

III. Alltag als Denkfigur

III.1 »EVERYWHERE, YET NOWHERE«?

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

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

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

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

III.2 ALLTAG ALS UNSCHULDIGES KONZEPT? FEMINISTISCHE VORBEMERKUNGEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.3 KRITIK DES ALLTAGSLEBENS (HENRI LEFEBVRE)

»[Q]uintessential critical theorist of everyday life« (Gardiner 2000, 71), »most self-effacing and least narrowminded Marxist« (Merrifield 2006, xxiv), »ignored philosopher and social theorist« (Aronowitz 2007), »archetypal revolutionary optimist« (Gardiner 2000, 99) – so lauten einige der Einschätzungen zu Henri Lefebvre, 1901 in Frankreich geboren und 1991 ebendort verstorben. Sein Interesse am Alltag war bezeichnend für seine Arbeiten und spannte sich über mehr als ein halbes Jahrhundert. Nach einer ersten Veröffentlichung zum Alltag in den frühen 1930er-Jahren³ erschienen die drei Bände seiner *Critique de la vie quotidienne* (dt. *Kritik des Alltagslebens*, Band 1-2 erschienen 1974 und 1975, neu aufgelegt 1989) in den Jahren 1947 (frz. Neuauflage inkl. eines neuen Vorworts 1958), 1962 und schließlich 1981, als er bereits emeritiert war. Darüber hinaus beschrieb er seine Theorie des Alltags in *La vie quotidienne dans le monde moderne* (dt. *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, 1972), das 1968 im Vorfeld der Pariser Studierendenbewegung publiziert wurde und zahlreiche Aspekte dieser Unruhen antizipierte (vgl. Gardiner 2000, 74). Lefebvre selbst nannte es »einen ›digest‹, d.h. das Wesentliche, unter Auslassung vieler Tatsachen, Analysen und Argumentationen« (Lefebvre 1972, 43 Fn 4). Das 1992 posthum veröffentlichte

-
- 2 Für eine Auseinandersetzung mit Alltag(swissen) und Geschlecht im Rahmen einer feministischen postkolonialen Wissenschaftskritik vgl. Mendel 2015; zu queeren Alltagspraxen vgl. Bargetz/Ludwig 2007, zu Geschlecht, Heteronormativität und (trans*-queeren) Alltagspraxen Schirmer 2010 und 2015, zu Alltag, Heteronormativität und (Erwerbs-)Arbeit Lorenz/Kuster 2007; Wagels 2013.
 - 3 Im August 1933 erschien in der Zeitschrift *Avant-Poste: revue de littérature et de critique* der gemeinsam mit Norbert Guterman verfasste Artikel *La Mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne* (zur englischen Ausgabe des Textes Lefebvre 2003; vgl. auch Trebitsch 1992a).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 8 Dazu hält Michel Trebitsch fest: »[W]hile, vis-à-vis bourgeois sociology, he sought to develop the idea of a Marxist sociology, as regards the Communist Party he had to explain that sociology served a purpose and could not be reduced to bourgeois science.« (Trebisch 2002, xiv)
- 9 Als offizielle Begründung galt sein fehlender Doktortitel (Elen 2004, 3). Aufgrund eines Protestschreibens von Lefebvre (Protestation de Monsieur Henri Lefebvre contre la fin de son détachement au CNRS) und einer von Alain Touraine und Edgar Morin lancierten Kampagne wurde er ein Jahr später, 1954, rehabilitiert und erhielt eine feste Anstellung (Trebisch 2002, xiv).

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

Die Rezeption seiner Arbeiten, nicht zuletzt jener über den Alltag, blieb zunächst und verglichen mit anderen zeitgenössischen Denkern aus Frankreich wie etwa Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Michel Foucault oder Gilles Deleuze relativ verhalten – weswegen Stanley Aronowitz (2007) auch vom »ignorierten Philosophen« spricht. Selbst Lefebvres *La production de l'espace* (1974), jene gegenwärtig aus kritischer Geografie, Raumtheorie und urbanem Aktivismus¹¹ nicht mehr wegzudenkende Schrift, wurde erst über den Umweg einer Rezeption in der angloamerikanischen marxistischen Raumtheorie und Humangeografie und insbesondere durch David Harvey und Edward Soja in Frankreich relevant. In den Cultural Studies blieb Lefebvres Alltagstheorie im Unterschied etwa zur Arbeit von Michel de Certeau lange Zeit weitgehend unbeachtet, ein Umstand, der auch an der späten englischen Übersetzung deutlich wird. Während de Certeaus *L'Invention du quotidien* (1980) bereits 1984 ins Englische (*The Practice of Everyday Life*) übersetzt wurde, erschien Lefebvres Trilogie erst 1992, 2002 und 2008 – und damit viele Jahre nach dem französischen Original (1947, 1962, 1981). Nur *The Everday in the Modern World* wurde bereits 1971, drei Jahre nach dessen Publikation in Frankreich, ins Englische übertragen. Seit den 1990er-Jahren beginnt sich allerdings im angloamerikanischen Raum eine Lefebvre-→Renaissance abzuzeichnen, die Stuart Elden (2006) zu dem Schluss veranlasste: »Some are born posthumously.«¹²

10 Dieser »sprawling, but sporadically brilliant four-volume text« (Brenner/Elden 2009,

2) ist bislang allerdings weder ins Deutsche noch ins Englische übersetzt. Eine Sammlung staats- und stadttheoretisch relevanter Beiträge von Lefebvre wurde 2009 von Neil Brenner und Stuart Elden herausgegeben (vgl. Lefebvre 2009).

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

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

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

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

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

- 13 Für die zum Teil affirmative, zum Teil kritische Rezeption in den 1970er/80er-Jahren vgl. Meyer 1973; Kleinspehn 1975; Leithäuser 1976; Hack 1977; Hammerich/Klein 1978; Neugebauer 1978; Waldenfels 1978; Albrecht 1981; Bergmann 1981; Alheit 1983; Schmalz-Brunns 1989. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Rezeption vgl. auch Kleinspehn 1975; Ronneberger 2002.
- 14 Dies verdeutlichen Konferenzen ebenso wie zahlreiche soziale Bewegungen im deutschsprachigen Raum, die sich auf Lefebvres Theorie und insbesondere auf seinen Slogan »Recht auf Stadt« beziehen.
- 15 Eine umfassende Auseinandersetzung mit Alltag bietet die Arbeit von Ulrich Müller-Schöll (1999). Für die Stadt- und Raumsoziologie bzw. Humangeografie vgl. z.B. Ronneberger 2002; Schmid 2003, 2005; Belina 2008.

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

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

III.3.1 Jenseits des Banalen?

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

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

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

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

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

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

Exkurs: Alltagsleben, Alltägliches oder Alltäglichkeit?

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

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

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

III.3.2 Repetition und Zyklizität

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

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

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

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

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

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

auch der Bedingungen für kreativ-schöpferische Tätigkeiten¹⁹ (vgl. auch Kleinspehn 1975, 80).

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

III.3.3 Der »verborgene Reichtum« des Alltags

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

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

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

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

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

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

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

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

Aufgrund dieser verborgenen Reichtümer darf das Alltägliche nach Lefebvre nicht zum Residuum degradiert und diskreditiert werden. Dass Alltag Rest *und* Totalität²¹, Schnittstelle *und* Bindeglied aller Tätigkeiten ist, führt er in folgendem Zitat pointiert aus:²²

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

-
- 20 Allerdings bleibt Lefebvre in diesem Zusammenhang letztlich zum Teil uneindeutig, geht er doch zugleich davon aus, dass insbesondere Frauen im Alltagsleben gefangen sind, da sie nicht aus der Ambiguität des Alltags heraustreten können (vgl. dazu auch Kapitel III.2).
 - 21 Lefebvre versteht darunter jedoch keine umfassende Form der Totalität (vgl. auch Gardiner 2004). Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Lefebvres Konzept der Totalität, auch im Unterschied zu Lukács, vgl. Kleinspehn 1975, Jay 1984 bzw. kritisch dazu Colebrook 2002.
 - 22 Zur Dimension des Rests in philosophischer Perspektive vgl. Müller-Schöll 1999.

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

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

III.3.4 Zum Denken des Widersprüchlichen: Ambiguität und Ambivalenz

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

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

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

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

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

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

Um diese These zu begründen, beziehe ich mich im Folgenden auf Lefebvres Einleitung zur Neuauflage des ersten Bandes und dabei insbesondere auf seine Anmerkungen zu Bertolt Brecht²⁵ sowie auf seine Unterscheidung zwischen Ambivalenz und Ambiguität im zweiten Band. Auf dieser Basis schlage ich vor, Ambivalenz als in Erscheinung tretende Ambiguität zu fassen oder kurz mit folgender Formel: Ambivalenz = Ambiguität + Entscheidung. Anhand dieser Formel will ich zeigen, dass Lefebvre ein Konzept von Ambivalenz als ein komplexes Gefüge von Bedingungen und Ereignissen, von Zwang und Handlung(sräumen), von Virtuellem und Aktuellem entwirft.

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

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

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

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

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

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

Die Unterscheidung zwischen Ambivalenz und Ambiguität im zweiten Band der *Kritik des Alltagslebens* knüpft insofern an diese Ausführungen an, als Lefebvre Entscheidungen zum zentralen Einsatzpunkt seiner Differenzierung macht.²⁷ Damit baut er auch seine praxisphilosophischen Überlegungen für eine Konzeptualisierung von Alltag weiter aus. Maßgeblich für die, obgleich nicht immer einfache, Differenzierung zwischen Ambivalenz und Ambiguität sei²⁸ (vgl. ebd., 476; frz. *l'ambivalent* und *l'ambigu*, Lefebvre 1961, 222), dass zwar für beide das Widersprüchliche zentral, jedoch unterschiedlich manifest sei, das heißt nicht mit der gleichen Dringlichkeit Taten und Entscheidungen erfordere: Während Ambivalenz bedeute, dass Entscheidungen durchaus bereits getroffen sein können, stehen sie im Falle der Ambiguität gar nicht unmittelbar an. Ambiguität schließe das »Bewußtsein von der Ambiguität« aus (Lefebvre 1987a, 479); es gebe »[k]einerlei Leidenschaft, dafür (illusionäre) Unparteilichkeit und (trägerische) Objektivität« (ebd., 475). In der Ambiguität übernehme das Individuum »provisorisch eine gewisse Indifferenz, die es den schlecht explizierten Differenzen, soweit es sie wahrnimmt, ohne Strenge entgegensemmt« (ebd.). Die Ambiguität beschreibe insofern eine »komplexe Situation, die noch keine Schärfe«, sondern »mehrere virtuelle Polarisierungen« (ebd.) enthalte und sich daher prinzipiell durch ein gleichzeitiges »ja und nein« auszeichne (ebd., 481). Die Ambivalenz hingegen bezeichne »einen Konflikt, der sich zwischen Gefühlen, Personen oder Repräsentationen« eröffne (ebd., 476). In der »Ambivalenz beginnen das Problem und der entstehende Konflikt dem Bewußtsein des handelnden Individiums klarzuwerden, so daß dieses, mit dem Rücken zur Wand, sich entscheiden muß« (ebd.). Impliziert Ambiguität Indifferenz, verweist die Ambivalenz auf (die Notwendigkeit der) Entscheidung. Obgleich Lefebvre mit dem Verweis auf das Bewusstsein zunächst eine primär mentale (und darüber hinaus

-
- 27 Dabei entwirft er Ambiguität bzw. Zweideutigkeit als eine von insgesamt zwölf »spezifischen Kategorien« (Lefebvre 1987a, 436-532) – neben der Ambiguität sind dies Totalität, Realität, Entfremdung, Erlebtes-Leben, Spontaneität, Herausforderung-Misstrauen, Raum-Zeit, Praxis, Dialektik, individueller Charakter, totales Feld. Diese Kategorien sollen gemeinsam mit den neun »formalen Instrumenten« (ebd., 355-435) – Axiom, Hypothese, Transduktion, Begriff der Ebene, Dis/Kontinuität, Mikro/Makro, Indizien-Kriterien-Variablen, Dimensionen, Struktur – ein »präzises und geschmeidiges geistiges Handwerkszeug« (ebd., 436) für eine Soziologie der Alltäglichkeit bilden.
- 28 Lefebvres Einschätzung, dass Ambivalenz eher der Psychologie, Ambiguität hingegen eher der Soziologie zugeschrieben werde (vgl. Lefebvre 1987a, 476), deute ich als Plädoyer, diese Zuweisungen zu problematisieren.

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

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

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

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

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

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

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

III.3.5 Zwischen Terrorismus der Alltäglichkeit und Transformation des Alltags

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

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

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

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

Neokapitalismus und Alltäglichkeit: Zeitdiagnostische Beobachtungen – machttheoretische Konsequenzen

Die ambivalente Einbindung des Alltagslebens in kapitalistische Herrschaftsverhältnisse manifestiert sich für Lefebvre auf besondere Weise in dem sich in den 1950er/60er-Jahren in Frankreich durchsetzenden »Neokapitalismus« (Lefebvre 1972, 94). In einer Zeit offizieller Entkolonialisierung,³⁰ in der die »Dirigenten des Neokapitalismus in Frankreich« ebenso wie »anderswo« gesehen hätten, dass die »Kolonien störend und wenig rentabel« seien, hätten sie sich stattdessen auf eine »halb-koloniale Ausbeutung« der Peripherien, das heißt der landwirtschaftlichen Produktion und der Vororte, verlegt, die zugleich auf einer neokolonialen Ausbeutung von »Arbeitskräften und Rohmaterial, als Investitionsplätzen« beruht habe (ebd., 85f.). Unter Neokapitalismus versteht Lefebvre die Tendenz der »gesellschaftliche[n] Funktion des Unternehmens«, »in die gesellschaftliche Praxis einzudringen« und der »gesamten Gesellschaft seine Rationalität als Organisations- und Verwaltungsmodell« vorzuschreiben (ebd., 97). Er spricht in diesem Zusammenhang auch von einer zunehmenden »Kybernetisierung der Gesellschaft auf dem Umweg über das Alltägliche« (ebd., 94). In dieser Kybernetisierung³¹ manifestiere sich eine politisch werdende Rationalität, die sich an den

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Repression und Alltagsleben

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

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

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

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

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

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

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

Die Kritik des Alltagslebens als Theorie des Möglichen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Von der Theorie des Möglichen zur Revolution des Alltags

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

Klingt die Vorstellung politischer Emanzipation im Alltagsleben in all seinen Schriften – obgleich unterschiedlich optimistisch – an, wird die Auffassung einer Revolution³⁴ des Alltags insbesondere 1968 in *Das Alltagsleben in der modernen Welt* (Lefebvre 1972) deutlich. Ziel der revolutionären Praxis sei die Veränderung der Alltäglichkeit – und die Revolution beginnt, »[w]enn die Leute [...] nicht mehr ihre Alltäglichkeit leben können« (ebd., 51). Allerdings handelt es sich bei Lefebvres Ausführungen eher um eine Forderung als um eine umfassende Theoretisierung der Revolutionierung des Alltags. Für das Verständnis seiner Auffassung einer permanenten kulturellen Revolution möchte ich daher zwei zusätzliche Überlegungen seines Theoriegebäudes aufgreifen, da sie die gesellschaftstheoretischen und -politischen Grundlagen für die Revolution des Alltagslebens bilden.

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

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

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

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

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

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

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

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

III.3.6 Denkfigur Alltag und die Theorie der Ambivalenz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.4 ALLTAGSLEBEN UND INDIVIDUELLE REPRODUKTION (AGNES HELLER)

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

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

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

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

39 Ausführlicher Heller 1999 sowie Sotos 2004.

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

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

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

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

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

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

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

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

42 Vgl. auch das Dokument der Open Society Archives (OSA) der Central European University (CEU): *Three Philosophers Expelled from Hungarian Party, Radio Free Europe, 17. Dezember 1968*, http://storage.osaarchivum.org/low/db/35/db351762-846c-42a6-8a72-374ff11e3e18_1.pdf (3.3.2014).

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

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

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

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

III.4.1 Das Alltagsleben im Brennpunkt

Das Alltagsleben⁴⁵ ist für Heller wie auch für Lefebvre keineswegs trivial, sondern vielmehr bedeutungsvoll. Drei Dimensionen spielen in ihren Überlegungen eine zentrale Rolle: Repetition, Normativität und Transformation.

Die Kontinuität gewisser Tätigkeiten bildet für Heller das »jeweilige Fundament der Lebensweise der Menschen« (Heller 1978a, 28) und mithin auch das »Fundament unseres Handelns« (ebd., 300). Steht bei Lefebvre aus subjektorientierter Perspektive vor allem die an die Vorhersehbarkeit geknüpfte Sicherheit bzw. Handlungsgewissheit im Zentrum, erweitert Heller, mit Rekurs auf Arnold Gehlen,⁴⁶ die Bedeutung des Repetitiven um den Aspekt der Entlastung (vgl. ebd., 198). Denn durch Wiederholungen können, so Hellers Argument, Energien freigesetzt und Zeit-Räume⁴⁷ für andere Handlungen geschaffen werden. Alltägliche Tätigkeiten wie etwa das Schuhebinden müssten zwar zunächst auch erlernt werden; mit der Zeit jedoch würden sie »gänzlich spontan« ausgeübt (ebd., 199). Dadurch werde Raum für andere, beispielsweise kreative oder politische Tätigkeiten eröffnet. Demgemäß differenziert Heller zwischen repetitiver und inventiver Praxis⁴⁸ und hält fest: »We would simply not be able to survive in the multiplicity of everyday demands and everyday activities if all of them required inventive thinking.« (Heller 1984, 129)

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

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

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

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

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

bevorzugter Ort und keine spezielle Form der sozialen Organisation – wie etwa die Familie. Indem Heller die gefühlte Sicherheit betont, verweist sie mit dem Begriff Zuhause auf eine emotionale Verfasstheit⁴⁹ und unterstreicht so die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen, die sich konzeptuell als Relationalität und Intersubjektivität fassen lassen.

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

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

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

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

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

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

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

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

Gleichen, den tagtäglichen Vollzug des Bekannten und Gewohnten. Vielmehr steckt im Alltag selbst das Potenzial und, mehr noch, die Notwendigkeit seiner Veränderung. Vor dem Hintergrund einer – insbesondere dem Kapitalismus geschuldeten – zunehmenden Entfremdung⁵² fordert Heller, dass das Alltagsleben selbst verändert werden müsse, und zwar, wie Michael E. Gardiner betont, »into a richer and more fruitful realm of human endeavour« (Gardiner 2000, 146). Eine wichtige Rolle gesteht sie dabei den Subjekten zu, deren Handeln somit gesamtgesellschaftliche Relevanz zukommt.

III.4.2 Die zwei Gesichter der Subjektivität

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

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

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

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

Partikularität und Individualität

Entscheidend für Hellers Verständnis des Alltags als Aspekt einer Gesellschaftstheorie ist ihr Konzept von Subjektivität, das auf einer Differenzierung zwischen Partikularität und Individualität beruht.⁵⁴ Dem Begriff Partikularität liegt die Überlegung zugrunde, dass alle Menschen »partikulare Einzelwesen« mit »bestimmten Eigenschaften, Fähigkeiten« sind (Heller 1978a, 41). Um in der unmittelbaren Umgebung bestehen zu können, werden vor allem diese Eigenschaften und Fähigkeiten ausgebildet und forciert, da sie nicht zuletzt die »Minimalbedingung für die Aneignung des Alltagslebens« darstellen (ebd.). Im Zentrum dieser partikularen Aneignung steht für Heller der »Zweck der Selbsterhaltung« (ebd., 42), doch auch die Gattungsmäßigkeit spielt eine Rolle. Mit dem Begriff der Gattungsmäßigkeit⁵⁵, den Heller Lukács entlehnt, bringt sie zum Ausdruck, dass partikulare Tätigkeiten als gesellschaftliche und nicht als autonome Tätigkeiten verstanden werden müssen. Denn auch das partikulare Einzelwesen ist

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alltagstheoretische Konsequenzen

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

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

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

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

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

III.4.3 Objektivierung und Objektivationen

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

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

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

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

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

Der Begriff der Objektivationen⁶⁰ – für Philippe Despoix die entscheidende Idee der Alltagstheorie Hellers (Despoix 1994, 31) – benennt mithin eine doppelte Dimension, die Marianne Gronemeyer treffend in folgendem Zitat umschreibt: »Ist also das eine Strukturelement der Objektivationen, daß in ihnen *Handlungen* geronnen sind, so ist das andere Strukturelement der Objektivationen, daß in ihnen *Handlungen geronnen* sind.« (Gronemeyer 1988, 208, Herv. i.O.) Insofern bergen Objektivationen »als Abdruck menschlicher Handlungen« »zugleich die Möglichkeit der *Bewegung* und der *Bewahrung*« (ebd., Herv. i.O.); sie sind Ergebnis menschlichen Handelns. Heller bringt damit zum Ausdruck, dass gesellschaftliche Strukturen, Institutionen und Normen gestaltet und modifiziert werden können. Gronemeyer begreift dies als Kerngedanken der »Defetischisierung« (ebd.): »Institutionen, Deutungssysteme und materielle Wer-

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

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

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

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

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

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

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

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

Mit dieser doppelten Theorie der Objektivierung und der Objektivationen⁶³ setzt Heller gesellschaftliche Strukturen nicht als fixiert, unveränderlich und gegeben voraus, sondern fasst sie als Ausdruck und Produkt von Praxen und somit als einen permanenten und unabsließbaren Prozess. Mit diesem Ansatz gelingt es ihr, wie Joas festhält, »die versteinerten Verhältnisse durch den Nachweis ihrer Grundlagen im menschlichen Handeln ins Wanken zu bringen« (Joas 1978, 9). Indem Heller davon ausgeht, dass Strukturen und folglich die spezifischen politökonomischen Bedingungen geprägt bzw. gestaltet werden können, unterstreicht sie einmal mehr die gesellschaftspolitische Bedeutung des Alltagslebens und insbesondere das Handeln der Subjekte. Sie betont die alltägliche Aneignung der Objektivationen durch die Subjekte, wobei sie annimmt, dass zwar die alltäglichen Aneignungsmöglichkeiten, nicht jedoch die Gestaltungsmöglichkeiten für alle gleichermaßen gegeben sind: »Die Objektivationen können zwar von *jedermann* auf relativ gleichem Niveau angeeignet werden, doch kann nicht jede Objektivation von *jedermann* auf gleichem Niveau *geformt, gestaltet* werden.« (Heller 1978a, 183, Herv. i.O.)

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

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

III.4.4 Politik, Staat, Alltag

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.4.5 Veränderung denken

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

Alltagswissen und Alltagsverkehr

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

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

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

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

Veränderungen des Alltagslebens

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

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

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

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

Bedürfnistheorie als Handlungstheorie

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

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

In ihrer an Marx angelehnten und zugleich über ihn hinausweisenden Theorie der Bedürfnisse⁶⁸ differenziert sie die »rein quantitativen[en] und deshalb unendlich reproduzierbar[en]« Bedürfnisse (ebd., 141) von qualitativen Bedürfnissen. Bei der Befriedigung von quantitativen Bedürfnissen werde »der eine Mensch dem anderen zum bloßen Mittel« (ebd.). Menschen als Mittel zu begreifen, sie zu manipulieren, sei gleichermaßen ein Kennzeichen von Realsozialismus und Kapitalismus. Quantitative Bedürfnisse gelten demnach für Heller als entfremdete, egoistische Bedürfnisse. Sie zählt hierzu Bedürfnisse, die sich auf Materielles, Symbolisches, aber auch Mentales richten, etwa »das Eigentumsbedürfnis, das Machtbedürfnis, das Ehrgeizbedürfnis« (ebd., 142). Kennzeichnend sei, dass diese Bedürfnisse einerseits »ins Unermessliche gesteigert« (Neugebauer 1978, 125) werden können; andererseits könne keines dieser Bedürfnisse jemals hinreichend befriedigt werden. Denn diese Bedürfnisse stehen in einem Verhältnis zueinander und können nicht unbegrenzt und von allen gleichermaßen befriedigt werden: »Wenn sie befriedigt würden, könnte die große Mehrzahl der Menschen andere Bedürfnisse nicht mehr befriedigen.« (Heller 1981, 142)

Emanzipative gesellschaftliche Veränderung⁶⁹ beruhe hingegen auf qualitativen Bedürfnissen und erfordere die Aufhebung der quantitativen Bedürfnisse,

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

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

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

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

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

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

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

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

71 Zur Kritik daran vgl. Jöhl 2001, 112.

72 Für eine Differenzierung unterschiedlicher Gefühlsformen vgl. Heller 1980.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Grossberg legt in seinen Arbeiten zwar einen (kritischen) Begriff von Alltag zugrunde; eine Theoretisierung von Alltag ist aber – im Unterschied zu Lefebvre und Heller – nicht sein primäres Interesse. Stattdessen bauen seine Überlegungen auf einem von Lefebvre inspirierten Verständnis von Alltag auf, mit dem Ziel, zu einer gesellschaftskritischen Analyse der »Gegenkultur der 60er-Jahre« (Grossberg 2010b) und deren politischer Aneignung in den USA der 1980er-Jahre zu gelangen. Mit seiner Bezugnahme auf Populkultur⁷⁶ erschließt Grossberg nicht zuletzt ein neues politisches Archiv, um Machtverhältnisse und insbesondere Tendenzen der Depolitisierung und Entsolidarisierung fassen und beschreiben zu können. Dabei bleibt Grossberg wie Lefebvre und Heller nicht bei einem negativen Machtverständnis stehen, sondern berücksichtigt in seinen Ausführungen auch Momente von Ermächtigung und Handlungsmächtigkeit. An seinem Machtverständnis hebe ich als zwei zentrale Momente die räumliche und die affektive Dimension der Macht hervor und interpretiere seinen Ansatz daher als räumlich-affektive Theorie der Macht.

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

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

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

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

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

Das Politische der Kultur

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

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

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

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

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

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

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

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

Zur Politik organisierter Zustimmung

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

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

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

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

Facetten des neuen Konservativismus

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

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

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

Konterkariert werde diese Entstaatlichungsstendenz allerdings in zwei Bereichen, in jenem der Sicherheit und dem der sozialen Ordnung; in beiden würden Individualität und »Freiheit⁸⁰ staatlicher Kontrolle untergeordnet. Im Bereich der Staatssicherheit werde ein neuer Nationalismus bzw. Patriotismus vor allem durch das Schüren von Angst und staatlichen Feindbildern – Kommunismus oder Terrorismus – forciert, was sich in einem bezeichnenden Rechtsruck innerhalb der Bevölkerung manifestiere. Dieser Rechtsruck gehe mit einem moralischen Kulturimperialismus, in dem ›westliche Tradition‹ und ›Zivilisation‹ zum Maßstab der Moderne gemacht werden, ebenso einher wie mit einer Anrufung der heteronormativen (Klein-)Familie (vgl. Grossberg 2005, 2010c).

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

III.5.2 Macht als ›Maschine‹

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

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

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

Organisations- und Operationsform von Macht

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

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

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

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

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

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

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

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

Auf den Spuren der Rockformation

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

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

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

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

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

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

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

Brennpunkt Raum

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

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

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

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

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

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

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

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

Mobilitäten und Rockmusik

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

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

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

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

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

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

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

Strukturierte Mobilität

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

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

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

Disziplinierte Mobilisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

Affekt als psychische und physische Form von Energie

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

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

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

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

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

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

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

93 So hält Grossberg fest: »Die Unterscheidung zwischen Affekt und Lust ist wichtig.

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

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

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

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

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

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

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

Affektive Ermächtigung

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

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

Affektive Epidemien

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

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

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

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

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

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

III.5.5 Perspektivenwechsel: Zurück zum Alltag

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

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

gleichzeitigen Modus von Entmächtigung und Ermöglichung zu fassen, den ich mittels der (de-)territorialisierenden und affektiven Logik näher beschrieben habe. Nunmehr komme ich zurück zur Frage des Alltags⁹⁷ und führe aus, welche alltags-theoretischen Überlegungen Grossbergs räumlich-affektiver Machttheorie zugrunde liegen und welche politiktheoretischen Implikationen damit verbunden sind.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

