BRIGITTE BARGETZ

Ambivalenzen des Alltags

NEUORIENTIERUNGEN FÜR EINE THEORIE DES POLITISCHEN

[transcript] sozialtheorie

Aus:

Brigitte Bargetz

Ambivalenzen des Alltags

Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen

September 2016, 296 Seiten, kart., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-2539-4

Die Politische Theorie ist gegenwärtig und nicht zuletzt in Reaktion auf veränderte gesellschaftliche Verhältnisse durch eine angeregte Diskussion über das Politische geprägt. Brigitte Bargetz greift diese aktuellen Debatten auf und schlägt mit dem Konzept des Alltags einen neuen Weg vor, das Politische zu denken: Im Anschluss an Henri Lefebvre, Agnes Heller und Lawrence Grossberg entwirft sie eine vielschichtige politische Theorie des Alltags, die es ermöglicht, Alltag als ambivalenten politischen Kampfplatz zwischen Herrschaft und Widerstand zu fassen, der den Ausgangspunkt für eine praxisorientierte Theorie des Politischen auch jenseits des Staates bildet.

Brigitte Bargetz (Dr. phil.) arbeitet am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien und ist Mitherausgeberin der »Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft«.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2539-4

© 2016 transcript Verlag, Bielefeld

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

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 Koselleck 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.