SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Ambivalenzen des Alltags: Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen

Bargetz, Brigitte

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Bargetz, B. (2016). *Ambivalenzen des Alltags: Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen.* (Sozialtheorie). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839425398

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-68576-1

BRIGITTE BARGETZ

Ambivalenzen des Alltags

NEUORIENTIERUNGEN FÜR EINE THEORIE DES POLITISCHEN

[transcript] sozialtheorie

Brigitte Bargetz
Ambivalenzen des Alltags

Sozialtheorie

Brigitte Bargetz (Dr. phil.) arbeitet am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien und ist Mitherausgeberin der »Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft«. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten zählen Theorien des Politischen, Demokratietheorie, Theorien des Alltags, Queer-feministische Theorie sowie Affect Theory.

Brigitte Bargetz

Ambivalenzen des Alltags

Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen

[transcript]

Gedruckt mit Unterstützung durch das Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, die Kulturabteilung der Stadt Wien, Wissenschafts- und Forschungsförderung sowie die Österreichische Gesellschaft für Politikwissenschaft (ÖGPW).

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/.
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2016 transcript Verlag, Bielefeld

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Norbert Axel Richter, Berlin
Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2539-4
PDF-ISBN 978-3-8394-2539-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

»[The everyday] is lived experience […] elevated to the status of a concept and to language. And this is done not to accept it but, on the contrary, to change it, for the everyday is modifiable and transformable.«
HENRI LEFEBVRE, *Toward a Leftist Cultural Politics*, 1988

»Nicht Theorie als der Wille zum Wissen, sondern Theorie als eine Reihe umkämpfter, lokalisierter, konjunktureller Wissenselemente […]. Aber auch als eine Praxis, die immer über ihre Interventionen in einer Welt nachdenkt, in der sie etwas verändern, etwas bewirken könnte.«
STUART HALL, *Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies*, 2000 (orig. 1992)

»Anger is loaded with information and energy.«
AUDRE LORDE, *The Uses of Anger*, 1984

Inhalt

I. Politik und Alltag: Von Gespenstern und wirklichen Menschen | 13

I.1 Ein modisches Begriffsvokabular einst und jetzt | 13
I.2 Politics in Motion: Transformationen, Krisen und Politikkonzepte | 14
I.3 Der Alltag als wissenschaftlicher Schauplatz | 21
I.3.1 Alltag: Wissenschaftlich überfällig … | 21
I.3.2 … oder überflüssig? | 24
I.3.3 Alltag als politiktheoretische Intervention | 26
I.4 Alltag als wissenschaftliches Konzept | 27
I.4.1 Die wirklich tätigen Menschen | 29
I.4.2 Die Alltagswelt als Problematik | 31
I.4.3 Alltag als kritischer Leitfaden für ein Verständnis von Gesellschaft | 33
I.5 Von der Politik zum Alltag als politischem Kampfplatz: Zum Aufbau | 34

II. Updating the Political | 39

II.1 Eine Landkarte des Politischen | 39
II.2 Politik: Erfinden, Entscheiden, Handeln | 41
II.2.1 Zur Erfindung des Politischen im Zeitalter des ›und‹ | 41
II.2.2 Zur Omnipräsenz des Politischen: Die politische Gesellschaft | 45
II.3 Das Politische im Zeichen von Freiheit und Neuanfang | 51
II.4 Konsensuale Politik im Kreuzfeuer der Kritik: Das Politische im Zeichen von Konflikt und Kontingenz | 55
II.4.1 Für eine agonistische Demokratietheorie | 55
II.4.2 Politik als Ereignis der Unterbrechung | 60
II.5 Neugründungen ohne Letztgründungen: Zur Politik der politischen Differenz | 64
II.6 Politik unter dem dichotomiekritischen Mikroskop: Feministische Einsprüche und Erweiterungen | 68
II.6.1 Der »androzentrische Sündenfall« des Politischen | 68
II.6.2 Das liberale Trennungsdispositiv | 73
II.7 Das Politische neu vermessen | 82

III. Alltag als Denkfigur | 91

III.1 »Everywhere, yet nowhere«? | 91
III.2 Alltag als unschuldiges Konzept? Feministische Vorbemerkungen | 92
III.3 Kritik des Alltagslebens (Henri Lefebvre) | 97
III.3.1 Jenseits des Banalen? | 103
III.3.2 Repetition und Zyklizität | 106
III.3.3 Der »verborgene Reichtum« des Alltags | 108
III.3.4 Zum Denken des Widersprüchlichen: Ambiguität und Ambivalenz | 111
III.3.5 Zwischen Terrorismus der Alltäglichkeit und Transformation des Alltags | 117
III.3.6 Denkfigur Alltag und die Theorie der Ambivalenz | 129
III.4 Alltagsleben und individuelle Reproduktion (Agnes Heller) | 132
III.4.1 Das Alltagsleben im Brennpunkt | 136
III.4.2 Die zwei Gesichter der Subjektivität | 139
III.4.3 Objektivierung und Objektivationen | 144
III.4.4 Politik, Staat, Alltag | 148
III.4.5 Veränderung denken | 151
III.4.6 Denkfigur Alltag: Im Dialog mit einer Theorie der Subjekte | 156
III.5 (De-)Territorialisierung und Affekte: Alltagsleben als Ort und Art von Macht (Lawrence Grossberg) | 159
III.5.1 Politik, Kultur und das Populare: Politische und theoretische Grundlagen | 162
III.5.2 Macht als ›Maschine‹ | 166
III.5.3 Modi der Macht I: (De-)Territorialisierung zwischen strukturierter Mobilität und disziplinierter Mobilisierung | 170
III.5.4 Modi der Macht II: Zwischen affektiver Ermächtigung und affektiven Epidemien | 176
III.5.5 Perspektivenwechsel: Zurück zum Alltag | 182
III.5.6 Denkfigur Alltag: Im Dialog mit einer räumlich-affektiven Theorie der Macht | 185

IV. Elemente einer kritischen politischen Theorie des Alltags | 189

IV.1 Den Alltag begreifen | 189
IV.2 Ausgangspunkt Alltag: Wissenschafts- und gesellschaftstheoretische Grundlagen | 191

IV.2.1 Die Macht des Gewöhnlichen | 191
IV.2.2 Die Macht des Ausschlusses | 191
IV.2.3 Die Macht der Kritik | 192
IV.3 Ambivalente Dynamiken: Funktionsweisen des Alltags | 194
IV.3.1 Alltag zwischen Repetition und Transformation | 195
IV.3.2 Alltag zwischen Reproduktion und Produktion | 198
IV.3.3 Alltag zwischen Subjekt(ivität) und Struktur | 199
IV.3.4 Alltag zwischen Aneignung und Instrumentalisierung | 201
IV.4 Das Politische vom Alltag her denken: Dimensionen einer kritischen politischen Theorie des Alltags | 203
IV.4.1 Die Dimension der Praxis | 203
IV.4.2 Die materiell-affektive Dimension | 204
IV.4.3 Die raum-zeitliche Dimension | 204
IV.4.4 Die Dimension der Unrepräsentierbarkeit | 206
IV.4.5 Die kritische Dimension | 206
IV.4.6 Die relationale Dimension | 207
IV.4.7 Die nicht-dichotomisierende Dimension | 208

V. Das Politische alltagstheoretisch denken | 211
V.1 Mit dem Alltag das Politische einfangen | 211
V.2 Ambivalenz im Spannungsfeld des Politischen | 211
V.2.1 Von der Dichotomienkritik ausgehend: Ambivalente Relationalität | 212
V.2.2 Ambivalenzen im Alltagsleben situieren | 214
V.2.3 Die Macht der Entscheidung: Ambivalenz als politische (Alltags-)Praxis | 215
V.2.4 Ambivalente Identifikation – nicht-identifizierendes Involvieren | 217
V.2.5 Ambivalenzen ans Licht bringen | 220
V.3 Das Alltägliche ist politisch! | 222
V.3.1 Eine alltagstheoretische Perspektive auf das Private: Reproduktion und *home* | 222
V.3.2 Neoliberale Partikularisierung: Individualisierungskritik revisited | 232
V.3.3 Emotionalisierung des Politischen – Politik der Affekte | 239
V.4 Anstelle eines Fazits: Wut als Motor des Politischen? | 251

Literatur | 255

DANK

Ich danke allen, die den Entstehungsprozess dieses Buches auf die eine oder andere Weise begleitet haben, die ihr Wissen und ihre Zeit mit mir geteilt haben, die meine Leidenschaft, das Weiter-, Quer- und Umdenken immer wieder gefördert haben, den Kolleg_innen und Mitarbeiter_innen in den Forschungseinrichtungen in Wien, Seattle und Berlin, in deren Räumen und Zusammenhängen dieses Buch Gestalt angenommen hat und die hierfür ein inspirierendes Umfeld geschaffen haben, ebenso wie den fördernden Institutionen, ohne die das Buch so nicht zustande gekommen wäre:

Luka Arsenjuk, Autonomes Kolloquium (Kirsten Achtelik, Christiane Leidinger, Gisela Notz, Inga Nüthen, Julia Roßhart), Helmuth Bargetz, Waltraud Bargetz, Christine Di Stefano, Dissertant_innen-Seminar Birgit Sauer (Institut für Politikwissenschaft, Universität Wien), Dissertationswerkstatt Leitung Helmut Lethen (IFK, Wien), Antke Engel (Institut für Queer Theory, Berlin), Magdalena Freudenschuß, Ernestine Gaugusch, Corinna Haas, Henry M. Jackson School of International Studies (University of Washington, Seattle), Kit Heintzman, Christine Hentschel, Christoph Holzhey, ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry, ICI-colloquia, IFK (Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften, Wien), IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien), Sonja John, Christina Kleiser, Cornelia Klinger, Sabine Lang, Elke Mader, Christina Marent, Lutz Musner, Martina Nußbaumer, ÖFG (Österreichische Forschungsgemeinschaft, Internationale Kommunikation), ÖAW (Österreichische Akademie der Wissenschaften, DOC-team), Alice Pechriggl, Claudia Peppel, Elisabeth Prinz, Hans Pühretmayer, Petra Radeczki, Eva Rettenbacher, Mona Singer, Martin Spirk, Karin Winter, DLE Internationale Beziehungen (Universität Wien, kurzfristige wissenschaftliche Auslandsstipendien).

Birgit Sauer danke ich ganz herzlich für ihre vielfältige Unterstützung bei der Entstehung dieses Buches und darüber hinaus – nicht zuletzt für ihre Anregungen zu einem weiten Verständnis des Politischen, das es stets auch auf den alltäglichen politischen Kampfplätzen zu verteidigen und aufrechtzuerhalten gilt.

Speziell danke ich auch all jenen, die vielseitig meine Begeisterung für ebenso wie meinen Ärger über den Alltag mit mir geteilt und diesen Denk- und Schreibprozess zu einer besonderen gemeinsamen Zeit des Diskutierens, Lernens und Lachens gemacht haben. Dies sind Markus Griesser, Gundula Ludwig, Iris Mendel, Sushila Mesquita, Hilde Schäffler, Nicola Sekler und insbesondere Stefan Lang.

Für anregende und aufschlussreiche Gespräche danke ich Lawrence Grossberg und Agnes Heller.

Die Drucklegung dieses Buches gefördert haben das Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, die Kulturabteilung der Stadt Wien, Wissenschafts- und Forschungsförderung (MA 7) sowie die Österreichische Gesellschaft für Politikwissenschaft (ÖGPW). Ihnen allen danke ich ebenso wie Jennifer Niediek vom transcript Verlag für die gute Zusammenarbeit sowie Norbert Axel Richter für sein sorgfältiges Lektorat dieses Buches.

I. Politik und Alltag: Von Gespenstern und wirklichen Menschen

I.1 Ein modisches Begriffsvokabular einst und jetzt

Hieß es vor rund einem Jahrzehnt noch, dass das Politische »in Deutschland eine so schlechte Presse« hat, »dass man selbst in den Titeln von Publikationen den Bezug darauf vermeidet« (Heil 2004, 233), ließe sich eine solche Einschätzung gegenwärtig kaum mehr überzeugend vertreten. Im Gegenteil. Der aktuelle Trend zum Politischen greift vielmehr derart ausufernd um sich, dass Tobias Nikolaus Klass für die Politische Theorie bereits vor einiger Zeit kritisch wie polemisch anmerkte: »Ein Gespenst geht um im Reich der politischen Theorien, und dieses Gespenst hat einen Namen: ›das Politische‹.« (Klass 2010, 303)[1] Was dabei herumspukt, ist – so das vielfach durchaus skeptische Urteil –, die »teils sehr modische, teils sehr akademische Rezeption des philosophischen Denkens des Politischen aus Frankreich« (Hirsch 2010, 336), die es den einen zufolge hinter sich zu lassen gelte; die anderen hingegen orten ein neues, nämlich radikaldemokratisches Potenzial in dieser »Renaissance des Politischen« gerade angesichts der »postmodernistische[n] Versuche, die Politik für beendet zu erklären« (Flügel/Heil/Hetzel 2004b, 11).

1 Vgl. hierzu z.B. *Das Politische* (Hebekus/Matala de Mazza/Koschorke 2003); *Was ist das Politische?* (Vollrath 2003); *Autonomie und Heteronomie der Politik* (Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie 2004); *Die Rückkehr des Politischen* (Flügel/Heil/Hetzel 2004a); *Dimensionen einer neuen Kultur des Politischen* (Flatz/Felgitsch 2006); *Das Politische und die Politik* (Bedorf/Röttgers 2010); *Das Politische denken* (Bröckling/Feustel 2010a); *Die politische Differenz* (Marchart 2010).

Auch der Alltag präsentiert sich als »Modevokabel« (Köstlin 2004, 21) – zunächst allerdings als eine der 1970er-Jahre (vgl. Elias 1978; Jeggle 1999, orig. 1978; Alheit 1983). Doch wie so vieles aus den 1970er-Jahren ist auch der Alltag zwischenzeitlich *recycled* worden. Und wenngleich die Beschäftigung mit dem Alltag wissenschaftlich nie gleichermaßen im Trend war wie gegenwärtig das Politische: Gänzlich aus dem (wissenschaftlichen) Blickfeld verschwunden ist der Alltag seither nie.

Mit den *Ambivalenzen des Alltags* greife ich diese beiden ›Modeerscheinungen‹ auf und stelle sie in einen kritischen Dialog. Ziel dieses Dialoges ist es, zu zeigen, dass das politiktheoretisch bislang nahezu ausnahmslos ignorierte Konzept des Alltags[2] in aktuelle politische Theorien eingeschrieben werden kann und dass dadurch das Verständnis des Politischen grundlegend erweitert bzw. erneuert wird. Drei Prämissen liegen dieser Zielsetzung zugrunde: erstens die Annahme, dass Theorien Ausdruck, Reflexions- und Bearbeitungsform politischer Verhältnisse sind und dass folglich politische und konzeptuelle Veränderungen miteinander verwoben sind; zweitens der Anspruch, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Alltag als wissenschafts- und gesellschaftskritische Intervention zu verstehen; und schließlich drittens die Auffassung, dass Alltag ein kritisches wissenschaftliches Konzept und kein Phänomen oder Erkenntnisobjekt darstellt. Diese Prämissen will ich im Folgenden detaillierter begründen und damit die Grundlagen der *Ambivalenzen des Alltags* umreißen, ehe ich abschließend die einzelnen Schritte zur hier vorgeschlagenen Neuorientierung des Politischen über den Alltag skizziere.

I.2 POLITICS IN MOTION: TRANSFORMATIONEN, KRISEN UND POLITIKKONZEPTE

»Die Unterscheidung ›Das Politische‹ und ›Die Politik‹«, so kritisiert Niklas Luhmann 1988, »halte ich für gekünstelt. Sie ist ein Symptom der Versuche, Altlasten der politischen Philosophie Europas zu retten in einer Zeit, die mit radikal veränderten Gesellschaftsstrukturen tagtäglich ihre Erfahrungen hat.« (Luhmann zit. nach Vollrath 2003, 21) Und dennoch: Es ist die Differenzierung zwischen

2 Ausnahmen sind z.B.: in der Politischen Theorie Schmalz-Bruns 1989; in der Politischen Didaktik Lange 2002, 2004; in der Politischen Philosophie Roberts 2006; Hammer 2007; Antoniades 2008; im Bereich der Internationalen Beziehungen bzw. Internationalen Politischen Ökonomie Davies/Niemann 2002; Davies 2006; Hobson/Seabrooke 2007; Sekler 2011.

›dem Politischen‹ und ›der Politik‹ – Ernst Vollrath führt dafür den Begriff der »politischen Differenz« (Vollrath 2003, 33) ein –, die die gegenwärtigen Debatten über einen Politikbegriff maßgeblich prägt[3] (vgl. z.B. Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling/Feustel 2010a; Marchart 2010). Verhandelt wird die politische Differenz mit Bezug auf verschiedene Theoretiker_innen: Carl Schmitts 1932 erschienene und auf einen Vortrag von 1927 zurückgehende Schrift *Über das Politische* (1996, orig. 1963) steht dabei ebenso Patin wie Hannah Arendts Politikbegriff, den sie in den 1950er-Jahren entwickelt hat (Arendt 2002, orig. 1958; 2003, orig. 1993). Als Angelpunkt für die in der französischen politischen Gegenwartsphilosophie bezeichnende Narration über das Politische dient die von Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy zu Beginn der 1980er-Jahre vorgenommene Bestimmung der Politischen Philosophie gerade anhand dieser Differenzierung[4] (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 15), die mit der Antrittsvorlesung Pierre Rosanvallons am Collège de France zwanzig Jahre später diskursiv verfestigt wurde (Rosanvallon 2003). In der gegenwärtigen Politischen Theorie und insbesondere in ihren radikaldemokratischen Varianten erweisen sich Chantal Mouffes sowie Jacques Rancières Theorien des Politischen als zentrale Referenzfiguren für ein Denken der politischen Differenz.

Für meine erste Prämisse greife ich allerdings weder Schmitt noch Arendt, Rosanvallon oder Nancy, Mouffe oder Rancière auf. Stattdessen beziehe ich mich auf Paul Ricœurs Theoretisierung des Politischen. Nicht so sehr deshalb, weil er in seinem Artikel *Das politische Paradox* (Ricœur 1974, orig. 1957) eine Unterscheidung zwischen »le politique« (das Politische) und »la politique« (die

3 Der »differentielle Gebrauch« wurde, wie Ernst Vollrath mit Verweis auf Reinhart Kosellecks begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung ausführt, erstmals von Carl Schmitt eingeführt. Das »Politische« bezeichne »den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen«, und daher handle es sich »um einen Begriff des Politischen, nicht der Politik« (Koselleck zit. nach Vollrath 1989b, 1074, Herv. i.O.). Das Verständnis dieser in unterschiedlichen Sprachen feststellbaren Differenzierung sei allerdings »keineswegs vollkommen einheitlich«, sondern habe in den »einzelnen Sprachen eine unterschiedliche Stärke und Richtung angenommen« (Vollrath 1988, 314). Für eine mögliche Systematisierung der einzelnen Ansätze vgl. z.B. Bedorf 2010; Bröckling/Feustel 2010b; Marchart 2010.

4 Zentral für die Ausarbeitung dieser Positionen war das *Centre de recherches philosophiques sur le politique* (vgl. Ferry/Nancy/Lyotard/Balibar/Lacoue-Labarthe 1981; Rogozinski/Lefort/Rancière/Kambouchner/Soulez/Lacoue-Labarthe/Nancy 1983).

Politik)[5] und mithin eine Spielart der politischen Differenz explizit benannt und ausgearbeitet hat. Entscheidend ist für mich vielmehr, dass eine politische Krise, nämlich die ungarische Revolution 1956, ihn zur Neubestimmung des Politischen und zur Ausarbeitung dieser politiktheoretischen Differenzierung veranlasste.[6] Im Anschluss an Ricœur will ich also, und dies ist zugleich meine erste Prämisse, die Verschränkung von politischer Theorie und Praxis betonen. In diesem Sinne begreife ich Theorien des Politischen zugleich als Ausdruck und Reflexionsform politischer Verhältnisse.

Die ungarische Revolution 1956 und deren »blutige Niederschlagung« (Ricœur 1974, 248, Fn. 1) durch die Warschauer-Pakt-Truppen bilden den politischen Hintergrund für Ricœurs kritische Auseinandersetzung mit dem Politikverständnis des Marxismus sowie mit dem »Problem der Macht im Sozialismus« (ebd., 265) und führen ihn zur Unterscheidung zweier Politikbegriffe: ›Das Politische‹ sei »vernünftige Organisation« und existiere »ohne Unterlaß«; sein Sinn könne allerdings erst »im Rückblick« erkannt werden (ebd., 257). ›Die Politik‹ hingegen entfalte sich »im Vorausblick« und impliziere »Entscheidung: Wahrscheinlichkeitsanalyse der Lage, Wahrscheinlichkeitsberechnung der Zukunft« (ebd.). Sie existiere »lediglich in den großen Augenblicken, in den ›Krisen‹, in den ›Wendepunkten‹, in den Knotenpunkten der Geschichte« (ebd.). Auf dem Spiel stehe »Eroberung«, aber auch »Erhaltung der Macht« (ebd., 258) durch staatlich-souveräne Entscheidungsmacht. Es ist demzufolge ›die Politik‹, die für Ricœur zum »Problem des politischen Bösen« wird (ebd.), zu seiner Zeit insbesondere die »sozialistische Macht« (ebd., 264).[7] Dabei werde »[d]as Politische als Ordnung« durch »die Politik als Entscheidung und Handlung abhängig und wandelbar gemacht« (Palonen 1989, 106). Als demokratiepolitische Konsequenz schlägt Ricœur allerdings nicht etwa vor, staatliche Macht abzuschaffen, sondern

5 Während im deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Kontext die Unterscheidung zwischen *politics*, *policy* und *polity* gebräuchlich ist (vgl. z.B. Alemann 1995, 142f.), wird im Französischen vielfach zwischen *le*, *la* und *les politiques* unterschieden (vgl. z.B. Bonfils-Mabilon/Étienne 1998, 18-21).

6 So jedenfalls beschreibt es der Übersetzer Romain Leick. *Le paradoxe politique* wurde erstmals 1957 in der französischen Zeitschrift *Esprit* veröffentlicht (vgl. dazu Ricœur 1974, 248).

7 Ricœur führt dazu aus: »[D]ie Rationalität eines Planstaates, der es unternimmt, langfristig die Klassengegensätze aufzuheben, und der sich gar den Anspruch stellt, die Einteilung der Gesellschaft in Klassen zu beenden, ist größer, und deshalb ist auch seine Macht größer, und die seiner Tyrannis zur Verfügung stehenden Mittel sind ebenfalls größer.« (Ricœur 1974, 268)

vielmehr, sie demokratisch zu kontrollieren. »Wenn unsere Analyse des Paradoxes der Macht richtig ist, wenn der Staat tatsächlich zugleich rationaler und leidenschaftlicher als das Individuum ist, dann liegt das große Problem der Demokratie in der *Kontrolle* des Staates durch das Volk.« (Ebd., 265f., Herv. i.O.)

Dass eine Beschäftigung mit und eine Theoretisierung von Politik in den ›westlichen‹ Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts oftmals auf einer kritischen Auseinandersetzung mit dem »totalitären Staat« (Gauchet 1990, 207) und dabei zum Teil maßgeblich mit dem Stalinismus beruhte, ließe sich an zahlreichen weiteren Theorien verdeutlichen. Die politischen Schlussfolgerungen könnten jedoch unterschiedlicher nicht sein, wie etwa der Gegensatz zwischen Hannah Arendts Republikanismus (vgl. Arendt 2001, orig. 1951; Arendt 1994, orig. 1963) und Cornelius Castoriadis' Plädoyer für einen Sozialismus als autonome Gesellschaft verdeutlicht (vgl. Castoriadis 1990). Nicht zuletzt entbrannte in diesem Zusammenhang die Diskussion darüber, ob Politik *mit* oder *ohne* Staat zu machen sei – und falls mit dem Staat, in welcher Form staatlicher Organisation.

Spätestens mit Ende des Kalten Krieges motivieren jedoch andere Referenzpunkte als die Wirkmächtigkeit des totalitären Staates bzw. andere »Brüche« (Palonen 1989) die »konzeptionelle Innovation« (Marchart 2010, 55) im Denken des Politischen. So identifiziert Ulrich Beck Anfang der 1990er-Jahre zwei Ereignisse als sogenannte »Schlüsselerfahrunge[n]«, die »Reaktorkatastrophe von Tschernobyl« 1986 und den »Zusammenbruch der Berliner Mauer« 1989, die eine »neue Epoche des Politischen« (Beck 1993, 9f.) einleiten und folglich einen neuen Begriff des Politischen erforderlich machen.

Über die Problematisierung der Ära des Kalten Kriegs hinaus und den Nebel, der sich über eine theoretische Auseinandersetzung mit marxistischen Theorien des Politischen zu legen schien, ehe erst zögerlich *Marx' Gespenster* (Derrida 2004, orig. 1993) wieder heraufbeschworen wurden, kennzeichnet die ›westliche‹ Theoretisierung von Politik eine zweite Tendenz. Dies ist die kritische Auseinandersetzung mit den ab den 1970er-Jahren eingeleiteten politökonomischen Transformationen, die je nach theoretischer Perspektive als post- oder spätmoderne, postfordistische oder neoliberale Umbruchprozesse begriffen werden. Wie in den politiktheoretischen Diskussionen über Demokratie und Totalitarismus stehen auch in diesen Debatten über ein angemessenes und zugleich kritisches Politikverständnis die Aufgaben und Funktionen des (National-)Staates zur Diskussion; nun allerdings nicht mehr angesichts eines unter »Stalin, Hitler und Mao« (Gauchet 1990, 207) totalitär wirkenden Staates bzw. eines stalinistischen »Herrschaftssystem[s]« der »Ausbeutung, Unterdrückung, totalitären Terror[s] und kulturelle[r] Verdummung« (Castoriadis 1990, 329). Nun geht es vielmehr um jene sich wandelnden komplexen Prozesse, die das Verhältnis von Politik,

Ökonomie und Gesellschaft neu bestimmen. Gemeint ist der zunehmende Rückzug des (Sozial-)Staates und dessen Ökonomisierung, die unter anderem als Neoliberalismus, »Postdemokratie« (Rancière 2002, orig. 1995; Crouch 2008, orig. 2004) oder gegenwärtig auch als »autoritärer Wettbewerbsetatismus« (Oberndorfer 2012) beschrieben werden.

Dass dieser Rückzug allerdings weniger als Steuerungsverlust denn als Steuerungsverzicht (vgl. Sauer 2001a, 297) und zudem nur als partieller Rückzug zu verstehen ist, wird nicht zuletzt mit Blick auf rezente Transformationsprozesse deutlich. Denn der Rücknahme von (Sozial-)Staatlichkeit steht in letzter Zeit auch eine Zunahme kontrollierender, disziplinierender und gewaltförmiger sowie autoritärer (national-)staatlicher Politiken gegenüber: etwa durch verstärkte Überwachungs- und Sicherheitspolitiken nach 9/11 oder bei der Abschottung des Schengen-Raums, durch restriktive Asyl- und Migrationsregime, durch zunehmende staatliche Repressionen gegenüber und Kriminalisierung von zivilgesellschaftlichen Politiken und Protestformen oder auch durch die aktuellen Austeritätspolitiken. Darüber hinaus wird das »Schwinden staatlicher Souveränität« (Brown 2010, 22, Übers. B.B.) angesichts neoliberaler Rationalität, internationaler Institutionen sowie postnationaler Gesetzgebung durch neue Phantasmen der Souveränität konterkariert – Phantasmen, die sich, wie Wendy Brown deutlich macht, in Politiken des »walling« (ebd., 25), also im Bau neuer Mauern und Grenzzäune, materialisieren. Staaten, supranationale Organisationen wie etwa die EU-Agentur Frontex sowie nicht-staatliche Bürger_inneninitiativen sind dabei gleichermaßen an diesem Prozess der Rekonstituierung und Reformulierung (national-)staatlicher Souveränität beteiligt.

Die aktuellen Veränderungen von Staatlichkeit ebenso wie die damit verknüpften weltweiten multiplen Krisen seit Beginn der 2000er-Jahre drücken sich schließlich auch auf andere, politiktheoretisch nicht weniger interessante Art und Weise aus: Tahrir-Platz, Puerta del Sol, Wall Street, Gezi-Park – alle diese Orte zeigen als politische Referenzfiguren der jüngeren Vergangenheit nicht nur einen zunehmenden Vertrauensverlust in politische Parteien an, sondern machen auch deutlich, dass die Organisation des Politischen weltweit umkämpft ist. Die politischen Kämpfe artikulieren sich dabei in Politiken der Straße, »emotionalen Aufständen« (Bargetz/Freudenschuss 2012) oder der Hervorbringung »nichtrepräsentationistischer« Politikformen (vgl. Lorey 2012, 9), etwa der 15M- und der Occupy-Bewegung, ebenso wie in Bewegungen und Projekten wie der *commons*-Bewegung oder *buen vivir*, die auf eine alternative Ökonomie und Ressourcenverteilung abzielen – Entwicklungen, die gleichfalls in gegenwärtige Theoretisierungen des Politischen eingehen.

Die ›westlichen‹ Debatten über das Politische zeichnen sich also bis etwa in die 1980er-Jahre im Wesentlichen durch eine Kritik aus, die sich im Spannungsfeld zwischen Kapitalismus, Demokratie und Autoritarismus bewegt und die sich nicht zuletzt als Kritik am repressiven (real-)sozialistischen Staat äußert – ohne damit notwendigerweise marxistische Perspektiven zu verwerfen. Im Unterschied dazu verweisen neuere Theorien des Politischen vor allem auf eine Kritik an neoliberalen (und zunehmend autoritären) Politiken und einer damit verbundenen postdemokratischen Konstellation.

Nicht unterschlagen möchte ich an dieser Stelle allerdings – und nicht zuletzt angesichts der Politik von Wissen und Wissensproduktion –, dass ich mich in meiner Auseinandersetzung mit ausgewählten Theorien des Politischen und des Alltags (Kapitel II, Kapitel III) ausschließlich auf ›westliche‹ Ansätze beziehe, die sich großteils durch eine Engführung auf Staaten des Globalen Nordens sowie die konzeptionelle Ausblendung transnationaler Zusammenhänge ausweisen – trotz Kolonialismus und (formaler) Entkolonisierung, die diese Zeitspanne, auf die sich die Theorien beziehen, gleichfalls kennzeichnen. Es ist eine Verengung, die ich an dieser Stelle benennen will und die ich vor allem im Schlussteil (Kapitel V) zu konterkarieren versuche. Dies kann und soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie durch die vorgenommene Rezeption der ausgewählten Ansätze gleichfalls reproduziert und fortgeführt wird.

Mit der ersten Prämisse betone ich, dass Theoretisierungen und mithin auch Theorien des Politischen nicht losgelöst von politischen Verhältnissen begriffen werden können, sondern vielmehr auch Ausdruck dieser Verhältnisse sind. Die Arbeit an Begriffen, Konzepten und Theorien verstehe ich daher im Anschluss an Alex Demirović nicht als »intellektuelles Glasperlenspiel« (Demirović 1995, 204), sondern als politische und, wie Jane Flax betont, systematische und kritische Beschäftigung mit alltäglichen Erfahrungen (vgl. Flax 1993, 80f.). Eine solche Arbeit ist, wie Karl Marx schreibt, eine »Selbstverständigung […] der Zeit über ihre Wünsche und Kämpfe« (Marx 1974, orig. 1843, MaR, 346). Folglich gilt es Politische Theorie als »Teil des wissenschaftlichen Bemühens der Erklärung realer Vergesellschaftung [zu] begreifen; ihr Gegenstand ist nicht allein geistesgeschichtlich, sondern realgesellschaftlich konstituiert« (Greven 1999, 21). Im Anschluss an Ricœur erweist sich die Auseinandersetzung mit dem Politischen nicht zuletzt als Effekt einer »Konstellation der Krise« (Marchart 2010, 55). Denn »wenn sich die […] Wirklichkeit in einer Weise ändert, so daß sie nicht mehr mit dem verfügbaren ›Netz‹ an Begriffen, Kategorien und Hypothesen erfaßt werden kann«, müssen sich auch die »Theorien ändern« (Benz 1997, 9). Theorien sind also, wie auch Eva Kreisky und Birgit Sauer betonen, »Antworten auf konkrete soziale und politische Problemlagen« (Kreisky/Sauer 1997,

28), und daher folgen »die Veränderungen der Theorie denen der Politik« (Fraser 2004, 454).

Allerdings betrachte ich Theorien nicht nur als Ausdruck und Reflexionsform politischer Verhältnisse. Theorien sind, so will ich mit der ersten Prämisse ebenso unterstreichen, »als performative Handlungen Teil des politischen Prozesses« (Demirović 1995, 210) und spiegeln Wirklichkeit nicht nur wider, sondern stellen sie auch her: Sie können neue Perspektiven, mitunter Handlungsperspektiven, identifizieren, aber auch Machtverhältnisse legitimieren und diese damit letztlich festschreiben. In »der gesellschaftlichen Praxis«, so formuliert Max Horkheimer, steckt »immer auch das vorhandene und angewandte Wissen; die wahrgenommene Tatsache ist daher schon vor ihrer bewussten, vom erkennenden Individuum vorgenommenen theoretischen Bearbeitung durch menschliche Vorstellungen und Begriffe mitbestimmt« (Horkheimer 1975, orig. 1937, 13). Politische Theorien handeln also »nicht nur von Gesellschaften«, sondern »wirken« auch in ihnen (Greven 1999, 21). Dorothy Smith spricht in diesem Zusammenhang von den »konzeptuellen Praxen der Macht« (Smith 1990) und artikuliert damit die Androzentrismuskritik feministischer (Wissenschafts-)Theorie; als Praxen der Macht sind Begriffe und Konzepte folglich niemals »unschuldig« (Flax 1992). Zugleich sind Theorie und Wissensproduktion, so betont Mona Singer, aber immer auch »Interaktion, Eingreifen und Verändern« (Singer 2010, 300). Und dies bedeutet nicht nur, dass »die Welt, wie wir sie haben, anders aussehen könnte, sondern auch, dass die Verantwortung dafür zu übernehmen ist, wie sie aussieht« – gerade »weil sie auch anders aussehen könnte« (Singer 2005, 211).

Theorie ist also nicht als (exklusive und exkludierende) Form akademischer Professionalisierung zu verstehen, die im Elfenbeinturm der Wissenschaft die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht wahrzunehmen vermag (vgl. auch Brown 2005, 71). Gleichwohl gehe ich nicht davon aus, dass Theorie Handlungsanleitungen für Politik entwickeln und bereitstellen kann oder sollte – weder im Sinne der gegenwärtigen Kommodifizierung und Ökonomisierung von Wissenschaft noch als *blueprints* für emanzipatorische politische Praxen. Vielmehr folge ich hier dem politischen Projekt der Cultural Studies und halte mit Stuart Hall (2000, orig. 1992) zusammenfassend fest: »Nicht Theorie als der Wille zum Wissen, sondern Theorie als eine Reihe umkämpfter, lokalisierter, konjunktureller Wissenselemente, die in einer dialogischen Weise debattiert werden müssen. Aber auch als eine Praxis, die immer über ihre Intervention in einer Welt nachdenkt, in der sie etwas verändern, etwas bewirken könnte.« (Ebd., 50f.)

I.3 DER ALLTAG ALS WISSENSCHAFTLICHER SCHAUPLATZ

I.3.1 Alltag: Wissenschaftlich überfällig …

Während die Auseinandersetzung mit Politik ideengeschichtlich weit in die Antike zurückreicht[8] und auch gegenwärtig Debatten über das Politische inspiriert, galt Alltag lange Zeit als banal und wissenschaftlich unbedeutend. So kritisiert auch Henri Lefebvre die Philosophie, die seit Platon in einem negativen Verhältnis zum Alltagsleben gestanden habe, indem sie darauf abzielte, sich als außergewöhnliche und privilegierte Beschäftigung vom Alltagsleben gerade abzuheben (vgl. Lefebvre 1987a, 96). Erst Karl Marx' historischer Materialismus überwand in den Augen Lefebvres diesen Bias zumindest teilweise, indem er mit der Arbeit das ›wirkliche Leben‹ ins Zentrum philosophischer Überlegungen rückte. Auch die Geschichtswissenschaft befasste sich nur selten mit den Dingen und Ereignissen des täglichen Lebens. Archiviert, katalogisiert und zur Erzählung ausformuliert wurden bis ins 20. Jahrhundert vor allem die ›großen Ereignisse‹, die Kriege und Eroberungszüge, mit ihren Herrschern, Feldherren und Staatsmännern.

Mit dieser Diagnose soll jedoch nicht unterstellt werden, dass es vor dieser Zeit kein Alltagsleben gab. Bezeichnend ist gleichwohl, dass die wissenschaftliche ›Erfindung‹ des Alltags mit einer Veränderung des Alltagslebens angesichts der Durchsetzung westlich-kapitalistischer Organisations- und Produktionsweisen einherging (vgl. Lefebvre 1972, orig. 1968; Heller 1978a; Lefebvre 1987a; Gardiner 2000; Felski 2000). Eine Ausnahme ist hier freilich die Volkskunde/Europäische Ethnologie, deren genuiner Gegenstand seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert das Alltägliche war (vgl. Jeggle 1999, 88; aktuell Schmidt-Lauber 2010): »Ernährung, Hausbau, Kleidung, aber auch Denk- und Glaubenssysteme bzw. die unter dem Begriff Sitte gefassten kulturellen Verhaltensnormen« (Lipp 1994, 78). Allerdings kam es auch hier erst in den 1970er-Jahren zu einer umfassenden Theoretisierung von Alltag (vgl. ebd., 81; Tschofen 2006, 94).

Vor allem mit Beginn des 20. Jahrhunderts wird der Alltag in der ›westlichen‹ Wissenschaftslandschaft verstärkt ins Visier genommen. Georg Simmel weist in seiner *Philosophie des Geldes* (1989, orig. 1900) darauf hin, dass die Transformationen der Moderne umfassende Veränderungen in jedem Partikel des täglichen Lebens bewirken, die es zu untersuchen gelte. Vier Jahre später

8 Vgl. dazu z.B. Massing 1973; Sellin 1978; Benhabib/Nicholson 1987; Meier 1989; Weinacht 1989; Vollrath 1989a, 1989b; Goldschmidt 1990.

rückt Sigmund Freud den Alltag ins wissenschaftliche Licht, indem er in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1965, orig. 1904), wie Walter Benjamin zutreffend anmerkt, Dinge »isoliert und zugleich analysierbar« macht, die zuvor völlig unbemerkt »im breiten Strom des Wahrgenommenen« (Benjamin 1977, 160f.) mitgeschwommen sind. Georg Lukács, der zunächst eine romantisierende Vorstellung von Alltag vertreten hatte, setzt sich in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1981, orig. 1923) und der darin entwickelten Theorie der Verdinglichung kritisch mit dem Alltag auseinander. Durch seinen Blick auf die Subjekte ebnet er gleichzeitig den – für eine kritische Theorie des Alltags zentralen – Weg zu einer »Philosophie der Praxis« (vgl. Roberts 2006). Diese Bezeichnung geht auf Antonio Gramsci zurück, der sich während seiner Zeit in faschistischer Haft ab Ende der 1920er-Jahre gleichfalls mit dem Alltag auseinandergesetzt hatte. Gramsci (1994) begreift alltägliche Praxen und insbesondere den ›Alltagsverstand‹ als Terrain und Einsatzpunkt von Hegemonie. Ebenfalls in den 1920er-Jahren entwickelt der zu diesem Zeitpunkt junge Henri Lefebvre sein Interesse für den Alltag und tritt dabei in Kontakt mit den Surrealisten André Breton und Tristan Tzara. Ihre divergierenden Antworten auf die Frage, wie es denn möglich sei, dem Alltag zu entkommen, führen jedoch zum Zerwürfnis. Während die Surrealisten die Poesie betonen, setzt Lefebvre, inspiriert von der russischen Revolution und – wie er später einräumen wird – voller Illusionen, auf die Revolution (vgl. Lefebvre 1975d; Hess 1988, 52).

Etwa zur selben Zeit setzt auch eine phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Alltagsleben ein, wie Martin Heidegger in *Sein und Zeit* (1949, orig. 1927) mit dem Begriff der Alltäglichkeit und der daran orientierten Hermeneutik verdeutlicht. Ebenso stellt Edmund Husserl (1954) in seinem Spätwerk das Alltagsleben in den Mittelpunkt seines philosophischen Interesses und seiner Wissenschaftskritik und führt in diesem Zusammenhang den Begriff der Lebenswelt ein. Jahre später wird Alfred Schütz diesen Begriff für die Entwicklung einer phänomenologischen Soziologie aufgreifen, der letztlich auch in den Titel seines – posthum von Thomas Luckmann fertiggestellten – Hauptwerkes *Strukturen der Lebenswelt* (1975) eingehen wird. Alltag gilt hier als Sphäre intersubjektiver Sinnkonstruktion. Im Unterschied zu diesem »egologischen« (Habermas 1981b, 196) Verständnis der Lebenswelt entwickelt Jürgen Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981a, 1981b) ein kommunikationstheoretisches Konzept der Lebenswelt und etabliert damit zugleich ein zweistufiges Gesellschaftsmodell: Auf der einen Seite steht die Lebenswelt und die der »kommunikativen Alltagspraxis innewohnende Rationalität« (Habermas 1981a, 37); auf der anderen Seite findet sich das System, das einer Logik der ökonomischen und bürokratischen Zweckrationalität und des strategischen Handelns folgt. Das Ver-

hältnis von System und Lebenswelt ist dabei nicht zuletzt geprägt durch »kolonialisierende Übergriffe der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche« (Habermas 1995, 36, orig. 1962).

Entscheidend erscheint mir, dass in allen diesen – durchaus unterschiedlichen – Auseinandersetzungen der Eintritt des Alltags in die Wissenschaften mit einer Kritik an tradierten wissenschaftlichen Erkenntnisgegenständen, Methoden und Fragestellungen verbunden ist. Dies führt mich dazu – und damit benenne ich einen Aspekt meiner zweiten Prämisse –, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Alltag zumeist auch das Ziel, zumindest aber das Potenzial wissenschaftspolitischer Intervention birgt, geht es doch darum, wissenschaftliche und nicht zuletzt disziplinäre Ausschlussbedingungen und -mechanismen in den Blick zu nehmen. Zugleich werden mit der Wende zum Alltag Macht und Politik neu fokussiert (vgl. Eley 1994).

Für mein Anliegen will ich zudem jene Ansätze und Perspektiven fokussieren, die in ihrer Auseinandersetzung mit dem Alltag die wissenschaftskritische mit einer gesellschaftskritischen Dimension verbinden – und dieser Aspekt vervollständigt meine zweite Prämisse. Konkret richtet sich die Kritik dieser Ansätze häufig gegen die Durchsetzung kapitalistischer Produktions- und Organisationsweisen sowie vergeschlechtlichte, rassistische und nationalistische Herrschaftsverhältnisse. So etwa wird der Ausschluss nicht-hegemonialer kultureller Projekte von den (britischen) Cultural Studies als »Kultur-Elitarismus« (Lutter/Reisenleitner 2005, 29) und folglich als Praxis der Produktion und Reproduktion sozialer Ungleichheit kritisiert. In den Cultural Studies rückt stattdessen Alltagskultur ins Zentrum des wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses, indem Kultur, wie Raymond Williams vorschlägt, als »a whole way of life« begriffen wird (Williams 1975, orig. 1961).

In der Geschichtswissenschaft wird mit dem Konzept der ›Geschichte von unten‹ bzw. der sich in den 1970er/80er-Jahren formierenden Alltagsgeschichte eine doppelte Kritik formuliert:[9] zum einen eine Kritik an der auf sozioökonomische Bedingungen ausgerichteten Sozialgeschichte und dem damit verknüpften Ausschluss der tätigen Subjekte und ihrer Erfahrungen; zum anderen eine Kritik am Historismus und dessen Aufmerksamkeit für – zumeist ›westliche‹ – Könige und Herrscher als vermeintlich ausschließliche Produzenten von Geschichte und primäre Referenten der Geschichtsschreibung. Mit der geschichtswissenschaftlichen Hinwendung zum Alltag werden Lebensweisen und -bereiche ebenso wie soziale Praxen jenseits politischer Institutionen als wissenschaftliche Leerstelle

9 Darüber hinaus beschäftigt sich die Geschichtswissenschaft der Annales-Schule mit den Phänomenen des Alltags (vgl. Braudel 1985, orig. 1979).

identifiziert. Geschichte wird, so die Einwände, eben nicht nur ›von oben‹, sondern auch in den alltäglichen Tätigkeiten ›gemacht‹, nicht zuletzt indem gesellschaftliche Verhältnisse alltäglich ›angeeignet‹ werden (vgl. Lüdtke 1994). Damit insistiert die Alltagsgeschichte darauf, die tätigen Menschen als Teil ihrer eigenen Geschichte in die Historiografie mit einzuschließen (vgl. z.B. Niethammer 1983-1985; Lüdtke 1989; Berliner Geschichtswerkstatt 1994; Schulze 1994).

Mit dem Bezug auf den Alltag kritisieren feministische Forscherinnen seit den 1960er-Jahren vor allem vergeschlechtlichte und vergeschlechtlichende Ausschließungsmechanismen. Der Ausschluss von Frauen als Wissenschaftlerinnen ebenso wie die wissenschaftliche Ausblendung alltäglicher Erfahrungen und Lebenswelten von Frauen wird damit als androzentrisch entlarvt (vgl. z.B. Smith 1975; Wierling 1989; Davin 1994; Haug 1994; Smith 1998). Dabei wird die Ignoranz gegenüber der Strukturkategorie Geschlecht und die Zentrierung auf männliche Lebensbereiche selbst in jenen Kontexten beklagt, die – wie die Cultural Studies – in ihren Arbeiten den Alltag zwar grundsätzlich in den Mittelpunkt stellen, diesen aus Geschlechterperspektive letztlich jedoch einseitig in den Blick nehmen (vgl. kritisch z.B. McRobbie 1982; Langbauer 1992). Dies belegen in den späten 1970er-Jahren Debatten und Initiativen der *Women's Studies Group* am *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) (vgl. Dworkin 1997, 176, 287, FN 120; Dawin 1994), der 1964 von Richard Hoggart gegründeten und bis zur Schließung 2002 führenden Institution der Cultural Studies. Im Gegensatz zur vorherrschenden Ausrichtung der Cultural Studies auf männliche Arbeiterkultur setzt sich diese Gruppe in ihren Forschungen verstärkt mit Mädchenjugendkulturen (vgl. z.B. Garber/McRobbie 1996, orig. 1976) bzw. familiären Fragen auseinander. Ab Beginn der 1980er-Jahre werden in diesem Zusammenhang insbesondere Rassismus bzw. rassisierende Wissensproduktionsverhältnisse zum Thema und mithin auch die kritische Auseinandersetzung mit einem *white middle class feminism* (Carby 2005, orig. 1982; vgl. auch Dworkin 1997, 180f.).

I.3.2 … oder überflüssig?

Zu diesem Zeitpunkt, zu Beginn der 1980er-Jahre, lässt sich in den Auseinandersetzungen mit dem Alltag eine Zäsur erkennen. Denn von nun an scheint die gesellschaftskritische Dimension in vielen alltagstheoretischen Ansätzen sukzessive aus dem Blick zu geraten, wie kritische Stimmen in der Soziologie monieren. »[S]chwer beladen mit dem Gewicht theoretischer Reflektionen« sind für Norbert Elias (1978) bereits jene wissenschaftlichen Debatten in den 1970er-Jahren, in denen Alltag geradezu zum »Schlüsselbegriff« geworden sei (ebd., 22). Was

dieser »modische Begriff des Alltags« (ebd., 25) jedoch meine, sei großteils unklar (ebd., 22). Der »Gegner, mit dem man im Kampfe liegt«, bleibe »im Halbdunkel« (ebd.). Offenkundig werde, so Elias' Kritik weiter, dass in diesen Theorien die Annahme einer von anderen gesellschaftlichen Bereichen getrennten »Sondersphäre mit eigener Struktur und einer gewissen Autonomie« vorausgesetzt werde, die »ewig und unwandelbar« sei (ebd., 29). Ähnlich äußert Stephen Crook zwanzig Jahre später seine Kritik an einer (romantisierenden) Verklärung einer vom Politischen und Ökonomischen losgelösten Vorstellung von Alltag und bezeichnet daher die Rede vom Alltag als »fashionable attention« (Crook 1998, 523). Sozialwissenschaftlich unbrauchbar sei der Alltagsbegriff, da Alltag einseitig als Ort der Einheit, Widerständigkeit und des »Lebens« zelebriert werde – etwa bei Jürgen Habermas, Anthony Giddens und Michel de Certeau. »The privileging of the everyday proceeds through the construction of dualisms in which one side of the duality is assigned to established and pathological power while the other is assigned to resistant subordinates.« (Ebd., 536)

Auch die in den geschichtswissenschaftlichen Debatten der 1980er-Jahre im deutschsprachigen Raum geäußerte Kritik an der Alltagsgeschichte beanstandet, wie Hans-Ulrich Wehler verdeutlicht, einen »romantisch verklärenden Pseudorealismus« (Wehler 1983, 102). Geschichte werde einmal mehr anhand von Ereignissen und Persönlichkeiten, jetzt allerdings nicht mehr aus der Perspektive der »großen Staatsmänner«, sondern aus jener der »kleinen Leute« – bzw. zutreffender Männer – geschrieben, wohingegen gesellschaftliche Strukturen weitgehend ausgeblendet würden. »War der geschmeidige Diplomat, der erfolgreiche Politiker Leopold v. Rankes Lieblingsfigur, ist der trutzige Industrieprolet, der Bauernbandit, der allgegenwärtige Schweijk der Heros der neuen alltagsgeschichtlichen Studien.« (Ebd., 103)

Kritik an einer Überbewertung des Alltags(-lebens) als eines Potenzials für Widerständigkeit trifft seit den 1980er-Jahren insbesondere Arbeiten im Umfeld der Cultural Studies. Als »turn to the popular« (Roberts 2006, 72) bzw. »beliebig gewordene[r] kulturelle[r] Populismus« (Horak 1994, 6) wird die allzu optimistische Einstellung kritisiert, Mikropraktiken im Alltag als politisch subversive Gestaltungskräfte zu deuten (Winter 2007a, 34) und damit letztlich jegliche »politics of consumption« zu glorifizieren (Morris 1996, 156, orig. 1991). »[F]rom Street Style to Soap Opera« (Williamson zit. n. Morris 1996, 147) – Subversion scheint dann in nahezu jeder Form von Popularkultur auffindbar, während »asymmetries of power, class relations, or increasingly globalized market forces« (Gardiner 2000, 8) zunehmend ausgeblendet würden (vgl. kritisch z.B. Johnson 1996, orig. 1986/87; Grossberg 1995; Lutter/Reisenleitner 2005, orig. 1998; Barker 2003; Hepp/Winter 2003).

Alltagstheoretisch maßgeblich wird für diese ›populäre Wende‹ vor allem Michel de Certeaus *L'invention du quotidien* (1980; *The practices of everyday life*, 1984). Darin unterscheidet er, einer Differenzierung von Lefebvre folgend, zwischen minoritären Alltagspraktiken, sogenannten Taktiken, und disziplinierenden Machtpraktiken, sogenannten Strategien. John Fiske greift diese Differenzierung auf und schlägt als Ergänzung zum Konzept radikaler Veränderung einen Begriff der auf popularen Alltagstaktiken basierenden »populare[n] Veränderung« vor (Fiske 1999, 271): Eine solche Veränderung »weicht die Ecken und Kanten der Macht auf, führt zu kleinen Gewinnen für die Schwachen, erhält ihre Würde und Identität« (ebd.). Zugleich betont Fiske die Notwendigkeit, »die Widerstandstaktiken des Alltags auf produktive Weise mit einer Politik strategischen Handelns zu verbinden« (ebd., 241).

Trotz der Kritik an einer zunehmenden Beschäftigung mit »Konsum, Freizeit und Medien« (Musner 2004, 77), wie sie auch gegenüber Fiskes Ansatz geäußert wird, ist eine Auseinandersetzung mit Alltag seither nicht gänzlich obsolet geworden. Die vornehmlich soziologischen, ethnografischen sowie kultur- und literaturwissenschaftlichen Debatten zum Alltag, die in den letzten Jahren wieder verstärkt gesellschaftskritisch ausgerichtet sind, finden dabei überwiegend in angloamerikanischen Kontexten statt und nur vereinzelt auch im deutschsprachigen Raum.[10]

I.3.3 Alltag als politiktheoretische Intervention

Eine Leerstelle, nicht nur im deutschsprachigen Kontext, ist die Auseinandersetzung mit dem Alltag in der Politischen Theorie. Hier setzen die *Ambivalenzen des Alltags* an, indem Alltag als wissenschafts- und gesellschaftskritisches Konzept aufgegriffen und für eine Neuorientierung des Politischen brauchbar gemacht wird. In Abgrenzung zur oben dargelegten Kritik an einer gesellschaftskritischen Verwässerung alltagstheoretischer Ansätze und in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Henri Lefebvre, Agnes Heller und Lawrence Grossberg entwickle ich einen alltagstheoretischen Ansatz jenseits einer einseitigen

10 Für den angloamerikanischen Raum vgl. z.B. Berlant 1991; Grossberg 1992; Ross 1996; Langbauer 1999; Felski 2000; Gardiner 2000; Seigworth 2000; Highmore 2001; Chaney 2002; Colebrook 2002; New Literary History 2002; Highmore 2002; Silva/Bennett 2004; Cultural Studies 2004; Seigworth/Gardiner 2004; Roberts 2006; Sheringham 2006; Stewart 2007; Scott 2009; für den deutschsprachigen Raum vgl. z.B. Hammer 2007; Winter 2007a; aus sozialwissenschaftlicher Perspektive Sekler 2011; Mendel 2015.

Zelebrierung oder Devaluierung von Alltag. Alltag betrachte ich weder als autonomen, vermeintlich ›natürlichen‹ Bereich, noch verstehe ich darunter primär ein Potenzial für Widerständigkeit. Ich betrachte Alltag vielmehr als mehrdimensional und ambivalent und damit als ermächtigend ebenso wie als von Machtverhältnissen durchzogen. In diesem Sinne stimme ich Michael E. Gardiner zu, wenn er schreibt: »Although everyday life can display routinized, static and unreflexive characteristics, it is also capable of a surprising dynamism and moments of penetrating insight and boundless creativity.« (Gardiner 2000, 6) Ansätze, denen ein solch ambivalentes Verständnis von Alltag als gleichzeitigem Macht- und Ermöglichungsraum zugrunde liegt, interpretiere ich als kritische Theorien des Alltags – Theorien, die Gardiner auch als »unterirdische« bzw. »Gegentradition« beschreibt (ebd., 2, Übers. B.B.).[11] Eine solche Gegentradition legt, wie er hervorhebt, nicht nur das Augenmerk auf in den Sozialwissenschaften vielfach ignorierte Phänomene wie »human affect and emotions, bodily experience and practical knowledges, the role played by ›lived‹ time and space in the constitution of social experience, language and intersubjectivity, and interpersonal ethics« (ebd., 3). Ebenso zielt die kritische Auseinandersetzung mit Alltag darauf ab, »to overcome the pervasive dichotomy in social science between the objectivism of structuralist approaches and the subjectivist tendencies of more conventional theories« (ebd.). Beide Perspektiven – die Ausweitung auf ignorierte Phänomene ebenso wie die Infragestellung eines dichotomen (westlich-modernen) Wissenschaftsverständnisses – greife ich in den *Ambivalenzen des Alltags* auf. Dabei entwerfe ich Elemente einer kritischen politischen Theorie des Alltags und lege dar, wie damit eine Theorie des Politischen über ein dichotomes und letztlich hierarchisches Verständnis von Gesellschaft hinaus erweitert sowie neue Konzepte und Perspektiven für eine kritische Gesellschaftstheorie gewonnen werden können.

I.4 ALLTAG ALS WISSENSCHAFTLICHES KONZEPT

In der *Kritik des Alltagslebens* (1987a, orig. 1947/1958/1961) verweist Henri Lefebvre wiederholt auf die Skepsis, die seiner Alltagstheorie entgegengebracht wird, stoße sein Begriff des Alltags doch vielfach auf Argwohn und Unverständnis, bisweilen sogar auf Widerstand. Er drückt dies mit der provokanten Frage

11 Gardiner (2000) rekonstruiert vor diesem Hintergrund die Ansätze des Dadaismus und Surrealismus sowie der Situationistischen Internationale ebenso wie jene von Mikhail Bakthin, Henri Lefebvre, Agnes Heller, Michel de Certeau und Dorothy E. Smith.

aus, die er dem »vermeintlich kompetente[n] Gesprächspartner« in den Mund legt: »[W]o kann man Ihrer Meinung nach das Alltägliche lokalisieren? Überall und nirgends.« (Lefebvre 1972, 164) Den Kern der Vorbehalte bringt er auch mittels folgender antizipierter »Einwände des gesunden Menschenverstands« zum Ausdruck (Lefebvre 1987a, 272):

»Das Alltagsleben im allgemeinen, das gibt es überhaupt nicht. Es gibt ebenso viele Arten von Alltagsleben, wie es Orte, Leute und Lebensweisen gibt. In Timbuktu und in Paris, in Teheran und in New York, in Buenos Aires und in Moskau, um 1900 und um 1960 ist das Alltagsleben nicht dasselbe. Was meinen Sie überhaupt mit diesem Wort? Das, was jeden Tag das gleiche ist? Das Auf- und Zumachen von Türen? Essen und Trinken? Nur die organischen Funktionen entsprechen Ihrer Definition wirklich. Das Ganze ist uninteressant … Das Alltagsleben in der Kunst? Oder in der Politik? Das ist dann wohl das Alltagsleben der Künstler oder Politiker, was sie essen, was sie trinken, wie sie verdauen. Völlig uninteressant für die Kunst oder die Politik.« (Ebd.)

Mit dieser Kritik, so entgegnet Lefebvre, werde sein Projekt einer *Kritik des Alltagslebens* freilich nicht erfasst. Es gehe keineswegs darum zu »beschreiben, [zu] vergleichen, heraus[zu]finden, was an Identischem oder sehr Ähnlichem in Teheran, Paris und Timbuktu und Moskau festzustellen« ist (ebd., 272f.). Ziel sei es vielmehr, »herauszuarbeiten, was sich im Leben der Leute ändern und verwandeln kann und muß« (ebd., 273). Politik oder Kunst stehen nicht »über dem Alltagsleben und außerhalb der Gesellschaft« (ebd.). Alltag ist Lefebvre zufolge nicht »buchstäblich«, sondern »sinngemäß« (ebd.) zu verstehen, und insofern ermögliche eine *Kritik des Alltagslebens* auch eine »Kritik der politischen Sphären durch die gesellschaftliche Alltagspraxis und umgekehrt« (ebd.).

Während Lefebvre die Schwierigkeit, Alltag zu fassen, nicht zuletzt mit der »Undurchsichtigkeit [des Alltags]« (Langbauer 1992, 49; Lefebvre 1972; vgl. auch Kapitel IV.4.4) begründet, möchte ich argumentieren, dass diese Schwierigkeit vor allem dann virulent wird – und dies ist meine dritte Prämisse –, wenn Alltag als Phänomen, nicht aber als wissenschaftliches Konzept begriffen wird.[12]

12 Mittels dieser Trennung kann auch eine wissenschaftshistorische Auseinandersetzung mit Alltag spezifiziert werden. Denn wenngleich bereits Platon in *Parmenides* die Ansicht stark macht, dass »Schmutz« und »Kot« (Platon 1991, 25) philosophisch nicht gering geschätzt werden dürfen, und somit Lefebvres Einschätzung in Bezug auf die wissenschaftliche Ausblendung des Alltag durchaus problematisiert werden kann, wird doch deutlich, dass es sich hier um Alltagsphänomene handelt, die wissenschaftlich Erwähnung finden, nicht jedoch um Alltag als wissenschaftliches Konzept.

Was es bedeutet, Alltag gerade als Konzept, und mehr noch, als kritisches Konzept zu fassen, will ich im Folgenden im Anschluss an Karl Marx und Dorothy Smith erläutern. Während ich mit Marx die Bedeutung der ›wirklichen Menschen‹ und ihrer Praxen für eine kritische politische Theorie des Alltags aufgreife, ist Smiths Perspektive auf die Alltagswelt als Problematik politiktheoretisch hilfreich, um ein Verständnis von Alltag als Konzept in Abgrenzung zu einem Verständnis von Alltag als Phänomen herauszuarbeiten.

I.4.1 Die wirklich tätigen Menschen

Bereits Lefebvre konstatiert, dass Karl Marx' materialistische Theorie »in [ihrer] Ganzheit vor allem eine kritische Erkenntnis des Alltagslebens« ist (Lefebvre 1987a, 153). Im Unterschied zur philosophischen Ablehnung des Alltags seit Platon habe Marx diesen Bias zumindest teilweise überwunden, indem er mit der Arbeit gerade das wirkliche Leben ins Zentrum philosophischer Überlegungen gerückt habe. Vernachlässigt habe er allerdings, dass die Arbeiter_innen nicht nur ein Leben am Arbeitsplatz, sondern auch ein soziales, familiäres und politisches Leben und mithin »experiences outside the domain of labor« haben (Lefebvre 1988, 78).

In seiner Kritik an der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie und insbesondere an jener von Georg Wilhelm Friedrich Hegel moniert Marx 1843 die in der Konzeptualisierung des modernen deutschen Staates vollzogene Abstraktion »vom *wirklichen Menschen*«, das »abstrakte überschwengliche *Denken* des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt« (Marx 1974, orig. 1844, KHR, 384, Herv. i.O.). Die »gesellschaftliche Gliederung und der Staat« gehe jedoch, wie er rund zwei Jahre später gemeinsam mit Friedrich Engels in der *Deutschen Ideologie* schreiben wird, »beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d.h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind« (Marx/Engels, 1959, orig. 1845/46, DI, 25). Marx und Engels stellen dem Idealismus, der, wie Marx betont, »die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt« (Marx, 1959, orig. 1845, ThF, These 1, 5) und das Geistige über das Materielle hebt, einen Materialismus entgegen, der das »wirkliche Leben« (Marx/Engels, 1959, DI, 27), die »wirklich tätigen Menschen« (ebd., 26) zum Ausgangspunkt einer »wirkliche[n], positive[n] Wissenschaft« macht (ebd., 27). Eine solche steige nicht »vom Himmel auf die Erde herab«, sondern vielmehr »von der Erde zum Himmel« hinauf (ebd., 26).

Im Gegensatz zum Materialismus Ludwig Feuerbachs, in dem »der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird« (Marx, 1959, ThF, These 1, 5, Herv. i.O.), betont Marx in seinen *Thesen über Feuerbach* die Praxis. So erkenne Feuerbach mit seiner Kritik am abstrakten Denken des Idealismus den Menschen zwar als »sinnliche[n] *Gegenstand*«, ignoriere darin jedoch den Aspekt der »sinnliche[n] *Tätigkeit*« (ebd., Herv. i.O.). Damit allerdings fasse er die Menschen »nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind« (Marx/Engels, 1959, DI, 44). Stattdessen bleibe dieser Materialismus »bei dem Abstraktum ›der Mensch‹« (ebd.) und damit bei der objektiven Anschauung stehen. Was bei Feuerbach fehle, sei eine »Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse« (ebd.), wodurch ein statisches und kein produktives bzw. transformatives Subjektverständnis zugrunde gelegt werde. Während das Problem am Deutschen Idealismus in einer Hypostasierung des Abstrakten und Geistigen liege, biete er gleichwohl eine Form des Denkens an, die – wenn auch »abstrakt« (Marx 1959, ThF, These 1, 5) – gerade jene »*tätige* Seite« entwickle (ebd., Herv. i.O.). Damit könne auch der für den Materialismus Feuerbachs verbindliche Gegensatz von Subjekt und Objekt überwunden werden.

In seiner gleichzeitigen Kritik und Aneignung von Hegels Idealismus und Feuerbachs Materialismus zieht Marx den Schluss, dass es um die »Bedeutung der ›revolutionären‹, der ›praktisch-kritischen‹ Tätigkeit« gehen müsse (ebd.). Mit den sowohl in den *Thesen über Feuerbach* als auch in der *Deutschen Ideologie* eingeforderten Referenzen auf das wirkliche Leben, auf die materiellen Grundlagen und Tätigkeiten der Menschen – und das heißt jener Einsicht, »dass die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ›Geschichte zu machen‹« (Marx/Engels 1959, DI, 28), wozu vor allem »Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere« (ebd.) gehören – verschiebt Marx den philosophischen Blick, indem er die gesellschaftlichen Verhältnisse als historisches Produkt der Menschen begreift. Die »wirklichen Tätigkeiten« der Menschen, »dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen« (ebd., 44), seien historisch produktive Kräfte, weshalb Gesellschaft auch nicht unabhängig von diesen Kräften begriffen werden könne. Marx hebt also die Menschen als Subjekte ihrer Geschichte hervor, ohne ihnen jedoch zu unterstellen, die Verhältnisse, in denen sie leben, frei gestalten zu können. Vielmehr gelte es, die »gesamte lebendige sinnliche Tätigkeit« (ebd., 45) in ihrem spezifischen historischen Kontext zu fassen. Ziel ist es also, nicht nur den »skrofulöse[n], überarbeitete[n] und schwindsüchtige[n] Hungerleider« zu sehen (ebd.), sondern damit zusammenhängend auch die »Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung so-

wohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung« (ebd.). Marx betont demnach die Relevanz der Tätigkeiten des alltäglichen Lebens sowohl für die Produktion als auch für die Reproduktion von Gesellschaft. Seine Überlegungen sind für eine Konzeptualisierung von Alltag wegweisend, da sie deutlich machen, dass alltägliche Praxen als Modi des Hervorbringens von Gesellschaft wissenschaftlich mit einbezogen werden müssen, wenn eine umfassende Analyse und Kritik von Gesellschaft angestrebt wird.

I.4.2 Die Alltagswelt als Problematik

Dorothy Smith knüpft in ihren feministisch-methodologischen Ausführungen zur Alltagswelt als Problematik an Marx an. Die wissenschaftliche Berücksichtigung von Alltag bedeutet für sie, das wirkliche Leben zum Ausgangspunkt wissenschaftlicher Erkenntnis zu machen, und zwar das alltägliche Leben, wie es erfahren, gelebt und angeeignet wird.[13] »Sie [die Frau] liest und schreibt an wirklichen Orten zu wirklichen Zeiten und unter bestimmten materiellen Bedingungen. Obwohl der Diskurs, die Bürokratie und der Tausch von Geld gegen Waren Formen gesellschaftlicher Verhältnisse schaffen, die das Lokale und Besondere transzendieren, werden sie immer in lokalen und besonderen Zusammenhängen konstituiert, geschaffen und praktiziert.« (Smith 1998, 42)[14] In ihrem 1975 verfassten Aufsatz *What It Might Mean to Do a Canadian Sociology* betont Smith im Sinne von Marx, dass das Alltagsleben wissenschaftlich mit einzubeziehen nicht bedeutet, Alltag als Objekt zu fassen oder gar als Erkenntnisort zu verabso-

13 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Dorothy Smiths Ansatz und daran anschließend mit dem Alltag als Ausgangspunkt für eine kritisch-feministische Sozialwissenschaft vgl. Mendel 2015.

14 Smiths Ausgangspunkt ist die Kritik an einer androzentrischen Soziologie (vgl. Smith 1975). Hiervon ausgehend entwickelt sie eine »Soziologie für Frauen«. Den »Frauenstandpunkt« begreift sie dabei als Methode (und nicht als Perspektive oder Weltanschauung), »die zu Beginn der Untersuchung Raum schafft für ein abwesendes Subjekt und eine abwesende Erfahrung, einen Raum, der mit der Präsenz und der ausgesprochenen Erfahrung wirklicher Frauen gefüllt werden muss, die von und in den Gegebenheiten ihres Alltags sprechen« (Smith 1998, 40). »Dreh- und Angelpunkt einer Soziologie für Frauen« sei daher »der Standpunkt des Subjekts« (ebd., 39). Damit macht Smith deutlich, dass sie mit der ›Soziologie für Frauen‹ nicht nur von Frauen spricht. »Rather, it seeks a sociology, a method of inquiry, that extends and expands what we can discover from the local settings of our everyday/everynight living.« (Smith 2004, 74)

lutieren. Denn »[i]n becoming the object of the sociological examination, it is cut off methodologically from the ways in which it is in fact embedded in a socially organized context larger than may be directly known in that mode« (Smith 1975, 367). Die wissenschaftliche Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse müsse vielmehr an konkrete Erfahrungen der Menschen rückgebunden werden (vgl. Smith 1998, 67). Die Alltagswelt muss also wissenschaftlich so erfasst werden, »wie sie sich für diejenigen darstellt, die sie leben« (ebd., 43), um zu einem nicht-objektivierenden Verständnis von Gesellschaft zu gelangen. Allerdings betont Smith auch, dass die Alltagswelt »auf die Ebene des Diskurses« (ebd.) gehoben werden muss. Ihre zentrale These ist somit, dass die Alltagswelt nicht aus sich selbst heraus verstanden werden kann (vgl. Smith 1975, 368), dass also die Einbindung der Alltagswelten in kapitalistische, vergeschlechtlichte Verhältnisse in diesen Verhältnissen selbst nicht entdeckt werden kann (vgl. Smith 1998, 44).

Erfahrungen müssen daher als vermittelte Erfahrungen in eine »systematische Untersuchung« (ebd.) eingebunden werden. Um dies konzeptuell fassen zu können, macht Smith den entscheidenden Vorschlag, die Alltagswelt nicht als »Phänomen«, sondern als »Problematik« zu begreifen (Smith 1975, 367f.). Während der Alltag als Phänomen in sozialwissenschaftlichen Studien vor allem als isoliertes, kohärentes und beschreibbares Untersuchungsobjekt begriffen werde (vgl. ebd., 368), bezeichne die »Problematik der Alltagswelt« »eine explizit diskursive Formulierung einer wirklichen Eigenschaft der Organisation der Alltagswelt« (Smith 1998, 43). »The concept of a problematic is used in part to bring the sociologist and the sociological inquiry into a different relation to the society by constituting the everyday world as that in which questions originate.« (Smith 1975, 368)

Mit ihrem Ansatz, die Alltagswelt als Problematik aufzufassen, entwirft Smith eine spezifische Methodologie, die Alltag zum Ausgangspunkt nimmt und damit die Aufmerksamkeit auf Fragen lenkt, »die möglicherweise noch zu stellen sind, oder auf Rätsel, die noch nicht als solche formuliert« sind (Smith 1998, 43). Während Smith mit der Differenzierung zwischen dem Alltag als Phänomen und dem Alltag als Problematik vor allem die soziologische Erkenntnisperspektive kritisch zu verschieben sucht und neue soziologische Untersuchungspraxen einfordert, erachte ich ihre Unterscheidung in einer anderen Wendung als instruktiv. Zwar verstehe ich ebenso wie Smith unter Alltag nicht nur reale Phänomene. Im Unterschied zu ihrem Ansatz verfolge ich allerdings nicht das Ziel einer alternativen Methodologie, sondern betone Alltag als wissenschaftliches Konzept, das als Grundlage für eine kritische politische Theorie des Alltags das Politische neu erschließen kann.

I.4.3 Alltag als kritischer Leitfaden für ein Verständnis von Gesellschaft

Mit dem Ziel, Alltag als Konzept ›wissenschaftsfähig‹ zu machen, will ich unterschiedliche Aspekte von Alltag und mithin verschiedene Elemente einer kritischen politischen Theorie des Alltags herausarbeiten. Unter Alltag verstehe ich also nicht die Art und Weise, wie eine konkrete Person in einem bestimmten gesellschaftlichen und geografischen Kontext und zu einer bestimmten Zeit ihren Alltag gestaltet oder wie diese Person ihren eigenen Alltag begreift. Alltag ist hier keine deskriptive Kategorie, sondern ein wissenschaftliches Konzept. Indem ich unterschiedliche Elemente des Alltagslebens entschlüssele, beschreibe ich zwar auch gewisse, den ›empirischen‹ Alltag kennzeichnende Merkmale – andernfalls würde es wenig Sinn machen, überhaupt von Alltag zu sprechen. Meine Zielsetzung besteht jedoch nicht in einer umfassenden Beschreibung und Analyse eines Alltagsphänomens. Mit der hier vorgeschlagenen kritischen politischen Theorie des Alltags geht es darum, die bereits von Lefebvre erwähnte Vielgestaltigkeit und Undurchsichtigkeit des Alltags zumindest teilweise einzufangen und folglich das »Labyrinth des Alltags« (Waldenfels 1978) ein Stück weit zu erschließen.[15] Alltag ist dann keine »Universalformel, mit der alles gemeint, nichts aber erklärt und begriffen werden kann« (Prodoehl 1983, 57). Alltag betrachte ich im Anschluss an Lefebvre als einen kritischen »Leitfaden«, mit dessen Hilfe es möglich wird, »›die Gesellschaft‹ zu erkennen« (Lefebvre 1972, 46). Eine kritische Konzeptualisierung von Alltag meint dann, Alltag als ambivalent und veränderbar und folglich nicht als unabhängig von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu denken. Ein solches Verständnis führt nicht zuletzt zu der Auffassung, dass Gesellschaftskritik auch vom Alltag ausgehen und sich gleichermaßen auf diesen richten muss. Alltag wird so zu einem Aspekt des Politischen und mithin zum Ausgangspunkt für eine kritische Gesellschaftstheorie.

15 Ich gehe somit auch nicht davon aus, dass der Alltag aufgrund seiner zugleich umgangssprachlichen Bedeutung sowie fehlender wissenschaftlicher Verankerung im Unterschied zu anderen Begriffen nicht umfassend theoretisiert werden sollte, wie Bernd Dewe und Wilfried Ferchoff (1984) nahelegen, wenn sie schreiben, dass Alltag »zu einem recht unalltäglichen Begriff geworden ist, beladen mit dem Gewicht schwerer theoretischer Reflexionen, folglich denkbar ungeeignet als eine gemeinsame Plattform einer neuartigen Beziehung zwischen Laien und Sozialwissenschaftlern« (Dewe/Ferchhoff 1984, 21).

I.5 VON DER POLITIK ZUM ALLTAG ALS POLITISCHEM KAMPFPLATZ: ZUM AUFBAU

Den *Ambivalenzen des Alltags* liegen also drei Prämissen zugrunde: Erstens verstehe ich (politische) Begriffs- und Theoriebildung sowohl als Ausdruck, Reflexions- und Bearbeitungsform politischer Verhältnisse als auch als Modus, diese hervorzubringen oder zu verändern. So weist der kursorische Blick auf die westlich-moderne politische Ideengeschichte seit den 1950er-Jahren die Suche nach einem angemessenen Politikbegriff als Ausdruck einer Krise bzw. als Effekt politökonomischer Umbrüche aus. Diese Beobachtung aufgreifend, verorte ich auch die aktuellen Suchbewegungen nach einem Begriff des Politischen im Kontext aktueller Transformations- und Krisenverhältnisse. Mit der zweiten Prämisse geht es mir – gleichfalls historisch hergeleitet – um eine erste Annäherung an das hier vorgestellte Verständnis von Alltag. Es ist ein Verständnis, das ich in jene wissenschaftsgeschichtliche Traditionslinie stelle, in der die Auseinandersetzung mit dem Alltag immer auch mit einer wissenschafts- ebenso wie mit einer gesellschaftskritischen Intervention verknüpft ist. Mit der dritten Prämisse will ich diese Auffassung spezifizieren. So begreife ich Alltag als kritisches wissenschaftliches Konzept und gerade nicht als Phänomen, das es zu beschreiben gilt. Ziel ist es, mithilfe dieses kritischen Konzepts Grundzüge einer kritischen politischen Theorie des Alltags herauszuarbeiten, um damit neue Wege für ein Denken des Politischen vorzeichnen und beschreiten zu können. Der Alltag steht somit nicht außerhalb des Politischen, sondern gilt vielmehr als politischer Kampfplatz. In diesem Sinne besteht das Ziel dieser kritischen politischen Theorie des Alltags auch darin, über die politische Theorie und Philosophie hinaus – und damit gleichsam wissenschaftliche Disziplinarität und Disziplinierung überschreitend – einen instruktiven gemeinsamen Ausgangspunkt für die Sozial- und Kulturwissenschaften/Cultural Studies bereitzustellen.

Für die hier projektierte Neuorientierung einer Theorie des Politischen über das Konzept des Alltags werde ich zunächst und anschließend an diese Einleitung (Kapitel I) eine Kartografie des Politischen (Kapitel II) entwerfen. Dafür rekonstruiere ich jüngere Theorien des Politischen – und zwar modernisierungstheoretische (Ulrich Beck), gesellschaftskritische (Michael Th. Greven), handlungstheoretische (Hannah Arendt), radikaldemokratische (Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Oliver Marchart) sowie feministische Ansätze (u.a. Birgit Sauer) – in interdisziplinärer Absicht und erörtere ihre spezifischen Potenziale für ein Denken des Politischen. Grundlage für die Auswahl dieser Ansätze ist das geteilte Grundverständnis, Politik gerade über den Staat hinaus und insbesondere in ihrer Handlungsdimension zu erfassen. Die aus dieser Zusammenschau gewon-

nenen fünf Koordinaten des Politischen – die räumliche, prozessuale, subjekttheoretische, modale und kritische Dimension – dienen mir im Folgenden als Einsatzpunkt für ein doppeltes Anliegen: Zum einen geht es darum, zu skizzieren, wodurch sich aktuelle Debatten zum Politischen auszeichnen, welche Perspektiven eingenommen oder hervorgehoben, welche aber auch verworfen oder verschoben werden. Zum anderen bildet dieses politikbegriffliche Update die konzeptuellen Referenzpunkte für den Dialog zwischen den Theorien des Politischen und den Theorien des Alltags. Orte und Räume des Politischen jenseits des Staates, aber auch jenseits von Öffentlichkeit, Subjekte, politische Praxen und politisches Handeln, Konflikt und Konsens sowie Emotionen sind nur einige wenige der auf diesem Wege ermittelten politiktheoretischen Ankerpunkte, die zugleich den Übergang zur Auseinandersetzung mit den ausgewählten Theorien des Alltags und ihre explizit politiktheoretische Interpretation ermöglichen.

Im Anschluss an diese Kartografierung wende ich mich dem Begriff des Alltags zu (Kapitel III) und lese die Theorien von Henri Lefebvre, Agnes Heller und Lawrence Grossberg vor der Folie der zuvor elaborierten Koordinaten des Politischen. Allen drei Ansätzen ist gemein, dass sie Alltag nicht als spezifische Entität bzw. Phänomen fassen. Alltag meint nicht nur einen Ort oder eine Art und Weise der Lebensführung. Vielmehr verweist Alltag auch auf einen Modus der Machtausübung. Dabei wird Alltag als widersprüchlich und umkämpft konzeptualisiert. Alltag gilt nicht einseitig als politisch und ökonomisch determiniert oder determinierbar, sondern auch – wenngleich nicht nur – als Potenzial emanzipativen Handelns und politischen Widerstands. Schließlich zeichnen sich alle drei Ansätze durch die Auffassung aus, dass eine kritische Wissenschaft, die den Alltag in den Blick nimmt, auch darauf abzielen sollte, diesen zu verändern.

Für Lefebvres zwischen den 1940er- und 1990er-Jahren entworfene Theorie des Alltags, die ich als Theorie der Ambivalenz interpretiere, bedeutet dies vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit der zunehmenden Ökonomisierung und Bürokratisierung/Technokratisierung der Politik in Frankreich; Heller entwickelt ihren alltagstheoretischen Ansatz, den ich als Theorie der Subjekte fasse, in den 1960er-Jahren im Umfeld der Budapester Schule und mit Bezug auf die ungarische Revolution; Grossberg referiert in seinem Anfang der 1990er-Jahre entwickelten Ansatz, den ich als Theorie affektiv-räumlicher Macht deute, kritisch auf den sich durchsetzenden US-amerikanischen Neokonservativismus und Neoliberalismus und dessen politische und nicht zuletzt affektive Aneignung bzw. Vereinnahmung des Alltagslebens.

Um die Vielfältigkeit und Multiperspektivität des Alltagsbegriffs zugleich unterstreichen und systematisieren zu können, schlage ich vor, Alltag als Denkfigur zu fassen. Dies erlaubt mir deutlich zu machen, dass unterschiedliche all-

tagstheoretische Aspekte, je nachdem von welchem Punkt aus sie in den Blick genommen werden, unterschiedliche Relationen und Bedeutungsdimensionen erkennen lassen. Das Ziel der Entwicklung dieser mehrdimensionalen Denkfigur Alltag schlägt sich auch in meiner Lesart der ausgewählten Ansätze nieder, geht es doch insbesondere darum, die Theorien in Bezug auf ihre produktiven Aspekte hin zu beleuchten und sie so, um Stuart Hall abermals zu bemühen, »in dialogischer Weise« (Hall 2000, 50) miteinander diskutieren zu können.

Von dieser Denkfigur Alltag ausgehend, bestimme ich anschließend Elemente einer kritischen politischen Theorie des Alltags (Kapitel IV), die ich systematisch unter drei Gesichtspunkten exponiere: erstens mit Blick auf die wissenschafts- und gesellschaftstheoretischen Grundannahmen; zweitens hinsichtlich der ambivalenten Modi bzw. Funktionsweisen des Alltags, die ich anhand von vier spezifischen Ambivalenzen – Repetition-Transformation, Reproduktion-Produktion, Subjekt-Struktur und Aneignung-Instrumentalisierung – verdeutliche; und schließlich drittens in Bezug auf die unterschiedlichen politik- bzw. gesellschaftstheoretischen Dimensionen, die die hier vorgeschlagene kritische Konzeptualisierung von Alltag erschließen kann: die materiell-affektive Dimension, die raum-zeitliche Dimension, die Dimension der Unrepräsentierbarkeit, die kritische Dimension, die relationale Dimension und die nicht-dichotomisierende Dimension.

Abschließend soll eine doppelte Intervention (Kapitel V) deutlich machen, welchen Beitrag diese kritische politische Theorie des Alltags für eine Neuausrichtung bzw. Neuorientierung des Politischen leistet. Die erste – konzeptuelle – Intervention geht aus vom analytischen Potenzial feministischer Dichotomienkritik. Nicht nur lässt sich der darin verborgene Aspekt der Relationalität, der durch die Konstruktionslogik der Dichotomie vielfach unterschlagen bzw. ausgeblendet wird, durch das alltagstheoretische Konzept der Ambivalenz spezifizieren. Die Situierung der Ambivalenz im Alltagsleben erlaubt es auch, das Politische gerade vom Alltagsleben aus zu denken und mithin Politik weder als Zähmung des Kampfes aller gegen alle noch als ontologische Differenz zwischen *der Politik* und *dem Politischen* zu begreifen. Schließlich ermöglichen die Ambivalenzen des Alltags, Politik jenseits von Identitätspolitik als alltägliche, widersprüchliche Praxen der Politisierung und Skandalisierung zu fassen. Durch die kontinuierlichen Rückbezüge auf die Theorien des Politischen (Kapitel II) soll darüber hinaus deutlich werden, inwiefern diese Ansätze nicht nur aus alltagstheoretischer Perspektive aufgegriffen, sondern dadurch zugleich ergänzt und erweitert werden können.

Die zweite – gegenwartsdiagnostische – Intervention stellt die vorgeschlagene kritische politische Theorie des Alltags in den Kontext aktueller Debatten über Dynamiken und Transformationen des Politischen. Das Private als ver-

meintliches Gegenstück zum Politischen steht dabei in vielerlei Hinsicht – als Reproduktion(sarbeit) und Zuhause, aber auch als das Affektive, Emotionale – ebenso zur Diskussion wie die Frage (neo-)liberaler Individualisierung. Während diese letztere Frage durch das alltagstheoretische Konzept der Partikularisierung und damit in Bezug auf Verantwortung und Solidarität neu ausgerichtet und zugespitzt werden kann, liegt das Potenzial einer alltagstheoretischen Perspektive auf das Private in der Politisierung und gleichzeitigen Grenzüberschreitung der Trennung öffentlich-privat. Der alltagstheoretische Weg über den Alltag als politischen Kampfplatz mündet schließlich in die Frage nach einem Motor, der diese Kämpfe inspirieren, antreiben und aufrechterhalten kann, und offeriert in der Wut eine mögliche und aktuell virulente Antwort auf diese Frage.

II. Updating the Political

II.1 Eine Landkarte des Politischen

Wenn Ulrich Beck die Notwendigkeit seiner *Erfindung des Politischen* (1993) damit begründet, dass wir in den falschen Kategorien denken und daher das Politische nicht erkennen können (vgl. ebd., 157), decken sich seine Überlegungen auf den ersten Blick mit jenen Chantal Mouffes, die betont, dass aktuelle politische Probleme eng mit der »gegenwärtigen Unfähigkeit, politisch zu denken« verschränkt sind (Mouffe 2007, 16). Während sich für Beck diese Unfähigkeit darin äußert, dass Gesellschaft nicht in Kategorien des ›und‹, sondern des ›entweder-oder‹ gedacht und damit eine veraltete Freund-Feind-Dialektik bedient wird, besteht nach Mouffe diese Unfähigkeit diametral entgegengesetzt darin, dass Freund-Feind-Verhältnisse ausgeblendet und verleugnet werden. Dies ziehe nicht nur ein Verkennen wesentlicher politischer Konfliktlinien nach sich, sondern theoriepolitisch auch das Unvermögen, Antagonismen als politikkonstituierende Elemente zu fassen.

Das folgende Kapitel zeichnet eine Landkarte des Politischen, auf der gegenwärtig diskutierte Politikverständnisse zugleich verortet und zueinander in Beziehung gesetzt werden.[1] Ich begreife diese Landkarte als kritische Kartografie, da sie einen Raum des Politischen absteckt, der über den Staat und Staatlichkeit hinausweist und ein komplexes und weit gefächertes Netz politischer Orte bzw. Dimensionen des Politischen aufspannt. Damit dient sie auch als Wegwei-

1 Diese Landkarte des Politischen bildet allerdings nur einen kleinen Ausschnitt jüngerer Debatten ab, nicht zuletzt deswegen, weil die ausgewählten Debatten ausnahmslos im ›Westen‹ bzw. Globalen Norden zu verorten sind. Im Zentrum dieser Auswahl stand mein Anliegen, einen theoriepolitisch, historisch und geografisch geeigneten Referenzrahmen für eine politiktheoretische Diskussion der anschließend diskutierten Alltagstheorien zu schaffen.

ser, um die in diesem Buch diskutierten Alltagstheorien als Theorien des Politischen lesbar zu machen.

Als geteilte, obgleich umkämpfte Perspektive aller hier diskutierten Theoretisierungen begreife ich die Akzentuierung eines emphatischen Verständnisses politischen Handelns sowie eines weiten Begriffs von Politik. Den theoretischen Ausgangspunkt bilden die Ansätze von Ulrich Beck und Michael Th. Greven. Beide formulieren – obgleich auf unterschiedlichen gesellschaftstheoretischen Grundlagen und mit divergierenden Konsequenzen – einen handlungsorientierten Politikbegriff, der entweder auf zeitdiagnostischen Einsichten, wie bei Beck, oder auf gesellschaftskritischen Überlegungen, wie bei Greven, gründet.

Auch Hannah Arendts Ansatz forciert eine handlungsorientierte Konzeptualisierung von Politik. Wenngleich ihre Theorie des Politischen bereits in den 1950er-Jahren entwickelt wurde, erachte ich sie als aufschlussreich, da sie ein zentraler Bezugspunkt für aktuelle Ansätze zu einem handlungsorientierten Politikbegriff ist (vgl. z.B. Marchart 2005; Zerilli 2010, orig. 2005; Allen 2010). Arendts Vorschlag unterscheidet sich jedoch erheblich von den ersten beiden Ansätzen. Indem sie das Politische vom Sozialen und damit explizit von den konkreten materiellen Bedingungen trennt, misst ihr Politikbegriff politischem Handeln eine spezifische Modalität des Tätigseins bei, die Arendt von anderen, als nicht-politisch begriffenen Tätigkeitsformen unterscheidet. Damit eröffnet sie die Möglichkeit, das Politische nicht ausschließlich als soziale Frage zu denken, wie Linda M. G. Zerilli – Arendt aus feministischer Perspektive aufgreifend – unterstreicht. Jenseits von sozialen Fragen sowie Identitätsfragen begreift sie das Politische vielmehr als ermöglichende und plurale weltstiftende Praxis.

Rücken Arendt und mit ihr Zerilli vor allem die »assoziative« Dimension politischen Handelns ins Zentrum, verweisen die Ansätze von Chantal Mouffe und Jacques Rancière auf die »dissoziativen« Aspekte des Politischen (Marchart 2010, 35-42).[2] Thomas Meyer konstatiert in diesem Zusammenhang nicht nur kontroverse, sondern gar »unversöhnlich[e]« Positionierungen, gehe es doch um die »Streitfrage, ob das Politische im Kern ein Konflikt zwischen unversöhnbaren Gegnern ist oder ein auf Verständigung gerichtetes Handeln von einigungsbereiten Bürgern« (Meyer 2010, 61). Während Mouffe und Rancière ebenso wie andere Theoretiker_innen der politischen Differenz in der Regel eine Seite dieser Differenzierung bevorzugen, schlägt Oliver Marchart in seinem Ansatz vor, die politische Differenz *als Differenz* respektive als Verhältnis zu denken.

2 Ich beziehe mich hier auf Oliver Marcharts Differenzierung von zwei politiktheoretischen Traditionslinien. Während er die assoziative Traditionslinie auf Arendt zurückführt, stellt er die dissoziative in eine schmittianische Tradition (Marchart 2010, 35-42).

Gemeinsam ist allen diesen Konzeptualisierungen das Ziel, den Politikbegriff zu erweitern. Die Kritik an einem engen, auf staatliche sowie öffentliche Räume und Handlungen beschränkten Verständnis des Politischen zeichnet auch die ›westliche‹ feministische Theorie und Philosophie seit ihren Anfängen aus. Ein wesentlicher Einsatzpunkt ist dabei die Kritik an der Trennung öffentlich-privat[3], die ich aufgreife und im Anschluss an Birgit Sauers Begriff des »liberalen Trennungsdispositivs« (Sauer 2001a, 184) exponiere. Mit dem Begriff des liberalen Trennungsdispositivs ist es möglich, die Trennung öffentlich-privat als komplexes, real wirkmächtiges politisches Konstrukt fassbar zu machen und darüber zentrale Aspekte und Mechanismen für eine Theoretisierung des Politischen auszuarbeiten. Nicht zuletzt ist es diese feministische Erweiterung des Politischen, die mich abschließend zur Ausarbeitung von Koordinaten eines aktuellen Politikbegriffs anleitet.

II.2 POLITIK: ERFINDEN, ENTSCHEIDEN, HANDELN

II.2.1 Die Erfindung des Politischen im Zeitalter des ›und‹

Monierend, dass »das Politische am falschen Ort, mit den falschen Begriffen, in den falschen Etagen, auf den falschen Seiten der Tageszeitungen« (Beck 1993, 157) gesucht werde, postuliert Ulrich Beck Anfang der 1990er-Jahre, dass das Politische erst wiedergefunden werden müsse – mehr noch, es müsse erfunden werden. Seine *Erfindung des Politischen* (1993) beruht auf der Zeitdiagnose einer »reflexiven« bzw. »zweiten Moderne«.[4] Soziale, politische und ökonomische Umbrüche würden den Weg »in eine *andere* Moderne« weisen, die nun nicht mehr als Industriegesellschaft, sondern als »Risikogesellschaft« (Beck 2003, orig. 1986, Herv. i.O.) verstanden werden könne. Während für die Industriemoderne die »Reichtumsproduktion« kennzeichnend sei, dominiere in der »neuen«, reflexiven Moderne die »Risikoproduktion« (ebd., 17). Dieser Übergang von der »Reichtumsverteilung in der Mangelgesellschaft« zur »Risikoverteilung« »wis-

3 Die hier bevorzugte Schreibweise ›öffentlich-privat‹ soll im Unterschied zur Schreibweise ›öffentlich/privat‹ das relationale, jedoch häufig verschwiegene Moment dieser Dichotomie in den Mittelpunkt rücken (vgl. auch Kapitel II.6.1).

4 Während Beck in der *Risikogesellschaft* vor allem zwischen Industrie- und Risikomoderne differenziert, überwiegt in seinen späteren Arbeiten die Unterscheidung zwischen einfacher/industrieller und reflexiver Moderne (vgl. Beck 1993, 12) bzw. jene zwischen erster und zweiter Moderne (vgl. Beck 2002, 364).

senschaftlich-technisch produzierter Risiken« zeige sich etwa darin, dass sich »echte materielle Not objektiv verringert« habe (ebd., 25) – so Becks Diagnose in den 1980er-Jahren für die »hochentwickelten, reichen Wohlfahrtsstaaten des Westens« (ebd., 27). Zudem seien die Gefahren dieser Risikogesellschaft grenzüberschreitend, das heißt »für die ganze Menschheit« eine Bedrohung. Beck verweist hierfür auf »Kernspaltung oder die Lagerung von Atommüll« (ebd., 28).

Beck folgert daraus erstens, dass die neuen Gefahren nicht mehr rational kalkuliert und kontrolliert werden können und damit in letzter Konsequenz auch Zweckrationalität und Kontrollierbarkeit, jene zentralen Parameter der Industriemoderne, ihre Gültigkeit verlieren. Durch die Verschiebung von der Reichtums- zur Risikoproduktion werden ihm zufolge zweitens nicht nur die für die Industriegesellschaft zentralen »Verteilungskonflikte um den gesellschaftlich produzierten Reichtum« (Beck 2003, 26), also der Klassenkampf zwischen Kapital und Arbeit obsolet (Beck 1991, 129). Auch der Antagonismus als zentraler Vergesellschaftungsmodus sei damit überholt. Da die neuen Gefahren als globale Risiken alle betreffen,[5] stehe der »›Klasse‹ der Betroffenen […] keine ›Klasse‹ der Nichtbetroffenen gegenüber«, das heißt »Betroffenheit und Nichtbetroffenheit polarisieren nicht wie Besitz und Nichtbesitz« (ebd., 52). Damit relativieren sich nach Beck auch die »sozialen Unterschiede und Grenzen«; die Risiken haben eine »egalisierende« (ebd., 203) und letztlich demokratisierende Wirkung.

Metaphorisch bezeichnet Beck diese egalisierende Moderne mit der Wassily Kandinsky entlehnten Denkfigur des »und« (Beck 1993, 9).[6] Dieses ›und‹ zeige sich etwa darin, dass es gegenwärtig für alle möglich sei, »rechts *und* links, radikal *und* konservativ, demokratisch *und* undemokratisch, ökologisch *und* antiökologisch, politisch *und* unpolitisch, [zu] denk[en] und [zu] handel[n]« (ebd., 161, Herv. i.O.). Zwar bedeute dieses ›und‹ eine »Wiederkehr der Ungewissheit«

5 Die Verschränkungen und gegenseitigen Verstärkungen von Risiko- und Klassengesellschaft werden von Beck zwar eingeräumt – können doch jene, die über entsprechende finanzielle Ressourcen verfügen, »durch die Wahl des Wohnortes und die Gestaltung der Wohnung den Risiken auszuweichen versuchen« (Beck 2003, 46) –, langfristig gesehen jedoch nicht als bedeutsam erachtet. Denn diese persönlichen, auf materiellen Grundlagen basierenden Ausweichmöglichkeiten lösten sich zunehmend auf und in der Folge überwiege die gleiche Betroffenheit aller (vgl. ebd.).

6 In einem erstmals 1927 erschienenen Essay mit dem Titel *und* stellt Wassily Kandinsky (1955) die Frage nach dem symptomatischen Wort für das 19. sowie das 20. Jahrhundert. Kandinskys Einschätzung, das *entweder-oder* dominiere das 19., das *und* hingegen das 20. Jahrhundert, greift Beck auf, wobei er den Epochenumbruch zeitlich insofern modifiziert, als er diesen mit dem Ende des Kalten Krieges ansetzt.

(ebd., 45), zumal die neu entstehende Komplexität und Unübersichtlichkeit es zunehmend diffiziler mache, auf Eindeutigkeit basierende Entscheidungen zu treffen. »Die Unschärfen des *und* sind das Thema der einen, unserer Welt. Ihr Abschied von der Ordnung, ihre überquellende Chaotik, ihre verstiegene Einheitshoffnung, ihre Hilflosigkeit im Additiven, ihre Grenzen und Grenzenlosigkeit, die um sich greifende Illusion der Grenzen und die Angst, die daraus erwächst – alles das lauert und lockt im *und*.« (Ebd., 9, Herv. i.O.) Zugleich erkennt Beck im ›und‹ auch Möglichkeiten einer Gesellschaftsveränderung und hält »pessimismusmüde« fest: »Handeln ist möglich und chancenreich.« (Beck 1993, 33) Darin zeige sich auch eine »unfreiwillige Renaissance des Politischen nach dem bewiesenen Ende desselben aus den Trümmern der alten Weltordnung« (Beck 1994, 35f.). Zu Zeiten des Kalten Krieges sei das Politische nämlich im binären Denken eines Schmitt'schen »entweder-oder« erstarrt (vgl. Beck 1993, 74): innerhalb des Staates als Opposition von Links und Rechts, auf der Ebene der Staaten als ein Gegenüber von Ost und West. Mit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes habe sich jedoch dieser vordefinierte Handlungsrahmen der Politik aufgelöst. Daher müsse auch der »Rahmen der Status-quo-Politik« (ebd., 210) verlassen und stattdessen müssten jene neu entstehenden Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten in den Blick genommen werden, die Beck »in allen Bereichen und auf allen Ebenen der Gesellschaft«, vor allem aber abseits staatlicher Politik ortet und wofür er den Neologismus der »Subpolitik« kreiert; damit bezeichnet er »Gesellschaftsgestaltung von unten« (ebd., 164), Akteur_innen, die »außerhalb des politischen oder korporatistischen Systems auf der Bühne der Gesellschaftsgestaltung auftreten« (ebd., 162).

Mit der *Erfindung des Politischen* schlägt Beck also vor, das begriffliche Instrumentarium der Sozialwissenschaften durch eine Rekonzeptualisierung von Politik zu erneuern: einerseits um gegenwärtige Transformationen begreifen und andererseits, um insbesondere das Handlungspotenzial zur Gestaltung dieser Verhältnisse ausloten zu können. Seine Kritik richtet sich gegen ein rigides Verständnis von Politik, in dem das Politische auf das Staatliche reduziert wird. Denn durch den »Kategorienfehler« (ebd., 155) einer Gleichsetzung von Politik mit Staat(lichkeit) könnten neue politische Handlungsspielräume, wie sie im Zuge der reflexiven Modernisierung zu beobachten seien, nicht erfasst werden – finden doch Beck zufolge »[s]owohl Programmformulierung und Entscheidungsfindung als auch ihre Durchsetzung« (Beck 2003, 312) zunehmend abseits des politisch-parlamentarischen Systems statt.

Sein Begriff des Politischen zielt vor dem Hintergrund einer Kritik am »Politikmonopol der politischen Institutionen und Akteure« (Beck 1993, 156) darauf ab, sowohl neue Orte als auch neue Subjekte des Politischen zu denken. Im Un-

terschied zur ›unpolitischen‹ »Politiker-Politik« (vgl. ebd., 17) lokalisiert er Subpolitik in zivilgesellschaftlichen Einrichtungen und Bewegungen, in »betrieblicher Rationalisierung« (Beck 2003, 345), aber auch in einer familiären Privatheit, die durch die zunehmende Enttraditionalisierung von Geschlechterrollen gekennzeichnet sei (vgl. ebd., 317-322). Zugleich sei eine »institutionelle Destabilisierung« (Beck 1991, 132) der herkömmlichen – und zunehmend anachronistischen – politischen Institutionen zu beobachten. Staatliche Institutionen, Parteien oder korporatistische Einrichtungen würden zu sogenannten »Zombie-Institutionen«, insofern sie »historisch längst tot sind, aber doch nicht sterben können« (Beck 1993, 217). Dieser Souveränitätsverlust des Staates als Verlust an »Gestaltungs- und Durchsetzungsmacht« (Beck 2003, 304) zeige sich in doppelter Weise: nach außen in »wirtschaftlicher Globalisierung« (Beck 1998, 28) sowie »neuartige[n] Formen des ›Regierens ohne Regierung‹« in transnationalen Räumen (ebd., 18); nach innen in der Dezentralisierung von Politik, jener neuen Bürger_innenpolitik, die Beck mit dem Begriff der Subpolitik beschreibt.

Beck kritisiert somit einen engen, staatszentrierten Politikbegriff, der politische Subjekte als passive und passivierte fasst. Demgegenüber will er mit seinem Verständnis von Subpolitik politische Handlungsfähigkeit jenseits überkommener Strukturen und ausgehend von den Handlungen der Einzelnen denkbar machen. Im Zentrum dieser Subpolitik steht die »Kunst der Selbstgestaltung« (Beck 1993, 65), berge sie doch ein regel- und folglich strukturveränderndes Potenzial, ganz im Unterschied zur Spielregeln bestätigenden Politiker-Politik (vgl. ebd., 206).

Abgesehen von seinen problematischen, da politisch folgenreichen Zeitdiagnosen und Politikempfehlungen[7] bleibt bei Becks Politikbegriff letztlich die Fra-

7 An dieser Stelle möchte ich zwei Aspekte seines Ansatzes problematisieren: erstens seine Theoretisierung des Übergangs von der einfachen zur reflexiven Moderne, also des Prozesses der reflexiven Modernisierung. Unklar bleibt, wie Beck diesen quasi reflexartig sich vollziehenden Prozess, der sich »*un*gewollt, *un*gesehen, zwanghaft im Zuge der verselbständigten Modernisierungsdynamik nach dem Muster der *latenten Nebenfolgen*« (Beck 1993, 36, Herv. i.O.) ergibt, mit seiner Auffassung von Veränderung qua kritischer Reflexion und Handeln zusammendenkt (vgl. dazu kritisch z.B. Stork 2002, 385). Problematisch wird zweitens Becks Betonung demokratischer Handlungsmöglichkeiten vor dem Hintergrund seiner Tätigkeit in der *Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen* von 1995 bis 1997. Dabei macht Beck anlässlich des Berichts der Kommission zu Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland (1997) den Ansatz »Bürgerarbeit statt Arbeitslosigkeit« stark. Beck ist als Verfasser dieser Passage dezidiert ausgewiesen (ebd., 146); eine überar-

ge unbeantwortet, wie das Verhältnis zwischen Subpolitik und Politiker_innen-Politik gefasst wird – ein Manko, das nicht zuletzt auch eine machttheoretische Leerstelle kenntlich macht.[8] Zudem müsste seine Konzeptualisierung von Subpolitik konkretisiert werden. Denn wenn er von der Subpolitik der »Richter am Bundesverfassungsgericht« (vgl. ebd., 165) im Rahmen einer »Verkehrs-Subpolitik« zu Tempolimit, Umweltzerstörung und Unfalltoten oder von der Subpolitik von Stadtverwaltungen zur Frage der Platzierung von »Asylbewerber-Heime[n]« spricht (ebd., 165-167), scheint er als Gegenfolie eher einen engen, auf Politiker_innen bezogenen Politikbegriff als einen staatlich verengten Politikbegriff vor Augen zu haben, sind doch auch Bundesverfassungsrichter_innen und Stadtverwaltung Teile des Staates.

II.2.2 Zur Omnipräsenz des Politischen: Die politische Gesellschaft

Das Ziel, dem Bild von Sachzwängen und einem strukturdeterministisch verengten Politikbegriff eine Konzeptualisierung (sub-)politischer Handlungsmächtigkeit entgegenzuhalten, charakterisiert nicht nur Ulrich Becks Ansatz. Auch Michael Th. Grevens (1999) Theorie der »politischen Gesellschaft« liegt die Kritik an einem deterministischen Politikverständnis zugrunde, und seinen Ansatz kennzeichnet das Anliegen, durch eine »angemessene Gegenwartsdiagnose« die »Voraussetzung für eine wirksame Bestimmung politischer Handlungsmöglich-

beitete Fassung dieses Beitrags hat er zudem unter *Die Seele der Demokratie: Bezahlte Bürgerarbeit* im Sammelband *Zukunft Arbeit* (Beck 2000) publiziert. Ziel seines Vorschlags ist es, »Sozialkosten zu sparen, aber gleichzeitig soziale Leistungen zu verbessern« (Kommission 1997, 168 bzw. Beck 2000, 446). Die auf den ersten Blick revidierte Auffassung, die seine Forderung nach einem »bedingungslose[n] Bürgereinkommen« (Beck 2006, 4.11.) einige Jahre später suggeriert, entpuppt sich auf den zweiten Blick als analoge Begründungslogik, wenn er schreibt: »Das kann am Ende sogar billiger kommen. Denn wo ein Grundeinkommen den Lebensstandard sichert, braucht man weder Sozialhilfe noch Arbeitslosengeld, kein Rentensystem oder Kindergeld – und auch nicht die unzähligen weiteren Hilfen und Subventionen, die heute nach dem Giesskannenprinzip verteilt werden.« (Ebd.)

8 Dazu hält Beck lediglich fest, dass Institutionen wie etwa politische Parteien »selbst zum Gegenstand sozialer Aushandlungs- und Veränderungsprozesse« (Beck 1993, 91) werden können, wenn sie infolge reflexiver Modernisierung in ihren Grundlagen erschüttert werden, weil sie sich nicht mehr auf die Zustimmung der Indviduen stützen können.

keiten« zu schaffen (ebd., 19). Erste Thesen zur politischen Gesellschaft hatte Greven bereits 1990 in der Zeitschrift *Ethik und Sozialwissenschaften* publiziert und damit den Raum für eine durchaus heftig geführte Debatte eröffnet. Seine Ausgangsüberlegungen zielten dabei vor allem darauf ab, mittels des Begriffs der politischen Gesellschaft die Politikwissenschaft als eigenständige Disziplin zu legitimieren (vgl. Greven 1990a, 223). Nicht zu Unrecht stieß dieses Ansinnen auf vielfältige Kritik (vgl. Ethik und Sozialwissenschaften 1990). Eine (geografisch und historisch spezifische) politische Realität zur Grundlegung der Politikwissenschaft zu machen, hätte schließlich zur fatalen Konsequenz, die (westlich-moderne eurozentrische und androzentrische) Konstruktion von Gesellschaft politikwissenschaftlich zu reifizieren, und zwar nicht nur implizit, sondern auch explizit. Wenngleich Greven eine solche Deutung umgehend als Missinterpretation auswies (Greven 1990b, 255), entschärfte er schließlich in *Die politische Gesellschaft* (1999) diesen durchaus naheliegenden Schluss. So bemüht er nunmehr die politische Gesellschaft weniger als Legitimationsinstanz für die Eigenständigkeit der Politikwissenschaft und hält vielmehr fest, dass sie »Bestandteil einer allgemeineren kritischen Gesellschaftstheorie und nicht schon ein Begriff zur analytischen Erfassung eines spezifischen politischen Regimes« sein soll (ebd., 59).

Zwei Prämissen seiner Konzeptualisierung einer politischen Gesellschaft möchte ich an dieser Stelle hervorheben: erstens die bereits erwähnte Kritik an einem – wie auch immer begründeten – deterministischen Politikverständnis. Mit seiner theoretisch fundierten Zeitdiagnose der politischen Gesellschaft problematisiert er das Analysepotenzial reduktionistischer Theorien, etwa eines »klassische[n] Marxismus«, dem zufolge »›objektive‹ Interessen«, »Produktionsverhältnisse« oder »Widersprüche« determinierend seien (Greven 2010, 69), ebenso wie jener Theorien, die von der Annahme von Sachzwängen ausgehen und damit letztlich den Kapitalismus zur ›Natur‹ erklären (vgl. Greven 1999, 46f.).[9] Dabei beanstandet er nicht wie Beck die mit dieser Vorstellung verbundene Annahme, dass eingreifendes Handeln unmöglich ist, sondern er verurteilt darüber hinaus die »Verantwortungslosigkeit« (ebd., 63), die sich aus einer solchen Auffassung zweifelsohne ergibt. Dieser »Illusion und Selbsttäuschung« (ebd.)

9 Einerseits überschneidet sich an dieser Stelle Grevens Kritik mit Becks Überlegungen. Andererseits fällt auch Becks durchaus widersprüchliche Auffassung eines zugleich automatischen und handlungsbedingten Prozesses von Modernisierung unter diese Kritik – zumindest jener Teilaspekt der reflexiven Modernisierung, der Beck zufolge darin besteht, dass die Moderne qua mechanischer Eigendynamik die eigenen Grundlagen automatisch transformiert und zersetzt.

hält er eine, wenn auch nicht unproblematische, Theorie der Entscheidung und Entscheidbarkeit entgegen. So geht er davon aus, dass gegenwärtig nicht nur ›alles‹ entschieden werden kann, sondern vielmehr auch entschieden werden muss, und dass darüber nicht zuletzt die Kontingenz zu einer zentralen Problematik modernen Regierens wird.

Die zweite Prämisse, die ich hervorheben möchte, betrifft Grevens Kritik an einer Beschränkung von Politik auf rationale Interessen und einer damit verbundenen politikwissenschaftlichen Ausblendung von Gefühlen. So kritisiert er nicht nur deterministisches Denken, sondern auch den sich historisch mit der westlich-kapitalistischen Moderne durchsetzenden Rationalismus, durch den Motive wie »Mitleid oder Solidarität« als »›verrückt‹« erklärt werden (Greven 1999, 37). Vermeintlich überwunden sei diesen Auffassungen zufolge »das ganze Spektrum menschlicher Leidenschaften, Gefühle« bzw. werde es »allenfalls in die noch nicht endgültig zivilisierten Randbereiche der gegenwärtigen Politik« eskamotiert (ebd.). Mit dieser Kritik trifft Greven auch Becks Ansatz. Dieser ortet in der Gegenmodernisierung – etwa in Ökodiktatur, Fundamentalismus und Neofaschismus – Gefahren für die reflexive Moderne, da hier Prinzipien der Moderne nicht nur zurückgewiesen, sondern generell infrage gestellt würden (vgl. Beck 1993, 64). Denn Beck zufolge bedienen die Kräfte der Gegenmoderne anstelle von Verstand und Zweifel die »verwaisten und ausgetrockneten Gefühle: Haß, Liebe, Angst, Misstrauen« (ebd., 105). Im Unterschied dazu kritisiert Greven, dass eine auf einem »Interessenreduktionismus als Rationalität« (Greven 1999, 28) beruhende politische Gesellschaft sowie eine Politikwissenschaft, die diese »ideologische Selbstdeutung als die ganze Wahrheit unkritisch in ihren Deutungen affirmiert, indem sie […] einzig Interessen als erklärendes Handlungsmotiv zulässt«, »niemals in der Lage sein [werde], die Genozide unseres Jahrhunderts als Teil der Politik zu interpretieren« (ebd., 37).

Was aber versteht Greven unter der politischen Gesellschaft und welches Politikverständnis ist damit verbunden? Die zentrale These lautet, dass in der politischen Gesellschaft »alles politisiert werden kann« und dass »diese historisch in Europa und Nordamerika erst seit dem 19. Jahrhundert bestehende Voraussetzung im politischen Denken zunehmend bewusst geworden« ist (Greven 2010, 68). Die Bezeichnung ›politische Gesellschaft‹ bedeutet jedoch nicht, dass tatsächlich alles politisch *ist*, sondern vielmehr, dass alles politisch *werden kann*. Greven spricht daher auch vom »virtuell« Politischen (Greven 1999, 15, 69) und führt den Begriff der »Politisierung« ins Feld (ebd., 72). Damit könne erfasst werden, welche »bisher nicht als politisch eingeschätzte[n] Verhältnisse und Beziehungen politisiert, das heißt, zum Thema von in Zukunft nur noch politisch regelungsfähigen und entscheidbaren Auseinandersetzungen werden« (ebd.).

Greven hebt mit dem Begriff der Politisierung also jene Prozesse hervor, in denen in der politischen Gesellschaft bislang als nicht politisch verstandene Verhältnisse, Beziehungen oder Themen zunehmend staatlich geregelt werden. Diese Art der Politisierung ist unter Berücksichtigung seiner weiteren Überlegungen als Politisierung »von oben« zu fassen (ebd., 42). Politisierung »von oben« bildet im Zusammenwirken mit der Politisierung »von unten« (ebd., 53f.) den historischen Beleg für Grevens Politisierungsthese. Als die mit dem Ende der Feudalherrschaft (vgl. ebd., 40) sich durchsetzende, staatliche Regierungspraxis zeichne der Politisierungsprozess von oben für eine »Inklusion weiterer Regelungsmaterien« (ebd., 53) verantwortlich, die schließlich im »Wohlfahrts- und Sozialstaat« (ebd., 43) kulminiere. Konsequenz dieser Politisierung sei, dass die Menschen zunehmend »von den Ergebnissen politischer Entscheidungen und den dadurch ausgelösten Verwaltungspraktiken in ihrer Alltagspraxis betroffen« seien (ebd., 53). Mit der zeitlich später einsetzenden und »historisch den Schlußstein in der Architektur der politischen Gesellschaft« bildenden Politisierung »von unten« (ebd., 55) bezeichnet Greven hingegen eine andere Bewegung. Darin geht es nicht darum, dass etwas zum Politikum gemacht wird. Politisierung von unten bzw. »Fundamentalpolitisierung« (ebd., 54) bezeichnet vielmehr eine Form politischer Subjektbildung. In der politischen Gesellschaft würden politische Rechte nämlich nicht nur zugestanden (oder – wie ergänzt werden müsste – eben gerade nicht); vielmehr würden die Menschen sich zunehmend selbst als politische Subjekte und folglich als »mögliche Handelnde« verstehen (ebd., 55). Unter Politisierung fasst Greven also zwei Tendenzen: erstens ein Zum-Politikum-Machen von Themen und Verhältnissen durch staatliche Institutionen – Politisierung von oben; zweitens eine an die ›objektiven‹ Veränderungen des Möglichkeitshorizontes anschließende Bewusstseinsveränderung der politischen Subjekte, eine sukzessiv sich durchsetzende »Selbsteinschätzung als mündiges Individuum« (ebd., 54) – Politisierung von unten.

Obgleich diese zwei Formen der Politisierung ein brauchbares Modell bilden, das sich dazu eignet, politische Prozesse differenziert zu erfassen, sehe ich darin auch eine äußerst brisante und folgenreiche, von Greven allerdings nicht beachtete Trennung. In der Politisierung von oben wird ›dem Staat‹ das umfassende Potenzial zugestanden, Themen zum Politikum zu machen. Im Zentrum dieses Politisierungsprozesses stehen folglich konkrete Inhalte und Räume des Politischen. Der Staat wird als zentraler Akteur begriffen, dessen Handlungen sich in staatlichen Regelungen sowie Repräsentationsformen manifestieren. Politisierung von unten bezeichnet hingegen vor allem einen Bewusstseinsprozess der politischen Subjekte – allerdings beschreibt der Begriff weder deren konkrete Handlungsmöglichkeiten, noch ist damit die Frage beantwortet, auf welche

Inhalte sich diese Handlungsmöglichkeiten beziehen, geschweige denn, inwiefern politische Subjekte über die Möglichkeit verfügen, etwas zum Politikum zu machen. So konzediert auch Greven: »Inwieweit es dabei gelingt, diesen politischen Subjekten auch reale Mitwirkungs- und Einwirkungschancen auf die Ausübung der politischen Macht einzuräumen und inwieweit ihre Menschenrechte gewahrt sind«, sei eine Frage des politischen Systems, das heißt eine Frage, »ob es sich um eine eher demokratische oder um eine eher totalitäre Variante der politischen Gesellschaft handelt« (ebd., 58). Die Gestaltungsmöglichkeiten seitens der politischen Subjekte hängen letztlich für Greven von den staatlich-institutionell hervorgebrachten Bedingungen ab. Damit konzipiert er Politisierung von unten nicht nur als historisch nachrangig. Vielmehr erscheint sie auch in ihrer Wirkmächtigkeit stets einer Politisierung von oben nachgelagert – ohne dass Greven diese zeitliche und handlungslogische Abfolge thematisiert und theoretisiert.

Folgenreich ist dies für Grevens Begriff des Politischen. So kritisiert er wiederholt ein enges, auf den Staat bezogenes Verständnis von Politik, indem er etwa auf nicht-staatliche und nur vermeintlich private Herrschaftsverhältnisse verweist (vgl. ebd., 116). Zudem argumentiert er, dass politische Entscheidungen mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit auch außerhalb von Institutionen und Organen getroffen werden, die über das Monopol legitimer Gewalt verfügen. Seine These einer doppelten Politisierung untergräbt aber diesen institutionenkritischen Anspruch. Denn Prozesse der Politisierung von oben gehen bei Greven vornehmlich von staatlichen Institutionen und Akteur_innen aus und schaffen damit erst die Möglichkeitsbedingungen, unter denen Subjekte als politische Subjekte agieren können. Wenngleich Greven zu Recht unterstreicht, dass die Reichweite von Politisierungstendenzen nicht an den Grenzen des Staates endet, indiziert seine Politisierungsthese letztlich doch ein Primat des Staatlichen: erstens weil nicht dargelegt wird, wie das Verhältnis zwischen staatlicher und subjektiver Durchsetzungsmacht gedacht wird, und zweitens weil implizit und wiederholt der Staat als politischer Entscheidungsträger angerufen wird. Damit trifft Grevens Kritik an Becks »halbe[m] und inkonsequente[m] Schritt« zum Teil auch auf seinen eigenen Ansatz zu, weil er wie dieser das Politische letztlich vorwiegend der »hohen Politik des Staates« zugesteht (Greven 1994, 291).

Bislang habe ich Grevens Politikbegriff ausgehend von seiner Auffassung von Politisierung vor allem implizit erschlossen. Wie sieht nun aber Grevens explizites Verständnis von Politik aus? Und kann damit vielleicht eine mögliche Antwort auf meine Kritik gegeben werden? Den durchaus »voraussetzungsreich[en]« und keineswegs »auf einen simplen Nenner« (Greven 1999, 55) zu bringenden Begriff des Politischen beschreibt Greven als »spezifische Handlungsweise beziehungsweise [als] ein[en] aus dieser resultierende[n] Prozeß«,

wodurch »für Gesellschaften verbindliche Entscheidungen erzeugt werden« (ebd., 94). Politik wird somit nicht danach bestimmt, *wer* (verbindliche) Entscheidungen trifft, sondern *dass* und *wie* für die Gesellschaft verbindliche Entscheidungen hergestellt werden. Greven macht seinen Politikbegriff also nicht an bestimmten Akteur_innen oder Orten wie etwa dem Staat fest, sondern vielmehr daran, dass eine Entscheidung als gesellschaftlich verbindlich gilt. Politik sei »immer in ihrer konkreten historischen Gestalt auch Ausdruck einer normativ gestalteten Lebensweise der Gemeinschaft wie der einzelnen« (ebd., 9f.).

Während mit diesen Ausführungen einerseits der Vorwurf eines staatsbezogenen Politikbegriffs erfolgreich abgewehrt werden kann, wirft dieses sehr weite Verständnis von Politik andererseits die Frage nach seinen Grenzen auf. Welchen Nutzen hat ein solcher Politikbegriff, wenn in letzter Konsequenz alle Entscheidungen als gesellschaftlich normierende Vorstellungen verstanden werden können? Und müsste dann nicht zumindest die Frage nach der Wirkmächtigkeit von Entscheidungen in den Blick genommen werden?

Ob Grevens Politikbegriff letztlich nicht doch auf die eine oder andere Weise den Staat zum Maßstab des Politischen macht, bleibt somit unentschieden. Wenngleich er selbst diese Frage nicht in den Mittelpunkt stellt, sondern auf die Erweiterung eines historisch spezifischen »funktionalen Politikbegriff[s]« fokussiert, das heißt eines Politikbegriffs, der auf die Funktion der Herstellung verbindlicher Entscheidungen abzielt (vgl. ebd., 102f.), müsste dieser Aspekt nichtsdestotrotz einbezogen werden – nicht zuletzt, weil Greven neben der Funktion auch die Mittel zur Herstellung und Durchsetzung verbindlicher Entscheidungen ins Blickfeld rückt und diese insbesondere als Frage staatlich legitimierter Gewalt diskutiert (vgl. ebd., 103-110).

Zentral ist Grevens Politikbegriff, weil er deutlich macht, dass gesellschaftliche Organisation stets kontingent und umkämpft ist. Sein handlungsorientierter Ansatz, mit dem er unterstreicht, dass politische Entscheidungen getroffen werden können bzw. müssen, macht darüber hinaus deutlich, dass Politik nicht als unveränderlicher Ort oder als Substanz, sondern vielmehr als Prozess begriffen werden muss. Dass dabei auch gewaltsame Mittel der Politik, Machtverhältnisse sowie institutionalisierte Formen von Herrschaft eine zentrale Rolle spielen, unterscheidet seinen Ansatz grundlegend von Becks Arbeiten, in denen machttheoretische Fragen letztlich unberücksichtigt bleiben. Grevens Auffassung und Analyse politischen Handelns und Entscheidens ist allerdings nicht wie bei Max Weber vorwiegend auf Erwerb und Erhalt von Macht ausgerichtet, sondern auf die Frage der Durchsetzung von Normen. Offen bleibt die normative Frage, ob – und falls ja wodurch – sich wünschenswerte von weniger wünschenswerten Normen unterscheiden lassen. Einen Anhaltspunkt hierfür bietet Grevens Kritik

an einem sozialtechnologisch interessenreduzierten Verständnis von Politik, wonach Politik vor allem Problemlösung meint. Darüber hinaus erlaubt seine Differenzierung zwischen einer demokratischen und einer totalitären Form der politischen Gesellschaft, die sich im daraus »resultierende[n] Schutz der individuellen Rechte und der Menschenwürde der Gesellschaftsmitglieder« manifestiert (Greven 1999, 140), das Ausmaß subjektiver sowie kollektiver Freiheit als möglichen normativen Maßstab des Politischen zu begreifen. Insgesamt bleibt Greven hinsichtlich dieser Frage jedoch relativ vage. Problematisch ist dies, wenn er zwar zu Recht konstatiert, dass auch »die Genozide unseres Jahrhunderts« (ebd., 37) auf konkrete Entscheidungen zurückgehen und letztlich gemeinschaftlich ›getragene‹ Entscheidungen sind, wenn sein Begriff von Politik jedoch keine Maßstäbe zur Kritik daran bietet.

II.3 DAS POLITISCHE IM ZEICHEN VON FREIHEIT UND NEUANFANG

Einen Politikbegriff, »in dem Menschen primär als Handelnde auftreten« (Arendt 2003, 15, orig. 1993), schlägt auch Hannah Arendt in den 1950er-Jahren vor.[10] Der gesellschaftspolitische Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist zum einen die »Erfahrung der totalen Politisierung in den totalitären Staatsformen« (ebd., 30) und zum anderen die Beobachtung einer zunehmenden Bürokratisierung sowie Durchsetzung der sogenannten »Massengesellschaft« (Arendt 2002, 52). Die Gesellschaft habe, so Arendt kritisch, »den Bereich des Öffentlichen erobert« (ebd.) und damit die Grenze zwischen öffentlich und privat zunehmend verwischt. Damit sei auch die politische Form des Handelns verloren gegangen; stattdessen setze sich ein »uniformierte[s] Sich-Verhalten« durch (ebd., 55), ein »Konformismus« (ebd., 53), der darauf beruhe, die »Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen« (ebd., 52). Vor diesem Hintergrund entwirft Arendt einen Ansatz der politischen Differenz, indem sie sich Aristoteles' Politikbegriff und dessen Trennung von Politischem und Sozialem zu eigen macht – eine Trennung, die sich nicht zuletzt auch für gegenwärtige Ansätze wie jenen von Linda M. G. Zerilli (2010, orig. 2005) als zentral erweist.

Entscheidend ist das aristotelische Politikverständnis für Arendt, weil es auf Freiheit verweist und nicht auf Herrschaft bzw. auf das »Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten« (Arendt 2003, 14) reduziert ist. Denn »[e]rst

10 Die erst posthum veröffentlichen Fragmente *Was ist Politik?* werden von der Herausgeberin Ursula Ludz auf die 1950er-Jahre datiert (vgl. Ludz 2003, 135-187).

wenn man diese verhängnisvolle Reduktion des Politischen auf den Herrschaftsbereich eliminiert, werden die ursprünglichen Gegebenheiten in dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten in der ihnen eigentlichen Vielfalt wieder sichtbar werden« (Arendt 2000, 45). So begreift Aristoteles die *polis* als Bereich der »Herrschaft über Freie und Gleiche« (ebd., 13), während er den Bereich des *oikos*, der »Hausverwaltung«, als den nützlichen, notwendigen und zugleich Ungleichheiten zeitigenden Bereich von »Herrschen und Dienen« (Aristoteles 1995, 8) beschreibt.

Arendt greift diese Überlegungen in doppelter Weise auf: Erstens bezieht sie sich auf die Verschränkung von Freiheit und Politik und postuliert: »Der Sinn von Politik ist Freiheit.« (Arendt 2003, 28) Um ihr Politikverständnis zu konkretisieren, unterscheidet sie zweitens entlang der aristotelischen Trennung von *polis* und *oikos* zwischen drei Tätigkeitsformen: Während die beiden Tätigkeitsformen Arbeiten und Herstellen dem Bereich der Notwendigkeit zuzuschreiben seien, stehe einzig und allein Handeln im Zeichen der Freiheit (vgl. Arendt 2002, 123).[11] Grundbedingung dieses Handelns sei Pluralität, die sich darin zeigt, dass »zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird« (ebd., 17). Dies eröffne die Möglichkeit, einen Neuanfang zu setzen, wofür Arendt den Begriff der Natalität ins Feld führt (vgl. ebd.). Die Aspekte des Anfangen-Könnens und des Neuen werden auch zum entscheidenden Einsatzpunkt für Linda M. G. Zerilli. So betont sie in ihrem an Arendts Theorie geschulten Vorschlag für einen feministischen Politikbegriff den »inauguralen Charakter« (Zerilli 2010, 49) sowie Freiheit als »Macht des Neubeginns« (ebd., 46) als Grundlagen einer feministischen »Politik als einer Welt-bildenden Praxis« (ebd., 43).

Zerilli greift damit Arendts freiheitsorientierte Konzeptualisierung von Politik ebenso wie ihre Kritik an einem instrumentalistischen und deterministischen Politikbegriff auf. Während Platon einen »Drahtzieher hinter dem Rücken der Menschen« vermutet habe (Arendt 2002, 229), will Arendt im Anschluss an Aristoteles verdeutlichen, dass eine solche Zweck-Mittel-Logik die Spezifik de-

11 Arbeiten stellt für Arendt »das unterste Niveau menschlichen Tätigseins« dar (Arendt 2002, 150), da es dem »biologischen Prozeß des menschlichen Körpers« entspreche (ebd., 16). »Grundbedingung« sei das »Leben selbst« (ebd.). Unter Herstellen versteht sie hingegen die Produktion einer »künstliche[n] Welt von Dingen« (ebd.). Während Arbeiten dem unmittelbaren Überleben diene, bringe Herstellen den »objektiv gegenständlichen Bestand der Welt« hervor (ebd., 86) und könne so auch das menschliche Leben überdauern.

mokratischer Politik als eines Handelns von Freien und Gleichen unter der Bedingung von Pluralität vernachlässigt. Politik wird für Arendt und mit ihr auch für Zerilli nicht an konkreten Zielen und den ihnen zugrundeliegenden Interessen festgemacht. Stattdessen betonen Arendt und Zerilli im Begriff der Politik eine spezifische Form von Tätigkeit, von gemeinsamem öffentlichem Handeln. Konkrete Ziele und Interessen könnten zwar Ausgangspunkt für politisches Engagement, nicht jedoch deren eigentliches Ziel sein. »In einem sehr spezifischen Sinne kann es in der Politik also durchaus um die Artikulation von Interessen gehen, nicht aber unter dem Vorzeichen der Zweckmäßigkeit.« (Zerilli 2010, 42) Weder die »soziale Frage« (ebd., 17) noch die »Subjekt-Frage« (ebd., 26), sondern Freiheit »in demokratisch-politischem Sinne als eine auf Pluralität und Nicht-Souveränität basierende Praxis des Welt-Bildens« (ebd., 39) soll demnach für feministische Politik zentral sein.

Betont wird also der politische Prozess, durch den gemeinsame Belange erst ausgelotet und kommuniziert werden. Politik meint, wie Arendt formuliert, nicht das Kontrollier- und Vorhersehbare, sondern das »Unerwartete« und »Unberechenbare« (Arendt 2000, 11f.). Freiheit ist, wie sie in einer aufschlussreichen begrifflichen Differenzierung unterstreicht, weder Ziel noch Zweck des Politischen, sondern vielmehr deren Sinn.

> »Der Sinn einer Sache im Unterschied zu ihrem Zweck liegt immer in ihr selbst beschlossen, und der Sinn einer Tätigkeit kann nur so lange bestehen, als diese Tätigkeit währt. […] Mit dem Zweck einer Sache steht es gerade umgekehrt; er beginnt überhaupt erst in die Wirklichkeit zu treten, wenn die Tätigkeit, die ihn hervorbrachte, an ihr Ende gekommen ist […]. Die Ziele schließlich, an denen wir uns orientieren, erstellen die Maßstäbe, nach denen alles, was getan wird, beurteilt werden muß.« (Arendt 2003, 126)

Der Sinn der Politik ist also nur während des Handelns manifest und darf daher nicht mit dem Maßstab des Handelns, das heißt dem Ziel, verwechselt werden.

Wie Beck und Greven entwerfen Arendt und Zerilli einen handlungstheoretischen Politikbegriff, der Pluralität und die Möglichkeit des Beginnen-Könnens betont. Im Zentrum steht nicht die konkrete Gestaltung von Gesellschaft, wie etwa in Grevens Ansatz, sondern Freiheit als eine bestimmte Form politischen Handelns. Zentral ist in diesem Zusammenhang auch Arendts Machtbegriff, dem zufolge Macht als Möglichkeit und Potenzial und gerade nicht als Form von Unterdrückung oder Ausbeutung zu verstehen ist. Indem sie Politik als das Setzen eines Neuanfangs fasst, betont sie nicht nur einen prozessualen Aspekt, sondern zudem die Möglichkeit, durch plurales politisches Handeln Neues zu gestalten und zu beginnen, worauf auch Zerilli in ihrem Vorschlag für einen feministi-

schen Politikbegriff zurückgreift. »In diesem Raum, in der gemeinsamen Welt nämlich, werden Unterschiede bedeutsam, wird das Neue denkbar. Hier zeichnen sich Möglichkeiten ab, Identitäten anders zu konstituieren und soziale Ordnungen wie das Geschlecht umzuschreiben.« (Zerilli 2010, 241) Das Politische wird zur Grundlage und Bedingung von Gesellschaftsgestaltung.

Arendts Betonung der Ermöglichungsdimension politischen Handelns liegt allerdings eine »harmonische Macht- und Pluralitätsauffassung« zugrunde (Lettow 1999, 239). Zwar beschreibt sie im Rekurs auf die Antike Politik als »leidenschaftliche[s] Sich-an-Anderen-Messen« an einem »Ort des heftigsten und unerbittlichsten Wettstreits« (Arendt 2002, 243) und unterstreicht damit den agonalen Charakter des Politischen. Mit ihrem agonalen Politikverständnis ist jedoch – und hier teile ich Seyla Benhabibs Einschätzung – »immer auch eine assoziative Dimension verbunden, die auf der Macht der Überzeugung und des Konsens beruht« (Benhabib 1994, 281) – wodurch in letzter Konsequenz der Modus des Agonalen jenem der Harmonie untergeordnet wird.[12]

Problematisch ist darüber hinaus die von Arendt vorgenommene und von Zerilli aufgegriffene Trennung zwischen dem Politischen und dem Sozialen und die daran anschließende Affirmation der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit. Denn mit der Übernahme der aristotelischen Trennung zwischen *polis* und *oikos* lässt Arendt nicht nur die vergeschlechtlichten Aspekte dieser Trennung, sondern auch die in dieser Trennung eingeschriebene Ungleichheit und Ausbeutung unberücksichtigt. Ausgeblendet bleibt so, dass Politik erst dann möglich ist, wenn ein Großteil der Menschen die notwendigen Voraussetzungen schafft, damit schließlich einige wenige politisch und frei handeln können. In ihren Überlegungen ignoriert sie jedoch diese Verbindung zwischen Politik und Freiheit auf der einen Seite und den Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens, also den ganz konkreten materiellen Lebensbedingungen, auf der anderen Seite. Arendt vertritt somit einen Politikbegriff, der auf einer »partikularen und elitären Freiheit« (Brunkhorst 1994a, 161) beruht, was nicht zuletzt dazu führt, dass sie

12 Arendt beschreibt dies wie folgt: »Die Fähigkeit, dieselbe Sache aus verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken […] tauscht nur den eigenen natürlich vorgegebenen Standort gegen den der Anderen […]. Das Einander-Überreden und -Überzeugen, das die eigentliche politische Umgangsart der freien Bürger der Polis war, setzte eine Art Freiheit voraus, die weder geistig noch physisch an den eigenen Standpunkt oder Standort unabänderlich gebunden war. […] Einsicht in einen politischen Sachverhalt heißt nichts anderes, als die größtmögliche Übersicht über die möglichen Standorte und Standpunkte, aus denen der Sachverhalt gesehen und von denen her er beurteilt werden kann, zu gewinnen und präsent zu haben.« (Arendt 2003, 97)

»im Konfliktfall« die »moderne Gleichheit einem klassischen Verständnis politischer Öffentlichkeit […] opfern« muss (Brunkhorst 1994b, 101).

Anstelle einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Auffassung einer »jegliche[n] ›sozialen Verantwortung‹ ledigen Elite« (Lettow 1999, 235) fragt Arendt vielmehr affirmierend und sichtlich bewundernd, was denn die athenischen Bürger dazu bewogen haben könnte, »die Last und Bürde […] der öffentlichen Geschäfte« (Arendt 2002, 53) auf sich zu nehmen. Damit unterlässt es Arendt jedoch, jene von Michael Th. Greven thematisierte Verschränkung von staatlicher und ›privater‹ Herrschaft zu berücksichtigen, die nicht zuletzt zentrale geschlechterpolitische Implikationen birgt. Arendts »Einengung des Politischen« (Habermas 1989, 115) auf Kommunikation und das Beginnen von Neuem, die sich ansatzweise auch bei Zerilli zeigt, ist letztlich auch insofern problematisch, als Aspekte strategischen Handelns und institutionalisierter Machtverhältnisse in einer solchen Theoretisierung des Politischen großteils ausgeblendet bleiben.

II.4 KONSENSUALE POLITIK IM KREUZFEUER DER KRITIK: DAS POLITISCHE IM ZEICHEN VON KONFLIKT UND KONTINGENZ

II.4.1 Für eine agonistische Demokratietheorie

Ist Herrschaft in Michael Th. Grevens Ansatz eine zentrale Dimension, wird diese bei Hannah Arendt dezidiert aus dem Politischen ausgeschlossen und dem Sozialen zugeordnet. In Ulrich Becks Politikverständnis ist Herrschaft scheinbar gänzlich obsolet. An diesem Punkt setzt Chantal Mouffe in *Über das Politische* (2007, orig. 2005) an und macht anstelle eines konsensorientierten einen konfliktorientierten Politikbegriff stark. Damit übt sie insbesondere Kritik an jenen »zentrale[n] Glaubenssätze[n] des gegenwärtigen Zeitgeists« (Mouffe 2007, 48), die sie als »postpolitische« respektive »antipolitische Vision[en]« ablehnt (ebd., 7f.). Deren Vertreter desavouieren nach Mouffe nämlich »die für das ›Politische‹ konstitutive antagonistische Dimension« (ebd., 8) und erklären sich damit »zu Verfechtern einer Konsensform von Demokratie« (ebd., 7).[13]

Indem Beck an die Stelle der Gewissheit der Industriemoderne den Zweifel und die Ambivalenz als Merkmale der reflexiven Moderne setze und damit ein Modell jenseits eines eindeutigen »Freund-Feind-Schemas«, eines »entweder-

13 Mouffe nennt hier die Ansätze von Ulrich Beck, Anthony Giddens und Jürgen Habermas.

oders« entwerfe (ebd., 56), suggeriere er, »daß die ›Demokratisierung der Demokratie‹ im gegenwärtigen Stadium der reflexiven Moderne ohne Definition eines Gegners erfolgen kann« (ebd., 64). Gegen einen solch »rationalistischen« Ansatz (ebd., 86) wendet Mouffe ein, dass »Gegnerschaft[en]« (ebd., 11) gegenwärtig keineswegs verschwunden seien, sondern sich vielmehr in neuem Gewand zeigten. Offenkundig werde dies in fundamentalistischen Bewegungen sowie einer Politik des Terrorismus ebenso wie im Aufstieg populistischer Rechtsparteien. Während sich traditionelle demokratische Parteien dadurch auszeichneten, dass zwischen ihnen »keine deutlichen Unterschiede mehr erkennbar« seien (ebd., 87), hätten rechtspopulistische Parteien mit einer Wir-Sie-Unterscheidung Distinktionsmöglichkeiten geschaffen und mithin erfolgreich identitätspolitische Mobilisierung betrieben. Rechtspopulistische Parteien, so Mouffes These, sind also deswegen erfolgreich, weil sie gerade kein ›und‹, sondern eindeutige ›Entweder-oder‹-Positionen als Identifikationspotenzial bereitstellen und darüber Wähler_innen an sich binden können.

Analytisch kann für Mouffe die antagonistische Dimension also gar nicht ausgeblendet werden, wenn gegenwärtige politische Prozesse erfassbar sein sollen. Dies müsse theoriepolitisch artikuliert und eine liberale Konsenspolitik müsse demgemäß infrage gestellt werden. Die antagonistische Dimension ist zudem für Mouffes normatives Demokratiemodell prägend, »das mit der disruptiven Dimension des Politischen umzugehen versucht, statt sie zu verleugnen« (Marchart 2010, 44). Demokratisches Ziel sei es nämlich nicht, Wir-Sie-Unterscheidungen prinzipiell aufzuheben. Die zentrale demokratiepolitische Frage laute vielmehr, wie ein Wir-Sie-Gegensatz so etabliert werden kann, dass er »mit der Anerkennung des für die moderne Demokratie konstitutiven Pluralismus vereinbar ist« (Mouffe 2007, 22).

Carl Schmitts Dezisionismus modifizierend,[14] plädiert Mouffe daher für eine qualitativ veränderte Form des Antagonismus, wofür sie den Begriff des Agonismus ins Feld führt: Stehen sich beim (Schmitt'schen) Antagonismus »Feinde«

14 Dass sowohl Schmitt als sog. Kronjurist des Dritten Reiches als auch seine Theorie des Dezisionismus umstritten sind, soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Mouffe hält in diesem Zusammenhang kritisch fest, dass die »moralisch begründete Weigerung vieler demokratischer Theoretiker, sich mit Schmitts Denken auseinanderzusetzen […], typisch [ist] für die moralische Tendenz, die für unseren postpolitischen Zeitgeist charakteristisch ist« (Mouffe 2007, 11). Dieser Tendenz tritt sie entgegen, indem sie den Theoretiker Schmitt von seinen »moralischen Qualität[en]« trennt und sich insbesondere für eine Auseinandersetzung mit seiner »intellektuellen Kraft« (ebd.) stark macht.

gegenüber (ebd., 29), zeichnet sich der Agonismus als ein Gegenüberstehen von »Gegnern« aus, die sich als legitime »Opponenten« anerkennen, »auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt« (ebd., 30). »Adversaries fight each other because they want their interpretation to become hegemonic; but they do not question their opponents' right to fight for the victory of their position.« (Mouffe 2002b, 9) Grundlage einer solchen Gegner_innenschaft sei die »gemeinsame Bindung an ethisch-politische Prinzipien liberaler Demokratie«, nämlich jene von »Freiheit und Gleichheit« (Mouffe 2008, 103). Normativ folgert Mouffe demgemäß, dass die »Hauptaufgabe der Demokratie« in einer »Umwandlung des Antagonismus in Agonismus« liege (Mouffe 2007, 30).

Im Unterschied zum Arendt'schen Agonismus der Überredung zeichnet sich Mouffes Agonismus dadurch aus, dass das Konfliktuelle niemals glattgebügelt, sondern allerhöchstens »gezähmt« werden kann – was laut Mouffe vor allem mittels entsprechender demokratischer »Institutionen und formelle[r] Rechtsgrundlagen« gelingen soll (ebd.). Entgegen der Beck'schen Annahme einer vermeintlich konfliktfreien Gestaltung von Politik problematisiert Mouffe damit zu Recht das Fehlen einer machtkritischen Perspektive bei Beck und macht die »Anerkennung der Unhintergehbarkeit von Konflikten« (Jörke 2004, 164) zur Basis ihres Politikverständnisses. Im Gegensatz zu Becks Pluralismus des ›und‹ betont Mouffe darüber hinaus einen »multipolaren« Pluralismus (Mouffe 2007, 161), der sich durch unterschiedliche Frontstellungen sowie diverse Vorstellungen eines ›guten Lebens‹ auszeichnet. Damit offeriert sie auch eine Alternative zu Arendts konsensueller Vorstellung pluralen Handelns.

Mouffes Auffassung von Antagonismus und Agonismus ist für ihren Begriff des Politischen zentral. Eine Differenzierung Martin Heideggers aufgreifend, unterscheidet sie zwischen *der Politik* als »ontischer« und *dem Politischen* als »ontologischer Ebene« (ebd., 15). Bezeichne die ontische Ebene die »vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne«, verdeutliche die ontologische Ebene die »Art und Weise«, »in der die Gesellschaft eingerichtet ist« (ebd.). Disziplinär gewendet ordnet Mouffe das »empirische Gebiet ›der Politik‹« (ebd.) und mithin der »Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen« (ebd., 16) der Politikwissenschaft zu. Die politische Philosophie indessen frage nicht »nach Fakten«, sondern »nach dem Wesen ›des Politischen‹« (ebd., 15), das heißt nach dem Prinzip gesellschaftlicher Organisation. Dieses Prinzip ist nach Mouffe »die Dimension des Antagonismus« (ebd., 16).

Mouffes Betonung der politischen Differenz und mehr noch des Politischen deute ich als Versuch, dieses antagonistische Moment herauszuarbeiten und letztlich entgegen der »Hegemonie des Liberalismus« (ebd., 17f.) die konfliktuellen Dimensionen auch im Feld der Politik zu ermitteln. Mouffe schreibt dazu:

»Unter ›dem Politischen‹ verstehe ich die Dimension des Antagonismus, die menschlichen Verhältnissen inhärent ist, viele Formen annehmen kann und in unterschiedlichen Typen sozialer Verhältnisse entsteht. Auf der anderen Seite bezeichnet ›Politik‹ das Ensemble von Praktiken, Diskursen und Institutionen, die eine bestimmte Ordnung zu etablieren versuchen und menschliche Ko-Existenz unter Bedingungen organisieren, die immer potenziell konfliktorisch sind, da sie von der Dimension ›des Politischen‹ affiziert werden.« (Mouffe 2008, 103)

Die Theoretisierung des Politischen soll folglich einen anderen, sprich konfliktorientierten Blick auf gegenwärtige politische Verhältnisse ermöglichen und begreifbar machen, »dass ›Politik‹ in der Domestizierung von Feindschaft beruht und im Versuch, den potenziellen Antagonismus, der in menschlichen Verhältnissen herrscht, zu entschärfen« (ebd.). Erst wenn dieses Verhältnis anerkannt und verstanden werde, könne auch die zentrale Frage nach demokratischer Politik gestellt werden.

Im Rahmen ihres agonistischen Demokratiemodells misst Mouffe der »Rolle der ›Leidenschaften‹ in der Politik« (Mouffe 2007, 13) eine besondere Bedeutung bei. Ebenso wie Greven, der den Ausschluss von Gefühlen als Interessenreduktionismus kritisiert, moniert Mouffe, dass aggregative und deliberative Demokratiemodelle (ebd., 35) politischen Akteur_innen eine rationale Kalkulation ihrer Interessen unterstellen und dabei zugleich deren Rolle überschätzen. Demgegenüber identifiziert sie Leidenschaften als wichtiges Element des Politischen, da diese ausschlaggebend in politischen Identifikationsprozessen und folglich Motor politischer Entscheidungen sein können. Politik kann Mouffe zufolge gar nicht begriffen werden, solange Leidenschaften als antreibende Kräfte, als zentrale Form kollektiver Identifikation unberücksichtigt bleiben – was gerade bei Wahlen nicht zu unterschätzen sei (vgl. ebd.). Leidenschaften gelte es somit nicht als archaische Elemente aus dem Politischen auszuschließen. Vielmehr sollen sie gezähmt und demokratiepolitisch fruchtbar gemacht werden.

»[T]he prime task of democratic politics is neither to eliminate passions nor to relegate them to the private sphere in order to establish a rational consensus in the public sphere; it is, rather, to ›tame‹ these passions by mobilizing them for democratic ends and by creating collective forms of identification around democratic objectives.« (Mouffe 2002b, 9)

Da gerade das Affektive zum Erfolg aktueller (Partei-)Politiken beitrage, muss es für Mouffe demokratiepolitisch darum gehen, »einen realen Einfluß auf die Wünsche und Phantasien der Menschen« zu haben (Mouffe 2007, 13). Um »Leidenschaften für demokratische Entwürfe mobilisieren zu können«, muss demo-

kratische Politik also einen parteilichen Charakter haben: »Tatsächlich ist dies die Funktion der Links-Rechts-Unterscheidung […].« (Ebd.) Denn wenn »Leidenschaften nicht von demokratischen Parteien mobilisiert werden können, weil diese einen ›Konsens der Mitte‹ bevorzugen, werden sich diese Leidenschaften – in diversen fundamentalistischen Bewegungen, in partikularistischen Forderungen oder nicht-verhandelbaren moralischen Fragen – ein anderes Ventil suchen« (Mouffe 2002a, 102). Um Leidenschaften »in Richtung auf demokratische Modelle« (Mouffe 2008, 104) zu mobilisieren, seien allerdings entsprechende demokratische Institutionen nötig: So müssten »Kanäle bereitgestellt werden, durch die hindurch kollektive Leidenschaften Ausdruck in Bezug auf Themen finden können, die genug Identifikationsmöglichkeiten offenlassen, ohne den Opponenten als einen Feind zu konstruieren, sondern eben als einen Gegner« (ebd.).

Im Unterschied zu konsensorientierten Ansätzen beschreibt Mouffes Politikbegriff erstens keinen macht- und herrschaftsfreien Raum bzw. Prozess. Vielmehr wird das »demokratische Ringen« (Mouffe 2007, 45) zum Einsatzpunkt des Politischen. Das Politische bezeichnet den umkämpften Prozess der stets kontingenten, da politisch entscheidbaren sowie auf Ausschlüssen basierenden Konstituierung sozialer Ordnung. Das Politische ist daher wesentlich »mit den Akten hegemonialer Institutionierung verknüpft« (ebd., 26). Handelt es sich hingegen um sedimentierte politische Formen, die die »Akte ihrer kontingenten politischen Institutionierung verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden« (ebd.), spricht Mouffe in Anlehnung an ihre gemeinsam mit Ernesto Laclau entwickelte Hegemonietheorie (vgl. Laclau/Mouffe 1991) nicht vom Politischen, sondern vom Sozialen.

Zweitens sind für Mouffe im Gegensatz zu Arendt nicht Konsens und Überredung, sondern Konflikte für eine Konzeptualisierung des Politischen entscheidend. Während soziale Fragen von Arendt ebenso wie von Zerilli aus der Politik ausgegrenzt und dem Sozialen zugeschrieben werden, da sie die Bedingung von Gleichheit und Pluralität nicht erfüllen, beschreibt Mouffe die antagonistische Dimension und somit das konfliktuelle Moment als zentrales Moment des Politischen. Unter dem Sozialen hingegen versteht sie die ›befriedete‹ bzw. ihren konfliktuellen Wurzeln entrissene Form gesellschaftlicher Organisation. So verstanden ist das Soziale kein Resultat einer Einigung, sondern vielmehr der Unterdrückung von Konfliktualität. Mouffes und Arendts Verständnis des Politischen und Sozialen sind demnach radikal verschieden. Offen bleibt bei Mouffe allerdings, wie sie das Verhältnis von dem Politischen, der Politik und dem Sozialen theoretisiert.

Drittens konzipiert Mouffe einen erweiterten Politikbegriff, da sie mittels ihrer Betonung von Leidenschaften die für die westlich-moderne politische Theorie maßgebliche Trennung von rationalen politischen Interessen und archaischen

Leidenschaften, wie sie auch Beck vertritt, infrage stellt. Auf der Basis eines antagonistischen Politikverständnisses begreift sie Leidenschaften als »affektive Kräfte« (Mouffe 2007, 34), die als Motivation und Mobilisierungsmöglichkeit im Sinne einer »emotionalen Demokratie« (Bargetz/Sauer 2010) fruchtbar gemacht werden können. Problematisch ist ihr Ansatz allerdings mit Bezug auf gegenwärtige Transformationsprozesse. Offen bleibt, wie sie etwa jene leidenschaftliche Mobilisierung der Subjekte fasst, die gegenwärtig dazu beiträgt, die Erosion des Sozialstaates abzufedern oder die Subjekte affektiv in herrschende politische Regierungsweisen einzubinden. Der Zusammenhang ebenso wie der Unterschied zwischen einer agonistischen und einer antagonistischen Mobilisierung von Leidenschaften werden also nur unzureichend geklärt. Insofern lässt sich Simon Critchleys Kritik am »normativen Defizit« der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus auch an Mouffes Ansatz herantragen. Entsprechend Critchleys Problematisierung eines fehlenden Unterschieds »zwischen Hegemonie und demokratischer Hegemonie« (Critchley 2004, 116) bleibt auch Mouffes Unterscheidung zwischen antagonistischer Feind- und agonistischer Gegner_innenschaft abgesehen von sehr allgemeinen Hinweisen auf demokratische Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit sowie demokratische Institutionen letztlich vage.

II.4.2 Politik als Ereignis der Unterbrechung

Chantal Mouffe rückt das Konzept des Antagonismus bzw. – demokratisch gewendet – des Agonismus ins Zentrum ihrer Politiktheorie und erklärt im Unterschied zum konsensorientierten Politikbegriff Hannah Arendts Konflikte zu konstitutiven Elementen des Politischen. Auch Jacques Rancière spricht sich, wie bereits der Titel seines Buchs *Das Unvernehmen* (orig. *La Mésentente*, 1995) andeutet, gegen eine »Logik der Harmonie« aus (Rancière 2002, 39). Der »idyllische Zustand« einer »konsensuelle[n] Demokratie« bedeute ein Verschwinden von Politik und präsentiere sich damit als »Post-Demokratie« (ebd., 105). Darunter versteht Rancière keine Demokratie, »die traurig ihre Hoffnungen aufgegeben oder sich glücklich ihrer Illusion erleichtert hätte« (ebd., 111). Vielmehr handle es sich um eine »Regierungspraxis und begriffliche Legitimierung« einer Ordnung (ebd.), die das Demokratische gerade auslösche, indem Politik zur »Verwaltungspraxis« werde (ebd., 122) und in die »Klauen der wirtschaftlichen Notwendigkeit« gerate (ebd., 120). Postdemokratie meint die »Demokratie der Meinungsforschungen und Simulationen«, eine Demokratie »ohne *demos*« (Rancière 2010, 139). In ihr zeigt sich die »absolute Identifikation des Politischen mit der Verwaltung des Kapitals« (ebd., 147).

Im Unterschied zur konsensuellen Postdemokratie sieht Rancière in der »Demonstration des Dissens« das »Wesentliche der Politik« (Rancière 2008, 33). Davon ausgehend entwickelt er einen Ansatz der politischen Differenz, in dem er zwischen Politik und Polizei unterscheidet. Ebenso wie für Mouffe sind Macht und Konflikt auch für sein Verständnis von Politik zentral. Wie Mouffe begreift Rancière Politik nicht als »Ausübung von Macht« (ebd., 7). Politik illustriere vielmehr die Unterbrechung einer bestehenden Ordnung (vgl. Rancière 2002, 24). Als solche sei Politik »immer lokal und zufällig« und »in ihrer Besonderheit selten« (ebd., 149). Im Unterschied zu Mouffe impliziert Rancières Politikbegriff jedoch nicht nur ein konfliktuelles Prinzip, sondern eine konkrete, sich in einem spezifischen Moment zeigende Form von Konflikt. Politik und damit auch Demokratie verweist bei Rancière auf einen Moment, ein Ereignis.

Wie für Mouffe, Arendt oder Greven zeichnet sich Politik für Rancière durch etwas »Eigene[s]«, »Spezifisches« aus (Rancière 2008, 11). Diese Besonderheit bestehe zum einen im Subjekt der Politik, zum anderen in einem spezifischen politischen Handlungsmodus. So hält er in seinen – zunächst noch elf (Rancière 1998a, 256), später nur mehr – *Zehn Thesen zur Politik* (2008, orig. 1998) fest:

> »Politik muss durch sich selbst definiert werden, als eine spezifische Handlungsweise, ausgeführt von einem eigenen Subjekt und beruhend auf einer eigenen Rationalität. Es ist die politische Beziehung, die es erlaubt, das politische Subjekt zu denken, und nicht umgekehrt.« (Rancière 2008, 7)

Für ein besseres Verständnis dieser Auffassung gilt es, Rancières Version der politischen Differenz in den Blick zu nehmen. Entscheidend ist für ihn nicht die Mouffe'sche Differenzierung zwischen *dem Politischen* und *der Politik*, sondern jene zwischen *Politik* und *Polizei*.[15] Während Mouffe *das Politische* privilegiert, ist für Rancière *die Politik* die in seinem dualen Politikverständnis präferierte Seite. »Politik«, so hält er fest, »ist eine spezifische Unterbrechung der Logik der *arche*. Sie setzt nicht bloß die Unterbrechung der ›normalen‹ Verteilung der Positionen zwischen dem, der eine Macht ausübt, und demjenigen, der sie über sich

15 Marchart macht zu Recht darauf aufmerksam, dass auch Rancière von *dem Politischen* spricht und demnach drei Politikbegriffe unterscheidet (vgl. Marchart 2010, 180): *Das Politische* ist bei Rancière das Feld des »Aufeinandertreffen[s] von zwei heterogenen Prozessen«, nämlich dem Prozess des Regierens – der *Polizei* – und dem Prozess der Gleichheit bzw. Emanzipation – der *Politik* (vgl. Ranciere 1998b, 113f.). Allerdings greift er diese Dreiteilung in *Das Unvernehmen* nicht auf, sondern verwendet durchgängig die Gegenüberstellung Politik versus Polizei.

ergehen lässt, voraus, sondern eine Unterbrechung in der Idee der Dispositionen, die diese Positionen ›eigen‹ machen.« (ebd., 15) Politik besteht folglich nicht in einer einfachen Gegenüberstellung von Herrschenden und Beherrschten. Maßgeblich für Politik ist vielmehr, dass in der politischen Unterbrechung der herrschenden Ordnung der Anspruch auf Gleichheit geltend gemacht wird. Damit übt Rancière auch Kritik an Aristoteles' Politikbegriff, da dieser Ungleichheit, Unrecht und Anteillosigkeit voraussetzt und letztlich legitimiert. Indem Aristoteles Gleichheit auf den Bereich der *polis* beschränkt, die wiederum auf Ungleichheit beruht, setze er »in letzter Instanz die politische Aktivität mit der polizeilichen Ordnung« gleich (Rancière 2002, 81).

Im Unterschied dazu – und damit auch über Arendt hinausgehend, die diese Dimension einer grundlegenden Ungleichheit ignoriert und fortschreibt – macht Rancière Gleichheit respektive den Verweis auf die Logik der Gleichheit zum Maßstab seiner Politik der Unterbrechung. Gleichheit ist dabei kein Ziel emanzipatorischer Politik, sondern vielmehr die Bedingung von Politik. In der Bezugnahme auf Unrecht wird Gleichheit zugleich offenkundig und hervorgebracht. Voraussetzung dafür sei allerdings, dass »[w]er ohne Anteil ist – die Armen der Antike, der dritte Stand oder das moderne Proletariat« (ebd., 22) – sich als »Anteil der Anteillosen« einrichte (ebd., 24). Denn Politik gibt es nicht, weil Anteillose den Herrschenden »gegenübertreten und sich ihnen widersetzen«; »Politik« existiere erst, wenn die Anteillosen »als Entität zum Dasein« (ebd.) gebracht werden. Politik ist also jener Prozess, in dem politische Subjekte als Subjekte einer Ausschließung in Erscheinung treten. »Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte.« (Ebd.)

Zum Gegenstand und Ziel des politischen Handelns seitens der Anteillosen wird folglich die dominante »Aufteilung des Sinnlichen« (ebd., 36), für die Rancière den Begriff der Polizei reserviert. Mit Bezug auf Michel Foucault versteht Rancière Polizei in einem weiten und »›neutrale[n]‹, nicht abwertende[n]« Sinne als »Technik und Regierung« (ebd., 40). Polizei sei nicht nur das »kalte Monster« des »Staatsapparat[es]«, das der Gesellschaft »die Starrheit seiner Ordnung« aufzwingt (ebd.). Indes bezeichnet Polizei ein »unausgesprochene[s] Gesetz«, das für die »Gestaltung des Sinnlichen«, das heißt für die »Ordnung der Körper« und ihrer Aufgaben und Plätze verantwortlich ist (ebd., 40f.). Im Mittelpunkt steht also »nicht so sehr eine ›Disziplinierung‹ der Körper, als eine Regel ihres Erscheinens, eine Gestaltung der Beschäftigungen und der Eigenschaften der Räume, auf die diese Beschäftigungen verteilt sind« (ebd., 41). Der Begriff der Polizei umfasst weder »Repression« noch »Kontrolle über das Lebendige« (Rancière 2008, 31), sondern vielmehr die Konstituierung von Gruppen und ihre Zuordnung zu den für sie spezifischen Tätigkeiten und sozialen Räumen.

Polizei ist die »Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren«; oder anders formuliert, sie ist »dafür zuständig«, dass »diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist« (Rancière 2002, 41).

Politik steht somit der Polizei »feindlich« (ebd.) gegenüber, da sie eine »Intervention in das Sichtbare und das Sagbare« ist (Rancière 2008, 32). Rancière spricht vom »politischen Streit«, »der die Politik existieren lässt, indem er sie von der Polizei trennt, die sie beständig verschwinden lässt« (ebd.). Denn Polizei würde »schlicht und einfach« Politik »vernein[en]«, »indem sie deren Logik mit der ihr eigenen gleich setzt« (ebd.). Politik hingegen sei jene Tätigkeit, die einen »Körper von einem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war« oder die »Bestimmung eines Ortes« verändert (Rancière 2002, 41). Dieser Moment des politischen Streits, in dem Politik durch das Einfordern von Gleichheit angesichts herrschender Ungleichheit und Anteillosigkeit erst in Erscheinung tritt, ist auch der Moment der »Subjekte oder vielmehr der Subjektivierungsweisen« (ebd., 47). Politische Subjekte existieren nicht a priori, sondern treten erst als solche hervor. »Politische Subjektivierung« ist daher auch eine »nicht-identitäre Subjektivierung« (ebd., 110). Das heißt, »eine Vielheit« wird erzeugt, »die nicht in der polizeilichen Verfassung der Gemeinschaft gegeben war, eine Vielheit, deren Zählung der polizeilichen Logik widerspricht« (ebd., 47).

Für Rancière sind somit keine Orte, keine bestimmten Inhalte, »keine Gegenstände oder Fragen« (ebd., 43) zentrale Bestimmungsgründe einer – wünschenswerten – Politik, sondern ihr Bestimmungsgrund ist eine spezifische Form – und zwar jener »Berührungspunkt« (ebd., 45) zwischen politischer und polizeilicher Logik, der »die Bestätigung der Gleichheit in die Einrichtung eines Streits, einer Gemeinschaft, die nicht vor ihrer Teilung bestand, einschreibt« (ebd., 43). Rancière führt dazu erklärend aus: »Der Haushalt hat ein politischer Ort werden können, nicht durch die einfache Tatsache, dass an ihm Machtverhältnisse ausgeübt werden, sondern weil er in einem Streit über die Befähigung der Frauen zur Gemeinschaft als Grund angeführt wurde.« (Ebd., 44) Der politische Streit über die Aufteilung der sinnlichen Welt ist bei Rancière insofern durchaus auch auf die Verteilung von Gütern und Ressourcen gerichtet. Politisch ist im Sinne Rancières allerdings nur die ereignishafte Unterbrechung, der Akt der Instituierung – langwirkende Unterbrechungen oder etwa eine Institutionalisierung von Politik sind nicht denkbar, da Politik stets zur Polizei wird.

Problematisch ist dieser Politikbegriff, weil es damit unmöglich wird, Politik als längerfristige Einrichtung zu denken. So wird auch Rancières Demokratiekonzept prekär, da die Gefahr besteht, letztlich jede Politik der Unterbrechung mit emanzipativer Politik gleichzusetzen, die im Bezug auf Gleichheit auf einer Infragestellung eines Anteils der Anteillosen beruht. »Jede Politik«, so schreibt

er, »ist demokratisch«, wenn sie »die Logik der Gleichheit mit derjenigen der Polizeiordnung konfrontier[t]« (ebd., 111). Fragwürdig ist dann, inwiefern dieser inhaltlich voraussetzungslose Demokratiebegriff bzw. dieser »emanzipatorische Apriorismus« (Marchart 2010, 250) für eine kritische Analyse gegenwärtiger Verhältnisse brauchbar ist. Demgemäß kritisiert auch Greven Rancières Festhalten an einem »›systemverändernden‹ beziehungsweise ›transzendenten‹ Politikkonzept«, das sich an »keine relevante Praxis und kein erkennbares Handlungssubjekt jenseits der Philosophie« halte, als romantisierendes »Phantasma des Politischen« (Greven 2010, 70). Rancière selbst thematisiert aktuelle politische Verhältnisse, wenn er etwa von Rassismus und Xenophobie spricht und diese als »Zusammenbruch der Politik« begreift (Rancière 1998b, 125, Übers. B.B.). Im Unterschied zu Mouffe problematisiert er in diesem Zusammenhang auch die »passion identitaire«, also die identitätsbezogene Leidenschaft, als eine »Sache der Angst«, einer »unbestimmten Angst, die auf dem Körper des Anderen ihr Objekt« findet (ebd., Übers. B.B.). Er verurteilt ihre herrschaftsförmige Vereinnahmung – inwiefern die Logiken der Politik und der Polizei in diesem Zusammenhang relevant werden, bleibt jedoch unklar.

II.5 NEUGRÜNDUNGEN OHNE LETZTGRÜNDUNGEN: ZUR POLITIK DER POLITISCHEN DIFFERENZ

Mit seiner Variante der politischen Differenz kritisiert Jacques Rancière wirkmächtige Formen von Politik (in seiner Terminologie ›Polizei‹) und macht stattdessen einen emanzipativen Begriff des Politischen (›Politik‹) stark. Während sich sein Ansatz von jenem Chantal Mouffes dahingehend unterscheidet, dass er die politische Differenz nicht auf unterschiedlichen, sondern vielmehr auf einer erkenntnistheoretischen Ebene verortet, teilen beide Ansätze zusätzlich zur Betonung des Konfliktuellen den Aspekt der Kontingenz. »Die Grundlegung der Politik«, so Rancière, »ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.« (Rancière 2002, 28) Und Mouffe betont, gemeinsam mit Ernesto Laclau: »Wenn wir […] akzeptieren, daß eine diskursive Totalität niemals in der Form einer einfach gegebenen und abgegrenzten Positivität existiert, wird die relationale Logik unvollständig und von Kontingenz durchdrungen.« (Laclau/Mouffe 1991, 162) Der Konflikt wird damit in beiden Ansätzen zum Moment, in dem sich die Kontingenz zeigt: Während für Mouffe die Kontingenz einer sedimentierten Ordnung aus dem

Prozess politischer Reaktivierung und somit aus einer antagonistischen bzw. agonistischen Logik hervorgeht, ist es für Rancière der Moment der Unterbrechung der polizeilichen Ordnung, in dem die Kontingenz dieser Ordnung in Erscheinung tritt.

Auch für Michael Th. Grevens Theorie der politischen Gesellschaft ist Kontingenz eine mit Entscheidung unmittelbar verschränkte Dimension des Politischen. Anstatt von notwendigen Gründen auszugehen, zeigt er für die politische Gesellschaft, dass alles politisch entscheidbar geworden und mithin kontingent ist. Allerdings kritisiert er Theoretisierungen der politischen Differenz in ihrem »vergeblich[en]« Bestreben, die »Politik und das Politische als zwei ontologisch verschiedene ›Sphären‹ zu begreifen« (Greven 2010, 68f.). Seiner Auffassung nach bedarf es weder »traditionelle[r]« noch »gegenwärtige[r] substantialistische[r] Aufladungen des Begriffs des Politischen«, wie etwa Mouffes Agonismus, um ein rationalistisches Politikverständnis kritisieren zu können. Entscheidend sei hierfür vielmehr die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse.

Für Oliver Marchart wäre diese Argumentation vermutlich ein versteckter »Empirizismus, Positivismus oder Psychologismus« (Marchart 2010, 25), wie seine Argumente zu Jacques Derridas Kritik an Richard Rorty nahelegen. Im Unterschied zu Greven bewertet er die politische Differenz keineswegs als nutzlose, sondern vielmehr als eminent brauchbare Differenz. Denn erst in dieser, nur aus philosophischer Perspektive wahrnehmbaren Differenz komme die Kontingenz von Gesellschaft und die Unmöglichkeit von Letztgründungen zum Ausdruck (vgl. ebd., 18, 25). In diesem Sinne systematisiert Marchart unterschiedliche »Spielformen« einer kontingenzorientierten politischen Differenz und fasst sie aufgrund ihres geteilten Bezugs auf »Heideggers Metaphysikkritik« (ebd., 21) und folglich aufgrund ihres »Linksheideggerianismus« (ebd., 19) unter dem Begriff des Postfundamentalismus zusammen.

Marcharts grundlegende These besteht darin, die politische Differenz, also die Differenzierung zwischen Politik und dem Politischen, als ein »Symptom der Auflösung einstmals unerschütterlicher Fundamente« zu begreifen (ebd., 27). Dabei geht er nicht davon aus, dass Gesellschaft »völlig grundlos« (ebd.) geworden ist, dass es also keine Fundamente mehr gibt. Die postfundamentalistische »Konstellation« offenbare vielmehr den »strittigen Charakter eines jeden Fundaments« (ebd., 8). Postfundamentalismus sei daher nicht als Antifundamentalismus misszuverstehen. Während Letzterer lediglich die andere Seite derselben Medaille, das heißt eines Fundamentalismus, sei, markiere Ersterer eine Kritik daran. Angefochten würden so »jene Positionen«, »die von fundamentalen, das heißt revisionistischen Prinzipien, Gesetzen oder objektiven Realitäten ausgehen, die jedem sozialen oder politischen Zugriff entzogen« sind – wie etwa der »ökonomische Determinismus« (ebd., 15). In Abrede gestellt wird also die Idee eines universalen, transhistorischen

»*letzten* oder *ultimativen* Fundament[s] des Denkens oder der Gesellschaft« (ebd., 21, Herv. i.O.), kurz: »die Möglichkeit von Letztbegründungen« (ebd., 16). Entscheidungen würden vielmehr vor dem Hintergrund einer »ontologische[n] Unentscheidbarkeit« (ebd., 21) getroffen, in einem Feld von »konkurrierenden Kräften und Entscheidungsbemühungen« (ebd., 22). Daraus ergebe sich im Postfundamentalismus auch das paradoxe Verhältnis einer gleichzeitigen »Unmöglichkeit *und* Notwendigkeit der Gründung« (ebd., 246, Herv. i.O.).

Mit diesen Überlegungen schließen postfundamentalistische Positionen in den Augen Marcharts unmittelbar an das Argument Martin Heideggers an, dem zufolge es keine völlige »Überwindung« der Metaphysik geben könne, da eine solche »ihrerseits nur eine metaphysische Figur« sei (ebd., 21). Ein wesentliches Moment des Postfundamentalismus sei aber die »Schwächung des ontologischen Status dieser Gründe« (ebd.). Bedeutsam wird dieser Hinweis auf Heidegger insofern, als Marchart ebenso wie Mouffe zunächst ein Analogieverhältnis zwischen Heideggers ontologischer Differenz und der politischen Differenz konstatiert. Die Einführung des Begriffs des Politischen beruhe nämlich auf einer Abstraktion, wodurch das Spiel zwischen einer prinzipiellen Ungründbarkeit und Momenten der Gründung erst verdeutlicht werden kann. Das heißt, dass die politische Differenz *als Differenz* »überhaupt erst sichtbar« werden kann, wenn Politik und das Politische gerade nicht auf »ein und derselben Ebene verortet« werden (ebd., 25). Die politische Differenz sei mithin keine lediglich konzeptuelle Differenz, sondern eine spezifische Differenz. Denn erst aufgrund dieser unterschiedlichen Ebenen könne »der Begriff des Politischen die Aufgabe [übernehmen], auf die in letzter Instanz unmögliche Institution von Gesellschaft zu verweisen« (ebd., 27). Nicht denkbar hingegen sei diese Erkenntnis ausschließlich mittels des »Konzept[s] der Politik«, da nur »das Politische« »dem Zugriff sozialer und politischer (systemischer) Domestizierung entkomm[en]« könne (ebd.).

Die *politische Differenz* als *ontologische* Differenz umfasst für Marchart das »unabstellbar[e]« »Spiel zwischen Politik und dem Politischen« (ebd., 27), »changierend zwischen begrifflichen Momenten der Entgründung (Kontingenz) und solchen der Gründung (Institution)« (ebd., 245). Erst mittels dieser Differenzierung zweier Politikbegriffe werde folglich auch der »merkwürdige Umstand« fassbar, dass »Neugründungen notwendig, zugleich aber Letztgründungen unmöglich sind« (ebd., 27). Daher könnten auch die beiden Ebenen niemals zu einer werden, da erst durch dieses Spiel zwischen beiden die prinzipielle Unmöglichkeit einer Letztgründung offengehalten werde.

Es ist mithin dieses Spiel, das für Marcharts Ansatz zentral wird, wenn er postuliert, dass es darum gehe, die »politische Differenz *als Differenz*« (ebd., Herv. i.O.) in den Blick zu nehmen. Ziel einer Einführung zweier Politikbegriffe

könne es nämlich nicht sein, in dieser Differenzierung schließlich »eine Seite der Differenz« zu überhöhen (ebd., 245). Wesentlich sei vielmehr das »Faktum der Differenz selbst: der Notwendigkeit, eine solche Differenz überhaupt in das politische Denken einzuführen« (ebd., 27). Damit wird für ihn die Frage nach den »Gründen dieser Differenzierung« virulent (ebd.). Diese wird Marchart zufolge jedoch nur »äußerst selten« gestellt (ebd.). Stattdessen werde in den postfundamentalistischen Ansätzen der politischen Differenz vielfach eine Seite der Differenz privilegiert. Vor diesem Hintergrund unterbreitet Marchart einen Vorschlag für eine Theoretisierung der Differenz als Verhältnis.[16]

Im Anschluss an seine disziplinär gewendete Übertragung der politischen Differenz auf die politische Philosophie auf der einen Seite und den Bereich der »sozialen und politischen Problemlagen der Gegenwart« auf der anderen Seite (ebd., 30) beleuchtet er die politische Differenz sowohl hinsichtlich der »innerphilosophischen, gleichsam ›ontologischen‹ Konsequenzen des Politischen« als auch in Bezug auf die »›ontische‹ Seite der Differenz« (ebd., 29). Den Aspekt des Spiels übersetzt er in diesem Zusammenhang mit einem doppelten Anliegen: Einerseits will er das »Politische an der Philosophie (d.h. an Metaphysik und Ontologie)« (ebd., 273) aufzeigen; andererseits zielt er darauf ab, eine postfundamentalistische Theorie der Politik zu entwickeln (vgl. ebd., 274).

Innerphilosophisch besteht der Effekt jenes Spiels zwischen ontischer und ontologischer Ebene, das er »vonseiten *der Politik*« aus bestimmt (ebd., 278, Herv. i.O.), darin, dass Philosophie stets als *politische* Philosophie begriffen werden müsse. Wenngleich dies – wird die Prämisse der politischen Differenz ernst genommen – nur ein »kontingenter« Vorschlag sein kann, hält Marchart diese Bewegung für außerordentlich brauchbar, um in das »depolitisierte Feld der Philosophie« (ebd., 276) vorzudringen und Philosophie nicht zum bloßen »Philosophismus« verkommen zu lassen (ebd., 277). In diesem Sinne betont er schließlich, dass es sich nicht nur um eine Analogie zwischen der ontologischen

16 Dass es sich hierbei nicht um eine notwendige Konsequenz handeln kann, liegt für Marchart in der Theorie der politischen Differenz selbst begründet: »Denn wo nichts mit Notwendigkeit folgt, ist jede sinnvolle Konsequenz nur eine regulierte Inkonsequenz.« (Marchart 2010, 249) Es gehe daher eher um das Aufzeigen des *non sequitur*, das allerdings vor dem jeweiligen »Argumentationshintergrund« Sinn machen müsse (ebd., 249). Das heißt, dass die »›ontischen‹ Kriterien von Politik« mit dem verwendeten »Begriff des Politischen» »theoretisch kompatibel sein« müssen. »Unsere Vorstellung vom Phänomenbereich der Politik wird unseren Begriff des Politischen prägen, die angelegte Kategorie des Politischen unsere Perspektive auf Politik bestimmen.« (Ebd., 322)

und der politischen Differenz handle, sondern dass die *ontologische* Differenz bereits eine *politische* Differenz sei.

Im »Phänomenbereich der Politik« (ebd., 289) hingegen besteht für Marchart das Spiel der politischen Differenz darin, dass die »ontologischen Bedingungen der Politik« mit den »historischen Bedingungen, denen sich politisches Handeln heute gegenübersieht« (ebd., 292) abgeglichen werden, das heißt dass die zentralen Merkmale des Politischen mit den jeweiligen politischen Bedingungen ins Verhältnis gesetzt werden. In diesem Sinne entwickelt er sogenannte »Minimalbedingungen« von Politik, um »nicht nur eine treffsichere Bestimmung von Politik [zu] ermöglichen«, sondern auch »unterscheiden [zu] helfen zwischen ontologischen Konzeptionen des Politischen, die profaner Politik angemessen sind, und solchen, die mit dem Phänomenbereich der Politik letztlich wenig zu schaffen haben« (ebd., 293). Gegen das »Phantasma ›großer Politik‹« (ebd., 248), also »Verkürzungen von Politik auf systemische ›Makropolitik‹«, gegen individuelle »›Mikropolitiken‹« (ebd., 324), aber auch gegen eine »Politik der ›Untätigkeit‹« respektive des »Attentismus« (ebd., 322) entwirft Marchart Minimalbedingungen einer *Politik* im Sinne *des Politischen*: Dazu zählt er die Tendenz zum »Majoritär-Werden« (ebd., vgl. auch 301-306) vor dem Hintergrund des »Unkalkulierbaren« (ebd., 311) und der Konfliktualität (ebd., 321) sowie strategisches, (zumindest minimal) organisiertes und kollektives Handeln (vgl. ebd., 311-314) im Unterschied zum bloßen Abwarten (vgl. ebd., 326).

Marcharts Ansatz ist ein spezifischer Vorschlag im Rahmen konfliktorientierter Theorien der politischen Differenz, da sein Politikbegriff gerade das Verhältnis zwischen dem Politischen und der Politik in den Blick nimmt. Allerdings tendiert auch sein Ansatz letztlich zu einem Primat des Politischen, da er die politische Differenz ausgehend von dem Politischen denkt. Gesellschaftliche Verhältnisse sind so zwar Teil seines Politikverständnisses, allerdings nur durch die Brille des Politischen begreifbar. Auf diese Problematik werde ich aus alltagstheoretischer Perspektive noch zurückkommen (vgl. Kapitel V.2.3).

II.6 POLITIK UNTER DEM DICHOTOMIEKRITISCHEN MIKROSKOP: FEMINISTISCHE EINSPRÜCHE UND ERWEITERUNGEN

II.6.1 Der »androzentrische Sündenfall« des Politischen

Polemisch und pointiert macht Hannelore Schröder Anfang der 1990er-Jahre auf einen falschen Universalismus in der deutschsprachigen Politikwissenschaft auf-

merksam, indem sie einen dezidiert ausgewiesenen Partikularismus ins Feld führt.[17] Ironisch hält sie fest, dass sie sich in Analogie zum Main- respektive Malestream in der Politikwissenschaft, jedoch unter entgegengesetzten Vorzeichen, ausschließlich mit der »weiblichen Bevölkerung« sowie der gewaltvollen, vergeschlechtlichten Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit beschäftigen und andere Herrschafts- und Gewaltverhältnisse als »Nebenwidersprüche« (Schröder 1990, 247) außer Acht lassen wolle. Denn »etablierte Politikwissenschaftler« würden sich nur mit »ihrem Teil des Gesamtsystems und innerhalb dieses Teils wiederum nur mit partikularen Interessen kleinerer Fraktionen« beschäftigen (ebd.).

Mag dies gegenwärtig unzeitgemäß erscheinen, fördern rezentere Einschätzungen eine durchaus ähnliche Kritik am Androzentrismus in der Politikwissenschaft zutage – allerdings lassen sie dabei Schröders problematische, da tendenziell essentialisierende Sichtweise hinter sich. So hält Eva Kreisky nahezu fünfzehn Jahre nach Schröder fest, dass die »Absicht des Malestreams« »leicht zu entlarven« sei – gehe es doch darum, den »androzentrische[n] ›Sündenfall‹ in der Geschichte der ›Formgebung‹ von Politik« möglichst »unerkannt und demgemäß unbenannt« (Kreisky 2004, 41) zu lassen. Ebenso begreift Birgit Sauer die in der Politikwissenschaft nach wie vor wirkmächtige Trennung von Öffentlich-Politischem und Privat-Unpolitischem als bezeichnenden Faktor für den Androzentrismus innerhalb der Disziplin (vgl. Sauer 2001a, 29). Und auch Ina Kerner zufolge müssen »androzentrische Elemente« gegenwärtig in der Politischen Theorie »unterstellt« (Kerner 2013, 103) und – über Schröders Einsatz hinaus – als »Ineinandergreifen verschiedener Differenz- und Machtverhältnisse« reflektiert werden (ebd., 107).

Es ist daher zwar bedenklich, angesichts dieser Einschätzungen freilich wenig überraschend, dass gegenwärtige Theoretisierungen des Politischen nahezu ausschließlich ohne jene zentralen Einsichten auskommen, die feministische Forschungen in diesem Zusammenhang hervorgebracht haben.[18] Dies bestätigt nicht zuletzt der Blick auf neuere Sammelbände zum Begriff des Politischen: In

17 Etwa zur selben Zeit, 1991, gründeten einige Politologinnen der Freien Universität Berlin den *Arbeitskreis Politik und Geschlecht in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft* (DVPW) (http://www.politik-und-geschlecht.de), aus dem die feministische politikwissenschaftliche Zeitschrift *Femina Politica* sowie eine Reihe feministischer und androzentrismuskritischer Sammelbände hervorgingen.

18 Diese Tendenz einer »fortgesetzten Nichtrezeption feministischer Fragestellungen und Interpretationen« (Rosenzweig 2005, 698) trifft, wie Beate Rosenzweig betont, auch auf die Politische Ideengeschichte zu.

dem von Oliver Flügel, Reinhard Heil und Andreas Hetzel herausgegebenen Band *Die Rückkehr des Politischen* (2004a) behandelt einer von insgesamt vierzehn Beiträgen feministische Theorie, nämlich jene Judith Butlers (Kämpf 2004). In *Das Politische denken* ist eine feministische Theorie des Politischen völlig ausgespart – allerdings räumen die Herausgeber Ulrich Bröckling und Robert Feustel (2010b) ein, dass im Rahmen der fünfzehn behandelten Ansätze »wichtige Stimmen« fehlen (ebd., 9), unter anderem jene von Judith Butler und Gayatri Chakravorty Spivak. Der von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers herausgegebene Sammelband *Das Politische und die Politik* (2010) mit ebenfalls fünfzehn Beiträgen über aktuelle Theorien des Politischen kommt schließlich nicht nur ohne feministische Theorie, sondern gänzlich ohne Hinweis auf feministische Politikkonzepte aus.

Der »feministische Begriff des Politischen, der im Unterschied zu allen traditionellen Politikbegriffen das Private nicht als a- oder gar antipolitische Dimension definiert« – jene »zentrale Innovation feministischer Theorie/Praxis« (Holland-Cunz 1998, 87), deren »analytische[s] Potential« sich insofern »eindrucksvoll dokumentiert« hat, als »kein gesellschaftlicher Bereich der kritischen Analyse des Politikums Privatheit entgangen ist« (Holland-Cunz 1999, 127) –, ist in gegenwärtigen (nicht-feministischen) Debatten zum Politischen augenscheinlich abwesend. Aktuelle Theorien des Politischen erweisen sich also zumeist als »geschlechtsblind« (Sauer 2001a, 29), und zwar selbst dann, wenn es darum geht, gesellschaftliche Verhältnisse zu thematisieren.

Dies gilt zumindest überwiegend. So rekurriert Michael Th. Greven im Rahmen seiner Theorie der politischen Gesellschaft durchaus auf feministische Einsichten und unterstreicht diese – etwa wenn er den »unfreiwilligen Ausschluss« »vieler Frauen vom bezahlten Arbeitsmarkt« (Greven 1999, 121) als Herrschaftsaspekt kritisiert oder auf die politische Dimension vermeintlich privater Gewaltverhältnisse hinweist und folglich Politik nicht an den Grenzen des Staates enden lassen will. Allerdings bleibt auch sein Vorschlag, den er als dezidiert gesellschaftstheoretischen Vorschlag und als Grundlage einer »politische[n] Zeitdiagnose« (ebd., 16) versteht, auffällig schweigsam in Bezug auf eine nähere Beschäftigung mit Fragen vergeschlechtlichter Ungleichheitsverhältnisse.[19]

In Ulrich Becks *Erfindung des Politischen* wird zwar ebenfalls das Private politisiert, indem die Rückkehr der Individuen in die Gesellschaft verkündet wird (vgl. Beck 1993, 149). Allerdings greift Beck weder feministische Ansätze

19 Er macht allerdings geltend, dass seine These der politischen Gesellschaft »eine herrschaftssoziologische und politiktheoretische Diskussion der Patriarchatstheorie« zulasse (Greven 1990b, 260).

auf, noch bezieht er sich auf die Frauenbewegung, obwohl dies seine generelle Bezugnahme auf soziale Bewegungen durchaus nahelegen würde. Die Frage nach hierarchischen Geschlechterverhältnissen erscheint in seiner Theorie schließlich aus zwei Gründen vernachlässigbar: erstens wegen seiner Auffassung einer der Moderne inhärenten Demokratisierung und Egalisierung, die sich unter anderem in einer Enttraditionalisierung von Geschlechterrollen äußere; zweitens indem er ein zentrales Element von geschlechtsspezifischer Ungleichheit, nämlich die »Naturalisierung von Weiblichkeit« (ebd., 136), gerade nicht als Aspekt der reflexiven Moderne, sondern vielmehr als »Nachtseite der Moderne« und damit als Merkmal von »Gegenmodernisierung« begreift (ebd., 99).

Ebenso wenig kann Chantal Mouffes Theorie des Politischen diese Lücke einer fehlenden geschlechterkritischen Auseinandersetzung schließen. Trotz früherer Arbeiten im Feld feministischer politischer Theorie, in denen sie insbesondere ein feministisches, antiessentialistisches Konzept radikaler Staatsbürger_innenschaft stark gemacht hatte (vgl. Mouffe 1992), und obwohl sie in *Über das Politische* betont, sich insbesondere mit der »›ontischen‹ Ebene« (Mouffe 2007, 16), also mit konkreten Politiken auseinanderzusetzen, spielen Geschlecht, Sexualität oder Heteronormativität in ihrem Ansatz keine Rolle.

Dies gilt großteils auch für die politische Theorie Jacques Rancières. Dieser war zwar zwischen 1975 und 1981 maßgeblich – und nicht zuletzt gemeinsam mit Geneviève Fraisse[20] – an dem Zeitschriftenprojekt *Les Révoltes Logiques* beteiligt, das gleichermaßen der Arbeiter- und Frauenbewegung verpflichtet war. Allerdings waren die beiden Perspektiven mitunter wenig verschränkt, was auch Rancières Eröffnungsbeitrag *En allant à l'expo: L'ouvrier, sa femme et les machines* (Dt. *Zur Expo gehen: der Arbeiter, seine Frau und die Maschinen*), gemeinsam mit Patrick Vauday verfasst, verdeutlicht (vgl. Davis 2010, 44-46). Für Rancières Konzeptualisierung sind aktuelle politische Fragen zweifellos relevant, wie etwa rassistischer Populismus oder Xenophobie. Allerdings werden diese Verhältnisse ohne Geschlecht gedacht.

Oliver Marchart verweist in seiner Ausarbeitung von »Minimalbedingungen von Politik« (Marchart 2010, 293) auf queer-feministische Praxen wie *radical cheerleading* und hebt – wie Greven – die Bedeutung der feministischen Politisierung vermeintlich privater »Macht und Unterordnungsverhältnisse« hervor (ebd., 298). Queer-feministische Theorie findet schließlich auch über Butlers Konzeptualisierung »kontingenter Grundlagen« (Butler 1993) Eingang in seinen postfundamentalistischen Ansatz (vgl. Marchart 2010, 62). Allerdings werden

20 Zu Einfluss und Bedeutung der Arbeiten Fraisses für Rancière vgl. Deuber-Mankowsky 2013.

weder auf der ontischen noch auf der letztlich auch von ihm politiktheoretisch privilegierten ontologischen Ebene diese Überlegungen weiter verfolgt – was umso verwunderlicher ist, als er proklamiert, dass jede Philosophie politische Philosophie sein müsse, feministische Wissenschaftskritik jedoch, die hierzu einen zentralen Beitrag geleistet hat, nicht berücksichtigt.

Auch für diese Theorien scheint zu gelten, was Eva Kreisky und Birgit Sauer in den 1990er-Jahren für die Politikwissenschaft konstatiert hatten: Sie »sind Mittel, um soziale und politische Tatbestände wegzueskamotieren. Weggezaubert wird – neben anderem – das Geschlecht politischer Gegebenheiten.« (Kreisky/Sauer 1997, 29) Die Ansätze zeichnet dabei zumindest eine doppelte Leerstelle aus: Erstens fehlt eine (umfassende) Auseinandersetzung mit feministischen politischen Theorien; zweitens bleibt eine Diskussion der vergeschlechtlichten und heteronormativen Dimensionen von Politik großteils aus. Lediglich Linda M. G. Zerilli widmet sich in ihrer Aneignung der politischen Theorie Arendts, die ihrerseits einer Politisierung von Geschlechterfragen skeptisch bis ablehnend gegenüberstand (vgl. Kreisky 1994, 111; Young-Bruehl 2004, orig. 1982), dezidiert einem feministischen Politikbegriff. Im Unterschied jedoch zu ihrer *Theorie feministischer Politik* steht im Mittelpunkt meiner Kritik sowie der folgenden Überlegungen die Frage nach einer *feministischen Politiktheorie*.[21]

Für dieses Vorhaben greife ich jene Auseinandersetzung auf, die Carole Pateman (1989, 118) als Angelpunkt feministischer Theoretisierungen und Kämpfe beschreibt, nämlich die Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat. Trotz – berechtigter binnenfeministischer – Kritik an der Verwendung dieses Begriffspaars für die Analyse und Transformation von Geschlechterverhältnissen (vgl. z.B. Collins 1991; Coole 2000; Armstrong/Squires 2002; Wischermann 2003) erscheinen mir diese Kategorien angesichts aktueller Differenzziehungen und Asymmetrien sowie aufgrund der damit verbundenen Verteilung von Macht und Ressourcen nach wie vor als brauchbares feministisches Werkzeug für eine Konzeptualisierung von Politik. Dabei geht es mir im Folgenden weder um einen »richtigen« oder »einzigen« Begriff von öffentlich und privat (vgl. dazu kritisch Sheller/Ury 2003, 121, Übers. B.B.), noch besteht meine Absicht darin, einen umfassenden Überblick über feministische Debatten zu geben.[22] Vielmehr will

21 Auf diese, obgleich keineswegs klar zu ziehende Trennung weist Sauer hin, wenn sie eine »Reduktion von Politik auf Politik der Frauenbewegung bzw. feministische Politik« problematisiert (Sauer 2001a, 36).

22 Für einen Überblick vgl. z.B. List 1986; Hansen 1987; Pateman 1989; Okin 1991; Helly/Reverby 1992; Cohen 1994; Boyd 1997; Sauer 2001a; Krause 2003; Wischermann 2003; Lang 2004; Ritter 2008.

ich die feministische Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat aufgreifen, mit dem Ziel, sie als eine Analysekategorie zu erschließen, die es ermöglicht, politiktheoretische Engführungen deutlich und einen erweiterten Begriff des Politischen denkbar zu machen. Die Auseinandersetzung mit der Trennung öffentlich-privat dient mir somit als Analyseinstrument, um ein feministisches Verständnis des Politischen zu entwerfen. Als instruktiven Ausgangspunkt ziehe ich hierfür Birgit Sauers Begriff des »liberalen Trennungsdispositivs« heran (Sauer 2001a, 184). Öffentlich-privat fasse ich dabei – so werde ich nachfolgend argumentieren – gerade als Verhältnis, was ich auch mit der Bindestrich-Schreibweise ›öffentlich-privat‹ (im Unterschied zu ›öffentlich/privat‹) sichtbar machen will. Es geht mir also um das vielfach verschwiegene, jedoch wirkmächtige Zusammenspiel, das in dieser Trennung artikuliert wird, und nicht nur um eine Seite dieser Dichotomie oder gar um die Frage nach einer adäquaten Unterscheidung zwischen öffentlich und privat.

II.6.2 Das liberale Trennungsdispositiv

»Vielleicht«, so fragt Seyla Benhabib (1994, 273), »beruht nicht Arendts Denken, sondern der Feminismus selbst auf einem kategorialen Fehler, und der Versuch, das Private zu ›politisieren‹, führt nicht zur Emanzipation der Frauen, sondern zur Beseitigung der letzten Spuren menschlicher Freiheit in der modernen Welt?« Ähnlich provokant äußert sich Birgit Sauer Jahre später angesichts zunehmender politischer Eingriffe ins ›Private‹. Entlarve der wachsende staatliche Zugriff in Form polizeilicher Überwachung oder einer Regulierung weiblicher Körperlichkeit durch Reproduktionstechnologien, so ihre Frage, nicht gerade die Forderung der Frauenbewegung, das Private zu politisieren, als »historische[n] Irrtum« (Sauer 2001b, 5)? Eine derartige Einschätzung, so jedoch ihre umgehende Antwort, könne nur diejenige der »Missversteher frauenbewegter Politisierung« (ebd.) sein. Denn die zu beobachtenden Restrukturierungen seien keineswegs als Anlass zu verstehen, die feministisch kritisierte Dichotomie öffentlich-privat nun zu affirmieren und zum Ausgangspunkt für die Forderung nach einem Schutz von Privatheit zu machen. Nicht »antiquiert-naiv« (ebd.) sei gegenwärtig der feministische Blick auf Privatheit und deren Politisierung. Privatheit in Relation zu Öffentlichkeit müsse vielmehr unter den Vorzeichen neoliberaler Restrukturierung, die sich auch im Kampf um die Bedeutung von Öffentlichkeit und Privatheit artikuliert, beleuchtet und geschlechtersensibel reformuliert werden (vgl. Sauer 2001a, 191; Sauer 2001b, 5).

Was aber ist eigentlich diese Trennung öffentlich-privat? »[A] motive? A hidden assumption beneath action? An ideology? A judicial distinction? A de-

scription of the reality or simply justifications for interference/no interference?« (Dahlerup 1987, 105) Eine mögliche Antwort auf diese Frage erlaubt Sauers Begriff des »liberalen Trennungsdispositivs« (Sauer 2001a, 184).[23] Ich halte diesen Begriff für brauchbar, weil er den Aspekt der Trennung in den Mittelpunkt rückt. Öffentlich und privat sind demnach nicht als Gegenpole zu verstehen, sondern als miteinander verbundene Aspekte, die jedoch über den Mechanismus der Trennung und der Ausblendung bzw. Leugnung dieser Verbindung wirkmächtig werden. Geeignet erscheint mir der Begriff zudem, weil Sauer mit dem Einsatz des Foucault'schen Dispositivbegriffs auf die Wirkmacht dieser Dichotomie verweist. So zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat in einem historisch spezifischen geografischen und sozialen Kontext als bestimmendes politisches Prinzip herausgebildet und durchgesetzt wurde. Wenngleich bereits die griechische Antike die Trennung zwischen *polis* und *oikos* kennt – an dieser Stelle gilt es, Aristoteles sowie an ihn anschließend Arendt in Erinnerung zu rufen –, erhält die westlich-moderne Gegenüberstellung von Öffentlichkeit und Privatheit eine neue Qualität, indem Staat und Öffentlichkeit einerseits, Ökonomie, Familie und Privatheit andererseits als diametrale, einander gegenseitig ausschließende Sphären konstruiert werden (Sauer 2001b, 6; vgl. auch Coole 2000; Klinger 2000[24]). Dieser wechselseitige Ausschluss wird zur Grundlage des im 18. Jahrhundert sich durchsetzenden liberalen Politikverständnisses, in dem Öffentlichkeit zum doppelten Synonym von Staat wird: zum einen als »umfassender Ordnungs- und Fürsorgeanspruch des Fürstenstaates«; zum anderen »als Gegenentwurf zur Machtstrategie des Absolutismus«, die gerade von »Nicht-Öffentlichkeit, Geheimhaltung und Zensur« gekennzeichnet ist (Sauer 2001a, 187). Wenngleich mit der Entstehung der »bürgerlichen Öffentlichkeit« (Habermas 1995) im 19. Jahrhundert eine neue Qualität von Politik sowie neue Formen politischer Partizipation in Erscheinung treten, macht Sauer aus feminis-

23 Eine andere Antwort geben z.B. Chris Armstrong und Judith Squires, wenn sie »drei weite Stränge« einer feministischen Auseinandersetzung mit der liberalen Trennung öffentlich-privat identifizieren: erstens die Kritik am Androzentrismus der Trennung, zweitens die Kritik an der Integration »klassischer« Elemente in die Vertragstheorie und drittens eine aktuelle Auseinandersetzung mit liberalen Regimen (Armstrong/ Squires 2002, 263, Übers. B.B.).

24 Cornelia Klinger spricht von einer »fast vollständige[n] Umkehrung« der Trennung im »bürgerlichen Zeitalter«: So werden die materiellen Bedürfnisse nicht mehr dem *oikos,* sondern der Öffentlichkeit zugeschrieben; »Tugendbildung und Selbstverwirklichung« sowie »gesellschaftliche Wert- und Zielvorstellungen« werden hingegen zu einer privaten Domäne und damit nicht mehr der *polis* zugerechnet (Klinger 2000, 46).

tischer Perspektive eines deutlich: dass das liberale, auf der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit basierende Politikverständnis einen vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichenden Bias hat und damit nicht zuletzt entscheidend für die Entstehung und Aufrechterhaltung des bürgerlichen, kapitalistischen und patriarchalen Staates ist. Nicht zuletzt ist der Begriff des liberalen Trennungsdispositivs auch deswegen politiktheoretisch informativ, weil in dieser Formulierung die Trennung nicht als universale unterstellt wird, sondern weil durch das Attribut liberal die historische, geografische und soziale Spezifität denk-, sprech- und politisierbar wird.

Für ein feministisches Politikverständnis greife ich diese Kritik an der Trennung öffentlich-privat auf und schlage vor, Sauers Begriff des liberalen Trennungsdispositivs weiter zu schärfen. Dafür arbeite ich fünf komplex miteinander verschränkte Bedeutungen heraus, die dieser Begriff für ein Verständnis von öffentlich-privat als politische Analysekategorie und mithin als Einstiegspunkt für eine Ausweitung des Politischen bietet: Geschlechterbias, Vereindeutigungstendenz, dominantes komplexes Dispositiv, Veränderbarkeit und Relationalität. Alle fünf Bedeutungsdimensionen erweitern und konkretisieren zugleich einen feministischen Begriff des Politischen, der nicht auf staatliche Institutionen beschränkt ist und Politik sowie politisches Handeln nicht als neutral, sondern als machtvoll sowie als situiert und umkämpft begreift. In diesem Sinne erlauben es die fünf Dimensionen, unterschiedliche politische Mechanismen und Wirkmächtigkeiten der westlich-modernen Dichotomie öffentlich-privat zu exponieren.

Der Begriff des liberalen Trennungsdispositivs verweist erstens auf den vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichenden Bias der Trennung öffentlich-privat, wird diese doch im westlich-modernen politischen Denken, wie Cornelia Klinger kritisch anmerkt, »in das ›Wesen‹ der beiden Geschlechter hineinprojiziert« (Klinger 2000, 49). Demnach werden entlang der Zweigeschlechterlinie Frauen und die ihnen zugeschriebenen Tätigkeiten und Eigenschaften überwiegend im Privaten verortet; der Bereich des Öffentlich-Politischen hingegen ist vornehmlich (privilegierten) Männern vorbehalten und die dort stattfindenden Tätigkeiten und Handlungsweisen sind männlich konnotiert (vgl. Sauer 2001b). Der Dualismus ist allerdings weder neutral, noch impliziert er Gleichwertigkeit. Vielmehr gilt ein »Vorrang der einen Seite vor der anderen Seite« (Klinger 2000, 50), der qua Natur legitimiert wird (vgl. List 1986, 76). Demzufolge haben Öffentlichkeit und – daran anschließend – Politik, Rationalität, Objektivität, Universalität, Produktionsarbeit, Geist, Männlichkeit, Kultur, Technik und Moderne Vorrang gegenüber Privatheit, Intuition, Gefühl, Subjektivität, Partikularität,

Reproduktionsarbeit, Körper, Weiblichkeit, Natur und Tradition.[25] Die Gegenüberstellungen implizieren eine Hierarchisierung, die sich in einem asymmetrischen Macht- und Ausschlussverhältnis artikuliert. Denn die freie Teilhabe an beiden ›Sphären‹, so sieht es der westlich-moderne Gesellschaftsvertrag vor, ist vornehmlich Männern und unter ihnen ausschließlich Eigentümern und Bürgern vorbehalten (vgl. kritisch z.B. Pateman 1988; Dackweiler/Holland-Cunz 1991; Fraser 1996, orig. 1991; Lang 1995, 1997; Wilde 2009). Das analytische Potenzial des liberalen Trennungsdispositivs liegt demnach darin aufzuzeigen – um es mit Carole Pateman zu formulieren –, wie »women and men are differentially located within private life and the public world« (Pateman 1989, 120).

Das liberale Trennungsdispositiv ist zweitens durch eine Politik der Vereindeutigung (vgl. Sauer 2001a, 184) gekennzeichnet, die auf zwei miteinander verknüpfte Prozesse verweist. Zum einen unterstellt das Dispositiv bei der Bestimmung von öffentlich und privat und mithin auch in Bezug auf die zuvor benannte Trennungs-Äquivalenzkette eine Genauigkeit, die sich bei sorgfältiger Betrachtung als willkürlich und veränderbar erweist: Denn je nachdem, welche Perspektive eingenommen wird, gilt die Marktökonomie entweder als »privat« – so sie im Verhältnis zum Staat begriffen wird – oder als »öffentlich« – so die Familie(nökonomie) als ihr Gegenpol angenommen wird (vgl. ebd., 184-190; vgl. auch Boyd 1997). Durch die Vergeschlechtlichung wird diese Uneindeutigkeit allerdings unkenntlich gemacht und eine vermeintliche Eindeutigkeit in Bezug auf die Frage, was öffentlich und was privat ist, hergestellt und unterstellt (vgl. Sauer 2001b, 6).

Zum anderen sind mit dieser Vereindeutigung zweier vermeintlich getrennter vergeschlechtlichter Sphären geschlechtliche und sexuelle Vereindeutigungstendenzen verbunden. So referiert die Trennungsthese auf eine Zweigeschlechterordnung und suggeriert damit die Existenz eindeutiger Geschlechtlichkeit im Rahmen dieser Ordnung. Darüber hinaus knüpft sich an das liberale Trennungsdispositiv die Vorstellung von heterosexuellem Begehren. Das Dispositiv ist folglich in seiner Gesamtheit als umfassendes heteronormatives Ordnungsmuster zu entziffern. Es ist also nicht nur ein vergeschlechtlichtes und vergeschlechtlichendes, sondern auch ein heteronormatives und heteronormierendes liberales Dispositiv, ein Dispositiv, das die Konstitution und Reproduktion von Heteronormativität organisiert.

25 Dass die angeführten Dichotomien selbst wiederum dichotom geprägt sind, zeigt sich etwa am Dualismus von Produktions- und Reproduktionsarbeit, indem für die Produktionsarbeit zwischen sog. Kopf- und Handarbeit unterschieden wird.

In diesem Sinne verdeutlichen Lauren Berlant und Michael Warner mit Bezug auf die USA, dass sich hegemoniale Öffentlichkeiten nicht nur durch eine Vergeschlechtlichung von Privatheit, sondern auch »durch die Privatisierung von Sex und die Sexualisierung der privaten Person« auszeichnen (Berlant/Warner 2005, 94, orig. 1998). So werden mit der Trennung öffentlich-privat Intimität und Sexualität zwar prinzipiell aus dem Bereich des Öffentlichen ausgeschlossen und dem Persönlichen zugeschrieben. Zugleich wird Intimität in dieser Trennung als »heteronormative Form der Intimität« entworfen (ebd., 97). Damit erweist sich Intimität jedoch keineswegs als privat, sondern vielmehr als das Private normierend, da es eine ganz bestimmte Form von Intimität ist, die als erwünschte vorgeschrieben und festgeschrieben wird.

Dass sich dieses »in den Dingen und nicht nur im Sex verankerte […] Gefühl der Richtigkeit, das wir Heteronormativität nennen« durchsetzen kann, liegt Berlant und Warner zufolge nicht zuletzt daran, dass Heteronormativität in »nahezu allen Formen und Arrangements des sozialen Lebens« wirkmächtig ist (ebd., 87). Berlant vertritt dabei eine doppelte Transformationsthese in Bezug auf sexuelle Politiken in den USA: Während sie einerseits die Herausbildung einer »intimen Öffentlichkeit« (Berlant 1997, 9) als Wandel des öffentlichen US-Diskurses von sozialen zu intimen und moralisierenden Themen problematisiert, kritisiert sie andererseits gemeinsam mit Michael Warner eine »heteronormative Intimitätskultur« (Berlant/Warner 2005, 98). Letztere beschränkt selbst im vermeintlich Privaten den Raum für nicht-heteronormative Lebens- und Intimitätsformen und verunmöglicht – etwa im Rahmen rechtlicher und/oder stadträumlicher Ordnungsregime – »queere Kultur« (ebd.) bzw. »queere Gegenöffentlichkeiten« (ebd., 92). Gleichzeitig werden nicht-heteronormative Lebens- und Existenzweisen kriminalisiert, indem sie als Bedrohung der Nation dargestellt werden (Berlant 1997).

Allerdings sind in diesem Zusammenhang seit einigen Jahren auch Verschiebungen sowie neue Verknüpfungen festzustellen: Für die Verschränkung von Homosexualität und (US-amerikanischem) Nationalismus bzw. Patriotismus prägt Jasbir K. Puar (2007) den Begriff des »homonationalism«; David L. Eng (2010) moniert die »racialization of intimacy« angesichts der (partiellen) Integration von Queers und Queers of Color im Rahmen eines »queeren Liberalismus« (ebd., 25, 45); Lisa Duggan begreift die Hierarchisierung von »›guten‹ Schwulen« und »schlechten Queers und anderen sexuell ›unverantwortlich‹ Handelnden (diese inkludieren oft auch rassisierte heterosexuelle ›Andere‹, wie z.B. sozialhilfebeziehende Mütter)« als »neue Homonormativität« (Duggan 2000, 92f.); und Antke Engel spricht von »projektiver Integration« (Engel 2009, 39) und beschreibt damit, wie Differenz nicht nur zum Modus des *othering*, son-

dern für manche auch zum individuellen Kapital und Potenzial partieller Integration wird.

Angesichts der komplexen und vielschichtigen »heteronormativen Hegemonie« (Ludwig 2011), die das liberale Trennungsdispositiv gegenwärtig prägt, setzen queer-feministische Politiken weder ausschließlich noch vornehmlich an institutionalisierter Politik an (vgl. auch Haberler/Hajek/Ludwig/Paloni 2012). Vielmehr geht es um politische Strategien, die Praktiken der »Naturalisierung« binärer »KörperSubjektivitäten« (Engel 2002, 17 Fn 19) sowie von naturalisierter Heterosexualität umfassend politisieren, nicht zuletzt durch die Politisierung vermeintlich privater alltäglicher Praxen.[26]

In der Figur des liberalen Trennungsdispositivs will ich drittens den Begriff des Dispositivs herausstreichen und daran anschließend ›öffentlich-privat‹ als komplexes dominantes Dispositiv beschreiben. Als solches bezeichnet das Verhältnis öffentlich-privat keine Beschreibung real beobachtbarer Verhältnisse; vielmehr handelt es sich, wie Sauer betont, um eine fiktive, nichtsdestoweniger jedoch real wirkmächtige Trennung (vgl. Sauer 2002, 63). Wirkmächtig ist die Trennung, weil sie in westlich-kapitalistischen Gesellschaften ein dominantes und dominierendes politisches Dispositiv bezeichnet; fiktiv ist sie, weil sich dieses Dispositiv weder immer in gleicher Weise an alle richtet(e), noch jemals als solches umfassend und für alle gleichermaßen umgesetzt wurde bzw. wird. Nicht zuletzt zeichnet sich die spezifische Wirkmacht des Dispositivs im zuvor vorgestellten Mechanismus der Vereindeutigung ab. Dieser weist das Hervorbringen eindeutiger Grenzziehungen und einfacher Oppositionen und damit auch das Unsichtbarmachen von Differenzen und Vielschichtigkeit als einen wichtigen Aspekt des liberalen Trennungsdispositivs aus.

Als liberales Trennungsdispositiv ist die Analysekategorie öffentlich-privat auch nicht auf Geschlechterverhältnisse beschränkt. Das liberale Moment dieser Trennung indiziert einen bürgerlichen Entstehungskontext und weist damit neben Geschlecht auch Staats- und Klassenzugehörigkeit sowie *race* und Ethnizität als bestimmende Merkmale aus. Dies bedeutet letztlich für eine feministische Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat, dass diese nicht nur als vergeschlechtlichte, sondern zugleich als rassisierte, klassisierte und (neo-)koloniale und damit über Geschlecht hinweg als multiple und komplexe Trennung sowie als wirkmächtiges Dispositiv analysiert und kritisiert werden muss. Demnach gilt es auch, den Aspekt des Geschlechterbias zwar als hegemoniales Bestreben, in seiner spezifischen Verfasstheit jedoch zugleich als komplexeren und viel-

26 Vgl. hierzu z.B. Engel/Schultz/Wedl 2005; A.G. Gender-Killer 2007; Bargetz/Ludwig 2007; Schirmer 2010; Wagels 2013; Schirmer 2015.

schichtigeren Mechanismus zu begreifen. Der Begriff des liberalen Trennungsdispositivs ermöglicht es so, die Trennung zwischen öffentlich und privat nicht nur als androzentrische und heteronormative, sondern auch als eurozentrische und klassisierte zu problematisieren.

Diese Komplexität und Vielschichtigkeit registrieren unterschiedliche feministische und insbesondere historische und soziologische Studien, indem sie darlegen, dass Frauen der Zugang zu Öffentlichkeit nicht immer, nicht überall und nicht so unterschiedslos vorenthalten war, wie die Trennung zwischen öffentlich und privat suggeriert (vgl. z.B. Landes 1988; Hausen 1990; Lang 1995; Kerchner/Wilde 1997; Jurszyk/Oechsle 2008). Nicht zuletzt aus diesem Grund muss im Anschluss an Sabine Lang auch von einer »falsche[n] Dichotomisierung zwischen privater und öffentlicher Sphäre« (Lang 1995, 109) gesprochen werden. Der Annahme einer »statischen, transhistorischen Wahrheit« (Hansen 1987, 106) in Bezug auf das Öffentlich-privat-Paradigma widerspricht auch Karen V. Hansen, würden damit doch vielerlei soziale Aktivitäten von Frauen im 19. Jahrhundert wie »visiting neighbors, attending lectures« oder deren Engagement »in the temperance and anti-slavery movements« ausgeblendet (ebd.). Anstelle einer umfassenden Ausgrenzung von Frauen muss also ein einschließender Ausschluss angenommen werden, und zwar ein einschließender Ausschluss mit politisch weitreichenden Effekten. So betont Sauer, dass Frauen historisch in »ambivalenter und kontrollierter Weise« in den Raum des Politischen integriert waren: »Als Mütter wurden sie für die Reproduktion von Nationalstaaten benutzt, als ›Gefühlswesen‹ sind sie in subalternen Positionen das Schmiermittel des politischen Geschäfts.« (Sauer 2001a, 171) Dieser einschließende Ausschluss sollte sich nicht zuletzt als produktiv für den »Kapitalismus und den Liberalismus als seinen ideologischen Alliierten« erweisen (Brodie 1994, 52, Übers. B.B.).

Öffentlich-privat als umfassende, das heißt universale reale Trennung misszuverstehen, haben insbesondere Black Feminists und Women of Color seit den 1960er/70er-Jahren in den USA kritisiert und damit gleichfalls die feministische Bewandtnis dieser Trennung infrage gestellt. Illustriert und kritisiert wurden in diesem Sinne die rassisierten und klassisierten Aspekte der Trennung öffentlich-privat, wie sie etwa in der geschlechtlichen Arbeitsteilung deutlich werden. Die Unterscheidung öffentlich-privat als eine auf einem bürgerlich-liberalen *weißen*[27] Ideal gründende vergeschlechtlichte Trennung zwischen bezahlter Produktions- und unbezahlter Reproduktionsarbeit sei nämlich für Schwarze Frauen

27 Ich setze *weiß* kursiv, um damit eine soziale Positionierung anzuzeigen. ›Schwarz‹ ist großgeschrieben, weil es sich dabei um eine politische Aneignung und Selbstbezeichnung handelt.

nie Realität gewesen.[28] So betont bell hooks, dass für Schwarze Frauen Hausarbeit vielfach zugleich Erwerbsarbeit und unbezahlte Reproduktionsarbeit war. »They were black women who for the most part worked outside the home serving white folks, cleaning their houses, washing their clothes, tending their children […]. Then they returned to their homes to make life happen there.« (hooks 1990, 42) Eine Auffassung von öffentlich-privat als ausschließlich vergeschlechtlichte Trennung ist aber nicht nur für das Verständnis gesellschaftlicher Arbeitsteilung unzureichend. Auch bezogen auf die Produktion normativer Geschlechtervorstellungen erweist es sich als problematisch, wenn erwerbsarbeitende Männer mit dem Öffentlichen, Care-arbeitende Frauen hingegen mit dem Privaten gleichgesetzt werden, wie Patricia Hill Collins betont: »Black women become less ›feminine‹, because they work outside the home, work for pay and thus compete with men, and their work takes them away from their children.« (Collins 1991, 47)

Dass Klasse und *race* in Bezug auf die Frage, was als öffentlich und was als privat gilt, eine entscheidende Rolle spielen, zeigt auch Lisa A. Crooms (2001), wenn sie sich kritisch mit den rassisierenden und klassisierenden Geschlechterstereotypen der US-amerikanischen Sozialhilfepolitik im Rahmen der Einführung des *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996* (PRWORA) und der damit verbundenen Kriminalisierung von Armut auseinandersetzt. Ebenso problematisieren Dorothy O. Helly und Susan M. Reverby (1992) die bürgerlich-liberale Trennung öffentlich-privat über einen geschlechtsspezifischen Bias hinaus. Sie streichen insbesondere die klassistischen Aspekte dieser Trennung heraus und machen aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive für Großbritannien deutlich, dass Arbeiterinnen sich selten den Luxus leisten konnten, zuhause zu bleiben. Gleichfalls aus historischer Perspektive kritisiert Joan B. Landes die Trennung öffentlich-privat als ein »middle-class Western model« (Landes 2003, 28) und macht damit deutlich, dass nicht nur der klassenspezifische, sondern auch der eurozentrische Bias problematisiert werden muss.

Die Bedingungen und Konsequenzen der Grenzziehung öffentlich-privat waren und sind also nicht für alle Frauen* (und alle Männer*) gleichermaßen wirksam. Es handelt sich vielmehr um eine differenziert wirkmächtige Trennung, woran deutlich wird, dass eine Berücksichtigung unterschiedlicher und miteinander verschränkter Unterdrückungssysteme, also eine systematische Analyse der Verschränkung von »racial, sexual, heterosexual, and class oppression« (Combahee River Collective 1997, 63, orig. 1977) notwendig ist, um die Dicho-

28 Vgl. hierzu z.B. Davis 2001, orig. 1981; hooks 1984; Landes 1988; hooks 1990; Spelman 1990; Collins 1991; Glenn 1992.

tomie öffentlich-privat analysieren und kritisieren zu können (vgl. Bargetz 2009). »Race and gender« sind, wie Evelyn Nakano Glenn betont, auch in Bezug auf die Dichotomie öffentlich-privat als »interlocking systems« (Glenn 1992, 33) und »relational constructs« (ebd., 34) zu begreifen. So gilt es etwa auch, die »okzidentalistische Dividende« in den Blick zu nehmen, die Gabriele Dietze als jene »Überlegenheitsdividende« (Dietze 2009, 35) beschreibt, die gerade für *weiße* Frauen abfällt. Eine »intersektionale« Perspektive auf Öffentlichkeit und Privatheit fordert auch David L. Eng (2010), wenn er die Frage von Rassismus in Kämpfen um das Recht auf sexuelle Privatheit in den USA aufwirft; und Cindy Holmes (2009) verdeutlicht, dass die politische Auseinandersetzung mit häuslicher Gewalt in lesbischen Beziehungen unzureichend ist, wenn diese an einem heterosexuellen *weißen* Mittelklasse-Verständnis ausgerichtet ist.

Die Zurückweisung der Öffentlich-privat-Trennung als universaler impliziert viertens, dass das liberale Trennungsdispositiv nicht ›natürlich‹ oder gegeben ist, sondern vielmehr gesellschaftlich und mithin politisch, ökonomisch und ideologisch hervorgebracht wird. Das liberale Trennungsdispositiv benennt eine politisch umkämpfte Grenzziehung und kann deutlich machen, dass die Definition von öffentlich und privat sowie die damit verbundenen Zuschreibungen einen politischen Kampfplatz markieren und daher niemals endgültig bestimmbar sind. So betont auch Sauer, dass die Grenze ein »*Ergebnis sozialer Auseinandersetzungen* und Ausdruck gesellschaftlicher Kräfte- und Mächteverhältnisse« ist (Sauer 2001a, 187, Herv. i.O.). Als »idealtypische Lokation« (Rosenberger 1998, 122) und dennoch »realitätsmächtig« (Lang 2004, 72) hat die Grenzziehung zumindest zwei politische Effekte: Zum einen werden auf diese Weise vergeschlechtlichte, sexualisierte, klassisierte und rassisierte Praktiken hervorgebracht und mitunter verfestigt; zum anderen manifestiert sich die Grenzziehung in einer ungleichen Verteilung politischer, ökonomischer, kultureller und symbolischer Ressourcen und Rechte. Indem der Begriff des liberalen Trennungsdispositivs die Grenzziehung öffentlich-privat als umkämpfte Grenzziehung fassbar macht, wird zugleich deutlich, dass diese Grenzen immer auch herausgefordert, verändert und infrage gestellt werden können.

Die Konstruiertheit und Gewordenheit der Trennung öffentlich-privat führt mich fünftens dazu, mit dem Begriff des liberalen Trennungsdispositivs den Aspekt der Trennung sowie den damit verwobenen Aspekt der Verbindung bzw. Relationalität hervorzuheben, der jedoch – so ein politischer Modus dieses Dispositivs – kontinuierlich dethematisiert oder verleugnet wird. Öffentlich und privat bezeichnen keine »getrennte[n], dichotome[n] Sphären«, das heißt »abgrenzbare *Orte* und *Zonen*« (Sauer 2001a, 186, Herv. i.O.). Die duale Trennungsfigur muss vielmehr insofern als relationale begriffen werden, als sich das Öffentliche

und das Private wechselseitig bedingen und durchdringen. Öffentlich und privat sind, wie Regina Becker-Schmidt betont, »Eckpunkte eines Kontinuums« (Becker-Schmidt 1998, 88) oder, wie Elisabeth List festhält, »zwei komplementäre Bereiche politischen Handelns und sozialen Lebens« und somit »dialektisch aufeinander bezogene Begriffe« (List 1986, 78). In diesem Sinne kann weder Öffentlichkeit ohne das konstruierte Gegenstück Privatheit begriffen werden, noch ist Privatheit eine eigenständige, abgeschlossene Sphäre; das Private ist vielmehr ein »zeit- und ortsspezifisch« (Sauer 2001a, 194) und im Verhältnis zur Öffentlichkeit hervorgebrachter Bereich. Mit dem Konzept des liberalen Trennungsdispositiv kann also die durch die Dichotomie verdeckt gehaltene und ausgeblendete Relationalität samt der daran geknüpften (geschlechter-)politischen Effekte sichtbar gemacht werden.

II.7 DAS POLITISCHE NEU VERMESSEN

Mit dem Begriff des liberalen Trennungsdispositivs lassen sich nicht nur unhinterfragte Annahmen zu Vergeschlechtlichung von Staat und Politik problematisieren, sondern auch neue Koordinaten des Politischen gewinnen. Die auf diese Weise skizzierte Neuvermessung des Politischen verstehe ich explizit als feministische Neuvermessung. Feministisch ist dieses Politikverständnis, weil es aus der feministischen Kritik heraus entwickelt wird und politische Theorien demzufolge nicht als »unschuldig« (Flax 1992) und neutral begreift.

»[F]eminism offers a radical challenge to the notion of politics itself and has instigated a redefinition of politics to include things that ›mainstream‹ theory considers completely non-political, such as the body and sexuality, the family and interpersonal relationships.« (Hirschmann/DiStefano 1996, 6) Die feministische Erneuerung des Politischen, die Nancy J. Hirschmann und Christine Di Stefano in dem 1996 erschienenen Sammelband *Revisioning the Political* vorschlagen, zeichnet sich durch drei Dimensionen aus: Erstens gelinge eine solche durch neue politische Konzepte wie »privacy« und »care«; zweitens indem tradierte politische Konzepte wie Macht und Gerechtigkeit aus feministischer Perspektive neu beleuchtet werden; und drittens indem die vielfach unhinterfragten, vergeschlechtlichten Annahmen dieser Konzepte herausgearbeitet werden, wozu Hirschmann und Di Stefano Vorstellungen von Freiheit und Autonomie zählen (vgl. ebd., 13). Ziel ist es, zentrale politische Konzepte als vergeschlechtlichte zu erfassen und damit die Politische Theorie nicht nur in Bezug auf ihren Androzentrismus zu problematisieren, sondern sie gleichfalls zu erneuern. In eine ähnliche Richtung wie Hirschmann und Di Stefano weisen Eva Kreisky und Birgit

Sauer, wenn sie das »geheime Glossar der Politikwissenschaft« erschließen, so der Titel eines 1997 erschienenen Sammelbandes. In diesem Glossar werden vergeschlechtlichte Konzepte und Sichtweisen durch neue geschlechterpolitische Begriffe wie Intimität, Maskulinismus, Sexualisierung und Subjekt konterkariert bzw. »umgestülp[t], verfremde[t] und entzauber[t]« (Kreisky/Sauer 1997, 31). Im Unterschied dazu plädiert Judith Squires für eine feministische »Rekonstruktion des Politischen« (Squires 1999, 24) in folgender dreifacher Gestalt: durch eine Neukonzeption institutioneller Politik; indem Normen des Privaten in eine ethische Konzeption von Politik übersetzt werden; und indem über die Dichotomie zwischen einer institutionellen und einer ethischen Konzeption von Politik hinaus eine kritische Konzeption des Politischen entworfen wird.

Ich möchte hier einen weiteren Weg als Alternative zu den drei genannten Herangehensweisen vorschlagen. Um einen feministischen Begriff des Politischen zu entwickeln, der nicht auf feministische Politik reduziert wird (vgl. kritisch Sauer 2001a, 36), entwerfe ich nachfolgend eine Kartografie des Politischen, indem ich die feministische Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat zum politiktheoretischen Ausgangpunkt nehme. Feministische Perspektiven gilt es also nicht zum Zusatz bzw. zur Ergänzung für eine Konzeptualisierung von Politik zu machen; vielmehr sind sie die Grundlage, von der aus ich das Politische neu vermessen und abschließend anhand von fünf Dimensionen bzw. Koordinaten bündeln werde.

Durch dieses Vorgehen will ich nicht zuletzt der aktuellen Ausblendung bzw. Nicht-Thematisierung feministischer Ansätze in Theorien des Politischen entgegenwirken. Entscheidend ist dies, weil darüber deutlich wird, dass durch das Ausblenden feministischer Errungenschaften auch zentrale gesellschafts- und politiktheoretische Einsichten und Erkenntnisse verloren gehen und die Analyse von Gesellschaft folglich verengt bleibt. Problematisieren möchte ich damit zudem die wissenschaftspolitische Tendenz, feministische sowie andere marginalisierte Ansätze lediglich als vermeintliche Spezialisierungen zu fassen und sie damit zu partikularisieren. Obschon eine entgegengesetzte Darstellung zumindest nominell selbst eine Form von Partikularismus ist, erscheint mir diese Vorgehensweise als ein strategisch sinnvoller und situationsbedingt erforderlicher Ansatz, mit dem jedoch kein weitergehender normativer Anspruch verbunden ist. Schließlich will ich mit diesem explizit aus feministischer Perspektive skizzierten Koordinatensystem des Politischen einen theoriepolitischen (Analyse-)Rahmen schaffen, um die in der vorliegenden Arbeit diskutierten Alltagstheorien, die großteils gleichfalls geschlechtsblind sind, feministisch produktiv machen zu können (vgl. Kapitel V).

Grundlage und Ausgangspunkt eines feministischen Begriffs des Politischen ist die Kritik an einem engen Politikverständnis, das Politik auf staatliche bzw. öffentliche Räume und Handlungen, Repräsentationsorgane im Staat wie Regierungen, Parlamente, Parteien und Verwaltungseinrichtungen oder dem Staat nahestehende Institutionen wie Interessenvertretungen beschränkt. Als verkürzt gilt ein solches Verständnis von Politik nicht zuletzt deswegen, weil die hegemonialen politischen Institutionen als zutiefst vergeschlechtlichte, klassisierte, rassisierte und (neo-)koloniale zu entziffern sind. Über ein Verständnis von Staat und Öffentlichkeit hinaus gilt es hingegen aus feministischer Perspektive, das vermeintlich Private nicht als Gegenstück zum Öffentlichen, sondern vielmehr als politisches Konstrukt und mithin als Aspekt von Politik zu bgreifen. Dies bedeutet, Privates zum Politikum zu machen und somit den Begriff des Politischen dahingehend zu erweitern, dass Körper, Gefühle, Intimität, Geschlecht, Sexualität, Alltag sowie familiäre und freundschaftliche Beziehungen darin eingeschlossen werden. Ein solcher Begriff des Politischen zielt dann auch auf die Frage, wie überhaupt etwas zum Privaten wird.

Ein weit gefasster Politikbegriff, der die Fixierung auf Staat und Öffentlichkeit überwindet, erschließt somit neue Orte des Politischen sowie neue Problem- und Fragestellungen. Wird das Private zum Ort des Politischen, werden vermeintlich persönliche oder private Angelegenheiten als vergeschlechtlichte und sexualisierte erkennbar. So hat insbesondere die Frauenbewegung der 1960er/70er-Jahre mit dem Slogan »The Personal is Political« (Hanisch 2006, orig. 1969/70) und der Etablierung von *Consciousness-raising*-Gruppen die Tendenz kritisiert, persönliche Diskriminierungserfahrungen zu de/legitimieren und allenfalls zum Einsatzpunkt persönlicher Unterstützung, nicht jedoch zum Ausgangspunkt gesellschaftlicher Veränderung zu machen.

Das vermeintlich Private wird ferner auch dann zum Ort des Politischen, wenn es um politische Praxen abseits des Staates geht, in denen Geschlechterverhältnisse hervorgebracht oder infrage gestellt werden. Neu politisch zu verorten sind demnach auch widerständige Praxen, die sich nicht ausschließlich gegen staatliche Macht richten, sondern in einem umfassenderen Sinne als Kritik an der »heterosexuellen Matrix« (Butler 1991) und damit als »Angriff auf bestehende Herrschaftsverhältnisse, auf gesellschaftliche Hegemonien« und als »Interventionen in normative Gefüge« gelten (Engel/Schultz/Wedl 2005, 16). So schlägt Engel die »Strategie der VerUneindeutigung« vor (Engel 2002, 161-164), um »hegemoniale Repräsentationen und Praktiken« so zu »verschieben, um[zu]arbeiten und [zu] reartikulieren« (ebd., 163), dass in binären Oppositionen gründende Identitätsbildungen ebenso wie daran geknüpfte Ausschlüsse unterlaufen werden (vgl. Engel 2009, 124). Strategien der VerUneindeutigung sollen also in

hegemoniale Verhältnisse eingreifen und strukturelle Veränderungen der heteronormativen Ordnung hervorrufen. Konzeptuell äußert sich diese Ausweitung des Politischen allerdings nicht nur darin, dass der politische Blick über tradierte Politikfelder hinaus auf neue politische Einsatzpunkte im vermeintlich Privaten verschoben wird. Ebenso zeigt sie sich in einer feministischen Rekonzeptualisierung und Erweiterung des Staatsbegriffs, durch die nicht zuletzt der Staat als vergeschlechtlichter und vergeschlechtlichender fassbar wird.[29]

Kritik an einem engen, auf den Staat bezogenen Verständnis von Politik zeichnet nicht nur feministische Debatten, sondern alle hier diskutierten Theorien des Politischen aus. Um politische Subjekte jenseits von Staats- und Parteienpolitik greifbar zu machen, kreiert Ulrich Beck den Begriff der Subpolitik, womit er zivilgesellschaftliche und ökonomische Akteur_innen sowie neue politische Räume meint. Auch für Michael Th. Greven wird Politik gegenwärtig dermaßen ubiquitär, dass es schwierig scheint, das Politische auf den Staat zu reduzieren. Bei Hannah Arendt und Linda M. G. Zerilli zeigt sich die Kritik an einem staatsbezogenen Politikbegriff als Kritik an einem auf Herrschaft und Fragen der gesellschaftlichen Organisation bezogenen Politikverständnis. Dem halten sie einen Politikbegriff entgegen, der die Form des freien, pluralen Handelns betont. Im Unterschied dazu kritisieren zwar auch Oliver Marchart, Chantal Mouffe und Jacques Rancière einen staatszentrierten Politikbegriff insbesondere ob der darin liegenden Form des Politischen. Allerdings werden im Rahmen dieser Theorien Herrschaft und Macht nicht ausgeschlossen, sondern als zentrale Aspekte des Politischen miteinbezogen. In Mouffes sowie Marcharts Arbeiten wird die Reduktion von Politik auf den Staat als Reduktion auf die ontische Ebene kritisiert, was zur Folge habe, dass sich der Begriff *des Politischen* niemals in seiner Gänze erschließen lasse. Im Unterschied dazu lautet Rancières Argument gegen eine Reduktion von Politik auf den Staat bzw. institutionalisierte Politikformen, dass durch diese Reduktion das konfliktuelle und mithin das demokratische und emanzipative Element von Politik verloren gehe.

Wird die Geschlechterfrage zu einer Frage des Politischen, inkludiert ein Politikbegriff auch die Herausbildung von Geschlechteridentitäten. Subjekte, Subjektivierungsweisen und Identitätskonstruktionen rücken somit ebenso ins Blickfeld einer Theorie des Politischen wie der Modus politischer Aneignung und Selbstbestimmung durch die Subjekte – Dimensionen, die in der Politikwissenschaft lange Zeit ausgeblendet bzw. tabuisiert waren (vgl. König 1989; Köpl 1997; Saar 2004; Ludwig 2011). Auch für Mouffes Ansatz ist die Frage identi-

29 Vgl. hierzu z.B. Brown 1992; Duggan 1994; Kreisky 1995; Sauer 2001a; Löffler 2011; Ludwig 2011; Haberler/Hajek/Ludwig/Paloni 2012.

tätspolitischer Konstruktion zentral, da sich ihr zufolge die Subjekte vorrangig über den Modus leidenschaftlicher Identifikation politisch involvieren. Rancière versteht unter Subjektivierung jenen politischen Prozess, in dem sich die Subjekte erst als politische Subjekte herausbilden. Für ihn wird allerdings nicht wie für Mouffe eine Identifikation mit einem bestimmten politischen Objekt oder Ziel, sondern die spezifische Form eines gemeinsamen »Erfahrungsraums« (Bröckling/Feustel 2010b, 12) respektive die geteilte Erfahrung des Ausschlusses aus der herrschenden politischen Ordnung zum Maßverhältnis der Subjektkonstitution. Politische Subjekte sind demzufolge auch nicht der Ausgangspunkt von Politik, sondern konstituieren sich erst in diesem Prozess gemeinsamen politischen Handelns. Auch Greven bezieht sich auf den Aspekt politischer Subjektkonstitution, indem er davon ausgeht, dass sich die Individuen im Zuge der Herausbildung westlich-moderner politischer Gesellschaften zunehmend als politisch wirkmächtige Subjekte begreifen, das heißt als Subjekte mit Rechten und Handlungsmöglichkeiten. Für Beck sind vor allem die bereits erwähnten neuen subpolitischen Subjekte Handlungs- und Entscheidungsträger_innen von Politik.

Diese Auffassung von einer Politik der Subjekte impliziert allerdings keineswegs, das Politische vorwiegend subjektiv zu verstehen. »Politik als Mikropolitik, als subjektiv-persönliche Dimension« ist stets, wie Sauer betont, mit Politik als »objektive[r] Struktur« verschränkt (Sauer 2001a, 42). Es geht darum, die versteinerten »politischen Verhältnisse zum Tanzen zu bringen«, was bedeutet, »den Prozeß- bzw. Handlungsaspekt in Institutionen bzw. in Strukturen zu integrieren und aufzuzeigen, daß Strukturen strukturiert, d.h. durch Handlungen und Denkpraxen hergestellt sind« (ebd.). In diesem Sinne ist auch Marcharts Vorschlag einer politischen Subjekt- und Handlungstheorie »[j]enseits von ›großer Politik‹ und ›Mikropolitik‹« (Marchart 2010, 293) zu verstehen. Darunter versteht er keineswegs individuelles und vereinzeltes, sondern vielmehr gezieltes kollektives Handeln mit einer »Tendenz zum *Majoritär-Werden*« (ebd., 304, Herv. i.O.). Am Beispiel des Unterschieds zwischen einem Schüler_innenstreich und Aktionen der Student_innenbewegung argumentiert er, dass die Studierenden insofern nicht nur individuell handeln, als es ihr Ziel ist, »die im Vorlesungssaal Versammelten für eine politische Demonstration zu gewinnen. […] Es wird die Artikulation mit einem breiteren, kollektiven Projekt gesucht.« (Ebd., 300) Die Vorstellung einer Politik der Subjekte verknüpft sich also mit einer handlungstheoretischen Auffassung von Politik und wirft folglich die Frage politischer Verantwortung auf – eine Frage, die auch Greven mit seiner Kritik an einem deterministischen Politikverständnis als maßgebliche hervorhebt.

Die Beschäftigung mit politischen Subjekten rückt zudem die Frage der politischen Interessen ins kritische Blickfeld einer feministischen Theoretisierung

des Politischen. Einerseits ist die Kritik an einer staatlich verengten Politik mit der Kritik an einer partikularen, exkludierenden oder normierenden Interessenpolitik verknüpft. Kritisiert wird andererseits, dass diese Repräsentationspolitiken in der Regel von einem Verständnis vorgegebener Interessen ausgehen. Feministische Ansätze argumentieren daher, dass bereits die Aushandlung politischer Interessen und nicht erst die Interessenvertretung selbst als politischer Kampf und somit als Aspekt des Politischen begriffen werden muss. Politik gilt so als ein Prozess, in dem nicht nur die Artikulation und Repräsentation (vgl. Sauer 2001a, 40), sondern auch die Herausbildung und Aushandlung von Interessen zum Gegenstand des Politischen wird.

Im Kreuzfeuer feministischer Kritik stehen Interessen zudem in einem anderen Zusammenhang, und zwar als vermeintliche rationale Interessen, die das Politische frei von Gefühlen halten (sollen). Sauer fasst diese (vergeschlechtlichte und vergeschlechtlichende) Trennung zwischen politischer Rationalität und privater Emotionalität in Anlehnung an das liberale Trennungsdispositiv als »bürgerlich-liberales Gefühlsdispositiv« (Sauer 2007a, 173). Auch Greven und Mouffe diskutieren in ihren Politiktheorien die politische Dimension von Leidenschaften und Gefühlen. Im Unterschied zu Beck, der Emotionen als politisch vor- bzw. gegenmodern verwirft, betonen Greven und Mouffe, dass Gefühle und Leidenschaften nicht aus dem Politischen ausgeschlossen werden können, da sie sowohl für eine Analyse und Kritik von Politik als auch für die Herausbildung politischer Interessen und Identitäten und folglich für politisches Handeln maßgeblich sind. Insofern sie Motor von Identitäts- und Meinungsbildung sind, macht Mouffe Leidenschaften selbst zum Kennzeichen ihres agonistischen Demokratiemodells. Bei Greven steht insbesondere der politische und politikwissenschaftliche Interessenreduktionismus am Pranger. Würden Emotionen als Bestandteile des Politischen ausgeschlossen, sei es unmöglich, Herrschaftsformen umfassend zu begreifen.

Von dieser Kritik des Interessenbegriffs im Spannungsverhältnis von Emotionalität und Rationalität unterscheidet sich Arendts Unbehagen gegenüber einer auf Interessen gründenden Theorie des Politischen. Politische Interessen sind für sie wie auch für Zerilli dem Sozialen, nicht jedoch dem Politischen zuzuordnen. Denn Interessen signalisieren spezifische Interessen und Bedürfnisse, die immer auch persönliche Präferenzen widerspiegeln und unmittelbar mit dem Willen zur Durchsetzung verknüpft sind. Interessen korrespondieren folglich mit Herrschaft. In dieser Logik ist politisches Handeln als gemeinsames, plurales Handeln und als Prozess des kommunikativen Aushandelns erst möglich, wenn Interessen ausgeklammert werden. Auch Arendt untergräbt so, wenngleich in anderer Hinsicht, die Verschränkung von Interesse und rationalem politischem Handeln.

Als (vergeschlechtlichter und vergeschlechtlichender) Prozess erschließt ein feministischer Begriff des Politischen auch eine handlungstheoretische Dimension – Politik wird zum umkämpften Terrain. Während Arendt und mit ihr Zerilli ein agonales, letztlich jedoch auf Konsens ausgerichtetes Verständnis von Politik stark machen, kritisieren Mouffe und Rancière eine Politik der Harmonie als versteckte und gewaltsame Produktion von Konsens und unterstreichen die politische Bedeutung von Konflikten. In ihrer radikalen Demokratietheorie legt Mouffe zudem Wert auf demokratische Institutionen, da es diese erst ermöglichen, das konfliktuelle Element des Politischen sicherzustellen und zugleich agonistisch im Zaum zu halten.

Im Unterschied dazu erweist es sich in Rancières Politiktheorie als unmöglich, Demokratie und Politik zu institutionalisieren, geht für Rancière dadurch doch das konfliktuelle Moment und mithin das Politische verloren. So kritisiert er jegliche Institutionalisierung von Politik als Polizei und folglich als Form einer auf Ungleichheit und Ausschluss beruhenden Aufteilung des Sinnlichen. Emanzipative Politik drückt sich hingegen in der Praxis der Infragestellung einer herrschenden Ordnung und der ihr zugrunde liegenden, sie gleichsam erhaltenden Ungleichheit aus. In diesem Punkt der Infragestelltung der vorherrschenden Ordnung trifft sich Rancières Ansatz politischen Handelns insofern mit jenem Antke Engels, als sie das emanzipatorische Potenzial politischer Praxen nach dem Kritikpotenzial gegenüber heteronormativen Institutionen und Prozessen bemisst. Rancière bezieht sich jedoch nicht auf eine bestimmte Ausgestaltung der hegemonialen Ordnung, sondern begreift jegliches Aufzeigen von Unrecht als emanzipatorische Politik. Emanzipation ist dabei punktuell, niemals verfestigt und somit stets ein Ereignis.

Die feministische Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat zielt auf die dominante Zweigeschlechterordnung und problematisiert, dass und wie darüber wirkmächtige Formen von Ungleichheit hergestellt und verfestigt werden. Macht und Herrschaft und im Besonderen Geschlechterverhältnisse als Herrschaftsverhältnisse werden somit nicht ausgeblendet, sondern bilden einen zentralen Gegenstand des Politischen. In diesem Sinne rücken Gewalt sowie Mechanismen der Hierarchisierung, Diskriminierung, Marginalisierung, De-/Legitimierung, Normalisierung, des Ein- bzw. Ausschlusses, von Über- bzw. Unterordnung sowie die damit verknüpfte Verteilung von Macht und Ressourcen ebenso wie die Zugangsbedingungen zu eben diesen ins Blickfeld (vgl. z.B. Young 1990). Problematisiert werden Herrschaftsmodi, durch die manche geschlechtliche Körper-Subjektivitäten und Begehrensformen als erlaubt gelten, andere hingegen verunmöglicht bzw. unsichtbar gemacht werden (vgl. Rubin 1984); mit Rancière gesprochen geht es darum, was sichtbar und sagbar ist und was jenseits der Ord-

nung des Sichtbaren und Sagbaren bleibt. Ein feministischer Begriff des Politischen setzt demnach kritisch an (geschlechtsspezifischen) Normen und deren Effekten an – und folglich an der Frage, wie diese Normen hegemonial werden, aber auch wie sie infrage gestellt und umgearbeitet werden (können).

Zusammenfassend lässt sich die hier vorgestellte politische Kartografie anhand von fünf Koordinaten zusammenführen. Die so verstandene Neuvermessung des Politischen bezieht sich dann erstens auf Politik als Ort bzw. Raum. Entgegen einer Engführung von Politik auf Staat und Öffentlichkeit werden neue Orte des Politischen vorgestellt, ebenso wie der Ausschluss von manchen Räumen als vermeintlich unpolitische Räume kritisiert wird. Verräumlicht wird Politik also, indem Zugehörigkeiten und Marginalisierungen, Grenzziehungen und Hierarchisierungen sichtbar gemacht und in ihrer politischen Wirkmacht erörtert werden.

Diese Bestimmung des Politischen kennzeichnet zweitens eine prozessuale Dimension. Gemeint ist damit einerseits, Politik nicht von den Institutionen her, sondern als Ausdruck und Effekt politischer Kämpfe und mithin als (kollektiven) politischen Prozess – auch abseits von (parlamentarischer) Repräsentation – zu begreifen. Das Politische erweist sich dann mitunter als Ereignis. Damit eng verbunden zeigt die prozessuale Dimension andererseits einen handlungstheoretischen Aspekt an. Dies bedeutet, dass politische Verhältnisse, Interessen, Legitimität und Intelligibilität nicht starr und gegeben, sondern kontingent sind, da sie stets aufs Neue hervorgebracht, verfestigt oder modifiziert werden (müssen). Folglich richtet eine Theorie des Politischen den Blick darauf, wie Normen und Normalitäten hergestellt, ge- und belebt werden, ebenso wie sie thematisiert, dass und wie Institutionen als Formen von Praxis entzifferbar werden.

Ausgehend von dieser Auffassung von Politik als Praxis wird das Politische drittens subjekttheoretisch fassbar. Thematisiert wird damit die Einbindung der Subjekte in politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse im Modus ihrer wechselseitigen Verschränkung. Darüber hinaus werden Prozesse der Subjektbildung in ihrer politischen Dimension fokussiert und mithin die Frage gestellt, wie Subjekte überhaupt zu (politischen) Subjekten werden. Dies bedeutet letztlich auch, den Ausschluss von manchen Subjekten aus dem Politischen und die Festschreibung dessen, wer überhaupt als politisches Subjekt gilt, zu problematisieren.

Der hier exponierte Begriff des Politischen betont viertens die Frage nach den das Politische kennzeichnenden Modi. Das Politische als Potenzialität pluralen gemeinsamen Handelns zählt hier ebenso dazu wie antagonistische bzw. agonistische Modi des Politischen. Ins politische Zentrum rückt folglich der Motor politischen Eingreifens, Handelns und Entscheidens, wobei sich die Diskus-

sion nicht zuletzt an der Dichotomie Rationalität-Emotionalität und in kritischer Auseinandersetzung mit dem Interessenbegriff entzündet.

Fünftens schließlich bezeichnet das Politische eine kritische Dimension. Der hier entworfene Begriff des Politischen will nicht nur politische Zusammenhänge fassbar machen, sondern darüber hinaus das Potenzial einer Kritik dieser Verhältnisse ebenso wie ihrer Konzepte und Vorstellungen benennen. Der Begriff des Politischen richtet sich demzufolge insbesondere auf die Bedingungen, Mechanismen und Wirkweisen von Politik und Politiktheorie.

III. Alltag als Denkfigur

III.1 »Everywhere, yet nowhere«?

Alltag, so legte ich im ersten Kapitel einleitend dar, wird hier nicht als Phänomen, sondern als kritisches Konzept verstanden. Dieses Anliegen möchte ich im Folgenden in Auseinandersetzung mit den alltagstheoretischen Arbeiten von Henri Lefebvre, Agnes Heller und Lawrence Grossberg präzisieren. Angesichts der Schwierigkeit, den Alltag zu fassen – ist er doch, wie Rita Felski schreibt, »at first glance […] everywhere, yet nowhere« (Felski 2000, 78) –, schlage ich vor, den Alltag als Denkfigur zu begreifen. Dafür wende ich mich zunächst einer Beobachtung Lefebvres zu: »Hier wie auch andernorts werden wir nicht vermeiden, uns zu wiederholen, mehrfach dasselbe Thema aufzugreifen, denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten zu beleuchten oder verschiedene Gegenstände mit demselben Begriff zu erfassen.« (Lefebvre 1987a, 261) In diesem Sinne werde ich in der Rekonstruktion der Ansätze unterschiedliche Bedeutungen eines Verständnisses von Alltag zu einer mehrdimensionalen Denkfigur zusammentragen. Ziel ist es, ein komplexes Gefüge zu entwerfen, das je nach Ausgangspunkt diverse und vielfältige Verbindungen zwischen einzelnen Aspekten des Alltags abbildet. Mit dieser vielschichtigen Denkfigur soll eine gleichermaßen erkenntnis- und politiktheoretische Tiefenschärfe und Komplexität erschlossen werden, die im Folgenden anhand der ausgewählten Ansätze zunächst in ihren Einzelheiten vorgestellt und im daran anschließenden Kapitel (Kapitel IV) zu einer kritischen politischen Theorie des Alltags verdichtet wird.

Die im vorangegangenen Kapitel herausgestellten Koordinaten des Politischen – die räumliche, prozessuale, subjekttheoretische, modale und kritische Dimension – dienen mir im Folgenden als impliziter Orientierungsrahmen, der es ermöglichen soll, die hier diskutierten alltagstheoretischen Ansätze explizit als politische Theorien zu lesen. Henri Lefebvres neomarxistische Theorie des Alltags, die den Grundstein meiner Überlegungen bildet, interpretiere ich dabei

als Theorie der Ambivalenz, da sie ein komplexes Verständnis von Macht zwischen Ermächtigung und Entmächtigung eröffnet, das sich gleichermaßen zwischen Strukturen und Alltagspraxen artikuliert. Agnes Hellers neomarxistisch und phänomenologisch inspirierte Alltagstheorie kann insbesondere den Blick auf die Frage der Subjekte schärfen, weswegen ich ihren Ansatz als Theorie der Subjekte fasse. Ihr Ansatz erlaubt es nicht nur, Subjekte in ihrer sozialen und politischen Verwobenheit zu denken. Vielmehr wird es mit ihrem Verständnis von Subjektivität möglich, Gesellschaftskritik vom Alltag aus zu denken. Lawrence Grossbergs in den (britischen) Cultural Studies zu verortender Ansatz, den ich als Theorie affektiv-räumlicher Macht interpretiere, kann sowohl an den Ambivalenzen des Alltags von Lefebvre als auch an Hellers subjektorientierter Perspektive anschließen. Seine poststrukturalistisch und hegemonietheoretisch gerahmten Ausführungen erweitern eine kritische politische Theorie des Alltags insofern, als er die Frage der Wirkweise von Macht im und über das Alltagsleben ins Zentrum stellt und anhand von popularkulturellen Bezügen vertieft. So fragt er nach den politischen Mechanismen, die im Alltagsleben Handlungsräume erschließen oder blockieren, indem sie Menschen auf unterschiedliche Weise politisch affizieren, nicht zuletzt indem sie Zustimmung affektiv produzieren.

Vorausgeschickt sei an dieser Stelle der Hinweis auf die durchaus markante Terminologie in allen drei Ansätzen. Henri Lefebvres Stil ist nicht nur umstritten, sondern wird mitunter als unwissenschaftlich kritisiert, als »chaotisch und konzeptionslos« (Albrecht 1981, 2). Treffender beschreibt meines Erachtens Philip Wander Lefebvres Stil als »aphoristic, episodic, the transitions unclear« (Wander 2002, x). Agnes Heller bedient sich für ihre Ausführungen eines nicht immer leicht zugänglichen und gegenwärtig wenig verbreiteten begrifflichen Instrumentariums, wenn sie sich neben Marx insbesondere auf Georg Lukács bezieht. Lawrence Grossbergs Ansatz schließlich lässt sich als metaphernreich charakterisieren und zeichnet sich durch einen Rückgriff auf poststrukturalistische, insbesondere auf Gilles Deleuze und Félix Guattari zurückgehende Begrifflichkeiten aus. Die folgende Rekonstruktion und Auseinandersetzung spiegelt die spezifischen Terminologien der drei Theoriegebäude wider und liest sie in eine kritische politische Theorie des Alltags ein.

III.2 ALLTAG ALS UNSCHULDIGES KONZEPT? FEMINISTISCHE VORBEMERKUNGEN

Die feministische Auseinandersetzung mit dem Politischen im vorangegangen Kapitel richtete sich darauf, (implizite und explizite) geschlechtsspezifische Di-

mensionen sowie daran geknüpfte Engführungen, Hierarchisierungen und Ausschlüsse in aktuellen Politikkonzepten herauszuarbeiten. Als Zielsetzung galt es, von dieser Kritik ausgehend ein erweitertes Verständnis des Politischen zu skizzieren und damit zugleich deutlich zu machen, dass feministische Kritik als Gesellschaftskritik zu begreifen ist.

Nun ist eine fehlende Beschäftigung mit geschlechterpolitischen Fragen nicht nur ein Manko vieler Theorien des Politischen. Auch die im Folgenden diskutierten Theorien des Alltags sind im Wesentlichen mit einem solchen behaftet und werfen für das vorliegende Vorhaben die berechtigte Frage auf, warum sie trotz der zuvor vorgebrachten feministischen Kritik gleichwohl für die Entwicklung einer kritischen politischen Theorie des Alltags herangezogen werden.

Grossberg entwickelt seine machttheoretischen Überlegungen ausgehend von einem primär ›männlichen‹, *weißen* ›Mittelklasse-Phänomen‹, nämlich der Rockmusik in den USA der 1950er/60er-Jahre. Zwar räumt er ein, dass »signifikante Teile der schwarzen und weiblichen Bevölkerung andere Stätten« (Grossberg 2010c, 200, orig. 1992) als Rock für eine kritische und sinnstiftende Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Verhältnissen gefunden hätten. Allerdings sieht er letztlich darüber hinweg, da er in der »Jugend« die »stärkste Determinante« (ebd., 167) sieht, wenngleich »gebrochen durch generationelle Identität […], regionale Verortung (sowohl im Sinn von geografischen Regionen als auch von verschiedenen Formen sozialen Raumes – z.B. urban, vorstädtisch, ländlich und kleinstädtisch), Rasse, Gender, Sexualität und Klasse« (ebd.).

Heller rückt die gesellschaftliche Reproduktion im Alltagsleben ins Zentrum ihrer Ende der 1960er-Jahre in Ungarn erschienenen und unter anderem von der 1968er-Bewegung inspirierten Alltagstheorie. Die gesellschaftstheoretischen Einsatzpunkte legen zwar Verbindungen zu feministischen Debatten nahe; Heller selbst lässt geschlechtsspezifische Aspekte jedoch großteils unbeachtet, wie etwa die für die gesellschaftliche Reproduktion bedeutsame geschlechtliche Arbeitsteilung, die vor allem ab den 1970er-Jahren im Umfeld von westlich-feministischem Marxismus und Black Feminism als Reproduktionsarbeit bzw. soziale Reproduktion diskutiert werden sollte. Ebenso wenig stellt Heller Bezüge zur Praxis des *consciousness raising* her, die sich zu jener Zeit in westlich-feministischen Kontexten etabliert hatte und durchaus Anschlussstellen an Hellers Akzentuierung eines ›bewussten‹ Alltagslebens eröffnet. Dass feministische Fragen in Hellers Theorie keine Beachtung finden, soll hier nicht unerwähnt bleiben; allerdings müssten für eine kritische Reflexion dieser Leerstelle die po-

litiktheoretischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Ungarn genauer mit einbezogen werden.[1]

Etwas anders verhält es sich mit Lefebvres Alltagstheorie. Diese bedient insofern keinen Androzentrisums, als darin nicht die Lebenswelten (privilegierter) Männer zum Ausgangspunkt für gesellschaftstheoretische Überlegungen und damit zur (unausgewiesenen) gesellschaftlichen Norm gemacht werden. Vielmehr bezieht sich Lefebvre explizit auf Lebenszusammenhänge von Frauen, die, wie insbesondere die feministische Wissenschaftskritik deutlich gemacht hat, wissenschaftlich lange Zeit ausgeblendet waren. So weist Lefebvre in seinen Arbeiten nicht nur auf die »Frauenfrage« (Lefebvre 1987a, 266), sondern auch auf die radikale Bedeutung feministischer Wissenschaftskritik hin:

»Wenn Kate Millet (*Sexus und Herrschaft*) die phallische Mythologie und Ideologie in der Literatur und der Wissenschaft der Gegenwart angreift, dann hat dieser Angriff eine theoretische Reichweite. Wenn Anthropologen, Ethnologen, Soziologen, Psychologen und Psychoanalytiker, Semiologen und Philosophen […] von der Hälfte der Menschheit, den Frauen, so wenig wissen, daß sie ein Phantasiebild an die Stelle der Erkenntnis setzen […] dann kann das gar nicht ohne Auswirkungen auf allen Ebenen bleiben. Wie viele Texte müssen in einem neuen Licht erscheinen, und zwar vom Inhalt her, nicht von der Form! Und wie wird die Wissenschaftstheorie, die das sanktioniert, was zu einem bestimmten Augenblick für das gesicherte (absolute) Wissen gehalten wird, diesen Schlag überstehen?« (Lefebvre 1974a, 87, orig. 1973)

Trotz der für den Entstehungskontext und im Vergleich mit anderen Gesellschaftstheorien dieser Zeit durchaus bemerkenswerten Hinweise aus feministischer Sicht erweist sich Lefebvres Auseinandersetzung mitunter als problematisch. So etwa führe er, wie Kristin Ross anmerkt, sein endgültiges Verständnis von Alltag auf seine eigene Frau zurück, genau genommen auf »his wife's tone of voice, one day in their appartement, when she praised a particular brand of laundry soap« (Ross 1996, 73). Einerlei ob Fakt oder Fiktion – bezeichnend ist, dass damit bereits ein Stück weit Lefebvres Ausgangsüberlegung deutlich wird: dass sich nämlich in den Lebensweisen von Frauen, wie sie sich für Lefebvre Mitte des 20. Jahrhunderts in Frankreich darstellen, zentrale Aspekte und Modi einer Konzeptualisierung von Alltag zeigen. Zwar laste das Alltägliche auch auf der »Arbeiterklasse« (Lefebvre 1972, 55), ebenso wie die »Bourgeoisie« (ebd., 61) trotz aller Fluchtstrategien dem Alltag nicht entkommen könne; und auch die

1 Hierzu zählt z.B. die Bedeutung des ungarischen ›Staatsfeminismus‹ und das Bild ›der‹ sozialistischen Frau Ende der 1960er-Jahre (vgl. z.B. Haney 1994).

»Intellektuellen« seien »darin«, obgleich sie sich »außerhalb und anderswo denken und sehen« (ebd., 106). Doch »trotz der sehr bedeutsamen Unterschiede nach gesellschaftlichen Klassen und Gruppen« liege, so betont er 1961 im zweiten Band der *Kritik des Alltagslebens*, »das ganze Gewicht des Alltagslebens« »auf ›den Frauen‹« (Lefebvre 1987a, 266). Obschon die »›Feminität‹« auch »Rebellion, Vindikation« bedeute (Lefebvre 1972, 97) und Lefebvre »den Frauen« auch Taktiken des Umgangs mit dieser »Last« zugesteht, müssten sie »nichtsdestoweniger« (ebd., 106) diese Last nicht nur tragen, sondern seien auch in dieser Lage gefangen. »Die Zweideutigkeit ihrer Situation im Alltäglichen, die genaugenommen zur Alltäglichkeit und zur Modernität gehört, versperrt ihnen den Zugang zum Verständnis.« (Ebd.)

Lefebvre beschreibt Alltag also als ambivalente Situation, die sich insbesondere – und über Differenzen zwischen Frauen hinweg – in den Lebensweisen von Frauen zeigt und zugleich bewirkt, dass diese Situation von Frauen selbst nicht erkannt werden könne. Laurie Langbauer kritisiert insofern zu Recht: »According to the old logic that women cannot understand something because they embody it, the contradictions of the everyday, which make it opaque to everyone, make it particularly so to women.« (Langbauer 1992, 51) Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn Lefebvre anmerkt: »Ins Alltägliche verbannt, machen sie [die Frauen] daraus eine Festung und bemühen sich umso mehr, da herauszukommen, wobei sie jedoch den Implikationen des Bewußtseins ausweichen. Daher ein unaufhörlicher, aber ungeschickter Protest, der nur auf wenig orientierte Forderungen hinausläuft.« (Lefebvre 1987a, 131) Indem Ziellosigkeit sowie das Fehlen von kritischem Bewusstsein und Handlungsfähigkeit zu einer Frage des Geschlechts werden, beschwört Lefebvre in seinen alltagstheoretischen Überlegungen die liberale Dichotomie von ›männlicher Rationalität‹ und (subalterner) ›weiblicher Irrationalität‹ und damit letztlich auch geschlechtsspezifische Hierarchien.

Der Lefebvre'sche Alltag ist also ein vergeschlechtlichter, indem er vorwiegend Frauen zugeschrieben wird und ihre Situiertheit im Alltag als eine von *allen* Frauen geteilte angenommen wird – obschon Lefebvre zum Beispiel klassenspezifische Differenzen zwischen Frauen andeutet. Dass Lefebvres Auffassung eines ›weiblichen‹ Alltags auch Spuren biologistischer und essentialistischer Vorstellungen von Geschlecht aufweist, belegt folgende Stelle zur kulturellen Reproduktion: Frauen seien die biologisch »kreative Hälfte der Menschheit«, die seit jeher »natürlichen Vermittlerinnen zwischen gesellschaftlichen Gruppen, zwischen Generationen, zwischen Kultur und Natur und zwischen den Individuen« (ebd., 477).

Nahezu anekdotisch mutet die Begründung von Ben Highmore an, wenn er für Lefebvres »contradictory ›take‹ on women and the everyday« (Highmore 2002, 126) zwei mögliche Erklärungen präsentiert: Erstens könne diese widersprüchliche Sicht mit Lefebvres problematischer Position innerhalb der kommunistischen Partei in Zusammenhang gebracht werden. Lefebvres Ansichten könnten als Absicht interpretiert werden, einem revolutionären Marxismus seiner Zeit zu entsprechen, der Feminismus als »distraction from the true revolutionary cause« gesehen habe (ebd.). Zweitens verweist Highmore auf den »rather hurried way in which Lefebvre seems to have ›written‹ his books« (ebd.). So seien viele seiner Bücher nicht von ihm selbst zu Papier gebracht, sondern vielmehr diktiert und transkribiert worden. Highmore scheint damit zum einen eine Interpretation zu forcieren, wonach Lefebvres problematische Ausführungen vor allem auf Unachtsamkeit und Ungenauigkeit zurückzuführen sind. Zum anderen legt Highmores Erklärung nahe, Lefebvre aus der Verantwortung für seine Texte gewissermaßen zu entlassen und sie denen zu übertragen, die diese Texte transkribiert haben. Dies sind, wie bei Andy Merrifield nachzulesen ist, »faithful secretaries, current girlfriends, or a latest wife« (Merrifield 2006, xxi). Damit würde die (unsichtbare) Arbeit dieser Frauen verantwortlich gemacht für inhaltliche Unzulänglichkeiten in Lefebvres Texten, ihre generelle Bedeutung als Schreibende und damit auch als diejenigen, die Lefebvres äußerst umfassendes Wirken unter anderem ermöglicht haben, bliebe hingegen unbenannt und unbemerkt.

Dass ich die Theorien von Lefebvre, Heller und Grossberg vor diesem Hintergrund dennoch aufgreife und darüber hinaus im Dialog mit feministischen Debatten fruchtbar mache, beruht auf einer doppelten Zielsetzung: Zum einen richtet sich mein Interesse auf eine Konzeptualisierung von Alltag, da ich eine solche als Voraussetzung für die Entwicklung einer kritischen Theorie des Alltags begreife. Eine solche Konzeptualisierung fehlt in vielen, auch kritischen Auseinandersetzungen mit Alltag, nicht zuletzt auch in jenen feministischen Ansätzen, die einer kritischen alltagstheoretischen Tradition zugerechnet werden können. So setzen sich Dorothy Smith (vgl. Kapitel I.4.3) und Frigga Haug (1990) aus feministischer Perspektive zwar mit Alltag auseinander. In beiden Ansätzen geht es jedoch primär um methodologische Fragen und mithin um die Entwicklung eines Instrumentariums, das sich dazu eignet, alltägliche Erfahrungen und insbesondere die alltägliche Verstrickung von Frauen in gesellschaftliche (vergeschlechtlichte) Herrschaftsverhältnisse wissenschaftlich zugänglich zu machen und auf diesem Wege auch zu verändern. Zum anderen besteht mein Ziel nicht in der Theoretisierung des Verhältnisses von Alltag und Geschlecht, das heißt in der Frage, wie mit dem Konzept Alltag insbesondere Geschlechter-

verhältnisse analysiert und kritisiert werden können.[2] Zeigen will ich gleichwohl, dass und inwiefern die hier entworfene kritische politische Theorie des Alltags auch eine feministische Theorie ist und folglich für geschlechterpolitische Fragen instruktiv sein kann. Dies verdeutliche ich, indem ich einerseits bestimmte gesellschafts- und erkenntnistheoretische Einsichten kenntlich mache, die feministischen und alltagstheoretischen Ansätzen gemeinsam sind, und indem ich andererseits im letzten Kapitel die Anschlussstellen einer kritischen politischen Theorie des Alltags für aktuelle feministischen Debatten diskutiere.

III.3 KRITIK DES ALLTAGSLEBENS (HENRI LEFEBVRE)

»[Q]uintessential critical theorist of everyday life« (Gardiner 2000, 71), »most self-effacing and least narrowminded Marxist« (Merrifield 2006, xxiv), »ignored philosopher and social theorist« (Aronowitz 2007), »archetypal revolutionary optimist« (Gardiner 2000, 99) – so lauten einige der Einschätzungen zu Henri Lefebvre, 1901 in Frankreich geboren und 1991 ebendort verstorben. Sein Interesse am Alltag war bezeichnend für seine Arbeiten und spannte sich über mehr als ein halbes Jahrhundert. Nach einer ersten Veröffentlichung zum Alltag in den frühen 1930er-Jahren[3] erschienen die drei Bände seiner *Critique de la vie quotidienne* (dt. *Kritik des Alltagslebens*, Band 1-2 erschienen 1974 und 1975, neu aufgelegt 1989) in den Jahren 1947 (frz. Neuauflage inkl. eines neuen Vorworts 1958), 1962 und schließlich 1981, als er bereits emeritiert war. Darüber hinaus beschrieb er seine Theorie des Alltags in *La vie quotidienne dans le monde moderne* (dt. *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, 1972), das 1968 im Vorfeld der Pariser Studierendenbewegung publiziert wurde und zahlreiche Aspekte dieser Unruhen antizipierte (vgl. Gardiner 2000, 74). Lefebvre selbst nannte es »einen ›digest‹, d.h. das Wesentliche, unter Auslassung vieler Tatsachen, Analysen und Argumentationen« (Lefebvre 1972, 43 Fn 4). Das 1992 posthum veröffent-

2 Für eine Auseinandersetzung mit Alltag(swissen) und Geschlecht im Rahmen einer feministischen postkolonialen Wissenschaftskritik vgl. Mendel 2015; zu queeren Alltagspraxen vgl. Bargetz/Ludwig 2007, zu Geschlecht, Heteronormativität und (trans*-queeren) Alltagspraxen Schirmer 2010 und 2015, zu Alltag, Heteronormativität und (Erwerbs-)Arbeit Lorenz/Kuster 2007; Wagels 2013.

3 Im August 1933 erschien in der Zeitschrift *Avant-Poste: revue de littérature et de critique* der gemeinsam mit Norbert Guterman verfasste Artikel *La Mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne* (zur englischen Ausgabe des Textes Lefebvre 2003; vgl. auch Trebitsch 1992a).

lichte Buch *Éléments de rythmanalyse* (engl. *Rhythmanalysis*, 2004) reflektiert und erweitert gleichfalls seine alltagstheoretischen Einsichten.

Lefebvres Ausführungen zum Alltag zeichnen sich durch eine wiederkehrende Verbindung mit der Kunst aus, etwa in seiner Auseinandersetzung mit dem Surrealismus in den 1920er-Jahren oder in der Zusammenarbeit mit Guy Debord und der Situationistischen Internationale in den 1950er/60er-Jahren.[4] Maßgeblich sind jedoch vor allem seine Politik- und Gegenwartsbezüge. In den 1930er-Jahren bedeutete dies nicht nur Kapitalismuskritik, sondern insbesondere auch eine Kritik am in Frankreich erstarkenden Faschismus (vgl. Lefebvre 2003; Trebitsch 1992b). Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem Lefebvre in der *Résistance* aktiv war, veröffentlichte er den ersten Band der *Kritik des Alltagslebens* (1947). Er betont darin die Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung durch Veränderungen des Alltagslebens unter anderem deshalb, weil er eine Reorganisation der damaligen französischen Gesellschaft auch abseits staatlicher Institutionen für notwendig erachtete (vgl. Lefebvre 1972). Allerdings, so räumte er später ein, sei seine anfangs optimistische Sicht auf die Möglichkeiten politischer Transformation über das Alltagsleben aufgrund der Durchsetzung des Neokapitalismus ab den 1950er/60er-Jahren »schnell enttäuscht« worden (ebd., 51), und dies habe nicht zuletzt auch eine Neubewertung des Alltagskonzepts erforderlich gemacht (vgl. Lefebvre 1987a, 10). So versieht er den rund zehn Jahre später, 1958, neu aufgelegten ersten Band seiner Trilogie mit einer umfassenden Einleitung nicht nur zur theorie-, sondern auch zur gesellschaftspolitischen Angemessenheit einer Kritik des Alltagslebens. Ebenso zeigt sich seine stets gegenwartsbezogene Theoretisierung bzw. seine, wie er es nennt, »dialektische Methode« (ebd., 355) daran, dass er dem zweiten Band eine umfassende zeitdiagnostische und theoriepolitische »Klarstellung« (ebd., 255) sowie eine Replik auf die kritische Diskussion seines ersten Bandes voranstellt.

Die Möglichkeit emanzipativer Politik, so könnte formuliert werden, kehrt mit Lefebvres Phase »radikaler Kritik« (Trebitsch 2002, xi, Übers. B.B.) in den 1960er-Jahren ins Alltagsleben zurück. Theoretisch unterstreicht er dies in *Das Alltagsleben in der modernen Welt* mit dem Konzept einer im Alltagsleben verankerten »permanenten kulturellen Revolution« (Lefebvre 1972, 263). Praktisch verdeutlichte er dies auch als Professor für Soziologie in Straßburg (ab 1961), wo er durch seine enge Verbindung zu protestbereiten Studierenden ebenso auffiel wie durch Forschungspraxen, die als unkonventionell und mitunter aufrühre-

4 In beiden Fällen endete das gemeinsame Interesse allerdings in einem Zerwürfnis. Vgl. hierzu auch Jay 1984; Hess 1988; Greil 1992, orig. 1989; Trebitsch 1992b; Shields 1999; Trebitsch 2002; Sheringham 2006; Trebitsch 2008.

risch bezeichnet wurden (vgl. Trebitsch 2008).[5] Nicht zuletzt war er als Professor für Soziologie in Paris-Nanterre (ab 1965) maßgeblich in die dort ab Herbst 1967 aufkeimenden Studierendenproteste eingebunden.[6]

Kapitalismuskritik ist für Lefebvres Beschäftigung mit dem Alltagsleben eine wesentliche, wenn nicht sogar die entscheidende Zielsetzung. Darüber hinaus zeichnen sich seine Schriften durch eine Kritik am Realsozialismus und insbesondere am Stalinismus aus, was ihn als Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs (*Parti communiste français*, PCF) wiederholt in Schwierigkeiten brachte. Dass er 1957 schließlich aus der Partei ausgeschlossen wurde, führt Michel Trebitsch weniger auf Lefebvres politische Ansichten als auf seine theoriepolitischen Positionen zurück: »Henri Lefebvre is a unique example of an intellectual, a philosopher, excluded for his ideas.« (Trebitsch 2002, xviii)

Lefebvres theoretisches Interesse galt ab den 1930er-Jahren – den Weg über Hegel nehmend – vor allem Marx, zu dessen Popularität er in Frankreich wesentlich beitrug.[7] Aufgrund seiner Bezugnahme auf Alltag, Praxis, Entfremdung und

5 So rief er eine akademische Praxis ins Leben, »encouraging students to work in self-directed groups, signing contracts with public institutions, and embarking on market studies, in particular in order to finance a number of young intellectuals« (Trebitsch 2008, x).

6 In Nanterre entbrannten die Studierendenproteste bereits im Frühjahr 1967, insbesondere jedoch im Herbst 1967. Trebitsch bezeichnet Lefebvre dabei als »figurehead« eines ohne Frage »troubled sociology departement«, das insgesamt, sowohl von Lehrenden- als auch von Studierendenseite eine »significant role« (Trebitsch 2008, xv) für die Ereignisse des Pariser Mai 1968 gespielt habe. Nicht zuletzt wurde dort im März der Beschluss gefasst, die Fakultät zu schließen, woraufhin sich die Revolte an die Sorbonne verlagerte. Gemeinsam mit Alain Touraine, Guy Michaud und Paul Ricœur ergriff Lefebvre Partei für die vor ein Disziplinargericht gerufenen Studierenden. Zur Zeit der großen Streiks im Mai und Juni 1968 war Lefebvre allerdings nicht mehr präsent (vgl. ebd., xv-xvi); Gardiner zufolge war er bestürzt über die Ziellosigkeit und den Antiintellektualismus der Bewegung (vgl. Gardiner 2000, 74).

7 1939 erschien die bereits 1934/35 verfasste Schrift *Le matérialisme dialectique* (dt. *Der dialektische Materialismus*, 1966). Es folgten zahlreiche weitere Bücher zu Marx und zum Marxismus, unter anderem eine Einführung in den Marxismus in der in Frankreich populären Reihe *Que-sais-je*. 1958, nach seinem Ausschluss aus der PCF, veröffentlichte Lefebvre unter dem Titel *Problèmes actuels du marxisme* (dt. *Probleme des Marxismus heute*, 1965) eine, wie Alfred Schmidt anmerkt, »scharfsinnige Analyse des Stalinismus« (Schmidt 1966, 141). Darin diagnostiziert er sowohl eine

Dialektik geriet Lefebvre allerdings innerhalb der, wie er monierte, »dogmatischen« marxistischen Bewegung (Lefebvre 1966, 8, orig. 1939) nach anfänglich wohlwollenden Reaktionen Ende der 1940er-Jahre zunehmend ins Kreuzfeuer der Kritik. 1949 sah er sich nicht zuletzt aufgrund der scharfen Kritiken an seinem ersten Band der *Kritik des Alltagslebens* gezwungen (Gardiner 2000, 73), sich in einer »Selbstkritik« gegen einen »Neo-Hegelianismus« auszusprechen (vgl. Trebitsch 1992b, xiv).

Lefebvre kämpfte allerdings nicht nur an dieser ›Front‹ (vgl. Trebitsch 2002, xiv). Neben seiner Kritik am Ökonomismus und Dogmatismus in kommunistischen Kreisen richtete sich seine Kritik auch gegen die Soziologie seiner Zeit und insbesondere gegen deren »ideologische Funktion« (ebd., x).[8] Diese Kritik zeigt sich auch im zweiten Band seiner *Kritik des Alltagslebens* und den darin entwickelten »Grundrisse[n] einer Soziologie der Alltäglichkeit« (Lefebvre 1987a). Mit seiner scharfen Kritik fiel der »militante Kommunist« (Hess 1988, 152, Übers. B.B.) allerdings in Ungnade. Seine Entlassung 1953 als Mitarbeiter der 1939 gegründeten nationalen Forschungseinrichtung für Grundlagenforschung C.N.R.S. (*Centre national de recherche scientifique*) galt inoffiziell als Reaktion darauf, dass er sich im Rahmen einer Konferenz gegen die bürgerliche »Polizei-Soziologie« US-amerikanischer Provenienz ausgesprochen hatte (Trebitsch 2002, xiv; vgl. auch Hess 1988, 152f.; Elden 2004, 3).[9]

Nach dieser ›radikalen Phase‹ in den 1960er-Jahren wurde es ab den 1970er-Jahren eher still um Lefebvre. In dieser Zeit veröffentlichte er allerdings einige wichtige Werke: Neben dem dritten Band der *Critique de la vie quotidienne* (1981; engl. *Critique of Everyday Life*, 2008) erschien 1973 kurz nach seiner Emeritierung (Trebitsch 2008, xx) sein wohl bekanntestes Buch *La production*

»Krise des Marxismus« als auch eine »Krise der Philosophie« (Lefebvre 1965, 11, orig. 1958; vgl. auch Meyer 1973, 47-72).

8 Dazu hält Michel Trebitsch fest: »[W]hile, vis-à-vis bourgeois sociology, he sought to develop the idea of a Marxist sociology, as regards the Communist Party he had to explain that sociology served a purpose and could not be reduced to bourgeois science.« (Trebitsch 2002, xiv)

9 Als offizielle Begründung galt sein fehlender Doktortitel (Elden 2004, 3). Aufgrund eines Protestschreibens von Lefebvre (Protestation de Monsieur Henri Lefebvre contre la fin de son détachement au CNRS) und einer von Alain Touraine und Edgar Morin lancierten Kampagne wurde er ein Jahr später, 1954, rehabilitiert und erhielt eine feste Anstellung (Trebitsch 2002, xiv).

de l'espace (engl. *The Production of Space*, 1991) sowie, einige Jahre später, sein vierbändiges Werk über den Staat, *De l'État* (1976-1978).[10]

Die Rezeption seiner Arbeiten, nicht zuletzt jener über den Alltag, blieb zunächst und verglichen mit anderen zeitgenössischen Denkern aus Frankreich wie etwa Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Michel Foucault oder Gilles Deleuze relativ verhalten – weswegen Stanley Aronowitz (2007) auch vom »ignorierten Philosophen« spricht. Selbst Lefebvres *La production de l'espace* (1974), jene gegenwärtig aus kritischer Geografie, Raumtheorie und urbanem Aktivismus[11] nicht mehr wegzudenkende Schrift, wurde erst über den Umweg einer Rezeption in der angloamerikanischen marxistischen Raumtheorie und Humangeografie und insbesondere durch David Harvey und Edward Soja in Frankreich relevant. In den Cultural Studies blieb Lefebvres Alltagstheorie im Unterschied etwa zur Arbeit von Michel de Certeau lange Zeit weitgehend unbeachtet, ein Umstand, der auch an der späten englischen Übersetzung deutlich wird. Während de Certeaus *L'Invention du quotidien* (1980) bereits 1984 ins Englische (*The Practice of Everyday Life*) übersetzt wurde, erschien Lefebvres Trilogie erst 1992, 2002 und 2008 – und damit viele Jahre nach dem französischen Original (1947, 1962, 1981). Nur *The Everday in the Modern World* wurde bereits 1971, drei Jahre nach dessen Publikation in Frankreich, ins Englische übertragen. Seit den 1990er-Jahren beginnt sich allerdings im angloamerikanischen Raum eine Lefebvre-›Renaissance‹ abzuzeichnen, die Stuart Elden (2006) zu dem Schluss veranlasste: »Some are born posthumously.«[12]

10 Dieser »sprawling, but sporadically brilliant four-volume text« (Brenner/Elden 2009, 2) ist bislang allerdings weder ins Deutsche noch ins Englische übersetzt. Eine Sammlung staats- und stadttheoretisch relevanter Beiträge von Lefebvre wurde 2009 von Neil Brenner und Stuart Elden herausgegeben (vgl. Lefebvre 2009).

11 Der Titel von Lefebvres 1967 erschienener Schrift *Le Droit à la ville* (engl. *The Right to the City*, 1996), Recht auf Stadt, ist mittlerweile längst zum Slogan geworden.

12 Deutlich wird dies auch an der vollständigen englischen Übersetzung von Lefebvres Trilogie bei Verso sowie an zahlreichen Publikationen im angloamerikanischen Raum, die hauptsächlich in der Stadt- und Raumsoziologie sowie Humangeografie (z.B. Brenner 1997; Brenner/Elden 2001; Elden 2001, 2006; Goonewardena 2008; Goonewardena/Kipfer/Milgrom/Schmid 2008), den Cultural Studies und der Kulturtheorie (z.B. Grossberg 1992; Chaney 2002; Highmore 2002; Cultural Studies 2004; Seigworth/Gardiner 2004; Roberts 2006; Sheringham 2006), der Soziologie (Gardiner 2000) sowie den Literaturwissenschaften (z.B. Langbauer 1992; Felski 2000; Colebrook 2002; New Literary History 2002; Sheringham 2006) verortet werden können.

Der Höhepunkt der deutschsprachigen Rezeption der Arbeiten Lefebvres, die seine Alltagsschriften mit einschließt, kann – mit Ausnahme eines von Iring Fetscher (1954) publizierten Artikels zum Marxismus in der französischen Philosophie – auf die 1960er- bis 1980er-Jahre datiert werden. Ihr Einfluss erstreckt sich insbesondere auf das marxistisch geprägte Umfeld der 1968er-Bewegung sowie auf die Debatten über die Alltagsgeschichte in den 1980er-Jahren.[13] Deutlich wird dies auch an der Übersetzung seiner Arbeiten. *Das Alltagsleben in der modernen Welt* erschien 1972 auf Deutsch, drei Jahre später folgte eine komplette dreibändige Ausgabe der bis zu diesem Zeitpunkt verfassten zwei Bände der *Kritik des Alltagslebens* (Lefebvre 1974b, 1975a, 1975b). Diese wurden 1987, zu einer Zeit, als im deutschsprachigen Raum die Alltagsgeschichte breit diskutiert wurde, neu aufgelegt. Gegenwärtig scheinen zwar Lefebvres Arbeiten zu Stadt und Raum,[14] weitaus weniger jedoch seine alltagstheoretischen Schriften rezipiert zu werden.[15] Bezeichnend hierfür ist wohl auch, dass der dritte Band der *Kritik des Alltagslebens* zum aktuellen Zeitpunkt noch nicht in deutscher Übersetzung vorliegt.

In der *Kritik des Alltagslebens* schreibt Henri Lefebvre: »Keine Erkenntnis der Gesellschaft ohne Kritik dieser Gesellschaft, ihrer Repräsentationen (Ideologien) und ihrer anerkannten Begriffe.« (Lefebvre 1987a, 356) Lefebvres neomarxistische Alltagstheorie begreife ich daran anschließend als doppelte Intervention: zum einen als Vorschlag für eine kritische Gesellschaftstheorie, die den Alltag zum Ausgangspunkt nimmt; zum anderen als Artikulation des theoriepolitischen Anliegens, Wissenschaftskritik als Gesellschaftskritik zu begreifen. In der folgenden Rekonstruktion seiner Theorie des Alltags geht es mir daher auch weniger um die von Lefebvre diagnostizierten Transformationsprozesse und sei-

---

Unbeachtet scheint Lefebvre allerdings nach wie vor bei »political theorists or philosophers« (Elden 2001, 809) zu sein.

13 Für die zum Teil affirmative, zum Teil kritische Rezeption in den 1970er/80er-Jahren vgl. Meyer 1973; Kleinspehn 1975; Leithäuser 1976; Hack 1977; Hammerich/Klein 1978; Neugebauer 1978; Waldenfels 1978; Albrecht 1981; Bergmann 1981; Alheit 1983; Schmalz-Bruns 1989. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Rezeption vgl. auch Kleinspehn 1975; Ronneberger 2002.

14 Dies verdeutlichen Konferenzen ebenso wie zahlreiche soziale Bewegungen im deutschsprachigen Raum, die sich auf Lefebvres Theorie und insbesondere auf seinen Slogan ›Recht auf Stadt‹ beziehen.

15 Eine umfassende Auseinandersetzung mit Alltag bietet die Arbeit von Ulrich Müller-Schöll (1999). Für die Stadt- und Raumsoziologie bzw. Humangeografie vgl. z.B. Ronneberger 2002; Schmid 2003, 2005; Belina 2008.

ne kritische Auseinandersetzung mit der Moderne (vgl. z.B. Gardiner 2000). Lefebvres Zeitdiagnosen und seine Kapitalismuskritik als Grundlage nehmend, werde ich vielmehr herausarbeiten, wie der Alltag zum Ausgangspunkt einer kritischen Gesellschaftstheorie gemacht werden kann. Im Unterschied zu jenen Lesarten, die Lefebvre vorwiegend als Theoretiker der »dialektischen Entfremdung« begreifen (Kleinspehn 1975, 99), interpretiere ich seinen Ansatz als Theorie der Ambivalenz – eine Lesart, die in zwei zentralen Annahmen gründet: Erstens begreift Lefebvre das Alltagsleben zugleich als Ausdruck und Raum der Gestaltung von Politik und Ökonomie; er geht also davon aus, dass Politik und Ökonomie in den Widersprüchen des Alltags zugleich hervortreten und hervorgebracht werden. Damit macht Lefebvre das Alltagsleben sowohl zum Objekt der Kritik als auch zum potenziellen Ausgangspunkt für politische Veränderungen. Zweitens zeigt sich Lefebvres Auffassung von Ambivalenz in seinem Machtverständnis, da er dem Alltagsleben eine (politische und ökonomische) Bedeutung zuschreibt, die sich sowohl in entmächtigenden als auch in ermächtigenden Effekten niederschlägt.

Um diese Lesart als Theorie der Ambivalenz zu begründen, führe ich einleitend Lefebvres alltagstheoretische Prämisse aus, dass Alltag gerade in seiner Banalität bedeutsam ist, wie ich unter anderem an seinem Konzept der Repetition verdeutliche. Dass Lefebvre mit der Betonung des Alltagslebens keine einfache Aufwertung und Romantisierung des Alltags vertritt bzw. einfordert, führe ich in den zwei darauf folgenden Schritten näher aus: zunächst, indem ich sein Verständnis von Ambivalenz skizziere, und daran anschließend, indem ich darlege, inwiefern Lefebvre das Alltagsleben sowohl als Projektionsfläche für (politische und ökonomische) Macht als auch als Potenzial politisch-emanzipativer Transformation begreift. Konkret bedeutet dies, seinen Konzepten der Repression und Autorepression die Konzepte des gesellschaftlichen Imaginären und des Wunsches ebenso wie seine Überlegungen zur Revolution des Alltagslebens zur Seite zu stellen und damit nicht zuletzt die Kritik des Alltagslebens als Theorie des Möglichen zu entziffern. Abschließend will ich auf dieser Basis eine erste Annäherung an den Alltag als Denkfigur unter dem Aspekt der Ambivalenz skizzieren.

III.3.1 Jenseits des Banalen?

Das Alltägliche, so schreibt Lefebvre, erscheint als das Unbedeutende, Unerkannte und Banale. Verweise es doch, wie das Wort selbst bereits erkennen lasse, auf das, was jeden Tag ist, auf das stetig Wiederkehrende (vgl. Lefebvre 1988, 78). Als banal qualifiziert, wurde Alltag in der ›westlichen‹ Wissenschaftsgeschichte lange Zeit als nicht-wissenschaftlich ausgeblendet. Die Philo-

sophie stand zum Alltag in einem »negativen Verhältnis«, galt sie doch als »außergewöhnliche und privilegierte Tätigkeit, die der Muße zuzurechnen war und aus dem Alltagsleben heraustrat« (Lefebvre 1987a, 96).[16] Wozu dann also eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem banalen Alltagsleben? Und was ist das Banale überhaupt?

Wegweisend für diese Frage und inspirierend für das weitere Verständnis von Lefebvres Ansatz ist Meaghan Morris' begriffsgeschichtliche Herleitung des Banalen, der zufolge das Banale ein doppeltes Erbe trägt (Morris 1996, 165). So leite sich das Banale – wie auch Kluges Etymologisches Wörterbuch verrät – zum einen aus dem Altfranzösischen »ban« her, dem Gerichtsbezirk. Dies zeigt sich im Adjektiv »banal«, dessen Bedeutung sich von einem Attribut für innerhalb eines Bezirks Menschen gemeinsam gehörenden Dingen über »gemeinnützig« zu »normal« und schließlich zu »nichtssagend« wandelte (Kluge 2002, 87). Zum anderen sei im Begriff der Banalität auch der altwestfränkische Ausdruck des Banns enthalten (vgl. ebd.), womit sowohl das (königliche) Aufgebot als auch das Verbot gemeint sei, sowie gegenwärtig – insbesondere vom Englischen beeinflusst – die Bedeutung von »verbannen« (Morris 1996). Morris' Ausführungen folgend ist das Banale somit weder nur machtvoll noch ausschließlich nichtssagend, sondern vielmehr beides zugleich.

Diese Bedeutungsvielfalt bzw. Gleichzeitigkeit zeichnet auch Lefebvres Auseinandersetzung mit dem Alltagsleben aus. Die Beschäftigung mit dem Alltag sei nur vermeintlich banal; denn »[w]hy should the study of the banal itself be banal? Are not the surreal, the extraordinary, the surprising, even the magical, also part of the real?« (Lefebvre 1987b, 9) Das Banale gilt es somit nicht zu ›entbanalisieren‹, indem es zum Besonderen gemacht und aufgewertet wird. Vielmehr will Lefebvre das Besondere *des* und *im* Banalen selbst aufzeigen. Inwiefern er gerade mit seinem Konzept von Alltag dazu beitragen kann und was

16 Lefebvres Buchtitel *Kritik des Alltagslebens* könnte vor diesem Hintergrund auch als philosophischer Fingerzeig verstanden werden, verweist er damit doch metaphorisch auf Immanuel Kant und legt mit dieser Anlehnung eine Lesart nahe, wonach er gerade die philosophische Bedeutung des Alltags betonen möchte. Eine solche Interpretation ist zwar Spekulation, Lefebvres Kritik an Kant, der in der »Kritik der ›reinen Vernunft‹« »steckengeblieben« sei und dessen Denken nur »an wenigen Stellen« »die Qualität einer *Kritik des Menschen*« gewonnen habe (Lefebvre 1987a, 144, Herv. i.O.), sowie seine Betonung des Marxismus als Kritik des Privatbewusstseins (ebd., 154), der Mystifikationen (ebd., 156), des Geldes (ebd., 158), der Bedürfnisse (ebd., 165), der Arbeit (ebd., 168) und der Freiheit (ebd., 174) stützen allerdings eine solche Lesart.

dies mit dem doppelten Erbe des Banalen als zugleich Bedeutsamen und Nichtssagenden zu tun hat, ist Gegenstand der nachfolgenden Darstellung. Zuvor möchte ich in einem kurzen Exkurs Lefebvres Terminologie des Alltags vorstellen, um meine Begriffsverwendung zu erläutern.

Exkurs: Alltagsleben, Alltägliches oder Alltäglichkeit?

In einem kurz nach Erscheinen des dritten und letzten Bandes der *Kritik des Alltagslebens* geführten Interview in *Le Monde* unterscheidet Lefebvre retrospektiv drei verschiedene Alltagsbegriffe: Alltagsleben (*la vie quotidienne*), das Alltägliche (*le quotidien*) und Alltäglichkeit (*la quotidienneté*) (Le Monde 1982, ixf.). Diese Unterscheidung wird zum Teil zum Anlass für eine dreifache Differenzierung in Bezug auf den Alltagsbegriff in Lefebvres Theoriegebäude genommen (vgl. Seigworth 2000; Grossberg 2003; Davies 2006; Elden 2006). Nach Gregory J. Seigworth sowie Lawrence Grossberg verwendet Lefebvre den Begriff des *Alltagslebens* (*daily life*; vgl. Seigworth 2000; Grossberg 2003), um zu beschreiben, was es immer schon gegeben hat. Alltagsleben sei ein empirischer Begriff jenseits von Konzeptualisierung und Repräsentation. Durchdrungen von Werten, Riten und Mythen (vgl. Le Monde 1982, ix), habe Alltagsleben schon vor dem »historischen Moment der Moderne« eine »bestimmte Kohärenz sowie eigene Bedeutung« angenommen (Grossberg 2003, 103). Indem das *Alltägliche* (*the everyday*) für Lefebvre den »Eintritt in die Moderne« (Le Monde 1982, ix, Übers. B.B.) markiere, mache er es zum Produkt der historischen Konfrontation zwischen Alltagsleben und Moderne, zu einem Produkt der Allgegenwart des Konsumverhaltens und der technischen Kontrolle (Grossberg 2003, 104). Wesentlich für das Alltägliche sei daher Trivialität, Gleichklang, »gewohnte und erträgliche Langweiligkeit«, aber auch Macht, die bis in die »tiefsten und doch harmlosesten Räume und Spalten menschlichen Lebens eindringt« (ebd.). Das Alltagsleben wird damit zu einem Konzept ebenso wie zu einem Objekt der Untersuchung (Seigworth 2000, 245). Schließlich sei *Alltäglichkeit* (*everydayness*) eine Qualität, eine »Art und Weise, wie das Alltägliche gelebt wird« (Grossberg 2003, 105; Le Monde 1982). Die Alltäglichkeit gehe einerseits über die beiden anderen Dimensionen hinaus, halte andererseits auch beide im Alltag zusammen. Diese Alltäglichkeit könne dabei nicht direkt, sondern nur indirekt über die »komplexe Architektonik des alltäglichen Lebens« erforscht werden (Grossberg 2003, 105).

Trotz dieser Systematisierungsbestrebungen im Anschluss an Lefebvre werde ich mich in meiner Arbeit nicht an dieser dreifachen Differenzierung orientieren, da Lefebvre, und hier schließe ich mich Michel Trebitschs Einschätzung an, dieser Ausdifferenzierung selbst »nie in aller Gründlichkeit gefolgt« ist (Tre-

bitsch 1992b, xxiv, Übers. B.B.). Eine systematische, theorieimmanente Bestimmung der Terminologie des Alltags in Lefebvres Arbeiten nach Maßgabe seiner eigenen, rückblickenden Einschätzung verspricht zwar eine interessante Herausforderung. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht jedoch nicht in einer Begriffsgeschichte. Vielmehr geht es mir darum, Alltag als sozialwissenschaftliches Konzept für eine kritische Theorie des Alltags brauchbar zu machen. Daher erschließe ich seine Theorie vorwiegend anhand seiner Argumentation, nicht jedoch anhand unterschiedlicher Begriffe. Dies bedeutet letztlich auch, dass ich die Begriffe Alltag und Alltagsleben weitestgehend synonym verwende.

III.3.2 Repetition und Zyklizität

Dass das Alltagsleben nicht unbedeutend, sondern gewichtig ist, zeigt sich bei Lefebvre insbesondere in jener zentralen Funktionsweise des Alltags, die er als Modus der Repetition identifiziert und für die seine Auffassung des Zyklischen bezeichnend ist. In dem Begriff der Repetition wird gleichfalls seine Kritik an einem innerhalb der westlich-kapitalistischen Moderne hegemonialen linearen Zeit- und Fortschrittsverständnis deutlich (vgl. auch Lefebvre 2004). So macht Lefebvre die Ansicht stark, dass sich moderne kapitalistische Gesellschaften durch eine »Wechselbeziehung« (Lefebvre 1987a, 488) bzw. durch »Interferenzen« (ebd., 303) zwischen linearen und zyklischen Zeitabläufen auszeichnen (vgl. auch Lefebvre 2008; Lefebvre 1992b). Zudem schlägt er eine Theoretisierung von Zyklus vor, die diesen nicht als Wiederkehr des genau Gleichen, sondern als stetige Veränderung begreift, da stets neue Zyklen aus bereits bestehenden Zyklen hervorbrechen: »Jeder Zyklus entsteht aus einem anderen Zyklus und geht wieder in neue Kreisbewegungen ein.« (Lefebvre 1987a, 302) Analog dazu ist auch jene für den Alltag symptomatische »Vorherrschaft des Repetitiven« (Lefebvre 1988, 80) nicht als »Wiederholung schlichter mechanischer Gesten oder purer Stereotypen« zu fassen (Lefebvre 1987a, 389). Repetition als Wiederholung in der Zeit bedeutet vielmehr beständige Veränderung, da kein Zyklus und daher auch keine alltägliche Wiederholung auf genau denselben Ausgangspunkt zurückkommen kann. Repetition ist keine identische und folglich völlig vorhersehbare Wiederkehr, sondern immer schon Veränderung und Modifikation *in* der Repetition.

Lefebvre richtet sich ferner gegen eine weitere, ebenfalls verbreitete Annahme, die die Wiederholung mit dem Evidenten und Offensichtlichen gleichsetzt. Stattdessen postuliert er: »Die Theorie des Werdens trifft auf das Rätsel der Wiederholung.« (Ebd., 32) Mit diesem Hinweis auf das erst zu Enträtselnde und mithin Außergewöhnliche der Repetition weist Lefebvre einseitige und hierar-

chisierende Zuschreibungen zurück, in denen innovative Veränderungen konservierenden Wiederholungen gegenübergestellt werden.[17] Stattdessen entwirft er seine Theorie des Alltagslebens unter Vermeidung eindeutiger Zuweisungen und Hierarchisierungen. Als solche stehe sie zwischen einer »parmenidische[n] Theorie der unbeweglichen Identität und des unbeweglichen Selben« und einer »heraklitische[n] Theorie des ewigen anderen, die gegen die Wiederholung stößt« (ebd., 32). Erstere könne nämlich jene für das Zyklische charakteristischen stetigen und graduellen Veränderungen nicht fassen. Letzterer unterstellt er hingegen eine Auffassung »unerschöpfliche[r] Temporalität« und letztlich den Fehler, »die fundamentale Wiederholung [zu] verschleiern« (ebd.). Hier werde übersehen, dass die Wiederholung insofern aufklärend und erhellend sein könne, als das Imaginäre durch Erinnerung und Reflexion von Vergangenem und folglich durch Wiederholung genährt werde. Dieser Aspekt der »Rückerinnerung und Wiedererkenntnis« (ebd.) erschließe die Wiederholung insbesondere für die Philosophie, und zwar als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis.

Wesentlich ist der Aspekt der Wiederholung schließlich auch in einem anderen Zusammenhang. So postuliert Lefebvre, dass die »schöpferische Tätigkeit«, also die »*Produktion* im weitesten Sinne« (Lefebvre 1972, 31, Herv. i.O.), nur in Zusammenhang mit der »Reproduktion« verstanden werden kann, »das heißt der Bedingungen, in denen die Objekte oder Werke produzierenden Tätigkeiten sich selbst re-produzieren, wieder-beginnen, ihre konstitutiven Beziehungen wiederaufnehmen, oder sich im Gegenteil durch graduelle Modifizierungen oder Sprünge verändern« (ebd., 31f.).[18] Produktive und kreative Tätigkeiten beruhen also auf Bedingungen, die auch durch Wiederholung geschaffen und erhalten werden; Wiederholung ermöglicht erst die Produktion. Lefebvre fasst die »Reproduktion der Produktionsverhältnisse« (Lefebvre 1974a) folglich in einem erweiterten Sinne, nämlich nicht nur als Reproduktion der Arbeitskraft (vgl. ebd., 97), sondern auch als Voraussetzung für die Reproduktion des Alltagslebens und damit

17 Insofern teile ich auch nicht Rita Felskis Kritik, der zufolge es in Lefebvres Arbeiten eine klare Tendenz gibt, Repetition mit Herrschaft und Innovation mit Widerstand und *agency* gleichzusetzen (Felski 2000, 84). Eine Interpretation, in der die uneindeutige und widersprüchliche Bedeutung von Wiederholung hervorgehoben wird, bietet auch Michael E. Gardiner (vgl. 2000, 2004).

18 Diese Modifikationen beinhalten für Lefebvre allerdings auch die »Fähigkeit des Kapitalismus«, »seine kritischen Momente zu überdauern« (Lefebvre 1974a, 83).

auch der Bedingungen für kreativ-schöpferische Tätigkeiten[19] (vgl. auch Kleinspehn 1975, 80).

Mit dem Verweis auf die zeitliche Dimension schlägt Lefebvre erstens eine Theoretisierung von Wiederholung vor, die deutlich macht, dass das Repetitive keine identische Wiederkehr ist, sondern immer auch die Möglichkeit einer, obgleich möglicherweise nur graduellen, Modifikation in sich trägt. Mit diesem Hinweis auf Veränderung unterstreicht Lefebvre zweitens, *dass* und *weshalb* das Repetitive des Alltagslebens von Relevanz ist, indem er die Wiederholung ihrer vermeintlichen Banalität entreißt und als Grundlage gesellschaftlicher Verhältnisse ausweist.

III.3.3 Der »verborgene Reichtum« des Alltags

Auch der »verborgene Reichtum« (Lefebvre 1987a, 96), den es nach Lefebvre im Alltagsleben zu enthüllen gilt, zeigt sich in der Repetition. Dabei lassen sich zwei Formen unterscheiden: eine struktur- und eine subjektbezogene Form der Wiederholung. Im Zeichen der strukturorientierten Form erkennt Lefebvre in den Wiederholungen des Alltags die Grundlage für Herrschaft und Ausbeutung (vgl. Lefebvre 1988, 80). Dies gilt erstens für das Fortbestehen und insbesondere die Expansion kapitalistischer Produktionsverhältnisse, da diese unmittelbar an das tägliche Konsumverhalten und die kapitalistische Aneignung menschlicher Bedürfnisse ebenso wie an die Aufrechterhaltung der Arbeitskraft und somit der Produktionsbedingungen gekoppelt sind (Lefebvre 1974a; vgl. auch Kleinspehn 1975, 68-74). Im Kapitalismus, so Lefebvre, wird eine spezifische Form von Alltagsleben erst hervorgebracht, wird doch der Alltag mit der westlich-kapitalistischen Moderne gerade zum »Objekt der Bemühungen« (Lefebvre 1972, 105). Lefebvre postuliert dabei ein wechselseitiges Verwiesenheits- und Konstitutionsverhältnis zwischen kapitalistischen Produktionsweisen und dem Alltagsleben. Nicht »work *per se*«, sondern das Alltagsleben wird für ihn daher zum entscheidenden Einsatzpunkt für die Aufrechterhaltung des Kapitalismus (vgl. Gardiner 2000, 91). Wesentlich ist das Alltägliche für Lefebvre zweitens nicht nur für die Produktionsverhältnisse, sondern auch für die Administration von Gesell-

19 Wenngleich der Aspekt des Schöpferisch-Kreativen im Alltag in mehreren Schriften Lefebvres auftaucht, weist seine Einschätzung in Bezug auf das konkrete Potenzial graduelle Differenzen auf. Im ersten Band der *Kritik des Alltagslebens* gibt sich Lefebvre tendenziell optimistischer als in seinen späteren Schriften, etwa in *The Everyday and Everydayness*; hier konstatiert er, dass selbst die »Veränderung programmiert« sei (Lefebvre 1987b, 10, Übers. B.B.).

schaft (vgl. Lefebvre 1988, 80). Denn erst die relative Gewissheit einer täglichen Wiederkehr und damit jene zwar nicht uneingeschränkt, gleichwohl partiell voraussehbaren Bedingungen ermöglichen es, die Gesellschaft auch zu verwalten.

Deutlich macht Lefebvre damit, dass sowohl Politik als auch Ökonomie alltägliche Wiederholungen benötigen, da sie erst *in* diesen Wiederholungen realisiert werden. Die kapitalistische Produktionsweise und deren Ausweitung ebenso wie die politische Verwaltung sind also nicht als Auswirkungen, quasi als »outcomes of the everyday« (Aronowitz 2007, 135) zu verstehen, wie Stanley Aronowitz unterstellt. Vielmehr zeigt Lefebvre auf, dass sie gerade *im* und *durch* das Alltagsleben hervortreten. Das Alltagsleben, so formuliert er plastisch mit Bezug auf Frankreich in den 1960er-Jahren, »wird zur Ebene, auf die sich die Beleuchtungen und die Schatten, die Tiefpunkte und die Höhepunkte, die Stärken und die Schwächen dieser Gesellschaft projizieren« (Lefebvre 1972, 94). Alltag ist insofern auch keine autonome gesellschaftliche Sphäre, sondern vielmehr – obschon ambivalent, wie noch zu zeigen sein wird – in gesellschaftliche Machtverhältnisse eingebunden.

Mit dem Hinweis auf den Alltag als Aspekt politischer und ökonomischer Herrschaftsverhältnisse konnte ich nunmehr einen Reichtum des Alltags beschreiben, der im Modus der Repetition verborgen liegt. In den alltäglichen Wiederholungen wird allerdings nicht nur die ökonomische und politische (Re-)Produktion sichergestellt, Alltag ist nicht nur die Voraussetzung und Grundlage politischer Verwaltung und kapitalistischer Produktionsverhältnisse. Aus einer subjektorientierten Perspektive erschließt sich auch ein zweiter Aspekt. Zwar sichert und verfestigt die alltägliche Repetition in Form von Konsumtion, Arbeit und Rekreation und folglich auch von spezifischen Formen der Arbeitsteilung gewisse Macht- und Ungleichheitsverhältnisse und prägt auf diese Weise die konkreten Möglichkeiten der Einzelnen. Allerdings betont Lefebvre, dass Alltag im Modus der Repetition zudem eine Form der Gewissheit ausdrückt und damit für die Menschen auch als alltägliche Orientierung wirkmächtig werden kann. So garantiere das Repetitive des Alltagslebens mitunter persönliche Planungssicherheit und erlaube es, mit Zukunftsängsten umzugehen. Denn durch die – wenngleich niemals gesicherten und stets modifizierten – ›all-täglichen‹ Wiederholungen trete der Ungewissheit der Zukunft eine gewisse Sicherheit eines sich unmittelbar am nächsten Tag Wiederholenden gegenüber (vgl. Lefebvre 1988, 80).

Der verborgene Reichtum des Alltags erschließt sich bei Lefebvre schließlich nicht nur im Modus des Repetitiven, sondern auch darin, dass er den Alltag als »menschliche Substanz« begreift (Lefebvre 1987a, 96): Diese zeige sich zum einen in den »höherstehenden Beschäftigungen« wie der Philosophie, der Kunst

oder dem politischen Leben, die erst aus den Tätigkeiten des Alltagslebens hervorgingen, da sie zugleich deren »kumulierender Ausdruck und ihre direkte und indirekte Kritik« seien (ebd.). Zum anderen sei das Alltagsleben eine menschliche Grundlage und nicht bloß ein »dürftige[r] Rest« (ebd.). Der »Mensch« muss sich Lefebvre zufolge gerade im Alltagsleben verwirklichen; er »wird alltäglich sein oder er wird nicht sein« (ebd., 135).

Das Alltägliche ist also ein Merkmal des Lebens aller Menschen. Sie alle führen ein Alltagsleben, weswegen sich Alltag auch nicht auf spezielle Bereiche oder Tätigkeiten beschränken lässt.[20] Die Philosophie müsse dies anerkennen und jenen »Abgrund« einer sie kennzeichnenden »Verachtung für den Menschen und sein wirkliches Leben« überwinden (ebd., 134f.). Marx' Terminologie und Erkenntnisinteresse aufgreifend, tritt Lefebvre insofern nicht zuletzt für eine »Rehabilitierung der Massen« ein (ebd., 135).

Aufgrund dieser verborgenen Reichtümer darf das Alltägliche nach Lefebvre nicht zum Residuum degradiert und diskreditiert werden. Dass Alltag Rest *und* Totalität[21], Schnittstelle *und* Bindeglied aller Tätigkeiten ist, führt er in folgendem Zitat pointiert aus:[22]

»Gewissermaßen als Rest, umschrieben durch ›das, was bleibt‹, wenn man alle verschiedenen höheren, spezialisierten strukturierten Aktivitäten ausgeklammert hat, definiert sich das Alltagsleben als Totalität. In ihrer Spezialisierung und ihrer Technizität betrachtet, lassen die höheren Aktivitäten einen ›technischen Zwischenraum‹ frei, den das Alltagsleben ausfüllt. Dieses steht in wesentlicher Beziehung zu *allen* Tätigkeiten und umfasst sie mit ihren Differenzen und Konflikten. Es ist ihr Schnittpunkt, ihr Verbindungsglied und ihr gemeinsames Gebiet. Im Alltagsleben formt und bildet sich die Gesamtheit von Verhältnissen aus, die aus dem Menschlichen – und aus jedem menschlichen Wesen – ein Ganzes macht. In ihm offenbaren und vollenden sich jene Beziehungen, die die Totalität der Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, so sehr dies auch stets unter einem Aspekt geschieht, der

20 Allerdings bleibt Lefebvre in diesem Zusammenhang letztlich zum Teil uneindeutig, geht er doch zugleich davon aus, dass insbesondere Frauen im Alltagsleben gefangen sind, da sie nicht aus der Ambiguität des Alltags heraustreten können (vgl. dazu auch Kapitel III.2).

21 Lefebvre versteht darunter jedoch keine umfassende Form der Totalität (vgl. auch Gardiner 2004). Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Lefebvres Konzept der Totalität, auch im Unterschied zu Lukács, vgl. Kleinspehn 1975, Jay 1984 bzw. kritisch dazu Colebrook 2002.

22 Zur Dimension des Rests in philosophischer Perspektive vgl. Müller-Schöll 1999.

partikularen und unvollständigen Charakter besitzt: Freundschaft, Kameradschaft, Liebe, Bedürfnis nach Kommunikation, Spiel usw.« (Lefebvre 1987a, 107f., Herv. i.O.)

Insgesamt macht Lefebvre deutlich, dass das Alltägliche nur als belanglos und gewöhnlich erscheint, während es doch eigentlich bedeutsam, ungewöhnlich und vielschichtig ist. Allerdings geht die je konkrete Bedeutung des Alltags nicht immer eindeutig aus dem Alltäglichen hervor. Das Alltägliche sei vielmehr zugleich Zeigendes und Verbergendes, und als solches habe es stets »some surprises in store for us« (Lefebvre 1988, 78). Alltag ist, so formuliert Rob Shields anschaulich, jene Ebene »in which moments of enlightenment emerge and flash, like sparkles of light on a field of snow« (Shields 1999, 77). Indem Lefebvre Alltag als fundamentale Dimension aller Tätigkeiten und als Grundlage kapitalistischer und bürokratischer Herrschaft beschreibt, betont er die subjektive ebenso wie die strukturelle Wirkmächtigkeit des Alltags. Deutlich wird dadurch, dass der Alltag nicht nur bezeichnend, sondern gesellschaftlich maßgeblich ist, da politische, ökonomische und ideologische Verhältnisse alltäglich hervorgebracht und be- bzw. gelebt werden müssen.

III.3.4 Zum Denken des Widersprüchlichen: Ambiguität und Ambivalenz

In der Auffassung vom Alltag, der zugleich als Ausdruck von Macht und als (gesellschaftliches und persönliches) Vermögen gilt, präsentiert sich ein entscheidender politischer Aspekt von Lefebvres Theorie, nämlich jener der Ambivalenz. So hält er fest: »The everyday is ambiguous and contradictory.« (Lefebvre 1988, 80)[23] Auch Alice Kaplan und Kristin Ross unterstreichen in diesem Sinne mit Blick auf Lefebvres Theorie des Alltags: »The Political […] is hidden in the everyday, exactly where it is most obvious: in the contradictions of lived experience.« (Kaplan/Ross 1987, 3) Politisch ambivalent ist das Alltagsleben für Lefebvre, weil die (repetitiv hervorgebrachte) Gewissheit sowohl der Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen dienen als auch Sicherheitsstrukturen hervorbringen kann. Aus subjekt- und handlungstheoretischer Perspektive bedeutet

23 Neben Ambivalenz führt Lefebvre auch die Begriffe Widerspruch und Dialektik ein, ohne allerdings deren Verhältnis zueinander näher zu bestimmen. Zum »grundlegenden Widerspruch zwischen gesellschaftlichem Charakter der produktiven Arbeit und privatem Charakter des Eigentums an den Produktionsmitteln« vgl. Lefebvre 1987a, 579; zum dialektischen Denken vgl. das Kapitel *Logos, Logik, Dialektik* in Lefebvre 1987a, 500-519; zur Frage der Produktionsverhältnisse vgl. Lefebvre 1974a.

diese Ambivalenz des Alltags dann, dass repetitive Tätigkeiten über den Modus der Eingewöhnung und Einübung persönliche Sicherheit und Handlungsorientierungen gewähren, aber auch Herrschaftsförmigkeit bedienen können. Politisch ambivalent ist der Alltag für Lefebvre aber auch, weil das Alltagsleben durch die unmittelbare Befriedigung von Bedürfnissen zum einen Zufriedenheit herstellt; zum anderen ist das Alltagsleben eine Quelle tiefgründiger Unzufriedenheit, da im Alltag zugleich die Sehnsucht und der Wunsch nach Veränderung geweckt werden (vgl. Lefebvre 1988, 79f.).

Lefebvre fasst die Mehrdeutigkeit des Alltags allerdings nicht nur phänomenal, das heißt anhand ambivalenter Phänomene des Alltags. Vielmehr schlägt er in seinen Arbeiten eine – in der Rezeption kaum beachtete – Theoretisierung von Ambivalenz vor, die ich im Folgenden näher ausführen möchte (vgl. auch Bargetz 2014).

Ist der Begriff der Ambivalenz bereits im ersten Band der *Kritik des Alltagslebens* (1947) facettenreich, thematisiert Lefebvre in der umfassenden Einleitung zur Neuauflage dieses Bandes (1958) die Notwendigkeit, den Begriff philosophisch zu konkretisieren. Dass Lefebvre über eine bloße Beschreibung ambivalenter Phänomene hinausgeht, zeigt sich ausdrücklich darin, dass er im zweiten Band (1961) eine alltagstheoretisch relevante Unterscheidung zwischen Ambiguität (frz. *ambiguïté*) und Ambivalenz (*ambivalence*) vornimmt.[24] Lefebvre selbst verwendet den Begriff der Ambivalenz allerdings nicht durchgängig in seiner Alltags-Trilogie und spricht häufig von Ambiguität und gerade nicht von Ambivalenz. Dennoch interpretiere ich seinen Ansatz als Theorie der Ambivalenz: nicht nur, weil Lefebvres Ausführungen an vielen Stellen diese Lesart nahelegen, sondern mehr noch, weil er durch diese Auffassung von Ambivalenz seiner Alltagstheorie eine besondere gesellschaftstheoretische bzw. macht- und handlungstheoretische Bedeutung verleiht.

24 Diese Konkretisierung schlägt sich auch in der deutschen Übersetzung nieder. Wurde sowohl im ersten Band als auch in dessen Neuauflage der französische Ausdruck »ambiguïté« mit »Ambivalenz« wiedergegeben, wird im zweiten Band im Anschluss an Lefebvres Differenzierung zwischen den deutschen Begriffen Ambivalenz und Zweideutigkeit unterschieden. Aus Gründen der Einheitlichkeit und der Reduktion von (übersetzungsbedingter und für diesen Zusammenhang wenig relevanter) Komplexität dient mir im Folgenden die französische Originalversion als Anhaltspunkt. Dies bedeutet, dass *ambiguïté* von mir mit Ambiguität oder Zweideutigkeit und *ambivalence* mit Ambivalenz wiedergegeben wird. In jenen deutschen Original-Zitaten, in denen *ambiguïté* mit Ambivalenz übersetzt wurde, ersetze ich das Wort und mache diese Modifizierung der Übersetzung durch die Schreibweise Ambiguität* kenntlich.

Um diese These zu begründen, beziehe ich mich im Folgenden auf Lefebvres Einleitung zur Neuauflage des ersten Bandes und dabei insbesondere auf seine Anmerkungen zu Bertolt Brecht[25] sowie auf seine Unterscheidung zwischen Ambivalenz und Ambiguität im zweiten Band. Auf dieser Basis schlage ich vor, Ambivalenz als in Erscheinung tretende Ambiguität zu fassen oder kurz mit folgender Formel: Ambivalenz = Ambiguität + Entscheidung. Anhand dieser Formel will ich zeigen, dass Lefebvre ein Konzept von Ambivalenz als ein komplexes Gefüge von Bedingungen und Ereignissen, von Zwang und Handlung(sräumen), von Virtuellem und Aktuellem entwirft.

Als Ausgangspunkt für diese Lesart dient mir Lefebvres Kritik an der Philosophie, die zwar die Kategorie der Ambiguität aufgreife, diese jedoch gemäß der Trennung von Philosophie und Alltag gerade nicht dem Alltagsleben zuordne und damit eine verkürzte Auffassung von Ambiguität vertrete. Ein umfassenderes Verständnis bieten für Lefebvre hingegen die Werke Brechts, insofern dieser den »epischen Gehalt des Alltagslebens« betone (Lefebvre 1987a, 31): etwa dann, wenn Brecht festhalte, dass das epische Theater »auf der Straße in die Schule gehen« müsse (Brecht zit. nach Lefebvre 1987a, 26) oder wenn *Das Leben des Galilei* mit einer »Entheroisierung« (Lefebvre 1987a, 26) des Helden beginne, indem dieser in alltäglichen und wenig heroischen Tätigkeiten wie dem Sich-Waschen dargestellt werde.[26] Damit tauche Brechts Theater ins Alltagsleben ein, und »[a]nstatt die Alltäglichkeit zu läutern, erhellt es ihre Widersprüche« (ebd., 34). Es ist diese Ansicht, dass die Widersprüche des Alltags nicht aufgelöst, sondern vielmehr ans Licht gebracht werden müssen, die Lefebvre zum entscheidenden Einsatz seines Begriffs von Ambivalenz machen wird.

Lefebvre führt diese Auffassung anhand von Brechts epischem Theater weiter aus, indem er die Aspekte der Praxis, der Entscheidung und des Urteils benennt, die schließlich die Grundlage jener einige Jahre später postulierten Unterscheidung zwischen Ambiguität und Ambivalenz bilden sollen. Brecht, so Lefebvre, lege den Akzent auf die »Praxis […], die Notwendigkeit der Tat und der Entscheidung« (ebd., 30), sei es doch gerade die Praxis, in der sich das Widersprüchliche des Alltags manifestiere. Wissenschaftlich werde die Praxis jedoch häufig ausgeblendet. Lefebvre zufolge vertreten die Psychologie wie auch die Philosophie einen verkürzten und sogar »Verwirrung« stiftenden Begriff von »Ambiguität*« (ebd.), indem sie diese entweder auf die Ebene des Bewusstseins

25 Auch Thomas Kleinspehn geht auf Lefebvres Ausführungen zu Brecht ein, bezieht sich jedoch auf die Frage der Repräsentation (vgl. Kleinspehn 1975, 58-66).

26 Lefebvre zitiert folgende Szene: »GALILEI sich den Oberkörper waschend, prustend und fröhlich: ›Stell die Milch auf den Tisch …‹.« (Lefebvre 1987a, 26)

reduzieren oder aber als eine Bestimmung des Seins auffassen, unter Vernachlässigung der Tat und der Entscheidung. Damit folgt Lefebvre Marx' doppelter Kritik, der zufolge die Philosophie entweder einem abstrakten Denken verhaftet bleibt oder es verabsäumt, von den konkreten Tätigkeiten auszugehen (vgl. Kapitel I.4.2). Entgegen diesen Tendenzen betont Lefebvre: »[D]ie Tat, das Ereignis, die Wirkung treten aus der Ambiguität* des Bewußtseins und der Situationen plötzlich hervor. Sie zeigen scharfe Konturen und besitzen eine feste und bestimmte Objektivität, die unablässig den schimmernden Nebel der Ambiguität* zerreißt – um sie erneut hervorzubringen.« (Ebd., 30, orig. Lefebvre 1958, 26) Im zweiten Band wird Lefebvre dieses Wechselspiel zwischen den scharfen Konturen und dem schimmernden Nebel durch die Begriffe Ambivalenz und Ambiguität präzisieren. Dies vorwegnehmend spreche ich daher bereits an dieser Stelle von Ambivalenzen. Ambivalenzen artikulieren sich in der (alltäglichen) Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen und mithin zu urteilen. Es sind somit die »Härte der Handlung und des Ereignisses« und die »Notwendigkeit des Urteils« (ebd., 31) – jener »epische Augenblick der Entscheidung« (ebd., 30) –, die für Lefebvre die Ambivalenzen des Alltags sichtbar werden lassen.

Lefebvre veranschaulicht den Zusammenhang zwischen Entscheidung und Ambivalenz in seiner Interpretation von Brechts Verfremdungseffekt, dem er so eine politische Dimension zuschreibt. Brecht entwickle damit ein »Modell für eine politische Kunst«, so sie »auf Stellung- und Parteinahme aufbaut« (ebd., 33). Er stelle in seinem Theater nämlich keine Figuren dar, mit denen sich die Zuseher_innen unmittelbar identifizieren könnten. Prägend seien vielmehr »Unstimmigkeit«, »Divergenz« und »Verzerrung« (ebd., 32). Die Zuseher_innen würden zwar in eine Empathie evozierende »Handlung oder ein Ereignis« hineinversetzt – allerdings sei diese Empathie kurzfristig und momentan: einerseits, weil die dargestellten Personen »zeitweise unsympathisch, abstoßend« wirken (ebd., 33), und andererseits, weil Brechts Stücke von Problemen handeln, die »nicht von vornherein gelöst« sind (ebd., 32). Beides sei »irritierend« und übe insofern »Zwang« aus, als für die Zuseher_innen keine eindeutige und generelle »Einfühlung in die dramatische[n] Personen« (ebd.) möglich werde. Vielmehr würden sie in einen Dialog mit dem Schauspiel verstrickt, indem sie ein »Für und Wider« abwägen (ebd., 33) und somit zu »Urteil und Äußerung« angehalten sind (ebd., 32). Sie können sich, so Lefebvre, also »nicht in Ruhe wiegen«, sondern müssen »Partei ergreifen« und werden damit zum »lebenden Bewußtsein der Widersprüche des Wirklichen« (ebd.). Zugleich betont er, dass diese Entscheidungen ein »gewisses Risiko, einen Einsatz« (ebd., 31) mit sich bringen – womit sich Lefebvres Auffassung vom Alltag letztlich nicht nur durch ambivalente, sondern auch durch riskante Praxen auszeichnet.

Die Unterscheidung zwischen Ambivalenz und Ambiguität im zweiten Band der *Kritik des Alltagslebens* knüpft insofern an diese Ausführungen an, als Lefebvre Entscheidungen zum zentralen Einsatzpunkt seiner Differenzierung macht.[27] Damit baut er auch seine praxisphilosophischen Überlegungen für eine Konzeptualisierung von Alltag weiter aus. Maßgeblich für die, obgleich nicht immer einfache, Differenzierung zwischen Ambivalenz und Ambiguität sei[28] (vgl. ebd., 476; frz. *l'ambivalent* und *l'ambigu*, Lefebvre 1961, 222), dass zwar für beide das Widersprüchliche zentral, jedoch unterschiedlich manifest sei, das heißt nicht mit der gleichen Dringlichkeit Taten und Entscheidungen erfordere: Während Ambivalenz bedeute, dass Entscheidungen durchaus bereits getroffen sein können, stehen sie im Falle der Ambiguität gar nicht unmittelbar an. Ambiguität schließe das »Bewußtsein von der Ambiguität« aus (Lefebvre 1987a, 479); es gebe »[k]einerlei Leidenschaft, dafür (illusionäre) Unparteilichkeit und (trügerische) Objektivität« (ebd., 475). In der Ambiguität übernehme das Individuum »provisorisch eine gewisse Indifferenz, die es den schlecht explizierten Differenzen, soweit es sie wahrnimmt, ohne Strenge entgegensetzt« (ebd.). Die Ambiguität beschreibe insofern eine »komplexe Situation, die noch keine Schärfe«, sondern »mehrere virtuelle Polarisierungen« (ebd.) enthalte und sich daher prinzipiell durch ein gleichzeitiges »ja und nein« auszeichne (ebd., 481). Die Ambivalenz hingegen bezeichne »einen Konflikt, der sich zwischen Gefühlen, Personen oder Repräsentationen« eröffne (ebd., 476). In der »Ambivalenz beginnen das Problem und der entstehende Konflikt dem Bewußtsein des handelnden Individuums klarzuwerden, so daß dieses, mit dem Rücken zur Wand, sich entscheiden muß« (ebd.). Impliziert Ambiguität Indifferenz, verweist die Ambivalenz auf (die Notwendigkeit der) Entscheidung. Obgleich Lefebvre mit dem Verweis auf das Bewusstsein zunächst eine primär mentale (und darüber hinaus

27 Dabei entwirft er Ambiguität bzw. Zweideutigkeit als eine von insgesamt zwölf »spezifischen Kategorien« (Lefebvre 1987a, 436-532) – neben der Ambiguität sind dies Totalität, Realität, Entfremdung, Erlebtes-Leben, Spontaneität, Herausforderung-Misstrauen, Raum-Zeit, Praxis, Dialektik, individueller Charakter, totales Feld. Diese Kategorien sollen gemeinsam mit den neun »formalen Instrumenten« (ebd., 355-435) – Axiom, Hypothese, Transduktion, Begriff der Ebene, Dis/Kontinuität, Mikro/Makro, Indizien-Kriterien-Variablen, Dimensionen, Struktur – ein »präzises und geschmeidiges geistiges Handwerkszeug« (ebd., 436) für eine Soziologie der Alltäglichkeit bilden.

28 Lefebvres Einschätzung, dass Ambivalenz eher der Psychologie, Ambiguität hingegen eher der Soziologie zugeschrieben werde (vgl. Lefebvre 1987a, 476), deute ich als Plädoyer, diese Zuweisungen zu problematisieren.

intentionale) Dimension als Merkmal der Ambivalenz andeutet, erweist sich letztlich doch jener Aspekt als entscheidend, den er bereits im Rekurs auf Brecht deutlich gemacht hatte: die Praxis. Denn in dem Moment, in dem ein Urteil gefällt werden müsse, trete das »Dilemma der Tat« hervor (ebd., 481). »Wo eindeutig entschieden wird, hat die Zweideutigkeit [orig. *ambiguité*, Lefebvre 1961, 227] ein Ende. Und genau dies ist der Moment, in dem sie sich als Zweideutigkeit erweist: als nicht beherrschte Komplexität, als Konfusion und Verwirrung.« (Lefebvre 1987a, 481)

Diesen Moment der Entscheidung, der zugleich die Ambiguität beendet *und* kenntlich macht, möchte ich mit dem Begriff der Ambivalenz fassen. Diese Interpretation liegt nahe, ist doch für Lefebvre die bezeichnende Form des Alltagslebens eine »dialektische Bewegung von Ambiguität und Entscheidung« (ebd.), in der die Ambivalenz gerade das spezifische Moment der Entscheidung markiert. Ambivalenz kann dann als kontinuierliches, das heißt als immer wieder angehaltenes und fortgesetztes Spiel zwischen Ambiguität und Entscheidung begriffen werden. Der »Sinn der Ambiguität«, so schreibt Lefebvre, besteht darin, dass diese »zu einer Entscheidung führt, zu einer, die sie negiert und entschleiert, die sie beendet und aufdeckt« (ebd.).

Während Lefebvre mit der Repetition verdeutlicht, dass eine identische Wiederholung letztlich unmöglich ist, kann mit der praxisorientierten Auffassung von Ambivalenz zum Ausdruck gebracht werden, dass die Unmöglichkeit einer Wiederholung des genau Gleichen (auch) auf Handlungen und Entscheidungen basiert. Die durch die Ambivalenz, also durch das Wechselspiel zwischen Ambiguität und Entscheidung eröffnete handlungstheoretische Perspektive zeigt sich nicht zuletzt, wenn Lefebvre betont, dass eine Theorie des Alltags keineswegs »eine gegebene Lage des Menschen oder im Menschen [als] unabänderlich und unverrückbar« voraussetzt (ebd.). Im Gegenteil gehe es darum aufzuzeigen, wie alltägliche Entscheidungen den Alltag auch stetig (um-)gestalten und somit verändern. Indem er unterstreicht, dass sich die Ambivalenzen des Alltags gerade *in* und *durch* Entscheidungen manifestieren, thematisiert er Widersprüche, Konflikte und Risiken als bezeichnende Aspekte des Alltagslebens.

Lefebvres Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ambivalenz kann auch als Plädoyer und Vorschlag verstanden werden, die Ambivalenzen des Alltags gesellschaftstheoretisch zu erschließen, anstatt ihnen zu widerstehen (vgl. dazu kritisch Sheringham 2006, 143).[29] »Die Alltäglichkeit erforschen heißt, ihre

29 So schreibt Michael Sheringham: »If the ambiguity of the everyday – as concept and concrete reality – has emerged as something to be embraced rather than resisted, the

Konfusionen zutage fördern und zur Sprache bringen; es heißt, ihre latenten Konflikte aus der Latenz hervortreiben, mithin explodieren lassen.« (Lefebvre 1987a, 482) Deutlich macht er damit, dass es nicht ausreicht, die Ambivalenzen des Alltags ausschließlich auf der Ebene der Reflexion zu verorten. Vielmehr geht es Lefebvre um die Praxis, materialisieren sich die Ambivalenzen doch nicht zuletzt in historisch spezifischen Alltagspraxen.

Seine Unterscheidung zwischen Ambiguität und Ambivalenz akzentuiert diesen praxisbezogenen Aspekt und erweitert seine Theorie des Alltags um das in gelebten Widersprüchlichkeiten eingelagerte Potenzial (alltäglichen) Handelns. Damit eröffnet er gleichfalls eine Perspektive auf die Subjekte, denen Lefebvre in diesem Zusammenhang eine maßgebliche Bedeutung zugesteht. Alltag gilt demnach als gelebte Erfahrung (Lefebvre 1988, 80), eingebettet in gesellschaftliche Verhältnisse, die *in* alltäglichen Entscheidungen und *durch* sie sichtbar werden. Es ist die Figur der Entscheidung als Tat-Handlung, in der sich für Lefebvre erst die volle Bedeutung des Alltags erschließt, da darin die Ambivalenzen des Alltags zum Ausdruck kommen. Damit zeigt sein Ansatz auch ein Potenzial der Kritik und mithin die Möglichkeit einer Veränderung des Alltagslebens an, steht doch im Zentrum der Praxis die »Erforschung der Möglichkeiten, Übergang vom Möglichen zum Handeln, zur Entscheidung« (Lefebvre 1987a, 33).

III.3.5 Zwischen Terrorismus der Alltäglichkeit und Transformation des Alltags

Bislang ging es mir darum, Lefebvres Gedankengang zur Bedeutung des Alltags nachzuzeichnen und auf Basis seiner Annahme, dass Alltag ambivalent in politische und sozio-ökonomische Verhältnisse eingebunden ist, zu seiner Konzeptualisierung von Ambivalenz hinzuführen. Mit der Unterscheidung zwischen Ambiguität und Ambivalenz eröffnet Lefebvre einen Zugang, um die politische Verstricktheit des Alltagslebens in gesellschaftliche Verhältnisse aus der Perspektive der Subjekte zu fassen, da er davon ausgeht, dass in den alltäglichen Handlungen und Entscheidungen diese gesellschaftlichen Widersprüche als solche mitunter auch hervortreten. Zugleich macht Lefebvre damit deutlich, dass das Alltagsleben nicht außerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse steht, sondern diese auch (mit) hervorbringt. Lefebvre vertritt somit kein romantisierendes Verständnis von Alltag, schreibt er diesem doch gerade nicht in erster Linie das Potenzial

scope for developing ways of understanding and experiencing it remains dauntingly vast.« (Sheringham 2006, 143)

der Widerständigkeit zu. Stattdessen zeigt er auf, wie politische und ökonomische Machtverhältnisse in das alltägliche Handeln eingeschrieben sind.

Im Folgenden will ich Lefebvres Auffassung vom ambivalenten Alltagsleben präzisieren, indem ich die daran geknüpften machttheoretischen Aspekte exponiere. Ausgehend von Lefebvres Zeitdiagnose einer zunehmenden neokapitalistischen Durchdringung des Alltags, wie er sie in Frankreich ab der Mitte des 20. Jahrhunderts erkennt, will ich Lefebvres Alltagstheorie als Theorie der Ambivalenz zwischen Entmächtigung und Ermächtigung, zwischen gelenktem Konsum und Theorie des Möglichen, zwischen Unterdrückung und Raum des Imaginären diskutieren.

Neokapitalismus und Alltäglichkeit: Zeitdiagnostische Beobachtungen – machttheoretische Konsequenzen

Die ambivalente Einbindung des Alltagslebens in kapitalistische Herrschaftsverhältnisse manifestiert sich für Lefebvre auf besondere Weise in dem sich in den 1950er/60er-Jahren in Frankreich durchsetzenden »Neokapitalismus« (Lefebvre 1972, 94). In einer Zeit offizieller Entkolonisierung,[30] in der die »Dirigenten des Neokapitalismus in Frankreich« ebenso wie »anderswo« gesehen hätten, dass die »Kolonien störend und wenig rentabel« seien, hätten sie sich stattdessen auf eine »halb-koloniale Ausbeutung« der Peripherien, das heißt der landwirtschaftlichen Produktion und der Vororte, verlegt, die zugleich auf einer neokolonialen Ausbeutung von »Arbeitskräften und Rohmaterial, als Investitionsplätzen« beruht habe (ebd., 85f.). Unter Neokapitalismus versteht Lefebvre die Tendenz der »gesellschaftliche[n] Funktion des Unternehmens«, »in die gesellschaftliche Praxis einzudringen« und der »gesamten Gesellschaft seine Rationalität als Organisations- und Verwaltungsmodell« vorzuschreiben (ebd., 97). Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einer zunehmenden »Kybernetisierung der Gesellschaft auf dem Umweg über das Alltägliche« (ebd., 94). In dieser Kybernetisierung[31] manifestiere sich eine politisch werdende Rationalität, die sich an den

30 1958 wird in Frankreich als Konsequenz des Putsches in Algerien die V. Republik ausgerufen.

31 Dabei handelt es sich um eine für diese Zeit gleichsam paradigmatische Denkfigur, die begrifflich auf den US-amerikanischen Mathematiker Norbert Wiener zurückgeht. Dieser publizierte 1948 *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Unter Kybernetik werden Prozesse der Kontrolle, Selbststeuerung, Rückkoppelung und Vernetzung gefasst. Die Verwendung dieses Konzepts war zunächst für technische Bereiche bezeichnend, wurde jedoch, wie nicht zuletzt an Lefebvres kritischer Auseinandersetzung deutlich wird, auch auf gesellschaftliche Mo-

Ideen der Planung und Organisation (vgl. ebd, 65) sowie an einer umfassenden Kontrolle orientiere (vgl. ebd., 97) und damit auch »über die Polizei […] oder über die Bürokratie« hinaus (ebd., 87) auf die »Organisation des Alltäglichen« weise (ebd., 97). Denn die politischen Kräfte des Neokapitalismus zielen Lefebvre zufolge darauf ab, »das Alltägliche zu befestigen, es zu strukturieren, es zu *funktionalisieren*« (ebd., 95, Herv. i.O.). Die Gesellschaft werde damit zu einer Gesellschaft der »programmierten Alltäglichkeit« (ebd.) bzw. genauer zu einer »bürokratische[n] Gesellschaft des gelenkten Konsums« (ebd., 88). Zugleich erkennt er in dieser Entwicklung eine Form der Entpolitisierung der »staatlichen Organisationsformen« (ebd., 65) durch die Normalisierung des »Rationelle[n]« ebenso wie durch die »Naturalisation« gesellschaftlicher Verhältnisse: »Das Normale wird zur Gewohnheit und das Gewohnheitsmäßige wird mit dem Natürlichen verwechselt, das sich wiederum auf diese Weise mit dem Rationellen identifiziert – Kreislauf oder Schlinge.« (Ebd., 67)

Mit dem Begriff der »bürokratischen Gesellschaft des gelenkten Konsums« schreibt sich Lefebvre in jene Debatten seiner Zeit ein, die eine Kritik zunehmender Bürokratisierung, Rationalisierung und Konsumorientierung zum Inhalt haben. Er beabsichtigt mit diesem Begriff, einem ökonomistischen Denken zu entgehen und indessen die »Funktionen und Strukturen dieser Gesellschaft zu analysieren«, um damit dem von ihm konstatierten Mangel an »einer globalen Kritik der Gesellschaft, der Ideologien und des Ökonomismus (Wachstumstheorie)« beizukommen (ebd., 88). Der Begriff der bürokratischen Gesellschaft des gelenkten Konsums soll mithin auf eine »Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit« abzielen und nicht nur als abstraktes Konzept in die »Sozialphilosophie« eingehen (ebd.).

Gesellschafts- und machttheoretisch bedeutsam ist einerseits Lefebvres Ausweitung der Kritik und Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse auf das Alltagsleben. Denn auf diesem, so hält er fest, »lasten die Institutionen«, es aktualisiert erst die »Strategien des Staates« (ebd., 84). Er schlägt daher vor, Neokapitalismus nicht primär über den »Staat«, die »Verwaltung« oder die »Marktgesetze« (ebd., 89) zu fassen, sondern vielmehr ausgehend vom Alltagsleben. Andererseits beschäftigt Lefebvre die Frage, auf welche Weise sich der Neokapitalismus als neue politische Rationalität der Organisation, Programmierung und Kon-

---

delle übertragen. Politikwissenschaftlich sind hier die systemtheoretischen Ansätze von David Easton, Gabriel Almond und Karl W. Deutsch zu nennen. Gegenwärtig lässt sich insbesondere in den Medien-, Technik- und Kulturwissenschaften eine neuerliche Hinwendung zur Kybernetik beobachten, vgl. z.B. Tiqqun 2007; Hagner/Hörl 2008; kritisch Angerer 2007, vielfach auch mit Bezug auf Deleuze/Guattari 1974.

trolle des Alltagslebens durchsetzen konnte. So fragt er: »Wie kommt es, daß heute, soweit wir wissen erstmals überhaupt, eine ›moralische Ordnung‹ nicht brutal durchgesetzt, sondern akzeptiert und sogar in vielen, wenn nicht allen Gelübden sehnlichst herbeigewünscht wird?« (Lefebvre 1987a, 340f.) Aus seiner Sicht zeichnet sich die neue politische Rationalität also nicht durch eine in das Alltagsleben vermittelte Top-Down-Strategie aus. Vielmehr begreift er das Alltagsleben als Projektionsfläche und zugleich als Nährboden für die sich herausbildende und sich durchsetzende neokapitalistische Rationalität. Damit kann Lefebvre die Auffassung konkretisieren, dass sich politische und ökonomische Macht als Widersprüche im Alltagsleben artikulieren. Zudem macht er anhand dieser Frage deutlich, dass die Artikulation bzw. die Aktualisierung des Neokapitalismus im Alltagsleben nicht primär über Zwang, sondern auch über Zustimmung und mehr noch über Wünsche, Begehren und das Imaginäre und demnach über vielfältige und subtile Praxen im Alltagsleben erfolgt (vgl. Lefebvre 1972, 89).

Diese beiden Annahmen – erstens die Ausweitung und Einbeziehung des Alltäglichen als Mittel und Raum einer neuen politischen Rationalität, die, zweitens, gerade dadurch wirkmächtig wird, dass sie akzeptiert und mitunter sogar gewünscht wird – sind es letztlich, weswegen Lefebvre entgegen allen kybernetisch-politischen Tendenzen auch ermächtigende Potenziale im Alltag ortet. Denn die alltäglichen Aneignungen seien niemals gänzlich bestimmbar und folglich auch nicht völlig vorhersehbar. Vielmehr könnten sie auch nicht-planmäßig sein, und der Alltag könne folglich modifiziert, umgedeutet oder eigensinnig besetzt werden. Gerade weil in der neokapitalistischen Organisation des Alltagslebens nicht die Menschen, sondern die Informationen zu ihren Lebensgewohnheiten organisiert werden, könne es nicht gelingen, »den Verbraucher (noch weniger die Verbraucherin) nach einem kybernetischen Modell zu behandeln« (ebd., 98) – denn »der Wunsch figuriert unter den Unreduzierbaren« (ebd.). Obgleich also der von Lefebvre ins Spiel gebrachte Begriff der Kybernetisierung zunächst eine umfassende (politökonomische) Kontrolle und Organisation des Alltagslebens nahezulegen scheint, macht Lefebvre deutlich, dass in der Form des Alltagslebens zugleich Momente von Widerstand verborgen liegen.

Die Pointe seiner machttheoretischen Überlegungen ist damit eine dreifache: Erstens besteht sie darin, dass seine Theoretisierung von Macht auf die Wirkweise im Alltagsleben ausgeweitet wird; zweitens schlägt Lefebvre eine Auffassung von Macht vor, die sich in der Beteiligung und, mehr noch, in der Zustimmung der Menschen artikuliert; indem die Frage der Zustimmung zu einem Moment einer kritischen Theorie des Alltags wird, eröffnet diese Theoretisierung von Macht drittens eine Perspektive auf Handlungspotenziale sowie Möglichkeiten

der Nichtanpassung und Entscheidung. Lefebvre geht also von einer paradoxen Gleichzeitigkeit aus, die sich in einem machtvollen Zugriff auf das Alltagsleben und in einer potenziellen Verweigerung, in einem Sich-Entziehen angesichts politischer Vereinnahmungstendenzen äußert. Mit diesen machttheoretischen Ausführungen ermöglicht es Lefebvre, neue Orte und Formen der Macht ebenso wie ihnen entsprechende neue Formen (subjektiver) Handlungsmacht in den Blick zu nehmen. Dieses ambivalente Verständnis von Macht gilt es im Folgenden zunächst in Bezug auf die Frage der Ausübung von Macht darzulegen, ehe ich daran anschließend die von Lefebvre theoretisierten Handlungspotenziale beleuchte.

Repression und Alltagsleben

Begreift Lefebvre das Alltagsleben grundsätzlich als Teil gesellschaftlicher (Macht- und Ungleichheits-)Verhältnisse, erkennt er in der Durchsetzung des Neokapitalismus eine Verschiebung in Bezug auf die Verschränkung von Macht und Alltagsleben, die er machttheoretisch als Übergang von der Repression zur Autorepression fasst und analytisch durch eine Differenzierung dreier unterschiedlicher Gesellschaftstypen zum Ausdruck bringt: der repressiven, der überrepressiven und der terroristischen Gesellschaft. Diese drei Formen manifestieren sich nach Lefebvre auch in einem veränderten Begriff des Alltagslebens, »aber diese Veränderung bestätigt und verstärkt es« (Lefebvre 1972, 87). Die machttheoretischen Unterschiede, die zwischen diesen drei Gesellschaftstypen bestehen, betreffen zum einen das Zielobjekt der Macht und zum anderen die Wirkweise der Macht.

Repressive Machtformen, nach Lefebvre charakteristisch für jegliche »Klassengesellschaft« (ebd., 199), zeichnen sich dadurch aus, dass Repression nicht auf »Polizei und Klassengesetzgebung« beschränkt ist, wie »anarchisierende Interpretationen des Marxismus« (ebd.) fälschlicherweise annähmen. Repression verweist für Lefebvre hingegen auf viel »tiefere Fundamente« und funktioniere dabei in der doppelten Form von »Überredung« und »Zwang« (ebd.). Diese Macht zeigt sich ihm zufolge etwa in der Bevölkerungspolitik, jener »kontrollierten Verbindung von Sexualität und Fruchtbarkeit« (ebd., 200), in der deutlich wird, dass sich die Macht auch auf das »biologische und physiologische Leben, auf die Natur, die Kindheit, die Erziehung, die Pädagogik, auf den Eintritt in das Leben« erstreckt (ebd.). Kennzeichnend für repressive Macht ist ferner, dass die Funktion der Macht verborgen bleibt, indem die Unterdrückung als »Verdienst und Lebenserfüllung« dargestellt wird (ebd.). Unter Repression versteht Lefebvre also eine breit gefächerte, sich bis in die alltäglichen Handlungen hinein erstreckende Macht, die nicht zuletzt darüber wirksam wird, dass das danach ausgerichtete alltägliche Handeln und Denken positiv besetzt wird.

Von der repressiven Gesellschaft unterscheidet Lefebvre die überrepressive Gesellschaft, die sich dann abzeichnet, wenn es zu einer Veränderung und Verschärfung der repressiven Momente kommt, wenn also Zwang und Repression immer weiter den »kleinen Gruppen (der Familie und dem Vater)« und insbesondere dem eigenen Leben, dem »Gewissen eines jeden« übertragen und damit »zum ›rein‹ privaten Leben, zur Familie und zur Innerlichkeit« werden (ebd., 201). Den Protestantismus vor Augen, laut Lefebvre »feiner und rationeller als der Katholizismus« (ebd.) und nicht zuletzt das Begehren unterdrückend, konstatiert er: »Jeder wird zu seinem Priester. Jeder übernimmt es, die Wünsche zu unterdrücken, die Bedürfnisse zu mäßigen.« (Ebd.) Für diese Vorstellung von Macht führt Lefebvre den Begriff der »Autorepression« ein (ebd., 202), eine Form der Macht, die Repression durch andere letztlich überflüssig mache. Zwänge werden dann nicht mehr als Zwänge aufgefasst, sondern »entweder akzeptiert und gerechtfertigt, oder als Bedingung der (inneren) Freiheit interpretiert« (ebd.). Ambivalenzen und Widersprüche werden entschärft bzw. negiert, Konflikte gemieden. Kohärenz anstelle von Ambivalenz und Kampf kennzeichnen die überrepressive Gesellschaft. Zum einen stellt Autorepression eine Verstetigung und Konsolidierung von Machtverhältnissen durch das alltägliche Handeln der Subjekte dar;[32] zum anderen bedeutet sie eine Ausweitung der Repressionszentren, die nunmehr auch im eigenen Selbst angesiedelt sind.

Von der Repression und Autorepression unterscheidet Lefebvre schließlich die terroristische Machtform. Hier konvergiere »Zwang und das ›erlebte‹ Gefühl der Freiheit« (ebd.); eine Trennung von Außen und Innen sei letztlich aufgehoben. Mit dem Begriff der terroristischen Gesellschaft verweist Lefebvre nicht primär auf eine Gesellschaft gewalttätigen Handelns in Form physischer Gewalt, »wo Blut fließt« (ebd., 203) – letztere sei nicht terroristisch, sondern terrorisiert. Im Unterschied zur terrorisierten Gesellschaft, in welcher der »politische Terror« »lokalisierbar« sei, handle es sich in der terroristischen Gesellschaft um einen »nicht lokalisierbar[en]«, »diffuse[n] Terror«, um latente Gewalt, die sich in einem allgemeinen und unausweichlichen Druck »[v]on allen Seiten« zeige (ebd.). »Jeder wird zum Terroristen und zwar zu seinem eigenen Terroristen.« (Ebd.)

32 Lefebvre bleibt eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Konzept der Autorepression schuldig. Philip Wander greift in diesem Zusammenhang in der Einleitung zur neuen Auflage von *The Everyday Life in the Modern World* (2002b) Beispiele auf, die gegenwärtig vielfach mit Michel Foucaults Vorstellung von Selbsttechnologien in Verbindung gebracht werden. So schreibt er: »Our bodies should be slim, clean, unblemished […]. We must beware of our teeth (are they white enough?), our mouths (are they kissable?), our armpits (do they stink?).« (Wander 2002, xiv)

Diesen »Grenzfall« (ebd., 204) von Repression zeichne auch ein Ende von Protestmöglichkeiten aus, denn der Protest wird, so Lefebvre, »entweder aufs Schweigen reduziert oder in die Abwegigkeit verbannt und in dieser Eigenschaft neutralisiert, oder absorbiert und integriert« (ebd., 203). Lefebvre illustriert sein Verständnis von der terroristischen Machtform an der Funktionsweise der Bürokratie. Diese fessle das Individuum dadurch, »daß sie es der vollständigsten Ausbeutung ausliefert und daß sie es einen immer größeren Teil ihrer Arbeit machen lässt: Formulare ausfüllen, Rundschreiben beantworten« (ebd., 219). Dabei sieht er eine Verbindung zwischen den neuen »staatlichen, politischen Bürokratien« (ebd.) und der Funktionsweise der Kirchen, würden Erstere doch insofern die Funktion Letzterer übernehmen, als sie in umfassender Weise Schuld, Angst und Konformismus hervorrufen. Mit der terroristischen Gesellschaft verweist Lefebvre also auf eine Form von Macht, in der die Zustimmung der Subjekte in doppelter Hinsicht gewährleistet wird: durch eine Politik der Gefühle ebenso wie durch eine Politik des Beschäftigthaltens. Allerdings geht er davon aus, dass es sich bei der terroristischen Gesellschaft stets um einen kurzfristigen Grenzfall der repressiven Gesellschaft handelt, impliziere das Alltagsleben doch immer auch Tendenzen einer Öffnung (ebd., 207).

Mit allen drei Formen der Macht verdeutlicht Lefebvre, wie und weshalb Macht vom Alltagsleben aus begriffen werden muss. In allen drei Machttypen geht es zum einen um die Frage der Zielobjekte der Macht, also darum, dass politische Macht gerade auch im Alltagsleben und in den alltäglichen Tätigkeiten wirksam wird bzw. werden muss. Zum anderen steht die konkrete Wirkweise der Macht im Zentrum, die Lefebvre nicht zuletzt als (aktive und mitunter affirmative) Beteiligung der Subjekte begreift. Im neokapitalistischen »Regime der organisierten Alltäglichkeit« (ebd., 218), so lässt sich mit Lefebvres Worten zusammenfassen, wird das Alltägliche sowohl zum »Gebiet der Organisation« als auch zum »Zeit-Raum der freiwilligen und geplanten Selbstregulierung« (ebd., 104).

Die Kritik des Alltagslebens als Theorie des Möglichen

Allerdings kann es Lefebvre zufolge niemals gelingen, das Alltägliche vollständig zu programmieren. Vielmehr birgt der Alltag auch Potenziale seiner Veränderung und demnach die Möglichkeit von Emanzipation und Widerstand. Drei Momente erscheinen mir in diesem Sinne zentral; alle drei setzen an Lefebvres machttheoretischen Überlegungen an.

Das erste Moment findet sich in Lefebvres Annahme, dass sich Politik und Ökonomie erst im Alltagsleben realisieren müssen. Politik und Ökonomie sind umkämpft und können nicht einfach stillschweigend und reibungslos im Alltags-

leben durchgesetzt werden. Auf diese Weise eröffnet der Alltag gewisse – obschon begrenzte – alltägliche Handlungsspielräume und Widerstandspotenziale.

Dieses erste Moment verbindet sich mit dem zweiten Moment, das Lefebvres Theorie des Alltags auch zu einer Theorie des Möglichen macht (vgl. Lefebvre 1978b, orig. 1962; vgl. auch Hess 2009). Hier gründet das Potenzial der Widerständigkeit in Lefebvres Postulat, dass Alltag in seiner Komplexität niemals völlig repräsentiert und mithin auch nicht umfassend organisiert werden kann. Reduktion sei zwar »für das wissenschaftliche Vorgehen notwendig«, bleibe allerdings stets »provisorisch« (Lefebvre 1972, 256). Der Alltag verweise nämlich auf das »Unreduzierbare«, auf die »Konflikte, Anfechtungen, die den Verschluß verhindern und die Mauern spalten« (ebd., 108). Diese Unreduzierbarkeit zeigt für Lefebvre ein Moment der »Öffnung« an (ebd., 256) und impliziert, dass es selbst im Falle terroristischer Repression minimale Möglichkeiten gibt, in den alltäglichen Handlungen einer völligen Bestimmung zu entgehen. »Das Alltägliche flieht, trotz der Bemühungen es zu institutionalisieren; seine Basis verschwindet; es entgeht dem Einfluß der Formen. […] Die repressive Gesellschaft und der Terrorismus sind niemals mit der Alltäglichkeit zurechtgekommen. Man ist arg hinter ihr her, man fängt sie ein, man mauert sie in ihrem Raum ein. Um sie zu vollenden, müßte man sie töten, und das ist nicht möglich: man braucht sie!« (Ebd., 248) Einmal mehr erweist sich der Lefebvre'sche Alltag hier als ambivalent, da im Alltagsleben eine gesellschaftliche Funktionsweise wirksam wird, die spezifische Machtmechanismen zugleich forcieren und infrage stellen kann.

Das dritte Moment für widerständige und mitunter utopische Impulse im Alltagsleben erkenne ich in zwei spezifischen Konzepten Lefebvres: dem Imaginären und dem Wunsch. Das Potenzial des »gesellschaftliche[n] Imaginäre[n]« (ebd., 12) liege darin, die »Vorherrschaft der Zwänge, die schwache Aneignungskapazität, die Schärfe der Konflikte und ›wirklichen‹ Probleme [zu] maskieren« (ebd., 128). Mit dem Begriff des Maskierens deutet Lefebvre an, dass das Imaginäre als Flucht zu verstehen ist, als Rückzug und als Ausblendung spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse. Erscheinen »reale Lösungen« als unmöglich, werden sie, so Lefebvre, von »fiktiven« überlagert (vgl. ebd., 126). Ich möchte allerdings eine andere Lesart vorschlagen, eine, die das Lefebvre'sche Imaginäre nicht als passiven Rückzug bzw. passivierenden Eskapismus, sondern als mitunter kreatives und ermöglichendes Moment begreift. Wenn nämlich das Reale nicht mehr tragbar ist, so betont Lefebvre an anderer Stelle, entstehen jene »Alleen des Imaginären«, die »eine (erträumte) Aneignung« ermöglichen (ebd., 219). Indem sich »fiktive Lösungen« und »reale Lösungen« (ebd., 128) verschränken, bereitet das Imaginäre gewissermaßen eine praktische Aneignung

vor. Das Imaginäre inspiriert also das konkrete, praktische Eingreifen und birgt so eine kreative Kraft.

Um dieses gesellschaftliche Imaginäre im Alltagsleben zu fassen, bezieht sich Lefebvre auf sogenannte »Frauenzeitschriften« (ebd., 122). Entgegen dem Zeitgeist einer Kritik der Massenkultur begreift er diese Zeitschriften nicht primär als unpolitische, ›weiblich‹ konnotierte populärkulturelle Produkte, sondern vielmehr als Ausdruck und Mittel eines gesellschaftlichen Imaginären. Dieses gesellschaftliche Imaginäre offenbart sich für ihn jedoch nicht in den jeweiligen Themen und Objekten, die in diesen Zeitschriften behandelt werden. Stattdessen wird für Lefebvre der Modus der »Investierung« (ebd., 126) politisch relevant – ein Begriff, der sich auch bei Lawrence Grossberg finden wird. Im Mittelpunkt steht also nicht die Frage danach, *was* in diesen Zeitschriften als Alternative, als potenzielles ›*elsewhere*‹ antizipiert wird. Vielmehr hebt Lefebvre die Bedeutung hervor, *dass* überhaupt etwas anderes gewünscht wird; es geht um die Art der Aneignung, um sogenannte »affektive Stimmungen« (Lefebvre 1987a, 267).

Mit dem gesellschaftlichen Imaginären verweist Lefebvre auf eine (mitunter politische) Kraft, die der Sehnsucht nach Veränderung zugrunde liegt und diese Sehnsucht sowohl hervorbringen als auch verstärken kann. »Affektive Investierungen« sind dann als Motor zu verstehen, indem sie das »Imaginäre verstärken oder sich in einer Aneignung verkörpern« (Lefebvre 1972, 125). Das Imaginäre ist also nicht unbedingt ein Ausweg aus oder eine Flucht vor spezifischen Verhältnissen. Vielmehr kann Lefebvre deutlich machen, dass sich alltägliche Handlungen auch in der Kraft des Imaginären artikulieren.

Das gesellschaftliche Imaginäre wird für Lefebvre damit zu einer Projektionsfläche, die es ermöglicht, zugleich der Wirklichkeit partiell zu entrinnen und darüber eine Kraft zur Veränderung zu entwickeln – ohne dass diese Veränderung notwendigerweise emanzipativ sein muss. Wenn Lefebvre allerdings davon ausgeht, dass sich der Neokapitalismus nicht zuletzt dadurch auszeichnet, dass er von den Menschen angenommen und sogar gewünscht wird, stellen das Imaginäre und der Wunsch zumindest eine Grundlage oder genauer eine Möglichkeitsbedingung für politisches Handeln dar. Zudem verdeutlicht er mit dem Konzept des gesellschaftlichen Imaginären, wodurch Modifikationen in der Repetition zustande kommen können: indem sie nämlich durch die Kraft des Imaginären antizipiert und damit nicht zuletzt auch affektiv hervorgebracht werden. Lefebvres Praxisbegriff beinhaltet somit auch eine imaginäre und affektive Komponente.

Lefebvres Konzept des Imaginären schließt an sein Verständnis des Wunsches und der Bedürfnisse an. Wunsch und Bedürfnis stehen für ihn in einem Verhältnis, unterscheiden sich jedoch dahingehend, dass sich Bedürfnisse zuvor-

derst (obgleich nicht ausschließlich) quantitativ bestimmen lassen,[33] während sich der Wunsch vornehmlich durch qualitative Eigenheiten auszeichnet (vgl. Lefebvre 1987a, 261f.). Entscheidend wird diese Differenzierung für Lefebvre im zweiten Band der *Kritik des Alltagslebens*, in dem er konstatiert, dass die »dialektische Bewegung« (ebd., 264) zwischen Wunsch und Bedürfnis durch äußere »Eingriffe« der »bürgerlichen oder kapitalistischen […] Gesellschaft« (ebd.) und vor allem durch die »Hersteller der Produkte und Konsumgüter« zunehmend unterbrochen bzw. »deformiert« werde (ebd., 265). So moniert er: »Die Wünsche entsprechen nun nicht mehr wirklichen Bedürfnissen, sondern sind künstlich erzeugt worden. Das Bedürfnis verwandelt sich nicht mehr in Wünsche.« (Ebd.) Lefebvre unterstellt also, dass das Alltagsleben über Wünsche und Bedürfnisse zwar prinzipiell ein Potenzial für Veränderung bietet, jedoch mit der Durchsetzung des Neokapitalismus zunehmend zum Ziel der Ausübung von Macht und mithin zum Objekt permanenter Eingriffe wird.

In seiner im Vorfeld der 1968er-Proteste verfassten Schrift *Das Alltagsleben in der modernen Welt* vollzieht Lefebvre in seinen Überlegungen zum Wunsch eine Wende, indem er nicht mehr die potenzielle Vereinnahmung, sondern das ermöglichende Potenzial des Wunsches hervorhebt. Zwar versuche die neokapitalistische Organisation der Alltäglichkeit, »die Bedürfnisse vorauszusehen, indem man sie bearbeitet; man verfolgt den Wunsch« (Lefebvre 1972, 105). Dies sei letztlich jedoch unmöglich: »weder aus Mangel an Willen noch an strategischer Intelligenz, sondern weil ›etwas‹ Unreduzierbares sich dem widersetzt« (ebd.). Der Wunsch sei nämlich ebenso wenig wie das Imaginäre korrumpierbar: Er »hängt von der Aneignung ab, nicht vom Zwang; wenn man ihn durch zwingende Verfahren stimulieren will, flieht er zum Imaginären« (ebd., 236).

Obgleich sich Lefebvres Schriften durch wechselnde Einschätzungen in Bezug auf das Widerständige des Alltags auszeichnen, wie nicht zuletzt seine Auseinandersetzung mit dem Wunsch zeigt, behält er stets dessen utopische Kraft im Auge: »All thinking that has to do with action has a utopian element. Ideas that stipulate action, such as liberty and happiness, must contain a utopian element. This is not a refutation of such ideals; it is, rather, a necessary condition of the project of changing life.« (Lefebvre 1988, 87)

33 Bedürfnisse sind für Lefebvre neben Arbeit und Genuss eine von drei zentralen, miteinander verschränkten »Dimensionen« bzw. »Bestimmungen« menschlichen Lebens (Lefebvre 1987a, 447). Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Lefebvres »Theorie der Bedürfnisse« vgl. Kleinspehn 1975, 99-103.

Von der Theorie des Möglichen zur Revolution des Alltags

Das Alltagsleben im Neokapitalismus ist Lefebvre zufolge also nicht nur von Macht und Herrschaft durchdrungen, sondern birgt auch Möglichkeiten seiner Veränderung (vgl. auch Kaplan/Ross 1987, 3). Neil Brenner zufolge vertritt Lefebvre einen »dialectical utopianism«, einen »salient reminder that everyday life under capitalism is permeated with utopian possibilities and strivings, of both reactionary and progressive variants and with foreboding, benign, or emancipatory ramifications« (Brenner 2001, 802). Auch für Michael Sheringham sind bei Lefebvre Widerstand und Revolte »at the heart of the everyday« (Sheringham 2006, 150). Lefebvre selbst spricht von der Revolution des Alltags und meint damit nicht nur den Aufstand gegen die Ausbeutung der Arbeitskraft, sondern darüber hinaus die Auflehnung gegen die neokapitalistische Programmierung des Alltagslebens (vgl. auch Ronneberger 2002, 44). Die Revolution muss ihm zufolge daher eine umfassende und »permanente kulturelle Revolution« sein (Lefebvre 1972, 263).

Klingt die Vorstellung politischer Emanzipation im Alltagsleben in all seinen Schriften – obgleich unterschiedlich optimistisch – an, wird die Auffassung einer Revolution[34] des Alltags insbesondere 1968 in *Das Alltagsleben in der modernen Welt* (Lefebvre 1972) deutlich. Ziel der revolutionären Praxis sei die Veränderung der Alltäglichkeit – und die Revolution beginnt, »[w]enn die Leute […] nicht mehr ihre Alltäglichkeit leben können« (ebd., 51). Allerdings handelt es sich bei Lefebvres Ausführungen eher um eine Forderung als um eine umfassende Theoretisierung der Revolutionierung des Alltags. Für das Verständnis seiner Auffassung einer permanenten kulturellen Revolution möchte ich daher zwei zusätzliche Überlegungen seines Theoriegebäudes aufgreifen, da sie die gesellschaftstheoretischen und -politischen Grundlagen für die Revolution des Alltagslebens bilden.

Die erste Grundlage für die Revolution des Alltags bietet Lefebvre mit der – zuvor dargelegten – Theoretisierung von Macht als (alltäglicher) Unterwerfung und zugleich Ermächtigung, nicht zuletzt über den Wunsch und das Imaginäre. Es sind also die Ambivalenzen des Alltags, die Einstiegspunkte für eine politische Revolution bieten. Die zweite gesellschaftstheoretische Grundlage zeigt sich in Lefebvres Skepsis gegenüber politischen Institutionen. So betont er, dass die Revolution nicht nur »den Staat und die Eigentumsverhältnisse«, sondern auch das »Leben« (ebd., 275) als Ganzes verändern muss (vgl. auch Lefebvre

34 Für Lefebvre ist dieser Begriff nicht nur durch Marx, Lenin und Trotzki, sondern auch durch Mao geprägt; zugleich betont er, dass es »[k]eineswegs« darum gehe, »die chinesische Kulturrevolution als Modell zu nehmen« (Lefebvre 1972, 274).

1978b). Denn einerseits zeichnet sich das Alltagsleben im Unterschied zu den politischen Institutionen durch eine andere, eine spezifische Modalität aus. Lefebvre verdeutlicht dies mit Rekurs auf die realsozialistischen Staaten, in denen zwar der Staat und dessen Apparate, die Technik und die Ökonomie als Folge einer politischen Revolution umgestaltet worden seien, in denen sich das Alltagsleben jedoch »nur sehr langsam verändert« habe (Lefebvre 1987a, 288). Dabei unterstellt Lefebvre keineswegs im Sinne eines Fortschrittsdenkens, dass das Alltagsleben notwendigerweise rückständig ist, indem es diesen Veränderungen hinterherhinkt. Vielmehr betont er, dass das Alltagsleben Veränderungen gerade »widersteht« (ebd., 288). Andererseits begründet Lefebvre die Notwendigkeit einer Revolution des Alltags mit einer Kritik an der politischen Organisationsform des Staates, die in seinen Augen jedem Staat eigen ist: »Jede Staatsmacht sondert einen Dogmatismus ab, dessen Aufgabe und Funktion es ist, sie zu legitimieren.« (Lefebvre 1978c, 271) Diese staatliche Legitimationsfunktion berge die Gefahr, dass Machtformen in erster Linie verfestigt werden, jedoch nicht kritisiert werden können.

In dem 1979 im Anschluss an sein vierbändiges Werk *De l'État* (Lefebvre 1976a, 1976b, 1977, 1978)[35] publizierten und – wie Neil Brenner feststellt – »relative obscure essay« (Brenner 2001, 785) *Comments on a New State Form* (Lefebvre 2001, orig. 1979 *A propos d'un nouveau modèle étatique*) unterstreicht Lefebvre seinen Staatspessimismus, der sich nicht zuletzt darin begründet, dass er eine zunehmende Wirkmächtigkeit des Staates zu dieser Zeit beobachtet. So etabliere sich eine neue Staatsform, in der sich der Staat quasi über die Gesellschaft stelle und bis in die Tiefen – »way into everyday life and behavior« – vordringe (Lefebvre 2001, 774). Der staatlichen Durchdringung hält Lefebvre, wie auch andere zu dieser Zeit, die Idee der »Selbstverwaltung« (frz. autogestion;

35 Diese Abhandlung über den Staat, erschienen zwischen 1976 und 1978, ist bis heute großteils unbeachtet (vgl. Elden 2006, 196). Dass sie allerdings in den zeitgenössischen Debatten bekannt war, zeigt Nicos Poulantzas, wenn er schreibt: »Ich möchte dabei nicht den Wert der Arbeit von Lefebvre unterschätzen: insbesondere sein letztes Buch [*De l'État*, Paris 1976] enthält bemerkenswerte Untersuchungen.« (Poulantzas 2002, 77, orig. 1978)

Neil Brenner interpretiert Lefebvres Schriften über den Staat als »expression of his sustained efforts to clarify both theoretically and practically the possibility for transformative political praxis under the highly fluid global, European, national, and local conditions of that tumultuous decade« (Brenner 2001, 784). Zu Lefebvres Staatskritik vgl. auch das Kapitel *Sur l'aliénation politique et le problème de l'État* (Lefebvre 1959, 183-202) sowie Brenner 2001.

ebd., 779, Übers. B.B.) als alternative politische Organisationsform entgegen (vgl. auch Lefebvre 1972, 276).[36]

Diese gesellschaftstheoretischen Überlegungen – die Theorie der Macht und seinen Staatspessimismus – betrachte ich als Grundlage für ein Denken der permanenten kulturellen Revolution des Alltagslebens, deren konkrete Ausgestaltung sich für Lefebvre durch drei spezifische Merkmale auszeichnet: Erstens kennzeichne die Revolution einen sich »durch die und in der urbanen Gesellschaft vollziehenden Übergang des Alltäglichen zum Fest« (ebd., 278).[37] Mit der Betonung des Festes als eines Merkmals der permanenten kulturellen Revolution akzentuiert er affektive, lustvolle und spielerische Elemente ebenso wie die Bedeutung des Hier und Jetzt für die Revolution des Alltags. Zweitens postuliert er, dass die Revolution ein »Kampf um die Stadt« und mithin eine »urbane Reform und Revolution« (ebd., 277) sein müsse – eine Auffassung, die er auch in seiner Raumtheorie zu einem zentralen Einsatzpunkt sozialer Veränderung als »truly revolutionary in character« macht (Lefebvre 2012, 54, orig. 1974). Mit dem dritten Merkmal hebt Lefebvre ein weiteres Ziel der kulturellen Revolution hervor. Neben dem »Verfall des Staates« als »Ziel und Sinn« (Lefebvre 1972, 267) und dem Kampf um die Stadt gehe es – nicht zuletzt aufgrund der sich abzeichnenden politischen Ausweitung der Macht ins Alltägliche und der, wie zu vermuten ist, politischen Kämpfe dieser Zeit – um eine »sexuelle Reform und Revolution« (ebd., 276). So soll die permanente kulturelle Revolution gerade die »(affektiven und ideologischen) Verhältnisse zwischen Sexualität und Gesellschaft« verändern (ebd.).

III.3.6 Denkfigur Alltag und die Theorie der Ambivalenz

Lefebvre prägt eine vielschichtige Theorie des Alltags, stets verbunden mit dem Anliegen, einer wissenschaftlichen Abwertung und Ausgrenzung des Alltags kritisch zu begegnen und ihr gesellschaftstheoretisch etwas entgegenzusetzen. Grundlage seiner Überlegungen und letztlich die Prämisse seiner Theorie ist, dass Alltag nicht irrelevant, sondern gerade in seiner Banalität bedeutungsvoll und demzufolge auch wissenschaftlich von Interesse ist. Denn das Alltagsleben markiert für Lefebvre eine wesentliche Dimension des Politischen und Sozialen, werden doch erst im Alltag gesellschaftliche Strukturen wirkmächtig. Strukturen

36 Lefebvres Vorschlag ist im Umfeld der Debatten über Selbstverwaltung innerhalb der französischen Linken während der 1960er/70er-Jahre zu verorten, an denen u.a. auch Cornelius Castoriadis beteiligt war (vgl. Ronneberger 2010).

37 Für eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Fests vgl. Highmore 2002.

organisieren und strukturieren den Alltag und werden im Alltagsleben realisiert und aktualisiert.

Der Beitrag seiner kritischen Theorie des Alltags besteht darin, spezifische Modi des Alltagslebens zu entziffern, wodurch es möglich wird, sowohl die Reproduktion als auch mögliche Potenziale einer (emanzipativen) Transformation von Gesellschaft zu erfassen. Sein Ansatz trägt also nicht nur zur Präzisierung des Konzepts Alltag bei, sondern kann auch verdeckte bzw. nicht oder wenig beachtete Konzepte und folglich alternative gesellschaftstheoretische Perspektiven erschließen. Ich will hier drei Konzepte Lefebvres aufgreifen und damit die Denkfigur Alltag als Grundlage einer kritischen politischen Theorie des Alltags in ersten Umrissen entwerfen: Repetition, Öffnung und Ambivalenz. Alle drei Konzepte zeichnen sich dadurch aus, dass sie auch wechselseitig aufeinander verweisen.

Erstens möchte ich die Repetition als zentrales Merkmal der Denkfigur Alltag herausstreichen. Das Repetitive bezeichnet nicht nur einen Modus trister Wiederkehr, wie vielfach unterstellt wird. Wider das westlich-moderne Fortschritts- und Optimierungsdenken impliziert der Modus der Repetition erhaltende und verfestigende Elemente. Das Repetitive, zumal im Alltag, kann Sicherheit und Gewissheit vermitteln und muss nicht zwingend konservierend und reaktionär sein. Zudem sind Wiederholungen, und folglich auch jene im Alltag, niemals identisch, sondern, so betont Lefebvre, immer schon Wiederholungen in der Zeit. Als solche deuten sie auf Modifikationen und folglich auf die Möglichkeit der Veränderung hin. Ein emphatisches alltagstheoretisches Verständnis von Wiederholung gilt es allerdings keineswegs ausschließlich affirmativ zu deuten. Denn Wiederholungen stützen nicht nur Sicherheit und Stabilität, sondern auch die Verfestigung und Reproduktion von Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Insofern sind sie selbst ambivalent.

Indem Wiederholungen des Alltags zugleich ermöglichende und machtvolle Implikationen bergen, wird deutlich, dass der Alltag in Lefebvres Ansatz weder einseitig romantisiert noch abgewertet wird. Über das Alltagsleben wird zwar die Gesellschaft und werden folglich auch Ungleichheitsverhältnisse reproduziert – nicht zuletzt über Mechanismen, die die aktive Einbindung der Subjekte sicherstellen; Lefebvre spricht hier von Autorepression. Allerdings birgt der Alltag auch widerständige Potenziale, sogenannte Öffnungen, die ich zweitens für die Denkfigur Alltag herausstellen möchte. Der Aspekt der Öffnung zeigt sich darin, dass den Subjekten eine (politische) Gestaltungskraft zukommt, wie minimal auch immer diese sein mag. So merkt Lefebvre zwar an, dass die neokapitalistische Rationalität darauf beruht, das Alltagsleben und folglich auch die Handlungen und Wünsche der Subjekte zu organisieren. Allerdings könne diese Organi-

sation des Alltagslebens niemals vollständig gelingen, was nicht zuletzt in der spezifischen Form des Alltags begründet sei. Denn der Alltag kann niemals in seinem gesamten Ausmaß und Umfang und bis in die äußersten Winkel und Ritzen hinein erfasst werden, und folglich ist er auch nicht gänzlich vorhersehbar und determinierbar. Der Alltag zeigt vielmehr eine generelle Unbestimmtheit an, eine unreduzierbare Komplexität und Vielgestaltigkeit.

Dies drückt sich Lefebvre zufolge im Wunsch sowie im gesellschaftlichen Imaginären aus, die zwar gesellschaftlich hervorgebracht, jedoch niemals vollständig bestimmt und korrumpiert werden können und die damit gleichfalls einen Nährboden für Utopien und die Revolution des Alltags bieten. Die Denkfigur Alltag weist damit in Richtung einer Theorie des Möglichen, die nicht in vorgefertigten *blueprints*, sondern in der, auch affektiven, Antizipation von Alternativen zum Ausdruck kommt. »[T]he utopian moment is emblematic of a longing for a different, and better way of living, a reconciliation of thought and life, desire and the real, in a manner that critiques the *status quo* without projecting a full-blown image of what a future society should look like.« (Gardiner 2000, 17)

Als drittes Merkmal gilt es die Ambivalenz für die Denkfigur Alltag hervorzuheben, die in den vorangehenden Aspekten bereits angedeutet ist. Als ambivalent erweist sich der Alltag für Lefebvre, weil er zugleich herrschaftsstabilisierend und ermächtigend sein kann; ambivalent ist das Alltagsleben aber auch, weil es einerseits Gewissheit gewährleisten und andererseits die Sehnsucht nach Veränderung wecken kann. Ziel ist aus alltagstheoretischer Perspektive, die Ambivalenzen des Alltags deutlich zu machen, sie in ihren spezifischen Ausgestaltungen zu erfassen, sind die Ambivalenzen doch nicht vorab bestimmbar. Insofern gesellschaftliche Strukturen und das Alltagsleben ineinander verschränkt sind, lassen sich auch die gesellschaftlichen Widersprüche nicht auf Strukturverhältnisse reduzieren. Vielmehr werden sie in das Alltagsleben übersetzt und treten hier als spezifische Ambivalenzen des Alltags hervor.

Für die Denkfigur Alltag bezeichnend ist nicht zuletzt ein spezifisches Verständnis von Ambivalenz. Mit Lefebvre lässt sich Ambivalenz als ein Spannungsverhältnis denken, als ein permanentes Spiel zwischen Ambiguität und Entscheidung. Ambivalenz ist somit nicht gleichbedeutend mit Ambiguität bzw. Zweideutigkeit. Vielmehr ist Ambivalenz der Moment, in dem eine Zweideutigkeit als konfliktuelle Uneindeutigkeit zugleich manifest und – für eben diesen Moment – suspendiert und aufgehoben wird. Diese Auffassung von Ambivalenz kann daher ebenfalls eine gesellschaftstheoretische Sicht auf die alltäglichen Praxen und Subjekte eröffnen. Denn es sind die Menschen in ihren Alltagspraxen, die durch ihre Entscheidungen und Handlungen die gesellschaftlichen Ambivalenzen (mit) zum Ausdruck bringen.

III.4 ALLTAGSLEBEN UND INDIVIDUELLE REPRODUKTION (AGNES HELLER)

Agnes Hellers *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion* (orig. *A mindennapi élet*) erschien 1970 in Budapest, zwei Jahre nach dem Pariser Mai 1968 und zwei Jahre nach *Das Alltagsleben in der modernen Welt* von Henri Lefebvre, dessen *Kritik des Alltagslebens* Heller bekannt war (vgl. Heller 1978a, 320).[38] Das Buch wurde zu einem Zeitpunkt publiziert, als sich jene Umbrüche in Hellers Leben abzuzeichnen begannen, die auf ihre öffentlich geäußerte politische Haltung gegenüber dem ungarischen Regime zurückgingen und die Ende der 1970er-Jahre in ihrer Emigration, zunächst nach Australien und anschließend in die USA, resultieren sollten.[39]

Politik und insbesondere politische Gewalt spielen im Leben und Denken der 1929 in Budapest geborenen und zwischenzeitlich dorthin zurückgekehrten »engagierte[n] Philosophin« (Dannemann 2009, 459) immer wieder eine zentrale Rolle: vom Zweiten Weltkrieg, in dem sie nur knapp dem Holocaust entging, über den ungarischen Realsozialismus, dessen Macht Heller wiederholt zu spüren bekam, nicht zuletzt über den Zwang zur Emigration, bis hin zu aktuellen Debatten, in denen Heller als scharfe und nicht unumstrittene Kritikerin der nationalkonservativen ungarischen Regierung unter Ministerpräsident Viktor Orbán in Erscheinung tritt (vgl. z.B. taz 2011; Roedig 2013).

Zwei politische Ereignisse hinterlassen besonders deutliche Spuren in ihrem Buch *Das Alltagsleben*. So hält sie in einer 1998 im ungarischen Original erschienenen autobiografischen Schrift fest: »1956 hat mich zu der gemacht, die ich bin.« (Heller 1999, 157)[40] Alle hätten in diesem kurzen »republikanischen Augenblick« (ebd., 174), jenem »Fest demonstrativer Moral« (ebd., 172), so Hellers Einschätzung der ungarischen Revolution, begriffen: »Wir sind nicht Objekt, wir sind Subjekt des Handelns. […] Die Menschen nahmen ihr Schicksal in die Hand, und niemand riß sich um die Macht.« (Ebd., 174) Das Handeln der Subjekte »im ureigenen ›Alltagsleben‹, in der Haltung zu den Dingen und zu den Menschen« (ebd., 282), das sie auch in ihrer Theorie des Alltags stark machen wird, erkennt sie zudem in der Studierendenbewegung 1968. In dieser hätten

38 Geschrieben wurde das Buch 1967/68 (vgl. Heller 1984), wobei, wie Heller betont, der zweite Teil vor allem im »französischen Mai Gestalt angenommen« (Heller 1999, 296) hat.

39 Ausführlicher Heller 1999 sowie Sotos 2004.

40 Selbst einige ihrer Texte aus den 1990er-Jahren zeigen noch Spuren dieser Revolution (vgl. Heller 1999, 157).

nicht die »politische Macht«, sondern die »Möglichkeiten, zu handeln und in den Universitäten und Fabriken das Leben in die eigene Hand zu nehmen« (ebd., 296) im Mittelpunkt gestanden. »Wir hatten in den Lebensformen das Feld des Handelns entdeckt.« (Ebd., 282)

Ihre Arbeiten in dieser Zeit wie auch der zweite Teil von *Das Alltagsleben* (vgl. ebd., 339) entstanden in engem Austausch mit der Budapester Schule, jenem Kreis um Georg Lukács, dem neben Heller auch die Philosophen Mihály Vajda, Gyuri Márkus und Ferenc Féher angehörten und dessen erklärtes Ziel eine Renaissance des Marxismus war. Dazu bedürfe es, so Lukács, »einer zweifachen Bewegung: in der Methode zurück zu Marx, in der Erforschung der Wirklichkeit vorwärts zur marxistischen Erklärung der heutigen Erscheinungen« (zit. n. Frankel/Martin 1974, 7). Heller hatte Lukács zu Beginn ihres Studiums kennengelernt, als sie – zu diesem Zeitpunkt auf der Universität noch für das Fach Physik inskribiert – seine Vorlesung *Die Geschichte der Kulturphilosophie von Kant bis Hegel* hörte. »Nicht ein Wort habe ich von dem Ganzen verstanden. Nur soviel: Das war es, was ich verstehen musste. Dafür wollte ich mein ganzes Leben einsetzen.« (Heller 1999, 94) Bis zu seinem Tod 1971, der zugleich auch das Ende der Budapester Schule markierte, sollte Lukács ein freundschaftlicher sowie intellektueller Wegbegleiter Hellers sein.

Es ist auch die Verbindung zu Lukács und die Verwicklung in die ungarische Revolution 1956, die dazu führte, dass Heller von der Universität und aus der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei (USAP) ausgeschlossen und ihr ein vorübergehendes Berufsausübungs- und Publikationsverbot auferlegt wurde. Die hierauf folgende Zeit von Repression und Reaktionismus in Ungarn sowie das, wie Heller festhält, darin gründende »Nebelkloster« der »Melancholie, Depression, Nervosität, [des] Trinken[s] und [der] Verzweiflung« (ebd., 200)« endete erst in den 1960er-Jahren. 1963 erhielt Heller eine Stelle am Institut für Soziologie der Akademie der Wissenschaften, um dort an einer Soziologie des Alltagslebens zu arbeiten.[41] 1965 nahm sie erstmals an der auf der Insel Korčula stattfindenden Sommerschule teil, in der zwischen 1963 und 1974 jährlich über die Grenzen des Kalten Krieges hinweg zu Themen eines humanistischen Marxismus diskutiert wurde. Auch 1968 war sie auf Korčula, als bekannt wurde, dass die Warschauer-Pakt-Truppen in der Tschechoslowakei einmarschiert waren, um dort den unter Alexander Dubček eingeleiteten Reformkurs militärisch zu beenden. Die daraufhin von ihr gemeinsam mit allen ungarischen Teilnehmenden (Gyuri Márkus, Maria Márkus, Zádor Tordai, Vilmos Sós) verfasste *Erklärung*

41 Inoffiziell arbeitete sie allerdings an ihrem Buch *Der Mensch der Renaissance* (vgl. Heller 1999, 225).

von Korčula verurteilt nicht nur den sowjetischen Einmarsch und die Zerschlagung des Prager Frühlings, sondern insbesondere die Beteiligung Ungarns daran (vgl. ebd., 302f.).[42] »Eine Woche darauf wurde uns in der Akademie mitgeteilt, daß ein dienstliches Disziplinarverfahren gegen uns eingeleitet worden sei und daß wir, solange die Untersuchung laufe, weder einen Paß beantragen noch publizieren dürften.« (Ebd., 306) Zunächst blieb unklar, was geschehen würde; der Druck und die Repressionen waren Heller zufolge allerdings deutlich spürbar (ebd., 364). 1973 schließlich kam es zum sogenannten »Philosophenprozess« (ebd., 368), im Zuge dessen Heller Berufsverbot erhielt. 1977 emigrierte sie nach Australien, ehe sie ab 1984 die Hannah-Arendt-Professur für Philosophie an der *New School for Social Research* in New York übernahm. Mittlerweile ist sie emeritiert und nach Budapest zurückgekehrt.

Ihre Arbeiten werden gegenwärtig eher selten und überwiegend im angloamerikanischen Raum rezipiert. Neben einer umfassenden Diskussion ihres Werkes in dem von John Burnheim (1994a) herausgegebenen Sammelband *The Social Philosophy of Agnes Heller* verdeutlichen zwei rezentere Monografien (Grumley 2001; Tormey 2001) und ein Sammelband (Terezakis 2009) eine lebendige Diskussion ihrer Schriften. Eine Auseinandersetzung mit ihren Arbeiten im deutschsprachigen Raum bieten Marianne Gronemeyer (1988), Rainer Ruffing (1992), Theres Jöhl (2001) sowie Rachel Sotos (2004). Ihre Ausführungen zum Alltagsleben werden zudem häufig im Zusammenhang mit Lefebvres Arbeiten diskutiert (vgl. z.B. Felski 2000; Gardiner 2000; Sheringham 2006; für den deutschsprachigen Raum Prodoehl 1983).[43]

Hellers zugleich neomarxistisch und phänomenologisch inspirierte Theorie des Alltags, die sie vor dem Hintergrund einer Kritik an kapitalistischen und realsozialistischen Regimen entwickelt, erlaubt es, die bislang ausgearbeitete Denkfigur Alltag zugleich zu verfeinern und zu erweitern. Heller entwickelt ebenso wie Henri Lefebvre ein Verständnis von Alltag, das diesen als verwoben in Macht- und Herrschaftsverhältnisse begreift. Habe ich Lefebvres Ausführun-

42 Vgl. auch das Dokument der Open Society Archives (OSA) der Central European University (CEU): *Three Philosophers Expelled from Hungarian Party, Radio Free Europe, 17. Dezember 1968*, http://storage.osaarchivum.org/low/db/35/db351762-846c-42a6-8a72-374ff11e3e18_l.pdf (3.3.2014).

43 Die deutsche Übersetzung von *Das Alltagsleben* ist eine in Absprache mit Agnes Heller vorgenommene gekürzte Version (vgl. Joas 1978, 20). Für die englische Übersetzung des Buches hat Heller eine eigenständige Kürzung vorgeschlagen (vgl. Heller 1984, xiii), weswegen sich die Inhalte der beiden Ausgaben zum Teil unterscheiden.

gen als Theorie der Ambivalenz gedeutet und dabei die ambivalente Verwobenheit von Macht und Ermächtigung ins Zentrum gerückt, liegt Hellers gesellschaftstheoretischer Beitrag vor allem in ihrem kritischen und explizit normativen Anspruch. Denn es ist eine spezifische Form von Alltagsleben, die Heller stark macht und die sie sowohl in kapitalistischen als auch in realsozialistischen Regimen als gefährdet erachtet. Gesellschaftskritik wird für Heller damit auch zu einer Kritik an den alltäglichen Verhältnissen und Praxen. Als Maßstab für diese Kritik und Grundlage für eine emanzipative Gesellschaft dient ihr ein zweifaches Verständnis von Subjektivität: Partikularität und Individualität. Mit diesem Begriffspaar verfolgt sie das Ziel, das Individuum nicht als isolierte Einheit, sondern als stets gesellschaftliches und vergesellschaftetes Subjekt zu denken. Davon ausgehend gelangt sie zu einem Verständnis von Alltagstheorie als Gesellschaftstheorie, in der die handelnden Subjekte und mithin die Frage von Handlungsmacht und Verantwortung ins Zentrum rücken. Instruktiv für Hellers Theorie des Alltags ist also weniger die Betonung der herrschaftskritischen als die der subjekt- und handlungstheoretischen Dimensionen des Alltagslebens, weswegen ich ihren Ansatz auch als Theorie des Subjekts interpretiere.

Um Hellers Konzept von Alltag sowie das gesellschaftstheoretische Potenzial ihrer Ansatzes darzulegen, werde ich zunächst ausführen, welche Bedeutung sie dem Alltagsleben beimisst.[44] Daran anschließend wende ich mich ihrer Theoretisierung des Subjekts zu, wobei ich sowohl auf ihr Verständnis des Verhältnisses zwischen Alltag und Subjekt als auch auf ihre Subjektivitätskonzepte der Partikularität und Individualität eingehe. Daran anschließend rekonstruiere ich ihre Konzepte der Objektivierung und der Objektivation, da auf diese Weise deutlich wird, dass Hellers Verständnis von Alltag nicht ausschließlich subjektiv, sondern vielmehr als Relation und Verhältnis zu verstehen ist. Auf dieser Grundlage lässt sich darstellen, dass Heller mit ihrer Theorie des Alltags eine Theorie gesellschaftlicher (und potenziell emanzipativer) Transformation ausgehend vom Alltagsleben entwirft. Abschließend gehe ich im Dialog zwischen Hellers Ansatz und Lefebvres Theorie der Ambivalenz den Implikationen dieses Alltagsverständnisses für die Denkfigur Alltag nach.

---

44 Dafür beziehe ich mich vor allem auf *Das Alltagsleben* sowie auf weitere im Umfeld der Budapester Schule entstandene Arbeiten Hellers. Inwiefern Heller in späteren Schriften ihre Ansicht über die Bedeutung einer Theorie und Kritik des Alltags revidiert, indem sie etwa das Alltagsleben als »›Sozialtechnik‹ pejorativ bewertet« (Jöhl 2001, 172), ist nicht Teil meiner Überlegungen. Für Auseinandersetzungen mit den vor allem nach ihrer Emigration nach Australien und in die USA entstandenen Arbeiten vgl. Ruffing 1992; Burnheim 1994b; Jöhl 2001; Tormey 2001; Sotos 2004.

III.4.1 Das Alltagsleben im Brennpunkt

Das Alltagsleben[45] ist für Heller wie auch für Lefebvre keineswegs trivial, sondern vielmehr bedeutungsvoll. Drei Dimensionen spielen in ihren Überlegungen eine zentrale Rolle: Repetition, Normativität und Transformation.

Die Kontinuität gewisser Tätigkeiten bildet für Heller das »jeweilige Fundament der Lebensweise der Menschen« (Heller 1978a, 28) und mithin auch das »Fundament unseres Handelns« (ebd., 300). Steht bei Lefebvre aus subjektorientierter Perspektive vor allem die an die Vorhersehbarkeit geknüpfte Sicherheit bzw. Handlungsgewissheit im Zentrum, erweitert Heller, mit Rekurs auf Arnold Gehlen,[46] die Bedeutung des Repetitiven um den Aspekt der Entlastung (vgl. ebd., 198). Denn durch Wiederholungen können, so Hellers Argument, Energien freigesetzt und Zeit-Räume[47] für andere Handlungen geschaffen werden. Alltägliche Tätigkeiten wie etwa das Schuhebinden müssten zwar zunächst auch erlernt werden; mit der Zeit jedoch würden sie »gänzlich spontan« ausgeübt (ebd., 199). Dadurch werde Raum für andere, beispielsweise kreative oder politische Tätigkeiten eröffnet. Demgemäß differenziert Heller zwischen repetitiver und inventiver Praxis[48] und hält fest: »We would simply not be able to survive in the multiplicity of everyday demands and everyday activities if all of them required inventive thinking.« (Heller 1984, 129)

Ein weiterer Aspekt der Repetition, der zwar in Lefebvres Hinweis auf das alltägliche Bedürfnis nach Sicherheit tendenziell angelegt ist, jedoch von Heller erst als solcher benannt wird, zeigt sich im Bedürfnis nach einem »festen Punkt« (Heller 1978a, 300), den Heller als »die Heimat, das Zuhause« (ebd., 301) fasst. Als »Heimat, Heim« (ebd.) begreift sie »nicht einfach Haus, Wohnung oder Familie«. Bezeichnend seien »vielmehr ein Gefühl der Sicherheit (das Heim ›schützt‹) sowie die Intensität und Dichte der emotionalen Beziehungen (die Nestwärme des Heims).« (Ebd., Herv. i.O.) Das Zuhause ist demnach kein

45 Heller verwendet zwar vorwiegend den Begriff des Alltagslebens, greift allerdings auch auf den Begriff des Alltags zurück. Ich werde Heller darin folgen und nicht zwischen den beiden Begriffen unterscheiden.

46 Laut Hans Joas übernimmt Heller allerdings nicht dessen »konservative Konsequenz« (Joas 1978, 16), jegliche Form von Alltag zu legitimieren.

47 Ich verwende an dieser Stelle den Begriff des Zeit-Raumes, um auf die alltagstheoretisch zentrale Verschränkung von Raum und Zeit hinzuweisen. Der Begriff Zeit-Raum ist daher auch nicht mit dem Begriff Zeitraum im Sinne einer Zeitspanne gleichzusetzen.

48 Heller bezieht diese Differenzierung nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf das Denken, da ihr zufolge »jedes Handeln zugleich Denken ist« (Heller 1978a, 198).

bevorzugter Ort und keine spezielle Form der sozialen Organisation – wie etwa die Familie. Indem Heller die gefühlte Sicherheit betont, verweist sie mit dem Begriff Zuhause auf eine emotionale Verfasstheit[49] und unterstreicht so die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen, die sich konzeptuell als Relationalität und Intersubjektivität fassen lassen.

Beide Dimensionen – Repetition und Zuhause – betrachte ich als Aspekte von Sicherheit bzw. Gewissheit. Während Rita Felski Hellers Begriff von Zuhause als symptomatisch räumliches Kennzeichen des Alltags vom Aspekt der Wiederholung bzw. Routine als bezeichnendem Wahrnehmungs- und Erfahrungsmodus unterscheidet (vgl. Felski 2000, 81), sehe ich in der Verbindung beider Elemente ein raum-zeitliches Verständnis von Alltag.[50] Sicherheit entsteht bei Heller zwar mitunter auch in jenem Raum, den das Zuhause bietet. Allerdings wird in ihren Ausführungen deutlich, dass dieses Zuhause mehr als nur einen konkreten Ort darstellt. Ein Effekt der durch Repetition erzeugten Gewissheit ist vielmehr, dass dadurch sowohl ideelle als auch zeitliche Räume geschaffen werden, z.B. für kreatives und inventives Handeln. Räume sind demnach nicht nur spezifische Orte, sondern auch Handlungsräume und Vorstellungshorizonte. Der Raum des Zuhauses verweist zudem auf eine zeitliche Dimension, da die Gewissheit, Sicherheit und Vertrautheit dieses Zuhauses langfristig, also über die Zeit hinweg, und nicht zuletzt durch repetitive Tätigkeiten hervorgebracht werden.

Als Aspekt der Repetition beschreibt Heller Sicherheit jedoch auch in ihrer ambivalenten Wirkmächtigkeit, die sie als Widerspruch »zwischen Freiheit und Sicherheit« fasst (Heller 1981, 174). So hält sie einerseits gegenüber einer Geringschätzung des Alltagslebens und der mit ihr konnotierten Sicherheit kritisch fest: »Je freier die Menschen werden wollen, umso mehr versuchen sie, die Formen des Alltagslebens abzulegen, die ihnen Sicherheit geben. […] Wenn wir uns von allem befreien wollten, was in unserem Leben traditionell, repetitiv oder Gewohnheit ist, würden wir alle Sicherheit verlieren.« (Ebd.) Andererseits kontrastiert Heller diesen Aspekt der Sicherheit mit der Frage der Freiheit. Als gleichzeitige, obgleich gegenläufige Tendenz kritisiert sie eine unreflektierte und unkritische Akzeptanz des Alltagslebens, deren Ergebnis letztlich »Sicherheit ohne Freiheit« sei (ebd., 174).

---

49 Ob diese emotionale Verfasstheit auch als körperliche zu verstehen ist und welche Rolle materieller Sicherheit zukommt, führt Heller nicht aus.

50 Insgesamt differenziert Felski zwischen räumlicher Dimension, zeitlicher Dimension sowie Wahrnehmungs- und Erfahrungsmodus (vgl. Felski 2000, 81).

Bereits hier wird Hellers normativer Anspruch deutlich, legt sie doch ihrer Kritik an einem passiven Verhalten im Alltagsleben die – moralisch begründete – Forderung nach einer notwendigen »Verantwortlichkeit gegenüber den Mitmenschen« zugrunde (Heller 1981, 175). Unter Moral versteht sie ein »praktisches Verhältnis« (Heller 1978a, 118) zwischen subjektiven Handlungen und gesellschaftlichen Anforderungen, das »allen menschlichen Lebensbereichen immanent« (ebd.) ist – auch dem Alltagsleben.[51] Dabei beruht Hellers Auffassung von Moral auf einer für die Konzeptualisierung des Alltags folgenreichen Unterscheidung, nämlich jener zwischen Partikularität und Individualität. Moral setze nämlich voraus, dass die »partikularen Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen« den »gesellschaftlichen Anforderungen« (ebd., 119) nicht nur untergeordnet werden; vielmehr müsse diese Unterordnung zur »individuellen Motivation« werden, das heißt, dass die »Forderung der Gesellschaft wie eine Forderung erscheint, die der Einzelne an sich selber stellt« (ebd., 120).

Auf die Unterscheidung zwischen Partikularität und Individualität komme ich später ausführlich zurück. An diesem Punkt erscheinen mir vor allem zwei Aspekte wesentlich: Die in Anschlag gebrachte ›Pflicht‹ zum moralischen Handeln deutet darauf hin, dass Alltagshandeln für Heller soziales Handeln ist bzw. sein soll. Zudem akzentuiert sie, wie auch Ruffing anmerkt, »die Freiheit und die Verantwortung der Individuen, sich ihr (moralisches) Leben selbst zu gestalten« (Ruffing 1992, 61). Dies deute ich jedoch nicht als Appell an die Eigenverantwortung, wie angesichts gegenwärtig vorherrschender Selbstführungsregime vermutet werden könnte. In den 1960er-Jahren vor dem Hintergrund des ungarischen Realsozialismus verfasst, scheint mir darin vielmehr eine Kritik an der Vorstellung einer totalitären Gesellschaft deutlich zu werden. Einer solchen Auffassung hält Heller eine Gesellschaftstheorie entgegen, die – aus emanzipativer Perspektive – mit dem Alltag auch Möglichkeiten politischen Handelns betont. Indem sie das Potenzial alltäglicher Handlungsmächtigkeit hervorstreicht, verdeutlicht Heller, dass das Alltagsleben Möglichkeiten der Veränderung birgt. Das Alltagsleben enthalte eine transformative Kraft; es könne, so schreibt sie, »changed, humanized and democratized« werden (Heller 1984, x).

Hier überschneiden sich Hellers Überlegungen abermals mit jenen Lefebvres. Das Alltagsleben bedeutet nämlich nicht nur die Wiederkehr des ständig

51 Moral und Ethik sind für Heller seit ihrer 1955 verfassten Dissertation *Tschernyschewskis Ethik – eine Theorie des vernünftigen Egoismus* prägende und wiederkehrende Themen. Vgl. dazu insbesondere die in den 1990er-Jahren verfasste Trilogie *General Ethics*, *A Philosophy of Morals* und *An Ethic of Personality* (vgl. dazu auch Sotos 2004).

Gleichen, den tagtäglichen Vollzug des Bekannten und Gewohnten. Vielmehr steckt im Alltag selbst das Potenzial und, mehr noch, die Notwendigkeit seiner Veränderung. Vor dem Hintergrund einer – insbesondere dem Kapitalismus geschuldeten – zunehmenden Entfremdung[52] fordert Heller, dass das Alltagsleben selbst verändert werden müsse, und zwar, wie Michael E. Gardiner betont, »into a richer and more fruitful realm of human endeavour« (Gardiner 2000, 146). Eine wichtige Rolle gesteht sie dabei den Subjekten zu, deren Handeln somit gesamtgesellschaftliche Relevanz zukommt.

III.4.2 Die zwei Gesichter der Subjektivität

Heller entwirft mit ihrer Theorie des Alltags eine Gesellschaftstheorie, die den Subjekten einen besonderen Stellenwert einräumt, ohne dabei gesellschaftliche (Macht-)Verhältnisse und Strukturen auszublenden. So beginnt sie ihr Buch *Das Alltagsleben* wie folgt: »Um die Gesellschaft reproduzieren zu können, ist es notwendig, daß die einzelnen Menschen sich selbst als einzelne Menschen reproduzieren.« (Heller 1978a, 24) Mit dieser Annahme verschränkt sie über den Alltag die individuelle mit der gesellschaftlichen Reproduktion; denn das Alltagsleben umfasst »die Gesamtheit der Tätigkeiten der Individuen zu ihrer Reproduktion, welche jeweils die Möglichkeit zur gesellschaftlichen Reproduktion schaffen« (ebd.).

Mit dieser »materialistische[n] Definition des Alltagslebens« (Joas 1978, 13) fasst Heller alltägliche Handlungen als Dimension gesellschaftlicher Verhältnisse. Das Subjekt des Alltags als Teil der sozialen Reproduktion ist also stets ein gesellschaftliches Subjekt. Der Mensch sei ein »gesellschaftliches Wesen« bzw. – in Anlehnung an Marx – ein Gattungswesen, denn »er kann nur in Gesellschaft existieren« (vgl. Heller 1978a, 36). Sozial oder, mehr noch, gesellschaftskonstituierend, sind die Subjekte bei Heller, weil sie durch ihre Tätigkeiten dem äußerst heterogenen Alltagsleben erst einen Mittelpunkt bzw. eine Einheit verleihen (vgl. ebd., 86). Allerdings sei diese Einheit nur temporär, da sie permanent und folglich auch immer wieder neu hergestellt werde.

52 Bezeichnend für eine Gesellschaft der Entfremdung ist nach Heller, dass die_der Einzelne zwar »den wachsenden Reichtum der Gesellschaft hervorbringt«, selbst jedoch zunehmend »verarmt« (Heller 1978a, 113). Im Zentrum ihrer Entfremdungskritik steht allerdings nicht das kapitalistische Produktionsverhältnis (vgl. dazu auch Tormey 2001, 34), sondern ihre Kritik an zwischenmenschlichen Beziehungen als kapitalistisch-instrumentellen Zweck-Mittel-Verhältnissen (vgl. Heller 1978a, 280).

Obgleich Heller die Subjekte und deren »konkrete Lebensvollzüge« (Gronemeyer 1988, 207) als Ausgangspunkt für ihre Konzeptualisierung von Alltag in Anspruch nimmt, bezieht sie sich nicht auf spezifische Subjekte des Alltags wie etwa auf Frauen oder die Arbeiter_innenklasse (vgl. dazu kritisch Felski 2000, 79; im Unterschied dazu, obgleich widersprüchlich Lefebvre 1987a, Lefebvre 1972). Ein Alltagsleben gebe es »in *jeder* Gesellschaft«, da keine Gesellschaft ohne die Reproduktion der Einzelnen möglich sei; obendrein habe »*jeder* Mensch […] ein Alltagsleben« (Heller 1978a, 24, Herv. i.O.). Die Reproduktion der Subjekte ist allerdings historisch spezifisch, denn es ist die »Reproduktion eines historisch Einzelnen, des Einzelnen einer konkreten Lebenswelt« (ebd., 26).[53]

Partikularität und Individualität

Entscheidend für Hellers Verständnis des Alltags als Aspekt einer Gesellschaftstheorie ist ihr Konzept von Subjektivität, das auf einer Differenzierung zwischen Partikularität und Individualität beruht.[54] Dem Begriff Partikularität liegt die Überlegung zugrunde, dass alle Menschen »partikulare Einzelwesen« mit »bestimmten Eigenschaften, Fähigkeiten« sind (Heller 1978a, 41). Um in der unmittelbaren Umgebung bestehen zu können, werden vor allem diese Eigenschaften und Fähigkeiten ausgebildet und forciert, da sie nicht zuletzt die »Minimalbedingung für die Aneignung des Alltagslebens« darstellen (ebd.). Im Zentrum dieser partikularen Aneignung steht für Heller der »Zweck der Selbsterhaltung« (ebd., 42), doch auch die Gattungsmäßigkeit spielt eine Rolle. Mit dem Begriff der Gattungsmäßigkeit[55], den Heller Lukács entlehnt, bringt sie zum Ausdruck, dass partikulare Tätigkeiten als gesellschaftliche und nicht als autonome Tätigkeiten verstanden werden müssen. Denn auch das partikulare Einzelwesen ist

53 In diesem Zusammenhang macht Heller deutlich, dass die Subjekte unterschiedlich positioniert sind, indem sie zwischen der Reproduktion eines »Sklaven«, eines »Polis-Bürgers, eines Hirten oder eines großstädtischen Arbeiters« (Heller, 1978a, 24) unterscheidet und damit die gesellschaftliche – nicht jedoch geschlechtliche – Arbeitsteilung thematisiert.

54 In späteren Schriften unterscheidet Heller analog dazu zwischen Person und Persönlichkeit (vgl. Heller 1985, 221).

55 In späteren Arbeiten revidiert Heller den Gebrauch dieses Begriffs: »Ich benutze den Begriff Gattungsmäßigkeit nicht mehr gern. Lieber benütze ich den Begriff *conditio humana*. Wenn ich über Gattungsmäßigkeit spreche, spreche ich über etwas Anthropologisches und Ontologisches. Ich würde heute eher über die Bedingungen des menschlichen Lebens sprechen als über eine Art von Substanz. Eher von substanzierter, ontologisierter Essenz, als vom menschlichen Wesen.« (Heller 2001, o.S.)

Teil der »gesellschaftlichen Entwicklung« (ebd., 41); selbst die »›natürlichste‹ Eigenschaft [ist] gesellschaftlich, vergesellschaftet« (ebd.). Allerdings handelt es sich nach Heller bei partikularen Handlungen um eine »nicht bewußtgewordene, unreflektierte Gattungsmäßigkeit« (ebd., 65).[56]

Der Begriff der Individualität kennzeichnet im Unterschied zu dem der Partikularität ein bewusstes und distanziertes Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit. Bewusste Gattungsmäßigkeit wird damit nicht zuletzt zur Richtschnur für eine Differenzierung zwischen Partikularität und Individualität. »Als Individuum bezeichnen wir denjenigen Einzelnen, für den das eigene Leben bewußt Objekt ist, weil er ein bewußt gattungsmäßiges Wesen ist.« (Ebd., 54) In diesem »bewußte[n] Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit« »ordnet« das Individuum das Alltagsleben, indem es zugleich das Partikulare und das Allgemeine »in sich synthetisiert« – und damit »formt das Individuum sich selbst« (ebd., 57). Strebe Partikularität primär nach Selbsterhaltung und ordne dieser alles unter, agiere das Individuum zwar auch selbsterhaltend, allerdings gehe es zugleich darüber hinaus: Denn, so hält Heller fest, »[f]ür das Individuum ist die partikulare Gegebenheit eine ›Situation‹, die nicht in erster Linie aufrechterhalten, sondern vor allem gestaltet werden muß« (ebd., 57).

Während in der Partikularität das konfliktfreie Leben gewünscht wird, weswegen nicht zuletzt die Sorge im Mittelpunkt steht, zeichnet sich Individualität dadurch aus, dass das Individuum die Konflikte nicht »verwischen, sondern *zuspitzen*« will (ebd., 63, Herv. i.O.). Im Zentrum der Kritik steht hier sowohl die »Welt, wie sie ist« (ebd.) als auch das Individuum selbst. Die für Individualität maßgebliche Emotion ist daher nicht die Sorge, sondern die Empörung.

Hellers Differenzierung und die damit zusammenhängenden Beschreibungen legen nahe, Individualität als die zu bevorzugende Form von Subjektivität zu begreifen. In ihren Ausführungen macht sie jedoch deutlich, dass das Individuum »den partikularen Gesichtspunkt nicht auslöschen kann« (ebd., 59). Das Individuum könne lediglich eine Position der Distanz gegenüber den eigenen Vorstellungen einnehmen. Die Individuation beginne »dort, wo das ›Akzeptieren‹ des ›fertig Gegebenen‹ aufhört und zwar in beiden Hinsichten« (ebd., 57): zum einen

56 Gronemeyer kritisiert hier eine doppelte Ungereimtheit: So gelte Gattungsmäßigkeit einerseits als Ausgangspunkt gattungsmäßiger Betätigungen, andererseits zeige sich die Gattungsmäßigkeit erst im Verhältnis zum Individuum. Zudem bezeichne Gattungsmäßigkeit einerseits »alle menschlichen Errungenschaften« und andererseits einen »verpflichtenden gesamtgesellschaftlichen, höchsten Entwicklungsstand« (Gronemeyer 1988, 214). Damit mache Heller Gattungsmäßigkeit jedoch zu einer »Herrschaftskategorie«, da sie einen »Entwicklungsimperativ« enthalte (ebd.).

angesichts der Unzufriedenheit »mit meinem Schicksal«, und zum anderen angesichts der Unzufriedenheit »mit ›mir selbst‹« (ebd.).[57] Dazu führt Heller aus: »Etwas nicht als fertig akzeptieren heißt, eine bewusste *Wechselwirkung* zwischen dem Individuum und seiner Welt annehmen.« (Ebd., Herv. i.O.)

Damit macht Heller das Selbst- bzw. Weltverhältnis zu einem weiteren Merkmal für die Unterscheidung zwischen Partikularität und Individualität. Im Unterschied zur Partikularität, die ein Verhältnis zur Welt voraussetzt, das die Welt primär als äußerlich und ungestaltbar begreift, sieht Heller in der Individualität eine gestalterische Kraft, die auch Veränderungen ermöglicht – nämlich dann, wenn die jeweiligen Verhältnisse kritisch beleuchtet bzw. infrage gestellt und nicht als gegeben akzeptiert werden. Wenngleich diese Möglichkeiten der Veränderung begrenzt seien durch Strukturen und Verhältnisse, in die die Menschen hineingeboren werden (ebd., 309), könne doch bei der »Wahl zwischen Alternativen« dieser Wahl ein Stempel aufgedrückt werden (vgl. ebd., 59). Das konkrete Handeln findet damit zwar stets in einem räumlich und historisch spezifischen Kontext statt. Allerdings betont Heller, dass innerhalb dieses Kontexts mittels praktischer Urteilsfähigkeit auch Entscheidungen getroffen werden können.

Sowohl Partikularität als auch Individualität beschreiben für Heller also gesellschaftliche Formen von Subjektivität, die sich allerdings auf unterschiedliche Weise artikulieren. Werde die ›partikulare Person‹ in ihren Vorstellungen und Handlungen vor allem von sozialen Kräften geformt, sei die ›individuelle Person‹[58] fähig, sich dieser Kräfte bewusst zu werden und dergestalt zu denken und zu handeln, dass die jeweiligen Verhältnisse auch infrage gestellt werden können (vgl. auch Kammas 2007, 253). Dies bedeutet für Heller allerdings nicht, dass Individualität aufgrund der bewussten gesellschaftlichen Bezugnahme ausschließlich mit »positivem Wertgehalt« (Heller 1978a, 61) verknüpft ist. Vielmehr, so räumt sie ein, kann Individualität auch »ihr Schicksal wählen, indem sie das Böse wählt« (ebd.).

Zwei Aspekte sind demnach für die Unterscheidung zwischen Partikularität und Individualität wesentlich: Der erste betrifft die Dimension der Orientierungen und Ausrichtungen der handelnden Subjekte. Während sich Partikularität durch eine Orientierung an den Einzelnen auszeichnet, richtet sich Individualität

57 Auch an dieser Stelle gilt es den historisch spezifischen Kontext in Erinnerung zu rufen und Hellers Begriff der Unzufriedenheit nicht mit der gegenwärtig wirkmächtigen neoliberalen Anrufung einer notwendigen Arbeit am Selbst zu verwechseln.

58 Ich setze diese Ausdrücke der ›partikularen Person‹ und der ›individuellen Person‹ in Anführungszeichen, um zu verdeutlichen, dass es sich für Heller um idealtypische Zuschreibungen und nicht um Beschreibungen konkreter Personen handelt.

am Sozialen aus. Der zweite Aspekt ist der spezifische Modus des Handelns. So liegt der Unterschied zwischen Individualität und Partikularität zum einen darin, ob die Bezugnahme auf die Gesellschaft bewusst oder unbewusst ist; zum anderen ist entscheidend, ob die Gestaltung und Empörung oder die Aufrechterhaltung und Sorge im Mittelpunkt des alltäglichen Handelns stehen.

Alltagstheoretische Konsequenzen

Was besagt diese Unterscheidung zwischen Partikularität und Individualität nun für eine Konzeptualisierung von Alltag? Maßgeblich ist zunächst, dass Heller mit der Partikularität und Individualität eine analytische Trennung vornimmt. Eine klare Scheidelinie zwischen diesen beiden Subjektivitätsformen könne nicht gezogen werden (vgl. Heller 1978a, 51). Vielmehr seien Partikularität und Individualität keine einander ausschließenden, sondern einander ergänzende Formen von Subjektivität. Subjekte sind für Heller also stets partikular *und* individuell. Unterschieden werden kann jedoch das Ausmaß des einen oder anderen Modus. Diese Einsicht impliziert zumindest drei gesellschaftstheoretisch instruktive Einsatzpunkte.

Erstens stellt Heller mit dieser Differenzierung ein kritisches Instrumentarium bereit, um unterschiedliche Handlungs- und Existenzweisen im Alltag fassen und gegebenenfalls kritisieren zu können. Dabei gehe ich nicht wie Theres Jöhl davon aus, dass »[p]artikulare und persönliche Interessen […] in Hellers normativer Weltanschauung keinen Platz« haben (Jöhl 2001, 116) und Heller auf eine »Homogenisierung der Individuen« zielt (ebd., 113). Sowohl Partikularität als auch die der Partikularität nahestehende Repetition bilden für Heller wichtige, da mitunter Sicherheiten und Zugehörigkeiten hervorbringende, aber auch Raum für Kreativität schaffende Voraussetzungen alltäglichen Handelns. Heller plädiert also nicht nur für den Modus der Individualität, sondern betont auch den gesellschaftlich notwendigen Modus der Partikularität, ohne das Alltagsleben allerdings darauf zu beschränken (vgl. auch Shields 1999, 69). Die Dimension der Individualität markiert jedoch eine Grenze zur Partikularität. Damit kann Heller deutlich machen, dass Partikularität zwar wichtig, als ausschließlicher Handlungsmodus allerdings gesellschaftlich unzureichend ist, da in diesem Modus weder die aktive noch die kollektive gesellschaftliche Gestaltung im Zentrum steht.

Mit ihrer Theoretisierung von Individualität weist Heller zweitens zwei wichtige Annahmen zurück: zum einen die Auffassung, dass Subjekte sozial determiniert und determinierbar seien; einer solchen Vorstellung hält Heller eine, wenngleich stets begrenzte, politische Handlungsmöglichkeit entgegen. Zum anderen spricht sich Heller gegen die Vorstellung eines souveränen, auf sich selbst zurückgezogenen oder -geworfenen Subjekts aus, indem sie Reflexion und die

Bezugnahme auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zur Grundlage von Individualität macht. Hellers Subjekte sind also sozial und politisch handelnde Subjekte. Sie sind weder vereinzelte, fremdgesteuerte und notwendigerweise egoistische Wesen noch, wie John Frow unterstellt, »authentic, autonomous, self-conscious« Individuen, die eine »historical class« repräsentieren (Frow 2002, 627).

Zugleich entgeht ihr Ansatz einem subjektiven Romantizismus, da sie es mit dieser Differenzierung gleichsam ermöglicht, das spezifische Handeln der Subjekte zu kritisieren. Indem Heller eine egoistische Rationalität im Alltagsleben zum Gegenstand ihrer Kritik und politisch verantwortungsvolles Handeln zu einem möglichen politischen Maßstab macht, unterstreicht sie drittens, dass Gesellschaftskritik auch als Kritik des Alltagslebens wirksam werden muss. Dies bedeutet letztlich, dass politische Kritik über eine Kritik an alltäglichen Handlungen und Praxen zum Ausdruck kommen kann und muss.

III.4.3 Objektivierung und Objektivationen

Mit ihrer Theoretisierung von Subjektivität fokussiert Heller das Handeln der Subjekte und unterstreicht deren gesellschaftliche Bedeutung. Alltagsleben, so die politiktheoretische Konsequenz, »cannot be considered in isolation, and abstracted from wider social relations and institutions« (Gardiner 2000, 130). Alltag meint vielmehr das Verhältnis zwischen Subjekten und gesellschaftlichen Strukturen als ein geformtes und zugleich formbares Verhältnis. Entscheidend für ihren Ansatz ist, dass sie nicht nur die Subjekte, sondern auch politische und gesellschaftliche Strukturen bzw. Institutionen als alltäglich gestaltbar begreift. Für eine Theoretisierung dieses Verständnisses führt sie zwei weitere Konzepte ins Feld: Objektivierung und Objektivation.[59] Während sie mit dem Begriff der Objektivierung auf die Hervorbringung der Gesellschaft durch die Subjekte eingeht, schlägt sie mit dem Begriff der Objektivationen einen Strukturbegriff vor, unter dem sie sogenannte »Beziehungssysteme« versteht (Heller 1978a, 183).

Objektivierung bezeichnet für Heller einen Prozess, und zwar den »Prozeß, in dem der Einzelne als Subjekt ›äußerlich‹ wird« (ebd., 86). In diesem Prozess der »Veräußerlichung« formt der_die Einzelne seine_ihre »Welt als seine [_ihre] unmittelbare Umgebung und bezieht sich auf diese« (ebd., 30). Die alltäglichen

59 Richard Wolins Interpretation, »objectivation« sei ein Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit, »objectification« hingegen eher ein »kontingente[r] Status« (Wolin 1994, 142), teile ich ebenso wenig wie Ruffings Lesart, der zufolge sich Objektivierungen »genauer auf Individuen und einzelne Gesellschaften« beziehen, Objektivationen hingegen eher generell die »Bedingungen der Menschheit« benennen (Ruffing 1992, 31).

Handlungen der Subjekte bleiben also nicht auf das eigene Leben beschränkt, sondern sind für Heller eine »Objektivierung im *doppelten* Sinn« (ebd., 87, Herv. i.O.): zum einen, weil die Subjekte in einem fortlaufenden Prozess die Welt gestalten; zum anderen, weil die Subjekte in diesem Prozess nicht nur in Beziehung zur Welt treten, sondern sich darin auch selbst hervorbringen. Denn in diesem »endlosen Prozeß der Veräußerlichung formt sich, objektiviert sich der Einzelne selbst« (ebd.). Subjekte sind für Heller also keine vorgängigen Entitäten. Sie sind Ausdruck eines Prozesses und nicht zuletzt Ergebnis »früherer Epochen« (ebd., 38). Zugleich bringen die Subjekte in diesem Prozess der Subjektkonstitution auch ihr Umfeld (mit) hervor (vgl. auch Jöhl 2001, 48).

Heller begreift das Umfeld der Subjekte zugleich als Orientierungsrahmen für ihre Handlungen und als Ausdruck, als Materialisierung ihrer Tätigkeiten. Mit dem Begriff der Objektivierung macht sie also deutlich, dass sich die Subjekte in ihren Handlungen zum einen an politischen und gesellschaftlichen Strukturen ausrichten und dass diese Strukturen zum anderen eine Manifestation, ein Ausdruck ihrer Handlungen sind. Diese gesellschaftlichen Strukturen, die die Subjekte zugleich hervorbringen und auf die sie sich in ihrem Handeln beziehen, fasst Heller mit dem Begriff der Objektivationen. Objektivationen, so schreibt sie, »verkörpern verschiedene Typen der Gattungsmäßigkeit«; sie sind »*Beziehungssysteme*, die gemessen an den Tätigkeiten des Menschen, die auf sie gerichtet sind und sie gestalten, *äußerlich* sind. Der einzelne Mensch muß sie sich also *aneignen*, damit sich die Objektivationen auf ihn beziehen, oder er muß sie gestalten können.« (Heller 1978a, 183, Herv. i.O.)

Der Begriff der Objektivationen[60] – für Philippe Despoix die entscheidende Idee der Alltagstheorie Hellers (Despoix 1994, 31) – benennt mithin eine doppelte Dimension, die Marianne Gronemeyer treffend in folgendem Zitat umschreibt: »Ist also das eine Strukturelement der Objektivationen, daß in ihnen *Handlungen* geronnen sind, so ist das andere Strukturelement der Objektivationen, daß in ihnen Handlungen *geronnen* sind.« (Gronemeyer 1988, 208, Herv. i.O.) Insofern bergen Objektivationen »als Abdruck menschlicher Handlungen« »zugleich die Möglichkeit der *Bewegung* und der *Bewahrung*« (ebd., Herv. i.O.); sie sind Ergebnis menschlichen Handelns. Heller bringt damit zum Ausdruck, dass gesellschaftliche Strukturen, Institutionen und Normen gestaltet und modifiziert werden können. Gronemeyer begreift dies als Kerngedanken der »Defetischisierung« (ebd.): »Institutionen, Deutungssysteme und materielle Wer-

60 Für ihre Theoretisierung von Objektivationen bezieht sich Heller auf Lukács, der sich allerdings ausschließlich mit dem Bereich der Kunst beschäftigt hat (vgl. auch Jöhl 2001, 51).

te« werden als aus »menschlichen Tätigkeiten« zustande gekommen enthüllt, so dass auch ihre »Macht und Gültigkeit« (ebd.) infrage gestellt werden kann.

Dabei differenziert Heller unterschiedliche Objektivationen: politische Organisationsformen, Produktionsmittel, Institutionen, die »verkörperten Ausdrucksformen des Bewusstseins der Menschen« wie »Kunstwerke und die Philosophie« (Heller 1978a, 38), aber auch die »abstrakten Normen und Imperative« (ebd., 37f.). Mit Bezug auf Hegel (vgl. Heller 1984, x), allerdings ohne dessen Hierarchisierung zu übernehmen (vgl. Ruffing 1992, 32), unterscheidet sie formal und funktional drei Objektivationsformen: gattungsmäßige Objektivationen *an sich*, gattungsmäßige Objektivationen *für sich* und gattungsmäßige Objektivationen *an und für sich*.[61] Zentral ist diese Unterscheidung, weil Heller damit einerseits eine Phänomenologie der Tätigkeiten entwirft, indem sie deutlich macht, dass die unterschiedlichen Formen auf unterschiedliche Weise die Handlungen der Subjekte im Alltagsleben anleiten; andererseits unterstreicht sie mit dieser Unterscheidung, dass nicht alle Objektivationen gleichermaßen im Alltagsleben gestaltet werden können.

Als Objektivationen *an sich* – jene »empirische Universalie« (Heller 1984, ix) – bezeichnet Heller Gebrauchsgegenstände, Bräuche und die Sprache. Diese Objektivationen bilden das »Reich der Notwendigkeit« (Heller 1978a, 186), da ohne sie die Gesellschaft nicht existiert (vgl. ebd., 183). Sie zeichnen sich vorwiegend durch Wiederholung, Regeln und Normativität sowie eine ökonomische Modalität aus, die Heller als pragmatisch, ergebnisorientiert und rationell beschreibt (vgl. ebd., 210-213).

Im Unterschied dazu seien Objektivationen *für sich* nicht unbedingt notwendig für das Fortbestehen der Gesellschaft, sondern vielmehr die »Verkörperung der menschlichen *Freiheit*« (ebd., 189, Herv. i.O.). Neben der Freiheit schreibt Heller diesen Objektivationsformen das Neue und Innovative sowie den Modus des Bewusstseins zu, denn ohne Letzteres sei eine solche Objektivation gar nicht möglich (vgl. ebd., 188f.). Zu den Objektivationen *für sich* zählt Heller Wissen-

61 Dabei greift Heller die – obgleich umstrittene (vgl. Vester 2007, 736) – Marx'sche Trennung zwischen einer Klasse an sich und für sich auf (vgl. Heller 1978a, 189f.). Bei Marx heißt es: »Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf, den wir nur in einigen Phasen gekennzeichnet haben, findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen.« (Marx 1972, orig. 1847, EdP, 180f.)

schaft, Moral, Religion und Philosophie. Leiteten Objektivationen *an sich* gewissermaßen als Ordnungsschemata (vgl. ebd., 195) andere Tätigkeiten vor allem an, so hätten Objektivationen *für sich* »both a legitimating *and* a critical potential« (Heller 1985, 167, Herv. i.O.). Objektivationen *für sich* sind demnach das, wodurch sich Gesellschaften Gestalt und Legitimation geben, ebenso wie sie eine mögliche Angriffsfläche bieten, um diese Gesellschaften auch zu kritisieren.

Unter Objektivationen *an und für sich* schließlich fasst Heller Institutionen bzw. jene institutionalisierten »Sozialformen« wie politische Strukturen oder das juristische System (ebd., 189). Das Fürsich bezieht sich dabei auf die jeweiligen Gestaltungsmöglichkeiten: »Je mehr Chancen eine gesellschaftliche Struktur den Menschen bietet, ihr Schicksal relativ frei, autonom zu gestalten, je mehr Möglichkeiten bestehen, durch Entscheidungen tatsächlich den Gang der Geschichte zu beeinflussen, um so stärker ist die Dominanz des Fürsich.« (Ebd., 190)[62]

Mit dieser doppelten Theorie der Objektivierung und der Objektivationen[63] setzt Heller gesellschaftliche Strukturen nicht als fixiert, unveränderlich und gegeben voraus, sondern fasst sie als Ausdruck und Produkt von Praxen und somit als einen permanenten und unabschließbaren Prozess. Mit diesem Ansatz gelingt es ihr, wie Joas festhält, »die versteinerten Verhältnisse durch den Nachweis ihrer Grundlagen im menschlichen Handeln ins Wanken zu bringen« (Joas 1978, 9). Indem Heller davon ausgeht, dass Strukturen und folglich die spezifischen politökonomischen Bedingungen geprägt bzw. gestaltet werden können, unterstreicht sie einmal mehr die gesellschaftspolitische Bedeutung des Alltagslebens und insbesondere das Handeln der Subjekte. Sie betont die alltägliche Aneignung der Objektivationen durch die Subjekte, wobei sie annimmt, dass zwar die alltäglichen Aneignungsmöglichkeiten, nicht jedoch die Gestaltungsmöglichkeiten für alle gleichermaßen gegeben sind: »Die Objektivationen können zwar von *jedermann* auf relativ gleichem Niveau angeeignet werden, doch kann nicht jede Objektivation von jedermann auf gleichem Niveau *geformt, gestaltet* werden.« (Heller 1978a, 183, Herv. i.O.)

---

62 Heller erwähnt zudem eine vierte Form, das »Füruns«, das jedoch »keine Objektivationskategorie« sei (Heller 1978a, 190): »Etwas zu einem Füruns zu machen bedeutet, ein Gesetz, eine Tatsache, einen Inhalt, eine Norm für die Menschheit und für die Einzelnen erkennbar und zugleich zur Praxis zu machen.« (Ebd.) Das Bedürfnis nach einem Leben *für uns* sei die Grundlage dafür, dass die – für das Alltagsleben dominanten – Objektivationen *an sich* zu Objektivationen *für sich* werden.

63 Zur Bedeutung des Konzepts der Objektivierung in Hellers späteren Schriften vgl. Jöhl 2001, 147-149.

III.4.4 Politik, Staat, Alltag

Partikularität, Subjektivität, Objektivierung und Objektivation sind wesentliche Konzepte in Hellers Theorie des Alltagslebens. Sie machen deutlich, dass sie nicht von einem abgeschlossenen »System« (Heller 1985, 92), sondern von einem komplexen Verhältnis zwischen Strukturen, Subjekten und Handlungen ausgeht. Alltag bezeichnet ein, wie Gardiner zutreffend formuliert, »ensemble of historically constituted practices and forms of subjectivity that are complexly related to and mediated by other structures, institutions and practices« (Gardiner 2000, 132). Die Konzepte bilden zugleich die theoretische Grundlage, die es im Folgenden ermöglicht, das Politische vom Alltagsleben aus in den Blick zu nehmen.

Heller begreift politische Institutionen als Objektivationen an und für sich; Politik, Staat und Recht seien »den Alltag überschreitende Objektivationen« (Heller 1978a, 93). Sie trifft also eine Unterscheidung zwischen politischen Aktivitäten und Alltagstätigkeiten und legt damit zunächst nahe, dass das Politische kein Aspekt des Alltags ist. Bei Politik handle es sich um jene Tätigkeiten, die primär »im Interesse […] einer Sozialform« (ebd., 150) erfolgen, das heißt z.B. des Staates oder einer Nation, Klasse oder Schicht, wobei der Staat gemeinsam mit dem in ihm »kodifizierte[n] Rechtssystem« die »beherrschende Institution« darstellt (ebd., 158). Hellers Politikbegriff erweist sich hier als staatlich-institutionell, nicht zuletzt weil sie den Kampf um die »Erhaltung oder um die Erlangung der Macht« als grundlegende »politische Aktivität« begreift (ebd., 150). Und doch verweist sie auch auf einen alltäglichen Aspekt der Politik. Politische Aktivitäten sind nämlich Alltagstätigkeiten, und zwar dann, »wenn sie zur einfachen Reproduktion des Einzelnen im Rahmen seines Platzes in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung« gehören (ebd.). Dies gilt, wenn einzelne Personen politische Tätigkeiten ausüben, um sich selbst zu erhalten, wenn sie also mit Max Weber (1926, orig. 1919) gesprochen *Politik als Beruf* betreiben.

Allerdings geht Heller mit ihrer Theorie des Alltags auch über dieses enge Verständnis von Politik hinaus. Die Unterscheidung zwischen Politik und Alltag verstehe ich folglich nicht als absolute, sondern vielmehr als graduelle Trennung, zumal Heller selbst konstatiert, dass politische Entscheidungen nicht zuletzt im Alltagsleben relevant sind. So werden über das Rechtssystem zwar entscheidende Weichen gestellt; die Gesetze und Regelungen müssen allerdings im Alltagsleben immer erst konkret angeeignet werden. Heller begreift das Recht dabei vor allem als repressive Instanz, da bereits die »Furcht vor der Strafe« (Heller 1978a, 159) ausreichend sei, um Handlungen gegen das Gesetz zu unter-

lassen, im Unterschied etwa zu Moral und Religion, die vor allem durch Internalisierung wirksam werden.

Als politisch erweist sich der Alltag für Heller zudem, weil er für sie keine ahistorische Konstante, sondern historisch und geografisch spezifisch ist und mithin auch politisch hervorgebracht wird. So geht sie davon aus, dass das Alltagsleben mit der westlichen Moderne und der Durchsetzung des Kapitalismus eine besondere sozioökonomische Bedeutung angenommen hat. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen »Klassen, Schichten, Ständen«, »zwischen Stadt und Land« sowie zwischen »körperlicher und geistiger Arbeit« (vgl. ebd., 33) und damit die »spätkapitalistischen Produktions- und gesellschaftlichen Bedingungen« (ebd., 310) haben Heller zufolge zu einem spezifischen Alltagsleben und damit nicht zuletzt zu einer spezifischen Form von Entfremdung im Alltag geführt. Die für das Alltagsleben symptomatische Passivität ist Teil und Ausdruck dieser »gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse« (ebd., 310) und nicht »*kategorial* mit dem Alltag verknüpft« (ebd., Herv. i.O.).

Eine politische Bedeutung nimmt das Alltagsleben bei Heller schließlich auch insofern ein, als sie politische Kritik an den Maßstäben des Alltagslebens ausrichtet. So bemisst Heller den emanzipativen Gehalt von Politik gerade an den Möglichkeiten, die durch die Politik im Alltagsleben eröffnet werden. Entscheidend wird für sie also die Frage, ob Politik Bedingungen schafft, die ›individuelle Reproduktion‹, und das heißt für Heller engagiertes, involviertes und gesellschaftliches Handeln, möglich machen. Deutlich wird diese Auffassung auch an ihrer Kritik der Politik des 20. Jahrhunderts, die sich, wie sie moniert, dadurch auszeichnet, dass das Alltagsleben immer stärker beeinflusst wird. »Die Zuspitzung politischer Kämpfe, das Auf und Ab im Machtkampf der Klassen und Schichten waren es, die nicht nur das herkömmliche, vergangenheitsorientierte Alltagsleben erschütterten, sondern auch kontinuierliches, an der Zukunft orientiertes Umlernen erzwangen. […] Der politische Wandel erfasste und beeinflusste das Leben jedes Menschen.« (Ebd., 156) In jener zunehmend repressiven und ideologischen Politik ortet Heller eine Tendenz, individuelles Handeln im Alltag auf Kosten von Partikularität sukzessive zu untergraben.

Neben der Politik im engen Sinn zeichnen bei Heller hierfür das Recht und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse verantwortlich. So kritisiert sie insbesondere an den zu dieser Zeit, also in den 1960er-Jahren stattfindenden »ökonomischen Kämpfen« in Europa und den USA, dass deren Ziel lediglich in der »Befriedigung der Partikularbedürfnisse«, nicht jedoch in der »Überwindung der Partikularität« bestehe (ebd., 157). Während sie in den westlich-kapitalistischen Staaten ein Regieren über Partikularität und mithin eine Politik der Anreizung von Partikularbedürfnissen an den Pranger stellt, kritisiert sie am realsozialisti-

schen Staat die Unterdrückung und Verunmöglichung individueller Bedürfnisstrukturen.[64] Erst über das alltagstheoretische Konzept der Partikularität kann Heller also eine Politik sichtbar machen und kritisieren, die sich als verführerische, wie in kapitalistischen, oder als auf Zwang basierende Politik, wie in realsozialistischen Staaten, in das Alltagsleben einschreibt.

Eine Tendenz zur Partikularität ortet Heller zudem in dem für das 20. Jahrhundert zentralen »Bedürfnis nach politischer Information« (ebd., 156). So stehe nicht (mehr) die wissensbasierte Vermittlung politischer Informationen in das Alltagsleben im Zentrum. Vielmehr attestiert sie der vorherrschenden Politik eine Form der Ideologiepolitik, die über die »politische Propaganda« (ebd.) und »Indoktrination« darauf abziele, »die mit ihrem Alltagsleben Unzufriedenen daran zu hindern, ihre Lebensbedingungen als *veränderungsfähig* oder als *veränderungswürdig* wahrzunehmen« (ebd., 157, Herv. i.O.).[65] Forciert werde damit die »Konservierung der Partikularität« (ebd.), indem die Menschen darin bestärkt würden, den eigenen Erhalt und die eigenen Interessen zu verfolgen, wodurch jedoch Freiheit und emanzipatives politisches Handeln zunehmend verunmöglicht würden.

Indem Heller der Politik die Fähigkeit zuschreibt, im Alltagsleben Partikularität zu forcieren und hervorzubringen – rechtlich, ökonomisch und ideologisch –, verbindet sie nicht nur das Alltagsleben mit der Politik, sondern macht auch eine zentrale Dimension des Alltags, nämlich die Herausbildung unterschiedlicher Modi von Subjektivität, zum politischen Maßstab ihrer Gesellschaftstheorie. Klang in ihrer Auseinandersetzung mit Subjektivität mitunter eine entpolitisierende Politik der Selbstverantwortung an, macht sie in ihrer Kritik an der Produktion von Partikularität und Passivität deutlich, dass fehlende Individualität bzw. zunehmende Partikularität nicht nur in der Verant-

64 1968 in *Das Alltagsleben* formuliert Heller diese Kritik allerdings nur implizit, was damit in Zusammenhang stehen könnte, dass in Ungarn zu dieser Zeit grundsätzlich alle Publikationen einer Zensur unterzogen wurden. Nach ihrer Emigration kritisiert sie in dem gemeinsam mit Ferenc Fehér und György Márkus verfassten Buch *Der sowjetische Weg* (1983) den Staatssozialismus offen als eine Diktatur der Bedürfnisse.

65 Diese Widerstandsformen entstehen nach Heller insbesondere mit der bürgerlichen Gesellschaft. Erst zu diesem Zeitpunkt hätten die »Exploitierten – in erster Linie die Arbeiter« (Heller 1978a, 156) ihren Anspruch auf politische Beteiligung geltend gemacht, während zuvor »die ›Ruhe‹ der Unterschichten durch Tradition, Konvention und Gewöhnung hinreichend gewährleistet« gewesen sei (ebd.).

wortung und im Möglichkeitsrahmen der Einzelnen liegt, sondern auch politisch hervorgebracht wird.[66]

III.4.5 Veränderung denken

Politik verweist in Hellers Theorie des Alltags zum einen auf die Bedingungen des Alltagslebens; zum anderen macht dieser Ansatz deutlich, dass Politik nicht unveränderlich oder gegeben ist, sondern durch alltägliche Praxen (mit-)gestaltet wird. Die Menschen haben also die Möglichkeit, politisch zu handeln, obschon innerhalb spezifischer politökonomischer Verhältnisse. Heller geht demnach von einem wechselseitigen Gestaltungs- und Bearbeitungsverhältnis zwischen Politik (im engen Sinn) und Alltag aus. So gilt das Alltagsleben nicht nur als Raum der Unterdrückung, sondern auch als Raum des Handelns und Gestaltens und damit potenziell als Raum von Emanzipation. Gesellschaftliche Veränderung und politisches Handeln betreffen folglich nicht nur den Staat, sondern auch das Alltagsleben. Während ich in den vorangehenden Kapiteln die theoretischen Grundlagen eines Denkens von (politischer) Veränderung skizziert habe, will ich im Folgenden den expliziten Spuren folgen, die sich in Hellers Ansatz in Gestalt der Konzepte des Alltagswissens und des Alltagsverkehrs ebenso wie in der Frage der Bedürfnisse zeigen.

Alltagswissen und Alltagsverkehr

Alltagswissen und Alltagsverkehr sind nach Heller nicht nur auf das Alltagsleben, sondern auch auf gattungsmäßige Objektivationen ausgerichtet. Es sind gesellschaftliche »Keime« (Heller 1978a, 240), die über die schlichte Alltäglichkeit des Ansich hinausweisen und die Partikularität transzendieren. Jenes für das »Funktionieren des Alltagslebens« (ebd.) notwendige Alltagswissen bringe in seiner Ausprägung beispielsweise des Interesses und der Neugierde Aspekte zum Ausdruck, die nicht nur für die unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten, sondern mitunter auch für die Wissenschaften von Bedeutung sind. Zwar sei Alltagswissen »noch kein wissenschaftliches Wissen« (ebd., 246), doch gründe wissenschaftliches Wissen im Alltäglichen. Heller bringt damit zum Ausdruck, dass jene Modi, die das Alltagsleben prägen, nicht nur im Alltagsleben relevant sind, sondern sich auch über das Alltagsleben hinaus als prägend erweisen können.

66 Offen bleibt allerdings die Frage, warum sich die Subjekte diese Politik zu eigen machen. Hier könnte Lefebvres Konzept der Autorepression möglicherweise eine Ergänzung darstellen.

Politisch bedeutsam wird das Alltagswissen für Heller in Verbindung mit dem sogenannten Alltagsverkehr. Letzterer könne zum »Fundament der bewußten *politischen Tätigkeit*« werden (ebd., 278, Herv. i.O.), wenn etwa persönliche Problemlagen als Aspekt gesellschaftlicher (Macht- und Ungleichheits-)Verhältnisse entziffert und in der Folge zum Ausgangspunkt kollektiven Handelns werden. Heller verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiter_innenbewegung im Kampf gegen kapitalistische Ausbeutung und Entfremdung (vgl. ebd.), in der das Alltagswissen durch das Klassenbewusstsein auf die gesellschaftliche Ebene gehoben worden sei.

In alltäglichen zwischenmenschlichen Handlungen und Begegnungen und insbesondere in der kollektiven Auseinandersetzung mit ungleichen Lebens- und Arbeitsbedingungen wird also die Grundlage für gesellschaftliches und emanzipatives Handeln geschaffen. Dies zeigt sich ferner darin, dass zum Alltagsverkehr nicht nur unmittelbare Handlungen und Entscheidungen zählen, sondern auch die Diskussion divergenter Meinungen (vgl. ebd., 280-293). Im Austausch könne ein »Gegenmittel zur Partikularität« (ebd.) geschaffen werden, indem die Einzelnen von »falschen Entscheidungen, verqueren Ideen, einseitigen Reaktionen« (ebd.) abgehalten werden. Damit plädiert sie jedoch keineswegs für eine Romantisierung des Alltags. Vielmehr weist sie darauf hin, dass in diesem Alltagsverkehr auch die »Feigheit« (ebd.) und folglich die Partikularität gestärkt werden könne. Dies sei der Fall, wenn »man sich stets auf Kollektiventscheidungen« verlasse (ebd.) und damit persönliche Verantwortung von sich weise.

Veränderungen des Alltagslebens

Mit dem Alltagsverkehr und dem Alltagswissen stellt Heller zwei Konzepte vor, die anzeigen, inwiefern das Alltagsleben gesellschaftlich und politisch ist und wie in den alltäglichen Handlungen gesellschaftliche Veränderungen (mit) hervorgebracht werden können. Die »subjektiven Revolten gegen Entfremdung«, so Heller, »diese Kämpfe für ein menschenwürdiges Alltagsleben sind Voraussetzungen dafür, daß der Menschheit in der Zukunft die Aufhebung der Entfremdung gelingen wird, und zwar objektiv, und somit das nichtentfremdete subjektive Verhältnis zum Alltag typisch wird« (Heller 1978a, 311). Gegen das Marx'sche Theorem, dass der Kapitalismus aufgrund seiner inneren Widersprüche zugrunde gehen werde (Heller 1981, 139; vgl. auch Tormey 2001, 36), vertritt Heller eine Auffassung, die den von alltäglichen Verhältnissen und konkreten Praxen ausgehenden Prozess der Emanzipation ins Zentrum des Politischen rückt. Nicht der Staat gilt ihr dabei als primäres Objekt emanzipativer Politik – trotz oder vielleicht auch gerade wegen ihrer Kritik an den zu dieser Zeit dominanten Formen von Staatlichkeit. Stattdessen betont sie wie Lefebvre, dass die emanzi-

pativen Momente im Alltagsleben zu finden sind bzw. aus diesem heraus wirkmächtig werden können und müssen. Emanzipative Veränderungen können nicht ausschließlich institutionell herbeigeführt, sondern müssen zugleich individuell und alltäglich wirksam werden. Es geht um die Veränderung der konkreten Lebensformen, die wiederum gesamtgesellschaftliche Veränderungen anzeigen. Mit Rekurs auf die Arbeiter_innenbewegung macht Heller deutlich, dass im kollektiven Handeln und in der Solidarität die Partikularität überwunden und der Zugang zu einer, wie sie im Anschluss an Marx festhält, »menschenwürdigen Lebensweise« (Heller 1978a, 157) eröffnet werde. Das politische Ziel besteht demnach auch nicht in der Transgression, sondern in der Transformation des Alltagslebens (vgl. auch Gardiner 2000, 13ff.). Entscheidend dafür ist, so hält Rainer O. Neugebauer treffend fest, wie das Alltagsleben revolutioniert und wie zugleich eine Grundstruktur erhalten werden kann, die sich nicht nur durch Individualität, sondern auch durch Partikularität auszeichnet (vgl. Neugebauer 1978, 136).

Hellers wiederholter Bezug auf die Arbeiter_innenbewegung macht deutlich, dass gesellschaftliche Veränderungen für sie »keineswegs von einem einzelnen Menschen, sondern von einer Vielzahl gleichzeitig handelnder Einzelner« ausgehen (Heller 1978a, 88, Herv. i.O.). Politik ist die »organisierte gesellschaftliche Bewegung« (ebd., 161), die allerdings nicht durch ein Kollektivsubjekt wie die Partei repräsentiert wird (vgl. Gronemeyer 1988, 15; Joas 1978, 15), sondern »aus vielen Individuen und ihren Sozialformen« (Joas 1978, 15) besteht und die »Einzelnen zur Entfaltung ihrer Individualität bewegt« (Heller 1978a, 161).

Wie Lefebvre räumt Heller allerdings ein Beharrungsvermögen des Alltagslebens und eine Widerspenstigkeit der Individuen gegen Veränderung ein, seien doch »die menschliche Bedürfnisstruktur und die Struktur der sozialen Verhältnisse« nicht einfach »von einem Tag auf den anderen zu transformieren« (Heller 1981, 144). Dies liege an der »Grundstruktur des Alltagslebens« (Heller 1978a, 103), die sich gerade durch »Kontinuität« auszeichne (Heller 1981, 144). Marianne Gronemeyer bezeichnet daher die »›aktive‹ Beteiligung an der Veränderung des Alltagslebens« prägnant als einen »leise[n] Wandel« (Gronemeyer 1988, 201).

Bedürfnistheorie als Handlungstheorie

Beschreiben das Alltagswissen und der Alltagsverkehr die grundlegenden Formen alltäglichen und mitunter politischen Handelns, erkennt Heller im Bedürfnis (Wunsch), in der Gewöhnung und in der Erkenntnis die »drei Hauptmotive«, die zusammengenommen eine »strukturierte *Einheit*« bilden (Heller 1978a, 124, Herv. i.O.). Für die Theoretisierung gesellschaftlicher Veränderung hebt sie jedoch nicht etwa den Modus der Erkenntnis hervor, wie angesichts ihrer Ausfüh-

rungen zur bewussten Gattungsmäßigkeit bzw. Gesellschaftlichkeit als Voraussetzung individuellen und kollektiven Handelns vermutet werden könnte. Wenngleich die Kenntnis einer Situation sowie ihrer Bedingungen relevant für das jeweilige Handeln sind, macht Heller – Lefebvre hier nicht unähnlich – jenen Aspekt stark, der ihr zufolge die »stärkste affektive Basis« aufweist (ebd.), nämlich die Bedürfnisse.[67] Ausgehend von der Prämisse, dass die Sozialstruktur einer Gesellschaft stets mit ihrer Bedürfnisstruktur verwoben ist (vgl. Heller 1981, 142), vertritt Heller die Ansicht, dass sich gesellschaftliche Veränderung auch auf eine Veränderung der Bedürfnisse stützen müsse.

In ihrer an Marx angelehnten und zugleich über ihn hinausweisenden Theorie der Bedürfnisse[68] differenziert sie die »rein quantitativ[en] und deshalb unendlich reproduzierbar[en]« Bedürfnisse (ebd., 141) von qualitativen Bedürfnissen. Bei der Befriedigung von quantitativen Bedürfnissen werde »der eine Mensch dem anderen zum bloßen Mittel« (ebd.). Menschen als Mittel zu begreifen, sie zu manipulieren, sei gleichermaßen ein Kennzeichen von Realsozialismus und Kapitalismus. Quantitative Bedürfnisse gelten demnach für Heller als entfremdete, egoistische Bedürfnisse. Sie zählt hierzu Bedürfnisse, die sich auf Materielles, Symbolisches, aber auch Mentales richten, etwa »das Eigentumsbedürfnis, das Machtbedürfnis, das Ehrgeizbedürfnis« (ebd., 142). Kennzeichnend sei, dass diese Bedürfnisse einerseits »ins Unermessliche gesteigert« (Neugebauer 1978, 125) werden können; andererseits könne keines dieser Bedürfnisse jemals hinreichend befriedigt werden. Denn diese Bedürfnisse stehen in einem Verhältnis zueinander und können nicht unbegrenzt und von allen gleichermaßen befriedigt werden: »Wenn sie befriedigt würden, könnte die große Mehrzahl der Menschen andere Bedürfnisse nicht mehr befriedigen.« (Heller 1981, 142)

Emanzipative gesellschaftliche Veränderung[69] beruhe hingegen auf qualitativen Bedürfnissen und erfordere die Aufhebung der quantitativen Bedürfnisse,

67 Das dritte Hauptmotiv für das Handeln der Einzelnen, die Gewöhnung, beinhaltet für Heller im Unterschied zu Lefebvre kein Potenzial für gesellschaftliche Transformation.

68 Vgl. dazu Hellers *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* (1976, erstmals erschienen 1974 in Italien). Heller zufolge spielt der »Bedürfnis-Begriff die geheime Hauptrolle in Marxens ökonomischen Kategorien« (Heller 1976, 27), wobei Marx einen weiten und keineswegs ausschließlich ökonomisch definierten Bedürfnisbegriff vertrete. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hellers Bedürfnistheorie, auch in Abgrenzung von Marx' Bedürfnisbegriff, vgl. Neugebauer 1978, 146ff.

69 Heller differenziert unterschiedliche Formen gesellschaftlicher Veränderung, namentlich die »partielle Reform«, die »Bewegung«, die »politisch-revolutionären Bewegun-

denen die Partikularität zugrunde liegt. Dies bedeutet für Heller, dass »das Bedürfnis von der Ebene des bloßen ›Mangels‹ auf die Ebene des ›Ziels‹« gehoben wird (ebd., 143). Politisch entscheidend ist also auch hier, dass die (ausschließliche) Partikularität zugunsten der Individualität erweitert wird.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen entwickelt Heller eine Theorie der »radikalen Bedürfnisse« (ebd., 139). Als Radikalismus bezeichnet sie die »totale Kritik der auf Verhältnissen der Unter- und Überordnung, auf der ›naturgegebenen Arbeitsteilung‹ beruhenden Gesellschaft« (Heller 1978b, 141). Radikale Bedürfnisse seien diejenigen Bedürfnisse, die zwar aus den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgehen, »die aber in einer solchen Gesellschaft *nicht zu befriedigen* sind. Es sind die Bedürfnisse, deren Befriedigung nur durch die *Überwindung* dieser Gesellschaft möglich ist.« (Ebd., 144, Herv. i.O.)[70] Radikale Bedürfnisse seien die Grundlage emanzipativen Bewusstseins und damit gleichsam der Motor zur Überwindung des Kapitalismus. »Aufgrund ihrer radikalen Bedürfnisse wollen die Menschen die Welt der Ungleichheit und Ausbeutung beseitigen. Auf diese Bedürfnisse gilt es hier und jetzt zu bauen – nicht auf die Organisationen, Institutionen und Parteien.« (Heller 1999, 336)[71] Zugleich erkennt Heller in der »formale[n] Demokratie« (Heller 1981, 143) ein Fundament für radikale Bedürfnisse, da diese erst in einer Demokratie zu einer »materiellen Kraft« werden können, »die fähig ist, die Gesellschaft zu transformieren« (Jöhl 2001, 71).

Von besonderer Bedeutung für radikale Bedürfnisse ist die affektive Komponente, geht es doch, wie auch Anthony Kammas betont, um eine »active force of desires and political passion« (Kammas 2007, 263). Gemäß ihrer Definition von Gefühlen – »Fühlen heißt, in etwas involviert zu sein« (Heller 1980, 19) – betont Heller die relationale und soziale Dimension des Handelns und macht Gefühle zu einem handlungstheoretisch maßgeblichen Aspekt.[72] Wird die Folie einer für die westlich-kapitalistische Moderne konstitutiven Trennung zwischen Vernunft und Gefühl herangezogen, wird deutlich, dass Heller hier trotz ihrer Überlegungen zum Bewusstsein keine Privilegierung von Vernunft als zentralem

---

gen« und eine »umfassende gesellschaftliche Revolution« (Neugebauer 1978, 122-124). Letztere impliziere auch eine »Revolutionierung des Alltagslebens« (ebd., 124).

70 Heller zählt dazu etwa das Bedürfnis nach Persönlichkeit, das Bedürfnis nach »frei gewählten Gemeinschaften«, jenes nach »Gleichheit aller Menschen im persönlichen Verkehr und nach Ausschaltung der gesellschaftlichen Herrschaft« (Heller 1978b, 144f.).

71 Zur Kritik daran vgl. Jöhl 2001, 112.

72 Für eine Differenzierung unterschiedlicher Gefühlsformen vgl. Heller 1980.

Handlungsmotiv nahelegt. Anstelle einer Trennung von Vernunft und Gefühlen legt sie politischem Handeln gerade Bedürfnisse und Gefühle zugrunde. In diesem Sinne wird für sie – wie auch für Lefebvre – die Vorstellungskraft zu einem potenziellen Motor gesellschaftlichen Handelns. Denn eine »gattungsmäßige Objektivation für sich« – für Heller also etwa Wissenschaft, Moral und Philosophie – sei »ohne die Träumerei als Basis im Alltag« unmöglich (Heller 1978a, 261).[73] Durch die (affektiven, radikalen) Bedürfnisse werden nicht nur Kräfte zur Veränderung forciert und alternative Vorstellungen antizipiert, sondern auch revolutionäre Subjekte hervorgebracht (vgl. Heller 1981, 140). Denn wenn die Menschen »radikale Bedürfnisse äußern«, können sie zu »Subjekte[n] des revolutionären Transformationsprozesses« werden (ebd.).

Hellers politisches Projekt einer subjektorientierten und zugleich gesellschaftlichen Alltagsrevolte möchte ich abschließend mit den Worten von Anthony Kammas zusammenfassen:

»Thus, this project of revolt is indeed political, and not merely individualist, because it presupposes the notion that it is impossible for a solitary individual to rebel on the basis of radical needs. Implicit in the subjective revolt grounded in radical political needs is the necessity for others to be liberated as well. People are indeed zoon politikon [social beings], and therefore need others as much as they need their own autonomy for a meaningful life. Alone they can be autonomous, but it will mean nothing because it goes unrecognized. With others, autonomy is also an expression of human dignity because it is not merely recognized by others, but is recognized by others who are similarly autonomous and live with dignity.« (Kammas 2007, 268)

III.4.6 Denkfigur Alltag: Im Dialog mit einer Theorie der Subjekte

Was bedeuten diese Ausführungen nun für die Denkfigur Alltag? Wie Lefebvre begreift Heller das Alltagsleben nicht als ahistorisches Vakuum, sondern als politisch hervorgebrachtes und umkämpftes Feld. Dabei geht sie gleichfalls davon aus, dass eine spezifische Form des Alltagslebens gerade mit der westlich-kapitalistischen Moderne virulent geworden ist. Obgleich Lefebvre und Heller damit eine gewisse Passivität unterstellen, begreifen beide diese Passivität nicht als universales, sondern vielmehr als historisch spezifisches Kennzeichen des Alltags.

73 Zu Hellers *Theorie der Werte* vgl. auch Neugebauer 1978; Despoix 1994; Jöhl 2001.

Bereits mit Lefebvre wurde deutlich, dass der Alltag nicht nur von Systemen und Institutionen gesteuert und organisiert wird, sondern dass auch die Menschen als Subjekte an der Gestaltung des Alltagslebens und an der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse beteiligt sind. Heller macht nun das Verhältnis zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft zum Angelpunkt ihrer Theorie des Alltagslebens. Sie begreift gesellschaftliche Prozesse nicht als dem Alltagsleben äußerlich. Vielmehr werden diese Prozesse durch (alltägliches) Handeln artikuliert und vermittelt. Ebenso sind soziale und politische Strukturen wie Institutionen und Normen Ausdruck gesellschaftlichen und folglich alltäglichen Handelns. Sie werden durch die Praxen der Menschen (mit) hervorgebracht und sind daher auch veränderbar.

Diese Relevanz alltäglichen Handelns wird insbesondere an Hellers Theorie des Subjekts deutlich. So begreift sie das Individuum nicht als quasi autonom und vorgängig, sondern als ein in täglichen Praxen und innerhalb historisch spezifischer Kontexte gesellschaftlich hervorgebrachtes und mithin auch veränderbares Subjekt. Wie für Lefebvre sind für Heller sowohl die (Re-)Produktion von Gesellschaft als auch die emanzipativen Potenziale einer Veränderung von Gesellschaft vom Alltagsleben aus zu denken. Während Lefebvre die ambivalenten Modi des Alltags fokussiert, rückt Heller in ihrem alltagstheoretischen Ansatz die Subjekte gesellschaftstheoretisch in den Mittelpunkt, indem sie eine doppelte Form von Subjektivität als bezeichnend für das Alltagsleben entwirft. Diese zweifache Perspektive auf Subjektivität als Individualität und Partikularität will ich für die Denkfigur Alltag aufgreifen und mit Blick auf drei Dimensionen diskutieren: (politische) Handlungmächtigkeit, (gesellschaftliche und politische) Verantwortung sowie Kritik.

Partikularität und Individualität bezeichnen zwei Subjektivitätsformen, die sich durch unterschiedliche Handlungsperspektiven auszeichnen. Während Partikularität einen Handlungsmodus beschreibt, der den Menschen, dessen unmittelbares Umfeld und dabei insbesondere die Selbsterhaltung zum Ziel hat, meint Individualität einen Modus, der auf die Gestaltung von Gesellschaft abzielt und somit auf soziale und politische Belange ausgerichtet ist. Das Alltagsleben zeichnet sich nun zwar durch Partikularität aus, diese ist jedoch kein intrinsisches und exklusives oder primär negativ konnotiertes Kennzeichen des Alltags. Partikularität stellt für Heller vielmehr eine notwendige Grundlage für die Reproduktion von Gesellschaft dar und ist folglich stets mit Individualität verschränkt zu denken. Der Blick auf die Unterscheidung verweist nicht zuletzt auf den Aspekt der Handlungsmächtigkeit. Handlungsmächtigkeit basiert nämlich, wie Heller betont, auch auf freigespielten Handlungsräumen, die gerade durch die Wiederholungen und Selbstverständlichkeiten im Alltag für kreative und po-

litische Tätigkeiten eröffnet werden. Partikulares Handeln stellt mithin eine Grundlage von Handlungsmächtigkeit dar.

Obgleich Heller zufolge die politischen und ökonomischen Bedingungen in der Mitte des 20. Jahrhunderts in den westlich-kapitalistischen Staaten zunehmend, obschon unterschiedlich, zur Partikularität anleiten, das heißt das Alltagsleben verstärkt in Richtung Partikularität orientieren, unterstreicht sie mit ihrem Konzept doppelter Subjektivität, dass Individualität gleichwohl möglich ist und dass gesellschaftspolitische Ziele zum Motiv individuellen und kollektiven Handelns werden können. Während Lefebvre Handlungsmöglichkeiten insbesondere an den Modi des Alltags – Repetition, Öffnung und Ambivalenz – festmacht, betont Heller die Dimension des Bewusstseins als eines handlungsbezogenen Modus der Individualität. In der Verbindung einer phänomenologischen Perspektive auf Intentionalität und eines marxistischen Bezugs auf Klassenbewusstsein macht sie das Wissen über die eigene gesellschaftliche Lage zur Voraussetzung politischen Handelns. Rückt Lefebvres praxisphilosophischer Ansatz generell die Subjekte und ihre Praxen in den Mittelpunkt, impliziert Handlungsmächtigkeit für Heller also eine bewusste Beziehung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen. Denn der Modus der Individualität kennzeichnet alltägliche Praxen, die sich – implizit oder explizit – am Politischen und Sozialen ausrichten. Für die Denkfigur Alltag besagt dies, dass im Alltagsleben – selbst unter den Bedingungen einer (erstarkenden) Passivität und Passivierung – subjektiver sowie kollektiver Widerstand geleistet werden kann. Wird Hellers Prämisse vom Alltagsleben als Teil und Bedingung gesellschaftlicher Reproduktion in Erinnerung gerufen, erweist sich der Alltag damit nicht nur selbst als veränderbar, sondern auch als Raum gesellschaftlicher Veränderung.

Durch die Orientierung am Politischen und Sozialen ist das Alltagshandeln im Modus der Individualität also potenziell politisch. Handlungsmächtigkeit kann in diesem Sinne als orientierte bzw. angeleitete Handlungsmächtigkeit verstanden werden. Denn obgleich Heller davon ausgeht, dass Handeln im Alltag möglich ist, macht sie deutlich, dass nicht jedes beliebige Handeln denkbar ist. Vielmehr leiten Institutionen und Normen das Alltagsleben an, sie geben dem alltäglichen Handeln Sinn, ebenso wie sie es in Richtungen und Bahnen lenken. Hellers Betonung des Handelns ist damit auch nicht als Vorbote einer postmodernen *Anything-goes*-Haltung oder als eine strukturelle Bedingungen ausblendende Überwertung von Handlungsmöglichkeiten misszuverstehen. Vor dem Hintergrund des Realsozialismus in Ungarn, in dessen Kontext ihr Buch verfasst und veröffentlicht wurde, interpretiere ich ihren Anspruch vielmehr als Kritik bzw. Warnung davor, dass »Entfremdung als Selbstentschuldigung« (Joas 1978, 15) geltend gemacht wird.

Ausgehend von Hellers Plädoyer für soziales und politisches Handeln im Alltag will ich neben der Frage der Handlungsmächtigkeit diejenige der (politischen und sozialen) Verantwortung aufwerfen. Obgleich alle Tätigkeiten im Alltag gesellschaftliche Relevanz aufweisen und individuelle und partikulare Reproduktion einander wechselseitig durchdringen, warnt Heller gewissermaßen davor, die Tätigkeiten des Alltagslebens ausschließlich im Partikularen zu belassen. Stattdessen fordert sie eine Ausrichtung des Alltagsleben auf (kollektive) politische und soziale Ziele. Das Alltagsleben birgt also zugleich ein Potenzial für politisches Handeln und einen normativen Anspruch. Indem das Alltagsleben das eigene Leben ebenso wie soziale und politische Anliegen zum Inhalt haben soll, geht es letztlich also auch darum, wie der Alltag gelebt werden soll.

Die Dimension der Handlungsmächtigkeit ebenso wie die Frage der (politischen und sozialen) Verantwortung im Alltagsleben verdeutlichen für die Denkfigur Alltag, dass das Politische auch an den Subjekten und ihren Lebensweisen ansetzt und nicht auf Institutionen und Diskurse beschränkt ist. Als politisch begreife ich das Alltagsleben im Anschluss an Heller zudem mit Blick auf den bereits für Lefebvres Ansatz wegweisenden Aspekt der Kritik. So eignet sich die Differenzierung zwischen Individualität und Partikularität einerseits als Maßstab von Kritik, das heißt, dass es mit Bezug auf die Unterscheidung möglich wird, konkrete Praxen des Alltagslebens zu kritisieren. Demnach ist sozial verantwortungsvolles Handeln im Alltag gerade dann erforderlich, wenn der partikulare bzw. selbstbezogene Modus gegenüber dem sozialen und politischen Modus dominant wird. Andererseits kann die Differenzierung zu einem politischen Maßstab in Bezug auf die Organisation von Gesellschaften werden. Denn politische Organisationsformen wie der Staat lassen sich auch dahingehend analysieren und kritisieren, ob und welche Möglichkeitsbedingungen sie für politisches und soziales Handeln im Alltagsleben überhaupt erst bereitstellen.

III.5 (DE-)TERRITORIALISIERUNG UND AFFEKTE: ALLTAGSLEBEN ALS ORT UND ART VON MACHT (LAWRENCE GROSSBERG)

Ende der 1960er-Jahre, als in Frankreich Lefebvres *Das Alltagsleben in der modernen Welt* und in Ungarn Hellers *Das Alltagsleben* erschienen, bewarb sich der 1947 in New York geborene und ebendort aufgewachsene Lawrence Grossberg für ein Stipendium, um an dem 1964 in Birmingham von Richard Hoggart gegründeten und für die Cultural Studies maßgeblichen *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) zu studieren – nicht zuletzt, um dem US-Militärdienst

zu entgehen (Grossberg 2000a, 39, orig. 1997). Er kam zu einer Zeit ans CCCS, die Stuart Hall einige Jahre später in seinem berühmten Aufsatz *Cultural Studies. Two Paradigms* (1996, orig. 1980; dt. 1999) als jene Umbruchphase beschrieb, in der sich ein Übergang von erfahrungs- und subjektorientierten Auseinandersetzungen im Anschluss an Raymond Williams zu stärker strukturalistisch und ideologietheoretisch orientierten Debatten im Anschluss an Louis Althusser vollzog.[74] Insbesondere die dort beginnende Zusammenarbeit mit Stuart Hall sollte auf Grossbergs weitere Arbeiten einen, wie er betont, »tiefgreifenden Einfluss« ausüben (Grossberg 2010c, 10, orig. 1992).

Grossberg, der seit 1994 an der University of North Carolina at Chapel Hill eine Professur für *Communication Studies and Cultural Studies* innehat und aufgrund seiner Beschäftigung mit Rockmusik, Popularkultur und Jugend vielfach in diesem Zusammenhang rezipiert wird, betrachtet als sein Hauptinteresse die Auseinandersetzung mit dem »Projekt« Cultural Studies (vgl. Grossberg 1999) – eine Auseinandersetzung, die stets auch eine mit dem Alltagsleben ist:

»Ich habe versucht, die sich verändernden Konfigurationen des Alltagslebens und der institutionellen Festlegungen zu verstehen und eine Darstellung des Erfolgs zu geben, den eine Reihe sich verändernder politischer und ökonomischer Allianzen mit ihren Versuchen hatte, die Vereinigten Staaten in immer ›konservativere‹ und antiliberale – man könnte auch sagen: immer inhumanere – Positionen zu drängen. Ich habe auch versucht, die Formen und die weitgehende Erfolglosigkeit der verschiedenen Oppositionsbewegungen und Oppositionspraktiken zu verstehen. Und ich habe versucht, Wege zu finden, wie man diese Kontexte so öffnen könnte, dass sich Möglichkeiten für Änderungen ergaben – und damit auch die Möglichkeit, Hoffnung zu schöpfen.« (Grossberg 2007, 10)

Es ist das Interesse am »Verhältnis zwischen Populärmusik, Alltagsleben und Politik«, das Grossberg neben seiner »andauernden Leidenschaft für die Philosophie« und seinem »zwiespältigen Verhältnis zum Feld der Kommunikation« (Grossberg 2000a, 42f.) als maßgeblich für seine Arbeit begreift. Dabei beschreibt Grossberg Cultural Studies als explizit politisches Projekt, das einen emanzipativen Anspruch verfolgt.[75] Aufgrund dieser anhaltenden Beschäftigung

74 Vgl. zur Geschichte der Cultural Studies z.B. Hall 2010, orig. 1992; Dworkin 1997; Lindner 2000; Winter 2001; Gerbel/Musner 2002; Lutter/Reisenleitner 2005; Marchart 2008.

75 Neben Politik sind für Grossberg Disziplin – »im Sinne der Notwendigkeit von rigoroser Ausbildung, von intellektueller Argumentation und Analyse sowie von empiri-

mit Cultural Studies kommt Rainer Winter, der im deutschsprachigen Raum neben Roman Horak wesentlich zur Rezeption von Grossbergs Arbeiten beigetragen hat (vgl. Horak 1994, 2000, 2002; Winter 2001, 2007a, 2007b), zu dem Schluss, dass die Cultural Studies »in ihrer heutigen Gestalt […] den Arbeiten und dem Wirken von Grossberg sehr viel« verdanken (Winter 2009, 200).

Grossberg legt in seinen Arbeiten zwar einen (kritischen) Begriff von Alltag zugrunde; eine Theoretisierung von Alltag ist aber – im Unterschied zu Lefebvre und Heller – nicht sein primäres Interesse. Stattdessen bauen seine Überlegungen auf einem von Lefebvre inspirierten Verständnis von Alltag auf, mit dem Ziel, zu einer gesellschaftskritischen Analyse der »Gegenkultur der 60er-Jahre« (Grossberg 2010b) und deren politischer Aneignung in den USA der 1980er-Jahre zu gelangen. Mit seiner Bezugnahme auf Popularkultur[76] erschließt Grossberg nicht zuletzt ein neues politisches Archiv, um Machtverhältnisse und insbesondere Tendenzen der Depolitisierung und Entsolidarisierung fassen und beschreiben zu können. Dabei bleibt Grossberg wie Lefebvre und Heller nicht bei einem negativen Machtverständnis stehen, sondern berücksichtigt in seinen Ausführungen auch Momente von Ermächtigung und Handlungsmächtigkeit. An seinem Machtverständnis hebe ich als zwei zentrale Momente die räumliche und die affektive Dimension der Macht hervor und interpretiere seinen Ansatz daher als räumlich-affektive Theorie der Macht.

Um Grossbergs Beitrag zu einer kritischen Theorie des Alltags herauszuarbeiten, werde ich zunächst seine Prämisse einer Verschränkung von Politik, Kultur und dem Populären darlegen, die sowohl seine zeitdiagnostischen Einschätzungen als auch die Grundannahmen seiner machttheoretischen Überlegungen kennzeichnet. Davon ausgehend expliziere ich in einem nächsten Schritt sein Verständnis von Macht als zugleich wirkmächtigem und ermächtigendem Komplex und erläutere diese Auffassung von Macht in ihrer räumlichen und affektiven Ausformung. Anschließend lege ich Grossbergs Beitrag zu einer kritischen Theorie des Alltags frei, indem ich zeige, wie das Alltagsleben in seinem Ansatz gleichfalls zum Ausgangspunkt einer kritischen Gesellschaftsanalyse und somit zu einem kritischen kultur- und sozialwissenschaftlichen Instrumentarium wird.

---

scher Forschung« –, radikale Kontextualität, Theorie, Interdisziplinarität und Selbstreflexivität zentrale Bausteine der Cultural Studies (Grossberg 1999, 57-82).

76 Im Anschluss an Roman Horak verwende ich im Folgenden die Begriffe Populares und Popularkultur. Mit dem Neologismus Popularkultur im Unterschied zur Populärkultur betont Horak den politischen Aspekt von »popular culture« als Ort, an dem Kämpfe um Macht ausgetragen werden (Horak 2002, 24).

Auf diese Weise, so werde ich abschließend darlegen, kann es gelingen, die Denkfigur Alltag macht- und affekttheoretisch zu erweitern.

III.5.1 Politik, Kultur und das Populare: Politische und theoretische Grundlagen

Das Politische der Kultur

Eine grundlegende Prämisse von Grossbergs Ansatz ist die Annahme einer Verschränkung von Politik und Kultur. Kritisch-theoretisches Arbeiten gilt für ihn demnach als mögliche (obgleich keineswegs hinreichende) politische Interventionsform. Ferner geht er davon aus, dass gesellschaftliche Kräfteverhältnisse auch in kulturellen Kämpfen zum Ausdruck kommen (vgl. Grossberg 2000e, 51; Grossberg 2010c, 238, orig. 1992). In Anlehnung an die hegemonietheoretischen Überlegungen Antonio Gramscis sowie deren Interpretation durch Stuart Hall sind Kämpfe um politische und ökonomische Hegemonie für Grossberg stets Kämpfe im und über das Feld des Popularen (vgl. ebd.). »Hegemonie«, so formuliert er, »involviert einen Versuch, die komplexen Beziehungen zwischen Staat, Wirtschaft und Kultur zu reartikulieren« (ebd., 239).

Halls These aufgreifend, dass der Erfolg des Thatcherismus in Großbritannien unter anderem auf dessen »autoritären Populismus« (vgl. Hall 1985) gründet, beleuchtet Grossberg den Erfolg des »neue[n] Konservativismus« (Grossberg 2010c, 21) in den USA der 1980er-Jahre unter Einbeziehung populartheoretischer Überlegungen.[77] So hält er fest: »I have come to the conclusion that it is impossible to understand the project of the new conservatism, as well as the form and strategy of its success, apart from its relationship to the popular.« (Grossberg 1997b, 8, orig. 1988) Basierend auf der theoretischen Prämisse, dass politische Veränderungen nicht einfach durchgesetzt werden, sondern vielmehr die »Zustimmung«[78] der Menschen verlangen, entwickelt Grossberg die für sei-

77 Trotz zahlreicher Parallelen zur Situation in Großbritannien geht Grossberg dabei davon aus, dass Halls Analyse nicht direkt auf den US-amerikanischen Kontext übertragbar ist (vgl. dazu Grossberg 2010c, 239-246).

78 Grossberg übernimmt an dieser Stelle die von Stuart Hall getroffene Unterscheidung zwischen »Zustimmung« (consent) und »Konsens« (consensus, Grossberg 1992, 244), respektive zwischen Hegemonie und einer Machtausübung, die auf Konsens basiert (vgl. Grossberg 2010c, 236). Letztere setze die Vorstellung voraus, dass die Gesellschaft in zwei oppositionelle, einander exkludierende und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehende Gruppen aufgeteilt sei, wobei die dominante Gruppe den Konsens der anderen Gruppe zu erzwingen suche. »Solcher Konsens entwaffnet

nen Ansatz entscheidende These, dass die Strategien des neuen Konservativismus popularkulturelle Modi aufgreifen, um diese Zustimmung zu gewinnen. Oder nochmals anders formuliert: Jener seit der Regierungszeit Ronald Reagans sich festsetzende neue Konservativismus mache sich Aspekte popularkultureller Formationen zunutze, wodurch Zustimmung zu den politischen Transformationen gewonnen oder, genauer, produziert werde (vgl. Grossberg 2010c, 251). Diese Zustimmung manifestiere sich nicht zuletzt affektiv, und zwar in einer »leidenschaftliche[n] und passionierte[n] Apathie« (Grossberg 2000f, 179), weswegen ich auch von der Produktion einer passiven und passivierenden Zustimmung sprechen möchte. Grossberg bezeichnet diese Situation als Paradox, nämlich als paradoxe Gleichzeitigkeit von Politisierung und Entpolitisierung (vgl. Grossberg 2010c, 250): Einerseits würden Praxen des Alltagslebens politisiert, indem sie politisch vereinnahmt werden; andererseits werde in diesem und durch diesen Prozess der politischen Vereinnahmung politisches Desinteresse hergestellt.

Politisch bedeutsam ist Popularkultur für Grossberg auch, wenn deren sinnstiftende Bedeutung in Betracht gezogen wird. Popularkultur sei »eine Sphäre«, »in der Menschen sich mit der Wirklichkeit und ihrem Platz in ihr auseinandersetzen«, »in der Menschen innerhalb schon bestehender Machtverhältnisse kontinuierlich sich mit diesen abarbeiten, um ihrem Leben Sinn zu geben und es zu verbessern« (Grossberg 2000e, 51). Grossberg interessiert also, wie die Menschen durch Popularkultur »auf stets widersprüchliche Weise […] Macht gewinnen oder verlieren und wie ihr Alltag seinerseits mit und durch die Trajektorien ökonomischer und politischer Macht artikuliert wird« (ebd., 54). Popularkultur gilt somit zugleich als ermächtigend und entmächtigend, als »Form des Kampfes« und als »Form hegemonialer Inkorporation« (Grossberg 2000c, 79), oder, wie Stuart Hall schreibt, als »double movement of consent and resistance« (Hall 1981, 228).

---

jeden Widerstand, indem er die subordinierte Bevölkerung nach dem Bild der dominanten Gruppe ummodelt.« (Ebd.) In hegemonialen Kämpfen hingegen gebe es nicht nur zwei, sondern mehrere konkurrierende Gruppen, die auch als Gruppen selbst nicht homogen seien. Ebenso könne der Unterschied zwischen untergeordneten und dominanten Positionen nicht in einer einzigen Dimension, sondern stets nur entlang mehrerer Achsen verstanden werden, wie etwa Klasse, Geschlecht, Ethnizität, *race* und Alter. Mithin seien auch die Kämpfe vielfältig, es handle sich um einen permanenten »Stellungskrieg« (ebd.), in dem der »herrschende Block« immer wieder neu eine »unterstützende Allianz« zur Bestätigung seiner »Führungsposition« gewinnen müsse. Und dies gelinge nicht durch Konsens, sondern durch Zustimmung.

Grossberg verschränkt Politik, Kultur und das Populare also in dreierlei Hinsicht: durch seine Einschätzung von Cultural Studies als Projekt mit politischem Potenzial; durch seine Auffassung von Kultur als politischem Kampfplatz; und schließlich indem er Kultur nicht nur als Kampfplatz, sondern darüber hinaus als – metaphorisch gesprochen – ›Waffe‹ in diesem Kampf begreift (vgl. Grossberg 2000f, 176).

Zur Politik organisierter Zustimmung

Für die Entwicklung von Grossbergs These eines neuen räumlich-affektiv wirkenden Konservativismus sind zwei weitere Beobachtungen entscheidend: erstens eine spezifische und – für die USA der 1980er-Jahre – neuartige Verschränkung von Politik und Popularkultur; zweitens eine Vorstellung von Hegemonie, in der die Frage zentral ist, wie Zustimmung »aktiv erzeugt« wird (Grossberg 2010c, 25). So vertritt Grossberg die Ansicht, dass die US-amerikanische Bevölkerung zunehmend einer Ökonomie der kulturellen Aufmerksamkeit unterworfen wird, während politische Fragen wie etwa jene der Ressourcenverteilung nur punktuelles Interesse aufwerfen. Der neue Konservativismus werde also »mehr durch kulturelle als durch politische Strategien in Stellung gebracht« (ebd.) und sei so auch nicht ausschließlich an der Übernahme der Macht im Staat interessiert, sondern ebenso oder noch viel mehr am »Raum von Kultur und Alltagsleben« (ebd., 249). Obgleich die konservative Hegemonie auch in den Staatsapparaten und durch Staatsgewalt wirksam werde, bleibe ihre Wirkmächtigkeit nicht an den Grenzen des Staates stehen. »Der neue Konservativismus ist ein Versuch, den eigentlichen Boden – und damit die Möglichkeit – des amerikanischen Lebens neu zu konstituieren. Er ist ein Versuch, alle Ebenen und Domänen des Lebens der Menschen, alle Institutionen und Praktiken der sozialen Formation zu restrukturieren.« (Ebd.) Politische und ökonomische Transformationen dringen Grossberg zufolge in alle Lebensbereiche vor, weswegen gerade auch dort um Zustimmung gerungen werden muss.

Grossberg richtet sein Augenmerk somit auf die Frage nach der Akzeptanz politischer und ökonomischer Verhältnisse sowie darauf, wie diese herbeigeführt werden kann. So sei zwar, wie er für die 1990er-Jahre in den USA festhält, ein »großer Teil der Bevölkerung […] wütend über zumindest manches, was da vorgeht, jedoch bleiben sie – mit Ausnahme jener, die auf der Rechten aktiv sind – weitgehend inaktiv und unengagiert« (ebd., 249). Dabei vertritt Grossberg keine einfache Manipulations- oder Verblendungsthese: Die Menschen seien »niemals völlig passiv oder manipuliert« (ebd., 114). Vielmehr »weiß oder vermutet eine riesige Anzahl von Menschen, dass sie belogen werden« (ebd., 249). Dass viele

Menschen sich dennoch nicht involvieren und politisch engagieren, liegt für ihn daran, dass diese Gleichgültigkeit gleichsam politisch hervorgerufen wird.

Indem Grossberg die Frage der Zustimmung in den Mittelpunkt rückt, verschiebt er die machttheoretische Perspektive von den Regierenden zu den Regierten oder, genauer, auf das komplexe Zusammenspiel beider Seiten dieser Machtbeziehung. Politische Macht wird also nicht (von einigen wenigen im Staat) ›besessen‹ und als juridische Macht repressiv ausgeübt. Vielmehr beruht sie auf einem komplexen und mehrdimensionalen Zusammenwirken unterschiedlicher Mechanismen, wobei die Möglichkeitsbedingungen nicht zuletzt (mit) entscheidend sind für die historisch spezifische Wirkmächtigkeit.

Facetten des neuen Konservativismus

Es sind vor allem neue Orte und neue Arten von Machtausübung, durch die sich die konservative US-amerikanische Politik der 1980er/90er-Jahre Grossberg zufolge auszeichnet.[79] Diese Spielart des Konservativismus sei freilich »too populist, its goals too revolutionary, in rhetoric too apocalyptic to be easily welcomed into the circle of classic conservatism« (Grossberg 2005, 132). Seine Akteur_innen kennzeichnet, dass sie keine Einheit bilden, sondern sich als »loose set of networks and coalitions at every level of organization« zusammenschließen (ebd., 130). Neu ist für Grossberg darüber hinaus, dass Kontinuität, Elite und Staat nun nicht mehr vorrangig sind: Statt Kontinuität forciere der neue Konservativismus radikale Veränderung; statt auf die Elite und somit die ›Wenigen‹ setze er auf die Bevölkerung, also die ›Vielen‹, die nun nicht mehr argwöhnisch als ›Masse‹ diffamiert und als vermeintliche ›Gefahr‹ für (staatliche) Politik ausgeklammert, sondern politisch angerufen und integriert bzw. vereinnahmt werden; und an die Stelle des Staates rücke eine zunehmende Staatsfeindlichkeit, die

79 Ist der neue Konservativismus bereits in *We Gotta Get Out of this Place* ein wichtiger Bezugspunkt für Grossbergs Analyse, wird er in dem 2005 erschienenen Buch *Caught in the Crossfire. Kids, Politics, and America's Future* nochmals genauer bestimmt. Zum einen grenzt Grossberg hier den neuen Konservativismus trotz zahlreicher Allianzen vom Neoliberalismus ab (vgl. Grossberg 2005, 142f.): »The new conservatism is more diverse and strategic than neoliberalism.« (Ebd., 129). Zum anderen unterscheidet er den neuen Konservativismus von den sogenannten »neoconservatives«: Letztere sind Grossberg zufolge großteils elitistischer, sie verteidigen »business and capitalism«, verwerfen religiös basierte Prinzipien und Werte, befürworten lediglich ein Minimum an Wohlfahrtsstaatlichkeit und interessieren sich weniger für Innen- als für Außenpolitik, wobei sie zumeist militärische diplomatischen Aktionen vorziehen (vgl. ebd., 143-145; vgl. auch Grossberg 2010c, 21-25 bzw. Grossberg 2005, 129-157).

sich in Forderungen nach Steuersenkungen ebenso wie in der Betonung regionaler bzw. lokaler Machtstrukturen zeige. Zudem seien Tendenzen der Individualisierung dominant, die Ansprüchen auf Gleichheit, Gerechtigkeit, Toleranz und Kollektivität diametral entgegenstehen.

Konterkariert werde diese Entstaatlichungsstendenz allerdings in zwei Bereichen, in jenem der Sicherheit und dem der sozialen Ordnung; in beiden würden Individualität und »Freiheit«[80] staatlicher Kontrolle untergeordnet. Im Bereich der Staatssicherheit werde ein neuer Nationalismus bzw. Patriotismus vor allem durch das Schüren von Angst und staatlichen Feindbildern – Kommunismus oder Terrorismus – forciert, was sich in einem bezeichnenden Rechtsruck innerhalb der Bevölkerung manifestiere. Dieser Rechtsruck gehe mit einem moralischen Kulturimperialismus, in dem ›westliche Tradition‹ und ›Zivilisation‹ zum Maßstab der Moderne gemacht werden, ebenso einher wie mit einer Anrufung der heteronormativen (Klein-)Familie (vgl. Grossberg 2005, 2010c).

Abseits dieser nationalstaatlichen Sicherheits- und Ordnungsdiskurse überwiegen für Grossberg Tendenzen radikaler Ökonomisierung auf Kosten des Staates. Letzterer habe »seine Rolle als Vermittler und Beschützer der diversen widerstreitenden Interessen aufgegeben und offen seine Verbundenheit mit dem Kapital und seine Verpflichtung akzeptiert, im Interesse des Bedarfs nach höheren Profiten zu handeln« (ebd.). Die Idee eines freien Marktes werde dabei nicht nur deswegen ins Feld geführt, um den Markt als (vermeintlich) optimalen Mechanismus der Verteilung von Ressourcen herauszustellen, sondern auch um an die Eigenverantwortung der Einzelnen zu appellieren und eine marktförmige Ressourcenverteilung gleichsam zu legitimieren. Zurückgedrängt würden im Dienste politischer und ökonomischer Interessen die »Bedürfnisse von Sozialfürsorge und Bürgerrechten« (Grossberg 2010c, 153) ebenso wie korporatistische Bestrebungen; verstärkt werde hingegen die Ausbeutung der Arbeitskraft (vgl. Grossberg 2005, 133-157).

III.5.2 Macht als ›Maschine‹

Auf der Basis dieser Beobachtungen sowie Grossbergs Prämisse einer Verschränkung von Politik und Kultur gilt es nun, die umrissenen machttheoretischen Überlegungen aufzugreifen und die zentrale Frage danach zu stellen, wie dieser neue Konservativismus operiert. Denn Grossbergs These, dass der neue Konservativismus gerade durch die Aneignung populärkultureller Mechanismen wirksam wird, ist nicht nur als kritische Zeitdiagnose oder als Beitrag zur Debat-

80 Diese Freiheit meine allerdings eher »liberty« als »freedom« (Grossberg 2005, 136).

te um das Politische der Popularkultur zu verstehen. Vielmehr erlaubt Grossbergs Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Strategien des neuen Konservativismus eine machttheoretische Erweiterung in Bezug auf eine kritische Theorie des Alltags. So hält er fest, dass sich die »neue Machtstruktur« (Grossberg 2000e, 58) insbesondere den Raum von »Kultur und Alltagsleben« aneigne (Grossberg 2010c, 24) und das Alltagsleben zu jenem Terrain mache, »auf dem jeder demokratische Staat, unabhängig davon, wer ihn kontrolliert und was seine Ideologie ist, operieren muss« (ebd.).

Organisations- und Operationsform von Macht

Grossbergs machttheoretischer Vorschlag gründet im Wesentlichen auf einer Theoretisierung spezifischer popularkultureller Modi bzw. Machtlogiken. Ausgehend von der Annahme, dass Macht zugleich produziert wird und bereits strukturiert ist, hält er fest: »Macht selbst operiert in und wird konstruiert durch verschiedene Formen oder Mechanismen (z.B. von Regulierung, Differenzierung, Repression, Konsens, Disziplinierung, Territorialisierung etc.).« (Grossberg 2010c, 103) Macht zeigt sich in unterschiedlichen »operationalen Logiken« (Grossberg 2000e, 58) und wird durch diese zugleich hervorgebracht.

Die Grundlage seines Machtverständnisses bildet Grossbergs Auffassung von Macht als ›Maschine‹, wofür er auf Gilles Deleuze und Félix Guattari zurückgreift.[81] Obgleich Grossberg eine umfassende Darlegung dieses Machtverständnisses schuldig bleibt, deute ich seinen Rückgriff auf diese Figur der Macht als Vorschlag, Macht im Sinne einer Machtkonstellation und mithin als Gefüge bzw. Verhältnis zu fassen. Als Kriegsmaschine beschreiben Deleuze und Guattari zum Beispiel den Komplex »Mensch-Pferd-Bogen« (Deleuze/Guattari 1974, 498) und bringen damit zum Ausdruck, dass Macht nicht in einzelnen Positionen anzusiedeln, sondern als komplexe Assemblage unterschiedlicher Kräfte zu verstehen ist. Daran anschließend bezeichnen »Machtmaschinen« (Grossberg 2000g, 177) für Grossberg komplexe Ensembles unterschiedlicher Kräfte, *in* denen und *durch* die Macht produziert wird (vgl. Grossberg 2010c, 103). Macht ist nicht einzelnen Subjekten als Vermögen qua ihres Subjektstatus vorgelagert. Obgleich durchaus unterschiedliche Machtdispositionen zugrunde liegen, tritt die konkrete Form von Macht erst im Rahmen einer bestimmten Konstellation in Erscheinung. Zugleich bedeutet dieses Machtverständnis, dass es kein Außen der Macht gibt. Dass Macht nicht ausschließlich unterdrückend, sondern auch er-

81 Zwar greift Grossberg auch auf Michel Foucaults Dispositivbegriff zurück, allerdings erweist sich meines Erachtens der Maschinenbegriff von Deleuze und Guattari für sein Verständnis als handlungstheoretisch anschlussfähiger.

mächtigend ist, verdeutlicht Grossberg mit der Figur der *mattering maps* bzw. Wichtigkeitskarten.[82] Mit diesem Konzept beschreibt er eine Form der Verankerung oder, anders formuliert, eine Topografie von Orientierungs- und Zugehörigkeitspunkten (ebd., 209). *Mattering maps* leiten Handlungen an, schlagen Richtungen vor und zeigen an, was im Leben Bedeutung erlangen kann; *mattering maps* offerieren Orientierungen und können einschränkend oder unterstützend sein. Grossberg betont mit diesem Konzept Möglichkeiten des (auch politischen) Handelns und gibt damit nicht zuletzt Anhaltspunkte für eine handlungstheoretische Perspektive.

Von der *Organisations*form von Macht, die Grossberg durch seine Ausführungen zu maschinischer Macht nahelegt und die auf ein Verständnis von Macht als Verhältnis bzw. Komplex verweist, möchte ich die *Operations*formen der Macht unterscheiden. Bei Letzteren handelt es sich vor allem um Machtmechanismen bzw., in Grossbergs Terminologie, um operationale Logiken. Eine solche analytische Differenzierung zeigt sich, wenn er festhält: »Statt auf das Ergebnis der Operationen der Macht zu fokussieren, müssen wir anfangen, ihre Mechanismen zu erforschen, die Strukturen ihrer Maschinerien.« (Ebd., 105) Wichtig erscheint mir diese Differenzierung zwischen Organisations- und Operationsform deshalb, weil die Vorstellung von Macht als dynamischem Komplex die Grundlage beschreibt, auf der Grossberg letztlich seine machttheoretischen Überlegungen zu spezifischen Machtmechanismen entwickelt.

Zwei operationale Logiken interessieren mich besonders für eine kritische Theorie des Alltags: die (De-)Territorialisierungslogik und die affektive Logik. Mit der (De-)Territorialisierungslogik umschreibt Grossberg spezifische Formen und Ziele von Macht und Ermächtigung; mit der affektiven Logik hingegen fasst er, wie Macht und Ermächtigung initiiert bzw. wirksam werden können. Beide Logiken entwickelt Grossberg ausgehend von der Rockmusik der 1950er/60er-Jahre; sie werden allerdings, so seine These, nicht zuletzt für den neuen Konser-

82 Diesen Ausdruck übernimmt Grossberg aus Rebecca Goldsteins *The Mind-Body Problem.* Im Weiteren werde ich am englischen Originalausdruck festhalten. Ich teile Stefan Erdeis Vorbehalte gegenüber den Übersetzungen mit »Bedeutungskarte« oder »Präferenzkarte« (Erdei 2010, 436): So sei »map of meaning« ebenfalls ein von Grossberg verwendeter Begriff und folglich für die Übersetzung von *mattering map* ungeeignet; Präferenzkarte hingegen impliziere die Dimension der Entscheidung und gehe damit über den Begriff »mattering map« hinaus (ebd.). Erdeis Übersetzungsvorschlag »Wichtigkeitskarte« erlaubt es, den Aspekt der Orientierung und damit auch jenen der Relationalität in den Blick zu nehmen, vernachlässigt allerdings die prozessuale Dimension.

vativismus maßgeblich. Im Folgenden will ich kurz auf die Spezifik von Rockmusik eingehen, ehe ich mich daran anschließend ausführlich mit beiden Machtlogiken beschäftige.

Auf den Spuren der Rockformation

Für seine Auseinandersetzung mit Rockmusik führt Grossberg den Ausdruck der Rockformation ein, der es ermöglichen soll, Rockmusik als umfassendes Phänomen und nicht nur im Sinne von Musik zu fassen.[83] Diese Rockformation kennzeichne eine spezifische Generation Jugendlicher in den USA nach dem Zweiten Weltkrieg, nämlich die Generation des sogenannten *baby booms*.[84] Die *baby boomers* hätten die Situation eines bis dahin nicht gekannten Ausmaßes an materiellen Möglichkeiten wie etwa verbesserte Ausbildungs- und neue Konsummöglichkeiten vorgefunden und hätten damit als »the living promise of the possibility of actually achieving the American dream« gegolten (Grossberg 1992, 174; dt. Grossberg 2010c, 169).[85] Wiewohl einerseits ein Möglichkeitsraum, identifiziert Grossberg diese Situation andererseits als eine von Unterdrückung und Langeweile. So hält er fest, dass nicht nur der American Dream nicht unbedingt den eigenen Träumen der Jugendlichen entsprochen habe; vielmehr seien sie zur Erfüllung dieses Traums gleichsam »organisiert, diszipliniert, kon-

83 Es handle sich bei seiner Untersuchung der »Lage des Rock« (Grossberg 2000d, 231) nicht um eine ausschließlich klangliche, textuelle oder kommerzielle Analyse von Musik. Vielmehr seien die »musikalische[n] Praktiken stets im Kontext eines komplexen (und spezifischen) Sets von Relationen zu anderen kulturellen und sozialen Praktiken [zu] lokalisieren« (ebd.).

84 Der *baby boom* umfasse die Zeit der ersten zwei Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg (Grossberg 2010c, 167). In dieser Zeit »ökonomischer Prosperität und relativen Wohlstands« (Grossberg 2000d, 240), bedingt durch die Fortführung einer (atomaren und kalten) Kriegsökonomie (Grossberg 2000c) sowie einer »explodierenden Konsumentenökonomie«, seien Kinder geradezu »verhätschelt« worden. Sie standen, so Grossberg, im »Zentrum von Aufmerksamkeit und Hingabe, nicht nur in der Familie, sondern in sozialen Kreisen, kulturellen Diskursen und nationaler Rhetorik« (Grossberg 2010c, 169). Festzuhalten ist allerdings, dass dies nicht für alle Kinder und Jugendliche dieser Zeit gilt, sondern vielmehr für jene »white youth« (Grossberg 1997a, 35), die in einem Kontext aufwuchs, für den eine milieuspezifische Verschränkung von Patriotismus, Familie und Konsum bezeichnend ist.

85 Ich beziehe mich in der Rekonstruktion primär auf die deutsche Übersetzung. An Stellen, an denen ich auf den englischen Originaltext zurückgreife, verweise ich zusätzlich auf die entsprechenden Stellen in der deutschen Übersetzung.

trolliert« und folglich den »Bedürfnissen und Narrativen der dominanten sozialen Sichtweisen unterworfen« worden (Grossberg 2010c, 172). Mit den musikalischen Worten von Elvis Costello beschreibt Grossberg die Situation resümierend als »[a]nother boring day … in paradise« (ebd., 171).

Rockmusik habe unter diesen Bedingungen die Möglichkeit geboten, aus den Zwängen dieses fremdbestimmten, relativ stabilen, repetitiven und langweiligen Alltagslebens – zumindest kurzfristig – auszubrechen. So suche »Rock ständig die spezifische Konfiguration des Alltagslebens zu transzendieren, die spezifischen Formen der Wiederholung, Banalität und Trivialität, die das Alltagsleben charakterisieren, in dem er sich selbst eingesperrt sieht« (ebd., 152). In der Rockmusik kristallisiert sich demnach zum einen eine Unzufriedenheit mit den vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnissen; zum anderen bietet Rockmusik die Möglichkeit, diesen Bedingungen zumindest partiell und temporär zu entrinnen. Diese Flucht aus den jeweiligen Verhältnissen fasst Grossberg mit dem Begriff der Deterritorialisierung; es ist der Wunsch, die Sehnsucht nach einem ›*elsewhere*‹, das nicht zuletzt über Affekte artikuliert wird.

III.5.3 Modi der Macht I: (De-)Territorialisierung zwischen strukturierter Mobilität und disziplinierter Mobilisierung

Brennpunkt Raum

Entscheidend für Grossbergs Machttheorie ist sein räumliches Verständnis von Gesellschaft, das im Kontext des in den Sozial- und Kulturwissenschaften äußerst einflussreichen *spatial turn* verortet werden kann. Grossbergs Bezug zum Raum sowie damit verbundenen Begrifflichkeiten spiegelt einerseits eine räumliche Metaphorik wider, die gesellschaftstheoretisch neue Perspektiven verspricht. Andererseits lassen sich seine Überlegungen vor allem in den Debatten über die Produktion von Raum verorten, für die Henri Lefebvres Raumtheorie maßgeblich ist (Lefebvre 2012, orig. 1974). Drei räumliche Dimensionen werden in Grossbergs Ansatz relevant: Durch den Bezug auf Diaspora und Nation führt Grossberg erstens eine territoriale Dimension ins Feld (vgl. Grossberg 2010c, 36). Zweitens beruft er sich auf ein Verständnis von Raum als sozialem Raum. So beschreibt er Raum als Ausdruck gesellschaftlicher und insbesondere politischer und ökonomischer Verhältnisse. Deutlich wird dies an Grossbergs These, dass der neue Konservativismus in den Kampf um das Alltagsleben eingreift, indem er eine bestimmte Form von Alltagsleben hervorbringt. Raum wird folglich nicht als fixe Einheit bzw. Container, sondern vielmehr als relational gefasst, das heißt als durch Kräfte, Mechanismen, Relationen und Verhältnisse konstituiert. So etwa berge die Rockformation auch Handlungspotenziale, da sie

alternative (soziale und affektive) Räume erschließen könne. Indem Grossberg Raum drittens als affektiven, imaginären und Erfahrungsraum konzipiert, verdeutlicht er, dass der Raumbegriff neben konkreten materiellen Orten auch Denk- und Gefühlsräume umfasst.[86]

Grossbergs Raumverständnis ist grundlegend für seine gesellschafts- bzw. machttheoretischen Überlegungen. Indem er Raum und Gesellschaft zusammendenkt, unterbreitet er einen Vorschlag, sich politischen und sozialen Fragen vermittels räumlicher Vorstellungshorizonte anzunähern, um dadurch gesellschaftliche Verhältnisse zu problematisieren sowie alternative Perspektiven zu imaginieren. So etwa rekurriert seine Auffassung von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten gesellschaftlichen Handelns auf ein räumliches Begriffsvokabular, wenn er von ›Wegen‹ durch den Raum oder von *billboards* (Grossberg 1992, 109), sogenannten »Hinweisschilder[n]« im Raum spricht (Grossberg 2010c, 111). Diese räumlich inspirierte Machttheorie zeigt ein horizontales Machtverständnis an, das nicht (nur) auf Vorstellungen von Über- und Unterordnung beruht, sondern die Dimension der Reichweite und Wirkmächtigkeit ins Zentrum rückt. Zentral wird diese Vorstellung letztlich für Grossbergs Auffassung von *agency* bzw. Handlungsmächtigkeit.[87]

Die Betonung dieser räumlichen Dimensionen deute ich zudem als Ausdruck eines doppelten Unbehagens (vgl. ebd., 34). Zum einen durchzieht Grossbergs Arbeiten eine Kritik an jenen »Machttechnologien des Modernen« (Grossberg 2000b, 200), in denen die Dimension der Zeit privilegiert wird. So werde ein Fortschrittsdenken forciert, ebenso wie Differenzen fest- und fortgeschrieben werden – etwa wenn »Modernisierung als Verwestlichung« begriffen wird

86 Eine ähnliche dreidimensionale Vorstellung schlägt auch Henri Lefebvre in seinem einflussreichen Buch *La production de l'espace* (1974) (engl. *The Production of Space*, 2012, erstmals 1991) vor. Dabei differenziert er zwischen der physisch-materiellen Ebene des Raumes, der Repräsentation des Raumes und dem Raum der Repräsentation – eine Differenzierung, die sich auch in Lefebvres staatstheoretischen Überlegungen fortsetzt, indem hier der Staat als »national-territoriale[r] Raum«, als »interne[s] Netz des sozialen Raums« und als durch den Staat produzierter »mentale[r] Raum« (Brenner 1997, 547) begriffen wird.

87 Ich schließe mich an dieser Stelle Erdeis Übersetzung an (vgl. Grossberg 2010c, 437). Im weiteren Verlauf werde ich auch Übersetzungen anderer Texte und insbesondere den Ausdruck der Handlungsfähigkeit verwenden. Sofern es sich nicht um Zitate handelt, ziehe ich jedoch den Ausdruck der Handlungs*mächtigkeit* vor, da Grossbergs Auffassung von Macht als potenzielle Er- und Entmächtigung dadurch am besten zum Ausdruck gebracht werden kann.

(ebd.). »Das Resultat ist […], dass Raum als ermöglichende Bedingung und Raster politischer, ökonomischer und kultureller Macht ausgelöscht wird.« (Grossberg 2010c, 36) Damit schreibt sich Grossberg in jene Debatten ein, die ein sozial-räumliches *othering* als »Verzeitlichung des Raumes« und als »Verräumlichung der Zeit« kritisieren (ebd., 106). Kritisiert wird hier, dass (klassistische, nationalistische, androzentrische, eurozentrische und (neo-)koloniale) Zuschreibungen an ›die Anderen‹ diskursiv als zeitliche Rückständigkeit, als ›noch nicht demokratisch, modern, aufgeklärt, zivilisiert, westlich‹ oder als ›Rückfall ins Mittelalter‹ ausgewiesen werden – Zuschreibungen, die zugleich eine räumlich-territoriale Dimension aufweisen, insofern sie Grenzziehungen und Hierarchisierungen sowohl innerhalb als auch zwischen Nationalstaaten anzeigen.

Ein zweites Unbehagen zeigt sich bei Grossberg in seiner Kritik an sogenannten Identitätspolitiken. Wird Macht räumlich gefasst, werden Grossberg zufolge Handlungsmöglichkeiten gerade nicht, wie im Rahmen von Identitätspolitiken, in die Subjekte hineinverlagert und damit an einer »Beschaffenheit« von Subjekten festgemacht. Handlungsmächtigkeit ist für ihn kein »ontologisches Prinzip«; sie sei »weder von Subjektivität noch von Subjekten eine intrinsische Eigenschaft« (Grossberg 2000b, 220). Seine Begriffe der Deterritorialisierung bzw. Territorialisierung sind vielmehr ein Vorschlag, den Akzent in der Auffassung von Handlungsmächtigkeit von den Subjekten hin zu den für die Subjekte relevanten Bedingungen zu verschieben. Handlungsmächtigkeit thematisiert dann, wie Räume gestaltet sind oder sein müssen, so dass sich Handlungsmöglichkeiten eröffnen oder verschließen. Handlungsmächtigkeit meint »die Ermächtigung, die an bestimmten Schauplätzen und entlang bestimmter Vektoren ermöglicht wird« (ebd.). Damit unterstreicht Grossberg auch, dass die jeweiligen Bedingungen nicht dauerhaft und statisch, sondern historisch spezifisch und mithin auch veränderbar sind. In derselben Denkbewegung fasst er repressive Macht nicht über ein Einwirken auf die Subjekte, sondern vielmehr über das Einwirken bzw. Gestalten der jeweiligen Kontexte und Räume, in denen sich die Subjekte bewegen. Im Unterschied zu Identitätspolitiken bestehen Raumpolitiken somit nicht darin, andere Identitäten, sondern vielmehr andere Räume zu erschaffen oder zu verhindern, wodurch nicht zuletzt die Orientierungs- und Handlungsmöglichkeiten der Subjekte verändert werden.

Mobilitäten und Rockmusik

Die Verbindung von Mobilität und Handlungsmächtigkeit veranschaulicht Grossberg an der Rockformation. Diese bevorzuge »Mobilität und Raum« gegenüber »Stabilität und Ort« (Grossberg 2010c, 283). So gebe es keinen bevorzugten Ort, um der Langeweile des Alltagslebens zu entfliehen. Vielmehr sind

die Fluchtorte variabel und jeweils dort zu finden, »wo sie der Disziplin anderer Orte entkommen und den Raum für ihre eigene Mobilität finden« können (ebd.). Das ermächtigende Potenzial der Rockformation – Grossberg verwendet hierfür den Ausdruck der Deterritorialisierung – erschließt sich etwa durch »Rhythmen und […] Tanz« (ebd.). Dadurch gelinge es, »die Langeweile der Wiederholung des Alltagslebens in die elektrifizierenden Möglichkeiten des Fun [zu] transformieren« (Grossberg 2000d, 245). Dieses Entkommen aus dem Alltag beschreibt Grossberg mit dem Begriff der »Fluchtlinie«.[88] Fluchtlinien »deartikulieren, öffnen die Assemblage gegenüber ihrem Außen, durchschneiden und zerlegen Einheit, Identität, Zentren und Hierarchien« (Grossberg 2010c, 65). Sie indizieren das im Alltagsleben vorhandene Potenzial, Räume jenseits von Normierung und Disziplinierung – wenn auch nur kurzfristig – zu erschließen. Fluchtlinien verweisen auf Relationalität, sie haben einen klaren Ausgangs- und einen offenen Endpunkt.

Der Deterritorialisierung als Modus der Enträumlichung stellt Grossberg die Figur der Territorialisierung als Modus der Verräumlichung zur Seite. Während Deterritorialisierung mittels Fluchtlinien eine Bewegung aus vorgezeichneten Räumen meint, beschreibt Territorialisierung mittels Artikulationslinien die »Organisation von Plätzen und Räumen« (Grossberg 2000b, 218). Territorialisierungsmaschinen wirken raumregulierend und -orientierend: Sie verteilen »Subjektivität und Subjektpositionen im Raum« (ebd., 219) und ermöglichen oder verhindern Handeln. »Bestimmte Plätze definieren spezifische Formen der Handlungsfähigkeit und ermächtigen spezifische Bevölkerungsteile.« (Ebd., 220) Zudem prägen Territorialisierungsmaschinen die Möglichkeiten der Mobilität sowie jene der Aneignung von Räumen. Reguliert werde, »wo und wie Menschen haltmachen und sich selbst *platzieren* können« (ebd., 219, Herv. i.O.). Territorialisierung ist nach Grossberg also eine gestaltende Kraft, durch die temporäre Orientierung, Zugehörigkeit und Ermächtigung forciert und geschaffen, aber auch verhindert oder verunmöglicht werden können.

Das Prinzip der Territorialisierung steht in Verbindung mit den sogenannten »Wichtigkeitskarten« (Grossberg 2010c, 87) bzw. *mattering maps*. *Mattering maps* »kartographieren«, sie legen fest, »wieviel Bewegungsraum die Leute haben und wie sie sich bewegen können« (Grossberg 2000b, 219). *Mattering maps* können als Landkarten des Alltags verstanden werden, die Anhalts- und Orientierungspunkte anzeigen und folglich das alltägliche Leben erleichtern bzw., in den Worten Grossbergs, »navigierbar und damit lebbar« machen (Grossberg

88 Sowohl den Begriff der Deterritorialisierung als auch jenen der Fluchtlinien entlehnt Grossberg dem Theoriegebäude von Deleuze und Guattari.

2010c, 151). Durch *mattering maps* »werden nicht nur unterschiedliche Orte markiert (Praktiken, Lüste, Bedeutungen, Fantasien, Begehren, Beziehungen etc.), sondern unterschiedliche Zwecke, die diese Investitionen verfolgen können« (ebd., 87). *Mattering maps* sind also eine Denkfigur, die dazu beiträgt, den historisch spezifischen Kontext der Menschen und ihrer Handlungen begrifflich zu präzisieren, ohne Subjekte als entweder autonom oder determiniert zu fassen. Die Figur erlaubt es vielmehr, gesellschaftlich sowie subjektiv (mit) hervorgebrachte und partiell verfestigte Orientierungsrahmen als historisch spezifische Bedingungen alltäglichen Handelns zu theoretisieren.

Mit Deterritorialisierung und Territorialisierung bzw. Fluchtlinien und Artikulationslinien umschreibt Grossberg ein komplexes, nicht auf »einfache[n] Strukturen von Relationalität« (Grossberg 2000b, 207) basierendes Machtregime. Bei der Deutung dieser Begriffe schließe ich mich Rainer Winter an, demzufolge »die Artikulations- und Fluchtlinien nicht vorschnell mit Macht und Widerstand gleichgesetzt werden sollten« (Winter 2009, 203). Denn Bewegungsmöglichkeiten können sich sowohl durch räumliche Strukturierung, das heißt Territorialisierung, als auch durch ein Aufbrechen von Strukturen, das heißt Deterritorialisierung, ergeben. Durch die Metapher der Bewegung verdeutlicht Grossberg, dass sein Machtverständnis gerade nicht auf »Anfängen und Enden«, sondern auf »Orientierungen und Richtungen« (Grossberg 2000b, 207) sowie auf Rhythmen und Geschwindigkeiten beruht.

Strukturierte Mobilität

Grossberg theoretisiert Macht jedoch nicht nur als Bewegung und Dynamik, sondern auch als verfestigte und gefestigte Struktur. Dafür führt er den Begriff der »strukturierte[n] Mobilität« ins Feld, worunter er ein »strategisches Zusammenspiel« von Territorialisierung und Deterritorialisierung (Grossberg 2010c, 109) als Teil eines Kampfes um Hegemonie versteht. Während Grossberg mit (De-)Territorialisierung auf Praxen verweist, präsentiert er mit der strukturierten Mobilität also einen Strukturbegriff. Eine strukturierte Mobilität beschreibe die historisch gewachsenen und verfestigten Bedingungen, durch die nicht zuletzt das Mögliche bzw. Unmögliche definiert werde.

Mit dem Begriff der strukturierten Mobilität räumt Grossberg ein, dass Handeln innerhalb spezifischer und stets auch gesellschaftlich hervorgebrachter und verfestigter Verhältnisse stattfindet. Zugleich betont er – abermals Bewegungsmetaphern verwendend –, dass damit kein »starres System« mit »vordefinierte[n] Reiserouten« gemeint ist (ebd., 110). Das konkrete Handeln ist also »nicht vollständig determiniert« (ebd.). Vielmehr entspreche eine strukturierte Mobilität

einem *highway*[89] (Grossberg 1992, 108), durch den Routen vorgezeichnet sowie Bewegungen und Praxen mittels »Kreuzungen« und »Adressen« abgesteckt werden. Und doch – und hier liegt die entscheidende Pointe – kann nicht bestimmt werden, »was man an einer bestimmten Stelle tut«, noch »wie man von dieser Stelle aus weitergeht«[90] (Grossberg 2010c, 110).

Disziplinierte Mobilisierung

Das bislang beschriebene räumliche Machtverständnis, das insbesondere den Aspekt der Handlungsmächtigkeit im Verhältnis zu den jeweiligen Möglichkeitsbedingungen und folglich die Frage der Handlungshorizonte betont, ist die Grundlage für Grossbergs Konzept der »disziplinierten Mobilisierung« (Grossberg 2010c, 252), jener populärkulturellen Strategie des neuen Konservativismus. Eine disziplinierte Mobilisierung liegt dann vor, wenn deterritorialisierende Fluchtlinien so verändert werden, dass sie in jene Räume zurückweisen, aus denen sie eigentlich hinausweisen. Die Fluchtlinien *aus* dem Alltagsleben werden also durch den Modus der disziplinierten Mobilisierung *in* das Alltagsleben rückgebunden. Während die Rockformation, zumindest kurzfristig, Fluchtlinien aus einem langweiligen Alltagslebens geschaffen habe, liege die Macht des neuen Konservativismus darin, die Fluchtlinien so zu reartikulieren, dass die Menschen auf ihr eigenes Leben zurückgeworfen bleiben: »Jede Fluchtlinie, die die Möglichkeit eines Außen signalisiert, wird an der Grenze angehalten, auf sich selbst zurückgebogen. Fluchtlinien werden im Dienste einer neuen Territorialisierung eingesetzt, die nur den beschränkten Raum des Alltagslebens deterritorialisiert.« (Ebd., 284) Die Machttechnik der disziplinierten Mobilisierung zeichnet sich also durch die Disziplinierung und Normalisierung jener Bewegungen aus, die prinzipiell Ausbruchspotenziale bergen.[91] Darüber hinaus besteht sie darin, den sozialen Raum so zu organisieren und zu regulieren, dass die

89 Die deutsche Übersetzung mit »Autobahn« (vgl. Grossberg 2010c, 110) erscheint mir hier aufgrund des Verweises auf Kreuzungen irreführend.

90 Dabei unterstreicht Grossberg, dass »[n]icht alle Straßen […] für alle, die innerhalb der weiteren sozialen Räume reisen, gleichermaßen verfügbar oder gleichermaßen komfortabel [sind]. Nicht alle Straßen kreuzen einander, und zu manchen Straßen gibt es von bestimmten sozialen Punkten aus nur sehr beschränkt Zugang.« (Grossberg 2010c, 111)

91 Grossbergs Diagnose lese ich nicht als Privilegierung von Mobilität gegenüber Stabilität oder *vice versa*. Vielmehr scheint es um die Frage zu gehen, ob und wodurch die Möglichkeiten von Mobilität und Stabilität eingeschränkt werden und welche Konsequenzen damit verbunden sind.

Bewegungsmöglichkeiten nach wie vor als unbegrenzt erscheinen. Denn disziplinierte Mobilisierung sei »nichts anderes« »als ein Prinzip der Einschränkung«, signalisiere jedoch »den Triumph einer uneingeschränkten Mobilität« (ebd.).

Der wesentliche Effekt dieser neuen Machttechnik besteht für Grossberg darin, dass die Menschen auf ihr unmittelbares Alltagsleben beschränkt bleiben. Damit verliere sich zunehmend die Möglichkeit, dass Fluchtlinien über die Alltagspraxen hinausweisen, etwa in die Arenen des »Staates und des ökonomischen Apparates« (Grossberg 2000f, 184). Der »Ort der Politik« werde zu einem vom Alltagsleben aus unzugänglichen, da unsichtbaren Raum (Grossberg 2010c, 290). Grossberg folgert daraus kritisch und pessimistisch zugleich: »Politik als eigentliches Gefilde der Staatsführung – die Themen, Interessen, Komplexitäten und Kompromisse, mit denen Staats- und Wirtschaftspolitik zu tun hat – kann keine Bedeutung haben.« (Ebd.)

III.5.4 Modi der Macht II: Zwischen affektiver Ermächtigung und affektiven Epidemien

Grossbergs (De-)Territorialisierungslogik weist Handlungsmächtigkeit als kontextorientiert aus, da sie die Frage betrifft, worauf diese Macht ausgerichtet ist. Im Unterschied dazu hebt er mit der affektiven Logik die Art und Weise hervor, wie Tätigkeiten hervorgerufen und ausgeübt und folglich auch wirksam werden. Affekte sind bei Grossberg ein potenzieller Motor von Handlungen und können handlungsanleitend oder passivierend wirken. Gleichwohl sind räumliche und affektive Logiken miteinander verschränkt, indizieren Affekte doch – wie etwa in der Rockformation – auch eine temporäre Deterritorialisierung, ebenso wie der Handlungsraum mitunter affektiv transformiert werden kann. Affekte spielen also nicht zuletzt deswegen eine Rolle, weil sie sowohl als Kräfte im Rahmen von (De-)Territorialisierungen wirksam sein als auch den (Vorstellungs-)Raum für (de-)territorialisierende Macht markieren können.

Affekt als psychische und physische Form von Energie

Für ein genaueres Verständnis von Grossbergs Begriff affektiver Macht gilt es, zunächst seinen Begriff von Affekt näher zu beleuchten.[92] Affekt sei die »Qualität und Quantität von Energie«, die in »bestimmte Plätze, Dinge, Menschen, Be-

92 Für Grossbergs dreidimensionale Affekttheorie vgl. Grossberg 2010a; diese entwickelt er in kritischer Auseinandersetzung mit den affekttheoretischen Überlegungen von Brian Massumi und nicht zuletzt in Bezug auf die dort vertretene problematische Vorstellung »ontologischer Politik« (ebd., 195).

deutungen und so fort investiert wird« (Grossberg 2000d, 241). Affekt beschreibt die »Ebene, auf der wir uns in der Welt verankern und orientieren, aber sie ist weder individualistisch noch unstrukturiert« (ebd.). Affekt ist somit sowohl eine Form von Beteiligung als auch von Betroffenheit. »Quantität von Energie« meint vor allem das Ausmaß, das heißt die Intensität dieser Beteiligung und Betroffenheit. Es geht um das »Energieniveau«, mit dem Individuen an Praxen gebunden werden, um die »Stärke der Investition, die Menschen in bestimmten Erfahrungen, Praktiken, Identitäten, Bedeutungen und Lüsten verankert« und darum, »wie kraftvoll sich Menschen im jeweiligen Moment ihres Lebens fühlen« (Grossberg 2010c, 87). Im Unterschied zu dieser Quantität bezeichnet die »Qualität« für Grossberg nicht das Ausmaß, sondern die Form der Beteiligung. Qualität beschreibt die »Weise, wie das spezifische Ereignis wichtig gemacht wird« (ebd.).

Affekte sind für Grossberg somit wesentliche, obgleich nicht die einzigen Modi, wie sich Menschen in und mit der Welt bewegen. »For it is in their affective lives that people constantly struggle to care about something, and to find the energy to survive, to find the passion necessary to imagine and enact their own projects and possibilities.« (Grossberg 1992, 83; dt. Grossberg 2010c, 88) Affekt initiiert und bezeichnet eine Relationalität, er »definiert eine Struktur und eine Ökonomie der Zugehörigkeit« (Grossberg 2010c, 89). Dabei unterstreicht Grossberg, dass diese Relationalität nicht nur mental, sondern auch körperlich zu verstehen ist. Als »corporeal attitude« (Grossberg 1997b, 157) ist Affekt »zugleich psychisch und materiell; er verlangt, daß wir vom Körper und von diskursiven Praxen in ihrer Materialität sprechen« (Grossberg 2000e, 63f.). Deutlich macht er diese Dimension der Körperlichkeit auch in seinen Ausführungen zur Musik, bringt diese doch die affektive Dimension als verkörperte etwa im Tanz zum Ausdruck.

Um seinen Begriff von Affekt zu präzisieren, grenzt Grossberg Affekt gegenüber Begehren, Lust und Emotion ab. Im Unterschied zum Affekt sei Begehren libidinös (vgl. Grossberg 2010c, 86) und zielgerichtet. Da Begehren mit konkreten Inhalten gefüllt ist, könne es befriedigt werden, im Unterschied zu Affekten, die inhaltslos und zerstreut sind und nicht befriedigt, sondern lediglich realisiert werden können (vgl. Grossberg 1997b, 159). In diesem Zusammenhang nennt Grossberg das »affektive Bedürfnis nach Sicherheit und Intimität, sowohl psychisch als auch materiell, im Zuhause und in Beziehungen« (ebd.), das niemals durch eine spezifische Beziehung befriedigt, sondern lediglich in einem größeren Zusammenhang erfahren werden kann. Affekt unterscheidet sich vom Begehren zudem, weil er »auf der Oberfläche« existiere und nicht auf Unbewusstes oder »verborgene Wahrheiten« verweise (Grossberg 2010c, 86).

Affekte sind auch nicht mit Lust (*pleasure*) gleichzusetzen. Die »Ermächtigung, die durch den eigenen Platz innerhalb einer *affektiven* (popularen) *Allianz* erzeugt wird, ist nicht dieselbe wie jene, die durch *Lust* erzeugt wird, denn auf der affektiven Ebene kann Lust entmachtend und Unlust ermächtigend sein« (ebd., Herv. B.B.). Affekte zeichnen sich für Grossberg also insbesondere dadurch aus, dass sie vervielfachend wirken können, das heißt dass eine affektive Investierung ermächtigende Energie nach sich ziehen kann. Als Beispiel nennt Grossberg den Tanz: Tanzen, »obwohl anstrengend, erzeugt kontinuierlich seine eigene Energie, wenn auch nur zum Weitertanzen« (ebd.). Energie produziert der Affekt auch, indem die affektive Investition »Menschen in eine Position bringt, in der sie fühlen, dass sie eine gewisse Kontrolle über ihr (affektives) Leben haben; oder durch Bestärkung des Gefühls, dass man noch am Leben ist und dass dies wichtig ist« (ebd.).[93] Grossberg bezeichnet dies als »reziproke Natur affektiver Investition«, die insbesondere für die Frage der Ermächtigung relevant wird: »[W]eil etwas wichtig ist (d.h. man investiert Energie in es), werden andere Investitionen ermöglicht.« (Ebd.)

Schließlich unterscheidet Grossberg Affekt von Emotion und trägt damit zu einer Debatte bei, die im Kontext des unlängst ausgerufenen »affective turn« (Clough/Halley 2007; Clough 2008) und des – wie manche kritisieren – damit verbundenen »Affektboom[s]« (Hammer-Tugendhat/Lutter 2010, 7) nicht nur eine zentrale, sondern auch eine umstrittene Rolle spielt (vgl. dazu auch Grossberg 2010a). Emotionen, so führt Grossberg aus, sind das Ergebnis der Artikulation von Affekten und Signifikation (vgl. Grossberg 2010c, 85). Emotionen basieren zwar auf affektiven Zuständen, doch sind Affekte im Unterschied zu Emotionen nicht mit spezifischen Bedeutungen versehen: »Unlike emotions, affective states are neither structured narratively nor organized in response to our interpretations or situations.« (Grossberg 1992, 81; dt. Grossberg 2010c, 86)[94]

93 So hält Grossberg fest: »Die Unterscheidung zwischen Affekt und Lust ist wichtig. Die affektive Ökonomie des Rock'n'Roll ist weder mit der Produktion von Lust identisch noch auf sie beschränkt. Die gleiche affektive Ökonomie kann multiple, unterschiedliche Lüste produzieren. Darüber hinaus ist Lust eine phänomenologische Kategorie, die selbst als ihr Supplement bereits in den Raum der Ideologie, wenn nicht Hegemonie verwickelt ist. Stattdessen werde ich behaupten, daß der Rock'n'Roll-Apparat teilweise funktioniert, indem er die affektive Geographie des Alltagslebens seiner Fans transformiert. Diese Transformation, die auf bestimmten Lustformen aufbaut und sie produziert, ermächtigt die Fans im Apparat selbst.« (Grossberg 2000c, 90)

94 Ob Grossberg diese Trennung jedoch konsequent durchgezogen hat, ist in den aktuellen Debatten umstritten (vgl. z.B. Massumi 1995, 107 Fn. 2; Shouse 2005).

Der Zusammenhang zwischen Affekt und Emotionen artikuliert sich für Grossberg stattdessen über Ideologie (vgl. Grossberg 2010c, 316); nicht zuletzt sei Affekt der fehlende Begriff für ein umfassendes Verständnis von Ideologie. Affekte seien Modi der Internalisierung und Naturalisierung von Ideologie und damit Voraussetzung für deren Wirksamkeit: »Es ist die affektive Investition, die ideologische Beziehungen befähigt, internalisiert und in weiterer Folge naturalisiert zu werden.« (Ebd., 88) Umgekehrt füllen Ideologien Affekte erst mit Bedeutung. »Es ist die affektive Investition in bestimmte ideologische Stätten […], welche die Macht der Artikulation erklärt, die bestimmte Repräsentationen und Realitäten bindet.« (Ebd.) Affekte sind somit nicht in sich signifikant, vielmehr sind sie »ideologically, economically, and libidinally neutral« (Grossberg 1997b, 161) und erreichen erst in ihrer Artikulation mit anderen Kräften und unter historisch spezifischen Bedingungen eine konkrete Bedeutung. Affekte finden in konkreten Emotionen einen Ausdruck.

Der Begriff des Affekts bezeichnet also eine gesellschaftlich wirkmächtige Form psychischer und physischer Energie, deren spezifische Bedeutung und Wirkung sich erst in konkreten Zusammenhängen – wie etwa der Rockformation oder dem neuen Konservativismus – und nicht zuletzt über unterschiedliche Emotionen erschließt. Mit Affekt spielt Grossberg auf eine Form der Involviertheit an, die auf Stimmungen, Empfindungen und Leidenschaften verweist. Zentral ist diese Involviertheit, weil Affekte mitentscheiden, was für Menschen wichtig ist, wofür es Sinn macht zu kämpfen. So setzen »affective investments« (Grossberg 1992, 80) Energien frei, um in gewissen Situationen überleben zu können. Grossberg betont damit, dass die alltäglichen Kämpfe und politisches Handeln nicht nur davon abhängen, ob die Menschen etwas für sinnvoll und durchführbar erachten, sondern auch, ob sie hierfür die erforderliche Energie aufbringen können.

Ebenso wie für die Logik der (De-)Territorialisierung spielen auch hier *mattering maps* eine Rolle, da diese die »Investitionen der Menschen in der und in die Welt lenken« (Grossberg 2010c, 87). Je nach Formation und Kontext werden die Menschen angeleitet, nicht nur wohin und innerhalb welcher Rahmen sie sich bewegen, sondern auch wie und mit welcher Intensität sie sich in der Welt verankern. *Mattering maps* »›sagen‹ den Menschen, wie sie diese Energie nutzen und erzeugen, wie sie ihren Weg in und durch verschiedene Stimmungen und Leidenschaften finden, und wie sie mit emotionalen und ideologischen Geschichten leben können« (ebd.). Nicht nur was von Bedeutung ist, spielt also für Grossberg machttheoretisch eine Rolle; durch Affekte thematisiert er vielmehr auch die Frage, auf welche Art und Weise etwas von Bedeutung ist bzw. eine solche erlangt. Als Kraft und Sehnsucht sind Affekte zugleich ein Zeichen von

Unzufriedenheit mit den vorgefundenen (gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen) Verhältnissen, sie sind die Antizipation eines ›*elsewhere*‹. Damit können Affekte auch zum Ausgangspunkt, zum Katalysator für Kritik und Widerstand werden.

Im Unterschied zur westlich-modernen Trennung zwischen Rationalität und Emotionalität schließt Grossberg Affekte nicht aus einer Gesellschaftsanalyse aus, sondern entwirft eine Konzeptualisierung jenseits dieser Dichotomie, nicht zuletzt indem er ihnen eine besondere Bedeutung im Politischen zugesteht. Demnach gilt es, politische Handlungsmächtigkeit auch als affektive zu fassen: als Ausdruck und Voraussetzung für politische Involviertheit; als Aspekt ideologischer Wirkmächtigkeit und Modus von Zustimmung im Rahmen von Hegemonie und folglich als Modus von Partizipation; und schließlich als Indikator für Unzufriedenheit. Entscheidend ist also, dass Affekte einerseits ermächtigend wirken können, indem sie dazu befähigen, über ein langweiliges Alltagsleben hinauszuweisen; andererseits können sie auch entmächtigend sein, indem sie Depolitisierung im Alltagsleben befördern, hegemoniale Verhältnisse affektiv bestärken und Menschen besonders verwundbar machen (vgl. ebd., 91). Affektive politische Logiken widersetzen sich in Grossbergs affektorientierter Machttheorie also einer eindeutigen Zuordnung: Sie sind nicht als solche immer schon vereinnahmend oder, umgekehrt, Zeichen einer subversiven Aneignung oder Ermächtigung. Affekte werden nicht nur in unterschiedlichen Zusammenhängen wirkmächtig, sondern haben auch unterschiedliche Effekte. Grossberg verdeutlicht dies anhand von zwei Konzepten: der affektiven Ermächtigung und den affektiven Epidemien.

Affektive Ermächtigung

Für die Entwicklung seines Verständnisses von affektiver Ermächtigung greift Grossberg einmal mehr auf die Rockformation zurück. Durch die Betonung von Spaß und Lust, auch und insbesondere durch den Körper, Bewegung, Tanz, Sexualität und Sinnlichkeit habe Rockmusik die »affektiven Horizonte« (Grossberg 2000e, 64) der Jugend dieser Zeit wesentlich gestaltet und erweitert. Indem Rock »Schauplätze affektiver Ermächtigung« (Grossberg 2000c, 90) produziert, können zugleich gewisse Voraussetzungen für »Strategien des Widerstands, des Ausweichens und selbst der Gegenkontrolle« (ebd.) geschaffen werden. Unter affektiver Ermächtigung versteht Grossberg also weder Widerstand und mithin »etwas intrinsisch Politisches« (Grossberg 2000e, 64), noch sei affektive Ermächtigung »inhärent oppositionell oder störend« (Grossberg 2000c, 92). Vielmehr identifiziert er »einen Raum zwischen Ermächtigung und Widerstand« (Grossberg 2000g, 64). Ermächtigung bezeichne »Teilhabe und Beteiligung«

(ebd.). Sie sei eine »Angelegenheit von Energievektoren, die Positionen im Raum verbinden« (ebd.) und eine Voraussetzung oder, genauer, die »notwendige Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit« (ebd.). Affektive Ermächtigung versorgt mit Energie, die letztlich auch als Grundlage antihegemonialer Kämpfe und folglich als Motor einer Entwicklung neuer Strategien bedeutsam werden kann (Grossberg 2000c, 92). Wenngleich es keine Garantie dafür gebe, dass »die am stärksten aufgeladenen Bewegungen zu aktiven Orten von Widerstand werden«, sei es doch »wahrscheinlich«, dass sie »ohne die affektive Ökonomie der Populärkultur« »in die Tiefen des ideologischen Pessimismus« gezogen würden (ebd., 93). Es sind also Affekte, wodurch sich die Menschen in der Welt verankern und die für Grossberg als Voraussetzung für gesellschaftliche Veränderung und mithin für Widerstand maßgeblich sind: »Affektive Beziehungen sind zumindest potentiell die Möglichkeitsbedingung für den Optimismus, die Bestärkung und die Leidenschaft, die notwendig sind für jedes Ringen darum, die Welt zu verändern.« (Grossberg 2010c, 91)

Affektive Epidemien

Mit dem Konzept der »affektiven Epidemien« (ebd., 270) verdeutlicht Grossberg, dass Affekt nicht nur im Sinne einer politischen Opposition oder eines gesellschaftlichen Imaginären, sondern auch als Teil von Hegemonie bzw. von Regierungstechniken wirksam werden kann. Nicht nur die räumliche Logik, sondern auch die affektive Logik ist also gegenüber der Gefahr der Vereinnahmung keineswegs immun. Während im Rahmen der Rockformation Affekte einen Ausgangspunkt für Ermächtigung im Alltagsleben darstellten, setze der neue US-amerikanische Konservativismus Affekte gerade als Projektionsfläche staatlich-politischer Strategien ein. Diese Tendenz des neuen Konservativismus bezeichnet Grossberg auch als »Hegemonie des Affekts« (Grossberg 2000f, 179).[95] Im Zentrum seines Interesses steht dabei die Frage, »wie der Affekt der Menschen – ihre Aufmerksamkeit, Willenskraft, Stimmung, Leidenschaft – organisiert, diszipliniert, mobilisiert und schlussendlich in den Dienst spezifischer politischer Vorhaben gestellt wird« (Grossberg 2010c, 246).

Politische Zustimmung, zugleich Symptom und Voraussetzung dieser neuen konservativen Politik, artikuliert sich für Grossberg also auch affektiv; über Gefühlslagen und Stimmungen wird Hegemonie vermittelt und produziert. Hegemonie und Zustimmung werden mithin auch zu einer Frage von Affekten. Affektive Epidemien schaffen keine Möglichkeitshorizonte, sondern Ängste und Pani-

95 Damit schließt Grossberg selbstverständlich nicht aus, dass es auch andere Formen und Wirkweisen der Macht gibt.

ken, insbesondere moralische Paniken. Als Beispiele für die affektiven Kämpfe des Konservativismus der 1980er-Jahre nennt Grossberg den *war on drugs*, moralisierende Diskurse über Körper und Gesundheit, nationalistische und patriotische Diskurse ebenso wie eine affektive heteronormative Familienepidemie, die eine neue Mütterlichkeit sowie die biologische Kleinfamilie ins Zentrum rückt (ebd., 272-280).

Während sich die disziplinierte Mobilisierung im neuen Konservativismus als räumliche Machtlogik so artikuliert, dass die Fluchtlinien auf das Alltagsleben zurückgebogen werden, zeichnen sich affektive Epidemien dadurch aus, dass alternative Investierungen als »unmöglich« erscheinen (ebd., 273). Affektive Epidemien formen »das Alltagsleben als eine Serie von Bahnen oder Mobilitäten, die, während sie anscheinend zu spezifischen Interessen führen, tatsächlich ständig Investitionen umverteilen und zerstreuen» (ebd., 272). Während die disziplinierte Mobilisierung quasi im Dienste der Disziplin Optionen vorgibt, wirken affektive Epidemien vervielfältigend und zerstreuend und bedingen durch eine »tagtägliche Ökonomie saturierter Paniken« (ebd.), dass »jede andere mögliche Investition verdrängt« wird (ebd., 273). Gesellschaftspolitische Inhalte und Positionen werden somit Ängsten und Hoffnungen untergeordnet, politische Debatten letztlich verunmöglicht.

Im Sinne der räumlichen Machtlogik spricht Grossberg von Depolitisierung,[96] da Politik und Ökonomie keine Rolle mehr im Alltagsleben spielen, sie also von den *mattering maps* des Alltagslebens verschwinden. Mit dem Begriff der affektiven Epidemien beschreibt er hingegen, wie diese Verunmöglichungen hervorgerufen und verstetigt werden. Affektive Epidemien sind für Grossberg somit Teil einer konservativen (Re-)Ideologisierung, die durch affektive Politiken der Zugehörigkeit eine Restrukturierung der alltäglichen politischen Orientierungs- und Anhaltspunkte hervorbringt.

III.5.5 Perspektivenwechsel: Zurück zum Alltag

In meinen bisherigen Ausführungen ging es mir darum, anhand einzelner Bausteine Grossbergs machttheoretischen Beitrag zu exponieren. Ich habe vorgeschlagen, in seinem Ansatz zu einer »maschinischen Machttheorie« (Grossberg 2000b, 207) Macht als komplexes Zusammenspiel verschiedener Kräfte und als

96 Ich übersetze Grossbergs Ausdruck der »depolitization« (Entpolitisierung) mit *Depolitisierung*, um auf eine spezifische Art von Entpolitisierung hinzuweisen, nämlich die paradoxe Gleichzeitigkeit von Politisierung und Entpolitisierung (vgl. dazu auch Kapitel III.5.1).

gleichzeitigen Modus von Entmächtigung und Ermöglichung zu fassen, den ich mittels der (de-)territorialisierenden und affektiven Logik näher beschrieben habe. Nunmehr komme ich zurück zur Frage des Alltags[97] und führe aus, welche alltagstheoretischen Überlegungen Grossbergs räumlich-affektiver Machttheorie zugrunde liegen und welche politiktheoretischen Implikationen damit verbunden sind.

Alltagstheoretisch bedeutsam ist Grossbergs Ansatz, weil er die Auffassung zugrunde legt, dass eine kritische Gesellschaftsanalyse nicht reduziert werden darf auf eine »Geschichte des Königs (Reagan oder Bush)«, seiner »bösen Berater (der militärisch-industrielle Komplex)« sowie seines »selbstsüchtigen Adels (Kapitalisten)« (Grossberg 2010c, 22); vielmehr müsse es auch um die »wirklichen Menschen« gehen (ebd.). Darunter versteht er weder »eine romantisierte Bande authentischer Rebellen« noch die »amorphen und anonymen Massen« (ebd.). Stattdessen richtet er den Blick darauf, wie Menschen unter bestimmten, stets neu zu erschließenden Bedingungen ihr Leben und ihre Beziehungen organisieren können, wie sie durch bestimmte Konstellationen ermächtigt oder entmachtet werden. Grossberg reiht sich damit ein in die Reihe jener Kritiker_innen, die Geschichte und Gesellschaft nicht nur als eine Erzählung bzw. Analyse ›von oben‹, das heißt aus der Sicht der ›großen Ereignisse‹ und ihrer über viele Jahrhunderte hinweg vorwiegend *weißen*, ›männlichen‹ und sozial privilegierten Repräsentanten fassen möchten. Vielmehr gilt es, alle Menschen abzubilden, da diese, wie Grossberg betont, nicht nur Träger_innen von Geschichte bzw. gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern auch deren Akteur_innen sind.

Grossberg präzisiert diese Auffassung mit seinem machttheoretischen Argument, dem zufolge politische und ökonomische Herrschaft nicht nur ausgeübt wird, sondern als Hegemonie erst über die (auch affektive) Zustimmung der Menschen wirksam wird. Stuart Hall und Antonio Gramsci folgend entwirft er

97 Grossberg differenziert mit Bezug auf Lefebvre unterschiedliche Begriffe des Alltags, nicht zuletzt um die Transformationen des Alltagslebens in spätkapitalistischen Gesellschaften fassbar zu machen. So unterscheidet er zwischen Alltagsleben (everyday life) und täglichem Leben (daily life) (vgl. ebd., 145, 147; Grossberg 2000e, 77) und führt dazu aus: »In den Nachkriegsjahren begannen sich Veränderungen in der Organisation des täglichen Lebens herauszukristallisieren, die Jahrzehnte vorher begonnen hatten. Paradox gesagt wurde das tägliche Leben durch die Produktion von ›Alltagsleben‹ umstrukturiert.« (Grossberg 2010c, 145) Infolge dieser Transformation dominierten die »Prinzipien von Wiederholung, Redundanz und Wiederkehr« sowie die »Kommodifizierung von Räumen und Orten« (ebd., 146). Allerdings räumt er ein, dass er diese Unterscheidung in seinen Arbeiten nicht sorgfältig verfolgt hat (vgl. Grossberg 2000e, 77).

eine Auffassung von Hegemonie, in der er die Praxen der Menschen in den Mittelpunkt rückt, werden doch mit der Konzeptualisierung von Fluchtlinien und den orientierenden *mattering maps* gerade die Subjekte und ihre Handlungen zur Grundlage seiner Gesellschaftsanalyse. Nicht politische und ökonomische Strukturen bilden für Grossberg den Ausgangspunkt, sondern die Frage, inwiefern sich diese im Alltagsleben und in den Praxen der Menschen ausdrücken. So fragt er in der Auseinandersetzung mit der Rockformation, ob und inwiefern sich darin Möglichkeiten ergeben, den disziplinierenden und normierenden Aspekten des Alltagslebens zu entfliehen. Ebenso beschreibt er in seiner Analyse des neuen Konservativismus nicht primär die politischen und ökonomischen Verhältnisse, sondern fragt vielmehr nach deren Effekten im Alltagsleben der Subjekte.

Sein zentrales Anliegen ist also nicht die Beschreibung und Analyse von Machtstrukturen, sondern vielmehr die Frage, wie Menschen in spezifische Machtkonstellationen räumlich-affektiv eingebunden sind und wie solche Machtstrukturen gerade aus der Perspektive der Subjekte und von ihren alltäglichen Handlungen aus erfasst werden können. In diesem Sinne macht Grossberg deutlich, dass Politik über das Regieren des Alltags operiert und demnach auch nicht auf staatliche Praxen in einem engen, institutionellen Sinn reduziert werden kann. Er betont ebenso wie Agnes Heller und Henri Lefebvre, dass politische Institutionen das Alltagsleben einerseits organisieren bzw. orientieren und dass Politik andererseits erst dadurch wirkmächtig wird, dass sie im Alltag angenommen, gelebt oder auch angefochten wird.

Dabei plädiert Grossberg nicht nur für eine Perspektive auf die Subjekte, sondern schlägt auch eine alternative Auffassung von Subjektivität vor, die er in Anlehnung an die Prinzipien der (De-)Territorialisierung und der affektiven Logik entwickelt. Mit seiner affektiv-räumlichen Machttheorie entwirft er in kritischer Abgrenzung zu einem westlich-modernen Subjektverständnis, das auf der Vorstellung eines souveränen, kohärenten, reflexiven und rationalen Subjekts beruht, ein Subjekt, das er als »fragmentiert und multipel« beschreibt (Grossberg 2010c, 95). Subjekte sind dann keine vorgängigen Entitäten: Vielmehr fungieren »Individuen als Subjekte […] sowohl als Ursache wie auch als Wirkung sozialer Strukturen und letztendlich der Geschichte selbst« (ebd., 118).

Alltagstheoretisch maßgeblich wird Grossbergs Verständnis affektiver Individualität. Ein affektives Individuum sei nicht das »Subjekt von Identitäten« (ebd., 126), sondern existiere kontextabhängig und orientiere sich mithilfe von *mattering maps*. »Das affektive Individuum existiert in seinen Engagements, seinen Mobilitäten, seinen Bewegungen durch die sich stets verändernden Orte und Räume, Vektoren und Apparate des täglichen Lebens. Seine Form und Kraft sind niemals garantiert; seine Ermächtigung (d.h. seine Möglichkeiten zur Akti-

on – in diesem Fall zur Investition) hängt zum Teil davon ab, wo es verortet ist, wie es Plätze auf spezifischen Karten besetzt, und wie es sich in und zwischen ihnen bewegt.« (Ebd.) Grossberg geht, wie sich hier zeigt, von einem verorteten, positionierten affektiven Subjekt aus, das sich innerhalb bestimmter Kontexte bewegt bzw. bewegen kann; die jeweiligen Bewegungen und Möglichkeiten sind somit zwar vorstrukturiert, nicht jedoch determiniert. Denn obwohl der Kurs »durch soziale, kulturelle und geschichtliche Kenntnisse« bestimmt werde, seien »doch seine partikulären Mobilitäten und Stabilitäten« »niemals völlig gesteuert oder garantiert« (ebd., 126). Durch das Konzept der affektiven Individualität betont Grossberg zudem den Aspekt der Energie als Möglichkeitsbedingung. So hält er fest, dass sich Subjekte über Affekte in gesellschaftliche Verhältnisse, in »Strukturen affektiver Gemeinsamkeit« (Grossberg 2000f, 192) einbringen und diese darüber auch gestalten können. Indem das Individuum von gesellschaftlichen Verhältnissen affiziert wird, kann es allerdings auch über diese Affektionen regiert werden.

III.5.6 Denkfigur Alltag: Im Dialog mit einer räumlich-affektiven Theorie der Macht

Grossbergs Ansatz schließt an die bislang entwickelte Denkfigur Alltag an. Wie für Lefebvre und Heller ist auch für ihn das Alltagsleben keine autonome gesellschaftliche Sphäre, vielmehr ist es komplex verwoben in gesellschaftliche (Macht- und Ungleichheits-)Verhältnisse. Ebenso kennzeichnet den Alltag Grossberg zufolge sowohl ein Modus der Macht als auch der Ermächtigung. Die alltägliche Repetition kann nämlich Kontrolle und Disziplinierung befördern, aber auch Stabilität und Gewissheit hervorbringen. Grossberg bezeichnet die Wiederholungen des Alltags mitunter sogar als »Luxus und Privileg« (Grossberg 2000d, 244), und zwar dann, wenn die durch die Wiederholungen – das ›Immergleiche‹ – hervorgerufene Langeweile in ökonomischen, kulturellen und sozialen Bedingungen gründet, die nicht allen gleichermaßen zugänglich sind. Die Langeweile des Alltagslebens erweist sich damit als möglicher Maßstab von Differenz – sie kann mitunter gesellschaftliche Spaltungen und Hierarchisierungen anzeigen.

Grossberg rückt ebenso wie Heller die Subjekte in den Mittelpunkt seiner Ausführungen, ohne jedoch wie Heller mit dem Handeln im Alltag einen politischen Imperativ zu verbinden. Stattdessen fragt er nach den Mechanismen der Depolitisierung, also danach, wie Passivität politisch hergestellt wird, ebenso wie nach den Möglichkeitsbedingungen von Handlungsmächtigkeit. Seine Beobachtung einer zunehmenden politischen Interesselosigkeit in den USA ab den

1980er/90er-Jahren führen ihn nicht dazu, das Potenzial politischer Gestaltungsmacht der Menschen im Alltagsleben herauszuarbeiten – obgleich dieses Plädoyer zumindest implizit anklingt. Vielmehr interessiert ihn die Frage, was die Menschen dazu bringt, oder anders formuliert, wie Macht so operiert, dass sich die Menschen in ihrem alltäglichen Handeln immer weniger mit politischen und sozialen Fragen beschäftigen. Um diese Frage zu beantworten, schlägt er ein Verständnis von Macht vor, das er mit Blick auf die Funktionsweise von Popularkultur respektive Rockmusik entwickelt und das in seinen Augen im Rahmen der konservativen Wende in den USA der 1980er-Jahre eine politische Wirkmächtigkeit erlangt hat. Es ist eine Auffassung von Macht, die sich durch eine räumliche und eine affektive Dimension auszeichnet und die die Denkfigur Alltag um zwei Aspekte erweitern kann: jene des Handlungshorizontes und der Affekte. Beide Aspekte weisen den Alltag als Spannungsverhältnis zwischen Ermächtigung und Entmächtigung aus.

Grossbergs Ansicht, dass der neue Konservativismus insbesondere auf die Lebensgewohnheiten und Fantasien der Menschen einwirkt, schließt an die machttheoretischen Überlegungen von Lefebvre an, geht dieser doch davon aus, dass im Neokapitalismus die Bedingungen der Menschen, nicht jedoch die Subjekte selbst organisiert werden. Es ist der Handlungshorizont, der damit in den Mittelpunkt des politik- und machttheoretischen Interesses rückt. In diesem Sinne nimmt Grossberg an, dass gerade die politische Gestaltung der Handlungshorizonte dazu führt, Menschen in ihrem Alltagsleben zunehmend zu entpolitisieren. Um diese auf das Alltagsleben ausgerichtete Macht zu fassen, bringt er den Begriff der strukturierten Mobilität ins Spiel, der Handlungsmacht als eingebettet in historisch gewachsene und verfestigte Bedingungen beschreibt. Zentral sind zudem die sogenannten *mattering maps*, jene Orientierungsrahmen, die anzeigen, was im Leben der Menschen wichtig ist, was zählt. *Mattering maps* sind Anhaltspunkte, die das alltägliche Leben organisieren und ihm eine Richtung geben, und so besehen stellen sie auch politische Angriffsflächen dar. Denn über sie können Handlungshorizonte geformt, verändert und nicht zuletzt auch eingeschränkt werden.

Während *mattering maps* also das Alltagsleben anleiten und gestalten, markieren Fluchtlinien jene Momente und Modi, die über das Alltagsleben tendenziell hinausweisen. Fluchtlinien bezeichnen Taktiken der Deterritorialisierung; sie weisen in Räume, die ins Alltagsleben eingebettet sind und zugleich das Alltagsleben transzendieren. Fluchtlinien nehmen ihren Ausgang im Alltag, erschließen allerdings – wie kurzfristig auch immer – Räume jenseits spezifischer Normierungen und Disziplinierungen und mitunter auch jenseits der Langeweile des Alltagslebens. Fluchtlinien sind allerdings niemals fix und gegeben, sondern

vielmehr dynamisch und prekär; sie können gestaltet, bearbeitet und re-organisiert werden. Disziplinierte Mobilisierungen können Fluchtlinien formen, und zwar mitunter so, dass die Menschen auf die Mikropraxen ihres unmittelbaren Alltagslebens beschränkt und von größeren politischen Zusammenhängen ferngehalten und letztlich entpolitisiert werden.

Indem Fluchtlinien (auch) auf der Sehnsucht beruhen, dem Alltagsleben zu entkommen, implizieren sie neben der räumlichen eine affektive Dimension, die ich für die Denkfigur Alltag in den Blick rücken möchte. Bereits für Lefebvre sind »affektive Investierungen« (Lefebvre 1972, 125) durch ihren Bezug zum Imaginären zentrale Bestandteile des Alltagslebens und tragen dazu bei, ein *›elsewhere‹* zu antizipieren. Sie sind wegweisend dafür, etwas anderes denkbar und letztlich auch lebbar zu machen. Im Anschluss an Grossberg erweisen sich affektive Kräfte jedoch nicht nur als produktive Momente, als imaginative Kräfte alltäglichen Handelns, sondern gleichfalls als Aspekte einer Politik der Entmächtigung. Denn auch der Zugriff auf die alltäglichen Orientierungsrahmen der Menschen, jene *mattering maps*, erfolgt mitunter über eine Politik der Affekte. Das Hervorbringen von Apathie, die politische Gestaltung und Vereinnahmung alltäglicher Fluchtlinien wird für Grossberg nicht zuletzt auf diese Weise wirkmächtig, dass Ängste und Paniken, sogenannte affektive Epidemien, evoziert werden. Für die Denkfigur Alltag nun heißt diese Einsicht, dass politische Strategien sich nicht nur über konkrete Inhalte und *policies*, sondern auch über Affekte realisieren. Politik funktioniert also auch darüber, dass auf (bestimmte) Stimmungen und Gefühlslagen zugegriffen wird, dass diese hervorgebracht, bedient und forciert werden. Politik ist nicht nur ein Ringen um Zustimmung, sondern, mehr noch, ein Ringen um affektive Zustimmung. Aus hegemonietheoretischer Perspektive handelt es sich also um eine Politik eines sowohl affektiv erzeugten als auch affektiv wirkmächtigen Konsenses. Neben Orientierungen und Wünschen werden so auch Affekte im Rahmen der Denkfigur Alltag zum politischen Kampfplatz.

IV. Elemente einer kritischen politischen Theorie des Alltags

IV.1 Den Alltag begreifen

Mit der Rekonstruktion der Ansätze von Henri Lefebvre, Agnes Heller und Lawrence Grossberg ging es mir darum, drei kritische Theorien des Alltags vorzustellen und in Bezug auf ihre alltagstheoretischen Potenziale theorieimmanent nachzuzeichnen. Ziel war es, den Grundstein für die folgenden Ausführungen zu einer kritischen politischen Theorie des Alltags zu legen. Im Unterschied zu anderen Entwürfen will ich hierfür nicht nur unterschiedliche »Bedeutungen« (Lange 2002, 43), »zentrale Gesichtspunkte« (Felski 2000, 81), »Argumente« (Highmore 2002) oder die »implizierten Gegenbegriffe« (Elias 1978, 26) von Alltag identifizieren. Stattdessen erscheint es mir lohnend, eine kritische politische Theorie des Alltags systematisch auf unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Ebenen zu entwerfen. Norbert Elias' bereits in den späten 1970er-Jahren geäußerte Kritik am »zeitgenössischen Gebrauch des Alltagsbegriffs« greife ich demgemäß auf – allerdings nicht, um die von ihm geforderte »Einheit« (ebd.) in Bezug auf ein Verständnis von Alltag herauszuarbeiten. Mit der Denkfigur Alltag, so habe ich im vorangehenden Kapitel argumentiert, will ich vielmehr die Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit des Alltags betonen und sie zugleich theoretisch fassbar machen. Dieses vielschichtige Verständnis von Alltag dient mir im Folgenden als Grundlage, um Elemente einer kritischen politischen Theorie des Alltags herauszuarbeiten. Ziel ist es, politik- und erkenntnistheoretische Perspektiven zu erschließen, die den Alltag begreifen lassen und die auf diesem Wege zu einem umfassenderen Verständnis des Politischen beitragen können.

Alltag als komplexe und vielschichtige Denkfigur zu fassen, heißt für mich, von multiplen Einsatzpunkten für eine kritische politische Theorie des Alltags auszugehen. Diese zeigen sich in vielfältigen Konstellationen und Relationen und machen deutlich, dass dieselben Aspekte des Alltags unterschiedliche all-

tagstheoretische Perspektiven und Dimensionen begründen. Von dieser Prämisse ausgehend werde ich meinen Vorschlag für eine kritische politische Theorie des Alltags nach drei miteinander verschränkten und ineinander verwobenen Gesichtspunkten systematisieren: Erstens will ich die Grundannahmen einer solchen Theorie herausstellen, das heißt ich benenne ihre wissenschafts- und gesellschaftstheoretischen Prämissen, die ich über die Auseinandersetzung mit der Leerstelle Alltag und die Erörterung des Kritikbegriffs erschließe. Auf dieser Basis gilt es in den darauf folgenden zwei Schritten, eine kritische politische Theorie des Alltags zu präzisieren. Zunächst verfolge ich dieses Vorhaben, indem ich den Modus der Ambivalenz als symptomatische Form bzw. Funktionslogik des Alltags ausweise und anhand der ambivalenten Konstellationen Repetition-Transformation, Reproduktion-Produktion, Subjekt(ivität)-Struktur und Aneignung-Instrumentalisierung konkretisiere.[1] Daran anschließend stelle ich zentrale gesellschaftstheoretische Dimensionen vor, die eine kritische politische Theorie des Alltags auszeichnen. Mit der Dimension der Praxis, der materiell-affektiven Dimension, der raum-zeitlichen Dimension, der Dimension der Unrepräsentierbarkeit, der kritischen Dimension, der relationalen Dimension und der nicht-dichotomisierenden Dimension sollen Interventions- und Denkräume ausgewiesen werden, die eine kritische politische Theorie des Alltags erschließen kann und durch die nicht zuletzt instruktive Einsatzpunkte für eine Theorie des Politischen eröffnet werden.

Im Unterschied zu Michael E. Gardiner (2000) spreche ich nicht bloß von einer kritischen, sondern mehr noch von einer kritischen *politischen* Theorie des Alltags, da es die These der Neuorientierung einer Theorie des Politischen ausgehend vom Alltag ist, die meine Überlegungen anleitet. Die im Folgenden skizzierten Umrisse einer Theorie des Alltags sind daher implizit durch ein Verständnis des Politischen gerahmt, und zwar durch jene Koordinaten des Politischen, die ich im zweiten Kapitel ausgearbeitet und vorgestellt habe. Insgesamt will ich mit den hier gewonnenen Elementen einer kritischen politischen Theorie des Alltags darlegen, was ein alltagstheoretischer Ansatz ›kann‹, das heißt welche Perspektiven, Problem- und Fragestellungen in den Blick geraten, wenn Alltag zum Ausgangspunkt für eine kritische Gesellschaftstheorie wird, die dem Politischen eine zentrale Bedeutung einräumt.

1 Die Bindestrichschreibweise Repetition-Transformation, Reproduktion-Produktion etc. soll die spezifischen Dynamiken im Modus der Ambivalenz auch im Schriftbild deutlich machen.

IV.2 AUSGANGSPUNKT ALLTAG: WISSENSCHAFTS- UND GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE GRUNDLAGEN

IV.2.1 Die Macht des Gewöhnlichen

Grundlage und Ausgangspunkt einer kritischen politischen Theorie des Alltags ist es, das Alltagsleben nicht als banal oder politisch irrelevant zu vernachlässigen oder gar auszuklammern, sondern es politisch und wissenschaftlich zu reflektieren. Der Alltag soll also nicht ›entbanalisiert‹ werden, wie ich im Anschluss an Lefebvre betonen möchte. Indessen gilt es, den Alltag in seiner Banalität auf seine politische und wissenschaftliche Bedeutung hin zu befragen und damit die theoretisch wie praktisch folgenreiche Gleichsetzung von Banalität und Bedeutungslosigkeit sowie die dadurch legitimierten Ausschlüsse, Grenzziehungen und Hierarchien zu problematisieren. Als Ort der Aneignung und Effekt gesellschaftlicher Verhältnisse, als Schnittstelle aller Tätigkeiten sowie als »Textur sozialer Veränderung« (Kaplan/Ross 1987, 4), so habe ich im vorangehenden Kapitel gezeigt, ist der Alltag kein Ausdruck schlichter Belanglosigkeit, sondern vielmehr die Basis gesellschaftlicher Verhältnisse, nicht zuletzt von Ungleichheitsverhältnissen. In diesem Sinne arbeitet eine kritische politische Theorie des Alltags darauf hin, »the extraordinary in the ordinary« (Lefebvre 1987b, 9) ans Licht zu bringen.

IV.2.2 Die Macht des Ausschlusses

Alltag als Ausgangspunkt einer kritischen politischen Theorie zu nehmen heißt, gegen den (wissenschaftlichen) Ausschluss des Alltags anzuschreiben, der durch die vermeintliche Banalität des Alltags vermittelt und legitimiert wird und sich in erkenntnis- und gesellschaftstheoretische ebenso wie in disziplinäre Engführungen übersetzt. Ob ironisch belächelt wie von Agnes Heller – sei doch die Geschichte der thrakischen Magd, die Thales auslachte, als dieser in Gedanken versunken den Brunnen übersah und hineinfiel, »symbolisch für das Verhältnis von Philosophie und Alltag« (Heller 1999, 290) – oder kritisiert wie von Henri Lefebvre im zweiten Band der *Kritik des Alltagslebens*: Die Alltagsferne der Philosophie gilt als wegweisender Streitfall, da dadurch zentrale Auslassungen und problematische Grenzziehungen zugleich bedient und hervorgebracht werden.

Als unzulässig gilt der Ausschluss des Alltags, weil damit die Verwobenheit von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln, von Wissenschaft und Alltag nicht nur ausgeklammert, sondern vielmehr kreiert und legitimiert wird. Diese Trennungen stützen, so die Kritik, die idiosynkratische Auffassung, Wissen-

schaftler_innen und ihre Praxen und Erkenntnisse seien quasi über den Alltag erhaben und entfalteten ihre Wirkungen außerhalb oder jenseits konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse. Mit einer kritischen politischen Theorie des Alltags will ich hingegen auf die Situiertheit des Wissens verweisen (vgl. Haraway 1988; Singer 2005). Wissensproduktion gilt es als historisch und sozial, als alltäglich zu verorten und damit als machtvolle gesellschaftliche Praxis auszuweisen – als eine Praxis, die, wie ich im zweiten Kapitel im Anschluss an feministische Überlegungen dargelegt habe (vgl. Kapitel II.7), niemals ›unschuldig‹ ist.

Problematisch ist der Ausschluss des Alltags auch aus gesellschaftstheoretischer Perspektive. Wird der Alltag wissenschaftlich ausgeblendet, werden politisch, ökonomisch und ideologisch machtvolle Wirkweisen im Alltagsleben und folglich auch die Bedeutung des täglichen Lebens als Raum politischer Strukturierung sowie emanzipativer Veränderung ignoriert und politiktheoretisch ausgeklammert. Übersehen wird damit in letzter Konsequenz, dass Politik und Geschichte nicht nur von ›oben‹ und in außergewöhnlichen Ereignissen, sondern auch in den alltäglichen Tätigkeiten ›gemacht‹ werden. Ein solcher Ausschluss des Alltags zieht gleichfalls den Ausschluss der Menschen als tätige Subjekte sowie die Ausblendung ihrer Erfahrungen und Erkenntnisse nach sich – zumindest jener Subjekte, die nicht als zentrale gesellschaftliche Entscheidungsträger_innen gelten. Nicht zuletzt wird durch den Ausschluss des Alltags mitunter eine Vorstellung von Politik genährt, die diese auf subjekt- und körperlose unveränderliche Strukturen reduziert.

IV.2.3 Die Macht der Kritik

Mit der hier präsentierten kritischen politischen Theorie des Alltags möchte ich einen Vorschlag vorbringen, der darauf abzielt, diese Ausgrenzungen und Trennungen ebenso wie ihre Effekte kritisch zu befragen und mithin in tradierte disziplinäre Wissensregime nicht zuletzt mittels neuer Fragestellungen, Konzepte, Perspektiven und Erkenntnisgegenstände zu intervenieren. Mit Kritik meine ich im Anschluss an Roland Barthes »keine ›Hommage‹ an die Wahrheit der Vergangenheit oder an die Wahrheit ›des Anderen‹«; vielmehr begreife ich Kritik als »Gerüst, um unsere Zeit zu verstehen« (Barthes 1964, 257, Übers. B.B.). In diesem Sinne soll eine *kritische* politische Theorie des Alltags Möglichkeiten eröffnen, die Analyse von Politik und Gesellschaft zu befördern.

Alltag verstehe ich dabei zugleich als Zielobjekt und Instrument von Kritik. Als Zielobjekt von Kritik erweist sich der Alltag, weil in der hier vorgeschlagenen Theoretisierung von Alltag eine Form von Gesellschaftskritik virulent wird, die sich immer auch als Kritik des Alltagslebens manifestiert; gesellschaftstheo-

retisch heißt das also, alltägliche Praxen können und müssen auch kritisiert werden. Dies werde ich an späterer Stelle in der Auseinandersetzung mit der kritischen Dimension einer Theorie des Alltags detaillierter ausführen (vgl. Kapitel IV.4.5). Im Folgenden geht es mir jedoch nicht um den Alltag als Zielobjekt, sondern vielmehr um den Alltag als Instrument von Kritik; vier Momente möchte ich in diesem Zusammenhang festhalten.

Das erste Moment zeigt sich im Anspruch, mit dem Konzept Alltag Gesellschaften analysieren und kritisieren zu können. In den Theorien von Lefebvre, Heller und Grossberg kommt dies in ihrer Bezugnahme auf Kapitalismus, Realsozialismus und Neoliberalismus zum Ausdruck. Obgleich sie mit ihren Ansätzen dem Alltagsleben und dem Regieren über den Alltag generell eine politische Bedeutung zuweisen, machen sie deutlich, dass sich die konkreten Ausformungen der jeweiligen Organisation und politischen Einbindung über das Alltägliche unterscheiden und daher auch verändern können.

Unter Alltag als Instrument von Kritik verstehe ich zweitens, dass eine kritische politische Theorie, die den Alltag zum Ausgang nimmt, sich nicht darauf beschränkt, diesen zu beschreiben. Vielmehr zielt eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, die die Verwobenheit von Wissenschaft und Alltag postuliert und Erkenntnistheorie damit als Modus von Politik begreift, auch darauf ab, den Alltag zu verändern. Alltag ist, so formuliert Lefebvre pointiert, »lived experience […] elevated to the status of a concept and to language. And this is done not to *accept* it but, on the *contrary*, to change it, for the everyday is modifiable and transformable.« (Lefebvre 1988, 80, Herv. i.O.)

Mit der Analyse und Veränderung von Gesellschaft geht drittens die Kritik von Begriffen und Konzepten einher. Wie ich im ersten Kapitel betont habe, sind Theorien und Konzepte ein Aspekt politischer und gesellschaftlicher Prozesse; sie spiegeln die Wirklichkeit nicht nur wider und analysieren sie, sondern stellen sie auch (mit) her. Konzepte sind also keine abstrakten wissenschaftlichen Instrumente, die gesellschaftliche Verhältnisse vermeintlich objektiv zu erfassen und zu bestimmen vermögen. Konzepte haben vielmehr auch eine machtvolle Wirkung. Sie rahmen Wahrnehmungen und prägen Perspektiven und können demnach verunmöglichen, unterschlagen, verschleiern, verwirren und verdecken; sie können aber auch sichtbar machen, aufdecken, fördern und ermöglichen. Konzepte und damit nicht zuletzt das Konzept des Alltags selbst sind Ausdruck einer politischen Intervention – und demnach ist auch die Denkfigur Alltag ein Instrument des Begreifens und Eingreifens.

Viertens spreche ich vom Alltag als Instrument von Kritik, weil über den Alltag Ausschlüsse, Leerstellen und Dethematisierungen benannt werden können. Mit den hier präsentierten Überlegungen zu einer kritischen politischen

Theorie des Alltags geht es mir darum, politische und ökonomische Verhältnisse über den Staat und die Produktionsverhältnisse hinaus auch im Alltagsleben und das heißt in den Lebens-, Denk- und Gefühlsweisen der Subjekte zu verorten. Im Alltagsleben und seinen Wiederholungen realisieren und aktualisieren sich gesellschaftliche Strukturen und (Ungleichheits-)Verhältnisse. So betont Lefebvre, dass die kapitalistische Produktionsweise und die staatlich-bürokratische Rationalität erst im und durch das Alltagsleben hervortreten; der Alltag wird zur Projektionsfläche einer (neo-)kapitalistischen politischen Rationalität. Er erweist sich als politischer Kampfplatz (Haug 1994, 647), auf dem unterschiedliche gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse artikuliert und politische Kämpfe ausgetragen werden. In dem hier vorgestellten Ansatz werden dann Ambivalenz, Subjekt(ivität), Handlung(smächtigkeit), Praxis, Verantwortung, Reproduktion, Autorepression, Bedürfnisse, Wünsche, Affekte, das gesellschaftliche Imaginäre sowie die Revolution des Alltags zu maßgeblichen politischen Konzepten eines kritischen alltagstheoretischen Instrumentariums.

IV.3 AMBIVALENTE DYNAMIKEN: FUNKTIONSWEISEN DES ALLTAGS

Anknüpfend an diese wissenschafts- und gesellschaftstheoretischen Überlegungen will ich zentrale Modi, Mechanismen, Dynamiken und Wirkweisen des Alltags diskutieren. Im Rahmen der hier vorgeschlagenen kritischen politischen Theorie des Alltags betrachte ich den Alltag nämlich nicht nur als komplex und vielschichtig; vielmehr will ich mit dem Konzept der Ambivalenz einen bezeichnenden Modus benennen, der sich dazu eignet, spezifische Funktionsweisen des Alltagslebens und somit letztlich auch des Politischen zu erfassen. Ambivalenzen sind also, so meine These, nicht nur für den Alltag bezeichnend, sondern können auch zu einem besseren Verständnis des Politischen beitragen.

Mit dem Begriff der Ambivalenz will ich die Aufmerksamkeit auf eine spezifische Form von Relationalität lenken, auf ein dynamisches Spannungsverhältnis. Ambivalenz, so habe ich mit Bezug auf Lefebvre (vgl. Kapitel III.3) argumentiert, bezeichnet weder ein schlichtes Nebeneinander, eine Vielzahl an Möglichkeiten, wie dies etwa Ulrich Becks Denkfigur des ›und‹ nahelegt; noch ist sie im Anschluss an die Psychoanalyse eine einfache Gegenüberstellung oder Gleichzeitigkeit zweier unvereinbarer, sich wechselseitig ausschließender Emotionen, Haltungen oder Einstellungen (vgl. Laplanche/Pontalis 1991). Eine solche Mehrdeutigkeit ohne Tendenz zur Vereindeutigung, dieser Modus der Indifferenz also, ist, folgt man Lefebvre, keine Form von Ambivalenz, sondern viel-

mehr von Ambiguität. Ambivalenz verweist hingegen auf ein Spannungsverhältnis, und zwar auf die Dynamik zwischen Ambiguität und Entscheidung, die im Modus der Ambivalenz kurzfristig angehalten und damit zugleich suspendiert und kenntlich wird. In der Ambivalenz wird folglich ein spezifisches Spannungsverhältnis erst virulent; es ist der Moment, der die jeweiligen Aspekte dieses Verhältnisses in ihrer Relationalität und wechselseitigen Verwiesenheit als solche sichtbar macht.

Für die spezifischen Ambivalenzen, die ich im Folgenden als für den Alltag symptomatische begreife, bedeutet dies, sie nicht als Gegenüberstellungen oder Dichotomien, sondern als unbeständige und fluktuierende Verschränkungen zu fassen, deren ineinander verwobene Dynamiken im Modus der Ambivalenz hervortreten. Wenn ich also den Modus der Ambivalenz in einer kritischen politischen Theorie des Alltags betone, will ich damit keineswegs nahelegen, dass die jeweiligen Ambivalenzen in bestimmter Weise – zu einer Seite hin oder in einer Synthese – aufzulösen wären. Vielmehr geht es darum, Ambivalenzen des Alltags kenntlich zu machen, nicht zuletzt indem diese vom Alltag und das heißt von den alltäglichen Praxen aus gedacht werden.

IV.3.1 Alltag zwischen Repetition und Transformation

Die erste Ambivalenz nimmt ihren Ausgangspunkt in der Wiederholung, einem, wie ich im vorangehenden Kapitel ausgeführt habe, zentralen Modus des Alltags. Als ambivalent erweist sich die Repetition, jene alltägliche Wiederkehr, weil sie zugleich Aufrechterhaltung bzw. Verfestigung *und* Transformation bzw. Modifikation bedeutet. Denn die Wiederholungen im Alltagsleben indizieren keine identische Wiederkehr, bedingt doch schon die Zeitlichkeit, dass die alltägliche Wiederholung niemals vollständig gelingen kann. Alltag verweist so zwar auf Kontinuität, ohne damit allerdings die Vorstellung eines unaufhörlichen Kontinuums und damit verbunden eine Vorstellung von Unveränderlichkeit nahezulegen. Für eine Analyse und ein Verständnis von Gesellschaft möchte ich mit der Ambivalenz Repetition-Transformation zumindest zwei Perspektiven ins Zentrum rücken: einerseits die kritische Auseinandersetzung mit einem bestimmten Verständnis von Transformation; andererseits die ebenso kritische Beschäftigung mit dem Aspekt der Routine.

So bricht die gesellschaftstheoretische Akzentuierung der Wiederholung erstens mit modernen Emanzipations- und Fortschrittsnarrativen und problematisiert stattdessen die (darin vielfach stillschweigend unterstellte) Affirmation von Transformation und Veränderung. In den Blick geraten damit etwa jene gegenwärtigen Transformationsprozesse, in denen Mobilität, Flexibilität und Unge-

wissheit zu Markern von Prekarität und nicht etwa von Freiheit und Emanzipation werden (vgl. Kapitel V.3.2) und die nicht zuletzt das Sich-nicht-und-nirgends-zuhause-Fühlen zu einem »ständigen und irreversiblen Zustand« (Virno 2004, 39, Übers. B.B.) der Gegenwart machen. Mit der Ambivalenz Repetition-Transformation will ich die Repetition als potenzielles Korrektiv zu einer (uneingeschränkt affirmativen) Politik der Veränderung ausweisen und damit zugleich eine Kritik an einer modernen, kapitalistischen Fortschritts-, Optimierungs- und Beschleunigungslogik formulieren. Eine solche Logik schreibt sich ein in die hierarchische und hierarchisierende Gegenüberstellung von Wiederholung und Veränderung, von Rückständigkeit und Progressivität und artikuliert damit – wie u.a. feministische, postkoloniale und queere Kritiker_innen ausgeführt haben – androzentrische, eurozentrische und heteronormative Überlegenheitsgesten.

Mit dem ambivalenten Spannungsverhältnis Repetition-Transformation als Aspekt gesellschaftstheoretischer Überlegungen will ich zudem auf die Bedeutung der Wiederholung als produktiver, das heißt als hervorbringender und erhaltender Gestaltungs- und Wirkkraft hinweisen. Repetitionen und Verfestigungen sind demnach nicht nur repressiv, konservierend und reaktionär. Das Selbstverständliche, die Gewohnheit, meint nicht nur Langeweile und Vorhersehbarkeit, sondern bedingt gleichermaßen, dass nicht alles täglich neu entdeckt, verhandelt und entschieden werden muss. Wie ich im Anschluss an Heller ausgeführt habe, können habitualisierte Praxen Zeit-Räume für andere, für neue Tätigkeiten schaffen. Repetition erweist sich hiermit als Möglichkeitsbedingung – auch für potenziell emanzipatives politisches Handeln.

Darüber hinaus signalisiert die Wiederholung im Sinne des Hervorbringens von Kontinuität gleichsam Gewissheiten und Sicherheiten. Diese werden nicht zuletzt in Krisenzeiten und angesichts jener zunehmenden gesellschaftlichen Verunsicherung virulent, die sich in so unterschiedlichen Phänomenen wie dem »erschöpften Menschen« (Ehrenberg 2004), politischer Depression (Cvetkovich 2012) oder zunehmenden Abgrenzungs- und Selbstvergewisserungsbestrebungen einer verunsicherten gesellschaftlichen ›Mitte‹ (Freudenschuss 2013) ausdrückt.

Die Ambivalenz Repetition-Transformation ermöglicht jedoch nicht nur die kritische Sicht auf ein westlich-kapitalistisches Fortschritts- und Veränderungsdenken. Vielmehr gilt es mit dieser Ambivalenz auch eine uneingeschränkte und affirmative Bezugnahme auf Routine zu problematisieren. Wiederholungen entfalten sich nämlich als ambivalente Modi, etwa dann, wenn die Routine das Alltagsleben dominiert und folglich keine neuen Zeit-Räume eröffnet, sondern deren Entstehung vielmehr verhindert. Im Anschluss an Lefebvre und Grossberg habe ich das Regieren der Alltäglichkeit über den Modus des Beschäftigens bzw.

Beschäftigthaltens betont – Lefebvre zeichnet hier das Bild des im Ausfüllen von Formularen gleichsam gefesselten Individuums. Deutlich wird damit ein Modus des Politischen, der sich auch als Zermürbungsstrategie beschreiben lässt, mit entpolitisierenden und passivierenden Effekten.

Ambivalent ist der Modus der Wiederholung zudem, weil in diesem Modus auch Unterdrückung, Gewalt und Ausbeutung sichergestellt werden. So erkennt Lefebvre in der Beständigkeit, die durch die Wiederholungen im Alltagsleben gewährleistet wird und die sich etwa im Konsumverhalten und der alltäglichen Aufrechterhaltung der Arbeitskraft zeigt, einerseits eine Grundlage kapitalistischer Produktionsverhältnisse; andererseits ist es die daran geknüpfte – partielle – Vorhersehbarkeit, die Gesellschaften letztlich bis zu einem gewissen Grad auch politisch plan- und kalkulierbar macht. Tägliche Wiederholungen können Herrschaftsverhältnisse also auch fixieren, für Lefebvre sind sie geradezu die Grundpfeiler (neo-)kapitalistischer Politik, da diese (zunehmend) über und durch die Alltäglichkeit regiert.

Ambivalent ist die Wiederholung schließlich auch im Spannungsverhältnis Luxus-Langeweile. Einen Luxus implizieren alltägliche Wiederholungen, wenn sie nicht nur ein Symptom des täglich Gleichen und mithin von Langeweile darstellen, sondern wenn diese Langeweile in Bedingungen gründet, die nicht allen Menschen gleichermaßen zugänglich sind und insofern auch Unsicherheiten, Abhängigkeiten und Hierarchien befestigen. Die Ambivalenz Langeweile-Luxus soll allerdings nicht suggerieren, dass jegliche Wiederholung im Alltag gleichermaßen langweilig wie luxuriös sei. Vielmehr möchte ich damit auf ein Phänomen hinweisen, das in bell hooks (1984) Kritik an Betty Friedans zentraler These in *The Feminine Mystique* (1983, orig. 1963) besonders deutlich hervortritt. Friedan zufolge ist die Langweile, die sich in der »häuslichen Routine der Hausfrau« (ebd., 24) manifestiert, das zentrale ›Problem‹ von Frauen und folglich die Grundlage ihrer Unterdrückung. hooks dechiffriert dieses vermeintlich universale Problem allerdings als eine historisch spezifische Problematik *weißer* Hausfrauen und Mütter in den US-amerikanischen Vorstädten der 1960er-Jahre. Denn viele Schwarze Frauen und Women of Color hätten gar nicht die Bedingungen vorgefunden, die es ihnen ermöglichen würden, von einem Hausfrauen-Leben gelangweilt zu sein (vgl. Kapitel V.3.1). Die geschlechterpolitisch als Problem dechiffrierte Langeweile verschränkt sich also mit einer *weißen*, heteronormativen und klassenspezifisch privilegierten Positionierung und kann so die Ambivalenz Langeweile-Luxus verdeutlichen.

Insgesamt soll eine kritische politische Theorie des Alltags die vielschichtige Ambivalenz Repetition-Transformation in den Blick nehmen und eine kritische Auseinandersetzung mit den Ausgestaltungen und Funktionen alltäglicher Wieder-

holungen so befördern können, dass Macht- und Herrschaftsmechanismen ebenso wie (politische) Möglichkeitsbedingungen sichtbar und politisierbar werden.

IV.3.2 Alltag zwischen Reproduktion und Produktion

Die zweite Ambivalenz Reproduktion-Produktion schließt an die zugleich transformativen und verfestigenden Effekte der vorangehenden Ambivalenz des Alltags an. So verweisen sowohl Repetition als auch Reproduktion auf die Wiederkehr, die (vermeintlich nur) den Prozess des Erhaltens, nicht jedoch die Gestaltung, das Kreative und Schaffende impliziert. Mit der Ambivalenz Reproduktion-Produktion möchte ich die unterstellte Passivität, Monotonie und die naturalisierte Selbstverständlichkeit der Reproduktion infrage stellen und dem entgegen Momente des Handelns im Modus der Reproduktion in den Mittelpunkt rücken. Denn auch in den Prozess der Reproduktion sind Formen des Erzeugens und (Wieder-)Herstellens eingebunden, da die Aufrechterhaltung von sozialen Beziehungen, gesellschaftlichen Verhältnissen und Strukturen nicht ein für alle Mal gegeben ist, sondern kontinuierlich sichergestellt und aktiv hervorgebracht werden muss.

Die Ambivalenz Reproduktion-Produktion erlaubt es zudem, die Idealisierung der Seite der Produktion als wirkmächtiges westlich-modernes Produktivitäts- und Verwertbarkeitsphantasma zu problematisieren. Eine kritische politische Theorie des Alltags schließt damit an feministisch-materialistische Arbeiten an, die die liberal-kapitalistische Abspaltung und Trennung der Produktion von der Reproduktion kritisieren. Eine kritische alltagstheoretische Perspektive verdeutlicht also, dass im Modus der Reproduktion gleichsam die Bedingungen für die Produktion hervorgebracht werden. Reproduktion und Produktion stehen somit in einem wechselseitigen Verwiesenheits- und Konstitutionsverhältnis, das sich in den Praxen und auf der Ebene der Subjekte etwa in Form der vergeschlechtlichten und rassisierten Arbeitsteilung artikuliert (vgl. Kapitel V.3.1).

Reproduktion ist allerdings nicht im ökonomischen Sinn auf den Aspekt der (Erwerbs-)Arbeit beschränkt, sondern erweist sich über den Bezug auf die (vergeschlechtlichte, rassisierte) Arbeitsteilung hinaus auch als soziale und kulturelle Reproduktion (vgl. Mendel 2015, 197-205). Denn abseits der Frage der Reproduktion der Arbeitskraft wird Reproduktion auch für die Aufrechterhaltung und Gestaltung von sozialen Beziehungen, dem Zuhause, Normen, Werten oder Wissen relevant. Gesellschaftstheoretisch macht eine alltagstheoretische Perspektive also kenntlich, dass es für eine kritische Analyse und Theorie von Gesellschaft, die Politik, Ökonomie und Ideologien umfasst, immer auch um die Frage gehen muss, wie, das heißt durch welche Mechanismen und in welchen Verhältnissen,

sich Gesellschaft und mithin auch Macht- und Ungleichheitsverhältnisse reproduzieren.

Mit der Ambivalenz Reproduktion-Produktion geht es darum, für eine kritische politische Theorie des Alltags ein kreatives ebenso wie ein aktives Moment im Modus der Reproduktion hervorzuheben. Damit soll sowohl eine einseitige Abwertung und Diffamierung der Reproduktion als auch die unhinterfragte Affirmation der Produktion problematisiert und stattdessen deren wechselseitige Verwiesenheit, nicht zuletzt für das Politische, hervorgestrichen werden.

IV.3.3 Alltag zwischen Subjekt(ivität) und Struktur

Die Aspekte des Schaffens und Hervorbringens führen unmittelbar zur dritten Ambivalenz, die ich als Subjekt(ivität)-Struktur bezeichne. Den Ausgangspunkt für diese Ambivalenz bilden die Subjekte als denkende, fühlende und handelnde Subjekte, die zugleich in strukturelle Macht- und Ungleichheitsverhältnisse eingebunden sind. Politik und Ökonomie, so habe ich im Anschluss an Lefebvre argumentiert, realisieren sich im Alltagsleben. Repetition und Reproduktion, jene bezeichnenden Modi des Alltags, schaffen die Bedingungen für die Aufrechterhaltung der kapitalistischen Produktionsweise und schreiben sich darüber, folgt man Lefebvre, in die politische Rationalität ein. Politische Rationalitäten werden im Alltagsleben angenommen, infrage gestellt, bedient, gewünscht und herbeigerufen. Mit der Ambivalenz Subjekt-Struktur soll also deutlich werden, dass Institutionen, Vorstellungen und Normen erst dadurch wirksam werden, dass sie im Alltag ›belebt‹ werden. Dass sich gesellschaftliche Verhältnisse in den alltäglichen Praxen, Wünschen, Gefühlen und Ideen realisieren, bedeutet allerdings nicht, dass im Handeln der Subjekte damit die ›objektiven‹ Verhältnisse in ihrer Gesamtheit hervortreten.

Gesellschaftliche und politische Strukturen und Institutionen stehen also nicht außerhalb des Alltagslebens, um es scheinbar von dort aus zu bestimmen, sondern werden im Alltag (mit) hervorgebracht. Dies bedeutet, dass Strukturen im Alltagsleben, wie minimal auch immer, gestaltet und verändert werden können. Allerdings können nicht alle gesellschaftlichen Strukturen von allen Subjekten gleichermaßen geformt werden. Die Unterschiede ergeben sich sowohl aus den spezifischen Tätigkeiten als auch aus den gesellschaftlichen (Ungleichheits-) Verhältnissen, durch die die Subjekte – als vergeschlechtlichte, rassisierte und klassisierte – unterschiedlich positioniert sind. So macht es einen Unterschied, ob eine Person Staatsbürger_in ist oder nicht, ob sie Eigentümer_in oder Arbeiter_in ist und ob sie im Rahmen der gegenwärtig dominanten Geschlechterordnung als Frau oder Mann gilt.

Der Ambivalenz Subjekt-Struktur liegt dabei ein doppeltes Spannungsverhältnis zugrunde, da Strukturen Subjekte auf zweifache Weise affizieren: Strukturen sind einerseits Ausdruck bzw. Materialisierung alltäglicher Handlungen; andererseits bezeichnen Strukturen auch Orientierungen. Sie sind der potenzielle (auch normative) Rahmen für alltägliche Handlungen, ebenso wie sie die Konstitution der Subjekte anleiten. Denn Subjekte wirken nicht nur in historisch spezifischen Zusammenhängen und sind in deren Produktion und Reproduktion eingebunden; vielmehr werden sie durch sie auch als historisch spezifische Subjekte hervorgebracht. In einer kritischen politischen Theorie des Alltags, so habe ich insbesondere im Anschluss an Heller dargelegt, werden Subjekte als gesellschaftliche und vergesellschaftete Subjekte begriffen. Sie sind verortet und positioniert, sie werden geprägt, allerdings nicht determiniert, von Strukturen, Verhältnissen und Ereignissen, und ihre Handlungsmöglichkeiten und -horizonte werden über unterschiedliche Kräfte und Mechanismen geformt.

Im Anschluss an Heller können zudem zwei politisch relevante Subjektivitätsformen hervorgehoben werden: Partikularität und Individualität. Während Partikularität auf die Reproduktion der partikularen Einzelnen verweist, indiziert Individualität – im Anschluss an Marx und gerade nicht im Sinne eines (neo-)liberalen Individualisierungsparadigmas – eine relationale und intersubjektive Komponente. Im Modus der Individualität ist also weniger die Aufrechterhaltung der Einzelnen als vielmehr ihre Beziehung untereinander ebenso wie ihre Einbindung in soziale und politische Strukturen von Belang. Allerdings beschreiben die beiden Begriffe keine ausschließlichen oder einander ausschließenden Subjektivitätsformen. Nicht nur ergänzen sich die beiden Formen; auch können sie vor allem als Tendenzen begriffen werden, die die Handlungen und Orientierungen der Subjekte kennzeichnen und mithin auch deren Art und Weise der Einbindung in soziale und politische Zusammenhänge. Aus einer kritischen politischen Perspektive relevant wird dann, ob sich das Handeln im Alltagsleben eher als partikular beschreiben lässt oder ob der Modus der Individualität bestimmend ist, der sich am Sozialen und Politischen ausrichtet und damit kollektives Handeln und Solidarität ins Zentrum rückt.

Mit der Ambivalenz Subjekt(ivität)-Struktur will ich deutlich machen, dass in einer kritischen politischen Theorie des Alltags Gesellschaft nicht einseitig in Richtung Struktur oder Subjekt aufgelöst werden kann. Die Ambivalenz beschreibt keine Dichotomie, sondern ein Spannungsverhältnis; Subjekte und Strukturen werden in ihrer Verschränkung und wechselseitigen Verwiesenheit als ko-emergent und ko-konstitutiv begriffen. Nicht zuletzt nehmen in diesem Spannungsverhältnis die Subjekte auch unterschiedliche Positionen ein, sie werden in ein (ungleiches) Verhältnis gesetzt.

IV.3.4 Alltag zwischen Aneignung und Instrumentalisierung

Mit der Ambivalenz Subjekt(ivität)-Struktur ist die vierte und letzte Ambivalenz bereits angedeutet. Eingebunden in politische und ökonomische Verhältnisse und mitentscheidend für deren Konstitution und Reproduktion ist das Alltagsleben zugleich Projektionsfläche politischer Instrumentalisierung und Raum emanzipativer Aneignung. Einerseits wird das Alltagsleben regiert, organisiert, reguliert, normiert und diszipliniert; andererseits kann der Alltag ermächtigend und widerständig sein. Dieser Ambivalenz liegt die gesellschaftstheoretische Prämisse zugrunde, dass der Alltag ein politischer Kampfplatz ist, in dem sich die Handlungsmächtigkeit der Subjekte auf unterschiedliche Weise artikuliert. Denn Subjekte reagieren nicht nur auf Entscheidungen, die – durchaus über ihre Köpfe hinweg – etwa von Staaten, supranationalen Zusammenschlüssen und Konzernen getroffen werden. Sie agieren auch, das heißt sie eignen sich in ihren alltäglichen Praxen gesellschaftliche Verhältnisse auf widersprüchliche und mitunter eigensinnige Weise an. Auf diese Weise können sie auch Fluchtlinien und Imaginationsräume schaffen, die über einen fremdbestimmten Alltag – wie kurzfristig auch immer – hinausweisen.

Alltägliche Aneignungen können selbst dann politisch relevant sein, wenn sie nur flüchtig und vorübergehend oder gar erträumt sind. Denn es ist nicht bloß das konkrete Ziel, das eine Aneignung als solche ausweist. Auch Träume oder das soziale Imaginäre verweisen auf eine potenziell emanzipative Kraft: Sie sind einerseits Ausdruck von Unzufriedenheit, von Kritik; andererseits sind sie Nährboden, Möglichkeitsbedingung, für politisches Handeln. Aneignungen manifestieren sich also mitunter im Wunsch, in der Sehnsucht nach einem ›*elsewhere*‹. Als Träume, Wünsche und Sehnsüchte zeichnen sich Aneignungen nicht zuletzt durch eine affektive Komponente aus.

Bemerkenswert und bedeutsam ist diese Form der Aneignung vor allem dann, wenn die Organisation des Alltagslebens über die politische Vereinnahmung im Sinne von affektiven Epidemien erfolgt: wenn also, wie Grossberg ausführt, die Fluchtlinien aus dem Alltagsleben in eben dieses zurückgebogen werden; wenn Mechanismen des Zermürbens und Beschäftigthaltens dominieren; oder wenn sich die Macht über das Alltagsleben im Modus der Autorepression artikuliert, insofern Zwang, wie Lefebvre deutlich macht, als Ausdruck innerer Freiheit erscheint. Aneignungen, auch erträumte, zeigen dann an, dass etwas anderes gewünscht wird. Sie eröffnen Denkräume für Alternativen und erschließen den Alltag für das Utopische.

Als das Potenzielle, Virtuelle, Nicht-Realisierte impliziert die Aneignung also eine Möglichkeit, die, gleichwohl ambivalent, auch im Möglichen gefangen

bleiben kann, als eine in die Zukunft gerichtete, jedoch nicht realisierbare Hoffnung auf ein anderes, ein besseres Leben. Die Ambivalenz Aneignung-Instrumentalisierung soll daher auch nicht suggerieren, dass alltägliche Praxen und Handlungen beliebig entworfen werden können. Alltag soll weder als Ort von Subversion und Widerstand glorifiziert, noch sollen die Subjekte als widerständige Akteur_innen romantisiert werden. Widerständige Aneignungen artikulieren sich vielmehr im Modus der Ambivalenz Aneignung-Instrumentalisierung und insofern stets im Rahmen spezifischer Möglichkeitsbedingungen. Subjekte sind ambivalent in Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebunden, die ihre konkreten Aneignungen und die politischen Handlungshorizonte und Möglichkeitsräume koordinieren und prägen.

Eine kritische politische Theorie des Alltags weist das Spannungsverhältnis Aneignung-Instrumentalisierung zudem als umkämpftes politisches Terrain aus, in dem um Zustimmung gerungen wird: Es ist ein Terrain, das durch unterschiedliche Kräfte und Mechanismen strukturiert wird, die sich auch über Affekte vermitteln und Subjekte affektiv regieren. Ebenso schreiben sich die Subjekte (mitunter aktiv) in Machtverhältnisse ein – Lefebvre prägt hierfür den Begriff der Autorepression –, indem politische Verhältnisse akzeptiert oder sogar herbeigesehnt werden. Wünsche, Bedürfnisse, affektive Investitionen, Gefühle, Orientierungen, Sehnsüchte, Fluchtlinien sowie das (gesellschaftliche) Imaginäre sind demnach umkämpft – sie sind Motor emanzipativer Aneignung, aber auch Projektionsflächen politischer Instrumentalisierung. Macht- und Ungleichheitsverhältnisse schreiben sich in die Sehnsüchte und Wünsche, in die Hoffnungen und Ängste unterschiedlich ein, indem sie diese (mit) hervorbringen. Das Politische kann im Alltag also sowohl in Form paralysierender und passivierender Paniken als auch im Modus des sozialen Imaginären wirkmächtig werden.

Die Ambivalenz Aneignung-Instrumentalisierung artikuliert also eine Spannung zwischen Ermächtigung und Entmächtigung, die in die politischen Strukturen ebenso wie in die Praxen des Alltagslebens eingeschrieben ist. Den anderen Ambivalenzen gleich gilt es auch dieses Spannungsverhältnis in einer kritischen politischen Theorie des Alltags nicht nach einer Seite hin aufzulösen, sondern in seinen spezifischen Dynamiken kenntlich zu machen.

IV.4 DAS POLITISCHE VOM ALLTAG HER DENKEN: DIMENSIONEN EINER KRITISCHEN POLITISCHEN THEORIE DES ALLTAGS

Ambivalenzen des Alltags durchziehen den Alltag in unterschiedlichen Facetten und leiten damit die Analyse und Kritik von Gesellschaft an. Ging es mir bislang darum, den Alltag über mehrere, ineinander verzahnte Ambivalenzen zu fassen, will ich nun vor dem Hintergrund dieser Ambivalenzen anhand von sieben Dimensionen ausführen, welche erkenntnis- und politiktheoretischen Positionen sich daraus für eine kritische politische Theorie des Alltags gewinnen lassen. Diese Dimensionen liegen quer zu den zuvor beschriebenen Ambivalenzen und markieren, was sich eröffnet, wenn das Politische vom Alltag aus gedacht wird, oder anders formuliert, wenn Alltag zum Ausgangspunkt einer Theorie und Analyse des Politischen wird.

IV.4.1 Die Dimension der Praxis

Als entscheidenden Einsatzpunkt für eine kritische politische Theorie des Alltags betrachte ich die Dimension der Praxis. Praxen zeichnen das Alltagsleben aus und bringen es hervor. Sie zeichnen verantwortlich für die Wiederholungen des Alltags, die die Aufrechterhaltung ebenso sicherstellen wie sie Transformationen initiieren. Vermittels Praxen werden Subjekte und Strukturen transformiert, produziert und reproduziert. Praxen kennzeichnen die Aneignungen und bringen die Ambivalenzen ans Licht. Ebenso werden Instrumentalisierungen über Praxen wirkmächtig.

Gesellschaft und Politik werden in einer kritischen politischen Theorie des Alltags also nicht primär von den Institutionen, Normen und Werten her begriffen. Alltag als Praxis rückt insbesondere die tätigen Subjekte und deren Umgang mit Strukturen, ökonomischen Herausforderungen und politischen Anforderungen in den Mittelpunkt. Die (Reproduktion von) Gesellschaft ebenso wie ihre Krisen und Veränderungen werden also unter dem Aspekt in den Blick genommen, wie sie sich im Alltagsleben ausdrücken. Es geht darum, wie sie sich in die alltäglichen Praxen (auch ambivalent) einschreiben, welche alltäglichen Umgangs- und Adaptionsformen sich hier zeigen, welche politisch nahegelegt, welche aufgegriffen, welche aber auch wie umgedeutet werden. Ins Blickfeld geraten so die Taktiken und Strategien des Alltags.

Mit der Dimension der Praxis verknüpft sich die Frage nach Handlungsmächtigkeit und politischem Handeln. Handeln gilt dabei als situiertes Handeln, das heißt als ein Handeln, das sich innerhalb strukturierter Verhältnisse und so-

mit auch als deren Ausdruck entspinnt. Handeln beruht auf subjektiven Einschätzungen und Entscheidungen, die allerdings stets vorgezeichnet sind und durch – nicht zuletzt auch alltäglich re-produzierte – Machtverhältnisse und kollektive Sinnstrukturen – *mattering maps* – nahegelegt werden. In ihren täglichen Handlungen bringen die Menschen das Alltagsleben hervor. Alltag ist demnach zugleich eine Praxis und ein Ausdruck bzw. Effekt von Praxen. Als ein Ensemble von Praxen markiert der Alltag weder eine Sphäre noch einen abgeschlossenen Raum. Vielmehr wird das Alltagsleben kontinuierlich – tagtäglich – hergestellt, angeeignet, verfestigt und verändert.

IV.4.2 Die materiell-affektive Dimension

Durch den Bezug auf die Praxis – und damit Marx' Überlegungen zu den wirklich tätigen Menschen (vgl. Kapitel I.4.2) aufgreifend und diese fortschreibend – will ich mit einer kritischen politischen Theorie des Alltags auch die konkreten Lebensverhältnisse der Menschen und die diese organisierenden und prägenden Bedingungen in den Blick rücken. Über die Frage der (Erwerbs-)Arbeit hinaus werden dann gesellschaftstheoretisch Lebensformen und Lebensweisen virulent bzw. jenes »menschliche Gesamtphänomen«, wie Lefebvre schreibt, im »Zusammenhang von Bedürfnis, Arbeit und Genuß« (Lefebvre 1987a, 287).

Hier zeigt sich die Materialität und Affektivität des Alltags. Denn Macht- und Herrschaftsverhältnisse übersetzen sich in den Alltag, indem sie sich in alltäglichen Praxen artikulieren und in die verkörperten, fühlenden und tätigen Subjekte einschreiben. Hegemonie manifestiert sich – so betont Grossberg – in Praxen der Zustimmung, die nicht nur über Einsicht, sondern auch über Affekte hervorgerufen und wirkmächtig werden. Oder anders formuliert: Die Zustimmung zu bestimmten Ideen und Verhältnissen hat immer auch eine affektive Komponente. Der Alltag ist also nicht nur als Praxis, sondern vielmehr als materiell-affektive Praxis zu verstehen. In den Blick geraten damit körperlich-sinnliche Wahrnehmungen und konkrete materiell-affektive Tätigkeiten im Raum des Politischen und Sozialen. Es geht um das alltägliche materiell-affektive Hervorbringen von Bindungen und Zugehörigkeiten, von Verfestigungen und Modifikationen, von Grenzen und Ausschlüssen ebenso wie von einer denkbaren Revolution des Alltagslebens.

IV.4.3 Die raum-zeitliche Dimension

Die hier entworfene kritische politische Theorie des Alltags weist über eine territoriale Begrenzung hinaus auch auf eine raum-zeitliche Dimension von Alltag

hin. Alltag meint dann keinen eindeutig zuzuordnenden Bereich des Lebens. Alltag ist weder lokal eingrenzbar, noch zeichnet sich Alltag durch »autonome Eigentümlichkeiten« aus, »die von denen anderer Bezirke des gesellschaftlichen Lebens ganz verschieden« sind, wie Norbert Elias (1978, 24) den Theorien des Alltags der 1970er-Jahre kritisch unterstellt. Theoretisch instruktiv für die raumzeitliche Auffassung des Alltags sind die Aspekte der Repetition und der Praxis. Denn über sie indiziert die Denkfigur Alltag ein Verständnis von Zeit und Raum als eines der Verwobenheit, wie am Konzept des Zuhauses deutlich wird. Das Zuhause benennt nicht primär einen Ort, sondern vor allem einen sozialen sowie materiell-affektiven Raum, einen Raum, der sich *in* und *durch* Handlungen herstellt. Das Zuhause wird durch alltägliche, auch repetitive Praxen hervorgebracht, es ist ein Effekt von Handlungen in der Zeit. Mit Zeit-Räumen sind also keine leeren Container gemeint, die einen abgeschlossenen Raum mit klar definierten Grenzen umschließen. Das Zuhause als – territorial verankerter, sozialer und materiell-affektiver – Zeit-Raum zeichnet sich vielmehr durch Praxen ebenso wie durch Relationalitäten aus, das heißt durch Wechselbeziehungen zwischen Menschen oder auch zwischen Menschen, Tieren und Dingen.

Eingeschrieben in die Textur des Sozialen, Politischen und Ökonomischen artikuliert das Zuhause dabei uneindeutige und ambivalente Formen der Bindung und Orientierung: Im Zuhause werden Zeit-Räume zu Räumen der Zugehörigkeit, die Sicherheit, aber auch Unsicherheit mit sich bringen und Machtverhältnisse ebenso subvertieren wie fortschreiben können (vgl. Kapitel V.3.1). Zeit-Räume wie das Zuhause sind nicht konstant; vielmehr werden sie in der und über die Zeit geschaffen. Indem sie – alltäglich – hervorgebracht werden, unterliegen Zeit-Räume Veränderungen und sind folglich auch veränderbar. Aus einer alltagstheoretischen Perspektive kann auf diese Weise auch die Geschichtlichkeit von Zeit-Räumen deutlich gemacht werden.

Mit der Betonung der Verflechtung von Zeit und Raum wird ferner jene liberal-moderne Trennung von Zeit und Raum infrage gestellt, die Zeit als dynamisch und veränderbar gegenüber Raum als statisch und unveränderlich priorisiert (vgl. kritisch Massey 2007). So lässt sich zeigen, dass eine kritische politische Theorie des Alltags auch Anhaltspunkte bieten kann, raum-zeitliche Machtmechanismen herauszuarbeiten und zu kritisieren. Lefebvre etwa sieht in der Ausblendung des Alltags und seiner Modalitäten zugleich einen Beleg und eine Bedingung dafür, dass in der westlich-kapitalistischen Moderne die Bedeutung von Veränderung und mithin von Fortschritt idealisiert wird. Auf ähnliche Weise kritisiert Grossberg die vorherrschende theoretische und politische Ausrichtung auf Zeit-Modelle und führt als Alternative eine räumliche (Macht-)Logik ins Feld. Denn gesellschaftliche Verhältnisse zeichnen sich durch unterschiedliche

Positionierungen im (sozialen, politischen und ökonomischen) Raum aus, die jedoch diskursiv häufig in zeitliche Differenzen und mithin als Frage von Fortschritt oder Rückständigkeit übersetzt werden. Durch die raum-zeitliche Dimension einer kritischen Theorie des Alltags, die nicht zuletzt im Modus der Repetition ihre Bedeutung entfaltet, können diese Dynamiken erfasst und folglich kann auch die Kritik an einem linearen Fortschrittsdenken präzisiert werden.

IV.4.4 Die Dimension der Unrepräsentierbarkeit

Die Dimension der Unrepräsentierbarkeit schreibt sich ein in die Vorstellung vom Alltagsleben als Gesamtheit von Verhältnissen, in denen sich die »Totalität der Wirklichkeit« präsentiert (Lefebvre 1987a, 107f.). Gesellschafts- und erkenntnistheoretisch bedeutet dies allerdings nicht, mit einer kritischen politischen Theorie des Alltags die Allmachtsfantasie zu nähren, Gesellschaft umfassend begreifen und zugänglich machen und folglich auch organisieren und bestimmen zu können. Der Hinweis auf die Totalität impliziert im Gegenteil eine vielschichtige Komplexität und Intransparenz, die es nach Lefebvre unmöglich macht, das Alltagsleben in all seinen Zusammenhängen zu erfassen und – auch wissenschaftlich – zu repräsentieren. Gerade weil das Alltagsleben auf die Gesamtheit der alltäglichen Tätigkeiten verweist, bleibt das komplexe Gefüge Alltag intransparent und nicht umfassend bestimm- und beschreibbar. Erfasst, konzeptualisiert und in einen Zusammenhang gebracht werden – wissenschaftlich ebenso wie durch die alltägliche Reflexion – stets spezifische Momente, einzelne Ausschnitte des Alltagslebens. Diese sind zwar ein Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse; doch stellen sie aufgrund der selektiven Disposition und durch die je spezifische Perspektive stets auch eine Abstraktion und mithin Reduktion dar.

IV.4.5 Die kritische Dimension

Als Grundannahme einer kritischen politischen Theorie des Alltags hatte ich zunächst den Alltag als Mittel bzw. Instrument von Kritik vorgestellt (vgl. Kapitel IV.2.3). Nunmehr will ich das alltagstheoretische Verständnis von Kritik um zwei weitere Einsatzpunkte von Kritik ergänzen, indem ich weniger auf die wissenschaftstheoretische als auf die politiktheoretische Bedeutung von Kritik eingehe und Alltag als Zielobjekt von Kritik und als Maßstab von (Gesellschafts-) Kritik fasse.

Dem Alltag als Zielobjekt von Kritik liegt die Prämisse zugrunde, dass sich gesellschaftliche Strukturen und mithin auch das Politische erst im Alltagsleben realisieren. Werden gesellschaftliche Verhältnisse und folglich Macht- und Un-

gleichheitsverhältnisse so verstanden, dass sie im Alltag (mit) hervorgebracht werden, folgt daraus, dass eine Kritik dieser Verhältnisse auch über eine Kritik des Alltagslebens gelingen kann. Gesellschaftskritik richtet sich demnach auch auf die alltäglichen Verhältnisse, die Subjekte und ihre Lebens-, Gefühls- und Denkweisen. Wie unterschiedliche gesellschaftskritische Ansätze – feministische, queere, postkoloniale oder kritische Disability-Ansätze – deutlich machen, sind die Praxen des Alltagslebens nicht nur als ›persönlich‹ zu verstehen oder gar als Lebensstilphänomene zu trivialisieren; vielmehr müssen sie als Ausdruck gesellschaftlicher (Macht-)Verhältnisse begriffen werden. Damit rücken Alltagspraxen in den Blick, jedoch nicht, um sie entweder als subversiv und widerständig aufzuwerten oder als vermachtet und entfremdet abzuwerten. Vielmehr geht es darum, Alltagspraxen in ihrer ambivalenten Einschreibung in gesellschaftliche Machtverhältnisse zu fassen und sie von daher auch zu kritisieren. Indem das Alltagsleben zum Zielobjekt der Kritik wird, wird deutlich, dass eine kritische politische Theorie des Alltags den Alltag nicht nur theoretisch greifbar macht, sondern auch danach fragt, welche Ausgestaltung des Alltagslebens wünschenswert ist.

Das Alltagsleben wird ebenso zum Ausgangspunkt von Kritik, wenn politische Kritik an den Maßstäben des Alltags ausgerichtet wird. So erlaubt der Rekurs auf Hellers Ansatz, den Grad des Emanzipativen im Alltag danach zu bemessen, ob sich alltägliches Handeln primär auf die Einzelnen bezieht und damit die Subjektivitätsform der Partikularität bedient oder ob es sich auf umfassendere gesellschaftliche Zusammenhänge richtet und damit im Modus der Individualität wirksam wird. Diese Unterscheidung erweist sich potenziell als politische Unterscheidung im engeren Sinn, und zwar dann, wenn staatliche Politiken danach beurteilt werden, welche Gestaltungs- und Handlungsmöglichkeiten durch die je spezifische staatliche Organisationform nahegelegt werden, das heißt ob primär partikulares oder aber individuelles Handeln forciert wird. Die Handlungsmächtigkeit im Alltag wird somit zu einem möglichen Maßstab für Politik.

IV.4.6 Die relationale Dimension

Das Erschließen der relationalen Dimension einer kritischen politischen Theorie des Alltags beruht darauf, dass das Subjekt hier als nicht-autonom, das heißt als immer schon vergesellschaftet aufgefasst wird. Diese Auffassung verweist auf eine intersubjektive Komponente ebenso wie auf die Subjekte als sinnlich-tätige Subjekte in Relation zu ihrer belebten und nicht-belebten Umwelt. Die relationale Dimension besagt nun, dass das nicht-autonome Subjekt zum Ausgangspunkt für ein Verständnis gesellschaftlichen und politischen Handelns gemacht wird.

Virulent werden damit einerseits Fragen nach Abhängigkeiten und folglich auch nach Macht- und Ausbeutungszusammenhängen. Andererseits wirft dieses Verständnis auch die Frage nach den Möglichkeiten gesellschaftlicher Verantwortung und politischer Solidarität im Alltagsleben auf.

Darüber hinaus bezieht sich die relationale Dimension aus kritischer alltagstheoretischer Perspektive auf die Eingebundenheit der Subjekte in gesellschaftliche Zusammenhänge und damit auf den bereits mit der Ambivalenz Subjekt(ivität)-Struktur akzentuierten Aspekt. Anknüpfend an die hier diskutierten Ansätze verweist die relationale Dimension insbesondere auf das Verhältnis von Alltag, Politik und Ökonomie, das als ein Verhältnis wechselseitiger Verwobenheit und Verflechtung theoretisiert wird. Die relationale Dimension zeigt also an, dass kapitalistische Politik und Produktionsverhältnisse den Alltag für ihr Bestehen und ihren Fortbestand benötigen und dass sie daher auch über alltägliche Praxen wirkmächtig werden oder aber infrage gestellt werden können. Die relationale Dimension ist folglich nicht auf die Mikroebene zwischenmenschlicher Beziehungen beschränkt, sondern muss gleichermaßen als Modus der Einbindung des Alltagslebens in politische und soziale Strukturen verstanden werden. Dies bedeutet letztlich auch, dass spezifische Strukturen und Machtverhältnisse wie etwa androzentrische, heteronormative, klassisierende und rassisierende in ihrer spezifischen Wirkweise über alltägliche Praxen analysiert und kritisiert werden müssen.

IV.4.7 Die nicht-dichotomisierende Dimension

Die nicht-dichotomisierende Dimension schließt an die relationale Dimension an, sie kann diese gleichsam ergänzen. Statt den Alltag über Gegensatzpaare wie etwa Alltag/Festtag oder Routine/Besonderheit (vgl. Elias 1978) und damit mittels einer Negativfolie zu bestimmen, argumentiere ich, dass eine kritische politische Theorie des Alltags auf einem nicht-dichotomen Konzept von Alltag basiert, auf jener hier vorgestellten vielschichtigen und komplexen Denkfigur Alltag. Damit liegt Alltag quer zu den theoretisch und politisch wirkmächtigen dualistischen Instanzen der liberal-kapitalistischen Moderne wie öffentlich-privat, Moderne-Tradition, Kultur-Natur, Produktions-Reproduktionsarbeit, Geist-Körper, Vernunft-Gefühl (vgl. Kapitel II.6, Kapitel V.3). So kritisiert auch Lefebvre:

»Die *Dualität* von Geist und Materie, von Ideal und Wirklichkeit, Absolutem und Relativem, Metaphysischem und Sinnlichem, des Übernatürlichen und der Natur ist zur praktizierten Duplizität geworden; sie stellt sich dar als Verdoppelung, Trick, Ohnmacht und ge-

lebte Lüge unter dem Deckmantel des Denkens, der Poesie, der Kunst.« (Lefebvre 1987a, 131, Herv. i.O.)

Mit dem Konzept der Ambivalenz, die ich als einen das Alltagsleben bezeichnenden und eine kritische politische Theorie des Alltags informierenden Modus beschrieben habe, will ich dieses Verständnis stützen. Ambivalenzen bezeichnen keine dichotomen Gleichzeitigkeiten, sondern Verwobenheiten und wechselseitige Einschreibungen. Ambivalenzen sind nicht gleichzusetzen mit dichotomen asymmetrischen Gegenüberstellungen, in denen der abgewertete Teil ein Residuum, einen Mangel darstellt. Im Bezug auf Alltag wird vielmehr ein Spannungsverhältnis zwischen einzelnen Aspekten sichtbar, die jedoch niemals fixiert sind, sondern im Modus der Ambivalenz als Aspekte einer solchen Ambivalenz erst hervortreten. Die herausgestellten ambivalenten Dynamiken des Alltags (vgl. Kapitel IV.3) machen dieses nicht-dichotome Verständnis deutlich und zeigen überdies, wie eine kritische politische Theorie des Alltags einige der modernen Dichotomien geradezu infrage stellen kann. Denn Alltag ist mit keiner der Seiten des liberalen Trennungsdispositivs (vgl. Sauer 2001a; vgl. Kapitel II.6.2) gleichzusetzen. Alltag kann weder auf Öffentlichkeit, Produktion(sarbeit), Vernunft, Moderne, Geist oder Struktur noch auf Privatheit, Reproduktion(sarbeit), Gefühl, Tradition, Körper oder Subjekt reduziert werden. Alltag ist ein Konzept, das keinen Gegenbegriff zugrunde legt und mithin auch keine Dichotomie birgt; es ist ein kritisches Konzept, das diese Trennungen vielmehr herausfordert.

V. Das Politische alltagstheoretisch denken

V.1 Mit dem Alltag das Politische einfangen

Was ist nun der Ertrag dieser kritischen politischen Theorie des Alltags für eine Neuorientierung des Politischen? Welche theoretischen Verschiebungen lassen sich dadurch denkbar machen, welche Debatten neu ausrichten? Hatte ich zuvor die Kartografie des Politischen (vgl. Kapitel II) als impliziten Orientierungsrahmen herangezogen, der es mir ermöglichen sollte, eine kritische politische Theorie des Alltags zu entwickeln, will ich im Folgenden die Frage nach dem Politischen explizit ins Zentrum dieser kritischen politischen Theorie des Alltags stellen. Zwei Stoßrichtungen kennzeichnen diese Auseinandersetzung: erstens eine konzeptuelle Intervention, die ich veranschauliche, indem ich den alltagstheoretischen Modus der Ambivalenz als instruktiven Einsatzpunkt für einen Begriff des Politischen vorstelle. Mit der zweiten, gegenwartsdiagnostischen Intervention zeige ich, wie die hier vorgeschlagene kritische politische Theorie des Alltags in jene aktuellen Debatten und Dynamiken, die das Politische an der Schnittstelle von öffentlich und privat verorten, intervenieren und sie so auch erweitern kann. Beide Interventionen führen mich, wie zu Beginn des dritten Kapitels (vgl. Kapitel III.2) angekündigt, zu zentralen feministischen Anliegen und sollen nicht zuletzt deutlich machen, wie eine kritische politische Theorie des Alltags an feministische Perspektiven anschließen, wie sie sie modifizieren und ergänzen kann.

V.2 Ambivalenz im Spannungsfeld des Politischen

Unter Ambivalenz, so sollte das vorangehende Kapitel deutlich machen, verstehe ich eine spezifische Form von Relationalität, ein dynamisches Spannungsverhältnis. Dass Ambivalenz keine »bildhafte Pathosformel« in der »Diskursgrammatik der Moderne« ist (von Gravenitz 1999, 9), sondern einen Begriff des Poli-

tischen gerade vom Alltag aus erweitern kann, will ich im Folgenden in fünf Schritten darlegen. Ambivalenzen greife ich also für ein Denken des Politischen auf, allerdings nicht als abstrakt philosophisches Denkmodell, sondern als eine politiktheoretische Figur, die Ambivalenzen als Moment und Modus gesellschaftlicher Prozesse fasst.

V.2.1 Von der Dichotomienkritik ausgehend: Ambivalente Relationalität

Dichotomienkritik ist eine zentrale Errungenschaft feministischer Forschung, die seit ihrem Beginn und bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle spielt. Für meine Auseinandersetzung sind die feministische Kritik an der Trennung öffentlich-privat und der damit verschränkte Aspekt der Relationalität zentral (vgl. Kapitel II.6). Dafür schließe ich mich allerdings nicht jenen Positionen an, die Relationalität als alternatives geschlechtertheoretisches Konzept einfordern und öffentlich-privat als potenziell reifizierende (vergeschlechtlichte und vergeschlechtlichende) Erkenntniskategorie oder normativen politischen Denkrahmen verwerfen (vgl. z.B. Armstrong/Squires 2002). Politik- und gesellschaftstheoretisch entscheidend sind für mich in diesem Zusammenhang vielmehr gesellschaftskritische Ansätze, die öffentlich-privat als kritische Analysekategorie und mithin weder als Sphären noch als normative Denkhorizonte begreifen.[1] So betont Birgit Sauer, dass feministische Forschung eine »mechanistische Sphären*trennung*« zurückweisen, jedoch die »*Differenz* zwischen öffentlich und privat begrifflich« fassen können muss (Sauer 2001b, 6, Herv. i.O.), nicht zuletzt um die neoliberalen Erosionen der Grenzziehung von öffentlich und privat analysieren zu können (vgl. Sauer 2016). Erst durch ein solches Verständnis von öffentlich-privat, das machtvolle (und vielfältig ineinander verwobene heteronormative, rassisierende, klassisierende) Grenzziehungen und Trennungen analytisch-kritisch in den Blick zu nehmen vermag, können jene »verschwiegene[n] Relation[en]« des liberalen Trennungsdispositivs (Sauer 2001a, 184; vgl. auch Kapitel II.6.2), sichtbar gemacht werden, die durch den Mechanismus der Trennung stillschweigend (voraus-)gesetzt und normalisiert werden.

Damit stellt Relationalität jedoch keine Alternative zur Analysekategorie öffentlich-privat, sondern ein in diese immanent eingeschriebener und zu enträt-

1 So warnt auch Mary Douglas in den 1970er-Jahren: »Binary distinctions are an analytic procedure, but their usefulness does not guarantee that existence divides like that. We should look with suspicion on anyone who declared that there are two kinds of people, or two kinds of reality or process.« (Douglas 1978, 161)

selnder Modus dar. Ein solches Verständnis von Relationalität ermöglicht es dann, zu untersuchen, wie und in welchen Macht- und Herrschaftszusammenhängen (unterschiedliche) Trennungen wirkmächtig werden. Denn Dichotomien, so kritisiert auch Regina Becker-Schmidt, »suggerieren statische Modelle von Gesellschaftsordnungen: Autonomie der Pole, wo Bezüge bestehen, Machtgleichgewichte, wo hegemoniale Verhältnisse gegeben sind« (Becker-Schmidt 1998, 86). Dichotomien funktionieren als »Entgegensetzung«, die »Distanz und Entfernung« schaffen, wodurch nicht zuletzt »wechselseitige Abhängigkeiten zwischen arbeitsteilig funktionierenden Bereichen oder verschiedenen Bevölkerungsgruppen unsichtbar« gemacht werden (ebd., 101). Die Wirkkraft der Dichotomie liegt also gerade darin, auf Relationalitäten zu verweisen und diese als solche zugleich unsichtbar zu machen.

Werden demzufolge die Kritik an der Trennung und mithin Relationalität und Angewiesenheit, nicht jedoch Autonomie zum Ausgangspunkt einer Gesellschaftsanalyse und -theorie, lassen sich jene machtvollen Trennungen in den Blick nehmen, die diese Dichotomisierungen konstituieren, die durch die Maske der Entgegensetzung allerdings verdeckt werden (vgl. auch Kapitel V.3.1). Hervorkehren lassen sich dann nicht nur die »Figuren«, die durch Dichotomien unsichtbar gehalten werden, sondern auch jene, die »das Polarisierte falsch verknüpfen« (ebd., 90).

Eine kritische politische Theorie des Alltags, die die Ambivalenz zu einem zentralen politischen Einsatzpunkt macht, schließt hier an. Während die Dichotomie Autonomie-Abhängigkeit ein liberales Politikverständnis prägt, dem die Trennung öffentlich-privat implizit zugrunde liegt, kann aus einer alltagstheoretischen Perspektive nicht nur der einseitige Verweis auf Autonomie, sondern auch jener auf Abhängigkeit durchbrochen und stattdessen die Dimension der Relationalität betont werden. Dies bedeutet weder, real wirkmächtige Abhängigkeiten zu verherrlichen oder gar zu verharmlosen; noch sollen Abhängigkeiten ontologisiert und dadurch politisch und politiktheoretisch legitimiert bzw. legitimierbar werden. Aus alltagstheoretischer Perspektive bezeichnet ambivalente Relationalität vielmehr einen Modus wechselseitiger Verwiesenheit, der sichtbar gemacht werden muss, um gewaltvoll hervorgebrachte und herrschaftlich abgesicherte Abhängigkeiten und Unterordnungen begreifbar und kritisierbar zu machen. Anders formuliert geht es darum, die diskursive Wirkmacht eines Verständnisses von Autonomie als Illusion der Unabhängigkeit zu dechiffrieren und durch den Verweis auf Relationalität aufzuzeigen, wo und wie Verwobenheiten – und insbesondere vermachtete Verwobenheiten – bestehen, herbeigerufen und legitimiert werden.

V.2.2 Ambivalenzen im Alltagsleben situieren

Indem ich im Anschluss an Henri Lefebvre Ambivalenzen im Alltagsleben verortet und deren Wirken und Form aus dem Alltagsleben heraus beschrieben habe, konnte ich deutlich machen, dass eine kritische Wissenschaft immer auch die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse, im Anschluss an Marx also die wirklichen Menschen, in den Blick nehmen muss. Denn es sind die alltäglichen Verhältnisse und Praxen, die Gefühle, Wünsche und Bedürfnisse, in denen Ambivalenzen zutage treten und die dergestalt ein spezifisches Verständnis von Ambivalenz prägen. Nicht zuletzt manifestieren sich die gesellschaftlichen Widersprüche in der alltäglichen Notwendigkeit, zu handeln und Entscheidungen zu treffen (vgl. Kapitel III.3.4). Damit soll nicht unterstellt werden, dass politische und gesellschaftliche Ambivalenzen ausschließlich aus der Perspektive des Alltagslebens erfasst werden können, doch werden sie, wie auch die Ambivalenz Struktur-Subjekt(ivität) verdeutlicht (vgl. Kapitel IV.3.3), in den Praxen des Alltags mit hervorgebracht, verfestigt oder auch verändert. Als historisch spezifische Ambivalenzen können die Ambivalenzen des Alltags nicht im Vorfeld bestimmt werden, sondern sie erschließen sich erst im jeweiligen Kontext, das heißt innerhalb spezifischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Politik und Gesellschaft werden aus alltagstheoretischer Perspektive also von den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen aus begriffen, von den ›wirklichen Menschen‹ aus, ihren Lebens- und Arbeitsweisen, ihren Subjektivierungsweisen, ihren sozialen Beziehungen und ihren Kämpfen.

Für eine Theorie des Politischen bringt der Hinweis auf die Situierung der Ambivalenzen im Alltagsleben ein Politikverständnis mit sich, das den Modus des Politischen über den Alltag und von diesem aus bestimmt. Ein alltagstheoretisch inspiriertes Konzept von Politik setzt dann an den konkreten politischen Verhältnissen an und damit nicht zuletzt an den alltäglichen Kämpfen. Ein solches Verständnis von Politik unterscheidet sich von den Ansätzen Hannah Arendts, Oliver Marcharts und Chantal Mouffes, die sich, obgleich auf unterschiedliche Weise, in ihren Politikbegriffen von einer Politik des Alltäglichen abwenden – sei dies nun als Opposition zur Sphäre der (Politiker_innen-)Politik, die Freiheit voraussetzt, wie bei Arendt, oder durch die Priorisierung eines ontologischen Politikverständnisses, wozu Marchart und Mouffe tendieren.

Wie bei Marchart und Mouffe impliziert ein alltagstheoretisch inspirierter Begriff des Politischen, der die Ambivalenzen des Alltags zum Ausgang nimmt, kein konsensuelles, sondern eine konfliktuelles Verständnis, allerdings ohne wie diese das Konfiktuelle aus einer ontologischen Differenz zwischen *dem Politischen* und *der Politik* zu ziehen (vgl. Kapitel II.4.1, Kapitel II.5). Während

Mouffe *das Politische* zur Prämisse erhebt, wodurch ein Verständnis von *der Politik* und mithin von den konkreten politischen Verhältnissen erst adäquat möglich werde, rückt Marchart mit der politischen Differenz zwar das Verhältnis von *Politik* und *dem Politischen* in den Mittelpunkt. Letztlich argumentiert er jedoch, dass der zentrale Aspekt einer Theorie des Politischen, nämlich die Unmöglichkeit von Letztbegründung, nicht aus *der Politik* gewonnen werden könne, da diese stets untrennbar in die gesellschaftlichen Verhältnisse und mithin in deren Herrschaftszusammenhänge verstrickt sei. Dies könne nur durch ein übergeordnetes Prinzip, das heißt *das Politische*, erreicht werden, durch das schließlich auch *die Politik* bzw. die gesellschaftlichen Verhältnisse begreifbar werden.

Im Unterschied dazu will ich mit einer kritischen Theorie des Alltags betonen, dass eine Konzeptualisierung von Politik nicht unabhängig von konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen zu denken ist. Eine alltagstheoretisch inspirierte Theorie des Politischen geht also nicht im Sinne einer Theorie der politischen Differenz erst in einem zweiten Schritt auf gesellschaftliche Verhältnisse ein; vielmehr geht sie von diesen aus. Damit unterstellt eine solche Theorie des Politischen letztlich auch keine Trennung zwischen einer metaphysischen Sphäre des Politischen und einer Sphäre ›realer‹ Politik. Eine Theorie des Politischen, die vom Alltag ausgeht und Politik als situiert und ambivalent verwoben begreift, legt für dieses Verständnis von Politik also keine ontologische Differenz zugrunde, sondern setzt gerade bei den gesellschaftlichen Verhältnissen und den ›wirklichen Menschen‹ an.

V.2.3 Die Macht der Entscheidung: Ambivalenz als politische (Alltags-)Praxis

»Ein Lastwagen fährt einen Fußgänger um. Die Polizei kommt, ein Auflauf bildet sich, die Leute diskutieren. Sie versuchen den Vorfall zu rekonstruieren, kommen aber nicht dazu. Die Zeugen sind sich nicht einig. Der Fahrer versucht, von seiner Schuld abzulenken, dem Opfer die Verantwortung zuzuschieben. Das Faktum, das Ereignis, das Resultat ist in seiner blutigen Brutalität da. Jeder urteilt oder versucht zu urteilen, jeder ergreift Partei und entscheidet. So gelangt noch der Historiker – der früher oder später urteilen muß – zur Kritik der Aussagen.« (Lefebvre 1987a, 32)

Mit diesem Beispiel veranschaulicht Lefebvre pointiert die alltägliche Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen – in diesem Fall zunächst jene der Zeug_innen, sowie in letzter Konsequenz jene der Polizeibeamt_innen. Zudem treffen schließlich auch die Historiker_innen retrospektiv eine Entscheidung, sofern der

Vorfall in die Geschichtsbücher eingehen soll. Die real wirkmächtige Ambivalenz zeigt sich hier also deutlich, nicht zuletzt in ihrer ›blutigen Realität‹.

Ich möchte dieses Beispiel im Anschluss an Lefebvre für die Figur der Ambivalenz aufgreifen und politiktheoretisch einlesen. Hier wird eine Situation der Unentscheidbarkeit bzw. Mehrdeutigkeit augenscheinlich, ebenso wie deutlich wird, dass eine Entscheidung getroffen werden muss. Gesellschaftstheoretisch gewendet kann diese Figur der Gleichzeitigkeit darauf verweisen, dass auch gegenwärtig, trotz aller Pluralisierungstendenzen und verlorenen Gewissheiten, Entscheidungen alltäglich getroffen werden (müssen). Deutlich wird gleichfalls, dass Entscheidungen nicht unabhängig sind, sondern in Relation zu existierenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen stehen – im Beispiel symbolisiert durch Staatsgewalt und Wissensproduktion. Daran wird erkennbar, dass gesellschaftliche Verhältnisse, Institutionen und Strukturen keine komplexen ›Ungeheuer‹ sind, die sich gleichsam über die Subjekte und ihr Alltagsleben stülpen, sondern dass sie sich im Alltagsleben realisieren bzw. materialisieren.

Für eine Theorie des Politischen wird so eine handlungstheoretische Perspektive denkbar, die (alltägliche) Handlungsmächtigkeit stets im Kontext von Macht und Herrschaft begreift. Politisches Handeln schreibt sich demzufolge (ambivalent) in gesellschaftliche Verhältnisse ein, die auch, obgleich niemals in ihrer Totalität, im alltäglichen Handeln hervortreten – nicht zuletzt in der Notwendigkeit oder gar im Zwang, zu handeln und zu entscheiden. Aus politiktheoretischer Perspektive setzt die Betonung alltäglicher Entscheidungs- und Handlungsmacht also nicht an einem dezisionistischen Prinzip als Form des Politischen oder an einer bestimmten politischen Organisationsform an. Es geht weder um die Entscheidungsmacht des Staates noch um ein antagonistisches Freund-Feind-Verhältnis im Sinne Carl Schmitts. Vielmehr werden alltägliche Entscheidungen als Ausdruck und Effekt von Macht- und Herrschaftsverhältnissen theoretisierbar.

Die Betonung des Handelns und Entscheidens schließt in gewisser Weise an Michael Th. Grevens Position an, der mit seiner Politisierungsthese die Beobachtung aufstellt, dass sich politische Gesellschaften gegenwärtig gerade dadurch auszeichnen, dass alles entschieden werden kann bzw., mehr noch, entschieden werden muss. Damit hinterfragt er ein deterministisches Verständnis von Gesellschaft und Veränderung und hebt Dezision und Kontingenz nicht zuletzt als Probleme des Regierens hervor. Allerdings thematisiert er vor allem staatliche Entscheidungs- und Durchsetzungsmacht, lässt hingegen offen, in welchem Verhältnis diese zu den politischen Subjekten steht (vgl. Kapitel II.2.2). Eine alltagstheoretische Konzeptualisierung von Dezision, die weder die Entscheidungsmacht des Staates voraussetzt noch auf der ontologischen Annahme eines antagonistischen Freund-Feind-Verhältnisses beruht, kann gerade die-

ses Verhältnis in den Blick nehmen. Eine solche Reformulierung von Handlung und Entscheidung greift nämlich das Verhältnis zwischen staatlicher und subjektiver Entscheidungsmacht auf, wie die Ambivalenz Subjekt(ivität)-Struktur verdeutlichen sollte. Dabei geht es darum, wie Herrschaftsverhältnisse nicht zuletzt in täglichen Entscheidungen und Handlungen hervorgebracht, angeeignet, reproduziert, aber auch modifiziert werden. Ins Zentrum der Analyse rücken damit Fragen nach der Reichweite sowie nach den Effekten von Entscheidungen ebenso wie nach Möglichkeitsbedingungen und Handlungshorizonten.

Wenn ich also alltägliches Handeln als potenziell politisches Handeln fasse, meine ich damit keineswegs jene handlungsorientierte Subpolitik, die Ulrich Beck vor Augen hat, wenn er in den 1990er-Jahren von neuen politischen Subjekten jenseits antagonistischer Herrschaftsverhältnisse spricht und diese mitunter zu Handlungs- und Entscheidungs-›Gewinner_innen‹ erklärt. Eine kritische politische Theorie des Alltags macht vielmehr deutlich, dass Entscheidungen tagtäglich getroffen werden und auch getroffen werden müssen – einerlei ob dies wünschenswert ist oder nicht. Dies impliziert weder, dass alles entschieden und bestimmt werden *kann*, wie Becks Ansatz suggeriert, noch, dass es ein unbeschränktes Arsenal an Handlungsmöglichkeiten gibt. Entscheidungen finden stets innerhalb spezifischer Handlungshorizonte statt; gemeint ist also nicht nur die Möglichkeit, sondern vielmehr auch die Notwendigkeit zu entscheiden und damit mitunter Zwang. Entscheidungen sind überdies nicht bloß Ergebnis umfassenden Räsonnierens, sondern müssen, wie Lefebvre unterstreicht, auch »bei ungewissen Informationen« gefällt werden: »Man wägt das Für und Wider ab und nie schließt ein Argument auf der einen Seite das Pendant auf der anderen aus […]. Und immer ergibt sich daraus ein neues, durch Einsicht neu gestaltetes Element des unendlich komplexen, tiefen und widersprüchlichen Lebens.« (Lefebvre 1987a, 29f.) Entscheidungen sind demnach Element und Ausdruck potenziell konfliktueller Verhältnisse.

V.2.4 Ambivalente Identifikation – nicht-identifizierendes Involvieren

Politik- und handlungstheoretisch zuspitzen will ich die Figur der Ambivalenz mit dem Konzept des nicht-identifizierenden Involvierens. Dieses Konzept erlaubt es, einen doppelten handlungstheoretischen Modus, nämlich ein gleichzeitiges ›Involviertwerden‹ und ›Sich-Involvieren‹ sichtbar zu machen. Darüber lässt sich erstens Handeln als situiertes Handeln konkretisieren, zweitens ein Modus kollektiven politischen Handelns denken, der nicht auf identitätspoliti-

schen Vorstellungen beruht, und schließlich drittens politisches Handeln affekttheoretisch erweitern.

Grundlegend für das Konzept des nicht-identifizierenden Involvierens ist das Verständnis von Subjekten als situiert handelnden und entscheidenden Subjekten, also die Ambivalenz Subjekt(ivität)-Struktur. Instruktiv für die Entwicklung dieser Figur ist Lefebvres Brecht-Interpretation. So macht Lefebvre deutlich, dass durch den für Brechts Theater bezeichnenden Verfremdungseffekt die Zuseher_innen auf ambivalente Weise in die Handlung eines Stückes hineingezogen werden. Dieser Prozess des Hineinziehens ist einerseits passivierend, andererseits hat er auch eine aktivierende Dimension, werden die Zuseher_innen doch zum Mitfühlen und zu Parteinahme angehalten (vgl. Kapitel III.3.4). Interessant ist also, dass der Modus des Hineinziehens weder eine Form der Vereinnahmung noch der Verinnerlichung, sondern vielmehr beides zugleich beinhaltet. Das Publikum gilt in dieser Doppelbewegung des Hineinziehens also nicht als verblendet, da es sich zum Stück verhalten, ein Urteil fällen muss. Dieses Erfordernis erweist sich als umso diffiziler, als weder die dargestellten Charaktere aufgrund ihrer Eigenschaften eine uneingeschränkte affirmative Identifikation und Empathie zulassen noch die vorgestellten Probleme eindeutige Lösungen nahelegen. Die Zuseher_innen sind vielmehr kontinuierlich und immer wieder neu zum Abwägen angehalten und dadurch gleichsam in einen Dialog mit dem Stück verstrickt (vgl. Kapitel III.3.4).

Mit diesem Verständnis einer ambivalenten Identifikation kann es erstens gelingen, die These zu präzisieren, dass Subjekte nicht nur Entscheidungen treffen, sondern vielmehr Entscheidungen treffen müssen. Wird Lefebvres Brecht-Interpretation als Denkfigur des Politischen und mithin als Präzisierung der Ambivalenz Subjekt(ivität)-Struktur herangezogen, wird es möglich, Subjekte nicht einfach als passiv(iert)e Opfer politischer und ökonomischer Verhältnisse, sondern vielmehr als durch ihre Handlungen und Entscheidungen auch in diese eingebunden zu denken. Subjekte, so der gesellschaftstheoretische Schluss, den die Figur des nicht-identifizierenden Involvierens nahelegt, zeichnen sich demnach durch ambivalentes Einschreiben in widersprüchliche gesellschaftliche Verhältnisse aus. Entscheidend wird diese Perspektive in letzter Konsequenz für die handlungs- und politiktheoretische Frage, ob »gesellschaftliche Verhältnisse von bestimmten Akteuren zu verantworten« sind bzw. inwieweit »gesellschaftliche Prozesse von den zusammen lebenden und handelnden Individuen erzeugt, gestaltet, mitbestimmt werden« können (Demirović 2004, 143f.).

In diesem Sinne erlaubt das Konzept des nicht-identifizierenden Involvierens zweitens, die Frage politischen und insbesondere kollektiven Handelns weiterzudenken. Wird nicht-identifizierendes Involvieren zur Grundlage politischen

Handelns, kann die dekonstruktivistisch-feministische bzw. poststrukturalistische Kritik an (einer bestimmten Form von) Identitätspolitik produktiv aufgegriffen und weitergetrieben werden, ohne allerdings Gefahr zu laufen, durch ›Übertheoretisierung‹ den Bezug zu feministischen Praxen aus den Augen zu verlieren – so die Kritik, die sich an viele dekonstruktivistisch-feministische Ansätze richtet(e). Ein nicht-identifizierendes Involvieren schließt an Rancières Überlegungen zu politischer Subjektivierung an, denen zufolge politische Subjekte sich erst darüber konstituieren, dass sie als Subjekte einer Ausschließung in Erscheinung treten und nicht einfach vorgegebene politische Identitäten repräsentieren. In diesem Sinne beschreibt das nicht-identifizierende Involvieren einen alltagstheoretischen Modus des Politischen jenseits politischer Identifikation, da hier ambivalente Prozesse und Dynamiken des Eingreifens und nicht Identitäten zum Ausgangspunkt politischen Handelns werden. Nicht-identifizierendes Involvieren wird so zum Motor politischen Handelns, wodurch kollektives politisches Handeln jenseits von Identitätspolitik und jenseits einer Essentialisierung von Erfahrung denkbar wird.

Indem dieser Modus des Politischen aus einer Theoretisierung alltäglicher Verhältnisse hervorgeht, ist nicht-identifizierendes Involvieren auch nicht mit dem Vorwurf konfrontiert, konkrete (Herrschafts-)Verhältnisse und nicht zuletzt Geschlechterverhältnisse auszublenden. Die politische Figur des nicht-identifizierenden Involvierens setzt gerade am Alltagleben an, sie erschließt sich ausgehend von ambivalenten Alltagsverhältnissen. Eine kritische Theorie des Alltags, die ein nicht-identifizierendes Involvieren betont, erlaubt es demnach, auch feministische Politiken ausgehend von den Ambivalenzen des Alltags zu denken.

Drittens ist dieses Verständnis des nicht-identifizierenden Involvierens auch als affektiver Modus zu begreifen und kann entsprechend politiktheoretisch gewendet werden. Für Chantal Mouffe sind Leidenschaften eine affirmative Form politischer Identifikation, sie sind Ausgangspunkt politischer Mobilisierung sowie Teil einer wünschenswerten, einer agonistischen Demokratie. Dafür müssen die Leidenschaften allerdings ›gezähmt‹ und in Richtung demokratischer Modelle orientiert werden. Die Figur des nicht-identifizierenden Involvierens unterscheidet sich nun hiervon, führt Lefebvre doch aus, dass in Brechts Theater gerade jene Emotionen ausgeschlossen werden, die »Partizipation und Identifikation möglich mach[en] oder förder[n]« (Lefebvre 1987a, 32f.). Stattdessen rege es »neue Formen der Emotion« an und sei dabei »[w]eit davon entfernt«, die »Läuterung der Leidenschaften und Gefühle« zum Ziel zu haben (ebd.). Während Mouffe Leidenschaften als affirmative affektive Bezugnahme aufgreift und dabei das Objekt der Leidenschaften demokratietheoretisch ins Zentrum stellt, wird es im Anschluss an das Konzept des nicht-identifizierenden Involvierens mög-

lich, diese Auffassung doppelt kritisch zu beleuchten: indem einerseits ein eindeutig verfasstes Bezugsobjekt und andererseits die ungebrochene Bezugnahme infrage gestellt wird. So legt die Figur des nicht-identifizierenden Involvierens weder nahe, dass quasi von den Objekten der Leidenschaft aus menschliches Handeln organisiert und orientiert werden kann, wie Mouffes Ansatz unterstellt, wenn sie davon ausgeht, dass Leidenschaften agonistisch-demokratisch gezähmt und die Menschen dadurch zu einem demokratischen Leben hingeführt werden können; noch erweist sich das Objekt der Leidenschaften selbst als widerspruchsfrei, wie Mouffe mit der Form der agonistischen Demokratie als Zielobjekt politischer Leidenschaften suggeriert. Nicht nur ist das nicht-identifizierende Involvieren, die Bezugnahme und Orientierung, als ambivalenter Prozess zu begreifen; auch die Objekte, die in diesem Prozess Bedeutung erlangen, erweisen sich aus alltagstheoretischer Perspektive als ambivalent.

Das nicht-identifizierende Involvieren beschreibt somit einen affektiven Modus, in dem Affekte und Leidenschaften nicht als Instrumente, sondern als Ausdruck ambivalenten, auch politischen Handelns begriffen werden. Menschen sind affektiv in Situationen und, politiktheoretisch gewendet, in politische Zusammenhänge involviert. Affekte sind demnach keine quasi autonomen Entitäten, auf die willkürlich zugegriffen werden kann. Während für Mouffe Leidenschaften politisch mobilisierend sind, jedoch für demokratische Politik gezähmt werden müssen, lässt sich mit der Figur des nicht-identifizierenden Involvierens ein Modus der Verstrickung und Einschreibung der Subjekte beschreiben, der, wie im Anschluss an Baruch de Spinoza formuliert werden könnte, ein Modus des Affizierens und Affiziertwerdens ist.

V.2.5 Ambivalenzen ans Licht bringen

Mit dem Modus der Ambivalenz gehe ich schließlich im Anschluss an jene feministischen Ansätze, die die Trennung öffentlich-privat als kritische Analysekategorie betrachten, ebenso wie im Anschluss an Mouffes Theorie der politischen Differenz davon aus, dass Antagonismen und Grenzziehungen politiktheoretisch nicht ausgeblendet werden dürfen, solange gesellschaftliche Verhältnisse in diesem Sinne konstituiert und wirkmächtig werden. Antagonismen und Grenzziehungen gilt es politisch also in den Blick zu nehmen und nicht einfach wegzuschreiben oder wegzudenken. Im Unterschied zu Mouffe und im Anschluss an die feministische Kritik geht es mir mit den *Ambivalenzen des Alltags* jedoch nicht um ein Modell, das spezifische Grenzhaltungen normativ fest- und vorschreibt. Zwar thematisiert Mouffe mit dem Agonismus ein politisches Denkmodell, das über Becks Vorstellung eines Nebeneinander und vermeintlich

gleichwertigen ›und‹ hinausgeht. Allerdings erklärt sie agonistische Grenzkämpfe, die sie nicht zuletzt identitätspolitisch fasst, zum konstitutiven Bestandteil einer wünschenswerten Form politischer Organisation. Mit dem Modus der Ambivalenz lässt sich nun die Dimension des Konflikts betonen, die auch für Mouffe zentral ist. Doch soll dieser Modus nicht affirmativ, sondern vielmehr als Kritik- und Analyseinstrument begriffen werden, da andernfalls Grenzziehungen und -regime Gefahr laufen, reifiziert zu werden.

In einer kritischen politischen Theorie des Alltags sind Ambivalenzen also weder per se destruktiv und Ausdruck einer Zerfallserscheinung der Moderne (vgl. Beck 1993) noch ein inhärentes Moment moderner Gesellschaften, dem in einem postmodernen Kampf für Ordnung und Kohärenz auf problematische, da Gewalt produzierende Weise entgegengewirkt werden kann oder soll (vgl. kritisch Bauman 1991). Wenn ich Ambivalenz als zentralen Modus einer Theorie des Politischen begreife, meine ich damit nicht, dass politische und ökonomische Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten affirmiert und legitimiert werden sollen. Ebenso wenig betrachte ich Ambivalenzen als privilegiertes oder zwangsläufig emanzipatives Gesellschafts- und Politikmodell. Mit einer kritischen politischen Theorie des Alltags sollen Ambivalenzen vielmehr aufgezeigt und darüber kritisierbar bzw., wie Lefebvre treffend formuliert, »unerträglich« gemacht werden (Lefebvre 1987a, 482). Politisch geht es also nicht darum, Ambivalenzen auszugleichen, indem sie in eine Richtung hin aufgelöst werden. Stattdessen gilt es, gesellschaftliche Spaltungen und Spannungen, Grenzziehungen und Grenzregime in ihrer ambivalenten Wirkmacht zu analysieren und gegebenenfalls zu skandalisieren. Oder nochmals anders formuliert: Ambivalenzen müssen ans Licht gebracht, problematisiert und politisiert werden.

Entscheidend ist, dass diese Ambivalenzen alltagstheoretisch nicht ausschließlich als widersprüchliche gesellschaftliche Verhältnisse und mithin etwa als Ausdruck des Widerspruchs zwischen Kapital und Arbeit zu verstehen sind. Vielmehr werden sie im Alltagsleben und bei den Subjekten verortet und müssen folglich auch davon ausgehend theoretisiert werden. Politische Ambivalenzen treten in alltäglichen Situationen in Erscheinung, und zwar gerade auch dann, wenn Entscheidungen gefällt werden. Gerade weil Entscheidungen innerhalb eines spezifischen Kontexts getroffen werden, lassen sich über diese Entscheidungen partiell auch die sie prägenden Bedingungen und Ambivalenzen entziffern. Kenntlich werden so Zusammenhänge und Interdependenzen, die historisch spezifischen Ambivalenzen des Alltags. Dieses Sichtbarmachen ist nicht zuletzt eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass Ambivalenzen überhaupt politisiert werden können.

V.3 DAS ALLTÄGLICHE IST POLITISCH!

V.3.1 Eine alltagstheoretische Perspektive auf das Private: Reproduktion und *home*

Arbeitsteilung und Alltag

Ging es mir bislang darum, die neuen Impulse vorzustellen, die für einen Begriff des Politischen vom alltagstheoretischen Konzept der Ambivalenz ausgehen, will ich im Folgenden das Interventionspotenzial einer kritischen politischen Theorie des Alltags in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Debatten skizzieren. Eines dieser Potenziale sehe ich darin, dass eine kritische politische Theorie des Alltags maßgeblich die Problematik der Trennung von Produktions- und Reproduktionsarbeit berührt. Aufgrund des nicht-dichotomen Verständnisses vom Alltag steht eine kritische politische Theorie des Alltags nämlich quer zu dieser Trennung. Sie erlaubt es, die Dichotomie Produktion-Reproduktion nicht nur infrage zu stellen. Vielmehr kann sie auch darüber hinausweisen, indem sie alltägliche Handlungen und Tätigkeiten in einem umfassenderen Sinn, und zwar als gesellschaftliche Reproduktion in den Blick rückt. Damit gerät auch die im Globalen Norden zumeist schlecht bezahlte, häufig feminisierte, rassisierte und illegalisierte Reproduktionsarbeit ins gesellschaftstheoretische Visier. Zu fragen ist somit, wie vergeschlechtlichte, heteronormative, klassisierte und rassisierte Machtmechanismen in das Alltagsleben eingebunden sind und über welche alltäglichen Praxen sie eingeübt und ausgeübt werden. Aus der Perspektive einer kritischen politischen Theorie des Alltags geht es dann also darum, die Verschränkung von alltäglichen Praxen mit hegemonialen Machtverhältnissen zu analysieren und in ihren Widersprüchlichkeiten und Ambivalenzen zu skandalisieren.

Virulent wird diese Intervention, wenn die von Schwarzen Feministinnen und Women of Color geäußerte Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat in Erinnerung gerufen wird (vgl. Kapitel II.6.2; vgl. auch Bargetz 2009; Bargetz/Mendel 2009). Ihre Kritik richtet sich gegen eine Universalisierung und Ontologisierung dieser Dichotomie, handle es sich dabei doch um eine spezifische vergeschlechtlichte Dichotomie, die klassisierte und rassisierte Zuweisungen nur unzureichend reflektiere (vgl. z.B. Davis 2001, orig. 1981). So betont Patricia Hill Collins: »White women have been penalized by their gender but privileged by their race and citizenship status.« (Collins 1991, 246) ›Öffentlich‹ und ›privat‹ sind für African-American Women demnach in doppelter Weise prekäre Kategorien (vgl. ebd., 47): zum einen, weil die daran geknüpfte Trennung zwischen bezahlter Produktions- und unbezahlter Reproduktionsarbeit für Schwarze

Frauen nie Realität gewesen sei. Vielmehr sei ihre bezahlte Reproduktionsarbeit durch die Trennung vielfach unsichtbar gemacht worden. Problematisiert werden zum anderen die mit der Trennung von öffentlich und privat verschränkten Normvorstellungen in Bezug auf Männlichkeit und Weiblichkeit. Indem erwerbsarbeitende Männer mit dem Öffentlichen, Care-arbeitende Frauen hingegen mit dem Privaten assoziiert werden, werde Schwarzen Frauen Weiblichkeit nicht zuletzt abgesprochen.

Auch mit bell hooks lässt sich die Dichotomie öffentlich-privat kritisieren, wenn sie die Gleichzeitigkeit unbezahlter und bezahlter Reproduktionsarbeit durch Schwarze Frauen hervorhebt. So beanstandet sie die Einschätzung von Betty Friedan, die in *The Feminine Mystique* (1983, orig. 1963) die »häusliche Routine der Hausfrau« zum »Problem ohne Namen« *aller* Frauen erklärt (ebd., 30). Dieses Problem ohne Namen besteht Friedan zufolge darin, dass Frauen im wiederkehrenden Kreislauf unbezahlter und langweiliger, da sich täglich wiederholender Reproduktionsarbeit gefangen seien – in Tätigkeiten wie Waschen, Kochen und dem Versorgen von Ehemann und Kinder. Damit ignoriere Friedan jedoch, wie hooks betont, die Arbeit und nicht zuletzt die ökonomische und politische Arbeit vieler Frauen, denn »[m]asses of women were concerned about economic survival, ethnic and racial discriminiation« (hooks 1984, 2). Ausgeblendet würden zudem »needs of women without men, without children, without homes« (ebd., 1f.), womit hooks thematisiert, was Gayatri Chakravorty Spivak Jahre später als »reproduktive Heteronormativität« (Spivak 2013, o.S.) kritisieren sollte. Nicht zuletzt problematisiert hooks die Ausblendung von (rassisierter und klassisierter) Sorge-Arbeit, habe Friedan doch mit der Diagnose des ›Problems ohne Namen‹ nicht zur Diskussion gestellt, »who would be called in to take care of the children and maintain the home if more women like herself were freed from their house labor and given equal access with white men to the profession« (hooks 1984, 1). Eine ausschließliche Bezugnahme auf Geschlecht in der Kritik an der Dichotomie öffentlich-privat verstellt also den Blick darauf, dass durch die rassisierte (Haus-)Arbeitsteilung in den USA gerade Schwarze Frauen und Women of Color die Bedingungen für die Emanzipation *weißer* Frauen geschaffen haben. Nicht zuletzt wurde dadurch ihre eigene (reproduktive) Ausbeutung und Unterdrückung nicht nur aufrechterhalten, sondern auch forciert.

Eine Verschränkung unterschiedlicher Ausbeutungsachsen in Bezug auf Haus-, Care- oder affektive Arbeit ist auch gegenwärtig virulent, insbesondere aufgrund der aktuellen Care- bzw. Reproduktionskrise (vgl. z.B. Becker-Schmidt 2011; Winker 2011; Aulenbacher 2013; Klinger 2013). Präsent ist dies vor allem in feministischen und/oder postkolonialen Debatten und Kämpfen im Kontext

transnationaler Arbeitsmigration.[2] Die transnationale Arbeitsmigration im Care-Bereich ist wiederum nicht zu trennen von der »Expandierung und Kommodifizierung von privaten Dienstleistungen« in Ländern des Globalen Nordens (Caixeta/Gutiérrez Rodríguez/Tate/Vega Solis 2005, 21) ebenso wie von dem sich dort abzeichnenden neoliberalen Umbau des Sozialstaates – Stichwort »Familiarisierung« (Winker 2007, 36), »Refamilialisierung« (Sauer 2001a, 301) bzw. »Reprivatisierung« (Lang 2001b, 92). Dass die erwerbsarbeitsbasierte ›Karriere‹ *weißer* Mitteleuropäerinnen[3] mit häufig formal höher qualifizierter Ausbildung gerade durch die Übernahme von Haus- und Care-Arbeit durch (wenn auch nicht ausschließlich) Frauen aus Osteuropa oder aus den Ländern des Globalen Südens (mit oft illegalisiertem Aufenthaltsstatus) ermöglicht bzw. forciert wird, begreift Brigitte F. Young (1999) in Anlehnung an Hegel als das neue Verhältnis von »Herrin« und »Magd«. Die »Erfordernisse alltäglicher Lebensführung« werden damit einerseits zum »Pull-Faktor einer zunehmend feminisierten weltweiten Migration« (Thiessen 2008, 93). Andererseits handelt es sich bei »haushaltsnahen Dienstleistungen« insbesondere um einen »(Arbeits)markt, der durch Migrationspolitik und institutionalisierten Rassismus vor dem Hintergrund ungleicher Nord-Süd-Beziehungen, der Spuren aus der Kolonialgeschichte und einer globalen post(neo)kolonialen Ordnung geprägt ist« (Caixeta/Gutiérrez Rodríguez/Tate/Vega Solis 2005, 23). Arlie R. Hochschild (2001) spricht in diesem Zusammenhang auch von der *global care chain*, um die aktuellen neokolonialen Tendenzen zu beschreiben, in denen der Globale Norden nicht mehr nur durch den Import von Gold oder Kupfer, sondern nunmehr auch von ›Mutterliebe‹ – emotionalen – Mehrwert schafft.

Aus einer alltagstheoretischen Perspektive lassen sich hier drei Formen der Relationalität und der wechselseitigen, obgleich unterschiedlich vermachteten Angewiesenheit identifizieren: Erstens das zunehmende Angewiesensein, die Abhängigkeit von – häufig sozial und staatsbürgerinnenschaftlich – privilegierten Frauen des Globalen Nordens von der Reproduktionsarbeit von Menschen, häufig Frauen, aus dem Globalen Süden. Zugleich werden Letztere von Ersteren

2 Zu dieser breit geführten aktuellen Debatte vgl. z.B. Glenn 2000; Hochschild 2001; Ehrenreich/Hochschild 2004; Precarias a la deriva 2004; Caixeta/Gutiérrez Rodríguez/Tate/Vega Solis 2005; Anderson 2006; Englert 2007; Lutz 2007; Lenz 2009; Sassen 2009; Wetterer 2009; Gutiérrez Rodríguez 2010; Federici 2012; Haidinger 2013; Precarias a la deriva 2014.

3 Ich spreche nicht von Mitteleuropäer_innen, um auf die Tendenz einer einseitigen Vergeschlechtlichung hinzuweisen, wenngleich nicht übersehen werden darf, dass diese Reproduktionsarbeiten z.T. auch von migrantischen Männern geleistet werden.

in zunehmendem Maße in (persönliche) Abhängigkeit versetzt, da ihr Aufenthaltsstatus vielfach ungesichert oder unmittelbar an die Tätigkeit als Care-Arbeiterin geknüpft ist. Die Abhängigkeiten und Verwiesenheiten sind also, zweitens, zwar wechselseitig, jedoch zugleich hierarchisch verfasst. Drittens verdeutlicht diese transnationale Relationalität, dass vermeintlich lokale gesellschaftliche Verhältnisse im Globalen Norden in einem globalen Zusammenhang und nicht zuletzt als kapitalistische (neo-)koloniale Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse verstanden werden müssen.

Es sind diese Relationalitäten, weswegen ich hier aus alltagstheoretischer Perspektive den Begriff der Reproduktion anderen Begriffen wie »affektive Arbeit« (Hardt/Negri 2003, orig. 2000), »emotional labor« (Hochschild 2003, orig. 1983), »love's labor« (Kittay 1999) oder Care vorziehe, ohne damit allerdings in Abrede stellen zu wollen, dass reproduktive Tätigkeiten immer auch affektive und emotionale Aspekte bergen. Michael Hardts und Antonio Negris Begriff der affektiven Arbeit streicht eindrucksvoll die zunehmende Bedeutung von Affekt, Kommunikation und Nähe in postfordistischen Arbeitsverhältnissen heraus, ist letztlich allerdings verkürzt, da Reproduktionsarbeit hier ausgeblendet bleibt (vgl. kritisch z.B. Fortunati 2007; Weeks 2007; Federici 2011; Schultz 2011). Anders verhält es sich mit den Konzepten der sozialen Reproduktion (vgl. z.B. Laslett/Brenner 1989; Bakker/Gill 2003; Bakker/Silvey 2008) oder von Care: Mascha Madörin (2006, 2010) plädiert für eine Care-Ökonomie, die gerade unbezahlte reproduktive Arbeit in ihrer ökonomischen Logik fassbar machen soll, die Gruppe Precarias a la deriva (2014) zielt auf die gesellschaftliche Aufwertung von Sorge nicht zuletzt durch einen Sorge-Streik, Cornelia Klinger (2013) zieht in Abgrenzung zum englischen Care-Begriff den ihr zufolge umfassenderen Begriff der Sorge vor und Eva Feder Kittays Ansatz spricht von »love's labor« (Kittay 1999), um zwischenmenschliche Angewiesenheiten und Beziehungen als Aspekte für die politische Theorie fruchtbar zu machen.

Als problematisch erachte ich aus alltagstheoretischer Perspektive jene Ansätze, in denen Care auf »those who need care (including children, the elderly, disabled, and chronically ill)« (Glenn 2000, 88) in einem engen Sinn bezogen wird, da Care-Verhältnisse so Gefahr laufen, partikularisiert zu werden. Eine kritische politische Theorie des Alltags, die die gesellschaftliche Reproduktion in den Mittelpunkt rückt, kann hingegen Verschränkungen und wechselseitige Verwiesenheiten zwischen Produktion und Reproduktion im Allgemeinen verdeutlichen. Care benötigen nämlich nicht nur Kinder, Alte, Kranke oder Personen mit körperlichen und/oder mentalen Einschränkungen. Ohne Unterschiede und folglich spezifische Bedürfnisse und Prekaritätserfordernisse nivellieren zu wollen, möchte ich doch im Anschluss an die marxistisch-feministischen Debat-

ten zu Reproduktionsarbeit in den 1970er/80er-Jahren argumentieren, dass auch vermeintlich autonome Produktionsarbeiter_innen oder die kapitalistische Ökonomie unbezahlte oder schlecht bezahlte Reproduktionsarbeit für ihre Aufrechterhaltung geradezu benötigen und so keineswegs ›frei‹ von sorgenden und affektiven Aspekten sind. Auch Manager_innen müssen sich ernähren, um arbeiten zu können, die Kleidung der Politiker_innen muss gebügelt und die Arbeitskraft der Arbeiter_innen muss alltäglich aufrechterhalten werden. Mit einem alltagstheoretisch geschulten Reproduktionsbegriff lassen sich diese Relationalitäten und Verwiesenheiten identifizieren und die (transnationale) feministische Kritik daran spezifizieren (vgl. Mendel 2015). Eine kritische politische Theorie des Alltags, die die Frage der gesellschaftlichen Reproduktion ins Zentrum stellt, bleibt also weder im Referenzrahmen der als öffentlich deklarierten Produktionsarbeit gefangen, noch beschränkt sie sich auf die Frage der Sorge. Vielmehr vermag sie es, den politischen Blick auf die vielfach ausgeblendete, abgewertete und naturalisierte soziale Reproduktion zu richten und damit grundsätzlich die Frage zu fokussieren, wie, also nicht zuletzt auf der Basis welcher Ungleichheiten und Machtverhältnisse, sich Gesellschaften reproduzieren.

Problematisiert werden muss angesichts gegenwärtiger Transformationsprozesse sowie der ausgewiesenen Hierarchien daher insbesondere die Frage, wer welche Arbeiten verrichtet, oder um es im Anschluss an Bridget Anderson zu formulieren: »[*Who* is] doing the dirty work«? (Anderson 2006, Erg. B.B.) Und wer profitiert davon? Welche Ungleichheiten werden durch welche Form der Arbeitsteilung hergestellt und festgeschrieben? Aktuell zeigt sich, dass die Umverteilung in Bezug auf Haus- und Care-Arbeit nach wie vor und zumeist ungebrochen einseitig vergeschlechtlicht ist. Reproduktionsarbeit wird nicht zwischen den Geschlechtern der vorherrschenden Zweigeschlechterordnung umverteilt, sondern bleibt auch weiterhin vorwiegend Arbeit *von* Frauen und dabei auf paradoxe Weise auch Arbeit *für* Frauen. Denn es sind, wie bereits erwähnt, vor allem *weiße* Mittelschichts*frauen*, deren Emanzipation durch die Auslagerung reproduktiver Tätigkeiten ermöglicht wird – auch wenn die ›realen‹ Profiteur_innen in einem nicht unerheblichen Maße Männer sind.

Die Sicht auf die alltägliche Umverteilung kommodifizierter Reproduktionsarbeit im Globalen Norden zeigt, dass diese vor allem entlang der Achsen Nationalität, Ethnizität und Klasse erfolgt. Dorothee Greve interpretiert dies als »Zuspitzung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung« (Greve 2007, 106) vor dem Hintergrund internationaler Arbeitsteilung. Thematisiert werden müssen demgemäß auch »hierarchische Arbeitsbeziehungen zwischen Frauen« (Thiessen 2008, 100; vgl. auch Gutiérrez Rodríguez 2010) ebenso wie eine »Hierarchisierung innerhalb der Gruppe der Migrantinnen entlang der Strukturkategorie *race*«

(Englert 2007, 92). Sofern Reproduktionsarbeit jedoch nach wie vor einseitig vergeschlechtlicht ist, darf darüber hinaus nicht übersehen bzw. ignoriert werden, dass diese Form der Arbeitsteilung letztlich eine maskulinistische kapitalistische Gesellschaftsordnung forciert und aufrechterhält.

Dass Alltag und Reproduktion politisch sind, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass die Staaten des Globalen Nordens vielfach unmittelbar in diese Form der internationalen Arbeitsteilung verstrickt sind bzw. diese zum Teil explizit, zum Teil implizit forcieren. Dies zeigt sich etwa in der Asyl- und ›Integrations‹-Politik[4] oder durch die gesetzliche Nicht- bzw. Teilregelung von Pflegearbeit (vgl. z.B. Bachinger 2009, 2011). Darüber hinaus nimmt der sich transformierende westlich-kapitalistische Staat zur Einsparung von Sozialkosten neuerdings verstärkt wieder die Familie für die Übernahme materieller, aber auch emotionaler Verantwortung und somit von Care-Arbeit ins Visier. Hier kommt eine neuerliche Aufwertung von Familie bei gleichzeitiger Aufweichung des tradierten Familienkonzepts zum Tragen, werden doch auch nicht-heteronormative Familienmodelle und Lebensformen für die Übernahme dieser familialen Verantwortung ›angerufen‹ (vgl. kritisch Engel 2002; Ganz 2007; Mesquita 2011; Mesquita/Nay 2012).

Die Ausgestaltung und Organisation reproduktiver Tätigkeiten muss daher gerade angesichts gegenwärtiger Transformationsprozesse neu problematisiert und in ihren Widersprüchlichkeiten und Ambivalenzen skandalisiert werden. Die ›Lohn-für-Hausarbeits-Debatte‹ der 1970er-Jahre[5] gilt es folglich vor dem Hintergrund der zunehmenden Internationalisierung von Industrie und Arbeit zu aktualisieren, ebenso wie die damit verknüpfte Skandalisierung der Ausbeutungsverhältnisse anhand des Slogans »Ran ans Geld« (Morik 1980) angesichts der gegenwärtig prekären Entlohnung reproduktiver Arbeiten neu diskutiert werden muss (vgl. z.B. Netzwerk Care Revolution 2014). Eine alltagstheoretische Perspektive eröffnet zunächst die Möglichkeit, vielfach ›unsichtbar‹ gemachte und gehaltene Reproduktionstätigkeiten – wie illegalisierte oder vermeintlich private,

4 Wie eine solche Politik aussehen soll, veranschaulicht eine Wahlwerbung der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) anlässlich der österreichischen Nationalratswahlen 2008: »Es ist blanker Zynismus zu behaupten, dass unsere Wirtschaft und unser Gesundheitssystem ohne Zuwanderer auskommen. Wer soll uns pflegen – und mithelfen, unser Pensionssystem zu erhalten, wenn nicht integrationswillige Zuwanderer und ihre Kinder?«

5 Vgl. in diesem Kontext z.B. Dalla Costa 1973; Federici 1975; von Werlhof 1978; Ramirez 1980; Mies 1983; von Werlhof/Mies/Bennholdt-Thomsen 1983; für einen Überblick z.B. Davis 2001; Vogel 2001.

aus ›Liebe‹ geleistete (vgl. Bock/Duden 1977), vergeschlechtlichte Care-Arbeit – als wesentliche Elemente gesellschaftlicher Reproduktion sichtbar zu machen; nicht zuletzt in ökonomischer Hinsicht, wie etwa Madörin (2006) mit Bezug auf das Bruttoinlandsprodukt betont. Denn politisch-strategisch – nicht jedoch normativ – kommt dem statistischen Erfassen von Reproduktionsarbeit und somit auch der Quantifizierung dieser Arbeit insofern Bedeutung zu, als es immer auch um die Verteilung ökonomischer und sozialer Ressourcen – etwa im Rahmen nationaler Arbeitsmarktpolitiken – geht (vgl. z.B. Leitner/Wroblewski 2014).

Maßgeblich ist dabei, dass der alltagstheoretische Fokus auf Reproduktion die problematische – und sich gegenwärtig auch verschiebende – Trennung zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit sichtbar macht und diese als Aspekt von Ungleichheit und/oder Prekarität politisiert (vgl. auch Precarias a la deriva 2004, 2007; Netzwerk Care Revolution 2014). In diesem Sinne betonen auch Precarias a la deriva mit ihrer Frage »Was ist Dein Streik?« die Notwendigkeit, gerade »*von sich* und vom eigenen Alltag *auszugehen*, an der Kreuzung zwischen Lebensbedingungen und Lebensform, zwischen sozioökonomischer Situation und Subjektivität, und mit dieser Frage jene alte feministische Praxis wieder aufzugreifen, die sich weigerte, das Persönliche vom Politischen, Mikro- von Makroebene sowie die Theorie von der Praxis zu trennen, und dazu aufforderte, die *Existenz zu politisieren*, den eigenen Alltag zum Kampffeld zu machen« (Precarias a la deriva 2014, 38f., Herv. i.O.). Mit einer kritischen politischen Theorie des Alltags, in der ich die nicht-dichotomisierende Dimension betont habe und in der ich Reproduktion nicht ausschließlich als Reproduktionsarbeit, sondern, umfassender, als gesellschaftliche Reproduktion fasse, möchte ich jedoch nicht dafür plädieren, die Unterscheidung von Produktion und Reproduktion konzeptuell einfach aufzulösen – birgt dies doch die Gefahr, Herrschaftsmechanismen, und insbesondere vergeschlechtlichte, klassisierte und rassisierte Herrschaftsmechanismen, auszublenden. Eine alltagstheoretische Perspektive erlaubt es jedoch zu problematisieren und zu politisieren, welche Praxen und Existenzweisen und damit einhergehend welche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse in welcher Weise in die Reproduktion von Gesellschaften eingeschrieben sind. Nochmals anders formuliert: Eine alltagstheoretische Perspektive ermöglicht es, danach zu fragen, wie sich Gesellschaften – basierend auf Ungleichheiten und diese mitunter festschreibend – auch alltäglich reproduzieren.

Politics of home

Als politisch erweist sich auch das Zuhause aus alltagstheoretischer Perspektive.[6] Unter Zuhause verstehe ich dabei keinen spezifischen, privilegierten Ort – denn, so betont auch bell hooks:

»Schon die Bedeutung von ›Zuhause‹ verändert sich mit der Erfahrung der Dekolonisation, der Radikalisierung. Zeitweise ist nirgendwo Zuhause. Zeitweise kennen wir nur extremes Alleinsein und Fremdsein. Dann ist Zuhause nicht mehr nur ein einziger Ort. Es besteht aus Standorten. Zuhause ist der Ort, der zu verschiedenen und immer wechselnden Perspektiven verhilft und sie unterstützt, ein Ort, an dem wir neue Sichtweisen der Realität entdecken, Grenzen des Unterschieds.« (hooks 1996b, 149)

hooks betont also die politische Bedeutung von *home* und konterkariert damit eine Auffassung, die das Zuhause auf die nostalgische Sehnsucht nach Einheit und mithin auf ein tendenziell romantisierendes, bürgerlich-vergeschlechtlichtes und nationalistisches Konzept (Martin/Mohanty 2003) oder auf Kommodifizierung und Konsum reduziert (Beauvoir 1997, orig. 1949).

Wenngleich nicht negiert werden darf, dass insbesondere für Frauen* das Zuhause häufig der gefährlichste Ort von allen Orten ist (vgl. Okin 1991; Holmes 2009), ist *home* doch mehr als nur ein Ort vergeschlechtlichter Macht- und Gewaltverhältnisse. Aus einer alltagstheoretischen Perspektive zeigt sich das Zuhause vielmehr als ambivalenter, als kritischer Ort, als »critical value« (Young 1997, 160) und selbst als »site of resistance« (hooks 1990). So hält Iris Marion Young fest: »Despite the real dangers of romanticizing home, I think that there are also dangers in turning our back on home.« (Young 1997, 164) Denn das Zuhause impliziert auch Sicherheit, Gewissheit und Solidarität, wie bell hooks mit Bezug auf Schwarze Frauen in den USA und die Geschichte ihrer Erfahrungen von Rassismus und Diskriminierung betont (vgl. auch Bargetz/Mendel 2009). *Home* habe eine »radical political dimension«, sei das Zuhause doch auch ein Raum, in dem Unterstützung und Respekt sowie jene Würde möglich werden, die außerhalb des Zuhauses mitunter verwehrt wird (vgl. hooks 1990, 42). »Despite the brutal reality of racial apartheid, of domination, one's homeplace was the one site where one could freely confront the issue of

6 Ich verwende die Ausdrücke *home* und Zuhause vorwiegend synonym, möchte allerdings mit Bezug auf bell hooks (1990) vor allem *home* als Begriff stark machen, da er im Unterschied zum deutschen Ausdruck Zuhause keinen spezifischen Ort impliziert. Abgrenzen möchte ich mich hingegen von der deutschen Übersetzung von hooks Artikel, in der *home* mit »Heimat« wiedergegeben wird (hooks 1996a).

humanization, where one could resist.« (Ebd.) Das Fehlen von Räumen alltäglicher Sicherheit, von einem Ort des Rückzugs, der Solidarität und wechselseitigen Unterstützung problematisiert auch Paolo Virno als ein für die gegenwärtige Multitude bezeichnendes und nicht zuletzt geteiltes Phänomen. Denn »that feeling in which fear and anguish converge is immediately the concern of many. One could say, perhaps, that ›not feeling at home‹ is in fact a distinctive trait of the concept of the multitude. […] The multitude is united by the risk which derives from not feeling at home, from being exposed omnilaterally to the world.« (Virno 2004, 34)

Eine kritische politische Theorie des Alltags, die die Frage von *home* fokussiert, kann damit auch die Akzente in den Debatten um das Private verschieben. Während das Private – auch aus feministischer Perspektive – lange Zeit gegenüber dem Öffentlichen vernachlässigt (vgl. kritisch Allen 1988; Lang 1995, 85; Rosenberger 1998, 128; Rössler 2001; Allen 2003; eine Ausnahme z.B. Gatens 1995)[7] und zur Residualkategorie (vgl. Rössler 2001, 11) erklärt wurde, wird die Frage nach dem Privaten und dem Intimen gegenwärtig (Jurczyk/Oechsle 2008) aufgrund multipler Formen der Reprivatisierung (vgl. Lang 2001b) und nicht zuletzt durch die Digitalisierung der Gesellschaften (Freudenschuss 2014) zunehmend virulent. Auch Birgit Sauer plädiert für eine Reformulierung des Privaten, wobei sie eine dreidimensionale relationale Konzeptualisierung von Privatheit vorschlägt – als Konstrukt, als Voraussetzung demokratischer Öffentlichkeit sowie als normatives Konzept (vgl. Sauer 2001a, 194-197). Wenn sie dabei betont,

7 Politikwissenschaftliche und sozialphilosophische Debatten über das Private standen im Kontext des Begriffspaars öffentlich-privat lange Zeit im Schatten des Begriffs der Öffentlichkeit. Öffentlichkeit galt als ein Frauen vielfach verwehrter Bereich, weswegen aus feministischer Perspektive gerade dieser Ausschluss kritisiert und eine Aneignung des Öffentlichen politisch und normativ betont wurde (zu feministischen Debatten über Öffentlichkeit vgl. z.B. Benhabib 1994; Lang 1995; Fraser 1996; Lang 1997, 2001a; Mouffe 2002a). Darüber hinaus war die Bedeutung des Privaten umstritten. Auf der einen Seite wurde eine positive Bezugnahme auf Privatheit infrage gestellt, da das Private als Ort von Gewalt und sexistischer Unterdrückung (vgl. z.B. MacKinnon 1990, 207) oder als Zustand der Deprivation galt. Im Unterschied dazu wurden besonders im Rahmen differenzfeministischer Ansätze dem Privaten zugeschriebene Fähigkeiten und/oder Tätigkeiten als spezifisch ›weibliche‹ anerkannt und ›aufgewertet‹. So betont Carol Gilligan (1982) eine vermeintlich ›spezifisch weibliche‹ auf Fürsorge beruhende Moral und Jean Bethke Elshtain identifiziert in *Public Man, Private Woman* (1981) die im Privaten bzw. in der Familie verortete weibliche Bindungsfähigkeit als fundamentale gesellschaftliche Dimension.

dass Privatheit auch als »Menschenrecht auf Würde sowie körperliche und seelische Integrität« sowie »als stets riskante und riskierte Freiheit von staatlichen Eingriffen« (Sauer 2001b, 10) verstanden werden müsse, plädiert sie damit für ein Verständnis, das an die Auffassung von *home* aus alltagstheoretischer Perspektive anschließt.

Das Fehlen eines Rückzugsraumes vor rassistischen Übergriffen und institutionalisiertem Rassismus, das emotionale, materielle und körperliche Ausgeliefertsein, die Sehnsucht nach dem Gewohnten und Vorhersehbaren, nach Alltäglichkeit und Zugehörigkeit und nach einem Raum des kollektiven Umgangs, der gemeinsamen Bewältigung unterschiedlicher alltäglicher Herausforderungen und Bedrohungen, machen das Zuhause zum politischen Kampfplatz. Aus einer alltagstheoretischen Perspektive, die stets nach den Ambivalenzen des Alltags fragt, bleibt das Zuhause freilich umkämpft, uneindeutig, widersprüchlich. In den Blick rücken somit auch die Grenzen, Schwierigkeiten und Risiken, die das Zuhause als Ort der Zugehörigkeit und Bindungen mit sich bringt. Neben dem Zuhause als Ort vergeschlechtlichter Gewalt macht Helena Flam auf jene gewaltvollen Formen alltäglicher Kommunikation aufmerksam, die sie als »Kritik aus kleinster Entfernung« beschreibt (Flam 2007, 229). Eine solche Kritik im Zuhause könne mitunter schwieriger als eine im Öffentlichen sein, bedürfe es doch einer »außerordentliche[n] Dosis Mut und Entschlossenheit«, um in »intimsten Freundes- oder Familienkreisen das Schweigen zu brechen«, wenn es um sexistische Standpunkte gehe und damit, wie ergänzt werden müsse, wohl insgesamt um machtvolle Praxen alltäglichen *otherings*. Gerade weil eine solche Kritik mit einer »Vielzahl von starken Bindungen« und das heißt mit einem Gefühl von *home* als Zugehörigkeit breche, sei diese Kritik zum Teil »schwieriger zu vollbringen […] als allerlei Protestbriefe, Kundgebungen oder zum Überdruss vervielfachte öffentliche Bekenntnisse zur ›political correctness‹« (ebd.). Sara Ahmed fasst diese Schwierigkeit in den Figuren des »affect alien« und der »feminist killjoy« (Ahmed 2010a) und konkretisiert damit die Grenzen und Risiken einer Kritik im Zuhause, dieser Kritik aus kleinster Entfernung. Denn durch eine solche Kritik werden diejenigen, die ein Problem benennen, häufig selbst zum Problem gemacht. Darüber hinaus gilt das Subjekt der Kritik auch als Subjekt der Verfehlung. Aufgrund seiner Kritik zeichne es sich, so die Unterstellung, nicht nur durch die Unfähigkeit aus, glücklich zu sein, sondern auch durch eine Sabotage der Glücklichen (vgl. Ahmed 2010b): »You are the distortion you cause.« (Ahmed 2010a)

Eine kritische politische Theorie des Alltags erkennt im Zuhause also einen machtvollen materiell-affektiven Raum – einen Raum der Zugehörigkeit, in dem Kritik sich als riskantes Unterfangen erweisen kann; einen Raum, auf den sich

die Kritik richtet; aber auch einen Raum, der Kritik ermöglichen und Solidaritäten schaffen kann. Eine kritische politische Theorie des Alltags lenkt den Blick also darauf, wie Machtverhältnisse alltäglich konstituiert ebenso wie infrage gestellt werden, auch *at home*.

V.3.2 Neoliberale Partikularisierung: Individualisierungskritik revisited

Individualisierung und Entsolidarisierung sind in ihren unterschiedlichen Spielarten spätestens seit den neoliberalen Umbauprozessen in westlich-kapitalistischen Sozialstaaten, doch auch bereits zuvor, wie bei Agnes Heller und Henri Lefebvre nachzulesen ist, ein breit diskutiertes Thema. Aus alltagstheoretischer Perspektive und im Anschluss an Agnes Hellers Unterscheidung zwischen Partikularität und Individualität (vgl. Kapitel III.4.2) will ich in diesem Zusammenhang den Begriff der Partikularisierung als Alternative zum Begriff der Individualisierung vorschlagen und damit drei politische und politiktheoretische Präzisierungen umreißen: Erstens wird es, so will ich darlegen, mit diesem Begriff möglich, Prozesse der Vereinzelung und Entsolidarisierung zu fassen und sie gerade nicht als Freiheitsgewinn misszuverstehen, wie einige Individualisierungsansätze nahelegen. Zweitens kann Partikularisierung als kritischer Begriff die Frage persönlicher und gesellschaftlicher Verantwortung in den Blick rücken. Drittens gelingt es mit diesem Konzept aufzuzeigen, dass gegenwärtige Individualisierungstendenzen gerade nicht auf Einzigartigkeit abzielen, sondern vielmehr auf ein paradoxes, ambivalentes Egalisieren, das heißt auf ein Gleich-, ein Austauschbarmachen einerseits und auf eine Anleitung zum individualistischen Leistungs- und Erfolgsstreben andererseits. Alle drei Präzisierungen verweisen nicht zuletzt auf ein aktuelles Verständnis des Politischen, gelten die damit beschriebenen Prozesse doch als Gefahren, denen das Politische gegenwärtig ausgesetzt ist: durch Neutralisierung bzw. Sublimierung des Politischen, durch Prozesse der Entsolidarisierung und durch Ökonomisierung des Sozialen.

Im Anschluss an Hellers Phänomenologie alltäglicher Tätigkeiten und Subjektivitätsformen verweist der Begriff der Partikularität auf Formen täglichen Handelns, die insbesondere dem Zweck der unmittelbaren Selbsterhaltung dienen. Wenngleich auch partikulare Tätigkeiten nicht als gesellschaftlich isolierte und ausschließlich selbstbezügliche zu verstehen sind, steht die soziale, die relationale Dimension hier nicht im Zentrum. Im Unterschied dazu ist Individualität Heller zufolge ein reflektiertes, ein gewünschtes Verhältnis zur gesellschaftlichen Verfasstheit, das sich in der Gestaltung dieser Verhältnisse und in der Sorge um andere ausdrückt und dabei nicht zuletzt auch konfliktuelle Momente be-

inhaltet. Denn Konflikte werden im Modus der Individualität nicht unkenntlich gemacht, sondern vielmehr zugespitzt und herausgefordert. Individualität meint damit also soziales und folglich eingreifendes, sorgendes und verantwortliches Handeln im Alltagsleben.

Im Einklang mit dieser Unterscheidung von Partikularität und Individualität schlage ich den Begriff der Partikularisierung vor, um damit einen Handlungsmodus fassbar und zugleich kritisierbar zu machen, in dem und durch den zuvorderst das ›Eigene‹ ins Zentrum gerückt und forciert wird. Den Ausgangspunkt für meine Überlegungen zum analytisch-kritischen Potenzial des Begriffs der Partikularisierung bildet Ulrich Becks modernisierungstheoretische Auffassung von Individualisierung. Während Beck in diesem Individualisierungsprozess zugleich eine Bedrohung des Politischen und neue politische Potenziale ortet, will ich mit dem Begriff der Partikularisierung diese Einschätzung problematisieren und letztlich auch konterkarieren.

Mit seiner provokanten Individualisierungsthese hatte Beck Mitte der 1980er-Jahre auf sich aufmerksam gemacht, indem er postulierte, dass nicht mehr Klassenverhältnisse gesellschaftlich prägend bzw. entscheidend seien; vielmehr sei eine Auflösung strukturell bedingter Ungleichheit zu beobachten, wodurch die »Großgruppen-Kategorien der Stände, Klassen, Schichten« nicht nur »fragwürdig«, sondern auch obsolet würden (Beck 2003, 139ff.). Es zeige sich ein »Fahrstuhl-Effekt« (ebd., 122) in dem Sinne, dass einerseits die »Klassengesellschaft« insgesamt eine Etage höher gefahren werde und andererseits die (ständisch geprägten) Klassen individualisiert würden. So gebe es »bei allen sich neu einpendelnden oder durchgehaltenen Ungleichheiten – ein kollektives Mehr an Einkommen, Bildung, Mobilität, Recht, Wissenschaft, Massenkonsum« (ebd.). In dieser kollektiven Wohlstandssteigerung werde die klassenkonstituierende Kollektiverfahrung von Not und Verelendung überblendet, wodurch »Klassenidentitäten und -bindungen ausgedünnt oder aufgelöst« würden (ebd.). Dieser Individualisierung als einem Mehr an Wahlmöglichkeiten, jener sogenannten »Freisetzungsdimension« aus »traditionale[n] Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge[n]«, stellt Beck allerdings auch einen Verlust traditioneller Sicherheiten gegenüber, eine sogenannte »Entzauberungsdimension«, ebenso wie eine neue »Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension« (ebd., 206).

Während Beck letztlich die Dimension der Freisetzung stark macht, kann aus alltagstheoretischer Perspektive deutlich gemacht werden, dass Individualisierung im Erwerbsarbeitsleben keinesfalls nur Möglichkeiten bietet, sondern vielmehr auf ein neues Machtregime verweist. In Anlehnung an verschiedene kritische Ansätze verstehe ich das von Beck diagnostizierte und – zumindest ansatzweise – problematisierte Phänomen der »Bastelbiografie« (Beck 1993, 152)

nämlich nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als Anforderung zur ›Arbeit am Selbst‹, am ›unternehmerischen Selbst‹ (Foucault 2004, Bröckling 2007), jenem Mehrwert produzierenden ›kreativen‹ (Boltanski/Chiapello 2006) sowie Ausgleich schaffenden emotionalen Selbst (Illouz 2006, 2009; Sauer 2007a). Im Brennpunkt steht so die Inwertsetzung des kommunikativen affektiven Subjekts, wie dies auch Hardt und Negri mit dem Begriff der immateriellen bzw. affektiven Arbeit verdeutlichen (Hardt/Negri 2003). Es geht um eine, mit Michel Foucault gesprochen, Form der Führung und Selbstführung zur Individualität bzw. im Anschluss an Henri Lefebvre um einen Modus der Autorepression. Individualisierung als Freiheitsgewinn ist dann hingegen als neoliberales Versprechen zu deuten, das den Erfolg in die Verantwortung des Selbst verschiebt. Antke Engel drückt dies treffend aus, wenn sie schreibt: »Das, was als Wahlfreiheit und Individualisierungsversprechen daherkommt, erweist sich für viele als Individualisierungszwang.« (Engel 2005, 275) Genährt werden derartige Zwänge nicht zuletzt durch (zukunftsorientierte) Glücksversprechen (vgl. z.B. Ahmed 2010b; Berlant 2011) oder auch durch Politiken und Diskurse der Angst (vgl. Kapitel V.3.3).

Die alltagstheoretische Unterscheidung zwischen Partikularität und Individualität erlaubt es, Ziel und Nutzen dieser Arbeit am Selbst zu problematisieren. Von Interesse ist mithin also nicht nur, inwieweit im Zuge des Individualisierungsversprechens die eigenen oder gesellschaftliche Ziele erreicht werden, sondern auch, inwiefern die Arbeit am Selbst gesellschaftlich vereinnahmt wird – wofür Becks Individualisierungsthese jedoch zu kurz greift. Problematisiert werden muss aber auch die spezifische Positionierung im Alltagsleben, das heißt an wen und unter welchen Bedingungen sich dieses neoliberale Versprechen eines kreativen, flexiblen und mobilen Selbst richtet – scheinen doch Mobilität und Flexibilität als Maßstab vor allem dann gültig zu sein, wenn Unternehmen oder (National-)Staaten davon profitieren. So ist transnationale Mobilität seitens der Nationalstaaten in erster Linie dann gefragt, wenn ein spezifischer Arbeitskräftemangel oder ein Versagen des Altersvorsorgesystems droht oder wenn lokal- oder nationalstaatliche Interessen auch biopolitisch legitimiert bzw. forciert werden sollen. Selten hingegen bedeutet Flexibilität und Mobilität für Supermarkt-Verkäufer_innen oder Wissensarbeiter_innen, für Care-Arbeiter_innen oder outgesourcte Leiharbeiter_innen im Globalen Norden eine Verwirklichung des Selbst an dem von ihnen gewünschten Ort unter selbst gewählten Bedingungen. Nicht zuletzt zeigt diese vermeintliche Chance auf Verwirklichung des Selbst nationalstaatliche Begrenzungen auf, ist doch transnationale (Arbeits-)Mobilität und Migration (supra-)nationalen Grenzregimen unterworfen und mithin nicht

nur für manche, sondern darüber hinaus häufig in nur eine Richtung möglich (vgl. z.B. Brown 2010; Forschungsgruppe ›Staatsprojekt Europa‹ 2014).

Im Sinne einer kritischen politischen Theorie des Alltags lässt sich hier an den im Kapitel zuvor exponierten Aspekt von *home* anknüpfen. Ins Blickfeld rücken damit die ökonomischen sowie emotionalen (Un-)Sicherheiten und Verunsicherungen, die an diese Flexibilität geknüpft sind. Es ist eine Flexibilität, die bisweilen wohl mehr auf Strategien des Überlebens denn auf einen Ausdruck individueller Verwirklichungstendenzen hindeutet. Zugleich wirft eine kritische alltagstheoretische Perspektive, die als Theorie der Ambivalenz auch emanzipatives Handeln im Alltag verortet, die Frage nach den Möglichkeiten, aber auch Risiken einer Zurückweisung von Mobilität und Flexibilität seitens der Subjekte auf.

Individualisierung ist dabei nicht nur ein Zwang zur Mehrwertsteigerung der ›Ressource Mensch‹ – *human resources.* Individualisierung ist, wie viele zeitgenössische Ansätze kritisieren, auch ein Zwang zur Eigenverantwortung (vgl. z.B. Lemke/Bröckling/Krasmann 2000; Rose 2000; Engel 2003) unter dem Deckmantel der Befreiung aus – auch (unterschiedlichen) staatlichen – Abhängigkeiten. Auf dem Tablett der Versprechungen herumgereicht werden dann etwa die vermeintliche Freiheit von repressiven (sozial-)staatlichen Regulierungen, Autonomie durch Eigentum, die Kampfansage an sogenannte Sozialschmarotzer_innen, die Möglichkeit eines Mehr an Selbstbestimmung und damit letztlich auch die Verheißung eines Mehr an sozialer Gerechtigkeit. Dass diese Versprechungen zudem mit einem Schuss Antifeminismus angereichert sind, wurde in feministischen Debatten treffend auf den Punkt gebracht. Als Diskursstrang zeigt sich etwa die Ansicht, dass der Wohlfahrtsstaat ›männliche‹ Werte wie »Freiheit, Unabhängigkeit, Selbstverantwortung und Wettbewerb« gefährde (Sauer 2003, 110). Ebenso werden Markt, Freiheit und Männlichkeit auf der einen Seite, Wohlfahrtsstaat, Abhängigkeit und Weiblichkeit auf der anderen Seite einander gegenübergestellt (vgl. ebd.). Nancy Fraser und Linda Gordon führen in diesem Zusammenhang bereits Mitte der 1990er-Jahre die Aussage von Clarence Thomas, Richter des Obersten Gerichtshofs der USA, ins Feld, der über seine Schwester missbilligend bemerkte: »Sie dreht durch, wenn der Postbote mit dem Scheck von der Wohlfahrt nicht pünktlich kommt. So abhängig ist sie.« (Fraser/Gordon 2001, 180, orig. 1994) Persönliche Abhängigkeit und individuelle Unzulänglichkeit als Grund für Armut und soziale Ungleichheit zu sehen, wird dabei nicht nur im Rahmen sexistischer, sondern auch rassistischer und klassistischer Diskurse artikuliert (vgl. z.B. Ackelsberg/Shanley 1996, 222), die in den vergangenen Jahren und nicht zuletzt im Zuge der weitreichenden neoliberalen Umbauprozesse intensiviert wurden (vgl. z.B. Crooms 2001; Skeggs 2005, Skeggs/Loveday 2012).

Ausgeblendet oder vielmehr überblendet wird mit den ›verführerischen Versprechen‹ individueller Befreiung aus staatlichen Zwängen also ein Prozess der Entpolitisierung, Privatisierung oder Entsolidarisierung durch sozialstaatliche Deregulierung. So werden im Zuge der Transformation des westlichen Staates sozialstaatliche Leistungen zunehmend in »bedarfs- und leistungsabhängige« Individualmaßnahmen umgewandelt (Sauer 2003, 109), deren Konsequenz es ist, dass soziale Risiken wie »Krankheit, Altersruhe und Erwerbslosigkeit« (Sauer 2001b, 8) nicht mehr staatlich abgesichert und folglich auch nicht mehr als gesellschaftlich relevant angesehen werden. Indem diese Fragen in die Verantwortung der Subjekte übertragen werden, werden sie in ein »Problem der Selbstsorge« transformiert (Lemke 2000, 38). Dass auch dieser Prozess ein vergeschlechtlichter, klassisierter und rassisierter ist, zeigt sich nicht nur daran, dass zwar auch Männer, insbesondere jedoch Frauen und hier wiederum vor allem jene aus deprivilegierten Einkommensschichten, wie etwa Migrantinnen oder Alleinerzieherinnen, von dieser sozialstaatlichen Deregulierung betroffen sind.

Zudem werden Reproduktionsarbeiten nach einer kurzen Zwischenphase in einigen Sozialstaaten nun wieder in die Verantwortung der Individuen zurückübertragen und dabei, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend, Frauen überantwortet – in Erinnerung gerufen sei hier die Diskussion der vergeschlechtlichten, sozial strukturierten und rassisierten Reproduktionsarbeit im vorangehenden Kapitel. Ins Boot der Selbstverantwortung als einer »rationalere[n] und günstigere[n] Form der Absicherung gegen soziale Risiken und zunehmende Prekarisierung« (Ganz 2007, 74) werden damit auch bestimmte nicht-heteronormative Lebens- und Begehrensformen geholt. Problematisch ist dies nicht nur aufgrund der bereits erwähnten prekären, da lediglich partiellen Anerkennung, wie sie nicht zuletzt in der vorherrschenden gesetzlichen Nicht-Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Partner_innenschaften mit der Ehe deutlich wird. Darüber hinaus wird damit eine staatlich privilegierte Form der Lebensgestaltung produziert und reproduziert (vgl. Mesquita 2011), die Personen ohne entsprechende Care-Netzwerke oder Lebenszusammenhänge marginalisiert (vgl. Ganz 2007). Obgleich also Individualisierung durchaus individuelle Freiheitsgewinne bewirken kann – etwa wenn als nonkonform geltende Sexualitäten oder nicht-hegemoniale Beziehungsformen partiell staatlich sowie alltäglich anerkannt werden (vgl. z.B. Engel 2002; Ludwig 2011; Mesquita 2011; Mesquita/Nay 2012) –, muss Individualisierung in diesem Sinne zugleich als Machtmechanismus problematisiert werden. Becks Einschätzung eines Endes der ›Großgruppen-Kategorien‹ als diskursive Strategie bedeutet in letzter Konsequenz, wie mit Engel kritisiert werden kann, dass »Rassismus, Sexismus, Heteronormativität oder Klassenverhältnisse nicht länger als Formen soziostruktureller Diskriminierung«

verstanden werden und folglich der »Staat aus der Verantwortung, gegen diese vorzugehen« entlassen wird (Engel 2005, 275).

Individualisierung als Partikularisierung zu fassen kann in diesem Zusammenhang drei entscheidende Perspektivenverschiebungen mit sich bringen: Partikularisierung als Prozess, der insbesondere auf Selbsterhaltung ausgerichtet ist, ist erstens ein kritischer Begriff, der die beschriebenen Transformationen gerade nicht als Gewinne im Beck'schen Sinn einer Befreiung von dominierenden Vergesellschaftungsformen interpretiert. Der Begriff der Partikularisierung erlaubt es vielmehr Prozesse zu problematisieren, in denen gesellschaftliche Belange zugunsten persönlicher Interessen vernachlässigt werden. Zudem können mit dem Begriff der Partikularisierung auch Tendenzen des Unsichtbarmachens gesellschaftlicher Zusammenhänge analysiert werden. Notwendig ist es hier allerdings, den damit verbundenen Appell an die Subjekte zu einem politischen und sozial verantwortungsvollen und solidarischen Alltag nicht als moralische Aufforderung zu fassen, wie es Heller nahelegt, sondern diesen vielmehr als politische Forderung offenzuhalten. Dies heißt einerseits, dass die konkreten Formen und Praxen der Partikularisierung gerade in ihren historisch spezifischen gesellschaftlichen Wirkungen und Problematiken analysiert und begriffen werden müssen. Andererseits müsste diese Forderung nach kollektiver gesellschaftlicher Solidarität nicht zuletzt angesichts einer zwar unterschiedlich ausgeprägten, doch zugleich umfassenden, zunehmenden Prekarisierung von Lebens- und Arbeitsverhältnissen eine sein, die sich auch, obschon nicht nur, auf institutionalisierte Politikformen und mithin auch an den Staat richtet.

Daran anschließend kann mit dem Begriff der Partikularisierung zweitens die Frage der Verantwortung und somit der Aspekt der Relationalität ins Blickfeld gerückt werden. So verweist Partikularisierung auf jene von Alex Demirović beanstandete liberale Trennung von Verantwortung in zwei Aspekte: »Der Begriff der Verantwortung wird aufgespalten: die Verantwortung fürs Partikulare wird isoliert von der Verantwortung für die übergreifenden Zusammenhänge; Verantwortung reduziert auf die egozentrische Perspektive der Selbstsorge: für sich selbst ist man verantwortlich, nicht jedoch für die anderen und die Verhältnisse, die wir miteinander haben.« (Demirović 2004, 148) Die an Heller angelehnte Konzeptualisierung von Subjektivität als Partikularität und Individualität (vgl. Kapitel III.4.2) bietet in diesem Zusammenhang ein brauchbares kritisch-analytisches Instrumentarium. Denn mit diesem doppelten Verständnis von Subjektivität kann die von Demirović benannte liberale Trennung zugleich kritisiert sowie die Verbindung zur Frage gesellschaftlicher Verantwortung reartikuliert werden. Prozesse der Zuweisung von Selbstverantwortung, jener, wie Judith Butler schreibt, »Responsibilisierung« (Butler 2009, 14), sowie deren diskursive

Einhegung, Verstärkung und Legitimierung in Form von Biologisierung, Emotionalisierung oder Rationalisierung können damit kritisch als Partikularisierung gefasst werden. Zudem kann intersubjektive, politische Verantwortung und die Sorge um die Anderen als politische Forderung formuliert werden, als »accountability« sowie als »globale Verantwortung« jenseits »imperialistische[r] Aneignung« (ebd., 17).

Drittens ermöglicht es der Begriff der Partikularisierung als kritische Folie, verschiedene gesellschaftliche Tendenzen im Alltagsleben zu problematisieren. So lässt sich nicht nur kritisieren, dass die beschriebenen Individualisierungstendenzen vor allem auf Eigenverantwortlichkeit sowie Personalisierung und Entpolitisierung struktureller Diskriminierungen hindeuten. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass die vermeintliche Einzigartigkeit auch eine spezifische und mitunter neue Form des ›Gleichmachens‹ mit sich bringt.[8] Ziel meiner Kritik ist dabei jedoch nicht die von Hannah Arendt beanstandete Durchsetzung der »Massengesellschaft« (vgl. dazu Kapitel II.3). Vielmehr gilt es, die versprochene Individualität und freie Gestaltung des eigenen Lebens auch in diesem Sinne zu problematisieren und mitunter als ›leeres‹ Versprechen bzw. als »ideologisierte (Pseudo)-Individualisierung« (Villa 2003, 272) zu kritisieren. Zwar geht mit dem Begriff der Partikularisierung der analytische Blick auf das beschriebene Paradox der Individualisierung und folglich auf den Machtmechanismus des Individualisierungsversprechens mitunter verloren. Zugleich wird mit diesem Begriff ein solches Versprechen erst gar nicht nahegelegt.

Mit dem Begriff der Partikularisierung gelingt es also, Debatten über gegenwärtige politische und gesellschaftliche Umbrüche zu erweitern. Indem ein kritisches Verständnis von Alltag subjektive wie auch gesellschaftliche Dimensionen einschließt, ist die Betonung des Alltags nicht gleichzusetzen mit einem (egoistischen) Rückzug ins Persönliche oder gar einer Form der Entpolitisierung, die strukturelle Ungleichheitsverhältnisse ausblendet oder (kollektive) politische Forderungen obsolet macht. Durch den Begriff der Partikularisierung lassen sich

8 Hilde Schäffler (2012) verdeutlicht dies am Beispiel professioneller Hochzeitsplanung in Österreich. Die Inanspruchnahme dieser Dienstleistung besteht ihren Forschungen zufolge im Anspruch und Wunsch nach einer selbst- und nicht familiär oder traditionell bestimmten, einzigartigen individuell ausgerichteten Hochzeitszeremonie. Dass die professionelle Planung allerdings auf eine Auswahl bestimmter Modelle rekurriert, die den verschiedenen Heiratenden gleichermaßen zur Verfügung stehen und somit gerade nicht einzigartig ist, führt Schäffler dazu, in Anlehnung an Theodor W. Adorno und Max Horkheimer von einer »Pseudoindividualität« und einer »Freiheit zum Immergleichen« zu sprechen (ebd., 210).

diese Tendenzen im Alltagsleben vielmehr problematisieren und in ihrer alltäglichen Wirkmächtigkeit kritisch beleuchten. Damit werden Tendenzen der Entsolidarisierung, Entpolitisierung und Privatisierung letztlich nicht einfach unsichtbar gemacht oder legitimiert. Vielmehr können sie dadurch auch politisiert und skandalisiert werden.

V.3.3 Emotionalisierung des Politischen – Politik der Affekte

Während Emotionen lange Zeit von Politik und Politikwissenschaft ausgeschlossen waren, stellen sie aus alltagstheoretischer Perspektive einen integralen Bestandteil des Politischen dar. Eine solche Perspektive schließt an aktuell breit und vielfältig geführte Debatten über Affekte, Gefühle, Emotionen, Leidenschaften, Sensibilität und Sentimentalität an,[9] die sich nicht zuletzt in einer lebhaften Diskussion über unterschiedliche Gefühlsbegriffe quer durch die Disziplinen manifestieren. Dabei folgen viele der von Brian Massumi vorgeschlagenen und im Anschluss an Baruch de Spinoza[10] sowie Gilles Deleuze und Félix Guattari entwickelten Differenzierung von Affekt und Emotion. Massumi zufolge artikuliert sich diese Unterscheidung in einer »missing half-second« (Massumi 1995, 89), also einer fehlenden halben Sekunde zwischen dem Affekt und seinem Ausdruck als Emotion. Affekt und Emotion verweisen auf unterschiedliche Logiken und Anforderungen (vgl. ebd., 88). Affekt sei »not ownable or recognizable« (ebd., 88), er sei »asocial but not presocial« (ebd., 91) und zeichne sich vor allem durch Intensität aus. Von einer »autonomy of affect« (ebd.) zu unterscheiden ist Massumi zufolge jenes »socio-linguistic fixing of that quality of an experience«, (ebd., 88), das die Emotion kennzeichnet und sie zu einer persönlichen Ausdrucksform des Affekts macht.

Deborah B. Gould greift Massumis »affective ontology« (Gould 2009, 28), also seine Differenzierung zwischen Affekt als Intensität und Emotion als dessen Ausdruck, für ihre Auseinandersetzung mit einer queeren Politik der Gefühle im Kontext politischer Mobilisierung um ACT UP in den USA auf. Sie begreift Affekt als »relativ autonom vom Soziokulturellen« (ebd., 31), als »ungebunden« und »nicht-fixiert« sowie als »körperliche Empfindung« (ebd., 27). »[A]ffect is

9 Für einen Einblick in jene Debatten, die für den vorliegenden Kontext relevant sind, vgl. z.B. Gregg/Seigworth 2010; Liljeström/Paasonen 2010; Staiger/Cvetkovich/Reynolds 2010; Feminist Theory 2012; Angerer/Bösel/Ott 2014; Baier/Binswanger/Häberlein/Nay/Zimmermann 2014.

10 Nach Spinoza ist Affekt »an ability to affect and to be affected« (Massumi 2005, xvii, orig. 1987).

what makes you *feel* an emotion.« (Ebd., Herv. i.O.) Emotionen hingegen können in Worte gefasst werden, sie bringen Affekte erst in eine intelligible und kommunizierbare Form. Emotion sei »one's personal expression of what one is feeling in a given moment, an expression that is structured by social convention, by culture«; der Begriff der Emotion beschreibe, »what of affect – what of the potential of bodily intensities – gets actualized or concretized in the flow of living« (ebd., 20).

Eine solche Auffassung von Affekt und folglich die Trennung zwischen Affekt und Emotion ist allerdings umstritten. Einer Vorstellung »sprachunabhänger Affekte« halten Daniela Hammer-Tugendhat und Christina Lutter (2010) aus kulturwissenschaftlicher Perspektive entgegen, dass »Emotionen immer nur über Sprache und andere Formen kultureller Repräsentation ausdrück- und vermittelbar sind« und damit gleichfalls erst »durch Sprache und Repräsentationen (Codes) geformt werden« (ebd., 9).

Während Hammer-Tugendhat und Lutter Gefühle als Konstruktionen begreifen und ein ontologisierendes Verständnis von Gefühl, das sie dieser Auffassung von Affekt zuschreiben, infrage stellen, beziehen Adam Frank und Eve Kosofsky Sedgwick ihre Kritik gerade auf eine konstruktivistische Auffassung von Gefühlen, da darin vielfach ein »hypervigilant antiessentialism and antinaturalism« eingewoben sei (Sedgwick/Frank 2003, 111).[11] Sie unterstreichen die biologische Basis von Affekten allerdings nicht, indem sie auf Massumis Affekttheorie, sondern auf jene von Silvan Tomkins zurückgreifen, mache dieser doch eine nicht-ontologische, nicht-behavioristische Theorie der Affekte stark. Tomkins wende sich gerade nicht einer Bestimmung von Affekt als »unitary category« zu (ebd., 110), sondern rücke unterschiedliche Affekte wie Überraschung, Freude, Wut, Angst, Leid, Ekel und insbesondere Scham in den Mittelpunkt (ebd., 97). Daran anknüpfend entwickelt Sedgwick eine Theorie queerer Performativität, in der es darum geht, Scham zu entstigmatisieren und zu einem transformativen Moment emanzipativer queerer Politik zu machen. Es ist ein Begriff von Performativität, dessen Attraktivität »letztlich nicht in der Herausforderung [besteht], die er für den Essenzialismus darstellt, sondern vielmehr in den Alternativen, die er zu der (immer moralischen) Repressionshypothese bietet« (Sedgwick 2014, 37, orig. 1997).

Allerdings ist auch diese Trennung zwischen Affekt und Emotion umstritten. So attestiert Clare Hemmings gegenwärtig einen neuen, problematischen »ontological turn«, eine »post-deconstructivist ontology« (Hemmings 2005, 557), die

11 Sedgwick und Frank beziehen sich in ihrer Kritik stellvertretend auf Ann Cvetkovichs *Mixed Feelings. Feminism, Mass Culture, and Victorian Sensationalism* (1992).

Massumis und Sedgwicks Ansatz gleichermaßen zugrunde liege. Diese ontologische Wende zeige sich auch in Sedgwicks Differenzierung zwischen einer »paranoiden« und einer »reparativen« Form von Kritik und ihrer Privilegierung letzterer. Unter einer paranoiden Lesart bzw. Kritik versteht Sedgwick im Anschluss an Paul Ricœur eine »Hermeneutik des Verdachts« (Segwick 2014, 357, orig. 1997), von der Marxismus, Psychoanalyse und Poststrukturalismus gleichermaßen geprägt seien. Eine paranoide Lesart beschränke sich auf eine macht- und herrschaftskritische Sicht und vertraue auf das Enthüllen, die »Aufdeckung« (ebd., 378) vermeintlich versteckter Wahrheiten. Problematisch sei diese paranoide Lesart nicht nur, weil sie absolute Wahrheitsansprüche erhebe, sondern weil sie darüber hinaus positive Affekte verwerfe, während sie letztlich doch nur das zu entziffern imstande sei, was sie immer schon unterstellt und vermutet habe. Dem hält Sedgwick eine reparative Lesart entgegegen, die, wie Heather Love treffend zusammenfasst, eher »on the side of multiplicity, surprise, rich divergence, consolation, creativity, and love« sei (Love 2010, 237). Erst ein reparatives Verständnis von Affekt kann demzufolge emanzipative Veränderung herbeiführen, da hier das Unbekannte, die Überraschung als Möglichkeit offengehalten wird.

Hemmings kritisiert nun Sedgwicks Differenzierung zwischen Paranoia und Reparation als eine problematische Trennung zwischen Epistemologie und Ontologie. Nicht zuletzt werde in der Betonung von Reparation eine problematische fortschrittsoptimistische Logik unterstellt, indem eine »ontological future« als »bright, many-faceted and surprising« imaginiert und von einer »epistemological past«, die als »grey, flat and predictable« gelte, abgegrenzt werde (Hemmings 2005, 557). Die Frage nach Paranoia und/oder Reparation ist dabei gegenwärtig nicht nur für aktuelle Affekt-Debatten, sondern auch für ein Verständnis queerfeministischer Kritik zentral.[12]

Für eine Politik der Affekte erscheint es mir wichtig, das Wissen über die Debatten zu unterschiedlichen Gefühlsbegriffen präsent zu haben, nicht zuletzt über jene Debatten zur Unterscheidung von Affekt und Emotion. Für die folgenden Ausführungen werde ich jedoch nicht weiter darauf eingehen. Unter Bezugnahme auf einen bestimmten Strang queer-feministischer Forschungen (vgl. z.B. Ahmed 2004; Berlant 2011; Cvetkovich 2012) fasse ich Gefühle, Affekt und Emotion als politisch und sozial und betone damit gleichermaßen die körperlichen, psychischen und kognitiven Dimensionen. Ich verstehe Affekt weder als authentisch und vordiskursiv noch als quasi zwangsläufige körperliche Regung,

12 Vgl. hierzu z.B. Love 2007; Freeman 2010; Koivunen 2010; Nyong'o 2010; Cvetkovich 2012; Feminist Theory 2014; Bargetz/Ludwig 2015; Nay 2015.

sondern im Anschluss an Grossberg vielmehr als Form der Beteiligung und Intensität, des Affizierens und Affiziertwerdens. Der Begriff Affekt benennt eine körperliche und psychische Energie, eine Form von Relationalität und Involviertheit, die zugleich Teilnahme und Betroffenheit zum Ausdruck bringt.

Zentral erscheint mir, die Wirkmacht unterschiedlicher Emotionen wie etwa Angst, Scham, Trauer oder Wut nicht gleichzusetzen, sondern sie als historisch spezifisch und mithin als verwoben in unterschiedliche politische Machtverhältnisse zu begreifen. Dies haben queer-feministische Arbeiten in Bezug auf als männlich und weiblich, positiv und negativ konnotierte, aufgewertete und abgewertete Gefühle eindrücklich verdeutlicht. In diesem Sinne wird es auch möglich, vermeintlich schlechte oder als gewöhnlich deklarierte Gefühle als Ausdruck einer spezifischen Gefühlsordnung zu fassen, durch die nicht zuletzt gesellschaftliche Zuweisungen und Positionierungen legitimiert und abgefedert werden. Demnach gilt es also, »conventional vocabularies of feeling« (Cvetkovich 2010b, 6) zu überwinden, auch indem positiv konnotierte Gefühle in ihrer Wirkmacht problematisiert werden, etwa wenn Glück zur Norm und zur Legitimationsgrundlage hegemonialer Lebens- und Begehrensweisen wird (vgl. Ahmed 2010). Ebenso können auf diese Weise Mechanismen der affektiven Delegitimierung sichtbar gemacht und historisch abgewertete Gefühle, »ugly feelings« (Ngai 2005) wie Melancholie, Scham, Neid, Angst, Hysterie oder Paranoia, ›entpathologisiert‹ bzw. neu angeeignet werden.[13]

Dem aktuellen »affective turn« (Clough/Halley 2007; Clough 2008) bzw. dem sich herausbildenden »Affekt-Dispositiv« (Angerer 2007) gehen feministische Auseinandersetzungen voraus, in denen die Bedeutung von Gefühlen in unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen betont und eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Gefühlen eingefordert wurde.[14] In der (feministischen) Politikwissenschaft tragen insbesondere die Arbeiten von Birgit Sauer seit den 1990er-Jahren, und damit Jahre bevor der *affective turn* die deutschsprachige Politikwissenschaft erfolgreich affizierte,[15] zu einem gesellschaftskritischen Verständnis der Verbindung von Politik und Gefühlen bei (Sauer 1997, 1999, 2007a, 2007b, 2016; vgl. auch Bargetz/Sauer 2010, 2015; Penz/Sauer 2016). Sauer de-

13 Vgl. hierzu z.B. Sedgwick 2005, orig. 1993; Sedgwick/Frank 2003; Ahmed 2004; Ngai 2005; Love 2007; Clough 2008; Flatley 2008; Muñoz 2009; Cvetkovich 2012.

14 Vgl. hierzu z.B. Frye 1983; Lorde 1984; Lutz 1986; Jaggar 1989; Spelman 1989; Berlant 1991; Cvetkovich 1992; Sedgwick 2005, orig. 1993; Gatens 1995; Berlant 1997; Sedgwick 2014, orig. 1997; Prokhovnik 1999; Sauer 1999; Cvetkovich 2003.

15 Vgl. Weber 2007; ÖZP 2010; Heidenreich/Schaal 2012; APuZ 2013; Korte 2015; Weber 2016.

chiffriert einerseits den vermeintlich umfassenden wechselseitigen Ausschluss von Politik und Gefühlen aus gesellschafts- und geschlechterkritischer Perspektive als Fiktion; andererseits kehrte sie die Bedeutung der vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichenden Aspekte der damit verknüpften Dichotomie Rationalität-Emotionalität hervor.

In meiner Rekonstruktion zentraler Theorien des Politischen (vgl. Kapitel II) konnte ich zudem zeigen, dass Ulrich Becks Konzeptualisierung des Politischen auf Emotionen verweist, allerdings ausschließlich negativ, indem er Emotionen als gegenmodern diffamiert. Im Unterschied dazu betont Michael Th. Greven, dass Emotionen in gegenwärtigen politischen Gesellschaften in ihrer politischen Bedeutung nicht unterschätzt werden dürfen. So gründet seine Kritik an einem Interessenreduktionismus in Politik und politischen Theorien der westlich-kapitalistischen Moderne nicht zuletzt in einer Kritik an der – auch politikwissenschaftlich verfassten – Ausblendung von Leidenschaften und Gefühlen. Neben Sauer greift vor allem aber Chantal Mouffe Leidenschaften als wesentliche Dimension des Politischen auf. Ihr zufolge gelten Leidenschaften sowohl für rechtspopulistische Politiken als auch für eine agonistische Demokratietheorie als maßgeblicher politischer Handlungs- und Entscheidungsmodus.

Dieser kurze Blick auf die hier skizzierte Landkarte des Politischen verdeutlicht also, dass Gefühle politiktheoretisch nicht grundsätzlich ausgeschlossen sind, sondern sowohl als (vergeschlechtlichter) Maßstab des Politischen als auch als Movens politischen Handelns diskutiert werden. Um das Verhältnis von Politik und Gefühl theoretisch präzisieren zu können, greife ich im Folgenden die Ansätze von Mouffe und Sauer auf. In beiden Ansätzen lassen sich zentrale Aspekte einer affekttheoretischen Fassung des Politischen identifizieren. Deren Bedeutung, so meine These, kann jedoch erst vor der Folie einer kritischen politischen Theorie des Alltags – und das bedeutet in einer Zusammenführung als ambivalente Theorie der Gefühle – in ihrer vollen Bedeutung geborgen werden. Denn Emotionen gilt es innerhalb einer Theorie des Politischen weder bloß zu affirmieren noch als primär herrschaftsförmig und vereinnahmend abzulehnen. Emotionen im Feld des Politischen sind weder nur positiv noch ausschließlich negativ. Vielmehr will ich aus alltagstheoretischer Perspektive Affekt als ambivalente und, mehr noch, als kritische Kategorie erschließen und somit zu einer Analyse der mehrdimensionalen Verschränkung zwischen Politik und Emotionen beitragen. In einer politischen Theorie, die Affekt und Gefühle nicht ausschließt, sondern als Modus des Politischen berücksichtigt, müssen Affekte sowohl in ihrer Funktion für die Aufrechterhaltung und Legitimation von Macht- und Herrschaftsverhältnissen als auch in Bezug auf die Möglichkeiten emanzipativen Handelns in den Blick genommen werden. Es geht um die Bedeutung von

Affekt für, wie Deborah B. Gould formuliert, »both social reproduction and social change« (Gould 2010, 32). Ehe ich jedoch ausführlich auf dieses Vorhaben eingehe, will ich schlaglichtartig historisch und kontextspezifisch die liberale Trennung von Politik und Gefühl, jenes »bürgerlich-liberale Gefühlsdispositiv« (Sauer 2007a, 173) beleuchten, da sich letztlich erst dadurch die Bedeutung einer Berücksichtigung von Gefühlen in Politik und politischer Theorie umfassend erschließen lässt.

Politik und Gefühl: Ein paradoxes Verhältnis im Zeitraffer

Die Berufung auf Vernunft und Emanzipation gegenüber kirchlichem Dogmatismus, Gottesglauben sowie feudalen Herrschaftsstrukturen ist ein zentrales Merkmal der westlich-europäischen Moderne. Rationalität, so führt Sauer aus, wird dabei als »Zweckmäßigkeit, Sachlichkeit und Interesselosigkeit« verstanden und mit »Emotionslosigkeit« gleichgesetzt (Sauer 2007a, 172). Vernunft gilt als Voraussetzung für »[g]ute, allgemein verbindliche Entscheidungen, Wissen um und Einsicht in die Ordnung der Gesellschaft« (ebd.). Rationalität und Emotionalität werden im Zuge der Aufklärung damit als »gegensätzliche Erfahrungs- und Wahrnehmungsmodi« (ebd.) festgeschrieben. Indem Vernunft zur Grundlage demokratischer Politik wird, erscheint es konsequenterweise notwendig, dass Politik von Gefühlen getrennt wird, um Demokratie gewährleisten zu können.

Die wirkmächtige Trennung von Politik und Gefühlen gilt damit einerseits als symptomatisch für die westliche Moderne; andererseits können Gefühle als wichtige Aspekte moderner Gesellschaften identifiziert werden. So führt Albert O. Hirschman (1987, orig. 1977) aus, dass die vor allem ab dem 17. Jahrhundert als Problem begriffenen zerstörerischen Leidenschaften, jene »düstere Auffassung von der menschlichen Natur« (ebd., 35), insofern politisch sind, als sie den Ausgangspunkt moderner politischer Organisation darstellen – sollte der Hobbes'sche Gesellschaftsvertrag doch gerade als Mittel gegen die destruktiven Kräfte einer Angst aller vor allen dienen (vgl. auch Appelt 2007). Das liberale Politikverständnis, so zeigt sich, gründet somit wesentlich *in* Gefühlen. Und auch bei Max Weber erweist sich die Binarisierung von Vernunft und Gefühl als uneindeutig. Denn es sind Leidenschaften, die er als eine von drei Qualitäten dem erfolgreichen Politiker seiner Zeit idealtypisch zu- bzw. vorschreibt (vgl. Weber 1926, 28). Die vermeintlich klare Trennung zwischen Politik und Gefühl erweist sich somit als paradoxer einschließender Ausschluss.

Noch deutlicher werden die Paradoxien ebenso wie deren Wirkmächtigkeit aus einer feministischen Perspektive. So erkennt Sauer in Analogie zum liberalen Trennungsdispositiv (vgl. Kapitel II.6.2) ein »bürgerlich-liberale[s] *Gefühls*-dispositiv« (Sauer 2007a, 173, Herv. B.B.; vgl. auch Sauer 1999), das hierarchi-

sche Geschlechterverhältnisse zugleich initiiert und verfestigt. Denn durch die vergeschlechtlichte Zuschreibung »weiblicher Emotionalität und männlicher Vernunft« und deren Legitimation »qua Natur« (ebd.) wird nicht zuletzt der (historische) Ausschluss von Frauen aus der institutionalisierten Politik legitimiert und institutionell verankert. Mit dem Gesellschaftsvertrag als »Gründungsakt der bürgerlichen Gesellschaft« (Appelt 2007, 134) wird Vernunft nicht nur zu einer modernen, sondern mehr noch zu einer vergeschlechtlichten politischen »Legitimationschiffre« (ebd., 141).

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang allerdings nicht nur die vergeschlechtlichte hierarchische Trennung sowie die Verfestigung »›emotionalisierte[r]‹ Weiblichkeit« und »versachlichte[r]‹ Männlichkeit« (Sauer 2007a, 175). Vielmehr wird, so unterstreicht Sauer, mit dem bürgerlich-liberalen Gefühlsdispositiv die Herrschaft über Gefühle in der »Affektkontrolle *beider Geschlechter* als Grundlage männlich-patriarchaler Herrschaft« geschaffen (ebd., Herv. B.B.). Nicht nur die ›bürgerliche Frau‹ unterstand einer kontrollierenden Gefühlspolitik, auch der ›bürgerliche Mann‹ war einer solchen untergeordnet. Der Raum von Politik und Öffentlichkeit sollte nämlich frei von Gefühlen und persönlichen Interessen sein. »Männliche Wut, Aggression und Gewalttätigkeit« (ebd.) waren der Privatsphäre sowie der Sphäre des Marktes vorbehalten. Zugleich war der öffentliche Raum nur vermeintlich frei von Gefühlen. So galten bestimmte Gefühle wie »Gier, Habsucht und Gewinnsucht« durchaus als gesellschaftsfähig, indem sie nämlich, um den Kapitalisierungsprozess zu befördern, zu »guten« Interessen umgedeutet und für die Sphäre der Ökonomie reserviert wurden. »›[S]chlechte‹ Emotionen« hingegen wie »sexuelle Begierden« wurden »zur Natur erklärt und in die Privatheit gedrängt« (ebd., 174).

Mit dem Begriff des bürgerlich-liberalen Gefühlsdispositivs beschreibt Sauer, wie durch die vergeschlechtlichte Trennung von Vernunft und Gefühl Geschlechterherrschaft zugleich hergestellt und legitimiert wurde. Indem sie darlegt, dass bestimmte Gefühle als private entworfen, andere hingegen im Sinne öffentlich-politischer Interessen kanalisiert wurden, macht sie zudem deutlich, dass und wie Gefühle politisch hervorgebracht und nutzbar gemacht wurden. »Die vermeintliche Versachlichung von Politik ist in Wirklichkeit die *Selektion* und die *Instrumentalisierung* von Gefühlen. Das Dispositiv legt fest, wer wieviel Gefühl wann und wo haben darf oder haben muß und wer nicht. Die Aufteilung und Zuteilung des ›Gutes‹ Emotion stellt also politische Normalität her.« (Sauer 1997, 14f., Herv. i.O.) Gefühle existieren somit nicht abseits des Politischen, sondern sind wesentlich mit (Geschlechter-)Herrschaft verknüpft und das Regieren von Gefühlen stellt folglich auch einen Aspekt politischer Machttechniken dar. Gefühle sind Teil der Konstruktion und Legitimation politischer Ordnungen

und »indizieren« in diesem Sinne »Herrschaftspositionen« (Sauer 2007a, 175). Das Gefühlsdispositiv »organisiert also Hierarchie, Unterordnung und Subalternität im politischen Raum« (ebd.). Gefühle sind allerdings nicht nur vergeschlechtlichte und sexualisierte Marker gesellschaftlicher Delegitimierung. Ebenso verweisen sie auf klassenspezifische (Skeggs 2005) und rassisierende Zuschreibungen und Delegitimationsstrategien (vgl. auch Lorde 1984; Ahmed 2004; Puar 2009). So bediente sich auch die koloniale Eroberungspolitik des westlich-kapitalistischen (National-)Staates der Zuschreibung von Emotionalität, Irrationalität und Passivität an die kolonisierten ›Anderen‹ und legitimierte auf diese Weise koloniale Grenzziehung und Ausbeutung (vgl. Said 1978).

Gefühle sind Sauer zufolge trotz veränderter Verhältnisse – etwa eines formalen Einschlusses von Frauen in politische Institutionen – nach wie vor bedeutsam für gegenwärtige »Regierungstechniken« (Sauer 2007a, 176). Affekte, so betont sie, sind ein »unabdingbares Element des ›neoliberalen Regierens‹« (Sauer 2016, 153). Die dem »liberalen Gefühlsdispositiv eingeschriebenen Herrschaftsverhältnisse« werden gegenwärtig nämlich, so vermutet Sauer, »nicht beseitigt, sondern re-strukturiert« (ebd.). Dabei stehe jedoch nicht mehr die »Affektkontrolle« (Sauer 2007a, 175) und die damit verschränkte Produktion von Gefühlen im Zentrum des Regierens durch Gefühle. Als aktuell wirkmächtige »emotionale« (ebd., 169) bzw. »affektive Gouvernementalität« (Sauer 2016, 147) beschreibt Sauer die umfassende und offensive Produktion und Mobilisierung von Gefühlen zur Durchsetzung neoliberaler Politiken und damit eine »Re-Emotionalisierung« (ebd., 153) in Politik, Arbeit und Alltagsleben.

Diese neue »›emotionsbasierte‹ Führungs- und Regierungstechnik« (Sauer 2007a, 169) erkennt Sauer erstens darin, dass die Erosion sozialstaatlicher Einrichtungen oder gesicherter Erwerbsarbeitsverhältnisse bestimmte Gefühle wie Unsicherheit oder Angst vor Arbeitsplatzverlust und sozialem Abstieg hervorbringt. Zugleich ›regiert‹ die Anforderung, die Effekte dieser Veränderungen emotional zu kompensieren. Dies führe nicht nur zu einem Mehraufwand und zu einer Intensivierung von Gefühlsarbeit, sondern beinhalte zugleich Momente des Selbstregierens.

Zweitens fasst Sauer Emotionen insofern als Aspekt des Regierens, als diese zur ökonomischen Ressource und zu einem in den Arbeitsprozess zu integrierenden und Mehrwert schaffenden Humankapital werden (vgl. ebd., 180). Denn die neoliberale – obgleich je nach sozialer Positionierung auch unterschiedliche – Mobilisierung des ›ganzen Menschen‹ und die Anrufung zur Selbstverantwortlichkeit zielt auf kognitive, körperliche und affektive Fähigkeiten und Eigenschaften und bewirkt damit gleichsam die Entgrenzung und Ökonomisierung von Gefühlen (vgl. Sauer 2016, 153).

Drittens zeigt Sauer, wie staatliches Regieren durch Gefühlspolitiken zugleich repressiv und produktiv operiert. Zum einen werden durch Angstdiskurse Gefühle von Unsicherheit sowie eine Sehnsucht nach Sicherheit produziert und forciert (vgl. Sauer 2007a, 181). Zum anderen beinhaltet diese affektive Gouvernementalität immer auch repressive Elemente. Denn einer solchen Politik der Angst liegt nicht zuletzt das politische Kalkül zugrunde, dadurch repressive Politiken seitens des Staates, wie etwa verstärkte Polizeigewalt oder die zunehmende Kontrolle öffentlicher Räume, legitimieren zu können.

Eine ambivalente politische Theorie der Affekte

Sauer unterstreicht also die Verschränkung von Politik und Gefühl, indem sie die – sich historisch wandelnde – politische Wirkmächtigkeit von Gefühlen in westlich-modernen Regierungsweisen sowie deren Einsatz für die Herstellung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen, auch Geschlechterverhältnissen, darlegt und Gefühle damit als Modus von Herrschaft fassbar macht. Auch Mouffe kritisiert die moderne Binarisierung von rationaler Politik und emotionaler Privatheit und entlarvt den politischen Ausschluss von Leidenschaften als Fiktion (vgl. Kapitel II.4.1). Emotionen und Affekte bzw. Leidenschaften stellen damit sowohl in Sauers feministischer Erweiterung des Politischen als auch in Mouffes demokratietheoretischer Aktualisierung des Politischen integrale Bestandteile des Politischen dar. Im Unterschied zu Sauer befragt Mouffe Leidenschaften allerdings nicht vornehmlich als wirkmächtige Herrschafts- und Regierungstechnik, sondern vielmehr aus demokratietheoretischer Perspektive in Bezug auf ihr emanzipatives Potenzial. Beide Seiten aus einer alltagstheoretischen Perspektive zusammenführend, stelle ich im Folgenden das Verhältnis zwischen Gefühlen als Regierungstechnik und Gefühlen als Demokratisierungspotenzial als ambivalentes Verhältnis dar. Denn eine kritische politische Theorie des Alltags benennt nicht nur die multiple Ambivalenz zwischen Herrschaft und Widerstand, sondern gleichfalls – wie ich im Rekurs auf Lawrence Grossberg zeigen konnte – eine ambivalente Theorie der Affekte (vgl. Kapitel III.5.4).

Sauers Perspektive eröffnet den Blick auf die Frage, wie durch und mit Gefühlen regiert wird bzw. wie sich die Subjekte auch emotional selbst regieren. Ausgehend von ihren Ausführungen kann eine herrschaftskritische Perspektive auf die Verschränkung von Politik und Gefühl die (vergeschlechtlichte, rassisierte und klassisierte) Trennung von Rationalität und Emotionalität problematisieren und aufzeigen, wie emotionale Zuschreibungen und Zuweisungen als Marker für Ein- und Ausschlüsse ebenso wie für gesellschaftliche Hierarchisierungen und Grenzziehungen eingesetzt werden.

Das Verhältnis zwischen Politik und Gefühlen erweist sich aus einer herrschaftskritischen Perspektive allerdings nicht nur als eines der Trennung und des Ausschlusses. Vielmehr wird deutlich, dass auch über Gefühle wie etwa Angst, Sorge, Trauer oder, wie Grossberg zeigt, über affektive Epidemien regiert wird und dass auf diese Weise bestehende Ordnungen und Ausschlüsse gleichermaßen legitimiert und verstetigt werden. Problematisiert werden muss also nicht nur der Ausschluss von Gefühlen, sondern vielmehr, wie Gefühle zugleich integriert werden und folglich *dass* und *wie* Gefühle für die Aufrechterhaltung und Reproduktion hierarchischer Gesellschaftsordnungen nutzbar gemacht werden – auch indem Gefühle als öffentlich oder privat markiert werden.

Während Sauer die vergeschlechtliche Dichotomie nicht zuletzt in ihrer historischen Dimension für eine feministische Theorie des Politischen zugänglich macht, zeigt Sara Ahmed, wie Geschlecht und Sexualität in gegenwärtige öffentliche Diskurse wirkmächtig eingeschrieben sind. Sie macht deutlich, dass Beziehungen, die nicht-heteronormativen Vorstellungen entsprechen, auch nicht in die nationale Politik des Trauerns nach den Anschlägen von 9/11 integriert waren. »[Q]ueer losses were among the losses excluded from the public cultures of grief.« (Ahmed 2004, 157) Nicht alle Gefühle sind also gleichermaßen anerkannte Gefühle. Und die Frage, die es zu stellen gilt, ist, wer oder was letztlich von einem gewissen Gefühlsskript profitiert. Denn Machtverhältnisse funktionieren auch über Gefühlsnormen, die vorschreiben, welche Subjekte sich wie innerhalb spezifischer Verhältnisse fühlen sollen. Eine herrschaftskritische Perspektive auf eine Politik der Gefühle eröffnet also die Frage nach den »structures of feelings« (Williams 1977) bzw. den vorherrschenden »feeling rules« (Hochschild 2003, orig. 1983). Nicht zuletzt wird durch die herrschaftskritische Auseinandersetzung mit Gefühlen und Gefühlsnormen deutlich, dass Gefühle nicht authentisch sind, sondern produziert und geformt werden (können).

Ausschließlich die herrschaftliche Wirkmächtigkeit und Nutzbarmachung von Gefühlen zu fokussieren, ist allerdings unzureichend, wird damit doch die Sicht darauf verstellt, dass Gefühle gleichwohl eine emanzipative Wirkung haben können. So betont auch Sauer trotz ihrer Akzentuierung des Regierens über Gefühle die Notwendigkeit, »Gefühl als einen geschlechterkritischen Begriff der Politikwissenschaft handhabbar« zu machen, um »›emotionale Wissensformen‹ als Grundlage sozialen und politischen Handelns zu rehabilitieren« (Sauer 2007b, 184; vgl. auch Bargetz/Sauer 2010, 2015; Sauer 2016). In diesem Sinne schlage ich vor, Mouffes Theorie des Politischen aufzugreifen (vgl. Kapitel II.4.1; vgl. auch Bargetz/Sauer 2010). Zwar geht Mouffe ebenso von der Beobachtung aus, dass Leidenschaften von rechtspopulistischen Parteien mobilisiert und für deren Interessen instrumentalisiert werden, doch betont sie im Rahmen ihrer demokratietheore-

tischen Überlegungen nicht primär die Vereinnahmung von Gefühlen. Vielmehr verschiebt sie die Perspektive hin zur Bedeutung affektiver Identifikation als Ausgangspunkt politischen Handelns. Diese leidenschaftliche Identifikation der Subjekte kann sich dann sowohl auf rechtspopulistische als auch auf agonistisch-demokratische Parteien und Zusammenschlüsse richten. Leidenschaften entscheiden nach Mouffe also über politische Partizipation und können, sofern entsprechende Kanäle und Optionen im Sinne einer agonistischen Demokratie zur Verfügung gestellt werden, demokratiepolitisch produktiv gemacht werden. Leidenschaften gilt es folglich weder als irrational aus dem Politischen auszuschließen noch bloß als Mittel des Regierens in den Blick zu nehmen. Zentral wird vielmehr die Frage nach der Bedeutung von Leidenschaften für (demokratische) Politik, und zwar als antreibende Kräfte für politisches Handeln. Denn als Motor demokratischer Politik können Gefühle auch für eine emanzipative Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse wirksam werden.

Neben dieser affektiven Ambivalenz von Macht und Ermächtigung macht eine alltagstheoretische Perspektive auf die Ansätze des Politischen von Mouffe und Sauer eine zweite Ambivalenz sichtbar. So rückt Mouffe im Unterschied zu Sauer zwar das demokratische Potenzial leidenschaftlicher Politik ins Zentrum und kritisiert damit zu Recht jene aktuellen Transformationen von Staatlichkeit, in denen eine leidenschaftliche Partizipation durch die politischen Subjekte zunehmend verunmöglicht wird. Allerdings reduziert sie in ihren Ausführungen die Frage politischen Handelns auf jene seltenen Ereignisse von Wahlen sowie auf parteipolitische Repräsentationspolitik. Wenngleich ich die Bedeutung und Notwendigkeit einer Demokratisierung politischer Institutionen angesichts aktueller postdemokratischer Tendenzen keineswegs schmälern möchte, erscheint es mir aus alltagstheoretischer und repräsentationskritischer Perspektive auf die Infrastrukturen staatlicher Macht wesentlich, die Frage des Politischen über die Vorstellung institutionalisierter Politik hinaus auch im Alltagsleben zu verorten (vgl. Kapitel II.7). Im Rahmen einer kritischen politischen Theorie des Alltags habe ich hervorgehoben, dass Politik auch in alltäglichen Praxen gelebt und angeeignet werden muss, dass folglich Alltagspraxen ein politischer Kampfplatz sind. Demzufolge gilt es auch Gefühle, die abseits institutioneller Politik in Erscheinung treten, in eine politische Theorie der Affekte zu inkludieren.

Im Unterschied zu Mouffe vernachlässigt Sauer zwar die emanzipative Dimension von Gefühlen.[16] Allerdings setzt ihre Theorie der Gefühle an einem

16 In ihrem aktuellen, gemeinsam mit Otto Penz verfassten Buch *Affektives Kapital. Die Ökonomisieurng der Gefühle im Arbeitsleben* greift Sauer diese Leerstelle auf (vgl. Penz/Sauer 2016).

weiten Politikverständnis an, indem die Subjekte und deren alltägliche Gefühlslagen als Gegenstand gegenwärtiger Regierungspraxen kritisch mit einbezogen werden. Während Sauers Ausführungen zur herrschaftsförmigen Wirkmacht von Gefühlen also um eine emanzipative Dimension ergänzt werden müssen, gilt es Mouffes Auffassung einer affirmativ-leidenschaftlichen Demokratiepolitik über ein enges Politikverständnis hinaus zu rekonfigurieren. Mit der hier vorgeschlagenen kritischen politischen Theorie des Alltags lässt sich einerseits Mouffes verengtes Politikverständnis ausweiten. Andererseits kann auch Sauers Ansatz verschoben und erweitert werden, indem die Subjekte und ihre Handlungen, die Sauer vornehmlich vom Staat aus in den Blick nimmt, auch vom Alltag aus gedacht werden. Eine ambivalenzsensible politische Theorie der Affekte fragt also nicht nur danach, wie Politik über Gefühle regiert, sondern auch wie Gefühle durch Alltagspraxen oder politische Institutionen mitunter politische Räume erschließen, um diesen Regierungsweisen etwas entgegenzuhalten. Es geht also darum, wo und welche Emotionen politisch wirkmächtig sind, indem sie politische Ordnungen legitimieren und festschreiben, und wo sich Möglichkeiten zeigen, aktuellen Gefühlsnormen gerade nicht zu folgen. Virulent wird damit gleichfalls die Frage, wie, in welchen Zusammenhängen und unter welchen Bedingungen Gefühle, die Ausschluss, Abwertung und Delegitimation markieren, umgedeutet und emanzipativ angeeignet werden können.

Eine kritische politische Theorie des Alltags betont, so lässt sich resümieren, dass Emotionen, Gefühle und Affekte ambivalent politisch verstrickt sind. Emotionen dienen nicht nur als Antriebskräfte für die Internalisierung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen, sondern können auch als Irritation hegemonialer Gesellschafts- und Gefühlsordnungen und mithin als Motor emanzipativen und nicht zuletzt kollektiven solidarischen politischen Handelns wirksam werden. Affekte sind dann als Modus zu verstehen, wodurch die alltagstheoretische Einsicht spezifiziert werden kann, dass das Handeln der Subjekte niemals völlig bestimmt und vorgeschrieben werden kann. Affekte wirken also zugleich als Herrschaftsinstrument und als emanzipative Grundlage des Politischen. So kann über Gefühle einerseits Macht ausgeübt und fortgeschrieben werden; Gefühle können andererseits Anstoß und zugleich Ausdruck eines politischen Imaginären sein.

V.4 ANSTELLE EINES FAZITS: WUT ALS MOTOR DES POLITISCHEN?

In *The Uses of Anger* entwickelt Audre Lorde (1984) ausgehend von einer Kritik am Rassismus *weißer* Frauen gegenüber Schwarzen Frauen Überlegungen zu einer Politik der Wut und schlägt Wut als ein Potenzial feministischer Allianzpolitik vor. Dafür betont sie die politische Qualität von Wut und unterscheidet Wut von Schuld. Wut sei eine Emotion, die sich mit herrschenden Ungleichheitsverhältnissen auseinandersetze und diese kommuniziere. Wut, so hält auch Patricia Purtschert im Anschluss an Lorde fest, etabliert einen »doppelten Bezug zur Herrschaft: Sie entsteht als Reaktion auf Unterdrückung, zugleich aber beinhaltet sie die Möglichkeit, der Herrschaft etwas entgegenzusetzen.« (Purtschert 2010, 155) Wut enthält also ein Erkenntnispotenzial, eine Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse, und wirkt zugleich mobilisierend – ohne Gewalt anzuwenden oder in Hass umzuschlagen. Im Unterschied zur Wut erkennt Lorde in der Schuld ein partikulares, ein nach innen gerichtetes Gefühl, das sich auf die Person selbst bezieht, nicht jedoch auf eine Veränderung gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse. Schuld sei ein anderer Name für »defensiveness« und »impotence« (Lorde 1984, 130) und damit letztlich ungeeignet für emanzipative Politik. Während Heller gegen die drohende Partikularisierung die Empörung ins Feld führt, ist es für Lorde die Wut, die an die Stelle einer Mobilisierung von Schuld rückt und durch die individuelle und kollektive Verantwortung denk- und lebbar wird.

Wut impliziert für Lorde ein Erkenntnispotenzial angesichts (machtvoller) Differenzen und gilt als Ausdruck der Verbindung, von Relationalität. Dabei setzt Lorde keine identischen Wut-Erfahrungen als Ausgangspunkt kollektiven politischen Handelns voraus. So sei sie selbst eine »lesbian woman of Color whose children eat regularly because I work in a university« (ebd., 132). Zugleich sei es notwendig, »to recognize my commonality with a woman of Color whose children do not eat because she cannot find work, or who has no children because her insides are rotted from home abortions and sterilization« (ebd.). Lordes Konzept der Wut erweist sich in diesem Sinne als nicht-identifizierendes Involvieren. Sich in gesellschaftliche Verhältnisse zu involvieren, so habe ich argumentiert (vgl. Kapitel V.2.2), setzt nicht notwendigerweise eine Identifikation mit anderen voraus, sondern kann auch durch Ambivalenzen und Irritationen hervorgerufen werden. Im Anschluss an Lorde begreife ich Wut als Motor bzw. Erkenntnismodus, wodurch gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse gefühlt und zugleich erkannt und in der Artikulation dieser Wut ans Licht gebracht werden können. Indem Wut Macht- und Ungleichheitsverhältnis-

se benennt und zum Ausdruck bringt, wirkt sie nicht nur trennend, sondern auch verbindend und kann daher darauf abzielen, diese Verhältnisse zu verändern.

Lordes Verständnis von Wut kann mithin als Beitrag zu einer affektorientierten kritischen politischen Theorie des Alltags verstanden werden, indem Wut zum Motor und Potenzial für Veränderung wird. Allerdings möchte ich an dieser Stelle die Bedeutung des alltagstheoretischen Modus der Ambivalenz für eine Theorie der Affekte in Erinnerung rufen. Diese Ambivalenz bezieht sich sowohl auf den Politikbegriff als auch auf das Verhältnis Macht-Emanzipation: Gesellschaftsveränderung kann nicht bloß durch das affektive Handeln Einzelner oder eines (organisierten) Kollektivs erreicht werden; vielmehr müssen auch politische Institutionen ebenso wie die Organisierung des Politischen in den Blick genommen werden. Gleichfalls darf nicht übersehen oder ausgeblendet werden, dass Wut nicht nur emanzipativ fruchtbar gemacht werden kann. Allzu häufig wird Wut nämlich instrumentalisiert und bildet gerade nicht den Ausgangspunkt für emanzipatives Handeln, sondern die Grundlage von Hass und Gewalt. Deutlich wird dies etwa in gegenwärtigen Alltagspraxen wie *hate crimes* oder digitalen *shit storms*, ebenso wie in den allzu zahlreichen Genoziden des 20. Jahrhunderts, in denen Hass gegenüber ›den Anderen‹ politisch geschürt und in Gewalt überführt wurde.

Vor dem Hintergrund einer Politik der Angst angesichts gegenwärtiger Transformationsprozesse im Globalen Norden wie der Erosion des Sozialstaates, der umfassenden Prekarisierung von Lebens- und Arbeitsverhältnissen oder des zu beobachtenden Zugriffs auf den ganzen Menschen, einer Angst, die nicht nur staatlich initiiert und forciert wird, sondern auch wirkmächtig die Subjekte in ihren Handlungen und Überzeugungen ergreift, stellt sich die Frage nach dem Stellenwert dieser Politik der Angst im Spannungsverhältnis von Schuld und Wut. Kann eine Politik der Angst im Rahmen dieses Verhältnisses begriffen werden oder bedarf es dafür eines anderen politischen Gefühlsvokabulars?

Ich meine, dass die Differenzierung von Wut und Schuld auch für ein besseres Verständnis einer Politik der Angst instruktiv sein kann, da diese auf einer Partikularisierung sozialer Verletzbarkeit aufbaut und gesellschaftliche Forderungen zunehmend verunmöglicht. Daran schließt die zentrale Frage an, ob und wie diese Politik der Angst in einer Politik der Wut reartikuliert werden kann, und zwar so, dass der Umgang mit der Angst nicht in einer Arbeit am emotionalen Selbst, sondern in Kritik und Empörung mündet. Wie also können die ambivalenten Verhältnisse, die durch eine Politik der Angst hervorgerufen werden, ans Licht gebracht und skandalisiert werden? Wie kann es in Anlehnung an Lorde gelingen, die gefühlte Machtlosigkeit nicht zu akzeptieren – da eine solche selbstzerstörerisch wirkt –, sondern sie in einen Modus emanzipativer Wut

zu übersetzen? Was wären die Bedingungen dafür, sowohl die alltäglichen, affektiv eingeübten und erinnerten Ungleichheitsverhältnisse als auch strukturelle Gefühlsordnungen, *structures of feelings*, infrage zu stellen? Und welche heteronormativen, klassisierten und rassisierten Mechanismen sind in diesem Zusammenhang und nicht zuletzt in ihrer Verwobenheit zu berücksichtigen, wenn, wie auch Lorde deutlich macht, die Artikulation von Wut nicht für alle gleichermaßen als legitimes Mittel gilt? Wie lassen sich wirkmächtige emotionale Zuschreibungen umarbeiten, politisieren, verändern? Wie können Emotionen als kritische politische Mittel so eingesetzt werden, dass es möglich wird, Ungleichheitsprozesse, auch in ihrer Verwobenheit, zu thematisieren und emanzipatives Denken und solidarisch-kritisches Handeln zu artikulieren? Und welches politische Imaginäre wird dann durch eine Politik der Wut denkbar?

Wut, wie Audre Lorde sie fasst, kann eine kritische politische Theorie des Alltags ergänzen. Wut benennt Ungleichheitsverhältnisse und antizipiert dadurch eine Veränderung dieser Verhältnisse, ohne ein konsensuelles Verständnis von Politik zugrunde zu legen. Als Gefühl, das auf einen weiten Begriff des Politischen verweist, markiert Wut einen politischen Erkenntnismodus und einen potenziellen Motor des Politischen:

»[A]nger expressed and translated into action in the service of our vision and our future is a liberating and strengthening act of clarification, for it is in the painful process of this translation that we identify who are our allies with whom we have grave differences, and who are our genuine enemies. Anger is loaded with information and energy.« (Lorde 1984, 127)

LITERATUR

A.G. Gender-Killer (Hg.) (2007): *Das Gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*, Münster (Unrast).

Ackelsberg, Martha A./Shanley, Mary Lyndon (1996): Privacy, Publicity, and Power. A Feminist Rethinking of the Public-Private Distinction, in: Hirschmann, Nancy J./Di Stefano, Christine (Hg.), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder (Westviewpress), 213-233.

Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh (Edinburgh University Press).

– (2010a): Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects), in: *S&F Online. The Scholar and Feminist Online*, 8 (3), online: http://sfonline. barnard.edu/polyphonic/print_ahmed.htm (6.4.2015).

– (2010b): Happy Objects, in: Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham, N.C./London (Duke University Press), 29-51.

Albrecht, Richard (1981): Alltagsleben. Variationen über einen neuen Forschungsbereich, in: *Neue Politische Literatur*, 26 (1), 1-19.

Alemann, Ulrich von (1995): *Grundlagen der Politikwissenschaft*, Opladen (Leske + Budrich).

Alheit, Peter (1983): *Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen ›Restphänomens‹*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

Allen, Amy (2010): Rethinking Resistance. Feminism and the Politics of Our Selves, in: *Critique & Humanism*, 35, online: http://www.eurozine.com/articles/2010-05-05-allen-en.html (6.4.2015).

Allen, Anita L. (1988): *Uneasy Access. Privacy for Women in a Free Society*, Totowa (Rowman & Littlefield).

– (2003): *Why Privacy isn't Everything. Feminist Reflections on Personal Accountability*, Lanham/Oxford (Rowman & Littlefield).

Anderson, Bridget (2006): *Doing the Dirty Work? Migrantinnen und die Globalisierung der Hausarbeit*, Berlin/Hamburg (Assoziation A).

Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich (diaphanes).

–/Bösel, Bernd/Ott, Michaela (Hg.) (2014): *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*, Zürich/Berlin (diaphanes).

Antoniades, Andreas (2008): Cave! Hic Everyday Life. Repetition, Hegemony and the Social, in: *The British Journal of Politics & International Relations*, 10 (3), 412-428.

APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) (2013): *Emotionen und Politik*, 32-33, hg. von der Bundeszentrale für Politische Bildung (bpb), Bonn.

Appelt, Erna (2007): Vernunft versus Gefühle? Rationalität als Grundlage exklusiver Staatsbürgerschaftskonzepte, in: Neumayr, Agnes (Hg.), *Kritik der Gefühle. Feministische Positionen*, Wien (Milena), 128-145.

Arendt, Hannah (1994, orig. 1963): *Über die Revolution*, München/Zürich (Piper).

– (2000, orig. 1970): *Macht und Gewalt*, München/Zürich (Piper).

– (2001, orig. 1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München/Zürich (Piper).

– (2002, orig. 1958): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich (Piper).

– (2003, orig. 1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich (Piper).

Aristoteles (1995): *Politik*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. 4, Hamburg (Meiner).

Armstrong, Chris/Squires, Judith (2002): Beyond the Public/Private Dichotomy. Relational Space and Sexual Inequalities, in: *Political Theory*, 1 (3), 261-283.

Aronowitz, Stanley (2007): The Ignored Philosopher and Social Theorist. On the Work of Henri Lefebvre, in: *Situations. Project of the Radical Imagination*, 2 (1), 133-155.

Aulenbacher, Brigitte (2013): Reproduktionskrise, Geschlechterverhältnis und Herrschaftswandel. Von der Frage nach den Krisenherden über die Gesellschaftskritik zum Problem der Allianzen, in: Nickel, Hildegard M./Heilmann, Andreas (Hg.), *Krise, Kritik, Allianzen. Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*, Weinheim/Basel (Beltz Juventa), 14-29.

Bachinger, Almut (2009): *Der irreguläre Pflegearbeitsmarkt. Zum Transformationsprozess von unbezahlter in bezahlte Arbeit durch die 24-Stunden-Pflege*, unveröff. Dissertationsschrift, Wien.

– (2011): Lohn für Hausarbeit reloaded. Die Debatte um den Lohn für Hausarbeit und was daraus wurde, in: *Grundrisse*, 37, 36-42.

Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hg.) (2014): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien (Zaglossus).

Bakker, Isabella/Gill, Stephen (2003): Global Political Economy and Social Reproduction, in: Bakker, Isabella/Gill, Stephen (Hg.), *Power, Production and Social Reproduction*, Basingstoke/New York (Palgrave), 3-16.

–/Silvey, Rachel (2008): Introduction. Social Reproduction and Global Transformations. From the Everyday to the Global, in: Bakker, Isabella/Silvey,

Rachel (Hg.), *Beyond States and Markets. The Challenges of Social Reproduction*, London/New York (Routledge), 1-15.

Bargetz, Brigitte (2009): The Politics of the Everyday. A Feminist Revision of the Public/Private Frame, in: Papkova, Irina (Hg.), *Reconciling the Irreconcilable*, Wien, IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Bd. 24, online: http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxiv/the-politics-of-the-everyday/ (6.4.2015).

– (2014): Figuring Ambivalence – Capturing the Political. An Everyday Perspective, in: Holzhey, Christoph F. E. (Hg.), *Multistable Figures. On the Critical Potentials of Ir/Reversible Aspect-Seeing*, Wien/Berlin (Turia + Kant).

–/Freudenschuss, Magdalena (2012): Der emotionale Aufstand. Verhandlungen um eine Politik der Gefühle in Zeiten der Krise, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 21 (1), 107-115.

–/Ludwig, Gundula (2007): Die Politisierung des Alltäglichen. Stellungskrieg um Subjektformen, in: A.G. Gender-Killer (Hg.), *Das Gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*, Münster (Unrast), 175-193.

–/– (2015): Bausteine einer queerfeministischen politischen Theorie. Eine Einleitung, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 24 (1), 9-24.

–/Mendel, Iris (2009): ›Home‹ – Desperation or Resistance? Politisch-theoretische Überlegungen zu ›home‹ im Spannungsfeld von öffentlich/privat, Wien, unveröff. Vortragsmanuskript.

–/Sauer, Birgit (2010): Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* (ÖZP), 39 (2), 141-155.

–/– (2015): Der affective turn. Das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 24 (1), 93-102.

Barker, Chris (2003): Kaleidoskopische Cultural Studies. Fragen von Politik und Methode, in: Hepp, Andreas/Winter, Carsten (Hg.), *Die Cultural Studies Kontroverse*, Lüneburg (zu Klampen), 181-201.

Barthes, Roland (1964): Qu'est-ce que la critique?, in: ders., *Essais critiques*, Paris (Éditions du Seuil), 252-257.

Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*, Cambridge (Polity Press).

Beauvoir, Simone de (1997, orig. 1949): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).

Beck, Ulrich (1991): Überlebensfragen, Sozialstruktur und ökologische Aufklärung, in: ders., *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 117-139.
– (1993): *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
– (1994): Renaissance des Politischen – oder Widersprüche des Konservativismus, in: Leggewie, Claus (Hg.), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 34-46.
– (1998): Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? Eine Einleitung, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 7-66.
– (2000): Die Seele der Demokratie: Bezahlte Bürgerarbeit, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 416-447.
– (2002): *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
– (2003, orig. 1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
– (2006): Abschied von der Utopie der Vollbeschäftigung. Nationalstaatliche Nabelschau und alte Denkmuster blockieren Lösungsansätze in der Armutsdebatte, in: *Neue Zürcher Zeitung* (NZZ), 4.11., online: http://www. nzz.ch/2006/11/04/fe/articleEM5N6.html (6.4.2015).
Becker-Schmidt, Regina (1998): Trennung, Verknüpfung, Vermittlung: zum feministischen Umgang mit Dichotomien, in: Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 84-125.
– (2011): »Verwahrloste Fürsorge« – ein Krisenherd gesellschaftlicher Reproduktion. Zivilisationskritische Anmerkungen zur ökonomischen, sozialstaatlichen und sozialkulturellen Vernachlässigung von Praxen im Feld »care work«, in: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 3 (3), 9-23.
Bedorf, Thomas (2010): Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 13-37.
–/Röttgers, Kurt (Hg.) (2010): *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
Belina, Bernd (2008): Die kapitalistische Produktion des Raums: zwischen Mobilität und Fixierung, in: Krumbein, Wolfgang/Frieling, Hans-Dieter von/Kröcher, Uwe/Sträter, Detlev (Hg.), *Kritische Regionalwissenschaft. Gesell-*

schaft, Politik, Raum – Theorien und Konzepte im Überblick, Münster (Westfälisches Dampfboot), 70-86.

Benhabib, Seyla (1994): Feministische Theorie und Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raums, in: Brückner, Margit/Meyer, Birgit (Hg.), *Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume*, Freiburg i.Br. (Kore), 270-299.

–/Nicholson, Linda (1987): Politische Philosophie und die Frauenfrage, in: Münkler, Herfried/Fetscher, Iring (Hg.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, Bd. 5, *Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen*, München/Zürich (Piper), 513-562.

Benjamin, Walter (1977): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: ders., *Illuminationen, Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 136-169.

Benz, Arthur (1997): Von der Konfrontation zur Differenzierung und Integration – Zur neueren Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft, in: Benz, Arthur/Seibel, Wolfgang (Hg.), *Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft – eine Zwischenbilanz*, Baden-Baden (Nomos), 9-29.

Bergmann, Werner (1981): Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem »alltagstheoretischer Ansätze«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33 (1), 50-72.

Berlant, Lauren (1991): *The Anatomy of National Fantasy. Hawthorne, Utopia, and Everyday Life*, Chicago/London (The University of Chicago Press).

– (1997): *The Queen of America goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

– (2011): *Cruel Optimism*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

–/Warner, Michael (2005, orig. 1998): Sex in der Öffentlichkeit, in: Haase, Matthias/Siegel, Marc/Wünsch, Michaela (Hg.), *Outside. Die Politik queerer Räume*, Berlin (b_books), 77-103.

Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.) (1994): *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot).

Bock, Gisela/Duden, Barbara (1977): Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus, in: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen*, Berlin (Courage-Verlag), 118-152.

Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2006): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz (UVK).

Bonfils-Mabilon, Béatrice/Étienne, Bruno (1998): *La Science politique est-elle une science? Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris (Flammarion).

Boyd, Susan B. (1997): *Challenging the Public/Private Divide. Feminism, Law, and Public Policy*, Toronto/Buffalo/London (University of Toronto Press).

Braudel, Fernand (1985, orig 1979): *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Der Alltag*, München (Kindler).

Brenner, Neil (1997): Die Restrukturierung staatlichen Raums. Stadt- und Regionalplanung in der BRD 1960-1990, in: *Prokla* 109, 27 (4), 545-565.

– (2001): State Theory in the Political Conjuncture: Henri Lefebvre's »Comments on a New State Form«, in: *Antipode*, 33 (5), 783-808.

–/Elden, Stuart (2001): Henri Lefebvre in Contexts. An Introduction, in: *Antipode*, 33 (5), 763-768.

–/– (2009): Introduction. State, Space, World. Lefebvre and the Survival of Capitalism, in: Lefebvre, Henri (2009), *State, Space, World. Selected Essays*, hg. von Neil Brenner und Stuart Elden, Minneapolis (University of Minnesota Press), 1-48.

Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

–/Feustel, Robert (Hg.) (2010a): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld (transcript).

–/– (2010b): Einleitung: Das Politische denken, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld (transcript), 7-18.

Brodie, Janine (1994): Shifting the Boundaries. Gender and the Politics of Restructuring, in: Bakker, Isabella (Hg.), *The Strategic Silence. Gender and Economic Policy*, London (Zed Books), 46-60.

Brown, Wendy (1992): Finding the Man in the State, in: *Feminist Studies*, 18 (1), 7-34.

– (2005): At the Edge. The Future of Political Theory, in: dies., *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton/Oxford (Princeton University Press), 60-82.

– (2010): *Walled States, Waning Sovereignty*, New York (Zone Books).

Brunkhorst, Hauke (1994a): Brot und Spiele? Hannah Arendts zweideutiger Begriff der Öffentlichkeit, in: Kubes-Hofmann, Ursula (Hg.), *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien (Verlag für Gesellschaftskritik), 153-168.

– (1994b): *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen. Egalitärer Individualismus*, Frankfurt a.M. (Fischer).

Burnheim, John (Hg.) (1994a): *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi).

– (1994b): Introduction, in: Burnheim, John (Hg.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi), 7-16.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (1993): Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. (Fischer), 31-58.

– (2009): *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London/New York (Verso).

Caixeta, Luzenir/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Tate, Shirley/Vega Solis, Cristina (2005): Politiken der Vereinbarkeit verqueren oder »… aber hier putzen und pflegen wir alle«. Heteronormativität, Einwanderung und alte Spannungen der Reproduktion, in: *Kurswechsel*, 2, 21-32.

Carby, Hazel V. (2005, orig. 1982): White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood, in: CCCS (Hg.), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, London (Routledge), 211-234.

Castoriadis, Cornelius (1990): Sozialismus und autonome Gesellschaft, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 329-357.

Chaney, David (2002): *Cultural Change and Everyday Life*, Houndmills/Basinstoke (Palgrave).

Clough, Patricia T. (2008): The Affective Turn. Political Economy, Biomedia and Bodies, in: *Theory Culture Society*, 25 (1), 1-22.

–/Halley, Jean (Hg.) (2007): *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

Cohen, Jean L. (1994): Das Öffentliche und das Private neu denken, in: Brückner, Margit/Meyer, Birgit (Hg.), *Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume*, Freiburg i.Br. (Kore), 300-332.

Colebrook, Claire (2002): The Politics and Potential of Everyday Life. On the Very Concept of Everyday Life, in: *New Literary History*, 33 (4), 687-706.

Collins, Patricia Hill (1991): Work, Family, and Black Women's Oppression, in: dies., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York/London (Routledge), 45-67.

Combahee River Collective (1997, orig. 1977): A Black Feminist Statement, in: Nicholson, Linda (Hg.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, New York/London (Routledge), 63-70.

Coole, Diana (2000): Cartographic Convulsions. Public and Private Reconsidered, in: *Political Theory*, 28 (3), 337-354.

Critchley, Simon (2004): Is there a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?, in: Critchley, Simon/Marchart, Oliver (Hg.), *Laclau. A Critical Reader*, London/ New York (Routledge), 113-122.

Crook, Stephen (1998): Minotaurs and Other Monsters: ›Everyday Life‹ in Recent Social Theory, in: *Sociology*, 32 (3), 523-540.

Crooms, Lisa A. (2001): The Mythical, Magical ›Underclass‹. Constructing Poverty in Race and Gender, Making the Public Private and the Private Public, in: *Journal of Gender Race & Justice*, 5, 87-129.

Crouch, Colin (2008, orig. 2004): *Postdemokratie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Cultural Studies (2004): 18 (2/3).

Cvetkovich, Ann (1992): *Mixed Feelings. Feminism, Mass Culture, and Victorian Sensationalism*, New Brunswick, NJ (Rutgers University Press).

– (2003): *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

– (2010): Everyday Feeling and Its Genres, in: Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/ Reynolds, Ann (Hg.), *Political Emotions. New Agendas in Communication*, New York/London (Routledge), 4-12.

– (2012): *Depression. A Public Feeling*, Durham N.C./London (Duke University Press).

Dackweiler, Regina/Holland-Cunz, Barbara (1991): Strukturwandel feministischer Öffentlichkeit, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 14 (30/31): *Feministische Öffentlichkeit – patriarchale Medienwelt*, 105-122.

Dahlerup, Drude (1987): Confusing Concepts – Confusing Reality. A Theoretical Discussion of the Patriarchal State, in: Showstack Sassoon, Anne (Hg.), *Women and the State. The Shifting Boundaries of Public and Private*, London (Unwin Hyman), 93-127.

Dalla Costa, Mariarosa (1973): Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft, in: Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (Hg.), *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Berlin (Merve), 22-66.

Dannemann, Rüdiger (2009): Agnes Heller zum 80. Geburtstag, in: *Das Argument* 281, 51 (3), 458-463.

Davies, Matt (2006): Everyday Life in the Global Political Economy, in: de Goede, Marieke (Hg.), *International Political Economy and Poststructural Politics*, Basingstoke (Palgrave), 219-237.

–/Niemann, Michael (2002): The Everyday Spaces of Global Politics. Work, Leisure, Family, in: *New Political Science*, 24 (4), 557-577.

Davin, Anna (1994): Frauen und Alltagsgeschichte, in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 37-58.

Davis, Angela Y. (2001, orig. 1981): *Women, Race & Class*, London (Women's Press).

Davis, Oliver (2010): *Jacques Rancière*, Cambridge, UK (Polity).

de Certeau, Michel (1984, orig. 1980): *The Practice of Everyday Life*, Berkeley (University of California Press).

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* I, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Demirović, Alex (1995): Aspekte der theoretischen und politischen Praxis politischer Theorie, in: Kramer, Helmut (Hg.), *Politische Theorie und Ideengeschichte im Gespräch*, Wien (WUV), 204-211.

– (2004): Verantwortung und Handeln, in: Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie (Hg.), *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld (transcricpt), 143-169.

Derrida, Jacques (2004, orig. 1993): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Despoix, Phillippe (1994): On the Possibility of a Philosophy of Values. A Dialogue Within the Budapest School, in: Burnheim, John (Hg.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi), 29-39.

Deuber-Mankowsky, Astrid (2013): Freiheit der Rede und Politik der Bilder, in: Pechriggl, Alice/Schober, Anna (Hg.), *Hegemonie und die Kraft der Bilder, Klagenfurter Beiträge zur Visuellen Kultur*, Bd. 3, Köln (Herbert von Halem Verlag), 184-201.

Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried (1984): Alltag, in: Kerber, Harald/Schmieder, Arnold (Hg.), *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 16-24.

Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung, in: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-) Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld (transcript), 23-54.

Douglas, Mary (1978): Judgments on James Frazer, in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 107 (4), 151-164.

Duggan, Lisa (1994): Queering the State, in: *Social Text*, 39, 1-14.

– (2000): Das unglaubliche Schwinden der Öffentlichkeit. Sexuelle Politiken und der Rückgang der Demokratie, in: quaestio: Beger, Nico/Engel, Antke/

Genschel, Corinna/Hark, Sabine/Schäfer, Eva (Hg.), *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*, Berlin (Querverlag), 87-95.

Dworkin, Dennis (1997): *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham N.C./London (Duke University Press).

Ehrenberg, Alain (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Ehrenreich, Barbara/Hochschild, Arlie Russel (2004): *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York (Henry Holt).

Elden, Stuart (2001): Politics, Philosophy, Geography: Henri Lefebvre in Recent Anglo-American Scholarship, in: *Antipode*, 33 (5), 809-825.

– (2004): *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, London/New York (continuum).

– (2006): Some Are Born Posthumously. The French Afterlife of Henri Lefebvre, in: *Historical Materialism*, 14 (4), 185-202.

Eley, Geoff (1994): Wie denken wir über Politik? Alltagsgeschichte und die Kategorie des Politischen, in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 17-36.

Elias, Norbert (1978): Zum Begriff des Alltags, in: Hammerich, Kurt/Klein, Michael (Hg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20, Opladen (Westdeutscher Verlag), 22-29.

Elshtain, Jean Bethke (1981): *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton (Princeton University Press).

Eng, David L. (2010): *The Feeling of Kinship*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, Frankfurt a.M. (Campus).

– (2003): Wie regiert Sexualität? Michel Foucaults Konzept der Gouvernementalität im Kontext queer/feministischer Theoriebildung, in: Pieper, Marianne/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.), *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt a.M. (Campus), 224-239.

– (2005): Entschiedene Interventionen in der Unentscheidbarkeit. Von queerer Identitätskritik zur VerUneindeutigung als Methode, in: Harders, Cilja/Kahlert, Heike/Schindler, Delia (Hg.), *Forschungsfeld Politik. Geschlechtskategoriale Einführung in die Sozialwissenschaften*, Wiesbaden (VS), 259-282.

– (2009): *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*, Bielefeld (transcript).

–/Schulz, Nina/Wedl, Juliette (2005): Kreuzweise queer: Eine Einleitung, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 14 (1), 9-23.

Englert, Kathrin (2007): Globalisierte Hausarbeiterinnen in Deutschland, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (Hg.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 79-101.

Erdei, Stefan (2010): Nachwort des Übersetzers, in: Grossberg, Lawrence, *We gotta get out of this place. Rock, die Konservativen und die Postmoderne*, Wien (Löcker), 431-439.

Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur (1990): 1 (2).

Fach, Wolfgang (2008): *Das Verschwinden der Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Federici, Silvia (1975): *Wages Against Housework*, Bristol (Falling Wall Press).

– (2011): Über affektive Arbeit, in: *Beyond Re/Production. Mothering*. Katalog zur Ausstellung 25. Februar – 26. April 2011 im Kunstraum Kreuzberg/ Bethanien, Berlin (Revolver Publishing), 30-38.

– (2012): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Münster (edition assemblage).

Felski, Rita (2000): The invention of everyday life, in: dies., *Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York/London (New York University Press), 77-98.

Feminist Theory (2012): Special Issue: *Affecting Feminism. Questions of Feeling in Feminist Theory*, hg. von Carolyn Pedwell und Anne Whitehead, 13 (2).

– (2014): *The Time of Reparation. In Dialogue with Robyn Wiegman*, 15 (1).

Ferry, Luc/Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François/Balibar, Étienne/Lacoue-Labarthe, Philippe (1981): *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris (édition galilée).

Fetscher, Iring (1954): *Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*, in: Marxismus-Studien, Tübingen (J.C.B. Mohr).

Fiske, John (1999): Politik. Die Linke und der Populismus, in: Bromley, Roger/ Ang, Ien (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg (zu Klampen), 237-278.

Flam, Helena (2007): Protest – Schweigen – Emotion. Über die risikoreiche und risikolose Empörung, in: Neumayr, Agnes (Hg.), *Kritik der Gefühle. Feministische Positionen*, Wien (Milena), 216-235.

Flatley, Jonathan (2008): *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*, Cambridge (Harvard University Press).

Flatz, Christian/Felgitsch, Sascha (Hg.) (2006): *Dimensionen einer neuen Kultur des Politischen*, Wiesbaden (VS).

Flax, Jane (1992): The End of Innocence, in: Butler, Judith/Scott, Joan W. (Hg.), *Feminists Theorize the Political*, London/New York (Routledge), 445-463.

– (1993): Women Do Theory, in: Jaggar, Alison M./Rothenberg, Paula S. (Hg.), *Feminist Frameworks. Alternative Theoretical Accounts of the Relations between Women and Men*, New York (McGraw-Hill), 80-85.

Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004a): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

–/–/– (2004b): Die Rückkehr des Politischen, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 7-16.

Forschungsgruppe ›Staatsprojekt Europa‹ (Hg.) (2014): *Kämpfe um Migrationspolitik. Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung*, Bielefeld (transcript).

Fortunati, Leopoldina (2007): Immaterial Labour and its Machinization, in: *ephemera. theory & politics in organisation*, 7 (1), 139-157.

Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität* II. *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Frankel, Serge/Martin, Daniel (1974): Die Budapester Schule: Soziologie und Revolution, in: Hegedüs, Andras/Markus, Maria (Hg.), *Die neue Linke in Ungarn*, Berlin (Merve), 5-23.

Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie (Hg.) (2004): *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld (transcript).

Fraser, Nancy (1996, orig. 1991): Öffentlichkeit neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie, in: Scheich, Elvira (Hg.), *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg (Hamburger Ed.), 151-182.

– (2004): Feministische Politik im Zeitalter der Anerkennung. Ein zweidimensionaler Ansatz für Geschlechtergerechtigkeit, in: Beerhorst, Joachim/Demirović, Alex/Guggemos, Michael (Hg.), *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 453-474.

–/Gordon, Linda (2001, orig. 1994): Abhängigkeit im Sozialstaat. Genealogie eines Schlüsselbegriffs, in: Fraser, Nancy, *Die halbierte Gerechtigkeit.*

Schlüsselbegriff des postindustriellen Sozialstaats, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 180-220.

Freeman, Elizabeth (2010): *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

Freud, Sigmund (1965, orig. 1904): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Frankfurt a.M./Hamburg (Fischer).

Freudenschuss, Magdalena (2013): *Prekär ist wer? Der Prekarisierungsdiskurs als Arena sozialer Kämpfe*, Münster (Westfälisches Dampfboot).

– (2014): Digitalisierung. Eine feministische Baustelle. Einleitung, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 23 (2), 9-21.

Friedan, Betty (1983, orig. 1963): *The Feminine Mystique*, New York/London (W. W. Norton & Company).

Frow, John (2002): ›Never Draw to an Inside Straight‹: On Everyday Knowledge, in: *New Literary History*, 33 (4), 623-637.

Frye, Marilyn (1983): A Note on Anger, in: dies., *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, N.Y. (The Crossing Press), 84-94.

Ganz, Kathrin (2007): Neoliberale Refamiliarisierung & queer-feministische Lebensformenpolitik, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (Hg.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 51-77.

Garber, Jenny/McRobbie, Angela (1996, orig. 1976): Girls and Subcultures. An Exploration, in: Hall, Stuart/Jefferson, Tony (Hg.), *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*, London (Routledge), 209-222.

Gardiner, Michael E. (2000): *Critiques of Everyday Life*, London/New York (Haase).

– (2004): Everyday Utopianism, in: *Cultural Studies*, 18 (2), 228-254.

Gatens, Moira (1995): *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*, New York (Routledge).

Gauchet, Marcel (1990): Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 207-238.

Gerbel, Christian/Musner, Lutz (2002): Kulturwissenschaften: Ein offener Prozess, in: Musner, Lutz/Wunberg, Gotthart (Hg.), *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*, Wien (WUV), 9-23.

Gilligan, Carol (1982): *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA (Harvard University Press).

Glenn, Evelyn Nakano (1992): From Servitude to Service Work. Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor, in: *Signs*, 18 (1), 1-43.

– (2000): Creating a Caring Society, in: *Contemporary Sociology*, 29 (1), 84-94.

Goldschmidt, Werner (1990): Politik, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 3, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 737-793.

Goonewardena, Kanishka (2008): Marxism and Everyday Life. On Henri Lefebvre, Guy Debord and Some Others, in: Goonewardena, Kanishka/Kipfer, Stefan/Milgrom, Richard/Schmid, Christian (Hg.), *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*, London/New York (Routledge), 117-133.

–/Kipfer, Stefan/Milgrom, Richard/Schmid, Christian (Hg.) (2008): *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*, London/New York (Routledge).

Gould, Deborah B. (2009): *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*, Chicago/London (The University of Chicago Press).

– (2010): On Affect and Protest, in: Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann (Hg.), *Political Emotions. New Agendas in Communication*, New York/London (Routledge), 18-44.

Graevenitz, Gerhart von (1999): Einleitung, in: Graevenitz, Gerhart von (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart/Weimar (Metzler), 1-16.

Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, hg. von Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle, Hamburg (Argument).

Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010): *The Affect Theory Reader*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

Greil, Marcus (1992, orig. 1989): *Lipstick Traces. Von Dada bis Punk. Eine geheime Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).

Greve, Dorothee (2007): Migrantinnen in der Hausarbeit und feministischer Widerstand, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (Hg.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 103-127.

Greven, Michael Th. (1990a): Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (EuS). *Streitforum für Erwägungskultur*, 1 (2), 223-228.

– (1990b): Replik: Die politische Gesellschaft – was sonst?!, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (EuS). *Streitforum für Erwägungskultur*, 1 (2), 255-261.

– (1994): Die Allgegenwart des Politischen und die Randständigkeit der Politikwissenschaft, in: Leggewie, Claus (Hg.), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 285-296.

– (1999): *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie*, Opladen (VS).
– (2010): Verschwindet das Politische in der politischen Gesellschaft? Über Strategien der Kontingenzverleugnung, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 68-88.
Gronemeyer, Marianne (1988): *Die Macht der Bedürfnisse. Reflexionen über ein Phantom*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
Grossberg, Lawrence (1992): *We Gotta Get Out of this Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*, New York/London (Routledge).
– (1995): Cultural Studies vs. Political Economy. Is Anybody Else Bored with this Debate?, in: *Critical Studies in Mass Communication*, 12 (1), 72-81.
– (1997a, orig. 1984): Another Boring Day in Paradise. Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life, in: ders., *Dancing in Spite of Myself*, Durham N.C./London (Duke University Press), 29-63.
– (1997b, orig. 1988): Postmodernity and Affect. All Dressed Up with No Place to Go, in: ders., *Dancing in Spite of Myself*, Durham N.C./London (Duke University Press), 145-165.
– (1999): Was sind Cultural Studies?, in: Hörning, Klaus H./Winter, Rainer (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 43-83.
– (2000a, orig. 1997): Birmingham in Amerika, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 13-49.
– (2000b, orig. 1993): Cultural Studies in/and New Worlds, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 194-230.
– (2000c, orig.1984): »I'd rather feel bad than not feel anything at all«. Rock'n' Roll, Lust und Macht, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 78-104.
– (2000d, orig. 1994): Is Anybody Listening? Does Anybody Care? Zur Lage des Rock, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 231-252.
– (2000e, orig. 1997): Neuverortung des Populären, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 50-77.
– (2000f): Rocking in Conservative Times, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 174-193.
– (2003): Alltag, in: Hügel, Hans-Otto (Hg.): *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*, Stuttgart/Weimar (Metzler), 102-109.
– (2005): *Caught in the Crossfire. Kids, Politics, and America's Future*, Boulder/London (Paradigm Publishers).

– (2007): Vorwort des Autors, in: Winter, Rainer (Hg.), *Die Perspektiven der Cultural Studies. Der Lawrence-Grossberg-Reader*, Köln (Herbert von Halem Verlag), 7-12.
– (2010a): *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham N.C/London (Duke University Press).
– (2010b): Rediscovering the Virtual in the Actual. Lawrence Grossberg interviewed by Gregory J. Seigworth & Melissa Gregg, in: Gregg, Melissa/ Seigworth, Gregory, J. (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham N.C./London (Duke University Press), 309-338.
– (2010c, orig. 1992): *We gotta get out of this place. Rock, die Konservativen und die Postmoderne*, Wien (Löcker).
Grumley, John (2001): Heller's Paradoxical Cultural Modernity, in: *The European Legacy*, 6 (1), 25-35.
Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, New York (Routledge).
Haberler, Helga/Hajek, Katharina/Ludwig, Gundula/Paloni, Sara (Hg.) (2012): *Que[e]r zum Staat. Heteronormativitätskritische Perspektiven auf Staat, Macht und Gesellschaft*, Berlin (Querverlag).
Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
– (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
– (1989): Hannah Arendts Begriff der Macht (1976), in: ders., *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart (Reclam), 103-126.
– (1995, orig. 1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
Hack, Lothar (1977): *Subjektivität im Alltagsleben. Zur Konstitution sozialer Relevanzstrukturen*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
Hagner, Michael/Hörl, Erich (2008): *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
Haidinger, Bettina (2013): *Hausfrau für zwei Länder sein. Zur Reproduktion des transnationalen Haushalts*, Münster (Westfälisches Dampfboot).
Hall, Stuart (1981): Notes on Deconstructing ›The Popular‹, in: Samuel, Raphael (Hg.), *People's History and Socialist Theory*, London (Routledge), 227-240.
– (1985): Die Bedeutung des autoritären Populismus für den Thatcherismus, in: *Das Argument* 152, 27 (7/8), 533-542.

– (1996, orig. 1980): Cultural Studies: Two Paradigms, in: Storey, John (Hg.), *What is Cultural Studies? A Reader*, London/New York (Arnold), 31-48.
– (2000, orig. 1992): Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies, in: ders., *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt*. Ausgewählte Schriften, Bd. 3, hg. von Nora Räthzel, Hamburg (Argument Verlag), 34-51.
– (2010): Life and Times of the First New Left, in: *New Left Review*, 61, 177-196.
Hammer, Heide (2007): *Revolutionierung des Alltags. Auf der Spur kollektiver Widerstandspraktiken*, Wien (Milena).
Hammer-Tugendhat, Daniela/Lutter, Christina (2010): Emotionen im Kontext. Eine Einleitung, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2, 7-14.
Hammerich, Kurt/Klein, Michael (1978): Alltag und Soziologie, in: Hammerich, Kurt/Klein, Michael (Hg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20, Opladen (Westdeutscher Verlag), 7-21.
Haney, Lynne (1994): From Proud Worker to Good Mother. Women, the State, and Regime Change in Hungary, in: *Frontiers. A Journal of Women Studies*, 14 (3), 113-150.
Hanisch, Carol (2006, orig. 1969/1970): The Personal is Political, online: http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html (6.4.2015).
Hansen, Karen V. (1987): Feminist Conceptions of Public and Private. A Critical Analysis, in: *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 105-128.
Haraway, Donna (1988): Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599.
Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003, orig. 2000): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M. (Campus).
Haug, Frigga (1990): *Erinnerungsarbeit*, Hamburg (Argument Verlag).
– (1994): Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt. Vorüberlegungen, in: *Das Argument* 206, 36 (4/5), 639-657.
Hausen, Karin (1990): Überlegungen zum geschlechtsspezifischen Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild/Maihofer, Andrea/Schmid, Pia/Schultz, Irmgard (Hg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt a.M. (Ulrike Helmer Verlag), 268-282.
Hebekus, Uwe/Matala de Mazza, Ethel/Koschorke, Albrecht (Hg.) (2003): *Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik*, München (Fink).

Heidegger, Martin (1949, orig. 1927): *Sein und Zeit*, Tübingen (Neomarius Verlag).

Heidenreich, Felix/Schaal, Gary S. (Hg.) (2012): *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden (Nomos).

Heil, Reinhard (2004): Die Kunst des Unmöglichen. Slavoj Žižeks Begriff des Politischen, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 230-253.

Heller, Agnes (1976, orig. 1974): *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Hamburg (VSA).

– (1978a): *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (1978b): *Philosophie des linken Radikalismus. Ein Bekenntnis zur Philosophie*, Hamburg (VSA).

– (1980): *Theorie der Gefühle*, Hamburg (VSA).

– (1981): *Das Leben ändern. Radikale Bedürfnisse, Frauen und Utopie. Gespräche mit Ferdinando Adornato*, Hamburg (VSA).

– (1984): *Everyday Life*, London (Routledge & Kegan Paul).

– (1985): *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London (Routledge & Kegan Paul).

– (1999): *Der Affe auf dem Fahrrad. Eine Lebensgeschichte,* bearb. von János Kőbányai, Berlin/Wien (Philo Verlagsgesellschaft).

– (2001): Sprechen wir über Komödie. Die marxistische Philosophin Agnes Heller über Ungarn, Amerika, Bedürfnisbefriedigung in der Postmoderne und die Wahrheit der Kunst, in: *Der Freitag*, online: https:// www.freitag.de/autoren/der-freitag/sprechen-wir-uber-komodie (6.4.2015).

–/Fehér, Ferenc/Márkus, György (1983): *Der sowjetische Weg, Bedürfnisdiktatur und entfremdeter Alltag*, Hamburg (VSA).

Helly, Dorothy O./Reverby, Susan M. (1992): Introduction: Converging on History, in: Helly, Dorothy O./Reverby, Susan M. (Hg.), *Gendered Domains. Rethinking Public and Private in Women's History*, Ithaca/London (Cornell University Press).

Hemmings, Clare (2005): Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn, in: *Cultural Studies*, 19 (5), 548-567.

Hepp, Andreas/Winter, Carsten (2003): Cultural Studies als Projekt: Kontroversen und Diskussionsfelder, in: Hepp, Andreas/Winter, Carsten (Hg.), *Die Cultural Studies Kontroverse*, Lüneburg (zu Klampen), 9-32.

Hess, Rémi (1988): *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris (A. M. Métailié).

– (2009): *Henri Lefebvre et la pensée du possible. Théorie des moments et construction de la personne*, Paris (Economica Anthropos).

Highmore, Ben (Hg.) (2001): *The Everyday Life Reader*, London/New York (Routledge).

– (2002): *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*, London/New York (Routledge).

Hirsch, Michael (2010): Das symbolische Primat des Politischen und seine Kritik, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 335-363.

Hirschman, Albert O. (1987, orig. 1977): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Hirschmann, Nancy J./Di Stefano, Christine (1996): Introduction: Revision, Reconstruction and the Challenge of the New, in: Hirschmann, Nancy J./Di Stefano, Christine (Hg.), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder (Westviewpress), 1-26.

Hobson, John M./Seabrooke, Leonhard (Hg.) (2007): *Everyday Politics of the World Economy*, Cambridge (University Press).

Hochschild, Arlie (2001): Globale Betreuungsketten und emotionaler Mehrwert, in: Hutton, Will/Giddens, Anthony (Hg.), *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 157-176.

– (2003, orig. 1983): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley/Los Angeles (University of California Press).

Holland-Cunz, Barbara (1998): Die Wiederentdeckung der Herrschaft. Begriff des Politischen in Zeiten der Transformation, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation*, PVS Sonderheft 28, Opladen/Wiesbaden (Westdeutscher Verlag), 83-97.

– (1999): Die Vergeschlechtlichung des Politischen. Etappen, Dimensionen und Perspektiven einer Theorieinnovation, in: Greven, Michael Th./Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.), *Politische Theorie – heute. Ansätze und Perspektiven*, Baden-Baden (Nomos), 121-145.

Holmes, Cindy (2009): Destabilizing Homonormativity and the Public/Private Dichotomy in North American Lesbian Domestic Violence Discourses, in: *Gender, Place and Culture*, 16 (1), 77-95.

hooks, bell (1984): *Feminist Theory. From Margin to Center*, Boston, MA (South End Press).

– (1990): Homeplace: A Site of Resistance, in: dies., *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, MA (South End Press), 41-49.

– (1996a, orig. 1990): Radikale Perspektive: Sich am Rand ansiedeln, in: dies., *Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht*, Berlin (Orlanda Frauenverlag), 145-156.

– (1996b): Heimat: Ein Ort des Widerstands, in: dies., *Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht*, Berlin (Orlanda Frauenverlag), 67-78.

Horak, Roman (1994): Cultural Studies am Wendepunkt? Vorläufige Bemerkungen, in: IKUS-Lectures 17 + 18: *Cultural Studies. Eine Intervention*, 5-10.

– (2000): Vorwort, in: Grossberg, Lawrence, *What's going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien (Turia + Kant), 7-12.

– (2002): Vom Nutzen bestimmter kulturtheoretischer Überlegungen für die Politikwissenschaft, in: ders., *Die Praxis der Cultural Studies*, Wien (Löcker), 33-57.

Horkheimer, Max (1975, orig. 1937): Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt a.M. (Fischer), 12-64.

Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. von Walter Biemel, Haag (Martinus Hijhoff).

Illouz, Eva (2006): *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (2009): *Die Errettung der modernen Seele*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Jaggar, Alison M. (1989): Love and Knowledge. Emotion in Feminist Epistemology, in: Garry, Ann/Pearsall, Marilyn (Hg.), *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, Boston (Unwin Hyman), 129-155.

Jay, Martin (1984): *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley (University of California Press).

Jeggle, Utz (1999, orig. 1978): Alltag, in: Bausinger, Hermann/Jeggle, Utz/Korff, Gottfried/Scharfe, Martin (Hg.), *Grundzüge der Volkskunde*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 81-126.

Joas, Hans (1978): Einleitung, in: Heller, Agnes, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 7-23.

Jöhl, Theres (2001): *Agnes Heller: Paradoxe Freiheit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, Oberhausen (Athena).

Jörke, Dirk (2004): Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Poli-*

tischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 164-184.

Johnson, Richard (1996, orig. 1986/87): What is Cultural Studies Anyway?, in: Storey, John (Hg.), *What is Cultural Studies? A Reader*, London/New York/Sydney/Auckland (Arnold), 75-114.

Jurczyk, Karin/Oechlse, Mechthild (Hg.) (2008): *Das Private neu denken. Erosionen, Ambivalenzen, Leistungen*, Münster (Westfälisches Dampfboot).

Kammas, Anthony (2003): Introducing Agnes Heller. The Radical Imagination of an Unhappy Consciousness, in: *East European Politics and Societies*, 17, 712-718.

– (2007): Reconciling Radical Philosophy and Democratic Politics: The Work of Agnes Heller and the Budapest School, in: *Critique. Journal of Socialist Theory*, 35 (2), 249-274.

Kämpf, Heike (2004): Die Unerreichbarkeit der Demokratie. Kontingenz, Identität und politische Handlungsfähigkeit nach Judith Butler, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 43-61.

Kandinsky, Wassily (1955): *Essays über Kunst und Künstler*, Teufen (Niggli).

Kaplan, Alice/Ross, Kristin (1987): Introduction, in: *Yale French Studies*, 73, 1-4.

Kerchner, Brigitte/Wilde, Gabriele (Hg.) (1997): *Staat und Privatheit. Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis*, Opladen (Leske + Budrich).

Kerner, Ina (2013): Was wir nie über Geschlecht wissen wollten. Potenziale des politologischen Feminismus, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 22 (1), 101-107.

Kittay, Eva Feder (1999): *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York/London (Routledge).

Klass, Tobias Nikolaus (2010): Das Gespenst des Politischen. Anmerkungen zur ›politischen Differenz‹, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 303-334.

Kleinspehn, Thomas (1975): *Der verdrängte Alltag. Henri Lefebvres marxistische Kritik des Alltagslebens*, Gießen (Focus Verlag).

Klinger, Cornelia (2000): Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne, in: Becker, Sybille/Kleinschmidt, Gesine/Nord, Ilona/Schneider-Ludorff, Gury (Hg.), *Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt*, Stuttgart (Kohlhammer), 29-63.

– (2013): Krise war immer … Lebenssorge und geschlechtliche Arbeitsteilungen in sozialphilosophischer und kapitalismuskritischer Perspektive, in: Appelt,

Erna/Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (Hg.), *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 82-104.

Kluge (2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von Elmar Seebold, Berlin/New York (Walter de Gruyter).

Koivunen, Anu (2010): An Affective Turn? Reimagining the Subject of Feminist Theory, in: Liljeström, Marianne/Paasonen, Susanna (Hg.), *Working with Affects in Feminist Readings. Disturbing Differences*, London/New York (Routledge).

Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (1997): *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Entwicklung, Ursachen und Maßnahmen*, Teil III: *Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungslage*, Bonn, 146-168.

König, Helmut (1989): Politologie des Subjekts, in: Albrecht, Ulrich/Altvater, Elmar/Krippendorff, Ekkehart (Hg.), *Was heißt und zu welchem Ende betreiben wir Politikwissenschaft?*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 53-65.

Köpl, Regina (1997): Tabuisiertes Subjekt. Strategien einer konzeptionellen Auflösung, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (Hg.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechtskritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 70-96.

Korte, Karl-Rudolf (Hg.) (2015): *Emotionen und Politik, Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*, Baden-Baden (Nomos).

Köstlin, Konrad (2004): Der Alltag als Thema der Europäischen Ethnologie, in: Bockhorn, Olaf/Schindler, Margot/Stadelmann, Christian (Hg.): *Alltagskulturen. Referate der Österreichischen Volkskundetagung in Sankt Pölten*, Wien (Verein für Volkskunde), 19-33.

Krause, Ellen (2003): Das Private und das Öffentliche, in: dies., *Einführung in die politikwissenschaftliche Geschlechterforschung*, Opladen (Leske + Budrich), 65-84.

Kreisky, Eva (1994): Zwischen allen Stühlen. Hannah Arendt aus der Perspektive der Frauen- und Geschlechterforschung, in: Kubes-Hoffmann, Ursula (Hg.), *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien (Verlag für Gesellschaftskritik), 111-151.

– (1995): Der Staat ohne Geschlecht? Ansätze feministischer Staatskritik und feministischer Staatserklärung, in: Kreisky, Eva/Sauer Birgit (Hg.), *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 203-222.

–/Sauer, Birgit (1997): Heimlichkeit und Kanonisierung. Einführende Bemerkungen zur Begriffsbildung in der Politikwissenschaft, in: Kreisky, Eva/

Sauer, Birgit (Hg.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechtskritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin*, Frankfurt a.M./ New York (Campus), 7-45.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien (Passagen).

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1981): Ouverture, in: Ferry, Luc/ Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François/Balibar, Étienne/Lacoue-Labarthe, Philippe, *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris (édition galilée), 11-28.

Landes, Joan B. (1988): *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, NY (Cornell University Press).

– (2003): Further Thoughts on the Public/Private Distinction, in: *Journal of Women's History*, 15 (2), 28-39.

Lang, Sabine (1995): Öffentlichkeit und Geschlechterverhältnis. Überlegungen zu einer Politologie der öffentlichen Sphäre, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (Hg.), *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 83-121.

– (1997): Geschlossene Öffentlichkeit. Paradoxien der Politikwissenschaft bei der Konstruktion des öffentlichen Raumes, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (Hg.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechtskritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 46-69.

– (2001a): *Politische Öffentlichkeit im modernen Staat. Eine bürgerliche Institution zwischen Demokratisierung und Disziplinierung*, Baden-Baden (Nomos).

– (2001b): Reprivatisierungen im neoliberalen Geschlechterregime, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 10 (2), 91-104.

– (2004): Politik – Öffentlichkeit – Privatheit, in: Rosenberger, Sieglinde K./ Sauer, Birgit (Hg.), *Politikwissenschaft und Geschlecht. Konzepte – Verknüpfungen – Perspektiven*, Wien (Facultas), 65-81.

Langbauer, Laurie (1992): Cultural Studies and the Politics of the Everyday, in: *Diacritics*, 22 (1), 47-65.

– (1999): *Novels of Everyday Life. The Series in English Fiction, 1850-1930*, Ithaca/London (Cornell University Press).

Lange, Dirk (2002): *Die Alltagsgeschichte in der historisch-politischen Didaktik. Zur politischen Relevanz alltagsorientierten Lernens*, Dissertationsschrift, Berlin, online: http://www.diss.fu-berlin.de/2002/116/ (6.4.2015).

– (2004): *Die historisch-politische Didaktik. Zur Begründung historisch-politischen Lernens*, Schwalbach a.Ts. (Wochenschau-Verlag).

Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand (1991): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Laslett, Barbara/Brenner, Johanna (1989): Gender and Social Reproduction. Historical Perspectives, in: *Annual Review of Sociology*, 15, 381-404.

Lefebvre, Henri (1958): *Critique de la vie quotidienne*, 2. Auflage, Paris (L'Arche).

– (1959): *La Somme et le reste*, Paris (La Nef de Paris Éditions).

– (1961): *Critique de la vie quotidienne* II. *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris (L'Arche).

– (1965, orig. 1958): *Probleme des Marxismus, heute*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (1966, orig. 1939): *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (1972, orig. 1968): *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (1974a, orig. 1973): *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse*, München (List Verlag).

– (1974b): *Kritik des Alltagslebens*, Bd. 1, München (Hanser).

– (1975a): *Kritik des Alltagslebens*, Bd. 2: *Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, München (Hanser).

– (1975b): *Kritik des Alltagslebens*, Bd. 3: *Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, München (Hanser).

– (1975d): *Les temps des méprises*, Paris (Stock).

– (1976a): *De l'État* 1: *L'État dans le monde moderne*, Paris (Union Générale d'Éditions).

– (1976b): *De l'État* 2: *De Hegel à Marx par Staline*, Paris (Union Générale d'Éditions).

– (1977): *De l'État* 3: *Le mode de production étatique*, Paris (Union Générale d'Éditions).

– (1978a): *De l'État* 4: *Les contradictions de l'état moderne*, Paris (Union Générale d'Éditions).

– (1978b, orig. 1962): *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (1978c): Einer neuen Romantik entgegen?, in: ders., *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 267-379.

– (1987a): *Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, Frankfurt a.M. (Fischer).

– (1987b): The Everyday and Everydayness, in: *Yale French Studies*, 73, 7-11.

– (1988): Toward a Leftist Cultural Politics. Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death, in: Grossberg, Lawrence/Nelson, Cary (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Illinois (Illini Books edition), 75-88.
– (1992a, orig. 1991): *Critique of Everyday Life*, Vol. I: *Introduction*, London/New York (Verso).
– (1992b): *Éléments de rythmanalyse: introduction à la connaissance des rythmes*, Paris (Éditions Syllepse).
– (1996, orig. 1967): The Right to the City, in: Kofman, Eleonore/Lebas, Elizabeth (Hg.), *Writings on Cities. Henri Lefebvre*, Oxford/Malden (Blackwell), 147-159.
– (2001): Comments on a New State Form, in: *Antipode*, 33 (5), 769-782.
– (2002a): *Critique of Everyday Life*, Vol. II: *Foundations for a Sociology of Everyday Life*, London/New York (Verso).
– (2002b, orig. 1971): *Everyday Life in the Modern World*, London/New York (continuum).
– (2003): Mystification. Notes for a Critique of Everyday Life, in: ders., *Key Writings*, hg. von Stuart Elden, Elizabeth Lebas und Eleonore Kofman, New York/London (continuum), 71-83.
– (2004, orig. 1992): *Rhytmanalysis. Space, Time and Everday Life*, London/New York (continuum).
– (2008): *Critique of Everyday Life*, Vol. III: *From Modernity to Modernism. Towards a Metaphilosophy of Daily Life*, London/New York (Verso).
– (2009): *State, Space, World. Selected Essays*, hg. von Neil Brenner und Stuart Elden, Minneapolis (University of Minnesota Press).
– (2012, orig. 1974): *The Production of Space*, Malden, MA (Blackwell).
Leithäuser, Thomas (1976): *Formen des Alltagsbewusstseins*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
Leitner, Andrea/Wroblewski, Angela (2014): *Wiener Gleichstellungsmonitor 2013. Studie zur Lebens- und Arbeitssituation von Frauen in Wien*, hg. von der Stadt Wien, Magistratsabteilung 57, Wien.
Lemke, Thomas (2000): Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die *gouvernementality studies*, in: *Politische Vierteljahresschrift* (PVS), 41 (1), 31-47.
–/Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne (2000): Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 7-40.

Lenz, Ilse (2009): Globalisierung, Arbeit und Geschlecht: Reorganisierte Segregationen, neue Differenzierungen?, in: Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (Hg.), *Arbeit. Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 287-305.

Lettow, Susanne (1999): Unter Ausschluß der Gesellschaft. Öffentlichkeit und Herrschaft bei Hannah Arendt, in: Lembeck, Andreas/Rost, Michael/Potts, Lydia (Hg.), *Wider den Zeitgeist: Analysen zu Kolonialismus, Kapitalismus und Imperialismus – Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Schapour Ravasani*, Oldenburg (BIS Verlag), 227-240, online: http://oops.uni-oldenburg.de/681/1/714.pdf (6.4.2015).

Liljeström, Marianne/Paasonen, Susanna (Hg.) (2010): *Working with Affects in Feminist Readings. Disturbing Differences*, London/New York (Routledge).

Lindner, Rolf (2000): *Die Stunde der* Cultural Studies, Wien (WUV).

Lipp, Carola (1994): Alltagskulturforschung in der empirischen Kulturwissenschaft und Volkskunde, in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 78-93.

List, Elisabeth (1986): Homo Politicus – Femina Privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie, in: Conrad, Judith/Konnertz, Ursula (Hg.), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen (diskord), 75-95.

Löffler, Marion (2011): *Feministische Staatstheorien. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

Lorde, Audre (1984): The Uses of Anger, in: dies., *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Berkeley (The Crossing Press), 124-133.

Lorenz, Renate/Kuster, Brigitta (2007): *Sexuell Arbeiten. Eine queere Perspektive auf Arbeit und prekäres Leben*, Berlin (b_books).

Lorey, Isabell (2012): Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen, in: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom, *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*, Wien (Turia + Kant), 7-49.

Love, Heather (2007): *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge, MA (Harvard University Press).

– (2010): Truth and Consequences: On Paranoid Reading and Reparative Reading, in: *Criticism*, 52 (2), 235-241.

Lüdtke, Alf (1989): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

– (1994): Geschichte und Eigensinn, in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 139-153.

Ludwig, Gundula (2011): *Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

Ludz, Ursula (2003): Hannah Arendts Pläne für eine ›Einführung in die Politik‹, in: Arendt, Hannah, *Was ist Politik, Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich (Pieper), 135-187.

Lukács, Georg (1981, orig. 1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt/Neuwied (Luchterhand).

Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus (2005, orig. 1998): *Cultural Studies. Eine Einführung*, Wien (Löcker).

Lutz, Catherine (1986): Emotion, Thought, and Estrangement. Emotion as a Cultural Category, in: *Cultural Anthropology*, 1 (3), 287-309.

Lutz, Helma (2007): *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*, Opladen & Farmington Hills (Barbara Budrich).

MacKinnon, Catherine (1990): Feministische Rechtspolitik heute, in: Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild/Maihofer, Andrea/Schmid, Pia/Schultz, Irmgard (Hg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt a.M. (Ulrike Helmer Verlag), 205-210.

Madörin, Mascha (2006): Plädoyer für eine eigenständige Theorie der Care-Ökonomie, in: Niechoj, Torsten/Tullney, Marco (Hg.), *Geschlechterverhältnisse in der Ökonomie*, Marburg (Metropolis), 277-297.

– (2010): Care Ökonomie – eine Herausforderung für die Wirtschaftswissenschaften, in: Bauhardt, Christine/Çağlar, Gülay (Hg.), *Gender and Economics. Feministische Kritik der politischen Ökonomie*, Wiesbaden (VS), 81-104.

Marchart, Oliver (2005): *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien (Turia + Kant).

– (2008): *Cultural Studies*, Konstanz (UVK Verlagsgesellschaft).

– (2010): *Die politische Differenz*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Martin, Biddy/Mohanty, Chandra Talpade (2003): What's Home Got to Do with It?, in: Mohanty, Chandra Talpade (Hg.), *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham N.C./London (Duke University Press), 85-105.

Marx, Karl (1959, orig. 1845): Thesen über Feuerbach [ThF], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 3, Berlin (Dietz), 5-7.

– (1972, orig. 1847): *Das Elend der Philosophie* [EdP], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 4, Berlin (Dietz), 63-182.

– (1974, orig. 1844): M. an R. (Marx an Ruge), September 1843 [MaR], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin (Dietz), 337-346.

– (1974, orig. 1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [KHR], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin (Dietz), 378-391.

–/Engels, Friedrich (1959, orig. 1845/46): *Die deutsche Ideologie I. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner* [DI], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 3, Berlin (Dietz), 9-438.

Massey, Doreen (2007): Politik und Raum/Zeit, in: Belina, Bernd/Michel, Boris (Hg.), *Raumproduktionen, Beiträge der Radical Geography. Eine Zwischenbilanz*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 111-132.

Massing, Otwin (1973): Politik, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München (Kösel Verlag), 1087-1107.

Massumi, Brian (1995): The Autonomy of Affect, in: *Cultural Critique*, 31, 83-109.

– (2005, orig. 1987): Notes on the Translation and Acknowledgments, in: Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis/London (University of Minnesota Press), xvi-xix.

McRobbie, Angela (1982): The Politics of Feminist Research. Between Talk, Text and Action, in: *Feminist Review*, 12, 46-57.

Meier, Christian (1989): Politik: Antike, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1037-1047.

Mendel, Iris (2015): *WiderStandPunkte. Umkämpftes Wissen, feministische Wissenschaftskritik und kritische Sozialwissenschaften*, Münster (Westfälisches Dampfboot).

Merrifield, Andy (2006): *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, New York/London (Routledge).

Mesquita, Sushila (2011): *Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive*, Wien (Zaglossus).

–/Nay, Eveline Y. (2012): We are Family!? Eine queerfeministische Analyse affektiver und diskursiver Praxen in der Familienformenpolitik, in: Bannwart, Bettina/Cottier, Michelle/Durrer, Cheyenne/Kühler, Anne/Küng, Zita (Hg.), *Keine Zeit für Utopien? Perspektiven der Lebensformenpolitik im Recht*, Zürich/St. Gallen (Dike), 193-219.

Meyer, Kurt (1973): *Henri Lefebvre. Ein romantischer Revolutionär*, Wien (Europaverlag).

Meyer, Thomas (2010): *Was ist Politik?*, Wiesbaden (VS).

Mies, Maria (1983): Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 6 (9/10), 115-124.

Le Monde (1982): Henri Lefebvre philosophe du quotidien, Supplément Dimanche, 19 décembre, ix-x.

Morik, Katharina (1980): Ran ans Geld, in: *Courage 9. Aktuelle Frauenzeitung*, September, 15.

Morris, Meaghan (1996, orig. 1991): Banality in Cultural Studies, in: Storey, John (Hg.), *What is Cultural Studies? A Reader*, London/New York/Sydney/ Auckland (Arnold), 147-167.

Mouffe, Chantal (1992): Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics, in: Butler, Judith/Scott, Joan W. (Hg.), *Feminists Theorize the Political*, New York/London (Routledge), 369-384.

– (2002a): Für eine agonistische Öffentlichkeit, in: Enwezor, Okwui/Basualdo, Carlos/Bauer, Ute Meta/Gehz, Susanne/Maharaj, Sarat/Nash, Mark/Zaya, Octavio (Hg.), *Demokratie als unvollendeter Prozess. Documenta11_Plattform 1*, Ostfildern-Ruit (Hatje Cantz Verlag), 101-112.

– (2002b): *Politics and Passions. The Stakes of Democracy, Centre for the Study of Democracy*, online: https://www.westminster.ac.uk/__data/assets/ pdf_file/ 0003/6456/Politics-and-Passions.pdf (6.4.2015).

– (2007, orig. 2005): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (2008): *Das demokratische Paradox*, Wien (Turia + Kant).

Müller-Schöll, Ulrich (1999): *Das System und der Rest: Kritische Theorie in der Perspektive Henri Lefebvres*, Mössingen-Thalheim (Thalheimer Verlag).

Muñoz, José Esteban (2009): From Surface to Depth, Between Psychoanalysis and Affect, in: *Women & Performance. A Journal of Feminist Theory*, 19 (2), 123-129.

Musner, Lutz (2004): Kultur als Textur des Sozialen, in: ders., *Kultur als Textur des Sozialen. Essays zum Stand der Kulturwissenschaften*, Wien (Löcker), 77-112.

Nay, Yv E. (2015): Queerfeministische Politiken affektiv strukturierter Paradoxien, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 24 (1), 52-64.

Netzwerk Care Revolution (2014): Resolution der Aktionskonferenz Care Revolution. Vor der Care Revolution kommt die Care Resolution, online: http:// care-revolution.org/veroeffentlichungen/ (11.11.2015).

Neugebauer, Rainer O. (1978): *Alltagsleben. Zur Kritik einer politisch-historischen und didaktischen Kategorie*, Frankfurt a.M. (Haag + Herchen).

New Literary History (2002): Special Issue: *Everyday Life*, 33 (4).

Ngai, Sianne (2005): *Ugly Feelings*, Cambridge, MA/London (Harvard University Press).

Niethammer, Lutz (1983-1985): *Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet 1930-1960*, Berlin (Dietz).

Nyong'o, Tavia (2010): Trapped in the Closet With Eve, in: *Criticism*, 52 (2), 243-251.

– (2012): Queer Africa and the Fantasy of Virtual Participation, in: *Women's Studies Quarterly*, 40 (1/2), 40-63.

Oberndorfer, Lukas (2012): Hegemoniekrise in Europa – Auf dem Weg zu einem autoritären Wettbewerbsetatismus?, in: Forschungsgruppe ›Staatsprojekt Europa‹ (Hg.), *Die EU in der Krise. Zwischen autoritärem Etatismus und europäischem Frühling*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 49-71.

Okin, Susan Moller (1991): Gender, The Public and the Private, in: Held, David (Hg.), *Political Theory Today*, Cambridge (Stanford University Press), 67-90.

ÖZP Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (2010): *Emotionen in der Politik(wissenschaft)*, hg. von Gary S. Schaal, 39 (2).

Palonen, Kari (1989): *Die Thematisierung der Politik als Phänomen. Eine Interpretation der Geschichte des Begriffs Politik im Frankreich des 20. Jahrhunderts*, Helsinki (Commentationes Scientarium Socialium).

Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Stanford (Stanford University Press).

– (1989): Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy, in: dies., *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge (Polity Press), 118-140.

Penz, Otto/Sauer, Birgit (2016): *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

Platon (1991): Parmenides, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band VII, Frankfurt a.M./Leipzig (Insel Verlag).

Poulantzas, Nicos (2002, orig. 1978): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, autoritärer Etatismus*, Hamburg (VSA).

Precarias a la deriva (2004): Streifzüge durch die Kreisläufe feminisierter prekärer Arbeit, online: http://eipcp.net/transversal/0704/precarias1/de/print (6.4.2015).

– (2007): Projekt und Methode einer ›militanten Untersuchung‹. Das Reflektieren der Multitude in actu, in: Pieper, Marianne/Atzert, Roland/Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (Hg.), *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 85-108.

– (2014): *»Was ist dein Streik?« Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*, Wien (transversal texts).

Prodoehl, Hans Gerd (1983): *Theorie des Alltags*, Berlin (Duncker & Humblot).

Prokhovnik, Raia (1999): *Rational Woman. A Feminist Critique of the Dichotomy*, London/New York (Routledge).

Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham N.C./London (Duke University Press).

Purtschert, Patricia (2010): Nicht so regiert werden wollen: Zum Verhältnis von Wut und Kritik, in: Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan/Raunig, Gerald (Hg.), *Kunst der Kritik*, Wien/Berlin (Turia + Kant), 149-159.

Ramirez, Judith (1980): The Global Kitchen. A Speech on the Value of Housework Debate, in: *Women. Nation Builders*, 3 (1), 11-15.

Rancière, Jacques (1998a): *Aux bords du politique*, Paris (Gallimard).

– (1998b): Politique, identification, subjectivation, in: ders., *Aux bords du politique*, Paris (Gallimard), 112-125.

– (2002, orig. 1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

– (2008, orig. 1998): *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich/Berlin (diaphanes).

– (2010): Demokratie und Postdemokratie, in: Badiou, Alain/ Rancière, Jacques, *Politik der Wahrheit*, Wien (Turia + Kant), 119-156.

Ricœur, Paul (1974, orig. 1957): Das politische Paradox, in: ders., *Geschichte und Wahrheit*, München (List), 248-276.

Ritter, Martina (2008): *Die Dynamik von Privatheit und Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften*, Wiesbaden (VS).

Roberts, John (2006): *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, London/Ann Arbor (Pluto Press).

Roedig, Andrea (2013): »Ich liebe die schweren Sachen«. Agnes Heller im Porträt, in: *Der Tagespiegel*, 27.3., online: http://www.tagesspiegel.de/wissen/agnes-heller-im-portraet-ich-liebe-die-schweren-sachen/8536816.html (6.4.2015).

Rogozinski Jacob/Lefort, Claude/Rancière, Jacques/Kambouchner, Denis/Soulez, Philippe/Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1983): *Le retrait du politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris (éditions galilee).

Ronneberger, Klaus (2002): Contours and Convolutions of Everydayness. On the Reception of Henri Lefebvre in the Federal Republic of Germany, in: *Capitalism, Nature, Socialism* (CNS), 13 (2), 42-57.

– (2010): Die Frage der Autogestion, Henri Lefebvre, Selbstverwaltung und Partizipation, in: *ak – analyse & kritik – Zeitung für linke Debatte und Praxis*, 550, online: http://www.akweb.de/ak_s/ak550/06.htm (6.4.2015).

Rosanvallon, Pierre (2003): *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris (Seuil).

Rose, Nikolas (2000): Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 72-109.

Rosenberger, Sieglinde Katharina (1998): Privatheit und Politik, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation*, PVS-Sonderheft 28, Opladen (Westdeutscher Verlag), 120-136.

Rosenzweig, Beate (2005): Bewusste Traditionsbrüche oder Vervollständigungen des Kanons – Feministische Perspektiven auf die politische Ideengeschichte, in: *Politische Vierteljahresschrift* (PVS), 46 (4), 697-710.

Ross, Kristin (1996): *Fast Cars, Clean Bodies. Decolonization and the Reordering of French Culture*, Cambridge, MA (MIT Press).

Rössler, Beate (2001): *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Rubin, Gayle (1984): Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, in: Parker, Richard/Aggleton, Peter (Hg.), *Culture, Society and Sexuality. A Reader*, Los Angeles (UCL Press), 143-178.

Ruffing, Reiner (1992): *Agnes Heller – Pluralität und Moral*, Opladen (Leske + Budrich).

Saar, Martin (2004): Subjekt, in: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner, Ina (Hg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden (VS), 332-349.

Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, New York, NY (Pantheon Books).

Sassen, Saskia (2009): The Other Workers in the Advanced Corporate Economy, in: *S&F Online. The Scholar and Feminist Online*, 8 (1), online: http://sfonline.barnard.edu/work/sassen_01.htm (6.4.2015).

Sauer, Birgit (1997): *Geschlecht, Emotion, Politik*, IHS Reihe Politikwissenschaft/Political Science Series, 46.

– (1999): »Politik wird mit dem Kopfe gemacht«. Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle, in: Klein, Ansgar/Nullmeier, Frank (Hg.), *Masse – Macht – Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen*, Opladen/Wiesbaden (Westdeutscher Verlag), 200-218.

– (2001a): *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

– (2001b): Öffentlichkeit und Privatheit revisited. Grenzziehungen im Neoliberalismus und die Konsequenzen für die Geschlechterpolitik, in: *Kurswechsel*, 4, 5-11.
– (2002): Direkte Demokratie – Eine Chance für mehr Geschlechtergerechtigkeit?, in: Reinalter, Helmut (Hg.), *Die Zukunft der Demokratie*, Innsbruck/Wien/München/Bozen (Studien Verlag), 55-75.
– (2003): »Gender makes the world go round«. Globale Restrukturierung und Geschlecht, in: Scharenberg, Albrecht/Schmidtke, Oliver (Hg.), *Das Ende der Politik? Globalisierung und der Strukturwandel des Politischen*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 98-126.
– (2007a): Gefühle und Regierungstechnik. Eine geschlechterkritische politikwissenschaftliche Perspektive, in: Neumayr, Agnes (Hg.), *Kritik der Gefühle. Feministische Positionen*, Wien (Milena), 168-186.
– (2007b): Politik der Gefühle – Gefühle der Politik. Eine geschlechtssensible Perspektive zur Gefühls-Wissens-Ordnung der Moderne, in: Ammon, Sabine/Heineck, Corinna/Selbmann, Kirsten (Hg.), *Wissen in Bewegung. Vielfalt und Hegemonie in der Wissensgesellschaft*, Weilerswist (Velbrück Wissenschaft), 181-199.
– (2016): Affektive Gouvernementalität. Eine geschlechtertheoretische Perspektive, in: Mixa, Elisabeth/Pritz, Sarah Miriam/Tumeltshammer, Markus/Greco, Monica (Hg.), *Un-Wohl-Gefühle. Eine Kulturanalyse gegenwärtiger Befindlichkeiten*, Bielefeld (transcript), 147-162.
Schäffler, Hilde (2012): *Ritual als Dienstleistung. Die Praxis professioneller Hochzeitsplanung*, Berlin (Reimer).
Schirmer, Uta (2010): *Geschlecht anders gestalten. Drag Kinging, geschlechtliche Selbstverhältnisse und Wirklichkeiten*, Bielefeld (transcript).
– (2015): »Ich merke, dass ich im Alltag übe, mich anders zu verhalten«: Kämpfe um geschlechtliche Subjektivierungsweisen in trans*-queeren Alltagspraxen, in: Bargetz, Brigitte/Fleschenberg, Andrea/Kerner, Ina/Kreide, Regina/Ludwig, Gundula (Hg.), *Kritik und Widerstand. Feministische Praktiken in androzentrischen Zeiten*, Opladen/Farmington Hills (Barbara Budrich), 169-185.
Schmalz-Bruns, Rainer (1989): *Alltag – Subjektivität – Vernunft. Praxistheorie im Widerstreit*, Opladen (Westdeutscher Verlag).
Schmid, Christian (2003): Raum und Regulation. Henri Lefebvre und der Regulationsansatz, in: Brand, Ulrich/Raza, Werner (Hg.), *Fit für den Postfordismus? Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 217-242.

– (2005): *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart (Franz Steiner Verlag).

Schmidt Alfred (1966): Henri Lefebvre und die gegenwärtige Marxinterpretation, Nachwort zu: Lefebvre, Henri, *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 141-163.

Schmidt-Lauber, Brigitta (2010): Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach, in: Fenske, Michaela (Hg.), *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Münster (Lit Verlag), 45-61.

Schmitt, Carl (1996, orig. 1963): *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin (Duncker und Humblot).

Schröder, Hannelore (1990): Das politische System des Patriarchalismus als Gegenstand innovatorisch-kritischer Politikwissenschaft, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (EuS). *Streitforum für Erwägungskultur*, 1 (2), 247-250.

Schultz, Susanne (2011): Gegen theoretische Strategien der Ganzheitlichkeit. Eine feministische Kritik an ›Empire‹, in: Pieper, Marianne/Atzert, Thomas/Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (Hg.), *Biopolitik in der Debatte*, Wiesbaden (VS), 129-140.

Schulze, Winfried (1994): Einleitung, in: Schulze, Winfried (Hg.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 6-21.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1975): *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied/Darmstadt (Luchterhand).

Scott, Susie (2009): *Making Sense of Everyday Life*, Cambridge/Malden (Polity Press).

Sedgwick, Eve Kosofsky (2005, orig. 1993): Queere Performativität: Henry James' »The Art of the Novel«, in: Haase, Matthias/Siegel, Marc/Wünsch, Michaela (Hg.), *Outside. Die Politik queerer Räume*, Berlin (b_books), 13-37.

– (2014, orig. 1997): Paranoides Lesen und reparatives Lesen oder paranoid, wie Sie sind, glauben Sie wahrscheinlich, dieser Essay handle von Ihnen, in: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hg.), *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien (Zaglossus), 355-399.

–/Frank, Adam (2003): Shame in the Cybernetic Fold. Reading Silvan Tomkins, in: Sedgwick, Eve Kosofsky (Hg.), *Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham N.C./London (Duke University Press), 93-121.

Seigworth, Gregory J. (2000): Banality for Cultural Studies, in: *Cultural Studies*, 14 (2), 227-268.

–/Gardiner, Michael E. (2004): Rethinking Everyday Life, in: *Cultural Studies*, 18 (2), 139-159.

Sekler, Nicola (2011): *Alltag zwischen Normalität und Widerstand? Eine hegemonietheoretische Konzeptionalisierung im Spannungsfeld Struktur | Handlung veranschaulicht am Beispiel der* empresas recuperadas *(Argentinien)*, unveröff. Dissertationsschrift, Wien.

Sellin, Volker (1978): Politik, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart (Klett-Cotta), 789-874.

Sheller, Mimi/Urry, John (2003): Mobile Transformations of ›Public‹ and ›Private‹ Life, in: *Theory Culture Society*, 20 (3), 107-125.

Sheringham, Michael (2006): *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford/New York (Oxford University Press).

Shields, Rob (1999): *Lefebvre, Love and Struggle. Spatial Dialectics*, London/New York (Routledge).

Shouse, Eric (2005): Feeling, Emotion, Affect, in: *M/C Journal*, online: http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php (6.4.2015).

Silva, Elizabeth B./Bennett, Tony (Hg.) (2004): *Contemporary Culture and Everyday Life*, Durham, UK (Routledge).

Simmel, Georg (1989, orig. 1900): *Die Philosophie des Geldes*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

Singer, Mona (2005): *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*, Wien (Löcker).

– (2010): Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven, in: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden (VS), 92-301.

Skeggs, Bev (2005): The Making of Class and Gender Through Visualizing Moral Subject Formation, in: *Sociology*, 39 (5), 965-982.

–/Loveday, Vik (2012): Struggles for Value: Value Practices, Injustice, Judgment, Affect and the Idea of Class, in: *British Journal of Sociology*, 63 (3), 472-490.

Smith, Dorothy E. (1975): What It Might Mean to Do a Canadian Sociology. The Everyday World as Problematic, in: *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 1 (3), 363-376.

– (1990): *The Conceptual Practices of Power. A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston (Northeastern University Press).

– (1998): Die Alltagswelt als Problematik. Eine feministische Methodologie, in: dies., *Der aktive Text. Eine Soziologie für Frauen*, Argument-Sonderband 235, Hamburg (Argument), 39-76.

– (2004): *Writing the Social. Critique, Theory, and Investigations*, Toronto/ Buffalo/London (University of Toronto Press).

Sotos, Rachael (2004): Agnes Heller. Philosophin der Kontingenz, in: Munz, Regine (Hg.), *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 203-224.

Spelman, Elisabeth V. (1989): Anger and Insubordination, in: Garry, Ann/ Pearsall, Marilyn (Hg.), *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, Boston (Unwin Hyman), 263-274.

– (1990): *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, London (The Women's Press).

Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): Sichtbar machen, in: *Kulturrisse. Zeitschrift für radikaldemokratische Kulturpolitik*, Features. online: http:// kulturrisse.at/features/sichtbar-machen (6.4.2015).

Squires, Judith (1999): *Gender in Political Theory*, Cambridge/Oxford (Polity Press).

Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann (Hg.) (2010): *Political Emotions. New Agendas in Communication*, New York/London (Routledge).

Stewart, Kathleen (2007): *Ordinary Affects*, Durham, N.C./London (Duke University Press).

Stork, Volker (2002): Ulrich Becks »Zweite Moderne« und der Neoliberalismus, in: *Das Argument* 246, 44 (3), 382-396.

taz Tageszeitung (2011): »Der Hass ist persönlich geworden. Und die Liebe«. Die Philosophin Agnes Heller ist die prominenteste Kritikerin des ungarischen Mediengesetzes. Ein Gespräch über Freiheit, 9.4.2011, online: http:// www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=hi&dig=2011%2F04%2F09%2 Fa0038&cHash=4a7e53a275 (6.4.2015).

Terezakis, Katie (2009): *Engaging Agnes Heller. A Critical Companion*, Lanham (Lexington Books).

Thiessen, Barbara (2008): Der Haushalt, der Schmutz und das Geld: Irritationen in der Re-Formulierung des Privaten, in: Jurczyk, Karin/Oechlse, Mechthild (Hg.), *Das Private neu denken. Erosionen, Ambivalenzen, Leistungen*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 93-112.

Thrift, Nigel (2004): Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect, in: *Geografiska Annaler*, 57-78.

Tiqqun (2007): *Kybernetik und Revolte*, Zürich/Berlin (diaphanes).

Tormey, Simon (2001): *Agnes Heller: Socialism, Autonomy, and the Postmodern*, Manchester (Manchester University Press).

Trebitsch, Michel (1992a): Correspondances d'intellectuels. Le cas des lettres d'Henri Lefebvre à Norbert Guterman (1935-1947), in: Racine, Nicole/Trebitsch, Michel (Hg.), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux,* Cahiers de l'IHTP, 20, online: http://www.ihtp.cnrs.fr/Trebitsch/cahiers_20.html (6.4.2015).

– (1992b): Preface, in: Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life*, Vol. I: *Introduction*, London/New York (Verso), ix-xxviii.

– (2002): Preface, in: Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life*, Vol. II: *Foundations for a Sociology of Everyday Life*, London/New York (Verso), ix-xxix.

– (2008): Preface. Presentation: Twenty Years Later, in: Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life*, Vol. III: *From Modernity to Modernism. Towards a Metaphilosophy of Daily Life*, London/New York (Verso), vii-xxxiv.

Tschofen, Bernhard (2004): Vom Alltag. Schicksale des Selbstverständlichen in der Europäischen Ethnologie, in: Bockhorn, Olaf/Schindler, Margot/Stadelmann, Christian (Hg.), *Alltagskulturen. Referate der Österreichischen Volkskundetagung in Sankt Pölten*, Wien (Verein für Volkskunde), 91-102.

Vester, Michael (2007): Klasse an sich/für sich, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 7, I, hg. von Wolfgang Fritz Haug, Hamburg (Argument), 736-775.

Villa, Paula-Irene (2003): Woran erkennen wir eine Feministin? Polemische und programmatische Gedanken zur Politisierung von Erfahrungen, in: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hg.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik* II, Münster (Westfälisches Dampfboot), 266-285.

Virno, Paolo (2004): *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Los Angeles/New York (Semiotext(e)).

Vogel, Lise (2001): Hausarbeitsdebatte, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, hg. von Wolfgang Fritz Haug, Hamburg (Argument), 1186-1195.

Vollrath, Ernst (1988): Zur Problematik eines Begriffs des Politischen, in: Maier, Hans/Malz, Ulrich/Sontheimer, Kurt/Weinacht, Paul-Ludwig (Hg.), *Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag*, Stuttgart (Klett-Cotta), 314-330.

– (1989a): Politik: 19. und 20. Jahrhundert, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1056-1072.

– (1989b): Politisch, das Politische, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1072-1075.

– (2003): *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, Würzburg (Königshausen & Neumann).

Wagels, Karen (2013): *Geschlecht als Artefakt. Regulierungsweisen in Erwerbsarbeitskontexten*, Bielefeld (transcript).

Waldenfels, Bernhard (1978): Im Labyrinth des Alltags, in: Waldenfels, Bernhard/Broekman, Jan M./Pažanin, Ante (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 18-44.

Wander, Philip (2002): Introduction to the Transaction Edition, in: Lefebvre, Henri, *Everyday Life in the Modern World*, London/New York (continuum), vii-xxiii.

Weber, Florian (2007): Emotionalisierung, Zivilität und Rationalität. Schritte zu einer politischen Theorie der Emotionen, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* (ÖZP), 36 (1), 7-22.

– (2016): *Emotion und Ordnung. Sozial- und politiktheoretische Überlegungen im Anschluss an Max Weber*, Baden-Baden (Nomos).

Weber, Max (1926, orig. 1919): *Politik als Beruf*, München/Leipzig (Duncker & Humblot).

Weeks, Kathi (2007): Life Within and Against Work. Affective Labor, Feminist Critique, and Postfordist Politics, in: *ephemera. theory & politics in organization*, 7 (1), 233-249.

Wehler, Hans-Ulrich (1983): Neoromantik und Pseudorealismus in der neuen ›Alltagsgeschichte‹, in: ders., *Preußen ist wieder chic. Politik und Polemik in zwanzig Essays*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 99-106.

Weinacht, Paul-Ludwig (1989): Politik: II. Mittelalter; Renaissance; Neuzeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1047-1056.

Werlhof, Claudia von (1978): Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der Politischen Ökonomie, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 1, 18-32.

–/Mies, Maria/Bennholdt-Thomsen, Veronika (1983): *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).

Wetterer, Angelika (2009): Arbeitsteilung & Geschlechterkonstruktion – Eine theoriegeschichtliche Rekonstruktion, in: Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (Hg.), *Arbeit. Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 42-63.

Wierling, Dorothee (1989): Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen. Über historische und historiographische Verhältnisse, in: Lüdtke, Alf (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 169-190.

Wilde, Gabriele (2009): Der Geschlechtervertrag als Bestandteil moderner Staatlichkeit. Carole Patemans Kritik an neuzeitlichen Vertragstheorien und ihre Aktualität, in: Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie (Hg.), *Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie*, Baden-Baden (Nomos), 31-45.

Williams, Raymond (1975, orig. 1961): *The Long Revolution*, London (Greenwood).

– (1977): Structures of Feeling, in: ders., *Marxism and Literature*, Oxford (University Press), 128-135.

Winker, Gabriele (2007): Traditionelle Geschlechterordnung unter neoliberalem Druck. Veränderte Verwertungs- und Reproduktionsbedingungen der Arbeitskraft, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (Hg.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 15-49.

– (2011): Soziale Reproduktion in der Krise – Care Revolution als Perspektive, in: *Das Argument* 292, 53 (3), 333-344.

Winter, Rainer (2001): *Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies als Kritik der Macht*, Weilerwist (Velbrück).

– (2007a): Das Geheimnis des Alltäglichen. Michel de Certeau und die Kulturanalyse, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* (ÖZS), 32, 21-39.

– (2007b): *Die Perspektiven der Cultural Studies. Der Lawrence-Grossberg-Reader*, Köln (Herbert von Halem Verlag).

– (2009): Lawrence Grossberg: Populärkultur und Handlungsfähigkeit, in: Hepp, Andreas/Krotz, Friedrich/Thomas, Tanja (Hg.), *Schlüsselwerke der Cultural Studies*, Wiesbaden (VS), 200-209.

Wischermann, Ulla (2003): Feministische Theorien zur Trennung von privat und öffentlich – Ein Blick zurück nach vorn, in: *Feministische Studien*, 21 (1), 23-34.

Wolin, Richard (1994): Heller's Theory of Everyday Life, in: Burnheim, John (Hg.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi), 137-147.

Young, Brigitte F. (1999): Die ›Herrin‹ und die ›Magd‹: Globalisierung und die neue internationale Arbeitsteilung im Haushalt, online: http://www.trend.infopartisan.net/trd0900/t190900.htm (6.4.2015).

Young, Iris Marion (1990): Five Faces of Oppression, in: dies., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton (Princeton University Press), 39-65.

– (1997): House and Home. Feminist Variations on a Theme, in: dies., *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton (Princeton University Press), 134-185.

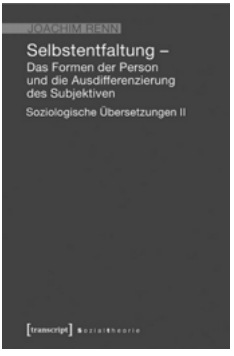
Young-Bruehl, Elisabeth (2004, orig. 1982): *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven/London (Yale University Press).

Zerilli, Linda M. G. (2010, orig. 2005): *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, Wien/Berlin (Turia + Kant).

Sozialtheorie

Urs Lindner, Dimitri Mader (Hg.)
Critical Realism meets kritische Sozialtheorie
Erklärung und Kritik
in den Sozialwissenschaften

Februar 2017, ca. 300 Seiten, kart., ca. 25,99 €,
ISBN 978-3-8376-2725-1



Joachim Renn
Selbstentfaltung – Das Formen der Person und die Ausdifferenzierung des Subjektiven
Soziologische Übersetzungen II

September 2016, 296 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3359-7

Kolja Möller, Jasmin Siri (Hg.)
Systemtheorie und Gesellschaftskritik
Perspektiven der Kritischen Systemtheorie

September 2016, 256 Seiten, kart., 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-3323-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Sozialtheorie

Henning Laux (Hg.)
Bruno Latours Soziologie der »Existenzweisen«
Einführung und Diskussion

September 2016, 264 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3125-8

Hilmar Schäfer (Hg.)
Praxistheorie
Ein soziologisches Forschungsprogramm

Mai 2016, 384 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2404-5

Silke Helfrich, David Bollier,
Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.)
Die Welt der Commons
Muster gemeinsamen Handelns

2015, 384 Seiten, kart., zahlr. Abb., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-3245-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de