différentialiste, p. 97s.

38 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 359; orig., p. 293s.

Die Gestaltungsmöglichkeiten der Welt durch den Menschen können sich nicht an den Mustern orientieren, die die Gesellschaft vorgibt. Sie orientieren sich in „*La révolution urbaine*“ an der strategischen Hypothese der „verstädterten Welt“ und in „*La production de l'espace*“ an dem Addieren jeder Form von Differenzen, um u.a. der Homogenisierung entgegenzutreten. Wie die „virtuelle Totalität“, die sich nur fragmentarisch offenbaren kann („jede Tat-sache, jedes Werk ist lückenhaft und unfertig“), zeigt das Unendliche sich nur im Endlichen, im „Widersprüchlichen und in den bestimmten Widersprüchen [„le contradictoire et les contradictions déterminées“]“.³⁹

Im Vorwort zur zweiten Ausgabe von „*Logique formelle, logique dialectique*“ (1969) setzt Lefèvre diese Problematik in Bezug zu endlich und/oder unendlich, der nahen und der fernen Ordnung, wie sie in „*La révolution urbaine*“ in Verbindung mit dem Begriff der U-topie illustriert wird:

„Wir dürfen die U-Topie nicht vergessen: den Nicht-Ort, den Ort dessen, was nicht statt-findet und keine Statt hat, den Ort des Anderswo. [orig: le lieu de ce qui n'a pas lieu et pas de lieu, le lieu de l'ailleurs.] Auf/in dem Plan von Paris (dem Turgot-Plan aus der Zeit um 1725) ist die U-Topie weder sichtbar noch lesbar; trotzdem ist sie dort prachtvoll vorhanden, sie ist der Ort des Blicks, der über die Stadt hinweggeht, ein kaum bestimmter, aber gut konzipierter und (bildlich) vorgestellter Ort, der Ort des Bewusstseins, d.h. eines Bewusstseins der Totalität. Meistens befindet sich dieser vorgestellte und wirkliche Ort an der Grenze zur Vertikalität, der Dimension der Begierde, der Macht, des Gedankens. Zuweilen befindet er sich in der Tiefe, wenn der Romanschriftsteller oder der Dichter sich die unterirdische Stadt, wenn sie sich die der Verschwörung, die dem Verbrechen zugängliche Kehrseite der Stadt vorstellen. Die U-Topie vereinigt die nahe Ordnung mit der fernen Ordnung.“⁴⁰

Diese Aspekte des Nahen und des Fernen finden sich im Subjekt („*sujet*“) in dem Verhältnis „Ich“ und „Welt“. Bis der Mensch sich als Individuum begreift, zeigt sich die ‚Welt‘ in zwei Dimensionen: „*l'histoire entière, le passé, le temps biologique et social – la biographie individuelle, le temps singulier.* D'un côté, un infini, un ordre lointain. De l'autre un ordre proche, le fini, ma finitude. Ma ‚présence‘.“ Die doppelte Bestimmung („*double détermination*“) ist Teil des Selbst, der Subjektivität?⁴¹

„Je ne suis rien, et je suis totalité. Je suis un infime détail dans le monde, et je suis le monde. Je suis une petite chose, et je suis Dieu (s'il y en a un!). [...] je suis les deux (l'infini et le fini, l'unique et le substituable, le relatif et l'absolu), bien que ce ne

39 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 359; orig., p. 294.

40 Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 139f; orig., p. 173s.

41 Vgl.: Henri Lefèvre, Logique formelle, logique dialectique, p. XXXIV.

soit pas sous le même aspect, dans une identification confuse, mais dans une identité (double).“⁴²

Das Bewusstsein und das Unbewusste („conscience et l'inconscient“) stehen für ein und dasselbe Wesen und dessen Handeln: „Le même (acte) pourra donc se dire en termes de conscience, de ‚moi‘, de sujet – et d'inconscient, de désir.“⁴³ Das ‚Un(ter)bewusste‘ als endloses Verlangen („désir“) dem einmal Erkannten, das Unbekannte, U-topische entgegensetzen.

Regressiv-progressive Methode und „kreative Praxis“

Lefèbvres Vorstellung der fragmentierten Totalität verlangt nach einer Neubestimmung des Begriffes der Dialektik. Sie wird nicht als eine „in Allgemeinbegriffen fassbare grundsätzliche Widersprüchlichkeit“ begriffen, sondern als „Negativität, die jede Bewegung charakterisiert“ und nur dort greifbar ist, wo sie erkennbar wird.⁴⁴

„La méthode (la pensée) dialectique ne peut ni s'exposer ni surtout se fonder selon les schémas généralement admis; ni selon la philosophie (et l'opposition sujet-objet), ni selon la nature et la philosophie de la nature, ni selon l'histoire, la philosophie de l'histoire et le matérialisme historique. Au contraire: une fois établie, la pensée dialectique éclaire ces domaines. Elle doit s'exposer à partir de la logique, exigée par la logique, à partir des limites de sa logique et des déficiences définies par son fonctionnement et dans son incontestable efficacité.“⁴⁵

42 Henri Lefèvre, Logique formelle, logique dialectique, p. XXXIVs.

43 Vgl.: Henri Lefèvre, Logique formelle, logique dialectique, p. XXXV. In „Sprache und Gesellschaft“ wird dieser Aspekt am Beispiel der Aneignung der Natur im Kontext des Versuchs, das ‚Chaotische‘ der Natur als Inhalt der Sprache in eine Form zu bringen, dargestellt: „Vor uns wird ein formloses Gemisch sichtbar aus Schmerz und Vergnügen, Wollust und Schrecken, Mühe und Spiel, Verlangen und Wildheit, Anziehung und Widerwillen: das ‚spontane‘, biologische, animalische Leben.“ (Henri Lefèvre, Sprache und Gesellschaft, S. 187.) Der soziale Mensch versucht mittels der Formen, Ordnung in dieses Chaos zu bringen, damit er es sich aneignen kann. Zu diesem Zweck führt die formale Abstraktion zu einer höheren Ordnung. Im erweiterten Sinn stellt sich so die Opposition ‚Natur-Kultur‘ dar. „Die Kultur zielt ungeschickt, nicht ohne Missverständnisse und Irrtümer auf die Aneignung der Natur ab. Die Opposition akzentuiert sich, wird zum Konflikt. Zugleich fällt sie. Sie ist keine substantielle Opposition, sondern eine Abstraktion, selbst ein Projekt der allgemeinen Abstraktion.“ (Henri Lefèvre, Sprache und Gesellschaft, S. 187.)

44 Vgl.: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 139. Müller-Schöll bemerkt, dass ab der „Metaphilosophie“ (1965) keine „lois de la dialectique“ mehr formuliert werden. In „Le Retour à la dialectique“ (1986) werden sie dann explizit verneint.

45 Henri Lefèvre, Le Retour à la dialectique, p. 63s. (zitiert nach: Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 139.)

Die Dialektik fungiert weder, wie bei Hegel, als theoretisches Begründungsmodell, als „Inhaltslogik“, noch sind, wie bei Marx und Engels, ihre Gesetzmäßigkeiten aus der Natur ablesbar. Keine greifbaren Strukturen in der Geschichte erlauben, auf die Dialektik zu schließen. Indem sie die traditionelle, aristotelische Logik in den Fällen, wo diese an ihre Grenzen stößt, ergänzt, ist sie keine neue Logik, die andere logische Gesetze außer Kraft setzt. Dem veränderten Totalitätsbegriff steht eine Dialektik zur Seite, die zeigen, aber nicht beweisen kann. Die Philosophie muss, wie in „*La révolution urbaine*“, auf das konkrete Beispiel bezogen dargestellt, dem Programm der „Metaphilosopie“ entsprechend, „nicht als Philosophie, sondern als Projekt, das sich in der Welt verwirklicht und durch eben diese Verwirklichung selbst im Prozess der Aufhebung negiert“⁴⁶, weltlich werden. Dieses Projekt proklamiert „die Nicht-Einseitigkeit alles Greifbaren“ und verlangt eine „Dialektisierung“ der Zugriffe auf das Wirkliche, eine „doppelte Bestimmung“ („double détermination“). Alles Wirkliche lässt sich nur in einem offenen Spannungsverhältnis begreifen: „Das Unendliche ist im Endlichen und das Endliche im Unendlichen.“ Das Sein kann weder als endliches gedacht werden „(es ist immer und überall, hier und jetzt, unendlich)“ noch als unendliches „(es ist überall bestimmt, gesetzt, situiert, also endlich).“⁴⁷ Der Anspruch Lefèvres ist rationales Denken, das nicht rationalistisch-systematisch wird, dem Alltäglichen, der „praxis“ in all ihren Dimensionen Rechnung trägt, ohne jedoch in einer unflexiblen Form, einem System zu stagnieren.⁴⁸

Die regressiv-progressive Methode, die, basierend auf der Methode zur Analyse der Geschichte von Karl Marx, in „*La révolution urbaine*“ dargestellt wird, erfährt in „*La fin de l'histoire*“ eine erweiterte Definition. Als Ausgangspunkt dient dem Historiker die Gegenwart, die sich, da sie mit den Begrifflichkeiten und dem Erfahrungshorizont der vorangegangenen Epoche analysiert wird, in einem „Blindfeld“ bewegt. Um Aufklärung zu finden, sucht die regressiv-progressive Methode erste Anhaltspunkte in der Vergangenheit, die erlauben, die Gegenwart einzuordnen und zu analysieren. Der Erwachsene vermag aus diesem Grund, das Kind zu verstehen, der Mensch den Affen kennenzulernen. Spuren des Erwachsenen lassen sich, wie Anlagen der menschlichen Gattung im Affen, im Kind finden. Kind und Affe stellen einen Moment der ihnen eigenen Zukunft dar. Sie sind nicht von dieser zu trennen. Politisch vermag die bürgerliche Gesellschaft so den Feudalismus,

46 Henri Lefèvre, Metaphilosopie, S. 57; orig., p. 63.

47 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosopie, S. 356f; orig., p. 291.

48 Ulrich Müller-Schöll setzt sich detailliert mit dem Begriff des Systems u.a. bei Kant, Hegel, Engels, Marx, Nietzsche auseinander und stellt sie in Relation zu Lefèvres Anspruch, das System durch eine „dialektische Logik“ zu überwinden. Zum Systementwurf Hegels, der Kritik insbesondere von Engels: Ulrich Müller-Schöll (1999), *Das System und der Rest*, S. 85ff.

die kapitalistische Wirtschaftsform, das Mittelalter und die Antike zu erklären.⁴⁹ Die sogenannte historische Entwicklung beruht darauf, dass die jeweilige Aktualität die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet und selten und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren.⁵⁰ Die Vorstellung einer Veränderung, konkretisierbar in der revolutionären Aktion, durchbricht das Statische und gibt schrittweise eine Geschichtlichkeit („historicité“)⁵¹ zu erkennen, die neue Perspektiven des Handelns eröffnet. Die Vergangenheit mit ihren latent vorhandenen Möglichkeiten wird ständig aktualisiert.

In „La proclamation de la commune“ (1965) begibt sich Lefèvre auf eine Zeitreise und erarbeitet die Basis der regressiv-progressiven Methode.⁵² Anhand von Dokumenten rekonstruiert er minutios die historischen Tage des Aufstands der Pariser Kommune (1871), um den „mélange de nécessité et de hasard, de déterminisme et de contingence, de prévisible et d'imprévu qui, selon la pensée dialectique, constitue l'histoire, créant des situations toujours particulières et originales“⁵³ festzuhalten. Aus der anfänglich ausgelassenen

49 „Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfältigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewährt daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangnen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundne Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc.“ (Karl Marx [1956ff], Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 636.)

50 Vgl.: Henri Lefèvre, La fin de l'histoire, p. 79s. Und: Karl Marx (1956ff), Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 636.

51 Geschichtlichkeit bezeichnet, dass etwas zu einer bestimmten Zeit dagewesen ist (wirklich geschichtlich); dass man sich mit der Feststellung des Vergangenen begnügt (nur geschichtlich); dass etwas Vergangenes noch wirksam ist (geschichtlich wirksam) ein Grundzug und Grundbedingung des Menschlichen im Unterschied zum Natursein. (Vgl.: Gerhard Bauer [1963], Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs.) Dem Begriff der „historicité“ (Geschichtlichkeit) setzt Lefèvre den des „historicisme“ (Historizismus) gegenüber, der historische Fakten isoliert betrachtet: „[...] ce qu'il [Lefèvre] conçoit c'est que l'historicisme finit par détruire l'histoire. Il la laisse de côté. L'historicisme ne voit plus ce qui s'est passé. Il isole les secteurs: L'historicisme étudie minutieusement des textes, encore des textes, pas les contextes. “ (Rémy Hess [1988], Henri Lefèvre et l'aventure du siècle, p. 203.)

52 Analyse und Definition der Stadt zeigen bereits in diesem Stadium seiner Arbeiten (1965) das Interesse Lefèvres am Thema, stellvertretend für gesellschaftliche Strukturen und Zusammenhänge: „La Ville est un ensemble, un tout subissant des mutations lentes et brusques. Diachroniquement, la ville est l'œuvre d'un groupe, en rapport avec une société globale dans laquelle elle s'insère, ainsi qu'avec un État qu'elle domine ou subit. Une ville croît ou décline; elle réussit, végète ou échoue.“ (Henri Lefèvre, La proclamation de la Commune, p. 31.)

53 Henri Lefèvre, La proclamation de la Commune, p. 11.

Festtagsstimmung entwickelt sich ein blutiges Drama, eine Dynamik, stellvertretend für „un ,tout ou rien‘ délivrant et général. Un pari vital et absolu sur le possible et l'impossible“.⁵⁴ Der Begriff der „praxis“, der sich aus diesem geschichtlichen Augenblick heraustranskribieren lässt, spiegelt eine komplexe Realität, die nicht mehr mit dem klassischen Schema ‚marxistischer Analysen‘, „base économique – structure sociale – superstructures idéologiques et institutionnelles“ einzufangen ist.⁵⁵ Die Reduktion auf die Produktionsverhältnisse – obwohl Ausgangspunkt für komplexere Aktivitätsmuster – kann den Entwicklungsprozess nicht entschlüsseln: „L'articulation manque. La charnière économique porte mal le lourd ensemble.“⁵⁶ Eine Revolution als ‚totales‘ – sie beinhaltet ökonomische, historische, ideologische und psychologische Elemente –, historisches Phänomen reagiert als Ganzes: „Elle est dans l'ensemble des manifestations, des évènements, des situations et des actes, sans exclure, au contraire, la pluralité des forces, des intentions et des volontés agissantes.“⁵⁷ Da in der Retrospektion ständig neue Aspekte auftauchen, ist die Revolution als „totales Phänomen“ unerschöpflich. Das politische und kreative Handeln wird von Möglichkeiten und Perspektiven bestimmt. Indem diese sich artikulieren oder gar realisieren, erhellen sie den historischen Prozess und verweisen auf eine mögliche Zukunft: „La clarté historique naît de l'histoire, c'est-à-dire de la praxis située dans un devenir et créatrice d'un devenir.“⁵⁸ Die „kreative Praxis“ orientiert sich an der Virtualität, dem Noch-nicht-Bestehenden („le rêve sinon l'utopie“), wobei die Poiesis als die Schöpferin zukünftiger Werke („oeuvres“) und auch Handlungen gilt.⁵⁹

54 Vgl.: Henri Lefèvre, *La proclamation de la Commune*, p. 23.

55 Henri Lefèvre, *La proclamation de la Commune*, p. 30.

56 Henri Lefèvre, *La fin de l'histoire*, p. 80.

57 Henri Lefèvre, *La proclamation de la Commune*, p. 35.

58 Henri Lefèvre, *La proclamation de la Commune*, p. 36.

59 Vgl.: Henri Lefèvre, *La proclamation de la Commune*, p. 40.

2. Vom „Ende der Geschichte“

Das Ende der Geschichte

Den Höhe- und Endpunkt der Geschichte als Selbstverwirklichung des Weltgeistes, als Versöhnung von Natur und Geist zu proklamieren, betrachtet Lefèuvre, da der kreative Impuls, die historische Praxis, der Kampf bis zum bitteren Ende („lutte à mort“) zeitlich begrenzt bleibt, als geistige Auseinandersetzung mit der „Erschöpfung des Seins“ („l'épuisement [l'exhaustivité] de l'être“). Nicht der Mensch, sondern der absolute Geist fungiert als das Wahre und Reale, Freie und Notwendige, als vollendete Totalität der Geschichte: die Nachgeschichte („la totalité achevée de l'histoire: la post-histoire“) als ein finales Stadium des Stillstands.¹

„La Révolution crée et met au monde l'État moderne, avec son support social et politique, la nation, la classe moyenne, la bureaucratie rationnelle. Bien. Et c'est fini. Une fois ces formes établies, il n'y a plus qu'à maintenir, à commenter philosophiquement, à contempler le produit de l'hsitoricité. C'est fini. L'État produit du temps, dispose de l'espace.“²

Während Engels auf den Widerspruch zwischen Dialektik und Anspruch einer absoluten, letzten Wahrheit hinweist³, erkennt Marx im hegelischen System eine Abstraktion vom „wirklichen Menschen“. Soll der „ganze Mensch“ befriedigt werden, bedarf es, da die Philosophie in ihrer derzeitigen Form ausgedient hat, ihrer Verwirklichung wie ihrer Aufhebung.⁴ Der historische und

1 Vgl.: Henri Lefèuvre, La fin de l'histoire, p. 19.

2 Henri Lefèuvre, La fin de l'histoire, p. 19s.

3 „Das Hegelsche System als solches war eine kolossale Fehlgeburt. [...] Es litt nämlich noch an einem unheilbaren inneren Widerspruch: einerseits hatte es zur wesentlichen Voraussetzung die historische Anschauung, wonach die menschliche Geschichte ein Entwicklungsprozess ist, der seiner Natur nach nicht durch die Entdeckung einer sogenannten absoluten Wahrheit seinen intellektuellen Abschluss finden kann; andererseits aber behauptet es, der Inbegriff eben dieser absoluten Wahrheit zu sein. Ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundgesetzen des dialektischen Denkens; [...].“ (Friedrich Engels [1956ff], Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 23f.). Hierzu: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 89ff.

4 „War nur in Deutschland die spekulativen Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwängliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war ebenso sehr umgekehrt das *deutsche*, vom *wirklichen Menschen* abstrahierende Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom *wirklichen Menschen* abstrahiert oder den *ganzen Menschen* auf eine nur imaginäre Weise befriedigt. [...] Schon als entschiedner Widerpart

dialektische Materialismus steht für die zentrale These und Aufforderung: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.“⁵ Die bisherige Geschichte als „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“, als „*histoire naturelle de l’humanité*“, „la période pendant laquelle l’être générique, ‚l’homme‘, lutte contre la nature en son sein, sans se détacher d’elle, sans maîtriser la matière“,⁶ findet einen revolutionären Abschluss in der Abschaffung der auf den kapitalistischen Produktionsverhältnissen basierenden gesellschaftlichen Strukturen. Die Geschichte endet durch die totale Revolution: Ende jeder Art von Entfremdung, Entstehung einer neuen, nach den wahren Bedürfnissen der Menschen ausgerichteten Welt. Lefèvre charakterisiert das „Ende der Vorgeschichte“ als wahren Katalog von Finalitäten.⁸

„Ce terme kantien, le ‚règne des fins‘, peut se reprendre – non sans ironie – à propos de la pensée marxiste. Chez Marx, la théorie hégélienne ne disparaît pas. Elle se transforme. La fin de l’*histoire* se change en *histoire des fins*.“⁹

Die post-historische Prophetie wird lakonisch resümiert:

„La société américaine montre une image caricaturale et inversée de la société prévue par Marx. La société soviétique en montre le foetus avorté.“¹⁰

„La grande déception“¹¹ spiegelt sich in der „modernité“¹² als aktuelle Bestandsauftnahme der Weltgeschichte:

der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewusstseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: *die Praxis*.“ (Karl Marx [1956ff], Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 384f.)

5 Karl Marx (1956ff), Thesen über Feuerbach, S. 7; S. 535.

6 Karl Marx (1956ff), Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. 9.

7 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 45.

8 Lefèvre zählt auf: Ende der Religion, der Philosophie, eines ‚abstrakten Menschenbildes‘, der Ideologien und abstrakten Wahrheiten, des Staates, der politischen Ökonomie, der historischen Betrachtungsweisen, der sozialen Klassen und kommentiert: „Chemin faisant, tambour battant si l’on ose dire, ce tableau du ‚règne des fins‘ a omis comme secondaires quelques petites fins: celles de la famille, de la nation, du capitalisme... Fins subsidiaires, allant pour ainsi dire de soi, et soumises aux grandes Fins ainsi qu’à la fin des fins.“ (Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 33.)

9 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 32.

10 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 149.

11 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 147.

12 Zum Begriff der Modernité: Teil III, Kapitel 2.2.2. Logos und Eros, Fußnote 586.

„Les temps modernes, la vie moderne, la modernité. [...] Ces mots désignent-ils des concepts? Non. De la rhétorique? Oui. Un bouquet d’idéologies; des fleurs vénéneuses, des fleurs fanées, des fleurs factices artificiellement parfumées, quelques fleurs éclatantes. [...] La modernité scintille et clignote sur la stagnation.“¹³

Das Stadium des Stillstands – in „La production de l’espace“ und „La survie du capitalisme“ geprägt von der Reproduktion der Produktionsverhältnisse – ist nach Lefèvre eine Periode des Übergangs und des Ausstiegs aus der Geschichte („la période de transition et la sortie de l’histoire“)¹⁴. Die Hypothese der bevorstehenden „lutte titanique“ basiert auf der Produktion des „abstrakten Raums“, die neben der Homogenisierung, der Reduktion und der Stagnation zu Differenzen geführt hat.

„La phase I [„des puissances convergeant ,inconsciemment‘ (industrialisation, technique, connaissance, néo-capitalisme, parfois révoltes) poussent vers l’homogénéisation“]¹⁵] est liée au processus d’industrialisation. La phase II [„Il y a des résistances au processus d’homogénéisation, des résidus, des originalités irréductibles“]¹⁶] (c’est aussi l’hypothèse théorique) serait liée au processus d’urbanisation [...]. Si l’hypothèse se vérifie, il y a lutte intense, d’ores et déjà, bien qu’inconsciemment, entre les puissances homogénisantes et les puissances différentielles.“¹⁷

Aus der ersten, noch historischen Phase, entwickelt sich die transhistorische Phase, die die Geschichte überholt („dépasse“) und weiterführt.

„Elle [l’histoire] est là, masse énorme de causes et de raisons, qui nous mène où nous sommes et nous abandonnera bientôt pour que nous allions plus loin, Ailleurs.“¹⁸

In „Kritik des Gothaer Programms“ zeichnet Marx einzelne Züge dieses für ihn von der „Diktatur des Proletariats“ bestimmten Übergangs.¹⁹ Lefèvre paraphrasiert die marxsche Sicht –

13 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 156.

14 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 173.

15 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 172.

16 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 172.

17 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 172.

18 Henri Lefèvre, *La fin de l’histoire*, p. 172s.

19 „Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andre. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts andres sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats.“ (Karl Marx [1956ff], *Kritik des Gothaer Programms*, S. 28.)

„Voici, le peuple n'aura plus besoin de cet opium, la religion: le monde aura d'autres parfums; ce point d'honneur, cette âme d'un monde sans âme, ce savoir illusoirement encyclopédique perdront leur sens...“²⁰

– und provoziert Mehrdeutigkeit: „*La période transitionnelle, c'est la fin de l'histoire*“²¹, ein *Ende* als bedrohliches Szenario, die Illustration der Aktualität als Finale:

„Or, c'est au milieu des tragédies, des génocides, des tueries gigantesques que finissent la religion, la morale. Et l'histoire. Et sans doute l'État. [...] La fin de l'histoire, ce peut être sa destruction violente, son auto-destruction. La tragédie reprend ses valeurs. C'est le moins qu'on puisse dire.“²²

Die Geschichte als zielgerichtete Entwicklung, als Fortschrittsideologie oder als Geschichte des Verfalls im Sinne Nietzsches?

„Nous assistons à l'autodestruction de l'histoire, à la fois comme réalité et comme nationalité, comme enchainement et comme ‚discipline‘. L'histoire comme historicité va sombrer dans le chaos sanglant des guerres mondiales; en tant que connaissance (science) elle va s'engloutir dans la confusion et l'encombrement ‚culturels‘.“²³

Nietzsche als Provokation

Da „der Wille zum System ein Mangel an Rechtschaffenheit“ ist, lehnt Nietzsche jeden Systemgedanken ab: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg“.²⁴ Hegels System als „das Wandeln Gottes auf der

20 Henri Lefèuvre, *La fin de l'histoire*, p. 173.

21 Henri Lefèuvre, *La fin de l'histoire*, p. 173.

22 Henri Lefèuvre, *La fin de l'histoire*, p. 173f.

23 Henri Lefèuvre, *La fin de l'histoire*, p. 73f.

24 Vgl.: Friedrich Nietzsche (1954), *Götzentämmung*, S. 946. Hierzu auch: „*In der Wüste der Wissenschaft*. – Dem wissenschaftlichen Menschen erscheinen auf seinen bescheidenen und mühsamen Wanderungen, die oft genug Wüstenreisen sein müssen, jene glänzenden Luftscheinungen, die man ‚philosophische Systeme‘ nennt: sie zeigen mit zauberischer Kraft der Täuschung die Lösung aller Rätsel und den frischesten Trunk wahren Lebenswassers in der Nähe; das Herz schwelgt, und der Ermüdeten berührt das Ziel aller wissenschaftlichen Ausdauer und Not beinahe schon mit den Lippen, so dass er wie unwillkürlich vorwärts drängt. Freilich bleiben andere NATUREN, von der schönen Täuschung wie betäubt, stehen: die Wüste verschlingt sie, für die Wissenschaft sind sie tot. Wieder andere NATUREN, welche jene subjektiven Tröstungen schon öfter erfahren haben, werden wohl aufs äußerste missmutig und verfluchen den Salzgeschmack, welchen jene Erscheinungen im Munde hinterlassen und aus dem ein rasender Durst entsteht – ohne dass man nur einen Schritt damit irgendeiner

Erde“ ist die Hybris einer unterwürfigen Geschichtsauffassung („so dass für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eignen Berliner Existenz zusammenfielen“), die „in die von ihm durchsäuerten Generationen jene Bewunderung vor der ‚Macht der Geschichte‘ gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt“. Hegels Kniefall vor der Geschichte besitzt die Qualitäten des Untertans und Jasagers, „der nicht zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein ‚Ja‘ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgendeine ‚Macht‘ am Faden zieht.“²⁵

„Alles objektiv nehmen, über nichts zürnen, nichts lieben, alles begreifen, wie macht das sanft und schmiegsam; und selbst wenn ein in dieser Schule Aufgezogener öffentlich einmal zürt und sich ärgert, so freut man sich daran, denn man weiß ja, es ist nur artistisch gemeint, es ist *ira* und *studium* und doch ganz und gar *sine ira et studio*.“²⁶

Die vermeintliche Überwindung der Geschichte besteht in zerstörerischer Stagnation:

„A la place de l’activité générique de l’humain, préparant son dépassement, l’histoire nous présente des races, des peuples des classes, des Églises et des États, brefs des parasites qui absorbent, recouvrent, écrasent, l’activité créatrice: des troupes et des troupeaux.“²⁷

Die Geschichte ist tot und mit ihr der „*homo historicus*“. Nicht länger historische Menschen, gibt es keinerlei Verpflichtung, sich mit der Vergangenheit solidarisch zu fühlen, „prendre au sérieux ceux qui jouent en travesti sur le théâtre du monde: dominants et dominées.“²⁸ Nietzsche, der Gesetzlose („qui chante à perdre haleine“), provoziert im Gegensatz zum „pädagogischen Pendanten“ Hegel („fonctionnaire important“) und Marx („un très brave homme, un quarante-huitard barbu, plein de bonne volonté et de grandes idées, qui déjà prend le ton bourru des porteurs de vérité historique“), indem er neue Perspektiven zerstört. Der Monotonie und Trübseligkeit einer angestrebten klassenfreien Gesellschaft steht die Lebendigkeit des Lebens gegenüber, das in der ständigen Herausforderung Chancen zum unorthodoxen, flexiblen

Quelle nähergekommen wäre.“ (Friedrich Nietzsche [1954], Menschliches, Allzumenschliches, S. 755.)

25 Friedrich Nietzsche (1954), Unzeitgemäße Betrachtungen, S. 263.

26 Vgl.: Friedrich Nietzsche (1954), Unzeitgemäße Betrachtungen, S. 264.

27 Henri Lefèvre, La fin de l’histoire, p. 74.

28 Henri Lefèvre, La fin de l’histoire, p. 74.

Handeln erkennt.²⁹ Der „*homo philosophicus*“ als Mensch der Theorie wird nach dem „Tod Gottes“ als dessen Hanswurst, als Possenreißer und „Narr der theoretischen Reinheit“ entlarvt.³⁰ Der „Mord an Gott“ („le meurtre de Dieu“) hat zur Auflage, dass der Mensch sich ohne Vorgaben selbst schafft: „La plus haute vérité, c'est que le monde est sans vérité préexistante. La plus haute vérité c'est que la liberté est infiniment créatrice.“³¹

„Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir; müde wurde ich, gleich allen Schaffenden, der alten Zungen. Nicht will mein Geist mehr auf abgelaufenen Sohlen wandeln.“³²

Fasziniert von der Radikalität gegen die traditionellen Formen von Moral, Philosophie und „historischer Illusion“ („illusion historique“) bietet Nietzsches unorthodoxe ‚Vernunft‘ für Lefèvre die Möglichkeit, Themen und Motive zu entdecken, die als Restbestand und Überbleibsel (Residuen) des rationalistisch-systematischen Denkens seine Metaphilosophie maßgeblich bereichern können.

Die Lehre der Ewigen Wiederkehr bedeutet für Lefèvre nicht Stagnation. Die ewige Wiederholung, bei Nietzsche Ausgangspunkt und Basis, sämtliche Dimensionen der Erfahrung betreffend und jede Illusion eines historischen Fortschritts zerstörend, entwickelt sich bei Lefèvre zum vermeintlichen Paradox: „la génération de la différence à travers la répétition“ (die Produktion von Differenzen durch die Wiederholung). Die Musik vermag zu illustrieren, wie aus Wiederholung von Schwingungen, Intervallen, Betonungen, Rhythmus, Harmonie und Melodie entstehen: „La répétition fait la musique, or la musicalité déploie le temps; elle est mouvement déchaîné, ruissellement,

29 Vgl.: Henri Lefèvre, *La fin de l'histoire*, p. 66. Die lose Paraphrasierung von Nietzsches Kritik an Marx und Hegel wird größtenteils nicht als Zitat gekennzeichnet, was u.a. Lefèvres ablehnende Haltung gegenüber der orthodoxen marxistischen Auslegung der Geschichte illustriert. Nach seiner erneuten Annäherung an die Kommunistische Partei Frankreichs 1978 erscheint 1980 eine detaillierte Aufarbeitung des abwechslungsreichen Verhältnisses zur praktischen Dimension der marxschen Philosophie. Unter dem Titel „Utopie et science“ versucht Lefèvre, den Begriff der Utopie in die theoretische Diskussion der Partei mit einzubeziehen: „Ce qui amène à interroger Marx en cherchant chez lui une étude des conditions de possibilité (d'abord du capitalisme, puis de son dépassement), plutôt qu'une simple analyse de la ‚réalité‘ de la société capitaliste. Cette suggestion annonce un déplacement, un décentrement de la pensée vers le virtuel au lieu de l'axer sur le ‚réel‘. Ce qui inclut une réhabilitation de la pensée utopienne [...]. Mais ce n'est ici pour l'instant qu'une indication.“ (Henri Lefèvre, *Une pensée devenue monde*, p. 32.)

30 Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 136; orig., p. 124.

31 Vgl.: Henri Lefèvre, *Nietzsche*, p. 68.

32 Friedrich Nietzsche (1954), *Also sprach Zarathustra*, S. 342

imprévisibilité (apparente).³³ Auf diese Weise zeigt sich ein „differentielles Feld“, das zugleich bestimmt und doch offen, beweglich und starr, zeitlich und räumlich, transparent und vieldeutig, geistig und sinnlich, subjektiv und objektiv, natürlich und in höchstem Maß „kultiviert“ erscheint.³⁴ Die Wiederholung wird zur elementaren Kategorie, an der sich der Ablauf (Fortgang) der Geschichte orientiert. In der „Rhythmustheorie“ gewinnt dieser, hier noch umständlich, zum Teil verworren formulierter Gedanke thesenartigen Charakter.³⁵

„Non seulement la répétition n'exclut pas les différences, mais elle les engendre; elle les produit. Elle rencontre tôt ou tard l'événement qui vient ou plutôt survient par rapport à la suite ou série produite répétitivement. Autrement dit: la différence.“³⁶

Die Differenz verkörpert das Neue, Unverhoffte und wirkt bestimmend für den permanenten Fortgang in der Geschichte: „Qu'il s'agisse du quotidien, des rites, des cérémonies et des fêtes, des règles et des lois, il y a toujours de l'imprévu, du neuf qui s'introduit dans le répétitif: de la différence.“³⁷ Jeder Versuch zu homogenisieren, bestehende Verhältnisse im Sinne der Aufrechterhaltung zu reproduzieren, scheitert nach Lefèvre an dieser Gesetzmäßigkeit. Die Prognose vom Ende der Geschichte und der „historischen Utopie“ eines Idealzustandes im Sinne der faustschen Wette „Werd ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! Du bist so schön!“ wird hinfällig.³⁸ Ob globaler Staat oder klassenlose Gesellschaft, der Werdegang der Geschichte zeigt wenig Interesse an dem, was nach ihrem proklamierten Ende entstehen soll. Die Notion einer universal gültigen Geschichtsauffassung impliziert für Lefèvre die Analyse anhand der progressiv-regressiven Methode, die projizierte Zukunft im Sinne der „strategischen Hypothese“ als Orientierung für aktuelles Handeln.

„Ende der Geschichte“ oder „posthistorische Praxis“?

Dem Prozess der globalen Urbanisierung entspricht in „La révolution urbaine“ das rurale, das industrielle und das urbane Feld, wobei letzteres, der strategischen Hypothese nach, Vorläufer einer global urbanisierten Welt ist. In „La production de l'espace“ wird diese Entwicklung, illustriert durch entsprechende Räume, als fortschreitende Abstraktion dargestellt. Ausgehend

33 Vgl.: Henri Lefèvre, *La fin de l'histoire*, p. 71.

34 Vgl.: Henri Lefèvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 91.

35 Vgl. auch: Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 454ss.

36 Henri Lefèvre, *Éléments de rythmanalyse*, p. 16.

37 Henri Lefèvre, *Éléments de rythmanalyse*, p. 14.

38 Vgl.: Henri Lefèvre, *La fin de l'histoire*, p. 177.

vom religiös-politischen Raum, der vorrangig leiblich erlebt wird, erstreckt sich der komplexe Prozess hin zum abstrakten Raum. Die Verschiebung innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung dient der Strategie der Herrschenden, durch Reduktion und Homogenisierung den Erhalt und den Ausbau ihrer Macht zu garantieren. Die Residuen als nicht-reduzierbare, nicht manipulierbare Elemente stehen dem als entscheidende Kraft in der Auseinandersetzung um die Zukunft der Entwicklung gegenüber. Die Frage, inwieweit die Felder in „La révolution urbaine“ den Räumen in „La production de l'espace“ entsprechen, die Begrifflichkeiten von Vorkapitalismus bis Spätkapitalismus diese Entwicklung zur urbanisierten Gesellschaft zu illustrieren vermögen, ist müßig, handelt es sich doch um sich ergänzende Darstellungen, wobei die These der Raumproduktion in „La production de l'espace“ ermöglicht, gesellschaftliche Entwicklungen in ihren komplexen Strukturen zu erarbeiten und dazustellen. Die globale Urbanisierung als strategische Hypothese lebt in beiden Werken durch ihren virtuellen Charakter, der über den Zweck der Methode der regressiv-progressiven Analyse hinaus, als Orientierung – „Une orientation. Rien de plus et rien de moins“³⁹ – dient, zugleich aber auch das Unfertige als „Ende der Geschichte“ versteht. Dieses Paradox fasst Lefèvre in seiner Interpretation von Nietzsches Gedanken der Ewigen Wiederkehr: „Le monde est un infini, c'est le temps. Les énergies et les possibles, les actes, les moments sont finis, c'est à dire à la fois déterminés, discontinus, non épuiables.“⁴⁰

Die in „La révolution urbaine“ und „La production de l'espace“ herausgearbeiteten Entwicklungsperioden, die ineinanderwirken und sich überschneiden, lassen sich in den Begrifflichkeiten der Geschichte in drei Phasen zusammenfassen:

- Die vorgeschichtlichen Gesellschaften („anté-historiques“), in denen die Verbindung zur Natur durch Symbole stattfindet.
- Die historischen Gesellschaften, geprägt durch die Aneignung der Natur, der Homogenisierung und der Zerstörung der natürlichen Umwelt. Homogenisierung und Differenzen treten sich in dieser Phase des Übergangs („période transitionnelle“) gegenüber.
- Die „post-historische Praxis“ („la pratique sociale post-historique“), in der die Vormachtstellung der Differenzen beginnt: „l'actuel se diversifie et se distancie. Le temps se multiplie et se dé-multiplie. La diversité des messages (donc des codages et décodages) s'accentue, donnant l'impression d'un désordre sans fin.“⁴¹

39 Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 184.

40 Henri Lefèvre, Nietzsche, p. 70.

41 Henri Lefèvre, *La fin de l'histoire*, p. 174s.

Die „post-historische Praxis“ entspricht der Vorstellung einer veränderten Gesellschaft, bleibt jedoch dem hypothetischen und ‚vorläufigen Charakter‘ der Projektion einer „Welt der Differenzen“ angemessen, offen.

Die Begriffe der Totalität, der Zentralität, der Poiesis, der Poesie, des Verlangens usw. werden in die „post-historische Praxis“ einbezogen, gewinnen gegenüber „La révolution urbaine“ an Tragweite. Die Analyse des Urbanisierungs- respektive des Entwicklungsprozesses wird differenzierter betrachtet und erweitert durch die Akkumulation als Entwicklungsprinzip, das über die Produktion und Reproduktion auf Gegenstände und äußere Strukturen hinausgeht. Mimesis, Residuen und Wiederholung werden zu Hoffnungsträgern, die der Homogenisierung und der Reduktion Veränderung und Handeln entgegensetzen und eine noch offene „gigantische Schlacht“ aufnehmen. Die Urbanisierung provoziert durch Zentralisierung diese Konfrontation und projiziert als Hypothese und Perspektive den differentiellen Raum.

Die Geschichte, von Marx als Übergang vom primitiven Kommunismus zur kommunistischen Gesellschaft postuliert, gestaltet sich in Anbetracht der globalen und komplexen Struktur des Prozesses für Lefèvre weitaus subtiler und undurchsichtiger. Er akzentuiert vor allem die negativen Begleiterscheinungen, die dem reibungslosen Ablauf des dialektischen Prozesses entgegenwirken, und die sich durch die Analyse der Produktion des Raumes ergeben. Der Übergang vom abstrakten zum differentiellen Raum zeigt sich als „bouquet de fleurs empoisonnées“, alles andere als verheißungsvolle Ankündigung einer besseren Zeit („fin de ceci ou de cela [du capitalisme, de la pauvreté, de l'histoire de l'art, etc.], ou bien pour l'installation de quelque chose de définitif [équilibre, système, etc.]“.⁴² Das Idealbild einer solchen Epoche „kommt von weit her“, orientiert sich an der Interpretation und Vorstellung einer Natur, die mühelos kreiert und ohne Eigennutz gibt; „dont la cruauté se discerne mal de la générosité, qui sépare mal le plaisir de la douleur.“ Die Moderne zeichnet sich durch die Vorstellung aus, durch Arbeit und Akkumulation neuester Techniken eine arbeitsfreie Welt schaffen zu können: „But et sens lointains qui ne s'atteindront qu'en risquant les catastrophes [...].“ Der Weg von der „ersten, ursprünglichen zur zweiten Natur“, „de l'espace-nature à l'espace à la fois produit et oeuvre“ gestaltet sich als „Processus colossal, plein de risques et périls, et qui peut avorter au moment où s'ouvrent les possibles.“⁴³

Ein planetarischer Raum („espace planétaire“) als Basis eines anderen Alltagslebens, in dem sich alle Möglichkeiten treffen, die Differenzen fruchtbar interagieren, ist der Raum, in dem Traum, Phantasie und Konzepte das Denken befruchten. Eine vage Vorstellung für: „Restitution du corps, et

42 Vgl.: Henri Lefèvre, La production de l'espace, p. 469.

43 Henri Lefèvre, La production de l'espace, p. 470.

d'abord de l'espace sensoriel-sensuel, de la parole, de la voix, de l'odorat, de l'auditif. Du non-visuel. Non du sexuel et du sexe comme tels, isolement, mais de l'énergie sexuée: orienté vers une certaine dépense selon certains rythmes...“⁴⁴

44 Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 419.