

D 310
71

Raumtheorie

Grundlagentexte aus Philosophie
und Kulturwissenschaften

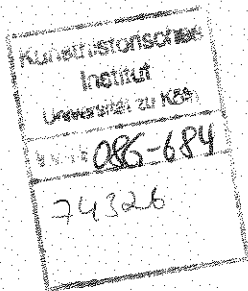
Herausgegeben von
Jörg Dünne und Stephan Günzel
in Zusammenarbeit mit
Hermann Doetsch und
Roger Lüdeke

Mit dem *spatial turn* seit den 1980er-Jahren ist die Räumlichkeit zu einem Schlüsselthema der Geistes- und Kulturwissenschaften avanciert. Insbesondere die Geographie, die Soziologie und die Ästhetik haben die Wende im Raumdenken eingeleitet und den Weg für die Wiederentdeckung klassischer europäischer Texte aus den Geistes- und Naturwissenschaften bereitet. Der vorliegende Band versammelt erstmals einen repräsentativen Querschnitt raumtheoretischer Grundlagentexte von der Neuzeit bis zur Gegenwart, die sich nicht nur mit der Phänomenologie des Raumes auseinandersetzen, sondern auch über mediale, soziale, politische und ästhetische Räume reflektieren. Eine Einführung zu jedem der sechs Teile des Bandes stellt die jeweiligen Texte und ihre Autoren in ihrem historischen wie theoretischen Zusammenhang vor.

Jörg Dünne ist Literaturwissenschaftler an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Stephan Günzel ist Medienwissenschaftler an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. *Hermann Doetsch* und *Roger Lüdeke* sind Literaturwissenschaftler an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Suhrkamp



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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1800
Erste Auflage 2006

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-29400-0

3 4 5 6 7 - II 10 09 08 07

Inhalt

Vorwort 9

TEIL I

PHYSIK UND METAPHYSIK DES RAUMS

Einleitung (Stephan Günzel)	19
1 René Descartes Über die Prinzipien der materiellen Dinge (1644)	44
2 Gottfried Wilhelm Leibniz Briefwechsel mit Samuel Clarke (1715/1716)	58
3 Immanuel Kant a) Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum (1768)	74
b) Von dem Raume (1770)	76
c) Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786)	80
4 Jakob Johann von Uexküll Gedanken über die Entstehung des Raumes (1913)	85
5 Albert Einstein Raum, Äther und Feld in der Physik (1930)	94

TEIL II

PHÄNOMENOLOGIE DER RÄUMLICHKEIT

Einleitung (Stephan Günzel)	105
6 Kurt Lewin Kriegslandschaft (1917)	129
7 Martin Heidegger Die Räumlichkeit des Daseins (1927)	141
8 Edmund Husserl Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung (1934)	153

Textnachweis

»Über räumliche Projektionen sozialer Formen«, in: G. S., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908/1. Gesamtausgabe*, Bd. 7, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 201-220, hier: S. 201, 206-211 und 214-220 [zuerst in: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 615 (1903), S. 287-302]

[Die Orthographie wurde in der vorliegenden Fassung modernisiert.]

Weitere Texte zur Raumtheorie

- 1903: »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: G. S., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908/1. Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 116-131.
- 1903: »Soziologie des Raumes«, in: G. S., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908/1. Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 132-183.
- 1908: »Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft«, in: G. S., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe*, Bd. 11 (1992), S. 687-790.
- 1909: »Brücke und Tür«, in: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918/1. Gesamtausgabe*, Bd. 12 (2001), S. 55-61.

Sekundärliteratur

- Frisby, David: *Georg Simmel*, London: Routledge 2002.
- Lechner, Frank J.: »Simmel on Social Space« [1991], in: David Frisby (Hg.), *Georg Simmel. Critical Assessments*, Bd. 3, London/New York: Routledge 1994, S. 96-101.
- Löw, Martina: *Raumsoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, »Simmel und die Form«, S. 58-63.
- Schroer, Markus: *Räume, Orte, Grenzen: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, »Raumqualitäten und Raumgebilde – Georg Simmel«, S. 60-81.
- Weinstein, Deena und Michael A.: »Simmel and the Dialectic of the Double Boundary: The Case of the Metropolis and Mental Life«, in: *Sociological Inquiry* 59/1 (1989), S. 48-59.
- Ziemann, Andreas: *Die Brücke zur Gesellschaft: Erkenntniskritische und topographische Implikationen der Soziologie Georg Simmels*, Konstanz: UVK 2000.

Sämtliche Schriften Simmels online: (http://www.socio.ch/sim/simmel_pub.htm)

17 Michel Foucault Von anderen Räumen

Die große Obsession des 19. Jahrhunderts war bekanntlich die Geschichte: Themen wie Entwicklung und Stillstand, Krise und Zyklus, die Akkumulation des Vergangenen, die gewaltige Zahl der Toten, die bedrohliche Abkühlung des Erdballs. Das wichtigste Reservoir, aus dem das 19. Jahrhundert seine Mythen schöpfte, war der Zweite Hauptsatz der Thermodynamik. Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen. Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. Die Welt wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden. Vielleicht könnte man sagen, einige der ideologischen Konflikte hinter den aktuellen Auseinandersetzungen werden zwischen den frommen Abkömmlingen der Zeit und den hartnäckigen Bewohnern des Raumes ausgetragen. Der Strukturalismus oder zumindest das, was man unter dieser recht allgemeinen Bezeichnung zusammenfasst, ist der Versuch, zwischen Elementen, die über die Zeit verteilt sein mögen, eine Reihe von Beziehungen herzustellen, die sie als ein Nebeneinander, als ein Gegenüber, als etwas ineinander Verschachteltes, kurz als Konfiguration erscheinen lassen. Genau besehen, geht es hier nicht darum, die Zeit zu leugnen. Es geht vielmehr um eine bestimmte Art der Behandlung dessen, was man Zeit oder Geschichte nennt.

Dennoch ist anzumerken, dass der Raum, der heute den Horizont unserer Bemühungen, Theorien und Systeme bildet, keine Neuerung darstellt. In der abendländischen Erfahrung hat der Raum selbst eine Geschichte, und diese fatale Kreuzung der Zeit mit dem Raum können wir nicht übersehen. Diese Geschichte des Raumes lässt sich in groben Zügen etwa so nachzeichnen: Im Mittelalter war der Raum eine hierarchisierte Menge von Orten, von heiligen und profanen Orten, von geschützten und freien oder schutzlosen Orten, von städtischen und ländlichen Orten (so viel zum realen Leben der Menschen). Für die kosmologische Theorie gab es Orte oberhalb des Himmels und solche im Himmel, denen wiederum

die irdischen Orte gegenübergestellt wurden. Es gab Orte, an denen die Dinge sich befanden, weil sie gewaltsam von ihrem eigentlichen Ort entfernt worden waren, und es gab Orte, an denen die Dinge ihren natürlichen Platz und ihre natürliche Ruhe fanden. Diese Hierarchie, diesen Gegensatz, diese Kreuzung unterschiedlicher Orte könnte man in groben Zügen als den mittelalterlichen Raum bezeichnen, der einen Raum der Lokalisierung darstellte.

Dieser Raum der Lokalisierung öffnete sich mit Galilei, denn der eigentliche Skandal an Galileis Werk lag nicht so sehr in der Entdeckung oder Wiederentdeckung, dass die Erde sich um die Sonne dreht, sondern in der Konstitution eines unendlichen und unendlich offenen Raumes, in dem der mittelalterliche Ort sich auflöste, so dass der Ort eines Dings nun nur noch ein Punkt auf seiner Bahn war und Ruhe nur noch unendlich verlangsamte Bewegung bedeutete. Anders gesagt, seit Galilei und seit dem 17. Jahrhundert tritt die Ausdehnung an die Stelle der Lokalisierung.

Heute tritt die Lage an die Stelle der Ausdehnung, welche einst die Lokalisierung ersetzte. Die Lage wird bestimmt durch Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Punkten oder Elementen, die man formal als mathematische Reihen, Bäume oder Gitter beschreiben kann. Andererseits wissen wir, welche Bedeutung Probleme der Lage oder Platzierung in der heutigen Technik haben. Man denke etwa an die Speicherung von Information oder von Teilergebnissen einer Rechnung im Speicher einer Maschine, an die zufallsbestimmte Zirkulation diskreter Elemente (zum Beispiel von Autos im Straßenverkehr oder von Tönen in einer Telephonleitung), an das Auffinden markierter oder codierter Elemente innerhalb einer Menge, die entweder eine Zufallsverteilung aufweist oder durch eindeutige bzw. mehrdeutige Zuordnungen geordnet ist.

Noch konkreter stellt sich das Problem des Platzes oder der Lage für die Menschen auf dem Gebiet der Demographie. Und dabei geht es nicht nur um das – wahrhaftig sehr wichtige – Problem, ob die Menschen genug Platz auf der Erde haben, sondern auch um die Frage, welche Nachbarschaftsbeziehungen, welche Form der Speicherung, der Zirkulation, des Auffindens und der Klassifikation der menschlichen Elemente in bestimmten Situationen eingesetzt werden sollten, wenn man bestimmte Ziele erreichen will. Wir leben in einer Zeit, in der sich uns der Raum in Form von Relationen der Lage darbietet.

Jedenfalls glaube ich, dass die Beunruhigung heute ganz fundamental den Raum betrifft und weit weniger die Zeit. Die Zeit erscheint wahrscheinlich nur noch als eine der möglichen Verteilungen der über den Raum verteilten Elemente.

Trotz all der Techniken, die dem Raum gelten, und trotz des umfangreichen Wissens, das ihn zu bestimmen und zu formalisieren erlaubt, kann der heutige Raum noch nicht als vollkommen entsakralisiert gelten – im Unrerschied zur Zeit, die schon im 19. Jahrhundert jeden sakralen Charakter verlor. Natürlich hat es eine gewisse theoretische Entsakralisierung des Raumes gegeben (jene nämlich, zu der Galileis Werk das Signal gab), aber in praktischer Hinsicht ist solch eine Entsakralisierung wohl noch nicht erfolgt. Und vielleicht wird unser Leben immer noch von diversen Gegensätzen beherrscht, an die wir nicht rühren können und die weder die Institutionen noch die Praxis bislang anzurühren wagen. Von Gegensätzen, die wir als Gegebenheiten hinnehmen, etwa zwischen privatem und öffentlichem Raum, zwischen familiärem und gesellschaftlichem Raum, zwischen dem Raum der Kultur und dem der Nützlichkeit, zwischen dem Raum der Freizeit und dem der Arbeit. All diese Räume unterliegen immer noch einer blinden Sakralisierung. Bachelards gewaltiges Werk und die Beschreibungen der Phänomenologen haben gezeigt, dass wir nicht in einem leeren, homogenen Raum leben, sondern in einem Raum, der mit zahlreichen Qualitäten behaftet ist und möglicherweise auch voller Phantome steckt. Der Raum unserer unmittelbaren Wahrnehmung, unserer Träumereien und unserer Leidenschaften besitzt eigene Qualitäten. Er ist leicht, ätherisch, transparent oder schwer, holprig, voll gestopft. Es ist ganz oben, auf dem Gipfel. Oder ganz unten, im Schmutz. Er kann fließen wie Wasser, er kann fest und starr sein wie Stein oder Kristall.

Doch diese für das heutige Denken durchaus grundlegenden Analysen gelten vor allem dem inneren Raum. Ich möchte hier dagegen über den äußeren Raum sprechen.

Der Raum, in dem wir leben und der uns anzieht, so dass wir aus uns selbst heraustreten, der Raum, in dem die eigentliche Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte stattfindet, dieser Raum, der uns zerfrisst und auswäscht, ist seinerseits heterogen. Anders gesagt, wir leben nicht in einer Leere, die wir mit Menschen und Dingen füllen könnten. Wir leben nicht in einer Leere,

die verschiedene Farben annahme. Wir leben vielmehr innerhalb einer Menge von Relationen, die Orte definieren, welche sich nicht aufeinander reduzieren und einander absolut nicht überlagern lassen.

Natürlich könnte man die verschiedenen Orte beschreiben, indem man die Relationsmenge bestimmt, über die sie jeweils definiert sind. Zum Beispiel könnte man die Relationsmenge beschreiben, die Durchgangsorte wie Straßen oder Eisenbahnzüge definiert. (Ein Zug ist ein außergewöhnliches Bündel von Relationen, denn man kann durch einen Zug gehen, man kann mit ihm von einem Punkt zu einem anderen gelangen, und schließlich bewegt sich der Zug auch noch selbst.) Durch das Relationsbündel, das den Ort definiert, kann man auch vorübergehende Halreplätze wie Cafés, Kinos oder Strände beschreiben. Und auch geschlossene oder teilweise geschlossene Ruheplätze wie das Haus, das Zimmer, das Bett usw. Unter all diesen Orten interessieren mich hier jedoch jene, denen die merkwürdige Eigenschaft zukommt, in Beziehung mit allen anderen Orten zu stehen, aber so, dass sie alle Beziehungen, die durch sie bezeichnet, in ihnen gespiegelt und über sie der Reflexion zugänglich gemacht werden, suspendieren, neutralisieren oder in ihr Gegenteil verkehren. Diese Räume, wie man sie nennen könnte, die in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen, lassen sich in zwei Gruppen einteilen.

Da sind erstens die Utopien. Utopien sind Orte ohne realen Ort. Es sind Orte, die in einem allgemeinen, direkten oder entgegengesetzten Analogieverhältnis zum realen Raum der Gesellschaft stehen. Sie sind entweder das vervollkommnete Bild oder das Gegenbild der Gesellschaft, aber in jedem Fall sind Utopien ihrem Wesen nach zutiefst irrealer Räume.

Dann gibt es in unserer Zivilisation wie wohl in jeder Kultur auch reale, wirkliche, zum institutionellen Bereich der Gesellschaft gehörige Orte, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden. Es sind gleichsam Orte, die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen. Da diese Orte völlig anders sind als all die Orte, die sie spiegeln und von denen sie sprechen, werde ich sie im Gegensatz zu den Utopien als Heterotopien bezeichnen. Und ich glaube, dass

es zwischen den Utopien und diesen völlig anderen Orten, den Heterotopien, eine gemeinsame, gemeinschaftliche Erfahrung gibt, für die der Spiegel steht. Denn der Spiegel ist eine Utopie, weil er ein Ort ohne Ort ist. Im Spiegel sehe ich mich dort, wo ich nicht bin, in einem irrealen Raum, der virtuell hinter der Oberfläche des Spiegels liegt. Ich bin, wo ich nicht bin, gleichsam ein Schatten, der mich erst sichtbar für mich selbst macht und der es mir erlaubt, mich dort zu betrachten, wo ich gar nicht bin: die Utopie des Spiegels. Aber zugleich handelt es sich um eine Heterotopie, insofern der Spiegel wirklich existiert und gewissermaßen eine Rückwirkung auf den Ort ausübt, an dem ich mich befinde. Durch den Spiegel entdecke ich, dass ich nicht an dem Ort bin, an dem ich bin, da ich mich dort drüben sehe. Durch diesen Blick, der gleichsam tief aus dem virtuellen Raum hinter dem Spiegel zu mir dringt, kehre ich zu mir selbst zurück, richte meinen Blick wieder auf mich selbst und sehe mich nun wieder dort, wo ich bin. Der Spiegel funktioniert als Heterotopie, weil er den Ort, an dem ich bin, während ich mich im Spiegel betrachte, absolut real in Verbindung mit dem gesamten umgebenden Raum und zugleich absolut irreal wiedergibt, weil dieser Ort nur über den virtuellen Punkt jenseits des Spiegels wahrgenommen werden kann.

Wie könnte man nun die Heterotopien im eigentlichen Sinne beschreiben? Welche Bedeutung haben sie? Ich will nicht von einer Wissenschaft sprechen, denn dieser Begriff ist heute allzu abgenutzt, aber man könnte sich eine systematische Beschreibung vorstellen, die es sich zur Aufgabe machte, in einer bestimmten Gesellschaft diese andersartigen Räume, diese anderen Orte, diesen zugleich mythischen und realen Gegensatz zu dem Raum, in dem wir leben, zu erforschen, zu analysieren, zu beschreiben und zu lesen, wie man heute gerne sagt. Diese Beschreibung könnte man Heterotopologie nennen. Der erste Grundsatz lautet, dass es wahrscheinlich keine einzige Kultur gibt, die keine Heterotopien hervorbrächte. Es handelt sich hier um eine Konstante aller menschlichen Gruppen. Aber offensichtlich nehmen die Heterotopien ganz unterschiedliche Formen an, und wahrscheinlich lässt sich keine einzige Form finden, die als absolut universell gelten könnte. Wir können sie jedoch in zwei Hauptgruppen einteilen.

In den so genannten »primitiven« Gesellschaften gibt es eine Form von Heterotopie, die ich als Krisenheterotopie bezeichnen möchte.

Das heißt, es gibt privilegierte, heilige oder verbotene Orte, die solchen Menschen vorbehalten sind, welche sich im Verhältnis zu der Gesellschaft oder dem Milieu, in denen sie leben, in einem Krisenzustand befinden. Dazu gehören etwa Heranwachsende, Frauen während der Monatsblutung, Frauen im Kindbett, Geise usw.

In unserer Gesellschaft sind diese Krisenheretotopien im Verschwinden begriffen, auch wenn man noch einige Überreste finden kann. Zum Beispiel das Gymnasium in seiner aus dem 19. Jahrhundert stammenden Form, wo der Militärdienst für junge Männer offensichtlich die Funktion einer Krisenheretotopie hatte, da die ersten Äußerungen männlicher Sexualität nicht in der Familie, sondern »anderswo« erfolgen sollten. Für junge Frauen gab es bis Mitte des 20. Jahrhunderts eine alte Tradition, die man als »Hochzeitsreise« bezeichnete. Die Defloration der jungen Frau sollte in einem »Nirgendwo« stattfinden, und damals war die Eisenbahn oder das eigens für Hochzeitsreisen bestimmte Hotel dieses Nirgendwo, diese geographisch nicht weiter bestimmbar Heterotopie.

Doch die Krisenheretotopien sind heute im Verschwinden begriffen und werden durch Heterotopien ersetzt, die man als Abweichungsheterotopien bezeichnen könnte: Orte, an denen man Menschen unterbringt, deren Verhalten vom Durchschnitt oder von der geforderten Norm abweicht. Dazu gehören Sanatorien und psychiatrische Anstalten, sicher auch die Gefängnisse, aber ohne Zweifel auch die Altersheime, die gleichsam an der Grenze zwischen Krise und Abweichungsheterotopien stehen, da das Alter letztlich eine Krise darstellt, aber auch eine Abweichung, denn in unserer Freizeitgesellschaft gilt Untätigkeit als Abweichung.

Der zweite Grundsatz der Beschreibung von Heterotopien besagt, dass eine Gesellschaft im Laufe ihrer Geschichte bestehende und auch weiter fortbestehende Heterotopien in ganz anderer Weise funktionieren lassen kann. Jede Heterotopie hat eine ganz bestimmte, innerhalb der betreffenden Gesellschaft genau festgelegte Funktionsweise, aber je nach der Synchronie der Kultur, in der sie sich befindet, kann dieselbe Heterotopie eine ganz andere Funktionsweise erhalten.

Als Beispiel sei hier die merkwürdige Heterotopie des Friedhofs genannt. Der Friedhof ist gewiss ein anderer Ort als die üblichen kulturellen Räume, und dennoch steht er mit allen Orten der Stadt,

der Gesellschaft oder des Dorfes in Verbindung, denn jeder Einzelne, jede Familie hat Eltern auf dem Friedhof liegen. In der abendländischen Kultur hat es immer schon Friedhöfe gegeben. Aber er hat beträchtliche Veränderungen erfahren. Bis Ende des 18. Jahrhunderts lag der Friedhof mitten in der Stadt, gleich neben der Kirche. Unter den Gräbern bestand eine ausgeprägte Hierarchie. Da gab es die Gemeinschaftsgräber, in denen die Leichen jede Spur von Individualität verloren. Es gab einige Einzelgräber. Und dann gab es noch die Grabstätten, die innerhalb der Kirche lagen. Diese Grabstätten unterteilten sich wiederum in zwei Gruppen: einfache Grabplatten mit einem Namenszug und Mausoleen mit Statuen. Dieser Friedhof, der neben dem geheiligten Ort der Kirche lag, nahm in den modernen Zivilisationen einen ganz anderen Charakter an, und ausgerechnet zu einer Zeit, als die Zivilisation, grob gesagt, »atheistisch« wurde, entwickelte die abendländische Kultur den sogenannten Totenkult.

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass man zu einer Zeit, als die Menschen wirklich noch an die Auferstehung der Toten und die Unsterblichkeit der Seele glaubten, den sterblichen Überresten keine besondere Bedeutung beimaß. Wenn man dagegen nicht mehr ganz sicher ist, ob man eine Seele besitzt, und wenn man nicht recht weiß, ob man wieder auferstehen wird, muss man vielleicht größere Aufmerksamkeit auf die sterblichen Überreste verwenden, die letztlich die einzige Spur unseres Daseins in der Welt und unter den Worten darstellt.

Jedenfalls hatte ab dem 19. Jahrhundert jeder ein Anrecht auf eine eigene kleine Kiste für seine ganz persönliche Zersetzung. Andererseits begann man erst im 19. Jahrhundert, die Friedhöfe an den Stadtrand zu verlegen. Zusammen mit dieser Individualisierung des Todes und der Aneignung des Friedhofs durch das Bürgertum geriet der Tod in den Geruch einer »Krankheit«. Man nahm an, die Toten brächten den Lebenden Krankheiten, die Anwesenheit und Nähe der Toten gleich neben den Häusern, neben der Kirche, fast schon mitten auf der Straße, Sorge für die Ausbreitung des Todes. Das große Thema der von den Friedhöfen ausgehenden und durch Ansteckung verbreiteten Krankheit findet sich bis Ende des 18. Jahrhunderts. Und erst im Laufe des 19. Jahrhunderts beginnt man, die Friedhöfe an die Außengrenzen der Stadt zu verlegen. Die Friedhöfe sind nun nicht mehr der heilige und unsterbliche Geist der Stadt,

sondern die andere Stadt, in der jede Familie ihre dunkle Bleibe besitzt.

Dritter Grundsatz. Heterotopien besitzen die Fähigkeit, mehrere reale Räume, mehrere Orte, die eigentlich nicht miteinander verträglich sind, an einem einzigen Ort nebeneinander zu stellen. So bringt das Theater auf dem Rechteck der Bühne nacheinander eine ganze Reihe von Orten zur Darstellung, die sich gänzlich fremd sind. Und das Kino ist ein sehr sonderbarer rechteckiger Saal, an dessen Ende man auf eine zweidimensionale Leinwand einen dreidimensionalen Raum projiziert. Aber das älteste Beispiel einer Heterotopie aus widersprüchlichen Orten dürfte der Garten sein. Wir sollten nicht vergessen, dass der Garten, diese erstaunliche, jahrtausendealte Schöpfung, im Orient sehr tiefe Bedeutungen besaß, die einander gleichsam überlagerten. Der traditionelle Garten der Perser war ein heiliger Raum, dessen viergeteiltes Rechteck für die vier Teile der Welt stand, wobei sich im Zentrum ein Raum befand, der noch heiliger war als die anderen und den Nabel der Welt darstellte (dort stand die Brunnenschale mit dem Wasserspeier). Und die ganze Vegetation des Gartens verteilte sich auf diesen Raum, der gleichsam einen Mikrokosmos bildete. Die Teppiche waren ursprünglich Nachbildungen des Gartens. Der Garten ist ein Teppich, auf dem die ganze Welt in symbolischer Vollkommenheit erscheint, und der Teppich ist gewissermaßen der im Raum bewegliche Garten. Der Garten ist die kleinste Parzelle der Welt und zugleich ist er die ganze Welt. Der Garten ist seit der frühesten Antike eine glückliche, universalisierende Heterotopie (dort liegt der Ursprung unserer zoologischen Gärten).

Vierter Grundsatz. Heterotopien stehen meist in Verbindung mit zeitlichen Brüchen, das heißt, sie haben Bezug zu Heterochronien, wie man aus rein symmetrischen Gründen sagen könnte. Eine Heterotopie beginnt erst dann voll zu funktionieren, wenn die Menschen einen absoluten Bruch mit der traditionellen Zeit vollzogen haben. So wird auch deutlich, dass der Friedhof tatsächlich ein hochgradig heterotoper Ort ist, denn er beginnt mit jener seltsamen Heterotopie, die der Verlust des Lebens für den Einzelnen darstellt, und mit jener Scheinewigkeit, in der er sich unablässig auflöst und verschwindet.

In Gesellschaften wie der unsrigen sind Heterotopien und Heterochronien generell vergleichsweise komplex organisiert. Da gibt es

zunächst die Heterotopien der Zeit, die sich endloser Akkumulation hingeben, zum Beispiel Museen und Bibliotheken. Museen und Bibliotheken sind Heterotopien, in denen die Zeit unablässig angesammelt und aufgestapelt wird, während sie im 17. Jahrhundert und bis zum Ende des 17. Jahrhunderts Ausdruck einer individuellen Wahl waren. Der Gedanke, alles zu sammeln, gleichsam ein allgemeines Archiv aufzubauen, alle Zeiten, Formen und Geschmacksrichtungen an einem Ort einzuschließen, einen Ort für alle Zeiten zu schaffen, der selbst außerhalb der Zeit steht und dem Zahn der Zeit nicht ausgesetzt ist, und auf diese Weise unablässig die Zeit an einem Ort zu akkumulieren, der sich selbst nicht bewegt, all das gehört unserer Moderne an. Museum und Bibliothek sind Heterotopien, die eine Eigentümlichkeit der westlichen Kultur des 19. Jahrhunderts darstellen.

Neben den auf die Akkumulation der Zeit ausgerichteten Heterotopien gibt es auch solche, die mit den flüchtigsten, vergänglichsten, prekärsten Aspekten der Zeit verbunden sind, und zwar in Gestalt des Festes. Diese Heterotopien sind nicht mehr auf die Ewigkeit, sondern vollkommen aufs Zeitliche ausgerichtet. Das gilt etwa für Jahrmärkte, diese völlig leeren Plätze am Stadtrand, die sich nur ein oder zwei Mal im Jahr füllen mit Buden, Ständen, den unterschiedlichen Gegenständen, mit Faustkämpfern, Schlangenfrauen und Wahrsagerinnen. Erst kürzlich ist eine neue zeitweilige Heterotopie entstanden, die Feriendörfer, diese polynesischen Dörfer, die den Städtern drei kurze Wochen ständiger ursprünglicher Nacktheit bieten. Wir sehen auch, dass sich hier die zwei Formen von Heterotopien, die des Festes und die der endlos akkumulierten Zeit, miteinander vereinen: Die Strohhütten von Djerba sind in gewisser Weise verwandt mit Bibliotheken und Museen, weil man dort durch die Rückkehr zum polynesischen Leben die Zeit aufhebt, aber zugleich findet die Zeit sich auch wieder, die ganze Geschichte der Menschheit steigt hinab zu ihren Quellen wie zu einem großen unmittelbaren Wissen.

Fünfter Grundsatz. Heterotopien setzen stets ein System der Öffnung und Abschließung voraus, das sie isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht. Einen heterotopen Ort betritt man nicht wie eine Mühle. Entweder wird man dazu gezwungen wie im Fall der Kaserne oder des Gefängnisses, oder man muss Eingangs- und Reinigungsrituale absolvieren. Man darf sie nur mit Erlaubnis

betreten und nachdem man eine Reihe von Gesten ausgeführt hat. Anderswo gibt es sogar Heterotopien, die ganz der Reinigung dienen, einer halb religiösen, halb hygienischen Reinigung wie im Fall des muslimischen Hammam oder einer scheinbar ausschließlich hygienischen Reinigung wie im Fall der skandinavischen Sauna.

Andere Heterotopien wirken dagegen vollkommen offen, sind aber in Wirklichkeit auf seltsame Weise verschlossen. Jeder hat Zutritt zu diesen heterotopen Orten, aber das ist letztlich nur Illusion. Man glaubt, den Ort zu betreten, und ist gerade deshalb schon ausgeschlossen. Ich denke etwa an die berühmten Kammern in großen Landgütern in Brasilien und in ganz Südamerika. Diese Kammer hatte keine Verbindung zu den eigentlichen Zimmern der Familie, und jeder, der vorbeikam, jeder Reisende durfte die Tür öffnen und in die Kammer treten, um dort eine Nacht zu schlafen. Aber diese Kammern waren so gebaut, dass man von dort nicht zu den inneren Räumen der Familie gelangen konnte. Wer dort eintrat, blieb ein durchreisender Gast und war im Grunde nicht einmal eingeladen worden. Diese Art von Heterotopie, die heute aus unseren Zivilisationen praktisch verschwunden ist, findet sich vielleicht noch in den berüchtigten Zimmern amerikanischer Motels, in die man mit dem Auto und mit seiner Geliebten fährt. Sie bieten ungesetzlicher Sexualität besten Unterschlupf, sorgen aber zugleich dafür, dass man sie im Geheimen und abseits praktizieren kann, ohne deshalb im Freien bleiben zu müssen.

Das letzte Merkmal der Heterotopien schließlich liegt darin, dass sie gegenüber dem übrigen Raum eine Funktion ausüben, die sich zwischen zwei extremen Polen bewegt. Entweder sollen sie einen illusionären Raum schaffen, der den ganzen realen Raum und alle realen Orte, an denen das menschliche Leben eingeschlossen ist, als noch größere Illusion entlarvt. Vielleicht war das lange Zeit die Aufgabe jener Freudenhäuser, die es heute nicht mehr gibt. Oder sie schaffen einen anderen Raum, einen anderen realen Raum, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist. Das wäre dann keine illusorische, sondern eine kompensatorische Heterotopie, und ich frage mich, ob das nicht in Teilen die Funktion mancher Kolonien gewesen ist.

In manchen Fällen haben Kolonien auf der Ebene der allgemeinen Organisation des irdischen Raums die Rolle von Heterotopien gespielt. Ich denke etwa an die erste Kolonisierungswelle im 17. Jahr-

hundert, an die von Engländern in Amerika gegründeten puritanischen Gesellschaften, die vollkommen andere Orte darstellten.

Ich denke auch an die außergewöhnlichen Jesuitenkolonien, die in Südamerika gegründet wurden: großartige, vollkommen geregelte Kolonien, in denen tatsächlich menschliche Vollkommenheit erreicht wurde. Die Jesuiten in Paraguay schufen Kolonien, in denen das Leben bis in alle Einzelheiten hinein geregelt war. Das Dorf war nach einem strengen Grundriss um einen rechteckigen Platz gebaut. Eine Seite des Rechtecks nahm die Kirche ein, daran schloss sich auf der einen Seite das Kloster und auf der anderen der Friedhof an. Gegenüber der Kirche, auf der anderen Seite des Platzes, begann eine Straße, die von einer zweiten Straße im rechten Winkel gekreuzt wurde. An diesen beiden Straßen durften die Familien ihre Hütten bauen. Die ganze Anlage reproduzierte das Zeichen des Kreuzes Christi. So markierte das Christenrum den Raum und die Geographie der amerikanischen Welt mit seinem fundamentalen Zeichen.

Das tägliche Leben der Menschen wurde nicht mit der Trillerpfeife, sondern mit der Glocke geregelt. Alle mussten zur selben Zeit aufstehen und begannen ihre Arbeit zur selben Zeit. Gegessen wurde mittags und um fünf Uhr nachmittags. Dann ging man schlafen, und um Mitternacht ertönte die Eheglocke, das heißt, wenn die Glocke des Klosters ertönte, erfüllte jeder seine Pflicht.

Freudenhäuser und Kolonien sind die beiden Extremformen der Heterotopie, und wenn man bedenkt, dass Schiffe letztlich ein Stück schwimmenden Raumes sind, Orte ohne Ort, ganz auf sich selbst angewiesen, in sich geschlossen und zugleich dem endlosen Meer ausgeliefert, die von Hafen zu Hafen, von Wache zu Wache, von Freudenhaus zu Freudenhaus bis in die Kolonien fahren, um das Kostbarste zu holen, was die Gärten dort zu bieten haben, dann werden Sie verstehen, warum das Schiff für unsere Zivilisation vom 16. Jahrhundert bis heute nicht nur das wichtigste Instrument zur wirtschaftlichen Entwicklung gewesen ist (darüber will ich heute gar nicht sprechen), sondern auch das größte Reservoir für die Phantasie. Das Schiff ist die Heterotopie *par excellence*. In den Zivilisationen, die keine Schiffe haben, verspiegeln die Träume. An die Stelle des Abenteurers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der Freibeuter die Polizei.

Biobibliographische Angaben

Michel Foucault

* 15. 10. 1926 (Paris) – † 25. 6. 1984 (Paris)

Studium der Philosophie und Psychologie als Schüler der Pariser *Ecole Normale Supérieure*; 1951 Agrégation; 1954-1960 Auslandsaufenthalte in Uppsala, Warschau und Hamburg (Leiter des dortigen *Institut Français* von 1959 bis 1960); 1961 Doktorarbeit unter dem Titel *Folie et déraison* bei Georges Canguilhem; 1962 Philosophie-Professur in Clermont-Ferrand; zunehmende Bekanntheit durch *Die Ordnung der Dinge* (1966) und *Die Archäologie des Wissens* (1969); 1970 Antrittsvorlesung am *Collège de France* am neugegründeten Lehrstuhl für Geschichte der Denksysteme; 1975 *Überwachen und Strafen*, 1976 *Geschichte der Sexualität I*; neben den Kursen am *Collège de France* häufige Aufenthalte in den USA, vor allem in Berkeley; 1984 erscheinen posthum Band II und III der *Geschichte der Sexualität*.

Textnachweis

»Von anderen Räumen«, aus dem Französischen von Michael Bischoff, in: M. F., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 931-942 [»Des espaces autres« [1967/1984], in: M. F., *Dits et Ecrits*, Bd. 4, Paris: Gallimard 1994, S. 752-762, zuerst in: *Architecture, mouvement, continuité* 5 (1984), S. 46-49].

[Ursprünglich Vortrag im *Cercle d'études architecturales* am 14. März 1967. Foucault genehmigte die Veröffentlichung des 1967 in Tunesien geschriebenen Textes erst im Frühjahr 1984.]

Weitere Texte zur Raumtheorie

1966: »Das Denken des Draußen«, aus dem Französischen von Michael Bischoff, in: M. F., *Schriften*, Bd. 1 (2001), S. 670-697 [»La pensée du dehors«, in: *Dits et Ecrits I*, S. 518-539].

1966: »Vorwort«, in: M. F., *Die Ordnung der Dinge*, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 17-28 [»Préfaces«, in: *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, S. 7-16].

1966: *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 [*Utopies et hétérotopies*, Paris: INA 2004 (Audio-CD)].

1976: »Fragen an Michel Foucault zur Geographie (Gespräch)«, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, in: M. F., *Schriften*, Bd. 3 (2003), S. 38-54 [»Questions à Michel Foucault sur la géographie«, in: *Dits et Ecrits III*, S. 13-27].

1977-1978: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France*, aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 [*Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris: Gallimard/Seuil 2004].

1982: »Raum, Wissen und Macht«, aus dem Französischen von Michael Bischoff, in: M. F., *Schriften*, Bd. 4 (2005), S. 324-340 [»Espace, savoir et pouvoir (entretien avec P. Rabinow)«, in: *Dits et Ecrits IV*, S. 270-285].

Sekundärliteratur

Defert, Daniel: »Nachwort« [2004], aus dem Französischen von Michael Bischoff, in: Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 67-92.

Elden, Stuart: *Mapping the Present: Heidegger, Foucault, and the Project of a Spatial History*, New York: Continuum 2001.

Hörster, Reinhard: »Bildungsplazierungen. Räume, Möglichkeiten und Grenzen der Heterotopologien«, in: Jutta Ecarius/Martina Löw (Hg.), *Raubildung – Bildungsräume. Über die Verräumlichung sozialer Prozesse*, Opladen: Leske + Budrich 1997, S. 93-121.

Monod, Jean-Claude: »Structure, spatialisation et archéologie, ou: 'L'époque de l'Histoire' peut-elle finir?«, in: Jocelyn Benoist/Fabio Merlino (Hg.), *Historicité et Spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris: Vrin 2001, S. 55-76.

Soja, Edward W.: »Heterotopologies: Foucault and the Geohistory of Otherness«, in: E. W. S., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined-Places*, Oxford: Blackwell 1996, S. 145-163.

Teysot, Georges: »Eterotopia e storia degli spazi«, in: Franco Rella (Hg.): *Il dispositivo Foucault*, Venezia: Cluva 1981 [engl. Übers.: »Heterotopias and the History of Spaces«, in: Barry Smart (Hg.): *Michel Foucault. Critical Assessments*, Bd. 7, London/New York: Routledge 1995, S. 57-91].

Bibliographie (primär): (<http://www.foucault.info/foucault/bibliography.html>)

18 Henri Lefebvre Die Produktion des Raums

In Form einer programmatischen Ankündigung des Folgenden lassen sich bereits jetzt einige Implikationen und Folgen der eingangs aufgestellten Behauptung nennen, nach der *der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt* ist.¹

Erste Implikation: Der (physische) Naturraum rückt unwiderruflich auf Distanz. Natürlich ist und bleibt er gemeinsamer Ausgangspunkt: der Ursprung [*l'origine*], das Ursprüngliche [*l'originel*] des sozialen Prozesses, vielleicht Grundlage jeder ›Ursprünglichkeit‹ [*originalité*]. Natürlich verschwindet er nicht schlicht und einfach von der Bildfläche. Er bleibt als Bildhintergrund, als Dekor, das mehr als bloßes Dekor ist, bestehen, und jedes Detail, jeder Naturgegenstand erfährt eine Aufwertung, indem er symbolisch wird (das kleinste Tier, der Baum, das Gras usw.). Als Quelle und als Rohstoff umlagert einen die Natur, wie die Kindheit und die Spontaneität, durch den Filter der Erinnerung. Wer möchte sie nicht schützen oder retten? Die Echtheit wiederfinden? Wer möchte sie zerstören? Natürlich niemand. Und doch hat sich alles zu ihrem Schaden verschworen. Der Naturraum tritt zurück wie ein rückwärtiger Horizont für diejenigen, die zurückblicken. Er entzieht sich dem Denken. Was ist die Natur? Wie soll man sie überhaupt vor dem Eingriff und dem Auftauchen der Menschen und ihrer verheerenden Werkzeuge denken? Die Natur, dieser mächtige Mythos, verwandelt sich in eine Fiktion, in eine negative Utopie: Sie ist bloß noch der *Robstoff* [*matière première*], auf den die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften eingewirkt haben, um ihren Raum zu produzieren. Sie widersetzt sich zwar und zeigt ihre unendliche Tiefe, ist aber schon besiegt bzw. im Begriff, entleert, zerstört zu werden ...

Zweite Implikation: Jede Gesellschaft (also jede Produktionsweise mit den ihr eigenen Besonderheiten, die spezifischen Gesellschaften, in denen man den Begriff von Gesellschaft überhaupt erkennen

1 [Anm. d. Hg./Übers.] Bei dem gewählten Textauszug handelt es sich um einen Teil des Einleitungskapitels: »Dessein de l'ouvrage« [Ziel der Studie], in dem themenhaft die Argumentation Lefebvres vorgestellt wird.

kann) produziert einen ihr eigenen Raum. Die antike Polis lässt sich nicht als eine Ansammlung von Menschen und Dingen *im Raum* verstehen; sie lässt sich ebenso wenig von einer bestimmten Anzahl von Texten und Reden *über den Raum* her begreifen, wenn auch manche dieser Texte, wie der *Kritias* oder der *Timaios* von Platon oder das Buch A der aristotelischen *Metaphysik*, dazu unersetzliche Kenntnisse beisteuern. Die Polis hatte ihre Raumpraxis; sie hat ihren eigenen Raum geschaffen, d. h. ihn *angepasst*. Daher rührt die neue Aufgabe, diesen Raum so zu untersuchen, dass er als solcher erscheint, in seiner Genese und seiner Form, mit seiner spezifischen Zeit bzw. seinen Zeiten (die Rhythmen des Alltagslebens), mit seinen Zentren und seinem Nebeneinander vieler Zentren (die Agora, der Tempel, das Stadion usw.).

Die griechische Polis soll hier nur als Wegmarke dienen. In programmatischer Hinsicht bietet sich in jeder Gesellschaft, insofern sie ihren eigenen Raum hat, dieses ›Objekt‹ für die Analyse wie für die allgemeine theoretische Darstellung an. In jeder Gesellschaft? Ja, jede Produktionsweise [*mode de production*], die bestimmte Produktionsverhältnisse [*rappports de production*] beinhaltet, mit den dabei beobachtbaren Unterschieden. Dabei ergeben sich gewisse Schwierigkeiten – viele von ihnen werden in der Folge deutlich werden. Hindernisse, Löcher, Leerstellen werden auftauchen. Was wissen wir in Europa mir Hilfe unserer westlichen Begriffe von der Produktionsweise in Asien, vom Raum dort, von den Städten, von der Beziehung zwischen Stadt und Land? Kennen wir die Ideogramme, die offensichtlich diese Beziehung ausdrücken, indem sie sie bildlich darstellen?

Noch allgemeiner widersetzt sich schon allein der Begriff des *sozialen Raums* der Untersuchung aufgrund seiner Neuigkeit und aufgrund der Komplexität seiner realen und formalen Aspekte. Der soziale Raum enthält, indem er ihnen ihre (mehr oder weniger) geeigneten Orte zuweist, die *sozialen Reproduktionsverhältnisse* [*rappports sociaux de reproduction*], d. h. die bio-physiologischen Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Altersstufen sowie die jeweilige Organisation der Familie, und die *Produktionsverhältnisse*, d. h. die Aufteilung und Organisation der Arbeit, also die hierarchisierten sozialen Funktionen. Diese beiden Stränge der Produktion und der Reproduktion lassen sich nicht voneinander trennen: Die Arbeitsteilung schlägt sich in der Familie nieder und setzt sich dort

fort; umgekehrt greift die Familienorganisation in die Arbeitsteilung ein. Dennoch unterscheidet der soziale Raum diese Aktivitäten und »verortet« sie, wenn auch nicht ohne gelegentliches Scheitern. Diese Ebenen der biologischen Reproduktion und der sozioökonomischen Produktion greifen, genauer gesagt, bis hin zum Kapitalismus ineinander und umfassen somit auch die soziale Reproduktion, d. h. das Fortleben der Gesellschaft selbst, die sich über Generationen hinweg trotz aller Konflikte, Auseinandersetzungen, Kämpfe und Kriege erhält. Es wird zu zeigen sein, dass der Raum in dieser Kontinuität eine entscheidende Rolle spielt.

Mit dem Kapitalismus und vor allem dem »modernen« Neokapitalismus gestaltet sich die Lage noch komplizierter. Drei Ebenen greifen hierbei ineinander, die der *biologischen Reproduktion* (die Familie), die der *Reproduktion der Arbeitskraft* (die Arbeiterklasse als solche) – und diejenige der *sozialen Produktionsverhältnisse*, d. h. der für die kapitalistische Gesellschaft grundlegenden Beziehungen, die zunehmend stärker so geplant und immer besser so durchgesetzt werden. Die Rolle des Raums in dieser dreifachen Verknüpfung bedarf eingehender Untersuchung.

Was die Situation noch komplizierter macht, ist, dass der Raum auch bestimmte Repräsentationen dieser doppelten bzw. dreifachen Interferenz der sozialen (Produktions- und Reproduktions-)Verhältnisse enthält. Durch symbolische Repräsentationen hält er sie in einem Zustand der Koexistenz und des Zusammenhalts. Er stellt sie aus, indem er sie überträgt, d. h. indem er sie auf symbolische Weise verbirgt, mit Hilfe von und auf Grundlage der Natur. Die Repräsentationen der Reproduktionsverhältnisse besetzen in Sexualsymbolen männlicher wie weiblicher Art, die die verschiedenen Altersstufen, d. h. Jugend und fortgeschrittenes Alter, beinhalten oder auch nicht. Diese Symbolisierung verbirgt insofern mehr, als sie zeigt, als sich diese Beziehungen in frontale, öffentliche, absichtliche und also kodifizierte Beziehungen sowie in verborgene, heimliche und unterdrückte Beziehungen aufteilen lassen; Letztere stellen Transgressionen nicht so sehr im Bereich der Sexualität selbst als vielmehr im Bereich der sexuellen Lust mit all ihren Bedingungen und Folgen dar.

So enthält der Raum seine vielfältigen Überkreuzungen an dafür bestimmten Orten und Plätzen. Auch die Repräsentationen der Produktionsverhältnisse, die Machtbeziehungen beinhalten, finden

im Raum statt, und der Raum enthält solche Repräsentationen in den Gebäuden, den Denkmälern und den Kunstwerken. Die frontalen und daher oft brutalen Beziehungen schließen nicht völlig heimliche und unterirdische Beziehungen aus: Es gibt keine Macht ohne Komplizen und ohne Polizei.

So bildet sich eine Dreiheit, auf die noch oft zurückzukommen sein wird:

- a) *Die räumliche Praxis [pratique spatiale]*: Sie umfasst die Produktion und Reproduktion, spezielle Orte und Gesamträume, die jeder sozialen Formation eigen sind, und sichert die Kontinuität in einem relativen Zusammenhalt. Dieser Zusammenhalt impliziert in Bezug auf den sozialen Raum und den Bezug jedes Mitglieds dieser Gesellschaft zu seinem Raum sowohl eine gewisse *Kompetenz* als auch eine bestimmte *Performanz*.²
- b) *Die Raumrepräsentationen [représentations de l'espace]*: Sie sind mit den Produktionsverhältnissen verbunden, mit der »Ordnung«, die sie durchsetzen, und folglich auch mit Kenntnissen, Zeichen, Codes und »frontalen« Beziehungen.
- c) *Die Repräsentationsräume [espaces de représentation]*: Sie weisen (ob kodiert oder nicht) komplexe Symbolisierungen auf, sind mit der verborgenen und unterirdischen Seite des sozialen Lebens, aber auch mit der Kunst verbunden, die man möglicherweise nicht als Raumcode, sondern als Code der Repräsentationsräume auffassen kann. [...] ³

Die Entfaltung einer weiteren Implikation der vorgeschlagenen Hypothese verlangt eine noch größere Anstrengung. Wenn der Raum ein Produkt ist, dann muss die Erkenntnis diese Produktion reproduzieren und darstellen. Das Erkenntnisinteresse und das »Objekt« verschieben sich von den Dingen im Raum zur Produktion des Raums selbst – ein Ausdruck, der noch vieler Erläuterungen bedarf. Die *im Raum* verorteten Teilprodukte, die Dinge, einerseits und das Reden [*les discours*] *über den Raum* andererseits dienen nur

2 Die Begriffe wurden der Linguistik (Noam Chomsky) entlehnt, was jedoch die Raumtheorie in keinsten Weise der Linguistik unterordnet.

3 [Anm. d. Hg./Übers.] In der Folge ausgelassen ist das Kapitel I, 16, in dem Lefebvre eine spekulative Kritik an Lacans Fundierung der strukturalen Psychoanalyse auf der Priorität der Sprache vor dem Raum äußert und dagegen ein Unbewusstes postuliert, das sich im Raum des Sozialen, insbesondere in der Stadt manifestiert.

noch als Hinweise und als Zeugnisse für diesen Produktionsprozess – der, ohne darauf zu beschränkt zu bleiben, Bezeichnungsprozesse [*processus signifiants*] enthält. Es geht also nicht mehr um den so oder so nahet bestimmten Raum, sondern um den Raum als Totalität oder als Globalität, den man folglich nicht nur analytisch untersuchen muss (was das Risiko von ins Unendliche reichenden Fragmentierungen und Aufteilungen beinhaltet, die dem Ziel der Analyse gehorchen); vielmehr muss man ihn durch die und in der theoretischen Erkenntnis erst hervorbringen. Die Theorie *reproduziert* in einer Verkettung von Begriffen in einem sehr starken Sinn den Hervorbringungsprozess, nämlich von innen heraus und nicht nur von außen (d. h. beschreibend) – als Globalität, indem sie ständig vom Vergangenen zum Aktuellen übergeht und umgekehrt. In der Tat schreiben sich die Geschichte und ihre Folgen, die ›Diachronie‹, die Etymologie der Orte, d. h. all das, was dort geschehen ist und dabei Orte und Plätze verändert hat, in den Raum ein. Die Vergangenheit hat ihre Spuren hinterlassen, ihre Inschriften, die Schrift der Zeit. Aber dieser Raum ist immer noch, heute wie früher, ein gegenwärtiger, als ein aktuelles Ganzes gegeben, mit seinen gerade wirksamen Verbindungen und Vernetzungen. So stellen sich die Produktion und das Produkt als zwei untrennbare Seiten und nicht als zwei trennbare Repräsentationen dar.

Ein Einwand: Zu irgendeinem Zeitpunkt, in einer antiken Sklavenhalter- oder einer mittelalterlichen Feudalgesellschaft haben die dort arbeitenden Gruppen ihren Raum nicht wie ein ›Produkt‹, eine Vase, ein Möbelstück, ein Haus, einen Obstbaum ›produziert‹. Wie haben sie es also angestellt? Diese höchst treffende Frage deckt die hier behandelten Themenbereiche ab. In der Tat produzieren auch der Neo- oder Organisationskapitalismus, auch die technokratischen Raumplaner und -programmierer keinen Raum in vollständiger Kenntnis der Ursachen, der Folgen, der Gründe und der Implikationen. Die Spezialisten verschiedenster ›Disziplinen‹ können auf diese Frage eine Antwort geben bzw. es zumindest versuchen. So wird der Ökologe von den natürlichen Ökosystemen ausgehen; er wird zeigen, wie die Einwirkung menschlicher Gruppen das Gleichgewicht dieser Ökosysteme durcheinander bringt und wie sich ein solches Gleichgewicht in der Regel wieder herstellt, sofern es sich um ›vortechnische‹ Gesellschaften handelt oder solche, die am Beginn der Technisierung stehen; er wird dann die Beziehungen zwi-

schen Stadt und Land untersuchen, die Störungen, die durch die Stadt ausgelöst werden, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines neuen Gleichgewichts. Er kann so von seinem Standort aus die Entstehung des modernen sozialen Raums beleuchten und sogar erklären. Die Historiker werden anders vorgehen, abhängig von ihrer Methode und ihrer Ausrichtung: Diejenigen, die die Ereignisse untersuchen, werden eine Zeittafel der Entscheidungen aufstellen, die das Verhältnis der Städte [*cités*] zu ihrem geographischen Raum [*territoire*] sowie die Errichtung von Bauwerken betreffen; andere werden den Aufstieg und den Fall der Institutionen untersuchen, die zum Bau von Gebäuden geführt haben; wieder andere werden den wirtschaftlichen Austausch zwischen Stadt [*cités*] und geographischem Raum [*territoires*], zwischen Städten untereinander, Staaten und Städten usw. untersuchen.

Um über solche Ansätze hinauszukommen, wollen wir die bereits erwähnten Begriffe wieder aufgreifen und ihre Ausarbeitung fortsetzen.

a) Die *räumliche Praxis* einer Gesellschaft sondert ihren Raum ab; in einer dialektischen Interaktion setzt sie ihn und setzt ihn gleichzeitig voraus: Sie produziert ihn langsam, aber sicher, indem sie ihn beherrscht und ihn sich aneignet. In der Analyse lässt sich eine räumliche Praxis entdecken, indem man ihren Raum entziffert.

Worin besteht die räumliche Praxis im Neokapitalismus? Sie verknüpft im wahrgenommenen Raum [*espace perçu*] die Alltagswirklichkeit (den Zeitplan) und die städtische Wirklichkeit (die Wegstrecken und die Verkehrsnetze, welche Arbeitsplätze, Orte des Privatlebens und der Freizeit miteinander verbinden) eng miteinander. Das ist eine überraschende Verknüpfung, denn sie enthält in sich die allerschärfste Trennung zwischen den Orten, die sie miteinander verbindet. Die räumliche Kompetenz und Performanz, die jedem Mitglied dieser Gesellschaft eigen sind, lassen sich nur empirisch würdigen. Die ›moderne‹ räumliche Praxis wird somit vom bedeutsamen Grenzfall des Alltagslebens eines Sozialwohnungsbewohners bestimmt; aber auch die Autobahnen und die Politik des Luftverkehrs dürfen dabei nicht unberücksichtigt gelassen werden. Eine räumliche Praxis muss einen gewissen Zusammenhalt besitzen, was nicht unbedingt Kohärenz (im Sinn einer verstandesmäßigen, d. h. begrifflichen und logischen Ausgeformtheit) bedeutet.

b) Die *Raumrepräsentationen*, das heißt der konzipierte Raum [*espace conçu*],⁴ der Raum der Wissenschaftler, der Raumplaner, der Urbanisten, der Technokraten, die ihn »zerschneiden« und wieder »zusammensetzen«, der Raum bestimmter Künstler, die dem wissenschaftlichen Vorgehen nahe stehen und die das Gelebte und das Wahrgenommene mit dem Konzipierten identifizieren (dieses Vorgehen wird von den gelehrten Spekulationen über die Zahlen auf Dauer gestellt: der Goldene Schnitt, die Module und »Kanones«). Dies ist der in einer Gesellschaft (einer Produktionsweise) dominierende Raum. Die Raumkonzeptionen tendieren offensichtlich (mit einigen Einschränkungen, auf die zurückzukommen sein wird) zu einem System verbaler, also verstandesmäßig geformter Zeichen.

c) Die *Repräsentationsräume*, d. h. der *gelebte Raum* [*espace vécu*], vermittelt durch die Bilder und Symbole, die ihn begleiten, also ein Raum der »Bewohner«, der »Benutzer«, aber auch bestimmter Künstler, vielleicht am ehesten derjenigen, die *beschreiben* und nur zu *beschreiben* glauben: die Schriftsteller und die Philosophen. Es ist der beherrschte, also erlirte Raum, den die Einbildungskraft zu verändern und sich anzueignen sucht. Er legt sich über den physischen Raum und benutzt seine Objekte symbolisch – in der Form, dass diese Repräsentationsräume offensichtlich (mit den gleichen Einschränkungen wie eben) zu mehr oder weniger kohärenten nonverbalen Symbol- und Zeichensystemen tendieren.

Die aus einem langen Prozess hervorgegangene (relative) Verselbstständigung des Raums als »Wirklichkeit« – vor allem im Kapitalismus und im Neokapitalismus (bzw. Organisationskapitalismus) – bringt neue Widersprüche hervor. Die Widersprüche des Raums werden in der Folge deutlich werden. Hier soll nur auf die dialektische Beziehung innerhalb dieser Dreierheit von Wahrgenommenem, Konzipiertem und Gelebtem hingewiesen werden.

Eine Dreierheit mit drei Stellen und nicht zwei. Eine zweistellige Beziehung lässt sich auf eine Opposition, einen Gegensatz, eine Widerstrebigkeit reduzieren; sie definiert sich durch einen Bezeichnungseffekt, der ein Echo-, Resonanz- oder Spiegeleffekt ist. Die Philosophie ist nur schwer über diese zweistelligen Beziehungen

4 [Anm. d. Hg./Übers.] Das französische »conçu«, das hier, so nahe wie möglich am Original, als Partizip übersetzt wird, verweist gleichzeitig auf *concept*, den Begriff – es geht also (im Unterschied zur Wahrnehmung beim »perçu«) um verstandesmäßig auf den Begriff gebrachte Räume.

hinausgekommen: das Subjekt und das Objekt, die *res cogitans* und die *res extensa* von Descartes, das Ich und Nicht-Ich der Kantianer, Nachkantianer und Neokantianer. Der »Binarismus« hat nichts mehr mit den manichäischen Konzeptionen des verbissenen Kampfs zwischen zwei kosmischen Prinzipien zu tun; ist er einmal geistig geworden, zieht er aus dem Leben, dem Denken, der Gesellschaft (aus dem Körperlichen, dem Geistigen, dem Sozialen, dem Gelebten, dem Wahrgenommenen, dem Konzipierten) all das ab, was die lebendige Tätigkeit ausmacht. Nach der titanischen Anstrengung von Hegel und Marx ist die Philosophie in die angeblich »zutreffenden« Oppositionen zurückgefallen. Sie hat dabei verschiedene Spezialwissenschaften mitgerissen (oder wurde selbst von ihnen mitgerissen) und hat unter dem Vorwand, *Transparenz* zu schaffen, die intelligible Welt in Oppositionen und Oppositionssystemen festgelegt. Ein solches System besitzt angeblich weder eine Materialität, noch lässt es einen Rest; es ist das perfekte System, das sich der geistigen Prüfung als rationale Evidenz darbietet. Dem Paradigma wird eine Zauberkraft nachgesagt, die darin bestünde, das Dunkle in die Transparenz zu überführen, das »Objekt« aus dem Schatten ins Licht zu holen, ohne es dabei zu verformen, allein durch seine Formulierung. In einem Wort: es geht um Entzifferung. Das Wissen tritt mit einer bewundernswerten Unbewusstheit in den Dienst der Macht und unterdrückt dabei die Widerstände, die Schatten und ihre »Wesen«.

Um den sozialen Raum als dreistellig zu verstehen, kann man sich dem Körper zuwenden, und zwar insofern, als das Verhältnis eines »Subjekts«, das Mitglied einer Gruppe oder einer Gesellschaft ist, das Verhältnis zu seinem eigenen Körper impliziert und umgekehrt. Die soziale Praxis setzt, global gesagt, den Einsatz des Körpers voraus: den Gebrauch der Hände, der Gliedmaßen, der Sinnesorgane, die Gesten der Arbeit und der nicht als Arbeit zu verstehenden Tätigkeiten. Das ist das *Wahrgenommene* (die praktische Grundlage der Wahrnehmung der Außenwelt im Sinn der Psychologie). Die *Körperrepräsentationen* kommen nun von erworbenen wissenschaftlichen Kenntnissen her, die mit Ideologien vermischt verbreitet werden: die Anatomie, die Physiologie, die Krankheiten und Heilmittel, der Bezug des menschlichen Körpers zur Natur, seine Umgebung und das »Milieu«. Das körperlich *Gelebte* erreicht seinerseits einen hohen Grad an Komplexität und Fremdheit, weil die »Kultur«

hier hinter einer illusionären Unmittelbarkeit am Werk ist, d. h. in den Symbolismen und der langen jüdisch-christlichen Tradition, von denen die Psychoanalyse bestimmte Aspekte aufdeckt. Das gelebte ›Herz‹ (bis hin zu seinen Leiden und Krankheiten) unterscheidet sich in eigenartiger Weise vom gedachten und wahrgenommenen Herzen. Das gilt in noch stärkerem Maße für die Sexualität. Die Verortungen sind nicht einfach, und der gelebte Körper gelangt unter dem Druck der Moral zur Fremdheit des organlosen (*corps sans organes*), gezüchtigten und kasrierten Körpers.

Die Dreiheit von Wahrgenommenem, Konzipiertem und Gelebtem (räumlich gesprochen: von Raumpraxis, Raumrepräsentation und Repräsentationsräumen) verliert ihre Tragweite, wenn man ihr den Status eines ›abstrakten‹ Modells zuweist. Wenn sie keine konkreteren Dinge erfasst (die allerdings nicht ›unmittelbar‹ sind), dann hat sie nur eine eingeschränkte Bedeutung, nämlich diejenige einer ideologischen Vermittlung wie viele andere auch.

Die Einsicht, dass das Gelebte, das Konzipierte und das Wahrgenommene sich in der Weise verbinden, dass das ›Subjekt‹, das Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe, von einem zum anderen gelangen kann, ohne dabei die Orientierung zu verlieren, drängt sich auf. Bilden sie aber eine kohärente Einheit? Möglicherweise unter günstigen Umständen. Wahrscheinlich gibt es in diesem Fall eine gemeinsame Sprache, einen Konsens, einen Code. Man kann annehmen, dass die Stadt in der westlichen Welt von der italienischen Renaissance bis zum 19. Jahrhundert dieses Glück hatte. Die Raumrepräsentation dominierte und ordnete sich den ursprünglich religiösen, auf symbolische Figuren wie den Himmel und die Hölle, den Teufel und die Engel reduzierten Repräsentationsraum unter. Maler, Architekten und Theoretiker aus der Toskana haben damals mit der Perspektive eine Raumrepräsentation aus einer sozialen Praxis heraus geschaffen. Diese Praxis war selbst, wie wir sehen werden,⁵ das Ergebnis eines historischen Wandels, der das Verhältnis

5 [Anm. d. Hg./Übers.] Vorverweis auf den historischen Teil des Buchs in Kapitel IV bis VI; dort entwickelt Lefebvre, gestützt auf ein variiertes marxistisches Geschichtsmodell, die mehr oder weniger lineare Entwicklung vom absoluten Raum der Religion zum abstrakten Raum der Neuzeit (für den die Erfindung der Perspektive in Italien das seiner Ansicht nach paradigmatische Ereignis darstellt) und zum widersprüchlichen, gleichzeitig homogenisierenden und fragmentierenden Raum des (Neo-)Kapitalismus. In einem letzten Schritt setzt Lefebvre an die

von Stadt und Land verändert hat. Gleichzeitig hat der mehr oder weniger zum Schweigen gebrachte gemeine Menschenverstand aber ohne größere Veränderungen über die Jahrhunderte des Römischen Reichs und der Christenheit hinweg einen Repräsentationsraum bewahrt, der von den Etruskern stammt. Die Horizontlinie, der Fluchtpunkt und der ins Unendliche verlagerte Schnittpunkt der Parallelen legten eine intellektuelle und zugleich visuelle Repräsentation fest, die den Vorrang des Blicks in eine Art ›Logik der Visualisierung‹ hineinzog. Diese Repräsentation, die über Jahrhunderte hinweg entstand, wurde in die architektonische und urbanistische Praxis eingebracht: *die Perspektiven*, der Code.

Um diese Untersuchung zu Ende zu führen und so weit als möglich die dabei entwickelte Theorie unter Beweis zu stellen, müsste man die vorgeschlagenen Unterscheidungen verallgemeinern und sie auf alle Gesellschaften, Epochen und ›Produktionsweisen‹ ausweiten. Wir werden uns hier mit einigen wenigen Argumenten begnügen und hoffen nicht darauf, diese Aufgabe abschließen zu können. Die *Raumrepräsentationen* sind, so wäre zu zeigen, von einem stets relativen und sich verändernden *Wissen* (einer Mischung aus Erkenntnis und Ideologie) durchdrungen. Sie sind also objektiv und dennoch korrigierbar. Wahr oder falsch? Diese Frage hat nicht immer einen genau bestimmaren Sinn. Ist die Perspektive wahr oder falsch? Mit Sicherheit sind Raumrepräsentationen abstrakt, und als solche bilden sie einen Teil der sozialen und politischen Praxis, wobei die Beziehungen zwischen den Objekten und den Menschen im repräsentierten Raum einer Logik gehorchen, die sie früher oder später aus Gründen ihrer Inkohärenz sprengen. Die eher gelebten als konzipierten *Repräsentationsräume* sind nie zur Kohärenz und auch nicht zum Zusammenhalt verpflichtet. Sie sind vom Imaginären und vom Symbolismus durchdrungen und haben ihren Ursprung in der Geschichte eines Volkes sowie jedes Individuums, das zu diesem Volk gehört. Die Ethnologen, Anthropologen und die Psychoanalytiker untersuchen – ob ihnen das bewusst ist oder nicht – diese Repräsentationsräume und vergessen dabei meistens, sie mit den Raumrepräsentationen zu konfrontieren, die mit ihnen

Stelle des utopischen Raums der klassenlosen Gesellschaft, in dem alle Widersprüche der kapitalistischen Raumordnung aufgehoben werden, einen »differenziellen« Raum, in dem die kapitalistischen Widersprüche aus sich heraus Freiräume der Differenz eröffnen sollen.

gemeinsam existieren, übereinstimmen oder in Wechselwirkung treten; noch mehr vernachlässigen sie die räumliche Praxis. Diese Wissenschaftler finden dort problemlos das, was sie interessiert: Kindheitserinnerungen, Träume, uterine Bilder und Symbole (Löcher, Gänge, Labyrinth). Der Repräsentationsraum wird erlebt, gesprochen; er besitzt einen Kern oder ein affektives Zentrum, das Ich, das Bett, das Zimmer, die Wohnung oder das Haus bzw. den Platz, die Kirche oder den Friedhof. Er enthält die Orte des Leidens/der Leidenschaft [*passion*] und des Handelns, die der früher erlebten Situationen, d. h., er impliziert unmittelbar die Zeit. So kann er auf verschiedene Weise charakterisiert werden: als gerichtet, situiert, relational, weil er wesenhaft qualitativ, im Fluss und dynamisch ist.

Wollte man die Unterscheidung verallgemeinern, würde sie einen neuen Blick auf die Geschichte nötig machen. Dann müsste man nicht nur die Geschichte des Raums untersuchen, sondern die der Repräsentationen und der Verbindungen verschiedener solcher Repräsentationen untereinander, mit der Praxis und mit der Ideologie. Eine solche Geschichte würde also die Entstehung der Räume selbst beinhalten, aber vor allem die ihrer Verbindungen, Verzerrungen, Verschiebungen, Interferenzen und ihrer Bezüge zur räumlichen Praxis der Gesellschaften (oder Produktionsweisen). Man kann davon ausgehen, dass die Raumrepräsentationen eine praktische Bedeutung haben, dass sie sich in räumliche *Texturen* einfügen, die von wirksamen Kenntnissen und Ideologien geprägt sind, und sie dabei verändern. Die Raumrepräsentationen hätten somit eine beträchtliche Bedeutung und einen spezifischen Einfluss auf die Produktion des Raums. Inwiefern? Durch das Bauen, d. h. durch die Architektur, sofern diese nicht als Errichtung einer bestimmten isolierten »Immobilie«, eines Palastes oder Denkmals verstanden wird, sondern als Projekt, das sich in einen räumlichen Kontext und eine Textur einfügt, was »Repräsentationen« nötig macht, die sich nicht im Symbolischen oder im Imaginären verlieren.⁶

⁶ [Anm. d. Hg./Übers.] Der hier anklingende Sonderstatus der Architektur im städtischen Raum als Verbindung von Repräsentationsraum und Raumrepräsentation kommt auch an anderer Stelle zum Ausdruck, wenn Lefebvre die ursprünglich »gelebte« Architekturkonzeption des Bauhauses, allen voran von Le Corbusier, gegenüber dem bloß konzeptuellen Kontrollbestreben in der Realität moderner Raumplanung verteidigt (vgl. dazu »Préface« [Vorwort], S. XVII-XXVIII).

Biobibliographische Angaben

Henri Lefebvre

* 16. 6. 1901 (Hagetmau, Frankreich) – † 29. 6. 1991 (Pau, Frankreich)

Philosophiestudium in Aix-en-Provence und Paris, danach diverse Tätigkeiten in Paris und Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei; ab 1929 Philosophieprofessor mit Unterbrechung in den Kriegsjahren, zu dieser Zeit Mitglied der Résistance in den Pyrenäen; 1947 Erscheinen des ersten Bandes der *Kritik des Alltagslebens* (der letzte und dritte Band erscheint 1981); ab 1948 Forscher am CNRS, 1960 Directeur de Recherche, in dieser Zeit zahlreiche Schriften zum philosophischen Marxismus, daneben auch zu literaturwissenschaftlichen und soziologischen Themen; 1954 Dokortitel an der Sorbonne mit Arbeit zum Leben in ländlichen Gemeinschaften in den Pyrenäen; 1957 Ausschluss aus der Kommunistischen Partei; ab 1961 Professor für Soziologie in Straßburg und ab 1965 in Nanterre, dort zunehmende Hinwendung zu Fragen von Urbanismus und Raum, Leitung des *Centre de recherches d'urbanisme* und Gründung der Zeitschrift *Espace et société*; 1971-1973 Unterricht an der *Ecole Nationale Supérieure des Beaux-arts*.

Textnachweis

»Dessein de l'ouvrage«, in: H. L., *La production de l'espace*, Paris: Anthropos 2000 [1974], S. 7-82, hier: S. 39-43 (Kap. I, 14/15) und S. 46-53 (Kap. I, 17).

[Erstübersetzung: Jörg Dünne]

Weitere Texte zur Raumtheorie

- 1968: *Le droit à la ville*, Paris: Anthropos.
- 1970: »Réflexions sur la politique de l'espace«, in: *Espace et société* 1, S. 3-12.
- 1970: *Die Revolution der Städte*, aus dem Französischen von Ulrike Roeckl, München: List 1972 [*La révolution urbaine*, Paris: Gallimard].
- 1972: *Die Stadt im marxistischen Denken*, Ravensburg: Maier 1975 [*La pensée marxiste et la ville*, Paris/Tournai: Casterman].
- 1973: *Espace et politique. Le droit à la ville 2*, Paris: Anthropos.
- 1996: *Writings on Cities*, hg. u. aus dem Französischen ins Englische übersetzt von Eleonore Kofman und Elizabeth Lebas, Oxford: Blackwell [englischsprachiger Reader mit Texten Lefebvres zur Stadt].

- Elden, Stuart: »Space and History«, in: S. E., *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, London/New York: Continuum 2004, S. 169-210.
- Harvey, David: »Afterwords«, in: H. L., *The Production of Space*, Oxford: Basil Blackwell 1991, S. 425-432.
- Schmid, Christian: *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart: Steiner 2005.
- Shields, Rob: »The Production of Space«, in: R. S., *Lefebvre, Love and Struggle. Spatial Dialectics*, London/New York: Routledge 1999, S. 141-185.
- Soja, Edward: »Modern Geography, Western Marxism, and the Restructuring of Critical Social Theory«, in: Richard Peet/Nigel Thrift (Hg.), *New Models in Geography. The Political-Economy Perspective*, London: Unwin Hyman 1989, S. 318-347.

Bibliographie (primär): (<http://http-server.carleton.ca/~rshields/lefbib.txt>)

19 Michel de Certeau Praktiken im Raum

Die Wiederkehr der Praktiken

Die Konzept-Stadt verfällt.¹ Bedeutet das, daß die Krankheit, unter der die Ratio, die sie geschaffen hat, und ihre professionellen Vertreter leiden, auch die städtischen Bevölkerungen befallen hat? Vielleicht verfallen die Städte zugleich mit den Prozeduren, die sie organisiert haben. Aber man muß unseren Analysen mißtrauen. Die Diener des Wissens haben schon immer befürchtet, daß das Universum von Veränderungen bedroht wird, die ihre Ideologien und ihre Stellungen erschüttern. Sie verwandeln das Unglück ihrer Theorien in Unglückstheorien. Wenn sie ihre Irrtümer zu »Katastrophen« machen, wenn sie das Volk in die »Panik« ihrer Diskurse einschließen wollen, müssen sie dann, fragen wir abermals, recht haben?

Anstatt sich an einen Diskurs zu klammern, der sein Privileg aufrechterhält, indem er seinen Inhalt ins Gegenteil verkehrt (also von Katastrophe spricht und nicht mehr von Fortschritt), kann man einen anderen Weg einschlagen: man kann die mikrobenhaften, einzigartigen und vielfältigen Praktiken untersuchen, die ein urbanistisches System regeln oder unterdrücken muß und die seinen Untergang überleben; man kann die Zunahme jener Handlungsweisen verfolgen, die sich – weit davon entfernt, von der panoptischen Verwaltung kontrolliert oder eliminiert zu werden – in einer wuchernden Gesetzwidrigkeit verstärkt und entwickelt haben und dabei in die Netze der Überwachung eingesickert sind, indem sie sich durch nicht lesbare, aber stabile Taktiken derartig miteinander verbunden haben, daß sie zu alltäglichem Ablauf und unauffälliger Kreativität geworden sind, welche bloß von den heute kopflosen

¹ [Anm. d. Hg.] Beim Beginn des gewählten Textauszugs handelt es sich um den Theorie-Abschnitt des 7. Kapitels: »Gehen in der Stadt«, das der Kontrollphantasie der Städteplaner (emblematisch ausgedrückt durch den Blick vom Dach des New Yorker »World Trade Center«) die Raumpraxis der *Wandersmänner* (im Orig. deutsch) gegenüberstellt, die den Raum buchstäblich »von unten« erfahren.

Dispositiven und Diskursen der überwachenden Organisation verborgen werden.

Dieser Weg könnte als eine Fortsetzung oder auch als ein Gegenstück zu Foucaults Analyse der Machtstrukturen verstanden werden. Er verlegte den Schwerpunkt der Analyse auf die Dispositive und technischen Prozeduren, die »kleineren Instrumentalitäten«, die ausschließlich durch die Organisation von »Details« dazu in der Lage sind, die menschliche Vielfältigkeit in eine »Disziplinär«-Gesellschaft zu verwandeln und alle Abweichungen in den Bereichen der Lehre, des Gesundheitswesens, der Justiz, der Armee oder der Arbeit zu verwalten, zu differenzieren, zu klassifizieren und zu hierarchisieren.² »Diese oft winzigen Listen der Disziplin«, »kleine, aber unfehlbare« Maschinerien, beziehen ihre Wirksamkeit aus dem Verhältnis zwischen den Prozeduren und dem Raum, den sie neu aufteilen, um ihn zu einem »Operator« zu machen. Aber welche *Umgangsweisen mit dem Raum* [*pratiques de l'espace*] entsprechen diesen einen disziplinären Raum erzeugenden Apparaten, wenn man (mit der) Disziplin spielt? Bei dem gegenwärtigen Widerspruch zwischen dem Modus einer kollektiven Verwaltung und dem individuellen Modus einer Wiederaneignung ist diese Frage gerade dann wichtig, wenn man davon ausgeht, daß die Umgangsweisen mit dem Raum tatsächlich die determinierenden Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens schaffen. Ich möchte einige dieser – vielgestaltigen, resistenten, listigen und hartnäckigen – Vorgehensweisen verfolgen, die der Disziplin entkommen, ohne jedoch ihren Einflußbereich zu verlassen, und die zu einer Theorie der Alltagspraktiken, des Erfahrungsraumes und der *unheimlichen Vertrautheit* mit der Stadt führen müßten. [...]»³

2 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

3 [Anm. d. Hg.] Ausgelassen sind hier das kurze 8. Kapitel »Schiff und Kerker« sowie der Auftakt des 9. Kapitels: »Berichte von Räumen«, dem die folgenden Textpassagen angehören. In diesem Auftakt erläutert Certeau sein sprach- bzw. handlungstheoretisches Konzept des Raums am Beispiel des griechischen Ausdrucks für öffentliche Transportmittel (*metaphorai*) – die Transportmitteln zukommende Funktion der Raumorganisation weist er (unter Freilegung des räumlichen, d. h. übertragenden *proprium* des Begriffs »Metapher«) jeglicher Erzählung von der Bewegung im Raum zu.

»Räume« und »Orte«

Zum Beginn unterscheide ich zwischen Raum [*espace*] und Ort [*lieu*], um den Untersuchungsbereich einzuzugrenzen. Ein *Ort* ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. Damit wird also die Möglichkeit ausgeschlossen, daß sich zwei Dinge an derselben Stelle befinden. Hier gilt das Gesetz des »Eigenen«: die einen Elemente werden *neben* den anderen gesehen, jedes befindet sich in einem »eigenen« und abgetrennten Bereich, den es definiert. Ein Ort ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität.

Ein *Raum* entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist ein Geflecht von heweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren. Im Verhältnis zum Ort wäre der Raum ein Wort, das ausgesprochen wird, das heißt, von der Ambiguität einer Realisierung ergriffen und in einen Ausdruck verwandelt wird, der sich auf viele verschiedene Konventionen bezieht; er wird als Akt einer Präsenz (oder einer Zeit) gesetzt und durch die Transformationen verändert, die sich aus den aufeinanderfolgenden Kontexten ergeben. Im Gegensatz zum Ort gibt es also weder eine Eindeutigkeit noch die Stabilität von etwas »Eigenem«.

Insgesamt *ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht*. So wird zum Beispiel die Straße, die der Urbanismus geometrisch festlegt, durch die Gehenden in einen Raum verwandelt. Ebenso ist die Lektüre ein Raum, der durch den praktischen Umgang mit einem Ort entsteht, den ein Zeichensystem – etwas Geschriebenes – bildet.

Bereits Merleau-Ponty unterschied einen »geometrischen« Raum (eine »homogene und isorope Räumlichkeit«, die analog zu unserem »Ort« ist) von einer anderen »Räumlichkeit«, die er als einen »anthropologischen Raum« bezeichnete. Diese Unterscheidung ergab sich aus einer anderen Problemstellung, bei der es darum ging, die »geometrische« Eindeutigkeit von der Erfahrung eines »Außen« zu trennen, die in Form des Raumes vorgegeben ist und für die »der

Raum existenziell« und »die Existenz räumlich« ist. Diese Erfahrung ist das Verhältnis zur Welt; im Traum und in der Wahrnehmung (und sozusagen vor ihrer Unterscheidung) drückt sie »dieselbe wesenhafte Struktur unseres Seins als Sein im Verhältnis zu einer Umgebung« aus – ein Sein, das durch ein Begehren gesetzt ist, das untrennbar von einer »Richtung der Existenz« ist und das in den Raum einer Landschaft versetzt worden ist. Aus dieser Sicht »gibt es ebensoviele Räume wie unterschiedliche Raumerfahrungen«. ⁴ Diese Sichtweise wird durch eine »Phänomenologie« des Zur-Welt-Seins bestimmt.

Untersucht man Alltagspraktiken, die diese Erfahrung artikulieren, wird der Gegensatz zwischen »Ort« und »Raum« – etwa in Erzählungen – eher auf zweierlei Bestimmungen zurückführen: einmal durch die Objekte, die letztlich auf das *Dasein* von etwas Totem, auf das Gesetz eines »Ortes« reduziert werden könnten (vom Kieselstein bis zum Leichnam scheint im Abendland ein Ort immer durch einen reglosen Körper begründet zu werden und die Gestalt eines Grabes anzunehmen); und zum anderen durch die *Handlungen*, die – an einem Stein, einem Baum oder einem menschlichen Wesen vorgenommen – die »Räume« durch die Aktionen von historischen *Subjekten* abstecken (die Erzeugung eines Raumes scheint immer durch eine Bewegung bedingt zu sein, die ihn mit einer Geschichte verbindet). Zwischen diesen beiden Bestimmungen gibt es Übergänge, wie zum Beispiel die Tötung (oder Verbannung) von Helden, die Grenzen überschreiten und die, da sie schuldig sind, gegen das Gesetz des Ortes verstoßen zu haben, durch ihr Grab zur Wiederherstellung des Gesetzes beitragen; oder auch, im Gegensatz dazu, das Erwachen von unbewegten Gegenständen (ein Tisch, ein Wald, eine Person aus der Umgebung), die durch das Aufgeben ihrer Stabilität den Ort verändern, an dem sie in der Fremdheit ihres eigenen Raumes geruht haben.

Die Erzählungen führen also eine Arbeit aus, die unaufhörlich Orte in Räume und Räume in Orte verwandelt. Sie organisieren auch das Spiel der wechselnden Beziehungen, die die einen zu den anderen haben. Diese Spiele sind sehr zahlreich. Sie reichen von der Errichtung einer unbeweglichen und quasi mineralogischen Ord-

4 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie und Wahrnehmung*, unveränderter foto-mechanischer Nachdruck der Erstausgabe 1966, Berlin: de Gruyter 1974, S. 284-346.

nung (nichts bewegt sich hier, außer dem Diskurs selber, der wie beim *travelling* das Panorama durchläuft), bis zur beschleunigten Aufeinanderfolge von Handlungen, die die Räume vervielfältigen (wie im Kriminalroman oder in bestimmten Volksmärchen, aber dieser Rausch der Raumbildung bleibt dennoch durch den Ort des Textes begrenzt). Es wäre möglich, von all diesen Erzählungen eine Typologie zu erstellen, um Orte zu identifizieren und Räume zu aktualisieren. Aber um die Arten und Weisen zu beschreiben, in denen sich all diese verschiedenen Operationen kombinieren, braucht man Kriterien und Untersuchungskategorien – eine Notwendigkeit, die zu den einfachsten Reiseberichten zurückführt.

Wegstrecken und Karten

Die mündlichen Ortsbeschreibungen, die Erzählungen von Wohnräumen und die Berichte über die Straße sind ein erstes und sehr umfangreiches Material. In einer sehr genauen Untersuchung der Beschreibungen von New Yorker Appartements durch ihre Bewohner haben C. Linde und W. Labov zwei Typen ausfindig gemacht, die sie zum einen als »Karte« [*map*] und zum anderen als »Wegstrecke« [*tour*]⁵ bezeichnen haben. Der erste Typus ist folgender Art: »Neben der Küche ist das Mädchenzimmer.« Der zweite: »Du wendest dich nach rechts und kommst ins Wohnzimmer.« In dem New Yorker Material gehörten nur drei Prozent zum Typus der »Karte«. Der ganze Rest, also beinahe alles, gehörte zum Typus der »Wegstrecke«: »Dann gehst du durch eine kleine Tür«, etc. Diese Beschreibungen besreihen hauptsächlich aus *Handlungs*-Anweisungen und zeigen, »wie man jedes Zimmer findet«. Zum zweiten Typus merken die Autoren an, daß ein Rundgang oder »eine Wegstrecke« ein *speech-act* (ein Äußerungsakt) ist, der »eine minimale Reihe von Pfaden angibt, auf denen man in jedes Zimmer gelangt«; und daß der »Pfad« [*path*] aus einer Reihe von Einheiten besteht, die entweder die Form von »statischen« (»nach rechts«, »vor Ihnen« etc.) oder

5 [Anm. d. Hg.] Die vom Übersetzer gewählte Übertragung von *parcours* als »Wegstrecke« rechtfertigt sich insofern, als sie die Unterscheidung zwischen dem gebauten Weg, Pfad etc. und dem von einer Person zurückgelegten Weg erlaubt. Sie ist allerdings insofern missverständlich, als die »Strecke« eine Konnotation der Messbarkeit beinhaltet, die nach Certeau der »Karte« vorbehalten ist.

von »mobilen« (»wenn Sie sich nach links wenden« etc.) Vektoren haben.⁶

Anders gesagt, die Beschreibung schwankt zwischen den Alternativen: entweder *sehen* (das Erkennen einer Ordnung der Orte) oder *gehen* (raumbildende Handlungen). Entweder bietet sie ein *Bild* an (»es gibt« ...) oder sie schreibt *Bewegungen* vor (»du trittst ein, du durchquerst, du wendest dich« ...). Von diesen beiden Möglichkeiten haben die New Yorker Erzähler massiv die zweite bevorzugt.

Ich lasse hiermit die Studie von Linde und Labov beiseite (sie ist hauptsächlich auf Interaktionsregeln und gesellschaftliche Konventionen gerichtet, denen die »natürliche Sprache« gehorcht, also auf ein Problem, auf das wir später zu sprechen kommen⁷) und möchte mit Hilfe dieser New Yorker – und anderer, ähnlicher⁸ – Erzählungen versuchen, die Beziehungen zwischen den Indikatoren der »Wegstrecke« und der »Karte« dort genauer zu bestimmen, wo sie in ein und derselben Beschreibung gemeinsam vorkommen. Worin besteht der Zusammenhang zwischen dem *Tun* und dem *Sehen* in der Alltagsprache, in der das erste so offensichtlich vorherrschend ist? Auf der Grundlage dieser alltäglichen Erzählweisen richtet sich die Frage schließlich auf das Verhältnis zwischen der Wegstrecke (eine diskursive Reihe von Handlungen) und der Karte (eine totalisierende Planierung der Beobachtungen), das heißt zwischen den beiden, den symbolischen und anthropologischen Sprachen des Raumes. Zwei Erfahrungspole. Es hat den Anschein, daß man sich beim Übergang von der »alltäglichen« Kultur zum wissenschaftlichen Diskurs vom einen zum anderen bewegt.

Bei den Beschreibungen von Wohnungen oder Straßen überwie-

6 Charlotte Linde/William Labov, »Spatial Networks as a Site for the Study of Language and Thought«, in: *Language* 51 (1975), S. 924-939. Über das Verhältnis des *Tuns* zum *Raum* vgl. auch die Gruppe 107 (M. Hamahd u. a.), *Sémiotique de l'espace*, Paris: DGRST 1973, S. 28 f.

7 [Anm. d. Hg.] Tatsächlich führt Certeau seinen Bezug auf die *Ordinary language philosophy* und auf Wittgensteins Überlegungen zum Sprachspiel vor allem im ersten Kapitel: »Die Umgangssprache: Ein Gemeinplatz« [= »Un lieu commun: Le langage ordinaire«] aus.

8 Vgl. u. a. Catherine Bidou/Francis Ho Tham Kouie, *Le vécu des habitants dans leur logement à travers soixante entretiens libres*, Paris: CEREBE 1974; Alain Médam/Jean-François Augoyard, *Situations d'habitat et façons d'habiter*, Paris: École spéciale d'architecture 1976.

gen die Umgangsweisen mit dem Raum (oder »Wegstrecken«). Meist bestimmt diese Form der Beschreibung den ganzen Stil der Erzählung. Wenn die andere Form auftritt, wird sie von der ersten *bedingt* oder *vorausgesetzt*. Beispiele von Wegstrecken, die eine Karte bedingen: »Wenn du dich nach rechts wendest, gibt es ...« oder, in einer ähnliche Formulierung: »Wenn du geradeaus gehst, siehst du ...« In beiden Fällen erlaubt ein *Tun* ein *Sehen*. Aber es gibt auch den Fall, wo eine Wegstrecke eine Ortsangabe voraussetzt: »Dort ist eine Tür, du nimmst dann die nächste« – ein Element der Karte ist die Voraussetzung für eine Route. Das narrative Gewebe, in dem die Deskriptoren von Routen überwiegen, wird also von Deskriptoren vom Typus Karte punktuell unterbrochen, deren Aufgabe es ist, entweder auf eine *Wirkung* hinzuweisen, die durch Wegstrecken erreicht wird (»du siehst«), oder auf eine *Gegebenheit*, die als *Grenze* (»dort ist eine Mauer«), beziehungsweise als *Möglichkeit* postuliert wird (»dort ist eine Tür«), oder auf eine *Verpflichtung* (»das ist eine Einbahnstraße«), etc. Die Kette von raumschaffenden Handlungen scheint also mit Bezugspunkten markiert zu sein, die auf das hinweisen, was sie produziert (eine Vorstellung von Orten) oder was sie beinhaltet (eine lokale Ordnung). Somit hat man also die Struktur des Reiseberichtes: die Geschichten von Wanderungen oder von Gebärden werden durch die »Zitierung« von Orten markiert, die sich daraus ergeben oder die sie aurorisieren.

Durch diesen Umweg kann man nun die Kombination von »Wegstrecken« und »Karten« in den Alltagserzählungen mit der Art und Weise vergleichen, in der sie sich seit fünf Jahrhunderten in den literarischen und wissenschaftlichen Darstellungen des Raumes verschachtelt und später dann geschieden haben. Insbesondere wenn man die »Karte« in ihrer heutigen geographischen Form nimmt, hat es den Anschein, daß sie sich im Verlaufe der Periode, die durch die Geburt des modernen wissenschaftlichen Diskurses gekennzeichnet ist (15.-17. Jahrhundert), langsam von den Routen abgelöst hat, die die Bedingung ihrer Möglichkeit waren. Die ersten mittelalterlichen Karten enthielten nur geradlinige Verläufe von Wegstrecken (Handlungsanweisungen, die vor allem Pilgerreisen betrafen), unter Erwähnung der zurückzulegenden Etappen (Städte, wo man vorbeigehen, anhalten, verweilen oder beten sollte) und der Entfernungsangabe in Tagen oder Stunden,

d. h. in Gehzeiten.⁹ Jede von ihnen ist ein Memorandum, das Handlungen vorschreibt. Dabei dominiert die zurückzulegende Wegstrecke. Sie umfaßt die Elemente der Karte, etwa so wie die Beschreibung eines zurückzulegenden Weges heute von einer flüchtigen Skizze begleitet wird, die bereits auf dem Papier, durch die Zitierung von Orten, Tanzschritte durch die Stadt vorzeichnet: »zwanzig Schritte geradeaus, dann links abbiegen, dann noch vierzig Schritte...« Die Skizze enthält die Praktiken, die den Raum gliedern, so wie die Pläne von städtischen Routen, diese Künste der Gebärden und Erzählungen der Schritte, die den Japanern als »Adressenhefte«¹⁰ dienen, oder wie die bewundernswerte aztekische Karre (15. Jahrhundert), die den Auszug der Toromihuaacas mit einer Linie beschreibt, die keine Nachzeichnung einer »Straße« ist (es gab keine), sondern ein »Wegtagebuch« – eine Linie, die durch Fußabdrücke in regelmäßigen Abständen und durch bildliche Darstellungen der im Verlaufe der Reise vorgekommenen Ereignisse (Pausen, Kämpfe, Fluß- oder Gebirgsüberquerungen etc.) gegliedert wird: keine »geographische Karte«, sondern ein »Geschichtsbuch«.¹¹

Vom 15. bis zum 17. Jahrhundert verselbständigt sich die Karte. Zweifellos hat die Verbreitung von »narrativen« Figuren, mit denen die Karte lange Zeit geschmückt war (Schiffe, Tiere und Personen aller Art), immer noch die Aufgabe, auf kriegerische, bauliche, politische oder geschäftliche Aktivitäten, die die Herstellung eines geographischen Planes möglich machen, während der Reise hinzuweisen.¹² Weir davon entfernt, »Illustrationen« oder bildliche Kommentare zu sein, bezeichnen diese Abbildungen wie die Bruchstücke von Erzählungen auf der Karte die historischen Aktivitäten,

9 Vgl. u. a. George H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, London: Methuen 1938.

10 Roland Barthes, *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 51-55.

11 Diese Karte wurde reproduziert und analysiert von Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris: A. Chahine 1928, S. 284-287. Das Original befindet sich in Cuauhtinchan, Puebla, Mexiko.

12 Z. B. Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espace*, Paris: Minuit 1973, S. 257-290 [Kap. »Le portrait de la ville dans ses utopiques«] über das Verhältnis von Figuren (ein »Diskurs-Parcours«) und Karte (ein »System-Text«) in drei Stadtdarstellungen aus dem 17. Jahrhundert – das Verhältnis zwischen einem »narrativen« und einem »geometrischen« Element.

aus denen sie hervorgegangen ist. Das auf das Meer gemalte Segelschiff verweist demzufolge auf die See-Expedition, die die Darstellung der Küsten ermöglicht hat. Es ist damit einem Deskriptoren vom Typus »Wegstrecke« gleichzusetzen. Aber die Karte siegt immer mehr über die Abbildungen; sie kolonisiert ihren Raum; sie eliminiert nach und nach die bildlichen Darstellungen derjenigen Praktiken, die sie hervorgebracht haben. Die Karte, die durch die euklidische und später die darstellende Geometrie transformiert und als eine Gesamtformel von abstrakten Orten angefertigt wurde, ist ein »Theater« (so nannte man die Atlanten), in dem ein und dasselbe Projektionssystem dennoch zwei völlig verschiedene Elemente nebeneinanderstellt: die von der Tradition überlieferten Gegebenheiten (die *Geographie* des Ptolemäus zum Beispiel) und diejenigen, die von den Seefahrern stammten (die mittelalterlichen Porrolane zum Beispiel). Die Karte bringt also auf derselben Ebene heterogene Orte zusammen, die einmal von einer Tradition *übernommen* und ein andermal durch Beobachtungen *erzeugt* werden. Wesentlich ist dabei die Beseitigung der Routen, die, indem sie das eine voraussetzen und das andere bedingen, tatsächlich den Übergang vom einen zum anderen sichern. Die Karte, dieser Gesamt-Schauplatz, auf dem die ursprünglich disparaten Elemente vereint sind, um ein Bild vom »Stand« des geographischen Wissens zu geben, verbirgt mit ihren Voraussetzungen und Folgen, wie hinter den Kulissen des Theaters, diejenigen Handlungen, deren Ergebnis oder deren künftige Möglichkeit sie ist. Sie allein bleibt übrig. Die Deskriptoren von Wegstrecken sind verschwunden.

Die in den Erzählungen erkennbare Organisation des Raumes der Alltagskultur wird also durch eine Arbeit auf den Kopf gestellt, die ein System von geographischen Orten herausgelöst hat. Der Unterschied zwischen den beiden Beschreibungsformen liegt offensichtlich nicht in dem Vorhandensein oder Fehlen von Praktiken begründet (sie sind überall am Werk), sondern in der Tatsache, daß die Karten, die einen eigenen Ort bilden, an dem die *Produkte* des Wissens *ausgestellt* sind, Schaubilder mit *lesbaren* Resultaten bilden. Die *Erzählungen vom Raum* heben im Gegensatz dazu die Aktivitäten hervor, die es erlauben, den Raum an einem aufgezungenen und nicht »eigenen« Ort trotzdem zu »verändern«, so wie eine Bewohnerin über die Zimmer ihres Appartements sagt: »Man kann sie

durchkneten [triturer].¹³ Von den Volksmärchen bis zu den Beschreibungen von Wohnungen werden die Erzählungen durch eine Steigerung des ›Handelns‹ (und somit der Äußerung) belebt; sie erzählen von Wegstrecken an Orten, für die es vom antiken Kosmos bis zur modernen Sozialbauwohnung charakteristisch ist, verschiedene Formen einer aufgezwungenen Ordnung zu sein.

Von einer vorgegebenen Geographie, die sich (wenn man beim Haus bleiben will) von den Zimmern, die so klein sind, daß »man in ihnen nichts machen kann«, bis zu dem legendären, verschwundenen Dachboden, »auf dem man alles Mögliche machen kann«,¹⁴ erstreckt, berichten die Alltagserzählungen trotz allem von dem, was man in ihnen und mit ihnen machen kann. Auf diese Weise wird der Raum gestaltet.

Biobibliographische Angaben

Michel de Certeau

* 17. 5. 1925 (Chambéry) – † 9. 1. 1986 (Paris)

Stammt aus streng katholischer Familie; zunächst Studium der Literatur; ab 1944 Priesterseminar in Paris und Lyon; 1950 Eintritt in den Jesuitenorden und umfassende, vor allem philosophische Zusatzausbildung; 1956 Priesterweihe und Beginn seiner Studien zur Mystik in der Ordensgeschichte; 1960 Promotion an der Sorbonne über den Jesuiten Pierre Favre; Gründungsmitglied der französischen Vereinigung von Psychoanalytikern *École freudienne*; ab 1963 Redakteur von jesuitischen Zeitschriften, nach 1968 zunehmende Distanzierung vom Orden; nach verschiedenen Lehraufträgen ab 1978 Lehrtätigkeit in San Diego an der *University of California*; 1984 Forschungstätigkeit als Historiker an der *Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales*.

Textnachweis

»Praktiken im Raum«, in: M. d. C., *Kunst des Handelns*, aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin: Merve 1988, S. 179-238, hier: S. 186-187 und 217-226 [»Pratiques d'espace«, in: *L'invention du quotidien 1. Arts de*

¹³ Zit. in Bidou/Ho Tham Kouie, *Le vécu des habitants*, S. 55.

¹⁴ Ebd., S. 57 und 59.

faire, Paris: Gallimard folio 1990, S. 139-191, zuerst in: *Arts de faire*, Paris: Union générale d'Éditions 1980, S. 175-227].

[Die Übersetzung wurde vom Herausgeber korrigiert.]

Weitere Texte zur Raumtheorie

- 1975: »Produktion des Ortes«, in: M. d. C., *Das Schreiben der Geschichte*, aus dem Französischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt am Main/New York: Campus 1991, S. 29-133 [»Productions du lieu«, in: *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, S. 25-120].
- 1977: »Die See schreiben«, aus dem Französischen von Dirk Naguschewski, in: Robert Stockhammer (Hg.), *Topographien der Moderne: Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen*, Paderborn: Fink 2005, S. 127-143 [»Écrire la mer. Introduction«, in: Jules Verne, *Les grands navigateurs du XVIIIe siècle* (1879), Paris: Ramsay, S. I-XIX].
- 1982: »Un lieu pour se perdre/«Une topique«, in: M. d. C., *La fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris: Gallimard, S. 45-99 und 101-208.
- 1987: »Les revenants de la ville«, in: *Traverses* 40, S. 74-85.

Sekundärliteratur

- Ahearne, Jeremy: »Turns and Diversions«, in: J. A., *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford: Stanford University Press 1995, S. 157-189.
- Buchanan, Ian: »Heterophenomenology, or de Certeaus Theory of Spaces«, in: *Social Semiotics* 6/1 (1996), S. 111-132.
- Dosse, François: »Le quotidien réinventé«, in: F. D., *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris: La Découverte 2002, S. 443-520.
- Wagner, Kirsten: »Wanderung« und »Karte« als epistemologische Begriffe der Aneignung und Repräsentation von Räumen«, in: Hartmut Böhme (Hg.), *Topographien der Literatur. DFG-Symposium 2004*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2005, S. 177-206.
- Weidner, Daniel: »Lesen im Land des Anderen. Schriften von Michel de Certeau«, in: *Weimarer Beiträge* 45 (1999), S. 112-120.

Bibliographie (primär und sekundär): (<http://www.certeau.de/biblio.htm>)