

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 Denkraumen 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 Sphärentrennung« 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, rassistierende, 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 (vo-raus-)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 Polarisierete falsch verknüpfen« (ebd., 90).

Eine kritische politische Theorie des Alltags, die die Ambivalenz zu einem zentralen politischen Einsatzzentrum 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 vertort 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 Konfliktuelle 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 stützen, 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 Razonierens, 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 Involvierern

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-Involvierern‹ 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 Involvierendes 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 Involvierendes 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 Involvierendes 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 Involvierendes auch nicht mit dem Vorwurf konfrontiert, konkrete (Herrschafts-)Verhältnisse und nicht zuletzt Geschlechterverhältnisse auszublenden. Die politische Figur des nicht-identifizierenden Involvierens setzt gerade am Alltagsleben an, sie erschließt sich ausgehend von ambivalenten Alltagsverhältnissen. Eine kritische Theorie des Alltags, die ein nicht-identifizierendes Involvierendes 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. Kennlich 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 discrimination« (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 (rassierter 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 rassiierte (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

transnationalen 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), »Refamiliarisierung« (Sauer 2001a, 301) bzw. »Reprivatisierung« (Lang 2001b, 92). Dass die erwerbsarbeitsbasierte »Karriere« weißer Mitteleuropäerinnen³ 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, wengleich 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* Mittelschichtsfrauen, 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-<Politik⁴ 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-Jahre⁵ 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, auszublenken. 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 Begriffspaares öffentlich-privat lange Zeit im Schatten des Begriffs der Öffentlichkeit. Öffentlichkeit galt als ein Frauen vielfach verwehrt 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 vergeschlechtlicher 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 Überduss 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 partikuläre 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 Einkommenschichten, 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 Spinoza¹⁰ 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 »sprachunabhängiger 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 Essentialismus 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 entgegen, 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 queer-feministischer 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 Regelung,

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 abgedeckt 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] Gefühlsdispositiv« (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 »emotionalisierter[r]« Weiblichkeit« und »versachlichter[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 vergehlich 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 Gouvernamentalität 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, rassistische und klassierte) 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 Ökonomisierung 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 Demokratiepoltik 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 Involvierendes. 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 Organisation 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 selbsterstörerisch 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)

