

Brigitte Bargetz

Das Politische alltagstheoretisch denken

1. Einleitung

Nicht erst die jüngeren Skandale über rassistische Polizeigewalt oder die Veränderungen des Alltags durch die Covid-19-Krise haben deutlich gemacht, wie sich Politik und Alltag wechselseitig durchdringen. Bereits die Krisen der vergangenen Jahre, von der Finanz- und Wirtschaftskrise über die Care-Krise bis hin zur sozial-ökologischen Krise haben staatliche Politik ganz unmittelbar in den Alltag vieler gebracht. In anderer Hinsicht hat sich staatliche Politik auch weiter vom Alltag entfernt: So zeichnet sich die aktuelle postdemokratische Konstellation (Rancière 2002 [1995]; Crouch 2008 [2004]) in vielen Ländern des globalen Nordens nicht zuletzt dadurch aus, dass an die Stelle von Volkssouveränität eine auf ökonomischer Rationalität basierende (korrumpierte) Politik der Eliten, Lobbyist*innen und PR-Expert*innen zu treten scheint, wodurch tradierte Formen politischer Partizipation zunehmend zu schwinden drohen.

Diese Veränderungen mit Blick auf politische Handlungsmacht werden seit Jahren auf unterschiedliche Weise politisiert: in Bewegungen und Politiken, die auf neue oder erneuerte demokratische „Beziehungsweisen“ (Adamczak 2017), auf Utopien im Hier und Jetzt oder eine „präsidentische Demokratie“ (Lorey 2020) abzielen und die darüber hinaus neue Formen von Demokratie praktizieren und imaginieren; aber auch in nationalistischen, rassistischen und rechtspopulistischen Bewegungen und Politiken, in denen im Namen eines „betrogenen Volkes“ (Diehl 2011: 281) zum Widerstand gegen die politischen Eliten aufgerufen wird. Ganz grundsätzlich scheint sich das postdemokratisch-neoliberale Gefüge politischer Alternativlosigkeit, Ohnmacht und Depression in eine – mitunter neurotisch überformte – Sehnsucht nach politischer Handlungsmächtigkeit (Bargetz 2018) zu übersetzen, die den Alltag gleichermaßen prägt wie überschreiten will.

Politische Kämpfe um (alltägliche) Handlungsmacht beschränken sich freilich nicht auf den globalen Norden: Bezeichnend spricht Asef Bayat (2012) vom „Leben als Politik“, um antiautoritäre Kämpfe von „ganz normalen Leuten“ im Vorfeld

des Arabischen Frühlings zu beschreiben. Und trifft damit einen Nerv, auf den auch Peter Alheit Anfang der 1980er Jahre hingewiesen hat, wenn er von seinem „emphatisch[en]“ Verständnis vom Alltag als „politischen Begriff“ (Alheit 1983: 9) schreibt. Diese Haltung, die er in den 1970er Jahren mit Blick auf die Ideen der Gegenöffentlichkeit und Kulturrevolution vertreten habe, habe er dann jedoch revidiert und in eine realistischere Auffassung übersetzt. Denn, so Alheit (ebd.), die „Widersprüche des Alltagslebens gleichsam ‘von außen’ zum revolutionären Krisenszenario zu stilisieren, hieße denn doch zu überzeichnen“. Alheit adressiert damit ein Politikverständnis, das Politik vor allem in einem emanzipatorischen Sinn fasst. Wenn ich im Folgenden vorschlage, das Politische alltagstheoretisch zu denken, will ich Politik nicht auf emanzipatorische Politik beschränken, sondern darüberhinausgehend für einen weiten Politikbegriff plädieren. Im Anschluss an Frigga Haug (1994: 647) gehe ich vom Alltag als „politischem Kampfplatz“ aus und argumentiere für ein Verständnis von Alltag als kritisches wissenschaftliches Konzept und als Ausgangspunkt für eine kritische Gesellschaftstheorie.

Dass ein solches Vorhaben wissenschaftlich keineswegs selbstverständlich ist, lässt sich nicht nur bei Platon nachlesen, wie einst Henri Lefebvre (1987a: 96) monierte. Ein negatives Verhältnis zum Alltag zieht sich – mit einigen Ausnahmen – quer durch die Jahrhunderte und Disziplinen. Und selbst wenn sich der Alltag zwischenzeitlich sogar als wissenschaftliche Modeerscheinung erwiesen hatte (z.B. Elias 1978: 25; Alheit 1983: 12; Crook 1998: 523), handelte es sich zumeist um beschränkte Konjunkturen, die der bis heute anhaltenden „Dethematisierung von Alltag“ (Bareis/Kessl in diesem Heft) allenfalls punktuell entgegenwirken konnten.

Wie das Politische alltagstheoretisch gedacht werden kann, werde ich in meinem Beitrag anhand von ausgewählten Elementen einer kritischen politischen Theorie des Alltags exponieren (vgl. dazu Bargetz 2016). Um diese Idee zu entwickeln, greife ich drei alltagstheoretische Ansätze auf: Henri Lefebvres westlich-marxistischen Ansatz, Agnes Hellers vom Marxismus der Budapester Schule geprägten Ansatz sowie Lawrence Grossbergs Ansatz im Anschluss an die britischen Cultural Studies. Lefebvres Überlegungen, die sich über ein halbes Jahrhundert spannten, sind dabei vor allem als kapitalismuskritisch einzuordnen, Hellers subjekt- und freiheitstheoretische Ausführungen sind nicht zuletzt von der ungarischen Revolution 1956 inspiriert, während sich Grossbergs Auseinandersetzungen vor allem auf den sich durchsetzenden Neoliberalismus und Konservatismus in den USA der 1980er Jahre beziehen. Über alle Unterschiede hinweg teilen diese drei Ansätze das Anliegen, Alltag nicht nur zu thematisieren, sondern ein kritisches Konzept von Alltag zugrunde zu legen, das Alltag als widersprüchlich, umkämpft und veränderbar begreift. Ehe ich meine Überlegungen zu einer solchen kritischen politischen Theorie des Alltags genauer

ausführe, werde ich mich zunächst jedoch den wissenschafts- und gesellschaftstheoretischen Prämissen zuwenden, die diesen Überlegungen zugrunde liegen.

2. Die Alltagswelt als Problematik

Um das Politische vom Alltag aus zu denken, fasse ich Alltag nicht nur als deskriptiven Begriff oder als Phänomen. Vielmehr geht es mir um Alltag als wissenschaftliches Konzept, wie es in Ansätzen bereits bei Karl Marx und Friedrich Engels zu finden ist. Die „gesellschaftliche Gliederung und der Staat“, so schreiben sie in der *Deutschen Ideologie*, gehen „beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie wirklich sind, d.h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind“ (Marx/Engels 1959 [1845/46]/MEW 3: 25). Mit diesen Ausführungen betonen Marx und Engels die Tätigkeiten der Menschen als historisch produktive Kräfte und argumentieren, dass Gesellschaft nicht unabhängig von diesen Kräften begriffen werden kann. Vielmehr seien sie zur Grundlage einer materialistischen Theorie zu machen, zum Ausgangspunkt einer „wirkliche[n], positive[n] Wissenschaft“ (ebd.: 27), die nicht in idealistischer Manier „vom Himmel auf die Erde“ herab-, sondern vielmehr „von der Erde zum Himmel“ (ebd.: 26) hinaufsteigt.

Dieses Verständnis sollte Henri Lefebvre Jahrzehnte später dazu veranlassen, Marx' Theorien als eine „kritische Erkenntnis des Alltagslebens“ (Lefebvre 1987a: 153) hervorzuheben und darin einen (wenn auch auf die Lohnarbeit verkürzten) Vorläufer für seine eigenes Projekt einer Kritik des Alltagslebens zu erkennen – ein Projekt, das ihn von den 1920er Jahren bis zu seinem Tod 1991 begleitet hatte und das er u.a. prominent in seiner Trilogie zur „Kritik des Alltagslebens“, veröffentlicht 1947, 1962 und 1981, stark gemacht hatte. Eine kritische Theorie des Alltags bedeutet dann, das Alltagsleben in seiner Vielfalt als Arbeits-, soziales, familiäres und politisches Leben zum Ausgangspunkt von wissenschaftlicher Erkenntnis und Gesellschaftskritik zu machen, und zwar so, wie es erfahren, gelebt und angeeignet wird. Dorothy Smith (1975) schlägt hierfür, an Marx anknüpfend, den Begriff der „Alltagswelt als Problematik“ im Unterschied zum Alltag als „Phänomen“ vor (ebd.: 367, Übers. B.B.). Damit plädiert sie dafür, die wissenschaftliche Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse an die konkreten Erfahrungen der Menschen rückzubinden, um zu einem nicht-objektivierenden Verständnis von Gesellschaft zu gelangen, wie sie sich also „für diejenigen darstellt, die sie leben“ (Smith 1998: 43). Alltag ist so weder ein isoliertes und kohärentes Untersuchungsobjekt, noch

wird der Alltag damit als Erkenntnisort verabsolutiert. Erfahrungen gilt es vielmehr als vermittelte Erfahrungen in eine Untersuchung einzubinden. Denn die Alltagswelt – und dies soll der Begriff der Problematik verdeutlichen – kann nicht aus sich selbst heraus verstanden werden, sondern muss, so Smith, „auf die Ebene des Diskurses“ (ebd.) gehoben werden. Der Ausdruck der Problematik bestimmt damit, wie Iris Mendel (2015: 103) treffend schreibt, „wie das Erkenntnisobjekt konstituiert wird und damit, welche Arten von Fragen überhaupt gestellt und welche Antworten formuliert werden können“.

Im Anschluss daran formuliere ich Alltag als kritisches wissenschaftliches Konzept. Alltag ist dann kein Phänomen bzw. Erkenntnisobjekt oder -ort, sondern eine gesellschaftstheoretische „Denkfigur“ (Bargetz 2016: 91), die es erlaubt, „die Gesellschaft‘ zu erkennen“ (Lefebvre 1972: 46). Welche konkreten Perspektiven und Fragen damit verknüpft sind, will ich im Folgenden genauer darlegen.

3. Die Macht alltäglicher Banalitäten

Der Alltag erscheint als das Unbedeutende, Unerkannte und Banale. Er verweist darauf, was jeden Tag ist, auf das stetig Wiederkehrende (Lefebvre 1988: 78). Nicht zuletzt dieser Banalität und Profanität wegen wurde der Alltag in der westlich-modernen Wissenschaftsgeschichte lange Zeit ignoriert. Doch warum, so fragt Henri Lefebvre, soll die Untersuchung des Banalen eigentlich selbst banal sein? „Are not the surreal, the extraordinary, the surprising, even the magical, also part of the real?“ (Lefebvre 1987b: 9)

Nicht nur in dieser Hinsicht wird deutlich, warum die Auseinandersetzung mit den Banalitäten des Alltags ganz so banal nicht ist. In der repetitiven Wiederkehr des vermeintlich Banalen tritt für Lefebvre auch ein „verborgener Reichtum“ (Lefebvre 1987a: 96) zutage. Denn die Wiederholungen¹ im Alltag erweisen sich auch als Grundlage von Herrschaft und Ausbeutung. Dies gilt für das Fortbestehen und insbesondere die Expansion kapitalistischer Produktionsverhältnisse, wurde der Alltag doch mit dem Kapitalismus zunehmend zum „Objekt aller Bemühungen“ (Lefebvre 1972: 104), den es durch eine kapitalistische Rationalität zu „befestigen“ (ebd.: 95) galt. Die Produktionsverhältnisse sind unmittelbar an das tägliche Konsumverhalten, an die Aneignung menschlicher Bedürfnisse sowie an die Aufrechterhaltung der Arbeitskraft und damit in ihrer Gesamtheit an die Reproduktion der Produktionsverhältnisse geknüpft (Lefebvre 1974). Nicht die Arbeit an sich,

1 Auf die zeittheoretischen Überlegungen Lefebvres, die mit dem Modus der Repetition einhergehen, siehe Lefebvre 1992; vgl. auch Bargetz 2016.

sondern das Alltagsleben wird für Lefebvre daher zum entscheidenden Einsatzpunkt für die Aufrechterhaltung des Kapitalismus, wobei er ein wechselseitiges Verwiesenseits- und Konstitutionsverhältnis zwischen kapitalistischen Produktionsweisen und dem Alltagsleben postuliert. Die Wiederholungen des Alltags sind aber auch in einem anderen, einem bürokratischen Sinne politisch relevant. Denn erst die relative Gewissheit einer täglichen Wiederkehr, und das heißt die partiell vorhersehbaren und bestimmbaren Bedingungen, ermöglichen es, Gesellschaften auch zu verwalten (Lefebvre 1988: 80). Politik und Ökonomie benötigen also alltägliche Wiederholungen, da sie erst in diesen Wiederholungen realisiert werden; zugleich treten kapitalistische und bürokratische Modi gerade im und durch das Alltagsleben hervor.

In den alltäglichen Wiederholungen wird allerdings nicht nur die ökonomische und politische (Re-)Produktion sichergestellt, Alltag ist nicht nur Voraussetzung und Grundlage von Herrschaft. Alltag im Modus der Repetition birgt auch eine Form von Gewissheit, die die alltägliche Orientierung der Menschen erleichtert. Neben staatlich-bürokratischer Planbarkeit ermöglicht das Repetitive des Alltags also auch eine Form persönlicher Sicherheit. Durch die – wenngleich niemals gesicherten und stets modifizierten – alltäglichen Wiederholungen tritt der Ungewissheit der Zukunft, eine, wie Lefebvre (1988: 80) betont, gewisse Sicherheit eines sich unmittelbar am nächsten Tag Wiederholenden gegenüber. Die Kontinuität gewisser Tätigkeiten bildet für Agnes Heller sogar das „jeweilige Fundament der Lebensweise der Menschen“ (Heller 1978: 28) und mithin auch das „Fundament [ihres] Handelns“ (ebd.: 300). Die Selbstverständlichkeiten und Routinen des Alltags bedingen, dass nicht alles täglich neu entdeckt, verhandelt und entschieden werden muss. Die repetitiv hervorgebrachte Gewissheit wird damit zur Möglichkeitsbedingung, auch für potenziell emanzipatives politisches Handeln. Denn dadurch können Energien freigesetzt und Zeit-Räume für andere Tätigkeiten geschaffen werden. Die Gewissheiten des Alltags können sogar, wie Lawrence Grossberg (2000: 244) betont, zu einem „Luxus und Privileg“ werden: und zwar dann, wenn die alltägliche Langeweile in Bedingungen gründet, die nicht allen gleichermaßen zugänglich sind. In diesem Sinn ist etwa bell hooks Kritik an Betty Friedan (1983 [1963]: 24) zu verstehen, die in den 1960er Jahren gerade in der „häuslichen Routine der Hausfrau“ die Grundlage der Unterdrückung von Frauen erkennt und als „Problem ohne Namen“ beschreibt. Damit ignoriere Friedan jedoch, so bell hooks (1984), dass viele Schwarze Frauen und Women of Color im täglichen Kampf ums Überleben und gegen Rassismus erst gar nicht die Bedingungen vorgefunden hätten, um von einem Hausfrauenleben gelangweilt zu sein. Die Gewissheiten des Alltags und mehr noch die damit verbundene Langeweile können sich so auch als Teil von Herrschaftsförmigkeit erweisen.

4. Alltag zwischen Herrschaft und Widerstand

Eine kritische Theorie des Alltags argumentiert Alltag also als Grundlage für kapitalistische und bürokratische Herrschaft. Gerade der sich in den 1950/60er Jahren durchsetzende Kapitalismus, den Lefebvre als Neokapitalismus bezeichnet, habe sich durch eine regelrechte Organisation, Programmierung und Kontrolle des Alltagslebens ausgezeichnet. Unter Neokapitalismus versteht er die Tendenz der „gesellschaftliche[n] Funktion des Unternehmens [...] in die gesellschaftliche Praxis einzudringen“ und folglich der „gesamten Gesellschaft seine Rationalität als Organisations- und Verwaltungsmodell“ vorzuschreiben (Lefebvre 1972: 97). Es sei die zunehmende „Kybernetisierung der Gesellschaft auf dem Umweg über das Alltägliche“ (ebd.: 94), in der es gerade darum gehe, „das Alltägliche zu befestigen, es zu strukturieren, es zu funktionalisieren“ (ebd.: 95). Die Gesellschaft wird für Lefebvre damit zu einer Gesellschaft der „programmierten Alltäglichkeit“ bzw. zu einer „bürokratische[n] Gesellschaft des gelenkten Konsums“ (ebd.: 88).

Wie die Hinweise auf Gewissheit und Sicherheit jedoch bereits andeuten, ist der Alltag nicht auf Herrschaft reduzierbar, wie auch Henri Lefebvre mit seinen alltagstheoretischen Arbeiten stets betont hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem er in der Résistance aktiv war, veröffentlicht Lefebvre den ersten Band seiner *Kritik des Alltagslebens* (1987 [1947]). Er unterstreicht darin die Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung durch Veränderungen des Alltags unter anderem deshalb, weil er eine Reorganisation der französischen Gesellschaft auch abseits staatlicher Institutionen für notwendig hielt (Lefebvre 1972). Eine Revolution im Marx'schen Sinne, so postuliert er, müsse nicht nur „den Staat und die Eigentumsverhältnisse“, sondern auch das „Leben“ (ebd.: 275) als Ganzes verändern. Zum einen, weil jede „Staatsmacht“ „einen Dogmatismus“ absondere, „dessen Aufgabe und Funktion“ es sei, sich selbst zu „legitimieren“ (Lefebvre 1978: 271). Diese staatliche Legitimationsfunktion berge letztlich die Gefahr, Macht zu verfestigen und Kritik zu verhindern. Zum anderen weist Lefebvre mit Rekurs auf die real-sozialistischen Staaten darauf hin, dass hier zwar der Staat und seine Apparate, die Technik und die Ökonomie als Folge einer politischen Revolution umgestaltet worden seien, dass sich der Alltag jedoch „nur sehr langsam verändert“ habe (Lefebvre 1987a: 288). Mit dieser Beobachtung geht es Lefebvre allerdings nicht darum, mit fortschrittsorientiertem Gestus eine dem Alltag eigene Rückständigkeit zu unterstellen. Vielmehr argumentiert er, dass das Alltagsleben gerade „widersteht“ (ebd.: 288). Das Alltägliche fliehe, „trotz der Bemühungen es zu institutionalisieren“ (ebd., 248). Lefebvre spricht hier auch vom „Unreduzierbaren“ des Alltags (1972: 98, 108), das auf eine „Öffnung“ verweise (ebd.: 256). Selbst

im Falle umfassender politischer Repression – einer terroristischen Repression, in Lefebvres Terminologie, in der „Zwang und das ‘erlebte’ Gefühl der Freiheit“ (ebd.) konvergieren – gebe es minimale Möglichkeiten, in den alltäglichen Handlungen einer völligen Bestimmung der Organisation des Alltags zu entgehen.

Das Potenzial der Widerständigkeit zeigt sich in Lefebvres Theorie des Alltags aber auch in der kreativen Kraft des „gesellschaftlichen Imaginären“ (Lefebvre 1972: 122). Lefebvre bezieht sich hier auf sogenannte „Frauenzeitschriften“ (ebd.), die er im Unterschied zu vielen anderen seiner Zeit nicht als unpolitische ‘weibliche’ Massenkultur, sondern als Indiz für den Wunsch und die Sehnsucht nach Veränderung interpretiert. Als gesellschaftliches Imaginäres erweisen sich diese Zeitschriften dann jedoch nicht auf Grund der Themen oder Objekte, die in diesen Heften beschrieben werden. Vielmehr wird das gesellschaftliche Imaginäre im Lesen selbst deutlich, weil es eine Unzufriedenheit mit dem Alltag anzeigt, eine Sehnsucht nach einem, wie formuliert werden könnte, ‘elsewhere’ und ‘otherwise’, das sich gerade auch über „affektive Investitionen“ artikuliert (Lefebvre 1972: 125). Das gesellschaftliche Imaginäre wird damit zu einer Projektionsfläche, die es ermöglicht, der Wirklichkeit zumindest partiell zu entrinnen und darüber zugleich eine Kraft zur Veränderung zu entwickeln – ohne dass diese Sehnsucht nach Veränderung notwendigerweise emanzipatorisch sein muss. Einerseits ist das gesellschaftliche Imaginäre also Ausdruck von Unzufriedenheit und Kritik, andererseits kann es Nährboden und Möglichkeitsbedingung für politisches Handeln sein.

Dieses Imaginäre sowie Wünsche, wie Lefebvre (1972: 105) an anderer Stelle genauer ausführt, verweisen also auf die Widerständigkeiten des Alltags und damit auf eine, obschon nur potenziell emanzipative Kraft. So räumt auch Lefebvre (ebd.: 51) ein, dass seine anfangs optimistische Sicht auf den Alltag im Zuge der neokapitalistischen Tendenzen der 1950/60er Jahre „schnell enttäuscht“ worden sei, wodurch er – zumindest vorübergehend – auch zu einer Neubewertung des Alltagskonzepts bewogen wurde (Lefebvre 1987a: 10). Mit den späten 1960er Jahren und seinem Buch *Das Alltagsleben in der modernen Welt* (Lefebvre 1972 [1968]), das im Vorfeld der Pariser Studierendenproteste verfasst worden war, kehrt die Bedeutung eines widerständigen Alltags in seine Überlegungen zurück. Vor dem Hintergrund seines Staatspessimismus macht er nicht nur die Idee der „autogestion“, d.h. der „Selbstverwaltung“ stark (Lefebvre 2001: 779, Übers. B.B.), die in der französischen Linken dieser Zeit vielfach geteilt wurde;² einmal mehr wird hier

2 Die Idee der (Arbeiter*innen-)Selbstverwaltung ist innerhalb der französischen Linken der 1960er/70er Jahre zu verorten, an der u.a. auch Cornelius Castoriadis beteiligt war; Pierre Rosanvallon erkennt 1976 sogar ein Zeitalter der Selbstverwaltung („L'âge

der Alltag zu Ort und Art der Revolution: Ziel der revolutionären Praxis sei die Veränderung der Alltäglichkeit – und die Revolution beginne, so Lefebvre (1972: 51) emphatisch, „[w]enn die Leute [...] nicht mehr ihre Alltäglichkeit leben können“.

Diese Ausführungen zur gleichzeitigen Reproduktion von Herrschaft im Alltag und den Widerständigkeiten des Alltags machen deutlich, dass der Alltag weder auf das Eine noch auf das Andere reduziert werden kann. Ebenso wird darüber sichtbar, dass die oftmals geäußerten Vorwürfe – wonach der Alltag als Ort des Widerstands wissenschaftlich romantisiert (Wehler 1983) oder gar als eigene Sphäre außerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse (miss-)verstanden werde (Elias 1978; Crook 1998) – für das hier präsentierte Verständnis von Alltag nicht halten. Das Alltagsleben steht hier nämlich nicht außerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse, sondern bringt diese auch mit hervor; zugleich ist der Alltag nicht nur von Macht und Herrschaft durchdrungen, sondern birgt auch Möglichkeiten seiner Veränderung.

5. Ambivalenzen des Alltags

Der Alltag kann also einerseits Grundlage für Herrschaft und Ausbeutung und andererseits Ausgangspunkt für die Veränderung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen sein; einerseits werden im Alltag Bedürfnisse befriedigt, andererseits wecken die (scheinbar endlosen) Wiederholungen des Alltags Unzufriedenheit und eine Sehnsucht nach Veränderung; der Alltag kann zum einen Sicherheit bieten und zum anderen Langeweile hervorrufen, er ist zugleich Möglichkeitsbedingung und ihr Gegenteil. In dieser Auffassung vom Alltag, als Ausdruck von Macht und als (gesellschaftliches und persönliches) Vermögen, präsentiert sich bereits die Idee der Ambivalenz des Alltags. So hält auch Lefebvre (1988: 80) fest: „The everyday is ambiguous and contradictory.“³

Lefebvre geht dabei über eine bloße Beschreibung ambivalenter Phänomene hinaus und schlägt eine aus alltagstheoretischer Perspektive instruktive Unter-

d' autogestion“). Erste Ideen dazu wurden in den Zeitschriften *Socialisme ou Barbarie* (1949–1969) und *internationale situationniste* (1957–1972) breit diskutiert. Für Lefebvre, der für die erste Nummer der 1966 gegründeten, gleichnamigen Zeitschrift *Autogestion* einen Beitrag beigesteuert hatte, ging die Idee der Selbstverwaltung über die Arbeiter*innenselbstverwaltung hinaus und bezog sich nicht zuletzt auch auf eine Kritik der repräsentativen Demokratie (Ronneberger 2010; vgl. auch Georgi 2003).

3 Neben der 'Ambivalenz' führt Lefebvre auch die Begriffe 'Widerspruch' und 'Dialektik' ein, ohne allerdings deren Verhältnis zueinander näher zu bestimmen.

scheidung zwischen Ambivalenz und Ambiguität vor.⁴ Ambivalenz bezeichnet dabei weder ein schlichtes Nebeneinander oder eine Vielzahl an Möglichkeiten, noch ist sie im Anschluss an die Psychoanalyse die einfache Gegenüberstellung oder Gleichzeitigkeit zweier unvereinbarer, sich wechselseitig ausschließender Emotionen, Haltungen oder Einstellungen (Laplanche/Pontalis 1991). Eine solche Mehrdeutigkeit ohne Tendenz zur Vereindeutigung, dieser Modus der Indifferenz, ist, folgt man Lefebvre, keine Form von Ambivalenz, sondern vielmehr von Ambiguität. Der Modus der Ambivalenz verweist hingegen auf ein Spannungsverhältnis, genau genommen auf die Dynamik zwischen Ambiguität und Entscheidung, die im Modus der Ambivalenz kurzfristig angehalten und damit zugleich suspendiert und kenntlich wird. So zeigt sich für Lefebvre der Unterschied zwischen Ambivalenz und Ambiguität darin, dass zwar für beide Modi das Widersprüchliche zentral, jedoch unterschiedlich manifest sei, das heißt, nicht mit der gleichen Dringlichkeit Taten und Entscheidungen erfordere: Während die Ambiguität eine „komplexe Situation“ beschreibe, „die noch keine Schärfe“, sondern „mehrere virtuelle Polarisierungen“ (Lefebvre 1987a: 475) enthalte und sich daher prinzipiell durch ein gleichzeitiges „ja und nein“ auszeichne (ebd.: 481), bezeichne Ambivalenz „einen Konflikt, der sich zwischen Gefühlen, Personen oder Repräsentationen“ geradezu eröffne (ebd.: 476). In der Ambivalenz, so hält Lefebvre fest, „beginnen das Problem und der entstehende Konflikt dem Bewußtsein des handelnden Individuums klarzuwerden, so daß dieses, mit dem Rücken zur Wand, sich entscheiden muß“ (ebd.). Oder anders formuliert: Impliziert Ambiguität Indifferenz, verweist die Ambivalenz auf (die Notwendigkeit der) Entscheidung. Ambivalenz lässt sich mithin als die in Erscheinung tretende bzw. virulent werdende Ambiguität fassen oder kurz: Ambivalenz = Ambiguität + Entscheidung. Ambivalenz ist folglich der Moment, in dem die jeweiligen Aspekte dieses Verhältnisses in ihrer Relationalität und wechselseitigen Verwiesenheit als solche manifest werden. Umgekehrt bedeutet dies, dass gerade in den Ambivalenzen des Alltags, in konkreten Handlungen und Entscheidungen, auch gesellschaftliche Widersprüche, Konflikte und Risiken deutlich werden können.

Mit dem Begriff der Ambivalenz will ich also einen alltagstheoretischen Modus stark machen, in dem sich die jeweiligen Aspekte eines Verhältnisses in ihrer Relationalität und wechselseitigen Verwiesenheit zeigen und die so ein dynamisches Spannungsverhältnis beschreiben. Für eine kritische politische Theorie des Alltags

4 Wenngleich Lefebvre selbst diese Unterscheidung in seiner Alltags-Trilogie nicht einheitlich verwendet, legen zahlreiche Passagen eine solche Lesart nahe (Bargetz 2016: 111-117).

bedeutet dieser Modus der Ambivalenz nun keineswegs nahezulegen, dass die Ambivalenzen des Alltags in bestimmter Weise – zu einer Seite hin oder in einer Synthese – aufzulösen wären. Vielmehr muss es darum gehen, diese Ambivalenzen als solche kenntlich zu machen, oder, wie Lefebvre (1987a: 482) schreibt: „Die Alltäglichkeit erforschen heißt, ihre Konfusionen zutage fördern und zur Sprache bringen; es heißt, ihre latenten Konflikte aus der Latenz hervortreiben, mithin explodieren lassen.“ Eine kritische politische Theorie des Alltags beruht daher nicht auf einer einfachen Auf- oder Abwertung einer Seite, die Ambivalenzen des Alltags sollen nicht aufgelöst oder eingeebnet werden. Vielmehr sollen sie ans Licht gebracht und dies heißt in ihrer Bedeutung und Wirkmächtigkeit zugänglich gemacht und kritisiert werden.

6. Alltag als Praxis

Die im Anschluss an Lefebvre entwickelte Gleichung 'Ambivalenz = Ambiguität + Entscheidung' betont einen praxisbezogenen Aspekt und erweitert damit eine kritische politische Theorie des Alltags um das in gelebten Widersprüchlichkeiten eingelagerte Potenzial (alltäglichen) Handelns. Praxis und Entscheidung sind also alltagstheoretisch zentral, weil in den täglichen Handlungen und Entscheidungen die gesellschaftlichen Widersprüche als solche auch hervortreten können und diese es erlauben, gesellschaftliche Verhältnisse aus der Perspektive der Subjekte und ihren alltäglichen politischen Verstrickungen zu erfassen. Gerade weil sich Alltag in täglichen Tätigkeiten konstituiert, werden auch gesellschaftliche Verhältnisse alltäglich reproduziert, aber auch modifiziert. Agnes Heller beschreibt den Alltag als Summe jener Tätigkeiten, die für die Reproduktion des Individuums nötig sind und die damit zugleich die gesellschaftliche Reproduktion gewährleisten: Denn um „die Gesellschaft reproduzieren zu können“, so betont sie, „ist es notwendig, daß die einzelnen Menschen sich selbst als einzelne Menschen reproduzieren“ (Heller 1978: 24).

Alltag, so wird hier offenkundig, ist also eine Praxis und ein Prozess. Wie bereits im Anschluss an Karl Marx' und Dorothy Smith' Ausführungen zu den wirklich tätigen Menschen deutlich wurde, rücken damit insbesondere die tätigen Subjekte mit ihren Erfahrungen ebenso wie in ihrem Umgang mit Strukturen, ökonomischen Herausforderungen und politischen Anforderungen in den Mittelpunkt. Alltagsstheoretisch geht es dann um die Frage, wie sich gesellschaftliche Strukturen in die alltäglichen Praxen (auch ambivalent) einschreiben, welche alltäglichen Umgangs- und Adaptionsformen sich hier zeigen, welche politisch nahegelegt, welche aufgegriffen, welche aber auch wie umgedeutet werden. Diese kritische alltagsstheoretische Perspektive basiert damit auf der Idee, dass Strukturen, Institu-

tionen und Normen auch darüber wirksam werden, dass sie in alltäglichen Praxen ‚belebt‘ werden, dass sie im Alltag angenommen, gewünscht, herbeigerufen oder infrage gestellt werden. Diese Praxen sind dabei stets materiell-affektive Praxen. Macht- und Herrschaftsverhältnisse übersetzen sich in den Alltag, indem sie sich in verkörperte und fühlende Subjekte einschreiben, Zustimmung und Widerstand werden auch affektiv artikuliert.

Mit dieser praxistheoretischen Perspektive auf die Subjekte rückt dann allerdings nicht (nur), wie Lawrence Grossberg (2010 [1992]: 22) pointiert formuliert, der Alltag „des Königs (Reagan oder Bush)“, seiner „bösen Berater (der militärisch-industrielle Komplex)“ oder seines „selbst-süchtigen Adels (Kapitalisten)“ in den Blick. Ebenso wie Marx und Engels betont Grossberg die „wirklichen Menschen“ (ebd.). Damit meint er weder „eine romantisierte Bande authentischer Rebellen“ noch die „amorphen und anonymen Massen“ (ebd.). Stattdessen eröffnet er die alltagsstheoretische Perspektive darauf, wie Menschen in spezifische Machtkonstellationen (materiell-affektiv) eingebunden sind. Wenn Grossberg also die wirklichen Menschen ins Spiel bringt, handelt es sich nicht um einen „romantisch verklärend[en] Pseudorealismus“, wie Hans-Ulrich Wehler (1983: 102) einst kritisierte, wenn er der Alltagsgeschichte unterstellte, anstelle des „erfolgreichen Politikers“ nun den „trutzigen Industrieproleten“ und „Bauernbanditen“ (ebd.: 103) zu ihren neuen Helden zu machen. Vielmehr geht es um die grundsätzliche Frage, wie Menschen unter historisch spezifischen Bedingungen, die es immer wieder neu zu erschließen gilt, ihr Leben und ihre Beziehungen organisieren können, wie sie durch bestimmte Konstellationen ermächtigt oder entmachtet werden. Denn wenngleich aus kritischer alltagsstheoretischer Perspektive betont werden kann, dass gesellschaftliche Strukturen auch alltäglich hervorgebracht und modifiziert werden, bedeutet dies selbstverständlich nicht, dass alle Strukturen von allen gleichermaßen geformt werden können. Die Unterschiede ergeben sich sowohl aus der Reichweite und Durchschlagskraft der konkreten Tätigkeiten als auch aus den Herrschaftsverhältnissen und Positionen im gesellschaftlichen Machtgefüge, über die die Subjekte – etwa als klassierte, rassifizierte und vergeschlechtlichte – unterschiedlich positioniert sind.

7. Kritik des Alltags

Alltag als kritisches wissenschaftliches Konzept zum Ausgangspunkt für eine kritische Gesellschaftstheorie zu machen, bedeutet schließlich auch, die Frage nach dem Kritikbegriff zu stellen. Alltag lässt sich dabei sowohl als *Instrument* als auch als *Ziel* von Kritik begreifen. Als Ziel von Kritik erweist sich der Alltag, weil hier eine Form von Gesellschaftskritik virulent wird, die sich immer auch als Kritik des

Alltagslebens manifestiert. Werden gesellschaftliche Verhältnisse und folglich auch Macht- und Ungleichheitsverhältnisse so verstanden, dass sie im Alltag (mit) hervorgebracht werden, folgt daraus, dass eine Kritik dieser Verhältnisse stets auch eine Kritik des Alltagslebens beinhalten muss. Gerade weil alltägliche Praxen stets unter historisch spezifischen Bedingungen ausgeübt werden, werden in diesen Alltagspraxen zumindest partiell auch deren Bedingungen sichtbar und folglich politisierbar. Gesellschaftskritik richtet sich demnach auch auf die alltäglichen Verhältnisse, auf die Subjekte und ihre Lebens-, Gefühls- und Denkweisen. Kritik meint hier also die kritische Reflexion der alltäglichen Verhältnisse. Diese Kritik ist dann allerdings kein unbeteiligter Blick, kein „autoritäres Urteilen“ (Williams 1983: 86) und „god trick of seeing everything from nowhere“ (Haraway 1988: 581). Vielmehr geht es um Kritik als gelebte Praxis und mithin darum, dass Kritik auch gelebt und in den Alltag übersetzt werden muss. Es ist zugleich eine Kritik *am* Alltag und *im* Alltag, und folglich eine Kritik des Alltagslebens, die auch Wissensproduktion als historisch und sozial, als alltäglich verortet begreift. Eine solche alltagstheoretisch informierte Gesellschaftskritik geht vom Alltag aus und richtet sich zugleich auf diesen.

Alltag als Instrument der Kritik hingegen meint, Alltag als Konzept oder im Anschluss an Dorothy Smith als Problematik zu begreifen, und mithin als Denkfigur (Bargetz 2016), durch die Gesellschaften analysiert und kritisiert werden können. Kritik ist dann „keine ‘Hommage an die Wahrheit der Vergangenheit oder an die Wahrheit ‘des Anderen’“, sondern wie Roland Barthes (1964: 257, Übers. B.B.) treffend formuliert, ein „Gerüst, um unsere Zeit zu verstehen“. Alltag als Instrument von Kritik verweist auf die „konzeptuellen Praxen der Macht“ (Smith 1990) und somit darauf, dass Theorien Wirklichkeit nicht nur widerspiegeln, sondern auch herstellen. Nicht zuletzt ist damit ein transformativer Anspruch einer Kritik des Alltagslebens verbunden. Alltag ist, so hält auch Lefebvre (1988: 80) pointiert fest, „lived experience [...] elevated to the status of a concept and to language. And this is done not to *accept* it but, on the contrary, to *change* it, for the everyday is modifiable and transformable“. In diesem Sinn beschränkt sich eine kritische politische Theorie, die den Alltag zum Ausgang nimmt, nicht darauf, diesen zu beschreiben, sondern zielt auch darauf ab, ihn zu verändern.

8. Das Politische vom Alltag aus denken – Fazit

Mit der Banalität, der Ambivalenz, der ambivalenten Gleichzeitigkeit von Herrschaft und Widerstand, der Betonung der Praxis und der Kritik des Alltags ging es mir darum, Aspekte einer kritischen politischen Theorie des Alltags vorzustellen. Alltag meint darin keine autonome gesellschaftliche Sphäre, sondern

vielmehr einen Aspekt und Ausdruck umkämpfter politischer Verhältnisse. Aus alltagstheoretischer Perspektive plädiere ich damit für ein Politikverständnis, das über den Staat und dessen Institutionen hinausweist und Politik nicht auf den Gang zur Wahlkabine oder die Ausübung von Politik als Beruf reduziert, sondern Politik auch in den alltäglichen Verhältnissen verortet. Der Alltag ist dann als politischer Kampfplatz zu begreifen, gerade weil sich die politischen Verhältnisse auch in den Widersprüchen des Alltags artikulieren, etwa als Risse im Alltäglichen angesichts einer komplexen Krisenkonstellation oder als unmittelbare Erfahrung von Staatsgewalt. Das Politische alltagstheoretisch zu denken, meint also, danach zu fragen, wie sich Macht- und Herrschaftsverhältnisse im Alltag artikulieren, wie sie sich in das Alltagsleben einschreiben und wie sie darüber verfestigt und reproduziert werden. Den Alltag aus kritischer alltagstheoretischer Perspektive als Ausdruck gesellschaftlicher Widersprüche zu begreifen, heißt allerdings auch, danach zu fragen, wie Macht- und Herrschaftsverhältnisse alltäglich infrage gestellt und modifiziert werden. Eine kritische politische Theorie des Alltags ermöglicht es also, die umkämpften alltäglichen Verhältnisse, die konkrete Subjekte, ihre Denk-, Lebens- und Gefühlsweisen in eine kritische Theorie des Politischen zu integrieren, ohne das Politische darauf zu reduzieren. Es geht hier also nicht um eine romantische oder gar revolutionäre Verklärung einer Politik des Alltags, sondern vielmehr darum, die Bedingungen politischen Handelns im Alltag in den Blick zu nehmen. Dieser gesellschaftskritische Blick ist schließlich auch insofern politisch, als damit ein transformativer Anspruch verbunden ist. Oder wie Henri Lefebvre (1972: 108) treffend schreibt: „Natürlich beinhaltet jede Reflexion, die sich nicht damit begnügt, zu reflektieren, die Zwänge zu billigen, die Mächte zu akzeptieren und die Macht der Dinge zu legalisieren, eine Utopie. Was bedeutet, daß sie ihren Ansatzpunkt zur Praxis sucht und die Erkenntnis nicht von einer Politik trennt, die nicht mit der bestehenden Macht koinzidieren würde.“

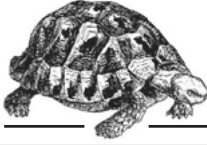
Literatur

- Adamczak, Bini 2017: *bzw. Revolution: 1917, 1968 und kommende*. Berlin
- Alheit, Peter 1983: *Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen ‘Restphänomens’*. Frankfurt a.M., New York
- Bargetz, Brigitte 2016: *Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen*. Bielefeld
- 2018: *Politik und Angst. Oder: homo neuroticus und der Spuk nationaler Souveränität*. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 48 (190), 73-90
- Barthes, Roland 1964: *Qu’est-ce que la critique?* In: Barthes, Roland: *Essais critiques*. Paris, 252-257

- Bayat, Asef 2012: *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern.* Berlin, Hamburg
- Crook, Stephen 1998: *Minotaurs and Other Monsters: 'Everyday Life' in Recent Social Theory.* In: *Sociology*, 32 (3), 523-540
- Crouch, Colin 2008 [2004]: *Postdemokratie.* Frankfurt a.M.
- Diehl, Paula 2011: *Die Komplexität des Populismus. Ein Plädoyer für ein mehrdimensionales und graduelles als komplexes Phänomen.* In: *Totalitarismus und Demokratie. Zeitschrift für Internationale Diktatur- und Freiheitsforschung*, 8 (2), 273-292
- Elias, Norbert 1978: *Zum Begriff des Alltags.* In: Hammerich, Kurt/Klein, Michael (Hg.): *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20. Opladen, 22-29
- Friedan, Betty 1983 [1963]: *The Feminine Mystique.* New York, London
- Georgi, Frank (sous la direction de) 2003: *Autogestion. La dernière utopie?* Paris
- Grossberg, Lawrence 2000 [1994]: *Is Anybody Listening? Does Anybody Care? Zur Lage des Rock.* In: Grossberg, Lawrence: *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur.* Wien, 231-252
- Grossberg, Lawrence 2010 [1992]: *We gotta get out of this place. Rock, die Konservativen und die Postmoderne.* Wien
- Haraway, Donna 1988: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.* In: *Feminist Studies* 3, 575-599
- Haug, Frigga 1994: *Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt. Vorüberlegungen.* In: *Das Argument* 206, 36 (4/5), 639-657
- Heller, Agnes 1978: *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion.* Frankfurt a.M.
- hooks, bell 1984: *Feminist Theory. From Margin to Center.* Boston, MA
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand 1991: *Das Vokabular der Psychoanalyse.* Frankfurt a.M.
- Lefebvre, Henri 1972 [1968]: *Das Alltagsleben in der modernen Welt.* Frankfurt a.M.
- 1974 [1973]: *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse.* München
- 1978: *Einer neuen Romantik entgegen?* In: Lefebvre, Henri: *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien.* Frankfurt a.M., 267-379
- 1987a: *Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit.* Frankfurt a.M.
- 1987b: *The Everyday and Everydayness.* In: *Yale French Studies*, 73, 7-11
- 1988: *Toward a Leftist Cultural Politics. Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death.* In: Grossberg, Lawrence/Nelson, Cary (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana, Illinois, 75-88
- 1992: *Éléments de rythmanalyse: introduction à la connaissance des rythmes.* Paris
- 2001: *Comments on a New State Form.* In: *Antipode*, 33 (5), 769-782
- Lorey Isabell: *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart.* Berlin

- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1959 [1845/46]: *Die deutsche Ideologie I. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner,* in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 3. Berlin, 9-438
- Mendel, Iris 2015: *WiderStandPunkte. Umkämpftes Wissen, feministische Wissenschaftskritik und kritische Sozialwissenschaften.* Münster
- Rancière, Jacques 2002 [1995]: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie.* Frankfurt a.M.
- Ronneberger, Klaus 2010: *Die Frage der Autogestion. Henri Lefebvre, Selbstverwaltung und Partizipation.* In: *ak – analyse & kritik – zeitung für linke Debatte und Praxis*, 550, 21. Mai
- Rosanvallon, Pierre 1976: *L'âge d'autogestion.* Paris
- Smith, Dorothy E. 1975: *What It Might Mean to Do a Canadian Sociology. The Everyday World as Problematic.* In: *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 1 (3), 363-376
- 1998: *Die Alltagswelt als Problematik. Eine feministische Methodologie.* In: Smith, Dorothy E.: *Der aktive Text. Eine Soziologie für Frauen, Argument-Sonderband 235,* Hamburg, 39-76
- Williams, Raymond 1983: *Critique.* In: Williams, Raymond: *Keywords.* New York, 84-86

Brigitte Bargetz, *Institut für Sozialwissenschaften/Fachbereich Politikwissenschaft, Olshausenstr. 40-60, 24118 Kiel*
 E-Mail: b.bargetz@politik.uni-kiel.de

express ZEITUNG FÜR SOZIALISTISCHE BETRIEBS- & GEWERKSCHAFTSARBEIT		Niddastr. 64 VH · 60329 FRANKFURT www.express-afp.info express-afp@online.de Tel. (069) 67 99 84
	Ausgabe 11/21 u.a.:	
	<ul style="list-style-type: none"> • Ulrich Maaz: »Gestaltungsstarke Gewerkschaft in der Transformation?« – Anmerkungen zum Gewerkschaftskongress der IG BCE • Thomas Handrich: »Die Mauer muss weg!« – Augenzeugenbericht Grenzgebiet Polen-Belarus • Heiner Dribbusch: »Der ausbleibende Aufstand« – Analysen zur Streikbereitschaft bei Amazon • »Eine Wette auf die Zukunft« – Interview zur Geschichte der deutschen Einwanderungsgesellschaft und migrantischer Arbeitskämpfe • Sergio Bologna: »Die Besonderheit der heutigen Krise« – Über den aktuellen Zustand der Logistikbranche • Doug Henwood: »Der große Streik 2021?« – Hintergründe der Arbeitsverweigerung in den USA 	Probieren?! Kostenfreies Exemplar per eMail oder Telefon bestellen