

**Aus:**

OLIVER SEIBT

## **Der Sinn des Augenblicks**

### Überlegungen zu einer Musikwissenschaft des Alltäglichen

Mai 2010, 244 Seiten, kart., zahlr. Abb., 28,80 €, ISBN 978-3-8376-1396-4

Die Musikwissenschaft spricht in der Regel von musikalischen Texten, manchmal von herausragenden musikalischen Ereignissen. Vom alltäglichen Umgang mit Musik spricht sie aber so gut wie nie. Und das kommt nicht von ungefähr, stehen sich ihre Idee von Wissenschaftlichkeit und die Idee des Alltäglichen doch geradezu antithetisch gegenüber.

Für jede Wissenschaft vom Alltäglichen gilt es, sich dieses Widerspruchs bewusst zu werden und einen Begriff des Alltäglichen zu entwickeln, der es ihr erlaubt, ihren Gegenstand genau zu definieren, und die entsprechenden methodischen Konsequenzen zu ziehen.

Eben dies leistet der Band in Auseinandersetzung mit dem soziologischen und kulturwissenschaftlichen Diskurs über das Alltägliche für die Musikwissenschaft.

**Oliver Seibt** ist Post-Doctoral Researcher am Cluster of Excellence »Asia and Europe in a Global Context« der Universität Heidelberg.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts1396/ts1396.php](http://www.transcript-verlag.de/ts1396/ts1396.php)

# **Inhalt**

## **Prolog**

11

## **Die Musikwissenschaft und das Alltägliche**

23

## **Auf der Suche nach dem Alltäglichen**

31

## **DIE ENTDECKUNG DES ALLTÄGLICHEN**

### **Sigmund Freud und das Unbewusste im Alltagsleben**

47

### **Der Surrealismus und das Wunderbare im Alltagsleben**

63

### ***Documents*, das Collège de Sociologie, Michel Leiris und das Persönliche am Alltagsleben**

81

## **KRITIK UND REHABILITIERUNG DES ALLTÄGLICHEN**

### **Henri Lefebvre: Entfremdung und Momente**

111

### **Roland Barthes: Das A/alltägliche I/Lesen**

135

### **Michel de Certeau: Praktiken des Augenblicks**

157

**ENTWURF EINER MUSIKWISSENSCHAFT DES ALLTÄGLICHEN**

**Der Sinn des Augenblicks:  
Gegenstand einer Musikwissenschaft des Alltäglichen**

179

**Idiographien, Flaneure und Idologie:  
Methoden einer Musikwissenschaft des Alltäglichen**

199

**Literatur**

227

„Da geschah, was mich leichter machte: denn der  
Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige!  
Und er hockte sich auf einen Stein vor mich hin. Es war  
aber gerade da ein Torweg, wo wir hielten. !  
,Siehe diesen Torweg! Zwerg!' sprach ich weiter: ‚der  
hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier  
zusammen: die ging noch niemand zu Ende.  
Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und  
jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit.  
Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich  
gerade vor den Kopf – und hier, an diesem Torwege, ist  
es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Torwegs  
steht oben geschrieben: Augenblick.  
Aber wer einen von ihnen weiter ginge – und immer  
weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, daß diese  
Wege sich ewig widersprechen?‘“  
Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1999, S. 652)

„*Sous les pavés, la plage*“  
(Situationnistes Internationale)

## Henri Lefebvre: Entfremdung und Momente

„[T]he quintessential critical theorist of everyday life“ nennt Michael E. Gardiner Henri Lefebvre in *Critique of Everyday Life* (2000, S. 71). Und während das Alltagsleben bei keinem der bislang besprochenen Autoren im Zentrum des Interesses stand, man also weder Freud, noch die Surrealisten oder die Collègiens im engeren Sinne als Theoretiker des Alltäglichen bezeichnen kann, auch wenn in ihren Arbeiten wesentliche Impulse enthalten waren, die die Ausprägung dieses Konzeptes nachhaltig prägen sollten, kann Lefebvre tatsächlich als Begründer eines kritischen akademischen Diskurses über das Alltägliche angesehen werden. Dies ist einer der Gründe dafür, dass Lefebvres *Kritik des Alltagslebens* Roland Barthes' kritischer Auseinandersetzung mit den *Mythen des Alltags* an dieser Stelle vorangestellt wird, auch wenn das chronologisch nur bedingt begründbar ist: Barthes' *Mythologies* erschienen in Buchform 1954. Zu diesem Zeitpunkt war zwar der erste von drei Bänden von Lefebvres *Critique de la vie quoti-*

*dienne* bereits veröffentlicht – damals bereits mit der Bemerkung *Introduction* untertitelt, wurde er 1947 vom Pariser Verlag L'Arche herausgegeben –, der weitaus umfangreichere Teil des Werkes erschien aber erst nach 1954: Eine zweite Auflage des ersten Bands mit einem neu verfassten Vorwort, das fast ebenso lang ist wie der eigentliche Text, wurde 1957 veröffentlicht; 1961 erschien der zweite Band mit dem Untertitel *Fondements d'une sociologie de la quotidienne*; der dritte, *De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidienne)* wurde 1981 publiziert.<sup>5</sup> Darüber hinaus ist auch das 1968 bei Gallimard erschienene Buch *La Vie quotidienne dans la monde moderne* (dt. 1972), das auf einer Reihe von Vorlesungen basiert, die Lefebvre zwischen 1960 und 1968 an den Universitäten von Strasbourg und Nanterre gehalten hatte, ebenso in den Kontext seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Alltäglichen zu zählen wie das 1992 posthum veröffentlichte *Eléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*, das er kurz vor seinem Tod gemeinsam mit seiner letzten Frau, Catherine Régullier-Lefebvre, verfasst hatte.

Ein weiterer Grund, Lefebvre Barthes als Theoretiker des Alltäglichen an dieser Stelle voranzustellen, ist die Ähnlichkeit, die vor allem die im ersten Band der *Critique* formulierten Ideen mit denen der Collègiens aufweisen.

Eigenen Bekundungen zufolge verstand Henri Lefebvre seine Kritik des Alltagslebens als seinen wichtigsten Beitrag zum Marxismus, zu dem er sich zeit seines Lebens bekannte. Dabei waren es in erster Linie die frühen Arbeiten von Marx, die Lefebvre nachhaltig prägten, vor allem dessen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844*, die Lefebvre zusammen mit seinem Kommilitonen und lebenslangen Freund Norbert Guterman ins Französische übersetzt hatte. In diesen so genannten *Pariser Manuskripten* hatte Marx die bereits von Hegel formulierte These aufgegriffen, die menschliche Gesellschaft befinde sich in einem Zustand der Entfremdung. Da Marx den ökonomischen Bereich als zentral für das kapitalistische Produktionssystem ansah, das die modernen Industriegesellschaft prägte, konzentrierte er seine Analyse dieses Zustands der Entfremdung in erster Linie auf den Bereich des Arbeitslebens:

---

5 Lefebvre 1987 enthält in dieser Reihenfolge eine deutsche Übersetzung des Vorworts zur zweiten Auflage des ersten Teils von 1958, des ersten Teils von 1947 sowie des zweiten Teils von 1961. Der dritte Teil wurde bislang noch nicht ins Deutsche übersetzt.

„Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus.“ (Marx 2008, S. 59)

Lefebvre zufolge hatte sich der Zustand der Entfremdung aber längst über das Arbeitsleben hinaus generalisiert und das gesamte Alltagsleben kolonialisiert. Dieses tauchte bei Marx als Kategorie zwar noch nicht auf, Lefebvre hielt dessen Methode des dialektischen Materialismus aber für geeignet, der Entfremdung auch im Alltagsleben nachzuspüren.

Das Funktionieren des kapitalistischen Systems ist abhängig davon, dass der Arbeiter in seiner Freizeit konsumiert und das Geld, das er mit seiner Arbeit verdient, wieder für die Produkte ausgibt, an deren Produktion er während seiner Arbeitszeit beteiligt ist. In diesem Sinne kommt dem Arbeiter nicht nur im Arbeitsleben, sondern auch in seiner Freizeit eine Funktion im Rahmen des kapitalistischen Systems zu, er wird zur Geldquelle, die es anzuzapfen gilt, indem durch das Angebot immer neuer Produkte für die Gestaltung seines Privat- und Freizeitens Bedürfnisse in ihm geweckt werden, die er von sich aus vielleicht niemals entwickelt hätte.

„For leisure, workers give back their hard-earned cash as consumers, as mere bearers of money; private life, meanwhile, becomes the domain where they're lured to spend, the domain of the ad, of fashion, of movie and pop stars and glamorous soap operas, of dreaming for what you already know is available, at a cost. [...] All consumable time and space is raw material for new products, for new commodities. Marx's 'estranged labor' now generalized into an 'estranged life'.“ (Merrifield 2006, S. 11)

Lefebvre zufolge wurde in vormodernen Gesellschaften das tägliche Leben noch nicht als abgetrennt von spezialisierteren Aktivitäten konzipiert; alle Tätigkeiten waren integriert in eine relativ undifferenzierte Totalität menschlicher Praktiken. Die produktive Arbeit war organisch mit dem täglichen Leben verbunden, mit den Rhythmen und Zyklen der natürlichen und sozialen Welt, und der Gebrauchswert ihrer Produkte war wichtiger als deren Tauschwert. In ihrer Totalität wiesen diese Gesellschaften einen besonderen Lebensstil auf, der alle Aktivitäten ihrer Mitglieder

prägte. Mit der Konsolidierung des Kapitalismus und der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft änderte sich dieser Zustand aber. Soziale Aktivitäten wurden differenziert, die produktive Arbeit spezialisiert und fragmentiert. Das Privatleben und die Freizeit trennten sich vom Arbeitsleben, was gleichzeitig zur Isolierung des Einzelnen von der organischen Gemeinschaft und zur Auflösung des allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsamen Lebensstils führte. Die genuine Intersubjektivität, die die vorkapitalistische Gesellschaft charakterisierte, wurde durch einen nach innen gerichteten Individualismus ersetzt, und das Bewusstsein des Einzelnen spaltete sich auf in ein öffentliches und ein privates Selbst. Das auf sich selbst zurückgeworfene Individuum versucht, der Monotonie und Eintönigkeit seines Alltagslebens zu entkommen, und sucht in seiner Freizeit Zuflucht bei kommodifizierten Freizeitangeboten wie Filmen, Musik, Sport oder der Kunst.

„Such activities are generally conceived of as distractions, as a compensation for work, a ‚liberation from worry and necessity‘ (1991a: 33). Unfortunately, leisure cannot be separated arbitrarily from other spheres of social life, especially work. As both Hegel and Marx pointed out, necessity does not disappear in the realm of freedom, and hence leisure under capitalism is still an alienated practice. In modern society, leisure is regimented and commodified, and therefore represents a passive and manipulated way of relating to the world.“ (Gardiner 2000, S. 84)

Um sein Fortbestehen zu sichern, muss der Kapitalismus, dessen Entwicklung überhaupt erst dazu geführt hatte, dass sich die Bereiche des Arbeitslebens und des Privatlebens voneinander abgetrennt haben, seinen Einfluss über die Sphäre des Ökonomischen hinaus auch auf die Sphäre des Privaten ausdehnen, was dazu führt, dass der Zustand der Entfremdung auf das gesamte Alltagsleben übergreift und sich ‚der Arbeiter selbst dann nicht mehr zu Hause fühlt, wenn er nicht arbeitet‘ (vgl. Merrifield 2006, S. 11). In der Konsumgesellschaft ist jede soziale Interaktion der utilitaristischen Logik und den Imperativen der Produktion und des Marktes unterworfen, was eine Auflösung der der Kommunikation dienenden symbolischen Systeme zur Folge hat.

„One result of these transformations is that the stable symbolic system through which premodern societies used to denote objects in the world eventually disintegrated, leading to the proliferation of ‚non-referential‘ signs, and the emergence of a general sense of anomie and meaninglessness. These changes are traceable to the peculiar features of bourgeois society and its ideological underpinnings, such as possessive individualism,

the ubiquity of private property, and the fetishization of the economic. After 1950, however, modernity was subject to a further transmutation. Consequently, the very foundation of everyday life and of individual existence was radically altered.“ (Gardiner 2000, S. 87)

Im zweiten, 1961 erschienenen Teil der *Critique de la vie quotidienne* benennt Lefebvre eine Reihe von in den 1950er Jahren entstandenen Faktoren, die sich verändernd auf das Alltagsleben in der kapitalistischen Gesellschaft ausgewirkt haben. Dass er vierzehn Jahre nach Erscheinen des ersten Teils eine Neubewertung des Alltagslebens für nötig erachtet, weist auf die historische Bedingtheit des Alltagslebens in Lefebvres Konzeption hin. *Le quotidien*, das Alltägliche (*the everyday*), bzw. das durch Trivialität, Eintönigkeit und Entfremdung, kurz durch den negativ bewerteten Zustand der *quotidiennité*, der Alltäglichkeit (*everydayness*), gekennzeichnete Alltagsleben (*everyday life*) ist keine menschliche Universalie, sondern eine durch das Aufkommen des Kapitalismus bedingte historische Entwicklung, und, wie Lefebvre in *Das Alltagsleben in der modernen Welt* feststellt, im Gegensatz zum *vie quotidienne*, einem durch Zyklizität aber eben nicht durch Entfremdung gekennzeichneten täglichen Leben (*daily life*), durchaus nicht in allen vergangenen und gegenwärtigen Gesellschaften existent:

„Die so durchgeführte Untersuchung<sup>6</sup> unterscheidet sich von denen, die Gegenstand einer wohlbekannten Sammlung sind:<sup>7</sup> das tägliche Leben in den verschiedenen Epochen. Mehrere Bände dieser Sammlung sind dadurch bemerkenswert, daß sie es ermöglichen, zu verstehen, wie eine Gesellschaft, zu einer bestimmten Zeit, *kein tägliches Leben hatte*. Bei den Inkas oder den Azteken, in Griechenland oder in Rom kennzeichnete ein *Stil* die geringsten Kleinigkeiten: Gesten, Wörter, Werkzeuge, häusliche Gegenstände, Kleidung usw. Die alltäglichen häuslichen Gebrauchsgegenstände waren noch nicht in die Prosa der Welt gefallen. Die Prosa der Welt ließ sich nicht von der Poesie trennen. Unser tägliches Leben wird durch die Sehnsucht nach Stil charakterisiert, durch sein Fehlen und durch seine hartnäckige Verfolgung. Es hat keinen Stil, es gelingt ihm nicht, sich einen Stil zu geben, trotz der Anstrengungen, sich der alten Stile zu bedienen oder sich in den Resten und Ruinen

---

6 Lefebvre bezieht sich hier auf Nietzsche, den er gegen die evolutionistische Idee der Ethnologie seiner Zeit in Stellung bringt, „um die moderne Welt zu begreifen, sei es vorteilhaft, bei den Bororo oder den Dogon anzufangen“, ohne allerdings zu spezifizieren, welche Untersuchung Nietzsches genau er meint.

7 Auch um welche Sammlung es sich handelt, wird von Lefebvre für den nicht eingeweihten Leser nicht näher konkretisiert.



und Erinnerungen dieser Stile einzurichten.“ (Lefebvre 1972, S. 46f., Hervorhebungen im Original).

Wie in dem Zitat ersichtlich wird, hält sich die deutsche Übersetzung nicht streng an die oben aufgezeigte, von Shields (1999, S. 66) systematisierte Terminologie. Wie im „alltäglichen“ Sprachgebrauch werden auch hier die Begriffe „Alltagsleben“, „das Alltägliche“, „das tägliche Leben“ oftmals ununterschieden und nicht einheitlich gebraucht, was dem Verständnis der ohnehin nur schwer zugänglichen Texte Lefebvres nicht unbedingt zuträglich ist. Die Aussage ist aber eindeutig: das Alltagsleben, das Lefebvre kritisiert, ist das der modernen westlichen Industriegesellschaften unter den Bedingungen des Kapitalismus und nicht eine Universalie der menschlichen Existenz. Und, es verändert sich!

Als einen der Faktoren, die in den 1950er Jahren zu einem Wandel des Alltagslebens beitrugen, nennt Lefebvre im zweiten Teil der *Critique* den rapiden technologischen Fortschritt, der einerseits zur Entwicklung von neuen Produkten und Geräten geführt hat, die die im täglichen Leben zu verrichtenden Arbeiten erleichtern – vor allem die der Frauen im Haushalt; für sein konservatives Verständnis der Geschlechterrollen ist Lefebvre wiederholt kritisiert worden –, gleichzeitig aber die „natürlichen“ Lebensrhythmen zerstören und die Passivität befördern. Andererseits stellt der technologische Fortschritt aber auch die Grundlage dar für die technokratische Kontrolle der Konsumgesellschaft, die durch die Einführung neuer Technologien und Formen der Informationsvermittlung und -kontrolle in den 1950er Jahren allgegenwärtig wird und beginnt, sämtliche Lebensbereiche zu durchdringen.

Bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts war die Moderne vor allem gekennzeichnet durch die Auseinanderentwicklung des täglichen Lebens und der spezialisierteren Tätigkeiten, die damit verbundene Zerstörung der organischen Gemeinschaften und die Abwertung des Gebrauchswertes gegenüber dem Tauschwert von Produkten. Mit diesen Entwicklungen ging die Desintegration der bis dato relativ stabilen symbolischen Systeme einher, die in den vormodernen Gesellschaften zur Bezeichnung der Objekte der natürlichen und sozialen Welt gedient hatten, und die starke Zunahme nicht-referentieller, „leerer“ Zeichen:

„Lefebvre sees the distinctive shift to be from the semiotics of the symbol to the semiotics of the signal. For Lefebvre the *symbol* relates to a society

where meaning is experienced in a way that relates everyday life to the general narrative themes of a culture; by *signal* he is suggesting a much more instrumentally reduced form of meaning, a kind of ‚on/off‘ communication exemplified by the traffic light. [...] Lefebvre sees the signification of the signal as a loss of both fullness and multiplicity. The movement from the symbol to the signal is a movement that closes down the possibilities of meaning (in Bakhtinian terms, this is a movement from the dialogic to the monologic) [...] Although the reign of the signal doesn't mean that symbols no longer exist, the growing ubiquity of this instrumental signification does suggest to Lefebvre a society that is becoming more and more based around prohibitions and commands.“ (Highmore 2002a, S. 134f.)

Ein generelles Gefühl der Anomie und der Bedeutungslosigkeit ist die Folge. Lefebvres in dieser Hinsicht stark an die Ideen der Frankfurter Schule erinnernden Argumentation zufolge, versucht das kapitalistische System mit einer wahren Flut nicht-referentieller Zeichen, mit denen die Massenmedien und die Werbeindustrie die Konsumgesellschaft überspülen, von diesem Gefühl abzulenken. Wie die Situationisten, mit denen Lefebvre zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des zweiten Teils der *Critique* eng verbunden ist, spricht er in diesem Zusammenhang vom *spectacle*. Die schiere Masse der Bilder und Klänge, mit denen das Individuum ständig konfrontiert wird, überfordern es und verdammen es zu deren passiver Rezeption, in deren Verlauf es die ideologischen Codes, die diese Zeichen transportieren, unfreiwillig verinnerlicht. Und wieder einmal sind es die Frauen, die Lefebvre als besonders anfällig für die Beeinflussung durch die massenmedial verbreiteten ideologischen Botschaften des Neo-Kapitalismus darstellt:

„A huge upsurge in ‚la presse féminine‘ (the female press) has promoted an ideology of the ‚monde féminin‘ and the ‚femme totale‘, which in its deployment of a ‚pseudo-everyday‘, offers a crude caricature of both the real ambiguities of the everyday and its claim to totality: ‚Dans ce pseudo-monde rien n'est et tout signifie‘ (In this pseudo-world nothing is, everything signifies) (II, 89). Here the influence of Barthes is perceptible.“ (Sheringham 2006, S. 150f.; Sheringham zitiert aus der englischen Übersetzung des zweiten Teils der *Critique*)

Aber anders als die Theoretiker der Frankfurter Schule sieht Lefebvre eben dieses Bedürfnis nach Ablenkung von der Eintönigkeit des Alltagslebens, auf das die Massenmedien mit der Produktion immer neuer Bilder und Klänge reagieren, als einen Ausdruck eines wahren Bedürfnisses, das nicht durch die Bereitstellung medialer Produkte zu stillen ist. Es ist Ursache für ein stän-

diges Gefühl der Unruhe und der Unbefriedigtheit, das nach Lefebvre die „Achillesferse des Kapitalismus“ darstellt, ist doch gerade die Befriedigung von Bedürfnissen erklärtes Ziel und einzige Daseinsberechtigung der Konsumgesellschaft. So sehr es von der Entfremdung des Menschen in der neo-kapitalistischen Gesellschaft zeugt, so sehr zeugt es auch von einem genuinen utopischen Impuls, der eine vollständige Kolonisation des Alltagsleben verhindert und ein ständiges kritisches Potential darstellt.

Elden (2004, S. 9 und 113) zufolge kann Lefebvres Auffassung eines durch Entfremdung gekennzeichneten Alltagslebens als eine Anwendung von Marx' Idee der *Entfremdung* auf Heideggers Begriff der *Alltäglichkeit* verstanden werden. Bezug nehmend auf Georg Lukács hatte Heidegger 1927 in *Sein und Zeit* das Alltagsleben als einen Lebensbereich beschrieben, der durch Trivialität und Inauthentizität gekennzeichnet ist:

„In *History and Class Consciousness* Lukács opposes a trivial life, an inauthentic way of being, to a more fully realized and lived life. For Lukács it is capitalism that prevents the realization, and creates the conditions for this mundane, trivial life of commodity fetishism and mechanical existence. [...] In *Being and Time* Heidegger too sees everydayness as the realm of inauthentic or better ‚inappropriate‘ (*Uneigentlichkeit*) existence, an existence where humans do as one (*das Man*) does, and the authentic or ‚appropriate‘ (*Eigentlichkeit*) way of being is not open to them.“ (Elden 2004, S. 112)

Anders als für Heidegger erschöpft sich das Alltagsleben für Lefebvre aber nicht vollständig in Trivialität und Anonymität. Vielmehr ist es wesenhaft ambivalent, da es das Potential zu seiner eigenen Transformation enthält. Und dem surrealistischen Diktum gemäß, demzufolge die von Marx geforderte Veränderung der Welt nur durch die Veränderung des Lebens, zu der Rimbaud aufgefordert hatte, erreicht werden könne – während seiner Studienzeit in Paris hatte Lefebvre im Kreis der Surrealisten verkehrt und an Treffen des *Bureau de la recherche surrealiste* teilgenommen (vgl. Gardiner 2000, S. 72) –, ist eben die Transformation des Alltagsleben das erklärte Ziel auch von Lefebvres Kritik des Alltagslebens. „Der Mensch wird alltäglich sein oder er wird nicht sein“, schreibt er im ersten Teil der *Critique de la vie quotidienne* (1987, S. 135). Bei aller Entfremdung, die das Alltagsleben in der modernen, kapitalistischen Gesellschaft kennzeichnet, ist es doch gleichzeitig auch der Lebensbereich, in dem wir am unmittelbarsten mit der natürlichen und sozialen Welt um uns in Beziehung treten. Alle menschlichen Bedürfnisse, Fähigkeiten und Möglichkeiten werden initial im Alltagsleben formuliert, und durch die

Konfrontation mit dem konkreten Anderen bilden wir hier ein Bewusstsein unserer selbst und unsere individuelle Identität aus. In einer Analyse des Alltagslebens sieht Lefebvre die einzige Möglichkeit für die Philosophie, das soziale Leben in seiner Totalität zu erfassen. Das Studium des Alltagslebens ist für Lefebvre folglich ein Studium der Entfremdung unter den Bedingungen der Moderne, aber mit dem Ziel, das Alltagsleben zu transformieren und den „totalen Menschen“ zu ermöglichen.

Laut Sheringham (vgl. 2006, S. 140) zeigt sich hier der Einfluss von Mauss' Denken auf Lefebvre ebenso deutlich wie die Hegelianische Ausrichtung von Lefebvres Marxismus, ist die Verwirklichung des „totalen Menschen“ doch gleichbedeutend mit dem „Ende der Geschichte“. Tatsächlich ist der „totale Mensch“ bzw. die „komplette Person“ ein Konzept, dass sich schon in Marx' *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844* findet:

„Lefebvre's was a humanistic Marxism whose key critical principle was Marx's concept of ‚total man‘ found in the *1844 Economic and Philosophical Manuscripts* (Marx 1975). ‚Total man‘ or the ‚complete person‘ transcended the partial images of people as purely economic beings (for example, as described by Adam Smith) or as first and foremost spiritual beings (as describes in Christian doctrine).“ (Shield 1999, S. 49)

Anders als Leiris, der sein persönliches Alltagsleben zum Gegenstand der Analyse machte, hält Lefebvre eine Distanzierung vom Gegenstand für eine wesentliche Voraussetzung für dessen Analyse. „Unmöglich, das Alltägliche als solches dadurch zu erfassen, daß man es akzeptiert, daß man es passiv ‚erlebt‘, ohne Abstand zu nehmen“, schreibt er in *Das Alltagsleben in der modernen Welt* (1972, S. 44). Nur die Philosophie sei in der Lage, das Alltagsleben in seiner Totalität zu erfassen. Empirische Herangehensweisen, z.B. in Form von interviewbasierten soziologischen Erhebungen, scheinen problematisch, da das Alltagsleben, charakterisiert durch den Zustand der Entfremdung, durch unbewusste Handlungen bestimmt ist. Das von Lefebvre wiederholt zitierte Diktum Hegels aus der *Phänomenologie des Geistes*, „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt“ (Hegel 1973, S. 35), fungiert geradezu als Leitmotiv seiner Kritik: „Viele Menschen, ja die Menschen im allgemeinen, wissen nicht wirklich, wie sie leben, oder sie wissen es nur ungenügend“, schreibt er am Ende des Vorworts zur zweiten Auflage des ersten Teils der *Critique* von 1958 (1987, S. 105). Seine kritische Haltung zum Körper/Geist-Dualismus, den er für den Ausschluss des Alltäglichen

aus dem idealistischen Diskurs verantwortlich macht, ist also nicht zu verwechseln mit einer vollständigen Absage an den Rationalismus. Um das Unbewusste bewusst zu machen, in dieser Hinsicht geht Lefebvre mit den Surrealisten konform, gilt es, das Alltägliche zu verfremden:

„Everyday life in modernity evidences an all-pervasive alienation: the alienation from the recognition of alienation. In other words, alienation is the condition of being alienated from our alienation. Here, in a dialectical twist, the route to dis-alienation must start out from *more* alienation: it is only by defamiliarizing the everyday that the everyday can be recognized as alienation. Lefebvre doesn't supply any systematic methodology for such a form of attention but he does seem to offer a set of concerns.“ (Highmore 2002a, S. 143)

Von den zum Zwecke der Verfremdung von den Surrealisten entwickelten Techniken, die auf die Auffindung des Wunderbaren im Alltäglichen zielen, distanziert sich Lefebvre aber und beruft sich stattdessen auf das epische Theater Bertold Brechts, dessen „Verfremdungseffekt“ er für das geeignete Mittel der *désaliénation*, der „Ent-Entfremdung“, hält. Überhaupt sei es Lefebvres Ansicht nach der Kunst besser gelungen, das Alltagsleben zu begreifen, als den Wissenschaften oder der Politik – Lefebvres Vorwurf, der real existierende Sozialismus habe die Notwendigkeit einer Transformation des Alltagslebens nicht erkannt, war einer der Gründe dafür, dass er 1957 von der Parti Communiste Français suspendiert wurde, der er zu diesem Zeitpunkt fast 30 Jahre lang angehört hatte. 1958 zog er daraus die Konsequenz und trat aus der Partei aus. Als herausragende Beispiele für die künstlerische Repräsentation des Alltagslebens führt Lefebvre im Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Teils der *Critique* neben Brechts epischem Theater auch die Filme Charles Chaplins und vor allem James Joyce an:

„His masterpiece *Ulysses*, Lefebvre notes, ‚demonstrates that a great novel can be boring. And ‚profoundly boring.‘ Joyce nevertheless understood one thing: that the report of a day in the life of an ordinary man had to be predominantly in the epic mode.‘ The bond between Leopold Bloom, one ordinary man during a single, ordinary day in Dublin, and the heroic epic journey of Odysseus is precisely the bond that exists between Lefebvre's ordinary man and his ‚total man,‘ between the present and the possible. The former is pregnant with the latter, already exists in the former, in latent embryonic state, waiting for Immaculate Conception, for the great, epochal imaginative leap. Thus, while Lefebvre's utopian vision of the total man seems way out, and grabs us an idealist mixture of hope and wishful thinking, his model is

really anybody anywhere, any old Leopold or Molly Bloom or Stephen Dedalus. What appears to be stunningly abstract is, in reality, mundanely concrete: the ordinary is epic just as the epic is ordinary.“ (Merrifield 2006, S. 7)

Auf den ersten Blick als Gegenentwurf zum entfremdeten Alltagsleben kommt *la fête*, dem (ruralen) Fest, im ersten Teil der *Critique* eine besondere Bedeutung zu. Highmore (2002a, S. 118) erkennt darin einen weiteren Einfluss des Surrealismus auf Lefebvres Denken, und tatsächlich sind die Parallelen zwischen der Argumentation Lefebvres und den Ideen, die vor allem Bataille und der dissidente Surrealist Roger Caillois im Rahmen des *Collège de Sociologie* formuliert haben, nicht zu übersehen. Merrifield hingegen erklärt Lefebvres Faszination für *la fête* auf Grundlage von dessen Biographie:

„For Lefebvre, the contradictions of everyday life inevitably find their solutions in everyday life. How could they otherwise? Grappling for answers, he journeys a little closer to home, looks over his shoulder, and remembers his roots. Since childhood he'd known a tradition that is the veritable nemesis of insurgent forms of modern alienation: *the rural festival*. [...] He saw in festivals paradigms of an authentic everyday life, a realm where the shackles of enslavement had been loosened.“ (Merrifield 2006, S. 13f.)

So sehr sich das Fest aber vom Alltagsleben unterscheidet, so sehr ist es auch ein Teil davon. Für Lefebvre stellt das Fest ein *Moment* dar, in dem die Energien zur Eruption gelangen, die sich langsam im und durch das Alltagsleben aufgestaut haben. In Form von unproduktiver Verausgabung, die aller utilitaristischen, ökonomischen Logik zuwiderläuft, gelangt das im Alltagsleben schlummernde revolutionäre Potential des Menschen im Rahmen des Festes zum Ausdruck – auch wenn Shields (1999, S. 25) darauf hinweist, dass der Kontakt Lefebvres zu Bataille nur indirekt gewesen ist, sind die Parallelen zur Sakralsoziologie des *Collège* hier doch überdeutlich.

Für die Ausgrenzung des Festes aus dem Alltagsleben macht Lefebvre zunächst das Christentum verantwortlich. Durch die Identifikation von Ritualen und Festivitäten mit bestimmten kirchlichen Institutionen – „Sunday rather than every day“ (Sheeringham 2006, S. 134) –, wird das Alltagsleben seines Reichtums entledigt. Die literarischen und philosophischen Traditionen Europas treiben diese Verarmung des Alltagslebens weiter voran, indem sie nicht nur dem Abstrakten und Rationalen den Vorzug vor der gelebten Erfahrung geben, sondern darüber hinaus die

außergewöhnliche Erfahrung gegenüber der gewöhnlichen privilegieren, wodurch sie aus dem Alltagsleben ausgegrenzt wird.

Dieser Vorwurf ist auch das zentrale Argument in Lefebvres Kritik am Surrealismus. Dessen Fixierung auf das Wunderbare im Alltäglichen stellt eine ebensolche Privilegierung des Extraordinären auf Kosten des Gewöhnlichen dar und festigt damit eine bürgerliche Ideologie, die zu bekämpfen der Surrealismus eigentlich angetreten war.

Auf diese Weise wird das Alltägliche zu einer residualen Kategorie, die sich durch das definiert, was übrig bleibt, wenn alle höheren Aktivitäten abgezogen sind. Das bedeutet gleichzeitig aber auch, dass das Alltagsleben der Bereich ist, aus dem alle höheren Aktivitäten überhaupt erst hervorgehen – aus diesem Grund spricht Lefebvre vom Alltagsleben als „Nährboden“, der die revolutionären Keime enthält, aus denen seine eigene Transformation hervorgehen kann. In den efferveszenten *Momenten*, die sich im Rahmen von Festen einstellen, scheint dieses kritische Potential, dem dialektischen Entwurf Lefebvres zufolge, immer wieder auf. Eine Transformation des Alltagsleben ist dann erreicht, wenn diese wenigen schillernden *Momente* das gesamte Leben durchdringen (vgl. Highmore 2002a, S. 124).

„Die menschliche Realität, unter diesem Gesichtspunkt studiert, präsentiert sich als Gegensatz von bestimmten Begriffen: Alltäglichkeit und Feste – Massen und außergewöhnliche Augenblicke – Banalität und Glanz – Ernst und Spiel – Realität und Träume, usw. ... Die Kritik des Alltagslebens unternimmt die Suche nach exakten Beziehungen zwischen diesen Begriffen. Sie impliziert eine Kritik der Banalität durch das Außerordentliche – aber *gleichzeitig* eine Kritik am Außergewöhnlichen durch das Banale, an der ‚Elite‘ durch die Masse – am Fest, am Traum, an der Kunst, an der Dichtung durch die Wirklichkeit.“ (Lefebvre 1987, S. 252)

Den Begriff des *Moments* hatte Lefebvre schon in seiner Autobiographie *La Somme et le reste* eingeführt, die 1958 veröffentlicht wurde, im gleichen Jahr, in dem auch die um das umfangreiche Vorwort ergänzte zweite Auflage des ersten Teils der *Critique* erschien und Lefebvre die Konsequenz aus der Suspendierung aufgrund seiner Kritik am stalinistischen Dogma der PCF zog und nach dreißig Jahren Mitgliedschaft aus der Kommunistischen Partei austrat. 1960 rief Lefebvre seine *Groupe d'études de la vie quotidienne*<sup>8</sup> am *Centre National de la Recherche Scientifique*

---

8 Im Gegensatz zu Sheringham 2006, S. 143, spricht Shields 1999, S. 92, von der *Groupe de recherche sur la vie quotidienne*.

(CNRS) ins Leben, wo er seit seiner Promotion 1954 tätig war.<sup>9</sup> 1961 nahm er dann den Ruf auf eine Professur für Soziologie an die Universität Strasbourg an. Die Hinweise in der Literatur lassen nicht eindeutig darauf schließen, wo und zu welchem Zeitpunkt Lefebvre mit der Situationistischen Internationale in Kontakt kam, einer Gruppe linker Künstler und Intellektueller um Guy Debord, die sich 1957 im nord-italienischen Cosio d'Arroscia formiert hatte. Während Shields an einer Stelle (1999, S. 92) darauf hinweist, Debord habe sich aufgrund seiner Teilnahme an Lefebvres Studiengruppe am CNRS dem Projekt einer Kritik an der Banalität des Alltagslebens verschrieben, schreibt er an anderer, Lefebvre sei den Situationisten in seiner Zeit als Professor in Strasbourg begegnet, wo die Gruppe erfolgreich Studentenstreiks organisierte und politische Pamphlete veröffentlichte, in denen sie zum Massenaufstand aufrief. Ob sich dieser Widerspruch dadurch erklären lässt, dass Lefebvres Studiengruppe am CNRS ihre Arbeit auch während seiner Zeit in Strasbourg fortführte, lässt sich auf Grundlage der Angaben in der Sekundärliteratur leider nicht beantworten. Mit Sicherheit kann aber davon ausgegangen werden, dass sich die Ideen Lefebvres und die der Situationisten in starkem Maße wechselseitig beeinflussten, auch wenn der genaue Verlauf dieser Beeinflussung nicht immer eindeutig nachvollziehbar ist. So zitiert Merrifield aus einem Brief Debords an den belgischen Situationisten André Frankin, in dem er diesem von seiner Lektüre von Lefebvres Autobiographie berichtet und auf die Nähe von dessen Begriff des *Moments* zu den Vorstellungen der Situationisten hinweist:

„Debord meticulously studied Lefebvre's theory of moments. ‚At present,‘ he told his friend André Frankin, in a letter dated February 14, 1960, ‚I am reading *La Somme et le Reste*. It is very interesting, and close to us – here I mean: the theory of moments‘.“ (Merrifield 2006, S. 34; Merrifield zitiert aus Debord 1999, S. 313)

---

9 Lefebvre hatte zwar schon vor 1954 als Leiter der soziologischen Abteilung am CNRS gearbeitet. 1953 hatte man ihm – vordergründig aufgrund seiner fehlenden Dissertation, tatsächlich wohl aber aufgrund seines politischen Engagements in der Kommunistischen Partei – gekündigt. Nachdem er 1954 seine Dissertation eingereicht hatte, war der formelle Grund für die Kündigung nicht mehr gegeben und Lefebvre wurde wieder eingestellt.



Sheringham meint in dem in *La Somme et le reste* erstmals eingeführte Begriff des *Moments* sogar einen Einfluss von Debords Idee der *situation* auf Lefebvres Denken zu erkennen.

„Lefebvre's expulsion from the Parti communiste in 1958 gave him a new freedom, and the first formulation of his ‚théorie des moments‘, in a lengthy and unconventional intellectual autobiography, *La Somme et le reste*, published that year, may have owed something to the notion of the ‚situation‘ which had come to the fore in the creation of the Internationale Situationiste group in 1957.“ (Sheringham 2006, S. 159)

Lefebvre selbst hingegen besteht darauf, dass der Begriff der *situation* keine genuine Erfindung der Situationisten, sondern letzten Endes auf ihn selbst zurückzuführen sei:

„Lefebvre was also happy to insinuate that the key idea of the ‚situation‘ derived from Constant, and thus from COBRA (and so, circuitously, from Lefebvre himself) rather than from the ‚Situs‘.“ (ebd., S. 161)

Wie dem auch sei, die nicht mehr vorhandene Notwendigkeit, sich im Sinne der Parteidisziplin dem stalinistischen Dogma der PCF zu unterwerfen, die Arbeit in der *Groupe d'études de la vie quotidienne* am CNRS und der intellektuelle Austausch mit den Situs, den Mitgliedern der Situationistischen Internationale, allen voran mit Guy Debord, stellen mit Sicherheit maßgebliche Gründe für die Neubewertung des Alltagslebens dar, die Lefebvre im 1961 erschienenen zweiten Teil der *Critique de la vie quotidienne* vornahm, den er mit einer Ausarbeitung seiner „Theorie der Momente“ beschließt (s. Lefebvre 1987, S. 596-613).

Darin definiert er als ein Moment „jeden Versuch der totalen Verwirklichung einer Möglichkeit“. Der Begriff des Moments (franz. *le moment*) ist ebenso bewusst gewählt, wie der neutrale Artikel in der deutschen Übersetzung, weist er doch darauf hin, das mehr gemeint ist als bloß ein zeitlicher Abschnitt:

„In der Umgangssprache unterscheidet sich das Wort ‚Moment‘ nur wenig von ‚Augenblick‘ [franz. *l'instant*]. Gleichwohl gibt es Unterschiede. Wenn man (im Französischen) sagt: ‚Das war ein guter Moment‘, so meint man damit implizit eine gewisse Dauer, einen Wert, ein Bedauern und zugleich die Hoffnung, diesen Moment noch einmal zu erleben oder ihn als besonderes Stück Zeit gleichsam einbalsamiert in der Erinnerung aufzubewahren. Es ist kein irgendwie beliebiger, ephemerer und rasch vergessener Augenblick.“ (Lefebvre 1987, S. 599)

Lefebvres Momente – als Beispiel nennt er vor allem das Moment der Liebe – sind Augenblicke intensiver, authentischer Erfahrungen, die aus der Monotonie des Selbstverständlichen herausragen, wobei die Kriterien, nach denen eine Erfahrung als authentisch beurteilt wird, nicht objektiv gegeben sind, sondern durchaus persönlicher Natur sein können. Obwohl die Zahl möglicher Momente prinzipiell begrenzt ist, weil sonst jede bestimmbare Zeitspanne potentiell ein Moment sein könnte und der Begriff alles Spezifische verlöre, ist es gleichwohl nicht möglich, eine abschließende Liste aller Momente zu erstellen, da es potentiell immer möglich ist, individuell ein Moment zu konstituieren (vgl. Shields 1999, S. 58, und Elden 2004, S. 172).

Merrifield zufolge richtet sich Lefebvre mit seiner „Theorie der Momente“ gegen die Zeitkonzeption, die der Lebensphilosoph und spätere Literaturnobelpreisträger Henri Bergson 1907 in *L'Évolution créatrice* (dt. 1921) entwickelt hatte und in der Zeit als lineare Dauer (*durée*), als ununterbrochene, unumkehrbare und unwiederholbare Abfolge von Augenblicken gedacht wird, kontinuierlich fortschreitend wie die Flugbahn eines Pfeils und unabhängig von demjenigen, der sie „intuitiv“ erlebt.

„Life itself, Bergson insisted, unfolds with similar temporality, and we comprehend ourselves in [t]his unbroken, absolute time, not in space: ‚we perceive existence when we place ourselves in duration in order to go from that duration to moments, instead of starting from moments in order to bind them again and to construct duration.‘ Lefebvre goes against the grain of time’s arrow of progress, building a framework of historical duration from the standpoint of the moment – from, in other words, the exact opposite pole to Bergson’s.“ (Merrifield 2004, S. 27; Merrifield zitiert aus Bergson 1944, S. 393)

Lefebvre setzt Bergsons Vorstellung von der linearen Zeit die der *gelebten Zeit* entgegen, der zufolge die Erfahrung von Zeit variabel und beobachterabhängig ist; während der Dauer eines Moments ist diese sogar durch eine gewisse Zeitlosigkeit geprägt:

„One does not feel that time has ‚stopped‘ or that one is outside of time. In the moment, one does not feel the passage of time – it is, in a sense ‚timeless‘. Instead of time travelling in an arrow-straight line (*conceptual time*), we need to think of *lived time* qualitatively. It is *involved* (Lefebvre 1989a: 234). One possible metaphor is a river current, full of swirls and eddies; at one level it goes faster here and slower there.“ (Shields 1999, S. 59)

Dass ein Moment, auch wenn es sich nicht in seiner Zeitlichkeit erschöpft, eine gewisse Dauer hat, ist das zweite von sieben Kriterien, die Lefebvre zu seiner Bestimmung anführt.

Das erste Kriterium lautet *„Das Moment klärt sich oder hebt sich ab aus einer Mischung oder Konfusion – mithin aus einer anfänglichen Zweideutigkeit – durch eine Wahl, die es zum Moment konstituiert“* (Lefebvre 1987, S. 600) und verweist auf die generelle Kontingenz des Moments. Das „Liebesspiel“ geht als zweideutiger Vorgang dem Moment der Liebe voraus – „die Tändelei, der Flirt, das angeregte Gespräch, die Herausforderung“ (ebd., S. 601) können in das Moment der Liebe münden, in dem sie ihren spielerischen Charakter abstreifen, ebenso gut kann dieses Moment aber auch ausbleiben. Damit es eintritt, muss eine konstituierende Entscheidung getroffen werden, die das Moment aus „jene[r] unförmige[n] Mischung“ der „banalen Alltäglichkeit“ heraus hebt.

*„Das Moment hat eine gewisse Dauer, seine eigene Dauer“*, lautet, wie gesagt, das zweite Kriterium (ebd.). So sehr es auch nach Dauerhaftigkeit streben mag („Es will dauern“), das Moment „kann nicht dauern (nicht lange)“. Für Lefebvre ist das Moment weder ein kontinuierliches Werden in der linearen Zeit, noch diskontinuierlich und partikulär. Es ist mehr als ein einzelner Augenblick, der noch nie da gewesen ist und sich nicht wiederholen wird. Aber es hat „einen Anfang, eine Erfüllung und ein Ende, ein Vorher und ein Nachher, die alle relativ genau definiert sind. Es hat eine Geschichte: seine eigene...“, und deshalb muss es notwendigerweise vergehen.

„So ist ‚Liebe‘ stets eine bestimmte Liebe (die Liebe eines bestimmten Menschen zu einem bestimmten anderen). Zugleich ist sie auch die Abfolge der Liebschaften eines bestimmten Menschen und die Reihe der Liebesleidenschaften in einer breiteren Geschichte, in einer Familie, einer Gruppe, einer Gesellschaft (und letztlich in der menschlichen Gattung). Ähnlichkeiten und Unterschiede verdichten sich zu dem, was wir hier das ‚Moment‘ nennen.“ (ebd.)

Sheringham (2006, S. 157) sieht gerade in der Spannung, die zwischen dem Wunsch nach Dauerhaftigkeit und der Unausweichlichkeit des Vergehens besteht, den Grund für die Intensität, mit der ein Moment erlebt wird:

„The moment is not a rupture in the flow of the everyday – a tear in its fabric, as Lefebvre puts it [...]. It represents a point when the transitory and contingent take on a certain density and when an impression – like a pattern on cloth – is left.“ (ebd., S. 158)

Das dritte Kriterium lautet: „*Das Moment hat seine eigene Erinnerung*“ (Lefebvre 1987, S. 601). Konstituierend für das Moment ist, dass sich in ihm ein Wiedererkennen ereignet; es impliziert eine spezifische Art von Wiederholung, indem es die „(konfuse oder klare) Wahrnehmung einer Analogie und einer Verschiedenheit in der erlebten Zeit“ beinhaltet (ebd., S. 598). Die Liebe ist deshalb ein Moment, weil man in dem Augenblick, in dem man liebt, etwas – hier: einen Gefühlszustand – wiedererkennt, in dem man sich schon einmal befunden hat oder den man schon einmal – lesend vielleicht oder dem Gefühlsäußerungen eines anderen lauschend – nachempfunden hat, auch wenn der Mensch, auf den dieses Gefühl gerichtet ist, ein anderer ist und sich die Situation, in der sich das Gefühl einstellt, ihrem Inhalt nach von der unterscheidet, in der man es zuvor empfunden hat. Als Moment und damit als gelebte Zeit transzendiert die Liebe den Augenblick in beide Richtungen: in die Vergangenheit, denn man hat sich schon einmal in diesem Gefühlszustand befunden, den man in diesem Augenblick erlebt, wie in die Zukunft, denn er wird potentiell auch wieder erlebt werden.

„[...] lived time can be broad (collective) or narrow (individual); above all, this sort of temporality is repetitive and reversible. It is full of anticipations, insights into the future and of *déjà vu*, the sensation that one has already been through the moment one is now living.“ (Shield 1999, S. 59)

Hier zeigt sich deutlich der Einfluss von Nietzsches Konzept der „Ewigen Wiederkunft“ auf Lefebvres Idee des Moments. Zarathustras im Epigraph zu diesem Kapitel zitierte Frage, ob die Wege, die vom Torbogen mit der Aufschrift „Augenblick“ aus in entgegengesetzte Richtungen führen, sich auf ewig widersprechen werden, beantwortet der Zwerg verächtlich: „Alles Gerade lügt [...]. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“ (Nietzsche 1999, S. 652). Lefebvre zufolge wurde die zyklische Zeit in der modernen Industriegesellschaft durch die lineare Zeit verdrängt, die der kapitalistischen Produktionslogik eher entspricht und die Grundlage bildet für die Kontrolle und Disziplinierung der Bevölkerung (vgl. Shields 1999, S. 95f., und Sheringham 2006, S. 148). Im Alltagsleben, vor allem in der Sphäre des Privatlebens, haben aber Rückstände der zyklischen Zeit überlebt und sind verantwortlich für dessen prinzipiell repetitive Natur, die als Konnotation im französischen Begriff *quotidien* mitschwingt. Diese äußert sich im Kreislauf von Leben und Tod, den natürlichen Rhythmen der Reproduktion, den im Jahreszyklus stattfindenden Festen,

vor allem aber in dem aus dem Alltagsleben herausgehobenen Moment, das „ein *individuelles Fest* [ist], in Freiheit gefeiert, ein tragisches, mithin wahrhaftiges Fest“ (Lefebvre 1987, S. 604). In ihm liegt das kritische Potential, das zur Transformation des Alltagslebens führen kann.

*„Die Kritik des Alltagslebens untersucht das Fortbestehen der rhythmischen Zeiten in den linearen Zeitabläufen der modernen Industriegesellschaft. Sie erforscht die Interferenzen zwischen der zyklischen Zeit (der natürlichen, in gewissem Sinne irrationalen, noch konkreten Zeit) und der linearen Zeit (die erworben, rational, gewissermaßen abstrakt und widernatürlich ist). Sie prüft die Mängel und unbewältigten Schwierigkeiten, die sich aus dieser noch kaum bekannten Interaktion ergeben. Schließlich faßt sie ins Auge, welche Umwandlungen in der Alltäglichkeit durch diese Interaktion möglich werden.“* (ebd., S. 303; Hervorhebungen im Original)

Mit dem vierten Kriterium, das Lefebvre zur Bestimmung des Moments anführt – *„Das Moment hat seinen eigenen Inhalt“* (ebd., S. 602) –, verdeutlicht er, wie sich das Moment zum Alltagsleben verhält: „Jeder Inhalt der Momente kommt aus dem Alltagsleben, und doch erhebt sich jedes Moment über das Alltagsleben, aus dem es sich die nötigen Materialien nimmt“ (ebd.). Der Inhalt des Moments, die Person, die Auslöser des Gefühls ist, das wiedererkannt wird, wenn von Liebe die Rede ist, der Ort und die Umstände, unter denen sich dieses Wiedererkennen ereignet, entstammen gänzlich dem Alltagsleben und sind nur diesem einen Augenblick eigen. Erst dadurch, dass sich an ihnen ein Wiedererkennen vollzieht, das über den Augenblick hinausweist, wird das Moment der Alltäglichkeit enthoben und prägt *„seine eigene Form“* aus, die das fünfte Kriterium für ein Moment darstellt:

*„[...] die Spielregel, die Zeremoniale der Liebe mit ihren Figuren, Riten und Symbolen [...]. Diese Form zwingt sich der Zeit und dem Raum auf. Sie schafft eine zugleich objektive (gesellschaftlich geregelte) und subjektive (individuelle und interindividuelle) Zeit- und Raumordnung. In diesem Sinne ‚hat‘ das Moment nicht nur eine Form: Es ‚ist‘ diese Form, diese dem ‚Inhalt‘ aufgezwungene Ordnung.“* (ebd.)

In dieser Form setzt sich das Moment, Lefebvres sechstem Kriterium zufolge, absolut:

*„Welche Liebe, die diesen Namen verdient, wollte nicht die einzige und totale, die unmögliche Liebe sein? Hat der Liebende nicht diese Liebe gewollt, hat er von Anfang an den Kompromiß akzeptiert, hatte er nie den Traum*

vom Absoluten und den Vorsatz, es für sich – er, als der erste – zu vollenden, so verdient er nicht seinen Namen.“ (Ebd.)

Hier erhellt sich auch Lefebvres Definition des Moments als *Versuch* der totalen Verwirklichung einer Möglichkeit: Das Moment der Liebe z.B. besteht in dem von vorneherein zum Scheitern verurteilten Versuch, die Einlösung des Versprechens auf ewige Dauer, das dieser Gefühlszustand macht, einzufordern. Was eigentlich unmöglich ist, erscheint zu dem Zeitpunkt, an dem man sich dafür entscheidet, noch als eine Möglichkeit am Horizont, sonst würde die Wahl, die dem ersten Kriterium gemäß das Moment konstituiert, nicht getroffen werden.

„Das Moment ist die Leidenschaft und zugleich die unvermeidliche Zerstörung und Selbsterstörung dieses leidenschaftlichen Zustands. Das Moment ist das Möglich-Unmögliche, das als solches angestrebt, gewollt und gewählt wird. Hier wird das im Alltag Unmögliche möglich, ja die Regel der Möglichkeit. Hier beginnt die dialektische Bewegung zwischen Möglichem und Unmöglichem mit ihren Konsequenzen.“ (Ebd., S. 603)

Eine dieser Konsequenzen besteht darin, dass das Moment, durch die Wahl des Möglich-Unmöglichen, also durch die Entscheidung, das Unmögliche für möglich zu halten und seine Verwirklichung zu versuchen, dem entfremdeten Alltagsleben entzogen, selbst wieder Entfremdung bewirkt. So lautet das siebte Kriterium, das Lefebvre zur Bestimmung des Moments anführt:

„[...] Befreiend aus der Entfremdung durch die Trivialität des Alltagslebens – in der es sich bildet und aus der es sich erhebt – und befreiend aus der Entfremdung durch die parzellierten Tätigkeiten, die es überwindet, wird das Moment gleichwohl selbst zur Entfremdung. Gerade weil es sich absolut setzt, provoziert und umgrenzt es eine bestimmte Entfremdung: die (nicht pathologische, aber zuweilen fast wahnhaft) Besessenheit des Liebenden [...] Derart entfremdend und entfremdet, hat das Moment seine spezifische Negativität. Es läuft seinem Scheitern entgegen, es stürzt sich hinein.“ (Ebd.)

Durch diese sieben Kriterien näher bestimmt, lässt sich das Moment als ein Augenblick begreifen, in dem es zu einem Einbruch der zyklischen Zeit in die lineare kommt und dadurch zu einer Dysfunktion, die, einmal erkannt, zur Transformation des Alltäglichen führen kann (vgl. Sheringham 2006, S. 148). Wie ein Sonnenstrahl, der die Wolkendecke durchbricht, schreibt Shields (1999, S. 60f.), punktieren die Momente das Alltägliche. Bei allem Pessimismus, der aus den beiden letztgenannten Kriterien spricht

und der in der Unausweichlichkeit seines Vergehens begründet liegt, stellt das Moment doch das entscheidende utopische Motiv in Lefebvres Kritik des Alltagslebens dar, scheint in ihm doch immer wieder die Möglichkeit auf, dass die Dinge nicht zwangsläufig so sein müssen, wie sie sind. Da sich in ihm immer wieder der Glaube an die Möglichkeit der Verwirklichung des Unmöglichen Bahn bricht, stellt das Moment den revolutionären Keim im Nährboden des Alltäglichen dar, der eine reelle Möglichkeit seiner Transformation in sich birgt.

Lefebvres Theorie des Moments ist von verschiedenen Seiten wiederholt kritisiert worden, nicht zuletzt von den Situationisten, denen sie, wie der oben zitierte Brief Debords belegt, gleichzeitig aber ebenso als Quelle der Inspiration bei der Ausformulierung ihrer eigenen Idee der *situation* diente, wie sie von dieser beeinflusst war. Kritisiert wurde an Lefebvres Konzeption des Moments vor allem der Aspekt der Transzendierung von Raum und Zeit, der einem in gewisser Weise essentialistischen Glauben an das Primat der „authentischen Erfahrung“ geschuldet ist (vgl. Shields 1999, S. 63): Während sich das Moment gerade dadurch definiert, dass sich in ihm das über den Augenblick hinausweisende Erkennen einer Wiederholung und potentiellen Wiederholbarkeit vollzieht, was die Idee des Moments kompatibel sein lässt mit der Idee eines Zustandes, dem der Liebe z.B., ist die *situation* nicht wiederholbar, sondern wesentlich partikulär. Sie erschöpft sich vollständig in der Praxis und weist in keiner Weise über das Hier und Jetzt hinaus.

„For the Situs, Lefebvre's theory of moments was too abstract. It mixed existential experience with essentialist concepts of, for example, 'love'. Moments were in danger of being an abstraction, a muddled mixture of desires, perceptions and emotional reactions. The Situs stressed the conjunctural and existential quality of love as a lived experience that was different in different situations (going one better than Lefebvre in his arguments for the importance of lived, everyday experience).“ (Shields 1999, S. 104)

Darüber hinaus kritisierten die Situationisten, dass die Dimension des Zeitlichen Lefebvres Idee auf Kosten der Dimension des sozialen Raumes dominiere. Im Gegensatz zum Moment ist die *situation* wesentlich spatio-temporal, in ihr konkretisiert sich der bei Lefebvre abstrakte Affekt innerhalb eines sozialen, räumlich und zeitlich gebundenen Kontextes (vgl. Sheringham 2006, S. 168, und Shields 1999, S. 103). Merrifield spekuliert sogar, dass dieser Aspekt der situationistischen Kritik eine Ursache dafür

gewesen sein mag, dass sich Lefebvre später der Soziologie des Raumes zuwenden sollte; sein 1974 veröffentlichtes Buch *La Production de l'espace*, dessen englische Übersetzung 1991 unter dem Titel *The Production of Space* erschien, hat von allen Werken Lefebvres international wohl den größten Einfluss ausgeübt:

„The chief fault of Lefebvre, according to Debord, a fault that perhaps anticipates – or provokes – Lefebvre's ‚spatial turn‘ to come, is that his moment is ‚first of all temporal, a zone of temporalization. The situation (closely articulated to place) ... is completely spatiotemporal.‘ Situations are much more spatial, Debord thinks, and much more urban in orientation than the Lefebvrian moment.“ (Merrifield 2004, S. 35; Merrifield zitiert aus Debord 1999, S. 318)

Nicht die Kritik an der Idee des Moments, sondern die Tatsache, dass Lefebvre die Ergebnisse gemeinsamer Diskussionen über die Pariser Kommune von 1871 als eines Beispiels für eine im Fest begründete Revolution 1965 in Buchform unter dem Titel *La Proclamation de la Commune* und nur unter seinem Namen veröffentlichte, führte zum Bruch mit den Situationisten. Die Idee, dass eine kommende Revolution aus dem Moment des Festes heraus zu entstehen habe, wurde von Lefebvre und den Situationisten geteilt – in den Mai-Unruhen von 1968, die von der Universität Nanterre ausgehend, wo Lefebvre seit 1965 einen Lehrstuhl für Soziologie inne hatte, bald auf ganz Paris übergriffen, meinte er später eine solche aus der Idee des Festes heraus entstandene Revolution zu erkennen. Noch bevor es dazu kam, warfen ihm die Mitglieder der Situationistischen Internationale Diebstahl geistigen Eigentums vor, obwohl es zu ihren erklärten Grundsätzen gehörte, keine Urheberansprüche auf ihre Texte zu erheben, sondern jedem zu gestatten, diese ohne Angabe des Autorennamens weiterzuverbreiten, und beendeten die Zusammenarbeit mit Lefebvre.

Mit seiner Theorie des Moments begab sich Lefebvre vor allem angesichts seiner Kritik an den Surrealisten, denen er vorgeworfen hatte, durch ihre Suche nach dem Wunderbaren im Alltäglichen und durch ihr Streben nach individuellen transzendentalen Erfahrungen der Transformation des Alltagslebens im Wege zu stehen, selbst auf dünnes Eis. Debords Idee der Situation, die jede Transzendierung des Hier und Jetzt kategorisch ausschließt, stand, wie Sheringham (2006, S. 168) feststellt, in dieser Hinsicht den Vorstellungen der Surrealisten und auch denen Michel de Certeaus, um dessen „Erfindung des Alltäglichen“ es im übernächsten Kapitel gehen wird, wesentlich näher.



## Literatur

- Bergson, Henri (1907): *L'Évolution créatrice*, Paris: Alcan.  
— (1921): *Schöpferische Entwicklung* [1907], Jena: Diederichs.  
— (1944): *Creative Evolution* [1907], New York: Modern Library.
- Debord, Guy (1996): *Die Gesellschaft des Spektakels* [1967], Berlin: Bittermann.  
— (1999): *Correspondance, Vol. 1: juin 1957-août 1960*, Paris: Librairie Arthème Fayard.  
— (2006a): „Introduction to a Critique of Urban Geography“ [1955], in: Knabb (Hg.), *Situationist International Anthology*, S. 8-12.  
— (2006b): „Theory of the Dérive“ [1958], in: Knabb (Hg.), *Situationist International Anthology*, S. 62-66.
- Dewe, Bernd; Wilfried Ferchhoff und Heinz Sünker (1987): „Perspektiven einer Kritik des Alltagslebens heute – ein Nachwort“, in: Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, S. 637-649.
- Elden, Stuart (2004): *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, London und New York: Continuum.
- Gardiner, Michael E. (2000): *Critiques of Everyday Life*, London und New York: Routledge. (Darin v.a. Kapitel 4: „Henri Lefebvre: Philosopher of the Ordinary“, S. 71-101.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *Phänomenologie des Geistes* [1807], Frankfurt am Main: Ullstein.
- Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit* [1927], Tübingen: Niemeyer.
- Highmore, Ben (2002a): *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*, London und New York: Routledge. (Darin v.a. Kapitel 7: „Henri Lefebvre's Dialectics of Everyday Life“, S. 113-144.)
- Kleinspehn, Thomas (1975): *Der verdrängte Alltag: Henri Lefèbvres [sic!] marxistische Kritik des Alltagslebens*, Gießen: Focus.
- Knabb, Ken (Hg.) (2006): *Situationist International Anthology (Revised and Expanded Edition)*, Berkeley: Bureau of Public Secrets.
- Lefebvre, Henri (1947): *La Critique de la vie quotidienne, tome 1: Introduction*, Paris: L'Arche.  
— (1958a): *La Critique de la vie quotidienne, tome 1: Introduction* (zweite, um ein neues Vorwort erweiterte Ausgabe), Paris: L'Arche.  
— (1958b): *La Somme et le reste*, Paris: Méridiens Klincksieck.

- (1961): *La Critique de la vie quotidienne, tome 2: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris: L'Arche.
- (1968): *La Vie quotidienne dans la monde moderne*, Paris: Gallimard.
- (1970): *La Fin de l'histoire*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1972): *Das Alltagsleben in der modernen Welt* [1968], Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1974): *La Production de l'espace*, Paris: Gallimard.
- (1981): *La Critique de la vie quotidienne, tome 3: De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris: L'Arche.
- (1987): *Kritik des Alltagslebens: Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit* [1958a und 1961], Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- (1991): *The Production of Space* [1974], Oxford: Blackwell Publishers.
- (2004): *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life* [= engl. Übersetzung von Lefebvre und Régullier-Lefebvre 1992], London und New York: Continuum.
- Lefebvre, Henri und Norbert Guterman (1936): *La Conscience mystifiée*, Paris: Gallimard.
- Lefebvre, Henri und Catherine Régullier-Lefebvre (1992): *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris: Editions Syllepse.
- Lukács, Georg (1988): *Geschichte und Klassenbewusstsein* [1923], München: dtv.
- Marcus, Greil (1996): *Lipstick Traces. Von Dada bis Punk – Eine geheime Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts* [1989], Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Marx, Karl (2008): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, Hamburg: Meiner.
- Merrifield, Andy (2006): *Henri Lefebvre: A Critical Introduction*, New York und London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1999): „Also sprach Zarathustra“ [1883-85], in: ders., *Werke*, München: Carl Hanser, S. 545-778.
- Schilling, Derek (2003): „Everyday Life and the Challenge to History in Postwar France: Braudel, Lefebvre, Certeau“, in: *diacritics* 33 (1), S. 23-40.
- Sheringham, Michael (2006): *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford: Oxford University Press. (Darin v.a. Kapitel 4: „Henri Lefebvre: Alienation and Appropriation in Everyday Life“, S. 134-174.)

Shields, Rob (1998): *Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics*,  
London und New York: Routledge.