

V. DIE URBANE REVOLUTION ALS PHILOSOPHISCHE THESE

1. Die Metaphilosophie als Projekt

In „Die Zukunft des Kapitalismus“ wird das „Projekt einer neuen, qualitativen anderen Gesellschaft“ als übergreifendes Vorhaben, das über den eingeengten Arbeitsbegriff hinaus alle „Kräfte der Erkenntnis und Phantasie“ mobilisieren muss, vorgestellt. Der Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung wird dem direkten Zugriff politischer und gesellschaftsstruktureller Interpretationen entzogen,¹ ohne dass eine Lösung von den gesellschaftlichen Verhältnissen, eine Verselbstständigung des philosophischen Denkens oder eine Abschaffung der Philosophie beabsichtigt ist. Weder die dialektisch-materialistische Selbstbegründung, fußend auf einer geschichtsmaterialistischen Darstellung des Denkens und des Bewusstseins, noch die Vorstellung der traditionellen, spekulativen Philosophie stehen zur Debatte, sondern eine Selbstbegründung des Denkens als dialektisch-materialistisch bestimmtes Subjekt aus der „Totalität“ der gesellschaftlichen Praxis. „Gesellschaftliche Produktion“ als umfassende, geschichtliche Erzeugung des Menschen durch den Menschen beinhaltet in der „Metaphilosophie“ Arbeit, Warenproduktion und Praxis als übergeordnete Begriffe.

Die Aufhebung der Philosophie im metaphilosophischen Programm ist nicht „schlicht ihre Abschaffung (nach der positivistischen oder szientistischen These)“ oder „eine Verlängerung des traditionellen, spekulativen, systematisierten Denkens in mehr oder weniger erneuerter Form“, sondern sie verweist, weil das „schöpferische Vermögen“ sich nicht vollständig und integral definieren lässt, auf das, „was in der lebendigen (produktiven, kreativen) Tätigkeit durch den Begriff selbst *gerade nicht* erfasst werden kann“.

1 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Zukunft des Kapitalismus, S. 109.

Praxis und Poiesis als die bestimmenden Elemente, die gleichzeitig für die geforderte Verknüpfung und gegenseitige Beeinflussung vom Alltag, dem „wirklichen Leben“ und einer, im Sinn eines qualitativen Sprungs „aufgehobenen“ Philosophie stehen. Die Neubestimmung dieser „Erbschaft“ wird nach der „Testamentseröffnung“ von „einer *radikalen Kritik* des Bestehenden in allen Bereichen, ohne Abschwächungen und Kompromisse“ bestimmt.² Die kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Begriffe³ und ihre Konfrontation mit der Praxis sollen in einer „doppelten Bewegung“ die Begriffe mit der Praxis und die Praxis mit den Begriffen konfrontieren, die formale Logik und die dialektische Vernunft sollen als Instrumente und Mittel der theoretischen Arbeit geklärt werden.⁴ Die Selbstverwirklichung des Menschen mit dem Orientierungsziel des „totalen Menschen“ muss als „grundlegendes Mittel zur kritischen Erkenntnis und Veränderung der bestehenden Welt“ in ihrer Tragweite und Gültigkeit untersucht werden. Dem zugrunde liegt ein „*Projekt des Menschen*“ als „Skizze“. Diese „Umrisszeichnung“ hat sich noch nicht konkretisiert,⁵ ihre Anwendung auf den Alltag bleibt spekulativ. Mit dem Erkenntnisprozess verschränkt ist das Projekt „aus der Erkenntnis des Alltags nicht abzuleiten wie eine Konsequenz aus ihren Prämissen“.⁶⁷ Das Alltagsleben, das sich fragmentiert darstellt, setzt den Möglichkeiten einer umfassenden Analyse Grenzen und verhindert (noch) die mögliche Revolte: „Das Denken versteht den Alltag erst, wenn Unbehagen und Verweigerung aufkommen, wenn der praktische Wunsch und Wille zur Veränderung des Alltags deutlich wird.“⁸ Der verzögerten Aufnahme der Wirklichkeit muss mit der „Rekonstruktion einer Totalität“ begegnet werden, die „diese fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen“ zusammenfügt.⁹

2 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 113; orig., p. 105.

3 Lefèvre zitiert u.a. „Bewusstsein, Erkenntnis, Vernunft, Freiheit, Welt, Form, Mensch, Inhalt, Schönheit, Wahrheit, Natur, Logik, Dialektik, Entfremdung, Kreation usw.“ (Vgl.: Henri Lefebvre, Metaphilosophie, S. 113; orig., p. 105.)

4 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Das Urbane als reine Form; Zu einer konkreten Logik.

5 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 114; orig., p. 106.

6 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 122; orig., p. 112s.

7 Lefèvres Position ist gegen eine orthodoxe, marxistische Geschichtsinterpretation gerichtet, die als revolutionäres Potential einzige und allein die Arbeiterklasse erkennt: „Als Marx die Sphären der Spekulation verließ, um die Praxis zu erforschen, brachte er die dialektische Analyse dem Alltag nahe; aber das Proletariat seiner Zeit war noch nicht in der Alltäglichkeit untergetaucht. [...] Für Marx stellte die proletarische Negativität die bürgerliche Gesellschaft insgesamt in Frage, und doch sollte sie das Alltagsleben des Proletariats zu seiner Positivität treiben. [...] Wir können nicht vergessen, dass für Hunderte von Millionen, ja vielleicht für Milliarden von Menschen die Frage nicht heißt, wie man das Alltagsleben verändern kann, sondern wie man überhaupt zu einem Alltagsleben gelangen kann.“ (Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 122; orig., p. 113.)

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

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

Lefèuvre nimmt die Importanz der Arbeiten zur Stadt – sie erscheinen später – vorweg, begründet ihren Aufbau und ihren Stellenwert. Vor allem die herausragende Position von „La révolution urbaine“ wird antizipierend belegt:

„Das handelnde Erkennen entfaltet sich in Bildern, in den Bildern eines verwandelten Lebens; zugleich muss dieses Erkennen eine Praxis der Veränderung durchmachen. Der Akt, der Erkenntnis und Praxis inauguriert, ist *poietisch*: Er schafft gleichzeitig Begriffe und Bilder, Erkenntnis und Traum.“¹⁰

„Strategische Hypothese“, „Transduktion“, „U-topie“, „Virtualität“, „Blindfeld“, „regressiv-progressiv“ usw. erweitern in der „Revolution des Urbanen“ das metaphilosophische Programm, das hier eine am Alltag orientierte Illustration erfährt:¹¹

„Nur scheinbar haben wir uns die ‚Stadt‘ zum Thema gestellt, um ihre Entstehung, ihre Veränderung, ihren Wandel zu beschreiben und zu analysieren. In Wirklichkeit haben wir nur ein virtuelles Objekt aufgezeigt; es hat uns die Möglichkeit zur Darstellung der Raum-Zeit-Achse gegeben. Die Zukunft hat ein Licht auf die Vergangenheit geworfen. An Hand des Virtuellen haben wir das Erreichte untersuchen und einordnen können.“¹²

Das „Ende der Stadt“, in „La révolution urbaine“ thematisiert, integriert sich, da „sehr viel ergiebiger und kreativer“ als die Vorstellung der Stadt als ‚Renovierungsobjekt‘, ebenfalls in das Konzept des metaphilosophischen Projektes, die Alltäglichkeit zu verwandeln. Die These, dass in der Moderne der Begriff Stadt keine Gültigkeit mehr hat, wird, da sie auf einmalige Weise erlaubt, das „metaphilosophische Programm“ zu illustrieren, demnach vor allem taktisch begründet:¹³ „Das großartige Bild von der freien Stadt (der *polis* oder *Cité*), das noch dazu dient, die menschliche Wüste illusorisch mit Leben zu erfüllen“ und dem entgegen der „Konkurrenzkapitalismus“, der dieses „großartige Erbe“ „besudelt, aufgerissen und verstümmelt“ hat.¹⁴

Mit der Stadt sterben am Eingang des zwanzigsten Jahrhunderts die meisten der bis dahin in der Praxis benutzten Bezugspunkte: „von der Stadt bis zur Nation, vom Sinnlichen, seit Jahrhunderten Gewohnten, bis zu den intellektu-

10 Henri Lefèuvre, Metaphilosophie, S. 122f; orig., p. 113.

11 Zur Verbindung von „La révolution urbaine“ und „Metaphilosophie“ siehe auch Teil II, Kapitel 2.4. Von der Philosophie der Stadt zur Metaphilosophie. Und: Teil II, Kapitel 4.3. Die Verstädterung als Prozess.

12 Henri Lefèuvre, Die Revolution der Städte, S. 29; orig., p. 35.

13 Dies mag erklären, warum Lefèuvre den Begriff Stadt nicht konsequent durch „Urbanisierung“ bzw. Verstädterung ersetzt.

14 Vgl.: Henri Lefèuvre, Die Metaphilosophie, S. 124; orig., p. 114s.

ellen (philosophischen) Modellen des Kosmos' und der Welt.“¹⁵ Illustriert durch den „abstrakten Raum“¹⁶ formuliert Lefèvre in Anlehnung an Marx und Lenin eine „Ausweitung des Gesetzes der *ungleichmäßigen Entwicklung*“, charakterisiert durch eine „Ungleichmäßigkeit im Verhältnis des gesellschaftlichen Menschen zu seinen *Werken*“.¹⁷ Stadt und Urbanisierung zählen in herausragender Weise zu diesen Werken.

15 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 132; orig., p. 120.

16 Hierzu: Teil III, Kapitel 1: Der abstrakte Raum.

17 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 132; orig., p. 120.

2. „La révolution urbaine“ als metaphilosophisches Projekt

Die Stadt als Oeuvre und Produkt

Mit der Aufhebung der Stadt-Land-Dichotomie wird die Stadt in ihren wesentlichen Fundamenten zerstört. Lässt sich noch von der politischen Stadt, der Handels- und Industriestadt reden, wird mit der Unterordnung des Agrarsektors unter die Produktions- und Handelsmechanismen des sich ausbreitenden städtischen Sektors der historische Begriff Stadt hinfällig. Die kritischen Phasen der Entwicklung stehen für ihren unaufhörlichen Identitätsverlust. Der Übergang von der Handels- zur Industriestadt, der Agrargesellschaft zur Stadtgesellschaft führt dazu, dass das Urbane sich wie ein Geschwür über das Land ausbreitet. Land und Stadt werden nach und nach zum integralen Bestandteil einer Gesellschaft, die von den Ansprüchen und Gesetzen der Industrialisierung bestimmt wird. Das Bild der traditionellen Stadt bleibt in ihren Dimensionen und Strukturen nicht mehr erkennbar; der Begriff wird zur historischen Kategorie.

Diese Entwicklung, die Lefèvre in Anlehnung an Marx und Engels in Verbindung mit der Arbeitsteilung und den jeweils herrschenden Produktionsverhältnissen sieht, gewinnt vor allem durch einen erweiterten Praxis-Begriff an entscheidender Dimension. In „Sociologie de Marx“ unterscheidet Lefèvre zwischen den Tätigkeiten, die sich mit der Materie und denjenigen, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Die Poiesis wird dem Verhältnis des Menschen zur Natur zugerechnet, sie verleiht dem Sinnlichen durch u.a. landwirtschaftliche, handwerkliche, künstlerische Arbeit menschliche Form. Praxis selbst erfasst auch die Beziehung zwischen Menschen, Handel, leitenden Tätigkeiten und staatlichen Funktionen.

„Im weiten Sinn begreift die Praxis die Poiesis in sich; im engeren Sinn bezeichnet sie nur die pragmata, die augenblicklich von der Gesellschaft und ihren Mitgliedern behandelten Angelegenheiten.“¹

Die Praxis, beim frühen Marx als sinnlich-menschliche Tätigkeit verstanden, beinhaltet noch keine Trennung zwischen Praxis und Poiesis. Erst die Teilung der Arbeit bedingt diese Trennung. Eine Analyse des Prozesses der Verstädterung muss dieser entwicklungshistorisch begründeten Trennung Rechnung tragen und nach wie vor Poiesis und Mimesis als Modalitäten der Praxis begreifen.

1 Henri Lefèvre, Soziologie nach Marx, S. 40.

„A notre avis, la praxis, réalité et concept, peut se décrire, s’analyser et s’exposer de multiples manières, dont aucune n’atteint et n’épuise la totalité qu’elle vise. [...] Il faut éviter de la figer en une définition unilatérale, et surtout il faut mettre fin à l’attitude intellectuelle qui réduit, au nom du marxisme, la production de l’homme par lui-même (l’appropriation par l’homme de la nature et de sa propre nature) à la production économique. [...] La production matérielle n’est que condition et base d’activités plus complexes. [...] La praxis ne peut se fermer et ne peut se considérer comme fermée. Réalité et concepts restent ouverts et l’ouverture a plusieurs dimensions: la nature, le passé, le possible humain.“²

Die auf der Praxis basierende Entwicklung vom ruralen zum urbanen Leben³ ist nicht nur Begleiterscheinung und Dokumentation der Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse, sie begreift das weite Feld von sozialen Phänomenen, Empfindungen und Wahrnehmungen, Raum und Zeit, Bilder und Vorstellungen, Sprache und Rationalität, sozialen Theorien und Praktiken.⁴ Die Stadt als Produkt der Arbeitsteilung ist ebenfalls „oeuvre“⁵, das von Poiesis und Mimesis geschaffen wurde. In „Le droit à la ville“ spricht Lefèvre von „städtischen Kreationen“, die insbesondere die Zeit vor der Industrialisierung betreffen, „des créations urbaines les plus éminentes, les oeuvres les plus ‚belles‘ de la vie urbaine“⁶ sind: Die orientalische, den asiatischen Produktionsverhältnissen angepasste Stadt, die antike griechische und die römische Stadt mit dem Merkmal der Sklavenhaltung und die mittelalterliche Stadt zwischen Feudalstrukturen und neuem Bewusstsein eines aufstrebenden, sich an Handwerk und Handel orientierenden Stadtbürgertums. Zur Zeit der einsetzenden Industrialisierung charakterisiert die Stadt bereits eine neue Eigenständigkeit, die, geprägt von regem Geld- und Warenaustausch, sich als Zentrum des politischen, sozialen und finanziellen Lebens positioniert hat. Ihre tradierten Strukturen bleiben in diesem Stadium der Entwicklung noch als den neuen Handelsmechanismen unterworfenes, kulturelles Erbe erkennbar. Der Urbanismus ist Strategie, Mittel im Kampf um den Erhalt der Macht. Die Stadt als Produkt und Oeuvre spiegelt sich in diesem Entwicklungsprozess.

Am Eingang steht die Stadt als Kreation, die sich jeder historischen Interpretation verweigert.

„Es versteht sich von selbst, dass der Historiker die Suche nach den Grundlagen und Gründungen der griechischen und römischen Stadt unbegrenzt weitertreiben kann.

2 Henri Lefèvre, *La proclamation de la commune*, p. 30s.

3 Vgl. hierzu: Teil II, Kapitel 1: Praxis und Prozess.

4 Vgl.: Henri Lefèvre, *Die Revolution der Städte*, S. 34; orig., p. 41. Und Teil II, Kapitel 3. Raum-zeitliche Felder.

5 Da der Begriff „Werk“ im Deutschen vielfältig konnotiert ist, wird „oeuvre“ in hier mit dem Lehnwort „Oeuvre“ wiedergegeben.

6 Henri Lefèvre, *Le droit à la ville*, p. 11.

Er sieht einen geschichtlichen Prozess, dessen Erforschung er unbegrenzt vertiefen kann, [...]. Dabei wird er niemals auf eine Schranke stoßen. Nie wird eine unbekannte Macht, eine okkulte (mystische, theologische, philosophische) Kraft ihm sagen: Halt ein, Historiker, du kannst hier nicht weiter! Hier hat eine Erfindung, eine Kreation stattgefunden.“⁷

Die Kreation, angesiedelt in der „Morgenröte unserer Zivilisation“, wo die Dinge „durch andere Bande als die Logik miteinander verknüpft waren“⁸, gewinnt an mythischer Dimension: Kosmologie, Poesie und politisches Handeln sind noch nicht voneinander getrennt, die Menschen reproduzieren spielerisch und glauben, in diesem Spiel und durch dessen Inszenierung eine höhere Ordnung der Dinge herbeiführen zu können.

Die Formen der historischen Stadt – von ihren Anfängen bis zu ihrer Explosion – sind für Lefèvre auf zwei Formen reduzierbar: den Kreis und das Viereck. Jede Ansammlung von Menschen an einem Ort ist immer anhand einer dieser beiden Formen darstellbar, wobei für die Städte, die „auf natürliche Weise um einen befestigten Ort“ wie etwa eine Zitadelle, eine Burg usw. herumwachsen, die Kreisform typisch zu sein scheint, die viereckige, offenbar ältere Form – sie zeigt eingangs eher eine Ausrichtung zu bestimmten Himmelskörpern – erst im Nachhinein in den Möglichkeiten eines praktischen Gebrauchs erkannt wird.⁹ Die frühen Stadtgründer orientieren sich nicht an den praktischen Notwendigkeiten der Stadt, die als Oeuvre die kosmischen Eigenarten spiegelt: Die kreisförmige Stadt reproduziert die Gesamtheit der Welt, die Sonne, den Mond, die Kreisbewegungen der Sterne und der Planeten, die viereckige Anordnung hingegen „bietet sich den Strahlen der Sonne dar“.¹⁰ Das Rad – vermutlich ahmt es die Bewegung der Sonne nach – dient als Muster für städtische Strukturen.

„Die Straßen der Stadt imitieren die Speichen des Rades, die ihrerseits den Strahlen der Sonne nachgebildet sind. Die Stadt selbst erscheint als das Zentrum der Welt, als ihr Nabel. Im Zentrum der Stadt erheben sich – gleich der Nabe im Mittelpunkt des Rades – der Tempel und der Palast, die als die Drehpunkte der Welt gelten.“¹¹

Poiesis als die menschliche Aktivität, die sich die Natur aneignet,¹² den Handlungsbezug des Menschen zur Natur ausdrückt und Mimesis als das Vermö-

7 Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 231; orig., p. 196.

8 Vgl.: Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 226; orig., p. 192.

9 Lefèvre beruft sich auf den französischen Historiker und Urbanisten Pierre Lavedan und seine Studien über die Stadtentwicklung: Pierre Lavedan (1926), *Qu'est-ce que l'Urbanisme? Introduction à l'Histoire de l'Urbanisme*.

10 Vgl.: Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 228; orig., p. 194.

11 Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 228f; orig., p. 194.

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

gen, durch ‚Nachahmung‘ praktisch zu formen und sich nach diesen Formen zu richten, sind in dieser frühen Phase nicht zu trennen. Ist der Begriff der Mimesis bei Aristoteles bereits auf die bloße Nachahmung reduziert, gilt diese Einschränkung bei Platon noch nicht. Mimesis ist für ihn nicht nur Kopie eines äußeren Modells, sie ist Hinwendung zum Unerreichbaren, „das sie zu fassen und sich einzuverleiben versucht“ und ist selbst Anteil davon: „metexis“ als aktive und kreative Teilhabe. Aristoteles kann, so Lefèvre, den platonischen Begriff der „metexis“ nicht mehr fassen. An Stelle der Poiesis als „kreatives Handeln an den Dingen“ ist die Pragmatik als „Handeln an den Menschen“ getreten. Logos und Pragmatik verbinden sich mit dem praktischen und politischen Leben in der Stadt, deren eigentliche Grundlagen nicht mehr zu erkennen sind. Die Poesie verliert ebenfalls an ihrer einstigen Tragweite. Ihre Aussage wird zur puren Imitation, zum „verbal Gesagten“. Die „großen Bilder der Weltseele, der himmlischen Sphären, der Erde und der Harmonien“ verschwinden allmählich. Die „Symbole werden stumpf und machen Platz für die Zeichen, für den verbalen und geschriebenen Diskurs.“¹³

Die Stadt ist den Einflüssen der politischen, sozialen, geografischen, selbst biologischen Entwicklungen ausgesetzt: „Diachroniquement, la Ville est l’oeuvre d’un groupe, en rapport avec une société globale dans laquelle elle s’insère, ainsi qu’avec un État qu’elle domine ou subit. Une ville croît, végète ou subit.“¹⁴ Mit der Industrialisierung büßt die Stadt wesentlich an Authentizität und ihrem Status als menschliche Kreation ein. Die moderne Stadt zeugt nicht länger von einem ungebrochenen Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und zur Natur: „Triste évidence: le répétitif l’emporte sur l’unicité, le factice et le sophistiqué sur le spontané et le naturel, donc le produit sur l’oeuvre.“ Die Mimesis als Pseudomimesis ist simple Imitation, ohne kreative Eigenschaften; die Stadt Produkt im negativen Sinn des Wortes: „répétable, résultat d’actes répétitifs.“¹⁵

Die Stadt Venedig ist in „La production de l’espace“ Illustration von Realität und Idealität. Als Oeuvre einmalig, originell und original, den Raum zu einer bestimmten Zeit, in der es einen Reifeprozess zwischen Geburt und Untergang durchläuft, besetzend¹⁶, ist es dennoch kein Kunstwerk der Natur wie die Rose von Silesius, die ohne Grund und ohne ihr eigenes Wissen schön ist. Venedig ist als Produkt konzipiert, Ausdruck damaliger Produktionsverhältnisse, der Handelsoligarchie. Aber Venedig besitzt Eigenschaften, die erahnen lassen, dass es eine geheime Verbindung – „une relation plus subtile

13 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 231; orig., p. 196. Der Sprache und dem Diskurs stehen als Residuen „das Unsagbare und das Nichtgesagte“ entgegen. (Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 19; orig., p. 32.)

14 Henri Lefèvre, La proclamation de la commune, p. 31.

15 Vgl.: Henri Lefèvre, La production de l’espace, p. 91.

16 Vgl.: Henri Lefèvre, La production de l’espace, p. 89.

que celle qui consiste soit en une identité, soit en une opposition“ – zwischen Oeuvre und Produkt gibt, die Hoffnung geben, dass eine dialektische Beziehung besteht, „tel que l’oeuvre traverse le produit et que le produit n’engloutisse pas la création dans le répétitif.“¹⁷

Die Pariser Kommune von 1871 ist „la grande et suprême tentative de la ville pour s’ériger en mesure et norme de la réalité humaine“. Der ökonomischen Vormachtstellung der Industrie und der politischen Allmacht des Staates, der modernen Stadt, „monstrueuse, tête énorme d’un corps qui n’est plus le corps de cette tête, étant attaché à la rusticité (aux notables ‚ruraux‘)“¹⁸, beherrscht von der Realität des Geldes und des Kapitals, wird die „cité“ – sich am Beispiel der griechischen Polis und der römischen Urbs orientierend – als „milieu humain“, als „raison incorporée dans une oeuvre magistrale“ entgegengestellt. Dieser wesentliche Unterschied, der parallel zum dargestellten Prozess der Verstädterung an Transparenz gewinnt, führt nach Lefèvre in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zur Krise und zum endgültigen Zusammenbruch der Stadt.¹⁹

„[...] vers le milieu du XIXe siècle [...] l’industrialisation, sur le plan économique, et l’État, sur le plan politique, dominant la Ville, la bouleversent, menacent son cœur et la font éclater vers ses périphéries. La démesure s’instaure. La Ville va cesser de donner la mesure de l’homme et d’être cette mesure, raison incorporée dans une oeuvre magistrale.“²⁰

Die Explosion der Stadt, die ihre Auflösung bewirkt, vollzieht sich nach Lefèvre auf verschiedenen Ebenen. Sich im Unterschied zum Land definierend, hat die Stadt mit der Ausbreitung und der Vereinnahmung der ländlichen Gebiete sowie der Ausbreitung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ausgedient. Aber nicht nur das Land unterliegt dem Diktat der industriellen Produktionsverhältnisse, die Stadt selbst verliert ihren originären Status als Oeuvre. Zur Ware, zum Produkt degradiert, den Mechanismen der industriellen Produktion unterworfen, verliert sie ihre Vermittlerrolle zwischen der Ebene des Privaten als Ebene der praktisch-sinnlichen Welt („réalité pratico-

17 Vgl.: Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 91s.

18 Vgl.: Henri Lefèvre, *La proclamation de la commune*, p. 32.

19 Die Festlegung auf diesen bestimmten Zeitpunkt wird in der Folge nicht mehr vergleichbar präzise verfolgt, stellen sich doch die Übergänge als fließend, ineinander übergreifend dar, wird den unterschiedlichen zivilisatorischen und politischen Entwicklungen auf kosmopolitischem Terrain Rechnung getragen. Insbesondere „*La production de l'espace*“ soll diese Problematik mit ihrer komplexen Darstellung des Produktionsprozesses und der daraus resultierenden Räume verdeutlichen.

20 Henri Lefèvre, *La proclamation de la commune*, p. 32.

sensible“)²¹ und der globalen Ebene ausgeübter Macht. Zweckentfremdet ist ihre historische Rolle nicht weiter mit der Zementierung politischer und sozialer Strukturen kompatibel. Diese Annäherung setzt sich kategorisch von früheren Definitionen und Betrachtungen der Stadt ab. Indem sie einerseits Produkt der Produktionsverhältnisse ist, andererseits eine gewisse Autonomie, einen besonderen Status innerhalb des Entwicklungsprozesses hat, ist sie selbst in den Produktionsprozess einbezogen, wesentliche Elemente bleiben im weiteren Verlauf „aufgehoben“, sie selbst, indem sie „explodiert“, schafft die Voraussetzungen für einen neuen, entscheidenden Abschnitt im Prozess der Urbanisierung.

Urbanisierung als Gesamt-Oeuvre

Indem das Stadtgewebe sein Netz ausbreitet, die Grenzen zwischen ruraler und urbaner Welt schwinden, akkumuliert das Urbane nicht nur Menschen, sondern auch Wissen und Produkte. Die Zentralität als ein Charakteristikum der Stadt wird zum umfassenden Phänomen. Dass Lefèvre materielle Güter und ideelle Elemente vermengt, deutet die Tragweite der ‚totalen‘ Konzentrierung an. Die „pénurie d'espace“, ausschlaggebend für ein Sammeln auf engstem Raum, hat sozio-ökonomischen Charakter, die Zentralisierung im Zuge der globalen Verstädterung weist über diese Ebenen, deren Analyse nicht leicht zu entwickeln ist („n'est pas des plus faciles“) hinaus:²²

„Elle [centralité urbaine] ne concerne pas seulement l'espace social mais aussi l'espace mental; elle les relie d'une façon qui surmonte, les anciennes distinctions, scissions et séparations philosophiques, entre le sujet et l'objet, entre l'intellectuel et le matériel, (l'intelligible et le sensible).“²³

Einer an sich leeren, logischen Form²⁴ ähnlich, wird die Zentralität angereichert mit „objets, êtres naturels ou factices, choses, produits et œuvres, signes et symboles, gens, actes, situations, rapports pratiques“. Die Logik dieser Form impliziert eine Gleichzeitigkeit, aus der sie wiederum selbst hervorgeht. Alles wird, sei es in einem gedanklichen Akt („acte mental“), sei es in einem sozialen Akt („acte social“) an und um einen Punkt angesiedelt.²⁵

Die urbane Zentralität, sich durch Totalität – hier die Sammlung aller möglichen Elemente – auszeichnend, bietet den Herrschenden die Möglich-

21 Henri Lefèvre, *Le droit à la ville*, p. 54.

22 Vgl.: Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 381.

23 Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 381.

24 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Das Urbane als Zentralität; Das Urbane als reine Form; Zu einer „konkreten Logik“.

25 Vgl.: Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 382s.

keit, Anspruch auf eine übergeordnete politische und rationale Ordnung zu erheben. Diesem Anspruch stehen das Umfassende, das Nicht-Ausgrenzende, Diversität und Offenheit entgegen: „Ils [les gens de la technosuite] font fi de la dialectique; cette centralité expulse, avec une violence inhérente à l'espace lui-même, des éléments périphériques.“²⁶ Bereits in „Kritik des Alltagslebens“ führt Lefèvre den Begriff des „totalen Feldes“ ein, der diesen Aspekt der Totalität illustrieren kann.

„Was wir vor uns haben, ist ein ‚totales Feld‘, das ebenso abwechslungsreich wie eine Gebirgs- und Küstenlandschaft ist. Karten erlauben zwar, sich darin zu orientieren, aber sie können die großartige Mannigfaltigkeit dieser Landschaft nicht ausreichend wiedergeben. Regionen und Parzellen lassen sich darin erkennen, trotz ihrer fließenden Grenzen. Dass jede Disziplin zum Universalen (Totalen) strebt, muss zwangsläufig zu Konflikten führen, aber schrankenloser Imperialismus ist tödlich. [...] Das totale Feld lässt sich nur stückweise fassen.“²⁷

Die Bestimmung des totalen Feldes trifft den Gedanken der Zentralität, beinhaltet zugleich die Voraussetzungen, die ein Oeuvre zu erfüllen hat: „Aucune oeuvre – ni l'oeuvre d'art proprement dit, ni la ville et la nature seconde, etc. – ne peut s'accomplir sans réunir tous les éléments et moments²⁸, sans constituer une totalité.“²⁹ Der Begriff der Totalität kann hier, da das Zentrum totalisiert, was es gruppier und beeinflusst, durch den der Zentralität ersetzt

26 Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 381.

27 Henri Lefèvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 530; orig., p. 275.

28 Der Begriff „moment“ wird in der Kritik des Alltagslebens definiert als „la tentative visant la réalisation totale d'une possibilité.“ „Umgangssprachlich kaum zu unterscheiden von „Augenblick“, beansprucht der Begriff Moment – hier das Moment im bewussten Unterschied zu der Moment – eine gewisse Dauer und schließt zugleich eine Bewertung dieses Zeitraums ein. „Im Hegelschen System erfährt der Begriff des ‚Moments‘ eine gewisse Beförderung. Er bezeichnet die großen Figuren des Bewusstseins; jede von ihnen ist ein Moment des dialektischen Aufstiegs zum Weltbewusstsein. Noch zentraler ist das dialektische Moment, das den Wendepunkt der Realität und des Begriffs markiert: den entscheidenden Eingriff des Negativen, der aus der Entfremdung befreit, aber neue Entfremdung nach sich zieht, der Aufhebung durch Negation der Negation bewirkt, aber zu neuen Stufen des Werdens und zu neuen Bewusstseinsfiguren führt.“ (Henri Lefèvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 599; orig., p. 344.) Bei Lefèvre ist das ‚Moment‘ Ausdruck einer Geschichte, ein Teil der Geschichte des Individualums, in der sich sein Leben als Werk darstellt, eingebettet in das Gesellschaftliche und andere, wenngleich zumeist größere Werke. (Vgl.: Henri Lefèvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 599f; orig., p. 344.) Die Theorie der Momente durchzieht Lefèvres Werk, ohne jemals ausführlich von ihm dargestellt worden zu sein. Rémi Hess versucht in „Rémi Hess (2009), Henri Lefèvre, *Une pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*“ die verstreuten Elemente zu einer zusammenhängenden Theorie zusammenzufassen.

29 Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 197.

werden. Seine Wirklichkeit besteht darin, einen Inhalt abzulehnen, auszuschließen oder anzunehmen, einzubeziehen und ihn zu einem anderen abzusgrenzen, ihn zu identifizieren, ihm eine Form zu verleihen.

„En lui-même, le centre n'est rien; et cependant il fait ‚tout‘, puisqu'il fait qu'il y a un tout. La centralité ne peut être que momentanée, relative, provisoire.“³⁰

Diese Voraussetzungen, notwendig für die Kreation eines Werkes, erfüllt durch die Urbanisierung, werden 1980 in „La présence et l'absence“ ergänzt: „Dans toute oeuvre on retrouve donc un moment du désir et un moment du travail, un moment du ludique et un moment du sérieux, un moment social et un moment extra-social, etc.“³¹ Erst die Totalität all dieser Momente ermöglicht, die kreativen Fähigkeiten als Werk einzubringen.³² Das Produzieren zeichnet sich durch Reduktion, einfache Reproduktion von dem, was nur ökonomisch, nur technologisch, nur spielerisch ist, aus. In Anlehnung an Poiesis und Mimesis, beide in der Metaphilosophie als „Modalitäten der Praxis“ bezeichnet, sind Kreation und Produktion dadurch zu charakterisieren, dass die Kreation die Produktion und die produktive Arbeit sowohl impliziert wie expliziert („mais la création implique-explique la production et le travail productif.“)³³ Das Produkt produziert sich selbst durch Wiederholung, Gleichwertigkeit, Identifikation: „Il [le produit] reproduit sa condition.“ Demgegenüber die Poiesis als kreatives Handeln: „Elle [l'activité poiétique] s'approprie en les transformant les conditions extérieures, c'est à dire tous les fragments de l'unité éclatée. Elle est économique, sociale, politique, technique [...].“³⁴ Steht das Produkt durch die wiederholte Reproduktion für Abschottung von äußeren, innovativen Einflüssen, ist das Oeuvre, indem es der Vielfalt Rechnung trägt, kommunikativ: „une médiation universelle.“ Das poietische Handeln zeigt soziale Verhaltensmöglichkeiten auf, die denen der Handelsmechanismen entgegentreten. „A la totalité sociale brisée ou absente l'oeuvre fait correspondre une totalité présente, actuelle“, die als Stimulus für zukunftsorientiertes Handeln verstanden werden kann [...].³⁵ Der Gegensatz Oeuvre-Produkt bestimmt die Konfliktsituation im widersprüchlichen, abstrakten Raum („espace contradictoire“): Die Reproduktion der bestehenden

30 Henri Lefèvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 120.

31 Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 197.

32 Dem entspricht Lefèvres Charakterisierung des Menschen in der Metaphilosophie: „Der ‚totale‘ Mensch ‚ist‘ nicht ‚dies‘ oder ‚das‘: *homo faber, sapiens, ludens, ridens* etc. Er ist dies alles und noch ‚anderes‘, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.“ (Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 324; orig., p. 268.)

33 Vgl.: Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 216.

34 Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 216.

35 Vgl.: Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 217.

Verhältnisse mit dem Ziel, durch Kontrolle und Aufrechterhaltung zu homogenisieren und zu reduzieren, wird konfrontiert mit der Diversität einer urbanen Gesellschaft, die durch den, der Zentralität immanenten dialektischen Prozess (Zentrum-Peripherie) stets neue Unterschiede provoziert. In der Sprache von „La production de l'espace“:

„Avec le néo-capitalisme ou capitalisme d'organisation, l'espace institutionnel se base sur le répétitif et le reproductive que voilent des simulacres de création. Mais cet espace bureaucratique entre en conflit avec ses propres conditions, avec ses propres résultats. L'espace ainsi occupé, contrôlé et orienté vers le reproductive se voit cerné par le non-reproductive: la nature, le site, le local, le régional, le national, voire le mondial³⁶.³⁷“³⁸

Die „lutte titanique“ wird auf der metaphilosophischen Ebene zum Gegensatz zwischen Oeuvre („unique portant la marque d'un 'sujet', le créateur, l'artiste, et d'un moment qui ne reviendra plus“) und Produkt („répété résultat de gestes répétitifs, donc reproductive, entraînant à la limite la reproduction automatique des rapports sociaux“).³⁸

„désir“

„Créer lucidement sa vie comme une œuvre.“³⁹

Das Oeuvre des Menschen ist sein eigenes Leben, das in den unterschiedlichen Momenten seiner Existenz Ausdruck findet. Die Realisierung dieses „Anspruchs“ gehört in den Bereich der Praxis, der gesellschaftlichen Tätigkeit in der Geschichte, wird von ihr beeinflusst und ist selbst Teil der Schöpfung dieser Geschichte. Die zweite Natur des Menschen ist die Kreation eines

36 „mondial“ bezeichnet hier das Globale, die Welt und das die Weltlichkeit Befremde. In der Metaphilosophie wird dieser Aspekt herausgearbeitet, um dem Anspruch der Philosophie nach Totalität entgegenzutreten: „Der Anspruch der Philosophie, die von der Totalität ausgehen und durch eine umgekehrte und reziproke Bewegung zum Totalen gelangen wollte, ist nicht mehr aufrecht zu erhalten. Er verwechselt das Totale mit dem Universalen, während doch unser Planet nur ein Punkt im Universum ist, nur eine relativ stabile Figur inmitten der unendlichen Natur. Unsere Welt ist die Erde, und was sich über die ganze Erde ausbreitet, das verweltlicht mondialisiert sich. Die Totalität oder, besser, die partiellen Totalisierungen (denn die systematisch gefasste Totalität ist bekanntlich geplatzt) definieren sich durch Mondialisierung.“ (Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 61; orig., p. 65.)

37 Henri Lefèvre, La production de l'espace, p. 410.

38 Henri Lefèvre, La production de l'espace, p. 485.

39 Henri Lefèvre, Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme, en: Philosophie, nr. 5/6, mars 1925.

Oeuvre, das sich an der Vorstellung des „homme total“, wie sie in „Der dialektische Materialismus“ formuliert wird, orientiert:

„Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, 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 [...].“⁴⁰

Die globale Urbanisierung der Welt als „oeuvre suprême“ zeichnet die Kreation vor und nach. „La révolution urbaine“ wird zur erweiterten Revolution des Proletariats. Nicht länger der reduzierenden Geschichtsinterpretation folgend, wird der Begriff der Arbeit, in der der Mensch sich verwirklicht, durch den der Kreation, die umfassenden, totalen Charakter beansprucht, erweitert. Die Urbanisierung ist ein dialektisch ablaufender Prozess, der sich auf eine Totalität zubewegt, die, obwohl nie erreicht, für eine Zentralisierung aller fassbaren und unfassbaren Aspekte der menschlichen Existenz und den Möglichkeiten ihrer Entwicklung steht. Die Urbanisierung als Knotenpunkt, in dem sich alles konzentriert, auseinanderbricht, immer wieder eine neue Zentralität schafft, hat „organischen Charakter“:

„Le centre peut se déplacer [...]. Il peut aussi se disséminer, de sorte qu'il constitue plusieurs centres (Polycentrisme). Enfin le centre détermine des périphéries, elles aussi mouvantes; elles tournent dans l'orbite du centre, subordonnées à l'élément principal, de façon durable ou momentanée. Tout ceci fait partie de la ‚composition‘ d'une œuvre, et se retrouve dans la saisie et l'émotion et la compréhension de cette œuvre.“⁴¹

Die Verstädterung, bei der Gründung der Stadt in dieser Form nicht voraussehbar, ist bereits in den Anfängen der Stadt enthalten.

„Als die griechische Stadt mit der *agora* entstand, wer wusste, wer konnte da wissen, was aus ihr werden würde – und was aus der römischen Stadt, ihrem *pomerium* und ihrem *forum*? Ganz ohne jeden magisch-mystischen Beiklang konnten und können wir hier von einer *Poiesis* sprechen, von einer halb blinden und halb bewussten *Kreation*.“⁴²

Die „okkulte Kraft“⁴³ die sich hinter der Kreation verbirgt, ist gleich dem „élan de vie“, dem „désir“ als das unbestimmte, nach vorne treibende Ele-

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

41 Henri Lefèvre, La présence et l'absence, p. 213s.

42 Henri Lefèvre, Metaphilosopie, S. 232; orig., p. 197.

43 Henri Lefèvre, Metaphilosopie, S. 231; orig., p. 196.

ment, das keine Auflösung erfährt, das alle notwendigen und vorhandenen Energien sammelt, um zu kreieren: „un amour, un être, une oeuvre.“⁴⁴ Diese ‚lefèbvresche Trinität‘ findet sich ebenfalls in der Metaphilosophie: Die Liebe als Voraussetzung für Existenz, „Modalität der *Präsenz* (des ‚Daseins‘ für sich, für andere und für die ‚Welt‘)“ und „*Kreation* (von Präsenz, von Freude, Lust oder Schmerz oder allem zugleich)“.⁴⁵

In „La somme et le reste“⁴⁶ wird der Liebe ein Hang zum „Absoluten“ attestiert, das unmöglich, nicht zu leben, nicht zu halten, absurd ist („impossible, invivable, intenable, absurd“).⁴⁷

„Je n'écrirai pas en soupirant ‚l'amour est une passion‘; ni les yeux baissés: ‚l'amour est un plaisir‘; ni les yeux au ciel: ‚l'amour est une joie‘, ni en rougissant: ‚l'amour est une folie‘. Je dirai simplement: ‚L'amour est un moment...‘.“⁴⁸

Als Moment – entgegen der gesellschaftlichen Tendenz, Liebe als Fundament einer moralischen Ordnung zu begreifen – ist sie Residuum⁴⁹, jeder Ordnung widerspenstig, den Auflagen der homogenisierenden und reduzierenden Gesellschaft entgegengesetzt. Lefèbvres Darstellung gerät zum feurigen Plädo-

44 Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 545.

45 Vgl.: Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 278.

46 „La somme et le reste“, geschrieben zwischen Juni und Oktober 1958, ist eine vorläufige autobiographische Bestandsaufnahme der philosophischen und politischen Karriere von Lefèvre. Durch den Ausschluss aus der Partei (PCF) ist „La somme et le reste“ aber auch eine Zäsur. Der Arbeitstitel „Crise de la philosophie“ deutet nicht auf die nachfolgende, äußerst produktive Phase hin, die vor allem in ihren Anfängen von der innigen, wenngleich kurzen Freundschaft mit Guy Debord und der situationistischen Bewegung geprägt ist. Die Vermengung von Privatem und philosophischer Auseinandersetzung – hier in Bezug auf den Begriff „amour“ – gibt einen ungewöhnlichen, wenn auch aufschlussreichen Einblick in Lefèbvres ‚assoziative‘ Arbeits- und Denkweise. „L'amour, – Il m'est difficile de l'éviter ici, bien que je ne veuille pas en venir au récit (autobiographique ou romanesque). J'en ai assez dit pour que le lecteur, bienveillant ou non, s'aperçoive que l'amour et les femmes ont eu pour moi la plus grande importance et sur moi la plus grande influence. [...] Je n'ai pris au sérieux que trois réalités: l'amour, la philosophie, le Parti. Trois déceptions? Jusqu'à un certain point. Je souhaite aux râilleurs d'aussi émouvantes ou ardentes déceptions.“ (Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 343.) Und: „J'en viens à une contradiction plus profonde. J'ai toujours considéré une femme comme ‚médiatrice‘ entre le monde et ma conscience, entre ce qu'elle devait ‚être‘ – la réalité sociale, ou la vie spontanée, ou l'action, – et ma réflexion.“ (Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 344.)

47 Vgl.: Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 343.

48 Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 343.

49 Vgl.: Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 338; orig., p. 278.

yer für den „Anti-Logos“, den freudschen Eros, den nicht zu zügelnden Lebенstrieb, das unbändige, immer neu entfachte Feuer nach Leben.⁵⁰

„Ce moment ne vient pas par miracle dans l’histoire de notre vie. Il se propose, se mûrit lui aussi, avec ou sans votre complicité. Il se constitue en prenant ses éléments et ses matériaux où il peut: dans le plaisir et la souffrance, dans l’amitié et dans la solitude, dans la vie du groupe familial et dans la vie hors du groupe. Un peu de hasard s’assemblent les branchages que se feu va brûler et consumer. Ses éléments, ses matières, il les prend, les change, se les approprie. Il a ses exigences, ses souvenirs, sa mémoire, ses absences et ses présences, ses paroxysmes et ses décroissances, sa folie et sa santé. Il oscille donc entre l’absolu impossible et l’insertion dans une quo-

-
- 50 In „La production de l’espace“ wird die Rebellion des Körpers gegen jede Form von intellektueller Reduzierung („réduction par le savoir“) zum revolutionären Impetus: „Contre l’Absolument Vrai, Espace des Clartés souveraines, se réhabilitent le souterrain, le latéral, le labyrinthique, peut-être l’utérin, le féminin.“ Lefèvre zitiert Octavio Paz: „L’histoire des corps, dans la phase finale de l’Occident est celle de ces révoltes. [(Octavio Paz [1972], Conjonctions et Disjonctions, p. 132.)]. Ein fiktiver Brief als Einleitung zu „La présence et l’absence“ erneuert Lefèvres Anlehnung an Paz’ poetisches Verhältnis zur „doppelten Flamme: Liebe und Erotik“: „En exergue à un livre que j’ai commencé au Mexique et que je vous dédierai, je mettrai cette phrase qui termine ‚Conjonctions-Disjonctions‘: ‚Pour la première fois apparaît au fil de ces réflexions le mot présence et le mot amour; ils ont été la semence de l’Occident, l’origine de notre art et de notre poésie. En eux se trouve le secret de notre résurrection. D’accord Octavio Paz. “ (Henri Lefèvre, La présence et l’absence, p. 11.) Lefèvre orientiert sich ebenfalls an Charles Fourier und seiner utopischen Vision einer „société de désir“, die als „nouveau monde de désir“ die Emanzipation der Frau und die Auflösung tradierter Familienstrukturen vorwegnimmt. Hierzu: Charles Fourier (1998), Théorie des quatre mouvements et des destinées générales; suivi de: Le nouveau monde amoureux. Die Betonung des Eros geht auch auf „Triebstruktur und Gesellschaft“ (erschienen 1955 in Boston unter dem Titel „Eros and Civilisation“) zurück, wo Herbert Marcuse, in dem mit dem Untertitel „Philosophischen Beitrag zu Sigmund Freud“ versehenen Traktat, von einer zu erneuerenden Betonung der sinnlich, libidinösen Dimension der Kunst und Ästhetik ausgeht. Gegen das geltende Realitätsprinzip, das repressive Leistungsprinzip der Zivilisation stehen Eros und Sinnlichkeit, – als Utopie einer anderen Existenz nur in der Ästhetik gedacht – den Zwängen der kapitalistischen Produktionslogik und der instrumentellen Vernunft entgegen. (Hierzu: Jean Michel Palmier [1973], Marcuse et la nouvelle gauche, p. 335ss.) In seiner Auseinandersetzung mit Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ weitet Marcuse Schillers Konzept, den angeborenen Spieltrieb als elementaren Bestandteil einer ästhetischen Erziehung zu nützen, als „utopisch-hedonistische Vision“ zu einer Applikation über die Domäne der Ästhetik zur „Universalisierung des ludisch-erotischen Prinzips in Richtung Gesamtheit aller Lebens- und Liebesverhältnisse“ aus. (Vgl.: Werner Frick [2007], Spiel, Versöhnung, ästhetischer Staat: Reflexe Schillers im kunstphilosophischen Diskurs der Spät- und Postmoderne, S. 121.) Dieser Aspekt des Spiels wird, wenn auch in veränderter Form und in anderen Korrelationen, immer wieder aufgegriffen.

tidiennté qui le rend également impossible. C'est un ‚moment‘, non dépourvu de contradictions ni avec soi ni avec le reste.“⁵¹

Die enge Verbindung zwischen Liebe und Sexualität betont die ‚Diesseitigkeit‘ des Begriffs Liebe, ihre Institutionalisierung zeigt sich in der entfremdeten Situation des Menschen. Die leibliche Wahrnehmung („le vécu corporel“), ihres ursprünglichen, direkten Zugangs zur Welt beraubt, – „car la ‚culture‘ y intervient sous l'illusion d'immédiateté, dans les symbolismes et la longue tradition judéo-chrétienne“ – findet sich, der Diversität des Begriffs Rechnung tragend, auch in der Sexualität: „Les localisations n'ont rien d'aisé et le corps vécu parvient sous la pression de la morale à l'étrangeté du corps sans organes, châtié, châtré.“⁵²

Die Kreation der Stadt als Kreation einer zweiten Natur, die sich an der ersten orientiert, entspricht Lefèbvres Philosophie, dass das Unendliche und das Endliche existiert, das Endliche (hier Mensch) das Unendliche (hier Natur) seinen Fähigkeiten entsprechend imitiert, „wobei es Unendlichkeit in der Endlichkeit ist: derart, dass die beiden Bestimmungen der Praxis – Mimesis und Poiesis – sich anfangs vermischten, bevor die Mimesis – Endliches im Unendlichen – sich ablöste und es ihr im Folgenden gelang, die Poiesis – das Unendliche im Endlichen – zu beherrschen.“⁵³ Jede endliche Macht proklamiert sich als Totalität, versteht sich als Totalität und macht sich zur Totalität: die Religion, die Philosophie, die Ökonomie, der Staat, die Kunst und schließlich die Technik. Dies führt jede dieser „Mächte“ „zu jenem großen Pleonasmus, in dem sie [die Totalität] sich aufhebt, da sie, ihrer selbst genug“ ist, sich in ihrem eigenen Bereich verliert. „Nur eine vollendete Totalität offenbart, dass sie keine ist. [...] Die höchste Vollendung ist zugleich das tiefste Scheitern.“⁵⁴

Nach dem Prinzip der doppelten Bestimmung sieht Lefèvre das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen.

„Wir können das Sein weder als endliches denken (es ist immer und überall, hier und jetzt, unendlich) noch als unendliches (es ist überall bestimmt, gesetzt, situiert, also endlich). Die lesbare Wahrheit, die fassbare Einheit präsentiert sich als dieses: als ‚Mensch-Welt‘ oder als ‚Praxis-Natur‘.“⁵⁵

Die menschliche Freiheit lässt sich weder als endlich noch unendlich denken. Sie ist beides und sie bewegt sich zwischen beidem. Da sie, um zu handeln,

51 Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 343.

52 Vgl.: Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 50.

53 Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 358; orig., p. 293.

54 Vgl.: Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 358f; orig., p. 293.

55 Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 356; orig., p. 291.

Formen konstruiert, diese mit Inhalten füllt, schränkt sie sich jedoch selbst ein. „Die Formen sind ihre Stütze und zugleich ihr Gefängnis.“ Die Freiheit, die sich ihren Weg zwischen Inhalten und Formen sucht, begrenzt sich selbst, eine innere Diskrepanz, die Unbehagen und Unzufriedenheit, „all jene Ambiguitäten, die sich mit der Freiheit und der einschneidenden Entscheidung verbinden“, bedeutet.⁵⁶ Freiheit muss sich über die Bedürfnisse einer Epoche – sie werden von den jeweiligen Produktionsverhältnissen, die Produkte liefern, sie zu stillen, hervorgerufen, – ihrer Ideologie und Moral hinwegsetzen. Das Verlangen hingegen ist von anderer, unabhängiger Natur.⁵⁷ Es „überschreitet den Konflikt zwischen natürlichen und künstlichen Bedürfnissen, zwischen den bestimmten (also begrenzten) und dem Unbefriedigtsein, das diese Grenzen durchbrechen will“ und kehrt zum Ursprung, zur Natur zurück.⁵⁸ Die Liebe in all ihren Formen ermöglicht die Heimkehr zu diesen Quellen.⁵⁹

In „Le droit à la ville“ wird der Unterschied zwischen Produkt und Oeuvre auf den Handels- bzw. Gebrauchswert reduziert:

„En effet l’œuvre est valeur d’usage et le produit valeur d’échange. L’usage éminent de la ville, c’est à dire des rues et des places, des édifices et des monuments, c’est la Fête qui consomme improductivement, sans autre avantage que le plaisir et le prestige, des richesses énormes en objet et en argent.“⁶⁰

Das Spielerische⁶¹ ist Element des „désir fondamental“ des Menschen, sich der entfremdeten Stadt zu nähern, Perspektiven aufzuzeigen und den Horizont

56 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 356f; orig., p. 291s.

57 Vgl.: Henri Lefèvre, La production de l'espace, p. 453.

58 Hierzu: Teil III, Kapitel 2: Lefèvre und Nietzsche.

59 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 357; orig., p. 292.

60 Henri Lefèvre, Le droit à la ville, p. 11.

61 Lefèvre ist wesentlich von dem niederländischen Historiker Huizinga beeinflusst. 1938 erscheint „Homo Ludens“, in dem Huizinga die Erfahrung seiner Reisen in die USA und Niederländisch-Indien mit seinen sprachwissenschaftlichen und anthropologischen Interessen verbindet. Das Spiel wird bei ihm zum kulturgeschichtlichen Axiom. Das Spiel als primäre Handlung verleiht der Kultur Inhalt und Atmosphäre, vermag sich so erst zu realisieren. Huizinga versucht dies nicht nur anhand von Beispielen aus der Geschichte zu illustrieren. Das Spiel wird als eine freie Handlung „die als ‚nicht so gemeint‘ definiert und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend, empfunden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raums vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders von der gewöhnlichen Welt abheben.“ (Johan Huizinga [1987], Homo Ludens, S. 22.) Lefèvre wirft Karl Marx vor, diese Facette des Menschen nicht genügend berücksichtigt zu haben. (Vgl.: Henri Lefèvre, Me-

zu öffnen.⁶² Diese Augenblicke in Lefèbvres Denken sind teilweise den konkreten Aktionen der situationistischen Bewegung in Paris um Guy Debord geschuldet, leben aber auch von der Auffassung einer spielerischen ‚Erziehung‘ des vom Verlangen getriebenen Menschen, zu dem (zurück) zu finden, was ihn ausmacht: die Versöhnung von Eros und Logos, von Natur („*désir*“) und Kultur „(die klassifizierten Bedürfnisse und die induzierten Faktizitäten)“.⁶³

„Vielleicht könnte der unreife und unfertige Charakter des menschlichen Wesens, um das Eros und Logos kämpfen, so endlich geformt werden, ohne dass diese Formung gleichbedeutend wäre mit Vollendung (dem Zustand des Erwachsenenseins, des Vollständigen).“⁶⁴

Die Stadt und das Urbane können eine „pädagogische Rolle“ übernehmen, die sich „von der üblichen, auf einer Autorität, dem erworbenen Wissen des fertigen Erwachsenen beruhenden Pädagogik unterscheiden würde.“⁶⁵ Der spielerische, unbekümmerte Zugang zum Gesamtkunstwerk („*oeuvre complète*“), das alles versammelt, was eine Gesellschaft aufbietet, bedeutet unvermittelte Teilhabe am gigantischen Oeuvre, provoziert jedoch zugleich auf schmerzhafte Weise das Bewusstsein seiner Abwesenheit: Die mögliche Versöhnung zwischen erster und zweiter Natur, zwischen Natur als Ausgangspunkt und der globalen Verstädterung, wird nicht aufgrund eines anthropologischen oder historischen Wissens erreicht, sondern durch einen tragischen Bewusstseinsprozess, der im Alltag, in der Praxis stattfindet.⁶⁶ Die Simultanität von „*présence* und *absence*“ als Stimulus zu Handeln⁶⁷: „Traverser le quotidien par l’éclair de la connaissance tragique, c’est déjà le transformer – par la pensée.“⁶⁸

taphilosophie, S. 143; orig., p. 129.) (Zu Johan Huizinga im Allgemeinen und dem Spiel als kulturelle Grundform im Besonderen: Christoph Strupp [2000], Johan Huizinga.)

62 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Le droit à la ville*, p. 107s.

63 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

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

65 Vgl.: Henri Lefèbvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186; orig., p. 232.

66 Lefèbvre verweist auf Nietzsches Übermensch, der „conçoit dans toute sa puissance le négatif pour le retourner contre lui-même et tenter de le vaincre.“ (Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 169.)

67 Diese Thematik – bei Lefèbvre insbesondere in „*La présence et l’absence*“ aufgearbeitet – zeigt Parallelen zu Walter Benjamins Begriffen des Eingedenkens und der Erinnerung. Hierzu: Fernand Mathias Guelf (2009), *Stadtluft macht frei*, S. 133ff.

68 Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 169.

Die Hinwendung zum Alltagsleben⁶⁹ lässt das Verlangen („*désir*“) zur greifbaren Kategorie werden, an der sich das Handeln und die Aktion orientieren können. Das Alltagsleben als „*secteur privilégié de la pratique*“ definiert sich als Möglichkeit, mit der ungeheuren Vielfalt der vom Menschen geschaffenen Welt („*monde humain*“) in Berührung zu sein.⁷⁰ Die Philosophie muss, will sie nicht weiter mit ihren traditionellen Kategorien („*elle se veut pure recherche de l’être par la médiation: ontologie*“) dahinvegetieren, sich diesen Realitäten stellen, in eine „Metaphilosophie des Alltagslebens“⁷¹, die ihrerseits traumtete Begriffe aus der Philosophie übernimmt – „*non sans problèmes et difficultés*“ –, um sie neuen Interpretationen auf dem Terrain einer sich ständig varierenden Praxis zuzuführen, metamorphosieren.⁷²

In der Einleitung zu „*Critique de la vie quotidienne III*“ (1982) wagt Lefèvre einen kritischen Rückblick auf die beiden ersten Bände der „Kritik des All-

69 Bereits 1946 setzt Lefèvre in Teil I seiner „Kritik des Alltagslebens“ erste Orientierungsmarken bezüglich des Begriffs, die in „*La somme et le reste*“ (1959) ausgedehnt werden. Im „*groupe de recherche sur la vie quotidienne*“ – Lefèvre figuriert als ihr Präsident – wird in enger Zusammenarbeit mit den Situationisten die Möglichkeit einer revolutionären Veränderung diskutiert. Die Differenzen sind vorprogrammiert, 1963 gipfelt der Streit in gegenseitigen Plagiatsvorwürfen. In seiner Biografie über Guy Debord geht Vincent Kaufmann auf die Konfliktsituation ein. „Im zweiten Band der Kritik des Alltagslebens [...] behauptet Lefèvre, dass seine ‚Entdeckung‘ des Alltagslebens [...] mindestens ebenso bedeutend sei wie seinerzeit Freuds Entdeckung des Unbewussten. Der Vergleich legt nahe – und viele Argumente Lefèvres gehen tatsächlich in diese Richtung –, dass das Alltagsleben den Platz des gesellschaftlichen Verdrängten einnimmt.“ (Vincent Kaufmann [2004], Guy Debord, S. 221.) Guy Debord zitiert in „*Internationale situationniste*“ (Nummer 4) Lefèvres „Theorie der Momente“, die im Ansatz in der Kritik des Alltagslebens formuliert ist und grenzt sie gegenüber dem künstlerischen Charakter der Situation ab. Vincent Kaufmann redet vom „soziologistischen ‚Spontaneismus‘“ Lefèvres, der „im Schatten eines nie völlig über Bord geworfenen Stalinismus gedeiht“ und setzt dem das „poetische Projekt“ Debords entgegen, das stets einem bewussten Projekt verhaftet, „nicht spontan oder natürlich in besonderen Augenblicken des Lebens zutage [tritt], wie dies Lefèvre behauptet (der das Beispiel der Liebesbeziehung anführt).“ (Vincent Kaufmann [2004], Guy Debord, S. 221.) Kaufmann vermittelt hier ungewollt Einblick in oft polemisch geführte Auseinandersetzungen, die den ‚profanen Rahmen‘ und die Einbindung in die kulturelle und politische Situation im Paris der fünfziger und sechziger Jahre erkennen lassen. Zu einer objektiveren Bewertung des Verhältnisses zwischen Lefèvre und den Situationisten: Philippe Simay (2008), *Une autre ville pour une autre vie, Henri Lefèvre et les situationnistes*. Und: Patrick Marcolini (2007), *L'internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire*.

70 Henri Lefèvre, *Du rural à l'urbain*, p. 90s.

71 So der Untertitel von Teil III der *Critique de la vie quotidienne*.

72 Lefèvre nennt u.a. den Begriff der Entfremdung mit dem Verweis, dass er sich der Problematik einer Hinführung auf das praktische Terrain bewusst ist. (Vgl.: Henri Lefèvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 279; orig., p. 30.)

tagsleben“, um festzuhalten, dass, trotz einiger Fehler in der Analyse dieser früheren Arbeiten, im Zeitalter der Reproduktion der eigenen Verhältnisse das vermeintlich Neue das Alte ist:

„La présentation et l’emballage verbal couvrent le prolongement et la détérioration de l’ancien dans la prétendue nouveauté; ils couvrent aussi le fait que cette exaltation de l’archéo empêche de naître ce qui pourrait surgir de véritablement neuf.“⁷³

Das Alltagsleben darf, um diesem Zyklus des Immergeleichen – „le cycle comporte l’oubli des moments du cycle“⁷⁴ – zu entkommen, nicht als Teil eines größeren Systems („sous-système“) gesehen werden. Es ist Ausgangspunkt für eine bewusste Programmierung, die durch Reduzierung und Homogenisierung der Vielfalt entgegenwirken soll. Die Veränderung des alltäglichen Lebens bleibt Voraussetzung für seine Umgestaltung („le changement dans le quotidien restera le critère du changement“⁷⁵): „Der Mensch wird alltäglich sein oder nicht sein! Er wird alltäglich sein durch Überwindung der heutigen Alltäglichkeit, oder er wird vergehen. Solange das Alltagsleben nicht radikal anders geworden ist, wird die Welt nicht verändert worden sein.“⁷⁶

73 Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 45.

74 Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 45.

75 Vgl.: Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 46.

76 Henri Lefebvre, *Kritik des Alltaglebens*, S. 278; orig., p. 29.

3. Die „urbane Praxis“ als Praxisphilosophie

„Die Totalität des Phänomens des Urbanen lässt sich nicht fassen, ist immer anderswo. Nach und nach entschlüsselt sich das Paradox. Es besagt: Zentralität und Dialektik der Zentralität. Es besagt: Urbane Praxis. Es bedeutet: Urbane Revolution.“¹

Ein spannungsreiches Verhältnis zum „Parti Communiste Français“ prägt die meisten Schriften Lefèbvres. Der Versuch, den Marxismus auf den Alltag zu übertragen, soll ihn aus der stalinistischen Umklammerung befreien. Der erste Teil der „Critique de la vie quotidienne“ ist die konkrete Ausführung des Vorhabens, die marxistische Methode der Analyse zu demokratisieren, sie aus der theoretischen Verfremdung auf das Terrain des Alltäglichen zurückzuführen, das bis dato in Frankreich, vor allem in dieser Form, Hoheitsgebiet der Literatur war. Die aufklärerische Absicht der frühen Texte Lefèbvres – Einführungen in das marxistische und dialektische Denken – bestätigt die praktische Ausrichtung seiner Philosophie, die auf einer revidierten Sicht des dialektischen Materialismus² mit dem in den „Pariser Manuskripten“ definierten Begriff der Praxis als „Ausgangs- und Endpunkt“ beruht: Als Bestandteil der Natur produziert der Mensch in der Gesellschaft nicht nur Produkte, sondern auch sich selbst. Die Praxis ist die „schöpferische Energie“, die „Handeln und Denken, materielle Arbeit und Erkenntnis“ als „totale Tätigkeit“ begreift. Sie „bezeichnet philosophisch, was der gesunde Menschenverstand ,das wirkliche Leben‘ nennt.“² Die Kritik des Alltags zielt, da der alleinige Umsturz der politischen und ökonomischen Strukturen keine Veränderung bedingt, auf eine Umstrukturierung des ganzen Lebens, des Menschen in seiner Totalität.³ Die „Restitution des ursprünglichen Marxschen Projekts“ als philosophisches Programm will die dialektische Methode nicht nur auf „ökonomische oder soziale Tatsachen“ anwenden, sondern „auf einen wissenschaftlichen, philo-

1 Henri Lefèuvre, *La révolution urbaine*, p. 245; eigene Übersetzung.

2 Vgl.: Henri Lefèuvre, *Der dialektische Materialismus*, S. 90.

3 In „Das Alltagsleben in der modernen Welt“ greift Lefèuvre 1968 dieses Thema auf und bringt es in Verbindung mit der Verstädterung: „Nachdem Marx den doppelten Aspekt der Produktion (Produktion von Dingen und von Verhältnissen, Produktion von Werken und von Produkten) evident gemacht hat, hat er die Betonung auf die Produktion von Produkten gelegt, das heißt auf den wesentlichen und spezifischen Aspekt der industriellen Produktion im Kapitalismus. Auf diese Weise hat er (wohlverstanden ohne seine Erlaubnis) einseitigen Interpretationen seines Denkens, der Erkenntnis, der gesellschaftlichen Wirklichkeit, freie Bahn gegeben. Außerdem begann zu Marxens Zeiten ein mit der Industrialisierung verbundener, aber distinkter und spezifischer Prozess, die Verstädterung. Er konnte weder deren Bedeutung noch deren Beziehung zu der Industrialisation erfassen.“ (Henri Lefèuvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 263f.)

sophischen und menschlichen Inhalt“ bezogen wissen. Die Philosophie wird, wenn sie sich „rational (dialektisch) der *Bewegung* des wissenschaftlichen Denkens einerseits und der *Bewegung* der menschlichen Wirklichkeit andererseits, der praktischen Tätigkeit, die diese Wirklichkeit gemäß der Erkenntnis ihrer Gesetze verändert“, anpasst, ihren spekulativen Status verlieren. Die „konkrete, dynamische Philosophie“ weiß sich, da die praxisphilosophische Ebene in der Geschichte die Möglichkeit menschlicher Emanzipation und Selbstverwirklichung zu erkennen vermag, „der Praxis, der Aktion wie der Erkenntnis“ verpflichtet.⁴

Der Auffassung, dass Totalität nur fragmentiert erfahrbar ist, versucht Lefèbvre seine Analysen der jeweiligen historischen Situation anzupassen und im Zusammenhang zu deuten. Dialektik dient nicht der Konstruktion eines in sich geschlossenen und rekonstruierbaren Gedankengebäudes, sie ist eine Denkmethode, um der Dynamik einer in sich auf Gegensätzen aufgebauten Entwicklung folgen zu können. Die Aktualisierung des ursprünglichen, marxistischen Projektes zielt auf eine „Philosophie und einen Begriff des Menschen und der Welt“ in einem „erneuerten Sinn“ und auf eine „dynamische Philosophie“, die alle Schranken des Lebens und des Denkens aufhebt, um ein „Ganzes“ zu organisieren, „die Idee des *totalen Menschen* in den Mittelpunkt zu stellen.“⁵ Der „totalité close“ setzt Lefèbvre eine „totalité ouverte“ mit unbestimmtem Ausgang gegenüber⁶ und trägt der Krise eines orthodoxen Marxismus, der mit einer unzeitgemäßen, einseitigen Interpretation der wirtschaftlichen, die gesellschaftlichen Verhältnisse der Modernität angehen will, Rechnung. Das Erkennen des Urbanen als Zentrum einer ‚Inszenierung‘ des Alltags – die Theorie der Produktion des Raumes soll effektive Mittel der Analyse liefern – fördert das Bewusstsein für drängende Problemfelder der Gegenwart und nahen Zukunft. Die Konkretisierung der von Lefèbvre konzipierten, praxisorientierten Philosophie hat nicht nur Konsequenzen für die Soziologie, Geographie, urbanistische Architektur und Stadtplanung, sie verwischt, indem

4 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 180.

5 Vgl.: Henri Lefèbvre, Kritik des Alltagslebens, S. 181.

6 Müller-Schölls Auseinandersetzung mit dem Systembegriff der Philosophie der Neuzeit in Bezug auf Lefèbvre greift u.a. diesen Aspekt auf: „Lefèbvres Lösungsversuch in einer „weichen“ „dialektischen Logik“ scheiterte noch am unlösbaren Widerspruch zwischen *rig*[u]eur und *souple*ss, am Problem, dass diese Logik nicht systematisch sein durfte und es doch sein musste. Zum ersten Mal wird hier Lefèbvres Unvermögen offensichtlich, zu trennen zwischen dem Zwanghaften systematischer Konstruktion mit ihrem Allheitsanspruch und einer gedanklichen Nachvollziehbarkeit gerade auch dessen, was dazu bestimmt ist, in einem geschlossenen System nicht aufzugehen. Zwar unterscheidet Lefèbvre zwischen *totalité close* und *ouverte*, aber er findet für letztere nicht die adäquaten Begriffe. So wird die logisch systematische Problematik *ad acta* gelegt.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 285.) Hierzu auch: Teil IV, Kapitel 1: Die Totalität.

sie die Notwendigkeit und die Möglichkeit der pluridisziplinären Analyse im „Dickicht“ der Metropolen aufzeigt, die Grenzen der traditionellen Fachwissenschaften.

„Changer la ville pour changer la vie“⁷ ist als Aufforderung zum Handeln, zur „action“ zu verstehen. Um den Status quo, in dem politische Machtstellungen aufrecht gehalten werden, zu durchbrechen, ist eine permanente Veränderung und Erweiterung des Bestehenden von Nöten. Dies impliziert die Notwendigkeit von Diversität. „Le droit à la différence“ wird über den praktischen Impakt hinaus zur ethischen Forderung, die sich wie „le droit à la ville“ an den Bedürfnissen und Besonderheiten des Individuums, seinen Bestrebungen und Fähigkeiten, die sich erst in der Freiheit und dem Recht anders zu sein, entwickeln können, orientiert. Löst eine „politische Revolution“ das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, so gelingt es ihr hingegen nicht, diese Bestandteile selbst zu revolutionieren. Erst die Rückführung des Menschen auf seine Einmaligkeit als Individuum kann, Erkenntnis vermittelnd, dem Einzelnen erlauben, sich als in den Entwicklungsprozess eingebundener Bürger zu begreifen, die Diskrepanz zwischen dem Menschen als Mitglied der Zivilgesellschaft, basierend auf Egoismus und dem Bürger als moralische Person einer fiktiven Gemeinschaft, zu erkennen.⁸

Ausgehend von der teils literarischen, teils soziologischen Beschreibung des Lebens in den Dörfern seiner Heimat, den Pyrenäen, erkennt Lefèvre die

7 Vgl.: Philippe Simay, *Une autre ville pour une autre vie*, Henri Lefebvre et les situationnistes, p. 17.

8 Lefèvre bezieht sich auf „Zur Judenfrage“ von Karl Marx. In seiner Antwort auf einen Aufsatz des Religionsphilosophen Bruno Bauer „Die Judenfrage“ (1943) – die Juden als Gruppe könnten nicht „verbessert“ (durch rechtliche Gleichstellung zur Integration erzogen) werden, da auch aufgeklärte Juden an ihrem traditionellen, religiösen Anspruch des exklusiven Auserwählteins festhalten – verweist Marx auf die Unzulänglichkeiten einer „politischen Emanzipation“, da diese den Menschen einerseits auf ein egoistisches, unabhängiges Individuum und andererseits auf die moralische Person als Staatsbürger begrenzt. Er verlangt eine „menschliche Emanzipation“, bei der der Mensch seine Kräfte als gesellschaftliche erkennt und organisiert. (Vgl.: Karl Marx [1956ff], *Zur Judenfrage*, S. 370.) Die Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Begriffe der Individualität und der Freiheit ergeben, bleiben offen. Der Vorstellung, dass der Mensch, indem er sich als gesellschaftliches Wesen erkennt, auch als solches verhält, steht Lefèvres These von der Uneingeschränktheit der menschlichen Existenz gegenüber. Ebenso beinhaltet die Sicherung einmal erreichter Rechte die Gefahr der Reduzierung. Lefèvre ist sich dieser Problematik, die sich auch in seiner konfliktreichen politischen Biographie spiegelt, bewusst. „Sans doute pourraient-on opposer aux textes ‚homogénisants‘ [de Marx] beaucoup d’autres textes prévoyant des libertés pour les individus et pour les groupes sociaux. Ce qui conduirait à déceler dans la pensée marxiste, parmi d’autres contradictions avouées ou dissimulées, un conflit entre une tendance identitaire (homogénéisante) et la pensée différentialiste naissante.“ (Henri Lefèvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 48.)

Qualität des urbanen Lebens, das selbst in einen permanenten Entwicklungsprozess eingebunden ist, als Zentrum, in dem die Vielfalt der menschlichen Existenz ein Gesicht trägt. Die Krisen der Stadt, u.a. das Auseinanderbrechen der historischen Stadt, spiegeln Missstände innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung: „La ville en miettes [...] est aliénée comme l'humain auquel elle offre son abri.“⁹ Die Kritik an diesen Verhältnissen ist weder Zivilisationsfeindlichkeit noch Bedauern am Abfall vom Göttlichen, der Vertreibung aus einem paradiesähnlichen Zustand. Der Verstädterungsprozess ist unumkehrbar und Ausdruck menschlicher Selbstverwirklichung: „Le temps comme tel est irréversible. Impossible, impensable de revenir en arrière. L'intégrale répétition du passé peut se demander à la divinité par celui qui croit à sa toute-puissance.“¹⁰ Eine entscheidende Zukunftsfrage betrifft den Umgang mit der sich rasant entwickelnden Technik. Lefèvre führt diese Diskussion u.a. in Verbindung mit Heidegger und den Begriffen Mimesis und Poiesis.¹¹ Die praktische, politische Komponente bestimmt als Thema den absoluten Raum, die Konfrontation zwischen einer auf Stagnation und Homologisierung bedachten etablierten Staatsmacht, die sich zur Regulierung und Kontrolle der Bürger und zur Ausbeutung einerseits des natürlichen Umfelds der Technik bedient und einer, dem menschlichen Verlangen entsprechende, die Diversität aller Möglichkeiten einbeziehende Kreativität andererseits.

Dem Recht auf Differenz entsprechen die Vorstellung einer qualitativen Entwicklung der Gesellschaft und die Negation der Produktionsmechanismen, die auf den Gesetzen der Reproduktion und der quantitativen Entwicklung basieren: „Mais l'homme ne vit pas seulement de pain‘. Qui dit ‚révolution‘ dit aussi ‚création‘.“¹² Lefèvres Unterscheidung zwischen Produkt und Oeuvre steht in Zusammenhang mit dem Arbeitsbegriff, wie er sich im Kapital formuliert findet,¹³ geht aber, indem die Poiesis als Modalität der Praxis in der Metaphilosophie eingeführt wird, über diesen hinaus. Die Poiesis garantiert, dass der Moment des Mimetischen, der nach Modellen produziert, der Reproduktion bestehender Zustände dient, zurückgedrängt werden kann. Die Urbanisierung, die, indem sie zentralisiert, immer neue Differenzen schafft,

9 Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 131s.

10 Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 133.

11 Vgl.: Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 178ff; orig., p. 156ss.

12 Henri Lefèvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 38.

13 „Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], *Das Kapital*, S. 192.)

provoziert eine „capacité créatrice“ als Negation der „structures déséchées“ und der „formes glacées“.¹⁴ Der Intention, einen politischen, homogenen und beherrschbaren Raum zu produzieren und zu reproduzieren, widersetzt sich der schöpferische Impetus als residuales Element. Gegen den politischen Gesellschaftsplan der „homogenen Ordnung“ und der vermeintlich „kohärenten Rationalität“ tritt das Chaos der Spontaneität¹⁵ und die unvermittelte Aktion. Der unbestimmte Ausgang dieses „anarchistischen Aktivismus“ bestätigt Lefèbvres negative Haltung gegenüber jeder Art von Systematisierung, erlaubt ihm zugleich, unabhängig von der unmittelbaren Realisierbarkeit der Ansprüche, eine zukünftige Gesellschaftsordnung zu projizieren, das utopische Moment seiner Philosophie hervorzuhesten.

In der „Metaphilosophie“ gestaltet sich die „Suche nach den Erben“ der „Schattengesellschaft“, der „romantischen Revolutionäre“ mit ihrer „naiven und subtilen Revolte“ gegen die etablierten Gesellschaftsformen als schwierig.¹⁶ Die Anstrengungen, die insbesondere in der Moderne vollzogene „Trennung der verschiedenen Aspekte und Ebenen des menschlichen Lebens“, die „zerbrochene Totalität zurückzugewinnen“, sind Versuche, „bald voller Trauer und bald voller Hoffnungen.“¹⁷ Illustriert an der Geschichte der Stadt – in ihrem Ursprung „eines der schönsten menschlichen Werke“¹⁸ – zeichnet sich die historische Entwicklung durch eine fortschreitende Trennung von Produkt und Oeuvre, Mimesis und Poiesis aus: „Der Mensch ist gespalten, das Produkt trennt sich vom Werk, um Sache zu werden.“ Die Entfremdung vom Ursprung zeigt sich in der Gespaltenheit der Gesellschaft in „Herren und Sklaven, Besitzende und Besitzlose, Starke und Schwache“. Die Praxis umfasst auch diese „komplexe und reiche Realität“:¹⁹

„Wir entdecken in ihr das Unerwartete und das Vorhersehbare, den Determinismus, den Zufall und den Willen. Wir unterscheiden in ihr auch die Wiederholung, die [...] Imitation und die kreative Erfindung [...] Die Praxis, in ihrer ganzen Breite als Totalität, enthält sowohl die Kreation wie die Fortführung, sowohl die revolutionäre als auch die repetitive Praxis mit ihren Zusammenhängen.“²⁰

Die Geschichte der ‚Stadt‘ ist die Geschichte der Praxis, die in ihrer Totalität für die gegensätzlichen Positionen innerhalb dieser Entwicklung zeichnet. Aus der „philosophischen Form eines starren, zwangsläufig pragmatischen

14 Vgl.: Henri Lefèvre, *Le manifeste différentialiste*, p. 38.

15 Vgl.: Henri Lefèvre, *Die Revolution der Städte*, S. 186f; orig., p. 232s.

16 Vgl.: Henri Lefèvre, *Die Metaphilosophie*, S. 127; orig., p. 117.

17 Vgl.: Henri Lefèvre, *Die Metaphilosophie*, S. 168; orig., p. 148.

18 Vgl.: Henri Lefèvre, *Die Metaphilosophie*, S. 165; orig., p. 146.

19 Vgl.: Henri Lefèvre, *Die Metaphilosophie*, S. 170f; orig., p. 150s.

20 Henri Lefèvre, *Die Metaphilosophie*, S. 171f; orig., p. 151.

Wahrheitskriteriums“ befreit, wird der Praxisbegriff zum dynamischen, der Geschichte angepassten und sie widerspiegelnden Element. In dieser Funktion sind ihm sämtliche „Modalitäten der Kreation“, Mimesis und Poiesis in all ihren Dimensionen immanent.²¹ Die Metaphilosophie schickt sich an, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln – sie begreift sich selbst als „Produkt der Praxis“ – die Totalität des Alltags zu erforschen,

„um die Brüche zu erkennen, an denen sie zerbricht; es sucht ihre Ebenen und Entnivellierungen, ihre kritischen Phasen und Widersprüche zu durchschauen. [...] In sich selbst bemüht sich das metaphilosophische Denken und die Rekonstruktion einer Totalität, angefangen mit der Wiedervereinigung von Poesie oder, besser, Poiesis und Philosophie, und zwar auf einer höheren Ebene als der ihrer antiken Trennung. Es versteht sich als Denkakt, als neugeschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewusstsein.“²²

Der kosmologischen Dimension der Romantik, das gestörte Verhältnis zwischen Mensch und kosmischer Ordnung wiederherzustellen, entspricht die utopische Vorstellung nach der „großen Trennung“, in der „jede spezialisierte Tätigkeit in ihre eigene Richtung“ geht, zur Einheit zurückfinden zu können. Dieses Projekt gelingt nur, wenn die Metaphilosophie von einem „Projekt des Menschen“ ausgeht, das sich auf philosophische Begriffe wie Freiheit, Vernunft, Vollendung usw. beziehen kann. Der aktuellen Situation wird mit der Vorstellung eines idealen Zustands begegnet, der sich an „einem gesetzten oder vermuteten Zusammenhang zwischen dem Ursprünglichen und dem Virtuellen, auf der künftigen Versöhnung zwischen Mensch und Natur, auf einer natürlichen Bearbeitung der Natur“ orientiert.²³ Die „strategische Hypothese“ einer „urbanen Revolution“ ist U-topie, eine Projektion, die durch empirische Fragestellungen zu untermauern ist und durch eine Analyse des Alltags (der Praxis) aufzeigt, wie die Aufhebung der bestehenden Verhältnisse zu überwinden ist.²⁴

Das Zusammenwirken der beiden Ebenen, Projekt und Analyse als „theoretische These“ und „praktisches Programm“, ist Ausgangspunkt der lefèbvreschen Praxisphilosophie:

„Das Denken versteht den Alltag erst, wenn Unbehagen und Verweigerung aufkommen, wenn der praktische Wunsch und Wille zur Veränderung des Alltags deutlich wird. Um das Alltägliche zu verstehen, muss man diese fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen zusammenfügen. [...] Das han-

21 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 173; orig., p. 152.

22 Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 177; orig., p. 155.

23 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 115; orig., p. 107.

24 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 116; orig., p. 108.

delnde Erkennen entfaltet sich in Bildern, in den Bildern eines verwandelten Lebens; zugleich muss dieses Erkennen eine Praxis der Veränderung durchmachen.“²⁵

Das Phänomen Stadt und die Analyse der Verstädterung dokumentieren auf einmalige Weise das „metaphilosophische Programm“: „Das großartige Bild von der freien Stadt“²⁶ (der *polis* oder *cité*), das noch dazu dient, die menschliche Wüste illusorisch mit Leben zu erfüllen“ und der „Konkurrenzkapitalismus“, der dieses „großartige Erbe [...] besudelt, aufgerissen und verstümmelt“ hat.²⁷

Die „révolution urbaine“ proklamiert eine radikale Veränderung des Alltags, die in der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie im marxschen Sinne besteht:

„So ergibt sich die Konsequenz, dass das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, dass ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, dass, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, dass gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und dass sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.“²⁸

Und in der praxisorientierten Version Lefèbvres:

„Der alltägliche, nichtphilosophische Mensch widersetzt sich dem philosophischen Menschen und dem philosophischen Projekt des Menschen. Aus ihrem Widerstand, aus ihrer Konfrontation wird die Umwandlung des einen wie des anderen hervorgerufen.“²⁹

Die Aufhebung der Philosophie als Überwindung der Diskrepanz zwischen Theorie und „Alltagsleben“ beinhaltet als Voraussetzung für die marxsche Forderung, das Leben zu verändern, die Ausarbeitung konkreter Analysen, die erlauben, strategisch eine Veränderung des Alltags in Angriff zu nehmen. Die

25 Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 122f; orig., p. 113.

26 Lefèvres These, dass in der Moderne der Begriff Stadt keine Gültigkeit mehr hat, findet hier eine theoretische Begründung. Dass der Begriff Stadt bei Lefèvre auch für die aktuelle Stadt gebraucht wird, hat eher praktische Gründe: „Die Idee vom Ende der Stadt ist anscheinend sehr viel ergiebiger und kreativer als die von ihrer Fortdauer oder ihrer Modernisierung – obschon sie sich nicht zu ‚prospektiven‘, technisch und operational nutzbaren Studien eignet.“ (Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 125; orig., p. 115.)

27 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 124; orig., p. 114s.

28 Karl Marx (1956ff), Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 325.

29 Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 126; orig., p. 115.

Verständterung als Zentralität, die ständige Verschiebung des Zentrums, die daraus entstehenden Differenzen prägen den Begriff der „urbanen Praxis“³⁰ als Erkenntnisprozess, als Ausdruck der allmählichen Erhellung des Paradoxons „Zentralität und Dialektik der Zentralität“. Die „Zerstückelung“ gibt das „Phänomen der Verständterung“ erst nach und nach in seinen Qualitäten als Totalität zu erkennen³¹ und konkretisiert die These der Urbanisierung als Revolution,³² die Lefèvre definiert als „[...] le mouvement, conçu dans la totalité, visant une totalité“³³, denn: „L'idée de la révolution, c'est donc l'idée de la totalité transformée radicalement. Renversée, de vision systématique fixant le devenir, elle se change en idée du devenir et en projet d'un accomplissement.“³⁴

30 Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 196; orig., p. 245.

31 Hierzu: Teil II, Kapitel 8: Die Urbanisierung als Totalität.

32 Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 195f; orig., p. 245.

33 Henri Lefèvre (1974), Marx, en: Histoire de la philosophie III, p. 251.

34 Henri Lefèvre (1974), Marx, en: Histoire de la philosophie III, p. 251.

4. Urbanisierung als „dialektische Anthropologie“

„Ausgehend von der Problematik der Verstädterung entwickelt sich eine dialektische Anthropologie. Dieses Wissen gebiet bereichert seinerseits die Problematik um Vorgegebenheiten und um Lösungsmöglichkeiten für miteinander verbundene Probleme zugleich. Es kann die Probleme in ihrer Gesamtheit weder stellen noch lösen. Es fügt sich in die besprochenen Disziplinen ein ohne eine andere Besonderheit, als dass es mit der untersuchten Problematik zugleich entstanden ist.“¹

Die doppelte Bestimmung des Menschen als „Naturwesen“ und „*menschliches* Naturwesen“, das sich als Gattungswesen in seinem Sein und seinem Wissen „bestätigen und betätigen muss“, übernimmt Lefèvre aus den „Ökonomisch philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ von Karl Marx.² Als Naturwesen bestimmen den Menschen „eine Mannigfaltigkeit von Trieben, Tendenzen und Lebenskräften“, die Bedürfnisse schaffen, von denen er abhängig ist und die seine Lebenskraft in „Ohnmacht und Mangel“ verwandeln. Subjekt und Objekt zugleich, ist er in eine Beziehung zu anderen Wesen eingeschlossen, die es ihm erlauben, an der Natur teilzunehmen, nicht „in einer unerträglichen metaphysischen Einsamkeit“ zu verharren.³ In ihm selbst entzweit sich aber auch die Natur, tritt mit sich in einen Kampf: „Der Mensch, ein Naturwesen, wendet sich gegen die Natur und kämpft gegen sie.“ Diese These anthropologischen Charakters formuliert Lefèvre im zweiten Teil von „Der dialektische Materialismus“. Die für den Menschen „ursprüngliche Quelle und Mutter“ Natur ist „nur die gegebene Materie seiner Tätigkeit; sie ist selbst als äußere Natur ihr eigener Tod und ihr Grab.“ Als die „gegebene Materie seiner Tätigkeit“ ist die Natur in den „Entstehungsakt“ des Menschen, der sich über sie erhebt, sie allmählich beherrscht, eingebunden. Ihre Modifikation beruht auf der menschlichen Tätigkeit, die, indem sie Bedürfnisse erfüllt, neue Bedürfnisse schafft. Entwicklung bedeutet (erfolgreiche) Auseinandersetzung mit anstehenden Problemen: „Er [der Mensch] schreitet fort, indem er die mit seinem eigenen Tun gesetzten Probleme löst.“⁴ Das hervorgebrachte Produkt ist „so einerseits der Natur zugewandt, andererseits dem Menschen. Er ist konkret und abstrakt.“ Sein konkreter Charakter bezieht

1 Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 79f; orig., p. 98.

2 Vgl.: Karl Marx (1956ff), Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 578f.

3 Vgl.: Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 93f.

4 Vgl.: Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 95.

sich auf die gegebene Materie, den Produktionsprozess, wohingegen die abstrakte Dimension sein gesellschaftliches Dasein als Gegenstand unter anderen, ähnlichen Gegenständen und als „Träger einer ganzen Reihe neuer Beziehungen“ erfasst.⁵ Der Mensch, der sich in der Entwicklung zunehmend von der Natur isoliert, wird sich als Naturwesen dennoch nicht von ihr trennen, er wird das Verhältnis auf eine „höhere Einheit“ heben. Als „tätiges Subjekt“ eröffnet er sich als „beschränktes Naturwesen“ unendlich viele Möglichkeiten. Die Beschränktheit ist der abstrakte Verstand im Menschen, das Vermögen, Objekte und Augenblicke, Instrumente und Begriffe in ihrer Trennung festzuhalten, sie jedoch nicht in ihrer Ganzheit, ihrer Totalität zu erfassen. Dieses Vermögen zur Abstraktion, das sich in der praktischen Aktivität steigert, trägt zu wachsender Macht bei. Im Bewusstsein des Menschen festigt sich das Wissen um seine Möglichkeiten, ein Bewusstsein, das zugleich, da es nur vermittels der Abstraktion und Logik zu dieser Erkenntnis gelangt, der Natur fremd bleibt.⁶

„Das Bewusstsein drückt damit zugleich die Endlichkeit des Menschen aus und seine Unendlichkeit. Darin besteht sein innerer Widerspruch, der ihn stets dazu nötigt, sich zu prüfen und über sich hinauszuwachsen. Und darin besteht sein Drama, sein Unglück – und seine Größe. Aus der Beschränkung lässt der Mensch ein Bestimmt-Unendliches, Menschliches hervorgehen, welches das im natürlichen Dasein gegebene Unendliche in sich aufnimmt, befreit und übersteigt und das menschliche Macht, Erkenntnis, Aktion, Liebe, Geist genannt werden kann, oder einfach das Menschliche.“⁷

In dem „beherrschten Bereich“ der Welt drängt die Gesamtheit der Produktionsaktivität, die Praxis dazu, ein „konsolidiertes Universum zu schaffen“, wohingegen der „nicht beherrschte Bereich der Welt“ nach wie vor gewaltig ist. Er umfasst alles, was bis zum jeweiligen Zeitpunkt noch nicht konsolidiert werden konnte. Die Zerrissenheit des Menschen röhrt von diesem „tiefgreifendsten Widerspruch“, dem „schmerzhaften Gegensatz zwischen der Macht des Menschen und seiner Ohnmacht, zwischen der Existenz eines Bereichs der Wirklichkeit, der beherrscht, menschlich konsolidiert ist, und der eines rohen Bereichs – zwischen dem was Leben des Mensch ausmacht, und dem was seinen Tod verursacht“, der Trennung von dem, was ihn zum Sein verhilft und dem, was er noch nicht meistern konnte, her.⁸ Die Aneignung der Natur verlangt eine immer subtilere Durchdringung, eine verfeinerte Heran-

5 Zu Lefèbres „Analyse des Produkts“: Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, S. 96ff.

6 Vgl.: Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, S. 107.

7 Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, S. 107.

8 Vgl.: Henri Lefèbvre, Der dialektische Materialismus, S. 112.

gehensweise, die sich in dem komplizierten Prozess der Urbanisierung widerspiegelt.

Die Perspektive einer Versöhnung zwischen Mensch und Natur wird im Bild vom „totalen Menschen“ gefasst, das auf Marx’ „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“ in Anlehnung an Feuerbach zurückgreift und 1955 von Lefèvre – im Anschluss an seine Definition in „Der dialektische Materialismus“⁹ – formuliert wird:

„L’individu est social, sans que l’on ait le droit de fixer par la pensée la société en une abstraction extérieure à lui. Ni la nature et la vie biologique, ni la vie de l’espèce humaine et son histoire, ni la vie individuelle et la vie sociale, ne peuvent se séparer. L’homme est totalité. Par ces besoins et ses organes, par ses sens et ses mains, par son travail, par la praxis qui le transforme en transformant le monde, l’homme s’approprie totalement de la nature entière et sa propre nature.“¹⁰

Lefèvres Interpretation des Dialektischen Materialismus schließt sich in dieser Phase der marxschen Sicht an, dass das Ziel einer materialistischen und praktischen Philosophie nicht das Schaffen eines transzendenten Ideals sein kann, sondern in der Wirklichkeit verwurzelt sein und virtuell in ihr existieren muss. Mensch und Natur stehen in einem dialektischen Verhältnis, sich entzweien, um erneut zusammenzufinden: Humanismus gleich Naturalismus.¹¹ Die Anlehnung an den frühen Marx beinhaltet gleichfalls die Ablehnung jeder

9 „Der totale Mensch ist Subjekt und Objekt des Werdens. Er ist das lebendige Subjekt, das sich dem Objekt entgegenstellt und über diesen Gegensatz hinausgeht. [...] Der totale Mensch ist das zunächst zerrissene, aufgespaltene und an Notwendigkeit und Abstraktion gekettete lebendige Subjekt – Objekt. Durch diese Zerrissenheit hindurch bewegt er sich auf die Freiheit zu; er wird Natur, aber frei. Er wird Totalität wie die Natur, aber indem er sie beherrscht. Der totale Mensch ist der ‚unentfremdete‘ Mensch.“ (Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 132f.)

10 Henri Lefèvre, La notion de totalité dans les sciences sociales, p. 65.

11 Lefèvre paraphrasiert diese zentrale Stelle aus „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhaftige Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“ (Karl Marx [1956ff], Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 536.) Vgl.: Henri Lefèvre, Der dialektische Materialismus, S. 133.

Form von „philosophischer Anthropologie“, die den „anthropos“ im Sinne Max Schelers als invariable Komponente betrachtet, eine ‚Fundamentalanthropologie‘ als „Grundwissenschaft vom Wesen und vom Wesensaufbau des Menschen“¹² zu gründen versucht, die „metaphysische Sonderstellung“ des Menschen aus dem „Wesen des Menschen im Verhältnis zu Pflanze und Tier“ ableitet. Dem Menschen als „Objekt der Forschung“ setzt Lefèvre in der Metaphilosophie den Menschen entgegen, der „frei in der Praxis *sich selbst* definiert“: „Die Anthropologie, gefasst als Forschung über den Menschen, verweist auf eine Klärung des menschlichen Verhältnisses zur ‚Natur‘ und zum ‚Sein‘ *in der Praxis, in der Geschichte*. Es geht nicht darum, den Menschen und das Menschliche zu definieren, sondern es kommt darauf an, die Repräsentationen beiseite zu schaffen, die ihn zu definieren beanspruchen [...].“¹³ Als Reaktion auf die klassische System-Philosophie begreift Lefèvre den Menschen in Verbindung mit seiner Entwicklung als gesellschaftliches Wesen: Wie wird er sich entwickeln und was wird aus der ‚Welt‘ als Ausdruck dieses Werdegangs? Die veränderte Fragestellung verlangt das Verhältnis zur Natur auch dann, wenn der Mensch sich durch ihre schöpferische Umgestaltung selbst zu verwirklichen sucht, ständig zu überdenken. Das dialektische Spannungsfeld zwischen Natur und Mensch¹⁴ trägt die romantischen Züge einer Entfernung, die durch die Orientierung an der Idee des „totalen Menschen“ verringert werden kann: Die Versöhnung des Menschen mit der Natur unter veränderten Bedingungen ist kein programmierbares Ende der Geschichte – „Wir müssen der Vorstellung von der Beendigung der Entfremdung durch einen absoluten Akt, sei er philosophisch (Hegel) oder soziologisch (Marx), entsagen“¹⁵ –, sondern ein widersprüchlicher, komplexer Prozess, dessen Ende offen bleibt.¹⁶

Das Thema der Totalität wird, um den Begriff nuancierter zu betrachten – auch Marx habe die philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen

12 Vgl.: Max Scheler (1929), Mensch und Geschichte, S. 7.

13 Henri Lefèvre, Die Metaphilosophie, S. 326f; orig; p. 270.

14 Ulrich Müller-Schöll weist darauf hin, dass „wie Bloch es ausgedrückt hat, die gesellschaftliche Grundeinsicht in die Beziehung der Menschen zu Menschen und zur Natur [...] sicherlich eine Formel [ist], die allgemein genug ist, dass sie für alle Richtungen des Marxismus gilt, vom Revisionismus zum DiaMat, von Engels zu Althusser, von Bloch selbst bis Lukács, schließlich vom jungen bis zum späten Marx.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 161.) Zur Interpretation Marcuses der „Philosophisch-ökonomischen Manuskripte“ von Marx – sie dienen als Ausgangspunkt der jeweiligen Deutungen – im Vergleich zu Lefèvre: Ulrich Müller-Schöll (1999), Das System und der Rest, S. 161ff.

15 Henri Lefèvre, Einführung in die Modernität, S. 169.

16 Hierzu: Teil IV, Kapitel 2: Das Ende der Geschichte.

dem menschlichen und der Totalität nicht ausgearbeitet – in „La somme et le reste“ in den späten fünfziger Jahren, erneut aufgegriffen:

„La notion de ‚l’homme total‘ se situerait ainsi au niveau de la vieille notion de *l’absolu*, mais dialectisée. Si nous éliminons complètement l’absolu, nous tombons dans le pur relativisme. [...] L’absolu, dialectiquement, ne se situe pas au-delà du relatif, mais dans le relatif. [...] Etant déjà dans le relatif, il en représente aussi – au cœur du présent – la limite à l’infini, l’orientation et le sens. [...] L’homme total ‚est‘ dans chaque accomplissement, dans chaque moment de l’être humain, et il ‚est‘ aussi son sens, son orientation, sa limite à l’infini, impossible à atteindre.“¹⁷

Die Figur des „homme total“ bleibt verschlossen („obscur“), verliert, da der Mensch nicht in seinen Strukturen bestimmt wird, der Ausgang des sich in einem Prozess befindlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur noch nicht festgelegt ist, ihren ontologischen Charakter.^{18/19}

Überbewertet Marx das Produkt, das aus der Konfrontation des Menschen mit der Natur entsteht, so verleiht Nietzsche dem Oeuvre eine überragende Bedeutung. Beide erkennen in ihrer jeweiligen Reduktion die tragende Verbindung der Teilespekte. Lefèvre verlangt von der Kunst nicht, dass durch sie gesellschaftliche Verhältnisse gespiegelt werden, sondern sich, im Sinne der Romantik, als eine Weise utopisch zu leben²⁰, durch das Nichtvorhandensein der Ferne im Alltagsleben, sich der Idee einer unentfremdeten Welt bewusst zu werden. Die Anregungen, die von diesem Bewusstsein ausgehen, sollen fruchtbar in Bezug auf menschliches Handeln sein. Dieser Aspekt des Kunstwerks wird bereits in „Contribution à l’esthétique“ formuliert:

„Lorsqu’une Vénus grecque, celle de Milo ou une autre, me donne un certain mouvement de joie proprement esthétique [...] j’aperçois l’affirmation de l’être humain [...]. La statue érige devant moi la forme humaine, comme un monde, comme la nature elle-même. L’infini humain de la beauté se révèle ainsi proche et accessible; il ne nous arrache pas à nous-même. Il nous révèle au contraire à nous; la partie la plus limitée de nous-même prend la *forme* de l’illimité.“²¹

Die Aneignung der Natur findet im Kunstwerk „la forme la plus haute, la plus profondément élaborée, la plus condensée“²². Basierend auf der Unterscheidung Mimesis und Poiesis zeichnet sich der Urbanisierungsprozess als komplexes Zusammenspiel der menschlichen Fähigkeit, sich die Natur anzueig-

17 Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 580.

18 Vgl.: Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 581.

19 Hierzu: Teil IV, Kapitel 1: Die Totalität.

20 Vgl.: Henri Lefèvre, *Einführung in die Modernität*, S. 358.

21 Henri Lefèvre, *Contribution à l’esthétique*, p. 54.

22 Vgl.: Henri Lefèvre, *Contribution à l’esthétique*, p. 54.

nen, aus. Der Zusammenbruch der Stadt ist eine durch die Industrialisierung geprägte dezitative Phase in der Entwicklung, die sich durch einen Produktions-, bzw. Reproduktionsmechanismus auszeichnet, der nicht dynamisch, sondern stagnierend ist. Diese Darstellung beinhaltet eine Kritik des Begriffs der Kreation (Schöpfung), wie er im Anschluss an das Industriezeitalter verstanden wird.²³ Den in den sechziger und siebziger Jahren strapazierten Begriff der kulturellen Revolution aufgreifend, versucht Lefèvre, den Alltag in das Konzept der Kreation einzubeziehen, um so auch die Dimensionen der Kunst ihrem elitären Status zu entheben, sie für eine Revolution unter Führung der kulturellen Erneuerung als tragendes Prinzip fruchtbar zu machen.

„Mit dem Begriff des Menschen, mit dem ehemaligen *Humanismus* (dem des Wettbewerbskapitalismus und der liberalen Bourgeoisie) ist der Begriff der Schöpfung diskreditiert worden. Erste Bedingung und erstes Vorgehen, Initialforderung und Fundamentalanspruch der Kulturrevolution, ist die volle und integrale Rehabilitierung dieser Begriffe: Werk [Oeuvre], Schöpfung, Freiheit, Aneignung, Stil, (Gebrauchs-)Wert, Mensch.“²⁴

„La révolution urbaine“ bekommt, indem sie das Urbane und die Stadt als Werk interpretiert, eine besondere Dimension, die den Begriff der strategischen Hypothese einfängt und der globalen Verstädterung über den Prozess der Abstraktion als Zivilisationsprozess hinaus eine kreative Dynamik gibt. Die Kunst als Kreation verhält sich nach den Regeln der in „La révolution urbaine“ aufgestellten „strategischen Hypothese“²⁵, was ihren Status innerhalb der lefèvreschen Philosophie zum Ausdruck bringt. Bereits 1955 wird in „Rabelais“ die „regressiv-progressive“ Methode antizipiert:

„L’exploration du réel par l’imagination, l’enthousiasme et le rire, lui permit de dé-partager l’illusoire (le réligieux, le proprement mythique) du possible. [...] Dans une transition prodigieusement complexe entre deux époques – entre deux modes de production – Rabelais eut le génie d’un clarificateur. Il plongeait dans le passé en rejetant le dépassé, en apercevant le possible. Il parvint ainsi non seulement à ‚exprimer‘ son temps, c’est à dire à le formuler, et à agir sur lui dans le sens du possible le plus lointain et le plus grandiose, le règne de la liberté.“²⁶

Die „kreative Praxis“ orientiert sich an der Virtualität, dem Noch-nicht-Bestehenden („le rêve sinon l’utopie“), wobei die Poiesis als die Schöpferin

23 Zur lefèvreschen Bewertung des marxschen Begriffs der Produktion und seiner Interpretation: Vgl.: Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 263ff.

24 Vgl.: Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 271.

25 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Annäherung.

26 Henri Lefèvre, Rabelais, Paris, Anthropos, p. 214.

zukünftiger Werke („oeuvres“) und Handlungen gilt.²⁷ Sowohl politisches wie kreatives Handeln werden von Möglichkeiten und Perspektiven bestimmt, die, indem sie sich artikulieren oder gar realisieren, den historischen Prozess erhellen und auf eine mögliche Zukunft verweisen: „La clarté historique naît de l'histoire, c'est-à-dire de la praxis située dans un devenir et créatrice d'un devenir.“²⁸

Lefèbres Vorstellung, der Kunst als Möglichkeit der fortschreitenden Homogenisierung, Reduktion und Stagnation als Negativität entgegenzutreten, wird weitergedacht und in das Konzept einer Theorie der Momente eingebunden.²⁹ In „La présence et l'absence“ (1980) wird der Begriff des Werks als „oeuvre“ erneut aufgegriffen und in erweitertem Zusammenhang verdeutlicht. „Chose“ (Sache), „produit“ (Produkt) und „oeuvre“ (Werk bzw. Oeuvre) erlauben durch ihre Betrachtung in der Geschichte der Philosophie, das Produkt als zwischen der ‚nackten‘ Materie („chose“) und dem Werk zu sehen. Der Raum als Produkt ist das Resultat der sozialen und ökonomischen Praxis, seine Gestaltung hingegen das Werk der Architekten und Urbanisten.³⁰ Die kapitalistische Gesellschaft und der durch sie bestimmte abstrakte Raum tendieren zur Zerstörung des kreativen Anteils am Oeuvre, der den reduzierenden Tendenzen entgegenwirken könnte. Das Oeuvre wird den eigenen Ansprüchen nur gerecht, wenn es sich an der Gesamtheit der unterschiedlichsten Momente orientiert: „Dans toute oeuvre on retrouve donc un moment technique et un moment du savoir, un moment du désir et un moment du travail, un moment du ludique et un moment du sérieux, un moment social et un moment extra-social.“³¹ Die Gesamtheit all dieser Momente findet sich als

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

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

29 Zur Theorie der Momente: Rémi Hess, Henri Lefèvre, *Une pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*.

30 Die hier vorgenommene Unterscheidung wird bei Lefèvre selbst nicht konsequent berücksichtigt, unterliegt dem jeweiligen Kontext. So wie Mimesis ist auch Produkt nicht durchgängig kritisch zu betrachten.

31 Vgl.: Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 197. Lefèvre verweist auf Adornos Vergleich des Kunstwerkes mit der leibnizschen Monade. (Vgl.: Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 268 ff.) „Selon lui [Adorno], l'œuvre d'art se comprend par analogie avec la monade leibnizienne. On n'y entre pas comme dans un moulin; elle n'est donc pas immédiatement accessible encore qu'elle se présente à la sensation et à la perception immédiate. Elle n'a ni porte ni fenêtre; pourtant elle est entièrement ouverte; elle se compose ou plutôt se constitue d'une infinité de points de vue plus ou moins éclairants et de perspectives plus ou moins éclairées sur toutes les autres monades, c'est à dire sur la totalité de l'univers [...].“ (Henri Lefèvre, *La présence et l'absence*, p. 203s.) Hierzu auch: Rémi Hess, Henri Lefèvre (2009), *Henri Lefèvre et la pensée du possible, Théorie des moments et construction de la personne*, p. 201ss.

Projektion in der Zentralität der globalen Verstädterung, steht aber auch für das Umfassende des Begriffes der Praxis und des Alltagslebens.³²

Über seine kulturelle Bedeutung hinaus, leitet der Begriff *Oeuvre* auf die Ebene des Alltäglichen über: „Die Restitution des Werkes und des Werksinnes hat kein ‚kulturelles‘, sondern ein praktisches Ziel. [...] Sie orientiert die Kultur auf eine Praxis hin: auf die transformierte Alltäglichkeit.“³³ Das Alltägliche löst sich durch die „Metamorphose der Rationalität“ und soll „das noch bestehende urbane Leben auf dem Wege zur Degradiierung aufhalten, neue Formen erfinden, diesen Formen die Entfaltung ermöglichen, den Keimen der urbanen Gesellschaft den Weg bahnen.“³⁴ Die Perspektive einer freien „ludischen Stadt“, die „Überwindung der Opposition ‚Alltäglichkeit – Festlichkeit‘“ trägt weitreichende Züge, die auf den Begriff der Zentralität hinsteuern, den Punkt, an dem sich alles versammelt, alles möglich wird, das kreative Element eine eigene Dynamik entwickelt, sich aus der benjaminschen „Hölle der Moderne“, der „Reproduktion des Immergeleichen“ und dem „verdinglichten Denken“ zu befreien vermag.³⁵

In der Produktion des Raumes finden sich die Momente des Kunstwerkes wieder. Das *Oeuvre* als Schnittstelle zwischen gelebtem Raum („espace vécu“) und konzipiertem Raum („espace conçu“)³⁶ verbindet, da der gelebte Raum, Resultat der Praxis, der zwischenmenschlichen Beziehungen, dem Schöpfer Nährboden und Inspiration – „Le créateur d’oeuvres trouve dans le vécu son lieu de naissance, son terrain nourricier“³⁷ – für seine Kreation ist, beide. Inspiriert vom Alltag tritt er in einen konfliktintensiven Dialog, um sich neu zu definieren und weiter zu entwickeln. Lefèvre widerspricht der Auffassung vom Künstler als überragendem Subjekt, dessen Kreation Spiegelbild seiner Persönlichkeit ist. In den Alltag eingebunden, überzeugt der kreative Akt vor allem durch seine Spontaneität und Unmittelbarkeit, da dieser der Stagnation und Homologisierung, indem sie neue Perspektiven aufzeigen, entgegenwirkt.

32 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Das Urbane als Zentralität; Das Urbane als reine Form; Teil III, Kapitel 2: Zum differentiellen Raum.

33 Vgl.: Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 275.

34 Vgl.: Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 277.

35 Hierzu: Teil III, Kapitel 1: Der abstrakte Raum; Die „Reproduktion der Produktionsverhältnisse“.

36 Hierzu: Teil III, Kapitel 1. Zum Konzept der Produktion des Raumes; Die Mimesis und die Reproduktion der Produktionsverhältnisse.

37 Henri Lefebvre, *La présence et l’absence*, p. 199.

5. Die These der globalen Urbanisierung im neomarxistischen Kontext

„Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“¹

Im Anschluss an Karl Marx versucht Friedrich Engels in einer „Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens“² die Dialektik als induktive Disziplin zu begründen, die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung nach Art der Gesetze der Naturwissenschaft zu formulieren. Die quasi deterministische Vorstellung führt bei Lenin zu der ontologischen These, dass die Wirklichkeit mit der Materie zu identifizieren, die materielle Wirklichkeit im Wesentlichen dynamisch ist, wobei alle Elemente der Wirklichkeit in einem universellen Wechselzusammenhang stehen. Quantität und Qualität, Einzelnes, Besonderes und Allgemeines, Notwendiges, und Zufälliges gehören zu grundlegenden materialistischen Kategorien. Epistemologisch ist Erkennen eine besondere Eigenschaft hochentwickelter Materie des Zentralnervensystems, die erlaubt, denkunabhängige Dinge (Sachen, Vorgänge usw.) im Bewusstsein widerzuspiegeln. Das Bewusstsein gehört der Wirklichkeit an, bleibt deren Gesetzen unterworfen. Die materialistische Dialektik, die den vorgezeichneten Weg zum Sozialismus im Bewusstsein spiegelt, dient der Motivation, revolutionär zu handeln. Stalins Schrift „Über dialektischen und historischen Materialismus“ schematisiert, indem die Erscheinungen im Bereich der Natur und der Gesellschaft als zusammenhängendes einheitliches Ganzes betrachtet, die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit und der daraus resultierende Kampf der Gegensätze als Grund für die Entwicklung in Natur und somit auch der Gesellschaft interpretiert werden, die Thesen des dialektischen Materialismus noch weiter. Materialistische Philosophie ist die Wissenschaft von Natur und Gesellschaft, die Einblicke in den Ablauf der Geschichte vermittelt, sich unabhängig von Individualitäten und Zufälligkeiten entwickelt. Die Abschottung vor philosophischer Tradition, die Disqualifizierung andersartiger Denkrichtungen als Überbau im Dienste der jeweils herrschenden Klasse untermauern den Allmachtsanspruch des holistischen Weltbildes.

Unorthodox marxistische Strömungen – vor allem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts – suchen in der Auseinandersetzung mit diver-

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

2 Vgl.: Friedrich Engels (1956ff), Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 131f.

sen philosophischen Denkrichtungen nach neuen Dimensionen.³ Vor allem die Dialektik wird von der Natur auf das Terrain der gesellschaftlichen Zusammenhänge zurückgeführt, die Soziologie rückt zusehends in den Vordergrund gesellschaftsrelevanter Analysen. Die erst 1932 erscheinenden, nur fragmentarisch erhaltenen „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte“ von 1844 sorgen für den Bruch in dem bis dahin nur wenig in Frage gestellten Marx-Verständnis. Die Deutungen des wiederentdeckten Praxisbegriffs, bei Marx nur ‚im Keim‘ vorhanden, zum größten Teil basierend auf den „Thesen ad Feuerbach“, beleben eine in den dreißiger Jahren einsetzende philosophische Diskussion, die Mitte der fünfziger Jahre erneut an Elan gewinnt. Die Marx-Interpretation Antonio Labriolas, die „Gefängnis-Aufzeichnungen“ Gramscis in den Dreißigern, Georg Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch, die Frankfurter Schule um Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, die vom Dogmatismus befreiten Interpretationen von u.a. Gajo Petrovic, Mihailo Markovic, Milan Kangra aus dem blockfreien Jugoslawien, aber auch die Dritte-Welt-Perspektive von u.a. Mao Tse-Tung und Che Guevara geben dem Praxisbegriff die Vielfalt individueller Existenzperspektiven globalgesellschaftlichen Lebens unter Einbeziehung der Natur, der Projektion der Zukunft und dem Begreifen der Praxis als schöpferisches und veränderndes Element. Die sechziger Jahre sind geprägt von der Ausein-andersetzung mit u.a. der französischen Denkrichtung unter Louis Althusser, Etienne Balibar, Jean-Paul Sartre, den marxistischen Theoretikern Galvano della Volpe, Jindrich Zeleny, Peter Ruben und den westdeutschen „Kapital-Arbeitskreisen“ in Anlehnung an Teile der achtundsechziger Bewegung um u.a. Joachim Bischoff, die sich vorrangig an den Schriften zur „Kritik der politischen Ökonomie“ orientieren.⁴

3 Im Überblick: „So war es in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts der (neukantianische) Kritizismus, der auf die neomarxistische Philosophie Einfluss ausübte, wie sich z. B. bei M. Adler oder K. Korsch zeigt; später wirkte sich – z.B. beim jüngeren Lukács – der Neuhegelianismus im Sinne einer stärkeren Betonung der idealistischen Komponente der Dialektik aus; Einflüsse der Existenzphilosophie sind ebenfalls gelegentlich wirksam geworden, so beim jungen Marcuse und in Sartres dialektischem Denken: Das Bestreben, auf hermeneutische Ansätze Rücksicht zu nehmen, zeigt sich bei manchen Vertretern der Frankfurter Schule, und bei einigen jüngeren Dialektikern äußert sich insofern der Einfluss der Wissenschaftstheorie, als sie versuchten, entweder wissenschaftliche Methoden dialektisch zu interpretieren oder mindestens die Verträglichkeit von dialektischen und wissenschaftstheoretischen Auffassungen hervorzuheben.“ (Wolfgang Röd [1986], Dialektische Philosophie der Neuzeit, S. 287.)

4 Vgl.: Wolfdietrich Schmied-Korwarzik (1981), Die Dialektik der Gesellschaftlichen Praxis, S. 7ff. Als Überblick über den Begriff der „Praxis“ in Anlehnung an Karl Marx: Horst Müller (1985), Praxis und Hoffnung und Horst Müller (2008), Vom Marxismus zur Konkreten Praxisphilosophie, Einführung mit Un-

In Frankreich beginnt die Marx-Rezeption zögerlich und gewinnt erst in den frühen fünfziger Jahren an internationalem Profil.⁵ Lefèbres Position ist, obwohl seine vor allem philosophischen Thesen bis heute nur am Rande Beachtung finden, von tragender Bedeutung.⁶ Er grenzt sich, in einer abwechslungsreichen Beziehung zur Kommunistischen Partei Frankreich stehend, schon sehr früh von der parteioffiziellen Marx-Deutung, die in Anlehnung an Friedrich Engels, Lenin und auch Stalin den wissenschaftlichen Sozialismus als „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“ sieht, ab. Dennoch sind verschiedene Aussagen Lefèbres bis zum endgültigen intellektuellen Bruch mit dem PCF immer auch im Rahmen der Parteiraison zu lesen.⁷ Der Kampf gegen den Dogmatismus beinhaltet eine Fortsetzung der Diskussion mit gleicher philosophischer Terminologie, wobei sich Akzente verschieben oder an Kontur gewinnen: Totalität, Dialektik, Praxis und der eng mit ihnen verbundene, durch Lefèbvre in die Thematik eingeführte Begriff des Alltagslebens sind mehr als nur Orientierungsmarken. In Verbindung mit der Fülle

tersuchungen zu Marx, Bloch, Habermas, Mead, Bourdieu, S. 10ff. Zur umfangreichen Darstellung der Praxisphilosophie: Horst Müller (2009), „Portal Praxisphilosophie“, www.praxisphilosophie.de.

- 5 Zu einem einführenden Überblick: Martin Jay (1984), *Marxism and totality*, p. 276ff.
- 6 Helmut Fahrenbach: „Es ist ein merkwürdiger Tatbestand, dass das thematisch so umfassende, gedanklich originäre und historisch wie zeitgeschichtlich beziehungsreiche Werk des französischen Marxisten, Soziologen und Philosophen Henri Lefèbvre bislang kaum eine weitreichende und tiefgreifende Wirkung gehabt hat.“ (Helmut Fahrenbach [1982], Henri Lefebvres Metaphilosophie der Praxis, S. 81.)
- 7 In seiner ‚Befreiungsschrift‘ „La somme et le reste“ resumiert Lefèbvre diese Problematik: „A mes dépens, j'ai appris que ma critique du dogmatisme (marxiste) ne l'a pas ébranlé. Je n'ai pas pu briser les entraves au développement du marxisme et de la connaissance. Pourquoi? Peut-être ne les avais-je pas encore complètement brisées dans mes propres idées, dans ma propre attitude intellectuelle. [...] J'estime aujourd'hui que le dogmatisme marxiste (matérialiste dialectique) découle de la crise de la philosophie, en est un symptôme, et loin de la résoudre l'aggrave. [...] J'envisage donc une critique plus radicale du dogmatisme, une critique de gauche plus poussée qui irait à son terme, l'acte de décès de la philosophie, s'il est vrai que, comme telle, elle devient inévitablement systématique et dogmatique ou se dilue dans l'inconsistance. [...] Je ne vois pas encore clair; j'avance à l'aveuglette, en trébuchant, ou je piétine. J'hésite pour des raisons dont les unes sont objectives et les autres subjectives. [...] Je profite de l'occasion pour remercier, du fond du cœur, les dirigeants du Parti Communiste Français qui m'ont exclu après trente ans de présence militante [...]. Comme dans un congrès, je remercie également les commis aux opérations politiques qui ont dirigé contre moi le ‚feu roulant‘ (vocabulaire stalinien) de leurs attaques convergentes. Ils m'ont beaucoup appris. [...] Les arguments employés, mais surtout la façon d'argumenter, m'ont montré qu'il est vain de leur répondre en restant sur leur terrain, celui du dogmatisme.“ (Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, p. 4ss.)

neomarxistischer Schriften sind ihre Charakteristika zwar jeweils neu zu bestimmen, die Denkrichtung jedoch bleibt vorgegeben: Was bedeutet Praxis und welche Rolle kommt ihr innerhalb der Dialektik zu, was beinhaltet der Begriff der Totalität, wie verhält sich die Idee zur Praxis, was sind die konkret politischen Konsequenzen der gewonnenen Erkenntnisse? Lefèbres Schriften werden von diesen Fragen bestimmt, wobei sowohl Methode der Auseinandersetzung wie der Anspruch sich wesentlich von „systematischen“ und „problematischen“ Denkmodellen unterscheiden:

„La philosophie passée n'avait à choisir qu'entre deux modèles. Elle optait entre le systématique et le problématique. En allant dans ce dernier sens, elle mettait en question, elle ébranlait les certitudes les mieux établies; elle posait des questions, elle employait l'ironie, le scepticisme, la négation, la suspension illimitée du jugement; définissait une *problématique*. Dans l'autre sens, elle organisait de façon cohérente les réponses à un nombre limité et strictement déterminé de problèmes bien choisis; elle élaborait des concepts et une architecture de concepts; elle construisait un équilibre, un édifice stable, une belle demeure: un système.“⁸

Beide ‚Systeme‘ („Modelle“) konfrontiert Lefèvre mit der Vorstellung seiner „programmatischen Philosophie“ („philosophie programmatique“). Sie soll Fragen stellen, ohne sich in Scheinproblemen zu verlieren, Probleme sollen erörtert werden, die Antworten sich jedoch weder innerhalb eines Systems noch eines Dogmatismus bewegen. Programmatische Philosophie zeichnet sich durch ihren Anspruch aus, programmatische Vorschläge („propositions“) anzubieten.

„L'intervention du philosophe se limite à montrer les mouvements, les tendances. Il ne démontre pas. Il ne prouve pas, ne peut pas prouver, ne veut pas prouver. Il sort de l'impasse et surmonte l'antinomie de la preuve. Les mouvements dialectiques se montrent. Le philosophe n'intervient que comme médiateur.“⁹

In seiner Vermittlerrolle geht der Philosoph über eine maieutische Funktion hinaus: Durch die Projektion von „Horizonten“ eröffnet er die Perspektive einer anderen Zukunft. Die strategische Hypothese versteht sich als Anleitung zum Aktivismus. In sein Konzept bindet Lefèvre zentrale Begriffe der abendländischen Philosophie ein: *Erkenntnis* und *Praxis* haben sich an der programmatischen Vision, die die Frage nach einem *ontologischen Fundament* und nach dem ultimativen *Beweis* übergeht, zu orientieren. Die *Totalität* und die mit ihr verbundene Vorstellung des *totalen Menschen* als Projekt sind Ziel und Inhalt.

8 Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 709f.

9 Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 710.

„Cette conception [de philosophie] va avec l'effort pour ouvrir à nouveau l'avenir et le possible, pour programmer dans tous les domaines. Cette exigence, longtemps abandonnée, revient au premier plan de la connaissance et de la praxis. La visée programmatique du total élimine la question du ‚fondement‘ ontologique et de la preuve absolue. Cependant elle n'est pas sans vérité, sans ‚fondement‘; elle a son fondement dans sa prospection: dans la totalité qu'elle vise. Elle a sa vérité dans son but.“¹⁰

In dem marxschen Begriff von Praxis – vorrangig in der 8. These über Feuerbach – ist das Moment der Reflektiertheit und des damit verbundenen Begreifens enthalten. Praxis beinhaltet die Ebene und die Weise der menschlichen „Realität“ und den Bezug zu dieser Realität. Obwohl das Denken sich aus der Praxis heraushebt, bleibt es zugleich auf sie bezogen und in ihr begründet. Das Moment der Reflektiertheit ist unabdingbarer Bestandteil des Praxiskonzepts, da erst durch dieses Bewusstsein Praxis für das Begreifen des Verhältnisses Subjekt und Realität nutzbar gemacht werden kann, am Eingang eines Bewusstseinsprozesses eine Zeitdiagnose und eine damit verbundene Kritik erlaubt, die zu aktiver Beteiligung an der menschlichen Evolution, der revolutionären Praxis, führt. Da die Praxis immer auch Teil der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht systematisch einzuordnen ist, sich ständig neu formiert, muss aus Sicht Lefèbvres der Praxisbegriff erweitert werden. Die menschliche Intelligenz spiegelt nicht nur die vorhandene Praxis wider, sie steht ebenfalls in Erkenntnis relevanter Verbindung zu dem dynamischen Prozess der Entwicklung, der von dem schöpferischen und produktiven Verhalten des Menschen selbst geprägt ist. Die regressiv-progressive Methode verleiht, indem sie sowohl Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem ständigen Wechselspiel miteinander agieren lässt, der Praxis Transparenz, begreift zugleich die Möglichkeit, durch aktives Handeln in den Prozess der Entwicklung einzugreifen und ihn revolutionär zu verändern.¹¹ Lefèvre übernimmt die neomarxistische Trennung zwischen Theorie und Praxis und baut sie um die Dimension der Theorie als Projektion in die Zukunft aus. Dies erlaubt, die Praxis in ihrer Totalität in einem u-topischen Raum zu treffen. In der „révolution urbaine“ entspricht dies der strategischen Hypothese der globalen Verstädterung und der Transduktion als Reflexion über ein mögliches Objekt, in „La production de l'espace“ der Projektion des „differentiellen

10 Henri Lefèvre, *La somme et le reste*, p. 710.

11 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Zur Methode; Teil IV, Kapitel 1: Regressiv-progressive Methode und „kreative Praxis“.

Raumes“ als „posthistorische Praxis“, als Utopie eines „planetarischen Raums“.¹²

Poiesis und Mimesis als „Modalitäten“ bezeichnen das aktive Verhältnis des Menschen zur Praxis, die Spielarten und Möglichkeiten von Produktion (und Kreation). Die Unterscheidung Praxis, Poiesis (und Mimesis) beherzigt die unterschiedliche Strukturiertheit der Tätigkeiten ebenso wie den Tätigkeitsbereich, die Tätigkeitsart und den Tätigkeitseffekt, legt aber die besondere Betonung auf ihre jeweilige Rolle im Handlungsbereich. Praxis als umfassende Bestimmung der „Wirklichkeit des gesellschaftlichen Menschen“ beinhaltet Poiesis und Mimesis, die einerseits – hier vor allem die Poiesis – für das revolutionäre Potential den ewig gleichen Reproduktionsmechanismen zu entkommen, stehen, die andererseits geeignet zur Analyse gesellschaftlicher Strukturen sind. Das Leben als Oeuvre, als Kreation der Poiesis denken, ist die Transition zwischen „présence und absence“, zwischen Gegenwart und projizierter Zukunft als kollektives menschliches Projekt. Solche Art des Schöpfertums bestätigt die menschliche Fähigkeit, die quantitative Produktion und Reproduktion durch das Kreieren des qualitativ Neuen zu ersetzen. Lefèvre geht, indem er in der Arbeit die Möglichkeit erkennt, das schöpferische Element in die Tat umzusetzen, über die traditionelle Eingrenzung des Arbeitsbegriffs hinaus und gibt die enge Verbindung zur jugoslawischen Praxis-Philosophie zu erkennen.¹³ In seinem Beitrag in „Revolutionäre Praxis“, einer Sammlung von zentralen Texten der jugoslawischen Sozialphilosophie, formuliert Gajo Petrovic:

„Der Mensch war bis jetzt nur ein Arbeitstier und wird es höchstwahrscheinlich noch lange bleiben. Aber das ist nicht das Wesentliche, was ihn zum Menschen macht; wesentlich ist, dass er auch etwas anderes kann. Und die ganze Geschichte der Menschheit bezeugt uns, dass er in der Tat etwas anderes zu sein vermag. Dass er ein Schöpfer sein kann, zeigt vor allem die gesamte Entwicklung solcher Tätigkeiten wie Philosophie, Kunst und Wissenschaft, das beweist aber auch die Entstehung und Entwicklung der Arbeitstätigkeit, die nur unter der Voraussetzung (nicht als Voraussetzung) seines Schöpfertums möglich und verständlich ist, als Ausdruck der schöpferischen Natur des Menschen.“¹⁴

Petrovic erkennt wie Lefèvre die zwischenmenschlichen Beziehungen als Teil der schöpferischen Tätigkeit, wobei dem kollektiven Handeln, wie es bspw. in Revolutionen vorkommt, eine herausragende Rolle zukommt. Der

12 Hierzu: Teil II, Kapitel 1: Die Hypothese; Strategische Hypothese und Transduktion; Kapitel 7: Utopie und differentieller Raum; Teil IV, Kapitel 2: Ende der Geschichte oder „posthistorische Praxis“.

13 Lefèvre pflegte enge Kontakte zu den jugoslawischen Praxisphilosophen und arbeitete an deren Zeitschrift „Praxis“ mit.

14 Gajo Petrovic (1969), Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums, S. 171.

Unterscheidung innerhalb der Produktion zwischen dem Bereich der aktiven Natur-Mensch-Beziehung und der gesellschaftlichen Tätigkeit als „Beziehung zwischen menschlichen Wesen“, die Aufspaltung der Praxis in Arbeit und Interaktion, in instrumentelles und kommunikatives Handeln (Jürgen Habermas) oder Arbeit, Herstellen und Handeln (Hannah Arendt)¹⁵ stellt Lefèvre den umfassenden Praxisbegriff von Marx entgegen.¹⁶

-
- 15 Durch die Unterscheidung innerhalb der *Vita activa* zwischen den Handlungstypen Arbeit, Herstellen und Handeln versucht Hannah Arendt zu zeigen, dass allein durch das Handeln in Praxis und Politik eine humane Existenz zu erreichen ist. Handeln ist im Gegensatz zu Arbeit – eine Tätigkeit, die unseren Stoffwechsel mit der Natur ausmacht und biologisch notwendig ist – und Herstellen – ein widernatürlicher Eingriff und ein Verbessern der Natur durch Artefakte – das Existential, das weder biologisch (Arbeit) noch gesellschaftlich (Herstellen) ist. Handeln kann ohne Zwecke, ohne Erwartungen intentional auf das Sein selbst gerichtet sein und ermöglicht jederzeit einen Neubeginn. In einem immer erneuerten Beginnen – auch Merleau-Ponty erkennt hier den Grundzug unseres Wesens – überwinden wir die Entfremdung und schaffen unseren eigenen Anfang. Ulrich Müller-Schöll bemerkt: „Bei Lefèvre handelt es sich dagegen weder um endgültig real getrennte Handlungstypen und Weltverhältnisse, noch ist „Handeln“ („Praxis“) im engeren Sinne der zwischenmenschlichen Beziehungen mit der Vorstellung höherer Werte verbunden. Es geht nicht um eine höhere, menschengemätere Form, die sich im Handeln offenbarte, sondern diese abstrakte Handlungsweise ist eine Reduktionsform der allseitigen Praxis, die deshalb allseitig ist, weil in ihr die Verbindungen zur Quelle, d.h. zur Natur – verstanden in einem nicht-instrumentellen, sinnlich praktischen Sinne – noch nicht versiegt sind. Lefèvres Beispiele für ‚Praxis‘ sind ja Religion, Politik und Kultur, die er als Funktionen bezeichnet.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 223.) Helmut Fahrenbach fragt bezüglich der Problematik, ob Handeln und die Fähigkeit zum Handeln anthropologisch autochthon konstituiert und somit als basal, die Grundverfassung des menschlichen Daseins bestimmende Eigenschaft anzusehen ist, oder, ob in einen umgreifenden Bezugsrahmen eine anthropologische Basisstruktur zu setzen ist. Er erweitert im Sinne Lefebvres: „Für die zuletzt genannte Auffassung sprechen m.E. bereits die schon angedeuteten (genetischen und strukturell-funktionalen) Verflechtungen des produktiv-praktischen Verhaltens mit Elementen und Kompetenzen anderer Verhaltensarten, durch die das Handeln bzw. praktische Verhalten mit konstituiert wird. Darum kann ein angemessenes Verständnis der anthropologischen Bedeutung des Handelns nur erreicht werden, wenn das Mitbedingsein des Handelns durch die weiteren perzeptiven und expressiven Weisen und Faktoren menschlichen Verhaltens (Erfahrung, Sprache, Phantasie – erlebte Bedürfnisse, Wünsche, Interessen) gesehen und die anthropologisch-praktische Dominanz des Handelns (im und für den Rahmen gesellschaftlicher Praxis) weder isoliert noch zur anthropologischen oder soziologischen Universalbestimmung überhöht wird.“ (Helmut Fahrenbach [1985], Sich-Verhalten, Handeln, Praxis, S. 198.)
- 16 „Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis –, gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem

„Wenn man zu den Quellen zurückgeht, nämlich den Marxschen Jugendwerken [...], gewinnt der Begriff *Produktion* wieder einen starken Sinn. Dieser Sinn spaltet sich. Die Produktion reduziert sich nicht auf die Herstellung von Produkten. Der Begriff bezeichnet einerseits die Erschaffung von Werken (einschließlich der sozialen Zeiten und Räume), kurzum die ‚geistige‘ Produktion, und andererseits die materielle Produktion, die Herstellung der Dinge. Er bezeichnet auch die Produktion des ‚menschlichen Seins‘, durch es selbst, im Laufe seiner historischen Entwicklung. Das impliziert die Produktion der *gesellschaftlichen Beziehungen*. Schließlich umfasst der Ausdruck im weitesten Sinn die Reproduktion.“¹⁷

Die Frage, wo sich „die Handlung über die Dinge und über die menschlichen Wesen“, wo sowohl Praxis wie Poiesis (und Mimesis) erfasst werden, führt zu dem „theoretischen Postulat“ der lefèbvreschen Analyse: „Im täglichen Leben liegt der rationelle Kern, das wirkliche Zentrum der Praxis.“¹⁸ Diese Bestimmung des Alltags¹⁹ vermeidet eine orthodox marxistische Strukturierung der Gesellschaft in Basis und Überbau, der Überbau „auf ein bloßes Spiegelbild der Basis“ reduziert wird. Das Alltagsleben begreift auch die Ideologie als Kultur – („diese Mischung aus Ideologie, Erkenntnissen, (religiösen, philosophischen) Interpretationen der Welt und des Wissens“) – und Teil der Praxis. Das revidierte Schema erlaubt das „feed-back“ zwischen „Produktion und Konsum, zwischen Strukturen und Superstrukturen (Überbau), zwischen Erkenntnis und Ideologie“.²⁰ Die Konkretisierung der Praxis durch den Begriff des Alltagslebens als Weg in eine „konkrete Soziologie“ findet eine Parallele

Zweck, verstanden wird. Hieraus geht hervor, dass eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine ‚Produktivkraft‘, dass die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die ‚Geschichte der Menschheit‘ stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muss. [...] Es zeigt sich also schon von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst – ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine ‚Geschichte‘ darbietet, auch ohne dass irgendein politischer oder religiöser Nonsense existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte.“ (Karl Marx/Friedrich Engels [1956ff], Die deutsche Ideologie, S. 29f.)

17 Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 48f.

18 Vgl.: Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 49.

19 Eine detaillierte Analyse des Begriffs des Alltagslebens bei Lefèvre und des Begriffs Alltag und Alltäglichkeit in der Phänomenologie steht aus. Ohne Lefèvre explizit zu zitieren, liefert Bernard Waldenfels in „Im Labyrinth des Alltags“ wichtige Hinweise für eine Auseinandersetzung mit neomarxistischen Denkrichtungen. (Bernard Waldenfels [1978], Im Labyrinth des Alltags.)

20 Vgl.: Henri Lefèvre, Das Alltagsleben in der modernen Welt, S. 50.

in der Urbansierung als Konkretisierung des Begriffs der Totalität durch den der Zentralität.

Die Geschichte des okzidentalnen Marxismus, die sich nach Martin Jay als Geschichte des Auf- und Niedergangs des Konzeptes der Totalität liest,²¹ wird durch die Praxisdebatte um die Dimension einer „konkreten Totalität“²² erweitert. Die Dialektik der konkreten Totalität entspricht keiner Methode, die „alle Aspekte der Wirklichkeit restlos zu erfassen und ein ‚totales‘ Bild der Wirklichkeit“ geben will, sie ist eine „Theorie der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis als Wirklichkeit“. Die konkrete Totalität soll nicht alle „Aspekte, Züge, Eigenschaften, Beziehungen und Prozesse der Wirklichkeit“ erfassen und beschreiben, sie erkennt die Wirklichkeit als „Konkretheit und als Ganzes, das eine Struktur hat [...]; das sich entwickelt [...]; das sich bildet“. Hieraus ergeben sich „methodologische Schlussfolgerungen, die zur heuristischen Richtschnur und zum epistemologischen Prinzip des Studiums, der Beschreibung, des Begreifens, Erklärens und Bewertens bestimmter thematisierter Teile der Wirklichkeit werden, mag es nun um Physik oder Naturwissenschaft, Biologie oder politische Ökonomie, theoretische Probleme der Mathematik oder praktische Fragen des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse gehen.“²³

Lefèbres Konzept der Totalität, wie er es in „Critique de la vie quotidienne II“ fast zeitgleich formuliert wird, geht im Ansatz mit dieser Interpretation Kosiks aus den späten fünfziger Jahren als ‚philosophische Basis‘ des Prager Frühlings konform:

21 Martin Jay (1986), Lukács, Bloch et la lutte pour un concept marxiste de la totalité, p. 59.

22 Karel Kosik führt den Begriff der „Konkreten Totalität“ als zentrale Kategorie der materialistischen Dialektik ein: „Die Kategorie der Totalität, deren bedeutendster Wegbereiter im modernen Denken Spinoza mit seiner ‚natura naturans‘ und ‚natura naturata‘ ist, wurde in der Philosophie der deutschen Klassik als einer der zentralen Begriffe ausgearbeitet, die polemisch die Dialektik von der Metaphysik unterscheiden. Der Standpunkt der Totalität, der die Wirklichkeit in ihren inneren Gesetzmäßigkeiten verstehen und unter den oberflächlichen und zufälligen Erscheinungen die notwendigen inneren Zusammenhänge enthüllen will, tritt in Gegensatz zu dem Standpunkt des Empirismus, der an den zufälligen phänomenalen Erscheinungen hängenbleibt und die Entwicklungsprozesse der Wirklichkeit nicht begreifen kann. Unter dem Standpunkt der Totalität versteht man die Dialektik der Gesetzmäßigkeit und der Zufälligkeit, des inneren Wesens und der Erscheinungsformen der Wirklichkeit, der Teile und des Ganzes, der Produkte und des Produzierens usw. Marx übernahm diesen dialektischen Begriff, reinigte ihn von idealistischen Mystifikationen und machte ihn in dieser neuen Form zu einem zentralen Begriff der materialistischen Dialektik.“ (Karel Kosik [1986], Die Dialektik des Konkreten, S. 34f.)

23 Vgl.: Karel Kosik (1986), Die Dialektik des Konkreten, S. 37f.

„Wir können auf den Begriff der Totalität nicht verzichten. Theorie und Praxis umfassen, sobald es sich um die menschliche Wirklichkeit handelt, stets implizit oder explizit eine Konzeption der Totalität (d.h. der Gesellschaft und des Menschen). Ohne diesen Begriff gibt es keinen Bezugsrahmen, keine Allgemeinheit und erst recht keine Universalität. Ohne ihn verliert die wissenschaftliche Erkenntnis bald selbst jede ‚Struktur‘. Sie verzettelt sich in parzellierter Forschungen, in denen die gesellschaftliche Arbeitsteilung durchschlägt, statt beherrscht und erkannt zu werden. [...] Für den begriffslosen Empirismus sind alle Fakten gleichwertig.“²⁴

Der Begriff der Zentralität, verbunden mit der These der Verstädterung und dem daraus resultierenden differentiellen Raum, greift die These der Totalität, wie sie in „Critique de la vie quotidienne II“ formuliert wird, auf und setzt dem „methodologischen Gebrauch“ eine praktische Ebene zur Seite. Indem jede menschliche Tätigkeit nach Universalität strebt, tendiert sie zur Totalität. Der hieraus resultierende Anspruch auf Vormachtstellung, setzt den dialektischen Prozess in Gang, ein „Schema“, das „eine Art Gesetz der Welt“ ist, „als Gesetz des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem oder von der Totalität in ihren Elementen, vom Ganzen und seinen Teilen“.²⁵ In „Geschichte und Klassenbewusstsein“ (1922) setzt Georg Lukács die Orientierungspunkte, die sowohl in ihren philosophischen, ästhetischen, vor allem aber politischen Dimensionen auch einen Großteil der lefèbvreschen Analysen begleiten. Dass Lukács diese frühe Schrift im Nachhinein relativiert,²⁶ trägt ihrem Einfluss auf die politische Diskussion in Frankreich in den fünfziger Jahren keinen Abbruch. Vor allem die These, dass das Proletariat als Subjekt der Geschichte

24 Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 436f; orig. p. 183s.

25 Vgl.: Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 440; orig., p. 187.

26 Lukács stellt den späteren Ausgaben von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ ein Vorwort voran, indem er diese frühe Analyse revidiert und zeithistorisch bedingt sieht: „Vor allem stand für mich damals fest, dass der bloß kontemplative Charakter des bürgerlichen Denkens radikal überwunden werden muss. So erhält die Konzeption der revolutionären Praxis in diesem Buch etwas geradezu Überschwängliches, was dem messianischen Utopismus des damaligen linken Kommunismus, nicht aber der echten Marxschen Lehre entsprach. In zeitgeschichtlich verständlicher Weise, in Polemik gegen bürgerliche und opportunistische Anschauung in der Arbeiterbewegung, die eine von Praxis isolierte, angeblich objektive, in Wirklichkeit von jeder Praxis abgerissene Erkenntnis verherrlichte, richtete sich meine – relativ weitgehend berechtigte – Polemik gegen die Überspannung und Überbewertung der Kontemplation. Die Feuerbach-Kritik von Marx bestärkte meine Einstellung noch. Ich bemerkte nur nicht, dass ohne eine Basis in der wirklichen Praxis, in der Arbeit als ihrer Urform und ihres Modells, die Überspannung des Praxisbegriffs in den einer idealistischen Kontemplation umschlagen muss.“ (Georg Lukács [1970], Vorwort in: Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 18.) In „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ erklärt er später, dass die Totalität in der Gesellschaft immer bereits unmittelbar gegeben ist.

die Widersprüche des bürgerlichen Denkens aufheben kann,²⁷ steht im Zentrum des Interesses und zeigt die Rückständigkeit der marxistischen „guerre des philosophes“ in Frankreich, in die Lefèvre eingreift.²⁸ Lukács' Formel

-
- 27 Die beiden korrelativen Hauptbegriffe Totalität und Verdinglichung verweisen einerseits mit dem Begriff der Totalität auf das hegel'sche Erbe im Marxismus, auf die Erkenntnis des Wahrens als des Ganzen – was der junge Marx in die Bestimmung vom Konkreten als der „Zusammenfassung vieler Bestimmungen“ und „Einheit des Mannigfaltigen“ übersetzt hatte, andererseits mit dem Begriff der Verdinglichung auf den Warenfetischismus, der „sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht eine Abstraktion der menschlichen Arbeit, die sich in den Waren vergegenständlicht“ bewirkt. Mit dem fortschreitenden Prozess der Kapitalisierung laufen alle Subsysteme der Gesellschaft Gefahr, dieselbe homologe Struktur aufzuweisen. Nach Marx riskiert das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen, die Form des Verhältnisses von Dingen anzunehmen. Ausgehend von der verfehlten Dingwahrnehmung entwickelt Lukács eine umfassende Kritik der neuzeitlichen Philosophie, die sich von Kant bis Hegel mit den Widersprüchen von Form und Substanz sowie Einzelnen und System beschäftigt. Über die praktischen Philosophien Fichtes und Schillers entwickelt sich schließlich bis zu Hegel das Bewusstsein des Problems weiter, der diesen Widerspruch durch die Entdeckung der Geschichtlichkeit zu lösen versuchte. Jedoch scheitert Hegel bei dem Versuch, das Subjekt der Handlung, die die Form auf den Inhalt bezieht, aufzufinden und setzt einen abstrakten Weltgeist. Zu Lukács' früher Auseinandersetzung mit dem Begriff der Totalität: Georg Lukács (1970), Rosa Luxemburg als Marxist, in: Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 94ff. Zum Thema der Verdinglichung: Georg Lukács (1970), Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats, in: Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 170ff.
- 28 In seinem Vortrag im „Institut Hongrois de Paris“ am 8. Juni 1955 zum siebzigsten Geburtstag von Lukács bemerkt Lefèvre: „En cette même année 1955, l'oeuvre de Georg Lukács – ou plus exactement un de ses livres, depuis longtemps désavoué par lui, Geschichte und Klassenbewusstsein, écrit en 1922 – a pris une place extraordinaire importante dans les discussions philosophiques en France. Dans son cours consacré au concept de classe sociale de Marx à nos jours, M. Georges Gurvitch, professeur de sociologie en Sorbonne, a, le premier, étudié avec attention ce livre.. [...] Dans un essai récent de philosophie politique, Les Aventures de la Dialectique, M. Merleau-Ponty, professeur au Collège de France, ne consacre pas moins de soixante pages à Geschichte und Klassenbewusstsein. [...] Mais ce livre, Geschichte und Klassenbewusstsein, se trouve encore au centre de l'actualité philosophique en France d'une autre manière, qui surprendra peut-être une partie des lecteurs de cette étude. De telle sorte que je me verrai obligé d'insister sur cet aspect de notre situation idéologique.“ (Henri Lefèvre, Lukács 1955, p. 28s.) „Les jeunes marxistes de La nouvelle Critique ont donc, involontairement, contribué à la diffusion de certaines idées considérées comme fausses et dépassées par Lukács. Ils furent „lukácsiens“ sans le savoir, et dans un sens rejeté par Lukács. [...] La situation actuelle sur le front philosophique est donc plutôt embrouillée. [...] Plutôt d'un „front“, nous pourrions parler d'un corps à corps, où les adversaires se mélangent inextricablement, du moins au premier coup d'œil.“ (Henri Lefèvre, Lukács 1955, p. 31s)

wurde, so Lefèvre, von der Geschichte selbst eingeholt, der Begriff der Totalität, der Dynamik der Praxis unterworfen, verliert an Eindeutigkeit.

„Methodologisch gesehen stürzt uns die Kategorie ‚Totalität‘ in fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Sind wir *im Innern* einer Totalität? Und welche wäre das? Die bürgerliche Gesellschaft? Die technische Gesellschaft? Die Übergangsgesellschaft (doch Übergang wozu)? Wie soll man Totalität *von innen her* bestimmen?“²⁹

Totalität als Kategorie hat nicht länger den Status der „voraussetzungslos und ontologisch, normativ, spekulativ behandelten, höchsten Bestimmung des kritischen (negativen) Moments“, um zum dynamischen Prinzip zu werden, das als Negativität strategischen, programmatischen und nicht ontologischen Charakter aufweist: „Wir ordnen die Kategorie der Totalität unter die der Negativität oder der dialektischen Negation, die uns fundamentaler zu sein scheint.“³⁰

Lefèvres Begriff der Totalität ist breitgefächert, quasi unendlich, sich mit der Praxis selbst entwickelnd und in Erweiterung einer rein materialistischen Interpretation der Welt, immer neue Elemente einbeziehend.³¹ Die Absage an die rein materialistische Ausrichtung des Marxismus definiert die Totalität als in ihrer maximalen Ausdehnung, sich mit dem Universalen treffend, zu verstehen. Eine Erkenntnistheorie im herkömmlichen Sinne findet nicht statt. Die Produktion von Differenzen³² wird zum tragenden Konzept einer dynamisch sich entwickelnden Menschheit, die sich jeder Reduzierung verschließt, mit jeder Handlung einen Fächer an Horizonten aufschlägt. Lefèvre trifft sich an dieser Stelle mit Antonio Gramscis „Philosophie der Praxis“ als „schöpferische Philosophie“ („filosofia creativa“), die die ‚Realität‘ „stets nur in der geschichtlichen Relation zu den Menschen, die sie verändern“, ver-

29 Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 442; orig., p. 189.

30 Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 442; orig., p. 189.

31 Ulrich Müller-Schöll kritisiert insbesondere diesen Punkt des postulierten Geschichtsverlaufs und des sich daraus ergebenden Begriffs der Praxis: „Auf Zeitenwende statt auf Epoche, auf Utopie statt auf Widerspiegelung, auf das Afektgeladene im Rationalen und auf Naturpotenzen statt aufs Inerte, kurz: auf Mögliches statt auf Realismus setzend, nimmt die Welt nicht in erster Linie verdinglicht als geronnenes Produkt des Kapitalismus wahr, sondern als entfremdet von der vorschreibenden Idee einer gelebten durchschauten Totalität. [...] Aus der breiten Anlage ebenso wie aus der Systemphobie heraus lassen sich wenigstens die Motive Lefèvres begreifen, die zu den wenig übersichtlichen Bestimmungen der Praxismodi im Detail führen. Praxis im weiten und im engen Sinne, repetitive, mimetische und innovative Praxis, all diese Strukturbestimmungen der Praxis erklären sich aus keinem strukturierten Plan, sondern entstehen in konkreten Kontexten der Analyse oder der theoretischen Diskussion.“ (Ulrich Müller-Schöll [1999], Das System und der Rest, S. 287f.)

32 Hierzu: Teil III, Kapitel 2: Zum differentiellen Raum.

steht.³³ Die Veränderung gestaltet sich als „Wille zur Totalität“ getrieben durch die Unzufriedenheit an dem „empirisch und parzellierten, Vorgegebenen“, dem gespaltenen und dichotomisierten „Wirklichen“, einer „dialektischen Vernunft, die unentwegt bemüht ist, ein Ganzes durch die Unterschiede und Konflikte seiner ‚Formanten‘ zu fassen“.³⁴

Die These der globalen Urbanisierung dokumentiert dieses Praxisverständnis, das Poiesis und Mimesis als seine Modalitäten setzt, den Menschen in all seinen Handlungen, in ständiger Wechselbeziehung zu den Produktionsverhältnissen stehend, begreift, zentral, sämtliche sich selbst in einem evolutionären Prozess befindlichen Wesensmerkmale einbezieht. Die Charakterisierung des Menschen in der Metaphilosophie wird zum Programm und trifft sich mit der Hypothese der urbanen Revolution: „Der ‚totale‘ Mensch ‚ist‘ nicht ‚dies‘ oder ‚das‘: homo faber, sapiens, ludens, ridens etc. Er ist dies alles und noch ‚anderes‘, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.“³⁵ Dem Menschen als Individuum, eingebettet in die Praxis, obliegt es durch Handeln im Alltagsleben, diesen Prozess nicht nur zu begleiten, sondern ihn zu gestalten. Der Alltag als Ort, in dem Taten und Werke einen Ausdruck finden, wird bei Lefèvre zum überdimensionierten Erlebnis-, Experimentier- und Handlungsräum, der in der Stadt als „gemischte Ebene“³⁶, in Erweiterung zu Hölderlin und Heidegger, die überlebensnotwendigen Provokationen bereithält: „Das menschliche Wesen“ (wir sagen nicht ‚der Mensch‘) kann nur als Dichter leben. Schenkt oder bietet man ihm nicht die Möglichkeit, dichterisch zu wohnen oder eine Poesie zu erfinden, so wird er sie auf seine Weise fabrizieren.³⁷

Die Basis des Agierens bzw. des revolutionären Eingreifens in den historischen Prozess auf eine künstlerische Ebene zu verlegen, weist nicht nur auf Lefèvres frühe Nähe zum Surrealismus, dem Programm der Situationisten, seiner Liebe zur Musik und insbesondere der Literatur hin, steht nicht nur in der Tradition vieler ‚neomarxistischer‘ Autoren (Georg Lukács, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Jean-Paul Sartre u. v. a.), sie bleibt als Möglichkeit, einem Denken jenseits des Systematischen, der Stagnation und Entfremdung eine Orientierung zu geben: Poesie als Chance, das Unfassbare zu sagen, das Getrennte zusammenzuführen, der unbekannten Größe „Utopie“ ein ‚Zuhause‘ zu geben. Die Vorstellung eines „direkten“ Zugangs des

33 Vgl.: Antonio Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, hier zitiert nach: Gerhard Roth (1972), Gramscis Philosophie der Praxis, S. 57. Zum Thema Erkenntnistheorie bei Antonio Gramsci: Gerhard Roth (1972), Gramscis Philosophie der Praxis, S. 47ff.

34 Henri Lefèvre, Kritik des Alltagslebens, S. 444; orig., p. 191.

35 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 324; orig., p. 268.

36 Hierzu: Teil II, Kapitel 5: Die Ebenen und das Phänomen der Verstädterung.

37 Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 90f; orig., p. 112.

Kunstwerks zu der „Sensibilität“ des Menschen formuliert Lefèvre bereits 1953 in „Contribution à l'esthétique“:

„L'intelligence et la raison procèdent par analyse et se meuvent à travers des intermédiaires: les raisonnements, les déductions, les concepts. L'artiste se sert de sensations, d'émotions ou d'images. L'œuvre d'art est d'abord ‚présence‘, c'est à dire puissance émotionnelle directe.“³⁸

Lefèvre arbeitet keine Ästhetische Theorie aus – es sei denn, man betrachtet die Metaphilosophie als solche –, zu sehr entspräche sie einem Konstrukt, einem Gebäude („construction, édifice“)³⁹ und vernachlässige das revolutionäre Potential des Kreativen und Künstlerischen:

„[...] elle s'adresse comme telle à une activité distincte de l'activité pratique immédiate, de l'action. Elle se ‚contemple‘, se regarde ou s'écoute. Et cependant rien ne la sépare de la pratique et de l'action. Elle y puise au contraire une part de sa richesse et de son contenu.“⁴⁰

Evoziert für Georg Lukács der Klassizismus – „il semble impliquer un accord profond: entre les idées et la vie, entre les superstructures et la base, entre l'individu et la société“ – vornehmlich durch seine Rezeption den kathartischen Effekt „Du musst dein Leben ändern“⁴¹, – der Mensch des Alltags muss sich dem Prozess der Verdinglichung entziehen, sich als Gattungswesen begreiften – provoziert für Lefèvre die deutsche Romantik⁴² das Bewusstsein: „le désaccord, la distorsion, la contradiction entre l'individuel et le social [...] le désaccord entre les idées et la pratique, la conscience et la vie, les superstructures et la base. Il enveloppe, au moins virtuellement, la révolte.“⁴³ In beiden Fällen ist das Nichtvorhandene Stimulus, findet sich als Metapher der „Blauen Blume“ der Romantik unter veränderten Vorzeichen in der lefèvreschen „U-topie“ wieder. Der „espace planétaire, comme support social d'une vie quotidienne métamorphosée, ouverte aux possibilités multiples,

38 Henri Lefèvre, Contribution à l'esthétique, p. 74s.

39 Henri Lefèvre, Lukács 1955, p. 70.

40 Henri Lefèvre, Contribution à l'esthétique, p. 75.

41 Georg Lukács (1963), Die Eigenart des Ästhetischen, S. 818.

42 In der Auseinandersetzung mit Lukács weist Lefèvre auf den Unterschied zwischen deutscher – Lukács Kritik der Romantik bezieht sich vorrangig auf die deutsche Romantik – und französischer Romantik: „Pour nous, Français, le romantisme garde une allure antibourgeoise. Et certes, il y a beaucoup à dire sur ce point, et beaucoup d'objections, ne serait-ce que le rôle dans le romantisme des hommes venus de l'aristocratie en déclin: Chateaubriand, Vigny, Musset.“ (Henri Lefèvre, Lukács 1955, p. 72.)

43 Vgl.: Henri Lefèvre, Lukács 1955, p. 72s.

tels s'ouvrirait l'orient à l'horizon“⁴⁴ in „La production de l'espace“ als Vision formuliert, rechtfertigt auch für die ‚Stadtarbeiten‘ den Begriff des „romantisme révolutionnaire“.

Kurz vor dem Ausschluss aus dem PCF veröffentlicht Lefèvre im Oktober 1957 in „La nouvelle revue française“ den Artikel „Vers un romantisme révolutionnaire“. Dieser „romantisme révolutionnaire“ unterscheidet sich grundlegend von der Romantik und ihrer Idealisierung der klassischen Antike.⁴⁵ Der revolutionäre Impetus des „romantischen Revolutionärs“ ist frei von der nostalgischen Rückbesinnung auf tradierte Strukturen, er steht zur Dynamik gesellschaftlicher und auch technischer Entwicklung, orientiert sich an der Projektion einer Zukunftsvision, in der der Riss zwischen Mensch und Gesellschaft, zwischen Objekt und Subjekt als Kennzeichen der Moderne aufgehoben ist. Das sozialistische Ideal, „compromis à la fois par le stalinisme, par sa mise en accusation, par la déstalinisation“ avortée“, das Scheitern einer vereinigenden revolutionären Alternative, die Krise der modernen Kunst, ungeeignet, die realen Probleme des Alltagslebens in der Moderne artistisch zu überwinden, sind die Ausgangsbasis, auf der sich Henri Lefèvre mit Guy Debord – er veröffentlicht im „Rapport sur la construction des situations“ im Juni 1957 eine ähnliche Bestandsaufnahme – trifft:⁴⁶ „Nous pensons d'abord qu'il faut changer le monde. Nous voulons le changement le

44 Henri Lefèvre, *La production de l'espace*, p. 485.

45 In „Critique de la vie quotidienne III“ kommt Lefèvre noch einmal auf die Verbindung Alltagsleben und Romantik als bestimmd für die eigene Darstellung zurück: „Il serait injuste et de mauvaise foi – mais on n'y a pas manqué – de dire que la critique de la vie quotidienne dérive des positions philosophiques soit de Lukács, soit de Heidegger. Il est vrai que Lukács a introduit le thème de l'Alltäglichkeit dès ses premières œuvres, dès *L'Ame et les formes*. Serait-ce lui qui a inspiré à Heidegger les thèses de *L'Etre et le temps* sur la déréliction et le souci dans l'Alltäglichkeit? Peut-être. Mais il faut rappeler que ces thèmes – appréciation de la réalité quotidienne comme triviale, abandonnée au souci, dépourvue de sens, ce qui oriente la philosophie vers la vraie vie, ou la vie vraie et l'authenticité – proviennent du romantisme. Et plus précisément du romantisme allemand: Hölderlin, Novalis, Hoffmann, etc.“ (Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 23s.)

46 Die Parallelen zwischen Guy Debord und Henri Lefèvre sind weitreichend. In Bezug auf Lefèvres Artikel „Vers un romantisme révolutionnaire“ und Guy Debords „Rapport sur la construction des situations“ scheinen Übereinstimmungen zufällig. Beide Autoren hatten bis dahin keinerlei Kontakt, Lefèvres Artikel wurde im Mai 1957 verfasst, erschien im Oktober 1957, Debords „Rapport“ im Juni desselben Jahres. (Vgl.: Patrick Marcolini [2007], *L'internationale situationniste et la querelle du romantisme révolutionnaire*.) Eventuellen Plagiatsbeschuldigungen geht Vincent Kaufmann in seiner Biographie über Guy Debord nach. Er spricht von „der Lefèvreschen Plünderung“ bezüglich der Übereinstimmungen zwischen Lefèvre und den Situationisten. (Vgl.: Vincent Kaufmann [2004], Guy Debord, S. 216ff.)

plus libérateur de la société et de la vie où nous nous trouvons enfermés.“⁴⁷ Die „existentielle Krise der Geschichte“ hat für Debord epochalen Charakter. Die Blockade einer jeden revolutionären Bewegung durch die imperialistische Politik Stalins und die ‚kulturelle Sackgasse‘ der revolutionären Bestrebungen des Dadaismus und Surrealismus aus den zwanziger Jahren verlangen nach einer neuen Allianz von Kunst und revolutionärer Politik und damit verbundenen, neuen, experimentellen Lebensentwürfen: „*Nos perspectives d'action sur le décor aboutissent, dans leur dernier développement, à la conception d'un urbanisme unitaire.*“⁴⁸ Das Städtische erlaubt aufgrund der Konzentration auf begrenztem Terrain eine ‚Streuung‘ des Kunstbegriffs: „*L'urbanisme unitaire devra dominer aussi bien, par exemple, le milieu sonore que la distribution des différentes variétés de boissons ou de nourriture.*“⁴⁹ Die Vielfalt der nun künstlerischen Erscheinungen im Alltagsleben birgt als utopisches Element des „Möglich(en)-Unmöglichen“ („possible-impossible“) – bei Debord des „conflit perpétuel entre le désir et la réalité hostile au désir“⁵⁰ – revolutionäres Potential. „*L'homme en proie du passé*“ wird zum „*homme en proie du possible*“.⁵¹

Die Integration des revolutionären Potentials in den Ablauf des Alltags ist die dominierende Herausforderung der praxisorientierten lefèvreschen Theorie. Die Vermittlung zwischen Arbeit, technischer Rationalität, notwendig den konstitutiven Stoffwechsel zwischen Natur und Menschen, seine Reproduktion zu garantieren und der Vorstellung eines Lebens als ‚Selbstzweck‘, als Freiheit, nicht den Zwängen des Überlebenskampfes untergeordnet, erfährt in der klassisch marxistischen Tradition eine für Lefèvre zu simple Lösung. Im Anschluss an Marx wird auf die Gegenüberstellung beider Bereiche, Arbeit und Freizeit, mit der Schlussfolgerung zurückgegriffen, dass eine Reduktion der Arbeit – technische Errungenschaften erlauben eine Reduzierung von Arbeitszeit – ein Mehr an Freiheit bringe, die ihrerseits eine positive Akzentverschiebung, sowohl was die Einstellung zur Arbeit wie auch deren Qualität, habe.⁵² Dem im bürgerlichen Reproduktionsschema verankerten Denken ant-

47 Guy Debord (2006), *Oeuvres*, p. 309.

48 Hierzu: Teil II, Kapitel 5: Wohnen und „unitärer Urbanismus“.

49 Vgl.: Guy Debord (2006), *Oeuvres*, p. 322s.

50 Vgl.: Guy Debord, (2006), *Oeuvres*, p. 327.

51 Vgl.: Henri Lefèvre, *Vers un romantisme révolutionnaire*, en: *La Nouvelle Revue Française*, 1er octobre 1957, p. 664.

52 „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendig-

wortet Lefèvre: „Der sogenannte ‚moderne‘ Mensch hofft also in der Freizeit das zu finden, was ihm sein Familien- oder Privatleben nicht geben können. Von Glück weiß er kaum noch etwas und fragt auch nicht danach, wie es zu finden sei.“ Eine organisierte „Freizeitwelt“ lädt außerhalb des Alltäglichen ein, provoziert die endgültige Spaltung zwischen Arbeit und Spiel.⁵³ Dem entgegen setzt Lefèvre das Bild vom „totalen Menschen“, der in sich, als Projekt und Utopie, „Spiel, Liebe, Erkenntnis, Arbeit usw.“ versammelt.⁵⁴ Dies steht in Zusammenhang mit Marcuses Vorstellung einer materiellen Produktion, die nicht allein durch Notwendigkeit charakterisiert ist: „Ich glaube, dass eine der neuen Möglichkeiten, die die qualitative Differenz der freien von der unfreien Gesellschaft darstellt, genau darin besteht, das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit zu finden, in der Arbeit und nicht jenseits der Arbeit.“⁵⁵ Das Zusammenwirken von Spiel und Arbeit im Sinne Fouriers, nach Marcuse „der historische Topos des Ästhetischen“⁵⁶, hebt die durch Trennung von Arbeit, Freizeit und Vergnügen entstandene Entfremdung auf: „Die Trennung des Zweckmäßigen und Notwendigen vom Schönen und vom Genuss“ steht am Anfang einer Entwicklung, „welche das Feld freigibt für den Materialismus der bürgerlichen Praxis einerseits und für die Stillstellung des Glücks und des Geistes in einem Reservatbereich der ‚Kultur‘ andererseits.“⁵⁷

Die Poiesis gruppert bei Lefèvre all jene Elemente, die durch „die Setzung des totalen Menschen, um die Arbeitsteilung zu überwinden (Fourier)“ erfasst werden und versteht sie als „Entscheidung das Alltagsleben zu verändern“.⁵⁸ Kreativität als Poiesis, als „menschliche Aktivität“ im umfassenden Sinn entspricht der Emanzipation des Kunstwerkes sowohl von der marxistischen Charakterisierung als Überbau wie von der Umklammerung eines bür-

keit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“ (Karl Marx [1956ff], Das Kapital, S. 828.)

53 Vgl.: Henri Lefèvre, Kritik des Alltagsleben, S. 45.

54 Vgl.: Henri Lefèvre, Metaphilosophie, 143; orig., p. 129 und S. 348f; p. 286s.

55 Herbert Marcuse (1967), Das Ende der Utopie, S. 12.

56 Vgl.: Herbert Marcuse (1969), Versuch über die Befreiung, S. 72.

57 Vgl.: Herbert Marcuse (1965), Kultur und Gesellschaft I, S. 57.

58 Henri Lefebvre, Metaphilosophie, S. 15f, Orig., p. 29.

gerlichen Kunstverständnisses. Der Impakt auf den Praxis-Begriff ist umso dramatischer, wird dieser um die Dimension der U-topie, erweitert: Die Zentralität des städtischen Raumes illustriert diese These:

„Es leuchtet ein, dass das U-topische [...] nichts mit dem imaginären Abstrakten gemein hat. Es ist wirklich. Es ist im Herzen dieses Wirklichen, es ist die urbane Wirklichkeit, die selber nicht ohne dieses Ferment besteht.“⁵⁹

Indem die U-topie aufklärerisch wirkt, wirkt sie verändernd und wirklich. Sie findet in der Totalität der globalen Verstädterung überall und nirgends ihren Ausdruck.⁶⁰ Die beiden „geschichtlichen Koordinaten der Praxis“, das Vergangene und das Zukünftige treffen sich in der Gegenwart, die im dynamischen Prozess begriffen, sich an beiden orientiert („regressiv-progressive Methode“). Die Dialektik vom Wirklichen und vom Möglichen als zentrales Element der marcuseschen Gesellschaftstheorie und Blochs Philosophie der „konkreten Utopie“⁶¹ entspricht bei Lefèvre der kreative Impetus, der sich in

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

60 Vgl.: Henri Lefèvre, Die Revolution der Städte, S. 141; orig., p. 175.

61 Lefèvres Begriff der „totalité ouverte“ (offene Totalität) zeigt ebenfalls Parallelen zu Blochs „offenem System“: „[...] das eigentliche Totum, dieses, worin auch das erfasst epochal Ganze aller epochalen Momente selber wieder ein Moment ist [...]. Wo der prospektive Horizont ausgelassen ist, erscheint die Wirklichkeit nur als gewordene, als tote, und es sind die Toten, nämlich Naturalisten und Empiristen, welche hier ihre Toten begraben.“ (Ernst Bloch [1985], Das Prinzip Hoffnung, S. 257.) Wesentliche Konvergenzen zeigen sich zwischen der Metaphilosophie und einer konkret-utopischen Zukunftsdimension bei Bloch. Helmut Fahrenbach resümiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede: „Die Bezüge, die sich zwischen Lefèvres und Blochs Denken aufweisen lassen, begründen sich nicht so sehr vom Theorie- bzw. Philosophietypus, als vom utopisch praktischen Erkenntnisinteresse und seiner anthropologisch-gesellschaftlichen Auslegung und Richtung her. Denn hinsichtlich der theoretischen bzw. philosophischen Position bestehen eher Differenzen, sofern Bloch – im Unterschied zu Lefèvre und den kritischen Theoretikern – den grundlegend umfassenden Status der Philosophie auch für den Marxismus festhält und die Marxsche Philosophiekritik nicht als prinzipielle Infragestellung der Philosophie auffasst. Bloch bezieht die Marxsche These der ‚Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie‘ auf die ‚bisherige‘, kontemplativ-interpretierende und vergangenheitsorientierte philosophische Tradition, der Marx die Gründung einer neuen zukunfts- und praxisbezogenen Philosophie der Weltveränderung auf dem Boden der Prozessrealität von Natur und Geschichte entgegensezt [...] Aber in wesentlichen Elementen ihres auf eine weltverändernde Praxis gerichteten Denkens zeigen sich deutliche Konvergenzen zwischen Lefèvre und Bloch. So ist auch für Lefèvres ‚Meta-Philosophie‘ der Praxis die ‚konkret utopische‘ Zukunftsdimension der praktischen Kritik bzw. die konkrete Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit, Realem und Imaginärem, Gegenwart und Zukunft zentral für die kritische Erhellung des gesellschaftlich-geschichtlichen Werdens (hier besteht übrigens auch Übereinstimmung mit Marcuse und Sartre). Auf der

der Poiesis gegen die „mimetische Praxis“ der Gegenwart, bestimmt durch die Reproduktion nach Modellen – hierzu zählen auch Funktionalismus, Strukturalismus, Kybernetik, Informationstechnik – behaupten muss. Die von Lefèvre viel beschworene „lutte titanique“ schickt sich an, der Interpretation der ‚aktuellen‘ Lage der Menschheit einen dramatischen Akzent zu verleihen:

„Nun aber gibt es drei Seiten im Spiel und dreierlei steht auf dem Spiel: die Natur, die anderen Menschen und die verselbständigte Technik (der Automat). Das zweite – der erbitterte Kampf zwischen menschlichen Gruppen (Völkern und Klassen) – wird nach einigen explosiven Ausbrüchen an Bedeutung verlieren. [...] Es ist das dritte, das eines Tages die schwersten Fragen aufwerfen wird. Es stellt sie bereits. Es stellt den Menschen vor die Grundfrage: vor *die Aneignung der Natur und vor allem der eigenen Natur*. Entweder rückt nun die Poiesie [Poiesis] wieder an die höchste Stelle in einem neuen direkten Verhältnis zwischen Mensch und ‚Natur‘ oder ‚Sein‘, oder der Mensch wird von seinem eigenen Werk gepackt und nicht mehr losgelassen.“⁶²

Der zunehmende Pessimismus Lefèvres lässt in den späteren Schriften den Begriff der U-topie in den Hintergrund treten. In „*La Critique de la vie quotidienne III*“ (1981) präsentiert sich die postindustrielle Gesellschaft als Erfüllung besonderer Utopien: „Ce qui semblait hier abstraiteme utopique prend maintenant figure et monte à l’horizon.“⁶³ Das absehbare Ende der körperlichen Arbeit kündigt den ‚programmierten Alltag‘ an: „La capacité déstructrice fait les lieux de la prospérité. Le quotidien lui-même ainsi modelé, simulacre de vie pleine, permet au mode de production de fonctionner.“⁶⁴ Als „soziales Produkt“, Resultat der jeweiligen Produktionsverhältnisse, ist das Alltagsleben in den Händen von Technokraten, Experten mit partikularen Interessen „operationelles Instrument.“⁶⁵ Die vom Menschen geschaffene zweite

Ebene einer ‚dialektischen Anthropologie‘ hat Lefèvre, ähnlich wie Bloch, Wunsch, Phantasie und Traum und insbesondere die Dialektik von Bedürfnis und Wunsch im Alltagsleben als Faktoren kritischer Erfahrung herausgestellt [...] Nimmt man nun noch hinzu, dass für Lefèvre wie für Bloch die Natur ein in Gesellschaft und Geschichte nicht aufhebbarer, sondern fundamental bleibender Realitätsbereich und ein wesentliches Thema auch des marxistischen Denkens ist, dann sind damit einige Bezüge bezeichnet, deren nähere Untersuchung (zusammen mit denen zur kritischen Theorie) für die gegenwärtige Theoriediskussion höchst aufschlussreich sein könnte, zumal dadurch auch die differenten und originären Züge von Lefebvres Denken zur Geltung kommen würden.“ (Helmut Fahrenbach [1982], Henri Lefèvres Metaphilosophie der Praxis, S. 83f.)

62 Henri Lefèvre, Metaphilosophie, S. 268; orig., p. 223s.

63 Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 92.

64 Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 164.

65 Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 134.

Natur wird zum lukácsschen Kerker – „dass die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker“⁶⁶ – aus dem einzig die Negation des Bestehenden herauszuführen vermag. Die Kunst ist bei Lefèvre wie bei Adorno – sie bewegt sich außerhalb des empirisch Wirklichen, ist nicht der Gesetzmäßigkeit der Produktionsschemata des kapitalistisch organisierten Alltags unterworfen, ruft das Bewusstsein des Leidens und die Vorstellung einer anderen Realität wach⁶⁷ – eine dem Alltag immanente Kraft, die sich der Modernität – „époque tragique nie le tragique“⁶⁸ – entgegenstellt:⁶⁹ „Cette négation que le quotidien porte en lui alors qu'il tente en vain de l'évacuer, c'est le tragique. Dans le vocabulaire philosophique et dans la perspective métaphilosophique, c'est le négatif.“⁷⁰ Der Begriff der Negation, wie er Anfang der achtziger Jahre in „La critique de la vie quotidienne III“ dargestellt wird, beinhaltet die revolutionären Charakteristika des von Lefèvre projizierten „espace contradictoire“: Residuen, Restbestände einer nicht entfremdeten Welt, Differenzen, sich ständig neu formierendes Potential gegen Reduktion und Homologisierung, Ansätze einer Rhythmusanalyse,⁷¹ Wiederherstellung eines originären Verhältnisses zu Natur.⁷²

66 Georg Lukács (1963), *Die Theorie des Romans: Ein geschichtlicher Versuch über die Formen der großen Epik*, S. 55.

67 „Kunst ist nicht nur Statthalter einer besseren Praxis als der bis heute herrschenden, sondern ebenso Kritik von Praxis als der Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehenden und um seinetwillen. Sie straft Produktion um ihrer selbst willen Lügen, optiert für einen Stand jenseits des Banns von Arbeit.“ (Theodor W. Adorno [1970], *Ästhetische Theorie*, S. 26.)

68 *Critique de la vie quotidienne III*, p. 164.

69 Heinz Sünker sieht eine mögliche Verbindung zur „Negativen Dialektik“ Adornos: „Dem Gewaltcharakter identifizierenden Denkens, damit verbunden der Verteidigung des Rechts des Nicht-Identischen ist bekanntlich das gesamte Denken Adornos gewidmet. [...] Gemeinsamkeiten zwischen Lefèvre und Adorno lassen sich auch in einem [...] entscheidenden Leitmotiv des Denkens konstatieren, es ist dies die bestimmende Kraft der ‚Negativität‘. Was bei Adorno schon mit dem Titel seines Hauptwerkes und dann in dessen Ausführung gesetzt bzw. entfaltet wird, ergibt sich bei Lefèvre aus der kontrastiven Bedeutung des Negativitätsbegriffs zu dem der ‚Totalität‘.“ (Heinz Sünker [2008], *Von der Kritik des Alltagslebens zur „Metaphilosopie“*, S. 195f.)

70 Vgl.: Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 164.

71 Lefèvre deutet die „Eléments de rythmanalyse“ als letzte Publikation an: „La mise en miettes du temps et de l'espace dans l'homogénéité générale, l'écrasement des rythmes et des cycles naturels par la linéarité, ont des conséquences sur d'autres plans. Cette situation engendre un besoin de rythmes. L'imposition du quotidien tel qu'on l'a défini va donc avec des innovations rythmiques dans la musique et de la danse, innovations qui accentuent le rythme et le restituent dans le quotidien.“ (Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 134s.)

72 Hierzu: Teil II, Kapitel 7: Utopie und differentieller Raum; Teil III, Kapitel 2: Zum differentiellen Raum.

Dieser letzte Teil der „Critique de la vie quotidienne“ besticht durch eine Verdichtung der Sprache, Anzeichen eher literarischer als philosophischer Auseinandersetzung. Dem Alltag, „qui paraissait d’abord si solide“, an Konturen und erkennbaren Strukturen eingebüßt – „ne serait-il qu’une sorte d’île flottante sur le marécage et sur la fermentation des forces technologiques et sociales?“⁷³ – begegnet Lefèvre „nietzscheanisch“:

„Objections: les sursauts, les jaillissements, les moments où surgit la gerbe des possibles. Il y a des élans qui injectent de l’énergie dans la *réalité* du déclin. Et puis il y a surtout la nouvelle naissance, celle de la pensée qui regarde sans baisser les yeux l’horreur du monde, les ombres, et passe ainsi dans un autre royaume qui n’est plus celui des ombres. Cette pensée s’affirme dans l’errance à travers les illusions et les mensonges, au-delà de la vérité comme de l’erreur.“⁷⁴

Die Tragödie, die in ihrem Konzept den Alltag durch die Poesie metamorphosiert, den Tod durch die Auferstehung der tragischen Figur besiegt,⁷⁵ illustriert das Alltagsleben im abstrakten Raum. Lefèvres Inszenierung des Alltags anhand der Tragödie deutet die Diversität ihrer Interpretationen im Laufe der Literatur- und Philosophiegeschichte an,⁷⁶ wobei das dionysische Element Nietzsches Aufforderung eines ursprünglichen, spontanen, den wahren Bedürfnissen entsprechenden Verhältnisses zur Natur entspricht,⁷⁷ die analytische Ebene hingegen Adornos Analyse der Tragödie folgt:

73 Vgl.: Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 165.

74 Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 168.

75 Vgl.: Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne* III, p. 169.

76 Bereits in den frühen zwanziger Jahren setzt sich Herbert Marcuse mit der Tragödie als mit der Menschheitsgeschichte verbunden auseinander: „Die christlich-humanistische Tragödie befreite den Menschen vom Leid durch die Gewissheit der christlichen Erlösung. Die antike Tragödie entlastete den Menschen durch seine Einbindung in einen universalen, wenn auch tragischen Weltsinn. Die moderne Tragödie ist nur noch Schrei der Kreatur, nicht Überwindung, nicht Abschwächung des Leids nur Verdichtung und Formulierung als letzte, einzige noch mögliche Reaktion.“ (Ludwig Marcuse [1923], *Die Welt der Tragödie*, S. 180.) Eine Ausweitung des Themas könnte sich vor allem an dem Begriff der Allegorientheorie im „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, aber auch an den Baudelaire-Arbeiten und dem Passagen-Werk von Walter Benjamin orientieren.

77 „In der dionysischen Kunst und in deren tragischer Symbolik redet uns dieselbe Natur mit ihrer wahren, unverstellten Stimme an: ‚Seid wie ich bin! Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter!‘“ (Friedrich Nietzsche [1954], *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, S. 93.) Lefèvre orientiert sich inhaltlich und sprachlich an Nietzsche: „[...] le quotidien entraîne une réplique; parce qu'il devient le normal, la rupture prend des formes anormales, voire morbides. Il ne faut pas s'en étonner, encore moins s'en indigner. Le dyonisique, chez les Grecs, ne se soumet-

„Oder es ist so, dass die Mythologie, die der Tragödie zugrunde liegt, allemal in sich dialektisch ist, weil sie auf der einen Seite das Verfallensein des schuldigen Menschen an den Naturzusammenhang in sich hat und zugleich dies Schicksal aus sich selbst heraus versöhnt; dass der Mensch aus dem Schicksal als Mensch sich erhebt. Das Moment der Dialektik liegt darin, dass die tragischen Mythen in sich mit der Verfallenheit in Schuld und Natur zugleich das Moment der Versöhnung, das prinzipielle Hinausgehen über den Naturzusammenhang enthalten.“⁷⁸

Hinter der strategischen Hypothese der globalen Urbanisierung verbirgt sich „dieses“ „Moment der Versöhnung“, das als Negation der „mascarade du kitsch“⁷⁹ die Opposition zwischen der „Produktion des Alltags“ und des „Alltags als Oeuvre“ in immer neuen Variationen und Dimensionen als „Kritik des Alltags“ in das metaphilosophische Konzept einbindet.

tait pas à la pure idée de la beauté. Les bacchantes, parcourant la campagne en hurlant, démoniaques, déchirant les êtres vivants qu’elles rencontraient, ne devaient pas être ‚belles‘. [...] Le négatif surgit dans toute sa force au sein de la positivité quotidienne.“ (Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 135.)

78 Theodor W. Adorno (1970), Die Idee der Naturgeschichte, S. 363.

79 Lefèvre sieht im „Kitsch“ die Mischung aus „mémoire, souvenir, imaginaire, réel“, die es erlaubt, sich der Zeit zu entziehen, „non dans l’intemporel de la grande oeuvre mais au sein de la temporalité elle-même“. (Vgl.: Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 133.) Walter Benjamins „Passagenwerk“ hat u.a. diese Thematik zum Inhalt.

6. Ausblick: Die These der Urbanisierung neu gedacht

„La révolution n'est plus ce qu'elle était“¹

Im Herbst 2005 kommt es nach dem Tod zweier Jugendlicher in den Pariser Vorstädten zum Aufstand der „banlieues“, deren Bewohner ausgegliedert, weitab von den Zentren der Macht, wie von Jean Baudrillard formuliert, nicht nur von Abfällen umgeben und überschwemmt sind, sondern „selbst in Abfall verwandelt“, ein Dasein in den „Stadtwüsten“, den „Müllzonen der Vorstädte“ fristen, jederzeit bereit, das Potential an Hass sich in ziellosen Aggressionen entladen zu lassen.²

Die Raumdiskussion, das Recht auf die Stadt und das Recht auf Anderssein sind die hervorstechenden Themen der Lefèbvreschen soziologischen Analyse der Stadtproblematik. Bereits in den sechziger und siebziger Jahren zum geflügelten Wort geworden, bleibt „le droit à la ville“ zentrales Anliegen eines aufgeklärten Urbanismus', steht „le droit à la différence“ als elementares Menschenrecht im Forderungskatalog zahlreicher Initiativen im Umfeld der aktuellen Urbanismusdiskussion.

Es spricht für Lefèbvres Weitsicht, die Themen, die an Brisanz gewonnen haben, die zentralen Probleme der Verstädterung und der Globalisierung, bereits sehr früh schlagwortartig formuliert zu haben. Die Möglichkeit des spontanen Zugangs riskiert, die Auseinandersetzung mit der philosophischen Basis und Tragweite zu verhindern. Der Ruf nach Pluridisziplinarität kann für kreatives Denken eine Chance sein, birgt für die Rezeption jedoch das Risiko der Verallgemeinerung, der selektiven Wahrnehmung: Globale Verstädterung wird vorrangig als soziologisches und ökonomisches Phänomen wahrgenommen. Die Thesen zur Produktion des Raumes, vor allem im angelsächsischen Raum und in der Humangeographie Thema, stehen weitab von philosophischen Implikationen als Basis für einen Paradigmenwechsel, dem „spatial turn“. Zentrum und Peripherie sind fest in der Alltagssprache verwurzelt, die hieraus resultierende Dynamik wird nicht immer als kreatives Potential im Sinne Lefèbvres interpretiert. Der Begriff des Alltagslebens wird philosophisch betrachtet, seine Verbindung zur urbanen Problematik zumeist jedoch unterschätzt.

Die These der globalen Verstädterung als philosophische These zu begreifen, bedeutet auch, ihre innovativen Aspekte, ihr analytisches Potential in die aktuelle Diskussion einzubringen, den gesetzten Akzenten in der Stadtforschung nachzuspüren. Das systemverweigernde Denken Lefèbvres hingegen

1 Henri Lefèuvre, La révolution n'est plus ce qu'elle était.

2 Vgl.: Jean Baudrillard (2000), Die Stadt und der Hass, S. 130.

macht es schwer, die Arbeiten mit den Kategorien einer traditionellen Philosophie zu bewerten, bietet jedoch die Chance, sich flexibel, ohne die von Lefèvre vorgegebenen Impulse leugnen zu müssen, veränderten Gegebenheiten anzupassen.

Als 1972 Guy Debord die situationistische Internationale auflöst, hat die „société des spectacles“ die eigene Avantgarde-Bewegung längst eingeholt. Symptomatisch, dass der letzte Film von Guy Debord „In girum imus nocte et consumimur igni“ („Wir irren des Nachts im Kreis umher und werden vom Feuer verzehrt“) – als lateinischer Titel ein Palindrom – das Paris der fünfziger und sechziger Jahre beschwört, die situationistische Bewegung als Schlange evoziert, die sich selbst in den Schwanz beißt. 1981 greift Lefèvre in „Critique de la vie quotidienne III“ das Thema der Vereinnahmung revolutionärer Tendenzen und Ideen mit dem Begriff der „récupération“ auf.³ Einer Vermarktung und einem Ausverkauf revolutionärer Bestrebungen kann für Lefèvre – wie für Debord – nur mit einer Besetzung der Gesellschaft im Ganzen begegnet werden. „Kulturrevolution“ bedeutet, Macht der Kreativität auf breitesten Front in das Alltagsleben zu integrieren.

Die Begrenzung auf das mimetische Vermögen als Produktivkraft, bis dato bestimmd in der marxistischen und neo-marxistischen Theorie, wird bei Lefèvre aufgehoben. Die erweiterten Begriffsbestimmungen von Mimesis und Poiesis erlauben einerseits die Reproduktionsmechanismen zu analysieren, andererseits einen selbstständigen, originären, kreativen Impetus in das praxisphilosophische Konzept zu integrieren. Mimetisches Verhalten, grundlegend von anthropologischem, ontologischem und erkenntnistheoretischem Status, als Charakteristikum menschlichen Handelns und Überlebens, ist bei Lefèvre Mittel, herrschende Strukturen zu festigen, die globale Urbanisierung als Homologisierungsprozess mit orwellschen Konsequenzen zu untersuchen. Die Reproduktion des Immergeleichen, die „récupération“ als Assimilation kreativer, verändernder Kräfte sind Mittel der Wahl der Herrschenden. Der Poiesis-Begriff hingegen, zentraler Bestandteil der Metaphilosophie, Garant für das Innovative, ist elementare Kategorie im Aufruf zur permanenten Veränderung. Stadt und Verstädterung sind die überragenden Beispiele dieses Wechselspiels, des dialektisch ablaufenden Entwicklungsprozesses. Der Prozess der Urbanisierung in der Moderne kann losgelöst von der Frage nach der Tragweite der Trennung zwischen dem Begriff Stadt („cité“) und dem Prozess der Verstädterung – Lefèvre relativiert sie im Nachhinein – betrachtet werden. Als poetischer Ausdruck menschlichen Handelns ist die Stadt nicht nur Mittlerin zwischen staatlicher Macht („globale Ebene“) und dem Alltagsleben

3 „[...] une idée, un projet un passèrent pour invinciblement révolutionnaires ou subversifs, c'est-à-dire qui furent sur le point d'introduire une discontinuité, rentrent dans l'ordre, s'y réintègrent et même le ravivent [...].“ (Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 105.)

(„private Ebene“), sie wird zum Aktionsfeld, auf dem Konflikte ausgetragen werden. Den Großstädten des 21. Jahrhunderts kommt – wenn auch unter zum Teil verschiedenen Voraussetzungen und Motivationen – diese Rolle weiterhin zu.

Lefèbvres Analyse des Prozesses der Urbanisierung geht über die Rekonstruktion historisch ablaufender Prozesse hinaus. Mit der Ablehnung des Systems in der eigenen Philosophie wird die Dialektik als innovativer Denkstil begriffen, der der Analyse dienend, sich der Entwicklung anzupassen weiß. Die Hypothese als utopische Projektion des zukünftig Möglichen legt die Basis für die regressiv-progressive Methode. In die Analyse der Urbanisierung eingebracht, eröffnen sich Perspektiven, die durch systematisches Denken nicht erreicht werden können: Lefèvre lokalisiert bereits sehr früh aktuelle Probleme der urbanen Entwicklung. Er diagnostiziert die Tendenzen zur Gleichschaltung und zur Überwachung. Seine Diagnose einer sich rasant, von den Bedürfnissen des Menschen losgelöst entwickelnden Technisierung der Produktionsbedingungen und des Eingriffs der Technik in den Alltag wirft einen aufklärenden Blick auf die zunehmende Entfremdung vom natürlichen Lebensrhythmus im urbanen Leben. Die Rhythmustheorie – Lefèbvres letztes Werk – versucht dieser Problematik in all ihren Facetten beizukommen. Das Plädoyer für ein ursprüngliches Verhältnis zu den Abläufen der Natur bricht mit der positiven Bewertung des „Zurückweichens der Naturschranke“⁴ im Zuge der Industrialisierung. Lefèvre trennt den Prozess der Urbanisierung von der Vorstellung, dass im urbanen Raum die Natur als das Außertägliche wahrgenommen wird. Der „totale Mensch“ als Gegenspieler wehrt sich gegen jede Art der Reduzierung, begreift alle möglichen Erscheinungsformen seiner Existenz als überlebensnotwendig und erkennt vor allem in dem genuinen Verhältnis zur „Natur“ eine unerschöpfliche Quelle. Lefèvre entzieht an dieser Stelle dem orthodoxen Marxismus den „Lebensnerv“. Er bricht aus den traditionellen Schemata, die im Proletariat und einem enggefasssten Arbeits- und Produktionsbegriff revolutionäres Potential erkennen. Indem er dem Menschen eine kreative Rolle in der Gestaltung seines Umfeldes einräumt,

4 Der hier auf Karl Marx zurückgehende Begriff der „Naturschranke“ (Vgl. u.a.: Karl Marx [156ff], Das Kapital, S. 537.) bekommt erst bei Georg Lukács (Vgl.: Georg Lukács [1970] Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 371.) die hier anvisierte Bedeutung. Durch die Arbeit wird aus einem ursprünglich biologischen ein menschliches Wesen. Das Biologische im Menschen verschwindet nicht, es wird transformiert. „Die Leute können sich heute so wild wie möglich gebärden: Zur Essensweise und zur Sexualität der Frühzeit wird keiner der rebellierenden Studenten zurückkehren. Wer die reine Sexualität verkündet, verkündet die reine Sexualität von 1970 und nicht die irgendeiner Vorzeit. Mit anderen Worten: Dieses Zurückweichen der Naturschranke, das wir sehen, ist eine Art Fortschritt, ein irreversibler Prozess.“ (Georg Lukács [1970], Das Ratesystem ist unvermeidlich, in: Spiegel Nr. 17, 1970, S. 153.)

ihm sich selbst kreativ entwickeln lässt, wird die Notwendigkeit einer staatlichen Kontrollinstanz abgelehnt. Die ‚anarchistische Provokation‘ hat weitreichende Folgen für den Begriff des Alltagslebens. Jedem Konsolidierungsversuch widersteht das Alltagsleben als produktives Terrain, auf dem Verschiedenheit und Diversität („*différence*“) tragende Elemente eines positiv zu gestaltenden Urbanisierungsprozesses sind. Diese Vorstellung einer qualitativen Veränderung des Alltäglichen beinhaltet in Anlehnung an Fourier und Marcuse eine Neudefinition des Begriffspaares Arbeit und Freizeit.

Der Raum als Produkt eines komplexen Netzwerkes unterschiedlicher Agentia lenkt den Blick sowohl auf das sich verändernde soziale Beziehungsgefüge wie auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Raumes innerhalb des Urbanisierungsprozesses. Mit einer erweiterten Analyse steht Lefèvre am Ursprung der Raumtheorien, die fester Bestandteil vor allem sozialwissenschaftlichen Wissens sind.⁵ Die Gleichzeitigkeit der Ebenen in der lefèvreschen Raum-Triade – räumliche Praxis, Repräsentationen von Raum, Räume der Repräsentation – lassen den Raum nicht länger passiv erscheinen, als Container, in dem vielfältiger Inhalt vielfältigster Art gelagert ist, sondern als Produkt ständig varierender Netzwerke. Die Einbindung der Dynamik der Urbansierung und die parallel verlaufende Analyse von Entwicklungsstrukturen erlauben, den globalen Verstädterungsprozess in korrespondierende Räume zu teilen, die das Wechselspiel der „Formanten“, die sich auf den Raum als wahrgenommen („*perçu*“), konzipiert („*conçu*“) und gelebt („*vécu*“) beziehen, wiederspiegeln. Der Leib als primäres Erfahrungsmedium ermöglicht Zugang zu einer Raumproduktionen jenseits kapitalistischer Produktionsmechanismen. Im abstrakten Raum formiert sich ein Widerstandspotential, das zu genuinen Verhaltens- und Kreationsmustern zurückführen kann. Inwieweit diese Prognose sich in der Aktualität bestätigt findet, bleibt Thema, zumal die von Lefèvre genannten „*discontinuités*“, die Einschnitte in das Alltagsleben, die mit der radikalen Veränderung des Bestehenden („*les éléments de modifications pouvant aller jusqu’au bouleversement de de l’établi*“)⁶ einhergehen, in der Aktualität durch die technologische Entwicklung auf dem Feld des Informationsaustausches ausgezeichnet sind.

Die Zentralisierung, elementarer Bestandteil der Urbanisierungsthese, beinhaltet den Begriff der Gleichzeitigkeit. Die Implikationen erkennt Lefèvre im Zusammenhang mit dem Situationismus als subversives, kreatives Potential, das im urbanen Alltagsleben Orte und Situationen zusammenbringt, wechselnde Zentren provoziert, Differenzen herausstreicht, die ihrerseits wiederum produktiv wirken. Eine Analyse des abstrakten Raumes zeigt bereits erste An-

5 Zur Geschichte des „*spatial turns*“ und seiner aktuellen Bestimmung: Jörg Döring, Trisan Thielmann (2008), *Was lesen wir im Raum?*

6 Henri Lefèvre, *Critique de la vie quotidienne III*, p. 91.

zeichen, die auf eine „Auflösung des Raumes“, eine „Deterritorialisierung“ als Folge technischer Entwicklung hinweisen. Der virtuelle Informationsaustausch „delokalisiert“ die menschlichen Aktivitäten, die vormals städtische Raumordnung weicht einer weltumspannenden Zeitordnung.⁷ Der Begriff der Zentralisierung wird durch die aufkommende Netzwerkgesellschaft dramatisch erweitert. Die Peripherien sind nicht Vorstädte am Rande der Megapolis, sie sind Brachland jenseits des „Raumes der Ströme“, der die Global Cities untereinander verbindet, ihnen den zeitgleichen Austausch von Informationen, notwendig für die Organisation von weltweiten Wirtschafts- und Handelsverbindungen, sichert. Der „Splintering Urbanism“⁸ erreicht, unabhängig von der Fragmentierung innerhalb eines abgrenzbaren städtischen Raumes, globales Ausmaß. Die Grenzen zwischen Ländern weichen den „metropolitan corridors“, die Hauptzentren miteinander verbinden, die dazwischenliegenden Provinzen ausgrenzen.

Neben den politisch, soziologisch und geografisch relevanten Komponenten, erkennt Lefèvre Anfang der achtziger Jahre die Notwendigkeit, das Alltagsleben um die virtuelle Ebene des Cyberspace – Lefèvre spricht von „mythe de l’agora technique“⁹ – zu erweitern. Der „gläserne Mensch“, nicht nur seiner elementaren Freiheiten, vorrangig dem Recht auf Anderssein, beraubt, verliert an Erkenntnisfähigkeit, Spontaneität: „l’identité devient abstraite, fictive, irréelle; c’est ainsi qu’elle se dégrade.“¹⁰ Die „sinnliche Verarmung“¹¹, der „dépaysement“¹² ist bei Lefèvre eine Existenzfrage, die er in seinem letzten Werk „Eléments de rythmanalyse“ im nostalgischen Nachruf auf die Stadt beschwört: Venedig das Paradebeispiel, das Realität und Idealität verkörpert, die Charakteristika menschlicher Kreation vereint: „la pratique, le symbolique, l’imaginaire.“¹³

„Cette ville [Venise] n’est-elle pas une ville théâtrale pour ne pas dire une ville-théâtre, où le public et les acteurs sont les mêmes mais dans la multiplicité de leurs

7 Vgl.: Paul Virilio: „Die alte Vorherrschaft der räumlichen Gegebenheiten verliert ihre historische Bedeutung und wird ersetzt durch ein Kommunikationsnetz, in dem die Informationen ohne Zeitverzögerung verbunden und bearbeitet werden. An die Stelle der früheren industriellen und politischen Struktur tritt also bald eine informationstechnische und metropolitische Organisation, die gebunden ist an die Allmacht der absoluten Geschwindigkeit elektromagnetischer Wellen, die Träger unterschiedlicher Signale sind.“ (Paul Virilio [1994], Im Würgegriff der Zeit.)

8 So der gleichlautende Buchtitel von Stephen Graham und Simon Marvin: Stephan Graham / Simon Marvin (2001), Splintering Urbanism.

9 Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 148.

10 Vgl.: Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 148s.

11 Vgl.: Richard Sennett (1997), Fleisch und Stein, S. 21

12 Vgl.: Michel Serres (1994), Die fünf Sinne, S. 345.

13 Vgl.: Henri Lefèvre, La production de l'espace, p. 89s.

rôles et de leurs relations? On imagine ainsi la Venise de Casanova, celle du Senso de Visconti, comme la Venise d'aujourd'hui. Ne serait-ce pas parce que se donne libre cours dans cet espace une forme privilégiée de civilité et de liberté, fondée sur et dans une dialectique des rythmes? Cette liberté ne consiste pas dans le fait d'être un libre citoyen dans l'État – mais d'être libre dans la ville hors de l'État. Le pouvoir politique domine ou plutôt cherche à dominer l'espace [...] les palais, les églises ont un sens et un but politiques, les citoyens en détournent [...]. Ainsi l'espace public, espace de représentation, devient ,spontanément‘ lieu de promenades, de rencontres, d'intrigues, de pourparlers, de négoces et négociations, il se théâtralise. Ainsi se relient à l'espace le temps et les rythmes des gens qui occupent cet espace.“¹⁴

Die Stadt als *theatrum mundi*, für Rousseau Zeichen des Abfalls vom Paradies, für Lefèvre Inbegriff der kreativen Inszenierung des „totalen Menschen“ weicht der globalen Vernetzung, die die Menschheit von ihren bis dato bekannten Orten, die mit den fünf Sinnen erfahrbar waren, hin zu abstrakteren Dimensionen geleitet.¹⁵ Lefèvre versucht in einem nachhaltigen Verhalten gegenüber der Natur, in der Notwendigkeit sich als Teil derselben an den von ihr vorgegebenen Abläufen zu orientieren, einer Verschiebung der sinnlichen Wahrnehmung entgegenzuwirken. Aber „der ‚totale‘ Mensch ‚ist‘ nicht ‚dies‘ oder ‚das‘: *homo faber, sapiens, ludens, ridens* etc. Er ‚ist‘ dies alles und noch ‚anderes‘, das noch nicht gesagt worden ist, weil es noch nicht erschaffen worden ist.“¹⁶ François Lyotard formuliert, wie sich die Widersprüchlichkeit der Aktualität in dem Begriff der Stadt selbst spiegelt:

„Die Philosophie ist nicht in der Stadt, sie ist die Stadt, die denkt, und die Stadt ist die Unruhe des Denkens, das seinen Wohnsitz sucht, während es diesen doch verloren hat, während es die Natur verloren hat.“¹⁷

14 Henri Lefèvre, *Eléments de rythmanalyse*, p. 105s.

15 Vgl.: Michel Serres (1994), *Die fünf Sinne*, S. 345. Michel Serres begegnet dieser Entwicklung mit dem Neologismus „*hominescence*“. In Abgrenzung zum Begriff „*hominisation*“, ist die „*hominescence*“ ein dezisives Moment der Anthroponogenese. Die Menschen, „*Neue Landwirte* eines neuen Neolithikums“ (Michel Serres [2001], *Der Pirat des Wissens ist ein guter Pirat.*) entwickeln aufgrund der radikalen Umwälzungen in u.a. Technik und Medizin auch ein verändertes Verhalten zum eigenen Leib: „*Qu'est le corps? Réponse: Il n'est pas; il était, mais il n'est plus; car il vit désormais sur le mode du possible; seule une logique modale permet de l'appréhender; il sort de la nécessité pour entrer dans le possible.*“ (Michel Serres, [2001], *Hominescence*, p. 49s.) Dies impliziert ebenfalls ein anderes Verhältnis zur Natur. Die Thematik wird essayistisch ausgebaut und aktualisiert in: Michel Serres (2009), *Temps des crises*.

16 Henri Lefèvre, *Metaphilosophie*, S. 324; orig., p. 268.

17 François Lyotard (1998), *Postmoderne Moralitäten*.

Die historische Stadt als Inbegriff menschlicher Kreativität vermittelt zwischen „habitat“ und „habiter“, zwischen Expansionswillkür und Aufrechterhalten der Natur-Beziehung, zwischen Herrschaftsinteressen und individueller Freiheit, zwischen Poiesis und Mimesis. Die ‚moderne Stadt‘, die Megalopolis, ihr Anspruch entspricht den ökonomischen, strukturellen und logistischen Forderungen einer den Marktmechanismen untergeordneten Gesellschaftsform, ‚hintergeht‘ dieses Gleichgewicht.

Die von Lefèvre monierten Homologisierungsbestrebungen gewinnen durch die Informatisierung des Alltags an Bedeutung. Die philosophische These einer nachindustriellen, urbanisierten Gesellschaft, die der Vielfalt der menschlichen Natur Rechnung trägt, muss wie der Begriff der Urbanisierung erweitert, bzw. revidiert werden. Urbanisierung und Globalisierung überschneiden sich, stehen für Segregation, aber auch Veränderung. Demgegenüber entstehen ein Informationspool und ein Kommunikationsmedium, deren Potential auch für Transparenz und Kreativität nutzbar gemacht werden kann.

Mit dem Bild vom totalen Menschen, der mit den allen ihm zur Verfügung stehenden Sinnen, in engem Kontakt zum Rhythmus, den die Natur vorgibt, sich im Rahmen einer sozialen, solidarischen Gemeinschaft kreativ in das Alltagsleben einbringt, konkurriert zunehmend der ‚homo technicus‘ (bzw. ‚homo digitalicus‘), der mit Hilfe technischer Entwicklung sich nicht nur von tradierten ästhetischen Kategorien wie Raum und Zeit verabschiedet, sondern neue evolutionsspezifische Wege einschlägt. Diese Dynamik – „Le temps comme tel est irréversible. Impossible, impensable de revenir en arrière“¹⁸ – erweitert die strategische Hypothese einer urbanisierten Welt, die alle Möglichkeiten der Existenz zusammenführt, die vielfältigen Bedürfnisse in ein gemeinsames Zusammenleben integriert um die Dimension vom ‚anderen‘ Menschen, dessen sinnlichen Voraussetzungen sich veränderten ‚Lebensumständen‘ anpassen.

Die elementaren Forderungen wie das Recht auf die Stadt – es beinhaltet neben dem menschenwürdigen Wohnen auch eine kreative Teilhabe an der Gestaltung des Alltagslebens – und das Recht auf Anderssein sind auch aktuell von sozialpolitischer Relevanz. Die Aufteilung des Raumes, die Problematik Zentrum-Peripherie bestimmen nach wie vor die Urbanismusdebatten. Die Konzentrierung der Macht, die Gleichschaltung der Bürger, die drängenden ökologischen Fragen bleibenbrisante Themen, werden aber in naher Zukunft von der grundlegenden Diskussion um die mögliche Entwicklung der Gattung Homo überholt werden. Lefèvre hat viele Aspekte in seinen ‚Stadttexten‘ vorskizziert. Den eigenen Anspruch, keinem System zu unterliegen, hat er, indem er innerhalb der tradierten Schemata der Mensch-Natur-Beziehung argumentiert, in letzter Konsequenz gescheut.

18 Henri Lefèvre, Critique de la vie quotidienne III, p. 133.