

A mindennapi élet ambivalenciái: Ujraorientálódások a mindennapi életben

A politikai elmélet

Bargetz, Brigitte

Veröffentlichungsversion / Megjelent változat

Monographie / monográfia

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

átirat kiadó

Empfohlene Zitierung / Javasolt idézet:

Bargetz, B. (2016). *A mindennapi élet ambivalenciái: Újraorientációk a politika elméletéhez.* (Társadalomelmélet). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839425398>

Használati feltételek:

A szöveg a CC BY-NC-ND licenc (Attribution-Non-Commercial-No Derivative Works) alatt érhető el. A CC-licenckről további információkat itt talál:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Használati feltételek:

Ez a dokumentum a CC BY-NC-ND licenc (Attribution-Non-Commercial-NoDerivatives) alatt érhető el. További információért lásd:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

BRIGITTE BARGETZ

Ambivalenciá

k

a

mindennapi

élet

NEUORIENTÁLTOK

EGY ELMÉLETRE

A POLITIKAI

[átirat] S o z i a Ith

e vagy i e

A mindennapi élet ambivalenciái

Társadalomelmélet

Brigitte Bargetz

Brigitte Bargetz (Dr. phil.) a Bécsi Egyetem Politikatudományi Intézetének munkatársa és a "Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft". Munkásságának középpontjában a politikaelmélet, a demokráciaelmélet, a mindennapi élet elméletei, a queer feminista elmélet és az affektuselmélet áll.

A mindennapi élet ambivalenciái

A politika elméletének új irányzatai

[transcript]

Nyomtatás a Bécsi Egyetem Politikatudományi Intézete, Bécs város kulturális osztagja, a Tudomány és kutatás támogatása és az Osztrák Politikatudományi Társaság (ÖGPW) támogatásával.



universität
wien
Institut für
Politikwissenschaft



Ez a munka a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Licence (BY-NC-ND) licenc alatt áll. Ez a licenc lehetővé teszi a magánhasználatot, de nem engedélyezi a szerkesztést vagy a kereskedelmi felhasználást. További információ a <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/> oldalon található.

Az adaptációkra, fordításokra, származékokra vagy kereskedelmi célú újrafelhasználásra vonatkozó engedély megszerzéséhez kérjük, forduljon a rights@transcript-verlag.de címre.

© 2016 transcript Verlag, Bielefeld

A Német Nemzeti Könyvtár bibliográfiai információi

A Német Nemzeti Könyvtár ezt a kiadványt a Német Nemzeti Bibliográfiában tartja nyilván; részletes bibliográfiai adatok az interneten a <http://dnb.d-nb.de> címen található.

Borítótervezés: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Szerkesztés és szedés: Norbert Axel Richter, Berlin
Nyomtatta: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2539-4
PDF-ISBN 978-3-8394-2539-8

Klórmentes fehérített cellulózból készült, öregedésálló papírra nyomtatva.

Látogasson el hozzánk az interneten: <http://www.transcript-verlag.de>
Kérjük, kérje a teljes névjegyzéket és egyéb brosrákat a következő címen: info@transcript-verlag.de

"A mindennapi a megélt tapasztalat [...] a fogalom és a nyelv státuszába emelve. És ezt nem azért tesszük, hogy elfogadjuk, hanem ellenkezőleg, hogy megváltoztassuk, mert a mindennapi megváltoztatható és átalakítható".

HENRI LEFEBVRE, *Egy baloldali kultúrpolitika felé*, 1988.

"Nem az elmélet mint a megismerés akarása, hanem az elmélet mint a tudás vitatott, ~~hát~~ konjunkturális elemeinek összessége [...]. De olyan gyakorlatként is, amely mindig azon gondolkodik, hogyan avatkozzon be egy olyan világba, amelyben megváltoztathat valamit, változtathat valamit." STUART HALL, *The Theoretical Legacy of Cultural Studies*, 2000 (eredeti kiadás 1992)

"A harag tele van információval és energiával".
AUDRE LORDE, *A harag felhasználása*, 1984

Tartalom

I. Politika és mindennapi élet: Szellemeink és valódi emberek | 13

- I.1 Egykor és most divatos fogalomtár | 13
- I.2 Politika mozgásban: átalakulások, válságok és politikai koncepciók | 14
- I.3 A mindennapi élet mint tudományos szintér | 21
 - I.3.1 Hétköznapi élet: Tudományosan esedékes ... | 21
 - I.3.2 ... vagy felesleges? | 24
 - I.3.3 A mindennapi élet mint politikai-elméleti beavatkozás | 26
- I.4 A mindennapi élet mint tudományos fogalom | 27
 - I.4.1 Az igazán aktív emberek | 29
 - I.4.2 A mindennapi világ mint problematika | 31
 - I.4.3 A mindennapi élet mint kritikus útmutató a társadalom megértéséhez | 33
- I.5 A politikától a mindennapi élet mint politikai csatater: Egy struktúra felé | 34

II. A politika aktualizálása | 39

- II.1 A politikai térkép | 39
- II.2 Politika: kitalálni, dönteni, cselekedni | 41
 - II.2.1 A politika feltalálásáról az "és" korában | 41
 - II.2.2 A politika mindenhatóságáról: A politikai társadalom | 45
- II.3 A politika a szabadság és az újrakezdés jegyében | 51
- II.4 Konszenzuális politika a kritika keresztjében: A politika a konfliktus és az esetlegesség jegyében | 55
 - II.4.1 A demokrácia agonisztikus elméleteért | 55
 - II.4.2 A politika mint a megszakítás eseménye | 60
- II.5 Új alapítványok utolsó alapítványok nélkül: A politikai különbség politikájáról | 64
- II.6 Politika a dichotómia-kritikai mikroszkóp alatt: feminista ellenvetések és kiterjesztések | 68
 - II.6.1 A politika "androcentrikus bukása" | 68
 - II.6.2 A liberális szétválasztási diszpozitívum | 73
- II.7 A politika újramérése | 82

III. A mindennapi élet mint gondolati alakzat | 91

- III.1 "Mindenhol, de mégsem sehol? | 91
- III.2 A mindennapi élet mint ártatlan fogalom?
Feminista előzetes megjegyzések | 92
- III.3 A mindennapi élet kritikája (Henri Lefebvre) | 97
 - III.3.1 Túl a banálison? | 103
 - III.3.2 Ismételés és ciklikusság | 106
 - III.3.3 A mindennapi élet "rejtett gazdagsága" | 108
 - III.3.4 Az ellentmondásos gondolkodásról: Kétértelműség és ambivalencia | 111
 - III.3.5 A mindennapok terrorizmusa és a mindennapok átalakulása között | 117
 - III.3.6 A mindennapi élet mint gondolati alakzat és az ambivalencia elmélete | 129
- III.4 Mindennapi élet és egyéni reprodukció (Agnes Heller) | 132
 - III.4.1 A mindennapi élet fókuszban | 136
 - III.4.2 A szubjektivitás két arca | 139
 - III.4.3 Tárgyasítás és tárgyiasítások | 144
 - III.4.4 Politika, állam, mindennapi élet | 148
 - III.4.5 Gondolkodás a változásról | 151
 - III.4.6 A gondolkodás mindennapi élete:
párbeszédben a szubjektumok elméletével |
156
- III.5 (De-)territorializáció és affektusok: A mindennapi élet mint a hatalom helyszíne és típusa (Lawrence Grossberg) | 159
 - III.5.1 Politika, kultúra és a populáris: Politikai és elméleti alapok | 162
 - III.5.2 A hatalom mint "gépezet" | 166
 - III.5.3 A hatalom módozatai I.: (De-)territorializáció a strukturált mobilitás és a fegyelmezett mobilizáció között | 170
 - III.5.4 A hatalom módjai II: Az affektív felhatalmazás és az affektív járványok között | 176
 - III.5.5 Perspektívaváltás: Vissza a mindennapi életbe | 182
 - III.5.6 A gondolkodás mindennapjainak alakja: Párbeszédben a hatalom tér-affektív elméletével | 185

IV. A mindennapi élet kritikai politikai elméletének elemei | 189

- IV.1 A mindennapi élet megértése | 189
- IV.2 Kiindulópont Hétköznapi élet: Tudományos és társadalomelméleti alapok | 191

- IV.2.1 A hétköznapok ereje | 191
- IV.2.2 A kirekesztés hatalma | 191
- IV.2.3 A kritika ereje | 192
- IV.3 Ambivalens dinamika: A mindennapi élet funkcionalitásai | 194
 - IV.3.1 A mindennapi élet az ismétlődés és az átalakulás között | 195
 - IV.3.2 A mindennapi élet a reprodukció és a termelés között | 198
 - IV.3.3 A mindennapi élet szubjektum(ok) és struktúra között | 199
 - IV.3.4 A mindennapi élet a kisajátítás és az instrumentalizáció között | 201
- IV.4 A politikai gondolkodás a mindennapi életből: A mindennapi élet kritikai politikai elméletének dimenziói | 203
 - IV.4.1 A gyakorlat dimenziója | 203
 - IV.4.2 Az anyagi-érzelmi dimenzió | 204
 - IV.4.3 A tér-idő dimenzió | 204
 - IV.4.4 A reprezentálatlanság dimenziója | 206
 - IV.4.5 A kritikus dimenzió | 206
 - IV.4.6 A kapcsolati dimenzió | 207
 - IV.4.7 A nem-dichotomisáló dimenzió | 208
- V. Politikai gondolkodás a mindennapi elméletekben | 211**
 - V.1 A politika megragadása a mindennapi életben | 211
 - V.2 Ambivalencia a politikai feszültségek terén | 211
 - V.2.1 A dichotómia kritikájából kiindulva: Ambivalens relationalitás | 212
 - V.2.2 Ambivalenciák elhelyezése a mindennapi életben | 214
 - V.2.3 A döntés ereje: Az ambivalencia mint politikai (mindennapi) gyakorlat | 215
 - V.2.4 Ambivalens azonosulás - nem azonosuló részvétel | 217
 - V.2.5 Az ambivalenciák felszínre hozása | 220
 - V.3 A mindennapok politikaiak! | 222
 - V.3.1 A magánélet hétköznapi elméleti perspektívája: reprodukció és *otthon* | 222
 - V.3.2 Neoliberális partikularizáció: az individualizáció kritikájának felülvizsgálata | 232
 - V.3.3 A politika érzelmessé válása - Az érzelmek politikája | 239
 - V.4 Következtetés helyett: A harag mint a politika motorja? | 251

KÖSZÖNET

Szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik így vagy úgy végigkísérték e könyv megírásának folyamatát, akik megosztották velem tudásukat és idejüket, akik többször is ösztönözték szenvedélyemet, hogy tovább, oldalról és másképp gondolkodjak, a bécsi, seattle-i és berlini kutatóintézetek munkatársainak és munkatársainak, akiknek terében és kontextusában ez a könyv formát öltött, és akik inspiráló környezetet teremtettek hozzá, valamint a támogató intézményeknek, akik nélkül a könyv nem jöhetett volna létre ilyen módon:

Luka Arsenjuk, Autonóm Kollokvium (Kirsten Achtelik, Christiane Leidinger, Gisela Notz, Inga Nüthen, Julia Roßhart), Helmuth Bargetz, Waltraud Bargetz, Christine Di Stefano, Dissertant_Seminar Birgit Sauer (Institut für Politikwissenschaft, Bécsi Egyetem), Dissertációs műhely, Helmut Lethen (IFK, Bécs), Antke Engel (Institute for Queer Theory, Berlin), Magdalena Freudenschuß, Ernestine Gaugusch, Corinna Haas, Henry M. Jackson School of International Studies (University of Washington, Seattle), Kit Heintzman, Christine Hentschel, Christoph Holzhey, ICI Berlin Institute for Cultural Inquiry, ICI-colloquia, IFK (Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften, Bécs), IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Bécs), Sonja John, Christina Kleiser, Cornelia Klinger, Sabine Lang, Elke Mader, Christina Marent, Lutz Musner, Martina Nußbaumer, ÖFG (Oszták Kutatási Alapítvány, nemzetközi kommunikáció), ÖAW (Oszták Tudományos Akadémia, DOC-csoport), Alice Pechriggl, Claudia Peppel, Elisabeth Prinz, Hans Pühretmayer, Petra Radecki, Eva Rettenbacher, Mona Singer, Martin Spirk, Karin Winter, DLE Nemzetközi kapcsolatok (Bécsi Egyetem, rövid távú külföldi tudományos ösztöndíjak).

Szeretném őszintén megköszönni Birgit Sauer-nek a könyv létrejöttében és azon túl nyújtott sokrétű támogatását - nem utolsósorban a politika széles körű megértésére vonatkozó javaslatait, amelyet a mindennapi politikai csatározásokban is mindig meg kell védeni és fenn kell tartani.

Szeretnék köszönetet mondani mindazoknak is, akik osztoztak a mindennapi élet iránti lelkesedésemben és haragomban, és akik ezt a gondolkodási és írási folyamatot a beszélgetések, a tanulás és a nevetés különleges idejévé tették. Ezek Markus Griesser, Gundula Ludwig, Iris Mendel, Sushila Mesquita, Hilde Schäffler, Nicola Sekler és különösen Stefan Lang.

Szeretnék köszönetet mondani Lawrence Grossbergnek és Agnes Heller Ágnesnek az ösztönző és tanulságos beszélgetésekért.

A könyv nyomtatását a Bécsi Egyetem Politikatudományi Intézete, Bécs város kulturális osztálya, a Tudomány és kutatás támogatása (MA 7) és az Osztrák Politikatudományi Társaság (ÖGPW) támogatta. Szeretnék köszönetet mondani mindannyiuknak, valamint Jenni-fer Niedieknek a transcript Verlagtól a jó együttműködésért és Norbert Axel Richternek a könyv gondos szerkesztéséért.

I. Politika és mindennapi élet: Szellemekről és valódi emberekről

I.1 DIVATOS FOGALOMTÁR EGYSZER ÉS MOST

Míg körülbelül egy évtizeddel ezelőtt még azt mondták, hogy a politikának "olyan rossz sajtója van Németországban, hogy még a kiadványok címében is kerülnek a rá való hivatkozást" (Heil 2004, 233), addig jelenleg aligha lehetne meggyőzően érvelni egy ilyen értékelés mellett. Ellenkezőleg. Éppen ellenkezőleg, a politikai felé irányuló jelenlegi tendencia olyannyira elharapózott, hogy Tobias Nikolaus Klass nemrég kritikusan és polemikusan megjegyezte a politikai elmélet számára: "Egy kísértet kísért a politikai elméletek birodalmában, és ennek a kísértetnek neve van: "a politikai". (Klass 2010, 303)¹ Ami kísért, az - a sokszor meglehetősen szkeptikus megítélés szerint - a "részben nagyon divatos, részben nagyon akadémikus recepciója a politikai filozófiai gondolkodásnak Franciaországból" (Hirsch 2010, 336), amit egyesek szerint hátra kellene hagyni; Mások viszont új, nevezetesen radikális demokratikus potenciált látnak a "politika reneszánszában", különösen a "posztmodernista törekvésekkel szemben, amelyek a politikát a politika végének nyilvánítják" (Flügel/Heil/Hetzel 2004b, 11).

1 Vö. pl. *Das Politische* (Hebekus/Matala de Mazza/Koschorke 2003); *Was ist das Politische?* (Vollrath 2003); *A politika autonómiája és heteronómiája* (Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie 2004); *A politika visszatérése* (Flügel/Heil/Hetzel 2004a); *A politika új kultúrájának dimenziói* (Flatz/Felgitsch 2006); *A politika és a politika* (Bedorf/Röttgers 2010); *A politika gondolkodása* (Bröckling/Feustel 2010a); *A politikai különbség* (Marchart 2010).

A mindennapi élet is "divatos szókincsként" (Köstlin 2004, 21) jelenik meg - kezdetben azonban az 1970-es évek szókincseként (vö. Elias 1978; Jeggle 1999, origo 1978; Alheit 1983). De mint oly sok mindent a hetvenes évekből, a Mindennapokat időközben újrahaznosították. És bár a mindennapi élettel való foglalkozás sosem volt olyan akadémiai divat, mint most a politikai, a mindennapi élet sosem tűnt el teljesen a (tudományos) látómezőből.

A mindennapi élet ambivalenciáival együtt felemelem ezt a két "hóbortot", és kritikai párbeszédbe helyezem őket. E párbeszéd célja annak bemutatása, hogy a mindennapi élet fogalma, amelyet a politikai elmélet eddig szinte kivétel nélkül figyelmen kívül hagyott,² beírható a jelenlegi politikai elméletekbe, és hogy ez alapvetően kibővíti vagy megújítja a politika megértését. Ez a célkitűzés három előfeltevésen alapul: először is azon a feltételezésen, hogy az elméletek a politikai feltételek kifejeződése, tükröződése és feldolgozási formája, és hogy a politikai és a fogalmi változások következőképpen összefonódnak egymással; másodsor az igényen, hogy a mindennapi élettel való tudományos foglalkozást tudomány- és társadalomkritikai beavatkozásként értelmezzük; harmadszor pedig azon a nézeten, hogy a mindennapi élet kritikus tudományos fogalom, nem pedig jelenség vagy a tudás tárgya. A következőkben részletesebben indokolni fogom ezeket az előfeltevéseket, és így felvázolom a mindennapi élet *ambivalenciáinak* alapjait, mielőtt befejezésül felvázolnám a politika mindennapi életen keresztül történő újraorientálásának itt javasolt egyes lépéseit.

1.2 POLITIKA MOZGÁSBAN: ÁTALAKULÁSOK, VÁLSÁGOK ÉS POLITIKAI KONCEPCIÓK

"A "politikai" és a "politika" közötti különbségtétel" - kritizálta Niklas Luhmann 1988-ban - "mesterségesnek tűnik számomra. Tünete az európai politikai filozófia ~~örök~~ megmentésére tett kísérleteknek egy olyan korban, amely naponta tapasztalja a radikálisan megváltozott társadalmi struktúrákat" (Luhmann idézi Vollrath 2003, 21). (Luhmann idézi Vollrath 2003, 21.) És mégis: a különbségtétel a

2 Kivételt képeznek például: a politikai elméletben Schmalz-Bruns 1989; a politikai didaktikában Lange 2002, 2004; a politikai filozófiában Roberts 2006; Hammer 2007; Antoniadis 2008; a nemzetközi kapcsolatok vagy a nemzetközi politikai gazdaságtan területén Davies/Niemann 2002; Davies 2006; Hobson/ Seabrooke 2007; Sekler 2011.

A "politikai" és a "politika" - Ernst Vollrath bevezeti a "politikai" fogalmát. "politikai különbség" (Vollrath 2003, 33) - ami jelentősen meghatározza a politika fogalmáról folyó vitákat³ (vö. pl. Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling/Feustel 2010a; Marchart 2010). A politikai különbséget különböző teoretikusokra hivatkozva tárgyalják: Carl Schmitt 1932-ben megjelent, egy 1927-es előadáson alapuló esszéje *A politikáról* (1996, orig. 1963) éppúgy patrónus, mint Hannah Arendt 1950-es években kidolgozott politikafogalma (Arendt 2002, orig. 1958; 2003, orig. 1993). A kortárs francia politikai filozófiában a politikai filozófia elbeszélésének sarkalatos pontjául szolgál Philippe Lacoue-Labarthe és Jean-Luc Nancy 1980-as évek elején született meghatározása, amelyet húsz évvel később Pierre Rosanvallon Collège de France-ban tartott székfoglaló előadása (Rosanvallon 2003) diszkurzívan megszilárdított.⁴ (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 15). A kortárs politikai elméletben, és különösen annak radikális demokratikus változataiban Chantal Mouffe és Jacques Rancière politikai elméletei központi hivatkozási alapnak bizonyulnak a politikai különbségről való gondolkodásban.

Az első premisszához azonban nem veszem fel sem Schmittet, sem Arendt, sem Rosanvallon vagy Nancy, sem Mouffe, sem Rancière. Ehelyett Paul Ricœur politikai elméletére hivatkozom. Nem annyira azért, mert *A politikai paradoxon* című cikkében (Ricœur 1974, orig. 1957) különbséget tesz "le politique" (a politikai) és "la politique" (a politikai) között.

-
- 3 A "differenciált használatot" először Carl Schmitt vezette be, amint arra Ernst Vollrath Reinhart Koselleck fogalomtörténeti tárgyalására hivatkozva rámutat. A "politikai" "az emberek társulásának vagy elkülönülésének *intenzitási fokát*" jelöli, és ezért "a politikai, nem pedig a politika fogalma" (Koselleck idézi Vollrath 1989b, 1074, kiemelés hozzáfűzve). Ennek a differenciálódásnak a különböző nyelvekben megállapítható felfogása azonban "korántsem teljesen egységes", hanem "az egyes nyelvekben eltérő erősséget és irányt vett fel" (Vollrath 1988, 314). Az egyes megközelítések lehetséges rendszerezéséhez lásd pl. Bedorf 2010; Bröckling/Feustel 2010b; Marchart 2010.
 - 4 Ezen álláspontok kidolgozásában központi szerepet játszott a *Centre de recherches philo- sophiques sur le politique* (vö. Ferry/Nancy/Lyotard/Balibar/Lacoue-Labarthe 1981; Rogozinski/Lefort/Rancière/Kambouchner/Soulez/Lacoue-Labarthe/Nancy 1983).

politika)⁵ és így kifejezetten megnevezte és kidolgozta a politikai különbségek különbözőségeit. Számomra inkább az a döntő, hogy egy politikai válság, nevezetesen az 1956-os magyar forradalom készítette őt a politika újradefiniálására és e politikai-elméleti megkülönböztetés kidolgozására.⁶ Ricœur nyomán szeretném hangsúlyozni - és ez az első premisszám is - a politikai elmélet és a gyakorlat összefonódását. Ebben az értelemben a politikai elméleteket úgy értelmezem, mint a politikai viszonyok kifejeződését és tükrözését.

Az 1956-os magyar forradalom és annak "véres leverése" (Ricœur 1974, 248, 1. fn.) a Varsói Szerződés csapatai által képezi a politikai háttérteret Ricœur kritikai vizsgálatához a marxizmus politikaértelmezésének és a "hatalom problémájának a szocializmusban" (ibid., 265), és arra vezetik, hogy megkülönböztesse a politika két fogalmát: "A politikai" "racionális szerveződés", és "megszakítás nélkül létezik"; jelentése azonban csak "utólag" ismerhető fel (ibid., 257). A "politika" viszont "előre" bontakozik ki, és "döntést" feltételez: A helyzet valószínűségi elemzése, a jövő valószínűségének kiszámítása" (ibid.). Csak "a nagy pillanatokban, a "válságokban", a "fordulópontokban", a történelem csomópontjaiban létezik" (ibid.). A tét a "hódítás", de a "hatalom megőrzése" (ibid., 258) is, az állami-szuverén döntéshozatali hatalom révén. Ennek megfelelően a "politika" az, amely felelős azért.

Ricœur a "politikai rossz problémájává" (ibid.), az ő idejében különösen a "szocialista hatalom" (ibid., 264) válik. ⁷ E folyamat során "[a] politika mint rend" a "politika mint döntés és cselekvés" függvényévé válik, és "a politika mint rend"

változtathatóvá tették" (Palonen 1989, 106). A demokratikus politika következményeként azonban Ricœur nem az államhatalom eltörlését javasolja, hanem inkább azt, hogy

5 Míg a német nyelvű politikatudományi kontextusban a *politika*, a *policy* és a *polity* megkülönböztetése gyakori (vö. pl. Alemann 1995, 142f.), addig a francia nyelvben gyakran tesznek különbséget a *le*, *la* és *les politiques* között (vö. pl. Bonfils-Mabilon/Étienne 1998, 18-21).

6 Legalábbis a fordító Romain Leick így írja le. A *Le paradoxe politique* először 1957-ben jelent meg az *Esprit című* francia folyóiratban (vö. Ricœur 1974, 248).

7 Ricœur kifejti: "[A] tervállam racionalitása, amely hosszú távon az osztályellentétek megszüntetésére vállalkozik, sőt azt állítja, hogy véget vet a társadalom osztályokra való felosztásának, nagyobb, ezért nagyobb a hatalma is, és nagyobbak a zsarnokságának rendelkezésére álló eszközök is". (Ricœur 1974, 268)

hanem inkább demokratikusan ellenőrizni azt. "Ha a hatalom paradoxonáról szóló elemzésünk helyes, ha az állam valóban egyszerre racionálisabb és leideikusabb, mint az egyén, akkor a demokratia nagy problémája az államnak a nép általi *ellenőrzése*." (Ibid., 265f., kiemelés hozzáadva).

Hogy a politikával való foglalkozás és a politika elméletének elméletbe foglalását a Azt, hogy a 20. század második felének "nyugati" vitái gyakran a "totalitárius állammal" (Gauchet 1990, 207), és részben döntően a sztálinizmussal való kritikai szembenálláson alapultak, számos más elmélettel is illusztrálhatnánk. A politikai következtetések azonban nem is különbözhetnének jobban, amint azt Hannah Arendt republikanizmusa (vö. Arendt 2001, orig. 1951; Arendt 1994, orig. 1963) és Cornelius Castoriadisnak a szocializmus mint autonóm társadalom melletti kiállása (vö. Castoriadis 1990) szemlélteti. Végül, de nem utolsósorban, ebben az összefüggésben fellángolt a vita arról, hogy lehet-e politikát csinálni az állammal vagy *anélkül*, és ha az állammal, akkor milyen államszervezeti formában.

Azonban legkésőbb a hidegháború végével a totalitárius állam hatékonyságán vagy más "töréseken" (Palonen 1989) kívül más vonatkoztatási pontok is motiválták a "fogalmi újítást" (Marchart 2010, 55) a politikai gondolkodásban. Így az 1990-es évek elején Ulrich Beck két eseményt, az 1986-os "csernobili reaktorkatasztrófát" és az 1989-es "berlini fal leomlását", mint úgynevezett "kulcsélményeket" azonosítja, amelyek "a politika új korszakát" (Beck 1993, 9f.) vezetik be, és következképpen a politika új koncepcióját teszik szükségessé.

Túl a hidegháború korszakának problematizálásán és azon a ködön, amely a politika marxista elméleteivel való elméleti foglalkozás fölé telepedni látszott, mielőtt Marx *szellemeit* (Derrida 2004, origo 1993) csak tétován idézték volna fel újra, a politika "nyugati" elméletalkotását egy második tendencia jellemzi. Ez az 1970-es években kezdődött politikai-gazdasági átalakulásokkal való kritikai foglalkozás, amelyeket az elméleti perspektívától függően poszt- vagy későmodern, posztfordista vagy neoliberális felforgatási folyamatokként értelmezünk. Ahogy a demokráciáról és a totalitarizmusról szóló politikaelméleti vitákban, úgy ezekben a vitákban is a (nemzeti) állam feladatai és funkciói kerülnek megvitatásra a politika megfelelő és egyben kritikus értelmezéséről; most azonban már nem a "Sztálin, Hitler és Mao" (Gauchet 1990, 207) alatt totalitáriusan ható állam vagy a totalitáriusan ható sztálinista állam előtt. "kizsákmányolás, elnyomás, totalitárius terror és kulturális elbutítás uralmi rendszere" (Castoriadis 1990, 329). Most inkább azokról a változó, összetett folyamatokról van szó, amelyek meghatározzák a politika viszonyát,

A gazdaság és a társadalom újradefiniálása folyamatban van. Ez a (szociális) állam növekvő visszaszorulására és ökonómiájára utal, amelyet neoliberalizmusként, "posztdemokráciaként" (Rancière 2002, orig. 1995; Crouch 2008, orig. 2004) vagy jelenleg "autoriter versengő államberendezkedésként" (Oberndorfer 2012) is jellemezzük.

Az azonban, hogy ez a visszavonás nem annyira a kontroll elvesztéseként, mint inkább a kontrollról való lemondásként (vö. Sauer 2001a, 297), ráadásul csak részleges visszavonásként értelmezendő, nem utolsósorban a közelmúlt átalakulási folyamatai kapcsán válik világossá. A (társadalmi) államiság visszavonásával ugyanis az utóbbi időben az ellenőrző, fegyelmező és erőszakos, valamint tekintélyelvű (nemzeti) állami politikák erősödése áll szemben: például a 9/11 utáni fokozott megfigyelés és biztonsági politikák vagy a schengeni térség lezárása, a korlátozó menekültügyi és migrációs rendszerek, a civil társadalmi politikák és tiltakozási formák fokozódó állami elnyomása és kriminalizálása, vagy a jelenlegi megszorító politikák révén. Továbbá, az "állami szuverenitás eltűnését" (Brown 2010, 22, ford. B.B.) a neoliberális racionalitás, a nemzetközi intézmények és a posztnacionális jogalkotás hatására a szuverenitás új fantáziái ellensúlyozzák - olyan fantáziák, amelyek, ahogy Wendy Brown világossá teszi, a "falazás" politikáiban (ibid., 25), azaz új falak és határkerítések építésében materializálódnak. Az államok, a nemzetek feletti szervezetek, mint például az EU Frontex ügynöksége, és a nem kormányzati polgári kezdeményezések egyaránt részt vesznek ebben a (nemzeti) állami szuverenitás újraalkotásának és újrafogalmazásának folyamatában.

Az államiság jelenlegi változásai és a 2000-es évek eleje óta világszerte tapasztalható többszörös válságok más, a politikaelmélet szempontjából nem kevésbé érdekes módon is kifejeződnek: Tahrir tér, Puerta del Sol, Wall Street, Gezi Park - mint a közelmúlt politikai referenciafigurái, mindezek a helyek nemcsak a politikai pártokba vetett bizalom növekvő elvesztését jelzik, hanem azt is világossá teszik, hogy a politikai szerveződés világszerte vitatott. A politikai küzdelmek az utca politikájában, az "érzelmi lázadásokban" (Bargetz/Freudenschuss 2012) vagy a politika "nem-reprezentacionalista" formáinak megjelenésében (vö. Lorey 2012, 9), mint például a 15M és az Occupy mozgalom, valamint az olyan mozgalmakban és projektekben, mint a *com-mons mozgalom* vagy a *buen vivir*, amelyek egy alternatív gazdaságot és erőforrás-elosztást céloznak - olyan fejlemények, amelyek a politika jelenlegi elméleteiben is megjelennek.

Körülbelül az 1980-as évekig tehát a "nyugati" politikai vitákat alapvetően egy olyan kritika jellemezte, amely a kapitalizmus, a demokrácia és a tekintélyelvűség közötti feszültség mezején mozgott, és amely nem utolsósorban az elnyomó (reál)szocialista állam kritikájaként fejezte ki magát - anélkül, hogy feltétlenül elutasította volna a marxista perspektívákat. Ezzel szemben az újabb politikai elméletek elsősorban a neoliberais (és egyre inkább tekintélyelvű) politikák és a kapcsolódó posztdemokratikus konstelláció kritikájára utalnak.

Ezen a ponton azonban szeretném megemlíteni - nem utolsósorban a tudáspolitikai és a tudástermelés szempontjából -, hogy a politika és a mindennapi élet kiválasztott elméleteinek tárgyalásakor (II. fejezet, III. fejezet) kizárólag "nyugati" megközelítésekre hivatkozom, amelyeket nagyrészt a globális északi államokra való szűkös összpontosítás és a transznacionális kontextusok fogalmi kizárása jellemez.

- a gyarmatosítás és a (formális) dekolonizáció ellenére, amelyek szintén jellemzik ezt az időszakot, amelyre az elméletek vonatkoznak. Ezt a szűkülést szeretném ezen a ponton megnevezni, és ezt próbálom ellensúlyozni, különösen a záró részben (V. fejezet). Ez azonban nem fedheti el és nem is szabad elfednie azt a tényt, hogy a kiválasztott megközelítések befogadása is reprodukálja és folytatja azt.

Az első feltevéssel azt hangsúlyozom, hogy a teorizációk és így a politikai elméletek sem értelmezhetők a politikai viszonyoktól elszigetelten, hanem inkább e viszonyok kifejeződései. Alex Demirovićot követve ezért a terminusokkal, fogalmakkal és elméletekkel való foglalkozást nem "intellektuális üveggyöngyjátékként" (Demirović 1995, 204), hanem politikai és, ahogy Jane Flax hangsúlyozza, a mindennapi tapasztalatokkal való szisztematikus és kritikai foglalkozásként értelmezem (vö. Flax 1993, 80f.). Az ilyen munka, ahogy Karl Marx írja, "a kor önmegértése [...] vágyairól és küzdelmeiről" (Marx 1974, origo 1843, MaR, 346). Következésképpen a politikai elméletet úgy kell felfogni, mint "a valós szocializáció magyarázatára irányuló tudományos törekvés részét; tárgya nem kizárólag szellemtörténeti, hanem a valós társadalom szempontjából konstituálódik" (Greven 1999, 21). Ricœur nyomán a politikával való konfrontáció nem utolsósorban egy "válságkonstelláció" (Marchart 2010, 55) következményének bizonyul. Mert "amikor [...] a valóság úgy változik, hogy az már nem ragadható meg a fogalmak, kategóriák és hipotézisek rendelkezésre álló "hálójával", akkor "az elméleteknek is meg kell változniuk" (Benz 1997, 9). Az elméletek tehát, ahogy Eva Kreisky és Birgit Sauer is hangsúlyozza, "válaszok konkrét társadalmi és politikai problémákra" (Kreisky/Sauer 1997,

28), és ezért "az elméleti változások követik a politikai változásokat" (Fraser 2004, 454).

Az elméleteket azonban nem csak a politikai viszonyok kifejeződésének és tükröződésének tekintem. Az elméletek - szeretném hangsúlyozni az első premisszával - "performatív aktusként részei a politikai folyamatnak" (Demirović 1995, 210), és nemcsak tükrözik a valóságot, hanem elő is állítják azt: új perspektívákat, olykor cselekvési perspektívákat azonosíthatnak, de legitimálhatják a hatalmi viszonyokat is, és így végső soron meg is alapozzák azokat. A "társadalmi gyakorlatban", ahogy Max Horkheimer fogalmaz, "mindig ott van a létező és alkalmazott tudás is; az észlelt tényt tehát már a felismerő egyén által vállalt tudatos elméleti feldolgozása előtt emberi eszmék és fogalmak együttesen határozzák meg" (Horkheimer 1975, origo 1937, 13). A politikai elméletek tehát "nem csak a társadalmakról szólnak", hanem "dolgoznak" bennük (Greven 1999, 21). Ebben az összefüggésben Dorothy Smith a "hatalom fogalmi gyakorlatáról" beszél (Smith 1990), és ezzel a feminista (tudományos) elmélet androcentrizmusának kritikáját fogalmazza meg; a hatalom gyakorlataként a kifejezések és fogalmak tehát soha nem "ártatlanok" (Flax 1992). Ugyanakkor azonban az elmélet és a tudástermelés, ahogy Singer hangsúlyozza, mindig "interakció, beavatkozás és változás" is (Singer 2010, 300). És ez nemcsak azt jelenti, hogy "a világ, ahogyan mi látjuk, másképp is kinézhetne, hanem azt is, hogy felelősséget kell vállalni azért, ahogyan kinéz" - éppen "mert másképp is kinézhetne" (Singer 2005, 211).

Az elmélet tehát nem az akadémiai professzionalizáció (kizárólagos és kirekesztő) formájaként értelmezendő, amely nem képes érzékelni a társadalmi viszonyokat az akadémiai elefántcsonttoronyban (vö. még Brown 2005, 71). Mindazonáltal nem feltételezem, hogy az elmélet képes vagy köteles cselekvési utasításokat adni a politika számára - sem a tudomány jelenlegi árucikké válásának és ökonómiájának értelmében, sem pedig az emancipatorikus politikai gyakorlatok *tervrajzaként*. Inkább a kulturális tanulmányok politikai projektjét követem, és Stuart Hall-lal (2000, eredetileg 1992) foglalom össze: "Az elmélet nem a tudás akarása, hanem a tudás vitatott, lokalizált, konjunktúrális elemeinek összessége, amelyekről párbeszédessé módon kell vitatkozni. De olyan gyakorlatként is, amely mindig azon gondolkodik, hogy hogyan avatkozzon be egy olyan világba, ahol megváltoztathat valamit, változtathat valamit." (Ibid., 50f.)

I.3 TUDÓS MINDENNAPI ÉLETE SHOWPLACE

I.3.1 Hétköznapi élet: Tudományosan esedékes ...

Míg a politika eszmetörténeti tárgyalása messzire visszanyúlik az ókori világba⁸ és továbbra is inspirálja a politikai vitákat, a mindennapi életet sokáig banálisnak és tudományosan jelentéktelennek tartották. Henri Lefebvre is kritizálja a filozófiát, amely Platón óta negatív viszonyban áll a mindennapi élettel, mivel rendkívüli és kiváltságos foglalkozásként igyekezett elkülönülni a mindennapi élettől (vö. Lefebvre 1987a, 96). Lefebvre szemében csak Karl Marx történelmi materializmusa volt az, amely legalább részben felülkerekedett ezen az előítéleten azzal, hogy a "valós életet" a munkával együtt a filozófiai megfontolások középpontjába helyezte. A történettudomány is ritkán foglalkozott a mindennapi élet dolgaival és eseményeivel. A 20. századig elsősorban a "nagy eseményeket", a háborúkat és a hódító hadjáratokat, uralkodóikkal, parancsnokaikkal és államférfiaikkal együtt archiválták, katalogizálták és elbeszélésekbe foglalták.

Ez a diagnózis azonban nem jelenti azt, hogy ez előtt az idő előtt nem volt mindennapi élet. Mindazonáltal jelentős, hogy a mindennapi élet tudományos "feltalálása" a nyugati kapitalista szerveződési és termelési módok megvalósulásával párhuzamosan a mindennapi élet változásával járt együtt (vö. Lefebvre 1972, orig. 1968; Heller 1978a; Lefebvre 1987a; Gardiner 2000; Felski 2000). Kivételt képez ez alól természetesen a folklór/európai etnológia, amelynek valódi tárgya a 18. századi kezdetek óta a mindennapok (vö. Jeggle 1999, 88; jelenleg Schmidt-Lauber 2010): "a táplálkozás, a házépítés, az öltözködés, de a gondolkodás és a hit rendszerei vagy a szokás fogalma alá besorolt kulturális viselkedési normák is" (Lipp 1994, 78). A mindennapi élet átfogó elméletalkotása azonban csak az 1970-es években jelent meg (vö. *ibid.*, 81; Tschofen 2006, 94).

Különösen a 20. század elejétől kezdve a mindennapi élet egyre inkább a "nyugati" tudományosság célkeresztjébe kerül. Georg Simmel *A pénz filozófiája* (1989, eredetileg 1900) című művében rámutat, hogy a modernitás átalakulásai a mindennapi élet minden porcikájában átfogó változásokat hoznak, amelyeket meg kell vizsgálni. Négy évvel később

8 Vö. pl. Massing 1973; Sellin 1978; Benhabib/Nicholson 1987; Meier 1989; Weinacht 1989; Vollrath 1989a, 1989b; Goldschmidt 1990.

Sigmund Freud a mindennapi életet tudományos megvilágításba helyezi azzal, hogy *A mindennapi élet pszichopatológiájáról* (1965, eredetileg 1904) című művében "elszigetelt és egyúttal elemezhetővé" teszi a dolgokat, amelyek korábban teljesen észrevétlenül maradtak "az észleltek széles áramlatában" (Benjamin 1977, 160f.). Lukács György, aki kezdetben a mindennapi élet romantikus felfogását képviselte, a *Történelem és osztálytudat* (1981, eredetileg 1923) című művében kritikusan vizsgálja a mindennapi életet és az abban kidolgozott reifikációs elméletet. A szubjektumok vizsgálatával egyúttal a mindennapi élet kritikai elmélete szempontjából központi szerepet játszó "praxisfilozófia" felé is utat nyit (vö. Roberts 2006). Ez az elnevezés Antonio Gramscira vezethető vissza, aki szintén a mindennapi élettel foglalkozott a fasiszta őrizetben töltött idő alatt, az 1920-as évek végétől. Gramsci (1994) a mindennapi gyakorlatokat és különösen a "mindennapi megértést" a hegemonia terepeként és alkalmazási pontjaként értelmezi. Szintén az 1920-as években az akkoriban fiatal Henri Lefebvre a mindennapi élet iránt érdeklődött, és kapcsolatba került a szürrealistákkal, André Bretonnal és Tristan Tzarával. Arra a kérdésre adott eltérő válaszaik azonban, hogy miként lehetséges a mindennapi életből való menekülés, szakadáshoz vezettek. Míg a szürrealisták a költészetre helyezték a hangsúlyt, addig Lefebvre, akit az orosz forradalom inspirált, és - mint később bevallotta - tele volt illúziókkal, a forradalomra támaszkodott (vö. Lefebvre 1975d; Hess 1988, 52).

Nagyjából ugyanebben az időben kezdődött a mindennapi élet fenomenológiai vizsgálata, amit Martin Heidegger a *Lét és időben* (1949, eredetileg 1927) a mindennapiság fogalmával és a hozzá igazodó hermeneutikával illusztrál. Hasonlóképpen Edmund Husserl (1954) is a mindennapi életet helyezi filozófiai érdeklődésének és tudománykritikájának középpontjába kései művében, és ebben az összefüggésben vezeti be az életvilág fogalmát. Évekkel később Alfred Schütz a fenomenológiai szociológia kialakításához ezt a koncepciót vette át, amely végül könyvének címében is szerepelt.

- A könyv szerzője Thomas Luckmann, aki posztumusz fejezte be *Az életvilág struktúrái* (1975) című fő művét. Itt a mindennapi életet a jelentés interszubjektív konstruálásának szférájának tekintjük. Az életvilágnak ezzel az "egológiai" (Habermas 1981b, 196) felfogásával szemben Jürgen Habermas a *kommunikatív cselekvés elméletében* (1981a, 1981b) az életvilág kommunikációelméleti koncepcióját alakítja ki, és ezzel a társadalom kétszintű modelljét állítja fel: Egyrészt ott van az életvilág és a "mindennapi kommunikatív gyakorlatban rejlő racionalitás" (Habermas 1981a, 37); másrészt ott van a rendszer, amely a gazdasági és bürokratikus célracionalitás és a stratégiai cselekvés logikáját követi. A ver-

A rendszer és az életvilág viszonyát nem utolsósorban "a rendszer imperatívuszainak gyarmatosító behatolása az életvilág szféráiba" jellemzi (Habermas 1995, 36, orig. 1962).

Számomra döntő fontosságúnak tűnik, hogy mindezekben a - meglehetősen különböző - vitákban a mindennapi élet belépése a tudományokba a hagyományos tudományos tudás tárgyainak, módszereinek és kérdéseinek kritikájával függ össze. Ez arra a következtetésre vezet - és ezzel második premisszám egyik aspektusát nevezem meg -, hogy a mindennapi élettel való tudományos ~~függés~~ általánosan a tudományos-politikai beavatkozás célját, vagy legalábbis lehetőségét is magában rejt, hiszen a tudományos és nem utolsósorban a diszciplináris kirekesztési feltételek és mechanizmusok szemügyre vételéről van szó. Ugyanakkor a mindennapi élet felé fordulás a hatalmat és a politikát is újrafókuszálja (vö. Eley 1994).

Aggodalmamban azokra a megközelítésekre és perspektívákra is szeretnék összpontosítani, amelyek a mindennapi élet vizsgálatában a tudomány kritikai dimenzióját a társadalom kritikai dimenziójával ötvözik - és ez a szempont kiegészíti második feltevésemet. Konkrétan e megközelítések kritikája gyakran a kapitalista termelési és szervezési módok, valamint a nemek szerinti, rasszista és nacionalista uralmi viszonyok érvényesítése ellen irányul. A nem hegemón kulturális projektek kirekesztését például a (brit) kulturális tanulmányok "kulturális elitizmusként" (Lutter/ Reisenleitner 2005, 29) és ezáltal a társadalmi egyenlőtlenséget előállító és reprodukáló gyakorlatként kritizálják. Ehelyett a kultúrákutásban a mindennapi kultúra a tudományos érdeklődés középpontjába kerül azáltal, hogy a kultúrát, ahogy Raymond Williams javasolja, "egy egész életmódként" (Williams 1975, orig. 1961) értelmezik.

A történetírásban az 1970/80-as években kialakult "alulról jövő történelem" vagy a mindennapi élet története fogalma kettős kritikát fogalmazott meg:⁹ egyfelől a társadalmi-gazdasági viszonyokra orientált társadalomtörténet kritikája és az aktív alanyok és tapasztalataik ezzel összefüggő kizárása; másfelől a historizmus kritikája és annak a - többnyire "nyugati" - királyokra és uralkodókra mint a történelem állítólagos kizárólagos termelőire és a történetírás elsődleges referenseire irányuló figyelme. A mindennapi élet felé forduló historiográfiával az életstílusok és szférák, valamint a politikai intézményeken túli társadalmi gyakorlatok tudományos ürességként jelennek meg.

9 Emellett az Annales iskola történetírása a mindennapi élet jelenségeivel foglalkozik (vö. Braudel 1985, orig. 1979).

azonosított. Az ellenvetések szerint a történelmet nemcsak "felülről", hanem a mindennapi tevékenységekben, nem utolsósorban a mindennapi élet társadalmi viszonyainak "kisajátításával" is "csinálják" (vö. Lüdtke 1994). A mindennapi történelem tehát ragaszkodik ahhoz, hogy az aktív embereket saját történelmük részeként vonják be a történetírásba (vö. pl. Niethammer 1983-1985; Lüdtke 1989; Berliner Geschichtswerkstatt 1994; Schulze 1994).

A mindennapi életre hivatkozva a feminista kutatók az 1960-as évek óta kritizálják a nemek és a nemek szerinti kirekesztési mechanizmusokat. A nők mint tudósok kirekesztése, valamint a nők mindennapi tapasztalatainak és életvilágának tudományos figyelmen kívül hagyása így androcentrikusnak mutatkozik (vö. pl. Smith 1975; Wierling 1989; Davin 1994; Haug 1994; Smith 1998). A gender mint strukturális kategória figyelmen kívül hagyását és a férfi életszférákra való összpontosítást még azokban az összefüggésekben is kifogásolják, amelyek - a cultural studies-hoz hasonlóan - alapvetően a mindennapi életre fókuszálnak munkájukban, de végső soron egyoldalúan, gender-szempontról szemlélik azt (vö. kritikusan pl. McRobbie 1982; Langbauer 1992). Ezt a hetvenes évek végén a Richard Hoggart által 1964-ben alapított és 2002-ben bezárt *Kortárs Kulturális Tanulmányok Központja (CCCS) Női Tanulmányok Csoportjának* vitái és kezdeményezései illusztrálták (vö. Dworkin 1997, 176, 287, FN 120; Dawin 1994), a kulturális tanulmányok vezető intézménye. A kulturális tanulmányok uralkodó, a férfi munkáskultúrára összpontosító fókuszával szemben e csoport kutatásai egyre inkább a lányok ifjúsági kultúrájával (vö. pl. Garber/McRobbie 1996, origo 1976) vagy a családdal kapcsolatos kérdésekkel foglalkoznak. Az 1980-as évek elejétől kezdve a rasszizmus és a rasszista tudástermelési folyamatok sajátos témává váltak ebben a kontextusban, és így a *fehér középosztálybeli feminizmus* kritikai vizsgálata is (Carby 2005, origo 1982; vö. még Dworkin 1997, 180f.).

1.3.2 ... vagy felesleges?

Ekkor, az 1980-as évek elején a mindennapi élet vizsgálatában egy cezúra figyelhető meg. Ettől kezdve úgy tűnt, hogy a mindennapi élet számos megközelítésének társadalomkritikai dimenziója fokozatosan eltűnik a szemünk elől, ahogy a szociológia kritikus hangjai panaszkodnak.

Norbert Elias (1978) számára "az elméleti reflexiók súlyával súlyosan terheltek" már az 1970-es években azok a tudományos viták, amelyekben a mindennapi élet gyakorlatilag "kulcsfogalom" vált (ibid., 22). Mi

Hogy mit jelent azonban ez a "mindennapi élet divatos kifejezése" (ibid., 25), az nagyrészt tisztázatlan (ibid., 22). Az "ellenfél, akivel az ember harcban áll", "félhomályban marad" (ibid.). Elias kritikája azzal folytatódik, hogy nyilvánvaló, hogy ezekben az elméletekben nem veszik figyelembe a társadalom más szféráitól elkülönülő társadalmi szféra feltételezését.

"sajátos szféra, saját struktúrával és bizonyos autonómiával", amely "örök és változatlan" (ibid., 29). Húsz évvel később Stephen Crook hasonló kritikát fogalmazott meg a mindennapi életnek a politikától és a gazdaságtól elszakadt felfogásának (romantikus) átlényegülésével kapcsolatban, és ezért a mindennapi életéről való beszédet "divatos figyelemnek" nevezte (Crook 1998, 523). A mindennapi élet fogalma társadalomtudományi szempontból használhatatlan, mert a mindennapi életet egyoldalúan az egység, az ellenállás és az "élet" helyeként ünneplik - például Jürgen Habermas, Anthony Giddens és Michel de Certeau. "A mindennapok privilegizálása olyan dualizmusok konstruálásán keresztül történik, amelyekben a dualitás egyik oldala a fennálló és patológikus hatalomhoz, míg a másik az ellenálló alárendeltekhez kerül". (Ibid., 536)

A német nyelvterületen az 1980-as évek historiográfiai vitáiban elhangzott kritika a mindennapi történelemmel szemben szintén egy "romantikus, átlényegítő álrealizmust" bírál, ahogyan Hans-Ulrich Wehler rámutat (Wehler 1983, 102). A történelmet ismét események és személyiségek alapján írják, de most már nem a "nagy államférfiak", hanem a "kisemberek" - vagyis gazsi emberek - szemszögéből, miközben a társadalmi struktúrákat nagyrészt figyelmen kívül hagyják. "Ha a sima diplomata, a sikeres politikus volt Leopold v. Ranke kedvenc figurája, a dacos ipari proli, a parasztbandita, a mindenütt jelenlévő Schweijk a mindennapi történelem új tanulmányainak hőse." (Ibid., 103)

A mindennapi élet mint ellenállási lehetőség túlértékelésének kritikája az 1980-as évek óta különösen elterjedt a kulturális tanulmányok területén. A mindennapi élet mikro-gyakorlatait politikailag felforgató kreatív erőként értelmező (Winter 2007a, 34) és így végső soron a "fogyasztás politikáját" (Morris 1996, 156, orig. 1991) dicsőítő, túlságosan optimista hozzáállást "a népszerű felé fordulásként" (Roberts 2006, 72) vagy "önkéntessé vált kulturális populizmusként" (Horak 1994, 6) kritizálták. "Az utcai stílustól a szappanoperáig" (Williamson idézi Morris 1996, 147) - a szubverzívó a populáris kultúra szinte minden formájában megtalálható, míg "a hatalmi aszimmetriák, az osztályviszonyok vagy az egyre inkább globalizálódó piaci erők" (Gardiner 2000, 8) egyre inkább figyelmen kívül maradnának (vö. kritikusan pl. Johnson 1996, orig. 1986/87; Grossberg 1995; Lutter/Reisenleitner 2005, orig. 1998; Barker 2003; Hepp/Winter 2003).

Michel de Certeau *L'invention du quotidien* (1980; *A mindennapi élet gyakorlatai*, 1984) című műve meghatározó e "népi fordulat" szempontjából. Lefebvre megkülönböztetését követve különbséget tesz a kisebbségi mindennapi gyakorlatok, az úgynevezett taktikák és a fegyelmi hatalmi gyakorlatok, az úgynevezett stratégiák között. John Fiske ezt a megkülönböztetést veszi át, és a radikális változás fogalmának kiegészítéseként a "népi változás" fogalmát javasolja, amely a népi hétköznapi taktikákon alapul (Fiske 1999, 271): az ilyen változás "enyhíti a hatalom durva éleit, a gyengék számára kis nyereséget eredményez, fenntartja méltóságukat és identitásukat" (ibid.). Fiske ugyanakkor hangsúlyozza annak szükségességét, hogy "a mindennapi élet ellenállási taktikáit produktívan összekapcsoljuk a stratégiai cselekvés politikájával" (ibid., 241).

A "fogyasztással, szabadidővel és médiával" (Musner 2004, 77) való fokozódó foglalkozással kapcsolatos kritika ellenére, amely Fiske megközelítésével kapcsolatban is megfogalmazódik, a mindennapi élet vizsgálata azóta sem vált teljesen elavulttá. A mindennapi életéről szóló, elsősorban szociológiai, etnográfiai, valamint kulturális és ~~politikai~~ politikai, amelyek az utóbbi években ismét egyre inkább a társadalomkritika felé orientálódtak, túlnyomórészt angol-amerikai kontextusban zajlanak, és csak szórványosan a német nyelvű országokban.¹⁰

1.3.3 A mindennapi élet mint politikai-elméleti beavatkozás

Az egyik hiányosság, nem csak a német nyelvterületen, a mindennapi élet tárgyalása a politikaelméletben. Itt jönnek a képbe a mindennapi *élet ambivalenciái*, azáltal, hogy a mindennapi életet tudomány- és társadalomkritikus fogalomként vesszük fel, és a politika újraorientálásának szolgálatába állítjuk. A mindennapi élet elméletének megközelítései társadalomkritikai felhígulásának fenti kritikájával szemben, Henri Lefebvre, Agnes Heller és Lawrence Grossberg munkáival vitatkozva, a mindennapi élet elméletének egy olyan megközelítését dolgozom ki, amely túlmutat az egyoldalú

10 Az angol-amerikai régióra vonatkozóan lásd pl. Berlant 1991; Grossberg 1992; Ross 1996; Langbauer 1999; Felski 2000; Gardiner 2000; Seigworth 2000; Highmore 2001; Chaney 2002; Colebrook 2002; New Literary History 2002; Highmore 2002; Silva/Bennett 2004; Cultural Studies 2004; Seigworth/Gardiner 2004; Roberts 2006; Sheeringham 2006; Stewart 2007; Scott 2009; a német nyelvterületre vonatkozóan lásd pl. Hammer 2007; Winter 2007a; társadalomtudományi szempontból Sekler 2011; Scott 2015. pl. Hammer 2007; Winter 2007a; társadalomtudományi szempontból Sekler 2011; Mendel 2015.

A mindennapi élet ünneplése vagy leértékelése. A mindennapi életet nem tekintem autonóm, állítólagosan "természetes" birodalomnak, és nem is elsősorban az ellenállás lehetőségeként értelmezem. Inkább úgy látom, hogy a mindennapi élet többdimenziós és ambivalens, és így a hatalmi viszonyok által áthatott, ugyanakkor felhatalmazást adó is. Ebben az értelemben egyetértek Michael E. Gardinerrel, amikor azt írja: "Bár a mindennapi élet mutathat rutinszerű, statikus és reflektálatlan jellemzőket, képes meglepő dinamizmusra, az átható éleslátás és a határtalan kreativitás pillanataira is". (Gardiner 2000, 6) Azokat a megközelítéseket, amelyek a mindennapi életnek mint a hatalom és a lehetőség egyidejű terének ilyen ambivalens megértésén alapulnak, a mindennapi élet kritikai elméleteiként értelmezem - olyan elméletként, amelyeket Gardiner "földalatti" vagy "földalatti" elméleteknek is nevez.

"ellenhagyomány" (ibid., 2, ford. B.B.).¹¹ Egy ilyen ellentradíció, mint rámutat, nemcsak a társadalomtudományokban gyakran figyelmen kívül hagyott jelenségekre összpontosít, mint például "az emberi affektus és érzelmek, a testi tapasztalat és a gyakorlati tudás, a "megélt" idő és tér szerepe a társadalmi tapasztalat konstitúciójában, a nyelv és az interszubjektivitás, valamint a személyes etika" (ibid., 3). Hasonlóképpen, a mindennapi élettel való kritikai foglalkozás célja "a társadalomtudományban átható kettősség leküzdése a strukturalista megközelítések objektivizmusa és a hagyományosabb elméletek szubjektivista tendenciái között" (ibid.). Mindkét perspektívát - a figyelmen kívül hagyott jelenségekre való kiterjesztést, valamint a tudomány dichotóm (nyugati-modern) felfogásának megkérdőjelezését - a *mindennapi élet ambivalenciáiban* ragadom meg. Ennek során felvázolom a mindennapi élet kritikai politikai elméletének elemeit, és megmutatom, hogy ez hogyan bővítheti a politika elméletét a társadalom dichotóm és végső soron hierarchikus megértésén túl, és hogyan lehet új fogalmakat és perspektívákat nyerni a társadalom kritikai elméletéhez.

1.4 A MINDENNAPI ÉLET MINT TUDOMÁNYOS FOGALOM

A mindennapi élet kritikájában (1987a, orig. 1947/1958/1961) Henri Leuvre többször is utal arra a szkepticizmusra, amellyel a mindennapi életről szóló elméletét illetik, hiszen a mindennapi életről alkotott felfogása gyakran gyanakvással és értetlenséggel, sőt néha ellenállással találkozik. Ezt azzal a provokatív kérdéssel fejezi ki, hogy

11 Ennek fényében Gardiner (2000) rekonstruálja a dadaizmus és a szürrealizmus, a szituacionista internacionálé, valamint Mihail Bakhtin, Henri Lefebvre, Agnes Heller, Michel de Certeau és Dorothy E. Smith megközelítéseit.

amelyet a "feltételezhetően kompetens beszélgetőpartner" szájába ad: "[M]it gondol, hol lehet a mindennapokat megtalálni? Mindenhol és sehol." (Lefebvre 1972, 164) A fenntartások magját a következő, előrevetített "józan ész ellenvetésekkel" (Lefebvre 1987a, 272) is kifejezi:

"A mindennapi életben általában véve egyáltalán nincs ilyen. A mindennapi életnek ugyanannyi típusa van, mint ahány hely, ember és életforma. Timbuktaban és Párizsban, Teheránban és New Yorkban, Buenos Airesben és Moszkvában, 1900 körül és 1960 körül a mindennapi élet nem ugyanaz. Egyébként mit értesz ezen a szó alatt? Az, ami minden nap ugyanaz? Az ajtók nyitása és zárása? Evés és ivás? Csak az or-ganikus funkciók illeszkednek igazán az Ön definíciójához. Az egész dolog érdektelen ... A mindennapi élet a művészetben? Vagy a politikában? Ez lenne a művészek vagy politikusok mindennapi élete, mit esznek, mit isznak, hogyan emésztik magukat. Teljesen érdektelen a művészet vagy a politika számára." (Ibid.)

Ez a kritika, válaszol Lefebvre, nem fedi a *mindennapi élet kritikájának* projektjét. Semmiképpen sem arról van szó, hogy "leírjuk, összehasonlítjuk, kiderítjük, mi azonos vagy nagyon hasonló Teheránban, Párizsban, Timbuktaban és Moszkvában" (ibid., 272f.). A cél inkább az, hogy "kiderítsük, mit lehet és kell megváltoztatni és átalakítani az emberek életében". (ibid., 273). A politika vagy a művészet nem áll "a mindennapi élet felett és a társadalmon kívül" (ibid.). Lefebvre szerint a mindennapi életet nem "szó szerint", hanem "értelemszerűen" kell érteni (ibid.), és ebben a tekintetben a *mindennapi élet kritikája* lehetővé teszi a "politikai szférák kritikáját is a mindennapi társadalmi gyakorlaton keresztül és fordítva" (ibid.).

Míg Lefebvre a mindennapi élet megragadásának nehézségét nem utolsósorban a

A "mindennapi élet átláthatatlanságának" (Langbauer 1992, 49; Lefebvre 1972; vö. még IV.4.4. fejezet) igazolása érdekében azt szeretném állítani, hogy ez a nehézség különösen virulenssé válik - és ez a harmadik premisszám -, ha a mindennapi életet jelenségként, de nem tudományos fogalomként értelmezzük.¹²

12 Ez a szétválasztás a tudománytörténeti mindennapok tárgyalásának pontosítására is alkalmas. Mert bár már Platón a *Parmenidészben* erősen utal arra, hogy a "piszok" és az "ürülék" (Platón 1991, 25) filozófiailag nem hagyható figyelmen kívül, és így problematizálható Lefebvre értékelése a mindennapi élet tudományos mellőzéséről, világossá válik, hogy itt a tudományosan említett mindennapi jelenségekről van szó, de nem a mindennapi életről mint tudományos fogalomról.

Hogy mit jelent a mindennapi életet pontosan mint fogalmat, és még inkább mint kritikai fogalmat megragadni, azt a következőkben Karl Marx és Dorothy Smith nyomán fejtem ki. Míg én Marxszal együtt a "valódi emberek" és gyakorlataik fontosságát a mindennapi élet kritikai politikai elmélete számára, addig Smithnek a mindennapi világra mint problematikára vonatkozó nézőpontja hasznos a politikai elméletben a mindennapi élet mint fogalom megértésének kidolgozásában, megkülönböztetve a mindennapi élet mint jelenség megértésétől.

1.4.1 Az igazán aktív emberek

Lefebvre már megállapítja, hogy Karl Marx materialista elmélete "egészében mindenekelőtt a mindennapi élet kritikai megvalósítása" (Lefebvre 1987a, 153). A mindennapi élet Platón óta tartó filozófiai elutasításával ellentétben Marx legalábbis részben leküzdötte ezt az elfogultságot azzal, hogy a munkával a valós életet állította a filozófiai megfontolások középpontjába. Azonban figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy a munkavállalóknak nemcsak a munkahelyen van életük, hanem társadalmi, családi és politikai életük is, és így "a munka területén kívüli tapasztalatokkal is rendelkeznek" (Lefebvre 1988, 78).

A német állam- és jogfilozófiáról, különösen Georg Wilhelm Friedrich Hegelről szóló 1843-as kritikájában Marx bírálja a modern német állam fogalomalkotása során alkalmazott absztrakciót.

"a *valóságos ember*", a "modern állam elvont, túlradó *gondolkodása*, amelynek valósága egy túlvilág marad" (Marx 1974, origo 1844, KHR, 384, kiemelés hozzáfűzve). A "társadalmi struktúra és az állam" azonban, mint két évvel később Friedrich Engelsszel együtt írja majd a *Német ideológiában*, "állandóan bizonyos egyének életfolyamatából keletkezik; de ezek az egyének nem úgy, ahogyan a saját vagy más képzeletében megjelennek, hanem ahogyan *valóban* vannak, vagyis ahogyan cselekednek, anyagilag, azaz hogyan hatnak, hogyan termelnek anyagilag, azaz hogyan tevékenykednek bizonyos anyagi korlátok, előfeltételek és feltételek mellett, önkényességüktől függetlenül" (Marx/Engels, 1959, origo 1845/46, DI, 25). Marx és Engels az idealizmussal, amely, mint Marx hangsúlyozza, "nem ismeri a valódi, érzéki tevékenységet mint olyat" (Marx, 1959, origo 1845, ThF, Thesis 1, 5), és a szellemit az anyag fölé emeli, olyan materializmust állít szembe, amely a "valódi életet" (Marx/Engels, 1959, DI, 27), a "valóban tevékeny embereket" (ibid., 26) teszi a "valódi, pozitív tudomány" (ibid., 27) kiindulópontjává. Az ilyen tudomány nem "az égből száll le a földre", hanem "a földről emelkedik fel az égbe" (ibid., 26).

Ludwig Feuerbach materializmusával szemben, amelyben "a tárgyat, a valóságot, az érzékiséget csak a *tárgy vagy a szemlélet* formája alatt ragadjuk meg" (Marx, 1959, ThF, 1. tézis, 5., idézet az eredetiben), Marx a *Feuerbachról szóló téziseiben* a gyakorlatot hangsúlyozza. Így Feuerbach az idealizmus elvont gondolkodásának kritikájával az emberi lényt mint egy "érzéki *tárgy*", de figyelmen kívül hagyja az "érzéki *tevékenység*" aspektusát (ibid., kiemelés hozzáadva). Ily módon azonban nem érti meg az embereket "adott társadalmi kontextusukban, nem a meglévő életkörülményeik között, amelyek azzá tették őket, amik" (Marx/Engels, 1959, DI, 44). Ehelyett ez a materializmus "megmarad az absztrakt 'embernél'" (ibid.) és így "az emberi lélynél" (ibid.). (ibid.) és így az objektív felfogással. Ami Feuerbach művéből hiányzik, az "a jelenlegi életfeltételek kritikája" (ibid.), amely a szubjektum statikus, nem pedig produktív vagy transzformatív felfogásán alapul. Bár a német idealizmus problémája az absztrakt és a szellemi hiposztatizációjában rejlik, mégis olyan gondolkodási formát kínál, amely - még ha "absztrakt" is (Marx 1959, ThF, 1. tézis, 5.) - éppen ezt az "aktív oldalt" (ibid., kiemelés) fejleszti ki. Így lehetett meghaladni a szubjektum és objektum ellentétét, amely Feuerbach materializmusát kötötte.

Hegel idealizmusának és Feuerbach materializmusának egyidejű kritikájában és kisajátításában Marx arra a következtetésre jut, hogy a tét "a "forradalmi", a "gyakorlati-kritikai" tevékenység jelentősége" (ibid.). A *Feuerbach-tézisekben* és a *Német ideológiában* egyaránt követelt utalásokkal a valós életre, az emberek anyagi alapjaira és tevékenységére - és ez azt a belátást jelenti, "hogy az embereknek képesnek kell lenniük élni ahhoz, hogy "történelmet csináljanak" (Marx/Engels 1959, DI, 28), amihez mindenekelőtt "étel és ital, lakás, ruházat és néhány más dolog" (ibid.) - Marx elmozdítja a filozófus szemléletét azáltal, hogy a társadalmi viszonyokat az emberek történelmi termékeként értelmezi. Az emberek "valódi tevékenységei", "ez a folyamatos érzéki munka és alkotás" (ibid., 44) történelmileg produktív erők, ezért a társadalom nem érthető meg ezektől az erőktől függetlenül. Marx tehát az embereket mint történelmük alanyait hangsúlyozza, de anélkül, hogy feltételezné, hogy szabadon alakíthatják a körülményeket, amelyek között élnek. Inkább az "egész élő érzéki tevékenységet" (ibid., 45) kell megragadni a maga sajátos történelmi kontextusában. A cél tehát nem csupán a "vértanú, túlhajszolt és fogyasztó éhségben szenvedő" (ibid.), hanem "az életmódunk átalakításának szükségességét és egyben feltételét" (ibid.) is látni.

mind az ipar, mind a társadalmi struktúra" (ibid.). Marx tehát hangsúlyozza a mindennapi élet tevékenységeinek jelentőségét a társadalom termelésében és reprodukciójában egyaránt. Elmékedései úttörőek a mindennapi élet konceptualizálása szempontjából, mivel világossá teszik, hogy a mindennapi gyakorlatokat mint a társadalom termelésének módjait tudományosan is be kell vonni, ha a társadalom átfogó elemzését és kritikáját akarjuk folytatni.

1.4.2 A mindennapi világ mint problematikus

Dorothy Smith a mindennapi világ mint problematika feminista-módszertani magyarázataiban Marxhoz kapcsolódik. Számára a mindennapi élet tudományos figyelembevétele azt jelenti, hogy a tudományos megismerés kiindulópontjává a valós életet teszi, nevezetesen a mindennapi életet, ahogyan azt megtapasztaljuk, megéljük és kisajátítjuk.¹³ "Ő [a nő] valós helyeken, valós időben és bizonyos anyagi körülmények között olvas és ír. Bár a diskurzus, a bürokrácia és a pénz árucikkre való cseréje olyan társadalmi viszonyokat hoz létre, amelyek meghaladják a helyi és partikuláris viszonyokat, ezek mindig helyi és partikuláris kontextusban konstituálódnak, jönnek létre és gyakorolódnak." (Smith 1998, 42)¹⁴ 1975-ös *What It Might Mean to Do a Canadian Sociology* című esszéjében Smith Marx szellemében hangsúlyozza, hogy a mindennapi élet tudományos bevonása nem jelenti a mindennapi élet tárgyként való megragadását vagy akár a tudás helyeként való elfogadását.

13 Dorothy Smith megközelítésének, majd a mindennapi életnek mint a kritikai feminista társadalomtudomány kiindulópontjának részletes tárgyalását lásd: Mendel 2015.

14 Smith kiindulópontja az androcentrikus szociológia kritikája (vö. Smith 1975). Ebből kiindulva kidolgozza a "nők szociológiáját". A "női nézőpontot" olyan módszerként (és nem egy nézőpontként vagy világnézetként) értelmezi, "amely a vizsgálat kezdetén teret teremt egy hiányzó szubjektum és egy hiányzó tapasztalat számára, egy olyan teret, amelyet a valódi nők jelenlétével és kifejezett tapasztalatával kell kitölteni, akik mindennapi életük valóságáról és valóságában beszélnek" (Smith 1998, 40). A "nők szociológiájának sarkalatos pontja" tehát "a szubjektum nézőpontja" (ibid., 39). Smith ezzel egyértelművé teszi, hogy a "szociológia a nőknek" kifejezéssel nem csak a nőkről beszél. "Inkább egy olyan szociológiát, egy olyan vizsgálati módszert keres, amely kiterjeszti és kibővíti azt, amit mindennapi/éjszakai életünk helyi környezetéből fedezhetünk fel." (Smith 2004, 74)

lant. Ugyanis "[m]iáltal, hogy a szociológiai vizsgálat tárgyává válik, módszertanilag elszakad attól, ahogyan valójában egy olyan társadalmilag szervezett kontextusba ágyazódik, amely nagyobb, mint ami ebben a módban közvetlenül megismerhető" (Smith 1975, 367). A társadalmi viszonyok tudományos vizsgálatát inkább az emberek konkrét tapasztalataihoz kell visszavezetni (vö. Smith 1998, 67). A mindennapi világot tehát tudományosan kell rögzíteni, "ahogyan azok számára, akik élnek, megjelenik" (ibid., 43), hogy a társadalom nem objektívizáló megértéséhez jussunk. Smith azonban azt is hangsúlyozza, hogy a mindennapi világot "a diskurzus szintjére kell emelni" (ibid.). Központi tézise tehát az, hogy a mindennapi világ nem érthető meg önmagából (vö. Smith 1975, 368), vagyis a mindennapi világok kapitalista, nemi viszonyokba való integrálódása nem fedezhető fel magukban ezekben a viszonyokban (vö. Smith 1998, 44).

A tapasztalatokat tehát közvetített tapasztalatokként kell integrálni egy "szisztematikus vizsgálatba" (ibid.). Ahhoz, hogy ezt fogalmilag is meg tudjuk ragadni, Smith azt a döntő javaslatot teszi, hogy a mindennapi világot nem szabad úgy tekinteni, mint egy

"jelenség", hanem "problematika" (Smith 1975, 367f.). Míg a mindennapi életet mint jelenséget a szociológiai tanulmányokban elsősorban mint elszigetelt, összefüggő és leírható vizsgálati tárgyat értelmezik (vö. ibid., 368), addig a "mindennapi világ problematikája" "a mindennapi világ szerveződésének egy valós tulajdonságának kifejezetten diszkurzív megfogalmazását" jelöli (Smith 1998, 43). "A problematika fogalmát részben azért használjuk, hogy a szociológust és a szociológiai vizsgálatot más viszonyba hozzuk a társadalommal, azáltal, hogy a mindennapi világot úgy konstituáljuk, mint amiben a kérdések keletkeznek." (Smith 1975, 368)

A mindennapi világot problémaként felfogó megközelítésével Smith egy sajátos módszertant tervez, amely a mindennapi életet tekinti kiindulópontnak, és így a figyelmet "olyan kérdésekre irányítja, amelyeket talán még fel kell tenni, vagy olyan rejtélyekre, amelyeket még nem fogalmaztak meg ilyen formában" (Smith 1998, 43). Míg Smith megkülönböztetése a mindennapi élet mint jelenség és a mindennapi élet mint probléma között elsősorban a szociológiai ismeretelméleti perspektíva kritikai elmozdítására törekszik, és új szociológiai vizsgálati gyakorlatokat követel, én úgy vélem, hogy megkülönböztetése egy másfajta fordulatban is építő jellegű. Smithhez hasonlóan én sem csak a mindennapi életet értem valós jelenségként. Az ő megközelítésével ellentétben én azonban nem egy alternatív módszertan kialakítását tűztem ki célul, hanem a mindennapi életet mint tudományos fogalmat hangsúlyozom, amely a mindennapi élet kritikai politikai elméletének alapjaként újból megnyitja a politikát.

I.4.3 A mindennapi élet mint kritikus útmutató a társadalom megértéséhez

Azzal a céllal, hogy a mindennapi életet mint fogalmat "tudományosan alkalmassá" tegyem, a mindennapi élet különböző aspektusait és így a mindennapi élet kritikai politikai elméletének különböző elemeit szeretném kidolgozni. A mindennapi élet alatt nem azt értem, hogy egy konkrét személy egy bizonyos társadalmi és földrajzi kontextusban és egy bizonyos időben hogyan alakítja mindennapi életét, vagy hogy ez a személy hogyan értelmezi saját mindennapi életét. A mindennapi élet itt nem leíró kategória, hanem tudományos fogalom. A mindennapi élet különböző elemeinek megfejtésével bizonyos jellemzőket is leírok, amelyek az "empirikus" mindennapi életet jellemzik - máskülönben nem lenne értelme egyáltalán mindennapi életről beszélni. Céloom azonban nem egy mindennapi jelenség átfogó leírása és elemzése. A mindennapi élet itt javasolt kritikai politikai elméletével a cél az, hogy legalább részben megragadjuk a mindennapi élet Lefebvre által már említett ~~szélesség~~ és átláthatatlanságát, és következésképpen bizonyos mértékig lezárjuk a "mindennapi élet labirintusát" (Waldenfels 1978).¹⁵ A mindennapi élet tehát nem egy "univerzális formula, amellyel mindent lehet jelenteni, de semmit sem lehet megmagyarázni és megérteni" (Prodoehl 1983, 57). Lefebvre-t követve a mindennapi életet kritikai "útmutatónak" tekintem, amelynek segítségével fel lehet ismerni a "társadalmat" (Lefebvre 1972, 46). A mindennapi élet ~~kritikai~~ konceptualizációja tehát azt jelenti, hogy a mindennapi életet ambivalensnek és változékonynak gondoljuk, és következésképpen nem független a hatalmi és uralmi viszonyoktól. Ez a felfogás nem utolsósorban ahhoz a nézethez vezet, hogy a társadalomkritikának is a mindennapi életből kell kiindulnia, és ugyanúgy a mindennapi életre kell irányulnia. A mindennapi élet így a politikai aspektusává válik, és így a társadalom kritikai elméletének kiindulópontjává.

15 Így nem feltételezem, hogy a mindennapi életet nem kellene átfogóan elméletileg feldolgozni, ahogy Bernd Dewe és Wilfried Ferchhoff (1984) javasolják, mert a köznyelvi jelentése és a tudományos lehorgonyzás hiánya miatt, ellentétben más fogalmakkal.

"meglehetősen szokatlan kifejezéssé vált, súlyos elméleti reflexiók súlyával terhelt, következésképpen elképzelhetően alkalmatlan a laikusok és a társadalomtudósok közötti újfajta kapcsolat közös platformjaként" (Dewe/Ferchhoff 1984, 21).

I.5 A POLITIKÁTÓL A MINDENNAPI ÉLETIG, MINT POLITIKAI CSATATÉR: FELÁLLÍTANI

A *mindennapi élet ambivalenciái* tehát három előfeltevésen alapulnak: Először is, a (politikai) fogalmak és elméletek kialakulását a politikai feltételek kifejeződéseként, tükröződéseként és feldolgozási formájaként, valamint azok előállításának vagy megváltoztatásának módjaként értelmezem. A nyugati-modern politikai eszmék 1950-es évektől kezdődő történetének felületes áttekintése azt mutatja, hogy a politika mint a válság kifejeződése vagy mint a politikai-gazdasági felfordulások hatása keresett megfelelő koncepciót. Ezt a megfigyelést folytatva, a politikai fogalmának jelenlegi keresését a jelenlegi átalakulási és válsághelyzetek kontextusában helyezem el. A második előfeltevéssel a mindennapi élet megértésének itt bemutatott - szintén történeti eredetű - első megközelítésével foglalkozom. Ezt a felfogást a tudománytörténeti hagyományok sorába helyezem, amelyben a mindennapi élet vizsgálata mindig összekapcsolódik egy tudomány- és társadalomkritikus beavatkozással. A harmadik premisszával szeretném pontosítani ezt a felfogást. A mindennapi életet kritikus tudományos fogalomként és nem leírandó jelenséggént értelmezem. A cél az, hogy e kritikai koncepció segítségével kidolgozzuk a mindennapi élet kritikai politikai elméletének alapvonásait, hogy képesek legyünk a politikáról való gondolkodás új útjait felvázolni és követni. A mindennapi élet tehát nem kívül esik a politikán, hanem inkább politikai csatatérnek tekinthető. Ebben az értelemben a mindennapi élet kritikai politikai elméletének célja az is, hogy a politikaelméleten és a filozófián túl - mintegy túllépve a tudományos diszciplinaritáson és diszciplinán - a társadalomtudományok és a kultúratudományok számára is tanulságos közös kiindulópontot nyújtson.

A politika elméletének a mindennapi élet fogalmán keresztül történő újraszabályozásához először és utólag a politika kartográfiáját készítem el (II. fejezet). Ennek érdekében rekonstruálok a politika legújabb elméleteit - nevezetesen a modernizációelméletet (Ulrich Beck), a társadalomkritikát (Michael Th. Greven), a politikaelméletet (Hannah Arendt), a radikális demokráciát (Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Oliver Marchart), valamint a feminista megközelítéseket (többek között Birgit Sauer).

- interdiszciplináris módon, és megvitajuk a politikai gondolkodásban rejlő sajátos lehetőségeiket. E megközelítések kiválasztásának alapja az a közös alappmegértés, hogy a politikát az államon túl, és különösen annak cselekvési dimenziójában kell értelmezni. A színopsziszból nyert felismerések

A politikai öt koordinátája - a térbeli, a folyamatszerű, a szubjektumelméleti, a modális és a kritikai dimenzió - a következőkben egy kettős aggodalom alkalmazási pontjaként szolgál számomra: Egyrészt arról van szó, hogy felvázoljuk, mi különbözteti meg a politikai vitákat, mely nézőpontokat fogadják el vagy hangsúlyozzák, de azt is, melyeket utasítanak el vagy tolnak el. Másrészt a politika fogalmának ez az aktualizálása képezi a politikai és a mindennapi élet elméletei közötti párbeszéd fogalmi hivatkozási pontjait. Az államon túli, de a közsférán túli politikai helyek és terek, a szubjektumok, a politikai gyakorlatok és a politikai cselekvés, a konfliktus és a konszenzus, valamint az érzelmek csak néhány az így azonosított politikaelméleti horgonypontok közül, amelyek egyúttal lehetővé teszik az átmenetet a mindennapi élet kiválasztott elméleteinek és azok explicit politikaelméleti értelmezésének megvitatásához.

Ezt a feltérképezést követően a mindennapiság fogalmához fordulok (III. fejezet), és Henri Lefebvre, Agnes Heller és Lawrence Grossberg elméleteit a politikai korábban kidolgozott koordinátáinak hátterében olvasom. Mindhárom megközelítésben közös, hogy a mindennapi életet nem konkrét egységként vagy jelenségként ragadják meg. A mindennapi élet nem csak egy helyet vagy egy életmódot jelent. A mindennapi élet inkább a hatalom gyakorlásának módjára is utal. Ebben az összefüggésben a mindennapi életet ellentmondásosnak és vitatottnak fogalmazzák meg. A mindennapi életet nem egyoldalúan politikailag és gazdaságilag meghatározottnak vagy meghatározhatónak tekintik, hanem - bár nem csak - az emancipatív cselekvés és a politikai ellenállás lehetőségének is. Végül mindhárom megközelítésre jellemző az a nézet, hogy a mindennapi életre összpontosító kritikai tudománynak a mindennapi élet megváltoztatására is törekednie kell.

Lefebvre mindennapi életről szóló elmélete számára, amelyet én az ambivalencia elméleteként értelmezek, és amelyet az 1940-es és 1990-es évek között dolgozott ki, ez mindenekelőtt a franciaországi politika fokozódó ökonómiájának és bürokratizálódásának/technokratizálódásának kritikai vizsgálatát jelenti; Heller az 1960-as években a Budapesti Iskola keretében és a magyar forradalomra hivatkozva dolgozta ki a mindennapi élet elméletének megközelítését, amelyet én a szubjektumok elméleteként értelmezek; Grossberg az 1990-es évek elején kidolgozott megközelítésében, amelyet én az affektív-térbeli hatalom elméleteként értelmezek, kritikusan utal az amerikai neokonzervativizmusra és a neoliberalizmusra, valamint annak politikai és nem utolsósorban affektív kisajátítására vagy a mindennapi élet kisajátítására. a mindennapi élet kisajátítása.

A mindennapi élet fogalmának sokféleségét és több szempontúságát hangsúlyozandó és rendszerezendő, javaslom, hogy a mindennapi életet mint gondolati alakzatot fogjuk fel. Ez lehetővé teszi számomra, hogy világossá tegyem, hogy a különböző...

a mindennapi élet elméletének aspektusai, attól függően, hogy milyen nézőpontból vizsgáljuk őket, a jelentés különböző viszonyait és dimenzióit tárják fel. A mindennapi életre vonatkozó többdimenziós gondolkodási alakzat kialakításának célja a kiválasztott megközelítések olvasásában is tükröződik, hiszen különösen arról van szó, hogy az elméleteket produktív aspektusaik tekintetében megvilágítsam, és így - ismét Stuart Hall szavaival élve - "dialektikus módon" (Hall 2000, 50) tudjam megvitatni őket egymással.

A mindennapi élet e gondolati alakzatából kiindulva határozom meg a mindennapi élet kritikai politikai elméletének elemeit (IV. fejezet), amelyeket szisztematikusan három szempontból mutatok be: egyrészt a tudományos és társadalomelméleti alapfeltevések tekintetében, másrészt a mindennapi élet ambivalens működési módjai vagy módozatai tekintetében, amelyeket négy konkrét ambivalencia - ismétlés-transzformáció, reprodukció-pro- dukció, szubjektum-struktúra és kisajátítás-instrumentalizáció - alapján tisztázok.

Másodszor, a mindennapi élet ambivalens működési módjai vagy módozatai tekintetében, amelyeket négy konkrét ambivalenciával - ismétlés-transzformáció, reprodukció-pro- dukció, szubjektum-struktúra és kisajátítás-instrumentalizáció - szemléltetek. A mindennapi élet itt javasolt kritikai konceptualizációja a következőket nyithatja meg: az anyagi-affektív dimenziót, a tér-idő dimenziót, a reprezentálhatatlanság dimenzióját, a kritikai dimenziót, a kapcsolati dimenziót és a nem-dichotomisáló dimenziót. Végül egy kettős beavatkozás (V. fejezet) világossá teszi, hogy a mindennapi élet e kritikai politikai elmélete milyen mértékben járul hozzá a politika újraorientálásához. Az első - fogalmi - beavatkozás a feminista dichotómiakritika elemzési lehetőségeiből indul ki. A mindennapi élet elméletében az ambivalencia fogalmával nem csak a relacionalitás benne rejtőző, a dichotómia konstrukciós logikája által gyakran elfojtott vagy elhalványított aspektusát lehet pontosítani. Az ambivalencia mindennapi életben való elhelyezése azt is lehetővé teszi, hogy a politikát pontosan a mindennapi élet szemszögéből gondoljuk el, és így a politikát ne úgy értsük, mint *a* mindenki minden ellen folytatott harc megszelídítését, és ne is úgy, mint a *politika* és a *politikai* közötti ontológiai különbséget. Végül a mindennapi élet ambivalenciái lehetővé teszik, hogy az identitáspolitikán túl a politikát a politizálás és a botránykeltés mindennapi, ellentmondásos gyakorlataként fogjuk fel. A politikai elméletekre való folyamatos utalásoknak (II. fejezet) azt is világossá kell tenniük, hogy ezek a megközelítések nem csupán a mindennapok elméletének perspektívájából kerülnek átvételre, hanem egyúttal ki is egészítik azt.

és bővíthető.

A második beavatkozás - a jelen diagnózisa - a mindennapi élet javasolt kritikai politikai elméletét a politika dinamikájáról és átalakulásáról szóló aktuális viták kontextusába helyezi. A privát, mint ver-

A politika mint a politika ellenpólusa sok tekintetben - mint reprodukció (munka) és otthon, de mint affektív, érzelmi - vitára kerül, akárcsak a (neo)liberális individualizáció kérdése. Míg ez utóbbi kérdés a partikularizáció hétköznapi elméletének fogalmán keresztül, és így a felelősség és a szolidaritás vonatkozásában újraorientálható és élesíthető, addig a magánélet hétköznapi elméletének lehetősége a magánélet és a köz- és a magánélet közötti különbségtétel politizálásában és egyidejű átlépésében rejlik. A mindennapi elméleti út a mindennapi életen mint politikai csatatéren keresztül végül elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy mi az a motor, amely ezeket a küzdelmeket inspirálni, mozgatni és fenntartani tudja, és erre a kérdésre egy lehetséges és jelenleg virulens választ kínál a haragban.

II. A politikai aktualizálás

II.1 A POLITIKAI TÉRKÉP

Amikor Ulrich Beck *A politika feltalálása* (1993) című művének szükségességét azzal indokolja, hogy rossz kategóriákban gondolkodunk, és ezért nem tudjuk felismerni a politikát (vö. *ibid.*, 157), megfontolásai első pillantásra egybeesnek Chantal Mouffe-ével, aki hangsúlyozza, hogy a jelenlegi politikai problémák szorosan összefonódnak a "politikai gondolkodás jelenlegi képtelenségével" (Mouffe 2007, 16). Míg Beck számára ez a képtelenség abban nyilvánul meg, hogy a társadalom nem a "és", hanem a "sem-vagy" kategóriáiban gondolkodik, és így egy elavult barát-ellenség dialektikát szolgál ki, addig Mouffe szerint ez a képtelenség szöges ellentétben áll azzal, hogy a barát-ellenség viszonyok elhalványulnak és tagadódnak. Ez nemcsak azt jelenti, hogy nem ismerik fel a lényeges politikai konfliktusvonalakat, hanem azt is, hogy képtelenek az ellentéteket mint a politikát alkotó elemeket felfogni.

A következő fejezet a politika térképét rajzolja meg, amelyen a politika jelenleg tárgyalt értelmezései egyszerre helyezkednek el és kerülnek egymáshoz viszonyítva.¹ Ezt a térképet kritikai kartográfiaként értelmezem, mivel a politika olyan terét rajzolja ki, amely túlmutat az államon és az államiságon, és a politikai helyek vagy a politika dimenzióinak összetett és széles körű hálózatát öleli fel. Ily módon útjelzőként is szolgál.

¹ Ez a politikai térkép azonban a közelmúltbeli vitáknak csak egy kis szeletét mutatja be, nem utolsósorban azért, mert a kiválasztott viták mind a "Nyugaton" vagy a globális Északon találhatóak. E válogatás középpontjában az a törekvésem állt, hogy a későbbiekben tárgyalt mindennapi élet elméleteinek politikai-elméleti megvitatásához elméleti-politikai, történelmi és földrajzi szempontból megfelelő referenciakeretet teremtsék.

ser, hogy a könyvben tárgyalt mindennapi élet elméletei a politika elméleteiként is olvashatóak legyenek.

A politikai cselekvés hangsúlyos értelmezésének és a politika tág fogalmának hangsúlyozását az itt tárgyalt ~~mindk~~ közös, bár vitatott perspektívájaként értelmezem. Az elméleti kiindulópontot Ulrich Beck és Michael Th. Greven megközelítései képezik. Mindketten - bár eltérő társadalomelméleti alapokon és eltérő következményekkel - a politika cselekvésorientált koncepcióját fogalmazzák meg, amely vagy kortárs diagnosztikai meglátásokon alapul, mint Becknél, vagy társadalomkritikai megfontolásokon, mint Grevennél.

Hannah Arendt megközelítése szintén a politika cselekvésorientált koncepcióját támogatja. Bár a politika elméletét már az 1950-es években kidolgozta, mégis tanulságosnak tartom, hiszen a politika cselekvésorientált koncepciójának jelenlegi megközelítései számára központi hivatkozási pont (vö. pl. Marchart 2005; Zerilli 2010, origo 2005; Allen 2010). Arendt javaslata azonban jelentősen eltér az első két megközelítéstől. Azzal, hogy a politikát elválasztja a társadalmi és a társadalmi, és így kifejezetten a konkrét anyagi viszonyoktól, a politika fogalma a politikai cselekvésnek a tevékenykedés egy sajátos módját tulajdonítja, amelyet Arendt megkülönböztet a tevékenység más, nem politikainak tekintett formáitól. Ezzel megnyitja annak lehetőségét, hogy a politikáról ne kizárólag társadalmi kérdésként gondolkodjunk, ahogyan azt Linda M. G. Zerilli - Arendtet feminista szemszögből megközelítve - hangsúlyozza. A társadalmi és identitásbeli kérdéseken túl a politikát inkább egy lehetővé tevő és plurális világalapító gyakorlatként értelmezi.

Míg Arendt és Zerilli a politikai cselekvés "asszociatív" dimenziójára összpontosít, Chantal Mouffé és Jacques Rancière megközelítései a politika "disszociatív" aspektusaira utalnak (Marchart 2010, 35-42).² Thomas Meyer ebben az összefüggésben nem csupán ellentmondásos, hanem akár "kibékíthetetlen" állásfoglalásokat fogalmaz meg, hiszen arról van szó, hogy "a politikai lényegében kibékíthetetlen ellenfelek közötti konfliktus vagy megegyezésre hajlandó polgárok akciója" (Meyer 2010, 61). Míg Mouffé és Rancière, valamint a politikai különbség más teoretikusai általában e megkülönböztetés egyik oldalát részesítik előnyben, Oliver Marchart megközelítésében azt javasolja, hogy a politikai különbséget *különbségként* vagy viszonyként gondoljuk el.

2 Itt utalok Oliver Marchartnak a politikaelméleti hagyomány két vonalának megkülönböztetésére. Míg az asszociatív hagyományvonalat Arendt-ig vezeti vissza, a disszociatív vonalat a schmittianus hagyományba helyezi (Marchart 2010, 35-42).

Mindezen konceptualizációk közös célja a politika fogalmának kiterjesztése. A politika szűk, az állami és nyilvános terekre és cselekvésekre korlátozódó értelmezésének kritikája szintén jellemzi a

A "nyugati" feminista elmélet és filozófia a kezdetek óta. Fontos alkalmazási pont a köz- és a magánszféra megosztottságának kritikája³, amelyet Birgit Sauer "liberális megosztottsági diszpozíció" (liberális divide dispositif) fogalmát követve veszek fel és fejtek ki (Sauer 2001a, 184). A liberális szétválasztási diszpozíció fogalmával lehetővé válik, hogy a köz- és a magánszféra szétválasztását mint teljes, reálisan hatékony politikai konstrukciót érthetővé tegyük, és kidolgozzuk a politika teoretizálásának központi szempontjait és mechanizmusait. Végül, de nem utolsósorban a politikának ez a feminista kiterjesztése az, ami arra késztet, hogy kidolgozzam a politika jelenlegi fogalmának koordinátáit.

II.2 POLITIKA: KITALÁLNI, DÖNTENI, CSELEKEDNI

II.2.1 A politika feltalálása a "és" korában

Monologizálva, hogy "a politikát rossz helyen, rossz kifejezésekkel, rossz emeleteken, a napilapok rossz oldalain keresik" (Beck 1993, 157), Ulrich Beck az 1990-es évek elején azt a posztulátumot fogalmazza meg, hogy a politikát először újra fel kell fedezni, sőt, ki kell találni. *Invention of the Political* (1993) című munkája a "reflexív" vagy "második modernitás" diagnózisán alapul.⁴ A társadalmi, politikai és gazdasági felfordulások "egy másik modernitás felé" mutatnának utat, amely már nem ipari társadalomként, hanem "kockázattársadalomként" értelmezhető (Beck 2003, origo 1986, kiemelés hozzáfűzve). Míg az ipari modernitást a "gazdagság előállítás" jellemezte, addig az "új", reflexív modernitást a "kockázat előállítása" uralta (ibid., 17). Ez az átmenet a

"Vagyoneelosztás a szűkösség társadalmában" a "Kockázateelosztás" "wis-

3 A "köz/magán" jelöléssel szemben a "köz/magán" jelölés előnyben részesített jelölés célja, hogy e kettősség relációs, de gyakran rejtett mozzanatára összpontosítson (vö. II.6.1. fejezet).

4 Míg Beck a *Kockázati társadalomban* elsősorban az ipari és a kockázati modernitás között tesz különbséget, későbbi műveiben az egyszerű/ipari és a reflexív modernitás (vö. Beck 1993, 12), illetve az első és a második modernitás (vö. Beck 2002, 364) megkülönböztetése dominál.

A "tudomány és a technológia által termelt kockázatok" például abban mutatkoznak meg, hogy a

"a valós anyagi szükségletek objektíve csökkentek" (ibid., 25) - ez volt Beck diagnózisa az 1980-as években a "fejlett, gazdag nyugati jóléti államok" (ibid., 27) számára. Ráadásul ennek a kockázati társadalomnak a veszélyei átlépik a határokat, azaz "az egész emberiséget fenyegetik". Beck a "nukleáris maghasadásra vagy a nukleáris hulladék tárolására" utal (ibid., 28).

Beck ebből először is azt a következtetést vonja le, hogy az új veszélyek többé nem számíthatóak és ellenőrizhetőek racionálisan, és így végső soron a célracionális és az ellenőrizhetőség, az ipari modernitás központi paraméterei elveszítik érvényességüket. Másodszor, Beck szerint a vagyontermelésről a kockázati termelésre való áttérés nemcsak a "társadalmilag termelt vagyon feletti elosztási konfliktusokat" (Beck 2003, 26), azaz a tőke és a munka közötti osztályharcot teszi elavulttá, amely az ipari társadalom központi eleme (Beck 1991, 129). Az antagonizmus mint a szocializáció központi módja így szintén elavult. Mivel az új veszélyek globális kockázatként mindenkit érintenek, a⁵ az érintettek "'osztályát' [...] nem állítja szembe a nem érintettek 'osztálya'", azaz "az érintettség és a nem érintettség nem polarizálódik, mint a tulajdon és a nem-tulajdon" (ibid., 52). Beck szerint ez relativizálja a "társadalmi különbségeket és határokat" is; a kockázatoknak "kiegyenlítő" (ibid., 203) és végső soron demokratizáló hatása van.

Beck ezt az egalitárius modernitást metaforikusan a Wassily Kandinszkijtől kölcsönzött "és" gondolatfigurával írja le (Beck 1993, 9).⁶ Ez az "és" például abban mutatkozik meg, hogy jelenleg mindenki számára lehetséges, hogy "jobbra és balra, radikálisan és konzervatívan, demokratikusan és antidemokratikusan, ökológiailag és anti-ökológiailag, politikailag és apolitikailag gondolkodjon és cselekedjen" (ibid., 161, kiemelés hozzáadva). Igaz, ez az "és" a "bizonytalanság visszatérését" jelenti.

-
- 5 Bár Beck elismeri a kockázat és az osztálytársadalom összefonódását és kölcsönös erősödését - azok, akik megfelelő anyagi forrásokkal rendelkeznek, "lakóhelyük és otthonuk kialakításának megválasztásával megpróbálhatják elkerülni a kockázatokot" (Beck 2003, 46) -, hosszú távon nem tartja ezeket jelentősnek. Ennek oka, hogy ezek a személyes, anyagi erőforrásokon alapuló kitérés-i lehetőségek egyre inkább feloldódnak, és ennek következtében mindenkit ugyanúgy érintenek (vö. ibid.).
 - 6 Wassily Kandinszkij (1955) 1927-ben először megjelent *és* című esszéjében a 19. és 20. századra vonatkozóan a tüneti szó kérdését teszi fel. Beck átveszi Kandinszkij értékelését, miszerint a 19. századot a *vagy-vagy*, a 20. századot pedig az *és* uralta, de a korszakváltás időpontját a hidegháború végére teszi.

(*ibid.*, 45), különösen azért, mert az újonnan kialakuló komplexitás és az áttekinthetőség hiánya egyre nehezebbé teszi az egyértelműségeen alapuló döntések meghozatalát. "A homályosság az *és* témája az egy, a mi világunk. A rendtől való eltávolodása, túlárado kaotikussága, az egységbe vetett túlzott reménye, tehetetlensége az additívumban, a határok és a határtalanság, a határok terjedő illúziója és az ebből kinövő félelem - mindez ott lappang és csalogat az *és-ben*" (*Ibid.*, 9, H.). (*Ibid.*, 9, kiemelés hozzáadva) Ugyanakkor Beck az "és"-ben is felismeri a társadalmi változás lehetőségeit, és "belefáradva a pesszimizmusba" kijelenti: "A cselekvés lehetséges és tele van lehetőségekkel". (Beck 1993, 33.). Ez is a "politikai önkéntelen reneszánszát mutatja, miután a régi világrrend romjaiból bizonyítottan megszűnt" (Beck 1994, 35f.). A hidegháború idején a politika a schmittiánus "vagy-vagy" bináris gondolkodásba fagyott bele (vö. Beck 1993, 74): az államon belül a bal- és a jobboldal ellentétéként, az államok szintjén Kelet és Nyugat ellentétéként. A kelet-nyugati ellentét megszűnésével azonban a politikai cselekvésnek ez az előre meghatározott kerete felbomlott. Ezért a "status quo politika kereteit" (*ibid.*, 210) el kellett hagyni, és helyette azokat az újonnan felmerülő cselekvési és alakítási lehetőségeket kellett figyelembe venni, amelyeket Beck "a társadalom minden területén és minden szintjén", de mindenekelőtt az állami politikán kívülre helyez, és amelyekre megalkotja a "szubpolitika" neologizmusát; ezen a "társadalom alulról történő alakítását" érti (*ibid.*, 164, 164), olyan szereplők, akik "a politikai vagy korporatista rendszeren kívül jelennek meg a társadalom alakításának színpadán" (*ibid.*, 162).

A politika feltalálásával Beck tehát a társadalomtudományok fogalmi eszköztárának megújítását javasolja a politika újrafogalmazása révén: egyrészt a jelenlegi átalakulások megértése érdekében, másrészt pedig azért, hogy képesek legyünk feltárni a cselekvés lehetőségeit e feltételek alakítására. Kritikája a politika olyan merev felfogása ellen irányul, amelyben a politika az államra redukálódik. A "kategóriahiba" (*ibid.*, 155), amely a politikát az állammal (államisággal) teszi egyenlővé, nem lenne képes megragadni azt az új politikai mozgásteret, amely a reflexív modernizáció során megfigyelhető - Beck szerint "[a] programalkotás és döntéshozatal, valamint azok végrehajtása" (Beck 2003, 312) egyre inkább a politikai-parlamentáris rendszeren kívül zajlik.

A "politikai intézmények és szereplők politikai monopóliumának" (Beck 1993, 156) kritikájának háttérében a politikai koncepciója a politika új helyeit és új alanyait kívánja elgondolni. Az un-

A "nem-politikai" "politikus-politikával" (vö. *ibid.*, 17) szemben a szubpolitikát a civil társadalmi intézményekben és mozgalmakban, a "működési racionalizációban" (Beck 2003, 345), de a családi magánéletben is lokalizálja, amelyet a nemi szerepek növekvő de-tradicionalizálódása jellemez (vö. *ibid.*, 317-322). Ugyanakkor megfigyelhető a hagyományos - és egyre inkább anakronisztikus - politikai intézmények "intézményi destabilizációja" (Beck 1991, 132). Az állami intézmények, pártok vagy korporatista intézmények úgynevezett "zombi intézményekké" válnak, amennyiben "történelmileg rég halottak, de nem tudnak meghalni" (Beck 1993, 217). Az állam szuverenitásának ez az elvesztése, mint a "formáló és kényszerítő hatalom" (Beck 2003, 304) elvesztése kétféleképpen nyilvánul meg: külsőleg a "gazdasági globalizációban" (Beck 1998, 28), valamint a transznacionális terekben a "kormányzás kormány nélkül" új formáiban (*ibid.*, 18); belsőleg pedig a politika decentralizációjában, az új polgári politikában, amelyet Beck a szubpolitika kifejezéssel ír le.

Beck így kritizálja a politika szűk, államközpontú felfogását, amely a politikai szubjektumokat passzívnak és passzívnak tekinti. Ezzel szemben a szubpolitikáról alkotott felfogásával a politikai cselekvést a felettes struktúrákon túl, az egyének cselekvéséből kiindulva kívánja elképzelhetővé tenni. Ennek a részpolitikának a középpontjában az "öntervezés művészete" (Beck 1993, 65) áll, mivel a politika képes megváltoztatni a szabályokat és struktúrákat, szemben a politikusok politikájával, amely megerősíti a játékszabályokat (vö. *ibid.*, 206).

Eltekintve a problémás, politikai következményekkel járó idődiagnózisoktól és politikai ajánlásoktól⁷, Beck politikáról alkotott koncepciója végső soron azzal a kérdéssel hagy minket, hogy politikailag korrekt-e vagy sem.

7 Ezen a ponton szeretném problematizálni megközelítésének két aspektusát: először is az egyszerű modernitásból a reflexív modernitásba való átmenet, azaz a reflexív modernizáció folyamatának elméletét. Továbbra sem világos, hogy Beck hogyan egyeztetni össze ezt a kvázi reflexív folyamatot, amely "akaratlanul, észrevétlenül, kényszeresen a modernizáció független dinamikája során a *látens másodlagos következmények* mintája szerint" (Beck 1993, 36, kiemelés hozzáfűzve) keletkezik (vö. erről kritikusan pl. Stork 2002, 385), a változásról mint kritikai reflexióról és cselekvésről alkotott felfogásával (vö. erről kritikusan pl. Stork 2002, 385). Másodsor, Becknek a demokratikus cselekvési lehetőségek hangsúlyozása problematikusá válik a *Bajorország és Szászország Szabad Államainak Jövő Kérdéseivel Foglalkozó Bizottságában* 1995 és 1997 között végzett munkájának hátterében. A Bizottság németországi foglalkoztatásról és munkanélküliségről szóló jelentése (1997) alkalmával Beck a "munkanélküliség helyett az állampolgári munka" megközelítését hirdeti. Becket kifejezetten e szöveg szerzőjeként azonosítják (*ibid.*, 146).

Válasz nélkül marad az a kérdés, hogy miként határozható meg az alpolitika és a politikusok politikája közötti kapcsolat - ez a hiányosság egy hatalomelméleti szakadékot is feltár.⁸ Ezen túlmenően a szubpolitika fogalmát konkretizálni kellene. Amikor ugyanis a "szövetségi alkotmánybíróság bíráinak" (vö. *ibid.*, 165.) alpolitikájáról beszél a sebességkorlátozások, a környezetrombolás és a baleseti halálesetek "közlekedési alpolitikája" kapcsán, vagy a városi tanácsok alpolitikájáról a "menedékkérők otthonainak" elhelyezésének kérdésében (*ibid.*, 165.), 165-167), úgy tűnik, hogy ellenpéldaként inkább a politikának egy szűk, a politikusokra vonatkozó fogalmát tartja szem előtt, mint az államra szűkített politika fogalmát, hiszen a szövetségi alkotmánybírák és a városvezetések is az állam részei.

II.2.2 A politika mindenhatóságáról: A politikai társadalom

Az a cél, hogy a kényszerek képével és a politika strukturálisan determinisztikus, szűk koncepciójával szemben a (szub)politikai cselekvőképesség konceptualizálása álljon, nem csak Ulrich Beck megközelítésére jellemző. Michael Th. Greven (1999) "politikai társadalom" elmélete szintén a politika determinisztikus felfogásának kritikáján alapul, és megközelítését a "jelen megfelelő diagnosztizálására" való törekvés jellemzi.

"A politikai cselekvés hatékony meghatározásának előfeltétele a

Ennek a hozzájárulásnak egy szerkesztett változatát *Die Seele der Demokratie: Bezahl- te Bürgerarbeit* (A demokrácia lelke: fizetett polgári munka) címmel a *Zukunft Arbeit* című antológiában (Beck 2000) is megjelentette. Javaslatának célja "a szociális költségek megtakarítása, ugyanakkor a szociális szolgáltatások javítása" (Commission 1997, 168 vagy Beck 2000, 446). Az első pillantásra felülvizsgált nézet, amelyet néhány évvel később a "feltétel nélküli állampolgári jövedelem" (Beck 2006, 4.11.) követelése sugall, második pillantásra kiderül, hogy analóg igazolási logikát követ, amikor azt írja: "Végül ez még olcsóbb is lehet. Mert ahol az alapjövedelem biztosítja az életszínvonalat, ott nincs szükség szociális segélyre vagy munkanélküli segélyre, nincs szükség nyugdíjrendszerre vagy gyermekkedvezményre - és nincs szükség a számtalan egyéb segélyre és támogatásra sem, amelyeket ma a locsolókanna elve szerint osztanak szét." (*Ibid.*)

8 Beck csupán azt állítja, hogy az olyan intézmények, mint a politikai pártok "maguk is társadalmi tárgyalási és változási folyamatok tárgyává válhatnak" (Beck 1993, 91), ha alapjaik a reflexív modernizáció következtében megrendülnek, mert többé nem támaszkodhatnak az egyének beleegyezésére.

hogy "lehetőségeket" teremtsen (ibid., 19). Greven már 1990-ben közzétette első téziseit a politikai társadalomról az *Ethik und Sozialwissenschaften (Etika és társadalomtudományok)* című folyóiratban, és ezzel teret nyitott egy heves vitának. Kezdeti megfontolásai elsősorban arra irányultak, hogy a politikatudományt mint önálló diszciplínát a politikai társadalom fogalmával legitimálja (vö. Greven 1990a, 223). Ezt a megközelítést kritika érte, és nem ok nélkül (vö. Ethik und Sozialwissenschaften 1990). A (földrajzilag és történelmileg specifikus) politikai valóságnak a politikatudomány alapjává tétele végső soron azzal a végzetes következménnyel járna, hogy a társadalom (nyugati-modern eurocentrikus és androcentrikus) konstrukcióját a politikatudományban nem csak implicit módon, hanem explicit módon is újraszabályozná. Bár Greven azonnal elutasította az ilyen értelmezést, mint félreértelmezést (Greven 1990b, 255), végül a *Die politische Gesellschaft* (1999) című művében hatástalanította ezt a nyilvánvaló következtetést. A politikai társadalmat immár kevésbé a politikatudomány önállóságát legitimáló instanciaként használja, és inkább azt állítja, hogy annak "egy általánosabb társadalomkritikai elmélet részének kell lennie, és nem már egy konkrét politikai rendszer analitikus megragadásának terminusaként" (ibid., 59).

A politikai társadalomról alkotott koncepciójának két előfeltevéését szeretném ezen a ponton kiemelni: először is a politika determinisztikus felfogásának fent említett kritikáját, bármennyire is indokolt. A politikai társadalom elméletileg megalapozott diagnózisával problematizálja a redukcionista elméletek analitikus lehetőségeit, például egy

Elítéli a "klasszikus marxizmust", amely szerint "'objektív' érdekek", "termékviszonyok" vagy "ellentmondások" a meghatározóak (Greven 2010, 69), valamint azokat az elméleteket, amelyek a kényszerek feltételezéséből indulnak ki, és így végső soron a kapitalizmust "természetnek" nyilvánítják (vö. Greven 1999, 46f.).⁹ Ezzel nem azt a feltételezést kifogásolja, mint Beck, hogy a beavatkozó cselekvés lehetetlen, ~~hmm~~ "felelőtlenséget" (ibid., 63) ítéli el, amely kétségtelenül következik egy ilyen felfogásból. Ez az "illúzió és önámítás" (ibid.)

9 Egyrészt Greven kritikája ezen a ponton átfedésben van Beck megfontolásaival. Másrészt Beck meglehetősen ellentmondásos nézete a modernizáció automatikus és cselekvésvégző folyamatáról szintén e kritika alá esik - legalábbis a reflexív modernizációnak az a részleges aspektusa, amely Beck szerint abban áll, hogy a modernitás automatikusan átalakítja és lebontja saját alapjait kvázi mechanikus lendületként.

ezt a döntés- és eldönthetőség elméletével ellensúlyozza, bár nem problémamentesen. Feltételezi, hogy jelenleg nemcsak "minden" eldönthető, hanem el is kell dönteni, és hogy az esetlegesség a modern kormányzás központi problémájává vált.

A második előfeltevés, amelyet hangsúlyozni szeretnék, Greven kritikájára vonatkozik, amely a politika racionális érdekekre való korlátozását és az érzelmek ezzel összefüggő háttérbe szorulását kifogásolja a politikatudományban. Nemcsak a determinisztikus gondolkodást bírálja, hanem a nyugati kapitalista modernitással történelmileg együtt járó racionalizmust is, amelynek révén az olyan motívumokat, mint az "együttérés vagy a szolidaritás", "örültnek" nyilvánítják (Greven 1999, 37). E nézetek szerint "az emberi szenvedélyek és érzelmek teljes spektrumát" állítólag legyőzik, vagy legjobb esetben "a kortárs politika még nem véglegesen civilizált peremterületeire eskamotálják" (ibid.). Ezzel a kritikával Greven is találkozik Beck megközelítésével. A reflexív modernitás számára veszélyeket lát az ellenmodernizációban - például az ökodiktatúrában, a fundamentalizmusban és a neofasizmusban -, mivel itt a modernitás elveit nemcsak elutasítják, hanem általában megkérdőjelezik (vö. Beck 1993, 64). Beck szerint az ellen-modernitás erői az ész és a kétség helyett az "elárvult és kiszáradt érzelmeket" szolgálják: Gyűlölet, szeretet, félelem, bizalmatlanság" (ibid., 105). Greven ezzel szemben azt kritizálja, hogy egy olyan politikai társadalom, amely "az érdekredukcionizmuson mint racionalitáson" (Greven 1999, 28) alapul, és egy olyan politikatudomány, amely kritikátlanul megerősíti ezt az "ideológiai önértelmezést mint a teljes igazságot értelmezéseiben, [...] csak az érdekeket enged meg a cselekvés magyarázó motívumaként", "soha nem lesz képes századunk népi társadalmait a politika részeként értelmezni" (ibid., 37).

De mit ért Greven politikai társadalom alatt, és milyen politikaértelmezés társul hozzá? A központi tézis az, hogy a politikai társadalomban "minden politikálható", és hogy "történelmileg Európában és Észak-Amerikában a politikai gondolkodásnak ez az előfeltétele csak a 19. század óta vált egyre tudatosabbá" (Greven 2010, 68). A "politikai társadalom" kifejezés azonban nem azt jelenti, hogy valójában minden politikai, hanem azt, hogy minden politikussá válhat. Greven ezért a "virtuálisan" politikusról is beszél (Greven 1999, 15, 69), és a "politizálás" kifejezést használja (ibid., 72). Ezzel megragadható, hogy mely "korábban politikainak nem tekintett kapcsolatok és viszonyok politikálódhatnak, azaz olyan viták tárgyává válnak, amelyeket a jövőben csak politikailag lehet szabályozni és eldönteni" (ibid.).

A politizálás fogalmával Greven tehát azokat a folyamatokat hangsúlyozza, amelyek során a politikai társadalomban korábban politikamentesnek tekintett kapcsolatok, viszonyok vagy kérdések egyre inkább állami szabályozás alá kerülnek. További megfontolásait figyelembe véve a politizálásnak ezt a típusát "felülről jövő" politizálásként kell értelmezni (ibid., 42). A "felülről" történő politizálás az "alulról" történő politizálással együtt (ibid., 53f.) képezi Greven politizálási tézisének történelmi bizonyítékát. A felülről jövő politizálási folyamat volt felelős a "további szabályozási kérdések bevonásáért" (ibid., 53), ami végül a "jóléti és szociális államban" (ibid., 43) csúcsozott ki. Ennek a politizálásnak az volt a következménye, hogy az embereket egyre inkább "a politikai döntések eredményei és az általuk kiváltott közigazgatási gyakorlatok befolyásolták mindennapi életükben" (ibid., 53). A politizálás későbbi megjelenésével, amely "történelmileg a politikai társadalom felépítésének alapkövét képezi".

Greven viszont egy másik mozgalmat "alulról jövőnek" nevez (ibid., 55). Nem arról van szó, hogy valamiből politikai kérdést csináljunk. Az alulról politizálás vagy "alapvető politizálás" (ibid., 54) a politikai szubjektumképzés egy formájára utal. A politikai társadalomban a politikai jogokat nem csupán megadják (vagy - hozzá kell tenni - egyáltalán nem adják meg), hanem az emberek egyre inkább politikai szubjektumként, tehát "lehetséges szereplőként" (ibid., 55) tekintenek magukra. Greven tehát a politizálást két tendenciaként határozza meg: először is, a kérdések és feltételek állami intézmények általi politizálása.

- Politizálódás felülről; másodsor, a politikai szubjektumok tudatának megváltozása a lehetőségek horizontjának "objektív" változásait követően, egy egymás után érvényesülő "érett individuumként való önértékelés" (ibid., 54) - politizálódás alulról.

Bár a politizálás e két formája hasznos modellt alkot, amely alkalmas a politikai folyamatok differenciált megértésére, én egy rendkívül robbanásszerű és jelentőségteljes szétválást is látok bennük, amelyet Greven azonban nem vesz figyelembe. A felülről történő politizálás során az "állam" átfogó lehetőséget kap arra, hogy a kérdéseket politikussá tegye. Következésképpen a politikum konkrét tartalmi és terei állnak e politizálódási folyamat középpontjában. Az államot központi szereplőként értelmezik, akinek cselekvései állami szabályozásokban és képviseleti formákban nyilvánulnak meg. Az alulról politizálás viszont elsősorban a politikai szubjektumok tudatosításának folyamatára utal - a kifejezés azonban nem írja le konkrét cselekvési lehetőségeiket, és nem ad választ arra a kérdésre, hogy mire törekednek.

A kérdés az, hogy ezek a cselekvési lehetőségek kapcsolódnak-e a tartalomhoz, nem beszélve arról, hogy a politikai szubjektumoknak milyen mértékben van lehetőségük arra, hogy valamit politikai kérdéssé tegyenek. Greven is elismeri: "Az, hogy e politikai szubjektumok milyen mértékben kapnak valós részvételi és befolyásolási lehetőséget a politikai hatalom gyakorlásában, és hogy emberi jogaik milyen mértékben vannak biztosítva", a politikai rendszer kérdése, vagyis az, hogy "a politikai társadalom demokratikusabb vagy totalitáriusabb változatával van-e dolgunk" (ibid., 58). Greven szerint a politikai szubjektumok lehetőségei a politikai rendszer alakítására végső soron az állam-intézmény által teremtett feltételektől függenek. Az alulról jövő politizálást tehát nemcsak történelmileg alárendeltként fogja fel. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy hatékonyságában mindig alárendelődik a felülről jövő politizálásnak - anélkül, hogy Greven tematizálná és elméletileg kifejtené ezt az időbeli és cselekvés-logikai szekvenciát.

Ennek messzemenő következményei vannak Greven politikai koncepciójára nézve. Többször bírálja a politika szűk, az államhoz kötődő felfogását, például a nem állami és csak feltételezhetően magánhatalmi viszonyokra való hivatkozással (vö. ibid., 116). Azzal is érvel, hogy az egyetemes érvényességre igényt tartó politikai döntések a legitim hatalom monopóliumával rendelkező intézményeken és testületeken kívül is születnek. A kettős politizálásról szóló tézise azonban alássa ezt az intézménykritikai állítást. Greven szerint a felülről történő politizálás folyamatait elsősorban az állami intézmények és szereplők indítják el, és így csak a lehetőség feltételeit teremtik meg annak, hogy az alanyok politikai alanyként cselekedhessenek. Bár Greven joggal hangsúlyozza, hogy a politizálási tendenciák hatóköre nem ér véget az állam határainál, politizálási tézise végső soron az állam elsőbbségét jelzi: egyrészt, mert nem magyarázza meg, hogyan képzei el az állam és a szubjektív végrehajtó hatalom viszonyát, másrészt, mert az államra mint politikai döntéshozóra implicit módon és többször hivatkozik. Így Greven kritikája Beck "fállépéses és következtelen lépésével" szemben részben a saját megközelítésére is érvényes, mert Beckhez hasonlóan ő is végső soron elsősorban az "állam magas politikájának" engedi át a politikát (Greven 1994, 291).

Eddig Greven politikafogalmát főként implicit módon, a politizálás fogalma alapján dolgoztam ki. De hogyan néz ki Greven explicit politikaértelmezése? És ez talán egy lehetséges választ adhat a kritikámra? Greven a politikai fogalmát, amely mindenestre "előfeltevésekben gazdag", és semmiképpen sem "redukálható egyszerű nevezőre" (Greven 1999, 55), "sajátos cselekvési módként vagy abból eredő folyamatként" írja le,

amelyeken keresztül "a társadalmak számára kötelező érvényű döntések születnek" (ibid., 94). A politikát tehát nem az határozza meg, *hogy ki* hoz (kötelező érvényű) döntéseket, hanem az, *hogy a* társadalom számára kötelező érvényű döntések hogyan és *miként* születnek. Greven a politikát nem konkrét szereplők vagy helyek, például az állam szempontjából határozza meg, hanem inkább úgy, hogy egy döntést társadalmilag kötelező érvényűnek tekintenek. A politika

"mindig konkrét történelmi formájukban is a közösség és az egyén normatívan formált életmódjának kifejeződése" (ibid., 9f.).

Míg egyrészt ezek a magyarázatok sikeresen elháríthatják a politika államhoz kötődő koncepciójának vádját, másrészt a politika e nagyon tág értelmezése felveti a korlátok kérdését. Mi haszna van a politika ilyen fogalmának, ha végső soron minden döntés társadalmi normatív eszmékként értelmezhető? És ez nem vetné fel legalább a döntések hatékonyságának kérdését?

Hogy Greven politikafelfogása végső soron nem az államot teszi-e így vagy úgy a politika mércéjévé, az így eldöntetlen marad. Bár ő maga nem erre a kérdésre, hanem egy történelmileg sajátos "funkcionális politika-fogalom", azaz egy olyan politika-fogalom ~~húzza~~ összpontosít, amely a kötelező érvényű döntések létrehozásának funkcióját célozza (vö. ibid., 102f.), ezt a szempontot mégis be kell vonni, 102f.), ezt a szempontot mégis be kell vonni - már csak azért is, mert Greven nemcsak a funkcióra, hanem a kötelező erejű döntések létrehozásának és érvényesítésének eszközeire is összpontosít, és ezt különösen az államilag legitimált erőszak kérdéseként tárgyalja (vö. ibid., 103-110).

Greven politikáról alkotott koncepciója azért központi jelentőségű, mert világossá teszi, hogy a társadalmi szerveződés mindig kontingens és vitatott. Cselekvésorientált megközelítése, amely hangsúlyozza, hogy politikai döntéseket lehet vagy kell hozni, azt is világossá teszi, hogy a politikát nem egy változatlan helyként vagy anyagként, hanem inkább folyamatként kell értelmezni. Az a tény, hogy ebben a folyamatban a politika erőszakos eszközei, a hatalmi viszonyok és az uralom intézményesített formái is központi szerepet játszanak, alapvetően megkülönbözteti megközelítését Beck munkájától, amelyben a hatalomelméleti kérdések végső soron figyelmen kívül maradnak. Greven felfogása és elemzése a politikai cselekvésről és döntéshozatalról azonban nem elsősorban a hatalom megszerzésére és megőrzésére összpontosít, mint Max Weber munkájában, hanem a normák érvényesítésének kérdésére. Nyitva marad a normatív kérdés, hogy a kívánatos normák megkülönböztethetők-e - és ha igen, milyen eszközökkel - a kevésbé kívánatosaktól. Greven kritikája ehhez nyújt támogatást

A politikai rendszer a politika szociotechnológiai, érdekcsoportok közötti felfogásán alapul, amely szerint a politika elsősorban problémamegoldást jelent. Továbbá a politikai társadalom demokratikus és totalitárius formája közötti megkülönböztetése, amely "a társadalom tagjainak egyéni jogainak és emberi méltóságának ebből következő védelmében" (Greven 1999, 140) nyilvánul meg, lehetővé teszi, hogy a szubjektív és kollektív szabadság mértékét a politika lehetséges normatív mércéjeként értelmezzük. Greven azonban összességében viszonylag homályos marad ebben a kérdésben. Ez akkor problematikus, amikor helyesen állapítja meg, hogy még "századunk népi mozgásai is" (ibid., 37) konkrét döntésekre vezethetők vissza, és végső soron a közösség által "viselt" döntések, de amikor politikafogalma nem kínál mércét a kritikához.

II.3 A POLITIKAI A SZABADSÁG ÉS AZ ÚJRAKEZDÉS JEGYÉBEN

Az 1950-es években Hannah Arendt is egy olyan politikafogalmat javasolt, "amelyben az emberek elsősorban ügynökként cselekszenek" (Arendt 2003, 15, orig. 1993).¹⁰ Reflexióinak társadalompolitikai kiindulópontja egyrészt "a totalitárius államformákban a totális politizálás tapasztalata" (ibid., 30), másrészt az úgynevezett "tömegettársadalom" (Arendt 2002, 52) fokozódó bürokratizálódásának és erőltetésének megfigyelése. Arendt szerint a társadalom kritikusan "felmagasztalta a nyilvánosság birodalmát" (ibid.), és így egyre inkább elmosódott a határ a nyilvánosság és a magánélet között. Ennek következtében a politikai cselekvési forma is elveszett, helyette egy "uniformizált önzetetés" (ibid., 55) vált uralkodóvá.

"konformizmus" (ibid., 53), amely "az egyének társadalmi szabványosításán, társadalmilag elfogadhatóvá tételén" (ibid., 52) alapul. Ennek fényében Arendt a politikai differencia megközelítését Arisztotelész politikafelfogását és a politikai és a társadalmi elválasztását átvéve alakítja ki - ez az elválasztás nem utolsósorban olyan kortárs megközelítések számára is központi jelentőségűnek bizonyul, mint Linda M. G. Zerilli (2010, eredetileg 2005). A politika arisztotelészi felfogása azért kulcsfontosságú Arendt számára, mert a politika a szabadságra utal, és nem redukálódik az uralomra vagy "az uralkodók és az uraltak közötti viszonyra" (Arendt 2003, 14). Ugyanis "[e]lyan

10 A posztumusz megjelent *Was ist Politik? című* töredékeket Ursula Ludz szerkesztő az 1950-es évekre datálja (vö. Ludz 2003, 135-187).

ha megszüntetjük a politikának ezt a végzetes redukcióját az uralom birodalmára, akkor az emberi ügyek birodalmában az eredeti valóságok ismét láthatóvá válnak a maguk sokféleségében" (Arendt 2000, 45). Arisztotelész tehát a *poliszt* úgy fogja fel, mint a polis birodalmát.

"a szabadok és egyenlők felett uralkodnak" (ibid., 13), míg az *oikosz* birodalmát, a "házi adminisztrációt" az "uralkodás és szolgálat" hasznos, szükséges és ugyanakkor igazságtalan birodalmaként írja le (Arisztotelész 1995, 8).

Arendt kétféleképpen veszi fel ezeket a megfontolásokat: Először is utal a szabadság és a politika összefonódására, és azt állítja: "A politika értelme a szabadság". (Arendt 2003, 28) Másodsor, hogy konkretizálja a politikáról alkotott felfogását, a *po- lis* és *oikosz* arisztotelészi elválasztása mentén három tevékenységi formát különböztet meg: Míg a tevékenység két formája, a munka és a termelés a szükségszerűség birodalmába sorolható, addig a cselekvés önmagában a szabadság jegyében áll (vö. Arendt 2002, 123).¹¹ Ennek a cselekvésnek az alapfeltétele a pluralitás, ami abban nyilvánul meg, hogy "mind egyformák, nevezetesen emberi lények, de azon különös módon, hogy egyik emberi lény sem hasonlít a másikra, aki valaha élt, él vagy élni fog" (ibid., 17). Ez megnyitja az újrakezdés lehetőségét, amelyre Arendt a születés fogalmát használja (vö. ibid.). Az újrakezdés és az újdonság szempontjai Linda M. G. Zerilli számára is meghatározó alkalmazási ponttá válnak. Így a politika feminista koncepciójára vonatkozó, Arendt elméletén iskolázott javaslatában a "beiktató jelleget" (Zerilli 2010, 49), valamint a szabadságot mint "az újrakezdés erejét" (ibid., 46) hangsúlyozza, mint a feminista "politika mint világepítő gyakorlat" (ibid., 43) alapjait.

Zerilli tehát felvállalja Arendt szabadságközpontú politika-fogalmát, valamint a politika instrumentalista és determinista felfogásának kritikáját. Míg Platón "dróthúzózt sejtett az emberek háta mögött" (Arendt 2002, 229), Arendt Arisztotelészt követve világossá akarja tenni, hogy egy ilyen cél-eszköz logika nem veszi figyelembe a politikai rendszer sajátosságait.

11 Arendt számára a munka "az emberi tevékenység legalacsonyabb szintjét" (Arendt 2002, 150) jelenti, mivel megfelel "az emberi test biológiai folyamatának" (ibid., 16). Az "alapfeltétel" "maga az élet" (ibid.). A termelés alatt viszont a "dolgok mesterséges világának" (ibid.) előállítását érti. Míg a munka a közvetlen túlélést szolgálja, addig a termelés a "világ objektíve jelenlévő létét" (ibid., 86) hozza létre, és így túl is élheti az emberi életet.

mokratikus politikát, mint a szabadok és egyenlők cselekvését a pluralitás feltételei között. Arendt számára, és vele együtt Zerilli számára is, a politika nem konkrét célokhoz és azok mögöttes érdekeihez kötődik. Arendt és Zerilli ehelyett a politika fogalmában a tevékenység egy sajátos formáját, a közös nyilvános cselekvést hangsúlyozza. Konkrét célok és érdekek lehetnek a politikai szerepvállalás kiindulópontja, de nem a tényleges célja. "A politika tehát egy nagyon sajátos értelemben az érdekek artikulációjáról szólhat, de nem a célszerűség jegyében." (Zerilli 2010, 42.) Sem a "társadalmi kérdés" (ibid., 17.), sem a "szubjektum-kérdés" (ibid., 26.), hanem a szabadság "demokratikus-politikai értelemben, mint a pluralitáson és a nem-szuverenitáson alapuló világépítés gyakorlata" (ibid., 39.) kell tehát a feminista politika középpontjába kerülni.

A hangsúlyt tehát a politikai folyamatra helyezik, amelyen keresztül először feltárják és kommunikálják a közös aggodalmakat. A politika, ahogy Arendt fogalmaz, nem az ellenőrizhető és kiszámítható, hanem a "váratlan" és "kiszámíthatatlan" (Arendt 2000, 11f.). A szabadság, ahogyan azt egy éleslátó fogalmi megkülönböztetéssel hangsúlyozza, nem a politikai célja vagy rendeltetése, hanem inkább a jelentése.

"Egy dolog értelme, a céljától eltérően, mindig önmagában rejlik, és egy tevékenység értelme csak addig létezhet, amíg ez a tevékenység tart. [...] A dolog célja éppen az ellenkezője; csak akkor kezd valósággá válni, amikor az azt létrehozó tevékenység véget ér [...]. A célok végül, amelyek alapján tájékozódunk, megteremtik azokat a mércéket, amelyek alapján mindent, amit teszünk, meg kell ítélni." (Arendt 2003, 126)

A politika értelme tehát csak a cselekvés során nyilvánul meg, és ezért nem szabad összetéveszteni a cselekvés mértékével, azaz a céllal.

Beckhez és Grevenhez hasonlóan Arendt és Zerilli is a politika cselekvéseméleti koncepcióját dolgozza ki, amely a pluralitást és a kezdet lehetőségét hangsúlyozza. A hangsúly nem a társadalom konkrét alakításán van, mint Greven megközelítésében, hanem a szabadságon mint a politikai cselekvés sajátos formáján. Arendt hatalomfogalma is központi jelentőségű ebben az összefüggésben, amely szerint a hatalmat lehetőségként és potenciálként kell értelmezni, és éppen nem az elnyomás vagy kizsákmányolás egyik formájaként. Azzal, hogy a politikát egy új kezdet létrehozásaként fogja fel, nemcsak a folyamatszerűséget hangsúlyozza, hanem a plurális politikai cselekvésen keresztül történő újjáalakulás és újrakezdés lehetőségét is, amelyre Zerilli is utal a feminista mozgalomra vonatkozó javaslatában.

politikai koncepció. "Ebben a térben, a közös világban a különbségek jelentőssé válnak, az új elképzelhetővé válik. Itt lehetőség nyílik arra, hogy az identitásokat másként konstituáljuk, és átírjuk az olyan társadalmi rendeket, mint a nemek" (Zerilli 2010, 241). (Zerilli 2010, 241) A politika a társadalom alakításának alapjává és feltételévé válik.

Arendt azonban a politikai cselekvés lehetővé tevő dimenziójának hangsúlyozása "a hatalom és a pluralitás harmonikus felfogásán" alapul (Let tow 1999, 239). Az ókorra hivatkozva a politikát "önmagunk másokkal szembeni társadalmi megmértetéseként" írja le, "a leghesebb és legkönnyertelenebb versengés színhelyén" (Arendt 2002, 243), és ezzel a politika agonális jellegét hangsúlyozza. A politikáról alkotott agonális felfogása azonban - és itt osztom Seyla Benhabib értékelését - "mindig a meggyőzés és a konszenzus erején alapuló asszociatív dimenzióval társul" (Benhabib 1994, 281), ami végső soron az agonális módot alárendeli a harmónia módjának.¹²

Ezenfelül problematikus az Arendt által a politikai és a társadalmi között tett és Zerilli által átvett szétválasztás, valamint a nyilvánosság és a magánélet szétválasztásának későbbi megerősítése. A *polisz* és *oikosz* közötti arisztotelészi felosztás elfogadásával Arendt nemcsak a felosztás nemi vonatkozásait hagyja figyelmen kívül, hanem az ebbe a felosztásba beirt egyenlőtlenséget és kizsákmányolást is. Így figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy politika csak akkor lehetséges, ha az emberek többsége megteremti a szükséges feltételeket ahhoz, hogy néhányan szabadon politikálhassanak. Elmékedéseiben azonban figyelmen kívül hagyja ezt a kapcsolatot egyrészt a politika és a szabadság, másrészt a munka és a termelés, azaz az élet nagyon is konkrét anyagi feltételei között. Arendt tehát egy olyan politikafelfogást képvisel, amely egy "partikuláris és elitista szabadságon" (Brunkhorst 1994a, 161) alapul, ami nem utolsósorban ahhoz vezet, hogy ő

12 Arendt ezt a következőképpen írja le: "Az a képesség, hogy ugyanazt a dolgot a legkülönbözőbb nézőpontokból [...] csak a saját, természet adta álláspontunkat cseréljük fel másokéval [...]. Egymás meggyőzése és meggyőzése, amely a polisz szabad polgárainak tényleges politikai érintkezési módja volt, olyan szabadságot feltételezett, amely sem szellemileg, sem fizikailag nem kötődött a saját álláspontjához vagy helyéhez. [...] A politikai helyzetbe való betekintés nem jelent mást, mint a lehető legnagyobb áttekintést nyerni és jelen lenni a lehetséges helyszínekről és nézőpontokról, ahonnan a helyzetet látni lehet, és ahonnan meg lehet ítélni." (Arendt 2003, 97)

"konfliktus esetén" "a modern egyenlőségnek fel kell áldoznia a politikai nyilvánosság klasszikus felfogását [...]" (Brunkhorst 1994b, 101).

Ahelyett, hogy kritikusan megvizsgálánk ezt a nézetet egy "Arendt inkább azt kérdezi, igenlően és láthatóan csodálattal, hogy mi készíthette az athéni polgárokat arra, hogy magukra vegyék "a közügyek terhét és terheit [...]" (Arendt 2002, 53). Ennek során azonban Arendt nem veszi figyelembe az állami és a "magán" uralom összefonódását, amelyet Michael Th. Greven tematizál, és amely nem utolsósorban központi nemi-politikai implikációkat hordoz. Arendt "a politikai leszűkítése" (Habermas 1989, 115) a kommunikációra és valami új kezdetére, ami bizonyos mértékig Zerilli munkájában is megfigyelhető, végső soron problematikus, amennyiben a stratégiai cselekvés és az intézményesült hatalmi viszonyok szempontjai nagyrészt kimaradnak a politika ilyen elméletéből.

II.4 KONSZENZUSOS POLITIKA A KRITIKA KERESZTTÜZÉBEN: A POLITIKA A KONFLIKTUS ÉS AZ ESETLEGESSÉG JEGYÉBEN

II.4.1 A demokrácia agonista elméletéhez

Míg Michael Th. Greven megközelítésében az uralom központi dimenzió, addig Hannah Arendt határozottan kizárja azt a politikából, és a ~~szubordin~~rendeli. Ulrich Beck politikaértelmezésében az uralom látszólag teljesen elavult. Chantal Mouffe az *On the Political* (2007, eredetileg 2005) című könyvében ezt a pontot veszi elő, és a konszenzusorientált helyett a politika konfliktusorientált felfogása mellett érvel. Ennek során különösen azokat kritizálja, akik "a kortárs korszellem központi hiedelmei" (Mouffe 2007, 48), amelyeket "poszt-politikai" vagy "antipolitikai vízió[k]ként" (ibid., 7f.) utasít el. Mouffe szerint képviselőik megtagadják "a "politikai" konstitutív antagonista dimenzióját" (ibid., 8), és így "a demokrácia konszenzusos formájának szószólóinak" (ibid., 7) vallják magukat.¹³

Azáltal, hogy az ipari modernitás bizonyosságát a reflexív modernitás jellemzőjeként a kétség és az ambivalencia váltja fel, Beck egy olyan modellt hoz létre, amely túlmutat az egyértelmű "barát-ellenség" sémán, a "vagy-vagy" modellen.

13 Mouffe itt Ulrich Beck, Anthony Giddens és Jürgen Habermas megközelítéseit említi.

oders" (ibid., 56), azt sugallja, "hogy a reflexív modernitás jelenlegi szakaszában a "demokrácia demokratizálása" ellenfél meghatározása nélkül is megtörténhet" (ibid., 64). Mouffe kifogásolja az ilyen "racionalista" megközelítést (ibid., 86), miszerint az "ellentéte[k]" (ibid., 11) korántsem tűntek el napjainkban, hanem inkább új köntösben jelennek meg. Ez a fundamentalista mozgalmakban és a terrorizmus politikájában, valamint a populista jobboldali pártok felemelkedésében nyilvánul meg. Míg a hagyományos demokratikus pártokat az jellemzi, hogy "nem lehet közöttük egyértelmű különbségeket felismerni" (ibid., 87), addig a jobboldali populista pártok a "mi és ők" megkülönböztetésével megteremtették a differenciálás lehetőségét, és így sikeresen mozgósították az identitáspolitikát. Mouffe tézise szerint a jobboldali populista pártok azért sikeresek, mert nem egy "és", hanem egyértelmű "vagy-vagy" pozíciókat kínálnak azonosulási lehetőségként, és így tudják magukhoz kötni a választókat.

Mouffe számára az antagonista dimenziót nem lehet analitikusan figyelmen kívül hagyni, ha meg akarjuk érteni a jelenlegi politikai folyamatokat. Ezt az elméleti politikában kell megfogalmazni, és a liberális konszenzusos politikát ennek megfelelően meg kell kérdőjelezni. Az antagonisztikus dimenzió jellemző Mouffe normatív demokráciamodelljére is, "amely a politika bomlasztó dimenziójával próbál foglalkozni, ahelyett, hogy tagadná azt" (Mar-chart 2010, 44). A demokratikus cél nem az, hogy elvben eltöröljük a mi és ők közötti különbségtételt. A demokratikus politika központi kérdése sokkal inkább az, hogy miként lehet úgy létrehozni a "mi és ők" ellentétét, hogy az "összeegyeztethető legyen a modern demokráciát alkotó pluralizmus elismerésével" (Mouffe 2007, 22).

Carl Schmitt decisionizmusát módosítva¹⁴ Mouffe ezért az antagonizmus egy minőségileg más formája mellett érvel, amelyre az agonizmus fogalmát használja: Míg a (schmittiánus) antagonizmusban az "ellenségek" szemben állnak egymással, addig a

14 Az a tény, hogy mind Schmitt mint a Harmadik Birodalom úgynevezett koronás jogtudósa, mind pedig a decisionizmus elmélete ellentmondásos, nem maradhat ezen a ponton említés nélkül. Ezzel összefüggésben Mouffe kritikusan megjegyzi, hogy "sok demokratikus teoretikus erkölcsi alapú elutasítása Schmitt gondolatával való foglalkozásra [...] jellemző arra a morális tendenciára, amely a mi posztpolitikai korszellemünkre jellemző" (Mouffe 2007, 11). Ezzel a tendenciával szemben az elméletíró Schmittet elválasztja "erkölcsi minőségétől", és különösen az "intellektuális erejével" való foglalkozást szorgalmazza (ibid.).

(ibid., 29), az agonizmust úgy jellemzi, mint a konfrontációt a "ellenfelek", akik legitim "ellenfélként" ismerik el magukat, "még akkor is, ha felismerik, hogy a konfliktusra nincs racionális megoldás" (ibid., 30). "Az adversaristák azért harcolnak egymással, mert azt akarják, hogy az ő értelmezésük hegemon legyen; de nem kérdőjelezzik meg ellenfeleik jogát, hogy harcoljanak az álláspontjuk győzelméért". (Mouffe 2002b, 9) Az ilyen ellenzékiség alapja a "liberális demokrácia etikai-politikai elveihez", nevezetesen a "szabadság és egyenlőség" (Mouffe 2008, 103) közös kötődése. Ennek megfelelően Mouffe normatív módon arra a következtetésre jut, hogy a "demokrácia fő feladata" a "szabadság és egyenlőség".

"az antagonizmus átalakulása agonizmussá" (Mouffe 2007, 30).

Arendt meggyőzősi agonizmusával szemben Mouffe agonizmusát az jellemzi, hogy a konfliktusos soha nem simítható el, legfeljebb "megszelídíthető" - ami Mouffe szerint mindenekelőtt megfelelő demokratikus "intézmények és formális jogi alapok" révén kell, hogy sikerüljön (ibid.). Ellentétben Beck feltételezésével a politika állítólagosan konfliktusmentes alakításáról, Mouffe tehát joggal problematizálja a hatalomkritikai perspektíva hiányát Beck munkásságában, és a

"a konfliktusok elidegeníthetlenségének felismerése" (Jörke 2004, 164), mint a politikáról alkotott felfogásának alapja. Beck "és" pluralizmusával szemben Mouffe egy "többpólusú" pluralizmust is hangsúlyoz (Mouffe 2007, 161), amelyet különböző frontális pozíciók és a "jó élet" különböző elképzelései jellemeznek. Ily módon alternatívát kínál Arendt konszenzusos plurális cselekvésről alkotott elképzelésével szemben is.

Mouffe antagonizmus és agonizmus fogalma központi szerepet játszik a politika fogalmában. Martin Heidegger megkülönböztetését átveve különbséget tesz a *politika* mint "ontikus" szint és a *politika* mint "ontológiai szint" között (ibid., 15). Míg az ontikus szint "a hagyományos értelemben vett politika sokrétű gyakorlatára" utal, addig az ontológiai szint azt tisztázza, hogy "hogyan épül fel a társadalom" (ibid.). Mouffe a "politika empirikus területét" (ibid.) és így "az eljárások és intézmények összességét" (ibid., 16) a politikatudományhoz rendeli. A politikai filozófia azonban nem "a tényekről" kérdez, hanem "a "politikai" lényegéről" (ibid., 15), azaz a társadalmi szerveződés elvéről. Mouffe szerint ez az elv "az antagonizmus dimenziója" (ibid., 16).

Mouffe-nak a politikai különbségre és még inkább a politikaira helyezett hangsúlyát úgy értelmezem, mint kísérletet arra, hogy ezt az antagonisztikus mozzanatot kidolgozza, és végül a "liberalizmus hegemoniájával" (ibid., 17f.) szemben a politika területén is a konfliktusos dimenziókat azonosítsa. Mouffe írja ezzel kapcsolatban:

"Politikai" alatt az antagonizmusnak azt a dimenzióját értem, amely az emberi kapcsolatokban rejlik, sokféle formát ölthet, és a különböző típusú társadalmi kapcsolatokban merül fel. Másrészt a "politika" olyan gyakorlatok, diskurzusok és intézmények együttesére utal, amelyek egy bizonyos rendet igyekeznek létrehozni és megszervezni az emberi együttélést olyan körülmények között, amelyek mindig potenciálisan konfliktusosak, mivel a "politikai" dimenziója befolyásolja őket". (Mouffe 2008, 103)

A politika elméletalkotásának ezért lehetővé kell tennie a jelenlegi politikai viszonyok más, azaz konfliktusorientált szemléletét, és kézzelfoghatóvá kell tennie, "hogy a 'politika' az ellenségeskedés domesztikálásán és az emberi kapcsolatokban uralkodó potenciális antagonizmus hatástalanítására tett kísérleten alapul" (uo.). Csak akkor lehet feltenni a demokratikus politika központi kérdését, ha ezt a kapcsolatot felismerjük és megértjük.

A demokrácia agonisztikus modelljének keretében Mouffe különös jelentőséget tulajdonít "a szenvedélyek" szerepének a politikában (Mouffe 2007, 13). Grevenhez hasonlóan, aki az érzelmek kizárását az érdekek redukcionizmusaként bírálja, Mouffe azt kifogásolja, hogy a demokrácia aggregatív és deliberatív modelljei (ibid., 35) azt feltételezik, hogy a politikai szereplők racionálisan számítják ki érdekeiket, ugyanakkor túlértékelik szerepüket. Másrészt a szenvedélyeket a politika fontos elemeként azonosítja, mivel ezek meghatározóak lehetnek a politikai identifikációs folyamatokban, és következésképpen a politikai döntések motorjai. Mouffe szerint a politikát egyáltalán nem lehet megérteni mindaddig, amíg a szenvedélyeket mint hajtóerőt, mint a kollektív azonosulás központi formáját nem vesszük figyelembe - amit nem szabad alábecsülni, különösen a választások során (vö. ibid.). A szenvedélyeket nem szabad kizárni a politikából, mint archaikus elemeket. Inkább meg kell őket szelídíteni és gyümölcsözővé kell tenni a demokratikus politika számára.

"A demokratikus politika elsődleges feladata nem az, hogy a szenvedélyeket felszámolja vagy a magánszférába szorítsa vissza, hogy a közszférában racionális konszenzust teremtsen; sokkal inkább az, hogy "megszelídítse" ezeket a szenvedélyeket azáltal, hogy demokratikus célok érdekében mozgósítja őket, és a demokratikus célok köré kollektív identifikációs formákat hoz létre". (Mouffe 2002b, 9)

Mivel a jelenlegi (párt)politika sikeréhez éppen az affektivitás járul hozzá, Mouffe szerint a demokratikus politikának arról kell szólnia, hogy "valódi befolyást gyakoroljon az emberek vágyaira és fantáziáira" (Mouffe 2007, 13). Ahhoz, hogy "mozgósítani lehessen az embereket a demokratikus tervekért", a demokráciákat "mozgósítani" kell.

Más szóval, a demokratikus politikának pártos jelleget kell kapnia: "Valójában ez a funkciója a bal-jobb megkülönböztetésnek [...]" (Ibid.). (Ibid.) Ha ugyanis "a szenedvényeket a demokratikus pártok nem tudják mozgósítani, mert a "centrum konszenzusát" részesítik előnyben, akkor ezek a szenedvények - a különböző fundamentalista mozgalmakban, a partikuláris követelésekben vagy a nem tárgyalható erkölcsi kérdésekben - más kiutat keresnek" (Mouffe 2002a, 102). Ahhoz azonban, hogy a szenedvényeket "a demokratikus modellek irányába" (Mouffe 2008, 104) mozgósítsuk, megfelelő demokratikus intézményekre van szükség: így "olyan csatornákat kell biztosítani, amelyeken keresztül a kollektív szenedvények kifejeződéhetnek olyan kérdésekkel kapcsolatban, amelyek elég lehetőséget hagynak nyitva az azonosulásra anélkül, hogy az ellenfelet ellenségként, hanem inkább ellenfélként konstruálnák" (ibid.).

A konszenzusorientált megközelítésekkel ellentétben Mouffe politikafogalma nem egy hatalomtól és uralomtól mentes teret vagy folyamatot ír le. Inkább a "demokratikus küzdelem" (Mouffe 2007, 45) válik a politika alkalmazási pontjává. A politikai a társadalmi rend konstituálásának vitatott folyamatára utal, amely mindig kontingens, mivel politikailag dönthető és kizárásokon alapul. A politikai tehát alapvetően "a hegemon intézményesítő aktusokhoz kapcsolódik" (ibid., 26). Ha viszont olyan leülepedett politikai formákról van szó, amelyek "elrejtik kontingens politikai intézményesülésük aktusait, és természetesnek tekinthetők" (ibid.), akkor Mouffe, Ernesto Laclauval közösen kidolgozott hegemoniaelméletét követve (vö. Laclau/Mouffe 1991), nem politikai, hanem társadalmi formákról beszél.

Másodszor, Mouffe számára - Arendt-tel ellentétben - nem a konszenzus és az egyetértés, hanem a konfliktusok a meghatározóak a politika fogalmának megfogalmazása szempontjából. Míg a szociális kérdéseket Arendt és Zerilli is kizárja a politikából, és a szociálisnak tulajdonítja, mert nem teljesítik az egyenlőség és a pluralitás feltételét, addig Mouffe az antagonisztikus ~~duális~~ és így a konfliktusos pillanatot a politika központi mozzanataként írja le. A szociális alatt viszont a "pacifikáltat" vagy a konfliktusos gyökereitől elszakított társadalmi szerveződési formát érti. Így értelmezve a szociális nem egy megállapodás eredménye, hanem a konfliktualitás elfojtása. Mouffe és Arendt politikai és társadalmi felfogása tehát gyökeresen különbözik egymástól. Ami azonban Mouffe-nál nyitva marad, az az, hogy miként elméletileg hogyan viszonyul a politika, a politika és a társadalmi viszonyához.

Harmadszor, Mouffe a politika tágabb fogalmát fogalmazza meg, mivel a szenedvények hangsúlyozásával lebontja a racionális politikai érdekek és az archaikus politikai érdekek közötti különbséget, amely különbségtétel a nyugati modern politikaelmélet szempontjából meghatározó.

szenvedélyek, ahogy azt Beck is támogatja. A politika antagonista felfogása alapján a szenvedélyeket "affektív erőként" (Mouffe 2007, 34) értelmezi, amelyek motivációs és mozgósítási lehetőségként gyümölcsözővé tehetők az "érzelmi demokrácia" (Bargetz/Sauer 2010) értelmében. Megközelítése azonban problematikus a jelenlegi átalakulási folyamatok tekintetében. Nyitva marad például, hogy miként ragadja meg az alanyok szenvedélyes mozgósítását, amely jelenleg hozzájárul a jóléti állam eróziójának tompításához vagy az alanyok affektív integrálásához az uralkodó politikai kormányzási módokba. A szenvedélyek agonisztikus és antagonisztikus mozgósítása közötti kapcsolat és különbség tehát csak elégtelenül tisztázott. Ebben a tekintetben Simon Critchley kritikája Ernesto Laclau hegémóniaelméletének "normatív deficitjéről" Mouffe megközelítésére is alkalmazható. Critchley problematizálásával összhangban, aki a "hegémónia és a demokratikus hegémónia közötti különbségtétel" hiányát problematizálta (Critchley 2004, 116), Mouffe megkülönböztetése az antagonista ellenségeskedés és az agonista szembenállás között szintén homályos marad, eltekintve az olyan demokratikus elvekre való nagyon általános utalásokról, mint a szabadság és egyenlőség, valamint a demokratikus intézmények.

II.4.2 A politika mint a megszakítás eseménye

Chantal Mouffe az antagonizmus vagy - demokratikusan szólva - az agonizmus fogalmát állítja politikai elméletének középpontjába, és Hannah Arendt konszenzusorientált politikafelfogásával ellentétben a konfliktusokat a politika konstitutív elemeinek nyilvánítja. Jacques Rancière is a "harmónia logikája" ellen szólal fel, ahogyan azt *Das Unvernehmen* című könyvének (eredeti: *La Méésentente*, 1995) címe is sugallja (Rancière 2002, 39). A "konszenzuális demokrácia" "idilli állapot" a politika eltűnését jelenti, és így "posztdemokráciaként" jelenik meg (ibid., 105). Rancière ezt nem úgy értelmezi, hogy a demokrácia "szomorúan feladta reményeit, vagy boldogan megszabadult illúzióitól" (ibid., 111). Sokkal inkább egy olyan rend "kormányzati gyakorlatáról és fogalmi legitimációjáról" van szó (ibid.), amely éppen azért oltja ki a demokráciát, hogy a politikát a politika "adminisztratív gyakorlat" (ibid., 122), és a "gazdasági szükségszerűség karmai közé" (ibid., 120) kerül. A posztdemokrácia a "közvélemény-kutatások és szimulációk demokráciáját" jelenti, egy "demosz nélküli demokráciát" (Rancière 2010, 139). Ez "a politika és a tőke adminisztrációjának abszolút azonosítását" mutatja (ibid., 147).

A konszenzusos posztdemokráciával szemben Rancière úgy látja, hogy a "a másként gondolkodás demonstrációja" a "politika lényege" (Rancière 2008, 33). Ebből kiindulva kidolgozza a politikai különbség megközelítését, amelyben különbséget tesz a politika és a rendőrség között. Mouffe számára a hatalom és a konfliktus szintén központi szerepet játszik a politika megértésében. Mouffe-hoz hasonlóan Rancière sem a "hatalom gyakorlását" érti politikán (ibid., 7). A politika inkább a fennálló rend megzavarására törekszik (vö. Rancière 2002, 24). Mint ilyen, a politika "mindig helyi és véletlenszerű", és "ritka a maga partikularitásában" (ibid., 149). Mouffe-fal ellentétben azonban Rancière politikafogalma nemcsak egy konfliktusos elvet, hanem a konfliktus konkrét formáját is magában foglalja, amely egy adott pillanatban nyilvánul meg. Rancière számára a politika és így a demokrácia is egy pillanatra, egy eseményre utal.

Rancière számára, akárcsak Mouffe, Arendt vagy Greven számára, a politikát valami "saját", "specifikus" jellemzi (Rancière 2008, 11). Ez a sajátosság egyrészt a politika szubjektumában, másrészt a politikai cselekvés sajátos módjában áll. *Tíz tézis a politikáról* (2008, eredetileg 1998) című művében - kezdetben tizenegy (Rancière 1998a, 256), később csak több - azt állítja, hogy:

"A politikát önmagában kell meghatározni, mint sajátos cselekvési módot, amelyet saját szubjektuma hajt végre, és amely saját racionalitásán alapul. A politikai viszony az, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a politikai szubjektumot gondoljuk, és nem fordítva". (Rancière 2008, 7)

E nézet jobb megértéséhez fontos megvizsgálni Rancière politikai különbségről alkotott változatát. Számára nem a *politika* és a *politika* közötti különbségtétel a döntő, hanem a *politika* és a *rendőrség* közötti különbségtétel.¹⁵ Míg Mouffe a *politikát* részesíti előnyben, addig Rancière számára a *politika a politika* kettős értelmezésében a *politika az* előnyben részesített oldal. "A politika" - jegyzi meg - "az *ív* logikájának sajátos megszakítása. Ez nem pusztán a hatalmat gyakorló és a hatalom birtokosa közötti "normális" pozícióelosztás megszakítását jelenti.

15 Marchart joggal mutat rá, hogy Rancière is a *politikáról* beszél, és így a politika három fogalmát különbözteti meg (vö. Marchart 2010, 180): Rancière számára a *politika* "két heterogén folyamat összecsapásának" terepe, nevezetesen a kormányzás folyamata - a *rendőrség* - és az egyenlőség vagy az emancipáció folyamata - a *politika* (vö. Rancière 1998b, 113f.). A *Das Unvernemmenben* azonban nem veszi fel ezt a hármas felosztást, hanem végig a politika kontra rendőrség szembeállítását használja.

hanem az ezeket a pozíciókat "megfelelővé" tevő diszpozíciók eszméjének törése". (ibid., 15) A politika tehát nem az uralkodók és az uraltak egyszerű szembeállításából áll. A politika szempontjából inkább az a döntő, hogy az egyenlőség igénye az uralkodó rend politikai megbontásában érvényesül. ^{ly}Rancière kritizálja Arisztotelész politikafelfogását is, mivel az feltételezi és végső soron legitimálja az egyenlőtlenséget, az igazságtalanságot és a részesedések hiányát. Azáltal, hogy az egyenlőséget a *polis* birodalmára korlátozza, amely viszont az egyenlőtlenségen alapul, Arisztotelész "végső soron a politikai tevékenységet a rendőri renddel teszi egyenlővé" (Rancière 2002, 81).

Ezzel szemben - és ezzel túlmutatva Arendton is, aki figyelmen kívül hagyja és állandósítja az alapvető egyenlőtlenségnek ezt a dimenzióját - Rancière az egyenlőséget, illetve az egyenlőség logikájára való hivatkozást teszi megszakítási politikájának mércéjévé. Az egyenlőség nem az emancipációs politika célja, hanem a politika feltétele. Az igazságtalanságra való hivatkozásban az egyenlőség egyszerre nyilvánul meg és termelődik. Ennek azonban az az előfeltétele, hogy "[a]z, akinek nincs részesedése - az ókori szegények, a harmadik rend vagy a modern proletariátus" (ibid., 22) - "a részvénytelenek részeseként" (ibid., 24) telepédjen le. A politika ugyanis nem azért létezik, mert az osztatlanok "szembeszállnak és ellenállnak" az uralkodóknak; "politika" csak akkor létezik, ha az osztatlanok "egységként jönnek létre" (ibid.). A politika tehát az a folyamat, amelyben a politikai szubjektumok a kirekesztés alanyaiként jelennek meg. "Ezen az intézményen kívül nincs politika, csak az uralom rendje és a lázadás rendtelensége." (Ibid.)

Következésképpen az uralkodó "érzéki megosztottság" (ibid., 36), amelyre Rancière fenntartja a rendőrség kifejezést, az anteilless politikai cselekvésének tárgyává és céljává válik. Michel Foucault-ra hivatkozva Rancière a rendőrséget tág és "semleges", nem pejoratív értelemben "technikaként és kormányzásként" értelmezi (ibid., 40). A rendőrség nemcsak az "államapparátus" "rideg szörnyetege", amely "nyírk merevségét" kényszeríti rá a társadalomra (ibid.). Eközben a rendőrség egy "kimondatlan törvényre" hivatkozik, amely az "érzéki formálásáért", vagyis a "testek rendjéért", feladataikért és helyeikért felelős (ibid., 40f.). A hangsúly tehát "nem annyira a testek "fegyelmzésére", mint inkább megjelenésük szabályozására, a foglalkozások és azon terek jellemzőinek alakítására helyeződik, amelyekben ezek a foglalkozások eloszlanak" (ibid., 41). A rendőrség fogalma nem az "elnyomást" és nem az "élők feletti ellenőrzést" (Rancière 2008, 31) foglalja magában, hanem a csoportok konstitúcióját és a csoportoknak a rájuk jellemző tevékenységekhez és társadalmi terekhez való hozzárendelését.

A rendőrség "a látható és a kimondható rendje"; vagy más szóval, "felelős azért", hogy "ez a tevékenység látható legyen, más tevékenység pedig ne legyen az" (Rancière 2002, 41).

A politika tehát "ellenséges" (ibid.) a rendőrséggel szemben, mivel "beavatkozás a láthatóba és a kimondhatóba" (Rancière 2008, 32). Rancière a "politikai vitáról" beszél, amely "lehetővé teszi a politika létezését azáltal, hogy elválasztja a rendőrségtől, amely folyamatosan eltünteti" (ibid.). A rendőrség ugyanis "egyszerűen negligálná" a politikát "azáltal, hogy egyenlőségjelet tesz a saját logikájával" (ibid.). A politika másrészt az a tevékenység, amely "a testet a hozzá rendelt helyről", vagy megváltoztatja "egy hely meghatározottságát" (Rancière 2002, 41). A politikai vitának ez a pillanata, amelyben a politika először az egyenlőség követelésén keresztül jelenik meg az uralkodó egyenlőtlenséggel és a részesedések hiányával szemben, egyben a "szubjektumok vagy inkább a szubjektíváció módozatainak" pillanata is (ibid., 47). A politikai szubjektumok nem a priori léteznek, hanem csak mint ilyenek jelennek meg. A "politikai szubjektíváció" tehát egyben "nem-identitárius szubjektíváció" is (ibid., 110). Vagyis "olyan sokféleség" jön létre, "amely nem volt adott a közösség rendőrségi alkotmányában, olyan sokféleség, amelynek számbavétele ellentmond a rendőrségi logikának" (ibid., 47).

Rancière számára tehát nem helyek, nem konkrét tartalmak, "nem tárgyak vagy kérdések" (ibid., 43) a - kívánatos - politika központi meghatározói, hanem annak meghatározója a politika egy sajátos formája.

- nevezetesen az a "találkozási pont" (ibid., 45) a politikai és a rendőrségi logika között, amely "beírja az egyenlőség megerősítését egy olyan vita, egy olyan közösség intézményébe, amely a megosztottsága előtt nem létezett" (ibid., 43). Rancière kifejti: "A háztartás nem egyszerűen azért válhatott politikai hellyé, mert hatalmi viszonyokat gyakorolnak benne, hanem azért, mert a nők közösségre való képességéről szóló vita alapjául szolgált. (Ibid., 44.) Rancière szerint tehát az érzéki világ felosztásáról szóló politikai vita a javak és erőforrások elosztására is irányul. Rancière értelmében azonban csak az eseményszerű megszakítás, az intézményesülés aktusa politikai - tartós megszakítás vagy például a politika intézményesülése elképzelhetetlen, mivel a politika mindig rendőrré válik.

A politikának ez a felfogása azért problematikus, mert lehetetlenné teszi, hogy a politikát hosszabb távú intézményként gondoljuk el. Ily módon Rancière demokráciafelfogása is bizonytalanná válik, mivel fennáll a veszélye annak, hogy végső soron egyenlőségjelet teszünk a bomlasztás politikája és az emancipatív politika közé, amely az egyenlőséggel kapcsolatban az anteilless részének megkérdőjelezésén alapul. "Minden politika", írja

demokratikus", amikor "szembeállítja az egyenlőség logikáját a rendőri rend logikájával" (ibid., 111). Kérdéses tehát, hogy a demokrácia előfeltételek nélküli koncepciója vagy ez az "emancipációs priorizmus" (Marchart 2010, 250) mennyire hasznos a kortárs viszonyok kritikai elemzése szempontjából. Ennek megfelelően Greven kritizálja Rancière ragaszkodását a politika "'rendszerelváltó' vagy 'transzcendens' koncepciójához", amely nem ragaszkodik "semmilyen releváns gyakorlathoz és a filozófián túli felismerhető cselekvési szubjektumhoz", mint a politika romantikus "fantáziáját" (Greven 2010, 70). Rancière maga tematizálja a jelenlegi politikai viszonyokat, amikor például a rasszizmusról és az idegengyűlöletről beszél, és "politikai jelenségként" írja le őket (Greven 2010, 70).

"a politika összeomlása" (Rancière 1998b, 125, ford. B.B.). Mouffe-fal ellentétben ebben az összefüggésben ő is problematizálja a "passion identitaire", azaz az identitással kapcsolatos szenvedélyt, mint "a félelem ügyét", egy "meghatározatlan félelmet, amely a másik testében találja meg a tárgyát" (uo., ford. B. B.). Elítéli az uralommal való társítását - de nem világos, hogy a politika és a rendőrség logikája milyen mértékben válik relevánssá ebben az összefüggésben.

II.5 ÚJ ALAPOK VÉGLEGES ALAPOK NÉLKÜL: A POLITIKAI KÜLÖNBÉSÉG POLITIKÁJÁRÓL

Jacques Rancière a politikai különbség változatával a politika hatékony formáit (az ő terminológiájában a "rendőrség") bírálja, és ehelyett a politika ("politika") emancipatív koncepcióját támogatja. Bár megközelítése abban különbözik Chantal Mouffe megközelítésétől, hogy a politikai különbséget nem a különböző, hanem az episztemológiai szinten helyezi el, a konfliktus hangsúlyozása mellett mindkét megközelítésben közös a kontingencia szempontja. "A politika alapja" - mondja Rancière - "valójában nem más, mint a természet konvenciója: az értelem hiánya, minden társadalmi rend tiszta véletlenszerűsége. A politika egyszerűen azért létezik, mert nincs a természetben megalapozott társadalmi rend, nincs isteni törvény, amely az emberi társadalmakat irányítja." (Rancière 2002, 28) Mouffe pedig Ernesto Laclauval együtt hangsúlyozza: "Ha [...] elfogadjuk, hogy a diszkurzív totalitás soha nem létezik egyszerűen adott és körülhatárolt pozitivitás formájában, a relációs logika hiányossá válik, és az esetlegesség hatja át". (Laclau/Mouffe 1991, 162) Mindkét megközelítésben a konfliktus így az a pillanat lesz, amelyben a kontingencia megmutatkozik: Míg Mouffe-nál a leüledett rend kontingenciája a

A politikai reaktiválódás folyamata, és így egy antagonista vagy ago- nisztikus logikából ered, Ranciére számára a rendőri rend megszakadásának pillanata az, amelyben e rend kontingenciája megjelenik.

Michael Th. Greven politikai társadalomelmélete számára az esetlegesség szintén a politika olyan dimenziója, amely közvetlenül összefonódik a döntéssel. Ahelyett, hogy szükségszerű okokat feltételezne, a politikai társadalom számára azt mutatja meg, hogy minden politikailag eldönthetővé vált, és ezért kontingens. Ugyanakkor kritizálja a politikai különbség elméleteit, amelyekben "hiábavaló" törekvés, hogy "a politikát és a politikát két ontológiailag különböző "szféraként" értelmezzük" (Greven 2010, 68f.). Szerinte a politika fogalmának sem a "hagyományos", sem a "jelenlegi" szubsztancialista vádak, mint például Mouffé agonizmusa, nem szükségesek a politika racionalista felfogásának kritikájához. A döntő tényező inkább a társadalmi viszonyok elemzése.

Oliver Marchart számára ez az érvelés valószínűleg egy rejtett "empirizmus, pozitivizmus vagy pszichologizmus" (Marchart 2010, 25), ahogy azt a Jacques Derrida Richard Rorty kritikájával kapcsolatos érvei is sugallják. Grevennel ellentétben ő semmiképpen sem értékeli a politikai különbséget haszontalannak, hanem kifejezetten hasznos különbségnek. Hiszen csak ebben a különbségben, amely csak filozófiai szempontból érzékelhető, fejeződik ki a társadalom koningenciája és a végső alapok lehetetlensége (vö. *ibid.*, 18, 25). Ebben az értelemben Marchart rendszerezi a kontingencia-orientált politikai másság különböző "játékformáit", és a "Heidegger metafizikai kritikájára" (*ibid.*, 21) való közös hivatkozásuk, következésképpen "baloldali heideggerianizmusuk" (*ibid.*, 19) miatt a posztfundamentalizmus kifejezés alatt foglalja össze őket.

Marchart alaptézise, hogy a politikai különbséget, azaz a politika és a politikai közötti differenciálódást "az egykor rendíthetetlen alapok felbomlásának tüneteként" (*ibid.*, 27) értelmezi. Ezzel nem feltételezi, hogy a társadalom "teljesen alaptalanná" (*ibid.*) vált, vagyis hogy nincsenek többé alapok. A posztfundamentalista "kontingens" inkább "minden alapítvány vitatott jellegét" (*ibid.*, 8) tárja fel. A posztfundamentalizmust ezért nem szabad félreértetni antifundamentalizmusként. Míg az utóbbi csupán ugyanannak az éremnek, azaz a fundamentalizmusnak a másik oldala, addig az előbbi annak kritikáját jelenti. Így "azokat az álláspontokat" vitatják, amelyek "olyan alapvető, azaz revizionista elvekből, törvényekből vagy objektív valóságokból indulnak ki, amelyek minden társadalmi vagy politikai megragadhatóságon kívül esnek" - mint például a "gazdasági determinizmus" (*ibid.*, 15). Így az egyetemes, történelmen átívelő, és az egyetemes

"a gondolkodás vagy a társadalom *utolsó* vagy *végző* alapja[i]" (ibid., 21, kiemelés hozzáfűzve), röviden: "a végző igazolás lehetősége" (ibid., 16). A döntések inkább az "ontológiai eldönthetlenség" (ibid., 21) háttérben születnek, a "versengő erők és döntési erőfeszítések" (ibid., 22) mezején. Ebből adódik a posztfundacionalizmusban az alapozás egyidejű "lehetetlenségének és szükségességének" paradox viszonya is (ibid., 246, kiemelés hozzáfűzve).

Ezekkel a megfontolásokkal a posztfundamentalista álláspontok Marchart szemében közvetlenül követik Martin Heidegger érvelését, amely szerint nem lehet a metafizika teljes "meghaladása", mivel egy ilyen metafizika "a maga részéről csak egy metafizikai alakzat" (ibid., 21). A posztfundacionalizmus lényeges momentuma azonban "ezen okok ontológiai státuszának gyengülése" (ibid.). Ez a Heideggerre való hivatkozás annyiban válik fontossá, hogy Marchart, Mouffe-hoz hasonlóan, először is analógiát állít a heideggeri ontológiai különbség és a politikai különbség között. A politikai fogalmának bevezetése egy olyan absz- trakcióra épül, amelyen keresztül a megfejthetőség elve és az alapozás mozzanatai közötti játék tisztázható. Ez azt jelenti, hogy a politikai különbség *mint különbség* csak akkor válhat "egyáltalán láthatóvá", ha a **p** **l** **a** **s** **é** **s** **h** **o** **g** **y** **u** **g** **y** **a** **n** **a** **s** **z** **i** **n** **t** **e** **n** **e** **l** (ibid., 25). A politikai különbség tehát nem pusztán fogalmi különbség, hanem konkrét különbség. Csak e különböző szintek alapján "a politika fogalma vállalhatja azt a feladatot, hogy rámutasson a társadalom végző soron lehetetlen intézményére" (ibid., 27). Ez a megvalósítás viszont nem képzelhető el kizárólag a "politika fogalma" révén, mivel csak a "politikai" képes "kiszabadulni a társadalmi és politikai (rendszerszintű) domesztikáció szorításából" (ibid.).

Marchart számára a *politikai különbség* mint *ontológiai* különbség magában foglalja a "megállíthatatlan" "játék a politika és a politikai között" (ibid., 27), "a megalapozatlanság (kontingencia) és az alapítás (intézmény) fogalmi pillanatai között ingadozva" (ibid., 245). Csak a két politikai fogalom e megkülönböztetése révén válik érthetővé az a "furcsa körülmény", hogy "új alapokra van szükség, de ugyanakkor a végző alapok lehetetlenek" (ibid., 27). Emiatt a két szint soha nem válhat eggyé, mivel csak a kettő közötti kölcsönhatás tartja nyitva a végző alapozás alapvető lehetetlenségét.

Ez a játék tehát Marchart megközelítésének középpontjába kerül, amikor azt állítja, hogy "a politikai különbséget *mint különbséget*" (ibid., kiemelés hozzáfűzve) kell szemügyre venni. A politika két fogalmának bemutatása

Ennek a megkülönböztetésnek a lényege nem az, hogy "a különbség egyik oldalát" (ibid., 245) eltúlozzuk. Inkább "maga a különbség ténye a lényeges: annak szükségessége, hogy egyáltalán bevezetjük ezt a különbséget a politikai gondolkodásba" (ibid., 27). Számára ez felveti a kérdést, hogy a "e megkülönböztetés okai" virulensek (ibid.). Marchart szerint azonban ez csak "rendkívül ritkán" fordul elő (ibid.). Ehelyett a politikai különbség poszt-fundamentalista megközelítésében gyakran a különbség egyik oldala kerül előtérbe. Ennek fényében Marchart javaslatot tesz a különbség mint kapcsolat elméletére.¹⁶

A politikai különbség diszciplínává vált átvezetése nyomán egyrészt a politikai filozófia, másrészt a "a jelen társadalmi és politikai problémahelyzeteit", másrészt (ibid., 30), a politikai különbséget mind a "politikai belső-filozófiai, mintegy "ontológiai" következményei", mind pedig a "'ontikus' oldalához" (ibid., 29) viszonyítva vizsgálja meg. A játék szempontját ebben a kontextusban kettős gondolddal fordítja le: egyrészt meg akarja mutatni a "politikát a filozófiában (azaz a metafizikában és az ontológiában)" (ibid., 273), másrészt a politika poszt-fundamentalista elméletének kidolgozására törekszik (vö. ibid., 274).

A filozófia szempontjából az ontikus és ontológiai szintek közötti játék, amelyet "a *politika* oldaláról" (ibid., 278, kiemelés hozzáadva) határoz meg, azt eredményezi, hogy a filozófiát mindig *politikai* filozófiaként kell érteni. Bár - ha komolyan vesszük a politikai differencia előfeltevését - ez csak "esetleges" javaslat lehet, Marchart rendkívül hasznosnak tartja ezt a mozgalmat ahhoz, hogy behatoljon a "filozófia depolitizált területére" (ibid., 276), és ne redukálja a filozófiát pusztán "politikai filozófiává".

"filozofizmus" (ibid., 277). Ebben az értelemben végül hangsúlyozza, hogy nem csak az ontológiai analógia között

16 Az, hogy ez nem lehet szükségszerű következmény, Marchart számára magában a politikai különbség elméletében gyökerezik: "Mert ahol semmi sem következik szükségszerűséggel, ott minden értelmes következmény csak szabályozott következetlenség". (Marchart 2010, 249) Inkább a *non sequiturra* való rámutatásról van tehát szó, amelynek azonban az adott "érvelési háttérrel" (ibid., 249) szemben kell értelmet nyernie. Ez azt jelenti, hogy a politika "'ontikus' kritériumainak" "elméletileg összeegyeztethetőnek" kell lenniük az alkalmazott "politikai fogalmával". "A politika fenomenális mezejéről alkotott felfogásunk fogja alakítani a politikáról alkotott elképzelésünket, a politika alkalmazott kategóriája fogja meghatározni a politikáról alkotott perspektívánkat." (Ibid., 322)

és politikai különbség, de ez az *ontológiai* különbség már *politikai* különbség.

A "politika fenomenális mezején" (ibid., 289) viszont a politikai különbség játéka Marchart számára abból áll, hogy a "politika ontológiai feltételeit" összeveti a "történelmi feltételekkel, amelyekkel a politikai cselekvés ma szembesül" (ibid., 292), azaz a politika központi jellemzőit a mindenkori politikai feltételekhez viszonyítja. Ebben az értelemben a politika úgynevezett "minimális feltételeit" dolgozza ki, hogy "ne csak lehetővé tegye a politika pontos meghatározását", hanem "segítsen különbséget tenni a politika ontológikus felfogásai között, amelyek a profán politikának megfelelőek, és azok között, amelyeknek végső soron kevés közük van a politika jelenségeihez" (ibid., 293). A "nagypolitika fantáziája" (ibid., 248) ellen, azaz a "nagypolitika" (ibid., 248) ellen.

"A politika redukálása a rendszerszintű "makropolitikára", szemben az egyéni "mikro-politika" (ibid., 324), de a "tétlenség politikája" vagy "attentizmusa" (ibid., 322) ellen is Marchart felvázolja a *politikai* értelemben vett *politika* minimális feltételeit: A "kiszámíthatatlanság" (ibid., 311) és a konfliktualitás (ibid., 321), valamint a stratégiai, (legalábbis minimálisan) szervezett és kollektív cselekvés (vö. ibid., 311-314) hátterében a pusztá kivárással (vö. ibid., 326) szemben a "tekintélyelvűvé válás" (ibid., 301-306) tendenciáját is ide sorolja.

Marchart megközelítése sajátos javaslat a politikai különbség konfliktusorientált elméleteinek keretein belül, mivel politikafogalma éppen a politika és a politika közötti kapcsolatra összpontosít. Ugyanakkor megközelítése végső soron szintén a politika elsőbbsége felé hajlik, mivel a politikai különbséget a politikából kiindulva gondolja el. A társadalmi viszonyok tehát részei a politikáról alkotott felfogásának, de csak a politika szemszögéből érthetők meg. Erre a problémára a mindennapok elméleti perspektívájából fogok visszatérni (vö. V.2.3. fejezet).

II.6 POLITIKA A DICHOTÓMIA-KRITIKAI MIKROSZKÓP ALATT: FEMINISTA ELLENVETÉSEK ÉS KITERJESZTÉSEK

II.6.1 A politikai "androcentrikus bukása"

Az 1990-es évek elején Hannelore Schröder polemikusan és élesen rámutatott a német nyelvű politikatudomány hamis univerzalizmusára.

Felhívja a figyelmet arra, hogy ő határozottan partikuláris.¹⁷ Ironikusan állapítja meg, hogy a politikatudomány mainstream vagy malestreamjéhez hasonlóan, de ellentétes ürygyekkel, kizárólag a "női lakossággal" és a köz- és magánszféra erőszakos, nemi alapú szétválasztásával akar foglalkozni, és az uralom és erőszak egyéb viszonyait "másodlagos ellentmondásként" figyelmen kívül hagyja (Schröder 1990, 247). A "bevett politológusok" ugyanis csak "a teljes rendszer saját részével foglalkoznának, és ezen belül is csak a kisebb frakciók sajátos érdekeivel" (ibid.).

Bár ez jelenleg elavultnak tűnhet, az újabb értékelések a politikatudományban az androcentrizmus nagyon hasonló kritikáját mutatják - bár Schröder problematikus, mivel esszencializálásra hajlamos nézetét maguk mögött hagyják. Így Eva Kreisky majdnem öt-tíz évvel Schröder után azt állítja, hogy a "rosszindulatú szándékok" "könnyű leleplezni" - végül is arról van szó, hogy a "politika "formálásának" történetében az "androcentrikus 'bukás'" minél "felismerhetlenebb és ennek megfelelően megnevezhetlenebb" maradjon (Kreisky 2004, 41). Hasonlóképpen, Birgit Sauer úgy látja, hogy a politikatudományban a köz-politikai és a magán-politikai-politikai elkülönítése a tudományágon belüli androcentrizmus egyik jelentős tényezője (vö. Sauer 2001a, 29). Ina Kerner szerint pedig az "androcentrikus elemeket" jelenleg a politikai elméletben "feltételezni" kell (Kerner 2013, 103), és - Schröder bevetésén túl - "a különböző különbség- és hatalmi viszonyok összefonódásaként" (ibid., 107) kell reflektálni rájuk.

Ez tehát aggodalomra ad okot, de ezen értékelések fényében aligha meglepő, hogy a politika jelenlegi elméletei szinte kizárólagosan nélkülözik azokat a központi felismeréseket, amelyeket a feminista kutatások ebben az összefüggésben produkáltak.¹⁸ Ezt nem utolsósorban a politika fogalmával foglalkozó legújabb antológiák is alátámasztják: A oldalon.

17 Ugyanebben az időben, 1991-ben a Berlieni Szabadegyetemen néhány politológusnő megalapította a *Német Politikatudományi Társaság (DVPW) Politika és nemek munkacsoportját* (<http://www.politik-und-geschlecht.de>), amelyből a *Femina Politica* című feminista politológiai folyóirat és egy sor feminizmus- és androcentrizmuskritikus antológia született.

18 Ez a tendencia, a "feminista kérdések és értelmezések folyamatos elhallgatása" (Rosenzweig 2005, 698) a politikai eszmetörténetre is vonatkozik, ahogyan arra Beate Rosenzweig rámutat.

Az Oliver Flügel, Reinhard Heil és Andreas Hetzel által szerkesztett *The Return of the Political* (2004a) című kötet az összesen négy-tíz hozzászólás közül egy, nevezetesen Judith Butler feminista elméletével foglalkozik (Kämpf 2004). A *Das Politische denken című könyvben* a politika feminista elmélete teljesen kimarad - a szerkesztők, Ulrich Bröckling és Robert Feustel (2010b) azonban elismerik, hogy a tizenöt tárgyalat megközelítés keretében a politika feminista elmélete nem szerepel.

"fontos hangok" hiányoznak (ibid., 9), köztük Judith Butler és Gayatri Chakravorty Spivaké. Végül a Thomas Bedorf és Kurt Röttgers által szerkesztett *Das Politische und die Politik* (2010) című antológia szintén öt-tíz, a politika aktuális elméleteivel foglalkozó írást tartalmaz, és nemcsak hogy nem tartalmaz feminista elméleteket, de nem is tesz utalást a politika feminista koncepcióira.

A "politika feminista koncepciója, amely a politika minden ~~hagyományos~~ koncepciójától eltérően nem a- vagy akár antipolitikai dimenzióként határozza meg a magánszférát" - ez a "feminista elmélet/gyakorlat központi újítása" (Holland-Cunz 1998, 87), amelynek "elemzési potenciálját" "lenyűgözően dokumentálták", amennyiben "egyetlen társadalmi szféra sem kerülte el a magánélet politikájának kritikai elemzését" (Holland-Cunz 1999, 127) - látszólag hiányzik a jelenlegi (nem feminista) politikai vitákból. A jelenlegi politikai elméletek tehát többnyire "nemi vaknak" (Sauer 2001a, 29) bizonyulnak, még a társadalmi viszonyok tematizálása során is.

Ez legalábbis nagyrészt igaz. Michael Th. Greven például a politikai társadalom elméletében hivatkozik feminista meglátásokra, és hangsúlyozza azokat - például amikor "sok nőnek a fizetett munkaerőpiacról való "önkéntelen kizárását" (Greven 1999, 121) mint az uralom egyik aspektusát bírálja, vagy amikor rámutat az erőszak állítólagosan magánjellegű viszonyainak politikai dimenziójára, és következőképpen nem akarja, hogy a politika az állam határainál érjen véget. Javaslatában, amelyet ő döntően társadalomelméleti javaslatként és "az idők politikai diagnózisának" (ibid., 16) alapjaként értelmez, feltűnően hallgat a nemek közötti egyenlőtlenségi viszonyok kérdéseinek szorosabb vizsgálatáról.¹⁹

Ulrich Beck *politikai találmányában* a magánélet is politikálódik azáltal, hogy az egyének visszatérését hirdeti a társadalomba (vö. Beck 1993, 149). Beck azonban nem veszi fel a feminista megközelítéseket

19 Ugyanakkor azt állítja, hogy a politikai társadalomról szóló tézise lehetővé teszi "a patriarchátus elméletének szociológiai és politikaelméleti megvitatását" (Greven 1990b, 260).

nem utal a nőmozgalomra sem, bár a társadalmi mozgalmakra való általános utalása ezt sugallja. Végül a hierarchikus nemi viszonyok kérdése két okból is elhanyagolhatónak tűnik elméletében: egyrészt azért, mert a modernitásban rejlő demokratizálódást és kiegyenlítődést látja, ami többek között a nemi szerepek de-traditionalizálódásában nyilvánul meg; másrészt azért, mert a nemek közötti egyenlőtlenség egyik központi elemét, nevezetesen a "nőiség naturalizálódását" (ibid., 136. o.) nem a reflexív modernitás egyik aspektusának, hanem inkább a "modernitás éjszakai oldalának" és inkább a "modernitás éjszakai oldalának" egyik aspektusának tekinti, (136), nem mint a reflexív modernitás egyik aspektusa, hanem mint a "modernitás éjszakai oldala", és így mint az "ellenmodernizáció" egyik jellemzője (ibid., 99).

Chantal Mouffe politikai elmélete sem képes betölteni a nemek kritikai elkötelezettségének hiányából adódó hiányt. A feminista politikai elmélet területén végzett korai munkássága ellenére, amelyben különösen a radikális állampolgárság feminista, antiesszencialista koncepcióját népszerűsítette (vö. Mouffe 1992), és bár az *On the Political című könyvében* hangsúlyozza, hogy különösen az "'ontikus' szint" (Mouffe 2007, 16), azaz a konkrét politika foglalkoztatja, a nem, a szexualitás vagy a heteronormativitás nem játszik szerepet a megközelítésében.

Ez nagymértékben igaz Jacques Rancière politikai elméletére is. 1975 és 1981 között Rancière meghatározó szerepet játszott - nem utolsósorban Geneviève Fraisse-szel együtt²⁰ - a *Les Révoltes Logiques* című folyóiratprojektben, amely egyaránt elkötelezett volt a munkás- és a nőmozgalom mellett. A két perspektíva azonban néha nem nagyon fonódott össze, amit Rancière Patrick Vaudayval közösen írt nyitó cikke, az *En allant à l'expo: L'ouvrier, sa femme et les machines* (magyarul: *Az expóra menni: a munkás, a felesége és a gépek*) is jól mutat (vö. Davis 2010, 44-46). Az olyan aktuális politikai kérdések, mint a rasszista populizmus vagy az idegengyűlölet, kétségtelenül relevánsak Rancière koncepciója szempontjából. Ezeket a kapcsolatokat azonban nemek nélkül gondolják.

A "politika minimális feltételeinek" (Marchart 2010, 293) kidolgozásában Oliver Marchart olyan queer-feminista gyakorlatokra hivatkozik, mint a *radikális szurkolás*, és Grevenhez hasonlóan hangsúlyozza az állítólagosan privát "hatalmi és alárendeltségi viszonyok" feminista politizálásának fontosságát (ibid., 298). A queer feminista elmélet végül Butler "kontingens alapok" (Butler 1993) fogalmán keresztül (vö. Marchart 2010, 62) utat talál a posztfundamentalista megközelítésébe is (vö. Marchart 2010, 62). Azonban

20 Fraisse munkásságának Rancière-re gyakorolt hatásáról és jelentőségéről lásd Deuber-Mankows-ky 2013.

sem ontikai, sem ontológiai szinten, amelyet végső soron a politikaelmélet szempontjából is privilegizál, nem folytatja tovább ezeket a megfontolásokat - ami annál is inkább meglepő, mivel azt hirdeti, hogy minden filozófiának politikai filozófiának kell lennie, de nem veszi figyelembe az ehhez központi szerepet játszó feminista tudománykritikát.

Úgy tűnik, ezekre az elméletekre is érvényes az, amit Eva Kreisky és Birgit Sauer az 1990-es években a politikatudományra vonatkozóan megállapított: "a társadalmi és politikai tények megmagyarázásának eszközei. Többek között a politikai realitások nemét magyarázzák el. (Kreisky/Sauer 1997, 29) A megközelítéseket legalább kettős üresség jellemzi: Először is, nincs (átfogó) vita a feminista politikai elméletekről; másodsor, a politika nemi és heteronormatív dimenzióinak tárgyalása nagyrészt elmarad. Egyedül Linda M. G. Zerilli, Arendt politikai elméletének kisajátításával, aki a maga részéről szkeptikusan, sőt ellenezte a nemi kérdések politizálását (vö. Kreisky 1994, 111; Young-Bruehl 2004, origo 1982), szenteli magát határozottan a politika feminista koncepciójának. A *feminista politika elméletével ellentétben* azonban kritikám és az alábbi megfontolások középpontjában a *politika feminista elméletének* kérdése áll.²¹

Ebben a projektben azt az érvet veszem elő, amelyet Carole Pateman (1989, 118) a feminista elméletek és küzdelmek középpontjaként ír le, nevezetesen a köz- és a magánszféra dichotómiájának kritikáját. Annak ellenére, hogy - jogos belső feminista - kritika éri e fogalompár használatát a nemek közötti viszonyok elemzésére és átalakítására (vö. pl. Collins 1991; Coole 2000; Armstrong/Squires 2002; Wischermann 2003), ezek a kategóriák számomra még mindig hasznos feminista eszköznek tűnnek a politika konceptualizálására a jelenlegi különbségek és aszimmetriák, valamint az ezekhez kapcsolódó hatalmi és erőforrás-elosztás tekintetében. A következőkben nem foglalkozom sem egy "helyes" vagy "egyetlen" felfogása a nyilvánosságnak és a magánéletnek (vö. kritikusan Sheller/Ury 2003, 121, ford. B. B.), és nem is céлом a feminista viták átfogó áttekintése.²² Inkább azt akarom, hogy

21 Sauer rámutat erre a korántsem egyértelmű különbségtételre, amikor problematizálja a "politikának a női mozgalom politikájára vagy a feminista politikára való redukálását" (Sauer 2001a, 36).

22 Áttekintésért lásd pl. List 1986; Hansen 1987; Pateman 1989; Okin 1991; Helly/Reverby 1992; Cohen 1994; Boyd 1997; Sauer 2001a; Krause 2003; Wischermann 2003; Lang 2004; Ritter 2008.

A köz-magán dichotómia feminista kritikáját azzal a céllal veszem elő, hogy olyan elemzési kategóriaként nyissam meg, amely lehetővé teszi a politikai elmélet szűkösségének tisztázását és a politika kiterjesztett fogalmának elképzelhetővé tételét. A köz- és a magánszféra megosztottságának vizsgálata így a politika feminista értelmezésének kidolgozásához szükséges elemzési eszközként szolgál számomra. Tanulságos kiindulópontként Birgit Sauer "a szétválasztás liberális diszpozíciójának" (Sauer 2001a, 184) fogalmára támaszkodom. Azzal fogok érvelni, hogy a köz- és a magánszféra meghatározása a következőképpen történik

– pontosan mint kapcsolat, amelyet szintén a "public-private" kötőjeles jelöléssel kívánok láthatóvá tenni (szemben a "public/private" jelöléssel). Engem tehát az a gyakran rejtett, de erőteljes kölcsönhatás érdekel, amely ebben a felosztásban artikulálódik, és nem csak e di- kotómia egyik oldala, vagy akár a köz- és a magánélet közötti megfelelő különbségtétel kérdése.

II.6.2 A liberális szétválasztás diszpozitív

"Talán - kérdezi Seyla Benhabib (1994, 273) - nem Arendt gondolkodása, hanem maga a feminizmus alapul kategorikus tévedésen, és a magánszféra "politizálására" tett kísérlet nem a nők emancipációjához, hanem az emberi szabadság utolsó nyomainak felszámolásához vezet a modern világban? Birgit Sauer évekkel később hasonlóan provokatív kijelentést tett a "magánszférába" való egyre nagyobb politikai beavatkozással kapcsolatban. A növekvő állami beavatkozás a rendőri felügyelet vagy a női testiség reprodukciós technológiákon keresztül történő szabályozása nem "történelmi tévedésként" (Sauer 2001b, 5) leplezi le a nőmozgalomnak a magánszféra politizálására vonatkozó követelését? Egy ilyen értékelés azonban - kitérő válasza szerint - csak a "nőmozgalmi politizálás félreértői" (ibid.) lehetnének. A megfigyelhető átrendeződés ugyanis semmiképpen sem tekinthető oknak arra, hogy a feministák által kritizált köz- és magánszféra kettősségét megerősítsük, és azt a magánélet védelmére vonatkozó követelés kiindulópontjává tegyük. A magánélet feminista szemlélete és politizálása jelenleg nem "elavult-naiv" (ibid.). Inkább a magánszféra és a nyilvánosság viszonyát kell megvizsgálni és újrafogalmazni a neoliberais szerkezetátalakítás égisze alatt, amely a nyilvánosság és a magánszféra jelentéséért folytatott küzdelemben is artikulálódik (vö. Sauer 2001a, 191; Sauer 2001b, 5).

De mi is valójában ez a köz- és magánszféra közötti különbség? "Egy] indíték? Rejtett feltételezés a cselekvés mögött? Egy ideológia? Bíróági megkülönböztetés? A de...

a valóság leírása, vagy egyszerűen a beavatkozás/nem beavatkozás indoklása?" (Dahlerup 1987, 105) Sauer "a szeparáció liberális diszpozíciójának" (Sauer 2001a, 184) koncepciója lehetséges választ ad erre a kérdésre.²³ Ezt a kifejezést azért tartom hasznosnak, mert az elkülönülés aspektusára összpontosít. Ennek megfelelően a köz és a magánélet nem ellentétekként, hanem egymással összefüggő aspektusokként értelmezendő, amelyek azonban az elkülönülés mechanizmusa és e kapcsolat elhalványulása vagy tagadása révén válnak hatékonyvá. A kifejezés azért is megfelelőnek tűnik számomra, mert Sauer a diszpozitívum Foucault-féle fogalmának felhasználásával rámutat e kettősség erejére. Ez azt mutatja, hogy a köz- és magánügyek közötti különbségtétel egy történelmileg meghatározott földrajzi és társadalmi kontextusban alakult ki és érvényesült, mint meghatározó politikai elv. Bár a *polisz* és az *oikosz* közötti felosztás már a görög ókorban is ismert volt - ezen a ponton fontos felidézni Arisztotelészt, majd őt követve Arendtet -, a köz és a magánélet nyugati modern szembenállása új minőséget ölt, amennyiben az állam és a közszféra egyfelől, valamint a gazdaság, a család és a magánszféra másfelől szöges ellentétben áll, egymást kizáró szférákként konstruálódnak (Sauer 2001b, 6; vö. még Coole 2000; Klinger 2000²⁴). Ez a kölcsönös kizárás lett az alapja a 18. században uralkodó liberális politikaértelmezésnek, amelyben a közszféra az állam kettős szinonimájává vált: egyrészt mint állam, másrészt mint magánszféra. "a fejedelmi állam rendjének és gondoskodásának átfogó igénye"; másrészt "az abszolutizmus hatalmi stratégiájának ellentérvézeként", ami éppen a "nem nyilvánosság, a titkolózás és a cenzúra" (Sauer 2001a, 187). Bár a "polgári nyilvánosság" (Habermas 1995) megjelenése a 19. században a politika új minőségét és a politikai részvétel új formáit hozta magával, Sauer a feminista és a feminista közvéleményt is újszerűvé teszi.

23 Más választ ad például Chris Armstrong és Judith Squires, amikor a liberális köz- és magánszféra megosztottságával való feminista foglalkozás "három nagy vonulatát" azonosítják: először is a megosztottság androcentrizmusának kritikáját; másodszer a "klasszikus" elemek szerződéselméletbe való integrálásának kritikáját; harmadszor pedig a liberális rezsimekkel való kortárs foglalkozást (Armstrong/ Squires 2002, 263, ford. B. B.).

24 Cornelia Klinger a szétválasztás "szinte teljes megfordulásáról" beszél a

A "polgári korszak": az anyagi szükségleteket már nem az *oikoszhoz*, hanem a nyilvánosságához rendelik; az "erényképzést és az önmegvalósítást", valamint a "társadalmi értékeket és célokat" viszont a magánterülethez, tehát már nem a *poliszhoz* (Klinger 2000, 46).

Mindez egy dolgot világossá tesz a politikaelmélet szempontjából: hogy a politika liberális felfogása, amely a köz- és magánszféra szétválasztásán alapul, nemi és nemek szerinti elfogultsággal bír, és így nem utolsósorban meghatározó a polgári, kapitalista és patriarchális állam kialakulása és fenntartása szempontjából. Végül, de nem utolsósorban, az elkülönülés liberális diszpozitivitásának fogalma azért is tanulságos a politikaelmélet szempontjából, mert ebben a megfogalmazásban az elkülönülés nem univerzálisnak tételeződik fel, hanem azért, mert a liberális attribútum a történelmi, földrajzi és társadalmi sajátosságot gondolhatóvá, megszólíthatóvá és politizálhatóvá teszi.

A politika feminista értelmezése érdekében a köz- és a magánszféra megosztottságának kritikáját veszem át, és javasolom Sauer liberális megosztottsági diszpozitivitás fogalmának további élesítését. E célból öt, egymással összetetten összefonódó jelentést fogalmazok meg, amelyeket ez a fogalom a köz-magán mint politikai elemzési kategória megértéséhez kínál, és így a politika kiterjesztésének kiindulópontjaként: Nemi előítélet, az egyértelműségekre való hajlam, domináns komplex diszpozíció, változékonyság és relationalitás. A jelentés mind az öt dimenziója egyszerre bővíti és konkretizálja a politika feminista koncepcióját, amely nem korlátozódik az állami intézményekre, és a politikát és a politikai cselekvést nem semlegesnek, hanem erőteljesnek, helyhez kötöttnek és vitatottnak értelmezi. Ebben az értelemben az öt dimenzió lehetővé teszi a nyugati-modern köz-magán dichotómia különböző politikai mechanizmusainak és hatásainak feltárását.

Az elkülönülés liberális diszpozitivitásának fogalma először is a köz- és a magánszféra felosztásának nemek szerinti és nemi alapú elfogultságára utal, amely, ahogy Cornelia Klinger kritikusan megjegyzi, "mindkét nem "lényegébe" vetül" (Klinger 2000, 49). Ennek megfelelően a két neműség mentén a nők és a nekik tulajdonított tevékenységek és tulajdonságok túlnyomórészt a privát szférában helyezkednek el; a nyilvános-politikai szféra ezzel szemben elsősorban a (privilegizált) férfiak számára van fenntartva, és az ott zajló tevékenységek és cselekvési módok férfias konnotációval bírnak (vö. Sauer 2001b). A dualizmus azonban nem semleges, és nem is jelent egyenlőséget. Inkább "az egyik oldal elsőbbsége a másikkal szemben" (Klinger 2000, 50), amelyet a természet legitimál (vö. List 1986, 76). Ennek megfelelően a nyilvánosság és - később - a politika, a racionalitás, az objektivitás, az egyetemesség, a termelési munka, a szellem, a férfiaság, a kultúra, a technológia és a modernitás elsőbbséget élvez a magánélet, az intuíció, az érzés, a szubjektivitás, a partikularitás előtt,

Reprodukciós munka, test, nőiesség, természet és hagyomány.²⁵ Az ellentétek olyan hierarchizálást jelentenek, amely a hatalom és a kirekesztés aszimmetrikus viszonyában artikulálódik. Hiszen a szabad részvétel mindkét "szférában", ahogyan azt a nyugati-modern társadalmi szerződés előírja, elsősorban a férfiak számára van fenntartva, és közülük is kizárólag a tulajdonosok és a polgárok számára (vö. kritikusan pl. Pateman 1988; Dackweiler/Holland-Cunz 1991; Fraser 1996, orig. 1991; Lang 1995, 1997; Wilde 2009). A liberális szeparációs diszpozíció analitikus potenciálja tehát abban rejlik, hogy - Carole Patemannal szólva - megmutatja, hogy "a nők és a férfiak hogyan helyezkednek el differenciáltan a magánéletben és a közéletben" (Pateman 1989, 120).

Másodsor, az elkülönülés liberális diszpozícióját az egységesítés politikája jellemzi (vö. Sauer 2001a, 184), amely két, egymással összefüggő folyamatra utal. A diszpozitív egyrészt pontosságot feltételez a köz és a magánszféra meghatározásában, és így az elkülönítés fent említett egyenértékűségi láncolatával kapcsolatban is, amely alapos megfontolás esetén önkényesnek és megváltoztathatónak bizonyul: Ugyanis attól függően, hogy melyik nézőpontot vesszük alapul, a piacgazdaságot vagy "magán"-nak tekintjük - ha az államhoz viszonyítva értelmezzük -, vagy "köz"-nek - ha a család(gazdaságot) annak ellentétéként tételezzük (vö. ibid., 184-190; vö. még Boyd 1997). A genderezés révén azonban ez a kétértelműség felismerhetetlenné válik, és egy feltételezett egyértelműséget állítunk elő és feltételezünk azzal kapcsolatban, hogy mi a nyilvános és mi a privát (vö. Sauer 2001b, 6).

Másrészt a nemi és szexuális kétértelműség tendenciái a két, elvileg különálló nemi szféra egyesüléséhez kapcsolódnak. A szétválasztási tézis kétnemű rendre utal, és így e rend keretein belül az egyértelmű nemek létezését sugallja. Továbbá a liberális szétválasztási diszpozíció a heteroszexuális vágy eszméjéhez kapcsolódik. A diszpozíció tehát teljes egészében egy átfogó heteronormatív rendezési mintaként fejthető meg. Ez tehát nem csupán egy nemi és nemi, hanem egy heteronormatív és heteronormatív liberális diszpozíció is, egy olyan diszpozíció, amely a heteronormativitás konstitúcióját és reprodukcióját szervezi.

25 Azt, hogy az említett dichotómiák maguk is dichotómikusak, mutatja például a termelési és reprodukciós munka dualizmusa, amelyben különbséget tesznek az úgynevezett fejmunka és a termelési munkához szükséges kézi munka között.

Ebben az értelemben Lauren Berlant és Michael Warner az USA-ra hivatkozva világossá teszik, hogy a hegemon közszférákat nemcsak a magánélet nemesítése jellemzi, hanem "a szex privatizálása és a magánember szexualizálása" (Berlant/Warner 2005, 94, orig. 1998). Így a köz- és a magánélet szétválasztásával az intimitás és a szexualitás elvileg kikerül a nyilvánosság területéről, és a személyes területhez tartozik. Ugyanakkor az intimitást ebben a szétválasztásban az intimitás "heteronormatív formájaként" (ibid., 97) tervezik meg. Ily módon azonban az intimitás egyáltalán nem magánügynek bizonyul, hanem inkább a magánügy normatívájának, mivel az intimitásnak egy nagyon sajátos formája az, amelyet kívánatosnak írnak elő és kodifikálnak.

Berlant és Warner szerint az, hogy ez a "dolgozatban és nem csak a nemben lehorgonyozott helyességézet, amit heteronormativitásnak nevezünk", érvényesülhet, nem utolsósorban annak köszönhető, hogy a heteronormativitás "a társadalmi élet szinte minden formájában és elrendezésében" (ibid., 87) érvényesül. Berlant az USA szexuálpolitikájával kapcsolatban egy kettős átalakulási tézis mellett érvel.

"intim nyilvánosságot" (Berlant 1997, 9), mint az amerikai közbeszédnek a társadalmi témákról az intim és moralizáló témák felé történő elmozdulását, másrészt Michael Warnerrel együtt kritizálja a "heteronormatív intimitáskultúrát" (Berlant/Warner 2005, 98). Ez utóbbi korlátozza a nem heteronormatív élet- és intimitásformák terét még az állítólagos privát szférában is, és lehetetlenné teszi a "queer kultúrát" (ibid.) vagy a "queer ellen-közösségeket" (ibid., 92), például a jogi és/vagy városi szabályozási rendszerek keretein belül. Ugyanakkor a nem heteronormatív élet- és létformákat kriminalizálják, mivel a nemzetre nézve fenyegetésként mutatják be őket (Berlant 1997).

Néhány éve azonban már megfigyelhetők elmozdulások és új kapcsolatok ebben az összefüggésben: Jasbir K. Puar (2007) a "homonacionalizmus" kifejezést használja a homoszexualitás és az (amerikai-amerikai) nacionalizmus vagy hazafiság összefonódására; David L. Eng (2010) a "queer liberalizmus" keretein belül a queerek és a színes bőrűek (részleges) integrációját tekintve kritizálja az "intimitás rasszizálódását" (ibid., 25, 45); Lisa Duggan a "jó melegek" és a "rossz queerek és más szexuálisan 'felelőtlen' szereplők" hierarchizálását érti (ezek közé gyakran faji alapú heteroszexuális 'mások' is tartoznak, mint pl.

pl. segélyezett anyák) mint "új homonormativitás" (Duggan 2000, 92f.); Antke Engel pedig "projektív integrációról" beszél (Engel 2009, 39), leírva, hogy a másság nemcsak a *mátság*, hanem az "integráció" módjává is válik.

de egyesek számára egyéni tőkévé és a részleges integráció lehetőségévé is válik.

Tekintettel arra az összetett és többretegű "heteronormatív hegemoniára" (Ludwig 2011), amely jelenleg a liberális elkülönülési diszpozíciót jellemzi, a queer-feminista politika nem kizárólag vagy elsősorban az intézményesített politikán alapul (vö. még Haberler/Hajek/Ludwig/Paloni 2012). Sokkal inkább olyan politikai stratégiákról van szó, amelyek átfogóan politizálják a bináris "testszubsztitívumok" (Engel 2002, 17 fn 19) "naturalizálásának" gyakorlatát, valamint a naturalizált heteroszexualitást, nem utolsósorban az állítólagosan privát mindennapi gyakorlatok politizálása révén.²⁶

Harmadszor, az elkülönülés liberális diszpozíciójának ábráján szeretném hangsúlyozni a diszpozíció fogalmát, majd a "köz-magán" mint komplex domináns diszpozíciót jellemezni. Mint ilyen, a köz- és a magánszféra viszonya nem a valós, megfigyelhető viszonyok leírása, hanem, ahogy Sauer hangsúlyozza, inkább egy fiktív, de mégis valós, tényleges elkülönülés (vö. Sauer 2002, 63). Az elkülönítés azért hatékony, mert a nyugati kapitalista társadalmakban egy domináns és uralkodó politikai diszpozíciót jelöl; azért fiktív, mert ez a diszpozíció nem szól mindig mindenkihez egyformán, és nem is valósult vagy fog valaha is megvalósulni átfogóan és mindenki számára egyformán. Végül, de nem utolsósorban, a diszpozitivitás sajátos ereje a fent bemutatott egyértelműség mechanizmusában válik nyilvánvalóvá. Ez azt mutatja, hogy az egyértelmű határok és egyszerű opozíciók létrehozása, és ezáltal a különbségek és a komplexitás láthatatlanná tétele is fontos aspektusa az elkülönülés liberális diszpozíciójának.

A szétválasztás liberális diszpozíciójaként a köz-magán analitikus kategória sem korlátozódik a nemek közötti viszonyokra. E felosztás liberális momentumja a polgári eredet kontextusára utal, és így a nemen kívül az állam- és osztályhovatartozást, valamint a *faji* és etnikai hovatartozást is meghatározó jellemzőként jelöli meg. Végző soron ez a köz-magán dichotómia feminista kritikája szempontjából azt jelenti, hogy azt nem csak mint elhanyagolt, hanem mint faji, osztály- és (neo)gyarmati dichotómiát is elemezni és kritizálni kell, és így a nemek közötti többszörös és összetett felosztást, valamint mint erőteljes diszpozíciót. Ennek megfelelően a nemi előítéletesség szempontját hegemon törekvésnek kell tekinteni, de ugyanakkor sajátos konstitúciójában összetettebb és többszörös diszpozíciónak is.

26 Vö. pl. Engel/Schultz/Wedl 2005; A.G. Gender-Killer 2007; Bargetz/Ludwig 2007; Schirmer 2010; Wagels 2013; Schirmer 2015.

A liberális diszpozíció fogalma így lehetővé teszi, hogy a köz és a magánélet közötti felosztást ne csak androcentrikus és heteronormatív módon problematizáljuk. Az elkülönítés liberális diszpozitívításának fogalma így lehetővé teszi, hogy a köz és a magánélet közötti elkülönítést ne csak androcentrikus és heteronormatív, hanem eurocentrikus és klasszicista problémaként is problematizáljuk.

Ezt a komplexitást és többrétegűséget számos feminista és különösen történeti és szociológiai tanulmány rögzíti, amelyek azt mutatják, hogy a nők nem mindig, nem mindenhol és nem olyan válogatás nélkül voltak elzárva a nyilvánosságtól, mint azt a nyilvánosság és a magánélet közötti felosztás sugallja (vö. pl. Landes 1988; Hausen 1990; Lang 1995; Kerchner/Wilde 1997; Jurszyk/Oechsle 2008). Nem utolsósorban ezért Sabine Lang nyomán "a magán- és a közszféra közötti hamis kettéválasztásról" (Lang 1995, 109) kell beszélnünk. Karen V. Hansen szintén nem ért egyet a "statikus, történelmen átívelő igazság" (Hansen 1987, 106) feltételezésével a nyilvános-magán paradigmával kapcsolatban, mivel ez kizárná a 19. századi nők számos társadalmi tevékenységét, mint például "a szomszédok meglátogatása, előadásokon való részvétel" vagy a "mértékletesség- és rabszolgaságellenes mozgalomban való részvétel" (ibid.). A nők átfogó kirekesztése helyett egy inkluzív kirekesztést kell feltételezni, egy politikailag messzemenő hatásokkal járó inkluzív kirekesztést. Így Sauer hangsúlyozza, hogy a nők történelmileg "ambivalens és ellenőrzött módon" integrálódtak a politika terébe: "Anyaként a nemzetállamok reprodukciójára használták őket, "érző lényekként" pedig a politikai üzlet kenőanyagai a szubaltern pozíciókban". (Sauer 2001a, 171.) Ez az inkluzív kirekesztés nem utolsósorban "a kapitalizmus és a liberalizmus mint ideológiái szövetségesek" (Brodie 1994, 52, ford. B. B.) számára bizonyult termékenynek.

A köz-magán mint átfogó, azaz egyetemes, valós felosztás félreértését különösen a fekete feministák és a színes bőrű nők kritizálták az 1960-as/70-es évek óta az USA-ban, megkérdőjelezve ezzel e felosztás feminista értelmét is. Ebben az értelemben a köz- és a magánszféra közötti megosztottság faji és osztályharcos aspektusait, például a nemek közötti munkamegosztásban megmutatózó aspektusokat illusztrálták és kritizálták. A köz- és magánélet közötti különbségtétel, mint a fizetett termelő és a fizetetlen reprodukciós munka nemi alapú felosztása, amely a polgári-liberális *fehér* eszményképen alapul²⁷, a fekete nők esetében valójában nemi alapú.

27 *A fehér*et dőlt betűvel írtam, hogy jelezzem a társadalmi pozicionálást. A "fekete" azért van nagybetűvel írva, mert ez politikai kisajátítás és önmegjelölés.

soha nem volt valóság.²⁸ Bell Hooks hangsúlyozza, hogy a fekete nők számára a háztartási munka gyakran egyszerre jelentett jövedelemszerző munkát és fizetetlen reprodukív munkát. "Fekete nők voltak, akik nagyrészt az otthonon kívül dolgoztak, a fehér embereket szolgálták, takarították a házaikat, mosták a ruháikat, vigyáztak a gyerekeikre [...]. Aztán visszatértek otthonaikba, hogy ott életet teremtsenek." (hooks 1990, 42) A köz-magán mint kizárólagosan elhanyagolt felosztás felfogása azonban nem csak a társadalmi munkamegosztás megértéséhez elégtelen. A nemekről alkotott normatív elképzelések előállítására szempontjából is problematikusnak bizonyul, amikor a dolgozó férfiakat a közszférával, míg a gondozásban dolgozó nőket a magánszférával azonosítják, ahogy Patricia Hill Collins rámutat: "A fekete nők kevésbé "nőiesek", mert az otthonon kívül dolgoznak, fizetésért dolgoznak, és így versenyeznek a férfiakkal, és munkájuk elszakítja őket a gyermekeiktől. (Collins 1991, 47)

Lisa A. Crooms (2001) szintén rámutat, hogy az osztály és a *faj* meghatározó szerepet játszik abban a kérdésben, hogy mi számít nyilvánosnak és mi magánügynek. Crooms (2001) is rámutat arra, hogy az osztály és a faj meghatározó szerepet játszik abban a kérdésben, hogy mi számít nyilvánosnak és mi magánügynek, amikor kritikusan vizsgálja az amerikai jóléti politika rasszizáló és osztályozó nemi sztereotípiáit az *1996-os Személyes felelősségvállalás és a munkalehetőségek összeegyeztetéséről szóló törvény* (PRWORA) bevezetésével és a szegénység kriminalizálásával összefüggésben. Dorothy O. Helly és Susan M. Reverby (1992) hasonlóképpen problematizálják a polgári-liberális köz- és magánszféra megosztottságát a nemi előítéleten túl. Különösen kiemelik e megosztottság osztályjellegű aspektusait, és Nagy-Britannia történetírói szemszögéből világossá teszik, hogy a női munkások ritkán engedhették meg maguknak az otthonmaradás luxusát. Szintén történelmi szempontból Joan B. Landes a köz- és a magánszféra megosztását "középosztálybeli nyugati modellként" bírálja (Landes 2003, 28), világossá téve, hogy nemcsak az osztályspecifikus, hanem az eurocentrikus előítéletet is problematizálni kell.

A köz- és magánélet közötti elhatárolás feltételei és következményei nem minden nő* (és nem minden férfi*) számára egyformán érvényesek és ezért nem is érvényesek. Sokkal inkább egy differenciált, hatékony elkülönítésről van szó, ami egyértelművé teszi, hogy az elnyomás különböző és egymással összefüggő rendszereinek figyelembevétele, azaz a "faji, szexuális, heteroszexuális és osztályelnyomás" (Combahee River Collective 1997, 63, origo 1977) összefüggéseinek szisztematikus elemzése szükséges a köz- és a magánszféra közötti dichotómia megértéséhez.

28 Lásd pl. Davis 2001, orig. 1981; hooks 1984; Landes 1988; hooks 1990; Spelman 1990; Collins 1991; Glenn 1992.

a köz- és a magánszféra kettősségét (vö. Bargetz 2009). Ahogy Evelyn Nakano Glenn hangsúlyozza, a "faj és a nem" a köz- és a magánszféra dichotómiájához viszonyítva is értelmezendő, mint "egymásra épülő rendszerek" (Glenn 1992, 33) és "relációs konstrukciók" (ibid., 34). Például az is fontos, hogy megértjük a "occidentalista osztalék", amelyet Gabriele Dietze úgy ír le, mint a "felsőbbrendűségi osztalékot" (Dietze 2009, 35), amely éppen a *fehér* nőknek jut. A nyilvánosság és a magánélet "interszekcionális" perspektíváját David L. Eng (2010) is szorgalmazza, amikor felveti a rasszizmus kérdését a szexuális magánélethez való jogért folytatott küzdelmekben az Egyesült Államokban; Cindy Holmes (2009) pedig világossá teszi, hogy a leszbikus kapcsolatokban a családon belüli erőszak politikai megvitatása nem elegendő, ha a heteroszexuális *fehér* középosztálybeli felfogáshoz igazodik.

Negyedszer, a köz- és a magánszféra közötti különbségtétel egyetemesnek való elutasítása azt jelenti, hogy a liberális megosztottság nem "természetes" vagy adott, hanem inkább társadalmi, és így politikailag, gazdaságilag és ideológiailag előállított. A szétválasztás liberális diszpozíciója egy politikailag vitatott elhatárolást nevez meg, és világossá teheti, hogy a köz és a magán, valamint az ehhez kapcsolódó attribúciók meghatározása politikai csatateret jelöl ki, és ezért soha nem lehet véglegesen meghatározni. Sauer azt is hangsúlyozza, hogy a határ "*társadalmi viták eredménye*, az erők és hatalmak társadalmi viszonyainak kifejeződése" (Sauer 2001a, 187, kiemelés hozzáadva). A határok meghúzásának, mint "ideális-típusos helynek" (Rosenberger 1998, 122) és mégis "a valóság szempontjából erőteljesnek" (Lang 2004, 72), legalább két politikai hatása van: Egyfelől nemi, szexualizált, osztályokba sorolt és faji alapú gyakorlatok jönnek létre és erősödnek meg ilyen módon; másfelől a határok meghúzása a politikai, gazdasági, kulturális és szimbolikus erőforrások és jogok egyenlőtlen elosztásában nyilvánul meg. Mivel az elkülönítés liberális diszpozíciójának koncepciója a köz- és a magánszféra határainak kijelölését vitatott elhatárolásként teszi érthetővé, az is világossá válik, hogy ezek a határok mindig megkérdőjelezhetőek, megváltoztathatóak és megkérdőjelezhetőek.

Ötödször, a köz- és a magánszféra megosztottságának konstruált jellege arra késztet, hogy a liberális megosztottsági diszpozíció fogalmát használjam, hogy hangsúlyozzam az elkülönülés aspektusát, valamint a kapcsolat vagy a relacionalitás összefonódó aspektusát, amelyet azonban folyamatosan detematizálnak vagy tagadnak - ez a diszpozíció egyik politikai módja. A köz és a magán nem "különálló, dichotóm szférákat", azaz "elhatárolható *helyeket* és *zónákat*" jelöl (Sauer 2001a, 186, kiemelés hozzáadva). Az elkülönülés kettős alakzatát inkább relációs alakzatként kell értelmezni, mivel a közsféra és a magánszféra nem azonos.

és a magánélet kölcsönösen függ egymástól, és áthatja egymást. A nyilvánosság és a magánélet, ahogy Regina Becker-Schmidt rámutat, "egy kontinuum sarokkövei" (Becker-Schmidt 1998, 88), vagy ahogy Elisabeth List megjegyzi, "a politikai cselekvés és a társadalmi élet két egymást kiegészítő területe", és így "dialektikusan kapcsolódó fogalmak" (List 1986, 78). Ebben az értelemben a nyilvánosságot sem lehet megérteni annak konstruált megfelelője, a magánélet nélkül, és a magánélet sem független, zárt szféra; a magánélet inkább egy "idő- és helyspecifikus" (Sauer 2001a, 194) terület, amely a nyilvánossághoz viszonyítva jön létre. A liberális megosztottság fogalmával láthatóvá válhat a kettősség által elrejtett és elrejtett relationalitás, valamint az ehhez kapcsolódó (nemi) politikai hatások.

II.7 A POLITIKAI ÚJRAMÉRÉSE

Az elkülönülés liberális diszpozíciójának koncepciójával nem csak az állam és a politika nemek közötti különbségtételével kapcsolatos megkérdőjelezhetetlen feltételezések ~~politikájának~~ politika új koordinátáit is meg lehet nyerni. A politika ily módon felvázolt újramérését kifejezetten feminista újramérésként értelmezem. A politikának ez a felfogása feminista, mert a feminista kritikából fejlődött ki, és ennek következtében nem "ártatlan" (Flax 1992) és semleges politikai elméleteket értelmez.

"A f]eminizmus radikális kihívást jelent magával a politika fogalmával szemben, és a politika újradefiniálását indította el, hogy olyan dolgokat is magában foglaljon, amelyeket a "mainstream" elmélet teljesen politikamentesnek tart, mint például a test és a szexualitás, a család és az interperszonális kapcsolatok". (Hirschmann/DiStefano 1996, 6) A politika feminista megújítását, amelyet Nancy J. Hirschmann és Christine Di Stefano javasoltak az 1996-os *Revisioning the Political* című antológiában, három dimenzió jellemzi: Először is, ez új politikai fogalmakon keresztül sikerül, mint például a "magánélet" és a "gondoskodás"; másodsor, a hagyományos politikai fogalmak, mint például a hatalom és az igazságosság feminista szemszögből történő újragondolásával; harmadszor, e fogalmak gyakran megkérdőjelezetlen, nemi alapon álló előfeltevéseinek kidolgozásával, amelyek közé Hirschmann és Di Stefano a szabadság és az autonómia fogalmait is beletartoznak (vö. *ibid.*, 13). A cél az, hogy a központi politikai fogalmakat nemi alapúként ragadjuk meg, és ezáltal ne csak problematizáljuk a politikai elméletet androcentrizmusa szempontjából, hanem meg is újítsuk azt. Hirschmannhoz és Di Stefanóhoz hasonló irányban Eva Kreisky és Birgit

Sauer, amikor felütik a "politikatudomány titkos glosszáriumát", egy 1997-ben megjelent antológia címét. Ebben a glosszáriumban a nemek szerinti fogalmak és perspektívák olyan új nemi-politikai fogalmakkal kerülnek szembe, mint az intimitás, a maskulinizmus, a szexualizáció és a szubjektum, vagy a "kifordított, elidegenedett és kiábrándult" (Kreisky/Sauer 1997, 31). Judith Squires ezzel szemben a következő három módon érvel a "politika feminista rekonstrukciója" (Squires 1999, 24) mellett: az intézményes politika újragondolásával; a magánélet normáinak a politika etikai koncepciójába való átültetésével; és a politika intézményes és etikai koncepciója közötti kettősségen túllépve a politika kritikai koncepciójának megtervezése érdekében.

A fent említett három megközelítés alternatívájaként egy másik utat szeretnék javasolni. Annak érdekében, hogy kidolgozzam a politika feminista koncepcióját, amely nem redukálódik a feminista politikára (vö. kritikusan Sauer 2001a, 36), a köz-magán dichotómia feminista kritikáját politikai-elméleti kiindulópontnak tekintve megtervezem az alábbi politika kartográfiáját. A feminista perspektívák tehát nem a politika fogalmának kiegészítéseként vagy kiegészítéseként használhatók, hanem sokkal inkább az alapot jelentik, amelyből kiindulva újra fogom mérni a politikát, és végül öt dimenzió vagy koordináta alapján fogom csoportosítani.

Ezzel a megközelítéssel a feminista megközelítések jelenlegi kihagyását vagy nem-tematizálását szeretném ellensúlyozni a politikaelméletekben. Ez azért kulcsfontosságú, mert világossá teszi, hogy a feminista vívmányok figyelmen kívül hagyásával a társadalom- és politikaelmélet központi felismerései és megállapításai is elvesznek, és a társadalom elemzése ennek következtében szűkös marad. Szeretném problematizálni azt a tudománypolitikai tendenciát is, hogy a feminista és más marginalizált megközelítéseket pusztán feltételezett szakterületeknek tekintik, és így partikulárisan kezelik őket. Bár az ellentétes képviselő legalább névlegesen maga is a partikularizmus egy formája, ez a megközelítés számomra stratégiaileg ésszerű és szituációsan szükséges megközelítésnek tűnik, amely azonban nem kapcsolódik semmilyen további normatív követeléshez. Végül, a politikának ezzel a kifejezetten feminista perspektívából felvázolt koordinátarendszerével szeretnék egy elméleti-politikai (elemzési) keretet teremteni ahhoz, hogy a dolgozatban tárgyalt, nagyrészt szintén nemi szempontból vak mindennapi elméleteket feminisztikusan produktívvá tehessem (vö. V. fejezet).

A politika feminista koncepciójának alapja és kiindulópontja a politika olyan szűk értelmezésének kritikája, amely a politikát az állami vagy nyilvános terekre és cselekvésekre, az állami képviselői szervekre, mint a kormányok, parlamentek, pártok és közigazgatási intézmények, vagy az államhoz közeli intézményekre, mint az érdekcsoportok, korlátozza. A politika ilyen értelmezése nem utolsósorban azért tekinthető csonka, mert a hegemon politikai intézmények mélyen nemi, osztály-, faji és (neo)kolonializáltak. Az állam és a nyilvánosság megértésén túlmenően azonban feminista szempontból fontos, hogy az állítólagosan privátot ne a nyilvánosság ellenpárjaként, hanem inkább politikai konstrukcióként, és így a politika egyik aspektusaként fogjuk fel. Ez azt jelenti, hogy a magánéletet politikai kérdéssé kell tenni, és így a politika fogalmát ki kell terjeszteni a testre, az érzésekre, az intimitásra, a nemre, a szexualitásra, a mindennapi életre, valamint a családi és baráti kapcsolatokra. A politika ilyen koncepciója tehát arra a kérdésre is irányul, hogy egyáltalán hogyan válik valami magánüggé.

A politika tág fogalma, amely túllép az államra és a közsférára való rögzítettségen, így a politika új helyeit, valamint új problémákat és kérdéseket nyit meg. Ha a magánélet a politika színterévé válik, akkor az állítólagosan személyes vagy magánjellegű dolgok nemi és szexuális jellegűvé válnak. A hatvanas-hetvenes évek női mozgalma például a "The Personal is Political" (Hanisch 2006, eredetileg 1969/70) jelszóval és a *tudatosságra nevelő csoportok* létrehozásával bírálta azt a tendenciát, hogy a diszkrimináció személyes tapasztalatait de/legitimálják, és inkább személyes támaszponttá teszik, mint a társadalmi változások kiindulópontjává.

Az állítólagosan magánélet is a politika helyszínévé válik, amikor az államon kívüli politikai gyakorlatokról van szó, amelyekben a nemek közötti viszonyokat létrehozzák vagy megkérdőjelezik. Ennek megfelelően az ellenálló gyakorlatokat, amelyek nem kizárólag az államhatalom ellen irányulnak, hanem átfogóbb értelemben az állam kritikájaként, szintén politizálni kell.

"heteroszexuális mátrix" (Butler 1991), és így "a fennálló uralmi viszonyok, a társadalmi hegemoniák elleni támadásként" és "a normatív struktúrákba való beavatkozásként" (Engel/Schultz/Wedl 2005, 16). Engel ezért a "disambiguation stratégiáját" (Engel 2002, 161-164) javasolja annak érdekében, hogy

"a hegemon reprezentációk és gyakorlatok" (ibid., 163) "eltolását, átdolgozását és újraartikulálását" (ibid., 163) oly módon, hogy a bináris oppozíciókban megalapozott identitásképződmények, valamint az ezekhez kapcsolódó kirekesztések aláássák (vö. Engel 2009, 124). A disambigulációs stratégiákat tehát a következőkben kell alkalmazni

hegemón viszonyok és strukturális változásokat idéznek elő a heteronormatív rendben. Fogalmilag azonban a politikának ez a kiterjesztése nem csak abban nyilvánul meg, hogy a politikai tekintet a politika hagyományos területein túlra, az állítólagos privát szférában található új politikai alkalmazási pontok felé tolódik. Ez az állam fogalmának feminista újragondolásában és kiterjesztésében is megnyilvánul, amely által nem utolsósorban az állam nemek szerinti és nemek szerinti megkülönböztetésésként válik érthetővé.²⁹

Az államhoz kapcsolódó politika szűk értelmezésének kritikája nemcsak a feminista vitákra jellemző, hanem a politika itt tárgyalt összes elméletére is. Annak érdekében, hogy az állami és pártpolitikán túli politikai szubjektumokat kézzelfoghatóvá tegye, Ulrich Beck megalkotja a szubpolitika fogalmát, amely alatt a civil társadalom és a gazdaság szereplőit, valamint az új politikai tereket érti. Michael Th. Greven számára is a politika jelenleg annyira mindenütt jelen van, hogy nehéznek tűnik a politikát az államra redukálni. Hannah Arendt és Linda M. G. Zerilli számára a politika államhoz kötődő koncepciójának kritikája az uralmon és a társadalmi szerveződés kérdésein alapuló politikaértelmezés kritikája. Ezt egy olyan politikafelfogással ellenzik, amely a szabad, plurális cselekvés formáját hangsúlyozza. Ezzel szemben Oliver Marchart, Chantal Mouffe és Jacques Rancière szintén kritikával illeti a politika államközpontú felfogását, különösen a politikai formája miatt, amelyet ez feltételez. Ezen elméletek keretein belül azonban az uralom és a hatalom nem kizárt, hanem a politika központi aspektusaként szerepel. Mouffe és Marchart műveiben a politika államra való redukcióját az ontikus szintre való redukcióként kritizálják, aminek az a következménye, hogy a *politika* fogalma soha nem fejleszthető ki teljes egészében. Ezzel szemben Rancière érve a politikának az államra vagy a politika intézményesített formáira való redukciója ellen az, hogy a politika konfliktusos és ezáltal demokratikus és emancipatív eleme elvész ezzel a redukcióval.

Ha a nemek kérdése a politika kérdésévé válik, akkor a politika fogalma magában foglalja a nemi identitások kialakulását is. A szubjektumok, a szubjektumképzés módjai és az identitáskonstrukciók így bekerülnek a politika elméletének látómezejébe, akárcsak a politikai kisajátítás és a szubjektumok általi önmeghatározás módja - olyan dimenziók, amelyek a politikatudományban sokáig háttérbe szorultak vagy tabuizáltak voltak (vö. König 1989; Köpl 1997; Saar 2004; Ludwig 2011). Mouffe megközelítése esetében is az identitás kérdését

29 Lásd pl. Brown 1992; Duggan 1994; Kreisky 1995; Sauer 2001a; Löffler 2011; Ludwig 2011; Haberler/Hajek/Ludwig/Paloni 2012.

Rancière a szubjektívációt politikai folyamatnak tekinti, amelyben a szubjektumok először válnak politikai szubjektumokká. Rancière a szubjektívációt úgy értelmezi, mint azt a politikai folyamatot, amelynek során a szubjektumok először válnak politikai szubjektumokká. Számára azonban nem egy konkrét politikai tárggyal vagy céllal való azonosulás, mint Mouffe számára, hanem egy közös "tapasztalati tér" (Bröckling/Feustel 2010b, 12) sajátos formája, illetve az uralkodó politikai rendből való kirekesztettség közös tapasztalata válik a szubjektum konstitúciójának mértékévé. Ennek megfelelően a politikai szubjektumok nem a politika kiindulópontja, hanem csak a közös politikai cselekvés e folyamatában konstituálódnak. Greven utal a politikai szubjektum konstitúciójának szempontjára is, feltételezve, hogy a nyugati-modern politikai társadalmak fejlődése során az egyének egyre inkább politikailag hatékony szubjektumként, azaz jogokkal és cselekvési lehetőségekkel rendelkező alanyokként tekintenek magukra. Beck számára mindenekelőtt a fent említett új al-politikai szubjektumok azok, akik a politika szereplői és döntéshozói.

A szubjektumok politikájának ez a felfogása azonban semmiképpen sem jelenti a politika túlnyomórészt szubjektív értelmezését. "A politika mint mikropolitika, mint szubjektív-személyes dimenzió" mindig összefonódik, ahogy Sauer hangsúlyozza, a politikával mint "objektív struktúrával" (Sauer 2001a, 42). Arról van szó, hogy "a megkövesedett politikai viszonyokat táncra kell bírni", ami azt jelenti, hogy "a folyamat vagy a cselekvés aspektusát integrálni kell az intézményekbe vagy a struktúrákba, és meg kell mutatni, hogy a struktúrák strukturáltak, azaz cselekvések és gondolkodási gyakorlatok által előállítottak" (ibid.). Ebben az értelemben kell érteni Marchart javaslatát a szubjektum és a cselekvés politikai elméletéről, amely "[a] "nagypolitikán" és a "mikropolitikán" túlmutat" (Marchart 2010, 293). Ez alatt egyáltalán nem az egyéni és elszigetelt, hanem a célzott kollektív cselekvést érti, amely "hajlamos a *többségivé válásra*" (ibid., 304, kiemelés hozzáadva). A diákeszély és a diákmozgalom akciói közötti különbség példáján keresztül érvel amellett, hogy a diákok nem csak egyénileg cselekszenek, amennyiben céljuk "az előadóteremben összegyűltek megnyerése egy politikai demonstrációra". [...] Egy szélesebb körű, kollektív projekttel való összefogásra törekszünk." (Ibid., 300) A szubjektumok politikájának gondolata tehát a politika cselekvéseméleti felfogásához kapcsolódik, és következőképpen felveti a politikai felelősség kérdését - egy olyan kérdést, amelyet Greven is kulcsfontosságúnak tart a politika determinisztikus felfogásának kritikájával.

A politikai szubjektumokkal való foglalkozás a politikai érdekek kérdését is bevezeti a feminista elméletalkotás kritikai mezejére.

a politikai. Egyrészt az állam által leszűkített politika kritikája egy sajátos, kirekesztő vagy egységesítő érdekpolitika kritikájához kapcsolódik. Másfelől kritikaként fogalmazódik meg, hogy ezek a képviselői politikák általában előre meghatározott érdekek felfogásán alapulnak. Ezért a feminista megközelítések azt állítják, hogy a politikai érdekek tárgyalását, és nem magát az érdekek képviselőjét kell politikai küzdelemként, tehát a politika egyik aspektusaként értelmezni. A politikát tehát olyan folyamatnak tekintjük, amelyben nemcsak az artikuláció és a reprezentáció (vö. Sauer 2001a, 40), hanem az érdekek formálása és tárgyalása is a politika tárgyává válik.

A feminista kritika kereszttüzében az érdekek más kontextusban is megjelennek, mégpedig mint feltételezett racionális érdekek, amelyeknek a politikát érzelmeiktől mentesen kell(ene) tartaniuk. Sauer ezt a politikai racionalitás és a privát érzelmesség közötti (nemek szerinti és nemi megkülönböztetést) a "polgári-liberális érzelmi diszpozícióként" (Sauer 2007a, 173) foglalja össze, a liberális elkülönülési diszpozíciót követve. Greven és Mouffe politikai elméleteikben a szenvedélyek és az érzelmek politikai dimenzióját is tárgyalják. Beckkel ellentétben, aki az érzelmeket politikailag premodernként vagy ellenmodernként utasítja el, Greven és Mouffe azt hangsúlyozza, hogy az érzelmeket és szenvedélyeket nem lehet kizárni a politikából, mivel azok meghatározóak mind a politika elemzése és kritikája, mind a politikai érdekek és identitások kialakulása, és következésképpen a politikai cselekvés szempontjából. Amennyiben ezek a szenvedélyek az identitás és a véleményformálás motorjai, Mouffe magukat a szenvedélyeket teszi agonisztikus demokráciamodelljének jellemzőjévé. Greven különösen kritikusan viszonyul a politikai és politikatudományi érdekredukcionizmushoz. Ha az érzelmeket mint a politika összetevőit kizárnánk, lehetetlen lenne átfogóan megérteni az uralom formáit.

Arendt nyugtalansága a politika érdekeken alapuló elméletével szemben különbözik az érdekek fogalmának ezen kritikájától az érzelmesség és a racionalitás közötti feszültségben. Számára, akárcsak Zerilli számára, a politikai érdekek a társadalmiakhoz rendelhetők, de nem a politikaiakhoz. Az érdekek ugyanis konkrét érdekeket és szükségleteket jeleznek, amelyek mindig személyes preferenciákat tükröznek, és közvetlenül kapcsolódnak az ezek érvényesítésére irányuló akarathoz. Következésképpen az érdekek megfelelnek az uralomnak. Ebben a logikában a politikai cselekvés mint kollektív, plurális cselekvés és mint kommunikációs tárgyalási folyamat csak akkor lehetséges, ha az érdekeket kizárják. Arendt szintén alázza az érdekek és a racionális politikai cselekvés összefonódását, bár más módon.

A politika feminista koncepciója mint (nemek és nemek szerinti) folyamat egy cselekvéseméleti dimenziót is megnyit - a politika vitatott tereppé válik. Míg Arendt és vele együtt Zerilli határozottan a politika agonális, de végső soron konszenzusorientált felfogása mellett érvel, addig Mouffe és Rancière a harmónia politikáját a konszenzus rejtett és erőszakos előállításaként kritizálják, és a konfliktusok politikai jelentőségét hangsúlyozzák. A demokrácia radikális elméletében Mouffe a demokratikus intézmények fontosságát is hangsúlyozza, mivel ezek lehetővé teszik a politika konfliktusos elemének biztosítását, ugyanakkor agonisztikusan kordában tartását.

Ezzel szemben Rancière politikai elméletében lehetetlennek bizonyul a demokrácia és a politika intézményesítése, mivel Rancière számára a konfliktusos pillanat és így a politikai elveszik. Így kritizálja a politika mint rendőrség intézményesítését, és következésképpen az érzéki megosztottság egyfajta, egyenlőtlenségen és kirekesztésen alapuló formáját. Az emancipatív politika ezzel szemben az uralkodó rend és az azt megalapozó és mintegy fenntartó egyenlőtlenség megkérdőjelezésének gyakorlatában nyilvánul meg. Az uralkodó rend megkérdőjelezésének e pontján Rancière politikai cselekvésről alkotott megközelítése egybeesik Antke Engelsével, amennyiben a politikai gyakorlatok emancipációs potenciálját a heteronormatív intézmények és folyamatok kritikájának lehetősége alapján méri. Rancière azonban nem a hegemon rend egy konkrét formájára utal, hanem az igazságtalanságra való rámutatást emancipációs politikaként értelmezi. Az emancipáció pontszerű, soha nem megszilárdult, és így mindig esemény.

A köz-magán dichotómia feminista kritikája az uralkodó két nemű rendet célozza, és problematizálja azt, és azt, hogy az egyenlőtlenség erőteljes formáit hogyan hozzák létre és szilárdítják meg ezen keresztül. A hatalom és az uralom, és különösen a nemek közötti viszonyok mint uralmi viszonyok így nem halványulnak el, hanem a politika központi tárgyát képezik. Ebben az értelemben az erőszak, valamint a hierarchizálás, a megkülönböztetés, a marginalizáció, a jogfosztás/legitimáció, a normalizáció, a befogadás vagy kirekesztés, a felsőbbrendűség vagy alárendeltség mechanizmusai, valamint a hatalom és az erőforrások kapcsolódó elosztása és az ezekhez való hozzáférés feltételei kerülnek a figyelem középpontjába (vö. pl. Young 1990). Az uralom olyan módozatai pro- blematizálódnak, amelyek révén a nemi alapú testi szubjektivitások és a vágy egyes formái megengedhetőnek tekinthetők, míg mások lehetlenné vagy láthatatlanná válnak (vö. Rubin 1984); Rancière szavaival élve, arról van szó, hogy mi látható és kimondható, és mi van a rend birodalmán kívül.

a látható és a kimondható. A politika feminista koncepciója tehát kritikusan foglalkozik a (nemspecifikus) normákkal és azok hatásaival - és következésképpen azzal a kérdéssel, hogy ezek a normák hogyan válnak hegemónná, de azzal is, hogy miként kérdőjelezhetőek meg és dolgozhatók át.

Összefoglalva, az itt bemutatott politikai kartográfia öt koordináta alapján foglalható össze. Az így értelmezett politika újratérképezése először is a politikára mint helyre vagy térre vonatkozik. A politikának az államra és a közsférára való leszűkítésével szemben a politika új helyeit mutatják be, ahogyan egyes terek, mint állítólagosan nem politikai terek kizárását is kritizálják. A politika így térbelivé válik a hovatartozás és a marginalizálódás, az elhatárolódás és a hierarchiák láthatóvá válnak, és politikai erejük szempontjából kerülnek megvitatásra.

Másodszor, a politika e meghatározására jellemző a folyamatszerű dimenzió. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a politikát nem az intézmények szempontjából kell értelmezni, hanem inkább a politikai küzdelmek kifejeződéseként és hatásoként, tehát (kollektív) politikai folyamatként - még a (parlamenti) képvisellettől függetlenül is. A politikai aztán néha eseménynek bizonyul. Ehhez szorosan kapcsolódik a folyamatdimenzió, amely másrészt a cselekvésemélet egyik aspektusát jelzi. Ez azt jelenti, hogy a politikai viszonyok, érdekek, legitimitás és értelmezhetőség nem merev és adott, hanem kontingens, mivel folyamatosan újratermelődnek, megszilárdulnak vagy módosulnak. Következésképpen a politika elmélete arra összpontosít, hogy a normákat és normalitásokat hogyan hozzák létre, hogyan élik meg és hogyan éltetik, ahogyan azzal is foglalkozik, hogy az intézmények mint gyakorlati formák hogyan válnak megfejthetővé.

Harmadszor, a politikának mint gyakorlatnak ebből a felfogásából kiindulva a politikai megragadható a szubjektumelmélet szempontjából. A szubjektumoknak a hatalom és az uralom politikai viszonyaiba való integrálódása a kölcsönös összefonódás módjában kerül így szóba. Emellett a szubjektumképződés folyamatai politikai dimenziójukban kerülnek a középpontba, és így az a kérdés is felmerül, hogy a szubjektumok hogyan válnak egyáltalán (politikai) szubjektumokká. Ez végső soron azt is jelenti, hogy problematizáljuk egyes szubjektumok kizárását a politikából, és annak meghatározását, hogy ki tekinthető egyáltalán politikai szubjektumnak.

Negyedszer, a politikai fogalma itt a politikaira jellemző módok kérdését hangsúlyozza. A politika mint a plurális közös cselekvés lehetősége éppúgy része ennek, mint a politika antagonista vagy agonista módzatai. Következésképpen a politikai központ a politikai beavatkozás, a cselekvés és a döntéshozatal módjába kerül.

Az érdeklődés nem utolsósorban a racionalitás-emotionalitás dichotómiáján és az érdekek fogalmának kritikai vizsgálatán keresztül gyullad ki.

Ötödször, a politikai egy kritikus dimenziót jelöl. A politika itt felvázolt fogalma nemcsak a politikai összefüggések érthetővé tételét célozza, hanem azt is, hogy megnevezze e feltételek, valamint fogalmaik és eszméik kritikájának lehetőségét. A politika fogalma tehát különösen a politika és a politikaelmélet feltételeire, mechanizmusaira és cselekvési módjaira irányul.

III. A mindennapi élet mint gondolati alakzat

III.1 "MINDENHOL, DE SEHOL"?

Amint azt az első fejezetben kifejtettem, a mindennapi életet itt nem jelenségként, hanem kritikai fogalomként értelmezzük. A következőkben ezt az aggodalmat szeretném tisztázni Henri Lefebvre, Agnes Heller és Lawrence Grossberg mindennapi élet elméletével kapcsolatos munkásságának tárgyalásával. Tekintettel a mindennapi élet megragadásának nehézségére - végül is, ahogy Rita Felski írja,

"első pillantásra [...] mindenhol, de sehol" (Felski 2000, 78) -, azt javaslom, hogy a mindennapi életet a gondolkodás alakzataként értelmezzük. Ehhez először Lefebvre egyik megállapításához fordulok: "Itt is, mint másutt, nem fogjuk elkerülni, hogy ismételjük magunkat, többször is felvesszük ugyanazt a témát, ugyanazt a tárgyat különböző oldalról megvilágítva, vagy különböző tárgyakat megragadva ugyanazzal a fogalommal". (Lefebvre 1987a, 261.) Ebben az értelemben a megközelítések rekonstrukciójában a mindennapi élet megértésének különböző jelentéseit fogom egy többdimenziós gondolati alakzattá összefogni. A cél egy olyan komplex struktúra kialakítása, amely a kiindulóponttól függően a mindennapi élet egyes aspektusai közötti sokféle és sokrétű összefüggéseket ábrázolja. Ez a többretegű gondolati alakzat olyan ismeretelméleti és politikaelméleti mélységet és komplexitást kíván feltárni, amelyet a következőkben a kiválasztott megközelítések alapján először egyes aspektusaiban mutatunk be, majd a következő fejezetben (IV. fejezet) a mindennapi élet kritikai politikai elméletévé sűrítünk.

Az előző fejezetben kiemelt politikai koordináták - a térbeli, a folyamatszerű, a szubjektumelméleti, a modális és a kritikai dimenzió - a következőkben implicit orientációs keretként szolgálnak számomra, amely lehetővé teszi, hogy a mindennapi élet elméletének itt tárgyalt megközelítéseit explicit módon politikai elméletként olvassuk. Henri Lefebvre neomarxista elméletét a mindennapi életéről, amely reflexióim sarokkövét képezi, a következőképpen értelmezem

mint az ambivalencia elméletét, mivel a hatalomnak a felhatalmazás és a megfosztás közötti komplex értelmezését nyitja meg, amely egyaránt artikulálódik a struktúrák és a mindennapi gyakorlatok között. Agnes Heller neomarkista és fenomenológiai ihletésű hétköznapi elmélete különösen kiélezheti a szubjektumkérdésre vonatkozó látásmódot, ezért megközelítését szubjektumelméletként értelmezem. Megközelítése nemcsak azt teszi lehetővé, hogy a témákat társadalmi és politikai összefüggéseikben gondoljuk végig. Inkább a szubjektivitásról alkotott felfogása teszi lehetővé, hogy a társadalomkritikát a mindennapi élet szemszögéből gondoljuk el. Lawrence Grossberg megközelítése, amelyet én az affektív-térbeli hatalom elméleteként értelmezek, és amely a (brit) cultural studiesban helyezhető el, mind Lefebvrenek a mindennapi élet ambivalenciáihoz, mind Heller szubjektumorientált perspektívájához kapcsolható. Posztstrukturalista és hegemoniaelméleti keretbe foglalt magyarázatai a mindennapi élet kritikai politikai elméletét bővítik, amennyiben a hatalom mindennapi életben és a mindennapi életben keresztül történő működésének kérdésére összpontosít, és azt a populáris kulturális referenciák alapján mélyíti el. Ily módon azokra a politikai mechanizmusokra kérdez rá, amelyek a mindennapi életben cselekvési tereket nyitnak vagy blokkolnak azáltal, hogy különböző módon hatnak az emberekre politikailag, nem utolsósorban a beleegyezés affektív előállításával.

Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy mindhárom megközelítésben használt terminológia meglehetősen eltérő. Henri Lefebvre stílusa nemcsak ellentmondásos, hanem olykor tudománytalan, "kaotikusnak és fogalom nélkülinek" (Albrecht 1981, 2) kritizálják. Véleményem szerint Philip Wander találóbban jellemzi Lefebvre stílusát: "aforisztikus, epizodikus, az átmenetek homályosak" (Wander 2002, x). Heller Ágnes egy nem mindig könnyen hozzáférhető és jelenleg nem túl elterjedt fogalmi eszköztárat használ, amikor Marx mellett különösen Lukács Györgyre hivatkozik. Végül Lawrence Grossberg megközelítése metaforákban gazdagnak mondható, és jellemző rá a posztstrukturalista terminológiára való támaszkodás, különösen Gilles Deleuze és Félix Guattari munkásságára visszanyúlva. Az alábbi rekonstrukció és vita a három elméleti épület sajátos terminológiáját tükrözi, és a mindennapi élet kritikai politikai elméletébe olvassa bele.

III.2 MINDENNAPI ÉLETBEN ÁRTATLAN FOGALOMKÉNT? FEMINISTA ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Az előző fejezetben a politikával való feminista foglalkozás a nemekre jellemző (implicit és explicit) di- és diszkrimináció azonosítására irányult.

A projekt célja a feminista kritika mint társadalomkritika kidolgozása és a politika tágabb értelmezésének felvázolása volt. A cél az volt, hogy e kritika alapján felvázoljuk a politika kiterjesztett értelmezését, és egyúttal világossá tegyük, hogy a feminista kritika társadalomkritikaként értendő.

A nemi-politikai kérdésekkel való foglalkozás hiánya nem csak a politika számos elméletének hiányossága. A következőkben tárgyalt hétköznapi élet elméleteit is alapvetően ilyen hiányosság sújtja, és felveti a jelen projekt számára azt a jogos kérdést, hogy a korábban megfogalmazott feminista kritika ellenére miért használják fel őket mégis a hétköznapi élet kritikai politikai elméletének kidolgozására.

Grossberg hatalomelméleti megfontolásait egy elsősorban "férfi", *fehér* "középosztálybeli jelenségből", nevezetesen az 1950/60-as évek amerikai rockzenéjéből kiindulva fejti ki. Elismeri, hogy "a fekete és a női lakosság jelentős része más helyszíneket talált" (Grossberg 2010c, 200, orig. 1992), mint a szikla a társadalmi viszonyokkal való kritikus és értelmes foglalkozáshoz. Végül azonban ezt figyelmen kívül hagyja, és a "fiatalágot" tekinti a "legerősebb meghatározó tényezőnek" (ibid., 167), bár "a generációs identitáson [...], a regionális elhelyezkedésen (mind a földrajzi régiók, mind a társadalmi tér különböző formái - pl. városi, külvárosi, vidéki és kisvárosi - értelmében), a fajon, a nemen, a szexualitáson és az osztályon keresztül megtörve" (ibid.).

Heller a mindennapi életben történő társadalmi reprodukciót állítja a középpontba a mindennapi életéről szóló elméletében, amely Magyarországon az 1960-as évek végén jelent meg, és amelyet többek között az 1968-as mozgalom inspirált. A társadalomelméleti alkalmazási pontok a feminista vitákhoz való kapcsolódást sugallják; azonban maga Heller nagyrészt figyelmen kívül hagyja a nemi sajátosságokra vonatkozó szempontokat, például a társadalmi reprodukció szempontjából jelentős nemi munkamegosztást, amelyet a nyugati feminista marxizmus és a fekete feminizmus kontextusában az 1970-es évektől kezdve reprodukzív munkaként vagy társadalmi reprodukcióként kellett tárgyalni. Heller nem tesz utalást a *tudatosságra nevelés* gyakorlatára sem, amely abban az időben a nyugati feminista kontextusokban már meghonosodott, és amely minden bizonnyal kapcsolódási pontokat nyit Heller "tudatos" mindennapi életének hangsúlyozásához. Nem szabad itt említés nélkül hagyni azt a tényt, hogy Heller elmélete nem veszi figyelembe a feminista kérdéseket.

A projekt középpontjában a magyarországi elméleti és társadalmi keretfeltételek bevonása áll.¹

Lefebvre elmélete a mindennapi életről némileg más. Nem alkalmaz androcentrizmust, amennyiben nem a (kiváltságos) férfiak életvilágát teszi a társadalomelméleti megfontolások kiindulópontjává és így a (nem azonosított) társadalmi normává. Lefebvre inkább kifejezetten a nők életkörülményeire utal, amelyeket - amint azt különösen a tudomány feminista kritikája világossá tette - a tudomány régóta figyelmen kívül hagy. Lefebvre művében nemcsak a "női kérdésre" (Lefebvre 1987a, 266), hanem a feminista tudománykritika radikális jelentőségére is utal:

"Amikor Kate Millet (*Sexus és uralom*) a fallikus mitológiát és ideológiát támadja a kortárs irodalomban és tudományban, ez a támadás teo- retikus hatókörű. Ha az antropológusok, etnológusok, szociológusok, pszichológusok és pszichoanalitikusok, szemiológusok és filozófusok [...] olyan keveset tudnak az emberiség feléről, a nőkről, hogy egy fantáziaképet állítanak a tudás helyébe [...], akkor ennek nem maradhatnak ki következmények nélkül minden szinten. Hány szövegnek kell új megvilágításban megjelennie, nem a forma, hanem a tartalom szempontjából! És hogyan fogja túlélni ezt a csapást a tudományfilozófia, amely azt szankcionálja, amit egy adott pillanatban biztos (abszolút) tudásnak tekintünk?" (Lefebvre 1974a, 87, orig. 1973)

Annak ellenére, hogy feminista szempontból meglehetősen figyelemre méltó utalások vannak a szöveg megírásának kontextusában és a korszak más társadalomelméleteivel összehasonlítva, Lefebvre vitája néha problematikusnak bizonyul. Például, ahogy Kristin Ross megjegyzi, a mindennapi élet végső megértését saját feleségére vezeti vissza, pontosabban "felesége hangnemére, amikor egy napon a lakásában egy bizonyos mosószappan márkát dicsért" (Ross 1996, 73). Függetlenül attól, hogy tényről vagy fikcióról van-e szó, jelentős, hogy Lefebvre kiindulópontja világossá válik: nevezetesen, hogy a mindennapi élet konceptualizálásának központi aspektusai és módozatai a nők életmódjában mutatkoznak meg, ahogyan azok Lefebvre számára a 20. század közepén Franciaországban megjelennek. Igaz, hogy a mindennapok a "munkásosztályra" (Lefebvre 1972, 55) is nehezednek, mint ahogy a "burzsoázia" (ibid., 61) sem tud a mindennapok elől menekülni, a menekülés minden stratégiája ellenére; és a "burzsoázia" (ibid., 61) sem tud a mindennapok elől menekülni.

¹ Ide tartozik például a magyar "államfeminizmus" jelentősége és a kép "a" szocialista nő az 1960-as évek végén (vö. pl. Haney 1994).

Az "értelmiségiek" "benne vannak", bár "kívül és máshol gondolkodnak és látják magukat" (ibid., 106). De "a társadalmi osztályok és csoportok szerinti igen jelentős különbségek ellenére", ahogy 1961-ben *A mindennapi élet kritikája* második kötetében hangsúlyozza, "a mindennapi élet egész súlya" benne rejlik. "a nőkről" (Lefebvre 1987a, 266). Bár a "nőiesség" is "lázas, vindikáció" (Lefebvre 1972, 97), és Lefebvre is elismeri a "nők" taktikáját ennek a "tehernek" a kezelésére, nekik kell "mindazonáltal" (ibid., 106) nemcsak viselik ezt a terhet, hanem csapdába is esnek ebben a helyzetben. "A mindennapi helyzetük kétértelmősége, amely éppen a mindennapiság és a modernitás része, elzárja a megértéshez való hozzáférésüket". (Ibid.)

Lefebvre tehát a mindennapi életet olyan ambivalens helyzetként írja le, amely különösen - és a nők közötti különbségeken keresztül - a nők életmódjában nyilvánul meg, ugyanakkor azt eredményezi, hogy ezt a helyzetet maguk a nők nem ismerik fel. Laurie Langbauer joggal kritizál e tekintetben: "Elfogadva azt a régi logikát, hogy a nők nem érthetnek meg valamit, mert megtestesítik azt, a mindennapok ellentmondásai, amelyek mindenki számára átláthatatlanná teszik azt, különösen a nők számára teszik azzá. (Langbauer 1992, 51) Ezt a benyomást erősíti, amikor Lefebvre megjegyzi: "A hétköznapiakba visszaszorítva, ők [a nők] erődöt csinálnak belőle, és annál jobban próbálnak kijutni belőle, miközben kerülik a tudatosság következményeit. Ezért a szüntelen, de ügyetlen tiltakozás, amely alig több, mint orientált követelések." (Lefebvre 1987a, 131) Azzal, hogy a céltalanságot, a kritikai tudatosság és a cselekvőképesség hiányát a nemek kérdésévé teszi, Lefebvre mindennapi életre vonatkozó reflexiói a "férfias racionalitás" és a (szubaltern) "férfiasság" liberális dichotómiáját idézik.

"női irracionalitás" és így végső soron a nemi hierarchiák is.

Lefebvre's mindennapok tehát nemi alapúak, mivel túlnyomórészt a nőknek tulajdonítják, és a mindennapi életben való elhelyezkedésükről feltételezik, hogy minden nő osztozik bennük - még akkor is, ha Lefebvre például utal a nők közötti osztályspecifikus különbségekre. Hogy Lefebvre "női" hétköznapiokról alkotott elképzelésében a nemekről alkotott biológiai és esszencialista elképzelések nyomai is felfedezhetők, azt a következő, a kulturális reprodukcióról szóló passzus bizonyítja: a nők az emberiség biológiailag "kreatív fele", "természetes közvetítők a társadalmi csoportok, a nemzedékek, a kultúra és a természet, valamint az egyének között" (ibid., 477).

Ben Highmore magyarázata Lefebvre "ellentmondásos 'felfogására' a nőkről és a mindennapokról" (Highmore 2002, 126) szinte anekdotikusnak tűnik: Először is, ez az ellentmondásos nézet összefüggésbe hozható Lefebvre problémás helyzetével a Kommunista Párton belül. Lefebvre nézetei úgy is értelmezhetők, mint a korabeli forradalmi marxizmusnak való megfelelési szándék, amely a feminizmusban "az igazi forradalmi ügyről való elvonatkoztatást" látta (ibid.). Másodszor, Highmore rámutat arra a "meglehetősen sietős módra, ahogyan Lefebvre, úgy tűnik, "megírta" könyveit" (ibid.). Számos könyvét nem ő maga írta le, hanem diktálta és átírta. Egyfelől úgy tűnik, Highmore egy olyan értelmezést erőtlet, amely szerint Lefebvre problémás magyarázatai elsősorban figyelmetlenségből és pontatlanságból fakadnak. Másrészt Highmore magyarázata azt sugallja, hogy Lefebvre-t bizonyos mértékig fel kellene menteni a szövegekért való felelősség alól, és azt át kellene ruházni azokra, akik átírták azokat. Ezek, ahogy Andy Merrifieldnél olvashatjuk, "hűséges titkárnők, aktuális barátnők vagy egy legújabb feleség" (Merrifield 2006, xxi). Ezáltal ezeknek a nőknek a (láthatatlan) munkája lenne felelős Lefebvre szövegeinek tartalmi hiányosságaiért, miközben általános jelentőségük mint írók és így mint azok, akik többek között Lefebvre rendkívül átfogó munkáját lehetővé tették, meg nem nevezett és észrevétlen maradna.

Az a tény, hogy ennek ellenére Lefebvre, Heller és Grossberg elméleteit ennek fényében veszem elő, és ráadásul a feminista vitákkal folytatott párbeszédben is gyümölcsözővé teszem őket, kettős célkitűzésem alapul: egyrészt érdeklődésem a mindennapi élet konceptualizálása felé irányul, mivel egy ilyen konceptualizálást a mindennapi élet kritikai elméletének kidolgozásának előfeltételeként értelmezek. Egy ilyen konceptualizáció hiányzik a mindennapi élet számos, szintén kritikus vitájából, nem utolsósorban azokból a feminista megközelítésekben, amelyek a mindennapi élet elméletének kritikai hagyományához köthetők. Dorothy Smith (vö. I.4.3. fejezet) és Frigga Haug (1990) a mindennapi élettel foglalkozik feminista szemszögből. Mindkét megközelítés azonban elsősorban módszertani kérdésekkel foglalkozik, és így olyan eszközrendszer kidolgozásával, amely alkalmas arra, hogy a mindennapi tapasztalatokat és különösen a nők társadalmi (nemi) uralmi viszonyokba való mindennapi beágyazottságát tudományosan hozzáférhetővé tegye, és így megváltoztassa azokat. Másodszor, nem célom a mindennapi élet és a nemek közötti kapcsolat elméletbe foglalása, azaz nem az a kérdés, hogy a mindennapi élet fogalma hogyan használható fel a nemek közötti viszonyok magyarázatára.

kapcsolatok elemezhetők és kritizálhatók.² Mindazonáltal szeretném megmutatni, hogy a mindennapi élet itt felvázolt kritikai politikai elmélete egyben feminista elmélet is, és ezért tanulságos lehet a nemek közötti politikai kérdések szempontjából. Ezt azért teszem világossá, hogy azonosítok bizonyos társadalmi és ismeretelméleti felismeréseket, amelyek közősek a feminista és a hétköznapi élet elméleti megközelítésében, és az utolsó fejezetben megvitatom a hétköznapi élet kritikai politikai elméletének kapcsolódási pontjait a jelenlegi feminista vitákhoz.

III.3 A MINDENNAPI ÉLET KRITIKÁJA (HENRI LEFEBVRE)

"[A] mindennapi élet kritikai teoretikusának esszenciája" (Gardiner 2000, 71), "a legönfeledebb és legkevésbé szűklátókörű marxista" (Merrifield 2006, xxiv), "mellőzött filozófus és társadalomelméletíró" (Aronowitz 2007), "forradalmi optimista archetípusa" (Gardiner 2000, 99) - ez néhány értékelés az 1901-ben Franciaországban született és 1991-ben elhunyt Henri Lefebvre-ről. A mindennapi élet iránti érdeklődése több mint fél évszázadon keresztül jellemezte munkásságát. A mindennapi életről szóló első publikációja után az 1930-as évek elején³, a *Critique de la vie quotidienne* (magyarul: *A mindennapi élet kritikája*, 1-2. kötet 1974-ben és 1975-ben jelent meg, 1989-ben újranyomtatva) három kötete 1947-ben (francia új kiadás új előszóval 1958-ban), 1962-ben és végül 1981-ben, amikor már emeritus volt. Emellett a *La vie quotidienne dans le monde moderne* (magyarul: *A mindennapi élet a modern világban*, 1972) című művében írta le a mindennapi életről szóló elméletét, amely 1968-ban, a párizsi diákmozgalom előestéjén jelent meg, és amely a zavargások számos aspektusát megelőlegezte (vö. Gardiner 2000, 74). Maga Lefebvre "emésztésnek" nevezte, azaz a lényegét, sok tény, elemzést és érvelést kihagyva" (Lefebvre 1972, 43 fn 4). A posztumusz 1992-ben megjelent

2 A mindennapi élet (tudás) és a nemek vizsgálatához a tudomány feminista posztkoloniális kritikájának kontextusában lásd Mendel 2015; a queer mindennapi gyakorlatokról lásd Bargetz/Ludwig 2007; a nemekről, heteronormativitásról és (transz*-queer) mindennapi gyakorlatokról Schirmer 2010 és 2015; a mindennapi életről, heteronormativitásról és (fizetett) munkáról Lorenz/Kuster 2007; Wagels 2013.

3 1933 augusztusában az *Avant-Poste: revue de littérature et de critique* című folyóiratban jelent meg a *La Mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne* című, Norbert Gutermannal közösen írt cikk (a szöveg angol nyelvű kiadását lásd Lefebvre 2003; lásd még Trebitsch 1992a).

Éléments de rythmanalyse (*Rhythmanalysis*, 2004) szintén tükrözi és kibővíti a mindennapok elméletére vonatkozó meglátásait.

Lefebvre mindennapi életre vonatkozó megjegyzéseit a művészettel való visszatérő kapcsolat jellemzi, például az 1920-as években a szürrealizmussal való kapcsolatában, vagy az 1950-es és 1960-as években Guy Deborddal és a szituacionista internacionáléval való együttműködésében.⁴ Mindenekelőtt azonban a politikára és a jelenre való hivatkozásai a meghatározóak. Az 1930-as években ez nemcsak a kapitalizmus, hanem különösen a Franciaországban egyre erősödő fasizmus kritikáját is jelentette (vö. Lefebvre 2003; Trebitsch 1992b). A második világháború után, amelynek során Lefebvre a *Résistance-ban* tevékenykedett, kiadta *A mindennapi élet kritikája első kötetét* (1947). Ebben a társadalmi változások lehetőségeit hangsúlyozta a mindennapi élet változásain keresztül, többek között azért, mert az akkori francia társadalom állami intézményeken kívüli átszervezését tartotta szükségesnek (vö. Lefebvre 1972). Később azonban elismerte, hogy a neokapitalizmus 1950/60-as évektől kezdődő érvényesülése miatt "gyorsan csalódnia kellett" a politikai átalakulás mindennapi életen keresztüli lehetőségeiről alkotott kezdetben optimista véleményében (ibid., 51), és ez a mindennapi élet fogalmának átértékelését is szükségessé tette (vö. Lefebvre 1987a, 10). Így trilógiájának első, mintegy tíz évvel később, 1958-ban újra kiadott kötetében átfogó bevezetést nyújt nemcsak az elméleti, hanem a mindennapi élet kritikájának társadalmi-politikai célszerűségéről is. Hasonlóképpen a mindig a jelenre vonatkozó teoretizálása, vagy amit ő "dialektikus módszerének" (ibid., 355) nevez, abban is megmutatkozik, hogy a második kötetet egy átfogó kortárs-diagnosztikai és elméleti-politikai "tisztázással" (ibid., 255), valamint az első kötet kritikai értekezésének replikájával vezeti be.

Az emancipatív politika lehetősége, mondhatnánk, Lefebvre "radikális kritika" (Trebitsch 2002, xi, ford. B. B.) szakaszával tér vissza a mindennapokba az 1960-as években. *Elméleti szempontból* ezt a *Mindennapi élet a modern világban* című művében a mindennapi életben meghonosított "állandó kulturális forradalom" koncepciójával hangsúlyozta (Lefebvre 1972, 263). Ezt szociológiai professzorként (1961-től) Strasbourgban a gyakorlatban is nyilvánvalóvá tette, ahol feltűnő volt a tiltakozásra kész hallgatókkal való szoros kapcsolata, valamint a szokatlannak és olykor lázítónak tartott kutatási gyakorlat.

4 A közös érdek azonban mindkét esetben szakítással végződött. Lásd még Jay 1984; Hess 1988; Greil 1992, orig. 1989; Trebitsch 1992b; Shields 1999; Trebitsch 2002; Sheringham 2006; Trebitsch 2008.

rikai (vö. Trebitsch 2008).⁵ Végül, de nem utolsósorban, mint a szociológia professzora Párizs-Nanterre-ben (1965-től), döntően részt vett az ott 1967 őszen kezdődött diáktüntetésekben.⁶

A kapitalizmus kritikája alapvető, ha nem is a döntő célja Lefebvre mindennapi életével való foglalkozásának. Emellett írásait a reálszocializmus és különösen a sztálinizmus kritikája jellemzi, ami a Francia *Kommunista* Párt (*Parti communiste français*, PCF) tagjaként többször is bajba sodorta. Michel Trebitsch azt, hogy 1957-ben végül kizárták a pártból, kevésbé Lefebvre politikai nézeteinek, mint inkább elméleti állásfoglalásainak tulajdonítja: "Henri Lefebvre egyedülálló példája egy olyan értelmiséginek, filozófusnak, akit eszméi miatt zártak ki". (Trebitsch 2002, xviii)

Lefebvre elméleti érdeklődése az 1930-as évektől kezdve - a Hegelen keresztül vezető úton haladva - mindenekelőtt Marxé volt, akinek népszerűségéhez Franciaországban jelentősen hozzájárult.⁷ A mindennapi életre, a praxisra, az elidegenedésre és a

5 Így egy olyan akadémiai gyakorlatot hozott létre, "amely arra ösztönözte a hallgatókat, hogy öntevékeny csoportokban dolgozzanak, szerződéseket írjanak alá közintézményekkel, és piaci tanulmányokba kezdjenek, különösen azért, hogy számos fiatal értelmiségit finanszírozni tudjanak" (Trebitsch 2008, x).

6 Nanterre-ben már 1967 tavaszán, de különösen 1967 őszen fellángoltak a diáktüntetések. Trebitsch Lefebvre-t egy kétségtelenül "zaklatott szociológia tanszék" "figurájaként" írja le, amely "jelentős szerepet" (Trebitsch 2008, xv) játszott az 1968 májusi párizsi eseményekben, mind a tanárok, mind a diákok részéről. Nem utolsósorban ott márciusban a kar bezárásáról döntöttek, mire a lázadás áttevődött a Sorbonne-ra. Alain Touraine-nal, Guy Michaud-val és Paul Ricœurrel együtt Lefebvre a fegyelmi bíróság elé idézett diákok pártjára állt. Az 1968 májusi és júniusi nagy sztrájkok idején azonban Lefebvre már nem volt jelen (vö. *ibid.*, xv-xvi); Gardiner szerint megdöbbenette a mozgalom céltalansága és antiintellektualizmusa (vö. Gardiner 2000, 74).

7 1939-ben adta ki a *Le matérialisme dialectique* (angolul: *Dialectical Materialism*, 1966) című művét, amelyet már 1934/35-ben megírt. Számos más Marxról és a marxizmusról szóló könyve következett, köztük a Franciaországban népszerű *Quais-je* című sorozatban a marxizmusba való bevezetés. 1958-ban, a PCF-ből való kizárása után Lefebvre kiadta a *Problèmes actuels du marxisme (Problèmes actuels du marxismus heute*, 1965) című könyvét, amely, ahogy Alfred Schmidt megjegyzi, "a sztálinizmus élelméjű elemzése" (Schmidt 1966, 141). Ebben diagnosztizálja mind a

dialektikát, Lefebvre az 1940-es évek végi kezdetben jóindulatú reakciók után egyre inkább a kritika kereszttüzébe került az általa kritizált "dogmatikus" marxista mozgalmon belül (Lefebvre 1966, 8, orig. 1939). 1949-ben, nem utolsósorban *A mindennapi élet kritikája* első kötetének éles kritikája miatt (Gardiner 2000, 73), kénytelen volt egy "önkritikában" (vö. Trebitsch 1992b, xiv) a "neohégelianizmus" ellen felszólalni.

Lefebvre azonban nem csak ezen a "fronton" harcolt (vö. Trebitsch 2002, xiv). A kommunista körök ökonomizmusának és dogmatizmusának bírálata mellett kritikája a korabeli szociológia és különösen annak "ideológiai funkciója" (ibid., x) ellen is irányult.⁸ Ez a kritika *A mindennapi élet kritikája* második kötetében és az abban kidolgozott "Grundrisse[n] einer Soziologie der Alltäglichkeit" (*A mindennapi élet szociológiájának alapjai*) című művében is megjelenik (Lefebvre 1987a). Éles kritikájával azonban a "militáns kommunista" (Hess 1988, 152, ford. B. B.) kiesett a kegyeiből. 1953-as elbocsátását a C.N.R.S. (*Centre national de recherche scientifique*), az 1939-ben alapított nemzeti alapkutatói intézmény munkatársaként, nem hivatalosan reakciónak tekintették arra, hogy a burzsoázia ellen szólalt fel.

"rendőrszociológia" amerikai-amerikai eredetű (Trebitsch 2002, xiv; vö. még Hess 1988, 152f.; Elden 2004, 3).⁹

Az 1960-as évek "radikális szakasza" után, az 1970-es évektől kezdve Lefebvre körül meglehetősen csöndes lett a helyzet. Ez idő alatt azonban több fontos műve is megjelent: a *Critique de la vie quotidienne* harmadik kötete (1981; *A mindennapi élet kritikája*, 2008) mellett legismertebb könyve, a *La production*

"a marxizmus válsága", valamint a "filozófia válsága" (Lefebvre 1965, 11, orig. 1958; vö. még Meyer 1973, 47-72).

- 8 Michel Trebitsch megjegyzi: "[M]íg a polgári szociológiával szemben a marxista szociológia eszméjét igyekezett kifejleszteni, a kommunista párttal szemben meg kellett magyaráznia, hogy a szociológiának célja van, és nem lehet a polgári tudományra redukálni". (Trebitsch 2002, xiv)
- 9 A hivatalos indok a doktori cím hiánya volt (Elden 2004, 3). Lefebvre tiltakozó levelének (Protestation de Monsieur Henri Lefebvre contre la fin de son détachement au CNRS) és az Alain Touraine és Edgar Morin által indított kampánynak köszönhetően egy évvel később, 1954-ben rehabilitálták, és állandó állást kapott (Trebitsch 2002, xiv).

de l'espace (A tér előállítás, 1991), majd néhány évvel később az államról szóló négykötetes műve, a *De l'État* (1976-1978).¹⁰

Műveinek - nem utolsósorban a mindennapi életről szóló műveinek - recepciója eleinte viszonylag visszafogott maradt más kortárs francia gondolkodókhoz, például Jean-Paul Sartre-hoz, Louis Althusserhez, Michel Foucault-hoz vagy Gilles Deleuze-hoz képest - ezért is beszél Stanley Aronowitz (2007) "mellőzött filozófusról". Még Lefebvre *La production de l'espace* (1974) című műve is, amely ma már nélkülözhetetlen a kritikai földrajz, a térelmélet és a városi aktivizmus számára¹¹, Franciaországban csak az angol-amerikai marxista térelmélet és humánföldrajz, különösen David Harvey és Edward Soja recepciójának elterelődése révén vált relevánssá. A kultúratudományokban Lefebvre mindennapi életre vonatkozó elmélete, ellentétben például Michel de Certeau munkásságával, sokáig jórészt észrevétlen maradt, ami a kései angol fordításban is megmutatkozik. Míg de Certeau *L'Invention du quotidien* (1980) című művét már 1984-ben lefordították angolra (*The Practice of Everyday Life*), addig Lefebvre trilógiája csak 1992-ben, 2002-ben és 2008-ban jelent meg - tehát sok évvel a francia eredeti (1947, 1962, 1981) után. Csak a *The Everyday in the Modern World* című művet fordították le angolra már 1971-ben, három évvel a franciaországi megjelenése után. Az 1990-es évek óta azonban az angol-amerikai világban elkezdődött a Lefebvre "reneszánsza", ami Stuart Elden (2006) következtetésére vezetett: "Néhányan posztumusz születnek."¹²

10 Ezt a "terjedelmes, de szórványosan briliáns négykötetes szöveget" (Brenner/Elden 2009, 2) még nem fordították le sem németre, sem angolra. Lefebvre állam- és városelméleti szempontból releváns hozzászólásainak gyűjteményét 2009-ben adta ki Neil Brenner és Stuart Elden (vö. Lefebvre 2009).

11 Lefebvre 1967-ben megjelent *Le Droit à la ville* (A városhoz való jog, 1996) című könyvének címe már régóta szlogené vált.

12 Ez Lefebvre trilógiájának teljes angol nyelvű fordításában a Verso kiadónál, valamint az angol-amerikai világban számos publikációban is megjelenik, elsősorban a város- és térszociológia és a humánföldrajz (pl. Brenner 1997; Brenner/Elden 2001; Elden 2001, 2006; Goonewardena 2008; Goonewardena/Kipfer/Milgrom/Schmid 2008), a cultural studies és a kultúraelmélet (pl. Grossberg 1992; Chaney 2002; Highmore 2002; Cultural Studies 2004; Seigworth/Gardiner 2004; Roberts 2006; Sheringham 2006). Grossberg 1992; Chaney 2002; Highmore 2002; Cultural Studies 2004; Seigworth/Gardiner 2004; Roberts 2006; Sheringham 2006), szociológia (Gardiner 2000) és irodalomtudomány (pl. Langbauer 1992; Felski 2000; Co-lebrook 2002; New Literary History 2002; Sheringham 2006).

Lefebvre munkásságának német nyelvű recepciója, amelybe a mindennapi életről szóló írásai is beletartoznak, az 1960-as és 1980-as évek közötti időszakra tehető - egy Iring Fet- scher által megjelentetett, a francia filozófia marxizmusáról szóló cikk kivételével (1954). Hatása különösen az 1968-as mozgalom marxista befolyású környezetére és az 1980-as évek mindennapi történelemről szóló vitáira terjedt ki.¹³ Ez műveinek fordításából is kitűnik. *A Das Alltagsleben in der modernen Welt* 1972-ben jelent meg németül, majd három évvel később *A mindennapi élet kritikájának* kötetének teljes, háromkötetes kiadása (Lefebvre 1974b, 1975a, 1975b). Ezeket 1987-ben újra kiadták, akkor, amikor a német nyelvterületen a mindennapi élet története széles körben szóba került. Jelenleg úgy tűnik, hogy Lefebvre városról és térről szóló munkáit áttekintik,¹⁴ , de a mindennapi élet elméletéről szóló írásait már kevésbé.¹⁵ Valószínűleg az is jelentős, hogy *A mindennapi élet kritikájának* harmadik kötete még nem áll rendelkezésre német fordításban.

Henri Lefebvre *A mindennapi élet kritikájában* azt írja: "Nincs társadalomismeret e társadalom, annak reprezentációinak (ideológiáinak) és elismert fogalmainak kritikája nélkül". (Lefebvre 1987a, 356) Lefebvre neomarxista elméletét a mindennapi életről tehát kettős beavatkozásként értelmezem: egyrészt egy olyan kritikai társadalomelmélet javaslataként, amely a mindennapi életet tekinti kiindulópontjának; másrészt annak az elméleti-politikai törekvésnek a megfogalmazásaként, hogy a tudomány kritikáját a társadalom kritikájaként értelmezzük. A mindennapi élet elméletének alábbi rekonstrukciójában ezért kevésbé foglalkozom a Lefebvre által diagnosztizált átalakulási folyamatokkal és a mindennapi élet elméletével.

Úgy tűnik azonban, hogy Lefebvre-t még mindig nem veszik figyelembe a "politikai teoretikusok vagy filozófusok" (Elden 2001, 809).

- 13 A részben igenlő, részben kritikai recepcióról az 1970/80-as években lásd: Meyer 1973; Kleinspehn 1975; Leithäuser 1976; Hack 1977; Hammerich/Klein 1978; Neugebauer 1978; Waldenfels 1978; Albrecht 1981; Bergmann 1981; Alheit 1983; Schmalz-Bruns 1989. A recepció részletes tárgyalására lásd még: Kleinspehn 1975; Ronneberger 2002.
- 14 Ezt példázzák a német nyelvű országokban tartott konferenciák és számos társadalmi mozgalom, amelyek Lefebvre elméletére és különösen a "Jog a városhoz" jelszavára hivatkoznak.
- 15 A mindennapi élet átfogó vizsgálatát kínálja Ulrich Müller-Schöll (1999) munkája. A város- és térszociológiához vagy a humánföldrajzhoz lásd pl. Ronneberger 2002; Schmid 2003, 2005; Belina 2008.

a modernitás kritikai vizsgálata (vö. pl. Gardiner 2000). Lefebvre idődiagnózisaiból és kapitalizmuskritikájából kiindulva inkább azt fogom kidolgozni, hogyan lehet a mindennapi életet egy kritikai társadalomelmélet kiindulópontjává tenni. Azokkal az olvasatokkal ellentétben, amelyek Lefebvre-t elsősorban a "dialektikus elszakadás" (Kleinspehn 1975, 99) teoretikusának tekintik, én az ambivalencia teo- rájaként értelmezem a megközelítést - egy olyan olvasat, amely két központi feltevésen alapul: Először is, Lefebvre úgy értelmezi a mindennapi életet, mint a politika és a gazdaság kifejeződését és formálódásának terét; feltételezi tehát, hogy a politika és a gazdaság a mindennapi élet ellentmondásaiban keletkezik, és a mindennapi élet ellentmondásaiban jön létre. Lefebvre így a mindennapi életet egyszerre teszi a kritika tárgyává és a politikai változás lehetséges kiindulópontjává. Másodszor, Lefebvre ambivalens felfogása tükröződik a hatalomról alkotott felfogásában, mivel a mindennapi életnek olyan (politikai és gazdasági) jelentőséget tulajdonít, amely egyszerre tükröződik a hatalom elvesztésében és a hatalomba helyezésben.

Annak érdekében, hogy ezt az olvasatot az ambivalencia elméleteként igazoljam, bemutatom Lefebvre hétköznapi elméletének előfeltevését, nevezetesen, hogy a mindennapi élet éppen a kiegyensúlyozottsága miatt jelentős, amit többek között az ismétlés fogalmával illusztrálok. Hogy Lefebvre mindennapi életre helyezett hangsúlya nem egyszerűen a mindennapi élet felértékelését és romantizálását jelenti vagy követeli meg, azt a következő két lépésben részletesebben is kifejthetjük: először az ambivalenciáról alkotott felfogásának felvázolásával, majd annak kifejtésével, hogy Lefebvre a mindennapi életet egyszerre érti a (politikai és gazdasági) hatalom kivetítő felületeként és a politikai-emancipatív átalakulás lehetőségeként. Konkrétan ez azt jelenti, hogy az elnyomás és az autorepresszió fogalmait szembeállítjuk a társadalmi imaginárius és a vágy fogalmaival, valamint a mindennapi élet forradalmáról szóló reflexióival, és így nem utolsósorban a mindennapi élet kritikáját mint a lehetséges elméletét fejtjük meg. Végül, ennek alapján felvázolok egy első megközelítést a mindennapi élethez mint gondolati alakzathoz az ambivalencia aspektusából.

III.3.1 Túl a banálison?

A mindennapi, írja Lefebvre, a jelentéktelennek, az ismeretlennek és a banálisnak tűnik. Végül is, ahogy maga a szó is sugallja, arra utal, ami mindennapos, ami állandóan ismétlődik (vö. Lefebvre 1988, 78). A banálisnak minősített mindennapi életet a "nyugati" tudománytörténet sokáig figyelmen kívül hagyta, mint nem tudományosat. A filo

A Sophie "negatív viszonyban" állt a mindennapi étellel, mivel "kivételes és kiváltságos tevékenységnek számított, amelyet szabadidőnek kellett tekinteni, és amely kilépett a mindennapi életből" (Lefebvre 1987a, 96).¹⁶ Mi értelme van tehát a banális hétköznappal való tudományos foglalkozásnak? És egyáltalán, mi az a banális?

Meaghan Morris fogalomtörténeti levezetése a banálisról, amely szerint a banálisnak kettős öröksége van (Morris 1996, 165), utat mutat ehhez a kérdéshez, és Lefebvre megközelítésének további megértésére ösztönöz. Így, ahogyan Kluge Etimológiai szótárából is kiderül, a banal egyrészt az ófrancia "ban", a bírósági kerület szóból ered. Ez látható a "banális" jelzőben, amelynek jelentése a kerületben élő emberek közös dolgaira vonatkozó attribútumtól a "közönséges", a "normális" és végül a "jelentéktelen" jelzőig változott (Kluge 2002, 87). Másrészt a banalitás kifejezés tartalmazza a bántás ónyugati frank kifejezését is (vö. *ibid.*), amely alatt a (királyi) parancsot és a tiltást egyaránt értik, valamint jelenleg - különösen az angol nyelv hatására - a "banish" jelentést is (Morris 1996). Morris szerint a banális tehát nem csak erős, de nem is kizárólag értelmetlen, hanem egyszerre mindkettő.

A jelentéseknek ez a sokfélesége vagy egyidejűsége jellemzi Lefebvre mindennapi életének vizsgálatát is. A mindennappal való foglalkozás csak állítólag banális; hiszen "[m]iért lenne maga a banális tanulmányozása banális? Nem a szürreális, a rendkívüli, a meglepő, sőt a mágikus is része a valóságnak?" (Lefebvre 1987b, 9) A banalitást tehát nem lehet "de-banalizáljuk" azáltal, hogy különlegessé tesszük és felértékeljük. Lefebvre inkább a banálisnak és a banálisban *rejlt* különlegességét akarja megmutatni. Mennyiben tud ehhez hozzájárulni a mindennapi életről alkotott koncepciójával, és mit tud

16 Ennek fényében Lefebvre könyvének címe *Kritik des Alltagslebens (A mindennapi élet kritikája)* filozófiai célzasként is értelmezhető, hiszen metaforikusan Immanuel Kantra utal, és ezzel az utalással olyan olvasatot sugall, amely szerint a mindennapi élet filozófiai jelentőségét szeretné hangsúlyozni. Bár egy ilyen értelmezés spekuláció, Lefebvre kritikája Kantról, aki "megrekedt" a "tisza ész kritikájában", és akinek gondolkodása csak "néhány helyen" nyerte el "az ember kritikájának minőségét" (Lefebvre 1987a, 144, kiemelés az eredetiben), valamint a marxizmusnak mint a magántudat kritikájának hangsúlyozása (*ibid.*, 154), a misztifikációk (*ibid.*, 156), a pénz (*ibid.*, 158), a szükségletek (*ibid.*, 165), a munka (*ibid.*, 168) és a szabadság (*ibid.*, 174) azonban egy ilyen olvasatot támasztanak alá.

Az, hogy ez hogyan függ össze a banális egyszerre jelentős és jelentéktelen kettős örökségével, a következő előadás témája. Előtte egy rövid exkurzusban szeretném bemutatni Lefebvre mindennapi élet terminológiáját, hogy megmagyarázzam a fogalomhasználatomat.

Exkurzus: A mindennapi élet, a mindennapok vagy a hétköznapiak?

A Le Monde-ban nem sokkal *A mindennapi élet kritikája* harmadik és egyben utolsó kötetének megjelenése után adott interjúban Lefebvre visszatekintve megkülönbözteti a mindennapi élet három különböző fogalmát: A mindennapi élet (*la vie quotidienne*), a mindennapok (*le quotidien*) és a mindennapiság (*la quotidienneté*) (Le Monde 1982, ix.). Ezt a megkülönböztetést néha a Lefebvre elméleti keretrendszerében a mindennapi élet fogalmával kapcsolatos hármas megkülönböztetés indokaként használják (vö. Seigworth 2000; Grossberg 2003; Davies 2006; Elden 2006). Gregory J. Seigworth és Lawrence Grossberg szerint Lefebvre a *mindennapi élet* fogalmát használja (vö. Seigworth 2000; Grossberg 2003) annak leírására, ami mindig is létezett. A mindennapi élet egy empirikus fogalom, amely túlmutat a konceptualizáción és a reprezentáción. Az értékekkel, rítusokkal és mítoszokkal átitatott mindennapi élet (vö. Le Monde 1982, ix) már azelőtt is létezett, mielőtt a

Lefebvre felfogása a "modernitás történelmi pillanataról" "bizonyos koherenciát és saját értelmét is feltételezte" (Grossberg 2003, 103). Lefebvre számára a *mindennapok* a "modernitásba való belépést" (Le Monde 1982, ix, ford. B. B.) jelentették, így a mindennapi élet és a modernitás történelmi konfrontációjának, a fogyasztói társadalom és a technikai kontroll mindenhatóságának termékévé vált (Grossberg 2003, 104). A hétköznapisághoz tehát elengedhetetlen a trivialisitás, az összhang, a "megszokott és elviselhető unalom", de az erő is, amely behatol "az emberi élet legmélyebb és mégis legártalmatlanabb tereibe és résein" (ibid.). A mindennapi élet így a vizsgálat tárgyává és fogalmává válik (Seigworth 2000, 245). A *mindennapiság* ugyanis egy minőség, "a mindennapok megélésének módja" (Grossberg 2003, 105; Le Monde 1982). A mindennapiság egyrészt túlmutat a másik két dimenzió, másrészt azonban a mindennapi életben mindkettőt egyben tartja. Ezt a mindennapiságot nem lehetett közvetlenül kifejezni, csak közvetve a

"a mindennapi élet komplex architektonikája" feltárható (Grossberg 2003, 105).

E Lefebvre-t követő rendszerezési törekvések ellenére munkámban nem követem ezt a hármas megkülönböztetést, hiszen Lefebvre, és itt egyetértek Michel Trebitsch értékelésével, "maga sem követte ezt a megkülönböztetést teljes alaposággal" (Trebitsch).

bitsch 1992b, xxiv, ford. B.B.). Érdekes kihívást ígér a mindennapi élet terminológiájának szisztematikus, elmélet-immanens meghatározása Lefebvre műveiben saját retrospektív értékelése szerint. Jelen tanulmány célja azonban nem a fogalmak története. Inkább az érdekel, hogy a mindennapi életet mint szociológiai fogalmat a mindennapi élet kritikai elmélete számára hasznossá tegyék. Ezért elméletét elsősorban az ő érvelése alapján fejleszttem tovább, nem pedig különböző fogalmak alapján. Ez végső soron azt is jelenti, hogy a mindennapi élet és a mindennapi élet fogalmát a lehető legszinonimábban használom.

III.3.2 Ismétlődés és ciklikusság

Az, hogy a mindennapi élet nem jelentéktelen, hanem súlya van, Lefebvre különösen a mindennapi élet központi működésében mutatkozik meg, amelyet az ismétlés módjaként azonosít, és amelyre a ciklikusság fogalma jellemző. Az ismétlés fogalmában világossá válik az idő és a haladás hegemon lineáris felfogásának kritikája a nyugati kapitalista modernitásban (vö. Lefebvre 2004). Lefebvre például azt állítja, hogy a modern kapitalista társadalmakat a lineáris és a ciklikus időfolyamatok közötti "kölcsonhatás" (Lefebvre 1987a, 488) vagy "interferencia" (ibid., 303) jellemzi (vö. még Lefebvre 2008; Lefebvre 1992b). Emellett a ciklus olyan elméletét javasolja, amely a ciklust nem pontosan ugyanannak a megismétlődéseként, hanem inkább állandó változásként értelmezi, mivel a meglévő ciklusokból mindig új ciklusok keletkeznek: "Minden ciklus egy másik cikusból keletkezik, és ismét új körkörös mozgásokba lép" (Lefebvre 1987a). (Lefebvre 1987a, 302) Hasonlóképpen, az "ismétlés túlsúlya" (Lefebvre 1988, 80), amely a mindennapi életre jellemző, nem értelmezhető "egyszerű mechanikus gesztusok vagy pusztán sztereotípiák ismétléseként" (Lefebvre 1987a, 389). Az ismétlés mint időbeli ismétlődés inkább állandó változást jelent, mivel egyetlen ciklus és így egyetlen mindennapi ismétlés sem térhet vissza pontosan ugyanahhoz a kiindulópontához. Az ismétlés nem azonos és következésképpen teljesen kiszámítható visszatérés, hanem mindig már változás és módosítás az ismétlésben.

Lefebvre egy másik gyakori feltételezéssel is szembeszáll, amely az ismétlést a nyilvánvalóval és a nyilvánvalóval teszi egyenlővé. Ehelyett azt állítja: "A válasz elmélete az ismétlés rejtélyével találkozik". (Ibid., 32.) Ezzel az utalással az ismétlés rendkívüli, még felfejtésre váró természetére Lefebvre elutasítja az ismétlés egyoldalú és hierarchikus megközelítését.

olyan attribúciókat, amelyekben az innovatív változásokat konzervatív ismétlésekkel állítják szembe.¹⁷ Ehelyett a mindennapi életről szóló elméletét az egyértelmű attribúciók és hierarchiák elkerülése mellett alakítja ki. Mint ilyen, a "mozdulatlan identitás és a mozdulatlan azonos elmélete" és az "azonos elmélete" között áll.

"az örök másság héraikleitoszi elmélete, amely az ismétléssel szemben áll" (ibid., 32). Az előbbi képtelen felfogni a ciklikusra jellemző állandó és fokozatos változásokat. Az utóbbit viszont a "kimeríthetetlen időbeliség" felfogásának feltételezi, és végső soron az "alapvető ismétlődés elrejtésének" hibáját (ibid.). Nem vesz tudomást arról, hogy az ismétlés megvilágosító és megvilágító erejű lehet, amennyiben a képzeletvilágot az emlékezet és a múlta való reflexió, következképpen az ismétlés táplálja. Az "emlékezés és újrafelismerés" (ibid.) ezen aspektusa különösen a filozófia számára nyitja meg az ismétlést, mégpedig mint a megismerés lehetőségének feltételét.

Végül, az ismétlés szempontja egy másik összefüggésben is lényeges. Lefebvre azt állítja, hogy az "alkotó tevékenység", azaz a "legtágabb értelemben vett termelés" (Lefebvre 1972, 31, kiemelés hozzáfűzve) csak a "reprodukciónal" összefüggésben értelmezhető, "azaz azokkal a feltételekkel, amelyek között a tárgyakat vagy műveket létrehozó tevékenységek újratermelik magukat, újra kezdődnek, újra felveszik konstitutív viszonyaikat, vagy éppen ellenkezőleg, fokozatos módosulások vagy ugrások révén megváltoznak" (ibid., 31f.).¹⁸ A produktív és kreatív tevékenységek tehát olyan feltételeken alapulnak, amelyeket szintén az ismétlés hoz létre és tart fenn; az ismétlés teszi egyáltalán lehetővé a termelést. Lefebvre tehát a "termelési viszonyok reprodukcióját" (Lefebvre 1974a) tágabb értelemben értelmezi, nevezetesen nemcsak a munkaerők reprodukciójaként (vö. ibid., 97), hanem a mindennapi élet reprodukciójának előfeltételeként, és így a munkaerő reprodukciójának előfeltételeként is.

17 Ebben a tekintetben nem osztom Rita Felski kritikáját sem, miszerint Lefebvre munkásságában egyértelmű tendencia, hogy az ismétlést az uralommal, az innovációt pedig az ellenállással és az *ügynöki tevékenységgel* teszi egyenlővé (Felski 2000, 84). Az ismétlés kétértelmű és ellentmondásos jelentését hangsúlyozó értelmezést kínál Michael E. Gardiner is (vö. 2000, 2004).

18 Lefebvre számára azonban ezek a módosítások magukban foglalják a "kapitalizmus azon képességét" is, hogy "túlélje kritikus pillanatait" (Lefebvre 1974a, 83).

a kreatív tevékenységek feltételeiről is¹⁹ (vö. még Klein- spehn 1975, 80).

Az időbeli dimenzióra való hivatkozással Lefebvre először is az ismétlődés olyan elméletét javasolja, amely világossá teszi, hogy az ismétlődés nem azonos ismétlődés, hanem mindig magában hordozza egy - ha esetleg csak fokozatos - módosulás lehetőségét is. A változásra való utalással Lefebvre másodsorban *azt* hangsúlyozza, *hogy* a mindennapi élet ismétlődése miért releváns, azáltal, hogy az ismétlődést kiszakítja feltételezett banalitásából, és megmutatja, hogy az a társadalmi viszonyok alapja.

III.3.3 A mindennapi élet "rejtett gazdagsága"

A "rejtett gazdagság" (Lefebvre 1987a, 96), amelyet Lefebvre szerint a mindennapi életben kell feltárni, szintén az ismétlésben tárul fel. Két formát különböztethetünk meg: az ismétlés szerkezetorientált és tárgyorientált formáját. A struktúraorientált forma jegyében Lefebvre a mindennapi élet ismétlődéseiben ismeri fel az uralom és a kizsákmányolás alapját (vö. Lefebvre 1988, 80). Ez először is a kapitalista termelési viszonyok fennmaradására és különösen azok kiterjesztésére vonatkozik, mivel ezek közvetlenül kapcsolódnak a mindennapi fogyasztáshoz és az emberi szükségletek kapitalista kisajátításához, valamint a munkaerőkifejtés és így a termelés feltételeinek fenntartásához (Lefebvre 1974a; vö. még Kleinspehn 1975, 68-74). Lefebvre szerint a kapitalizmusban jön létre először a mindennapi élet egy sajátos formája, hiszen a nyugati kapitalista modernitással a mindennapi élet éppen az "erőfeszítés tárgyává" válik (Lefebvre 1972, 105). Lefebvre a kapitalista termelési módok és a mindennapi élet között a referencialitás és a konstitutivitás kölcsönös viszonyát tételezi fel. Számára nem a "munka *önmagában*", hanem a mindennapi élet válik a kapitalizmus fenntartásának döntő alkalmazási pontjává (vö. Gar- diner 2000, 91). Másodsorban, Lefebvre számára a mindennapiság nemcsak a termelési viszonyok, hanem a társadalmak igazgatása szempontjából is alapvető fontosságú.

19 Bár a mindennapi életben a kreatív aspektusa Lefebvre több írásában is megjelenik, konkrét lehetőségeinek megítélése fokozatos különbségeket mutat. *A mindennapi élet kritikájának* első kötetében Lefebvre általában optimistább, mint későbbi írásaiban, például *A mindennapok és a mindennapiságban*; itt azt állítja, hogy még a "változás is programozott" (Lefebvre 1987b, 10, ford. B. B.).

(vö. Lefebvre 1988, 80). Ugyanis csak a napi visszatérés viszonylagos bizonyossága, és így azok a feltételek, amelyek nem korlátlanul, de mégis részben előre láthatóak, teszik lehetővé a társadalom irányítását.

Lefebvre tehát világossá teszi, hogy mind a politika, mind a gazdaság megköveteli a mindennapos ismétléseket, mivel csak ezekben az ismétlésekben valósulnak meg. A kapitalista termelési mód és annak kiterjesztése, valamint a politikai adminisztráció tehát nem tekinthető hatásnak, kvázi mint

"a mindennapok eredményei" (Aronowitz 2007, 135), ahogy Stanley Aronowitz javasolja. Lefebvre inkább azt mutatja meg, hogy ezek pontosan a mindennapi életben és a mindennapi életen keresztül jelennek meg. A mindennapi élet, ahogyan azt az 1960-as évek Franciaországára utalva szemléletesen megfogalmazza, "az a sík lesz, amelyre e társadalom fényei és árnyai, mélypontjai és magaslatjai, erősségei és gyengeségei vetülnek" (Lefebvre 1972, 94). Ebben a tekintetben a mindennapi élet nem egy autonóm társadalmi szféra, hanem - bár ambivalens módon, ahogyan az majd kiderül - inkább a társadalmi hatalmi viszonyokba integrálódik.

A mindennapi életre mint a politikai és gazdasági uralmi viszonyok egyik aspektusára való hivatkozással most már képes voltam leírni a mindennapi életnek azt a gazdagságát, amely az ismétlés módjában rejtőzik. A mindennapi ismétlődésekben azonban nemcsak a gazdasági és politikai (re)termelés biztosított, a mindennapi élet nemcsak a politikai igazgatás és a kapitalista termelési viszonyok előfeltétele és alapja. A szubjektum-orientált perspektívából egy második szempont is megnyílik. Igaz, hogy a mindennapi ismétlődés a fogyasztás, a munka és a szabadidő, és következésképpen a munkamegosztás sajátos formáinak formájában biztosítja és megszilárdítja a hatalmi és egyenlőtlenségi viszonyokat, és ily módon alakítja az egyén konkrét lehetőségeit. Lefebvre azonban hangsúlyozza, hogy a mindennapi élet az ismétlés módjában a bizonyosság egy formáját is kifejezi, és így az emberek számára mindennapi tájékozódásként válhat hatékonnyá. Így a mindennapi élet ismétlődő jellege néha garantálja a személyes tervezési biztonságot, és lehetővé teszi a jövővel kapcsolatos félelmek kezelését. A "mindennapi" ismétlődések révén ugyanis - bár soha nem biztosított és mindig módosított - a jövő bizonytalanságával szemben áll a jövő egy bizonyos biztonsága, amely azonnal megismétlődik a következő napon (vö. Lefebvre 1988, 80).

Végül a mindennapi élet rejtett gazdagsága Lefebvre-nél nemcsak az ismétlődés módjában mutatkozik meg, hanem abban is, hogy a mindennapi életet mint

"emberi szubsztancia" (Lefebvre 1987a, 96): ez egyrészt a "magasabb rendű foglalkozásokban", például a filozófiában, a művészetben és a művészetekben érhető tetten.

vagy politikai élet, amely csak a mindennapi élet tevékenységeiből bontakozott ki, hiszen egyszerre volt "halmozott kifejeződése és közvetlen vagy közvetett kritikája" (ibid.). Másrészt a mindennapi élet emberi alapot jelent, és nem csupán "sovány maradék" (ibid.). Lefebvre szerint az "embernek" pontosan a mindennapi életben kell megvalósítania önmagát; "mindennapi lesz, vagy nem lesz" (ibid., 135).

A hétköznapok tehát minden ember életét jellemzik. Mindannyian mindennapi életet élnek, ezért a mindennapi élet nem korlátozható bizonyos területekre vagy tevékenységekre.²⁰ A filozófiának ezt fel kell ismernie, és le kell küzdenie az "ember és a valódi élet iránti megvetés" "szakadékát", amely jellemzi (ibid., 134f.). Marx terminológiáját és ismeretelméleti érdeklődését felvéve Lefebvre ebben a tekintetben nem utolsósorban egy olyan "a tömegek rehabilitációja" (ibid., 135).

E rejtett gazdagság miatt a mindennapokat Lefebvre szerint nem szabad lealacsonyítani és maradványként lejártni. Azt a tényt, hogy a mindennapi élet maradvány és teljesség²¹, minden tevékenység kapcsolódási pontja és összekötője, a következő idézet jól érzékelteti:²²

"Bizonyos értelemben a mindennapi élet, mint maradék, amelyet "az, ami megmarad" körülír, miután a különböző magasabb rendű, specializált, strukturált tevékenységeket kizárták, a mindennapi élet mint teljesség határozza meg magát. A magasabb szintű tevékenységek specializáltságuk és technikai jellegük miatt "technikai űrt hagynak maguk után", amelyet a mindennapi élet tölt ki. Ez alapvetően minden tevékenységhez kapcsolódik, és magában foglalja azokat, azok különbözőségeivel és konfliktusaival együtt. Ez az ő metszéspontjuk, összekötő kapocs és közös területük. A mindennapi életben alakul ki és formálódik a kapcsolatok összessége, amely az embert - és minden embert - egészé teszi. Ebben táruznak fel és teljesednek ki azok a kapcsolatok, amelyek a valóság teljességét fejezik ki, bármennyire is ez mindig egy olyan aspektusban történik, amely nem azonos az emberi lényével.

20 Lefebvre azonban végső soron bizonyos mértékig kétértelmű marad ebben az összefüggésben, feltételezve ugyanakkor, hogy különösen a nők a mindennapi élet csapdájába esnek, mert nem tudnak kilépni a mindennapi élet kétértelműségéből (vö. még III.2. fejezet).

21 Lefebvre azonban ezt nem a totalitás átfogó formájaként értelmezi (vö. még Gardiner 2004). Lefebvre totalitásfogalmának részletes tárgyalását - Lukáccsal is szemben - lásd Kleinspehn 1975, Jay 1984 és kritikusan Colebrook 2002.

22 A nyugalom dimenziójáról filozófiai szempontból lásd Müller-Schöll 1999.

sajátos és hiányos jellege: barátság, bajtársiasság, szerelem, kommunikációs igény, játék stb.". (Lefebvre 1987a, 107f., kiemelés hozzáadva).

Összességében Lefebvre világossá teszi, hogy a mindennapok csak látszólag jelentéktelenek és hétköznapiak, miközben valójában jelentősek, szokatlanok és többrétegűek. A mindennapi élet konkrét jelentése azonban nem mindig derül ki egyértelműen a mindennapokból. A mindennapi egyszerre feltáró és elrejtő, és mint ilyen, mindig tartogat számunkra "meglepetéseket" (Lefebvre 1988, 78). A mindennapi élet, ahogy Rob Shields élénken fogalmaz, az a szint, "ahol a megvilágosodás pillanatai felbukkannak és felvillannak, mint a fény szikrái a hómezőn" (Shields 1999, 77). Azzal, hogy a mindennapi életet minden tevékenység alapvető dimenziójaként, valamint a kapitalista és bürokratikus uralom alapjaként írja le, Lefebvre a mindennapi élet szubjektív és strukturális hatalmát egyaránt hangsúlyozza. Ez világossá teszi, hogy a mindennapi élet nemcsak jelentős, hanem társadalmilag meghatározó is, hiszen a politikai, gazdasági és ideológiai viszonyokat a mindennapi életben kell létrehozni és megélni.

III.3.4 Az ellentmondásos gondolkodásról: Kétértelműség és ambivalencia

A mindennapi élet fogalma, amely egyszerre a hatalom kifejeződése és (társadalmi és személyes) érték, Lefebvre elméletének egyik meghatározó politikai aspektusát, nevezetesen az ambivalenciát mutatja be. Kijelenti: "A mindennapok kétértelműek és ellentmondásosak. (Lefebvre 1988, 80)²³ Alice Kaplan és Kristin Ross is ebben az értelemben hangsúlyozza Lefebvre hétköznapi életről szóló elméletével kapcsolatban: "A politikai [...] a mindennapokban rejtőzik, pontosan ott, ahol a legnyilvánvalóbb: a megélt tapasztalat ellentmondásaiban". (Kaplan/Ross 1987, 3) Le Febvre számára a mindennapi élet politikailag ambivalens, mivel az (ismétlődően előállított) bizonyosság egyszerre szolgálhatja az uralmi viszonyok fenntartását és a biztonsági struktúrák létrehozását. Szubjektum- és cselekvéseméleti szempontból ez azt jelenti, hogy

23 Az ambivalencia mellett Lefebvre bevezeti az ellentmondás és a dialektika fogalmát is, anélkül azonban, hogy részletesebben meghatározná egymáshoz való viszonyukat. A "termelőmunka társadalmi jellege és a termelőeszközök tulajdonjogának magánjellege közötti alapvető ellentmondásról" lásd Lefebvre 1987a, 579; a dialektikus gondolkodásról lásd a *Logos, Logik, Dialektik* című fejezetet Lefebvre 1987a, 500-519; a termelési viszonyok kérdéséről lásd Lefebvre 1974a.

A mindennapi életnek ez az ambivalenciája azt jelenti, hogy az ismétlődő tevékenységek az ismerkedés és a gyakorlás módján keresztül személyes biztonságot és cselekvési orientációt nyújtanak, de az uralom formáját is szolgálhatják. Lefebvre számára a mindennapi élet politikailag is ambivalens, mert egyrészt a mindennapi élet a szükségletek azonnali kielégítése révén elégedettséget teremt, másrészt a mindennapi élet mélységes elégedetlenség forrása, mivel a mindennapi élet egyszerre ébreszt vágyat és a változás iránti vágyat (vö. Lefebvre 1988, 79f.).

Lefebvre azonban nem csak fenomenálisan, azaz a mindennapi élet ambivalens jelenségei alapján ragadja meg a mindennapi élet kétértelműségét. Inkább a művében megjelenő ambivalencia - a recepcióban eddig alig figyelembe vett - teoretizálását javasolja, amelyet az alábbiakban szeretnék részletesebben tárgyalni (vö. még Bargetz 2014).

Ha az ambivalencia fogalma már *A mindennapi élet kritikájának* első kötetében (1947) sokrétűen jelenik meg, Lefebvre a kötet új kiadásának (1958) átfogó bevezetőjében foglalkozik a fogalom filozófiai konkretizálásának szükségességével. Hogy Lefebvre túllép az ambivalens jelenségek pusztá leírásán, azt kifejezetten mutatja, hogy a második kötetben (1961) a mindennapok elmélete szempontjából releváns különbséget tesz a *kétértelműség* (*ambiguïté*) és az ambivalencia (*ambivalence*) között.²⁴ Maga Lefebvre azonban nem használja következetesen az ambivalencia kifejezést a Mindennapi trilógiában, és gyakran inkább kétértelműségről, mint ambivalenciáról beszél. Ennek ellenére megközelítését az ambivalencia elméleteként értelmezem: nemcsak azért, mert Lefebvre magyarázatai sok helyen ezt az olvasatot sugallják, hanem még inkább azért, mert az ambivalencia e felfogásával a mindennapi élet elméletének sajátos társadalomelméleti vagy hatalom- és cselekvéseméleti jelentőséget ad.

24 Ez a konkretizálás a német fordításban is megjelenik. Míg az első kötet és az új kiadás is a francia kifejezést használta.

"ambiguïté" "ambivalencia"-ként jelenik meg, a második kötet Lefebvre differenciálását követve különbséget tesz a német ambivalencia és a kétértelműség kifejezések között. Az egységesség és a bonyolultság csökkentése érdekében (a fordítás miatt, ami ebben a kontextusban kevésbé releváns) a továbbiakban az eredeti francia változatot használom viszonyítási pontként. Ez azt jelenti, hogy az *ambiguïté* általam kétértelműségként, az *ambi- valencia* pedig ambivalenciaként jelenik meg. Azokban az eredeti német idézetekben, amelyekben az *ambiguïté*-t ambivalenciának fordították, a szót kicserélem, és a fordítás e módosítását a kétértelműség* írásmóddal jelzem.

E tézis alátámasztására a következőkben Lefebvre bevezetőjére hivatkozom az első kötet új kiadásához, és különösen Bertolt Brechtről szóló megjegyzéseire²⁵, valamint az ambivalencia és a kétértelműség megkülönböztetésére a második kötetben. Ennek alapján azt javaslom, hogy az ambivalenciát olyan kétértelműségként értelmezzük, amely megjelenik, vagy röviden a következő képlettel: Ambivalencia = kétértelműség + döntés. E képlet alapján szeretném megmutatni, hogy Lefebvre az ambivalencia fogalmát a feltételek és események, a korlátok és cselekvési terek, a virtuális és a tényleges teljes struktúrájaként alakítja ki.

Lefebvre filozófiakritikája szolgál számomra kiindulópontként ehhez az olvasathoz, mert bár felvállalja a kétértelműség kategóriáját, nem rendeli azt a mindennapi élethez a filozófia és a mindennapi élet szétválasztásának megfelelően, és így a kétértelműség csonka felfogását képviseli. Lefebvre számára viszont Brecht művei átfogóbb megértést kínálnak, amennyiben a "mindennapi élet epikus tartalmát" (Lefebvre 1987a, 31) hangsúlyozza: például amikor Brecht azt állítja, hogy az epikus színháznak "az utcán kell iskolába mennie" (Brecht idézi Lefebvre 1987a). Lefebvre 1987a, 26), vagy amikor A *Galilei élete a hős "de-theroizálásával"* (Lefebvre 1987a, 26) kezdődik, amikor a hős hétköznapi és kevésbé hősies tevékenységekben, például a mosakodásban jelenik meg.²⁶ Ily módon Brecht színháza belemerül a mindennapi életbe, és "[a]zért ahelyett, hogy megtisztítaná a mindennapiságot, megvilágítja annak ellentmondásait" (ibid., 34). Ez a nézet, miszerint a mindennapi élet ellentmondásait nem feloldani, hanem felszínre hozni kell, teszi Lefebvre ambivalencia-fogalmának döntő bevetését.

Lefebvre ezt a nézetet Brecht epikus színházára hivatkozva fejti ki, megnevezve a gyakorlat, a döntés és az ítélet szempontjait, amelyek végül a néhány évvel később posztulált kétértelműség és ambivalencia megkülönböztetésének alapját képezik. Brecht Lefebvre szerint "a gyakorlatot [...], a tett és a döntés szükségességét" (ibid., 30) hangsúlyozta, hiszen éppen a gyakorlat az, amelyben a mindennapi élet ellentmondásos aspektusai megnyilvánulnak. Akadémiai szempontból azonban a gyakorlatot gyakran figyelmen kívül hagyják. Lefebvre szerint a pszichológia és a filozófia is a "gyakorlat" rövidített, sőt "zavaros" fogalmát képviseli. "kétértelműség*" (ibid.), azáltal, hogy vagy a tudatosság szintjére redukálja azt.

25 Thomas Kleinspehn szintén foglalkozik Lefebvre Brechtre vonatkozó megjegyzéseivel, de a reprezentáció kérdésére utal (vö. Kleinspehn 1975, 58-66).

26 Lefebvre a következő jelenetet idézi: "GALILEI felsőtestét mosdatja, szipogva és kárörvendően: "Tedd a tejet az asztalra ...". (Lefebvre 1987a, 26)

vagy mint a lét meghatározottsága, elhanyagolva a cselekvést és a döntést. Ily módon Lefebvre Marx kettős kritikáját követi, amely szerint a filozófia vagy az absztrakt gondolkodáshoz ragaszkodik, vagy nem a konkrét tevékenységekből indul ki (vö. I.4.2. fejezet). Ezekkel a tendenciákkal szemben Lefebvre hangsúlyozza: "[A]z aktus, az esemény, a hatás hirtelen a tudat és a helyzetek kétértelműségéből* bontakozik ki. Éles kontúrokat mutatnak, és szilárd és határozott tárgyilagossággal rendelkeznek, amely szüntelenül szétszaggatja a kétértelműség csillogó ködét* - hogy aztán újból előhossa őket." (Ibid., 30, orig. Lefebvre 1958, 26.) A második kötetben Lefebvre az ambivalencia és a kétértelműség fogalmain keresztül pontosítja ezt az éles kontúrok és a csillogó köd közötti kölcsönhatást. Ezt megelőlegezve tehát már ezen a ponton ambivalenciákról beszélek. Az ambivalenciák a döntések meghozatalának és így az ítékezésnek a (mindennapi) szükségességében artikulálódnak. Így a "cselekvés és az esemény keménysége" és az "ítélet szükségyszerűsége" (ibid., 31) - a "döntés epikus pillanata" (ibid., 30) - az, ami Lefebvre számára láthatóvá teszi a mindennapi élet ambivalenciáit.

Lefebvre a döntés és az ambivalencia közötti kapcsolatot Brecht *Verfremdungseffekt* című művének értelmezésében mutatja be, amelynek így politikai dimenziót tulajdonít. Brecht tehát "a politikai művészet modelljét" dolgozza ki, amennyiben az "állásfoglalásra és állásfoglalásra épül" (ibid., 33). Színházában nem olyan karaktereket jelenít meg, akikkel a közönség közvetlenül azonosulni tudna. Inkább az "inkongruencia", az "eltérés" és a "torzítás" jellemző (ibid., 32). Bár a közönség olyan "cselekménybe vagy eseménybe" kerül, amely empátiát vált ki, ez az empátia rövid életű és pillanatnyi: egyrészt, mert az ábrázolt szereplők "időnként unszimpatikusnak, visszataszítónak" (ibid., 33) tűnnek, másrészt, mert Brecht darabjai olyan problémákkal foglalkoznak, amelyek nem azonnal nyilvánvalóak.

"nem oldódnak meg a kezdetektől fogva" (ibid., 32). Mindkettő "irritáló" és "kényszerítő", amennyiben nincs egyértelmű és általános megoldás a nézők számára.

"a drámai szereplőkkel való együttérzés" (ibid.) válik lehetővé. Inkább a darabban való párbeszédbe bonyolódnak, az "érvek és ellenérvek" (ibid., 33) mérlegelésével, és így "ítélkezni és véleményt nyilvánítani" (ibid., 32) kell. Lefebvre szerint nem "ringathatják magukat békébe", hanem "állást kell foglalniuk", és így "a valóság ellentmondásainak élő tudatává" kell válniuk (ibid.). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ezek a döntések "bizonyos kockázattal, tétekekkel" járnak (ibid., 31) - ami azt jelenti, hogy Lefebvre mindennapi életfelfogását végső soron nemcsak ambivalens, hanem kockázatos gyakorlatok is jellemzik.

Az ambivalencia és a kétértelműség megkülönböztetése *A mindennapi élet kritikája* második kötetében annyiban kapcsolódik ezekhez az észrevételekhez, amennyiben Lefebvre a döntéseket teszi megkülönböztetésének központi alkalmazási pontjává.²⁷ Ily módon a mindennapi élet konceptualizálására vonatkozó gyakorlatfilozófiai megfontolásait is kibővíti. Az ambivalencia és a kétértelműség megkülönböztetésében döntő, bár nem mindig egyszerű, de a²⁸ (vö. *ibid.*, 476; franciául *l'ambivalent* és *l'ambigu*, Lefebvre 1961, 222), hogy bár az ellentmondásosság mindkettőben központi szerepet játszik, de másként nyilvánul meg, azaz nem ugyanolyan sürgető cselekvéseket és döntéseket követel: Míg az ambivalencia azt jelenti, hogy a döntések már megszülethettek, addig a kétértelműség esetében ezek a döntések nem állnak küszöbön. A kétértelműség kizárja a "kétértelműség tudatát" (Lefebvre 1987a, 479); "[nincs] szenvedély, hanem (illuzórikus) pártatlanság és (megtévesztő) objektivitás" (*ibid.*, 475). A kétértelműségben az egyén átveszi az irányítást.

"ideiglenesen egy bizonyos közömbösséget, amelyet szigor nélkül állít szembe a rosszul kifejtett különbségekkel, amennyiben érzékeli azokat" (*ibid.*). Ebben a tekintetben az ambiguitás egy "összetett helyzetet ír le, amely még nem tartalmaz semmilyen élességet", hanem "több virtuális polaritást" (*ibid.*), és ezért elvileg egyidejű "igen és nem" jellemzi (*ibid.*, 481). Az ambivalencia viszont "az érzések, személyek vagy reprezentációk között megnyíló konfliktusra" utal (*ibid.*, 476). Az "ambivalenciában a probléma és a kialakuló konfliktus kezd világossá válni a cselekvő egyén tudata előtt, így annak, háttal a falnak, döntenie kell" (*ibid.*, 476). (*ibid.*). Ha a kétértelműség közömbösséget jelent, akkor az ambivalencia a döntés (szükségességére) utal. Bár Lefebvre a tudatosságra való hivatkozásával mindenekelőtt egy elsődlegesen mentális (és ráadásul

27 Ennek során a kétértelműséget mint az összesen tizenkét "specifikus kategória" (Lefebvre 1987a, 436-532) egyikét tervezi meg - a kétértelműségen kívül ezek a következők: totalitás, valóság, elidegenedés, megélt-élet, spontaneitás, kihívás-bizalmatlanság, tér-idő, praxis, dialektika, egyéni karakter, totális mező. Ezek a kategóriák, valamint a kilenc "formális eszköz" (*ibid.*, 355-435) a következőkre szolgálnak

- Axióma, hipotézis, transzdukció, szint fogalma, disz/kontinuitás, mikro/ makro, körülményes-kritikus változók, dimenziók, struktúra - "pontos és rugalmas mentális eszköztár" (*ibid.*, 436) alkotnak a mindennapiság szociológiájához.

28 Lefebvre értékelését, miszerint az ambivalenciát hajlamosak a pszichológiának, míg a kétértelműséget a szociológiának tulajdonítani (vö. Lefebvre 1987a, 476), úgy értelmezem, mint egy felhívást arra, hogy problematizáljuk ezeket az attribúciókat.

szándékos) dimenzióját az ambivalencia jellemzőjeként, végső soron az a szempont bizonyul döntőnek, amelyet már Brechtre való hivatkozásában is világossá tett: a gyakorlat. Ugyanis abban a pillanatban, amikor ítéletet kell hozni, előkerül a "tett dilemmája" (ibid., 481). "Ahol egyértelmű döntés születik, ott a *kétértelműség* [orig. *ambiguité*, Lefebvre 1961, 227] megszűnik. És pontosan ez az a pillanat, amikor kiderül, hogy kétértelműség: mesterkéletlen összetettség, zűrzavar és zavarodottság." (Lefebvre 1987a, 481)

A döntésnek ezt a pillanatát, amely egyszerre vet véget a kétértelműségnek és teszi felismerhetővé, szeretném megragadni az ambivalencia fogalmával. Ez az értelmezés kézenfekvő, hiszen Lefebvre számára a mindennapi élet jellegzetes formája "a kétértelműség és a döntés dialektikus mozgása" (ibid.), amelyben az ambivalencia éppen a döntés konkrét pillanatát jelöli. Az ambivalencia ekkor folyamatos, azaz a kétértelműség és a döntés közötti állandóan megállított és folytatódó játékként fogható fel. A "kétértelműség értelme", írja Lefebvre, az, hogy "döntéshez vezet, olyan döntéshez, amely negligálja és leleplezi, amely véget vet és leleplezi" (ibid.).

Míg Lefebvre az ismétléssel azt szemlélteti, hogy az azonos ismétlés végső soron lehetetlen, addig az ambivalencia gyakorlatorientált felfogásával kifejezhető, hogy a pontosan azonos dolog megismétlésének lehetetlensége a cselekvéseken és döntéseken (is) alapul. Az ambivalencia, azaz az ambiguitás és a döntés közötti kölcsönhatás által megnyitott cselekvéseméleti perspektíva nem utolsó sorban akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Lefebvre hangsúlyozza, hogy a mindennapi élet elmélete korántsem egy

"az ember adott helyzete vagy az emberben [mint] megváltoztathatatlan és mozdíthatatlan" (ibid.). Éppen ellenkezőleg, a cél annak bemutatása, hogy a mindennapi döntések hogyan alakítják és változtatják meg folyamatosan a mindennapi életet. Hangsúlyozva, hogy a mindennapi élet ambivalenciái éppen a döntésekben és a döntéseken *keresztül* nyilvánulnak meg, az ellentmondásokkal, konfliktusokkal és kockázatokkal mint a mindennapi élet jelentős aspektusaival foglalkozik.

Lefebvre elköteleződése az ambivalencia fogalmával úgy is felfogható, mint egy felhívás és javaslat arra, hogy a mindennapi élet ambivalenciáit a társadalomelméletben nyissuk meg, ahelyett, hogy ellenállnánk nekik (vö. kritikusan Sheringham 2006, 143).²⁹ "A mindennapiság felfedezése azt jelenti, hogy felfedezzük a

29 Michael Sheringham írja: "Ha a mindennapok - mint fogalom és mint konkrét valóság - kétértelműsége olyan dologként jelent meg, amit inkább elfogadni kell, mint ellenállni, akkor a

Fényre hozni a zűrzavarokat, és hangot adni nekik; ez azt jelenti, hogy a lappangó konfliktusokat felszínre hozni, felrobbantani. (Lefebvre 1987a, 482) Ezzel világossá teszi, hogy nem elegendő a mindennapi élet ambivalenciáit kizárólag a reflexió szintjén elhelyezni. Lefebvre inkább a gyakorlattal foglalkozik, mivel az ambivalenciák nem utolsósorban a történelmileg specifikus mindennapi gyakorlatokban materializálódnak.

A kétértelműség és az ambivalencia megkülönböztetése ezt a gyakorlathoz kapcsolódó aspektust hangsúlyozza, és a mindennapi élet elméletét kiterjeszti a megélt ellentmondásokba ágyazott (mindennapi) cselekvés lehetőségeire. Ezzel egyúttal perspektívát nyit az alanyokra is, akiknek Lefebvre döntő jelentőséget tulajdonít ebben az összefüggésben. Ennek megfelelően a mindennapi életet megélt tapasztalatnak tekintjük (Lefebvre 1988, 80), amely társadalmi viszonyokba ágyazódik, és a mindennapi döntésekben és *azokon keresztül* válik láthatóvá. Lefebvre számára a döntés mint tett-cselekvés alakja az, ami a mindennapi élet teljes értelmét feltárja, mivel a mindennapi élet ambivalenciáit fejezi ki. Ily módon megközelítése a kritika lehetőségét és ezáltal a mindennapi életben bekövetkező változás lehetőségét is jelzi, hiszen a praxis középpontjában a "lehetőségek feltárása, a lehetőségből a cselekvésbe, a döntésbe való átmenet" (Lefebvre 1987a, 33) áll.

III.3.5 A mindennapok terrorizmusa és a mindennapok átalakulása között

Eddig arra törekedtem, hogy nyomon kövessem Lefebvre gondolatmenetét a mindennapi élet értelméről, és abból kiindulva, hogy a mindennapi élet ambivalens módon integrálódik a politikai és társadalmi-gazdasági viszonyokba, eljussak az ambivalencia fogalmához. A kétértelműség és az ambivalencia megkülönböztetésével Lefebvre a mindennapi élet társadalmi viszonyokba való politikai összefonódásának megragadására nyit megközelítést az alanyok szemszögéből, mivel feltételezi, hogy ezek a társadalmi ellentmondások olykor a mindennapi cselekvésekben és döntésekben is ilyenekként jelennek meg. Ugyanakkor Lefebvre világossá teszi, hogy a mindennapi élet nem áll kívül a társadalmi hatalmi viszonyokon, hanem (társ)termeli azokat. Lefebvre tehát nem a mindennapi élet romantikus felfogását képviseli, mivel nem elsősorban a hatalmi viszonyok potenciálját tulajdonítja neki.

a megértés és megtapasztalás módozatainak fejlesztésének lehetőségei továbbra is ijesztően nagyok." (Sheringham 2006, 143)

az ellenállás. Ehelyett azt mutatja be, hogy a politikai és gazdasági hatalmi viszonyok hogyan íródnak bele a mindennapi cselekvésekbe.

A következőkben Lefebvre ambivalens mindennapi életéről alkotott felfogását szeretném pontosítani a hozzá kapcsolódó hatalomelméleti szempontok feltárásával. Lefebvre kortárs diagnózisából kiindulva, amely szerint a mindennapi életbe egyre inkább behatol a neokapitalizmus, ahogyan azt Franciaországban a 20. század közepétől felismeri, a mindennapi életéről szóló elméletét a megfosztás és a felhatalmazás, az irányított fogyasztás és a lehetséges elmélete, az elnyomás és az imaginárius tér közötti ambivalencia elméleteként fogom tárgyalni.

A neokapitalizmus és a mindennapiság: idődiagnosztikai megfigyelések - hatalomelméleti következmények

Lefebvre számára a mindennapi életnek a kapitalista uralmi viszonyokba való ambivalens integrációja sajátos módon nyilvánult meg a "neokapitalizmusban", amely az 1950/60-as években Franciaországban eluralkodott (Lefebvre 1972, 94). A hivatalos dekolonizáció időszakában³⁰ a "neokapitalizmus karmesterei Franciaországban" és "máshol" is belátták volna, hogy a

"a kolóniák zavaróak és nem túl nyereségesek voltak", ehelyett inkább egy olyan a perifériák, azaz a mezőgazdasági termelés és a külvárosok "félgymarmati kizsákmányolása", amely egyúttal a "munkaerő és a nyersanyagok, mint befektetési helyszínek" neokolonialis kizsákmányolásán alapult (ibid., 85f.). Lefebvre a neokapitalizmust úgy értelmezi, mint a "vállalat társadalmi funkciójának" azt a tendenciáját, hogy "behatol a társadalmi gyakorlatba", és racionalitását mint szervezeti és igazgatási modellt ráerőlteti "a társadalom egészére" (ibid., 97). Ebben az összefüggésben beszél a "társadalom kibernetizálódásáról a mindennapok révén" (ibid., 94). Ez a kibernetizálódás³¹ egy olyan racionalitásról tesz tanúbizonyságot, amely politikussá válik, és amelyet a

30 1958-ban az algériai puccs következtében Franciaországban kikiáltják az V. köztársaságot.

31 Ez a korszak paradigmatis gondolkodási alakja, amely fogalmilag Norbert Wiener amerikai matematikusig nyúlik vissza. Wiener 1948-ban publikálta a *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* című könyvét. A kibernetika az irányítás, az önellenőrzés, a visszacsatolás és a hálózatépítés folyamataira utal. E fogalom használata kezdetben a műszaki területekre volt jellemző, de - amint az nem utolsósorban Lefebvre kritikái vitájából is kiderül - a társadalmi modellekre is alkalmazták.

a tervezés és a szervezés (vö. *ibid.*, 65), valamint az átfogó ellenőrzés (vö. *ibid.*, 97) eszméit, és így "a rendőrségen [...] vagy a bürokrácián túlra" (*ibid.*, 87) a "mindennapok szervezésére" (*ibid.*, 97) is rámutatnak. Le Febvre szerint a neokapitalizmus politikai erőinek célja "a mindennapok megerősítése, strukturálása, *funkcionalizálása*" (*ibid.*, 95, kiemelés hozzáadva). A társadalom így a "programozott mindennapiság" (*ibid.*) társadalmává válik, pontosabban "az ellenőrzött fogyasztás bürokratikus társadalmává" (*ibid.*, 88). Ugyanakkor felismeri ebben a fejlődésben az "állami szervezeti formák" (*ibid.*, 65) egyfajta depolitizálódását a "racionális" normalizálódása, valamint a társadalmi viszonyok "naturalizálódása" révén: "A normális szokássá válik, és a szokást összekeverik a természetessel, amely viszont ily módon azonosítja magát a racionális - körforgással vagy hurokkal". (*Ibid.*, 67)

Az "ellenőrzött fogyasztás bürokratikus társadalmának" fogalmával Lefebvre beírja magát korának vitáiba, amelyek tartalma a növekvő bürokratizálódás, racionalizálás és fogyasztói orientáció kritikája. Ezzel a kifejezéssel el akarja kerülni az ökonomista gondolkodást, és "e társadalom funkcióit és struktúráit kívánja elemezni", hogy a "társadalom, az ideológiák és az ökonomizmus (növekedésemélet) globális kritikájának" hiányával foglalkozzon (*ibid.*, 88). Az ellenőrzött fogyasztás bürokratikus társadalmának koncepciója tehát a "társadalmi valóság megismerésére" kell, hogy irányuljon, és nem csupán mint elvont fogalom kell, hogy belépjen a "társadalomfilozófiába" (*ibid.*).

Egyrészt Lefebvre a társadalmi viszonyok kritikájának és elemzésének kiterjesztése a mindennapi életre jelentős a társadalom- és hatalomelmélet szempontjából. Hiszen, mint megjegyzi, a mindennapi életben "az intézmények mérlegelnek", és az "állam stratégiái" aktualizálódnak (*ibid.*, 84). Ezért azt javasolja, hogy a neokapitalizmust ne elsősorban az "állam", a "közigazgatás" vagy a "piaci törvények" (*ibid.*, 89), hanem a mindennapi élet alapján értelmezzük. Másrészt Lefebvre-t az a kérdés foglalkoztatja, hogy a neokapitalizmus mint a szervezés, a programozás és a mérlegelés új politikai racionalitása hogyan érthető meg.

modellek. A politikatudományban David Easton, Gabriel Almond és Karl W. Deutsch rendszerelméleti megközelítéseit kell itt megemlíteni. Jelenleg egy új fordulat figyelhető meg a kibernetika felé, különösen a média-, technológia- és kultúrakutatásban, lásd pl. Tiqqun 2007; Hagner/Hörl 2008; kritikusan Angerer 2007, gyakran Deleuze/Guattari 1974-re is hivatkozva.

a mindennapi életben is érvényesülni tudott. Így kérdezi: "Hogyan lehetséges, hogy ma - tudomásunk szerint először - az "erkölcsi rendet" nem brutálisan kikényszerítik, hanem elfogadják, sőt lelkesen kívánják sok, ha nem is minden fogadalomban?". (Lefebvre 1987a, 340f.) Az ő szemszögéből nézve az új politikai racionalitást tehát nem a mindennapi életbe közvetített, felülről lefelé irányuló stratégia jellemzi. Inkább a mindennapi életet mint vetítési felületet és egyúttal mint a kialakulóban lévő és érvényesülő neokapitalista racionalitás táptalaját értelmezi. Így Le Febvre képes konkretizálni azt a nézetet, hogy a politikai és gazdasági hatalom a mindennapi életben ellentmondásokként artikulálódik. Ezen túlmenően e kérdéssel világossá teszi, hogy a neokapitalizmus artikulációja vagy aktualizálása a mindennapi életben nem elsősorban a kényszer, hanem a beleegyezés, és még inkább a kívánságok, a vágyak és az imaginárius, és így a mindennapi élet sokféle és finom gyakorlatán keresztül történik (vö. Lefebvre 1972, 89).

Ez a két feltételezés - először is, a mindennapok kiterjesztése és bevonása mint egy új politikai racionalitás eszköze és tere, amely másodszor éppen azért válik hatékonyá, mert elfogadják, sőt néha kívánatos - az, amiért Lefebvre, minden kibernetikai-politikai tendenciával ellentétben, a mindennapokban is felhatalmazó potenciált lát. A mindennapi előirányzatok ugyanis soha nem határozhatók meg teljesen, és ~~közelítőleg~~ ^{közelítőleg} nem is teljesen kiszámíthatóak. Inkább lehetnének nem tervezettek is, és a mindennapok ennek következtében módosulhatnak, átértelmeződhetnek vagy makacsul használhatnának. Éppen azért, mert a mindennapi élet neokapitalista szervezése nem az embereket, hanem a szokásaikról szóló információkat szervezi, nem sikerülhet "a fogyasztót (még kevésbé a fogyasztót) egy kibernetikai modell szerint kezelni" (ibid., 98) - mert "a vágy a redukálhatatlanok között szerepel" (ibid.). Bár a kibernetizáció Lefebvre által bevezetett fogalma kezdetben úgy tűnik, hogy a mindennapi élet átfogó (politikai-gazdasági) ellenőrzését és megszervezését sugallja, Lefebvre világossá teszi, hogy a mindennapi élet formája az ellenállás pillanatait is magában rejt.

A hatalomelméletre vonatkozó reflexióinak lényege tehát hármas: először is abban áll, hogy a hatalom elméletét kiterjeszti a mindennapi élet hatásaira; másodszor, Lefebvre a hatalom olyan felfogását javasolja, amely az emberek részvételében, sőt, még inkább beleegyezésében artikulálódik; azáltal, hogy a beleegyezés kérdését a mindennapi élet kritikai elméletének mozzanatává teszi, a hatalomnak ez az elmélete harmadszor a cselekvési lehetőségek és a cselekvés lehetőségeinek perspektíváját nyitja meg.

a nem alkalmazkodás és a döntés. Lefebvre tehát egy olyan paradox egyidejűséget feltételez, amely a mindennapi élet erőteljes megragadásában és egy potenciális elutasításban, a politikai hatalomátvételi tendenciákkal szembeni visszahúzódban nyilvánul meg. A hatalom ezen elméleti magyarázataival Lefebvre lehetővé teszi, hogy a hatalom új helyeit és formáit, valamint a cselekvés (szubjektív) hatalmának megfelelő új formáit vizsgáljuk. A következőkben a hatalomnak ezt az ambivalens értelmezését először a hatalom gyakorlásának kérdésével kapcsolatban mutatom be, mielőtt megvizsgálom a Lefebvre által elméletben megfogalmazott cselekvési potenciált.

Elnyomás és mindennapi élet

Miközben Lefebvre a mindennapi életet alapvetően a társadalmi (hatalmi és egyenlőtlenségi) viszonyok részeként értelmezi, a neokapitalizmus megvalósításában a hatalom és a mindennapi élet összefonódása tekintetében változást ismer fel, amelyet hatalomelméleti szempontból az elnyomásból az autorepresszióba való átmenetként értelmez, és analitikusan három különböző típusú társadalom megkülönböztetésével fejezi ki: az elnyomó, a túlnyomó és a terrorista társadalom. Lefebvre szerint ez a három forma a mindennapi élet megváltozott fogalmában is megnyilvánul, "de ez a változás megerősíti és megerősíti" (Lefebvre 1972, 87). A hatalomelméletben e három társadalomtípus között fennálló különbségek egyrészt a hatalom céltárgyára, másrészt a hatalom hatásmechanizmusára vonatkoznak.

A hatalom elnyomó formáit, amelyek Lefebvre szerint minden "osztálytársadalomra" jellemzőek (ibid., 199), az jellemzi, hogy az elnyomás nem korlátozódik a "rendőrségre és az osztályjogokra", ahogyan azt "a marxizmus anarchizáló értelmezései" (ibid.) tévesen feltételezik. Lefebvre számára azonban az elnyomás sokkal "mélyebb alapokra" utal, és a "meggyőzés" és a "kényszerítés" kettős formájában működik (ibid.). Szerinte ez a hatalom megmutatkozik például a népesedéspolitikában, abban az "ellenőrzött kapcsolatban a szexualitás és a termékenység között" (ibid., 200), amelyben világossá válik, hogy a hatalom kiterjed "a biológiai és fiziológiai életre, a természetre, a gyermekkorra, a nevelésre, a pedagógiára, az életbe való belépésre" is (ibid.). Az elnyomó hatalom jellemzője továbbá, hogy a hatalom funkciója rejtve marad azáltal, hogy az elnyomást "az élet érdeként és kiteljesedéseként" (ibid.) mutatja be. Lefebvre tehát az elnyomás alatt egy széleskörűen szerteágazó, a mindennapi cselekvésekre is kiterjedő hatalmat ért, amely nem utolsó sorban azáltal válik hatékonnyá, hogy a hozzá igazodó mindennapi cselekvéseket és gondolatokat pozitívan elfoglalják.

Az elnyomó társadalomtól Lefebvre megkülönbözteti a túlrepresszív társadalmat, amely akkor jön létre, amikor az elnyomó momentumok változnak és fokozódnak, amikor a kényszer és az elnyomás egyre inkább a "kis csoportokra (a családra és az apára)" és különösen a saját életre, "mindenkinek a lelkiismeretére" és így a "lelkiismeretére" hárul.

"tisztán" magánéletté, családdá és belsőséggé válnak" (ibid., 201). A protestantizmusra gondolva, amely Lefebvre szerint "kifinomultabb és racionálisabb, mint a katolicizmus" (ibid.), és nem utolsósorban a vágyat elnyomja, megállapítja: "Mindenki a maga papjává válik. Mindenki magára veszi, hogy elnyomja a vágyakat, hogy mérsékelje a szükségleteket." (Ibid.) Lefebvre a hatalomnak erre a gondolatára vezeti be az "autorepresszió" fogalmát (ibid., 202), a hatalom olyan formáját, amely végső soron feleslegessé teszi a mások általi elnyomást. A korlátozásokat ekkor már nem korlátozásokként értelmezik, hanem "vagy elfogadják és igazolják, vagy a (belső) szabadság feltételeként értelmezik" (ibid.). Az ambivalenciákat és ellentmondásokat feloldjuk vagy negligáljuk, a konfliktusokat elkerüljük. Ambivalencia és küzdelem helyett koherencia jellemzi a túlnyomó társadalmat. Az autorepresszió egyrészt a hatalmi viszonyok stabilizálását és megszilárdítását jelenti az alanyok mindennapi cselekvésein keresztül;³² másrészt az elnyomás központjainak kiterjesztését jelenti, amelyek most már szintén az énben helyezkednek el.

Végül Lefebvre megkülönbözteti a hatalom terrorista formáját az elnyomástól és az autorepressziótól. Itt "a kényszer és a szabadság "megtapasztalt" érzése" (ibid.) található; a külső és a belső szétválasztása végül is megszűnik. A terrorista társadalom fogalmával Lefebvre nem elsősorban a fizikai erőszak formájában megnyilvánuló erőszakos cselekmények társadalmára utal,

"ahol vér folyik" (ibid., 203) - ez utóbbi nem terrorista, hanem terrorizált. Szemben a terrorizált társadalommal, amelyben a "politikai terror"

"lokalizálható", ez egy terrorista társadalom, amely egy

Ez "nem lokalizálható", "diffúz terror", látens erőszak, amely általános és elkerülhetetlen nyomásként jelentkezik "[minden oldalról]" (ibid.).

"Mindenki terrorista lesz, és a saját terroristája." (Ibid.)

32 Lefebvre nem tárgyalja átfogóan az autorepresszió fogalmát. Ebben az összefüggésben Philip Wander *A mindennapi élet a modern világban* (2002b) új kiadásának bevezetőjében olyan példákat hoz fel, amelyeket jelenleg gyakran Michel Foucault-nak az én technológiáiról alkotott elképzelésével hoznak összefüggésbe. Azt írja: "Testünknek karcsúnak, tisztának, makulátlannak kell lennie [...]. Vigyáznunk kell a fogainkra (elég fehérek-e?), a szánkra (csókolhatóak-e?), a hónaljunkra (büdösek-e?)". (Wander 2002, xiv)

Az elnyomásnak ezt a "határesetét" (ibid., 204) a tiltakozás lehetőségeinek megszűnése is jellemzi, mert a tiltakozás Lefebvre szerint "vagy elhallgatásra redukálódik, vagy a devianciába száműzetik, és ebben a minőségében semlegesítik, vagy elnyelik és integrálják" (ibid., 203). Lefebvre a bürokrácia működésével szemlélteti a hatalom terrorista formájának megértését. A bürokrácia leköti az egyént "azáltal, hogy a legteljesebb kizsákmányolásnak szolgáltatja ki, és a munka egyre nagyobb részét kényszeríti rá": Nyomtatványok kitöltése, körlevelek megválaszolása" (ibid., 219). Összefüggést lát az új "állami politikai bürokráciák" (ibid.) és az egyházak működése között, amennyiben az előbbieket átveszik az utóbbiak funkcióját, mivel átfogóan büntudatot, félelmet és konformizmust idéznek elő. A terrorista társadalommal Lefebvre tehát a hatalom olyan formájára utal, amelyben az alanyok beleegyezését kétféleképpen biztosítják: az érzelmek politikáján, valamint az önfoglalkoztatás politikáján keresztül. Feltételezi azonban, hogy a terrorista társadalom mindig az elnyomó társadalom rövid távú határesete, hiszen a mindennapi élet mindig magában hordozza a nyitás irányába mutató tendenciákat (ibid., 207).

Lefebvre a hatalom mindhárom formájával tisztázza, hogyan és miért kell a hatalmat a mindennapi életből kiindulva értelmezni. Mindhárom hatalomtípus esetében egyrészt a hatalom céltárgyainak kérdése a tét, vagyis az, hogy a politikai hatalom éppen a mindennapi életben és a mindennapi tevékenységekben válik vagy kell, hogy érvényesüljön. Másrészt a hatalom konkrét cselekvési módjára összpontosít, amelyet Lefebvre nem utolsósorban az alanyok (aktív és olykor affirmatív) részvételeként értelmez. A neokapitalista "szervezett mindennapiság rezsimjében" (ibid., 218), Lefebvre szavaival élve, a mindennap egyszerre válik "a szerveződés mezejévé" és "az önkéntes és tervezett önszabályozás időterévé" (ibid., 104).

A mindennapi élet kritikája mint a lehetséges elmélete

Lefebvre szerint azonban soha nem lehet teljesen programozni a mindennapokat. A mindennapi élet inkább magában hordozza a változás lehetőségét, és így az emancipáció és az ellenállás lehetőségét is. Ebben az értelemben három momentum tűnik számomra központi jelentőségűnek; mindhárom Lefebvre hatalomelméleti megfontolásain alapul.

Az első momentum Lefebvre feltételezésében rejlik, miszerint a politikának és a gazdaságnak először a mindennapi életben kell megvalósulnia. A politika és a gazdaság vitatott, és nem lehet egyszerűen hallgatólagosan és simán megvalósítani a mindennapi életben.

életet lehet érvényesíteni. Ily módon a mindennapi élet bizonyos - bár korlátozott - mindennapi cselekvési és ellenállási lehetőségeket nyit meg.

Ez az első pillanat kapcsolódik a másodikhoz, amely Lefebvre hétköznapi elméletét a lehetséges elméletévé is teszi (vö. Lefebvre 1978b, orig. 1962; vö. még Hess 2009). Az ellenállás lehetősége itt Lefebvre azon a posztulátumán alapul, hogy a mindennapi élet a maga komplexitásában soha nem reprezentálható teljes mértékben, és így nem is szervezhető átfogóan. Bár a reprodukció "szükséges a tudományos eljáráshoz", mindig "ideiglenes" marad (Lefebvre 1972, 256). A mindennapi élet a "feloldhatatlanra" utal, a "konfliktusokra, kihívásokra, amelyek megakadályozzák a lezárást és szétválasztják a falakat" (ibid., 108). Lefebvre számára ez a redukálhatatlanság a "nyitottság" (ibid., 256) pillanatát jelzi, és azt jelenti, hogy még a terrorista elnyomás esetében is minimális lehetőség van arra, hogy a mindennapi cselekvésekben a teljes determináltság alól kibújunk. "A mindennapiság az intézményesítésre irányuló erőfeszítések ellenére elmenekül; alapja eltűnik; a formák hatása alól kikerül. [...] Az elnyomó társadalom és a terrorizmus soha nem tudott megbékélni a mindennapokkal. Rosszul üldözik, elfogják, befalazzák a terét. Ahhoz, hogy befejezzük, meg kellene ölni, és ez nem lehetséges: szükség van rá!" (Ibid., 248.) Lefebvre mindennapjai itt ismét ambivalensnek bizonyulnak, hiszen a mindennapi életben egy olyan társadalmi működési mód válik hatékonnyá, amely egyszerre képes kikényszeríteni és megkérdőjelezni a hatalom sajátos mechanizmusait.

A mindennapi életben az ellenálló és néha utópisztikus impulzusok harmadik mozzanatát Lefebvre két sajátos fogalmában ismerem fel: az imagináriusban és a vágyban. A "társadalmi imaginárius" (ibid., 12) lehetősége abban rejlik, hogy elfedje "a kényszerek túlsúlyát, az érzékelés gyenge képességét, a konfliktusok és a "valódi" problémák éleslátását" (ibid., 128). Lefebvre a maszkolás fogalmával azt sugallja, hogy az imaginárius menekülésként, visszavonulásként és a konkrét társadalmi viszonyok elhalványulásaként értelmezhető. Ha a "valódi megoldások" lehetetlennek tűnnek, akkor Lefebvre szerint "fiktív" megoldások fedik fel őket (vö. ibid., 126). Szeretnék azonban egy másik olvasatot javasolni, amely Lefebvre imagináriusát nem passzív elvonulásként vagy passzvizáló eskzalációként, hanem néha kreatív és lehetővé tevő mozzanatként értelmezi. Mert amikor a valóságos már nem fenntartható, ahogyan Lefebvre egy másik helyen hangsúlyozza, azok "az imaginárius útjai", amelyek lehetővé teszik "az (álmodott) kisajátítást" (ibid., 219). A "fiktív megoldások" és a "valós megoldások" (ibid., 128) behatárolásával az imaginárius bizonyos értelemben gyakorlati kisajátítást készít elő.

korábban. Az imaginárius így konkrét, gyakorlati beavatkozásra ösztönöz, és így kreatív erőt rejt magában.

Hogy ezt a társadalmi imagináriumot a mindennapi életben megragadhassuk, Lefebvre az úgynevezett "női magazinokra" hivatkozik (ibid., 122). A tömegkultúra kritikájának korszellemével ellentétben ezeket a magazinokat nem elsősorban apolitikus, "női" konnotációjú populáris kulturális termékeként értelmezi, hanem egy társadalmi imaginárium kifejeződéseként és eszközöként. Számára azonban ez a társadalmi képzeletvilág nem mutatkozik meg a folyóiratokban tárgyalt témákban és tárgyokban. Ehelyett Lefebvre számára a "befektetés" (ibid., 126) módja válik politikailag relevánssá - ez a kifejezés Lawrence Grossbergnél is megtalálható lesz. A hangsúly tehát nem azon van, *hogy mi várható* ezekben a folyóiratokban alternatívaként, potenciális *"máshol"*. Lefebvre inkább annak fontosságát hangsúlyozza, *hogy egyáltalán mást akarunk*; a kisajátítás fajtájáról, az úgynevezett "affektív hangulatokról" van szó (Lefebvre 1987a, 267).

Lefebvre a társadalmi imagináriummal egy olyan (olykor politikai) erőre utal, amely a változás utáni vágyakozás hátterében áll, és amely egyszerre generálhatja és erősítheti ezt a vágyakozást. Az "affektív investíciókat" tehát motorikusan kell felfogni, amennyiben "megerősítik az imagináriust, vagy megtestesítik magukat egy kisajátításban" (Lefebvre 1972, 125). Az imaginárius tehát nem feltétlenül a konkrét körülményekből való kiutat vagy menekülést jelenti. Lefebvre inkább azt tudja világossá tenni, hogy a mindennapi ~~szükség~~ az imaginárius hatalmában artikulálódnak.

Lefebvre számára a társadalmi imaginárius így olyan projektfelületté válik, amely lehetővé teszi a valóságtól való részleges elmenekülést, és ugyanakkor a változás erejét is kifejleszti - anélkül, hogy ennek a változásnak szükségszerűen emancipatorikusnak kellene lennie. Ha azonban Lefebvre abból indul ki, hogy a neokapitalizmust nem utolsósorban az jellemzi, hogy az emberek elfogadják, sőt kívánják, akkor az imaginárius és a vágy legalábbis a politikai cselekvés alapját, pontosabban a lehetőség feltételét jelenti. Emellett a társadalmi imaginárius fogalmával tisztázza, hogyan jöhetnek létre az ismétlődésben bekövetkező változások: nevezetesen úgy, hogy az imaginárius hatalma ellenpontozza őket, és így nem utolsósorban affektíven is előidézi őket. Lefebvre praxisfogalma tehát tartalmaz egy imaginárius és affektív komponens is.

Lefebvre elképzelése az imagináriusról a vágy és a szükséglet megértéséből következik. Számára a vágy és a szükséglet egy kapcsolatban van, de abban különbözik, hogy a szükségleteket előre ki lehet fejteni.

elsősorban (bár nem kizárólagosan) kvantitatív módon határozható meg,³³ míg a vágyat elsősorban minőségi sajátosságok jellemzik (vö. Lefebvre 1987a, 261f.). Ez a megkülönböztetés Lefebvre számára *A mindennapi élet kritikájának* második kötetében válik meghatározóvá, amelyben megállapítja, hogy a vágy és a szükséglet közötti "di- alektikus mozgást" (ibid., 264) a külső tényezők határozzák meg.

A "polgári vagy kapitalista [...] társadalom" (ibid.) és mindenekelőtt a "termékek és fogyasztási cikkek gyártói" "beavatkozásai" egyre inkább megszakadnak vagy "deformálódnak" (ibid., 265). Panaszodik: "A vágyak már nem felelnek meg a valódi szükségleteknek, hanem mesterségesen lettek létrehozva. A szükség nem alakul át többé vágyakká." (ibid.) Lefebvre tehát abból indul ki, hogy bár a mindennapi élet a vágyak és szükségletek révén a változás lehetőségét kínálja, a neokapitalizmus megvalósulásával egyre inkább a hatalomgyakorlás célpontjává és így állandó beavatkozások tárgyává válik.

Az 1968-as tüntetéseket megelőzően írt *Everyday Life in the Modern World* című művében Lefebvre fordulatot vett a vágyról való elmélkedésében, és már nem a vágy lehetséges kisajátítását, hanem annak lehetővé tételét hangsúlyozta. Igaz, hogy a mindennapi élet neokapitalista megszervezése "a szükségleteket úgy próbálja megelőzni, hogy azokon dolgozik; az ember a vágyat követi" (Lefebvre 1972, 105). Ez azonban végső soron lehetetlen: "nem az akarat vagy a stratégiai intelligencia hiánya miatt, hanem mert "valami" feloldhatatlan ellenáll neki" (ibid.). A vágy, akárcsak az imaginárius, nem megrontható: "a kisajátítástól függ, nem a kényszerítéstől; ha kényszerítő eljárásokkal akarjuk ösztönözni, akkor az imagináriusba menekül" (ibid., 236).

Bár Lefebvre írásait a mindennapi élet ellenállásának változó értékelései jellemzik, amint azt nem utolsósorban a vágy vizsgálata is mutatja, mindig szem előtt tartja annak utópikus erejét: "Minden gondolkodásnak, amelynek köze van a cselekvéshez, van egy utópikus eleme. A cselekvést előíró eszméknek, mint például a szabadság és a boldogság, tartalmazniuk kell egy utópikus elemet. Ez nem az ilyen eszmék cáfolata, hanem inkább az élet megváltoztatására irányuló projekt szükséges feltétele". (Lefebvre 1988, 87)

33 Lefebvre számára a szükségletek a munka és az élvezet mellett az emberi élet három központi, egymással összefonódó "dimenziójának" vagy "meghatározottságának" egyike (Lefebvre 1987a, 447). A Lefebvre-ről szóló részletes vita érdekében "A szükségletek elmélete" vö. Kleinspehn 1975, 99-103.

A lehetséges elméletétől a mindennapi élet forradalmáig

Lefebvre szerint a neokapitalizmus mindennapi életét nemcsak a hatalom és az uralom hatja át, hanem a változás lehetőségei is rejlenek benne (vö. Kaplan/Ross 1987, 3). Neil Brenner szerint Lefebvre egy "dialektikus utópiát" képvisel, egy "markáns emlékeztetőt arra, hogy a kapitalizmus alatti mindennapi életet áthatják az utópikus lehetőségek és törekvések, mind a re-akciók, mind a progresszív változatok, és amelyeknek előjósoló, jóindulatú vagy emancipációs következményei vannak" (Brenner 2001, 802). Michael Sheringham számára is az ellenállás és a lázadás "a mindennapok középpontjában áll" (Sheringham 2006, 150). Maga Lefebvre a mindennapi élet forradalmáról beszél, ami nemcsak a munkaerők kizsákmányolása elleni lázadást jelenti, hanem a mindennapi élet neokapitalista programozása elleni lázadást is (vö. még Ronneberger 2002, 44). Szerinte a forradalomnak ezért átfogó és "állandó kulturális forradalomnak" kell lennie (Lefebvre 1972, 263).

Ha a politikai emancipáció gondolata a mindennapi életben minden írásában visszaköszön - bár különböző mértékű optimizmussal -, a mindennapi élet forradalmának koncepciója³⁴ különösen világossá válik 1968-ban a *Das Alltagsleben in der modernen Welt* (Lefebvre 1972) című művében. A forradalmi gyakorlat célja a mindennapi élet megváltoztatása - és a forradalom akkor kezdődik, "amikor az emberek [...] nem tudják tovább élni mindennapi életüket" (ibid., 51). Lefebvre megjegyzései azonban inkább követelés, mint a mindennapi élet forradalmasításának átfogó elmélete. A permanens kulturális forradalomról alkotott elképzelésének megértéséhez ezért elméleti építményének két további megfontolását szeretném feleleveníteni, mivel ezek alkotják a mindennapi élet forradalmának társadalomelméleti és társadalompolitikai alapjait.

A mindennapi élet forradalmának első alapját Lefebvre szolgáltatja a hatalomnak mint (mindennapi) leigázásnak és egyúttal felhatalmazásnak az elméletével, nem utolsósorban a vágy és az imaginárius révén. Így a mindennapi élet ambivalenciái kínálnak belépési pontokat a politikai forradalomhoz. A társadalomelmélet második alapja Lefebvre szkepticizmusában érhető tetten a politikai intézményekkel szemben. Így hangsúlyozza, hogy a forradalomnak nemcsak "az államot és a tulajdonviszonyokat" kell megváltoztatnia, hanem az "életet" (ibid., 275) mint egészet (vö. még Lefebvre

34 Lefebvre számára ezt a koncepciót nemcsak Marx, Lenin és Trockij, hanem Mao is formálta; ugyanakkor hangsúlyozza, hogy "semmiképpen sem" arról van szó, hogy "a kínai kulturális forradalmat tekintjük modellnek" (Lefebvre 1972, 274).

1978b). Egyrészt ugyanis a mindennapi életet a politikai intézményekkel ellentétben más, sajátos modalitás jellemzi. Lefebvre ezt a reálszocialista államokra való hivatkozással szemlélteti, ahol az állam és apparátusai, a technológia és a gazdaság egy politikai forradalom eredményeként átalakult, de a mindennapi élet "csak nagyon lassan változott" (Lefebvre 1987a, 288). Lefebvre semmiképpen sem feltételezi, hogy a progresszív gondolkodás értelmében a mindennapi élet szükségszerűen elmarad a változásoktól. Éppen ellenkezőleg, hangsúlyozza, hogy a mindennapi élet éppen a "ellenáll" (ibid., 288). Másfelől Lefebvre a mindennapi élet forradalmának szükségességét az állam politikai szervezeti formájának kritikájával indokolja, amely szerinte minden államban benne rejlik: "Minden államhatalom olyan dogmatizmust rejt magában, amelynek feladata és funkciója, hogy legitimálja azt". (Lefebvre 1978c, 271) Az állami legitimációnak ez a funkciója azzal a veszéllyel jár, hogy a hatalom formái elsősorban megszilárdulnak, de nem bírálhatók.

A De l'État (Lefebvre 1976a, 1976b, 1977, 1978) című négykötetes műve (Lefebvre 1976a, 1976b, 1977, 1978) után 1979-ben megjelent *Comments on a New State Form* (Lefebvre 2001, eredetileg: 1979 *A propos d'un nouveau modèle étatique*)³⁵ és - ahogy Neil Brenner megjegyzi - "re- latively obscure essay" (Brenner 2001, 785) című írásában Lefebvre az állammal kapcsolatos pesszimizmusát hangsúlyozza. 1979 *A propos d'un nouveau modèle étatique*, Lefebvre hangsúlyozza az állammal kapcsolatos pesszimizmusát, amelyet nem utolsósorban az indokol, hogy ebben az időben az állam hatékonyságának növekedését tapasztalja. Egy új államforma alakult ki, amelyben az állam a társadalom fölé helyezte magát, és "egészen a mindennapi életbe és viselkedésbe" (Lefebvre 2001, 774) hatolt be. Lefebvre, akárcsak mások abban az időben, az "önigazgatás" (franciául autogestion) eszméjével szállt szembe az állami behatolással;

35 Ez az 1976 és 1978 között megjelent, az államról szóló értekezés ma is nagyrészt észrevétlen (vö. Elden 2006, 196). Nicos Poulantzas azonban megmutatja, hogy a korabeli vitákban ismert volt, amikor azt írja: "Nem akarom lebecsülni Lefebvre munkásságának értékét: különösen utolsó könyve [*De l'État*, Párizs 1976] tartalmaz figyelemre méltó vizsgálatokat". (Poulantzas 2002, 77, orig. 1978)

Neil Brenner úgy értelmezi Lefebvre államról szóló írásait, mint "azon kitartó erőfeszítéseinek kifejeződését, hogy elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt tisztázza a transzformatív politikai gyakorlat lehetőségét a viharos évtized rendkívül változékony globális, európai, nemzeti és helyi viszonyai között" (Brenner 2001, 784). Lefebvre államkritikájáról lásd még a *Sur l'aliénation politique et le problème de l'État* című fejezetet (Lefebvre 1959, 183-202) és Brenner 2001.

ibid., 779, ford. B.B.) mint a politikai szerveződés alternatív formája (vö. még Lefebvre 1972, 276).³⁶

Ezeket a társadalomelméleti megfontolásokat - a hatalom elméletét és az állampesszimizmusát - tekintem a mindennapi élet per- manens kulturális forradalmáról való gondolkodás alapjának, amelynek konkrét formáját Lefebvre számára három sajátos vonás jellemzi: Először is, a forradalmat "a mindennapokból az ünnepbe való átmenet jellemzi, amely a városi társadalmon keresztül és benne zajlik" (ibid., 278).³⁷ Az ünnepnek mint a permanens kulturális forradalom jellemzőjének hangsúlyozásával az affektív, élvezetes és játékos elemeket, valamint az itt és most jelentőségét hangsúlyozza a mindennapi élet forradalma szempontjából. Másodsor, azt a posztulátumot állítja fel, hogy a forradalomnak "a városért folytatott harcnak", tehát "városi reformnak és forradalomnak" kell lennie (ibid., 277) - ezt a felfogást a társadalmi változás központi alkalmazási pontjává teszi a "valóban forradalmi jellegű" térelméletében is (Lefebvre 2012, 54, orig. 1974). A harmadik jellemzővel Lefebvre a kulturális forradalom egy másik célját emeli ki. Az "állam" mint "cél és értelem" (Lefebvre 1972, 267) és a városért folytatott harc mellett - nem utolsósorban a hatalomnak a mindennapokba való, kialakulóban lévő politikai expanziója és a korszak - feltételezhetően - politikai küzdelmei miatt - "szexuális reformról és forradalomról" (ibid., 276) is szó volt. A permanens kulturális forradalomnak tehát meg kell változtatnia a "(szexuális és a társadalom közötti affektív és ideológiai) kapcsolatokat" (ibid.).

III.3.6 A mindennapi élet mint gondolati alakzat és az ambivalencia elmélete

Lefebvre a mindennapi élet többrétegű elméletét dolgozta ki, amely mindig azzal az igyekezettel állt kapcsolatban, hogy a mindennapi élet tudományos leértékelését és kirekesztését kritikusan ellensúlyozza, és a társadalomelméletben szembeállítsa. Elmékedéseinek alapja és végső soron elméletének előfeltevése az, hogy a mindennapi élet nem lényegtelen, hanem éppen banalitásában értelmes, és következésképpen tudományos érdekű. Lefebvre számára a mindennapi élet a politikai és társadalmi lét egyik lényeges dimenzióját jelöli ki, mivel a társadalmi struktúrák csak a mindennapi életben válnak hatékonyá. Szerkezetek

36 Lefebvre javaslata a francia baloldalon az 1960-as/70-es években az önszerveződésről folytatott viták kontextusában helyezhető el, amelyekben többek között Cornelius Castoriadis is részt vett (vö. Ronneberger 2010).

37 A fesztivál fogalmának vizsgálatát lásd Highmore 2002.

szervezik és strukturálják a mindennapi életet, és a mindennapi életben valósulnak meg és valósulnak meg.

A mindennapi élet kritikai elméletének hozzájárulása a mindennapi élet sajátos módozatainak megfejtése, ami lehetővé teszi a társadalom (emancipatív) átalakulásának újratermelődését és lehetséges lehetőségeit is. Megközelítése így nemcsak a mindennapi élet fogalmának pontosításához járul hozzá, hanem rejtett vagy nem, illetve kevésbé figyelembe vett fogalmakat, következőképpen alternatív társadalomelméleti perspektívákat is fel tud tárni. Lefebvre három fogalmát veszem itt elő, és ezeket használom fel arra, hogy felvázoljam a mindennapi élet gondolati alakját, amely a mindennapi élet kritikai politikai elméletének alapja: Ismétlés, nyitás és ambivalencia. Mindhárom fogalomra jellemző, hogy kölcsönösen utalnak egymásra.

Először is szeretném hangsúlyozni az ismétlést, mint a Mindennap gondolat alakjának központi jellemzőjét. Az ismétlés nem csak a sivár ismétlődés módja, ahogyan azt gyakran feltételezik. A haladás és optimalizálás nyugati modern gondolkodásával szemben az ismétlés módja az elemek megőrzését és megszilárdítását jelenti. Az ismétlés, különösen a mindennapi életben, biztonságot és bizonyosságot közvetíthet, és nem kell feltétlenül megőrzőnek és reaktívnek lennie. Ráadásul az ismétlések, következőképpen a mindennapi életben is, soha nem azonosak, hanem, ahogy Lefebvre hangsúlyozza, mindig már ismétlések az időben. Mint ilyenek, módosításokra és következőképpen a változás lehetőségére utalnak. Az ismétlés hangsúlyos értelmezése a mindennapi élet elméletében azonban semmiképpen sem értelmezhető kizárólag pozitívan. Az ismétlődés ugyanis nemcsak a biztonságot és a stabilitást támogatja, hanem a hatalmi és uralmi viszonyok megszilárdítását és reprodukálását is. Ebben a tekintetben ők maguk is ambivalensek.

Mivel a mindennapi élet ismétlődései egyszerre tartalmaznak lehetővé tevő és erőteljes implikációkat, világossá válik, hogy Lefebvre megközelítésében a mindennapi élet nem romantikus és nem leértékelt. A mindennapi életen keresztül a társadalom reprodukálódik, és következőképpen az egyenlőtlenségi viszonyok is reprodukálódnak - nem utolsósorban olyan mechanizmusok révén, amelyek biztosítják az alanyok aktív részvételét; Lefebvre itt az autorepresszióról beszél. A mindennapi élet azonban az ellenállás lehetőségeit is magában rejt, az úgynevezett nyitásokat, amelyeket másodsorban a gondolkodó mindennapok alakja kapcsán szeretnék kiemelni. A nyitás aspektusa abban mutatkozik meg, hogy az alanyok rendelkeznek (politikai) alkotóerővel, bármennyire is minimális ez a hatalom. Lefebvre megjegyzi, hogy a neokapitalista racionalitás a mindennapi élet és így a szubjektumok cselekedeteinek és vágyainak megszervezésén alapul. Ez a szervezeti egység azonban

A szerző amellelt érvel, hogy a mindennapi élet teljes strukturálása soha nem valósítható meg, nem utolsósorban a mindennapi élet sajátos formája miatt. A mindennapi élet ugyanis soha nem ragadható meg teljes terjedelmében és kiterjedésében, egészen a legkülső zugokig, és következőképpen nem is teljesen kiszámítható és meghatározható. A mindennapi élet inkább egy általános meghatározatlanságot, egy redukálhatatlan komplexitást és sokféleséget jelez.

Lefebvre szerint ez a vágyban és a társadalmi imagináriumban fejeződik ki, amely társadalmilag termelt, de soha nem lehet teljesen meghatározni és megrontani, és amely így az utópiáknak és a mindennapi élet forradalmának is táptalajt biztosít. A mindennapi élet gondolati alakja tehát a lehetséges elméletének irányába mutat, amely nem előre elkészített *tervrajzokban*, hanem az alternatívák - szintén affektív - anticipációjában fejeződik ki. "Az utópisztikus pillanat egy másfajta, jobb életforma utáni vágyakozás jelképe, a gondolat és az élet, a vágy és a valóság összeegyeztetése, oly módon, hogy a *status quo-t* kritizálja anélkül, hogy egy teljes képet vetítene előre arról, hogy milyen legyen a jövő társadalma". (Gardiner 2000, 17)

A harmadik kiemelendő jellegzetesség a mindennapi élet gondolati alakjának ambivalenciája, amelyre az előző szempontok már utaltak. Lefebvre számára a mindennapi élet ambivalensnek bizonyul, mert egyszerre lehet a hatalom stabilizátora és felhatalmazója; de a mindennapi élet azért is ambivalens, mert egyrészt biztosíthatja a biztonságot, másrészt pedig felkeltheti a változás iránti vágyat. A mindennapi élet elmélete szempontjából a cél a mindennapi élet ambivalenciáinak világossá tétele, sajátos formáikban való megragadása, mivel az ambivalenciákat nem lehet előre meghatározni. Mivel a társadalmi struktúrák és a mindennapi élet összefonódnak, a társadalmi ellentmondásokat nem lehet strukturális viszonyokra redukálni. Inkább a mindennapi életbe kerülnek át, és itt a mindennapi élet sajátos ambivalenciáiként jelennek meg.

Az ambivalencia sajátos megértése nem utolsósorban a "mindennapi élet" gondolati alakjára jellemző. Lefebvre-nél az ambivalencia feszültségként, a kétértelműség és a döntés közötti állandó játékként gondolható el. Az ambivalencia tehát nem azonos a kétértelműséggel vagy a kétértelműséggel. Az ambivalencia inkább az a pillanat, amelyben egy kétértelműség egyszerre nyilvánul meg konfliktusos kétértelműségként, és - éppen erre a pillanatra - felfüggesztve és felfüggesztve. Az ambivalenciának ez a felfogása tehát a mindennapi gyakorlatok és szubjektumok társadalomelméleti szemléletét is megnyitja. Hiszen az emberek mindennapi gyakorlatukban azok, akik döntéseik és cselekedeteik révén (is) kifejezik a társadalmi am- bivalenciákat.

III.4 MINDENNAPI ÉLET ÉS EGYÉNI REPRODUKCIÓ (AGNES HELLER)

Heller Ágnes *mindennapjai. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion* (orig. *A mindennapi élet*) 1970-ben jelent meg Budapesten, két évvel az 1968-as párizsi május után és két évvel Henri Lefebvre *Das Alltagsleben in der modernen Welt* című műve után, akinek a *mindennapi élet kritikáját* Heller jól ismerte (vö. Heller 1978a, 320).³⁸ A könyv akkor jelent meg, amikor Heller életében kezdtek kirajzolódni azok a zavarok, amelyek a magyar rendszerrel szemben nyilvánosan kifejtett politikai álláspontja miatt következtek be, és amelyek a hetvenes évek végén emigrációba, először Ausztráliába, majd az Egyesült Államokba vezették.³⁹

Az 1929-ben Budapesten született és azóta visszatért "elkötelezett filozófus" (Dannemann 2009, 459) életében és gondolkodásában központi szerepet játszik a politika és különösen a politikai erőszak: A második világháborútól, amelyben csak hajszál híján úszta meg a holokausztot, a magyar reálszocializmuson át, amelynek hatalmát Heller többször is megérezte, nem utolsósorban az emigráció kényszerét, egészen a jelenlegi vitáig, amelyekben Heller az Orbán Viktor miniszterelnök vezette nemzeti konzervatív magyar kormány éles és nem vitathatatlan kritikusaként jelenik meg (vö. pl. taz 2011; Roedig 2013).

Két politikai esemény különösen világos nyomot hagy a *Hétköznapiok* című könyvében. Egy 1998-ban magyar eredetiben megjelent önéletrajzi esszéjében így fogalmaz: "1956 tett azzá, aki vagyok. (Heller 1999, 157)⁴⁰ Ebben a rövid "köztársasági pillanatban" (ibid., 174), a "demonstratív erkölcs ünnepén" (ibid., 172), Heller értékelése szerint a magyar forradalomban mindenki megértette: "Nem tárgyak vagyunk, hanem a cselekvés alanyai. [...] Az emberek a saját kezükbe vették a sorsukat, és senki sem tülekedett a hatalomért." (Ibid., 174.) A szubjektumok cselekvését is felismeri "a saját "mindennapi életükben", a dolgokhoz és az emberekhez való viszonyulásukban" (ibid., 282.), amit a mindennapi élet elméletében, az 1968-as diákmozgalomban is erőteljessé fog tenni. Ebben a mozgalomban, mondja

38 A könyv 1967/68-ban íródott (vö. Heller 1984), amelynek második része, mint Heller hangsúlyozza, "elsősorban a francia májusban öltött formát" (Heller 1999, 296).

39 További részletekért lásd Heller 1999 és Sotos 2004.

40 Még az 1990-es évekből származó egyes szövegei is ennek a forradalomnak a nyomait mutatják (vö. Heller 1999, 157).

nem a "politikai hatalom", hanem a "cselekvés és az élet saját kezébe vételének lehetőségei az egyetemeken és a gyárakban" (ibid., 296) voltak a középpontban. "Felfedeztük az életformákban a cselekvés területét." (Ibid., 282)

Munkái ebben az időszakban, akárcsak a *Das Alltagsleben* második része (vö. ibid., 339.), a Budapesti Iskolával, a Lukács György köré szerveződő körrel szoros eszmecsereben születtek, amelyhez Heller mellett Vajda Mihály, Márkus Gyuri és Féher Ferenc filozófusok tartoztak, és amelynek deklarált célja a marxizmus reneszánsza volt. Lukács szerint ehhez "kettős mozgásra lenne szükség: a módszerben vissza Marxhoz, a valóság kutatásában előre a mai jelenségek marxista magyarázatához" (id.

n. Frankel/Martin 1974, 7). Heller még tanulmányai kezdetén találkozott Lukáccsal, amikor - akkor még az egyetem fizika szakára beiratkozva - meghallgatta *A kultúrfilozófia története Kanttól Hegelig című* előadását. "Egy szót sem értettem belőle. Csak ennyit: ezt kellett megértenem. Ennek akartam szentelni az egész életemet." (Heller 1999, 94) Lukács 1971-ben bekövetkezett haláláig, amely egyben a Budapesti Iskola végét is jelentette, Heller baráti és szellemi társa volt.

A Lukácshoz való kötődés és az 1956-os magyar forradalomban való részvétel is az, ami miatt Hellert kizárták az egyetemről és a Magyar Szocialista Munkáspártból (MSZMP), valamint ideiglenesen eltiltották a praktizálástól és a publikálástól. Az ezt követő magyarországi elnyomás és reakcionizmus időszaka és az általa létrehozott "melankólia, depresszió, idegesség, ivás és kétségbeesés" (ibid., 200) "ködös kolostora" (ibid., 200) csak az 1960-as években ért véget. 1963-ban Heller állást kapott a Tudományos Akadémia Szociológiai Intézetében, hogy a mindennapi élet szociológiáján dolgozzon.⁴¹ 1965-ben vett részt először a Korčula szigetén megrendezett nyári iskolában, ahol 1963 és 1974 között évente tartottak megbeszéléseket a hidegháború határain átívelő humanista marxizmus témáiról. Korčulán volt 1968-ban is, amikor kiderült, hogy a Varsói Szerződés csapatai megszállták Csehszlovákiát, hogy katonailag véget vessenek az Alexander Dubček vezetésével megkezdett reformfolyamatnak. A *nyilatkozatot*, amelyet ezután az összes magyar résztvevővel (Márkus Gyuri, Márkus Mária, Tordai Zádor, Sós Vilmos) együtt készített el.

41 Nem hivatalosan azonban *A reneszánsz ember* című könyvén dolgozott (vö. Heller 1999, 225).

Korčula nemcsak a szovjet inváziót és a prágai tavasz leverését ítélte el, hanem különösen Magyarország ebben való részvételét (vö. *ibid.*, 302f.).⁴² "Egy héttel később az Akadémián közölték velünk, hogy fegyelmi eljárást indítottak ellenünk, és amíg a vizsgálat tart, nem kérhetünk útlevelet, és nem publikálhatunk." (*Ibid.*, 306) Eleinte nem volt világos, hogy mi fog történni, azonban Heller szerint a nyomás és az elnyomás egyértelműen érezhető volt (*Ibid.*, 364). Végül 1973-ban került sor az úgynevezett "filozófiai perre" (*ibid.*, 368), amelynek során Heller-t eltiltották a praxis gyakorlásától. 1977-ben Ausztráliába emigrált, majd 1984-ben elfoglalta a New York-i *New School for Social Research* Hannah Arendt filozófiaprofesszori székét. Ma már emeritus professzor, és visszatért Budapestre.

Jelenleg munkássága meglehetősen ritkán és túlnyomórészt az angol-amerikai szférában talál gazdára. A John Burnheim által szerkesztett *The Social Philosophy of Agnes Heller* című antológiában (1994a) található átfogó értekezés mellett két újabb monográfia (Grumley 2001; Tormey 2001) és egy antológia (Terezakis 2009) is élénk vitát folytat írásairól. Marianne Gronemeyer (1988), Rainer Ruf- fing (1992), Theres Jöhl (2001) és Rachel Sotos (2004) a német nyelvterületen folytatott munkásságáról értekeznek. A mindennapi életre vonatkozó megjegyzéseit Lefebvre munkásságával kapcsolatban is gyakran tárgyalják (vö. pl. Felski 2000; Gardiner 2000; Sheringham 2006; a német nyelvterületre vonatkozóan Prodoehl 1983).⁴³

Heller neomarxista és fenomenológiai ihletésű elmélete a mindennapi életről, amelyet a kapitalista és re-szocialista rendszerek kritikájának háttérében dolgoz ki, lehetővé teszi a mindennapi élet korábban kidolgozott alakzatának finomítását és bővítését. Henri Lefebvre-hez hasonlóan Heller is a mindennapi életet úgy értelmezi, mint ami összefonódik a hatalmi és uralmi viszonyokkal. Ha Lefebvre magyarázatát vettem...

42 Lásd még a Közép-európai Egyetem (CEU) Nyílt Társadalom Archivumának (OSA) dokumentumát: *Three Philosophers Expelled from Hungarian Party, Radio Free Europe, 1968. december 17.*, http://storage.osaarchivum.org/low/db/35/db351762-846c-42a6-8a72-374ff11e3e18_1.pdf (2014.3.3.).

43 *A Das Alltagsleben* német fordítása egy rövidített változat, amely Agnes Hellerrel konzultálva készült (vö. Joas 1978, 20). Heller a könyv angol fordításához önálló rövidítést javasolt (vö. Heller 1984, xiii), ezért a két kiadás tartalma részben eltér egymástól.

Míg Heller társadalomelméletét az ambivalencia elméleteként értelmezték, amely a hatalom és a felhatalmazás ambivalens összefonódására összpontosít, hozzájárulása mindenekelőtt kritikai és kifejezetten normatív állításában rejlik. Heller ugyanis a mindennapi élet egy sajátos formáját tartja erősnek, amelyet mind a kapitalista, mind a reálszocialista rendszerekben veszélyeztetettnek tart. Heller számára a társadalomkritika így a mindennapi körülmények és gyakorlatok kritikájává is válik. E kritika mércéjeként és egy emancipatív társadalom alapjaként a szubjektivitás kettős értelmezését használja: a partikularitást és az individualitást. Ezzel a fogalompárral azt a célt követi, hogy az egyénről ne mint elszigetelt egységről, hanem mint társadalmi és szocializált szubjektumról gondolkodjon. Ennek alapján jut el a mindennapi élet elméletének olyan társadalomelméletként való értelmezéséhez, amelyben a cselekvő szubjektumok és így a cselekvés és a felelősség kérdése kerül a középpontba. Ami Heller mindennapi élet elmélete szempontjából tanulságos, az tehát kevésbé az uralom kritikai dimenzióinak hangsúlyozása, mint inkább a mindennapi élet szubjektum- és cselekvéseméleti dimenzióinak hangsúlyozása, ezért megközelítését a szubjektum elméleteként értelmezem.

Annak érdekében, hogy bemutassam Heller mindennapi életről alkotott koncepcióját és a megközelítésében rejlő társadalomelméleti lehetőségeket, először is kifejtem, hogy milyen jelentőséget tulajdonít a mindennapi életnek.⁴⁴ Ezután rátérek a szubjektum teo- retizációjára, kitérve mind a mindennapi élet és a szubjektum közötti kapcsolatról alkotott felfogására, mind pedig a szubjektivitás, a partikularitás és az individualitás fogalmaira. Ezt követően rekonstruálom az objektiváció és objektíváció fogalmait, mivel ez világossá teszi, hogy Heller mindennapi életfelfogása nem kizárólag szubjektív, hanem inkább viszonyként és viszonyulásként értelmezendő. Ennek ~~am~~ kimutatható, hogy Heller elmélete a mindennapi életről a mindennapi életen alapuló társadalmi (és potenciálisan emancipatív) átalakulás elmélete. Végül, Heller megközelítése és Lefebvre ambivalenciaelmélete közötti párbeszédben megvizsgálom, hogy a mindennapi életnek ez a felfogása milyen következményekkel jár a mindennapi életet jelentő gondolkodási alakzatra nézve.

44 E célból elsősorban a *Das Alltagsleben (Mindennapi élet) című művekre* és Heller más, a Budapesti Iskola kontextusában született műveire hivatkozom. Az, hogy Heller a későbbi írásaiban mennyire revidálja a mindennapi élet elméletének és kritikájának fontosságára vonatkozó nézetét, például azzal, hogy a mindennapi életet pejoratívan "társadalmi technikaként" (Jöhl 2001, 172) értékeli, nem tartozik a megfontolásaim közé. A főként ausztráliai és amerikai emigrációja után készült munkáiról lásd: Ruffing 1992; Burnheim 1994b; Jöhl 2001; Tormey 2001; Sotos 2004.

III.4.1 A mindennapi élet fókuszban

Heller számára, akárcsak Lefebvre számára, a mindennapi élet⁴⁵ semmiképpen sem triviális, hanem inkább értelmes. Három dimenzió játszik központi szerepet reflexióikban: az ismétlődés, a normativitás és az átalakulás.

Heller számára bizonyos tevékenységek folytonossága képezi "az emberek életmódjának megfelelő alapját" (Heller 1978a, 28), és következésképpen "az emberek életmódjának folytonosságát" (Heller 1978a, 28).

"cselekedeteink alapja" (ibid., 300). Míg Lefebvre ~~számtalan~~ nézőpontból elsősorban a kiszámíthatósághoz kötődő cselekvés biztonságára vagy bizonyosságára összpontosít, addig Heller Arnold Gehlenre hivatkozva⁴⁶ az ismétlés jelentőségét a megkönnyebbülés szempontjával egészíti ki (vö. ibid., 198). Heller érvelése szerint az ismétlés energiát szabadíthat fel, és időt teremthet a⁴⁷ oldalon más cselekvésekre. Az olyan mindennapi tevékenységeket, mint például a cipőkötés, eleinte meg kell tanulni, de idővel "teljesen spontán" (ibid., 199). Ez teret nyit más, például kreatív vagy politikai tevékenységek számára. Ennek megfelelően Heller különbséget tesz az ismétlődő és a feltalálói gyakorlat között⁴⁸ és megállapítja: "Egyszerűen nem lennének képesek túlélni a mindennapi követelmények és mindennapi tevékenységek sokaságában, ha mindegyikük feltalálói gondolkodást igényelne". (Heller 1984, 129)

Az ismétlődés egy másik aspektusa, amely Lefebvre-nek a mindennapi biztonság iránti igényre való hivatkozásában inkább implicit módon jelenik meg, de Heller csak megnevezi, a "fix pont" (Heller 1978a, 300) iránti igényben válik nyilvánvalóvá, amelyet Heller "az otthon, az otthon" (ibid., 301) formájában ragad meg. Az "otthont" (ibid.) úgy értelmezi, hogy "nem egyszerűen ház, lakás vagy család". Ami jellemző, az "inkább a biztonságérzet (az otthon)".

Az érzelmi kapcsolatok intenzitása és sűrűsége (az otthon fészekmelegsége). (Ibid., kiemelés hozzáfűzve) Az otthon tehát nem egy

45 Bár Heller túlnyomórészt a mindennapi élet kifejezést használja, a mindennapi élet fogalmához is folyamodik. Ebben követem Hellert, és nem teszek különbséget a két fogalom között.

46 Hans Joas szerint azonban Heller nem teszi magáévá az utóbbi "konzervatív következményét" (Joas 1978, 16), hogy a mindennapi élet bármely formáját legitimálja.

47 Ezen a ponton a tér-idő kifejezést használom a tér és az idő központi összefonódására a mindennapi élet elméletében. Az idő-tér kifejezés tehát nem azonosítható az időszak kifejezéssel az időintervallum értelmében.

48 Heller ezt a megkülönböztetést nemcsak a cselekvésekre, hanem a gondolkodásra is vonatkoztatja, hiszen szerinte "minden cselekvés egyúttal gondolkodás is" (Heller 1978a, 198).

preferált hely, és nem a társadalmi szerveződés egy speciális formája - mint például a család. Az érzékelt biztonság hangsúlyozásával Heller az otthon kifejezést az érzelmi konstitúcióra használja⁴⁹ és ezzel hangsúlyozza a személyközi kapcsolatok fontosságát, amelyek relatio- nalitásként és interszubbektivitásként konceptualizálhatók.

Mindkét dimenziót - az ismétlést és az otthont - a biztonság és a bizonyosság aspektusának tekintem. Míg Rita Felski megkülönbözteti Heller otthonfogalmát mint a mindennapi élet tüneti térbeli jellemzőjét az ismétlődés vagy rutin mint az észlelés és tapasztalás jellegzetes módjának aspektusától (vö. Felski 2000, 81), én a mindennapi élet tér-időbeli megértését a két elem kombinációjában látom.⁵⁰ Heller számára a biztonság néha az otthon által kínált térben is megjelenik. Magyarázataiból azonban világossá válik, hogy ez az otthon több mint egy konkrét hely. Az ismétlődés által generált bizonyosság egyik hatása inkább az, hogy egyszerre teremt ideális és időbeli tereket, például a kreatív és leleményes cselekvés számára. A terek tehát nem csupán konkrét helyek, hanem cselekvési terek és képzeletbeli horizontok is. Az otthon tere egy időbeli dimenzióra is utal, mivel az otthon biztonsága, biztonsága és ismerőssége hosszú távon, azaz idővel, és nem utolsósorban az ismétlődő tevékenységek révén jön létre.

Az ismétlődés egyik aspektusaként azonban Heller a biztonságot annak ambivalens hatékonysága szempontjából is leírja, amelyet "a szabadság és a biztonság közötti ellentmondásként" (Heller 1981, 174) értelmez. Egyrészt kritikusan viszonyul a mindennapi élet felértékelődéséhez és az általa sugallt biztonsághoz: "Minél szabadabbá akarnak válni az emberek, annál inkább igyekeznek elvetni a mindennapi élet biztonságot nyújtó formáit. [...] Ha meg akarnánk szabadulni mindattól, ami hagyományos, ismétlődő vagy ~~megoldó~~ az életünkben, elveszítenénk minden biztonságot." (Ibid.) Másrészt Heller a biztonságnak ezt az aspektusát szembeállítja a szabadság kérdésével. Egyidejűleg, bár ellentétes tendenciaként bírálja a mindennapi élet reflektálatlan és kritikátlan elfogadását, amelynek eredménye végső soron "biztonság szabadság nélkül" (ibid., 174).

49 Heller nem részletezi, hogy ez az érzelmi állapot fizikai állapotként is értelmezendő-e, és milyen szerepet játszik az anyagi biztonság.

50 Összességében Felski különbséget tesz a térbeli dimenzió, az időbeli dimenzió és az észlelési és tapasztalási mód között (vö. Felski 2000, 81).

Heller normatív igénye már itt világossá válik, hiszen a mindennapi életben tanúsított passzív viselkedés kritikáját a - morálisan megalapozott - Ennek alapja a szükséges "embertársak iránti felelősség" (Heller 1981, 175). Az erkölcsöt a szubjektív cselekvések és a társadalmi követelmények közötti "gyakorlati viszonyként" (Heller 1978a, 118) értelmezi, amely "az emberi élet minden területén" (ibid.) - beleértve a mindennapi életet is - "im- manens".⁵¹ Heller erkölcsfelfogása egy, a mindennapi élet konceptualizálása szempontjából kulcsfontosságú megkülönböztetésen alapul, nevezetesen a partikularitás és az individualitás közötti különbségtétel. Az erkölcsiség feltételezi, hogy a "partikuláris szükségletek, vágyak, törekvések" nem csupán alárendelődnek a "társadalom követeléseinek" (ibid., 119), hanem ennek az alárendelésnek "egyéni motivációvá" kell válnia, vagyis hogy a "társadalom követelése olyan követelésként jelenik meg, amelyet az egyén önmagával szemben támaszt" (ibid., 120).

A partikularitás és az individualitás közötti különbségtételre később részletesen visszatérek. Ezen a ponton két szempont tűnik számomra lényegesnek: az erkölcsi cselekvés "kötelessége" azt jelzi, hogy a mindennapi cselekvés Heller számára társadalmi cselekvés, vagy annak kellene lennie. Emellett, ahogy Ruffing is megjegyzi, hangsúlyozza "az egyének szabadságát és felelősségét saját (erkölcsi) életük alakítására" (Ruffing 1992, 61). Ezt azonban nem úgy értelmezem, mint az önfelelősségre való felhívást, ahogyan azt a jelenleg uralkodó öngazgatói rendszereket tekintve feltételezhetnénk. Az 1960-as években, a magyar reálszocializmus hátterében íródott mű számomra a totalitárius társadalom eszméjének kritikájának tűnik. Heller egy olyan társadalomelmélettel állítja szembe ezt a ~~reát~~ amely - emancipatív perspektívából - a politikai cselekvés lehetőségeit is hangsúlyozza a mindennapi életben. A mindennapi cselekvés lehetőségének hangsúlyozásával Heller világossá teszi, hogy a mindennapi életben rejlik a változás lehetősége. A mindennapi élet átalakító erőt tartalmaz; képes rá, írja, "megváltozott, humanizálódott és demokratizálódott" (Heller 1984, x).

Itt azonban Heller gondolatai ismét átfedésben vannak Lefebvre gondolataival. Mert a mindennapi élet nem csak az állandó visszatérést jelenti.

51 Az erkölcs és az etika 1955-ös disszertációja, *a Chernyshevski's Ethics - A Theory of Reasonable Egoism* óta meghatározó és visszatérő témák Heller számára. Vö. különösen az 1990-es években írt *Általános etika, Az erkölcs filozófiája* és *A személyiség etikája* című trilógiát (vö. még Sotos 2004).

Ugyanaz, az ismert és megszokott mindennapi végrehajtása. Sokkal inkább a mindennapi élet maga rejti magában a változás lehetőségét, sőt, még inkább annak szükségességét. A növekvő elidegenedés háttérében - különösen a kapitalizmus miatt⁵² - Heller azt követeli, hogy maga a mindennapi élet változzon meg, ahogy Michael E. Gardiner hangsúlyozza, "az emberi törekvések gazdagabb és gyümölcsözőbb birodalmává" (Gardiner 2000, 146). Fontos szerepet szán az alanyoknak, akiknek cselekedetei így a társadalom egésze szempontjából is fontosak.

III.4.2 A szubjektivitás két arca

Heller a mindennapi élet elméletével olyan társadalomelméletet fogalmaz meg, amely a szubjektumoknak különleges státuszt biztosít anélkül, hogy figyelmen kívül hagyná a társadalmi (hatalmi) viszonyokat és struktúrákat. Így kezdi a Hétköznapi *élet* című könyvét a következőképpen: "Ahhoz, hogy a társadalom reprodukálható legyen, szükséges, hogy az egyes emberi lények egyéni emberi lényekként újratermeljék magukat." (Heller 1978a, 24.) Ezzel a feltevéssel a mindennapi életen keresztül fonja össze az egyéni és a társadalmi reprodukciót; a mindennapi élet ugyanis "az egyének reprodukciójuk érdekében végzett tevékenységeinek összességét foglalja magában, amelyek mindegyike megteremt a társadalmi reprodukció lehetőségét" (ibid.).

A mindennapi életnek ezzel a "materialista meghatározásával" (Joas 1978, 13) Heller a mindennapi cselekvéseket a társadalmi viszonyok egyik dimenziójaként fogja fel. A mindennapi élet szubjektuma mint a társadalmi reprodukció része tehát mindig társadalmi szubjektum. Az ember "társadalmi lény" vagy "társas lény".

– Marxot követve - általános lény, mert "csak a társadalomban létezhet" (vö. Heller 1978a, 36). Heller szerint a szubjektumok társadalmiak, sőt, társadalmilag konstitutívak, mert tevékenységeik révén a rendkívül heterogén mindennapi életnek központot vagy egységet adnak (vö. ibid., 86). Ez az egység azonban csak ideiglenes, mivel állandóan és következőképpen mindig újratermelődik.

52 Heller szerint az elidegenedés társadalmát az jellemzi, hogy az egyén "megtermeli a társadalom növekvő gazdagságát", de egyre inkább "elszegényedik" (Heller 1978a, 113). Az elidegenedés kritikájának középpontjában azonban nem a kapitalista termelési viszony áll (vö. még Tormey 2001, 34), hanem az interperszonális kapcsolatok mint kapitalista-eszközös vég-eszköz kapcsolatok kritikája (vö. Heller 1978a, 280).

Bár Heller a mindennapi élet konceptualizációjának kiindulópontjául a szubjektumokat és azok "konkrét élet-teljesítményeit" (Gro- nemeyer 1988, 207) veszi, nem utal a mindennapi élet konkrét szubjektumaira, mint például a nőkre vagy a munkásosztályra (vö. kritikusan Felski 2000, 79; ezzel szemben, bár ellentmondásosan, Lefebvre 1987a, Lefebvre 1972). "*Minden* társadalomban" van mindennapi élet, hiszen egyetlen társadalom sem lehetséges az egyén reprodukciója nélkül; sőt, "*minden* emberi lénynek [...] van mindennapi élete" (Heller 1978a, 24, kiemelés hozzáfűzve). A reprodukció szubjektumok azonban történelmileg specifikus, mert ez "egy történelmileg individuális, egy konkrét életvilág individuumának reprodukciója" (ibid., 26).⁵³

Különlegesség és egyéniség

A mindennapi életnek Heller társadalomelméleti aspektusként való értelmezésében döntő jelentőségű a szubjektivitás fogalma, amely a partikularitás és az individualitás megkülönböztetésén alapul.⁵⁴ A partikularitás fogalma azon a megfontoláson alapul, hogy minden ember "partikuláris individuum", "bizonyos tulajdonságokkal, képességekkel" (Heller 1978a, 41). Ahhoz, hogy a közvetlen környezetben létezni tudjunk, mindenekelőtt ezeket a tulajdonságokat és képességeket kell képezni és erőltetni, hiszen nem utolsósorban ezek jelentik "a mindennapi élet elsajátításának minimális feltételét" (ibid.). Heller számára ennek a sajátos kisajátításnak a középpontjában az "önfenntartás célja" (ibid., 42) áll, de az általánosság is szerepet játszik. A genericitás fogalmával⁵⁵, amelyet Heller Lukáctól kölcsönöz, kifejezi, hogy az egyes tevékenységeket társadalmi és nem autonóm tevékenységként kell értelmezni. Mert az adott egyéni lény is

53 Ebben az összefüggésben Heller világossá teszi, hogy az alanyok különbözőképpen helyezkednek el, különbséget téve a "rabszolga", a "poliszpolgár, a pásztor vagy a nagyvárosi munkás" reprodukciója között (Heller, 1978a, 24), és ezzel tematizálja a társadalmi - de nemi alapú - munkamegosztást.

54 Későbbi írásaiban Heller analóg módon tesz különbséget személy és személyiség között (vö. Heller 1985, 221).

55 Későbbi műveiben Heller revidálja e kifejezés használatát: "A Gattungsmäßigkeit kifejezést már nem szeretem használni. Én inkább a *conditio humana* kifejezést használom. Amikor általánosságról beszélek, akkor valami antropológiai és ontológiai dologról beszélek. Ma inkább az emberi élet feltételeiről szeretnék beszélni, mint egyfajta anyagról. Inkább a szubsztanciális, ontologizált lényegről, mint az emberi lényegről". (Heller 2001, o.p.)

a "társadalmi fejlődés" része (ibid., 41); még a "'legtermészetesebb' minőség is társadalmi, szocializált" (ibid.). Heller szerint azonban a partikuláris cselekvések "öntudatlan, reflektálatlan általánosságot" jelentenek (ibid., 65).⁵⁶

Az individualitás fogalma a partikularitás fogalmával szemben az általánossághoz való tudatos és távolságtartó viszonyt jelöli ki. A tudatos általánosság így nem utolsósorban a partikularitás és az individualitás megkülönböztetésének irányadóivá válik. "Egyénként azt az egyént jelöljük, akinek a saját élete tudatosan tárgya, mert tudatosan általános lény." (Ibid., 54.) Ebben az "általánossághoz való tudatos viszonyban" az egyén úgy "rendezi" a mindennapi életet, hogy egyszerre "szintetizálja" a partikularitást és az általánost - és így "az egyén önmagát alakítja" (Ibid., 57.). Ha a partikularitás elsősorban az önfenntartásra törekszik, és ennek rendel alá mindent, akkor az egyén is önfenntartó módon cselekszik, de ugyanakkor túlmutat ezen: hiszen, mint Heller megállapítja, "[f]gy az egyén számára a partikuláris adottság olyan "helyzet", amelyet nem elsősorban fenntartani, hanem mindenekelőtt alakítani kell" (ibid., 57). (ibid., 57).

Míg a partikularitásban a konfliktusmentes életre vágnak, s nem utolsósorban ezért áll az aggodalom a középpontban, addig az individualitást az jellemzi, hogy az egyén "nem elmosni, hanem *kiélezeni* akarja a konfliktusokat" (ibid., 63, kiemelés *a szövegben*). A kritika középpontjában itt mind a "a világot, ahogy van" (ibid.), valamint magát az egyént. Az egyéniség szempontjából meghatározó érzelem tehát nem az aggodalom, hanem a felháborodás.

Heller megkülönböztetése és a hozzá kapcsolódó leírások azt sugallják, hogy az egyéniség a szubjektivitás preferált formája. Megjegyzéseiben azonban világossá teszi, hogy az egyéni "nem törölheti el a sajátos nézőpontot" (ibid., 59). Az egyén csak a saját előítéleteivel szembeni távolságtartó álláspontot tudja elfoglalni. Az individuáció ott kezdődik, "ahol az 'elfogadó' a "készen adott" megszűnik mindkét tekintetben" (ibid., 57): egyrészt

56 Gronemeyer itt egy kettős következtetlenséget kritizál: egyrészt a genericitás a generikus tevékenységek kiindulópontjának tekinthető, másrészt a genericitás csak az egyénhez viszonyítva táru fel. Ezen túlmenően a genericitás egyfelől "minden emberi teljesítményt", másfelől pedig "a társadalom egészének kötelező, legmagasabb fejlettségi szintjét" jelöli (Gro- nemeyer 1988, 214). Ily módon azonban Heller a genericitást "az uralom kategóriájává" teszi, mivel "a fejlődés imperatívuszát" tartalmazza (ibid.).

"sorsommal" való elégedetlenségre tekintettel, másrészt "önmagammal" való elégedetlenségre tekintettel (ibid.).⁵⁷ Heller elmagyarázza:

"Valamit nem késznek elfogadni azt jelenti, hogy elfogadjuk az egyén és a világa közötti tudatos *kölcsönhatást*". (Ibid., kiemelés hozzáadva).

Ily módon Heller az énhez vagy a világhoz való viszonyt a partikularitás és az individualitás megkülönböztetésének további jellemzőjévé teszi. A partikularitással szemben, amely a világhoz való olyan viszonyt feltételez, amely a világot elsősorban külsőnek és alakíthatatlannak látja, Heller az individualitásban olyan teremtő erőt lát, amely a változást is lehetővé teszi - nevezetesen akkor, ha a mindenkori feltételeket kritikusan megvizsgáljuk vagy megkérdőjelezzük, és nem fogadjuk el adottként. Bár ezeket a változtatási lehetőségeket korlátozzák azok a struktúrák és feltételek, amelyekbe az emberek beleszületnek (ibid., 309), mégis rányomhatjuk bélyegünket erre a választásra, amikor "alternatívák között választunk" (vö. ibid., 59). A konkrét cselekvés tehát mindig térben és történelmileg meghatározott kontextusban zajlik. Heller azonban hangsúlyozza, hogy a döntések ebben a kontextusban is meghozhatók gyakorlati megítélés alapján.

Heller számára mind a partikularitás, mind az individualitás a szubjektivitás társadalmi formáit írja le, amelyek azonban különböző módon artikulálódnak. Míg a "partikuláris személyt" elsősorban a társadalmi erők alakítják eszmében és cselekedeteiben, addig az "egyéni személy"⁵⁸ képes arra, hogy tudatában legyen ezeknek az erőknek, és úgy gondolkodjon és cselekedjen, hogy a mindenkori viszonyokat is megkérdőjelezzék (vö. még Kammas 2007, 253). Heller számára azonban ez nem jelenti azt, hogy az egyéniség kizárólag a tudatos társadalmi utalás miatt kapcsolódik "pozitív értéktartalomhoz" (Heller 1978a, 61). Inkább elismeri, hogy az egyéniség "a rosszat választva is megválaszthatja a sorsát" (ibid.).

A partikularitás és az individualitás megkülönböztetése szempontjából tehát két szempont lényeges: Az első a cselekvő szubjektumok orientációinak és irányultságainak dimenziójára vonatkozik. Míg a partikularitást az egyénre való irányultság jellemzi, addig az individualitás az egyénre irányul.

57 Itt is fontos, hogy ne feledkezzünk meg a történelmileg sajátos kontextusról, és ne keverjük össze Heller elégedetlenségi koncepcióját az önmagunkkal való szükséges foglalkozás jelenleg hatályos neoliberális hivatkozásával.

58 A "konkrét személy" és az "egyéni személy" kifejezéseket idézőjelbe tettem, hogy egyértelművé tegyem, hogy Heller számára ezek eszményi-típusos attribúciók, és nem konkrét személyek leírásai.

a társadalomban. A második szempont a specifikus hatásmód. Az egyéniség és a partikularitás közötti különbség tehát egyrészt abban rejlik, hogy a társadalomra való utalás tudatos vagy tudattalan; másrészt pedig abban, hogy a mindennapi cselekvés középpontjában a formálás és a felháborodás vagy a fenntartás és az aggodalom áll.

Mindennapi elméleti következmények

Mit jelent a partikularitás és az individualitás megkülönböztetése a mindennapi élet konceptualizálása szempontjából? Először is fontos megjegyezni, hogy Heller analitikusan különbséget tesz a partikularitás és az individualitás között. A szubjektivitás e két formája között nem lehet világos határvonalat húzni (vö. Heller 1978a, 51). A partikularitás és az individualitás nem egymást kizáró, hanem egymást kiegészítő szubjektivitási formák. Heller számára az alanyok tehát mindig partikulárisak és egyediek. Ami azonban megkülönböztethető, az az egyik vagy a másik mód mértéke. Ez a felismerés legalább három alkalmazási pontot jelent a társadalomelméletben.

Először is, ezzel a megkülönböztetéssel Heller kritikai eszközt biztosít a mindennapi életben való cselekvés és létezés különböző módjainak megragadásához és szükség esetén kritikájához. Ennek során nem feltételezem, ahogy Theres Jöhl teszi, hogy "[p]artikuláris és személyes érdekeknek [...] nincs helye Heller normatív világképében" (Jöhl 2001, 116), és hogy Heller egy "normatív világképre" törekszik.

"az egyének homogenizálása" (ibid., 113). Heller számára mind a partikularitás, mind a partikularitáshoz közel álló ismétlődés fontos előfeltétele a mindennapi cselekvésnek, mivel olykor biztonságot és hovatartozást, ugyanakkor teret teremt a kreativitásnak is. Heller tehát nemcsak az individualitás módszere mellett érvel, hanem a partikularitás társadalmilag szükséges módját is hangsúlyozza, anélkül, hogy a mindennapi életet erre korlátozná (vö. még Shields 1999, 69). Az individualitás dimenziója azonban a partikularitás határát jelöli. Így Heller világossá teheti, hogy a partikularitás fontos, de társadalmilag elégtelen mint kizárólagos cselekvési mód, mivel sem az aktív, sem a kollektív társadalomformálás nem központi kérdés ebben a módban.

Másodszor, az individualitás elméletével Heller két fontos feltevést utasít el: egyrészt azt a nézetet, hogy a szubjektumok társadalmilag megszüntethetőek és meghatározhatóak; Heller ezt a felfogást a cselekvés politikai - bár mindig korlátozott - lehetőségével állítja szembe. Másodszor, Heller szembeszáll a szuverén, önmagába visszahúzó vagy visszadobott szubjektum fogalmával, elutasítva a reflexiót és a

Heller alanyai tehát társadalmilag és politikailag aktív alanyok. Heller alanyai tehát társadalmilag és politikailag aktív alanyok. Nem elszigetelt, kívülről irányított és szükségszerűen egoista lények, sem pedig, ahogy John Frow feltételezi, "hiteles, autonóm, öntudatos" egyének, akik egy "történelmi osztályt" képviselnek (Frow 2002, 627).

Ugyanakkor megközelítése elkerüli a szubjektív romantikát, mivel ez a megkülönböztetés lehetővé teszi számára, hogy kritikát fogalmazzon meg az alanyok konkrét cselekedeteivel szemben. Harmadszor, azzal, hogy a mindennapi életben az egoista racionalitást teszi kritikája tárgyává, a politikailag felelős cselekvést pedig lehetséges politikai normává, Heller hangsúlyozza, hogy a társadalomkritikának a mindennapi élet kritikájaként is hatékonyan kell lennie. Ez végső soron azt jelenti, hogy a politikai kritikát a mindennapi cselekvések és gyakorlatok kritikáján keresztül lehet és kell kifejezni.

III.4.3 Tárgyasítás és tárgyasítások

A szubjektivitás elméletével Heller a szubjektumok cselekedeteire összpontosít, és hangsúlyozza azok társadalmi jelentőségét. A mindennapi életet, a politikai elmélet következményeként, "nem lehet elszigetelten, a tágabb társadalmi kapcsolatoktól és intézményektől elvonatkoztatva vizsgálni" (Gardiner 2000, 130). A mindennapi élet inkább a szubjektumok és a társadalmi struktúrák közötti kapcsolatot jelenti, mint kialakult és ugyanakkor alakítható viszonyt. Megközelítése szempontjából döntő fontosságú, hogy nem csak a témákat, hanem a politikai és társadalmi struktúrákat vagy intézményeket is a mindennapi életben alakíthatónak tekinti. Ennek a megértésnek az elméletbe foglalásához két további fogalmat hoz be a területre: az objektíválást és az objektíválást.⁵⁹ Míg az objektíváció fogalmát a társadalom szubjektumok általi előállítására használja, addig az objektívációk fogalmával egy strukturális fogalmat javasol, amely alatt az úgynevezett "viszonyrendszereket" érti (Heller 1978a, 183).

Heller számára a tárgyasítás egy folyamatra utal, nevezetesen arra a "folyamatra, amelyben az egyén mint szubjektum "külsővé válik"" (ibid., 86). Ebben az "externalizációs" folyamatban az egyén "a világát mint közvetlen környezetét alakítja ki, és viszonyul hozzá" (ibid., 30). A mindennapok

59 Nem osztom Richard Wolin értelmezését, miszerint az "objektíváció" az általánossághoz való viszonyulás, míg az "objektíváció" inkább "kontingens státusz" (Wolin 1994, 142), sem Ruffing olvasatát, amely szerint az objektívációk "pontosabban az egyénekre és az egyes társadalmakra" vonatkoznak, míg az objektívációk inkább általánosságban az "emberiség feltételeit" nevezik meg (Ruffing 1992, 31).

A szubjektumok cselekvései tehát nem maradnak a saját életükre korlátozva, hanem Heller számára "kettős értelemben vett tárgyiasulás" (ibid., 87, kiemelés hozzáadva): egyrészt, mert a szubjektumok egy folyamatos folyamatban alakítják a világot; másrészt, mert ebben a folyamatban a szubjektumok nemcsak kapcsolatba lépnek a világgal, hanem önmagukat is létrehozzák benne. Mert ebben a "végtelen külsődleges folyamatában az egyén megformálja, tárgyiasítja önmagát" (ibid.). Heller számára az alanyok tehát nem előzetes entitások. Ezek egy folyamat kifejeződései és nem utolsósorban "korábbi korszakok" (ibid., 38) eredményei. Ugyanakkor a szubjektum konstitúciójának e folyamatában a szubjektumok a környezetüket is (társ)termelik (vö. Jöhl 2001, 48).

Heller a szubjektumok környezetét egyszerre értelmezi cselekvéseik orientációs kereteként és kifejeződéseként, tevékenységük materializációjaként. Az objektiváció fogalmával tehát világossá teszi, hogy a szubjektumok egyfelől a politikai és társadalmi struktúrákhoz igazítják cselekvéseiket, másfelől pedig ezek a struktúrák a cselekvéseik megnyilvánulása, kifejeződései. Ezeket a társadalmi struktúrákat, amelyeket a szubjektumok egyszerre hoznak létre és amelyekre a cselekvéseikben egyszerre hivatkoznak, Heller az objektivációk fogalmában foglalja össze. A tárgyiasulások, írja, "az általánosság különböző típusait testesítik meg"; ezek "olyan *viszonyrendszerek, amelyek az emberi lény tevékenységein kívül állnak, amelyek feljűk irányulnak és alakítják őket*. Az egyes embernek tehát *el kell sajátítania* őket ahhoz, hogy az objektivációk rá vonatkozzanak, vagy képesnek kell lennie arra, hogy alakítsa őket." (Heller 1978a, 183, kiemelés hozzáadva).

Az objektivációk fogalma⁶⁰ - Philippe Despoix számára Heller mindennapi élet elméletének meghatározó gondolata (Despoix 1994, 31) - tehát egy kettős dimenziót nevez meg, amelyet Marianne Gronemeyer találóan ír át a következő idézetben: "Ha tehát az objektivációk egyik strukturális eleme az, hogy a *cselekvések* megalvadtak bennük, akkor az objektivációk másik strukturális eleme az, hogy a cselekvések *megalvadtak* bennük". (Gronemeyer 1988, 208, szerkesztői jegyzet) Ebben a tekintetben "mint az emberi cselekvések lenyomata", az objektivációk tartalmaznak "egyszerre a *mozgás* és a *megőrzés* lehetősége" (ibid., kiemelés hozzáadva); ezek az emberi cselekvés eredményei. Heller így fejezi ki, hogy a társadalmi struktúrák, intézmények és normák alakíthatók és módosíthatók. Gronemeyer ezt érti az alapgondolaton.

"Defetiszizálás" (ibid.): "Intézmények, értelmezési rendszerek és anyagi értékek-

60 Heller az objektivációk elméletéhez Lukácsra hivatkozik, aki azonban kizárólag a művészet területével foglalkozott (vö. még Jöhl 2001, 51).

te" az "emberi tevékenységből" származónak mutatkoznak, így "hatalmuk és érvényességük" (ibid.) is megkérdőjelezhető.

Heller különbséget tesz a tárgyiasítás különböző formái között: a politikai szervezeti formák, a termelési eszközök, az intézmények, az "emberi tudat megtestesült kifejezési formái", mint például a "művészeti és filozófiai alkotások" (Heller 1978a, 38), de az "elvont normák és imperatívuszok" is (ibid., 37f.). Hegelre hivatkozva (vö. Heller 1984, x), de anélkül, hogy átvénné hierarchizálását (vö. Ruffing 1992, 32), formálisan és funkcionálisan az objektiváció három formáját különbözteti meg: általános objektivációk *önmagukban*, általános objektivációk *önmagukért* és általános objektivációk *önmagukban és önmagukért*.⁶¹ Ez a megkülönböztetés azért központi, mert Heller egyrészt a tevékenységek fenomenológiáját vázolja fel azzal, hogy világossá teszi, hogy a különböző formák különböző módon irányítják a szubjektumok cselekvéseit a mindennapi életben; másrészt ezzel a megkülönböztetéssel hangsúlyozza, hogy nem minden objektiváció alakítható egyformán a mindennapi életben.

Heller a használati tárgyakat, a szokásokat és a nyelvet *önmagukban* objektivációként írja le - ez az "empirikus univerzális" (Heller 1984, ix). Ezek az objektivációk alkotják a "szükségszerűség birodalmát" (Heller 1978a, 186), hiszen nélkülük a társadalom nem létezne (vö. ibid., 183). Elsősorban az ismétlődés, a szabályok és a normativitás, valamint egy gazdasági modalitás jellemzi őket, amelyet Heller pragmatikusnak, eredményorientálnak és racionálisnak nevez (vö. ibid., 210-213).

Ezzel szemben az objektivációk nem feltétlenül szükségesek a társadalom fennmaradásához, hanem inkább "az emberi *szabadság* megtestesülése" (ibid., 189, kiemeléssel). Heller a szabadság mellett az új és innovatív, valamint a tudatmódot is az objektiváció e formáinak tulajdonítja, mert ez utóbbiak nélkül nem lenne lehetséges az ilyen objektiváció (vö. ibid., 188f.). Heller az objektivációk közé sorolja *a* tudást...

61 Ezzel Heller átveszi Marx - bár ellentmondásos (vö. Vester 2007, 736) - felosztását az osztály önmagában és önmagáért (vö. Heller 1978a, 189f.). Marx megállapítja: "A gazdasági feltételek először a lakosság tömegét alakították át munkássá. A tőke uralma közös helyzetet, közös érdekeket teremtett ennek a tömegnek. Ez a tömeg tehát már osztály a tőkével szemben, de még nem önmagában. A harcban, amelynek csak néhány szakaszát jelöltük meg, ez a tömeg összefog, osztályként alkotja meg magát önmagáért. Az általa védett érdekek osztályérdekekké válnak." (Marx 1972, orig. 1847, EdP, 180f.)

erkölcs, vallás és filozófia. Ha az objektivációk *önmagukban*, mintegy a rend sémáiként, mindenekelőtt más tevékenységeket irányítottak (vö. *ibid.*, 195), akkor az objektivációk *önmagukban* "legitimáló és kritikai potenciállal" rendelkeztek (Heller 1985, 167, kiemelés hozzáfűzve). A tárgyiasítások *önmagukban* tehát azok az eszközök, amelyekkel a társadalmak formát és legitimitást adnak maguknak, ahogyan lehetséges célpontot is kínálnak e társadalmak kritikájához.

Végül, az *önmagukban és önmagukért való* objektivációk alatt Heller az intézményeket vagy azokat az intézményesített "társadalmi formákat" érti, mint például a politikai struktúrákat vagy a jogrendszert (*ibid.*, 189). Az önmagáértvaló a mindenkori alakítási lehetőségekre utal: "Minél több esélyt kínál egy társadalmi struktúra az embereknek arra, hogy viszonylag szabadon, autonóm módon alakítsák sorsukat, minél több lehetőség van arra, hogy döntésekkel ténylegesen befolyásolják a történelem menetét, annál erősebb az önmagáértvaló dominanciája" (*ibid.*, 190). (*Ibid.*, 190)⁶²

Az objektiváció és objektivációk e kettős elméletével⁶³ Heller nem feltételezi a társadalmi struktúrákat mint rögzített, változatlan és adott struktúrákat, hanem azokat a gyakorlatok kifejeződéseiként és termékeként, tehát állandó és befejezhetetlen folyamatként értelmezi. Ezzel a megközelítéssel, ahogy Joas fogalmaz, sikerül "felrészni a megkövesedett viszonyokat azáltal, hogy megmutatja azok alapjait az emberi cselekvésben" (Joas 1978, 9). Azzal a feltételezéssel, hogy a struktúrák és következésképpen a konkrét politikai-gazdasági feltételek alakíthatók vagy tervezhetők, Heller ismét hangsúlyozza a mindennapi élet és különösen az alanyok cselekedeteinek társadalmi-politikai jelentőségét. A tárgyiasulásoknak a szubjektumok általi mindennapi kisajátítását hangsúlyozza, feltételezve, hogy a kisajátítás mindennapi lehetőségei, de nem a formálás lehetőségei mindenki számára egyformán adottak: "A tárgyiaságokat *mindenki* viszonylag azonos szinten sajátíthatja el, de nem minden tárgyiaságot mindenki azonos szinten *alakíthat, formálhat.*" (Heller 1978a, 183, kiemelés hozzáadva).

62 Heller említ egy negyedik formát is, a "for-us"-t, amely azonban "nem objektivitáskategória" (Heller 1978a, 190): "Valamit for-usszá tenni azt jelenti, hogy egy törvényt, egy tényt, egy tartalmat, egy normát az emberiség és az egyének számára felismerhetővé teszünk, és egyúttal gyakorlattá is." (Heller 1978a, 190). (*Ibid.*) A *számunkra* való élet igénye az alapja annak, hogy *maguk* a tárgyiasulások - amelyek a mindennapi életet uralják - *önmaguk számára* tárgyiasulásokká válnak.

63 A tárgyiasítás fogalmának jelentőségéről Heller későbbi írásaiban lásd Jöhl 2001, 147-149.

III.4.4 Politika, állam, mindennapi élet

A partikularitás, a szubjektivitás, az objektiváció és az objektiválás alapvető fogalmak Heller mindennapi életről szóló elméletében. Világossá teszik, hogy nem egy zárt "rendszerből" (Heller 1985, 92) indul ki, hanem a struktúrák, a szubjektumok és a cselekvések közötti komplex kapcsolatból. A mindennapi élet - ahogy Gardiner helyesen fogalmaz - "történelmileg konstituált gyakorlatok és szubjektivitási formák együttesére utal, amelyek komplex módon kapcsolódnak más struktúrákhoz, intézményekhez és gyakorlatokhoz, és amelyeket más struktúrák, intézmények és gyakorlatok közvetítenek" (Gardiner 2000, 132). Ugyanakkor ezek a fogalmak képezik azt az elméleti alapot, amely lehetővé teszi, hogy a politikát a mindennapi élet szemszögéből vizsgáljuk.

Heller a politikai intézményeket önmagukban is objektivációkként értelmezi; a politika, az állam és a jog "a mindennapi életet meghaladó objektivációk" (Heller 1978a, 93). Így különbséget tesz a politikai és a mindennapi tevékenységek között, azt sugallva, hogy a politikai nem a mindennapi élet egyik aspektusa. A politika azok a tevékenységek, amelyeket elsősorban "egy társadalmi forma érdekében [...] végeznek" (ibid., 150), azaz pl. az állam vagy egy nemzet, osztály vagy réteg érdekében, ahol az állam a "kodifikált jogrendszerrel" együtt a "domináns intézményt" képviseli (ibid., 158). Heller politikafogalma itt államalkotmányosnak bizonyul, nem utolsósorban azért, mert a "hatalom megőrzéséért vagy megszerzéséért" folytatott küzdelmet alapvető "politikai tevékenységként" értelmezi (ibid., 150). És mégis a politika egy mindennapi aspektusára is utal. A politikai tevékenységek ugyanis mindennapi tevékenységek, "amikor az egyén egyszerű reprodukciójához tartoznak a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyének keretein belül" (uo.). Ez akkor érvényes, amikor az egyének politikai tevékenységet folytatnak önmaguk fenntartása érdekében, vagyis amikor a *politikát mint szakmát* űzik, ahogy Max Weber (1926, eredetileg 1919) fogalmazott.

Heller elmélete a mindennapi életről azonban túlmutat ezen a szűk értelemben vett politikán is. Következésképpen a politika és a mindennapi élet közötti különbséget nem abszolút megkülönböztetésként, hanem inkább fokozatos megkülönböztetésként értelmezem, különösen mivel Heller maga is azt állítja, hogy a politikai döntések végső soron nem relevánsak a mindennapi életben. Bár a jogrendszer kijelöli az irányt, a törvényeket és rendeleteket először a mindennapi életben kell elsajátítani. Heller a törvényt elsősorban elnyomó hatalomnak tekinti, mivel a "büntetéstől való félelem" (Heller 1978a, 159) elegendő ahhoz, hogy megakadályozza a törvény elleni cselekedeteket.

Ellentétben például az erkölccsel és a vallással, amelyek elsősorban az internalizáció révén válnak hatékonyá.

Heller számára a mindennapi élet azért is politikai, mert számára nem egy ahistorikus állandó, hanem történelmileg és földrajzilag specifikus, és így politikailag is előállított. Feltételezi, hogy a mindennapi élet a nyugati modernitással és a kapitalizmus kialakulásával különleges társadalmi-gazdasági jelentőséget kapott. Heller szerint a társadalmi munkamegosztás "osztályok, rétegek, birtokok", "város és vidék", valamint "fizikai és szellemi munka" (vö. *ibid.*, 33) között, és így a "későkapitalista termelési és társadalmi viszonyok" (*ibid.*, 310) sajátos mindennapi élethez és így nem utolsósorban az elidegenedés sajátos formájához vezettek a mindennapi életben. A mindennapi életre jellemző passzivitás ezeknek az "általános társadalmi feltételeknek" (*ibid.*, 310) a része és kifejeződése, és nem "*ka- tegoriálisan* kapcsolódik a mindennapi élethez" (*ibid.*, kiemelés).

Végül a mindennapi élet politikai jelentőséget is kap Heller munkásságában, amennyiben a politikai kritikát a mindennapi élet normáihoz igazítja. Heller tehát a politika emancipatív tartalmát éppen azokkal a lehetőségekkel méri, amelyeket a politika a mindennapi életben megnyit. Számára a döntő kérdés az, hogy a politika megteremti-e azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik az "egyéni reprodukciót", ami Heller számára elkötelezett, elkötelezett és társadalmi cselekvést jelent. Ez a nézet a 20. századi politika kritikájában is világossá válik, amelyet úgy bírál, mint amelyet az jellemez, hogy a mindennapi életet egyre inkább befolyásolja. "A politikai küzdelmek kiéleződése, az osztályok és rétegek hatalmi harcának hullámlása nemcsak a hagyományos, múltba révedő mindennapokat rázza meg, hanem folyamatos, a jövő felé orientált újratanulást is kikényszerített. [...] A politikai változások minden ember életét befolyásolták és befolyásolják" (*Ibid.*, 156). (*Ibid.*, 156.) Ebben az egyre inkább elnyomó és ideológiai politikában Heller azt a tendenciát fedezi fel, hogy a mindennapi életben az egyéni cselekvés a partikularitás rovására fokozatosan aláássa az egyéni cselekvést.

Heller a szűkebb értelemben vett politika mellett a jogot és a kapitalista termelési viszonyokat is felelősnek tartja ezért. Különösen az Európában és az Egyesült Államokban ekkor, azaz az 1960-as években zajló "ökológiai küzdelmeket" bírálja, mivel azok célja csupán a "társadalmi igazságosság" elérése volt.

A szerző szerint a szocialista állam politikája a "partikuláris szükségletek kielégítésében" áll, de nem a "partikularitás legyőzésében" (*ibid.*, 157). Míg a nyugati kapitalista államokban elítéli a partikularitáson keresztüli kormányzást és így a partikuláris szükségletek ösztönzésének politikáját, addig a valódi szocialista rendszert a "szocializmus" miatt bírálja.

Heller csak olyan politikát tehet láthatóvá és bírálhat, amely csábító, mint a kapitalista politika, vagy kényszerítő, mint a kapitalista politika.⁶⁴ Heller csak a mindennapi élet elméletében a partikularitás fogalmán keresztül tudja láthatóvá tenni és kritizálni azt a politikát, amely a mindennapi életbe csábítóan írja be magát, mint a kapitalista államokban, vagy mint a kényszerítésen alapuló politikát, mint a reálszocialista államokban.

Heller a 20. században központi szerepet játszó "politikai információk iránti igény" partikularitás irányába mutató tendenciát is azonosít (ibid., 156). Így a politikai információk tudásalapú közvetítése a mindennapi életbe nem (többé) áll a középpontban. Inkább az uralkodó politikában egyfajta ideológiai politikáról tesz tanúbizonyságot, amely a "politikai propagandán" (ibid.) és a "politikai tájékoztatáson" (ibid.) alapul.

Az "indoktrináció" célja, hogy "megakadályozza, hogy a mindennapi életükkel elégedetlenek életkörülményeiket *változtatásra alkalmasnak* vagy *változtatásra érdemesnek* érzékeljék" (ibid., 157, kiemelés hozzáadva).⁶⁵ A "partikularitás megőrzése" (ibid.) így kikényszerül, mivel az emberek megerősödnek saját megőrzésük és saját érdekeik követésében, ami azonban egyre inkább lehetetlenné teszi a szabadságot és az emancipatív politikai cselekvést.

Azzal, hogy Heller a politikának azt a képességet tulajdonítja, hogy a mindennapi életben való részvételt - jogilag, gazdaságilag és ideológiailag - kikényszerítse és előállítsa, nemcsak a mindennapi életet kapcsolja össze a politikával, hanem a mindennapi élet egyik központi dimenzióját, nevezetesen a szubjektivitás különböző módozatainak kialakulását teszi társadalomelméletének politikai mércéjévé. Miközben a szubjektivitásról szóló vitája néha az önfelelőség depolitizáló politikájaként hangzott, a partikularitás és a passzivitás termelésének kritikája világossá teszi, hogy az individualitás hiánya vagy a növekvő partikularitás nem csak az egyén felelőségében keresendő.

64 1968-ban, a *Das Alltagsleben (Mindennapi élet) című* művében azonban Heller csak implicit módon fogalmazza meg ezt a kritikát, ami összefügghet azzal, hogy Magyarországon akkoriban alapvetően minden kiadvány cenzúra alá volt vetve. Emigrációja után Fehér Ferencsel és Márkus Györggyel közösen írt könyvében (1983) nyíltan bírálta az államszocializmust mint a szükségletek diktatúráját.

65 Heller szerint az ellenállásnak ezek a formái különösen a polgári társadalomban jelennek meg. Csak ezen a ponton a "kizsákmányoltak - elsősorban a munkások" (Heller 1978a, 156) érvényesítették igényüket a politikai részvételre, míg korábban "az alsóbb osztályok "nyugalmát" a hagyomány, a konvenciók és a megszokás eléggé garantálta" (ibid.).

Ennek fő oka az, hogy nem az egyén felelőssége és a lehetőségek keretein belül, hanem politikailag is előállítják.⁶⁶

III.4.5 Gondolkodjon a változásról

Heller mindennapi élet elméletében a politika egyrészt a mindennapi élet feltételeire utal; másrészt ez a megközelítés világossá teszi, hogy a politika nem megváltoztathatatlan vagy adott, hanem a mindennapi gyakorlatok által (társ)formált. Az embereknek tehát lehetőségük van a politikai cselekvésre, bár meghatározott politikai-gazdasági feltételek között. Heller tehát feltételezi a (szűkebb értelemben vett) politika és a mindennapi élet közötti kölcsönös alakítási és feldolgozási viszonyt. Így a mindennapi életet nemcsak az elnyomás terének tekintik, hanem a cselekvés és a formálás terének is, és így potenciálisan az emancipáció terének. Következésképpen a társadalmi változások és a politikai cselekvés nemcsak az államot, hanem a mindennapi életet is érinti. Míg az előző fejezetekben felvázoltam a (politikai) változásról való gondolkodás elméleti alapjait, a következőkben azokat az explicit nyomokat követem, amelyek Heller megközelítésében a mindennapi tudás és a mindennapi közlekedés fogalmaiban, valamint a szükségletek kérdésében jelennek meg.

Mindennapi tudás és mindennapi közlekedés

Heller szerint a mindennapi tudás és a mindennapi közlekedés nemcsak a mindennapi életre, hanem általános objektivációkra is irányul. Ezek olyan társadalmi "csírák" (Heller 1978a, 240), amelyek túlmutatnak az "Ansich" egyszerű hétköznapiságán, és túllépnek a partikularitáson. Hogy a " (ibid.), a mindennapi tudás az érdeklődés és a kíváncsiság kifejezésében olyan szempontokat fejez ki, amelyek nemcsak a közvetlen léletszükségletek, hanem olykor a tudományok számára is fontosak. Bár a mindennapi tudás "még nem tudományos tudás" (ibid., 246), a tudományos tudás a mindennapokban alapul. Heller így fejezi ki, hogy a mindennapi életet alakító módok nemcsak a mindennapi életben relevánsak, hanem a mindennapi életen túl is befolyásoló erejűnek bizonyulhatnak.

66 Nyitva marad azonban a kérdés, hogy az alanyok miért fogadják el ezt a politikát. Itt Lefebvre autorepresszióról alkotott koncepciója esetleg kiegészítést jelenthet.

Heller számára a mindennapi tudás az úgynevezett mindennapi közlekedéssel kapcsolatban válik politikailag jelentőssé. Ez utóbbi válhat "a tudatos *politikai tevékenység* alapjává" (ibid., 278, kiemelés hozzáadva), amikor például a személyes problémahelyzeteket a társadalmi (hatalmi és egyenlőtlenségi) viszonyok aspektusaként fejtik meg, és ezt követően a kollektív cselekvés kiindulópontjává válnak. Heller ebben az összefüggésben a kapitalista kizsákmányolás és elidegenedés elleni harcban a munkások mozgalmára utal (vö. ibid.), amelyben a mindennapi tudás az osztálytudat révén társadalmi szintre emelkedett.

A mindennapi interperszonális cselekvésekben és találkozásokban, és különösen az egyenlőtlen élet- és munkakörülményekkel való kollektív szembenézésben megteremtődik a társadalmi és emancipatív cselekvés alapja. Ezt az is bizonyítja, hogy a mindennapi interakciók nemcsak azonnali cselekvéseket és döntéseket tartalmaznak, hanem az eltérő vélemények megvitatását is (vö. ibid., 280-293). Cserébe "a partikularitás ellenszere" (ibid.) jöhet létre azáltal, hogy az egyéneket távol tartja "a rossz döntésektől, a perverz gondolatoktól, az egyoldalú reakcióktól" (ibid.). Azonban semmiképpen sem a mindennapi élet romantizálása mellett érvel. Inkább arra mutat rá, hogy ebben a mindennapi közlekedésben a "gyávaság" (ibid.) és következésképpen a partikularitás erősödhet. Ez az az eset, amikor "az ember mindig a kollektív döntésekre támaszkodik" (ibid.), és így elutasítja a személyes felelősséget.

Változások a mindennapi életben

A mindennapi közlekedéssel és a mindennapi tudással Heller két olyan fogalmat vezet be, amelyek jelzik, hogy a mindennapi élet milyen mértékben társadalmi és politikai, és hogy a társadalmi változások hogyan (társ)hozhatók a mindennapi cselekvésekben. Az "elidegenedés elleni szubjektív lázadások", Heller szerint "ezek a harcok az emberséges mindennapi életért előfeltételei annak, hogy az emberiségnek a jövőben sikerüljön az elidegenedést objektíve megszüntetnie, és így a mindennapi élethez való elidegenedésmentes szubjektív viszonyulás tipikussá váljon" (Heller 1978a, 311). Marx tételével szemben, miszerint a kapitalizmus belső ellentmondásai miatt fog elpusztulni (Heller 1981, 139; vö. még Tormey 2001, 36), ~~Heller~~ olyan nézetet képvisel, amely a mindennapi viszonyokból és konkrét gyakorlatokból kiinduló emancipációs folyamatot helyezi a politika középpontjába. Az államot nem tekinti az emancipációs politika elsődleges tárgyának - az államiség akkoriban uralkodó formáinak kritikája ellenére, vagy talán éppen azért, mert kritizálta azokat. Ehelyett, Lefebvre-hez hasonlóan, azt hangsúlyozza, hogy az emanci-

A projekt célja, hogy kiderítsük, hogyan találhatók emancipatív pillanatok a mindennapi életben, és hogyan lehet és kell ezekből hatékonyvá válni. Az emancipatív változásokat nem lehet csak intézményes szinten véghezvinni, hanem egyénileg és a mindennapi életben is hatékonyak kell lenniük. Az élet konkrét formáinak változásáról van szó, ami viszont a társadalom egészének változását jelzi. A munkásmozgalomra hivatkozva Heller világossá teszi, hogy a kollektív cselekvés és a szolidaritás legyőzi a partikularitást, és hozzáférést nyit ahhoz, amit Marx nyomán "humánus életmódnak" nevez (Heller 1978a, 157). Ennek megfelelően a politikai cél nem a transzgresszió, hanem a mindennapi élet átalakítása (vö. még Gardiner 2000, 13ff.). A döntő tényező, ahogy Rainer O. Neugebauer találóan megjegyzi, az, hogy miként lehet forradalmasítani a mindennapi életet, és hogyan lehet ugyanakkor megőrizni egy olyan alapstruktúrát, amelyet nemcsak az individualitás, hanem a partikularitás is jellemez (vö. Neugebauer 1978, 136).

Heller ismételt utalása a munkásmozgalomra világossá teszi, hogy számára a társadalmi változás "egyáltalán nem egyetlen személytől származik, hanem egyidejűleg cselekvő egyének sokaságától" (Heller 1978a, 88, kiemelés hozzáadva). A politika a "szervezett társadalmi mozgalom" (ibid., 161), amelyet azonban nem egy olyan kollektív szubjektum képvisel, mint a párt (vö. Gronemeyer 1988, 15; Joas 1978, 15), hanem a "társadalmi mozgalom". "sok egyénből és azok társadalmi formáiból áll" (Joas 1978, 15) és a "az egyéneket egyéniségük kibontakoztatására készíti" (Heller 1978a, 161).

Lefebvre-hez hasonlóan azonban Heller is elismeri a mindennapi élet tehetetlenségét és az egyének változással szembeni ellenállását, mivel "az emberi szükségletek és a társadalmi kapcsolatok struktúrája" nem alakítható át egyszerűen "egyik napról a másikra" (Heller 1981, 144). Ennek oka a "mindennapi élet alapstruktúrája" (Heller 1978a, 103), amelyet a "folytonosság" (Heller 1981, 144) jellemez. Marianne Gronemeyer ezért tömören úgy jellemzi a "'aktív' részvételt a mindennapi élet változásában", mint "csendes[n] változást" (Gronemeyer 1988, 201).

A szükségletelmélet mint cselekvéselmélet

Ha a mindennapi tudás és a mindennapi érintkezés a mindennapi és olykor a politikai cselekvés alapvető formáit írja le, Heller a szükségletben (vágyban), a megszokásban és a megismerésben ismeri fel a "három fő motívumot", amelyek együtt "strukturált *egységet*" alkotnak (Heller 1978a, 124, kiemelés hozzáadva). A társadalmi változások elméletalkotása szempontjából azonban nem a megismerés módját hangsúlyozza, mint ahogyan az az ő kidolgozása szempontjából indokolt lenne.

Heller - itt Lefebvre-től eltérően - azt a szempontot hangsúlyozza, amely szerinte "a helyzet és a feltételek legerősebb aspektusa, amely minden egyes cselekvés szempontjából releváns". Noha a helyzet és annak feltételeinek ismerete minden cselekvés szempontjából releváns, Heller - Lefebvre-től nem eltérően - azt a szempontot hangsúlyozza, amely szerinte a "legerősebb affektív alapon" (ibid.) áll, nevezetesen a szükségleteket.⁶⁷ Abból kiindulva, hogy egy társadalom társadalmi struktúrája mindig összefonódik a szükségletek struktúrájával (vö. Heller 1981, 142), Heller azt állítja, hogy a társadalmi változásnak a szükségletek változásán is kell alapulnia.

A szükségletek elméletében, amely Marxra épül, ugyanakkor túl is lép rajta, a⁶⁸ megkülönbözteti a "tiszán mennyiségi és ezért redukálhatatlan" szükségleteket (ibid., 141) a minőségi szükségletektől. A mennyiségi szükségletek kielégítése során "az egyik személy a másik számára pusztá eszközzé válik" (ibid.). Az emberek eszközként való kezelése, manipulálása egyaránt jellemző a valódi szocializmusra és a kapitalizmusra. Heller számára a mennyiségi szükségletek elidegenedett, egoista szükségletek. Ezen szükségletek közé sorolja az anyagi, szimbolikus, de a mentális szükségleteket is, mint például "a tulajdon iránti igényt, a hatalom iránti igényt, az ambíció iránti igényt" (ibid., 142). Jellemző, hogy ezek a szükségletek "mérhetetlenül növelhetők" (Neugebauer 1978, 125); másrészt viszont egyik szükséglet sem elégíthető ki eléggé. Ezek a szükségletek ugyanis összefüggnek egymással, és nem elégíthetők ki korlátlanul és mindenki számára egyformán: "Ha ezek kielégülnének, az emberek nagy többsége már nem lenne képes más szükségleteket kielégíteni". (Heller 1981, 142)

Az emancipatív társadalmi változás⁶⁹ ezzel szemben minőségi szükségleteken alapul, és a mennyiségi szükségletek eltörlését követeli meg,

67 Az egyének cselekedeteinek harmadik fő motívuma, a megszokás, Heller számára - Lefebvre-rel ellentétben - nem tartalmaz társadalmi átalakulási potenciált.

68 Vö. Heller: *A szükségletek elmélete Marxban* (1976, először 1974-ben jelent meg Olaszországban). Heller szerint "a szükséglet fogalma játssza a titkos főszerepet Marx gazdasági kategóriáiban" (Heller 1976, 27), amivel Marx egy tág és korántsem kizárólagosan gazdaságilag meghatározott szükségletfogalmat képviselt. Heller szükségletelméletének részletes tárgyalását, a marxi szükségletfogalomtól is elhatárolva, lásd Neugebauer 1978, 146ff.

69 Heller különbséget tesz a társadalmi változás különböző formái között, nevezetesen a "részleges reform", a "mozgalom", a "politikai-forradalmi mozgalmak" és a "társadalmi változás" között.

amelyek a partikularitáson alapulnak. Heller számára ez azt jelenti, hogy "a szükséglet a pusztá "hiány" szintjéről a "cél" szintjére emelkedik" (ibid., 143). Politikailag itt is meghatározó, hogy a (kizárólagos) partikularitás az individualitás javára bővül.

E megfontolások hátterében Heller a "radikális szükségletek" elméletét dolgozza ki (ibid., 139). Radikalizmusnak nevezi a "az alá- és fölrendeltségi viszonyokon, a "természetes munkamegosztáson" alapuló társadalom totális kritikája" (Heller 1978b, 141). A radikális szükségletek azok a szükségletek, amelyek a fennálló társadalmi viszonyokból fakadnak, "de egy ilyen társadalomban nem elégíthetők ki". Ezek azok az igények, amelyek kielégítése csak e társadalom *legyőzésével* lehetséges." (Ibid., 144, kiemelés hozzáadva)⁷⁰ A radikális szükségletek az emancipatív tudat alapja és így a kapitalizmus legyőzésének motorja. "Az emberek radikális szükségleteik miatt meg akarják szüntetni az egyenlőtlenség és a kizsákmányolás világát. Ezekre az igényekre kell építenünk itt és most - nem pedig a szervezetekre, intézményekre és pártokra." (Heller 1999, 336)⁷¹ Ugyanakkor Heller a "formális demokráciában" (Heller 1981, 143) elismeri a radikális szükségletek alapját, hiszen csak a demokráciában válnak a "anyagi erő", amely képes "átalakítani a társadalmat" (Jöhl 2001, 71).

Az affektív komponens különösen fontos a radikális szükségletek szempontjából, hiszen - ahogy Anthony Kammass is hangsúlyozza - "a vágyak és a politikai szenvedély aktív erejéről" van szó (Kammass 2007, 263). Az érzések definíciója szerint - "érezni annyit jelent, mint valamiben részt venni" (Heller 1980, 19) - Heller a cselekvés kapcsolati és társadalmi dimenzióját hangsúlyozza, és az érzéseket a cselekvésemélet meghatározó szempontjává teszi.⁷² Ha a nyugati kapitalista modernitást konstitutívan meghatározó értelem és érzés szétválasztását főliaként használjuk, akkor világossá válik, hogy Heller a tudatosságról szóló reflexiói ellenére sem részesíti előnyben az értelmet mint a cselekvés központi aspektusát.

és egy "átfogó társadalmi forradalom" (Neugebauer 1978, 122-124). Ez utóbbi "a mindennapi élet forradalmasítását" is jelentette (ibid., 124).

70 Heller ezek közé sorolja például a személyiség igényét, a "szabadon választott közösségek" szükségességét, azt, hogy "minden ember egyenlőségét a személyes érintkezésben és a társadalmi uralom megszüntetését" (Heller 1978b, 144f.).

71 Ennek kritikájához lásd Jöhl 2001, 112.

72 Az érzés különböző formáinak megkülönböztetéséhez lásd Heller 1980.

a cselekvés indítéka. Az értelem és az érzések szétválasztása helyett a politikai cselekvést pontosan a szükségletekre és az érzésekre alapozza. Ebben az értelemben számára - akárcsak Lefebvre számára - a képzelet a társadalmi cselekvés potenciális motorjává válik. Mert egy "önmagában vett általános objektiváció" - Heller számára például a tudomány, az erkölcs és a filozófia - lehetetlen "a mindennapi életben való álmódosítás mint alap nélkül" (Heller 1978a, 261).⁷³ Az (affektív, radikális) szükségleteken keresztül nemcsak a változás erőt kényszerítik ki, és alternatív elképzelésekkel számolnak, hanem a re-volúciós szubjektumok is előjönnek (vö. Heller 1981, 140). Amikor ugyanis az emberek "radikális szükségleteket fejeznek ki", akkor "a forradalmi átalakulási folyamat alanyává válhatnak" (uo.).

Végezetül Anthony Kammas szavaival szeretném összefoglalni Heller politikai projektjét egy szubjektumorientált és egyúttal társadalmi hétköznapi lázadásról:

"A lázadásnak ez a projektje tehát valóban politikai, és nem pusztán individualista, mert feltételezi azt a felfogást, hogy egy magányos egyén számára lehetetlen a radikális szükségletek alapján lázadni. A radikális politikai szükségletekből fakadó szubjektív lázadásban benne rejlik annak szükségessége, hogy mások is felszabaduljanak. Az emberek valóban zoon politikonok [társadalmi lények], és ezért az értelmes élethez éppúgy szükségük van másokra, mint a saját autonómiájukra. Egyedül is lehetnek autonómok, de ez nem jelent semmit, mert nem kerül felismerésre. Másoknál az autonómia szintén az emberi méltóság kifejeződése, mert nem csupán mások ismerik el, hanem mások is elismerik, akik hasonlóan autonómok és méltósággal élnek". (Kammas 2007, 268)

III.4.6 Mindennapi gondolkodás: Párbeszédben a szubjektumok elméletével

Mit jelentenek ezek a megjegyzések a mindennapi élet gondolati alakja számára? Lefebvre-hez hasonlóan Heller sem úgy értelmezi a mindennapi életet, mint egy ahistorikus vákuumot, hanem mint egy politikusan előállított és vitatott mezőt. Azt is feltételezi, hogy a mindennapi élet egy sajátos formája a nyugati kapitalista modernitással vált virulenssé. Bár Lefebvre és Heller egy bizonyos passzivitást feltételez, mindketten ezt a passzivitást nem egyetemesnek, hanem a mindennapi élet történelmileg specifikus jellemzőjének tekintik.

73 Heller *értékelmélétéről* lásd még Neugebauer 1978; Despoix 1994; Jöhl 2001.

Lefebvre már világossá tette, hogy a mindennapi életet nemcsak rendszerek és intézmények irányítják és szervezik, hanem az emberek mint szubjektumok is részt vesznek a mindennapi élet és a társadalmi viszonyok alakításában. Heller most az egyének és a társadalom közötti kapcsolatot teszi a mindennapi életről szóló elméletének sarkalatos pontjává. A társadalmi folyamatokat nem a mindennapi életen kívülinek fogja fel. Ezek a folyamatok inkább a (mindennapi) cselekvésen keresztül artikulálódnak és közvetítődnek. Hasonlóképpen, a társadalmi és politikai struktúrák, mint például az intézmények és a normák a társadalmi és így a mindennapi cselekvés kifejeződései. Ezeket az emberek gyakorlatai (társ)termelik, és ezért ezek is változhatnak.

A mindennapi cselekvésnek ez a relevanciája különösen világossá válik Heller szubjektumelméletében. Az egyént nem kvázi autonóm és megelőző, hanem társadalmilag előállított és ezért a mindennapi gyakorlatokban és a történelmileg specifikus kontextusokban változó szubjektumként értelmezi. Lefebvre-hez hasonlóan Heller számára mind a társadalom (újra)termelését, mind a társadalom változásának emancipatív lehetőségeit a mindennapi életből kell elgondolni. Míg Lefebvre a mindennapi élet ambivalens módozataira összpontosít, addig Heller mindennapi életelméleti megközelítése a szubjektumokat helyezi a társadalomelmélet középpontjába azáltal, hogy a szubjektivitás kettős formáját a mindennapi életre jellemzőnek tervezi. A szubjektivitásnak mint individualitásnak és partikularitásnak ezt a kettős perspektíváját szeretném a gondolati mindennapok alakja számára felvenni, és három dimenzióban tárgyalni: (politikai) cselekvőképesség, (társadalmi és politikai) felelősség és kritika.

A partikularitás és az individualitás a szubjektivitás két formájára utal, amelyeket a cselekvés különböző perspektívái jellemeznek. Míg a partikularitás olyan cselekvési módot ír le, amely az emberekre, közvetlen környezetükre és különösen az önfenntartásra irányul, addig az individualitás olyan módot jelent, amely a társadalom alakítására irányul, és így társadalmi és politikai szempontok felé orientálódik. Bár a mindennapi életet a partikularitás jellemzi, ez nem a mindennapi élet eredendő és kizárólagos jellemzője, és nem is elsősorban negatív konnotációval bír. Heller számára a partikularitás inkább a társadalom reprodukciójának szükséges alapja, és ezért mindig az individualitásban kell gondolkodni. A különbségtétel nézete nem utolsósorban a cselekvőképesség szempontjára vonatkozik. Hiszen, ahogy Heller hangsúlyozza, a cselekvőképesség alapja a szabadon kijátszott cselekvési terek, amelyek éppen a mindennapi élet ismétlődése és magától értetődő volta miatt nyitottak a kreatív és potenciális cselekvési formákra.

litikai tevékenységeket nyitnak meg. Az egyedi cselekvés tehát a cselekvőképesség alapját képezi.

Bár Heller szerint a 20. század közepén a nyugati kapitalista államokban a politikai és gazdasági viszonyok egyre inkább, bár eltérő módon, de partikularitáshoz vezetnek, azaz a mindennapi élet egyre inkább a partikularitás felé orientálódik, a kettős szubjektivitás koncepciójával hangsúlyozza, hogy az individualitás mégis lehetséges, és hogy a társadalmi-politikai célok az egyéni és kollektív cselekvés motívumává válhatnak. Míg Lefebvre a cselekvés lehetőségeit különösen a mindennapi élet módozatai - az ismétlés, a nyitottság és az ambivalencia - szempontjából határozza meg, addig Heller a tudat dimenzióját mint az individualitás cselekvéssel kapcsolatos módozatát ~~hangsúlyozza~~ Az intencionalitás fenomenológiai perspektíváját és az osztálytudatra való marxista hivatkozást ötvözve a saját társadalmi helyzet ismeretét a politikai cselekvés előfeltételévé teszi. Ha Lefebvre gyakorlatfilozófiai megközelítése általában a szubjektumokra és azok gyakorlataira összpontosít, akkor Heller számára az ügynökség a társadalmi viszonyokhoz való tudatos viszonyt jelenti. Az individualitás módja ugyanis olyan mindennapi gyakorlatokat jellemez, amelyek - implicit vagy explicit módon - a politikai és a társadalmi felé orientálódnak. A mindennapi élet gondolati alakja számára ez azt jelenti, hogy a mindennapi életben - még a (növekvő) passzivitás és passzivizálódás körülményei között is - szubjektív és kollektív ellenállás is megvalósítható. Ha emlékszünk Heller feltevésére, miszerint a mindennapi élet a társadalmi reprodukció része és feltétele, akkor a mindennapi élet nem csupán változékony, hanem a társadalmi változás tereként is bizonyul.

A politikai és a társadalmi irányultság révén a mindennapi cselekvés az egyéniség módjában így potenciálisan politikai. Ebben az értelemben a cselekvés orientált vagy irányított cselekvésként értelmezhető. Mert bár Heller feltételezi, hogy a cselekvés a mindennapi életben lehetséges, világossá teszi, hogy nem minden tetszőleges cselekvés elképzelhető. Az intézmények és a normák inkább a mindennapi életet irányítják, értelmet adnak a mindennapi cselekvésnek, ahogyan irányt és utat is adnak neki. Heller cselekvésre helyezett hangsúlya tehát nem értelmezhető félre úgy, mint egy posztmodern, *bármit megtehetünk hozzáállás* előhírnöke, vagy mint a cselekvési lehetőségek túlértékelése, amely figyelmen kívül hagyja a strukturális feltételeket. A magyarországi reálszocializmus háttérében, amelynek kontextusában könyve íródott és jelent meg, állítását inkább kritikaként vagy figyelmeztetésként értelmezem az "önfelmentésként érvényesített elidegenedés" (Joas 1978, 15) ellen.

Heller társadalmi és politikai cselekvésre való felhívása alapján a mindennapi életben nemcsak a cselekvés erejének, hanem a (politikai és társadalmi) felelősségnek a kérdését is fel kívánom vetni. Bár a mindennapi élet minden tevékenységének van társadalmi relevanciája, és az egyéni és partikuláris reprodukció áthatja egymást, Heller bizonyos értelemben óv attól, hogy a mindennapi élet tevékenységei kizárólag a partikulárisban maradjanak. Ehelyett a mindennapi élet (kollektív) politikai és társadalmi célok felé való orientálódásra szólít fel. A mindennapi élet tehát egyszerre hordoz magában politikai cselekvési potenciált és normatív igényt. Mivel a mindennapi életnek a saját életünkről, valamint a társadalmi és politikai kérdésekről kell szólnia, végső soron arról is szól, hogyan kell élni a mindennapi életet.

A cselekvés dimenziója, valamint a (politikai és társadalmi) felelősség kérdése a mindennapi életben világossá teszi a mindennapi élet gondolati alakja számára, hogy a politika is a szubjektumoknál és életmódjuknál kezdődik, és nem korlátozódik az intézményekre és a diskurzusokra. Heller nyomán a mindennapi életet is politikusként definiálom a kritika aspektusát tekintve, ami már Lefebvre megközelítésében is úttörő volt. Egyrészt az individualitás és a partikularitás megkülönböztetése alkalmas a kritika mércéjének, azaz a megkülönböztetésre hivatkozva lehetővé válik a mindennapi élet konkrét gyakorlatainak kritikája. Ennek megfelelően a társadalmilag felelős cselekvésre a mindennapi életben éppen akkor van szükség, amikor a partikuláris vagy önreferenciális mód dominánssá válik a társadalmi és politikai móddal szemben. Másrészt a differenciálás politikai mércévé válhat a társadalmak szerveződését illetően. Az olyan politikai szervezeti formák, mint az állam, ugyanis abból a szempontból is elemezhetőek és kritizálhatóak, hogy a mindennapi életben egyáltalán biztosítják-e a politikai és társadalmi cselekvés lehetőségének feltételeit, és ha igen, milyen feltételekkel.

III.5 (DE)TERRITORIALIZÁCIÓ ÉS AFFEKTUSOK: A MINDENNAPI ÉLET MINT A HATALOM HELYE ÉS FAJTÁJA (LAWRENCE GROSSBERG)

A hatvanas évek végén, amikor Franciaországban megjelent Lefebvre *Everyday Life in the Modern World*, Magyarországon pedig Heller *Everyday Life* című műve, az 1947-ben New Yorkban született és ott felnőtt Lawrence Grossberg ösztöndíjra pályázott a *Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS)* ösztöndíjára, amelyet 1964-ben Richard Hoggart alapított Birminghamben, és amely meghatározó volt a kulturális tanulmányok számára.

(Grossberg 2000a, 39, orig. 1997). A CCCS-hez abban az időben érkezett, amelyet néhány évvel később Stuart Hall írt le híres esszéjében, a *Cultural Studies-ban. Two Paradigms* (1996, orig. 1980; angolul 1999) mint a Raymond Williams nyomán kialakult tapasztalat- és szubjektumközpontú vitákból a Louis Althusser nyomán kialakult strukturalista és ideológiaelméleti vitákba való átmenet időszaka.⁷⁴ Különösen a Stuart Hall-lal ott kezdődött együttműködésnek volt - mint hangsúlyozza - "mélyreható hatása" Grossberg további munkásságára (Grossberg 2010c, 10, orig. 1992).

Grossberg, aki 1994 óta a Chapel Hill-i Észak-Karolinai Egyetemen a *Kommunikációtudomány és a Kultúratudományok* professzora, és akit a rockzene, a populáris kultúra és az ifjúság iránti érdeklődése miatt gyakran fogadnak ebben a kontextusban, fő érdeklődési körének a kultúratudományok "projektjének" vizsgálatát tartja (vö. Grossberg 1999) - amely vizsgálat mindig a mindennapi élet vizsgálata is:

"Megpróbáltam megérteni a mindennapi élet és az intézményi meghatározottságok változó konfigurációit, és számot adni arról, hogy a változó politikai és gazdasági szövetségek sorozata milyen sikerrel próbálta az Egyesült Államokat egyre "konzervatívabb" és antiliberalisabb - mondhatni, egyre embertelenebb - pozíciókba szorítani. Megpróbáltam megérteni a különböző ellenzéki mozgalmak és ellenzéki gyakorlatok formáit és nagyrészt sikertelen jellegét is. És megpróbáltam megtalálni a módját, hogy ezeket a kontextusokat úgy nyissam meg, hogy a változás lehetőségét - és ezzel együtt a remény lehetőségét - kínáljam fel." (Grossberg 2007, 10)

A "populáris zene, a mindennapi élet és a politika közötti kapcsolat" iránti érdeklődés az, amit Grossberg a "filozófia iránti tartós szenvedélye" és a "kommunikáció területéhez való ambivalens viszonya" mellett meghatározónak tart munkássága szempontjából (Grossberg 2000a, 42f.). Grossberg a kulturális tanulmányokat kifejezetten politikai projektként írja le, amely emancipatív igényt támaszt.⁷⁵ Ennek a folyamatos aggodalomnak köszönhetően

74 Vö. a kultúratudományok történetéről pl. Hall 2010, orig. 1992; Dworkin 1997; Lindner 2000; Winter 2001; Gerbel/Musner 2002; Lutter/Reisenleitner 2005; Marchart 2008.

75 A politika mellett Grossberg számára a fegyelem - "a szigorú oktatás, az intellektuális érvelés és elemzés, valamint az empirikus elemzés szükségességének értelmében" - a fegyelem is fontos.

Rainer Winter, aki Roman Horak mellett jelentős mértékben hozzájárult Grossberg munkásságának német nyelvű recepciójához (vö. Horak 1994, 2000, 2002; Winter 2001, 2007a, 2007b), arra a következtetésre jut, hogy a cultural studies "jelenlegi formájában [...] sokat köszönhet Grossberg munkásságának és hatásának" (Winter 2009, 200).

Grossberg munkássága a mindennapi élet (kritikai) koncepcióján alapul, azonban Lefebvre-től és Heller-től eltérően nem a mindennapi élet elméletalkotása az elsődleges érdeklődési területe. Ehelyett elmélkedései a mindennapi élet Lefebvre által inspirált megértésére épülnek, azzal a céllal, hogy a "hatvanas évek ellenkultúrájának" (Grossberg 2010b) és annak politikai kisajátításának társadalomkritikai elemzéséhez jusson el az 1980-as évek USA-jában. A populáris kultúrára való hivatkozással⁷⁶ Grossberg nem utolsósorban egy új politikai archívumot nyit meg a hatalmi viszonyok és különösen a depolitizálódás és a deszolidarizálódás tendenciáinak megragadása és leírása érdekében. Lefebvre-hez és Hellerhez hasonlóan Grossberg sem áll meg a hatalom negatív értelmezésénél, hanem figyelembe veszi a felhatalmazás és a cselekvőképesség pillanatait is. A hatalomról alkotott felfogásában a hatalom térbeli és affektív dimenzióját mint két központi momentumot emelem ki, és ezért megközelítését a hatalom térbeli-affektív elméleteként értelmezem.

Annak érdekében, hogy kifejtssem Grossberg hozzájárulását a mindennapi élet kritikai elméletéhez, először is bemutatom a politika, a kultúra és a populáris összefonódására vonatkozó feltevését, amely jellemzi mind kortárs diagnosztikai értékeléseit, mind hatalomelméleti megfontolásainak alapfeltevéseit. Erre alapozva ezután kifejtem a hatalomról alkotott felfogását, mint olyan komplexumot, amely egyszerre hatékony és felhatalmazó, és a hatalomnak ezt a felfogását térbeli és affektív formájában magyarázom. Ezt követően bemutatom Grossberg hozzájárulását a mindennapi élet kritikai elméletéhez, bemutattva, hogy az ő megközelítésében a mindennapi élet egy kritikai társadalmelemzés kiindulópontjává és ezáltal kritikai kulturális és társadalomtudományi eszközzé válik.

A kulturális tanulmányok központi építőkövei a radikális kontextualitás, az elmélet, az interdiszciplinaritás és az önreflexivitás (Grossberg 1999, 57-82).

76 Roman Horak nyomán a következőkben a populáris és a populáris kultúra kifejezéseket használom. Horak a populáris kultúrával szemben a populáris kultúra neologizmussal a "populáris kultúra" politikai aspektusát hangsúlyozza, mint olyan helyet, ahol a hatalomért folytatott harcok zajlanak (Horak 2002, 24).

Ily módon, így fogom megállapítani, lehetséges a mindennapi élet gondolati alakzatát a hatalom- és affektuselmélet szempontjából kibővíteni.

III.5.1 Politika, kultúra és a populáris: Politikai és elméleti alapok

A kultúra politikája

Grossberg megközelítésének egyik alapvető előfeltevése a politika és a kultúra korlátozottságának feltételezése. Számára a kritikai-elméleti munka ezért a politikai beavatkozás lehetséges (bár semmiképpen sem elégséges) formája. Továbbá feltételezi, hogy a társadalmi hatalmi viszonyok kulturális küzdelmekben is kifejeződnek (vö. Grossberg 2000e, 51; Grossberg 2010c, 238, orig. 1992). Antonio Gramsci hegémóniaelméletét és Stuart Hall értelmezését követve Grossberg a politikai és gazdasági hegémóniáért folytatott küzdelmeket mindig a populáris mezőn belüli és a populáris mező fölötti küzdelmeknek tekinti (vö. *ibid.*). "A hegémónia" - fogalmazza meg - "kísérlet tesz az állam, a gazdaság és a kultúra közötti összetett kapcsolatok újraszövegezésére" (*ibid.*, 239).

Hall azon tézisét folytatva, hogy a thatcherizmus sikere Nagy-Britanniában többek között annak "tekintélyelvű populizmusán" (vö. Hall 1985) alapult (vö. Hall 1985), Grossberg az 1980-as évek USA-jában az "új konzervativizmus" (Grossberg 2010c, 21) sikerét vizsgálja a népszerűségelméleti megfontolások bevonásával.⁷⁷ Kijelenti: "Arra a következtetésre jutottam, hogy az új konzervativizmus projektjét, valamint sikerének formáját és stratégiáját lehetetlen megérteni a népihez való viszonya nélkül. (Grossberg 1997b, 8, orig. 1988) Abból az elméleti feltevésből kiindulva, hogy a politikai változásokat nem lehet egyszerűen kikényszeríteni, hanem a nép "beleegyezésére" van szükség⁷⁸, Grossberg kidolgozza az új konzervativizmusnak a munkája szempontjából releváns elveit.

77 A nagy-britanniai helyzettel való számos párhuzam ellenére Grossberg feltételezi, hogy Hall elemzése nem vihető át közvetlenül az amerikai-amerikai kontextusba (vö. Grossberg 2010c, 239-246).

78 Ezen a ponton Grossberg átveszi Stuart Hall megkülönböztetését a "beleegyezés" és a "konszenzus" között (Grossberg 1992, 244), illetve a hegémónia és a konszenzuson alapuló hatalomgyakorlás között (vö. Grossberg 2010c, 236). Ez utóbbi azt az elképzelést feltételezi, hogy a társadalom két ellentétes, egymást kizáró csoportra oszlik, amelyek hierarchikus viszonyban állnak egymással, és a domináns csoport a másik csoport konszenzusának kikényszerítésére törekszik. "Az ilyen konszenzus lefegyverzi

E megközelítés döntő tézise az, hogy az új konzervativizmus stratégiái a népszerű kulturális módokat veszik fel annak érdekében, hogy elnyerjék ezt a jóváhagyást. Vagy másképp fogalmazva: A Ronald Reagan hivatali ideje óta gyökeret eresztett új konzervativizmus a populáris kulturális formációk aspektusait használja fel, amelyeken keresztül a politikai átalakulásokhoz való hozzájárulást elnyerik, pontosabban előállítják (vö. Grossberg 2010c, 251). Ez a jóváhagyás nem utolsósorban affektív módon nyilvánul meg, nevezetesen egy "szenvedélyes és szenvedélyes apátia" (Grossberg 2000f, 179), ezért is szeretnék a passzív és passzíváló beleegyezés előállításáról beszélni. Grossberg ezt a helyzetet paradoxonként írja le, nevezetesen a politizálás és a depolitizálás paradox egyidejűségéeként (vö. Grossberg 2010c, 250): egyrészt a mindennapi élet gyakorlatai politizálnának azáltal, hogy politikailag kisajátítják őket; másrészt a politikai érdektelenség a politikai kisajátítás folyamatában és azon keresztül jön létre. Grossberg szerint a populáris kultúra politikai szempontból is jelentős, ha figyelembe vesszük a jelentését. A populáris kultúra "egy szféra", "amelyben az emberek megbirkóznak a valósággal és a valóságban elfoglalt helyükkel", "amelyben az emberek folyamatosan dolgoznak a már meglévő hatalmi viszonyokon, hogy értelmet adjanak életüknek és javítsák azt" (Grossberg 2000e, 51). Grossberget tehát az érdekli, hogy az emberek a populáris kultúrán keresztül "mindig ellentmondásos módon [...] hogyan szereznek vagy veszítenek hatalmat, és hogy mindennapi életük hogyan artikulálódik a gazdasági és politikai hatalom pályáival és azokon keresztül" (ibid., 54). A populáris kultúrát így egyszerre tekintik felhatalmazónak és elhatalmasodónak, a "harc formájának" és a "hegemon beolvasztás formájának" (Grossberg 2000c, 79), vagy ahogy Stuart Hall írja, "a beleegyezés és az ellenállás kettős mozgásának" (Hall 1981, 228).

minden ellenállást azáltal, hogy az alárendelt lakosságot az uralkodó csoport képére alakítják át". (Ibid.) A hegemon küzdelmekben viszont nem csak két, hanem több egymással versengő csoport van, amelyek még csoportként sem homogének. Hasonlóképpen, az alárendelt és a domináns pozíciók közötti különbség nem egyetlen dimenzióban érthető meg, hanem csak több tengely mentén, mint például az osztály, a nem, az etnikai hovatartozás, a *faj* és az életkor. Következésképpen a küzdelmek is sokrétűek, ez egy állandó folyamat.

"pozícióháború" (ibid.), amelyben az "uralkodó blokknak" újra és újra meg kellett nyernie egy "támogató szövetséget", hogy megerősítse "vezető pozícióját". Ez pedig nem konszenzuson, hanem egyetértéssel keresztül valósul meg.

Grossberg tehát háromféleképpen fonja össze a politikát, a kultúrát és a populárisat: a kultúratudományt politikai potenciállal rendelkező projektként értékeli; a kultúrát politikai csataterként fogja fel; és végül a kultúrát nem csak csataterként, hanem azon túlmenően is egy

- metaforikusan szólva - "fegyver" ebben a küzdelemben (vö. Grossberg 2000f, 176).

A szervezett beleegyezés politikájáról

Két további megfigyelés kulcsfontosságú Grossberg új tér-affektív konzervativizmusról szóló tézisének kidolgozásához: először is, a politika és a populáris kultúra sajátos és - az 1980-as évek USA-ja számára - újszerű összefonódása; másodsor, a hegemonia olyan fogalma, amelyben központi szerepet kap az a kérdés, hogy a beleegyezést hogyan "generálják aktívan" (Grossberg 2010c, 25). Grossberg szerint az Egyesült Államok lakossága egyre inkább a kulturális figyelem gazdaságának tárgya, míg az olyan politikai kérdések, mint az erőforrások elosztása, csak szórványosan érdeklik. Az új konzervativizmus tehát "inkább kulturális, mint politikai stratégiák által pozicionált" (ibid.), és így nem kizárólag az állami hatalomátvitelben érdekelt, hanem ugyanúgy vagy még inkább a "kultúra és a mindennapi élet terében" (ibid., 249). Bár a konzervatív hegemonia az államapparátusban és az államhatalom révén is hatékony, hatékonysága nem áll meg az állam határainál. "Az új konzervativizmus kísérlet arra, hogy újra megteremtse az amerikai élet alapját - és ezáltal lehetőségét -. Ez az emberek életének minden szintjét és területét, a társadalomformálás minden intézményét és gyakorlatát próbálja átalakítani." (Ibid.) Grossberg szerint a politikai és gazdasági átalakulások az élet minden területét áthatják, ezért éppen ott kell a beleegyezést keresni.

Grossberg tehát a politikai és gazdasági feltételek elfogadásának kérdésére irányítja figyelmét, és arra, hogyan lehet ezt elérni. Például, mint megjegyzi, az 1990-es években az Egyesült Államokban, volt egy "a lakosság nagy része [...] dühös a történetek legalább egy része miatt, mégis - a jobboldalon aktívak kivételével - nagyrészt inaktívak és részvétlenek maradnak" (ibid., 249). Grossberg itt nem egy egyszerű manipulációs vagy megtévesztési tézist képvisel: az emberek "soha nem teljesen passzívak vagy manipuláltak" (ibid., 114). Inkább "az emberek nagy része tudja vagy sejti, hogy hazudnak neki" (ibid., 249). Hogy sok

Számára az az oka annak, hogy az emberek még mindig nem vesznek részt és nem politizálnak, az, hogy ez a közömbösség mintegy politikailag indukált.

A beleegyezés kérdéseire összpontosítva Grossberg a hatalomelméleti perspektívát a kormányzotról a kormányzottra, pontosabban e hatalmi viszony mindkét oldalának összetett kölcsönhatására helyezi át. A politikai hatalmat tehát nem "birtokolják" (néhányan az államban) és nem gyakorolják elnyomó módon, mint a jogi hatalmat. Sokkal inkább különböző mechanizmusok összetett és többdimenziós kölcsönhatásán alapul, ahol a lehetőség feltételei nem utolsósorban meghatározóak (is) a történelmileg sajátos hatékonyság szempontjából.

Az új konzervativizmus aspektusai

Grossberg szerint mindenekelőtt az új helyek és a hatalomgyakorlás új módjai jellemzik az 1980-as/90-es évek konzervatív amerikai politikáját.⁷⁹ A konzervativizmusnak ez a változata természetesen "túl népszerű, céljai túl forradalmiak, retorikájában túl apokaliptikusak ahhoz, hogy könnyen befogadható legyen a klasszikus konzervativizmus körébe" (Grossberg 2005, 132). Aktivistáira jellemző, hogy nem alkotnak egységet, hanem "hálózatok és koalíciók laza halmazaként kapcsolódnak össze a szerveződés minden szintjén" (ibid., 130). Grossberg számára az is újdonság, hogy a folytonosság, az elit és az állam már nem prioritás: A folytonosság helyett az új konzervativizmus radikális változást sürget; az elit és így a "kevesek" helyett a lakosságra, azaz a "sokakra" támaszkodik, akiket már nem gyanúsán "tömegként" rágalmaznak, és nem zárnak ki, mint a (állami) politika számára állítólagos "veszélyt", hanem politikailag hívnak, és integrálnak vagy kisajátítanak; az állam helyett pedig egyre inkább ellenséges az állammal szemben, amely már nem a "kevesek".

79 Ha az új konzervativizmus már Grossberg *We Gotta Get Out of this Place* című elemzésének fontos hivatkozási pontja, akkor a 2005-ös *Caught in the Crossfire* című könyvben újra meghatározásra kerül. *Gyerekek, politika és Amerika jövője*. Egyrészt Grossberg a számos szövetség ellenére is megkülönbözteti az új konzervativizmust a neoliberalizmustól (vö. Grossberg 2005, 142f.): "Az új konzervativizmus sokszínűbb és stratégiai szempontból is sokszínűbb, mint a neoliberalizmus". (Ibid., 129). Másrészt megkülönbözteti az új konzervativizmust az úgynevezett "neokonzervativoktól": Grossberg szerint az utóbbiak nagyrészt elitistábbak, védik az "üzletet és a kapitalizmust", elutasítják a vallási alapú elveket és értékeket, csak minimális jóléti államot támogatnak, és kevésbé érdeklő őket a bel-, mint a külpolitika, ahol leginkább a katonai diplomáciai fellépést részesítik előnyben (vö. ibid., 143-145; vö. még Grossberg 2010c, 21-25 és Grossberg 2005, 129-157).

Ez tükröződik az adócsökkentési követelésekben, valamint a regionális és helyi hatalmi struktúrák hangsúlyozásában. Ezenkívül az individualizációs tendenciák dominálnak, amelyek szöges ellentétben állnak az egyenlőség, az igazságosság, a tolerancia és a kollektivitás igényével.

Ez a denacionalizálódási tendencia azonban két területen, a biztonság és a társadalmi rend területén ellentétes; mindkettőn az egyéniség és a "szabadság"⁸⁰ az állami ellenőrzés alá van rendelve. Az állambiztonság területén az új nacionalizmust vagy hazafiságot elsősorban a félelem és az ellenségképek - kommunizmus vagy terrorizmus - táplálásával kényszerítik ki, ami a lakosságon belül jelentős jobbra tolódásban nyilvánul meg. Ez a jobbra tolódás együtt jár egy erkölcsi kulturális imperializmussal, amelyben a "nyugati hagyományt" és a "civilizációt" teszik a modernitás mércéjévé, valamint a heteronormatív (nukleáris) családra való hivatkozással (vö. Grossberg 2005, 2010c).

A nemzetbiztonság és a rend diskurzusain túl Grossberg az állam rovására történő radikális ökonómiára irányuló tendenciákat látja meghatározónak. Ez utóbbi "feladta a különböző ellentétes érdekek közvetítő és védelmező szerepét, és nyíltan vállalta a tőkéhez való kötődését és azt a kötelezettségét, hogy a magasabb profit érdekében cselekedjen" (ibid.). A szabad piac eszméjét nemcsak arra használják, hogy a piacot mint az erőforrások elosztásának (feltételezhetően) optimális mechanizmusát emeljék ki, hanem arra is, hogy az egyén felelősségére hivatkozzanak, és legitimálják az erőforrások piaci alapú elosztását. A politikai és gazdasági érdekek szolgálatában a "szociális jólét és a polgári jogok igényei" (Grossberg 2010c, 153), valamint a korporatista törekvések visszaszorultak, másrészt megerősödött a munkaerő kizsákmányolása (vö. Grossberg 2005, 133-157).

III.5.2 A hatalom mint "gépezet"

E megfigyelések és Grossbergnek a politika és a kultúra korlátozására vonatkozó előfeltevése alapján most a vázolt hatalomelméleti megfontolásokat kell továbbvinnünk, és fel kell tennünk azt a központi kérdést, hogy miként működik ez az új konzervativizmus. Grossberg tézise ugyanis, miszerint az új konzervativizmus éppen a populáris kulturális mechanizmusok kisajátítása révén válik hatékonnyá, nem csupán időkritikai diagnózis vagy hozzájárulás a vitához, hanem az új konzervativizmus működésének kérdése is.

80 Ez a szabadság azonban inkább "szabadságot" jelent, mint "szabadságot" (Grossberg 2005, 136).

A fő cél a populáris kultúra politikai megértése. Grossberg inkább az új konservativizmus feltételeinek és stratégiáinak vizsgálata teszi lehetővé a hatalomelméleti kiterjesztést a mindennapi élet kritikai elméletével kapcsolatban. Azt állítja, hogy az "új hatalmi struktúra" (Grossberg 2000e, 58) különösen a "kultúra és a mindennapi élet" (Grossberg 2010c, 24) terét sajátítja ki, és a mindennapi életet teszi olyan tereppé, "amelyen minden demokratikus államnak, függetlenül attól, hogy ki irányítja és milyen ideológiával rendelkezik, működni kell" (ibid.).

A hatalom szervezeti és működési formája

Grossberg hatalomelméleti javaslata alapvetően a hatalom sajátos populáris kulturális módozatainak vagy logikáinak elméletén alapul. Abból a feltételezésből kiindulva, hogy a hatalom egyszerre termelődik és már strukturált, megállapítja: "A hatalom maga különböző formákban vagy mechanizmusokon (pl. szabályozás, differenciálás, elnyomás, konszenzus, fegyelmezés, territorializáció stb.) keresztül működik és épül fel. (Grossberg 2010c, 103) A hatalom különböző "működési logikákban" (Grossberg 2000e, 58) nyilvánul meg, és egyszerre termelődik általuk.

A hatalomról alkotott felfogásának alapja Grossbergnek a hatalomról mint "gépezetről" alkotott felfogása, amelyhez Gilles Deleuze és Félix Guattari munkásságára támaszkodik.⁸¹ Bár Grossberg nem ad átfogó magyarázatot a hatalomnak erre a felfogására, én úgy értelmezem, hogy a hatalomnak ehhez a figurájához úgy folyamodik, mint egy olyan javaslathoz, amely a hatalmat a hatalmi konstelláció értelmében, tehát struktúráként vagy viszonyként fogja fel. Deleuze és Guattari például összetett "ember-lovas-ij" összetett hadigépezetként írja le (Deleuze/Guattari 1974, 498), és ezzel azt fejezi ki, hogy a hatalom nem az egyes pozíciókban lokalizálható, hanem különböző erők összetett együtteseként értelmezendő. Grossberg számára a "hatalmi gépek" (Grossberg 2000g, 177) különböző erők komplex együttesei, amelyekben és amelyeken *keresztül* hatalmat termelnek (vö. Grossberg 2010c, 103). A hatalom nem előzi meg az egyes szubjektumokat, mint az alanyi státuszukhoz tartozó értéket. Bár különböző hatalmi diszpozíciók állnak mögötte, a hatalom konkrét formája csak egy bizonyos konstelláció kontextusában jelenik meg. Ugyanakkor a hatalomnak ez a felfogása azt is jelenti, hogy a hatalmon kívül nincs hatalom. Az a tény, hogy a hatalom nem kizárólag elnyomó, hanem er

81 Bár Grossberg Michel Foucault diszpozitív fogalmára is támaszkodik, véleményem szerint Deleuze és Guattari gép fogalma a megértés szempontjából jobban összeegyeztethetőnek bizonyul a cselekvésemeléttel.

Grossberg a koncepció erejét az anyagtérképek ábrájával szemlélteti.⁸² Ezzel a fogalommal a lehorgonyzás egy formáját írja le, vagy más szóval az orientációs és hovatarozási pontok topográfiáját (ibid., 209). Az *anyagtérképek* cselekvéseket irányítanak, irányokat sugallnak és jelzik, hogy mi válhat jelentőssé az életben; az *anyagtérképek* orientációt nyújtanak, és lehetnek korlátozó vagy támogató jellegűek. Grossberg ezzel a koncepcióval a (politikai) cselekvés lehetőségeit hangsúlyozza, és így nem utolsósorban egy cselekvéseméleti perspektívához ad támpontokat.

Szeretném megkülönböztetni a hatalom *operatív formáit a hatalom szervezeti formájától*, amelyet Grossberg a machinikus hatalomról szóló megjegyzéseiben javasol, és amely a hatalomnak mint kapcsolatnak vagy komplexumnak a megértésére utal. Ez utóbbiak elsősorban hatalmi mechanizmusok, vagy Grossberg terminológiájával operatív logikák. Ez az analitikus differenciálás nyilvánvaló, amikor kijelenti: "Ahelyett, hogy a hatalom működésének eredményére összpontosítanánk, el kell kezdenünk feltárni a hatalom mechanizmusait, gépezeteinek struktúráit". (Ibid., 105.) A szervezeti és működési forma közötti különbségtétel azért tűnik fontosnak számomra, mert a hatalom dinamikus komplexumként való felfogása írja le azt az alapot, amelyre Grossberg végül kifejleszti hatalomelméleti reflexióit a hatalom konkrét mechanizmusairól.

Különösen érdekel a mindennapi élet kritikai elméletének két működési logikája: a (de)territorializációs logika és az affektív logika. Grossberg a (de)territorializáció logikáját a hatalom és a felhatalmazás sajátos formáinak és céljainak leírására használja; az affektív logikával viszont azt ragadja meg, hogy a hatalom és a felhatalmazás hogyan kezdeményezhető vagy válhat hatékonyá. Grossberg mindkét logikát az 1950/60-as évek rockzenéje alapján fejleszti ki, azonban tézise szerint nem utolsósorban az új konzervációra használják.

82 Grossberg ezt a kifejezést Rebecca Goldstein *The Mind-Body Problem* című könyvéből vette át. Az írás további részében az eredeti angol kifejezéshez ragaszkodom. Osztom Stefan Erdei fenntartásait a "jelentés térképe" vagy "az elme térképe" fordításokkal kapcsolatban.

"preferenciatérkép" (Erdei 2010, 436): a "jelentés térképe" szintén Grossberg által használt kifejezés, ezért alkalmatlan a *mattering map* fordítására; a preferenciatérkép viszont a döntés dimenzióját implikálja, és így túlmutat a "mattering map" kifejezésen (ibid.). Erdei javasolt fordítása, az "anyagtérkép" lehetővé teszi az orientáció és így a relationalitás szempontjának figyelembevételét, de elhanyagolja a folyamatszerű dimenziót.

vativizmus a döntő. A következőkben röviden kitérek a rockzene sajátosságaira, mielőtt részletesen foglalkoznék mindkét hatalmi logikával.

A sziklaalakzat nyomában

A rockzene tárgyalása során Grossberg bevezeti a rockformáció fogalmát, amely lehetővé teszi, hogy a rockzenét átfogó jelenségként, és ne csak a zene értelmében fogjuk fel.⁸³ Ez a sziklaalakzat az Egyesült Államokban a második világháború után a fiataloknak egy sajátos generációját jellemzi, nevezetesen az úgynevezett *baby boomerek* generációját.⁸⁴ A *baby boomer korosztály* olyan példátlan anyagi lehetőségek, mint a jobb oktatás és az új fogyasztási lehetőségek helyzetében találta magát, és így "az amerikai álom tényleges megvalósításának lehetőségének élő ígéretének" tekintették őket (Grossberg 1992, 174; Engl. Grossberg 2010c, 169).⁸⁵ Bár egyfelől a lehetőségek tere, Grossberg ezt a helyzetet az elnyomás és az unalom tereként azonosítja. Megjegyzi, hogy az amerikai álom nem feltétlenül felelt meg a fiatalok saját álmainak, sőt, az álom megvalósítása érdekében úgymond "megszervezték, fegyelmezték, kon-ventualizálták" őket.

83 A "rock helyzetének" (Grossberg 2000d, 231) vizsgálata nem kizárólag a zene hangzásbeli, szövegbeli vagy kereskedelmi elemzése. A "zenei gyakorlatokat inkább mindig más kulturális és társadalmi gyakorlatokhoz való teljes (és sajátos) viszonyrendszer kontextusában kell elhelyezni" (ibid.).

84 A *baby boom* a második világháborút követő első két évtizedet foglalja magában (Grossberg 2010c, 167). A "gazdasági jólét és a viszonylagos jólét" (Grossberg 2000d, 240) idején, amelyet a (nukleáris és hidegháborús) gazdaság folytatása (Grossberg 2000c), valamint a "robbanásszerűen növekvő fogyasztói gazdaság" okozott, a gyermekeket gyakorlatilag "elkényeztették". Grossberg szerint "a figyelem és az odaadás középpontjában álltak, nemcsak a családban, hanem a társadalmi körökben, a kulturális diskurzusokban és a nemzeti retorikában is" (Grossberg 2010c, 169). Meg kell azonban jegyezni, hogy ez nem minden korabeli gyermekre és serdülőre vonatkozik, hanem inkább azokra a "fehér fiatalokra" (Grossberg 1997a, 35), akik olyan környezetben nőttek fel, amelyet a hazafiság, a család és a fogyasztás miliő-specifikus összefonódása jellemezett.

85 A rekonstrukcióban elsősorban a német fordításra hivatkozom. Azokon a ~~parton~~ visszautalok az eredeti angol szövegre, a német fordítás megfelelő passzusaira is hivatkozom.

trolled", és következésképpen ki vannak téve "az uralkodó társadalmi nézőpontok igényeinek és narratíváinak" (Grossberg 2010c, 172). Elvis Costello zenei szavaival Grossberg úgy foglalja össze a helyzetet, hogy "[egy] újabb unalmas nap ... a paradicsomban" (ibid., 171).

Ilyen körülmények között a rockzene lehetőséget kínált arra, hogy kitörjünk a kívülről meghatározott, viszonylag stabil, ismétlődő és unalmas mindennapi élet kényszeréből - legalábbis rövid időre. Így "a rock folyamatosan arra törekszik, hogy túllépjen a mindennapi élet sajátos konfigurációján, az ismétlődés, a banalitás és a trivialitás sajátos formáin, amelyek azt a mindennapi életet jellemzik, amelyben fogva látja magát" (ibid., 152). Egyrészt a rockzene a fennálló társadalmi viszonyokkal való elégedetlenséget kristályosítja ki; másrészt a rockzene lehetőséget kínál arra, hogy legalább részben és átmenetileg kitörjünk ezekből a viszonyokból. Grossberg a deterritorializáció kifejezést használja a mindenkori viszonyoktól való menekülés leírására; ez a vágy, a vágyakozás egy új világ után.

máshol", ami nem utolsósorban az affektusok révén artikulálódik.

III.5.3 A hatalom módozatai I: (De-)territorializáció a strukturált mobilitás és a fegyelmezett mobilizáció között

Fókuszpont tér

Grossberg hatalomelméletében döntő szerepet játszik a társadalom térbeli felfogása, amely a társadalom- és kultúratudományokra rendkívül nagy hatást gyakorló *térbeli fordulat* kontextusában helyezhető el. Egyrészt Grossberg térre és a hozzá kapcsolódó fogalmakra való hivatkozása olyan térmetaforát tükröz, amely új perspektívákat ígér a társadalomelméletben. Másrészt reflexiói mindenekelőtt a tér termeléséről szóló vitákban helyezhetők el, amelyek szempontjából Henri Lefebvre térelmélete meghatározó (Lefebvre 2012, orig. 1974). Grossberg megközelítésében három térbeli dimenzió válik fontossá: Először is, a diaszpóra és a nemzet említésével Grossberg bevezet egy területi dimenziót (vö. Grossberg 2010c, 36). Másodsor, a térnek mint társadalmi térnek a felfogására hivatkozik. A teret a társadalmi és különösen a politikai és gazdasági viszonyok kifejeződéseként írja le. Ez világossá válik Grossberg tézisében, miszerint az új konzervativizmus úgy avatkozik be a mindennapi életért folytatott küzdelembe, hogy a mindennapi élet egy bizonyos formáját hozza létre. A teret tehát nem fix egységként vagy tárolóként, hanem inkább relációként, azaz erők, mechanizmusok, viszonyok és feltételek által alkotottként ~~átvezik~~ A sziklaképződmény például szintén rendelkezik cselekvési potenciállal, hiszen a

alternatív (társadalmi és affektív) terek. Harmadszor, azáltal, hogy a teret affektív, imaginárius és tapasztalati térként fogja fel, Grossberg világossá teszi, hogy a tér fogalma nemcsak konkrét anyagi helyeket, hanem a gondolati és érzelmi tereket is magában foglalja.⁸⁶

Grossberg térfelfogása alapvető fontosságú a társadalomról és a hatalomelméletről szóló elméleteiben. A tér és a társadalom együtt gondolkodásával azt javasolja, hogy a politikai és társadalmi kérdéseket a képzelet térbeli horizontjain keresztül közelítsük meg, hogy problematizáljuk a társadalmi viszonyokat és alternatív perspektívákat képzeljünk el. A társadalmi cselekvés lehetőségeiről és lehetetlenségeiről alkotott felfogása például visszatér a térbeli fogalmak szokincséhez, amikor a téren átvezető "utakról" vagy *hirdetőtáblákról* (Grossberg 1992, 109), úgynevezett "útjelző táblákról" beszél a térben (Grossberg 2010c, 111). A hatalomnak ez a térbeli ihletésű elmélete a hatalom horizontális értelmezését jelzi, amely nem (csak) a felsőbbrendűség és az alárendeltség fogalmán alapul, hanem inkább a hatalom elérésének és hatásának dimenziójára összpontosít. Ez a fogalom végül Grossberg *ügynöki* koncepciójának központi elemévé válik.⁸⁷

E térbeli dimenziók hangsúlyozását egy kettős nyugtalanság kifejeződéséként is értelmezem (vö. *ibid.*, 34). Egyrészt Grossberg munkáját áthatja a "modern hatalmi technológiák" (Grossberg 2000b, 200) kritikája, amelyekben az idő dimenziója privilegizált. Ily módon a haladásról való gondolkodást erőltetik, ahogyan a különbségeket rögzítik és állandósítják - például amikor "a modernizációt nyugatiasodásként értelmezik".

86 Henri Lefebvre is hasonló háromdimenziós koncepciót javasol *La production de l'espace* (1974) című nagy hatású könyvében (*The Production of Space*, 2012, először 1991-ben jelent meg). Megkülönbözteti a tér fizikai-materiális szintjét, a tér reprezentációját és a reprezentáció terét - ez a megkülönböztetés folytatódik Lefebvre államelméleti megfontolásaiban is, ahol az államot "nemzeti-territoriális térként", a "társadalmi tér belső hálózataként" és az állam által előállított "mentális térként" értelmezi (Brenner 1997, 547).

87 Ezen a ponton Erdei fordítását követem (vö. Grossberg 2010c, 437). A továbbiakban más szövegek fordításait is felhasználom, különös tekintettel az ügynöki kifejezésre. Hacsak nem idézetekről van szó, én azonban az ügynökség kifejezést részesítem előnyben, mivel Grossberg felfogása a hatalomról, mint potenciális felhatalmazásról és megfosztásról, így fejezhető ki a legjobban.

(ibid.). "Az eredmény [...] az, hogy a tér mint a politikai, gazdasági és kulturális hatalom lehetővé tevő feltétele és rasztere eltűnik". (Grossberg 2010c, 36.) Grossberg tehát beírja magát azokba a vitákba, amelyek a társadalmi-térbeli *másságot* mint a "tér temporalizációját" és az "idő spatializációját" (ibid., 106.) kritizálják. Itt azt kritizálják, hogy a "mások" (klasszicista, nacionalista, androcentrikus, eurocentrikus és (neo)gyarmatosító) attribúcióit diszkurzív módon időbeli elmaradottságként, "még nem demokratikus, modern, felvilágosult, civilizált, nyugati" vagy "visszaesés a középkorba" jelölik meg - olyan attribúciókat, amelyeknek ugyanakkor térbeli-territoriális dimenziójuk is van, amennyiben a nemzetállamokon belüli és a nemzetállamok közötti elhatárolásokat és hierarchiákat jelzik.

A második nyugtalanság Grossberg kritikájában az úgynevezett identitáspolitikával kapcsolatban nyilvánul meg. Ha a hatalmat térbelileg értelmezzük, Grossberg szerint a cselekvési lehetőségek nem tolódnak át a szubjektumokba, mint az identitáspolitika kontextusában, és így nem kötődnek a szubjektumok "konstitúciójához". Számára a cselekvőképesség nem "ontológiai elv"; "sem a szubjektivitás, sem a szubjektumok belső tulajdonsága" (Grossberg 2000b, 220). A deterritorializáció és a territorializáció fogalmi inkább arra tesznek javaslatot, hogy a cselekvőképesség megértésében a hangsúlyt a szubjektumokról a szubjektumok számára releváns körülményekre helyezük át. A felhatalmazás ezután azzal foglalkozik, hogy a tereket hogyan kell vagy kell kialakítani, hogy a cselekvési lehetőségek megnyíljanak vagy bezáruljanak. A felhatalmazás "azt a felhatalmazást jelenti, amely bizonyos körülmények között és bizonyos vektorok mentén válik lehetővé" (ibid.). Ily módon Grossberg azt is hangsúlyozza, hogy az adott feltételek nem állandóak és statikusak, hanem történelmileg specifikusak és változékonyak. Ugyanebben a gondolatmenetben az elnyomó hatalmat nem úgy értelmezi, mint ami az alanyokat befolyásolja, hanem inkább úgy, mint ami befolyásolja vagy alakítja azokat a kontextusokat és tereket, amelyekben az alanyok mozognak. Az identitáspolitikával ellentétben a téripolitika tehát nem más identitások, hanem más terek létrehozásából vagy megakadályozásából áll, ami nem utolsósorban megváltoztatja az alanyok tájékozódási és cselekvési lehetőségeit.

Mozgékonyosság és rockzene

Grossberg a mobilitás és a cselekvőképesség közötti kapcsolatot a sziklaalakzattal szemlélteti. Ez utóbbi a "mobilitást és a teret" részesíti előnyben a "stabilitással és a hellyel" szemben (Grossberg 2010c, 283). Nincs jobb hely, ahová elmenekülhetnének a mindennapok unalma elől. Inkább vannak

a menekülés változó és minden esetben megtalálható helyei, "ahol elmenekülhetnek más helyek fegyelméből, és megtalálhatják a saját mobilitásuk terét" (ibid.). A sziklaalakzat felhatalmazó potenciálja - Grossberg erre a deterritorializáció kifejezést használja - például a "ritmusok és [...] a tánc" (ibid.) révén nyílik meg. Ezzel sikerül "a mindennapi élet ismétlődésének unalmát a szórakozás izgalmas lehetőségeivé alakítani" (Grossberg 2000d, 245). Grossberg ezt a mindennapi életből való menekülést a "menekülési vonal" kifejezéssel írja le.⁸⁸ A menekülési vonalak "szétdarabolják, megnyitják az összeszerelést a külvilág felé, átvágják és szétszabdalják az egységet, az identitást, a központokat és a hierarchiakat" (Grossberg 2010c, 65). Jelzik a mindennapi életben rejlő lehetőséget, hogy a normákon és a fegyelmezésen túli tereket nyissunk meg - még ha csak rövid időre is. A repülési vonalak a relationalitásra utalnak; világos kiindulópontjuk és nyitott végpontjuk van.

Grossberg a deterritorializációt, mint a térmentesítés módját állítja szembe a territorializációval, mint a térbeliség módjával. Míg az eltűnő vonalakkal történő deterritorializáció az előre megrajzolt terekből való kimozdulást jelenti, addig az artikulációs vonalakkal történő territorializáció a

"a helyek és terek szervezése" (Grossberg 2000b, 218). A territorializációs gépeknek térszabályozó és térorientáló hatásuk van: elosztják

"a szubjektivitás és a szubjektum pozíciói a térben" (ibid., 219), és lehetővé teszik vagy megakadályozzák a cselekvést. "Bizonyos helyek a cselekvőképesség sajátos formáit határozzák meg, és bizonyos népességcsoportok számára adnak felhatalmazást." (Ibid., 220.) A territorializációs gépek alakítják továbbá a mobilitás lehetőségeit és a terek kisajátítását. Szabályozzák, "hol és hogyan állhatnak meg és hogyan *helyezhetik el magukat* az emberek" (ibid., 219, kiemelés hozzáadva). Grossberg szerint a territorializáció olyan formáló erő, amelynek révén az időbeli orientáció, a hovatarozás és a felhatalmazás kikényszeríthető és létrehozható, de meg is akadályozható vagy ellehetetleníthető.

A territorializáció elve az ún.

"fontossági térképek" (Grossberg 2010c, 87) vagy "*mattering maps*". *A szórványtérképek* "feltérképezik", meghatározzák, "hogyan az embereknek mennyi mozgástere van, és hogyan mozoghatnak" (Grossberg 2000b, 219). *Az eloszló térképek* a mindennapi élet olyan térképeiként értelmezhetők, amelyek viszonyítási és tájékozódási pontokat mutatnak, és ezáltal megkönnyítik a mindennapi életet, vagy Grossberg szavaival élve "navigálhatóvá és ezáltal élhetővé" teszik azt (Grossberg 2000b, 219).

88 Grossberg mind a deterritorializáció, mind a menekülési vonalak fogalmát Deleuze és Guattari elméleti építményéből kölcsönzi.

2010c, 151). A *szórványtérképek* "nemcsak különböző helyeket (gyakorlatokat, vágyakat, jelentéseket, fantáziákat, vágyakat, kapcsolatokat stb.) jelölnek, hanem különböző célokot is, amelyeket ezek a befektetések követhetnek" (ibid., 87). A *szórványtérképek* tehát olyan gondolkodási alakzatot jelentenek, amely segít fogalmilag meghatározni az emberek és cselekedeteik történelmileg specifikus kontextusát anélkül, hogy a szubjektumokat autonómként vagy determináltként ragadná meg. Az ábra inkább lehetővé teszi számunkra, hogy elméletben vizsgáljuk a társadalmilag és szubjektíven (együtt)termelt és részben megszilárdult orientációs kereteket, mint a mindennapi cselekvés történelmileg specifikus feltételeit.

Grossberg a deterritorializáció és a territorializáció, illetve a menekülési és artikulációs vonalak kifejezéseket használja a hatalom olyan összetett rendszerének leírására, amely nem "a relationalitás egyszerű struktúráin" alapul (Grossberg 2000b, 207). E fogalmak értelmezésében egyetértek Rainer Winterrel, aki szerint "az artikuláció és a menekülés vonalait nem szabad elhamarkodottan egyenlővé tenni a hatalommal és az ellenállással" (Winter 2009, 203). A mozgás lehetőségei ugyanis mind a térbeli strukturálódás, azaz a territorializáció, mind pedig a struktúrák felbomlása, azaz a de-territorializáció révén létrejöhetnek. A mozgás metaforáján keresztül Grossberg világossá teszi, hogy a hatalomról alkotott felfogása pontosan nem "kezdeteken és végeken", hanem "irányokon és irányokon" (Grossberg 2000b, 207), valamint ritmusokon és sebességeken alapul.

Strukturált mobilitás

Grossberg azonban a hatalmat nem csak mint mozgást és dinamikát, hanem mint megszilárdult és megszilárdult struktúrát is elméletileg értelmezi. Erre a célra a "strukturált mobilitás" kifejezést használja, amelyet a territorializáció és a deterritorializáció "stratégiai kölcsönhatásaként" értelmez (Grossberg 2010c, 109), a hegemoniáért folytatott küzdelem részeként. Míg Grossberg a (de)territorializációval a gyakorlatokra utal, addig a strukturált mobilitással egy strukturális fogalmat mutat be. A strukturált mobilitás azokat a történelmileg kialakult és megszilárdult feltételeket írja le, amelyek meghatározzák, hogy mi lehetséges vagy lehetetlen.

A strukturált mobilitás fogalmával Grossberg elismeri, hogy a cselekvés meghatározott és mindig társadalmilag előállított és megszilárdult feltételek között zajlik. Ugyanakkor hangsúlyozza - ismét a mozgás metaforáit használva -, hogy ez nem jelent "merev rendszert", "előre meghatározott útvonalakkal" (ibid., 110). A konkrét cselekvés tehát "nem teljesen meghatározott" (ibid.). A strukturált mobilitás inkább a következőknek felel meg

egy *autópálya*⁸⁹ (Grossberg 1992, 108), amelyen keresztül az útvonalakat feltérképezik, a mozgásokat és gyakorlatokat pedig "kereszteződések" és "címek" segítségével jelölik ki. És mégis - és itt van a döntő pont - nem lehet meghatározni, hogy "mit teszünk egy bizonyos ponton", sem azt, hogy "hogyan megyünk tovább ebből a pontból"⁹⁰ (Grossberg 2010c, 110).

Fegyelmezett mozgósítás

A hatalom eddig ismertetett térbeli értelmezése, amely különösen a mindenkori lehetőségfeltételekhez viszonyított cselekvőképesség szempontját és következésképpen a cselekvési horizontok kérdését hangsúlyozza, az alapja Grossberg "fegyelmezett mobilizáció" (Grossberg 2010c, 252) koncepciójának, az új konzervativizmus népszerű kulturális stratégiájának. A fegyelmezett mozgósítás akkor következik be, amikor a deterritorializáló menekülési vonalakat oly módon változtatják meg, hogy azok visszamutatnak azokba a terekbe, ahonnan valójában ki is mutatnak. A mindennapi életből való menekülés vonalait így a fegyelmezett mozgósítás módszere köti vissza a mindennapi életbe. Míg a sziklaalakzat - legalábbis rövid távon - menekülési vonalakat teremtett az unalmas hétköznapiok elől, addig az új konzervativizmus ereje abban rejlik, hogy a menekülési vonalakat úgy artikulálja újra, hogy az emberek visszavetve maradnak saját életükre: "Minden menekülési vonal, amely a kívülség lehetőségét jelzi, megáll a határon, visszahajlik önmagába. A menekülési vonalakat egy új territorializáció szolgálatába állítják, amely csak a mindennapi élet korlátozott terét tessékeli el." (Ibid., 284.) A fegyelmezett mozgósítás hatalmi technikáját tehát azoknak a mozgalmaknak a fegyelmezése és normalizálása jellemzi, amelyek elvileg a kitörés lehetőségét hordozzák magukban.⁹¹ Továbbá a társadalmi tér olyan módon történő megszervezéséből és szabályozásából áll, hogy a

89 A német fordítás az "Autobahn"-nal (vö. Grossberg 2010c, 110) itt félrevezetőnek tűnik számomra a kereszteződésekre való utalás miatt.

90 Grossberg hangsúlyozza, hogy "[n]em minden út [...] egyformán elérhető vagy egyformán kényelmes mindazok számára, akik a tágabb társadalmi tereken belül közlekednek. Nem minden út keresztezi egymást, és egyes utakhoz nagyon korlátozottan lehet hozzáférni bizonyos társadalmi pontokról." (Grossberg 2010c, 111)

91 Nem úgy értelmezem Grossberg diagnózisát, hogy a mobilitást előnyben részesítené a stabilitással szemben, vagy fordítva. Úgy tűnik, inkább arról a kérdésről van szó, hogy a mobilitás és a stabilitás lehetőségei korlátozódnak-e és hogyan, és milyen következményekkel jár ez.

a mozgás lehetőségei még mindig korlátlanak tűnnek. A diszciplináris mobilizáció ugyanis "nem más", "mint a korlátozás elve", de "a korlátlan mobilitás diadalát" jelzi (uo.).

Grossberg szerint ennek az új hatalmi technikának az a lényege, hogy az emberek a közvetlen mindennapi életükre korlátozódnak. Ennek eredményeképpen egyre inkább elveszik a mindennapi gyakorlatokon túlmutató, például az "állam és a gazdasági apparátus" (Grossberg 2000f, 184) arénaiba mutató menekülési vonalak lehetősége. A "politika helye" olyan térré válik, amely a mindennapi életből megközelíthetetlen, mert láthatatlan (Grossberg 2010c, 290). Grossberg ebből kritikusan és egyben pesszimistán következtet: "A politikának mint a kormányzás tényleges területének - azoknak a kérdéseknek, érdekeknek, bonyolultságoknak és kompromisszumoknak, amelyekkel az állam- és gazdaságpolitikának foglalkoznia kell - nem lehet értelme". (Ibid.)

III.5.4 A hatalom módjai II: Az affektív felhatalmazás és az affektív járványok között

Grossberg (de-)territorializációs logikája az ügynöki tevékenységet kontextusorientáltként azonosítja, mivel arra a kérdésre vonatkozik, hogy ez a hatalom mire irányul. Ezzel szemben az affektív logikával szemben azt hangsúlyozza, hogy a tevékenységeket hogyan idézzük fel és gyakoroljuk, és következésképpen hogyan válnak hatékonyá. Grossberg számára az affektusok a cselekvések potenciális mozgatórugói, és lehetnek cselekvésindítóak vagy passzíválóak. Mindazonáltal a térbeli és az affektív logika összefonódik, mivel az affektusok - mint a sziklaalakzatban - szintén egy átmeneti deterritorializációt jeleznek, ahogyan a cselekvés tere is átformálódhat néha affektív módon. Az érzelmek tehát nem utolsósorban azért játszanak szerepet, mert a (de)territorializáció keretein belül hatékony erőként működhetnek, és egyben a (de)territorializáló hatalom (képzelt) terét is kijelölik.

Az affektus mint az energia mentális és fizikai formája

Grossberg affektív hatalomról alkotott koncepciójának pontosabb megértéséhez először is közelebbről meg kell vizsgálnunk az affektus fogalmát.⁹² Grossberg szerint az affektus az "energia minősége és mennyisége", amelyet "bizonyos helyekre, dolgokba, emberekbe, dolgokba" fektetünk.

92 Grossberg háromdimenziós affektuselméletéhez lásd Grossberg 2010a; ezt Brian Massumi affektuselméleti megfontolásaival kritikusan szembeállítva fejti ki, nem utolsósorban az ott képviselt "ontológiai politika" problematikus fogalmával kapcsolatban (ibid., 195).

és így tovább" (Grossberg 2000d, 241). Az affektus azt a szintet írja le, "amelyen lehorgonyozunk és eligazodunk a világban, de ez nem individualista és nem strukturálatlan" (ibid.). Az affektus tehát egyszerre a részvétel és az érintettség formája. Az "energia mennyisége" mindenekelőtt az érintettség és a hatás mértékét, azaz intenzitását jelenti. Arról az "energiaszintről" van szó, amellyel az egyének gyakorlatokhoz kötődnek, arról, hogy "milyen erős az a befektetés, amely az embereket bizonyos tapasztalatokhoz, gyakorlatokhoz, identitásokhoz, jelentésekhez és vágyakhoz rögzíti", és arról, hogy "az emberek életük egy adott pillanatában milyen erősnek érzik magukat" (Grossberg 2010c, 87). Ezzel a mennyiséggel szemben a

Grossberg számára a "minőség" nem a részvétel mértékét, hanem formáját jelenti. A minőség azt a "módot írja le, ahogyan a konkrét eseményt fontossá teszik" (ibid.).

Grossberg számára tehát az affektusok alapvető fontosságúak, bár nem az egyetlen módja annak, hogy az emberek hogyan mozognak a világban és a világgal. "Az emberek ugyanis affektív életükben folyamatosan küzdenek azért, hogy törődjenek valamivel, és hogy megtalálják a túléléshez szükséges energiát, a szenvedélyt, amely ahhoz szükséges, hogy elképzeljék és megvalósítsák saját projektjeiket és lehetőségeiket." (Grossberg 1992, 83; angolul Grossberg 2010c, 88) Az affektus relationalitást kezdeményez és jelöl, "meghatározza az összetartozás struktúráját és gazdaságát" (Grossberg 2010c, 89). Grossberg hangsúlyozza, hogy ez a relationalitás nemcsak mentálisan, hanem fizikailag is értendő. Mint "testi attitűd" (Grossberg 1997b, 157), az affektus "egyszerre pszichikus és materiális; azt követeli, hogy a testről és a diszkurzív gyakorlatokról a maguk materialitásában beszéljünk" (Grossberg 2000e, 63f.). A testiségnek ezt a dimenzióját a zenével kapcsolatos megjegyzéseiben is világossá teszi, amely például a táncban megtestesülő affektív dimenziót fejezi ki.

Az affektus fogalmának tisztázása érdekében Grossberg megkülönbözteti az affektust a vágytól, a vágytól és az érzelemtől. Az affektussal ellentétben a vágy libidinózus (vö. Grossberg 2010c, 86) és célorientált. Mivel a vágy konkrét tartalommal telik meg, kielégíthető, ellentétben az affektusokkal, amelyek tartalmatlanok és szétszórtak, és nem kielégíthetők, hanem csak megvalósíthatók (vö. Grossberg 1997b, 159). Grossberg ebben az összefüggésben említi a "biztonság és intimitás iránti affektív szükségletet, mind pszichikai, mind anyagi értelemben, az otthonban és a kapcsolatokban" (ibid.), amelyet soha nem elégíthet ki egy konkrét kapcsolat, hanem csak egy nagyobb kontextusban lehet megtapasztalni. Az affektus abban is különbözik a vágytól, hogy "a felszínen" létezik, és nem utal a tudattalanra vagy a "rejtett igazságokra" (Grossberg 2010c, 86).

Az érzelmek sem feleltethetők meg az *élvezetnek*. Az "affektív (népi) szövegségben" elfoglalt hely által generált felhatalmazás nem ugyanaz, mint az *öröm* által generált, mert affektív szinten az öröm lehet dezempowering és a nemtetszés lehet empowering" (ibid., vö. B. B.). Grossberg számára az affektusokat különösen az jellemzi, hogy multiplikatív hatásuk lehet, vagyis hogy egy affektív befektetés energiát erősítő energiát eredményezhet. Grossberg a táncot hozza fel példaként: a tánc, "bár kimerítő, folyamatosan saját energiát termel, még ha csak a tánc folytatásához is" (ibid.). Az affektus energiát is termel, mivel az affektív befektetés "olyan helyzetbe hozza az embereket, ahol úgy érzik, hogy van némi kontrolljuk (affektív) életük felett; vagy azáltal, hogy megerősíti azt az érzést, hogy az ember még él, és hogy ez fontos" (ibid.).⁹³ Grossberg ezt "az affektív befektetés kölcsönös természetének" nevezi, ami különösen fontos a felhatalmazás kérdésében: "[Míg valami számít (azaz az ember energiát fektet bele), más befektetések válnak lehetővé". (Ibid.)

Végül Grossberg megkülönbözteti az affektust az érzelmektől, és ezzel hozzájárul egy olyan vitához, amely nemcsak központi, hanem ellentmondásos szerepet is játszik a nemrégiben meghirdetett "affektív fordulat" (Clough/Halley 2007; Clough 2008) és az ehhez kapcsolódó - egyesek által kritizált - "affektboom" (Hammer-Tugendhat/Lutter 2010, 7) kontextusában (vö. Grossberg 2010a). Az érzelmek, ahogy Grossberg kifejti, az affektusok és a jelentés artikulációjának eredményei (vö. Grossberg 2010c, 85). Az érzelmek affektív állapotokon alapulnak, de az érzelmekkel ellentétben az affektusoknak nincs konkrét jelentésük: "Az érzelmekkel ellentétben az affektív állapotok nem narratíván strukturáltak, és nem is az értelmezéseink vagy a helyzetek alapján szerveződnek". (Grossberg 1992, 81; Grossberg 2010c, 86).⁹⁴

93 Grossberg így fogalmaz: "Az affektus és az öröm közötti különbségtétel fontos. A rock'n'roll affektív gazdasága nem azonos és nem korlátozódik az öröm termelésére. Ugyanaz az affektív gazdaság többféle, különböző élvezetet is előidézhethet. Sőt, az élvezet egy olyan fenomenológiai kategória, amely maga is, mint kiegészítés, már az ideológia terébe, ha nem is a hegemoniába van belekeveredve. Ehelyett azzal fogok érvelni, hogy a Rock'n'Roll apparátus részben úgy működik, hogy átalakítja rajongói mindennapi életének affektív földrajzát. Ez az átalakulás, amely az élvezet bizonyos formáira épít, és azokat előállítja, a rajongókat magában az apparátusban is megerősíti." (Grossberg 2000c, 90)

94 Az azonban, hogy Grossberg következetesen végrehajtotta-e ezt a szétválasztást, vitatott a jelenlegi vitákban (vö. pl. Massumi 1995, 107 fn. 2; Shouse 2005).

Grossberg számára az affektus és az érzelem közötti kapcsolat inkább az ideológián keresztül artikulálódik (vö. Grossberg 2010c, 316); nem utolsósorban az affektus az ideológia átfogó megértéséhez hiányzó fogalom. Az affektusok az ideológia internalizálásának és naturalizálásának módjai, és így hatékonyságának előfeltételei: "Az affektív befektetés teszi lehetővé az ideo- logikus viszonyok internalizálását és későbbi naturalizálását". (Ibid., 88.) Ezzel szemben az ideológiák elsősorban az affektusokat töltik meg jelentéssel.

"Az egyes ideológiai helyszínekbe való affektív befektetés [...] az, ami megmagyarázza az artikuláció erejét, amely bizonyos reprezentációkat és valóságokat összeköt". (Ibid.) Az affektusok tehát nem önmagukban jelentősek, inkább csak

"ideológiailag, gazdaságilag és libidinálisan semlegesek" (Grossberg 1997b, 161), és csak más erővel való artikulációjukban és történelmileg specifikus körülmények között nyernek konkrét értelmet. Az érzelmek konkrét érzelmekben jutnak kifejezésre.

Az affektus fogalma tehát a pszichikai és fizikai energia társadalmilag hatékony formájára utal, amelynek sajátos jelentése és hatása csak konkrét kontextusokban - mint például a sziklaképződés vagy az új konzervativizmus - és nem utolsósorban a különböző érzelmeken keresztül tárul fel. Grossberg az affektussal az érintettség egy olyan formájára utal, amely hangulatokra, érzésekre és szenvedélyekre utal. Ez a részvétel központi jelentőségű, mert az érintettek segítenek eldönteni, hogy mi **fitsz** emberek számára, mi az, amiért érdemes küzdeni. Az "affektív befektetések" (Grossberg 1992, 80) tehát energiákat szabadítanak fel annak érdekében, hogy bizonyos helyzetekben képesek legyenek túlélni. Grossberg tehát hangsúlyozza, hogy a mindennapi küzdelmek és a politikai cselekvés nemcsak attól függ, hogy az emberek tartanak-e valamit értelmesnek és megvalósíthatónak, hanem attól is, hogy képesek-e összeszedni az ehhez szükséges energiát.

A (de)territorializáció logikájához hasonlóan *a térképek* itt is szerepet játszanak, mivel "irányítják az emberek befektetését a világba és a világba" (Grossberg 2010c, 87). A formációtól és a kontextustól függően az embereket nemcsak az irányítja, hogy hol és milyen keretek között mozognak, hanem az is, hogy hogyan és milyen intenzitással rögzítik magukat a világban. *A szórványtérképek* "megmondják" az embereknek, hogyan használják és hogyan hozzák létre ezt az energiát, hogyan találják meg az utat a különböző hangulatokba és szenvedélyekbe és hogyan éljenek érzelmi és ideológiai történetekkel" (ibid.). Grossberg számára tehát nem csak az játszik szerepet a hatalomelmélet szempontjából, ami jelentőséggel bír, hanem az affektusokon keresztül azt a kérdést is tematizálja, hogy milyen módon lesz valami jelentőséggel bíró, vagy hogyan tesz szert ilyen jelentőségre. Mint hatalom és vágyakozás, az affektusok egyszerre jelzik a

A fennálló (társadalmi, gazdasági és politikai) viszonyokkal való elégedetlenség, a "máshol" várakozás. Ily módon az affektusok a kritika és az ellenállás kiindulópontjává, katalizátorává is válhatnak.

A racionalitás és az emocionalitás nyugati-modern felosztásával ellentétben Grossberg nem zárja ki az affektusokat a társadalom elemzéséből, hanem e kettősségen túli fogalomalkotást tervez, nem utolsósorban azért, hogy különleges jelentőséget tulajdonít nekik a politikában. Eszerint a politikai cselekvőképességet affektívként is meg kell érteni: a politikai részvétel kifejeződéseként és előfeltételeként; a hegemonia keretein belül az ideológiai hatékonyság és jóváhagyás módjának egyik aspektusaként, tehát a részvétel módjaként; és végül az elégedetlenség jelzőjeként. A legfontosabb tehát, hogy az affektusok egyfelől erősíthetik az embert, mivel lehetővé teszik, hogy az unalmas mindennapi életen túlra mutasson; másfelől viszont el is veszíthetik a hatalmat, mivel elősegítik a mindennapi élet depolitizálását, affektív módon megerősítik a hegemon viszonyokat, és különösen sebezhetővé teszik az embereket (vö. *ibid.*, 91). Grossberg affektor-orientált hatalomelméletében az affektív politikai logikák tehát ellenállnak az egyértelmű besorolásnak: nem mindig eleve kisajátítóak, vagy éppen ellenkezőleg, nem egy szubverzív kisajátítás vagy felhatalmazás jelei. Az affektusok nemcsak különböző kontextusokban hatékonyak, hanem különböző hatásuk is van. Grossberg ezt két fogalommal szemlélteti: az affektív felhatalmazás és az affektív járványok.

Affektív felhatalmazás

Az affektív felhatalmazásról alkotott felfogásának kidolgozásához Grossberg ismét a sziklaalakzathoz nyúl vissza. A rockzene a szórakozás és az élvezet hangsúlyozásával - a test, a mozgás, a tánc, a szexualitás és az érzékiség révén is és különösen - alapvetően alakította és támogatta a korabeli fiatalok "affektív horizontját" (Grossberg 2000e, 64). Abban a sziklában

"az affektív felhatalmazás helyszínei" (Grossberg 2000c, 90), egyúttal bizonyos előfeltételeket teremthetnek "az ellenállás, a kiterés, sőt az ellenkontroll stratégiáihoz" (*ibid.*). Az affektív felhatalmazás alatt Grossberg tehát nem érti sem az ellenállást, sem pedig az ellenőrzést.

"valami eredendően politikai" (Grossberg 2000e, 64), és az affektív felhatalmazás sem "eredendően ellenzéki vagy bomlasztó" (Grossberg 2000c, 92). Inkább "a felhatalmazás és az ellenállás közötti teret" azonosítja (Grossberg 2000g, 64). A felhatalmazás a "részvételt és bevonást" jelenti.

(ibid.). Ez "a térbeli pozíciókat összekötő energiavektorok kérdése" (ibid.), és előfeltétele, pontosabban "szükséges feltétele a cselekvés lehetőségének" (ibid.). Az affektív felhatalmazás olyan energiát biztosít, amely végső soron az antihegemón küzdelmek alapjaként és következesképpen az új stratégiák kialakításának motorjaként is jelentős lehet (Grossberg 2000c, 92). Bár nincs garancia arra, hogy "a legterheltebb mozgalmak az ellenállás aktív helyszíneivé válnak", "valószínű", hogy "a populáris kultúra affektív öko- nomikája nélkül" "az ideológiai pesszimizmus mélységeibe húzódnának" (ibid., 93). Az emberek tehát az affektusok révén rögzítik magukat a világban, és Grossberg szerint ezek a társadalmi változás és így az ellenállás előfeltételei: "Az affektív kapcsolatok legalábbis potenciálisan a lehetőség feltételei annak az optimizmusnak, bátorításnak és szenvedélynek, amely a világ megváltoztatásáért folytatott küzdelemhez szükséges." (Grossberg 2010c, 91)

Affektív járványok

Az "affektív járványok" fogalmával (ibid., 270) Grossberg világossá teszi, hogy az affektus nemcsak a politikai ellenzék vagy a társadalmi imaginárium értelmében válhat hatékonná, hanem a hegemonia vagy a kormányzási technikák részeként is. Nemcsak a térbeli logika, hanem az affektív logika sem mentes a kisajátítás veszélyétől. Míg a sziklaformáció kontextusában az affektusok a mindennapi életben való felhatalmazás kiindulópontját jelentették, addig az új amerikai konzervativizmus az affektusokat pontosan az állami politikai stratégiák vetítési felületeként használja. Grossberg az új konzervativizmusnak ezt a tendenciáját "az affektus hegemoniájának" is nevezi (Grossberg 2000f, 179).⁹⁵ Érdeklődésének középpontjában az a kérdés áll, hogy "hogyan szerveződik az emberek affektusa - figyelmük, akaraterejük, hangulatuk, szenvedélyük -, hogyan diszciplinálódik, hogyan mozgósítódik, és végül hogyan állítják konkrét politikai projektek szolgálatába" (Grossberg 2010c, 246).

Grossberg számára a politikai beleegyezés, amely egyszerre tünete és előfeltétele ennek az új konzervatív politikának, affektív módon is artikulálódik; a hegemonia érzelmi állapotok és hangulatok révén közvetítődik és termelődik. A hegemonia és a beleegyezés így az affektusok kérdésévé is válik. Az affektív járványok nem a lehetőségek horizontját teremtik meg, hanem félelmet és pánikot.

95 Grossberg természetesen nem zárja ki, hogy a hatalomnak más formái és működési módjai is vannak.

különösen az erkölcsi pánik. Az 1980-as évek konzervativizmusának affektív küzdelmeire példaként Grossberg a *kábítószert elleni háborút*, a testről és az egészségről szóló moralizáló diskurzusokat, a nacionalista és hazafias diskurzusokat, valamint az új anyaságra és a biológiai nukleáris családra összpontosító affektív heteronormatív családjárványt említi (ibid., 272-280).

Míg az új konzervativizmusban a fegyelmezett mozgósítás a hatalom térbeli logikájaként artikulálódik oly módon, hogy a menekülési vonalak a mindennapi életbe kanyarodnak vissza, addig az affektív járványokat az jellemzi, hogy az alternatív investíciók "lehetetlenek" tűnnek (ibid., 273). Az affektív járványok "a mindennapi életet olyan pályák vagy mozgások sorozataként alakítják, amelyek, bár látszólag konkrét érdekekhez vezetnek, valójában folyamatosan újraelosztják és szétszórják a befektetéseket" (ibid., 272). Míg a diszciplináris mozgósítás kvázi a fegyelem szolgálatában álló lehetőségeket kínál, addig az affektív járványok megsokszorozó és szétszóró hatással bírnak, és a "telített pánik napi gazdasága" (ibid.) révén "minden más lehetséges befektetés kiszorulását" (ibid., 273) okozzák. A társadalmi-politikai tartalmak és álláspontok így a félelmeknek és reményeknek vannak alárendelve, a politikai viták pedig végképp ellehetetlenülnek.

A hatalom térbeli logikájával kapcsolatban Grossberg depolitizálódásról beszél,⁹⁶ mivel a politika és a gazdaság már nem játszik szerepet a mindennapi életben, azaz eltűnik a mindennapi élet *tárgyi térképeiről*. Az affektív járványok kifejezéssel viszont azt írja le, hogy miként okozzák és állandósítják ezeket a lehetetlenségeket. Grossberg számára az affektív járványok így egy konzervatív (újra)ideologizálás részét képezik, amely a mindennapi politikai orientáció és referenciapontok átstrukturálását hozza létre az affektív hovatartozás politikáján keresztül.

III.5.5 Perspektívaváltás: Vissza a mindennapi életbe

Eddigi fejtegetéseimben azzal foglalkoztam, hogy Grossberg hatalomelmélethez való hozzájárulását az egyes építőelemek alapján tárjam fel. Azt javasoltam, hogy a "hatalom machinikus elméletének" (Grossberg 2000b, 207) megközelítésében a hatalmat a különböző erők összetett összjátékának és a

96 Grossberg "depolitizálás" kifejezését *depolitizálásként* fordítom, hogy a depolitizálás egy sajátos fajtájára utaljak, nevezetesen a politizálás és depolitizálás paradox egyidejűségére (vö. III.5.1. fejezet).

Most visszatérek a mindennapi élet kérdéséhez, és kifejtem, hogy Grossberg tér-affektív hatalomelmélete milyen mindennapi elméleti megfontolások mögött áll, és milyen politikaelméleti implikációkkal jár. Most visszatérek a mindennapi élet⁹⁷ kérdéséhez, és kifejtem, hogy Grossberg tér-affektív hatalomelmélete mögött milyen mindennapi elméleti megfontolások állnak, és milyen politikaelméleti implikációk kapcsolódnak hozzá.

Grossberg megközelítése azért jelentős a mindennapok elmélete szempontjából, mert azon a nézeten alapul, hogy a társadalom kritikai elemzése nem redukálódhat "a király (Reagan vagy Bush)", "gonosz tanácsadói (a katonai-ipari komplexum)" és "önző nemessége (a kapitalisták)" történetére (Grossberg 2010c, 22), hanem a "valódi emberekről" (ibid.) is szólnia kell. Ez alatt nem érti sem az "autentikus lázadók romantikus bandáját", sem az "amorf és névtelen tömegeket" (ibid.). Ehelyett arra összpontosít, hogy az emberek hogyan tudják megszervezni életüket és kapcsolataikat bizonyos, mindig újra és újra megnyitandó feltételek mellett, hogyan hatalmazzák fel vagy teszik ki őket bizonyos konstellációk. Grossberg így csatlakozik azon kritikusok sorához, akik a történelmet és a társadalmat nemcsak elbeszélésnek vagy elemzésnek tekintik, hanem egy új megértés eszközeként is.

A cél nem az, hogy a történelmet "felülről", azaz a "nagy események" és azok több évszázadon át túlnyomórészt *fehér*, "férfi" és társadalmilag kiváltságos képviselőinek szemszögéből ragadjuk meg. Sokkal inkább fontos, hogy minden embert ábrázoljunk, hiszen - ahogy Grossberg hangsúlyozza - nemcsak a történelem vagy a társadalmi viszonyok hordozói, hanem azok szereplői is.

Grossberg ezt a nézetet hatalomelméleti érvelésével pontosítja, amely szerint a politikai és gazdasági uralom nemcsak gyakorolható, hanem hegemóniaként csak a nép (szintén affektív) beleegyezésével válik hatékonyá. Stuart Hall és Antonio Gramsci nyomán felvázolja, hogy

97 Lefebvre-re hivatkozva Grossberg különbséget tesz a mindennapi élet különböző fogalmai között, nem utolsósorban azért, hogy érthetővé tegye a mindennapi élet átalakulását a késő kapitalista társadalmakban. Különbséget tesz a mindennapi élet és a mindennapi élet között (vö. ibid., 145, 147; Grossberg 2000e, 77), és megállapítja: "A háború utáni években kezdtek kikristályosodni azok a változások a mindennapi élet szervezésében, amelyek már évtizedekkel korábban elkezdődtek. Paradox módon a mindennapi életet a "mindennapi élet" előállítására révén strukturálták át." (Grossberg 2010c, 145) Az átalakulás eredményeként az "ismétlés, redundancia és ismétlődés elvei", valamint a "terek és helyek kom- modifikációja" (ibid., 146) domináltak. Elismeri azonban, hogy munkájában nem követte gondosan ezt a megkülönböztetést (vö. Grossberg 2000e, 77).

egy olyan hegemóniafelfogás, amelyben az emberek gyakorlatát helyezi a középpontba, hiszen a menekülési vonalak és az orientáló *anyagterképek* konceptualizálásával éppen a szubjektumok és azok cselekvései válnak társadalmi elemzésének alapjává. Grossberg nem a politikai és gazdasági struktúrákból indul ki, hanem abból a kérdésből, hogy ezek hogyan jelennek meg az emberek mindennapi életében és gyakorlatában. Így a sziklaalakzat vizsgálata során azt a kérdést teszi fel, hogy vajon adódnak-e benne lehetőségek, és ha igen, milyen mértékben, a mindennapi élet fegyelmező és szabványosító aspektusaiból való kilépésre. Hasonlóképpen, az új konzervativizmus elemzésében sem elsősorban a politikai és gazdasági viszonyokat írja le, hanem inkább az alanyok mindennapi életére gyakorolt hatásukra kérdez rá.

Központi témája tehát nem a hatalmi struktúrák leírása és elemzése, hanem inkább az a kérdés, hogy az emberek hogyan integrálódnak térben és affektív módon a konkrét hatalmi konstellációkba, és hogyan lehet ezeket a hatalmi struktúrákat pontosan az alanyok perspektívájából és mindennapi cselekvéseikből megragadni. Ebben az értelemben Grossberg világossá teszi, hogy a politika a mindennapi élet irányításán keresztül működik, és így nem redukálható a szűk, intézményi értelemben vett állami gyakorlatokra. Agnes Hellerhez és Henri Lefebvre-hez hasonlóan hangsúlyozza, hogy a politikai intézmények egyrészt megszervezik és orientálják a mindennapi életet, másrészt a politika csak azáltal válik hatékonyá, hogy a mindennapi életben elfogadják, megélik vagy vitatják.

Ezzel Grossberg nemcsak a szubjektumok perspektívája mellett érvel, hanem a szubjektivitás alternatív koncepcióját is javasolja, amelyet a (de-)territorializáció és az affektív lokumok elvei alapján dolgoz ki. A hatalom affektív-térbeli elméletével, kritikusan megkülönböztetve a szubjektum nyugati-modern felfogásától, amely a szuverén, koherens, reflexív és racionális szubjektum eszméjén alapul, egy olyan szubjektumot tervez, amelyet "töredezettnek és többszörösnek" (Grossberg 2010c, 95) nevez. Az alanyok tehát nem antecedens entitások: Inkább úgy működnek, hogy "az egyének mint szubjektumok [...] a társadalmi struktúrák és végső soron magának a történelemnek az okaként és hatásaként" (ibid., 118).

Grossbergnek az affektív individualitásról alkotott felfogása meghatározó a mindennapi élet elmélete szempontjából. Az affektív individuum nem az "identitások szubjektuma" (ibid., 126), hanem kontextuálisan létezik, és az *anyagterképek segítségével* tájékozódik. "Az affektív egyén a mindennapi élet állandóan változó helyein és tereiben, vektoraiban és apparátusaiban való mozgásában, mozgékonyágában létezik. Formája és ereje soha nem garantált; felhatalmazása (azaz aktivitási lehetőségei) soha nem garantáltak.

on - ebben az esetben befektetni) részben attól függ, hogy hol helyezkedik el, hogyan foglalja el a helyét a konkrét térképeken, és hogyan mozog ezeken belül és között". (Ibid.) Grossberg, mint itt látható, egy szituált, pozicionált affektív szubjektumot feltételez, amely meghatározott kontextusokban mozog vagy mozoghat; a vonatkozó mozgások és lehetőségek tehát előre strukturáltak, de nem determináltak. Mert bár a tanfolyam

"a társadalmi, kulturális és történelmi ismeretek által meghatározott", "társadalmi, kulturális és történelmi ismeretek" által meghatározott

"de sajátos mozgékonyágát és stabilitását" "soha nem lehet teljes mértékben ellenőrizni vagy garantálni" (ibid., 126). Az affektív individualitás fogalmán keresztül Grossberg az energia mint lehetőségfeltétel szempontját is hangsúlyozza. Azt állítja tehát, hogy a szubjektumok társadalmi viszonyokba kerülnek, a

"az affektív közössége struktúráit" (Grossberg 2000f, 192), és ezen keresztül alakíthatja is őket. Mivel azonban az egyénre hatással vannak a társadalmi kapcsolatok, őt is ezek az affektusok irányíthatják.

III.5.6 A gondolkodás mindennapjainak alakja: Párbeszédben a hatalom tér-affektív elméletével

Grossberg megközelítése a mindennapi élet korábban kidolgozott koncepcióját követi. Lefebvre és Heller szerint a mindennapi élet nem egy autonóm társadalmi szféra, hanem sokkal inkább bonyolultan összefonódik a társadalmi (hatalmi és egyenlőtlenségi) viszonyokkal. Hasonlóképpen, Grossberg szerint a mindennapi életet egyszerre jellemzi a hatalom és a felhatalmazás módja. A mindennapi ismétlés elősegítheti az ellenőrzést és a fegyelmet, de stabilitást és bizonyosságot is teremthet. Grossberg még "luxusnak és kiváltságnak" is nevezi a mindennapi élet ismétlődését (Grossberg 2000d, 244), amikor az ismétlődés okozta unalom - az "ugyanaz a régi, ugyanaz a régi" - olyan gazdasági, kulturális és társadalmi feltételeken alapul, amelyek nem mindenki számára egyformán hozzáférhetőek. A mindennapi élet unalma így a különbség lehetséges mércéjének bizonyul - néha társadalmi megosztottságot és hierarchiát jelezhet.

Grossberg, akárcsak Heller, az alanyokat állítja magyarázatai középpontjába, de anélkül, hogy Hellerhez hasonlóan politikai imperatívuszt társítana a mindennapi életben való cselekvéshez. Ehelyett a depolitizálás mechanizmusaira kérdez rá, vagyis arra, hogy a passzivitás hogyan termelődik politikailag, valamint a cselekvés lehetőségének feltételeire. Megfigyelése, miszerint az Egyesült Államokban a politika iránti érdeklődés egyre inkább elmarad a

1980-as/90-es évek nem vezeték őt arra, hogy kidolgozza az emberek hatalmának lehetőségét a politika mindennapi életben való alakítására - bár ez a kérdés legalábbis implicit módon jelen van. Inkább az a kérdés érdekli, hogy mi készteti az embereket erre, vagy másképp fogalmazva, hogyan működik a hatalom úgy, hogy az emberek mindennapi cselekedeteik során egyre kevésbé foglalkoznak politikai és társadalmi kérdésekkel. E kérdés megválaszolásához a hatalomnak egy olyan értelmezését javasolja, amelyet a popkultúra, illetve a rockzene működésére tekintettel alakít ki, és amely szerinte az 1980-as években az USA-ban bekövetkezett konzervatív fordulat kontextusában nyert politikai hatást. Ez a hatalom olyan felfogása, amelyet egy térbeli és egy affektív dimenzió jellemez, és amely a mindennapi élet gondolati alakját két aspektussal bővítheti: a cselekvés és az affektus horizontjával. Mindkét aspektus a mindennapi életet a felhatalmazás és a megfosztás közötti feszültségek viszonyaként mutatja be.

Grossberg véleménye, miszerint az új konzervativizmus különös hatással van az emberek szokásaira és fantáziáira, Lefebvre hatalomelméleti megfontolásaiból következik, mivel ez utóbbi abból indul ki, hogy a neokapitalizmusban az emberek körülményei, de nem maguk a szubjektumok szerveződnek. A politikai és hatalomelmélet érdeklődésének középpontjába így a cselekvés horizontja kerül. Ebben az értelemben Grossberg feltételezi, hogy éppen a cselekvési horizontok politikai alakítása az, ami az embereket egyre inkább depolitizálja a mindennapi életükben. A mindennapi életre irányuló hatalom megragadásához a strukturált mobilitás fogalmát hozza játékba, amely a cselekvés hatalmát történelmileg kialakult és megszilárdult feltételekbe ágyazottan írja le. Szintén központi szerepet játszanak az úgynevezett *mattering térképek*, azok az orientációs keretek, amelyek megmutatják, hogy mi a fontos az emberek életében, mi számít. A *térképek* olyan viszonyítási pontok, amelyek a mindennapi életet szervezik és irányt adnak neki, és ebben az értelemben politikai célokat is jelentenek. Mert ezeken keresztül a cselekvési horizontok alakíthatók, megváltoztathatók és nem utolsósorban korlátozhatók is.

Míg az *anyagtérképek* így a mindennapi életet irányítják és alakítják, a menekülési vonalak azokat a pillanatokat és módokat jelölik, amelyek a mindennapi életen túlra mutatnak. A menekülési vonalak a deterritorializáció taktikáit jelölik; a mindennapi életbe ágyazott és ugyanakkor a mindennapi életet meghaladó terekre mutatnak. A menekülési vonalak a mindennapi életből indulnak ki, de - ha rövid időre is - tereket nyitnak meg a konkrét normákon és fegyelmzésen, és néha a mindennapi élet unalmán is túl. A repülési vonalak azonban sosem rögzítettek és adottak, hanem inkább

Inkább dinamikusak és bizonytalanok; alakíthatók, feldolgozhatók és átszervezhetőek. A fegyelmezett mozgósítások menekülési vonalakat alakíthatnak ki, néha oly módon, hogy az emberek a közvetlen mindennapi életük mikroyakorlataira korlátozódnak, távol maradnak a nagyobb politikai összefüggésektől, és végül depolitizálódnak.

Mivel a menekülés vonalai a mindennapi életből való menekülés vágyán (is) alapulnak, a térbeli mellett egy affektív dimenziót is implikálnak, amelyet a gondolati mindennapok alakja számára szeretnék szemléletessé tenni. Lefebvre számára az "affektív befektetések" (Lefebvre 1972, 125) már az imagináriusra való utalásuk miatt is központi elemei a mindennapi életnek, és hozzájárulnak egy olyan

előre látni *"máshol"*. Utat mutatnak ahhoz, hogy valami mást is elképzelhetővé és végső soron élhetővé tegyenek. Grossberg nyomán azonban az affektív erők nemcsak produktív pillanatoknak, a mindennapi cselekvés képzeletbeli erőinek bizonyulnak, hanem a ~~jelentős~~ politikájának aspektusai is. Az emberek mindennapi tájékozódási kereteihez, a *fontos térképekhez* való hozzáférés ugyanis néha az affektusok politikáján keresztül történik. Grossberg számára az apátia előállítása, a mindennapi menekülés politikai formálása és kisajátítása nem utolsósorban abban válik hatékonyá, ahogyan a félelmek és pánikok, az úgynevezett affektív járványok előidéződnek. A mindennapi élet gondolati alakja számára ez a felismerés azt jelenti, hogy a politikai stratégiák nemcsak konkrét tartalmakon és *politikákon* keresztül valósulnak meg, hanem hatásokon keresztül is. Így a politika is úgy működik, hogy hozzáfér (bizonyos) hangulatokhoz és érzelmi állapotokhoz, előhozza, kiszolgálja és kikényszeríti őket. A politika nemcsak a beleegyezésért folytatott küzdelem, hanem még inkább az affektív beleegyezésért folytatott küzdelem. A hegémóniaelmélet szemszögéből nézve ez tehát az affektívan generált és az affektívan hatékony konszenzus politikája. Az orientációk és vágyak mellett így az affektusok is politikai csataterévé válnak a mindennapi élet gondolati alakzatának keretein belül.

IV. A mindennapi élet kritikai politikai elméletének elemei

IV.1 A MINDENNAPI ÉLET MEGÉRTÉSE

Henri Lefebvre, Agnes Heller és Lawrence Grossberg megközelítéseinek rekonstruálásával céлом az volt, hogy bemutassam a mindennapi élet három kritikai elméletét, és nyomon kövessék őket a mindennapi élet elméletében rejlő lehetőségeikhez képest. A cél az volt, hogy megalapozzuk a mindennapi élet kritikai politikai elméletéről szóló alábbi megjegyzéseket. Más tervezetekkel ellentétben én nem csupán a mindennapi élet különböző "jelentéseit" (Lange 2002, 43), "központi nézőpontjait" (Felski 2000, 81), "érveit" (Highmore 2002) vagy "implikált ellenfogalmait" (Elias 1978, 26) kívánom azonosítani. Ehelyett érdemesnek tűnik számomra, hogy szisztematikusan felvázoljam a mindennapi élet kritikai politikai elméletét a különböző ismeretelméleti szinteken. Ennek megfelelően átvesszem Norbert Elias kritikáját a "mindennapi élet fogalmának kortárs használatáról", amely már az 1970-es évek végén megfogalmazódott - de nem azért, hogy kidolgozzam az általa követelt "egységet" (ibid.) a mindennapi élet megértésével kapcsolatban. A mindennapi élet fogalmával, ahogyan azt az előző fejezetben kifejtettem, a mindennapi élet sokszínűségét és összetettségét szeretném hangsúlyozni, ugyanakkor elméletileg is érthetővé tenni. A következőkben a mindennapi életnek ez a többrétegű értelmezése szolgál alapul ahhoz, hogy kidolgozzam a mindennapi élet kritikai politikai elméletének elemeit. A cél olyan politikai és ismeretelméleti ~~nyitások~~ megnyitása, amelyek lehetővé teszik a mindennapi élet megértését, és ezáltal hozzájárulhatnak a politika átfogóbb megértéséhez.

Számomra a mindennapi életet mint összetett és többrétegű gondolkodási alakzatot megragadni azt jelenti, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elméletének több alkalmazási pontjából indulunk ki. Ezek különböző konstellációkban és kapcsolatokban jelennek meg, és világossá teszik, hogy a mindennapi élet ugyanazon aspektusainak különböző átfogó hatásai lehetnek.

Elméleti perspektívák és a mindennapi élet dimenziói. Ebből a kiindulópontból kiindulva a mindennapi élet kritikai politikai elméletére vonatkozó javaslatomat három, egymással összefüggő és összefonódó nézőpont szerint rendszerezem: Először is rávilágítok egy ilyen elmélet alapfeltevéseire, azaz megnevezem tudomány- és társadalomelméleti premisszáit, amelyeket a mindennapi élet üres terének vizsgálatával és a kritika fogalmának tárgyalásával teszek hozzáférhetővé. Ennek alapján a mindennapi élet kritikai politikai elméletét a következő két lépésben kell meghatározni. Először is, ezt a projektet az ambivalencia módjának mint a mindennapi élet tüneti formájának vagy funkcionális logikájának azonosításával és konkretizálásával folytatom, az ismétlés-transzformáció, reprodukció-termelés, szubjektum(ivitás)-struktúra és kisajátítás-instrumentalizáció ambivalens konstellációi alapján.¹ Ezt követően bemutatom azokat a központi társadalomelméleti dimenziókat, amelyek a mindennapi élet kritikai politikai elméletét jellemzik. A praxis dimenziójával, az anyagi-affektív dimenzióval, a tér-idő dimenzióval, az ábrázolhatatlanság dimenziójával, a kritikai dimenzióval, a kapcsolati dimenzióval és a nem-dichotomisáló dimenzióval olyan beavatkozási és gondolkodási tereket kell azonosítani, amelyeket a mindennapi élet kritikai politikai elmélete megnyithat, és amelyeken keresztül nem utolsósorban tanulságos alkalmazási pontok nyílnak meg a politika elmélete számára.

Michael E. Gardinerrel (2000) ellentétben én nem pusztán kritikai, hanem még inkább kritikai *politikai* elmületről beszélek a mindennapi életről, hiszen a mindennapi életből kiinduló politikai elmélet újraorientálásának tézise vezérli reflexióimat. A mindennapi élet elméletének alább felvázolt körvonalai tehát implicit módon a politika megértése által vannak keretezve, nevezetesen a politika azon koordinátái által, amelyeket a második fejezetben dolgoztam ki és mutattam be. Összességében a mindennapi élet kritikai politikai elméletének itt megszerzett elemeivel azt szeretném megmutatni, hogy mire "képes" egy mindennapi élet elméletén alapuló megközelítés, azaz milyen perspektívák, problémák és kérdések kerülnek előtérbe, amikor a mindennapi élet egy olyan kritikai társadalomelmélet kiindulópontjává válik, amely központi jelentőséget tulajdonít a politikának.

1 Az ismétlés-transzformáció, reprodukció-termelés stb. kötőjeles jelölése arra szolgál, hogy az ambivalencia módjának sajátos dinamikáját írásban is világossá tegye.

IV.2 A MINDENNAPI ÉLET MINT KIINDULÓPONT: A TUDOMÁNY ÉS A TÁRSADALOMELMÉLET ALAPJAI

IV.2.1 A hétköznapok ereje

A mindennapi élet kritikai politikai elméletének alapja és kiindulópontja nem az, hogy a mindennapi életet mint banális vagy politikailag irreleváns dolgot elhanyagoljuk vagy akár kizárjuk, hanem az, hogy politikailag és tudományosan újra megvizsgáljuk. A mindennapi életet nem szabad "lebanalizálni", ahogyan azt Lefebvre nyomán szeretném hangsúlyozni. Fontos azonban, hogy a mindennapi élet banalitását politikai és tudományos jelentősége szempontjából megkérdőjelezzük, és így problematizáljuk a banalitás és az értelmetlenség elméletileg és gyakorlatilag következetes egyenlőségjelét, valamint az általa legitimált kirekesztéseket, határokat és hierarchiákat. Mint a társadalmi viszonyok elsajátításának és kihatásának helye, mint minden tevékenység kapcsolódási pontja, és mint egy

"Amint az előző fejezetben bemutattam, a mindennapi élet nem egyszerű triviális dolgok kifejeződése, hanem a társadalmi viszonyok, nem utolsósorban az egyenlőtlenségi viszonyok alapja. Ebben az értelemben a mindennapi élet kritikai politikai teológiája azon dolgozik, hogy "a hétköznapokban a rendkívüli" (Lefebvre 1987b, 9) fényt derítsen.

IV.2.2 A kirekesztés ereje

A mindennapi életet a kritikai politikai elmélet kiindulópontjává tenni azt jelenti, hogy a mindennapi élet (tudományos) kirekesztése ellen kell írni, amelyet a mindennapi élet feltételezett banalitása közvetít és legitimál, és amely episztemológiai és társadalomelméleti, valamint diszciplináris korlátokba ütközik. Akár ironikusan kinevetik, mint Agnes Heller - a trák szobalány története, aki kinevette Thalészt, amikor az gondolataiba merülve elnázta a kutat, és beleesett - "a filozófia és a mindennapi élet viszonyát jelképezi" (Heller 1999, 290) -, akár kritizálják, mint Henri Le Febvre *A mindennapi élet kritikája* második kötetében: a filozófia mindennapi élettől való távolságtartása a vita korszakalkotó esetének tekinthető, hiszen egyszerre szolgálja és termeli a központi kihagyásokat és problematikus elhatárolódásokat.

A mindennapi élet kizárása elfogadhatatlannak minősül, mert nemcsak kizárja az elmélet és a gyakorlat, a gondolkodás és a cselekvés, a tudomány és a mindennapi élet összefonódását, hanem inkább megteremti és legitimálja azt. A kritika szerint ezek a szétválasztások azt az idioszinkratikus nézetet támasztják alá, hogy a tudás-

A hétköznapok elmélete azon a nézeten alapul, hogy a tudósok, valamint gyakorlataik és felismeréseik kvázi a mindennapi élet felett állnak, és hatásukat a konkrét társadalmi viszonyokon kívül vagy azokon túl fejtik ki. A mindennapi élet kritikai politikai elméletével viszont a tudás szituáltóságára szeretnék utalni (vö. Haraway 1988; Singer 2005). A tudástermelést történelmileg és társadalmilag, mindennapi és így erőteljes társadalmi gyakorlatként kell elhelyezni - olyan gyakorlatként, amely soha nem "ártatlan", ahogyan azt a második fejezetben a feminista megfontolásokat követően kifejtettem (vö. II.7. fejezet).

A mindennapi élet kizárása a társadalomelmélet szempontjából is problematikus. Ha a mindennapi életet tudományosan kizárják, akkor a mindennapi élet politikai, gazdasági és ideológiai szempontból erőteljes cselekvési módjai, és következőképpen a mindennapi élet mint a politikai strukturálás és az emancipatív változás terepének jelentősége figyelmen kívül marad és kikerül a politikai elméletből. Végül soron ez figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a politika és a történelem nem csak "felülről" és rendkívüli eseményekben "készül", hanem a mindennapi tevékenységekben is. A mindennapi élet ilyen kirekesztése az emberek mint aktív alanyok kirekesztését, valamint tapasztalataik és meglátásaik elhalványulását is maga után vonja - legalábbis azon alanyokét, akiket nem tekintenek központi társadalmi döntéshozóknak. Végül, de nem utolsósorban, a mindennapi élet kizárása olykor a politika olyan felfogását táplálja, amely szubjektum nélküli és testetlen, megváltoztathatatlan struktúrákra redukálja azt.

IV.2.3 A kritika ereje

A mindennapi élet itt bemutatott kritikai politikai elméletével egy olyan javaslatot szeretnék előterjeszteni, amelynek célja, hogy kritikusan kérdőre vonja ezeket a kizárásokat és megosztottságokat, valamint azok hatásait, és ezáltal beavatkozzon a hagyományos diszciplináris tudásrendszerekbe, nem utolsósorban új kérdések, fogalmak, perspektívák és tudásobjektumok révén. Roland Barthes-t követve a kritika alatt "nem a múlt igazságának vagy a "másik" igazságának való "hódolatot" értem"; inkább úgy értelmezem a kritikát, mint "korunk megértésének keretét" (Barthes 1964, 257, ford. B. B.). Ebben az értelemben a mindennapi élet *kritikai* politikai elméletének lehetőségeket kell nyitnia a politika és a társadalom elemzésének előmozdítására.

A mindennapi életet egyszerre értem a kritika céltárgyaként és eszközeként. A mindennapi élet a kritika céltárgyának bizonyul, mert a mindennapi élet itt javasolt elméletalkotásában a társadalomkritika egy olyan formája válik virulenssé, amely mindig a mindennapi élet kritikájaként is megnyilvánul; a mindennapi élet társadalmi elméletalkotása válik virulenssé.

retikailag ez azt jelenti, hogy a mindennapi gyakorlatokat lehet és kell is kritizálni. Erről részletesebben később, a mindennapi élet elméletének kritikai dimenziójáról szóló értekezésben fogok beszélni (vö. IV.4.5. fejezet). A következőkben azonban nem a mindennapi élet mint céltárgy, hanem a mindennapi élet mint a kritika eszköze foglalkoztat; ebben az összefüggésben négy momentumot szeretnék kiemelni.

Az első momentum abban az állításban érhető tetten, hogy a fogalom alkalmas a mindennapi társadalmak elemzésére és kritikájára. Lefebvre, Heller és Grossberg elméleteiben ez a kapitalizmusra, a reálszocializmusra és a neoliberalizmusra való hivatkozásban jut kifejezésre. Bár megközelítéseik általában politikai jelentőséget tulajdonítanak a mindennapi életnek és a mindennapi életen keresztüli kormányzásnak, világossá teszik, hogy a mindennapi életen keresztüli szerveződés és politikai szerepvállalás konkrét formái különbözhetnek, és ezért változhatnak is.

Másodszor, a mindennapi élet mint a kritika eszköze alatt azt értem, hogy egy kritikai politikai elmélet, amely a mindennapi életet tekinti kiindulópontjának, nem korlátozódik annak leírására. Sokkal inkább az a tudományos vita, amely a tudomány és a mindennapi élet összefonódását tételezi, és így az episztemológiát a politika módjaként értelmezi, a mindennapi élet megváltoztatását is célul tűzi ki. A mindennapi élet, ahogy Lefebvre fogalmaz, "a megélt tapasztalat [...] a fogalom és a nyelv státuszába emelt". És ezt nem azért tesszük, hogy *elfogadjuk*, hanem éppen *ellenkezőleg*, *hogy* megváltoztassuk, mert a mindennapi megváltoztatható és átalakítható". (Lefebvre 1988, 80, kiemelés hozzáadva).

Harmadszor, a társadalom elemzése és átalakítása kéz a kézben jár a fogalmak és fogalmak kritikájával. Amint azt az első fejezetben hangsúlyoztam, az elméletek és fogalmak a politikai és társadalmi folyamatok egyik aspektusa; nemcsak tükrözik és elemzik a valóságot, hanem (társ)termelik is azt. A fogalmak tehát nem elvont tudományos eszközök, amelyek állítólag képesek a társadalmi viszonyok objektív megragadására és meghatározására. Inkább a fogalmaknak van erőteljes hatásuk. Ezek az érzékeléseket keretbe foglalják és a perspektívákat alakítják, ezért lehetetlenné tehetik, elrejtetik, elfedhetik, elkendőzhetik, összezavarhatják és elhomályosíthatják, de láthatóvá is tehetik, feltárhathatják, elősegíthetik és lehetővé tehetik. A fogalmak, és így nem utolsósorban maga a mindennapi élet fogalma is egy politikai beavatkozás kifejeződése - és így a mindennapi élet gondolati alakja is a megértés és a beavatkozás eszköze.

Negyedszer, a mindennapi életről mint a kritika eszközéről beszélek, mert a mindennapi életen keresztül meg lehet nevezni a kizárásokat, az ürességeket és a detematizációkat. Az itt bemutatott reflexiókkal egy kritikus politikai

A mindennapi élet elmélete az állam és a termelési viszonyokon túli politikai és gazdasági viszonyoknak a mindennapi életben, azaz az alanyok élet-, gondolkodás- és érzésmódjában való elhelyezéséről szól. A társadalmi struktúrák és (egyenlőtlenségi) viszonyok a mindennapi életben és annak ismétlődéseiben valósulnak meg és aktualizálódnak. Lefebvre hangsúlyozza, hogy a kapitalista termelési mód és az állami-bürokratikus racionalitás csak a mindennapi életben és a mindennapi életen keresztül jelenik meg; a mindennapi élet a (neo)kapitalista politikai racionalitás vetületi felületévé válik. Politikai csatatérnek bizonyul (Haug 1994, 647), ahol az egyenlőtlenség különböző társadalmi viszonyai artikulálódnak és politikai küzdelmek zajlanak. Az itt bemutatott megközelítésben az ambivalencia, a szubjektum(ok), a cselekvés(ek), a praxis, a felelősség, a reprodukció, az autorepresszió, a szükségletek, a vágyak, az affektusok, a társadalmi imaginárius és a mindennapi élet forradalma a mindennapi élet elméletének kritikai eszközeinek meghatározó politikai fogalmaivá válnak.

IV.3 AMBIVALENS DINAMIKA: A MINDENNAPI ÉLET FUNKCIONALITÁSAI

A tudomány- és társadalomelméleti megfontolásokból kiindulva a mindennapi élet központi módozatait, mechanizmusait, dinamikáját és cselekvési módjait szeretném megvitatni. A mindennapi élet itt javasolt kritikai politikai elméletének keretében nem csupán a mindennapi életet tekintem összetettnek és többretegűnek, hanem az ambivalencia fogalmával egy olyan jellegzetes módot szeretnék megnevezni, amely alkalmas a mindennapi élet és így végső soron a politika sajátos funkcióinak megragadására. Tézisem szerint az ambivalenciák nemcsak a mindennapi életre jellemzőek, hanem hozzájárulhatnak a politika jobb megértéséhez is.

Az ambivalencia fogalmával a viszonyulás egy ~~saját~~ formájára, egy dinamikus feszültségre szeretném felhívni a figyelmet. Az ambivalencia, ahogyan Lefebvre-re hivatkozva érveltem (vö. III.3. fejezet), nem jelent sem egyszerű egymás mellé helyezést, a lehetőségek sokaságát, ahogyan azt Ulrich Beck "és" gondolatfigurája sugallja; sem pedig, a pszichoanalízist követve, két összeegyeztethetetlen, egymást kizáró érzélem, attitűd vagy diszpozíció egyszerű egymás mellé helyezését vagy egyidejűségét (vö. Laplanche/Pontalis 1991). Az ilyen, az egységesítésre való tendencia nélküli kétértelműség, a közömbösségnek ez a módja Lefebvre szerint nem az ambivalencia, hanem sokkal inkább az ambivalencia egyik formája.

több a kétértelműség. Az ambivalencia viszont egy feszültségi viszonyra utal, konkrétan a kétértelműség és a döntés közötti dinamikára, amely az ambivalencia módjában rövid időre megáll, és így egyszerre felfüggesztett és felismerhető. Következésképpen az ambivalenciában válik először virulenssé egy sajátos feszültségi viszony; ez az a pillanat, amely e viszony egyes aspektusait mint olyanokat teszi láthatóvá relacionalitásukban és kölcsönös referenciájukban.

Azokra a sajátos ambivalenciákra vonatkozóan, amelyeket a továbbiakban a mindennapi élet tüneteiként értelmezek, ez azt jelenti, hogy nem szembeállításokként vagy dichotómiákként kell értelmezni őket, hanem inkább instabil és ingadozó összefonódásokként, amelyek egymásba fonódó dinamikája az ambivalencia módjában jelentkezik. Amikor a mindennapi élet kritikai politikai elméletében az ambivalencia módját hangsúlyozom, semmiképpen sem azt sugallom, hogy az adott ambivalenciákat egy bizonyos módon - az egyik oldalra vagy egy szintézisben - kellene feloldani. Inkább arról van szó, hogy a mindennapi élet ambivalenciáit felismerhetővé kell tenni, nem utolsósorban azáltal, hogy a mindennapi élet, azaz a mindennapi gyakorlatok szempontjából gondolkodunk róluk.

IV.3.1 A mindennapi élet az ismétlődés és az átalakulás között

Az első ambivalencia az ismétlésből indul ki, amely a mindennapok egyik központi módja, ahogyan azt az előző fejezetben kifejtettem. Az ismétlés, a mindennapi visszatérés ambivalensnek bizonyul, mert egyszerre jelent fenntartást vagy megszilárdulást és átalakulást vagy módosulást. A mindennapi ismétlődések ugyanis nem jelentenek azonos visszatérést, hiszen maga az időbeliség azt jelenti, hogy a napi ismétlődés soha nem sikerülhet teljesen. A mindennapi élet tehát a folytonosságra utal, de anélkül, hogy a folytonosság és a megváltoztathatatlanság gondolatát sugallná. A társadalom elemzéséhez és megértéséhez az ismétlés-transzformáció ambivalenciáját szeretném felhasználni arra, hogy legalább két nézőpontra összpontosítsak: egyrészt az átalakulás bizonyos értelmezésének kritikai vizsgálatára, másrészt a rutin aspektusának ugyancsak kritikai vizsgálatára.

Így az ismétlődés társadalomelméleti hangsúlyozása először is szakít az emancipáció és a haladás modern narratíváival, és ehelyett problematizálja az átalakulás és a változás (gyakran hallgatólagosan feltételezett) megerősítését. A hangsúly tehát azokra a kortárs átalakulási folyamatokra helyeződik, amelyekben a mobilitás, a rugalmasság és a szokatlanság a kulcstényezők.

Ennek legfőbb oka, hogy az "ismétlődés" "ismétlődése" inkább a bizonytalanság, mint a szabadság és az emancipáció jelzőjévé válik (vö. V.3.2. fejezet), és nem utolsósorban a sehol sem otthonlét érzését a jelen "állandó és visszafordíthatatlan állapotává" (Virno 2004, 39, ford. B. B.) teszi. Az ismétlés-transzformáció ambivalenciájával az ismétlést a változás (korlátlanul affirmatív) politikájának potenciális korrekciójaként szeretném azonosítani, és ezzel egyúttal a haladás, optimalizálás és gyorsítás modern, kapitalista logikájának kritikáját is megfogalmazni. Egy ilyen logika az ismétlődés és a változás, az elmaradottság és a haladás hierarchikus és hierarchizáló szembeállításában rögzül, és így - ahogyan többek között a feminista, posztkoloniális és queer kritikusok rámutattak - a felsőbbrendűség androcentrikus, eurocentrikus és heteronormatív gesztusait artikulálja.

Az ismétlés és az átalakulás közötti ambivalens feszültséggel mint társadalomelméleti aspektussal az ismétlésnek mint produktív, azaz produktív és megőrző, formáló és hatékony erőnek a jelentőségére is szeretnék rámutatni. Az ismétlés és a konszolidáció tehát nemcsak elnyomó, konzerváló és reakciós. A magától értetődő, a megszokott nem csak unalmat és kiszámíthatóságot jelent, hanem azt is, hogy nem kell minden nap mindent újból felfedezni, meg tárgyalni és eldönteni. Ahogy Heller nyomán kifejtettem, a megszokott gyakorlatok időt és teret teremthetnek más, új tevékenységek számára. Az ismétlés tehát a lehetőség feltétele - a potenciálisan emancipatív politikai cselekvés számára is.

Ráadásul az ismétlődés a folytonosság megteremtésének értelmében úgyszólván bizonyosságokat és biztosítékokat jelez. Ezek nem utolsósorban a válság idején és a növekvő társadalmi bizonytalanság miatt válnak virulenssé, amely olyan különböző jelenségekben nyilvánul meg, mint a "kimerült emberek" (Ehrenberg 2004), politikai depresszió (Cvetkovich 2012) vagy a bizonytalan társadalmi "közép" növekvő elhatárolódási és önbizalom-erősítési törekvései (Freudenschuss 2013).

Az ismétlés-átalakulás ambivalenciája azonban nemcsak a haladásról és a változásról való nyugati kapitalista gondolkodás kritikus szemléletét teszi lehetővé. Ezzel az ambivalenciával inkább a rutinra való korlátlan és pozitív utalást kell problematizálni. Az ismétlődések ambivalens módozatokként bontakoznak ki, például amikor a rutin uralja a mindennapi életet, és következésképpen nem új időtereket nyit meg, hanem inkább megakadályozza azok megjelenését. Lefebvre és Grossberg nyomán a mindennapiság kormányzását a megszállás vagy az ismétlés módján keresztül írtam le.

Lefebvre a formanyomtatványok kitöltésével lekötött egyén képét rajzolja meg. Ami világossá válik, az a politika egy olyan módja, amelyet a kimerülés stratégiájaként is le lehet írni, és amely depolitizáló és passzivizáló hatással bír.

Ráadásul az ismétlés módja ambivalens, mert az elnyomást, az erőszakot és a kizsákmányolást is biztosítja. Lefebvre tehát egyrészt a kapitalista termelési viszonyok alapját a mindennapi életben az ismétlődések által biztosított állandóságban ismeri fel, ami például a fogyasztói magatartásban és a munkaerők mindennapi fenntartásában mutatkozik meg; másrészt az ehhez kapcsolódó - részleges - kizsákmányolásban.

– kiszámíthatóság, ami végső soron a társadalmakat politikailag is tervezhetővé és bizonyos mértékig kiszámíthatóvá teszi. A mindennapi ismétlődések így az uralmi viszonyokat is rögzíthetik; Lefebvre számára gyakorlatilag a (neo)kapitalista politika sarokkövei, mivel az (egyre inkább) a mindennapiság felett és a mindennapiságon keresztül uralkodik.

Végül, az ismétlés is ambivalens a luxus és az unalom közötti feszültségben. A mindennapi ismétlődés akkor jelent luxust, ha nem csupán a mindennapos azonos dolgok és így az unalom tünete, hanem ha ez az unalom olyan feltételeken alapul, amelyek nem minden ember számára egyformán hozzáférhetőek, és így a bizonytalanságot, a függőségeket és a hierarchiakat is erősíti. Az unalom és a luxus közötti ambivalencia nem azt jelenti, hogy a mindennapi életben minden ismétlődés egyformán unalmas és luxus. Inkább egy olyan jelenségre szeretnék rámutatni, amely különösen világosan megjelenik Bell Hook (1984) kritikájában, amely Betty Friedan központi téziséét bírálja *A női misztikumban* (1983, eredetileg 1963). Friedan szerint az unalom, amely a "háziasszony házi rutinjában" (ibid., 24) nyilvánul meg, a nők központi "problémája", következésképpen elnyomásuk alapja. hooks azonban ezt az állítólagosan egyetemes problémát az 1960-as évek amerikai külvárosaiban élő *fehér* háziasszonyok és anyák történelmileg specifikus problémájaként fejtegeti. Sok fekete és színesbőrű nő nem találta meg azokat a feltételeket, amelyek lehetővé tették volna, hogy megunják a háziasszonyi életet (vö. V.3.1. fejezet). A nemi politikában problémaként dekódolt unalom így összefonódik egy *fehér*, heteronormatív és osztályspecifikus privilegizált pozícióval, és így illusztrálhatja az unalom és a luxus közötti ambivalenciát.

Összességében a mindennapi élet kritikai politikai elméletének figyelembe kell vennie az ismétlés-transzformáció többrétegű ambivalenciáját, és kritikusan meg kell vizsgálnia a mindennapi ismétlés formáit és funkcióit.

A projekt célja az eszmecsere elősegítése oly módon, hogy a hatalom és az uralom mechanizmusai, valamint a lehetőségek (politikai) feltételei láthatóvá váljanak és politizálhatók legyenek.

IV.3.2 A mindennapi élet a reprodukció és a termelés között

A második ambivalencia, a reprodukció-termelés, a mindennapiság előző ambivalenciájának egyszerre transzformatív és megszilárdító hatásaiból következik. Így mind az ismétlés, mind a reprodukció az ismétlődésre utal, ami (állítólag) csak a megőrzés folyamatát jelenti, de nem a formálást, az alkotó és teremtő folyamatot. A reprodukció-termelés ambivalenciájával szeretném megkérdőjelezni a reprodukció feltételezett passzivitását, monotonitását és ~~rutin~~ magától értetődő voltát, és ezzel szemben a reprodukció módjában a cselekvés mozzanataira összpontosítani. A reprodukció folyamata ugyanis a termelés és az (újra)termelés formáit is magában foglalja, hiszen a társadalmi viszonyok, társadalmi kapcsolatok és struktúrák fenntartása nem egyszer és mindenkorra adott, hanem folyamatosan biztosítani és aktívan előállítani kell.

A reprodukció-termelés ambivalenciája azt is lehetővé teszi, hogy problematizáljuk a termelés oldalának idealizálását, mint a termelékenység és kihasználhatóság erőteljes nyugati-modern fantáziáját. A mindennapi élet kritikai politikai elmélete így kapcsolódik a feminista-materialista munkákhoz, amelyek a termelés és a reprodukció liberális-kapitalista szétválasztását és szétválasztását bírálják. A mindennapi élet kritikai elmélete tehát világossá teszi, hogy a termelés feltételei a reprodukció módjában jönnek létre. A reprodukció és a termelés tehát a referencialitás és a konstitúció kölcsönös viszonyában áll, amely a gyakorlatokban és a szubjektum szintjén artikulálódik, például a szocializált és faji alapú munkamegosztás formájában (vö. V.3.1. fejezet).

A reprodukció azonban nem korlátozódik a gazdasági értelemben vett (jövedelemszerző) munka aspektusára, hanem a (nemi, faji) munkamegosztásra való hivatkozáson túl társadalmi és kulturális reprodukciónak is bizonyul (vö. Mendel 2015, 197-205). A munka reprodukciójának kérdésén túl ugyanis a reprodukció a társadalmi kapcsolatok, az otthon, a normák, az értékek vagy a tudás fenntartása és alakítása szempontjából is relevánssá válik. A társadalomelmélet szempontjából a mindennapi elmélet perspektívája tehát egyértelművé teszi, hogy a társadalom kritikai elemzésének és elméletének, amely magában foglalja a politikát, a gazdaságot és az ideológiákat, mindig foglalkoznia kell azzal a kérdéssel is, hogy hogyan, azaz milyen mechanizmusokon keresztül és milyen kapcsolatokban,

társadalom, és így a hatalmi és egyenlőtlenségi viszonyok is reprodukálódnak.

A reprodukció-termelés ambivalenciája a mindennapi élet kritikai politikai elmélete számára a reprodukció módjának egy kreatív és egy aktív mozzanatának kiemeléséről szól. A cél a reprodukció egyoldalú leértékelésének és rágalmozásának, valamint a termelés megkérdőjelezhetetlen megerősítésének problematizálása, és helyett a kölcsönös referencialitásuk hangsúlyozása, nem utolsósorban a politika szempontjából.

IV.3.3 A mindennapi élet a szubjektum(ok) és a struktúra között

Az alkotás és a termelés aspektusai közvetlenül a harmadik ambivalenciához vezetnek, amelyet én szubjektum(ívitás)struktúrának nevezek. Ennek az ambivalenciának a kiindulópontját a szubjektumok mint gondolkodó, érző és cselekvő szubjektumok képezik, akik ugyanakkor a hatalom és egyenlőtlenség strukturális viszonyaiba vannak kötve. A politika és a gazdaság, ahogy Lefebvre nyomán érveltem, a mindennapi életben valósul meg. Az ismétlés és a reprodukció, a mindennapi élet e jellegzetes módozatai teremtik meg a kapitalista termelési mód fenntartásának feltételeit, és ha Lefebvre-t követjük, beleírják magukat a politikai racionalitásba. A politikai racionalitásokat a mindennapi életben elfogadják, megkérdőjelezik, kiszolgálják, kívánják és hivatkoznak rájuk. A szubjektum-struktúra ambivalenciája azt hivatott világossá tenni, hogy az intézmények, eszmék és normák csak akkor válnak hatékonyá, ha a mindennapi életben "megelevenednek". Az a tény azonban, hogy a társadalmi viszonyok a mindennapi gyakorlatokban, vágyakban, érzésekben és elképzelésekben valósulnak meg, nem jelenti azt, hogy az "objektív" viszonyok teljes egészében az alanyok cselekvéseiben jelennek meg.

A társadalmi és politikai struktúrák és intézmények tehát nem a mindennapi életen kívül vannak, hogy azt onnan látszólag meghatározzák, hanem a mindennapi életben (társ)termelődnek. Ez azt jelenti, hogy a mindennapi élet struktúrái, legyenek azok bármilyen minimálisak is, alakíthatók és megváltoztathatók. Azonban nem minden társadalmi struktúra alakítható egyformán minden alany által. A különbségek mind a konkrét tevékenységekből, mind pedig azokból a társadalmi (egyenlőtlenségi) viszonyokból erednek, amelyeken keresztül az alanyok - mint nemi, faji és osztálybeli alanyok - különbözőképpen helyezkednek el. Így nem mindegy, hogy valaki állampolgár-e vagy sem, hogy tulajdonos vagy munkás, és hogy a jelenlegi uralkodó nemi rendben nőnek vagy férfinak tekintik-e őt.

A szubjektum-struktúra ambivalencia kettős feszültségen alapul, mivel a struktúrák kétféleképpen hatnak a szubjektumokra: Egyrészt a struktúrák a mindennapi cselekvések kifejeződése vagy materializációja; másrészt a struktúrák orientációkat is jelölnek. Ezek a mindennapi cselekvések potenciális (egyben normatív) keretét jelentik, ahogyan a szubjektumok konstitúcióját is irányítják. A szubjektumok ugyanis nem csak történelmileg specifikus kontextusokban cselekszenek, és azok termelésében és reprodukciójában vesznek részt, hanem történelmileg specifikus szubjektumokként ezek által is termelődnek. A mindennapi élet kritikai politikai elméletében, ahogyan különösen Heller nyomán érveltem, a szubjektumokat társadalmi és szocializált szubjektumokként értelmezzük. Elhelyezkednek és pozícionálódnak, struktúrák, körülmények és események alakítják őket, bár nem determinálják őket, és cselekvési lehetőségeiket és horizontjukat különböző erők és mechanizmusok alakítják.

Heller nyomán a szubjektivitás két politikailag releváns formája is kiemelhető: Különlegesség és egyéniség. Míg a partikularitás az egyes egyének reprodukciójára utal, addig az individualitás - Marxot követve, és éppen nem a (neo)liberális individualizációs paradigma értelmében - relációs és interszubjektív komponensre utal. Az individualitás módjában tehát nem annyira az egyének fenntartása, mint inkább az egymáshoz való viszonyuk és a társadalmi és politikai struktúrákba való beilleszkedésük a fontos. A két fogalom azonban nem a szubjektivitás egymást kizáró vagy kölcsönösen kizáró formáit írja le. A két forma nemcsak kiegészíti egymást, hanem elsősorban olyan tendenciákként is értelmezhető, amelyek jellemzik az alanyok cselekvéseit és orientációit, és így a társadalmi és politikai kontextusba való beilleszkedésük módját is. A kritikai politika szempontjából fontossá válik, hogy a mindennapi életben a cselekvés partikulárisnak nevezhető-e, vagy az individualitás módszere a meghatározó, amely a társadalmi és a politikai felé orientálódik, és így a kollektív cselekvést és a szolidaritást helyezi a középpontba.

A szubjektum(ívítés)-struktúra ambivalenciával azt szeretném világossá tenni, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elméletében a társadalom nem oldható fel egyoldalúan a struktúra vagy a szubjektum irányába. Az ambivalencia nem kettősséget ír le, hanem egy feszültséggel teli viszonyt; a szubjektumok és a struktúrák összefonódottságukban és kölcsönös hivatkozásukban együtt-emergensként és együtt-konstituálóként értelmeződnek. Végül, de nem utolsósorban ebben a feszültségi viszonyban a szubjektumok is különböző pozíciókat foglalnak el, (egyenlőtlen) viszonyba kerülnek.

IV.3.4 A mindennapi élet a kisajátítás és az instrumentalizáció között

A negyedik és egyben utolsó ambivalenciát már az ambivalencia szubjektum(ívítás)-struktúra jelzi. A politikai és gazdasági viszonyokba ágyazott és azok megteremtésében és reprodukciójában meghatározó mindennapi élet egyszerre a politikai instrumentalizáció vetítési felülete és az ~~emancipációs~~ kisajátítás terepe. Egyrészt a mindennapi élet szabályozott, szervezett, szabályozott, szabványosított és fegyelmezett; másrészt a mindennapi élet lehet erőt adó és ellenálló. Ez az ambivalencia azon a társadalomelméleti előfeltevésen alapul, hogy a mindennapi élet politikai csatatér, ahol a szubjektumok cselekvési hatalma különböző módon artikulálódik. Az alanyok nem csak azokra a döntésekre reagálnak, amelyeket az államok, nemzetek feletti szövetségek és vállalatok a fejük felett hoznak. Cselekszenek is, azaz mindennapi gyakorlatukban ellentmondásos és néha sajátos módon sajátítják el a társadalmi feltételeket. Ily módon olyan menekülési vonalakat és képzeletbeli tereket is létrehozhatnak, amelyek túlmutatnak a kívülről meghatározott mindennapi életen - bármennyire is rövid távú -.

A mindennapi előirányzatok akkor is lehetnek politikailag relevánsak, ha csak mulékonyak és ideiglenesek, vagy akár csak megálmodottak. Ugyanis nem pusztán a konkrét cél az, ami a kisajátítást mint olyat azonosítja. Az álmok vagy a társadalmi imaginárium potenciálisan emancipatív erőre is utalnak: egyrészt az elégedetlenség, a kritika kifejeződései, másrészt a politikai cselekvés táptalaja, a lehetőség feltételei. Az előirányzatok tehát néha a vágyban, a "másból" utáni vágyakozásban nyilvánulnak meg. Az előirányzatokat mint álmokat, vágyakat és vágyakozásokat nem utolsósorban az affektív komponens jellemzi.

A kisajátításnak ez a formája különösen figyelemre méltó és jelentős, amikor a mindennapi életet az affektív járványok értelmében vett politikai kisajátítással szervezik meg: amikor, ahogy Grossberg kifejti, a mindennapi életből való menekülés vonalait visszahajlítják a mindennapi életbe; amikor a lemorzsolódás és az elfoglaltság mechanizmusai dominálnak; vagy amikor a mindennapi élet feletti hatalom az autorepresszió módjában artikulálódik, amennyiben a kényszer - ahogy Lefebvre világossá teszi - a belső szabadság kifejeződéseként jelenik meg. Az előirányzatok, még az álmodozottak is, aztán azt jelzik, hogy valami másra vágynak. Alternatívák számára nyitnak gondolkodási tereket, és megnyitják a mindennapi életet az utópia előtt.

Mint a potenciális, a virtuális, a meg nem valósult, a kisajátítás így egy olyan lehetőséget jelent, amely, bár ambivalens, de egyben a lehetségesben is benne van.

mint egy másik, egy jobb élet reménye, amely a jövő felé irányul, de nem valósulhat meg. A kisajátítás-instruktívizálás ambivalenciája tehát nem azt jelenti, hogy a mindennapi gyakorlatok és cselekvések tetszés szerint tervezhetők. A mindennapi életet nem szabad a felforgatás és az ellenállás helyeként dicsőíteni, és az alanyokat sem szabad ellenálló szereplőként romantizálni. Az ellenálló kisajátítások inkább az ambivalens kisajátítás-instrumentalizáció módjában artikulálódnak, és így mindig a lehetőség sajátos feltételeinek keretein belül. A szubjektumok ambivalens módon integrálódnak a hatalmi és uralmi viszonyokba, amelyek koordinálják és alakítják konkrét előirányzataikat, valamint a cselekvés politikai horizontjait és a lehetőségek tereit.

A mindennapi élet kritikai politikai elmélete a kisajátítás és az instrumentalizáció közötti feszültséget is vitatott politikai terepként azonosítja, ahol a beleegyezésért harc folyik: Ez egy olyan terep, amelyet különböző erők és mechanizmusok strukturálnak, amelyek szintén az affektusokon keresztül közvetítenek és affektív módon irányítják a szubjektumokat. Hasonlóképpen, az alanyok (néha aktívan) beírják magukat a hatalmi viszonyokba - Lefebvre erre a fogalomra alkotta meg az autorepresszió kifejezést - azáltal, hogy elfogadják a politikai viszonyokat, sőt, vágnak rájuk. A vágyak, szükségletek, affektív befektetések, érzések, orientációk, vágyakozások, menekülési vonalak, valamint a (társadalmi) imaginárius így vitatottak - ezek az emancipatív kisajátítás motorjai, de egyben a politikai instrumentalizáció vetítési felületei is. A hatalmi és egyenlőtlenségi viszonyok másként írják be magukat a vágyakba és a vágyakba, a reményekbe és a félelmekbe, azáltal, hogy (társ)termelik őket. A politika így a mindennapi életben mind a bénító és passzívizáló politika, mind a társadalmi imaginárius módjában hatékonyá válhat.

A kisajátítás és az instrumentalizáció közötti ambivalencia tehát a politikai struktúrákba és a mindennapi élet gyakorlataiba egyaránt beleíródó, a felhatalmazás és a jogfosztás közötti feszültséget artikulálja. A többi ambivalenciához hasonlóan ezt a feszültséget sem kellene feloldani a mindennapi élet kritikai politikai elméletében, hanem inkább a sajátos dinamikáját kellene tisztázni.

IV.4 A POLITIKAI GONDOLKODÁS A MINDENNAPI ÉLETBŐL: A MINDENNAPI ÉLET KRITIKAI POLITIKAI ELMÉLETÉNEK DIMENZIÓI

A mindennapi élet ambivalenciái különböző aspektusokban hatják át a mindennapi életet, és így irányítják a társadalom elemzését és kritikáját. Míg eddig azzal foglalkoztam, hogy a mindennapi életet több, egymásra épülő ambivalencián keresztül ragadjam meg, most ezen ambivalenciák háttérben, hét dimenzió alapján szeretném kifejtetni, hogy milyen ismeretelméleti és politikaelméleti pozíciók nyerhetők belőlük a mindennapi élet kritikai politikai elmélete számára. Ezek a dimenziók merőlegesen helyezkednek el a fent leírt ambivalenciákhoz képest, és azt jelzik, hogy mi nyílik meg, amikor a politikát a mindennapi életből gondoljuk el, vagy más szóval, amikor a mindennapi élet válik a politika elméletének és elemzésének kiindulópontjává.

IV.4.1 A gyakorlat dimenziója

A gyakorlat dimenzióját a mindennapi élet kritikai politikai elmélete szempontjából kulcsfontosságú alkalmazási pontnak tartom. A gyakorlatok jellemzik és létrehozzák a mindennapi életet. Ők felelősek a mindennapi élet ismétlődéseiért, amelyek biztosítják annak fenntartását, valamint átalakulásokat indítanak el. A gyakorlatok révén a szubjektumok és struktúrák átalakulnak, termelődnek és reprodukálódnak. A gyakorlatok megjelölik az előírányzatokat és felszínre hozzák az ambivalenciákat. Hasonlóképpen, az instrumentalizálás a gyakorlatok révén válik hatékonyá.

A mindennapi élet kritikai politikai elméletében a társadalom és a politika nem elsősorban az intézmények, normák és értékek szempontjából értendő. A mindennapi élet mint gyakorlat az aktív alanyokra összpontosít, és arra, hogy hogyan kezelik a struktúrákat, a gazdasági kihívásokat és a politikai igényeket. A társadalom (reprodukcióját), valamint válságait és változásait tehát abból a szempontból vizsgáljuk, hogy ezek hogyan jelennek meg a mindennapi életben. Arról van szó, hogy ezek hogyan íródnak be (ambivalens módon is) a mindennapi gyakorlatokba, milyen mindennapi kezelési és alkalmazkodási formák tárulnak itt fel, melyeket sugallnak politikailag, melyeket veszik át, de melyeket milyen módon értelmezik újra. Ily módon a mindennapi élet taktikai és stratégiai kerülnek a középpontba.

A gyakorlat dimenziója a cselekvőképesség és a politikai cselekvés kérdéséhez kapcsolódik. Ebben az összefüggésben a cselekvést szituált cselekvésnek tekintjük, azaz olyan cselekvésnek, amely strukturált kapcsolatokban zajlik, és így...

és kifejeződésükként is. A cselekvés szubjektív értékeléseken és döntéseken alapul, amelyeket azonban mindig előre meghatároznak és sugallnak a hatalmi viszonyok és a kollektív jelentésstruktúrák - az *anyagterképek* -, amelyek a mindennapi életben is újratermelődnék. Az emberek mindennapi cselekedeteikben a mindennapi életet állítják elő. A mindennapi élet tehát egyszerre gyakorlat és gyakorlatok kifejeződése vagy hatása. A mindennapi élet, mint gyakorlatok együttese, nem egy szférát és nem is egy zárt teret jelöl. A mindennapi életet inkább folyamatosan - napi szinten - termelik, kisajátítják, megszilárdítják és megváltoztatják.

IV.4.2 Az anyagi-affektív dimenzió

A gyakorlatra való hivatkozással - és így Marxnak a ténylegesen tevékenykedő emberekről szóló reflexióit (vö. I.4.2. fejezet) folytatva - a mindennapi élet kritikai politikai elméletével az emberek konkrét életkörülményeire és az őket szervező és alakító feltételekre kívánok összpontosítani. A (jövedelemszerző) munka kérdésén túl az életformák és életmódok a társadalomelméletben, vagy ahogy Lefebvre írja, a "teljes emberi jelenség", a "szükségletek, a munka és az élvezetek kölcsönhatásában" (Lefebvre 1987a, 287) válnak virulenssé.

Itt válik nyilvánvalóvá a mindennapi élet anyagisága és affektivitása. A hatalmi és uralmi viszonyok ugyanis a mindennapi életben úgy jelennek meg, hogy a mindennapi gyakorlatokban artikulálódnak, és beírják magukat a megtestesült, érző és aktív szubjektumokba. A hegemonia - ahogy Grossberg hangsúlyozza - a beleegyezés gyakorlatában nyilvánul meg, amelyet nemcsak a belátás, hanem az affektusok is előidéznek és érvényre juttatnak. Vagy másképp fogalmazva: A bizonyos eszmékhez és feltételekhez való hozzájárulásnak mindig van egy affektív összetevője. A mindennapi életet tehát nem csupán gyakorlatként, hanem inkább anyagi-affektív gyakorlatként kell értelmezni. A hangsúly a testi-érzéki észleléseken és a konkrét anyagi-affektív tevékenységeken van a politikai és társadalmi térben. A kötődések és hovatarozások, a megszilárdulások és módosulások, a határok és kizárások, valamint a mindennapi élet elképzelhető forradalmának mindennapi anyagi-affektív előállításáról van szó.

IV.4.3 A tér-idő dimenzió

A mindennapi élet itt felvázolt kritikai politikai elmélete a terri- torikus korlátozáson túl a mindennapi élet tér-időbeli dimenziójára is rámutat.

felé. A mindennapi élet tehát nem az élet egy olyan területét jelenti, amelyet egyértelműen ki lehet jelölni. A mindennapi életet nem lehet sem lokálisan behatárolni, sem "autonóm sajátosságokkal" jellemezni, amelyek "teljesen különböznek a társadalmi élet más területeinek sajátosságaitól", ahogy Norbert Elias (1978, 24) kritikusan utal a mindennapi élet 1970-es évekbeli elméleteire. A mindennapi élet tér-idő koncepciója szempontjából elméletileg tanulságosak az ismétlés és a gyakorlat szempontjai. A mindennapi élet gondolati alakja ugyanis rajtuk keresztül az idő és a tér egymáshoz való kapcsolódásának megértését jelzi, amint az az otthon fogalmában is világossá válik. Az otthon nem elsősorban egy helyet jelöl, hanem mindenekelőtt egy társadalmi, valamint anyagi-affektív teret, egy olyan teret, amely cselekvésekben és cselekvések *által* jön létre. Az otthon mindennapi, akár ismétlődő gyakorlatok hozzák létre; az időbeli cselekvések hatása. Az időterek tehát nem üres tárolók, amelyek egy zárt teret zárnak körül, világosan meghatározott határokkal. Az otthon mint - területileg lehorgonyzott, szociális és anyagilag affektív - időteret inkább a gyakorlatok, valamint a relacionalitások, azaz az emberek közötti, illetve az emberek, állatok és dolgok közötti kapcsolatok jellemzik.

Az otthon a társadalmi, politikai és gazdasági struktúrába ágyazva a kötődés és az orientáció kétértelmű és ambivalens formáit artikulálja: az otthonban az időterek az összetartozás terévé válnak, amelyek biztonságot, de bizonytalanságot is jelentenek, és egyszerre képesek felforgatni és fenntartani a hatalmi viszonyokat (vö. V.3.1. fejezet). Az olyan időterek, mint az otthon, nem állandóak; inkább az időben és az idő múlásával jönnek létre. Azáltal, hogy - napi szinten - előállítják, az időterek változnak, és következésképpen változhatnak is. Egész napos elméleti szempontból az idő-tér történetiségét így lehet világossá tenni.

Az idő és a tér összekapcsolódásának hangsúlyozása megkérdőjelezi az idő és a tér liberális-modern szétválasztását is, amely az időt mint dinamikus és változékonyat helyezi előtérbe a térrel mint statikus és változatlant (vö. kritikusan Massey 2007). Így kimutatható, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete a hatalom tér-időbeli mechanizmusainak kidolgozásához és kritikájához is támpontokat nyújthat. Lefebvre például a mindennapi élet és annak módozatainak elhalványulásában látja a nyugati kapitalista modernitásban a változás és így a haladás értelmének idealizálásának bizonyítékát és feltételét. Grossberg hasonló módon kritizálja az uralkodó elméleti és politikai irányultságot az időmodellek felé, és alternatívaként egy térbeli (hatalmi) logikát javasol. A társadalmi kapcsolatokat ugyanis különböző

A mindennapi élet kritikai elmélete (társadalmi, politikai és gazdasági) térben való elhelyezkedésen alapul, amelyet azonban gyakran diszkurzív módon időbeli különbségekre, és így a haladás vagy elmaradottság kérdésére fordítanak. A mindennapi élet kritikai elméletének tér-idő dimenzióján keresztül, amely nem utolsósorban az ismétlés módjában bontja ki értelmét, megragadhatóvá válnak ezek a dinamikák, és következésképpen pontosítható a fejlődésről való lineáris gondolkodás kritikája.

IV.4.4 A reprezentálhatatlanság dimenziója

Az ábrázolhatatlanság dimenziója a mindennapi élet mint a viszonyok összességének gondolatába van beírva, amelyben a "valóság totalitása" jelenik meg (Lefebvre 1987a, 107f.). Társadalom- és ismeretelméleti szempontból azonban ez nem azt jelenti, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete a mindenhatóság fantáziáját táplálja, azt, hogy képes a társadalmat átfogóan megérteni és hozzáférhetővé tenni, következésképpen pedig szervezni és meghatározni is. Ezzel szemben a totalításra való hivatkozás olyan többretegű összetettséget és átláthatatlanságot feltételez, amely Lefebvre szerint lehetetlenné teszi a mindennapi élet minden összefüggésében való megragadását és - akár tudományos értelemben vett - ábrázolását. Éppen azért, mert a mindennapi élet a mindennapi tevékenységek összességére utal, a mindennapi élet összetett struktúrája átláthatatlan marad, és nem lehet átfogóan meghatározni és leírni. A mindennapi élet konkrét pillanatait, egyes szakaszait mindig rögzítik, konceptualizálják és kontextusba helyezik - mind tudományos szempontból, mind a mindennapi reflexió révén. Ezek valóban a társadalmi viszonyok kifejeződései, azonban a szelektív diszpozíció és a sajátos perspektíva miatt mindig absztrakciót és ezáltal redukciónak is jelentenek.

IV.4.5 A kritikus dimenzió

A mindennapi élet kritikai politikai elméletének alapfeltevéseként először a mindennapi életet mint a kritika eszköztét vagy eszköztét mutattam be (vö. IV.2.3. fejezet). Most a kritika megértését a mindennapi élet elméletében a kritika két további alkalmazási pontjával szeretném kiegészíteni, kevésbé a kritika tudományos és inkább a politikai elméleti jelentésére összpontosítva, valamint a mindennapi életet a kritika céltárgyaként és a (társadalmi) kritika mércéjeként értelmezve.

A mindennapi élet mint a kritika célpontja azon az előfeltevésen alapul, hogy a társadalmi struktúrák és így a politika is csak a mindennapi életben valósul meg. Ha a társadalmi viszonyok és következésképpen a hatalom és az un-

Ha az egyenlőség társadalmi viszonyait úgy értelmezzük, hogy azok a mindennapi életben (is) termelődnek, akkor ebből az következik, hogy e viszonyok kritikája a mindennapi élet kritikáján keresztül is sikeres lehet. A társadalomkritika tehát a mindennapi viszonyokra, a szubjektumokra és azok élet-, érzés- és gondolkodásmódjára is irányul. Ahogy a társadalomkritika különböző megközelítései - feminista, queer, posztkoloniális vagy fogyatékoság-kritikai megközelítések - világossá teszik, a mindennapi élet gyakorlatai nem csak "személyes" vagy akár életmódjelenségeként elbogatellizált jelenségek, hanem a társadalmi (hatalmi) viszonyok kifejeződéseként kell értelmezni őket. Ezáltal a mindennapi gyakorlatok kerülnek a figyelem középpontjába, de nem azért, hogy felforgató és ellenálló gyakorlatokként értékeljük fel őket, vagy hogy elidegenített és elidegenedett gyakorlatokként értékeljük le őket. Sokkal inkább arról van szó, hogy a mindennapi gyakorlatokat a társadalmi hatalmi viszonyokba való ambivalens beíródásukban ragadjuk meg, és ezért kritizáljuk is őket. Azzal, hogy a mindennapi életet a kritika célpontjává tesszük, világossá válik, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete nemcsak a mindennapi életet teszi elméletileg kézzelfoghatóvá, hanem azt is megkérdézi, hogy milyen formát kellene öltenie a mindennapi életnek.

A mindennapi élet is a kritika kiindulópontjává válik, amikor a politikai kritika a mindennapi élet normáihoz igazodik. Így a Heller-féle megközelítéshez való folyamodás lehetővé teszi, hogy a mindennapi életben az emancipáció mértékét aszerint mérjük, hogy a mindennapi cselekvés elsősorban az egyénre vonatkozik-e, és így a partikularitás szubjektivitási formáját szolgálja, vagy átfogó társadalmi összefüggésekre irányul, és így az individualitás módjában válik hatékonyá. Ez a megkülönböztetés potenciálisan politikai megkülönböztetésnek bizonyul a szűkebb értelemben, nevezetesen akkor, amikor az állami politikákat aszerint ítélik meg, hogy az államszervezet sajátos formája milyen alakítási és cselekvési lehetőségeket sugall, vagyis hogy elsősorban partikuláris vagy egyéni cselekvést kényszerítenek-e ki. A mindennapi életben való cselekvés hatalma így a politika lehetséges mércéjévé válik.

IV.4.6 A kapcsolati dimenzió

A mindennapi élet kritikai politikai elméletének relációs dimenziójának kidolgozása azon alapul, hogy a szubjektumot itt nem autonómként, azaz mindig már szocializálódtként értelmezzük. Ez a felfogás utal egy interszubjektív komponensre, valamint arra, hogy az alanyok érzékelő-aktív alanyok az élettelen és élettelen környezetükkel kapcsolatban. A relációs dimenzió most azt jelenti, hogy a nem autonóm szubjektum a társadalmi és politikai cselekvés megértésének kiindulópontjává válik.

Egyfelől a függőségi viszonyok, következésképpen a hatalmi és kizsákmányolási összefüggések kérdései is virulenssé válnak. Másrészt ez a felfogás felveti a társadalmi felelősségvállalás és a politikai szolidaritás lehetőségeinek kérdését is a mindennapi életben.

Továbbá a kritikai hétköznapi elmélet szempontjából a relációs dimenzió a szubjektumoknak a társadalmi kontextusba való beilleszkedésére utal, és így arra a szempontra, amelyet már a szubjektum(ívitás)-struktúra ambivalenciája is hangsúlyoz. Az itt tárgyalt megközelítésekben következően a kapcsolati dimenzió különösen a mindennapi élet, a politika és a gazdaság közötti kapcsolatra utal, amelyet a kölcsönös összekapcsoltság és egymásrautaltság kapcsolataként elméletileg értelmezzünk. A kapcsolati dimenzió tehát azt jelzi, hogy a kapitalista politikának és termelési viszonyoknak szükségük van a mindennapi életre a létezésükhöz és a folytonosságukhoz, és hogy ezért a mindennapi gyakorlatok révén válhatnak hatékonyvá vagy kérdőjelezhetővé meg. A kapcsolati dimenzió tehát nem korlátozódik az interperszonális kapcsolatok mikroszintjére, hanem a mindennapi élet politikai és társadalmi struktúrákba való integrálásának módjaként is fel kell fogni. Ez végső soron azt is jelenti, hogy a konkrét struktúrákat és hatalmi viszonyokat - például az androcentrikus, heteronormatív, osztályozó és faji alapú struktúrákat - elemezni és kritizálni kell a mindennapi gyakorlatokon keresztül megvalósuló sajátos cselekvési módjokban.

IV.4.7 A nem-dichotomisáló dimenzió

A nem-dichotomisáló dimenzió kapcsolódik a kapcsolati dimenzióhoz, mintegy kiegészítheti azt. Ahelyett, hogy a mindennapi életet olyan ellentétpárokon keresztül határoznánk meg, mint a mindennapi/ünnepi vagy a rutin/különleges (vö. Elias 1978), és így egy negatív fólián keresztül, amellel érvelek, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete a mindennapi élet nem-dichotóm fogalmán, a mindennapi élet itt bemutatott többrétegű és összetett gondolati alakzatán alapul. Így a mindennapi élet ellentétben áll a liberális-kapitalista modernitás elméletileg és politikailag erős dualistikus instanciáival, mint például a köz- magán, modernitás-hagyomány, kultúra-természet, termelés-reprodukciós munka, elme-test, ész-érzés (vö. II.6. fejezet, V.3. fejezet). Lefebvre is így kritizál:

"A szellem és az anyag, az eszmény és a valóság, az abszolút és a relatív, a metafizikai és az érzéki, a természetfeletti és a természeti *kettőssége* gyakorlott kétszínűséggé vált.

a gondolat, a költészet, a művészet álcája alatt élő hazugságok". (Lefebvre 1987a, 131, kiemelés hozzáadva).

Ezt a megértést az ambivalencia fogalmával szeretném alátámasztani, amelyet a mindennapi életet jelölő és a mindennapi élet kritikai politikai elméletét megalapozó módszerként írtam le. Az ambivalenciák nem dichotóm egyidejűségeket jelölnek, hanem inkább összefonódásokat és váltakozó beírásokat. Az ambivalenciák nem feleltethetők meg a dichotóm aszimmetrikus szembeállításoknak, amelyekben az elértéktelenedett rész egy resi- duumot, egy hiányt képvisel. A mindennapi élethez viszonyítva inkább az egyes szempontok közötti feszültség válik láthatóvá, amelyek azonban soha nem rögzülnek, hanem csak az ambivalencia módjában, mint az ilyen ambivalencia aspektusai jelennek meg. A mindennapi élet kiemelt ambivalens dinamikája (vö. IV.3. fejezet) világossá teszi ezt a nem-dichotómikus felfogást, és ráadásul megmutatja, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete gyakorlatilag megkérdőjelezhet néhány modern dichotómiát. A mindennapi élet ugyanis nem azonosítható az elkülönülés liberális diszpozíciójának egyik oldalával sem (vö. Sauer 2001a; vö. II.6.2. fejezet). A mindennapi élet nem redukálható sem a közzsférára, a termelésre (munkára), az értelemre, a modernsége, a szellemre vagy a struktúrára, sem a magánszférára, a reprodukcióra (munkára), az érzésre, a hagyományra, a testre vagy a szubjektumra. A mindennapi élet olyan fogalom, amely nem egy ellentétes fogalomra épül, és így nem tartalmaz kettősséget; inkább egy kritikai fogalom, amely megkérdőjelezi ezeket a felosztásokat.

V. A politikai gondolkodás a mindennapi életben

V.1 A POLITIKA MEGRAGADÁSA A MINDENNAPI ÉLETBEN

Mi tehát a hozadéka a mindennapi élet kritikai politikai elméletének a politika újrászervezése szempontjából? Milyen elméleti elmozdulásokat tehet elképzelhetővé, milyen vitákat irányíthat át? Míg korábban a politikai kartográfiáját (vö. II. fejezet) olyan implicit vonatkoztatási keretként használtam, amely lehetővé teszi számomra a mindennapi élet kritikai politikai elméletének kidolgozását, a következőkben kifejezetten a politikai kérdését helyezem a mindennapi élet kritikai politikai elméletének középpontjába. Két irányvonal jellemzi ezt a vitát: először is, egy fogalmi beavatkozás, amelyet az ambivalencia hétköznapi elméleti módjának mint a politikai fogalmának tanulságos alkalmazási pontjának bemutatásával illusztrálok. A második, jelen-diagnosztikai beavatkozással azt mutatom be, hogy a mindennapi élet itt javasolt kritikai politikai elmélete hogyan avatkozhat be azokba a jelenlegi vitákba és dinamikákba, amelyek a politikát a köz és a magánélet metszéspontjában helyezik el, és ezáltal ki is terjeszthetik azokat. Mindkét beavatkozás, ahogyan azt a harmadik fejezet elején (vö. III.2. fejezet) bejelentettem, központi feminista aggályokhoz vezet, és nem utolsósorban világossá kell tennie, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete hogyan kapcsolódhat a feminista perspektívákhoz, hogyan módosíthatja és egészítheti ki azokat.

V.2 AMBIVALENCIA A POLITIKAI FESZÜLTSEGEK TERÜLETÉN

Ambivalencia alatt, ahogy az előző fejezetnek világossá kell tennie, a viszonyulás egy sajátos formáját értem, egy dinamikus feszültséggel teli kapcsolatot. Az, hogy az ambivalencia nem "a modernitás diskurzusgrammatikájának" (von Gravenitz 1999, 9) "figuratív pátoszformulája", hanem a poli-

A következőkben öt lépésben fogom elmagyarázni, hogyan lehet a politikát pontosan a mindennapi életből kibontani. Az ambivalenciákat tehát a politikai gondolkodáshoz veszem fel, de nem mint elvont filozófiai gondolkodási modellt, hanem mint olyan politikaelméleti alakzatot, amely az ambivalenciákat a társadalmi folyamatok mozzanataként és módjaként ragadja meg.

V.2.1 A dichotómia kritikájából kiindulva: Ambivalens relationalitás

A dichotómiakritika a feminista kutatás egyik központi vívmánya, amely a kezdetektől fogva és napjainkig fontos szerepet játszik. A köz- és a magánszféra megosztottságának feminista kritikája és a relationalitás összefonódó aspektusa központi szerepet játszik a vitában (vö. II.6. fejezet). Ehhez azonban nem csatlakozom azokhoz az álláspontokhoz, amelyek a relationalitást alternatív gender-elméleti fogalomként követelik, és a köz-magán mint potenciálisan reifikáló (gender- és genderező) tudáskategóriát vagy normatív politikai gondolkodási keretet használnak (vö. pl. Armstrong/Squires 2002). Ebben az összefüggésben a politikai és társadalomelmélet szempontjából számomra inkább azok a társadalomkritikai megközelítések a meghatározóak, amelyek a köz- és a magánszférát kritikai elemzési kategóriaként, tehát nem szféraként és nem normatív gondolkodási horizontként értelmezik.¹ Birgit Sauer hangsúlyozza, hogy a feminista kutatásnak el kell utasítania a "szférák mechanisztikus szétválasztását", de képesnek kell lennie arra, hogy fogalmilag megragadja "a köz és a magánélet közötti *különbséget*" (Sauer 2001b, 6, kiemelés hozzáadva), nem utolsósorban azért, hogy elemezni tudja a köz és a magánélet elhatárolásának neoliberais erózióját (vö. Sauer 2016). Csak a köz- és magánélet ilyen értelmezésén keresztül, amely képes analitikusan-kritikusan szemügyre venni az erőteljes (és különböző módon összefonódó heteronormatív, faji, osztályozó) elhatárolásokat és elkülönítéseket, lehet láthatóvá tenni az elkülönítés liberális diszpozíciójának "rejtett viszonyait" (Sauer 2001a, 184; vö. még II.6.2. fejezet), amelyeket az elkülönítés mechanizmusa hallgatólagosan állít és normalizál.

A relationalitás azonban nem alternatívája a köz- és a magánszféra elemzési kategóriájának, hanem sokkal inkább annak immanens felirata, amellyel szembe kell nézni.

1 Mary Douglas az 1970-es években figyelmeztet: "A bináris megkülönböztetések analitikus eljárást jelentenek, de hasznosságuk nem garantálja, hogy a létezés így oszlik el. Gyanakodva kell tekintenünk mindenkire, aki azt állítja, hogy kétféle ember, vagy kétféle valóság vagy folyamat létezik." (Douglas 1978, 161)

mód. A relacionalitás ilyen értelmezése lehetővé teszi annak vizsgálatát, hogy hogyan és milyen hatalmi és uralmi kontextusokban válnak hatékonnyá a (különböző) megosztottságok. A dichotómiák ugyanis, ahogy Regina Becker-Schmidt is kritizálja, "a társadalmi rendek statikus modelljeit sugallják: Autonómiája a pólusoknak, ahol a viszonyok léteznek, hatalmi egyensúlyok, ahol a hegemon viszonyok adottak" (Becker-Schmidt 1998, 86). A dichotómiák "ellentétekként" működnek, amelyek "távolságot és távolságtartást" teremtenek, aminek következtében nem utolsósorban "a munkamegosztás alapján működő területek vagy különböző népességcsoportok közötti kölcsönös függőségek láthatatlanná válnak" (ibid., 101). A dichotómia ereje tehát éppen abban rejlik, hogy rámutat a relacionalitásokra, ugyanakkor láthatatlanná is teszi azokat.

Ha az elkülönülés kritikája és így a relacionalitás és a függőség, de nem az autonómia kritikája válik a társadalmi elemzés és elmélet kiindulópontjává, akkor láthatóvá válnak azok az erőteljes megosztottságok, amelyek ezeket a dichotomizációkat alkotják, de amelyeket az ellentét árca elrejt (vö. V.3.1. fejezet). Így nemcsak a dichotómiák által láthatatlanul tartott "alakzatok" kerülhetnek napvilágra, hanem azok is, amelyek "hamisan összekötik a polarizáltakat" (ibid., 90).

Ebből következik a mindennapi élet kritikai politikai elmélete, amely az ambivalenciát központi politikai alkalmazási ponttá teszi. Míg az autonómia-függőség dichotómia a politika liberális felfogását alakítja ki, amely implicit módon a köz- és a magánszféra megosztásán alapul, addig a mindennapok elméletének perspektívájából nemcsak az autonómiára, hanem a függőségre való egyoldalú hivatkozás is áttörhető, és helyette a relacionalitás dimenziója hangsúlyozható. Ez nem jelenti a ténylegesen hatékony függőségek dicsőítését vagy akár elbogatellizálását; a függőségeket nem szabad ontologizálni, és ezáltal legitimálni vagy legitimálni a politikai és politikai elméletben. A mindennapok elmélete szempontjából az ambivalens relacionalitás inkább a kölcsönös referenciák olyan módja, amelyet láthatóvá kell tenni annak érdekében, hogy az uralom által erőszakkal előidézett és biztosított függőségek és alárendeltségek érthetővé és kritizálhatóvá váljanak. Más szóval, az autonómia függetlenség illúziójaként való értelmezésének diszkurzív erejének megfejtéséről van szó, és a relacionalitásra való hivatkozással annak megmutatásáról, hogy hol és hogyan található meg az összekapcsoltság.

– és különösen az örökölt összefonódások - léteznek, megidéződnek és legitimálódnak.

V.2.2 Az ambivalenciák elhelyezése a mindennapi életben

Azzal, hogy Henri Lefebvre-t követve a mindennapi életben lokalizáltam az ambivalenciákat, és a mindennapi életből kiindulva írtam le hatásukat és formájukat, világossá tudtam tenni, hogy a kritikai tudománynak mindig figyelembe kell vennie a konkrét társadalmi viszonyokat is, vagyis Marxot követve a valós embereket. Ugyanis a mindennapi kapcsolatok és gyakorlatok, az érzések, vágyak és szükségletek azok, amelyekben az ambivalenciák felszínre kerülnek, és amelyek így az ~~ambivalenciák~~ sajátos megértését alakítják ki. Végül, de nem utolsósorban a társadalmi ellentmondások a cselekvés és a döntéshozatal mindennapi szükségességében nyilvánulnak meg (vö. III.3.4. fejezet). Ez nem azt jelenti, hogy a politikai és társadalmi ambivalenciák csak a mindennapi élet perspektívájából ragadhatók meg, hanem, ahogyan az ambivalenciastruktúra-szobjektum(ok) is mutatja (vö. IV.3.3. fejezet), a mindennapi élet gyakorlataiban termelődnek, szilárdulnak meg vagy változnak meg. A mindennapi élet ambivalenciái, mint történelmileg specifikus ambivalenciák, nem határozhatók meg előre, hanem csak az adott kontextusban, azaz a hatalom és uralom konkrét viszonyai között tárulnak fel. A mindennapi élet elméletének perspektívájából a politika és a társadalom így a konkrét társadalmi viszonyokból, a "valódi emberekből", élet- és munkamódszereikből, szubjektívációs módjaikból, társadalmi viszonyaikból és küzdelmeikből érthető meg.

A politika elmélete számára az ambivalenciák mindennapi életben való elhelyezkedésére való hivatkozás a politika olyan értelmezését vonja maga után, amely a mindennapi életen keresztül és abból kiindulva határozza meg a politika módját. A mindennapi élet elmélete által inspirált politika koncepciója tehát a konkrét politikai viszonyokból indul ki, és így nem utolsósorban a mindennapi küzdelmekből. A politika ilyen értelmezése különbözik Hannah Arendt, Oliver Marchart és Chantal Mouffe megközelítésétől, akik, bár különböző módon, de elfordulnak a mindennapok politikájától a politikáról alkotott elképzeléseikben - akár a szabadságot feltételező (politikai) politika szférájával való szembenállásként, mint Arendt esetében, akár a politika onto- logikus értelmezésének előtérbe helyezésével, amire Marchart és Mouffe hajlik.

Marchart-hoz és Mouffe-hoz hasonlóan a mindennapi élet elmélete által inspirált politikai koncepció, amely a mindennapi élet ambivalenciáiból indul ki, nem egy konszenzuális, hanem egy konfliktusos értelmezést feltételez, anélkül azonban, hogy a konfliktust a *politika* és a *politika* közötti ontológiai különbségből vezetné le (vö. II.4.1. fejezet, II.5. fejezet). Míg a

Míg Mouffe a *politikát olyan* előfeltevessé emeli, amely a *politika* és így a konkrét politikai viszonyok megértését adekvát módon lehetővé teszi, addig Marchart a *politika* és a *politikai* viszonyát a politikai különbséggel összpontosítja. Végso soron azonban azt állítja, hogy a politika elméletének központi szempontja, nevezetesen a végső igazolás lehetetlensége nem nyerhető ki a *politikából*, mivel az mindig elválaszthatatlanul összefonódik a társadalmi viszonyokkal és így azok uralmi kontextusaival. Ez csak egy fölérendelt elv, azaz a *politikai* révén érhető el, amelyen keresztül a *politika* és a társadalmi viszonyok érthetővé válnak.

Ezzel szemben a mindennapi élet kritikai elméletével azt kívánom hangsúlyozni, hogy a politika konceptualizációja nem gondolható el a konkrét társadalmi viszonyoktól függetlenül. A mindennapi élet elmélete által inspirált politikai elmélet nem a politikai különbség elméletének értelmében csak második lépésben foglalkozik a társadalmi viszonyokkal, hanem ezekből indul ki. A politika ilyen elmélete tehát nem feltételezi a politika metafizikai szférájának és a "valódi" politika szférájának szétválasztását. A politikának egy olyan elmélete, amely a mindennapi életből indul ki, és a politikát helyhez kötött és ambivalens módon összefonódottként értelmezi, nem egy ontológiai különbségre alapozza a politika megértését, hanem pontosan a társadalmi viszonyokból és a politikai szférából indul ki. valódi emberek".

V.2.3 A döntés ereje:

Az ambivalencia mint politikai (mindennapi) gyakorlat

"Egy teherautó elüt egy gyalogost. Megérkezik a rendőrség, tömeg alakul ki, az emberek vitatkoznak. Megpróbálják rekonstruálni az esetet, de nem jutnak el odáig. A tanúk nem értenek egyet. A sofőr megpróbálja elterelni a figyelmet saját bűnösségéről, és az áldozatra hárítani a felelősséget. A tény, az esemény, az eredmény ott van a maga véres brutalitásában. Mindenki ítélkezik vagy próbál ítélkezni, mindenki állást foglal és dönt. Így még a történész is - akinek előbb-utóbb ítélkeznie kell - eljut a kijelentések kritikájához." (Lefebvre 1987a, 32)

Ezzel a példával Lefebvre élesen illusztrálja a döntések mindennapi szükségességét - ebben az esetben elsősorban a tanúk, és végső soron a rendőrök döntéseit. Ezen kívül a történészek visszamenőleg is döntenek, feltéve, hogy a

A valódi hatást kiváltó ambivalencia itt egyértelműen megmutatkozik. A valódi hatást kiváltó ambivalencia tehát itt egyértelműen megmutatkozik, nem utolsósorban a "véres valóságban".

Lefebvre-t követve szeretném ezt a példát az am- bivalencia alakzatának példájaként felelgetni és a politikai elméletbe beleolvasni. Itt egy eldönthetetlen vagy kétértelmű helyzet válik nyilvánvalóvá, ahogyan az is világossá válik, hogy döntést kell hozni. Társadalomelméleti szempontból az egyidejűségnek ez az alakja arra utalhat, hogy a pluralizálódás és a bizonyosságok elvesztése felé mutató tendenciák ellenére minden nap döntéseket kell(ene) hozni. Az is világossá válik, hogy a döntések nem függetlenek, hanem a meglévő hatalmi és uralmi viszonyokhoz kapcsolódnak - a példában az államhatalom és a tudástermelés szimbolizálja őket. Ez azt mutatja, hogy a társadalmi viszonyok, intézmények és struktúrák nem olyan komplex "szörnyetegek", amelyeket a szubjektumokra és mindennapi életükre kényszerítenek, hanem a mindennapi életben valósulnak meg vagy materializálódnak.

A politika elmélete számára így egy olyan cselekvéseméleti ~~politika~~ válik elképzelhetővé, amely a (mindennapi) cselekvést mindig a hatalom és az uralom kontextusában értelmezi. A politikai cselekvés tehát (ambivalens módon) beleíródik a társadalmi viszonyokba, amelyek - bár soha nem ~~független~~ mindennapi cselekvésben is megjelennek, nem utolsósorban a cselekvés és a döntés szükségességében, sőt kényszerében. A politikaelmélet szempontjából a mindennapi döntéshozatal és cselekvés hatalmának hangsúlyozása tehát nem a politikai formaként megjelenő döntéshozatali elven vagy a politikai szerveződés egy sajátos formáján alapul. Nem az állam döntéshozó hatalmáról van szó, sem pedig a Carl Schmitt-i értelemben vett antagonisztikus barát-ellenség viszonyról. A mindennapi döntések inkább a hatalmi és uralmi viszonyok kifejeződéseként és hatásaként elméletileg értelmezhetők.

A cselekvés és a döntéshozatal hangsúlyozása bizonyos mértékig Michael Th. Greven álláspontjához kapcsolódik, akinek politizálási tézise azt a megfigyelést teszi fel, hogy a politikai társadalmakra jelenleg az jellemző, hogy mindent el lehet, sőt, el kell dönteni. Így megkérdőjelezi a társadalom és a változás determinisztikus felfogását, és a döntést és az esetlegességet mint a kormányzás problémáit hangsúlyozza. Elsősorban azonban az állam döntéshozó és végrehajtó hatalmára összpontosít, de nyitva hagyja az állam és a politikai szubjektumok közötti kapcsolatot (vö. II.2.2. fejezet). A döntés hétköznapi elméleten alapuló konceptualizációja, amely nem feltételezi az állam döntéshozó hatalmát, és nem is az antagonisztikus barát-ellenség viszony ontológiai feltételezésén alapul, pontosan az lehet a

Figyelembe kell venni az állam és a szubjektív döntéshozó hatalom közötti kapcsolatot. A cselekvés és a döntés ilyen újrafogalmazása az állam és a szubjektív döntéshozó hatalom viszonyát veszi számba, ahogyan azt a szubjektum(ívitás)-struktúra ambivalenciája világossá kell, hogy tegye. Arról szól, hogy a hatalmi viszonyokat hogyan hozzák létre, sajátítják el, reprodukálják, de módosítják is, nem utolsósorban a mindennapi döntésekben és cselekvésekben. A döntések hatókörével és hatásaival, valamint a lehetőségek feltételeivel és a cselekvési horizontokkal kapcsolatos kérdések így az elemzés középpontjába kerülnek.

Amikor a mindennapi cselekvést potenciálisan politikai cselekvésként definiálok, nem arra a cselekvésorientált alpolitikára gondolok, amelyre Ulrich Beck gondol, amikor az 1990-es években az antagonisztikus hatalmi viszonyokon túli új politikai alanyokról beszél, és azokat a cselekvés és a döntéshozatal "nyerteseinek" nyilvánítja. A mindennapi élet kritikai politikai elmélete világossá teszi, hogy a döntések minden nap születnek, és meg kell hozni őket - függetlenül attól, hogy ez kívánatos-e vagy sem. Ez nem jelenti azt, hogy minden eldönthető és *meghatározható*, ahogy Beck megközelítése sugallja, és azt sem, hogy a cselekvési lehetőségek korlátlan tárháza áll rendelkezésre. A döntések mindig meghatározott cselekvési horizonton belül történnek; tehát nemcsak a döntés lehetőségéről, hanem annak szükségességéről, és így néha a kényszerről is szó van. A döntések ráadásul nem pusztán átfogó mérlegelés eredményei, hanem, ahogy Lefebvre hangsúlyozza, "bizonytalan információk mellett" is meg kell hozni őket: "Az ember mérlegeli az érveket és a hátrányokat, és soha nem zárja ki az egyik oldal érve a másik oldal érvét [...]. És mindig a végtelenül összetett, mély és ellentmondásos élet egy új, a belátás által átformált eleme bontakozik ki belőle." (Le- febvre 1987a, 29f.) A döntések tehát a potenciálisan konfliktusos viszonyok elemei és kifejeződései.

V.2.4 Ambivalens azonosulás - Nem azonosítható részvétel

A politikai és cselekvésemélet szempontjából az ambivalencia alakzatát a nem-azonosuló részvétel fogalmával szeretném kiélelni. Ez a koncepció lehetővé teszi, hogy láthatóvá tegyük a cselekvésemélet kettős módját, nevezetesen az egyidejű "bevonódást" és "bevonódást". Ily módon egyrészt a cselekvés konkretizálható helyhez kötött cselekvésként, másrészt a kollektív politikai cselekvés egy olyan módja is elképzelhető, amely nem korlátozódik az identitáspolitikára.

és harmadszor, a politikai cselekvés kiterjesztése az affektuselmélet szempontjából.

A nem-azonosító érintettség koncepciójának alapvető eleme a szubjektumoknak mint szituált cselekvő és döntő szubjektumoknak a megértése, azaz az ambivalens szubjektum(ívitás)-struktúra. Lefebvre Brecht-értelmezése tanulságos ennek a figurának a kialakulásához. Lefebvre világossá teszi, hogy a brechti színházra jellemző elidegenítő hatás révén a közönség ambivalens módon vonódik be a darab cselekményébe. Ez a bevonódás folyamata egyrészt passzivizáló, másrészt azonban aktivizáló dimenzióval is bír, mivel a közönséget empátiára és állásfoglalásra ösztönzi (vö. III.3.4. fejezet). Érdekes megjegyezni, hogy a bevonódás módja nem az asszociáció vagy az internalizáció egyik formája, hanem mindkettő egyszerre. A bevonódás e kettős mozgásában a közönség nem tekinthető elvakultnak, hiszen a darabhoz viszonyulnia kell, és ítéletet kell alkotnia. Ez a követelmény annál is nehezebbnek bizonyul, mert sem az ábrázolt karakterek nem teszik lehetővé a korlátlan pozitív azonosulást és empátiát tulajdonságaik miatt, sem a bemutatott problémák nem kínálnak egyértelmű megoldásokat. Ehelyett a nézőket folyamatosan és ismételten arra kéri, hogy mérlegeljenek, és így mintegy párbeszédet folytatnak a darabbal (vö. III.3.4. fejezet).

Az ambivalens identifikáció e megértésével először is pontosítani lehet azt a tézist, hogy a szubjektumok nem csak döntéseket hoznak, hanem inkább döntéseket kell hozniuk. Ha Lefebvre Brecht-értelmezését a politika gondolati alakzataként és így a szubjektum(ívitás) struktúrájának ambivalenciájának meghatározásaként használjuk, akkor lehetővé válik, hogy a szubjektumokat ne egyszerűen a politikai és gazdasági viszonyok passzív(abb) áldozataiként gondoljuk el, hanem inkább úgy, hogy cselekedeteik és döntéseik révén integrálódnak azokba. A szubjektumokat - a nem-azonosító érintettség alakja által sugallt társadalomelméleti következtetés szerint - tehát az ellentmondásos társadalmi viszonyokba való ambivalens beíródás jellemzi. Végző soron ez a perspektíva meghatározó a cselekvés- és politikaelmélet azon kérdésében, hogy "a társadalmi viszonyok bizonyos szereplők felelőssége", vagy pedig "a társadalmi folyamatokat az együtt élő és cselekvő egyének generálhatják, alakíthatják és együttesen határozhatják meg" (Demirović 2004, 143f.).

Másodsor, ebben az értelemben a nem azonosító részvétel fogalma lehetővé teszi számunkra, hogy továbbgondoljuk a politikai és különösen a kollektív cselekvés kérdését. Ha a nem azonosítható részvétel a politikai

A "cselekvés politikájának" kontextusában az identitáspolitika (bizonyos formájának) dekonstruktivista-feminista vagy posztstrukturalista kritikája produktívan felvállalható és továbbvihető, anélkül azonban, hogy fennállna a veszélye annak, hogy az "identitás politikája" lépjen a helyébe.

Ez a kritika számos dekonstruktivista feminista megközelítéssel szemben fogalmazódik meg. A nem-identifikáló bevonódás Rancière politikai szubjektívációról szóló reflexióit követi, amely szerint a politikai szubjektumok csak azáltal konstituálódnak, hogy a kirekesztés alanyaiként jelennek meg, és nem egyszerűen adott politikai identításokat képviselnek. Ebben az értelemben a nem-identifikáló részvétel a politikai identifikáción túli politikai hétköznapi elméleti módját írja le, mivel a politikai cselekvés kiindulópontjává a beavatkozás ambivalens folyamatai és dinamikája, és nem az identítások válnak. A nem-azonosító részvétel így a politikai cselekvés motorjává válik, ami a kollektív politikai cselekvést az identitáspolitikán és a tapasztalat esszencializálásán túl is elképzelhetővé teszi.

Mivel a politikának ez a módja a mindennapi viszonyok elméletéből ered, a nem-identifikáló részvétel nem szembesül azzal a váddal sem, hogy figyelmen kívül hagyja a konkrét (uralmi) viszonyokat, és nem utolsósorban a nemek közötti viszonyokat. A nem-azonosulás politikai alakzata éppen a mindennapi életből indul ki, a mindennapi ambivalens viszonyok alapján nyílik meg. A mindennapi élet kritikai elmélete, amely a nem-azonosuló részvételt hangsúlyozza, lehetővé teszi számunkra, hogy a feminista politikát a mindennapi élet ambivalenciái alapján gondoljuk el.

Harmadszor, a nem-azonosító részvételnek ez a felfogása affektív módszerként is értelmezhető, és ennek megfelelően alkalmazható a politikaelméletben. Chantal Mouffe számára a szenvedélyek a politikai azonosulás affirmatív formája, a politikai mozgósítás kiindulópontja, valamint a kívánatos, agonisztikus demokrácia részei. Ehhez azonban a szenvedélyeket "meg kell szelídíteni" és a demokratikus modellek felé kell orientálni. Ettől eltér a nem-azonosító részvétel alakja, hiszen Lefebvre kifejti, hogy Brecht színházában éppen azok az érzelmek vannak kizárva, amelyek "a részvételt és az azonosulást lehetővé teszik vagy elősegítik" (Lefebvre 1987a, 32f.). Ehelyett serkenti

"Mouffe "az érzelmek új formáinak" koncepciója "[messze] nem a "szendélyek és érzelmek fodrozódását" tűzte ki célul" (ibid.). Míg Mouffe a szenvedélyeket affirmatív affektív referenciaként veszi fel, és ezáltal a szenvedélyek tárgyát a demokráciaelmélet középpontjába helyezi, a nem-azonosító érintettség fogalmát követve lehetővé válik a szenvedélyek tárgyának meghatározása.

Fontos, hogy ezt a nézetet kétszeresen is kritikusán megvizsgáljuk: egyrészt a világosan konstituált referencia tárgyának megkérdőjelezésével, másrészt a töretlen referencia megkérdőjelezésével. A nem-azonosuló érintettség alakja tehát sem azt nem sugallja, hogy az emberi cselekvés kvázi a szenvedélyek tárgyaiból szervezhető és orientálható, ahogyan Mouffe megközelítése feltételezi, amikor azt feltételezi, hogy a szenvedélyek agonisztikusan-demokratikusan megszelídíthetők, és hogy az emberek így a demokratikus élet felé vezethetők; sem pedig azt, hogy maga a szenvedélyek tárgya ellentmondásmentesnek bizonyul, ahogyan Mouffe az agonisztikus demokrácia formájával, mint a politikai szenvedélyek céltárgyával sugallja. Nemcsak a nem-azonosító bevonódás, a referencia és az orientáció, ambivalens folyamatként fogható fel; az ebben a folyamatban jelentést nyelő tárgyak is ambivalensnek bizonyulnak a mindennapi élet elmélete szempontjából.

A nem-azonoskodó bevonódás tehát egy olyan affektív módot ír le, amelyben az affektusok és szenvedélyek nem eszközként, hanem ambivalens, egyben politikai cselekvés kifejeződéseként értelmezhetők. Az emberek affektív módon részt vesznek a helyzetekben, és a politikai elmélet szempontjából a politikai kontextusokban. Az affektusok tehát nem kvázi autonóm entitások, amelyekhez tetszőlegesen hozzáférhetünk. Míg Mouffe számára a szenvedélyek politikailag mobilizálnak, de a demokratikus politika érdekében meg kell szelídíteni őket, addig a nem-azonosító érintettség alakja a szubjektumok összefonódásának és beíródásának módját írja le, amely - ahogyan Baruch de Spinoza nyomán megfogalmazhatjuk - az affi- kálódás és affi- kálódás módját jelenti.

V.2.5 Az ambivalenciák felszínre hozása

Végül, az ambivalencia módjával, követe azokat a feminista megközelítéseket, amelyek a köz- és a magánszféra felosztását kritikus elemzési kategóriának tekintik, valamint Mouffe politikai különbség elméletét, feltételezem, hogy az antagonizmusok és elhatárolódások nem halványíthatók el a politikai elméletben mindaddig, amíg a társadalmi viszonyok ebben az értelemben konstituálódnak és érvényesülnek. Az ellentéteket és a határok meghúzását ezért politikailag figyelembe kell venni, és nem szabad egyszerűen leírni vagy elgondolni. Mouffe-fal és a feminista kritikával ellentétben azonban nem a *mindennapi élet ambivalenciáival foglalkozom, mint olyan* modellel, amely normatív módon létrehozza és előírja a konkrét határhoz való viszonyulást. Az agonizmussal Mouffe egy olyan politikai gondolkodási modellel foglalkozik, amely túlmutat Beck együttéléstről alkotott elképzelésén.

és", ami egyenértékű. Ugyanakkor az agonisztikus határharcokat, amelyeket nem utolsósorban az identitáspolitika szempontjából értelmez, a politikai szerveződés kívánatos formájának konstitutív elemévé nyilvánítja. Az ambivalencia módjával a konfliktus dimenziója hangsúlyozható, ami Mouffe számára is központi jelentőségű. Ezt a módot azonban nem affirmatív módon kell érteni, hanem inkább a kritika és az elemzés eszközeként, mivel máskülönben a határok és a -rendszer a reifikáció veszélye fenyegeti.

A mindennapi élet kritikai politikai elméletében az ambivalenciák tehát sem önmagukban nem destruktívak és nem a modernitás hanyatlásának egyik jelét fejezik ki (vö. Beck 1993), sem pedig a modern társadalmak inherens mozzanatát, amelyet a rendért és koherenciáért folytatott posztmodern küzdelemben erőszakot termelő problematikus módon lehet vagy kell ellensúlyozni (vö. kritikusan Bauman 1991). Amikor az ambivalenciát a politika elméletének központi módjaként értelmezem, nem arra gondolok, hogy a politikai és gazdasági ambivalenciákat és ellentmondásokat meg kell erősíteni és legitimálni kell. Az ambivalenciákat sem tekintem a társadalom és a politika kiváltságos vagy szükségszerűen emancipatív modelljének. A mindennapi élet kritikai politikai elméletével az ambivalenciákra inkább rá kell mutatni és kritizálhatónak kell tenni, vagy ahogy Lefebvre találóan fogalmaz, "elviselhetetlenné" (Lefebvre 1987a, 482). Politikailag tehát nem az ambivalenciák kiegyensúlyozásáról van szó, hogy azokat egy irányba oldjuk fel. Ehelyett a társadalmi megosztottság és feszültségek, határmegvonások és határrendszerek ambivalens hatékonyságukban való elemzése és szükség esetén skandalósa a cél. Vagy másképp fogalmazva: Az ambivalenciákat fel kell tární, problematizálni és politizálni kell.

Lényeges, hogy ezeket az ambivalenciákat a mindennapi élet elmélete szempontjából nem kizárólag ellentmondásos társadalmi viszonyokként, és így a tőke és a munka közötti ellentmondás kifejeződéseként kell értelmezni. Sokkal inkább a mindennapi életben és a szubjektumokban helyezkednek el, és ezért ezek alapján kell őket elméletileg is megfogalmazni. A politikai ambivalenciák a mindennapi helyzetekben jelennek meg, különösen a döntések meghozatalakor. Pontosan azért, mert a döntések egy adott kontextusban születnek, a döntéseket alakító feltételek és ambivalenciák részben megfejtethők ezeken a döntéseken keresztül. Így válnak láthatóvá a kapcsolatok és az egymásra utaltságok, a mindennapi élet történelmileg sajátos ambivalenciái. Ez a vizualizáció nem utolsósorban elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy az ambivalenciákat egyáltalán politizálni lehessen.

V.3 A MINDENNAPOK POLITIKAIKAI!

V.3.1 A magánélet hétköznapi elméleti perspektívája: reprodukción és otthon

Munkamegosztás és mindennapi élet

Míg eddig az volt a célom, hogy bemutassam a politika fogalmának új impulzusait, amelyek a mindennapi élet elméletének ambivalencia fogalmából erednek, a következőkben a mindennapi élet kritikai politikai elméletének beavatkozási lehetőségeit szeretném felvázolni a jelenlegi vitákkal szemben. Az egyik ilyen lehetőséget abban látom, hogy a mindennapi élet kritikai politikai elmélete jelentősen érinti a termelési és reprodukciós munka szétválasztásának problémáját. A mindennapi élet nem-dichotómikus értelmezése miatt a mindennapi élet kritikai politikai elmélete keresztbe áll ennek a szétválasztásnak. Ez nem csak azt teszi lehetővé, hogy megkérdőjelezzük a termelés és a reprodukció kettősségét. Inkább túlmutathat rajta, ha a mindennapi cselekvésekre és tevékenységekre koncentrálnak egy átfogóbb értelemben, nevezetesen a társadalmi reprodukcióra. Ily módon a globális északon végzett reprodukív munka, amely általában rosszul fizetett, gyakran feminizált, faji alapú és illegális, szintén a társadalomelmélet fókuszába kerül. A kérdés az, hogy a nemi, heteronormatív, osztály- és faji alapú hatalmi mechanizmusok hogyan épülnek be a mindennapi életbe, és milyen mindennapi gyakorlatokon keresztül gyakorolják és gyakorolják azokat. A mindennapi élet kritikai politikai elmélete szempontjából a mindennapi gyakorlatoknak a hegemon hatalmi viszonyokkal való összefonódását kell elemezni, és ellentmondásosságukban és ambivalenciáikban botránkoztatni.

Ez a beavatkozás akkor válik virulenssé, ha felidézünk a fekete feministák és színesbőrű nők által megfogalmazott kritikát a köz-magán dichotómiával szemben (vö. II.6.2. fejezet; vö. még Bargetz 2009; Bargetz/Mendel 2009). Kritikájuk e dichotómia univerzalizálása és ontologizálása ellen irányul, mivel ez egy specifikusan nemi dichotómia, amely csak elégtelenül tükrözi az osztály- és faji allokációkat (vö. pl. Davis 2001, orig. 1981). Patricia Hill Collins hangsúlyozza: "A fehér nőket nemük miatt büntetik, de faji és állampolgári státuszuk miatt kiváltságos helyzetben vannak. (Collins 1991, 246.) A "köz" és a "magán" tehát két szempontból is bizonytalan kategóriák az afroamerikai nők számára (vö. ibid., 47.): egyrészt azért, mert a fizetett termelőmunka és a fizetetlen reprodukív munka szétválasztása a feketék számára, ami hozzájuk kapcsolódik, nem közpolitikai kérdés.

a nők soha nem voltak valóság. Inkább a fizetett reprodukzív munkájuk gyakran láthatatlanná vált a különválás miatt. Másrészt a köz- és a magánszféra szétválasztása a férfiasság és a nőiesség normatív koncepciói szempontjából is problémákat vet fel. Azáltal, hogy a férfiak a közszférához, a gondozásban dolgozó nők pedig a magánszférához társítják a férfiakat, a fekete nőknek megtagadják a nőiességet.

A köz- és magánélet dichotómiája Bell Hooksszal együtt is kritizálható, amikor a fekete nők fizetetlen és fizetett reprodukzív munkájának egyidejűségét hangsúlyozza. Így vitatja Betty Friedan *The Feminine Mystique* (1983, eredetileg 1963) című könyvében megfogalmazott értékelését, miszerint a "háziasszonyok házi rutinja" minden nő "név nélküli problémája" (ibid., 30). Friedan szerint ez a névtelen probléma abban áll, hogy a nők a fizetetlen és unalmas, hiszen naponta ismétlődő reprodukzív munka - például a mosás, a főzés, a férj és a gyermekek gondozása - ismétlődő körforgásában rekednek. Azonban, mint hooks rámutat, Friedan figyelmen kívül hagyja sok nő munkáját, és nem utolsósorban gazdasági és politikai munkáját, mert "[m]inden nőnek a gazdasági túlélés, az etnikai és faji megkülönböztetés miatt volt gondja" (hooks 1984, 2). Sőt, figyelmen kívül hagyták a "férfiak, gyerekek és otthonok nélküli nők szükségleteit" (ibid., 1f.), amivel Hooks azt célozza meg, amit Gayatri Chakravorty Spivak évekkel később "reprodukzív heteronormativitásként" kritizál (Spivak 2013, é.n.). Végül, de nem utolsósorban, hooks problematizálja a (rasszizált és osztályokba sorolt) gondozási munka kihagyását, hiszen Friedan diagnózisa a "név nélküli problémáról" nem tette szóvá, hogy "kiket hívnának be a gyerekek gondozására és az otthon fenntartására, ha több hozzá hasonló nőt szabadítanának fel a házimunkától, és a fehér férfiakkal egyenlő hozzáférést biztosítanának a szakmához" (hooks 1984, 1). A nemek kizárólagos említése a köz- és a magánélet dichotómiájának kritikájában így elhomályosítja azt a nézetet, hogy az USA-ban a faji alapú (háztartási) munkamegosztás révén éppen a fekete és színesbőrű nők teremtették meg a *fehér* nők emancipációjának feltételeit. Nem utolsósorban saját (reprodukzív) kizsákmányolásukat és elnyomásukat nem csak fenntartották, hanem ki is kényszerítették.

A kizsákmányolás különböző tengelyeinek összefonódása a háztartási, gondozási vagy affektív munkával kapcsolatban jelenleg is virulens, különösen a jelenlegi gondozási vagy reprodukciós válság miatt (vö. pl. Becker-Schmidt 2011; Winker 2011; Aulenbacher 2013; Klinger 2013). Ez különösen a feminista és/vagy posztkoloniális vitákban és küzdelmekben van jelen a következő kontextusban

transznacionális munkaerő-migráció.² Az ápolási ágazatban a transznacionális munkaerő-migráció nem választható el a globális északi országokban zajló "magán szolgáltatások bővülésétől és árucikké válásától" (Caixeta/Gutiérrez Rodríguez/Tate/Vega Solis 2005, 21), valamint a jóléti állam ott zajló neoliberális átalakításától.

"Ismerkedés" (Winker 2007, 36), "refamiliarizáció" (Sauer 2001a, 301) vagy "reprivatizáció" (Lang 2001b, 92). Az a tény, hogy a foglalkoztatáson alapuló Brigitte F. Young (1999) Hegel nyomán úgy értelmezi a "szerető" és a "szobalány" közötti új kapcsolatot, hogy a *fehér* közép-európai nők "karrierjét"³ gyakran formálisan magasabb képzettséggel rendelkező nők "karrierjét" éppen az teszi lehetővé vagy kényszeríti ki, hogy a háztartási és gondozási munkát (bár nem kizárólag) kelet-európai vagy a globális dél országaiból származó (gyakran illegális tartózkodási státuszú) nők vállalják. A "mindennapi életvezetés követelményei" így egyfelől az "egyre inkább feminizálódó globális migráció húzó tényezőjévé" válnak (Thiessen 2008, 93). Másrészt a "háztartással kapcsolatos szolgáltatások" különösen "(munkaerő)piacot jelentenek, amelyet a migrációs politika és az intézményesített rasszizmus alakít az egyenlőtlen észak-déli kapcsolatok, a gyarmati történelem nyomai és a globális poszt(neo)gyarmati rend háttérében" (Caixeta/Gutiérrez Rodríguez/Tate/Vega Solis 2005, 23). Ebben az összefüggésben Arlie R. Hochschild (2001) is a *globális gondozási láncról* beszél, *hog*y leírja a jelenlegi neokolonialista tendenciákat, amelyekben a globális Észak már nem csak az arany vagy a réz importja révén teremt - érzelmi - értéktöbbletet, hanem már az "anyai szeretet" révén is.

A mindennapi élet elméleti perspektívájából a relacionalitás és a kölcsönös, bár különbözőképpen örökölt függőség három formája azonosítható: Először is, a globális északról származó - gyakran társadalmilag és polgári szempontból kiváltságos - nők növekvő függősége a globális délről származó emberek - gyakran nők - reprodukciós munkájától. Ugyanakkor az utóbbiak

2 Erről a széleskörű aktuális vitáról lásd pl. Glenn 2000; Hochschild 2001; Ehrenreich/Hochschild 2004; Precarias a la deriva 2004; Caixeta/Gutiérrez Rodríguez/Tate/Vega Solis 2005; Anderson 2006; Englert 2007; Lutz 2007; Lenz 2009; Sassen 2009; Wetterer 2009; Gutiérrez Rodríguez 2010; Federici 2012; Haidinger 2013; Precarias a la deriva 2014.

3 Nem azért beszélek a közép-európaiakról, hogy rámutassak az egyoldalú nemek közötti különbségtétel tendenciájára, bár nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ezeket a reprodukciós feladatokat részben migráns férfiak is ellátják.

A nők egyre inkább a (személyes) függőség állapotába kerülnek, mivel foglalkoztatási státuszuk gyakran bizonytalan, vagy közvetlenül a gondozói munkájukhoz kapcsolódik. Másodsorban, a függőségek és hivatkozások kölcsönösek, ugyanakkor hierarchikusak. Harmadszor, ez a transznacionális relationalitás világhossá teszi, hogy a globális északon fennálló, állítólagosan helyi társadalmi viszonyokat globális kontextusban kell értelmezni, és nem utolsósorban a függőség és kizsákmányolás kapitalista (neo)gyarmati viszonyaként.

E relationalitások miatt preferálom a reprodukció fogalmát más fogalmakkal szemben, mint például az "affektív munka" (Hardt/Negri 2003, orig. 2000), "érzelmi munka" (Hochschild 2003, orig. 1983), "szerelmi munka" (Kittay 1999) vagy a gondoskodás a mindennapi élet elmélete szempontjából, anélkül azonban, hogy tagadnám, hogy a reprodukív tevékenységeknek mindig vannak affektív és érzelmi vonatkozásai. Michael Hardt és Antonio Negri affektív munka koncepciója hatásosan hangsúlyozza az affektus, a kommunikáció és a közelség növekvő jelentőségét a posztfordista munkakapcsolatokban, de végül csonka, mivel a reprodukív munka itt továbbra is kizárt (vö. kritikusan pl. Fortunati 2007; Weeks 2007; Federici 2011; Schultz 2011). Más a helyzet a társadalmi reprodukció fogalmaival (vö. pl. Laslett/Brenner 1989; Bakker/Gill 2003; Bakker/Silvey 2008) vagy a gondozás: Mascha Madörin (2006, 2010) a gondozás gazdasága mellett érvel, amelynek gazdasági logikájában kézzelfoghatóvá kell tennie a fizetetlen reprodukív munkát; a Precarias a la deriva csoport (2014) a gondozás társadalmi felértékelését tűzte ki célul, nem utolsósorban egy gondozási sztrájk révén, Cornelia Klinger (2013) a gondoskodás átfogóbb fogalmát részesíti előnyben az angol care fogalmával szemben, Eva Feder Kittay megközelítése pedig "love's la- bor" (Kittay 1999) fogalmáról beszél, hogy a személyközi függőségeket és kapcsolatokat a politikaelmélet szempontjából gyümölcsöző szempontokká tegye.

A mindennapi élet elmélete szempontjából problematikusnak tartom azokat a megközelítéseket, amelyekben a gondozás "a gondozásra szorulóakra (beleértve a gyermekeket, időseket, fogyatékkal élőket és krónikus betegeket)" (Glenn 2000, 88) szűk értelemben vonatkozik, mivel a gondozási viszonyok így a partikularizálódás veszélyét hordozzák magukban. A mindennapi élet ~~kap~~ politikai elmélete, amely a társadalmi reprodukcióra összpontosít, másrészt tisztázhatja a termelés és a reprodukció közötti kapcsolatokat és kölcsönös utalásokat általában véve. Nemcsak a gyermekek, az idősek, a betegek vagy a fizikai és/vagy szellemi fogyatékkal élők szorulnak gondozásra. Anélkül, hogy a különbségeket és következképpen a sajátos szükségleteket és a bizonytalansági követelményeket kiegészíteném, szeretném követni a marxista-feminista vitát.

Az 1970/80-as években a "Reproduktív munka elméletei" szerzői azzal érveltek, hogy még az állítólagosan autonóm termelőmunkásoknak vagy a kapitalista gazdaságnak is szükségük van a fizetetlen vagy rosszul fizetett reprodukív munkára a fenntartásukhoz, és így semmiképpen sem "szabadok" a gondozás és az ~~afv~~ szempontoktól. A menedzsereknek is táplálkozniuk kell ahhoz, hogy dolgozni tudjanak, a politikusok ruháit ki kell vasalni, és a munkások munkáját napi szinten fenn kell tartani. A reprodukciónak a mindennapi élet elméletén képzett fogalmával azonosíthatók ezek a viszonyulások és utalások, és pontosítható a (transznacionális) feminista kritika (vö. Mendel 2015). A mindennapok kritikai politikai elmélete, amely a társadalmi reprodukció kérdését helyezi a középpontba, nem marad meg a köznek nyilvánított termelőmunka vonatkoztatási kereteiben, és nem korlátozódik a gondoskodás kérdésére. Sokkal inkább képes arra, hogy a politikai tekintetet a gyakran elhalványított, leértékelt és naturalizált társadalmi reprodukcióra irányítsa, és így alapvetően arra a kérdésre összpontosítson, hogy a társadalmak hogyan reprodukálják magukat, nem utolsósorban milyen egyenlőtlenségek és hatalmi viszonyok alapján.

A jelenlegi átalakulási folyamatok és a feltárt hierarchiák fényében problematizálni kell azt a kérdést, hogy ki milyen munkát végez, vagy Bridget Anderson szavaival élve: "[Ki] végzi a piszkos munkát"? (Anderson 2006, erg. B.B.) És ki profitál ebből? Mely egyenlőtlenségeket a munkamegosztás mely formája hozza létre és szilárdítja meg? Jelenleg nyilvánvaló, hogy a háztartási és gondozási munka újraelosztása még mindig egyoldalú és többnyire töretlenül nemi alapú. A reprodukív munka nem oszlik meg újra az uralkodó két nemű rendszerben a nemek között, hanem túlnyomórészt a nők munkája marad, és paradox módon a nők munkája is. Hiszen, mint már említettük, elsősorban a *fehér* középosztálybeli nők azok, akiknek az emancipációját a reprodukív munka kiszervezése teszi lehetővé - még akkor is, ha a "valódi" szakemberek nem elhanyagolható mértékben férfiak.

Az árucikké tett reprodukív munka mindennapi újraelosztásának a globális északon történő vizsgálata azt mutatja, hogy ez elsősorban a nemzetiség, az etnikum és az osztály tengelye mentén történik. Dorothee Greve ezt úgy értelmezi, mint "a nemek szerinti munkamegosztás fokozódását" (Greve 2007, 106) a nemzetközi munkamegosztás hátterében. Ennek megfelelően foglalkozni kell a "nők közötti hierarchikus munkakapcsolatokkal" (Thiessen 2008, 100; vö. még Gutiérrez Rodríguez 2010), valamint "a migráns nők csoportján belüli, a *faj* strukturális kategóriája szerinti hierarchiával".

(Englert 2007, 92). Ugyanakkor, amennyiben a reprodukív munka még mindig egyoldalúan nemi alapú, nem szabad figyelmen kívül hagyni vagy figyelmen kívül hagyni, hogy a munkamegosztásnak ez a formája végső soron egy maszkulinista kapitalista társadalmi rendet kényszerít ki és tart fenn.

Az, hogy a mindennapi élet és a reprodukció politikai jellegű, nem utolsósorban abból a tényből válik világossá, hogy a globális észak államai gyakran közvetlenül részt vesznek a nemzetközi munkamegosztás e formájában, vagy részben explicit módon, részben implicit módon kényszerítik azt. Ez megfigyelhető például a menekültügyi és az "integrációs" politikában⁴ vagy a gondozási munka jogi nem vagy részleges szabályozásán keresztül (vö. pl. Bachinger 2009, 2011). Ráadásul az átalakulóban lévő nyugati kapitalista állam az utóbbi időben egyre inkább a családot veszi célba, hogy a szociális költségek megtakarítása érdekében újra átvegye az anyagi, de az érzelmi felelősséget és így a gondozási munkát is. Itt a család új felértékelődése és ezzel párhuzamosan a hagyományos családfelfogás felpuhulása jelentkezik, mivel a nem heteronormatív családmódelleket és életformákat is "felszólítják", hogy vállalják fel ezt a családi felelősséget (vö. kritikusan Engel 2002; Ganz 2007; Mesquita 2011; Mesquita/Nay 2012).

A reprodukív tevékenységek tervezését és szervezését ezért újra kell problematizálni, és ellentmondásaiban és ambivalenciáiban kell botrányt keltenie, különösen a jelenlegi átalakulási folyamatok fényében. A

Az 1970-es évek "bér a házimunkáért" vitáját⁵ ezért aktualizálni kell az ipar és a munka növekvő nemzetközivé válásának fényében, ahogyan a "Kapsz a pénzt" (Morik 1980) jelszaván alapuló kizsákmányoló viszonyok ezzel kapcsolatos botrányosítását is újra kell tárgyalni a reprodukív munka jelenlegi bizonytalan díjazása miatt (vö. pl. Network Care Revolution 2014). A mindennapi élet elméleti perspektívája lehetőséget ad arra, hogy megvizsgáljuk a reprodukív tevékenységeket, amelyeket gyakran "láthatatlanná" tesznek és tartanak - mint például az illegális vagy állítólagosan magánjellegű reprodukív munkát,

4 Az Osztrák Néppárt (ÖVP) egyik, a 2008-as országos választások alkalmával közzétett választási hirdetése jól szemlélteti, hogy milyen is kellene, hogy legyen egy ilyen politika: "Pusztán cinizmus azt állítani, hogy gazdaságunk és egészségügyi rendszerünk meg tud boldogulni bevándorlók nélkül. Ki fog rólunk gondoskodni - és segíteni a nyugdíjrendszerünk fenntartásában -, ha nem a bevándorlók és integrálódni hajlandó gyermekeik?"

5 Lásd ezzel kapcsolatban pl. Dalla Costa 1973; Federici 1975; von Werlhof 1978; Ramirez 1980; Mies 1983; von Werlhof/Mies/Bennholdt-Thomsen 1983; áttekintésért pl. Davis 2001; Vogel 2001.

Nemek szerinti gondozási munka "szeretetből" (vö. Bock/Duden 1977).

- mint a társadalmi reprodukció alapvető elemei; nem utolsósorban gazdasági szempontból, ahogy Madörin (2006) a bruttó hazai termékre hivatkozva hangsúlyozza. A reprodukív munka statisztikai rögzítése és így számszerűsítése politikai stratégiái - de nem normatív - szempontból fontos, amennyiben mindig a gazdasági és társadalmi erőforrások elosztásáról is szó van - például a nemzeti munkaerő-piaci politikák keretében (vö. pl. Leitner/Wroblewski 2014).

Fontos, hogy a reprodukcióra való összpontosítás a mindennapi elméletben láthatóvá tegye a fizetett és a nem fizetett munka közötti problematikus - és jelenleg változó - szétválasztást, és azt az egyenlőtlenség és/vagy a bizonytalanság aspektusaként politizálja (vö. még Precarias a la deriva 2004, 2007; Netzwerk Care Revolution 2014). Ebben az értelemben a Precarias a la deriva is hangsúlyozza a "Mi a sztrájkotok?" kérdéssel.

"*önmagunkból* és a saját mindennapi életünk**ből kiindulni**, az életkörülmények és az életforma, a társadalmi-gazdasági helyzet és a szubjektivitás metszéspontjából, és ezzel a kérdéssel újra felvenni azt a régi feminista gyakorlatot, amely nem volt hajlandó elválasztani a személyeset a politikától, a mikro- és a makroszintet, az elméletet a gyakorlattól, és a *lét politizálására*, a saját mindennapi élet küzdőtérre tételére szólított fel" (Precarias a la deriva 2014, 38f., kiemelés hozzáadva). A mindennapi élet kritikai politikai elméletével, amelyben hangsúlyoztam a nem kettéválasztó dimenziót, és amelyben a reprodukciót nem kizárólag reprodukív munkaként, hanem átfogóbban társadalmi reprodukcióként fogom fel, nem akarok a termelés és a reprodukció közötti különbségtétel egyszerű fogalmi feloldása mellett érvelni - ez ugyanis azzal a veszéllyel jár, hogy figyelmen kívül hagyjuk az uralmi mechanizmusokat, különösen a nemi, osztály- és faji alapú uralmi mechanizmusokat. A hétköznapi elméletének perspektívája azonban lehetővé teszi számunkra, hogy problematizáljuk és politizáljuk, hogy a társadalmak reprodukciójába milyen gyakorlatok és létmódok, és így milyen hatalmi és egyenlőtlenségi viszonyok íródnak be, és milyen módon. Másképp fogalmazva: A hétköznapi elmélet perspektívája lehetővé teszi annak felvetését, hogy a társadalmak - az egyenlőtlenségeken alapuló és azokat olykor kodifikáló - társadalmak hogyan reprodukálják önmagukat a mindennapi életben is.

Az otthon politikája

Az otthon a mindennapi élet elmélete szempontjából is politikainak bizonyul.⁶ Otthon alatt nem egy konkrét, kiváltságos helyet értek - hiszen, ahogy arra Bell Hooks is rámutat:

"A dekolonizáció, a radikalizálódás tapasztalatával maga az "otthon" jelentése is megváltozik. Néha sehol sincs otthon. Időnként csak a rendkívüli magányt és idegenséget ismerjük. Akkor az otthon már nem csak egy hely. Helyszínekből áll. Az otthon az a hely, amely segíti és támogatja a különböző és folyamatosan változó perspektívákat, egy hely, ahol felfedezzük a valóság új látásmódját, a különbözőség határait." (hooks 1996b, 149)

hooks így az *otthon* politikai jelentését hangsúlyozza, szembeszállva azzal a szemlélettel, amely az otthont nosztalgikus egységvágyra, és így egy tendenciózusan romantikus, burzsoá nemesített és nacionalista fogalomra (Martin/Mohanty 2003) vagy árucikké és fogyasztásra (Beauvoir 1997, orig. 1949) redukálja.

Bár nem tagadható, hogy az otthon gyakran a legveszélyesebb hely, különösen a nők számára* (vö. Okin 1991; Holmes 2009), az *otthon* több, mint a nemek szerinti hatalmi és erőszakos viszonyok helyszíne. A mindennapi élet elméleti perspektívájából az otthon ambivalensnek, kritikus helynek, "kritikus értéknek" (Yong 1997, 160), sőt "az ellenállás helyének" (hooks 1990) mutatkozik. Iris Marion Young kijelenti: "Az otthon romantikussá tételének valós veszélyei ellenére úgy gondolom, hogy az otthontól való elfordulásnak is megvannak a veszélyei. (Young 1997, 164) Az otthon ugyanis biztonságot, bizonyosságot és szolidaritást is jelent, ahogyan azt Bell Hooks hangsúlyozza az USA-ban élő fekete nőkre és a rasszizmus és diszkrimináció történelmére hivatkozva (vö. még Bargetz/Mendel 2009). *Az otthonnak* van egy "radikális politikai dimenziója", mivel az otthon olyan tér, ahol a támogatás és a tisztelet, valamint az otthonon kívül néha megtagadott méltóság is lehetséges (vö. hooks 1990, 42). "A faji apartheid, az uralom brutális valósága ellenére a szülőföld volt az egyetlen hely, ahol az ember szabadon szembesülhetett a kérdéssel.

6 *Az otthon* és a Zuhause kifejezéseket főleg szinonimaként használom, de Bell Hooksra (1990) hivatkozva szeretném hangsúlyozni az *otthont*, mint kifejezést, mivel a német Zuhause kifejezéssel ellentétben nem utal konkrét helyre. Másrészt szeretnék elhatárolódni hooks cikkének német fordításától, amely a hazát "Heimat"-ként adja vissza (hooks 1996a).

humanizálás, ahol az ember ellenállhat". (Ibid.) A mindennapi biztonság, a visszavonulás, a szolidaritás és a kölcsönös támogatás helyének hiányát Paolo Virno is problematizálja, mint a kortárs multit jellemző és nem utolsósorban közös jelenséget. Mert "az az érzés, amelyben a félelem és a szorongás összefolyik, sokakat azonnal foglalkoztat. Talán azt is mondhatnánk, hogy a "nem otthon érzés" valójában a sokaság fogalmának egyik jellegzetes vonása. [...] A sokaságot az a kockázat köti össze, amely abból fakad, hogy nem érzi magát otthon, hogy mindenoldalúan ki van szolgáltatva a világnak." (Virno 2004, 34)

A mindennapi élet kritikai politikai elmélete, amely az *otthon* kérdésére összpontosít, így a magánszféráról szóló viták hangsúlyait is eltolhatja. Míg a privátot - feminista szempontból is - a nyilvánossággal szemben sokáig elhanyagolták (vö. kritikusan Allen 1988; Lang 1995, 85; Rosenberger 1998, 128; Rössler 2001; Allen 2003; kivételesen pl. Gatens 1995)⁷ és reziduális kategóriává nyilvánították (vö. Rössler 2001, 11), a magánélet és az intimitás kérdése jelenleg (Jurczyk/Oechsle 2008) egyre virulensebbé válik a reprivatizáció többféle formája miatt (vö. Lang 2001b) és nem utolsósorban a társadalmak digitalizációja miatt (Freudenschuss 2014). Birgit Sauer szintén a magánélet újrafogalmazása mellett érvel, és a magánélet háromdimenziós, relációs koncepcióját javasolja - mint konstrukciót, mint a demokratikus nyilvánosság előfeltételét, valamint mint normatív fogalmat (vö. Sauer 2001a, 194-197). Amikor ezzel hangsúlyozza,

7 A politológia és a szociálfilozófia vitái a magánszféráról sokáig háttérbe szorították a közsféra fogalmát a köz-magán fogalompár kontextusában. A nyilvánosságot a nők számára gyakran megtagadott szférának tekintették, ezért feminista szempontból éppen ezt a kirekesztést kritizálták, és politikailag és normatív értelemben a nyilvánosság kisajátítását hangsúlyozták (a nyilvánossággal kapcsolatos feminista vitákról lásd pl. Benhabib 1994; Lang 1995; Fraser 1996; Lang 1997, 2001a; Mouffe 2002a). Ezenkívül a magánszféra jelentése is vitatott volt. Egyrészt a magánéletre való pozitív utalást megkérdőjelezték, mivel a magánéletet az erőszak és a szexista elnyomás helyének (vö. pl. MacKinnon 1990, 207) vagy a nélkülözés állapotának tekintették. Ezzel szemben - különösen a feminista megközelítésű különbségek kontextusában - a privát szférának tulajdonított képességeket és/vagy tevékenységeket kifejezetten "nőként" ismerték el és "értékelték". Carol Gilligan (1982) például a gondoskodáson alapuló, feltételezhetően "kifejezetten női" erkölcsöt hangsúlyozza, Jean Bethke Elshtain pedig a *Public Man, Private Woman* (1981) című könyvében a női kötődési képességet a magánszférában vagy a családban elhelyezkedő alapvető társadalmi dimenzióként azonosítja.

hogy a magánéletet úgy is kell érteni, mint "a méltósághoz, valamint a testi és lelki épséghez való emberi jogot" és "mint az állami beavatkozástól való, mindig kockázatos és kockázatos szabadságot" (Sauer 2001b, 10), így olyan megértés mellett érvel, amely a mindennapi élet elméletének perspektívájából az *otthon* fogalmához kapcsolódik.

A rasszista támadások és az intézményesített rasszizmus elől való visszavonulás, az érzelmi, anyagi és fizikai elhagyatottság, az ismerős és kiszámítható, a mindennapiság és az összetartozás, valamint a közös interakció, a különböző mindennapi kihívásokkal és fenyegetésekkel való közös megbirkózás tere iránti vágyakozás politikai csatatérre teszi az otthonot. A mindennapi élet ambivalenciáira mindig rákérdőző hétköznapi elmélet szempontjából az otthon vitatott, kétértelmű és ellentmondásos marad. Így az otthon mint az összetartozás és a kötődés helye által jelentett korlátok, nehézségek és kockázatok is előtérbe kerülnek. Az otthon mint a nemi erőszak helyszíne mellett Helena Flam a mindennapi kommunikáció azon erőszakos formáira is felhívja a figyelmet, amelyeket "a legkisebb távolságból érkező kritikaként" ír le (Flam 2007, 229). Az ilyen kritika otthon néha nehezebb lehet, mint a nyilvánosság előtt, mivel "rendkívüli adag bátorságot és elszántságot" igényel "a csend megtörése" "a legintimebb baráti vagy családi körökben", ha szexista nézetekről van szó, és így - hozzá kell tenni - a mindennapi *másság* erőteljes gyakorlataihoz. Éppen azért, mert egy ilyen kritika szakít "erős kötelek sokaságával", vagyis az *otthon* mint hovatarozás érzésével, ez a kritika részben "nehezebben megvalósítható [...], mint a "politikai korrektség" mindenféle tiltakozó levelek, gyűlések vagy a "politikai korrektség" nyilvános, a jóllakottságig szaporított vallomásai" (ibid.). Sara Ahmed ezt a nehézséget az "affect alien" és a "fe-minist killjoy" figuráiban foglalja össze (Ahmed 2010a), és így konkretizálja az otthoni kritika korlátait és kockázatait, ezt a legkisebb távolságból történő kritikát. Az ilyen kritikák révén ugyanis azok, akik megnevezik a problémát, gyakran maguk is problémává válnak. Ráadásul a kritika tárgya egyben a helytelen magatartás tárgya is. A kritikája miatt az inszINUÁCIÓ szerint nemcsak a boldogságra való képtelenség jellemzi, hanem a boldogság szabotálása is (vö. Ahmed 2010b): "Te vagy a torzulás, amit okozol". (Ahmed 2010a)

A mindennapi élet kritikai politikai elmélete tehát az otthonban egy erős anyagi-affektív teret ismer fel - a hovatarozás terét, amelyben a kritika kockázatos vállalkozásnak bizonyulhat; egy olyan teret, amelyre hivatkozni lehet.

hanem olyan tér is, amely lehetővé teszi a kritikát és szolidaritást hoz létre. A mindennapi élet kritikai politikai elmélete tehát arra irányítja a figyelmet, hogy a hatalmi viszonyok hogyan konstituálódnak és kérdőjeleződnek meg a mindennapi életben, *otthon* is.

V.3.2 Neoliberális partikularizáció: az individualizáció kritikájának felülvizsgálata

Az individualizáció és a deszolidarizáció különböző formái legalábbis a nyugati kapitalista jóléti államok neoliberális szerkezetátalakítási folyamatai óta, de már azelőtt is széles körben tárgyalt téma, amint az Agnes Heller és Henri Lefebvre műveiben olvasható. A mindennapi élet elméletének szemszögéből és Agnes Heller partikularitás és individualitás megkülönböztetését követve (vö. III.4. fejezet..2), a partikularizáció fogalmát szeretném az individualizáció fogalmának alternatívájaként javasolni, és ezzel három politikai és politikaelméleti előfeltételt vázolni: Először is, szeretném kifejtetni, hogy ez a fogalom lehetővé teszi az elszigetelődés és a deszolidarizáció folyamatainak megragadását, és nem szabad azokat a szabadság nyereségeként félreérteni, ahogy azt az individualizáció egyes megközelítései sugallják. Másodsorban, a partikularizáció mint kritikai koncepció a személyes és társadalmi felelősség kérdését hozhatja felszínre. Harmadsorban, ennek a koncepciónak sikerül megmutatnia, hogy a jelenlegi individualizációs tendenciák nem az egyediséget célozzák, hanem inkább egy paradox, ambivalens egyenlősítést, azaz egyrészt az emberek egyenlővé és felcserélhetővé tételét, másrészt pedig az individualista teljesítmény- és sikerhajhászás irányába terelik őket. Mindhárom meghatározás nem utolsósorban a politika jelenlegi értelmezésére utal, mivel a leírt folyamatokat olyan veszélyeknek tekintik, amelyeknek a politika jelenleg ki van téve: a politika semlegesítése vagy szublimálása, a deszolidarizációs folyamatok és a szociális ökonómiaja révén.

A mindennapi tevékenységek és a szubjektivitás formáinak Heller-féle fenomenológiáját követve a partikularitás fogalma a mindennapi cselekvés olyan formáira utal, amelyek a közvetlen önfenntartást szolgálják. Bár az egyes tevékenységek nem értelmezhetők társadalmilag elszigetelt és kizárólag önreferenciális tevékenységként, a társadalmi, a kapcsolati dimenzió itt nem központi kérdés. Ezzel szemben Heller szerint az individualitás a társadalmi alkotmányhoz való reflektált, vágyott viszony, amely e viszonyok alakításában és a másokkal való törődésben fejeződik ki, és e folyamat során nem utolsósorban konfliktusos mozzanatok is magában foglal.

ing. A konfliktusok ugyanis nem válnak felismerhetetlenné az egyéniség módjában, hanem inkább kiéleződnek és megkérdőjeleződnek. Az egyéniség tehát szociális és következőképpen beavatkozó, gondoskodó és felelős cselekvést jelent a mindennapi életben.

A partikularitás és az individualitás közötti különbségtételnek megfelelően a partikularizáció fogalmát javaslom, hogy érthetővé és egyben kritizálhatóvá tegyem a cselekvésnek azt a módját, amelyben és amelyen keresztül elsősorban a "saját" kerül a középpontba és kényszerül rá. A partikularizáció fogalmának elemző-kritikai potenciáljáról szóló gondolataim kiindulópontja Ulrich Beck modernizációelméleti koncepciója az individualizációról. Míg Beck az individualizáció folyamatát a politika fenyegetésének és egy új politikai lehetőségnek tekinti, én a partikularizáció fogalmát szeretném használni arra, hogy problematizáljam és végső soron ellensúlyozzam ezt az értékelést.

Beck provokatív individualizációs tézisével hívta fel magára a figyelmet az 1980-as évek közepén, amikor azt posztulálta, hogy az osztályviszonyok többé már nem társadalmilag formatívák és meghatározóak, hanem a strukturálisan meghatározott egyenlőtlenségek feloldódása figyelhető meg, amelynek során a "nagycsoportos birtok-, osztály-, rétegekategóriák" nemcsak "megkérdőjelezhetővé", hanem elavulttá is válnak (Beck 2003, 139ff.). Van egy "felemelő hatás" (ibid., 122) abban az értelemben, hogy egyrészt az "osztálytársadalom" egésze egy szinttel feljebb kerül, másrészt a (birtokalapú) osztályok individualizálódnak. Így "minden új egyenlőtlenség, amely rendeződött vagy fennmaradt, a jövedelem, az oktatás, a mobilitás, a jog, a tudomány, a tömegfogyasztás kollektív növekedését jelenti" (ibid.). A jólét e kollektív növekedése során a nehézségek és a nyomor osztálykonstituáló kollektív tapasztalata elfedődik, és ezáltal "az osztályidentitások és -kötődések elvékonyodnak vagy feloldódnak" (ibid.). Ez az individualizáció mint a választási lehetőségek növekedése, ez az ún.

Beck azonban a "hagyományos uralmi és ellátási kontextusokból" való "felszabadulás dimenzióját" szembeállítja a hagyományos bizonyosságok elvesztésével, az úgynevezett "kiábrándulás dimenziójával", valamint egy új "ellenőrzési vagy reintegrációs dimenzióval" (ibid., 206).

Bár Beck végső soron a felszabadulás dimenzióját hangsúlyozza, a mindennapi élet elméletének szemszögéből világossá tehető, hogy az individualizáció a munka világában korántsem csak lehetőségeket kínál, hanem inkább egy új hatalmi rezsim felé mutat. Különböző kritikai megközelítéseket követve értem a Beck által diagnosztizált és - legalábbis bizonyos mértékig - problematizált "kézműves élettrajz" jelenségét (Beck 1993, 152).

nevezetesen nemcsak lehetőségként, hanem követelményként is, hogy "dolgozzunk önmagunkon", a "vállalkozói énünkön" (Foucault 2004, Bröckling 2007), a hozzáadott értéket előállító "kreatív" énünkön (Boltanski/Chiapello 2006) és az egyenlőséget teremtő érzelmi énünkön (Illouz 2006, 2009; Sauer 2007a). A hangsúly tehát a kommunikatív, affektív szubjektum felértékelődésén van, ahogy Hardt és Negri is világossá teszi az immateriális vagy affektív munka fogalmával (Hardt/Negri 2003). Michel Foucault szavaival élve, ez a vezetés és az önvezetés egy formája az egyéniség felé, vagy Henri Lefebvre nyomán az autorepresszió módja. Az individualizáció mint szabadságnyereség viszont olyan neoliberais ígéretként értelmezendő, amely a sikert az én felelősségére hárítja. Antke Engel találóan fejezi ki ezt, amikor azt írja: "Ami a választás szabadságaként és az individualizáció ígéretként jelenik meg, az sok ember számára az individualizáció kényszerének bizonyul. (Engel 2005, 275) Az ilyen kényszereket nem utolsósorban a boldogság (jövőorientált) ígéretei (vö. pl. Ahmed 2010b; Berlant 2011) vagy a félelem politikái és diskurzusai táplálják (vö. V.3.3. fejezet).

A partikularitás és az individualitás megkülönböztetése a mindennapi elméletben lehetővé teszi, hogy problematizáljuk az énrre vonatkozó munka célját és hasznát. Így nem csak az az érdekes, hogy az individualizáció ígérete során milyen mértékben valósulnak meg a saját vagy társadalmi célok, hanem az is, hogy az énen végzett munka milyen mértékben válik társadalmilag kisajátítottá - amihez Beck individualizációs tézise nem elégséges. Ugyanakkor a mindennapi életben való konkrét pozicionálást is problematizálni kell, vagyis azt, hogy kinek és milyen feltételek mellett szól a kreatív, rugalmas és mobilis én neoliberais ígérete - elvégre a mobilitás és a rugalmasság mint mérce mindenekelőtt akkor tűnik érvényesnek, ha a vállalatok vagy a (nemzeti) államok profitálnak belőle. A nemzetállamok részéről a transznacionális mobilitás tehát elsősorban akkor van igény, ha konkrét munkaerőhiány vagy a nyugdíjrendszer csődje fenyeget, illetve ha a helyi vagy nemzetállami érdekeket biopolitikai szempontból is legitimálni vagy kikényszeríteni kívánják. Másrészt viszont a globális északon a szupermarketek eladói vagy a tudásalapú munkások, a gondozók vagy a szerződéses munkavállalók számára a rugalmasság és a mobilitás ritkán jelenti az én megvalósítását a választott helyen, a saját maguk által választott feltételek mellett. Végül, de nem utolsósorban, ez a feltételezett lehetőség az önmegvalósításra rávilágít a nemzetállam korlátaira, mivel a transznacionális (munkaügyi) mobilitás és migráció (szupra)nemzeti határrendszerek alá tartozik, és így nem a nemzeti határoknak van alárendelve.

csak egyesek számára lehetséges, ráadásul gyakran csak egy irányba (vö. pl. Brown 2010; Research Group "State Project Europe" 2014).

A mindennapi élet kritikai politikai elmélete értelmében az előző fejezetben bemutatott *otthon* aspektusa itt is felvállalható. Ez a rugalmassághoz kapcsolódó gazdasági és érzelmi (bizonytalansági) biztonságot és bizonytalanságot helyezi a középpontba. Ez a rugalmasság időnként valószínűleg inkább a túlélési stratégiákra utal, mint az egyéni megvalósítási tendenciák kifejeződésére. Ugyanakkor a kritikai hétköznapelmélet perspektívája, amely az ambivalencia elméleteként az emancipatív cselekvést is a mindennapi életben helyezi el, felveti a mobilitás és a rugalmasság alanyi elutasításának lehetőségeit, de egyben a veszélyeit is.

Az individualizáció nem csupán a hozzáadott érték növelésének kényszere, hanem a *Emberi erőforrások*. Az individualizáció, ahogyan azt számos kortárs megközelítés kritizálja, szintén a személyes felelősségre való kényszerítést jelenti (vö. pl. Lemke/Bröckling/Krasmann 2000; Rose 2000; Engel 2003) a - szintén (különböző) állami függőségektől való megszabadulás álcája alatt. Az ígéretek tábláján az elnyomó (szociális) állami szabályozásoktól való állítólagos mentesség, a tulajdonon keresztül történő autonómia, az úgynevezett társadalmi parazitáknak való hadüzenet, a nagyobb önrendelkezés lehetősége és így végső soron a nagyobb társadalmi igazságosság ígérete is körbejár. Az, hogy ezeket az ígéretek egy csipetnyi antifeminizmussal is gazdagítják, a feminista vitákban találoán összegezték. A diskurzus egyik irányzata például az a nézet, hogy a jóléti állam veszélyezteti az olyan "férfitas" értékeket, mint "a szabadság, a függetlenség, az önfelelőség és a verseny" (Sauer 2003, 110). Hasonlóképpen, a piac, a szabadság és a férfiaság egyfelől, valamint a jóléti állam, a függőség és a nőiesség másfelől kerülnek egymás mellé (vö. *ibid.*). Ezzel kapcsolatban Nancy Fraser és Linda Gordon már az 1990-es évek közepén idézi Clarence Thomas, az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának bírójának kijelentését, aki rosszállóan megjegyezte a nővéréről: "Megőrül, ha a postás nem jön időben a segélycsekkel. Ennyire függő." (Fraser/Gordon 2001, 180, orig. 1994) A személyes függőség és az egyéni ~~élet~~ a szegénység és a társadalmi egyenlőtlenség okaként való felfogása nemcsak a szexista, hanem a rasszista és klasszicista diskurzusok keretében is artikulálódik (vö. Ackelsberg/Shanley 1996, 222), amelyek az utóbbi években és nem utolsósorban a messzemenő neoliberális átépítési folyamatok során felerősödtek (vö. pl. Crooms 2001; Skeggs 2005, Skeggs/Loveday 2012).

Az állami kötöttségektől való egyéni felszabadulás "csábító ígéretei" így a jóléti állam deregulációja révén a depolitizálódás, a privatizáció vagy a deszolidarizáció folyamatát takarják, vagy inkább leplezik. Így a nyugati állam átalakulása során a jóléti állami ellátások egyre inkább "szükséglet- és teljesítményalapú" egyéni intézkedésekké alakulnak át (Sauer 2003, 109), aminek az a következménye, hogy az olyan szociális kockázatok, mint a "betegség, az öregségi nyugdíj és a munkanélküliség" (Sauer 2001b, 8) már nem tartoznak az állam által fedezett, és következésképpen nem tekinthetők többé társadalmilag relevánsnak. Azáltal, hogy ezeket a kérdéseket az alanyok felelősségi körébe utaljuk, "az öngondoskodás problémájává" (Lemke 2000, 38) alakulnak át. Azt, hogy ez a folyamat egyben szocializált, osztály- és faji alapú is, nem csak az mutatja, hogy a jóléti állam deregulációja a férfiakat is érinti, hanem különösen a nőket, és itt is elsősorban a hátrányos jövedelmi helyzetű rétegekből, például a migránsok vagy az egyedülálló anyák.

Ráadásul néhány jóléti államban egy rövid átmeneti időszakot követően a reprodukív munka mostanában ismét az egyének, és ha nem is kizárólag, de túlnyomórészt a nők felelősségi körébe kerül - itt érdemes felidézni az előző fejezetben a társadalmilag strukturált és faji alapú reprodukív munka tárgyalását. Az élet és a vágy bizonyos nem heteronormatív formái így az önfelelőség csónakjába is bekerülnek, mint "a társadalmi kockázatokkal és a növekvő prekarizációval szembeni védelem racionálisabb és kedvezőbb formája" (Ganz 2007, 74). Ez nem csak a már említett bizonytalan, mivel csak részleges elismerés miatt problematikus, ami nem utolsósorban az azonos neműek élettársi kapcsolatainak a házassággal való jogi egyenlőtlenségében mutatkozik meg. ~~Több~~ ez az életszervezés államilag privilegizált formáját hozza létre és reprodukálja (vö. Mesquita 2011), ami a megfelelő gondozási hálózatokkal vagy életkörülményekkel nem rendelkező embereket marginalizálja (vö. Ganz 2007). Bár az individualizáció egyéni szabadságnyereséget hozhat - például amikor a nonkonformistának vagy nem hegemónnak tekintett szexualitásokat részben elismeri az állam és a mindennapi életben (vö. pl. Engel 2002; Ludwig 2011; Mesquita 2011; Mesquita/Nay 2012) -, az individualizációt ebben az értelemben a hatalom mechanizmusaként is problematizálni kell. Beck értékelése a "nagycsoport-kategóriák" mint diszkurzív stratégia megszűnéséről végső soron azt jelenti - ahogyan azt Engel kritikával lehet illetni -, hogy "a rasszizmus, a szexizmus, a heteronormativitás vagy az osztályviszonyok többé nem a társadalmi-strukturális diszkrimináció formái".

és következképpen "az állam mentesül az ellenük való fellépés felelőssége alól" (Engel 2005, 275).

Ebben az összefüggésben az individualizáció partikularizációként való értelmezése három döntő nézőpontváltással járhat: Először is, a partikularizáció mint különösen az önfenntartásra irányuló folyamat olyan kritikai fogalom, amely a leírt átalakulásokat nem a szocializáció domináns formáitól való megszabadulás beki értelemben vett nyereségként értelmezi. A partikularizáció fogalma inkább lehetővé teszi számunkra, hogy problematizáljuk azokat a folyamatokat, amelyekben a személyes érdekek javára elhanyagolják a társadalmi szempontokat. A partikularizáció fogalma emellett a társadalmi kapcsolatok láthatatlanná tételére irányuló tendenciák elemzésére is használható. Itt azonban nem erkölcsi felhívásként kell értelmezni az alanyokhoz intézett, politikailag és társadalmilag felelős és szolidáris mindennapi életre vonatkozó felhívást, ahogy Heller sugallja, hanem inkább politikai követelésként kell nyitva tartani. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a partikularizáció konkrét formáit és gyakorlatát pontosan a történelmileg specifikus társadalmi hatásaiban és problémáiban kell elemezni és megérteni. Másrészt a kollektív társadalmi szolidaritás iránti igénynek - nem utolsósorban az élet- és munkakörülmények növekvő bizonytalansága miatt, amely bár különböző mértékű, de ugyanakkor átfogó - a politika intézményesült formái, és így az állam ellen is irányulnia kell, bár nem csak az állam ellen.

Másodszor, a partikularizáció fogalmával a felelősség kérdése és ezáltal a relationalitás szempontja kerülhet a középpontba. A partikularizáció tehát a felelősségnek az Alex Demirović által kritizált liberális szétválasztására utal: "A felelősség fogalma fel van osztva: a partikulárisért való felelősség el van különítve az átfogó összefüggésekért való felelősségtől; a felelősség az öngondoskodás egocentrikus perspektívájára redukálódik: az ember önmagáért felelős, de másokért és az egymáshoz fűződő kapcsolatainkért nem. (Demirović 2004, 148) A szubjektivitás partikularitásként és individualitásként való konceptualizálása (vö. III.4.2. fejezet), Heller alapján, hasznos kritikai-elemző eszközt kínál ebben az összefüggésben. A szubjektivitás e kettős értelmezésével ugyanis a Demirović által megnevezett liberális elkülönülés kritizálható, ugyanakkor a társadalmi felelősség kérdésével való kapcsolat újrafogalmazható. Az önfelelősség kijelölésének folyamatai, a "felelősségvállalás", ahogy Judith Butler írja (Butler 2009, 14), valamint azok diszkurzív

A bezártság, a megerősítés és a legitimáció a biologizálás, az érzelmesítés vagy a racionalizálás formájában tehát kritikusan partikularizációként értelmezhető. Emellett az interszjektív, politikai felelősség és a másokkal való törődés politikai követeléseként, "elszámoltathatóságként", valamint "globális felelősségként" fogalmazható meg az "imperialista aneig- nización" túl (ibid., 17).

Harmadszor, a partikularizáció fogalma mint kritikai fólia lehetővé teszi a mindennapi élet különböző társadalmi tendenciáinak problematizálását. Így nem csak azt lehet kritizálni, hogy a leírt individualizációs tendenciák elsősorban a személyes felelősségre, valamint a strukturális diszkrimináció személyessé tételére és depolitizálására utalnak. Továbbá kimutatható, hogy a feltételezett egyediség a "kiegyenlítés" egy sajátos és néha új formáját is magával hozza.⁸ Kritikám célja azonban nem az "egyenlőség" érvényesítése, amely ellen Hannah Arendt panaszkodott.

"tömegtársadalom" (vö. II.3. fejezet). Inkább az ígért individualitást és a saját élet szabad alakítását kell ebben az értelemben is problematizálni, és néha "üres" ígéretként vagy "ideologizált (ál)individualizációként" (Villa 2003, 272) kritizálni. Igaz, hogy a partikularizáció fogalmával néha elvész az individualizáció leírt para- doxának és következőképpen az individualizáció ígéréteinek hatalmi mechanizmusának analitikus szemlélete. Ugyanakkor ez a kifejezés még csak nem is sugall ilyen ígéretet.

A partikularizáció fogalmának így sikerül kiszélesítenie az aktuális politikai és társadalmi felfordulásokról szóló vitákat. Mivel a mindennapi élet kritikai megértése magában foglalja a szjektív és a társadalmi dimenziókat is, a mindennapi élet hangsúlyozása nem azonosítható a személyesbe való (egoista) visszavonulással vagy akár a depolitizálás egy olyan formájával, amely elhalványítja az egyenlőtlenség strukturális viszonyait, vagy elavulttá teszi a (kollektív) politikai követeléseket. A partikularizáció fogalmán keresztül lehetséges, hogy

8 Hilde Schäffler (2012) ezt az ausztriai hivatásos esküvőszervezés példájával szemlélteti. Kutatásai szerint e szolgáltatás igénybevétele abban az igényben és vágyban rejlik, hogy az esküvői szertartás egyedi, egyénre szabott, saját magunk által meghatározott, nem pedig a család vagy a hagyományok által meghatározott legyen. Az a tény azonban, hogy a professzionális tervezés bizonyos modellek kiválasztásán alapul, amelyek egyformán elérhetőek a különböző házaspárok számára, és így nem egyedi, arra készíti Schäfflert, hogy Theodor W. Adorno és Max Horkheimer nyomán "ál-individualitásról" és "az azonosság szabadságáról" beszéljen (ibid., 210).

Inkább a mindennapi élet e tendenciáit problematizálják és kritikusan megvilágítják mindennapi hatásuk szempontjából. Ily módon a deszolidarizációs, depolitizációs és privatizációs tendenciák nem egyszerűen láthatatlanná válnak vagy legitimálódnak. Inkább politizálhatók és botrányosíthatók is.

V.3.3 A politika érzelmessé válása - Az érzelmek politikája

Bár az érzelmek sokáig ki voltak zárva a politikából és a politikatudományból, a mindennapi élet elmélete szempontjából a politika szerves részét képezik. Ez a nézőpont kapcsolódik az affektusokról, érzésekről, érzelmekről, szenvedélyekről, érzékenységről és szentimentalizmusról szóló jelenlegi széles körű és sokszínű vitákhoz,⁹ amelyek nem utolsósorban az érzelmek különböző fogalmairól folytatott élénk vitában nyilvánulnak meg a tudományágak között. Sokan közülük a Brian Massumi által javasolt és Baruch de Spinoza¹⁰, valamint Gilles Deleuze és Félix Guattari nyomán továbbfejlesztett affektus és érzelem megkülönböztetését követik. Massumi szerint ez a különbségtétel egy "hiányzó fél másodpercben" (Massumi 1995, 89) artikulálódik az affektus és annak érzelemként való kifejezése között. Az affektus és az érzelem különböző logikákra és követelményekre utal (vö. *ibid.*, 88). Az affektus "nem birtokolható vagy felismerhető" (*ibid.*, 88), "aszociális, de nem preszociális" (*ibid.*, 91), és mindenekelőtt az intenzitás jellemzi. Massumi szerint különbséget kell tenni az "affektus autonómiája" (*ibid.*) és az "élmény e minőségének szociolingvisztikai rögzítése" (*ibid.*, 88) között, amely az érzelmet jellemzi és az affektus személyes kifejezési formájává teszi.

Deborah B. Gould Massumi "affektív ontológiáját" (Gould 2009, 28), azaz az affektus mint intenzitás és az érzelem mint annak kifejeződése közötti különbségtételt veszi alapul az érzések queer politikájának az amerikai ACT UP körüli politikai mozgósítás kontextusában való tárgyalása során. Az affektust "a szociokulturálistól viszonylag autonómként" (*ibid.*, 31), "kötetlen" és "nem rögzített", valamint "testi érzésként" (*ibid.*, 27) értelmezi. "[A]ffect is

9 A jelen kontextus szempontjából releváns vitákról lásd pl. Gregg/Seigworth 2010; Liljeström/Paasonen 2010; Staiger/Cvetkovich/ Reynolds 2010; Feminist Theory 2012; Angerer/Bösel/Ott 2014; Baier/Binswanger/ Häberlein/Nay/Zimmermann 2014.

10 Spinoza szerint az affektus "a befolyásolás és a befolyásolás képessége" (Massumi 2005, xvii, orig. 1987).

ami érzelmeket vált ki belőled. (Az érzelmek viszont szavakba önthetők, ők az elsők, akik az affektusokat érhető és közölhető formába hozzák. Az érzelem "az egyén személyes kifejezése annak, amit egy adott pillanatban érez, egy olyan kifejezés, amelyet a társadalmi konvenciók, a kultúra strukturál"; az érzelem kifejezés azt írja le, hogy "az affektusból - a testi intenzitások potenciáljából - mi az, ami aktualizálódik vagy konkretizálódik az élet áramlásában" (uo., 20).

Az affektus ilyen felfogása és következőképpen az affektus és az érzelem szétválasztása azonban ellentmondásos. Daniela Hammer-Tugendhat és Christina Lutter (2010) a "nyelvfüggetlen affektusok" fogalmával szemben a kultúratudományok szemszögéből azt állítják, hogy "az érzelmek mindig csak a nyelven és a kulturális reprezentáció más formáin keresztül fejezhetők ki és közölhetők", és így "csak a nyelven és a reprezentációkon (kódokon) keresztül alakulnak ki" (ibid., 9).

Míg Hammer-Tugendhat és Lutter az érzéseket konstrukcióként fogják fel, és megkérdőjelezzik az érzés ontologizáló felfogását, amelyet az affektus koncepciójának tulajdonítanak, addig Adam Frank és Eve Kosofsky Sedgwick éppen az érzések konstruktivista felfogására alapozzák kritikájukat, mivel gyakran "hipervigiláns antiesszencializmus és antinaturalizmus" szövődik bele (Sedgwick/Frank 2003, 111).¹¹ Azonban nem az affektusok biológiai alapját hangsúlyozzák, visszautalva Massumi affektuselméletére, hanem Silvan Tomkinséra, aki végül is az affektusok nem-ontológiai, nem viselkedéseméleti elméletét képviseli. Tomkins az affektust nem "egységes kategóriaként" határozza meg (ibid., 110), hanem különböző affektusokra összpontosít, mint például a meglepetés, az öröm, a harag, a félelem, a szenvedés, az undor és különösen a szégyen (ibid., 97). Ezt követően Sedgwick a queer performativitás elméletét dolgozza ki, amely a szégyen destigmatizálásáról szól, és azt az emancipációs queer politika transzformatív mozzanatává teszi. Ez a performativitás fogalma, amelynek vonzereje "végső soron nem az esszencializmus kihívásában rejlik, hanem inkább az elnyomás (mindig morális) hipotézisének alternatíváiban" (Sedgwick 2014, 37, orig. 1997).

Az affektus és az érzelem ilyen szétválasztása azonban szintén ellentmondásos. Clare Hemmings például jelenleg egy új, problematikus "ontológiai fordulatról", egy "poszt- dekonstruktivista ontológiáról" (Hemmings 2005, 557) tesz tanúbizonyságot, amely

11 Sedgwick és Frank kritikájukban helyettesítőleg hivatkoznak Ann Cvetkovich *Vegyes érzések. Feminizmus, tömegkultúra és viktoriánus szenzációhajhászás* (1992).

Massumi és Sedgwick megközelítése egyaránt. Ez az ontológiai fordulat Sedgwicknek a kritika "paranoid" és "reparatív" formája közötti különbségtételében és az utóbbi privilegizálásában is megmutatkozik. Paul Ricœur nyomán Sedgwick a paranoid olvasatot vagy kritikát a "gyanakvás hermeneutikájaként" (Segwick 2014, 357, orig. 1997) értelmezi, amely a marxizmust, a pszichoanalízist és a posztstrukturalizmust egyaránt jellemzi. A paranoid olvasat a hatalom és az uralom kritikus szemléletére korlátozódik, és az állítólagos rejtett igazságok leleplezésére, "feltárására" (ibid., 378) támaszkodik. Ez a paranoid olvasat nemcsak azért problematikus, mert abszolút igazságot követel, hanem azért is, mert elutasítja a pozitív affektusokat, miközben végül is csak azt képes megfejtetni, amit mindig is feltételezett és feltételezett. Sedgwick ezzel szemben egy javító olvasatot állít, amely - ahogy Heather Love találóan összefoglalja - inkább "a sokféleség, a meglepetés, a gazdag eltérés, a vizsgálat, a kreativitás és a szeretet oldalán áll" (Love 2010, 237). Ennek megfelelően csak az affektus re-paratív megértése hozhat emancipatív változást, mivel itt az ismeretlen, a meglepetés lehetőségként nyitva marad.

Hemmings most kritizálja Sedgwicknek a paranoia és a jóvátétel közötti megkülönböztetését, mint az episztemológia és az onto-lógia problematikus szétválasztását. Végül, de nem utolsósorban, a jóvátétel hangsúlyozása egy problematikus haladás-optimistikus logikát feltételez, amennyiben egy "ontológiai jövőt" feltételezünk.

"fényes, sokarcú és meglepő", és megkülönböztetik egy "episztemológiai múlttól", amelyet "szürkének, laposnak és kiszámíthatónak" tartanak (Hemmings 2005, 557). A paranoia és/vagy a jóvátétel kérdése nemcsak az affektusról szóló jelenlegi viták, hanem a queer feminista kritika megértése szempontjából is központi kérdés.¹²

Az affektus politikája szempontjából fontosnak tűnik számomra, hogy ismerjük az érzelem különböző fogalmairól szóló vitákat, nem utolsósorban az affektus és az érzelem közötti különbségtételről szóló vitákat. A következő megjegyzések miatt azonban nem megyek bele ebbe a témába. A queer feminista kutatások egy bizonyos irányzatára hivatkozva (vö. pl. Ahmed 2004; Berlant 2011; Cvetkovich 2012), az érzéseket, az affektusokat és az érzelmeket politikai és társadalmi dimenzióként értelmezem, egyaránt hangsúlyozva a testi, pszichológiai és kognitív dimenziókat. Az affektust sem autentikus és pre-diszkurzív, sem kvázi kötelező testi mozgásként nem értem,

12 Lásd pl. Love 2007; Freeman 2010; Koivunen 2010; Nyong'o 2010; Cvetkovich 2012; Feminist Theory 2014; Bargetz/Ludwig 2015; Nay 2015.

hanem inkább - Grossberg nyomán - a részvétel és az intenzitás, az érintettség és az érintettség formájaként. Az affektus kifejezés fizikai és pszichikai energiát jelöl, a kapcsolat és a részvétel egy olyan formáját, amely egyszerre fejezi ki a részvételt és az érintettséget.

Számomra központi jelentőségűnek tűnik, hogy ne tegyük egyenlővé a különböző érzelmek, például a félelem, a szégyen, a szomorúság vagy a düh hatalmát, hanem történelmileg specifikusan, és így a különböző politikai hatalmi viszonyokba összefonódva értelmezzük őket. A queer feminista munkák világossá tették ezt a férfias és nőies, pozitív és negatív, felértékelt és leértékelt érzésekkel kapcsolatban. Ebben az értelemben az állítólagosan rossz érzéseket vagy a hétköznapiak nyilvánított érzéseket is lehet úgy értelmezni, mint az érzések egy sajátos rendjének kifejeződését, amelyen keresztül a társadalmi beosztások és pozicionálások legitimálódnak és tompulnak. Ennek megfelelően fontos, hogy legyőzzük "az érzések konvencionális szókincsét" (Cvetkovich 2010b, 6), a pozitívan konnotált érzések hatalmának problematizálásával is, például amikor a boldogság válik normává és a hegemon élet- és vágyakozási módok legitimációs alapjává (vö. Ahmed 2010). Ugyanígy az affektív delegitimáció mechanizmusai is láthatóvá tehetőek, és a történelmileg leértékelt érzések, "csúnya érzések" (Ngai 2005), mint a melankólia, a szégyen, az irigység, a félelem, a hisztéria vagy a bénultság "depatologizálhatók" vagy újra kiasajátíthatók.¹³

A jelenlegi "affektív fordulatot" (Clough/Halley 2007; Clough 2008) vagy a kialakulóban lévő "affektus-diszpozíciót" (Angerer 2007) feminista viták előzték meg, amelyekben hangsúlyozták az érzések fontosságát a különböző társadalmi kontextusokban, és az érzések tudományos vizsgálatát követelték.¹⁴ A (feminista) politikatudományban különösen Birgit Sauer munkássága járult hozzá a politika és az érzelmek kapcsolatának társadalomkritikai megértéséhez az 1990-es évek óta, tehát évekkel azelőtt, hogy az *affektív fordulat* sikeresen elérte volna a német nyelvű politikatudományt (Sauer 1997, 1999, 2007a, 2007b, 2016; vö. még Bargetz/Sauer 2010, 2015; Penz/Sauer 2016). Sauer de-

13 Lásd pl. Sedgwick 2005, orig. 1993; Sedgwick/Frank 2003; Ahmed 2004; Ngai 2005; Love 2007; Clough 2008; Flatley 2008; Muñoz 2009; Cvetkovich 2012.

14 Lásd pl. Frye 1983; Lorde 1984; Lutz 1986; Jaggar 1989; Spelman 1989; Berlant 1991; Cvetkovich 1992; Sedgwick 2005, orig. 1993; Gatens 1995; Berlant 1997; Sedgwick 2014, orig. 1997; Prokhovnik 1999; Sauer 1999; Cvetkovich 2003.

15 Vö. Weber 2007; ÖZP 2010; Heidenreich/Schaal 2012; APuZ 2013; Korte 2015; Weber 2016.

Egyfelől fikcióként kódolja a politika és az érzelmek feltételezett átfogó kölcsönös kizárását társadalom- és nemkritikai szempontból; másfelől kiemeli a racionalitás-érzelmesség kapcsolódó dichotómiájának nemi és nemi vonatkozásainak jelentőségét.

A politika központi elméleteinek rekonstrukciója során (vö. II. fejezet) azt is meg tudtam mutatni, hogy Ulrich Beck politikai konceptualizációja utal az érzelmekre, bár kizárólag negatívan, az érzelmek ellenmodernként való defeminálásával. Ezzel szemben Michael Th. Greven hangsúlyozza, hogy nem szabad alábecsülni az érzelmek politikai jelentőségét a mai politikai társadalmakban. Így a nyugati kapitalista modernitás politikájában és politikai elméleteiben az érdekek redukcionizmusának kritikája nem utolsósorban a szenvedélyek és érzelmek elhalványulásának kritikáján alapul - a politikatudományban is. Sauer mellett különösen Chantal Mouffe foglalkozik a szenvedélyekkel mint a politika lényeges dimenziójával. Szerinte a szenvedélyek a politikai cselekvés és döntéshozatal meghatározó módját jelentik a jobboldali populista politika, valamint a demokrácia agonista elmélete számára.

A politika itt felvázolt térképének e rövid áttekintése tehát világossá teszi, hogy az érzelmek alapvetően nincsenek kizárva a politikaelméletből, hanem a politika (nemi) mértékeként és a politikai cselekvés mo- nenseként egyaránt tárgyalják őket. Annak érdekében, hogy elméletileg pontosítani tudjam a ~~pol~~ és az érzés kapcsolatát, a következőkben Mouffe és Sauer megközelítéseit veszem át. Mindkét megközelítésben a politika affektus-elméleti változatának központi aspektusai azonosíthatók. Jelentőségük azonban, tézisem szerint, csak a mindennapi élet kritikai politikai elméletének háttérében érthető meg teljes mértékben - és ez az érzelmek ambivalens elméleteként való összeolvadás jelenti. Az érzelmek ugyanis nem pusztán megerősítendők a politika elméletén belül, de nem is elvetendőek, mint elsődlegesen uralkodó és kisajátító érzések. A politika területén az érzelmek nem csak pozitívak és nem is kizárólag negatívak. Inkább a hétköznapi elméletének perspektívájából szeretném az affektust mint ambivalens és még inkább mint kritikai kategóriát megnyitni, és ezáltal hozzájárulni a politika és az érzelmek közötti többdimenziós összefonódás elemzéséhez. Egy olyan politikai elméletben, amely nem zárja ki az affektusokat és az érzéseket, hanem a politika egyik módjaként veszi őket figyelembe, az affektusokat a hatalmi és uralmi viszonyok fenntartásában és legitimálásában betöltött funkciójuk, valamint az emancipációs cselekvés lehetőségei szempontjából kell vizsgálni. Ez arról szól, hogy milyen jelentősége van a

Az affektus, ahogy Deborah B. Gould fogalmaz, "a társadalmi reprodukció és a társadalmi változás" (Gould 2010, 32). Mielőtt azonban erre részletesen kitérnék, szeretném kiemelni a politika és az érzelm liberális szétválasztását, a "polgári-liberális érzelmi diszpozíciót" (Sauer 2007a, 173), történelmileg és kontextus-specifikusan, mert csak így lehet átfogóan megérteni az érzelmek figyelembevételének fontosságát a politikában és a politikai elméletben.

Politika és érzelmek: paradox kapcsolat gyors mozgásban

Az észhez és az emancipációhoz való folyamodás az egyházi dogmákkal, az istenhittel és a feudális uralmi struktúrákkal szemben a nyugat-európai modernitás központi jellemzője. A racionalitást, ahogy Sauer kifejti, "célszerűségként, objektivitásként és érdegmentességként" értelmezik, és "az érzelmek hiányával" azonosítják (Sauer 2007a, 172). Az ész a "[jó], általánosan kötelező érvényű döntések, a társadalom rendjének ismerete és belátása" (ibid.) előfeltételének tekinthető. A felvilágosodás során a racionalitás és az érzelmesség így "a tapasztalat és az észlelés ellentétes módjaként" (ibid.) jön létre. Mivel a demokratikus politika alapjává az ész válik, a demokrácia garantálása érdekében szükségesnek tűnik a politika és az érzelmek szétválasztása.

A politika és az érzelmek hatékony szétválasztása tehát egyrészt a nyugati modernitás tünetének tekinthető, másrészt az érzelmek a modern társadalmak fontos aspektusaként azonosíthatók. Így Albert

O. Hirschman (1987, orig. 1977) szerint a destruktív szenvedélyek, amelyeket különösen a 17. századtól kezdve értettek problémaként, az "emberi természetnek ez a borús szemlélete" (ibid., 35), annyiban politikaiak, amennyiben a modern politikai berendezkedés kiindulópontját jelentik - elvégre a hobbesi társadalmi szerződés éppen a mindenki mindenkitől való félelem destruktív erőivel szembeni eszközként volt hivatott szolgálni (vö. még Appelt 2007). Kiderült, hogy a politika liberális értelmezése alapvetően az érzelmeken alapul. Max Webernek az értelem és az érzés binarizálása is kétértelműnek bizonyul. Ugyanis a szenvedélyeket ideális esetben a kor sikeres politikusának három tulajdonsága közül az egyikként írja elő (vö. Weber 1926, 28). A politika és az érzés közötti állítólagos egyértelmű elválasztás így paradox módon inkluzív kizárásnak bizonyul.

A paradoxonok és hatékonyságuk feminista szemszögből még világosabbá válnak. Az elkülönítés liberális diszpozíciójának analógiájára (vö. II.6.2. fejezet) Sauer felismeri a "polgári-liberális *érzelmi* diszpozíciót" (Sauer 2007a, 173, vö.

a nemek közötti kapcsolatok egyszerre kezdődnek és szilárdulnak meg. Ugyanis a "női érzelmesség és a férfi ész" nemek szerinti tulajdonítása és "qua természet" (ibid.) legitimálása révén nem utolsósorban a nők (történelmi) kizárása az intézményesített politikából legitimálódik és intézményesen rögzül. A társadalmi szerződéssel, mint a "polgári társadalom alapító aktusával" (Appelt 2007, 134), az ész nemcsak modern, hanem még inkább nemi politikai "legitimációs rejtjelezővé" (ibid., 141) válik.

Ebben az összefüggésben azonban nemcsak a brutalizált hierarchikus elkülönülés és az "'érzelmileg átítatott' nőiség" és a "tárgyasított" férfiaság" (Sauer 2007a, 175) megszilárdulása a meghatározó. Sauer inkább azt hangsúlyozza, hogy az érzelmek polgári-liberális diszpozíciója az érzelmek feletti uralmat teremti meg "*mindkét nem* affektuskontrolljában, mint a férfi-patriarchális uralom alapját" (ibid., Herv. B. B.). Nemcsak a "burzsoá nő", hanem a "burzsoá férfi" is alá volt vetve az irányító érzelmi politikának. A politika és a nyilvánosság terének mentesnek kellett volna lennie az érzelmektől és a személyes érdekektől. "A férfi harag, agresszió és erőszak" (ibid.) a magánszférának és a piac szférájának volt fenntartva. Ugyanakkor a közterület csak elvileg volt érzelemmentes. Így bizonyos érzéseket, mint a "kapzsiság, fősvénység és szerzési vágy", társadalmilag elfogadhatónak tekintettek, mivel "jó" érdekként értelmezték át őket, és a gazdaság szférájának tartották fenn a kapitalizációs folyamat előmozdítása érdekében. A "'rossz' érzelmeket" viszont, mint például a "szexuális vágyak", "természetnek nyilvánították és a magánszférába szorították" (ibid., 174).

Az érzés polgári-liberális diszpozíciójának fogalmával Sauer leírja, hogy az értelem és az érzés nemi alapú szétválasztása hogyan hozta létre és legitimálta egyszerre az ellenség uralmát. Azzal, hogy bemutatja, hogy bizonyos érzéseket magánérzésnek terveztek, míg másokat a közpolitikai érdekek jegyében csatornáztak, azt is világossá teszi, hogy és hogyan voltak az érzések politikailag előállítottak és használhatóvá tettek.

"A politika állítólagos tárgyiasítása valójában az érzelmek *kiválasztása és instrumentalizálása*. A diszpozitív határozza meg, hogy ki, mikor és hol, mennyi érzellemmel rendelkezhet vagy kell rendelkeznie, és ki nem. A "jó" érzelmek felosztása és elosztása így hozza létre a politikai normalitást." (Sauer 1997, 14f., kiemelés hozzáadva) Az érzelmek tehát nem léteznek a politikától függetlenül, hanem alapvetően a (nemi) uralomhoz kapcsolódnak, és az érzelmek szabályozása következképpen a politikai hatalomtechnikák egyik aspektusát is jelenti. Az érzelmek a politikai rendek felépítésének és legitimációjának részét képezik.

és "index" ebben az értelemben "uralmi pozíciók" (Sauer 2007a, 175). Az érzelmi diszpozíció tehát "megszervezi a hierarchiát, az alárendeltséget és az alárendeltséget a politikai térben" (ibid.). Az érzelmek azonban nem csak a társadalmi delegitimáció brutalizált és szexualizált jelzői. Utalnak továbbá az osztályspecifikus (Skeggs 2005) és faji attribúciókra és a delegitimizáció stratégiáira (vö. még Lorde 1984; Ahmed 2004; Puar 2009). Így a nyugati kapitalista (nemzeti) állam gyarmati hódító politikája is felhasználta az érzelmesség, irracionalitás és passzivitás tulajdonítását a gyarmatosított "másoknak", és ezzel legitimálta a gyarmati határmegvonást és kizsákmányolást (vö. Said 1978).

Sauer szerint a megváltozott körülmények ellenére - mint például a nők formális bevonása a politikai intézményekbe - az érzelmek még mindig jelentősek a jelenlegi "kormányzási technikák" szempontjából (Sauer 2007a, 176). Az affektusok, hangsúlyozza, "a 'neoliberális kormányzás' nélkülözhetetlen elemei" (Sauer 2016, 153). Sauer feltételezi, hogy "a liberális érzelmi diszpozícióba beírt hatalmi viszonyok" jelenleg "nem módosulnak, hanem átstrukturálódnak" (ibid.). Az "affektusirányítás" (Sauer 2007a, 175) és az érzelmek egymásba fonódó előállításában azonban már nem az érzelmeken keresztül történő kormányzás középpontjában áll. A jelenleg hatályos Sauer az "érzelmi" (ibid., 169) vagy "affektív kormányzást" (Sauer 2016, 147) az érzelmek átfogó és offenzív előállításaként és mozgósításaként írja le a neoliberális politikák megvalósítása érdekében, és így az "újra-érzelmesítés" (ibid., 153) a politikában, a munkában és a mindennapi életben.

Sauer ezt az új "'érzelemalapú' vezetési és kormányzati technikát" (Sauer 2007a, 169) először is abban ismeri fel, hogy a jóléti állam intézményeinek vagy a biztonságos munkaviszonyoknak az eróziója olyan érzéseket vált ki, mint a bizonytalanság vagy a munkahely elvesztésétől és a társadalmi hanyatlástól való félelem. Ugyanakkor az az igény, hogy érzelmileg kompenzálják e változások hatásait, "szabályozza". Ez nemcsak további erőfeszítésekhez és az érzelmi munka intenzívebbé válásához vezet, hanem magában foglalja az önirányítás pillanatait is.

Másodsor, Sauer az érzelmeket a kormányzás egyik aspektusának tekinti, amennyiben azok gazdasági erőforrássá és a munkafolyamatba integrálandó és hozzáadott értéket teremtő emberi tőkévé válnak (vö. ibid., 180). A neoliberálisok számára - bár a társadalmi pozicionálástól függően más és más - Az "egész ember" mozgósítása és az önfelelősségre való felhívás a kognitív, fizikai és affektív képességekre és tulajdonságokra irányul, és így a határok feloldását és az érzések ökonómiáját hozza magával (vö. Sauer 2016, 153).

Harmadszor, Sauer bemutatja, hogy az állami kormányzás az érzelmi politikán keresztül hogyan működik egyszerre elnyomó és produktív módon. Egyrészt a bizonytalanság érzését és a biztonság iránti vágyat a félelemtől szóló diskurzusok hozzák létre és kényszerítik ki (vö. Sauer 2007a, 181). Másrészt ez az affektív kormányzás mindig tartalmaz elnyomó elemeket. A félelem ilyen politikája ugyanis nem utolsósorban azon a politikai számításon alapul, hogy legitimálhatja az állam elnyomó ~~politikát~~ például a fokozott rendőri erőszakot vagy a közterületek fokozottabb ellenőrzését.

Az affektusok ambivalens politikai elmélete

Sauer tehát a politika és az érzelmek összefonódását hangsúlyozza azáltal, hogy – Mouffe a racionális politika és az érzelmi magánélet modern binarizálását is bírálja, és a szenvedélyek politikai kirekesztését fikcióként leplezi le (vö. II.4.1. fejezet). Mouffe a racionális politika és az érzelmi magánélet modern binarizálását is bírálja, és a szenvedélyek politikai kirekesztését fikcióként leplezi le (vö. II.4.1. fejezet). Az érzelmek és az affektusok vagy szenvedélyek tehát a politika szerves összetevői mind Sauer feminista kiterjesztésében, mind Mouffe demokratikus-elméleti aktualizálásában. Sauerrel ellentétben Mouffe azonban nem elsősorban a szenvedélyeket mint az uralom és a kormányzás erőteljes technikáját kérdőjelezi meg, hanem a demokraciáelmélet perspektívájából, azok emancipatív potenciálját illetően. A két oldalt a mindennapok elméletének szemszögéből közelítve a következőkben az érzelmek mint kormányzati technika és az érzelmek mint a demokratizálódás lehetőségei közötti kapcsolatot ambivalens viszonyként mutatom be. A mindennapok kritikai politikai elmélete ugyanis nemcsak az uralom és az ellenállás közötti többszörös ambivalenciát nevezi meg, hanem - ahogyan azt Lawrence Grossbergre hivatkozva be tudtam mutatni - az affektusok ambivalens elméletét is (vö. III.5.4. fejezet).

Sauer perspektívája felveti azt a kérdést, hogy hogyan kormányozunk az érzéseken keresztül és azokkal, vagy hogy az alanyok hogyan kormányozzák magukat érzelmileg is. Magyarázatai alapján a politika és az érzelmek összefonódásának kritikai perspektívája problematizálhatja a racionalitás és az érzelmek (nemi, faji és osztályalapú) szétválasztását, és megmutathatja, hogy az érzelmi attribúciókat és hozzárendeléseket hogyan használják a befogadás és a kirekesztés, valamint a társadalmi hierarchiák és elhatárolódások jelzőjeként.

Kritikai szempontból azonban a politika és az érzelmek közötti kapcsolat nem csak az elkülönülés és a kirekesztés viszonya. Sokkal inkább az válik világossá, hogy az olyan érzéseket, mint a félelem, az aggodalom, a gyász vagy - ahogy Grossberg mutatja - az affektív járványok szintén a kormányzáshoz használják, és hogy ily módon a fennálló rendek és kirekesztések ugyanúgy legitimálódnak és állandósulnak. Ezért nem csupán az érzések kirekesztését kell problematizálni, hanem azt is, hogy az érzéseket hogyan integrálják, és következésképpen *hogyan* teszik használhatóvá a hierarchikus társadalmi rendek fenntartásához és reprodukálásához - az érzések nyilvános vagy magánjellegüként való megjelenésével is.

Míg Sauer a nemek kettősségét a politika feminista elmélete számára teszi hozzáférhetővé, nem utolsósorban annak történelmi dimenziójában, Sara Ahmed megmutatja, hogy a nem és a szexualitás milyen erőteljesen be van írva a kortárs nyilvános diskurzusokba. Világossá teszi, hogy a nem heteronormatív elképzeléseknek megfelelő kapcsolatok sem épültek be a 9/11-es támadások utáni nemzeti gyászpolitikába.

"A QJueer veszteségek a gyász nyilvános kultúrájából kizárt veszteségek közé tartoztak". (Ahmed 2004, 157) Tehát nem minden érzés egyformán elismert érzés. És a kérdés, amit fel kell tennünk, az az, hogy ki vagy mi profitál végső soron az érzelmek egy bizonyos forgatókönyvéből. A hatalmi viszonyok ugyanis az érzés normáin keresztül is működnek, amelyek előírják, hogy mely alanyok hogyan érezzenek bizonyos viszonyokon belül. Az érzelmek politikájának kritikai perspektívája így az "érzések struktúráinak" (Williams 1977) vagy az uralkodó "érzészabályoknak" (Hoch-Schild 2003, orig. 1983) a kérdését nyitja meg. Végül, de nem utolsósorban az érzések és az érzés normáinak kritikai vizsgálata világossá teszi, hogy az érzések nem autentikusak, hanem előállíthatók és alakíthatók.

Kizárólag az uralom erejére és az érzelmek felhasználására összpontosítani azonban nem elégséges, mivel elhomályosítja azt a nézetet, hogy az érzelmeknek mégis lehet emancipatív hatásuk. Így az érzéseken keresztül történő kormányzás hangsúlyozása ellenére Sauer annak szükségességét is hangsúlyozza, hogy "az érzés mint a politikatudomány gender-kritikai fogalma kezelhetővé váljon", hogy "rehabilitálni lehessen az "érzelmi tudásformákat" mint a társadalmi és politikai cselekvés alapját" (Sauer 2007b, 184; vö. még Bargetz/Sauer 2010, 2015; Sauer 2016). Ebben az értelemben azt javaslom, hogy vegyük át Mouffe elméletét a politikáról (vö. II.4.1. fejezet; vö. még Bargetz/Sauer 2010). Bár Mouffe is abból a megfigyelésből indul ki, hogy a szenvedélyeket a jobboldali populista pártok mozgósítják és érdekeik érdekében instrumentalizálják, demokráciaelmélete keretében hangsúlyozza, hogy a politikai

Az új megközelítés nem elsősorban az érzelmek kisajátítására összpontosít. Sokkal inkább az érzelmi azonosulás mint a politikai cselekvés kiindulópontjának fontossága felé tolja el a perspektívát. Az alanyok e szenvedélyes azonosulása aztán mind a jobboldali populistáknak, mind az agonista demokratikus pártok és egyesületek ellen irányulhat. Mouffe szerint a szenvedélyek tehát a politikai részvételtől döntenek, és a demokratikus politika szempontjából produktívá tehetőek, feltéve, hogy az agonista demokrácia értelmében megfelelő csatornák és lehetőségek állnak rendelkezésükre. Következésképpen a szenvedélyeket nem szabad kizárni a politikai szférából, mint irracionálisakat, és nem szabad őket pusztán a kormányzás eszközeként tekinteni. Inkább az a kérdés kerül a középpontba, hogy a szenvedélyek milyen jelentőséggel bírnak a (demokratikus) politika számára, nevezetesen mint a politikai cselekvés hajtóereje. Az érzelmek ugyanis a demokratikus politika motorjaként a társadalmi viszonyok emancipatív átalakítása szempontjából is hatékonyak lehetnek.

A hatalom és a felhatalmazás ezen affektív ambivalenciáján kívül Mouffe és Sauer politikai megközelítésének hétköznapi elméleti perspektívája egy második ambivalenciát is feltár. Sauerrel ellentétben Mouffe a szenvedélyes politika demokratikus potenciáljára összpontosít, és így joggal bírálja az államiság jelenlegi átalakulásait, amelyekben a politikai szubjektumok szenvedélyes részvétele egyre inkább lehetetlenné válik. Megjegyzéseiben azonban a politikai cselekvés kérdését a választások ritka eseményeire, valamint a pártpolitikai képviselői politikára szűkíti le. Bár nem akarom csökkenteni a politikai intézmények demokratizálásának fontosságát és szükségességét a jelenlegi posztdemokratikus tendenciák fényében, a mindennapi élet elméletének és az államhatalom infrastrukturális reprezentációjának kritikája szempontjából lényegesnek tűnik számomra, hogy a politikai kérdését a mindennapi életben az intézményesített politika fogalmán túlra helyezzük (vö. II.7. fejezet). A mindennapi élet kritikai politikai elméletének keretében hangsúlyoztam, hogy a politikát a mindennapi gyakorlatokban is meg kell élni és meg kell közelíteni, hogy következésképpen a mindennapi gyakorlatok politikai csatateret jelentenek. Következésképpen az intézményes politikán kívül megjelenő érzéseket is be kell vonni az affektusok politikai elméletébe.

Mouffe-fal ellentétben Sauer elhanyagolja az érzelmek emancipatív dimenzióját.¹⁶ Az érzelmeiről szóló elmélete azonban abból indul ki, hogy

16 Jelenlegi könyvében *Affektív tőke. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben* (Affective Capital: The Economics of Emotions in Working Life), Sauer foglalkozik ezzel a hiányossággal (vö. Penz/Sauer 2016).

Ezért Mouffe koncepciójának a demokrácia affirmatív-szenvedélyes politikájáról túl kell lépnie a politika szűk értelmezésén azáltal, hogy kritikusan bevonja az alanyokat és mindennapi érzéseiket mint a jelenlegi kormányzati gyakorlatok tárgyát. Míg Sauer magyarázatát az érzések uralom formájában megnyilvánuló hatalmáról ki kell egészíteni egy emancipatív dimenzióval, addig Mouffe koncepcióját a demokrácia affirmatív-szenvedélyes politikájáról újra kell alakítani a politika szűk értelmezésén túl. A mindennapi élet itt javasolt kritikai politikai elméletével egyrészt Mouffe szűkös politikaértelmezése kibővíthető. Másfelől Sauer megközelítése eltolható és kibővíthető azzal is, hogy az alanyokról és azok cselekedeteiről, amelyekre Sauer elsősorban az állam szemszögéből fókuszál, a mindennapi élet szemszögéből is gondolkodunk. Az affektusok ambivalenciára érzékeny politikai elmélete tehát nemcsak azt a kérdést teszi fel, hogy a politika hogyan uralkodik az érzések felett, hanem azt is, hogy az érzések a mindennapi gyakorlatokon vagy a politikai intézményeken keresztül néha politikai tereket hoznak létre, hogy szembeszálljanak ezekkel a kormányzási módokkal. A kérdés tehát az, hogy hol és milyen érzelmek hatnak politikailag hatékonyan a politikai rendek legitimálása és megalapozása révén, és hol van lehetőség arra, hogy ne kövessük az aktuális érzelmi normákat. Ugyanilyen virulenssé válik az a kérdés, hogy a kirekesztést, leértékelést és delegitimációt jelző érzelmek hogyan, milyen kontextusban és milyen körülmények között értelmezhetők újra és sajátíthatók ki emancipatív módon.

A mindennapi élet kritikai politikai elmélete hangsúlyozza, hogy az érzelmek, az érzések és az affektusok politikailag ambivalens módon összefonódnak. Az érzelmek nemcsak az uralmi viszonyok internalizálásának és fenntartásának hajtóerejeként szolgálnak, hanem a hegemon társadalmi és érzelmi rendek irritációjaként is hatékonyak lehetnek, és így az emancipációs és nem utolsósorban a szolidáris, kollektív politikai cselekvés motorjaként is. Az affektusok ekkor olyan módszerként értelmezendők, amellyel a hétköznapi elmélet belátása pontosítható, miszerint a szubjektumok cselekedetei soha nem határozhatók meg és írhatók elő teljesen. Az affektusok tehát egyszerre működnek az uralom eszközeként és a politika emancipatív alapjaként. Így egyrészt a hatalom gyakorolható és állandósulhat az érzéseken keresztül; másrészt az érzések lehetnek a politikai imágó mozgatórugói és egyben kifejezői is.

V.4 KÖVETKEZTETÉS HELYETT: A DÜH MINT A POLITIKA MOTORJA?

Audre Lorde (1984) *A harag felhasználása* című művében a *fehér* nők fekete nőkkel szembeni rasszizmusának kritikájából kiindulva a harag politikájára vonatkozó elmélkedéseket fejt ki, és a haragot a feminista szövetségi politika lehetőségeként javasolja. Ennek érdekében hangsúlyozza a harag politikai minőségét, és megkülönbözteti a haragot a büntudattól. A düh olyan érzelem, amely az uralkodó egyenlőtlenségekkel foglalkozik és azokat kommunikálja. Lorde nyomán Patricia Purtschert is megállapítja, hogy a harag "kettős viszonyt létesít az uralommal: az elnyomásra adott reakcióként keletkezik, de ugyanakkor magában hordozza az uralommal való szembeszegülés lehetőségét is". (Purtschert 2010, 155) A harag tehát magában hordozza a megismerés lehetőségét, a társadalmi viszonyok kritikáját, és egyúttal mobilizáló hatással is bír - anélkül, hogy erőszakot alkalmazna vagy gyűlöletté válna. A haraggal ellentétben Lorde a büntudatban egy sajátos, befelé irányuló érzést ismer fel, amely magára a személyre vonatkozik, de nem az egyenlőtlenség társadalmi viszonyainak megváltozására. A büntudat egy másik neve a "védekezésnek".

"impotencia" (Lorde 1984, 130), és így végső soron alkalmatlan az emancipatív politikára. Míg Heller a felháborodást használja a partikularizáció fenyegetésével szemben, Lorde számára a düh az, ami a büntudat mobilizálását helyettesíti, és ami által az egyéni és kollektív felelősség elképzelhetővé és megélhetővé válik.

Lorde számára a harag a megismerés lehetőségét jelenti az (erőteljes) különbségekkel szemben, és a kapcsolat, a relacionalitás kifejeződésének tekinthető. Lorde nem feltételezi, hogy a harag azonos tapasztalatai jelentik a kollektív politikai cselekvés kiindulópontját. Ő maga "színesbőrű lesbikus nő, akinek a gyerekei rendszeresen esznek, mert egy egyetemen dolgozom" (ibid., 132). Ugyanakkor szükséges, hogy "felismerjem a közös vonásomat egy színes bőrű nővel, akinek a gyermekei nem esznek, mert nem talál munkát, vagy akinek nincs gyereke, mert a belseje elrohadt az otthoni abortuszoktól és a sterilizációtól" (ibid.). Lorde dühfogalma ebben az értelemben nem-azonosító érintettségnek bizonyul. A társadalmi kapcsolatokba való bekapcsolódás, ahogyan érveltem (vö. V.2.2. fejezet), nem feltétlenül feltételezi a másokkal való azonosulást, hanem ambivalenciák és irritációk is kiválthatják. Lorde nyomán a haragot olyan motornak vagy megismerési módnak értelmezem, amelyen keresztül a társadalmi egyenlőtlenségek érezhetőek, ugyanakkor felismerhetők és felszínre hozhatók a harag artikulációjában. Azzal, hogy a düh a hatalmi és egyenlőtlenségi viszonyokra világít rá, a

Ha a nemi dimenziót megnevezik és kifejezik, az nem csak megoszt, hanem összeköt is, és ezért célul tűzhetik ki e viszonyok megváltoztatását.

Lorde haragról alkotott felfogása így úgy is felfogható, mint a mindennapi élet affektusorientált kritikai politikai elméletéhez való hozzájárulás, amelyben a harag a változás motorjává és lehetőségévé válik. Ezen a ponton azonban szeretnék emlékeztetni arra, hogy a mindennapi élet elméletében az ambivalencia módja milyen fontos az affektusok elmélete szempontjából. Ez az ambivalencia mind a politika fogalmára, mind a hatalom és az emancipáció közötti kapcsolatra vonatkozik: a társadalmi változás nem érhető el pusztán az egyének vagy egy (szervezett) kollektíva affektív cselekvése révén, hanem figyelembe kell venni a politikai intézményeket, valamint a politika szerveződését is. Hasonlóképpen nem szabad figyelmen kívül hagyni vagy elhalványítani, hogy a haragot nem lehet csak emancipatív módon gyümölcsözővé tenni. A düh túl gyakran válik eszközzé, és nem az emancipatív cselekvés kiindulópontját képezi, hanem inkább a gyűlölet és az erőszak alapja. Ez világosan megmutatkozik a jelenlegi mindennapi gyakorlatokban, mint például a *gyűlölet-bűncselekmények* vagy a digitális *szarviharok*, valamint a 20. század túlságosan is számos népirtásában, amelyekben a "mások" iránti gyűlöletet politikailag szították és erőszakká alakították át.

A globális északon zajló átalakulási folyamatok - mint a jóléti állam eróziója, az élet- és munkakörülmények átfogó prekarizálódása vagy a megfigyelhető egész emberhez való hozzáférés - miatt a félelem politikájának háttérben, amelyet nemcsak az állam kezdeményez és erőltet, hanem hatékonyan megragadja az alanyokat tetteikben és meggyőződéseikben, felmerül a kérdés, hogy a büntudat és a harag közötti feszültségben milyen értéket képvisel a félelem politikája. Megérthető-e a félelem politikája e kapcsolat keretein belül, vagy az érzelmek más politikai szókincsét igényli?

Úgy gondolom, hogy a harag és a büntudat megkülönböztetése is tanulságos lehet a félelem politikájának jobb megértéséhez, mivel ez a társadalmi kiszolgáltatottság partikulárisra tételén alapul, és egyre inkább ellehetetleníti a társadalmi követeléseket. Ezt követi az a központi kérdés, hogy a félelem politikája újra artikulálható-e a harag politikájában, mégpedig úgy, hogy a félelemmel való foglalkozás ne az érzelmi énen végzett munkát, hanem kritikát és felháborodást eredményezzen. Hogyan lehet tehát a félelem politikája által létrehozott ambivalens állapotokat felszínre hozni és botránnyá okozni? Lorde nyomán hogyan tudjuk nem elfogadni a tehetetlenséget, amit érzünk - hiszen ez a tehetetlenség önpusztító -, hanem átalakítani azt az emancipatív düh módjává?

fordítani? Mik lennének a feltételei annak, hogy mind az egyenlőtlenség mindennapi, hatékonyan gyakorolt és emlékezetes viszonyait, mind az érzések strukturális rendjét, az érzések *strukturáit* megkérdőjelezzük? És milyen heteronormatív, osztály- és faji alapú mechanizmusokat kell figyelembe venni ebben a kontextusban, és nem utolsósorban ezek egymáshoz való kapcsolódásában, ha - ahogy Lorde is világossá teszi - a harag artikulációját nem tekintjük mindenki számára egyformán legitim eszköznek? Hogyan lehet az erőteljes érzelmi attribúciókat átdolgozni, politizálni, megváltoztatni? Hogyan lehet az érzelmeket kritikai politikai eszközként úgy használni, hogy lehetővé váljon az egyenlőtlenségi folyamatok tematizálása, azok összefüggéseiben is, valamint az emancipatív gondolkodás és a szolidaritáskritikus cselekvés artikulálása? És milyen politikai imaginárium válik elképzelhetővé a düh politikája által?

A harag, ahogy Audre Lorde felfogja, kiegészítheti a mindennapi élet kritikai politikai elméletét. A düh megnevezi az egyenlőtlenségi viszonyokat, és ezáltal előrevetíti e viszonyok változását anélkül, hogy a politika konszenzusos értelmezését venné alapul. A harag, mint a politika tág fogalmára utaló érzés, a megismerés politikai módját és a politika potenciális motorját jelöli:

"A jövőképünk és jövőnk szolgálatában kifejezett és tettekre váltott éberség a tisztázás felszabadító és erősítő aktusa, mert e fordítás fájdalmas folyamatában azonosítjuk, hogy kik a szövetségeseink, akikkel súlyos nézeteltéréseink vannak, és kik a valódi ellenségeink. A harag tele van információval és energiával." (Lorde 1984, 127)

IRODALOM

- A.G. Gender-Killer (szerk.) (2007): *Das Gute Leben. Baloldali perspektívák egy jobb mindennapi életért*, Münster (Unrast).
- Ackelsberg, Martha A./Shanley, Mary Lyndon (1996): Privacy, Publicity, and Power. A Feminist Rethinking of the Public-Private Distinction, in: Hirschmann, Nancy J./Di Stefano, Christine (szerk.), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder (Westviewpress), 213-233.
- Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh (Edinburgh University Press).
- (2010a): Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects), in: *S&F Online. The Scholar and Feminist Online*, 8 (3), online: http://sfonline.barnard.edu/polyphonic/print_ahmed.htm (2015.4.6.).
- (2010b): Happy Objects, in: Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (szerk.), *The Affect Theory Reader*, Durham, N.C./London (Duke University Press), 29- 51.
- Albrecht, Richard (1981): Alltagsleben. Variationen über einen neuen Forschungsbereich, in: *Neue Politische Literatur*, 26 (1), 1-19.
- Alemann, Ulrich von (1995): *Grundlagen der Politikwissenschaft*, Opladen (Leske + Budrich).
- Alheit, Peter (1983): *Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen "Restphänomens"*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Allen, Amy (2010): Az ellenállás újragondolása. Feminism and the Politics of Our Selves, in: *Critique & Humanism*, 35, online: <http://www.eurozine.com/articles/2010-05-05-allen-en.html> (2015.4.6.).
- Allen, Anita L. (1988): *Uneasy Access. Privacy for Women in a Free Society*, Totowa (Rowman & Littlefield).
- (2003): *Miért nem minden az adatvédelem. Feminist Reflections on Personal Accountability*, Lanham/Oxford (Rowman & Littlefield).
- Anderson, Bridget (2006): *Doing the Dirty Work? Migráns nők és a háztartási munka globalizációja*, Berlin/Hamburg (A. társulás).
- Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich (diaphanes).
- /Bösel, Bernd/Ott, Michaela (szerk.) (2014): *Timing of Affect. Episztemológiák, esztétika, politika*, Zürich/Berlin (diaphanes).
- Antoniades, Andreas (2008): Barlang! Hic Hétköznapi élet. Repetition, Hegemony and the Social, in: *The British Journal of Politics & International Relations*, 10 (3), 412-428.

- APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte) (2013): *Emotionen und Politik*, 32-33., kiadta a Szövetségi Polgári Nevelési Ügynökség (bpb), Bonn.
- Appelt, Erna (2007): Vernunft versus Gefühle? A racionalitás mint az állampolgárság kizárólagos koncepcióinak alapja, in: Neumayr, Agnes (szerk.), *Kritik der Ge- fühle. Feminista állásponatok*, Bécs (Milena), 128-145.
- Arendt, Hannah (1994, eredetileg 1963): *A forradalomról*, München/Zürich (Piper).
– (2000, eredetileg 1970): *Macht und Gewalt*, München/Zürich (Piper).
– (2001, eredetileg 1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antiszemitizmus, imperializmus, totalitarizmus*, München/Zürich (Piper).
– (2002, eredetileg 1958): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich (Piper).
- (2003, eredetileg 1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, szerk. Ursula Ludz, München/Zürich (Piper).
- Arisztotelész (1995): *Politik*, in: ders, *Philosophische Schriften*, 4. kötet, Hamburg (Meiner).
- Armstrong, Chris/Squires, Judith (2002): Beyond the Public/Private Dichotomy. Relációs tér és szexuális egyenlőtlenségek, in: *Politikai elmélet*, 1 (3), 261-283.
- Aronowitz, Stanley (2007): A mellőzött filozófus és társadalomelméletíró. Henri Lefebvre munkásságáról, in: *Helyzetek. Project of the Radical Imagination*, 2 (1), 133-155.
- Aulenbacher, Brigitte (2013): Reprodukciós válság, nemi kapcsolatok és az uralom változásai. Von der Frage nach den Krisenherden über die Gesellschaftskritik zum Problem der Allianzen, in: Nickel, Hildegard M./Heilmann, Andreas (szerk.), *Krise, Kritik, Allianzen. Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*, Weinheim/Basel (Beltz Juventa), 14-29.
- Bachinger, Almut (2009): *Der irreguläre Pflegearbeitsmarkt. Zum Transformationsprozess von unbezahlter in bezahlte Arbeit durch die 24-Stunden-Pflege*, unöf. Dissertáció, Bécs.
- (2011): Lohn für Hausarbeit reloaded. A háztartási munkáért járó berről szóló vita és mi lett belőle, in: *Grundrisse*, 37, 36-42.
- Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (szerk.) (2014): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Bécs (Zaglossus).
- Bakker, Isabella/Gill, Stephen (2003): Global Political Economy and Social Reproduction, in: Bakker, Isabella/Gill, Stephen (szerk.), *Power, Production and Social Reproduction*, Basingstoke/New York (Palgrave), 3-16.
- /Silvey, Rachel (2008): Bevezetés. Társadalmi reprodukció és globális transzformációk. A mindennapoktól a globálisig, in: Bakker, Isabella/Silvey,

- Rachel (szerk.), *Túl az államokon és a piacokon. The Challenges of Social Reproduction*, London/New York (Routledge), 1-15.
- Bargetz, Brigitte (2009): A mindennapok politikája. A Feminist Revision of the Public/Private Frame, in: Papkova, Irina (szerk.), *Reconciling the Irreconcilable*, Bécs, IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, 24. kötet, online: <http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxiv/the-politics-of-the-everyday/> (2015.4.6.).
- (2014): Figuring Ambivalence - Capturing the Political. An Everyday Perspective in: Holzhey, Christoph F. E. E. (szerk.), *Multistable Figures. Az ir/megfordíthatatlan aspektus-látás kritikai lehetőségeiről*, Bécs/Berlin (Turia + Kant).
- /Freudenschuss, Magdalena (2012): Der emotionale Aufstand. Az érzelmek politikájának tárgyalása válság idején, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 21 (1), 107-115.
- /Ludwig, Gundula (2007): Die Politisierung des Alltäglichen. Stellungskrieg um Subjektformen, in: A.G. Gender-Killer (szerk.), *Das Gute Leben. Baloldali perspektívák egy jobb mindennapi élethez*, Münster (Unrast), 175-193.
- / (2015): A queer feminista politikai elmélet építőkövei. ~~Bécs~~ in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 24 (1), 9-24.
- /Mendel, Iris (2009): "Otthon" - kétségbeesés vagy ellenállás? Politisch-theoretische Überlegungen zu "home" im Spannungsfeld von öffentlich/privat, Bécs, kiadatlan előadás kézirat.
- /Sauer, Birgit (2010): Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)*, 39 (2), 141-155.
- / (2015): Az affektív fordulat. Az érzelmi diszpozíció és a köz és a magánélet szétválasztása, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 24 (1), 93-102.
- Barker, Chris (2003): Kaleidoszkópikus kulturális tanulmányok. Politikai és módszertani kérdések, in: Hepp, Andreas/Winter, Carsten (szerk.), *Die Cultural Studies Kontroverse*, Lüneburg (zu Klampen), 181-201.
- Barthes, Roland (1964): Qu'est-ce que la critique?, in: ders, *Essais critiques*, Paris (Éditions du Seuil), 252-257.
- Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*, Cambridge (Polity Press).
- Beauvoir, Simone de (1997, eredetileg 1949): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).

- Beck, Ulrich (1991): Überlebensfragen, Sozialstruktur und ökologische Aufklärung, in: ders., *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 117-139.
- (1993): *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp). (Suhrkamp).
- (1994): Renaissance des Politischen - oder Widersprüche des Konservativismus, in: Leggewie, Claus (szerk.), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 34-46.
- (1998): Hogyan lehetséges a demokrácia a globalizáció korában? Eine Einleitung, in: Beck, Ulrich (szerk.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt a.M.: *Politik der Globalisierung*, Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.: *Politik der Globalisierung*. (Suhrkamp), 7-66.
- (2000): Die Seele der Demokratie: Bezahlte Bürgerarbeit, in: Beck, Ulrich (szerk.), *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*, Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.: *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*. (Suhrkamp), 416-447.
- (2002): *Hatalom és ellenhatalom a globális korban. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- (2003, eredetileg 1986): *Risk Society. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- (2006): Búcsú a teljes foglalkoztatás utópiájától. Nemzeti állami köldöknézés és régi gondolkodási minták blokkolják a megoldási megközelítéseket a szegénységről szóló vitában, in: *Neue Zürcher Zeitung (NZZ)*, 4.11., online: <http://www.nzz.ch/2006/11/04/fe/articleEM5N6.html> (2015.4.6.).
- Becker-Schmidt, Regina (1998): Trennung, Verknüpfung, Vermittlung: zum feministischen Umgang mit Dichotomien, in: Knapp, Gudrun-Axeli (szerk.), *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 84-125.
- (2011): "Elhanyagolt gondozás" - a társadalmi reprodukció válságpontja. Civilizációkritikai jegyzetek a "gondozási munka" gyakorlatának gazdasági, jóléti állami és szociokulturális elhanyagolásáról, in: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 3 (3), 9-23.
- Bedorf, Thomas (2010): Das Politische und die Politik - Konturen einer Differenz, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (szerk.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 13-37.
- /Röttgers, Kurt (szerk.) (2010): *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Belina, Bernd (2008): Die kapitalistische Produktion des Raums: zwischen Mobilität und Fixierung, in: Krumbein, Wolfgang/Frieling, Hans-Dieter von/Kröcher, Uwe/Sträter, Detlev (szerk.), *Kritische Regionalwissenschaft. Gesell-*

- schaft, Politik, Raum - Theorien und Konzepte im Überblick*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 70-86.
- Benhabib, Seyla (1994): Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space, in: Brückner, Margit/Meyer, Birgit (szerk.), *Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume*, Freiburg i.Br. (Kore), 270-299.
- /Nicholson, Linda (1987): Politische Philosophie und die Frauenfrage, in: Münkler, Herfried/Fetscher, Iring (szerk.), *Piper's Handbook of Political Ideas*, vol. 5, *Modern Times: From the Age of Imperialism to the New Social Movements*, München/Zürich (Piper), 513-562.
- Benjamin, Walter (1977): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: ders., *Illuminations, Ausgewählte Schriften*, Frankfurt. délelött. (Suhrkamp), 136-169.
- Benz, Arthur (1997): A konfrontációtól a differenciálásig és az integrációig - Zur neueren Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft, in: Benz, Arthur/Seibel, Wolfgang (eds.), *Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft - eine Zwischenbilanz*, Baden-Baden (Nomos), 9-29.
- Bergmann, Werner (1981): Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt? Ein grundbegriffliches Problem "alltagstheoretischer Ansätze", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33 (1), 50-72.
- Berlant, Lauren (1991): *A nemzeti fantázia anatómiája. Hawthorne, Utopia, and Everyday Life*, Chicago/London (The University of Chicago Press).
- (1997): *Amerika királynője Washingtonba megy. Essays on Sex and Citizenship*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- (2011): *Cruel Optimism*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- /Warner, Michael (2005, eredetileg 1998): Sex in the Public Sphere, in: Haase, Matthias/Siegel, Marc/Wünsch, Michaela (szerk.), *Outside. A queer terek politikája*, Berlin (b_books), 77-103.
- Berliner Geschichtswerkstatt (szerk.) (1994): *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot).
- Bock, Gisela/Duden, Barbara (1977): Arbeit aus Liebe - Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus, in: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen*, Berlin (Courage-Verlag), 118-152.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2006): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz (UVK).

- Bonfils-Mabilon, Béatrice/Étienne, Bruno (1998): *La Science politique est-elle une science? Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Párizs (Flammarion).
- Boyd, Susan B. (1997): *Challenging the Public/Private Divide. Feminism, Law, and Public Policy*, Toronto/Buffalo/London (University of Toronto Press).
- Braudel, Fernand (1985, eredetileg 1979): *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts*, 1. kötet: *Der Alltag*, München (Kindler).
- Brenner, Neil (1997): Die Restrukturierung staatlicher Raums. Stadt- und Regionalplanung in der BRD 1960-1990, in: *Prokla* 109, 27 (4), 545-565.
- (2001): Államelmélet a politikai konjunktúrában: Henri Lefebvre "Comments on a New State Form", in: *Antipode*, 33 (5), 783-808.
- /Elden, Stuart (2001): Henri Lefebvre in Contexts. An Introduction, in: *Antipode*, 33 (5), 763-768.
- /- (2009): Bevezetés. Állam, tér, világ. Lefebvre és a kapitalizmus túlélése, in: Lefebvre, Henri (2009), *Állam, tér, világ. Selected Essays*, szerkesztette Neil Brenner és Stuart Elden, Minneapolis (University of Minnesota Press), 1-48.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Az alávetettség egy formájának szociológiája*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp). (Suhrkamp).
- /Feustel, Robert (szerk.) (2010a): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld (átirat).
- /- (2010b): Bevezetés: Thinking the Political, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (szerk.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld (átirat), 7-18.
- Brodie, Janine (1994): Shifting the Boundaries. Gender and the Politics of Restructuring, in: Bakker, Isabella (szerk.), *The Strategic Silence. Gender and Economic Policy*, London (Zed Books), 46-60.
- Brown, Wendy (1992): Finding the Man in the State, in: *Feminist Studies*, 18 (1), 7-34.
- (2005): At the Edge. A politikai elmélet jövője, in: *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton/Oxford (Princeton University Press), 60-82.
- (2010): *Walled States, Waning Sovereignty*, New York (Zone Books).
- Brunkhorst, Hauke (1994a): Brot und Spiele? Hannah Arendt kétértelmű létezése...
griff der Öffentlichkeit, in: Kubers-Hofmann, Ursula (szerk.), *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Bécs (Verlag für Gesellschaftskritik), 153-168.
- (1994b): *Demokrácia és különbség. A politika klasszikus és modern fogalmától a politika modern fogalmáig. Egalitárius individualizmus*, Frankfurt a.M. (Fischer).

- Burnheim, John (szerk.) (1994a): *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi).
- (1994b): Bevezetés, in: Burnheim, John (szerk.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi), 7-16.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: *Das Unbehagen der Geschlechter*. (Suhr-kamp).
- (1993): Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (szerk.), *Der Streit um Differenz. Feminismus és posztmodernizmus az ellenhaborúban*, Frankfurt a.M. (Fischer), 31-58.
- (2009): *A háború keretei. Mikor gyászolható az élet?* London/New York (Verso). Caixeta, Luzenir/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Tate, Shirley/Vega Solis,
- Cristina (2005): Politiken der Vereinbarkeit verqueren oder "... aber hier putzen und pflegen wir alle". Heteronormativitás, bevándorlás és a reprodukció régi feszültségei, in: *Kurswechsel*, 2, 21-32.
- Carby, Hazel V. (2005, eredetileg 1982): White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood, in: CCCS (szerk.), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, London (Routledge), 211-234.
- Castoriadis, Cornelius (1990): Sozialismus und autonome Gesellschaft, in: Rödel, Ulrich (szerk.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 329-357.
- Chaney, David (2002): *Cultural Change and Everyday Life*, Houndmills/Basingstoke (Palgrave).
- Clough, Patricia T. (2008): Az affektív fordulat. Politikai gazdaságtan, biomédia és testek, in: *Elmélet Kultúra Társadalom*, 25 (1), 1-22.
- /Halley, Jean (szerk.) (2007): *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- Cohen, Jean L. (1994): Das Öffentliche und das Private neu denken, in: Brückner, Margit/Meyer, Birgit (szerk.), *Die sichtbare Frau. Die Aneignung der gesellschaftlichen Räume*, Freiburg i.Br. (Kore), 300-332.
- Colebrook, Claire (2002): A mindennapi élet politikája és lehetőségei. On the Very Concept of Everyday Life, in: *Új Irodalomtörténet*, 33 (4), 687-706.
- Collins, Patricia Hill (1991): Work, Family, and Black Women's Oppression, in: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York/London (Routledge), 45-67.
- Combahee River Collective (1997, eredetileg 1977): A Black Feminist Statement, in: Nicholson, Linda (szerk.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, New York/London (Routledge), 63-70.

- Coole, Diana (2000): Kartográfiai görcsök. Public and Private Reconsidered, in: *Political Theory*, 28 (3), 337-354.
- Critchley, Simon (2004): Is there a Normative Deficit in the The Theory of Hegemony?, in: Critchley, Simon/Marchart, Oliver (szerk.), *Laclau. A Critical Reader*, London/ New York (Routledge), 113-122.
- Crook, Stephen (1998): Minotauruszok és más szörnyek: a "mindennapi élet" a Recent társadalomelméletben, in: *Szociológia*, 32 (3), 523-540.
- Crooms, Lisa A. (2001): A mítikus, mágikus "alsóbb osztály". Constructing Poverty in Race and Gender, Making the Public Private and the Private Public, in: *Journal of Gender Race & Justice*, 5, 87-129.
- Crouch, Colin (2008, eredetileg 2004): *Postdemokratie*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp). Kulturális tanulmányok (2004): 18 (2/3).
- Cvetkovich, Ann (1992): *Vegyes érzelmek. Feminism, Mass Culture, and Victorian Sensationalism*, New Brunswick, NJ (Rutgers University Press).
- (2003): *Az érzések archívuma. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- (2010): Everyday Feeling and Its Genres, in: Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann (szerk.), *Political Emotions. New Agendas in Communication*, New York/London (Routledge), 4-12.
- (2012): *Depresszió. A Public Feeling*, Durham N.C./London (Duke University Press).
- Dackweiler, Regina/Holland-Cunz, Barbara (1991): Strukturwandel feministischer Öffentlichkeit, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 14 (30/31): *Feministische Öffentlichkeit - patriarchale Medienwelt*, 105-122.
- Dahlerup, Drude (1987): Zavaros fogalmak - zavaros valóság. A Theoretical Discussion of the Patriarchal State, in: Showstack Sassoon, Anne (szerk.), *Women and the State. The Shifting Boundaries of Public and Private*, London (Unwin Hyman), 93-127.
- Dalla Costa, Mariarosa (1973): Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft, in: Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (szerk.), *The Power of Women and the Overthrow of Society*, Berlin (Merve), 22-66.
- Dannemann, Rüdiger (2009): Agnes Heller zum 80. Geburtstag, in: *Das Argument* 281, 51 (3), 458-463.
- Davies, Matt (2006): Everyday Life in the Global Political Economy, in: de Goede, Marieke (szerk.), *International Political Economy and Poststructural Politics*, Basingstoke (Palgrave), 219-237.
- /Niemann, Michael (2002): A globális politika mindennapi tere. Munka, szabadidő, család, in: *Új Politikatudomány*, 24 (4), 557-577.

- Davin, Anna (1994): Frauen und Alltagsgeschichte, in: Berliner Geschichtswerkstatt (szerk.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 37-58.
- Davis, Angela Y. (2001, eredetileg 1981): *Women, Race & Class*, London (Women's Press).
- Davis, Oliver (2010): *Jacques Rancière*, Cambridge, UK (Polity).
- de Certeau, Michel (1984, eredetileg 1980): *The Practice of Everyday Life*, Berkeley (University of California Press).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974): *Anti-Ödipusz. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- Demirović, Alex (1995): Aspekte der theoretischen und politischen Praxis politischer Theorie, in: Kramer, Helmut (szerk.), *Politische Theorie und Ideengeschichte im Gespräch*, Bécs (WUV), 204-211.
- (2004): Verantwortung und Handeln, in: Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie (szerk.), *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld (transcript), 143-169.
- Derrida, Jacques (2004, eredetileg 1993): *Marx' szellemek. A büntudat állapota, a gyászmunka és az új internacionálé*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Despoix, Phillippe (1994): Az értékfilozófia lehetőségéről. A Dialogue Within the Budapest School, in: Burnheim, John (szerk.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi), 29-39.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2013): Freiheit der Rede und Politik der Bilder, in: Pechriggl, Alice/Schober, Anna (szerk.), *Hegemonie und die Kraft der Bilder, Klagenfurter Beiträge zur Visuellen Kultur*, 3. kötet, Köln (Herbert von Halem Verlag), 184-201.
- Dewe, Bernd/Ferchhoff, Wilfried (1984): Alltag, in: Kerber, Harald/Schmieder, Arnold (szerk.), *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt), 16-24.
- Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung, in: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (szerk.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-) Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld (transcript), 23-54.
- Douglas, Mary (1978): Bírálótok James Frazerről, in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 107 (4), 151-164.
- Duggan, Lisa (1994): Queering the State, in: *Social Text*, 39, 1-14.
- (2000): A közzsféra hihetetlen fogyása. Szexuális politika és a demokrácia hanyatlása, in: quaestio: Beger, Nico/Engel, Antke/

- Genschel, Corinna/Hark, Sabine/Schäfer, Eva (szerk.), *Queering Democracy. Sexuelle Politiken*, Berlin (Querverlag), 87-95.
- Dworkin, Dennis (1997): *Kulturális marxizmus a háború utáni Nagy-Britanniában. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham N.C./London (Duke University Press).
- Ehrenberg, Alain (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depresszió és társadalom a jelenben*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- Ehrenreich, Barbara/Hochschild, Arlie Russel (2004): *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*, New York (Henry Holt).
- Elden, Stuart (2001): Politics, Philosophy, Geography: Henri Lefebvre in Recent Anglo-American Scholarship, in: *Antipode*, 33 (5), 809-825.
- (2004): *Henri Lefebvre megértése. Theory and the Possible*, London/New York (Continuum).
- (2006): Néhányan posztumusz születnek. Henri Lefebvre francia utóélete, in: *Historical Materialism*, 14 (4), 185-202.
- Eley, Geoff (1994): Hogyan gondolkodunk a politikáról? Alltagsgeschichte und die Kategorie des Politischen, in: Berliner Geschichtswerkstatt (szerk.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 17-36.
- Elias, Norbert (1978): Zum Begriff des Alltags, in: Hammerich, Kurt/Klein, Michael (szerk.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20, Opladen (Westdeutscher Verlag), 22-29.
- Elshstain, Jean Bethke (1981): *Nyilvános férfi, magánember. Women in Social and Political Thought*, Princeton (Princeton University Press).
- Eng, David L. (2010): *The Feeling of Kinship*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Szexualitás és nemek a queer reprezentációs politika fókuszában*, Frankfurt a.M. (Campus). (Campus).
- (2003): Hogyan szabályoz a szexualitás? Michel Foucault kormányzati koncepciója a queer/feminista elméletalkotás kontextusában, in: Pieper, Marian- ne/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (szerk.), *Gouvernementalität. Ein sozial- wissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt a.M. (Campus), 224. (Campus), 224-239.
- (2005): Döntő beavatkozások a határozatlanságba. Von queerer Identitätskritik zur VerUneindeutigung als Methode, in: Harders, Cilja/Kahlert, Heike/Schindler, Delia (szerk.), *Forschungsfeld Politik. Geschlechtskategoriale Einführung in die Sozialwissenschaften*, Wiesbaden (VS), 259-282.

- (2009): *A szexualitás és a gazdaság képei. Queer Cultural Politics in Neoliberalism*, Bielefeld (átirat).
- /Schulz, Nina/Wedl, Juliette (2005): Crosswise Queer: An Introduction, in: *Femina Politica. Journal of Feminist Political Science*, 14 (1), 9-23.
- Englert, Kathrin (2007): Globalisierte Hausarbeiterinnen in Deutschland, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (szerk.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 79-101.
- Erdei, Stefan (2010): Fordítói utószó, in: Grossberg, Lawrence, *We gotta get out of this place. Rock, a konzervatívok és a posztmodernizmus*, Bécs (Löcker), 431-439.
- Étika és társadalomtudományok. Streitforum für Erwägungskultur (1990): 1 (2).
- Fach, Wolfgang (2008): *Das Verschwinden der Politik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Federici, Silvia (1975): *Wages Against Housework*, Bristol (Falling Wall Press).
- (2011): Az affektív munkáról, in: *Beyond Re/Production. Anyaság*. Katalógus a 2011. február 25. - április 26. között a berlini Kunstraum Kreuzberg/Bethanienben megrendezett kiállításához (Revolver Kiadó), 30-38.
- (2012): *Lázadás a konyhából. Reprodukív munka a globális kapitalizmusban és a befejezetlen feminista forradalom*, Münster (edition assemblage).
- Felski, Rita (2000): A mindennapi élet feltalálása, in: This, *Doing Time. Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York/London (New York University Press), 77-98.
- Feminist Theory (2012): Special Issue: *Affecting Feminism. Az érzés kérdései a feminista elméletben*, szerkesztette Carolyn Pedwell és Anne Whitehead, 13 (2).
- (2014): *A jóvátétel ideje. Párbeszéd Robyn Wiegmannal*, 15 (1). Ferry, Luc/Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François/Balibar, Étienne/Lacoue-Labarthe, Philippe (1981): *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Párizs (galilée kiadás).
- Fetscher, Iring (1954): *Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*, in: *Marxismus-Studien*, Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Fiske, John (1999): Politika. The Left and Populism, in: Bromley, Roger/ Ang, Ien (szerk.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg (zu Klampen), 237-278.
- Flam, Helena (2007): Tiltakozás - csend - érzelem. Über die risikoreiche und risikolose Empörung, in: Neumayr, Agnes (szerk.), *Kritik der Gefühle. Feministische Positionen*, Bécs (Milena), 216-235.

- Flatley, Jonathan (2008): *Affektív térképezés. Melankólia és a modernizmus politikája*, Cambridge (Harvard University Press).
- Flatz, Christian/Felgitsch, Sascha (szerk.) (2006): *Dimensionen einer neuen Kultur des Politischen*, Wiesbaden (VS).
- Flax, Jane (1992): Az ártatlanság vége, in: Butler, Judith/Scott, Joan W. (szerk.), *Feminists Theorize the Political*, London/New York (Routledge), 445-463.
- (1993): A nők elméletet csinálnak, in: Jaggar, Alison M./Rothenberg, Paula S. (szerk.), *Feminista keretek. Alternative Theoretical Accounts of the Relations between Women and Men*, New York (McGraw-Hill), 80-85.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (szerk.) (2004a): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- / -/ (2004b): Die Rückkehr des Politischen, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (szerk.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 7-16.
- Forschungsgruppe "Staatsprojekt Europa" (szerk.) (2014): *Kämpfe um Migrationspolitik. Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung*, Bielefeld (átirat).
- Fortunati, Leopoldina (2007): Immateriális munka és annak gépiesítése, in: *Ephemera. theory & politics in organization*, 7 (1), 139-157.
- Foucault, Michel (2004): *A kormányzás története II. A biopolitika születése*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Frankel, Serge/Martin, Daniel (1974): Die Budapester Schule: Soziologie und Revolution, in: Hegedüs, Andras/Markus, Maria (szerk.), *Die neue Linke in Ungarn*, Berlin (Merve), 5-23.
- Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie (szerk.) (2004): *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld (átirat).
- Fraser, Nancy (1996, eredetileg 1991): A nyilvánosság újragondolása. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie, in: Scheich, Elvira (szerk.), *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg (Hamburger Ed.), 151-182.
- (2004): Feminista politika a felismerés korában. Ein zweidimensionaler Ansatz für Geschlechtergerechtigkeit, in: Beerhorst, Joachim/Demi-rović, Alex/Guggemos, Michael (szerk.), *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 453-474.
- /Gordon, Linda (2001, eredetileg 1994): Függség a jóléti államban. Egy kulcsfogalom genealógiája, in: Fraser, Nancy, *Justice Halved*.

- A posztindusztriális jóléti állam kulcsfogalma*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 180-220.
- Freeman, Elizabeth (2010): *Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- Freud, Sigmund (1965, eredetileg 1904): *A mindennapi élet pszichopatológiájáról. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Frankfurt a.M./Hamburg (Fischer).
- Freudenschuss, Magdalena (2013): *Prekär ist wer? Der Prekarisierungsdiskurs als Arena sozialer Kämpfe*, Münster (Westfälisches Dampfboot).
- (2014): Digitalizáció. Egy feminista építkezés. Bevezetés, in: *Femina Politica. Journal of Feminist Political Science*, 23 (2), 9-21.
- Friedan, Betty (1983, eredetileg 1963): *The Feminine Mystique*, New York/London (W. W. Norton & Company).
- Frow, John (2002): "Never Draw to an Inside Straight": On Everyday Knowledge, in: *New Literary History*, 33 (4), 623-637.
- Frye, Marilyn (1983): Egy megjegyzés a haragról, in: *A valóság politikája. Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, N.Y.. (The Crossing Press), 84-94.
- Ganz, Kathrin (2007): Neoliberale Refamiliarisierung & queer-feministische Lebensformenpolitik, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (szerk.), *Queer|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 51-77.
- Garber, Jenny/McRobbie, Angela (1996, eredeti 1976): Girls and Subcultures. An Exploration, in: Hall, Stuart/Jefferson, Tony (szerk.), *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*, London (Routledge), 209-222.
- Gardiner, Michael E. (2000): *Critiques of Everyday Life*, London/New York (Haase).
- (2004): Mindennapi utópizmus, in: *Cultural Studies*, 18 (2), 228-254.
- Gatens, Moira (1995): *Képzelt testek. Ethics, Power and Corporeality*, New York (Routledge).
- Gauchet, Marcel (1990): Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen, in: Rödel, Ulrich (szerk.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 207-238.
- Gerbel, Christian/Musner, Lutz (2002): Kulturwissenschaften: Ein offener Prozess, in: Musner, Lutz/Wunberg, Gotthart (szerk.), *Kulturwissenschaften. For-schung - Praxis - Positionen*, Béc (WUV), 9-23.
- Gilligan, Carol (1982): *Más hangon. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA (Harvard University Press).
- Glenn, Evelyn Nakano (1992): A szolgásgától a szolgálati munkáig. A fizetett reprodukciós munka faji megosztásának történelmi összefüggései, in: *Signs*, 18 (1), 1-43.

- (2000): Creating a Caring Society, in: *Contemporary Sociology*, 29 (1), 84-94.
- Goldschmidt, Werner (1990): Politik, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. 3, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 737-793.
- Goonewardena, Kanishka (2008): Marxizmus és mindennapi élet. Henri Lefebvre-ről, Guy Debord-ról és másokról, in: Goonewardena, Kanishka/Kipfer, Stefan/Milgrom, Richard/Schmid, Christian (szerk.), *Tér, különbség, mindennapi élet. Reading Henri Lefebvre*, London/New York (Routledge), 117-133.
- /Kipfer, Stefan/Milgrom, Richard/Schmid, Christian (szerk.) (2008): *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*, London/New York (Routledge).
- Gould, Deborah B. (2009): *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*, Chicago/London (The University of Chicago Press).
- (2010): On Affect and Protest, in: Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann (szerk.), *Political Emotions. New Agendas in Communication*, New York/ London (Routledge), 18-44.
- Graevenitz, Gerhart von (1999): Bevezetés, in: Graevenitz, Gerhart von (szerk.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart/Weimar (Metzler), 1-16.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, 6. kötet, szerkesztette Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug és Peter Jehle, Hamburg (Argument).
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010): *The Affect Theory Reader*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- Greil, Marcus (1992, eredetileg 1989): *Rúzsnyomok. A dadaitól a punkig. Eine geheime Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
- Greve, Dorothee (2007): Migrantinnen in der Hausarbeit und feministischer Widerstand, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (szerk.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 103-127.
- Greven, Michael Th. (1990a): Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (EuS). *Streitforum für Erwägungskultur*, 1 (2), 223-228.
- (1990b): Replika: A politikai társadalom - mi más?!, in: *Etika és társadalomtudományok* (EuS). *Streitforum für Erwägungskultur*, 1 (2), 255-261.
- (1994): Die Allgegenwart des Politischen und die Randständigkeit der Politikwissenschaft, in: Leggewie, Claus (szerk.), *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 285-296.

- (1999): *A politikai társadalom. Contingency and Decision as Problems of Governance and Democracy*, Opladen (VS).
- (2010): Eltűnik-e a politikai a politikai társadalomból? Über Strategien der Kontingenzenverleugnung, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (szerk.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.: *A politika és a politika*. (Suhrkamp), 68-88.
- Gronemeyer, Marianne (1988): *Die Macht der Bedürfnisse. Reflexiók egy fantomról*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
- Grossberg, Lawrence (1992): *Ki kell jutnunk innen. Popular Conser- vatism and Postmodern Culture*, New York/London (Routledge).
- (1995): Kultúratudományok vs. politikai gazdaságtan. Is Anybody Else Bored with this Debate?, in: *Critical Studies in Mass Communication*, 12 (1), 72-81.
- (1997a, eredetileg 1984): Egy újabb unalmas nap a Paradicsomban. Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life, in: ders, *Dancing in Spite of Myself*, Dur- ham N.C./London (Duke University Press), 29-63.
- (1997b, eredetileg 1988): Posztmodernitás és affektus. All Dressed Up with No Place to Go, in: ders, *Dancing in Spite of Myself*, Durham N.C./London (Duke University Press), 145-165.
- (1999): Was sind Cultural Studies?, in: Hörning, Klaus H./Winter, Rainer (szerk.), *Widerspenstige Kulturen. A kulturális tanulmányok mint kihívás*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 43-83.
- (2000a, orig. 1997): Birmingham Amerikában, in: ders., *What's Going on? Kultúratudományok és populáris kultúra*, Bécs (Turia + Kant), 13-49.
- (2000b, orig. 1993): Cultural Studies in/and New Worlds, in: ders, *What's Going on? Kultúratudományok és populáris kultúra*, Bécs (Turia + Kant), 194- 230.
- (2000c, orig. 1984): "Inkább rosszul érzem magam, minthogy egyáltalán érezek semmit". Rock'n'Roll, Lust und Macht, in: ders, *What's Going on? Cultural Studies und Po- pularkultur*, Bécs (Turia + Kant), 78-104.
- (2000d, eredetileg 1994): Figyel valaki? Érdekel ez valakit? Zur Lage des Rock, in: ders, *What's Going on? Kultúratudományok és populáris kultúra*, Bécs (Turia + Kant), 231-252.
- (2000e, orig. 1997): Neuverortung des Popularen, in: ders., *What's Going on? Kultúratudományok és populáris kultúra*, Bécs (Turia + Kant), 50-77.
- (2000f): Rocking in Conservative Times, in: ders, *What's Going on? Kultúratudományok és populáris kultúra*, Bécs (Turia + Kant), 174-193.
- (2003): Alltag, in: Hügel, Hans-Otto (szerk.): *Handbuch Populäre Kultur. Be- griffe, Theorien und Diskussionen*, Stuttgart/Weimar (Metzler), 102-109.
- (2005): *Keresztúzben. Kids, Politics, and America's Future*, Boul- der/London (Paradigm Publishers).

- (2007): A szerző előszava, in: Winter, Rainer (szerk.), *Die Perspektiven der Cultural Studies. Der Lawrence-Grossberg-Reader*, Köln (Herbert von Hailem Verlag), 7-12.
- (2010a): *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham N.C./London (Duke University Press).
- (2010b): A virtuális újrafelfedezése a valóságban. Lawrence Grossberg interviewed by Gregory J. Seigworth & Melissa Gregg, in: Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory, J. (szerk.), *The Affect Theory Reader*, Durham N.C./London (Duke University Press), 309-338.
- (2010c, orig. 1992): *El kell tűnnünk innen. Rock, die Konservativen und die Postmoderne*, Bécs (Löcker).
- Grumley, John (2001): Heller paradox kulturális modernitása, in: *The European Legacy*, 6 (1), 25-35.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, New York (Routledge).
- Haberler, Helga/Hajek, Katharina/Ludwig, Gundula/Paloni, Sara (szerk.) (2012): *Que[e]r zum Staat. Heteronormativität Kritikal perspektivák az államról, a hatalomról és a társadalomról*, Berlin (Querverlag).
- Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1. kötet: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. (Suhrkamp).
- (1989): Hannah Arendt hatalomfelfogása (1976), in: ders., *Politik, Kunst, Religion. Essays on Contemporary Philosophers*, Stuttgart (Reclam), 103-126.
- (1995, eredetileg 1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Hack, Lothar (1977): *Subjektivität im Alltagsleben. Zur Konstitution sozialer Relevanzstrukturen*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Hagner, Michael/Hörl, Erich (2008): *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Haidinger, Bettina (2013): *Hausfrau für zwei Länder sein. Zur Reproduktion des transnationalen Haushalts*, Münster (Westfälisches Dampfboot).
- Hall, Stuart (1981): Notes on Deconstructing "The Popular", in: Samuel, Raphael (szerk.), *People's History and Socialist Theory*, London (Routledge), 227-240.
- (1985): Az autoriter populizmus jelentősége a thatcherizmus számára, in: *The Argument* 152, 27 (7/8), 533-542.

- (1996, eredetileg 1980): Kulturális tanulmányok: Két paradigma, in: Storey, John (szerk.), *Mi az a Cultural Studies? A Reader*, London/New York (Arnold), 31-48.
 - (2000, eredetileg 1992): The Theoretical Legacy of Cultural Studies, in: ders, *Cultural Studies. Politikai elméleti projekt*. Ausgewählte Schriften, 3. kötet, szerkesztette Nora Räthzel, Hamburg (Argument Verlag), 34-51.
 - (2010): Life and Times of the First New Left, in: *New Left Review*, 61, 177-196.
- Hammer, Heide (2007): *Revolutionierung des Alltags. A kollektív ellenállási gyakorlatok nyomában*, Bécs (Milena).
- Hammer-Tugendhat, Daniela/Lutter, Christina (2010): Emotionen im Kontext. An Introduction, in: *Journal of Cultural Studies*, 2, 7-14.
- Hammerich, Kurt/Klein, Michael (1978): Alltag und Soziologie, in: Hammerich, Kurt/Klein, Michael (szerk.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20, Opladen (Westdeutscher Verlag), 7-21.
- Haney, Lynne (1994): A büszke munkástól a jó anyáig. Nők, állam és rendszerváltás Magyarországon, in: *Frontiers. A Journal of Women Studies*, 14 (3), 113-150.
- Hanisch, Carol (2006, eredetileg 1969/1970): The Personal is Political, online: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> (2015.4.6.).
- Hansen, Karen V. (1987): A nyilvánosság és a magánélet feminista felfogása. A Critical Analysis, in: *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 105-128.
- Haraway, Donna (1988): Situált tudás. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003, eredetileg 2000): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M.. (Campus).
- Haug, Frigga (1990): *Erinnerungsarbeit*, Hamburg (Argument Verlag).
- (1994): Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt. Előzetes megfontolások, in: *Das Argument* 206, 36 (4/5), 639-657.
- Hausen, Karin (1990): Überlegungen zum geschlechtsspezifische Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild/Maihofer, Andrea/Schmid, Pia/Schultz, Irmgard (szerk.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt a.M. (Ulrike Helmer Kiadó), 268-282.
- Hebekus, Uwe/Matala de Mazza, Ethel/Koschorke, Albrecht (szerk.) (2003): *Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik*, München (Fink).

- Heidegger, Martin (1949, eredetileg 1927): *Sein und Zeit*, Tübingen (Neomarius Verlag).
- Heidenreich, Felix/Schaal, Gary S. (szerk.) (2012): *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden (Nomos).
- Heil, Reinhard (2004): Die Kunst des Unmöglichen. Slavoj Žižek fogalma a politikáról, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzl, Andreas (szerk.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 230-253.
- Heller, Agnes (1976, eredetileg 1974): *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, Hamburg (VSA).
- (1978a): *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp). (Suhrkamp).
 - (1978b): *Philosophie des linken Radikalismus. Ein Bekenntnis zur Philosophie*, Hamburg (VSA).
 - (1980): *Theorie der Gefühle*, Hamburg (VSA).
 - (1981): *Változó életek. Radikális szükségletek, nők és utópia. Beszélgetések Ferdinando Adornatóval*, Hamburg (VSA).
 - (1984): *Everyday Life*, London (Routledge & Kegan Paul).
 - (1985): *A szégyen hatalma. A Rational Perspective*, London (Routledge & Kegan Paul).
 - (1999): *A majom a kerékpáron. Eine Lebensgeschichte*, szerkesztette Kőbányai János, Berlin/Bécs (Philo Verlagsgesellschaft).
 - (2001): Beszéljünk a komédiáról. Heller Ágnes marxista filozófus Magyarországról, Amerikáról, a posztmodernitás szükségletkielégítéséről és a művészet igazságáról, in: *Der Freitag*, online: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/sprechen-wir-uber-komodie> (2015.4.6.).
- /Fehér Ferenc/Márkus György (1983): *Der sowjetische Weg, Bedürfnisdiktatur und alfredeter Alltag*, Hamburg (VSA).
- Helly, Dorothy O./Reverby, Susan M. (1992): Bevezetés: Converging on History, in: Helly, Dorothy O./Reverby, Susan M. (szerk.), *Gendered Domains. Rethinking Public and Private in Women's History*, Ithaca/London (Cornell University Press).
- Hemmings, Clare (2005): Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn, in: *Cultural Studies*, 19 (5), 548-567.
- Hepp, Andreas/Winter, Carsten (2003): Cultural Studies as a Project: Controversies and Fields of Discussion, in: Hepp, Andreas/Winter, Carsten (szerk.), *Die Cultural Studies Kontroverse*, Lüneburg (zu Klampen), 9-32.
- Hess, Rémi (1988): *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Párizs (A. M. Métailié).

- (2009): *Henri Lefebvre et la pensée du possible. Théorie des moments et construction de la personne*, Párizs (Economica Anthropos).
- Highmore, Ben (szerk.) (2001): *The Everyday Life Reader*, London/New York (Routledge).
- (2002): *Hétköznapi élet és kulturális elmélet. An Introduction*, London/New York (Routledge).
- Hirsch, Michael (2010): Das symbolische Primat des Politischen und seine Kritik, in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (szerk.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 335-363.
- Hirschman, Albert O. (1987, eredetileg 1977): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- Hirschmann, Nancy J./Di Stefano, Christine (1996): Introduction: Revision, Reconstruction and the Challenge of the New, in: Hirschmann, Nancy J./Di Stefano, Christine (szerk.), *Revisioning the Political. Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Boulder (Westview-press), 1-26.
- Hobson, John M./Seabrooke, Leonhard (szerk.) (2007): *Everyday Politics of the World Economy*, Cambridge (University Press).
- Hochschild, Arlie (2001): Global Care Chains and Emotional Added Value, in: Hutton, Will/Giddens, Anthony (szerk.), *The Future of Global Capitalism*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 157-176.
- (2003, eredetileg 1983): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley/Los Angeles (University of California Press).
- Holland-Cunz, Barbara (1998): Die Wiederentdeckung der Herrschaft. Begriff des Politischen in Zeiten der Transformation, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (szerk.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation*, PVS Sonderheft 28, Opladen/Wiesbaden (Westdeutscher Verlag), 83-97.
- (1999): Die Vergeschlechtlichung des Politischen. Etappen, Dimensionen und Perspektiven einer Theorieinnovation, in: Greven, Michael Th./Schmalzbruns, Rainer (szerk.), *Politische Theorie - heute. Ansätze und Perspektiven*, Baden-Baden (Nomos), 121-145.
- Holmes, Cindy (2009): Destabilizing Homonormativity and the Public/Private Dichotomy in North American Lesbian Domestic Violence Discourses, in: *Gender, Place and Culture*, 16 (1), 77-95.
- hooks, bell (1984): *Feminista elmélet. From Margin to Center*, Boston, MA (South End Press).
- (1990): Az otthon: az ellenállás helyszíne, in: Ez, *vágyakozás. Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, MA (South End Press), 41-49.

- (1996a, orig. 1990): Radikális perspektíva: Letelepítés a peremvidéken, in: *Ez, vágy és ellenállás. Kultur, Ethnie, Geschlecht*, Berlin (Orlanda Frauenverlag), 145-156.
- (1996b): Heimat: Ein Ort *des Widerstands*, in: dies., *Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht*, Berlin (Orlanda Frauenverlag), 67-78.
- Horak, Roman (1994): Kultúratudományok a fordulóponton? Előzetes megjegyzések, in: IKUS Lectures 17 + 18: *Cultural Studies. Egy beavatkozás*, 5-10.
- (2000): Előszó, in: Grossberg, Lawrence, *What's going on? Kulturális tanulmányok és populáris kultúra*, Bécs (Turia + Kant), 7-12.
- (2002): Vom Nutzen bestimmter kulturtheoretischer Überlegungen für die Politikwissenschaft, in: ders., *Die Praxis der Cultural Studies*, Wien (Löcker), 33-57.
- Horkheimer, Max (1975, eredetileg 1937): Traditionelle und kritische Theorie, in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt a.M. (Fischer), 12-64.
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, szerk. Walter Biemel, Haag (Martinus Hijhoff).
- Illouz, Eva (2006): *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- (2009): *Die Errettung der modernen Seele*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- Jaggard, Alison M. (1989): Szerelem és tudás. Emotion in Feminist Epistemology, in: Garry, Ann/Pearsall, Marilyn (szerk.), *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, Boston (Unwin Hyman), 129-155.
- Jay, Martin (1984): *Marxizmus és totalitás. Egy fogalom kalandjai Lukácstól Habermasig*, Berkeley (University of California Press).
- Jeggle, Utz (1999, eredetileg 1978): Alltag, in: Bausinger, Hermann/Jeggle, Utz/Korff, Gottfried/Scharfe, Martin (szerk.), *Grundzüge der Volkskunde*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 81-126.
- Joas, Hans (1978): Bevezetés, in: Heller, Agnes, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 7-23.
- Jöhl, Theres (2001): *Agnes Heller: Paradoxe Freiheit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, Oberhausen (Athena).
- Jörke, Dirk (2004): Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzl, Andreas (szerk.), *Die Rückkehr des Poli-*

- tic. Theories of Democracy Today*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 164-184.
- Johnson, Richard (1996, eredetileg 1986/87): What is Cultural Studies Anyway?, in: Storey, John (szerk.), *What is Cultural Studies? A Reader*, London/New York/Sydney/Auckland (Arnold), 75-114.
- Jurczyk, Karin/Oechlse, Mechthild (szerk.) (2008): *Das Private neu denken. Erosionen, Ambivalenzen, Leistungen*, Münster (Westfälisches Dampfboot).
- Kammas, Anthony (2003): Heller Ágnes bemutatása. Egy boldogtalan tudat radikális képzelete, in: *East European Politics and Societies*, 17, 712-718.
- (2007): A radikális filozófia és a demokratikus politika összeegyeztetése: Heller Ágnes és a Budapesti Iskola munkássága, in: *Kritika. Journal of Socialist Theory*, 35 (2), 249-274.
- Kämpf, Heike (2004): Die Unerreichbarkeit der Demokratie. Kontingenz, Identität und politische Handlungsfähigkeit nach Judith Butler, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (szerk.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 43-61.
- Kandinszkij, Wassily (1955): *Essays on Art and Artists*, Teufen (Niggli). Kaplan, Alice/Ross, Kristin (1987): Bevezetés, in: *Yale French Studies*, 73, 1-4. Kerchner, Brigitte/Wilde, Gabriele (szerk.) (1997): *Staat und Privatheit. Jelenlegi Tanulmányok egy nehéz kapcsolatról*, Opladen (Leske + Budrich).
- Kerner, Ina (2013): Amit sosem akartunk tudni a nemekről. A politikai feminizmus lehetőségei, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 22 (1), 101-107.
- Kittay, Eva Feder (1999): *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York/London (Routledge).
- Klass, Tobias Nikolaus (2010): Das Gespenst des Politischen. Megjegyzések a "politikai különbség", in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (szerk.), *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M.: A politikai különbség, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 303-334.
- Kleinspehn, Thomas (1975): *Der verdrängte Alltag. Henri Lefebvre marxista kritikája a mindennapi életéről*, Gießen (Focus Verlag).
- Klinger, Cornelia (2000): Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne, in: Becker, Sybille/Kleinschmidt, Gesine/Nord, Ilona/Schneider-Ludorff, Gury (szerk.), *Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt*, Stuttgart (Kohlhammer), 29-63.
- (2013): Krise war immer ... Lebenssorge und geschlechtliche Arbeitsteilungen in sozialphilosophischer und kapitalismuskritischer Perspektive, in: Appelt,

- Erna/Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (szerk.), *Gesellschaft. Feminis- tische Krisendiagnosen*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 82-104.
- Kluge (2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, szerkesztette Elmar Seebold, Berlin/New York (Walter de Gruyter).
- Koivunen, Anu (2010): Affektív fordulat? Reimagining the Subject of Feminist Theory, in: Liljeström, Marianne/Paasonen, Susanna (szerk.), *Working with Af- fects in Feminist Readings. Disturbing Differences*, London/New York (Rout- ledge).
- Bajorország és Szászország Szabad Államainak Jövőügyi Bizottsága (1997): *Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland. Fejlődés, okok és intézkedések*, III. rész: A foglalkoztatási helyzet javítását célzó intézkedések, Bonn, 146-168.
- König, Helmut (1989): Politologie des Subjekts, in: Albrecht, Ulrich/Altvater, Elmar/Krippendorff, Ekkehart (szerk.), *Was heißt und zu welchem Ende betrei- ben wir Politikwissenschaft?* Opladen (Westdeutscher Verlag), 53-65.
- Köpl, Regina (1997): Tabuisiertes Subjekt. Strategien einer konzeptionellen Auflö- sung, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (szerk.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Egy diszciplína kategóriáinak gender-kritikai vizsgálata*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 70-96.
- Korte, Karl-Rudolf (szerk.) (2015): *Emotionen und Politik, Begründungen, Kon- zeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsfor- schung*, Baden-Baden (Nomos).
- Köstlin, Konrad (2004): Der Alltag als Thema der Europäischen Ethnologie, in: Bockhorn, Olaf/Schindler, Margot/Stadelmann, Christian (szerk.): *Alltagsskul- turen. Referate der Österreichischen Volkskundetagung in Sankt Pölten*, Bécs (Verein für Volkskunde), 19-33.
- Krause, Ellen (2003): Das Private und das Öffentliche, in: dies., *Einführung in die politikwissenschaftliche Geschlechterforschung*, Opladen (Leske + Bud- rich), 65-84.
- Kreisky, Eva (1994): Zwischen allen Stühlen. Hannah Arendt aus der Perspekti- ve der Frauen- und Geschlechterforschung, in: Kubes-Hoffmann, Ursula (szerk.), *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Bécs (Verlag für Ge- sellschaftskritik), 111-151.
- (1995): Állam nemek nélkül? Ansätze feministischer Staatskritik und feministischer Staatserklärung, in: Kreisky, Eva/Sauer Birgit (szerk.), *Feminis- tische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 203-222.
- /Sauer, Birgit (1997): Heimlichkeit und Kanonisierung. Bevezető megjegyzések a politikatudományi fogalomalkotásról, in: Kreisky, Eva/

- Sauer, Birgit (szerk.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Genderkritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 7-45.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemónia és radikális demokrácia. A marxizmus dekonstrukciójáról*, Bécs (Passages).
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1981): Overture, in: Ferry, Luc/Nancy, Jean-Luc/Lyotard, Jean-François/Balibar, Étienne/Lacoue-Labarthe, Philippe, *Rejouer le politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris (édition galilée), 11-28.
- Landes, Joan B. (1988): *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, NY (Cornell University Press).
- (2003): Further Thoughts on the Public/Private Distinction, in: *Journal of Women's History*, 15 (2), 28-39.
- Lang, Sabine (1995): Öffentlichkeit und Geschlechterverhältnis. Reflections on a political science of the public sphere, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (szerk.), *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 83-121.
- (1997): Zárt közszféra. A politikatudomány paradoxonai a köztetek építésében, in: Kreisky, Eva/Sauer, Birgit (szerk.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Gender Critical Inspection of the Categories of a Discipline*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 46-69.
- (2001a): *Politische Öffentlichkeit im modernen Staat. Eine bürgerliche Institution zwischen Demokratisierung und Disziplinierung*, Baden-Baden (Nomos).
- (2001b): Reprivatizációk a neoliberális nemi rendszerven, in: *Femina Politica. Journal of Feminist Political Science*, 10 (2), 91-104.
- (2004): Politik - Öffentlichkeit - Privatheit, in: Rosenberger, Sieglind K./Sauer, Birgit (szerk.), *Politikwissenschaft und Geschlecht. Konzepte - Verknüpfungen - Perspektiven*, Bécs (Facultas), 65-81.
- Langbauer, Laurie (1992): Cultural Studies and the Politics of the Everyday, in: *Diacritics*, 22 (1), 47-65.
- (1999): *A mindennapi élet regényei. The Series in English Fiction, 1850-1930*, Ithaca/London (Cornell University Press).
- Lange, Dirk (2002): *Die Alltagsgeschichte in der historisch-politischen Didaktik. Zur politischen Relevanz alltagsorientierten Lernens*, Dissertationsschrift, Berlin, online: <http://www.diss.fu-berlin.de/2002/116/> (2015.4.6.).
- (2004): *Die historisch-politische Didaktik. Zur Begründung historisch-politischen Lernens*, Schwalbach a.Ts. (Wochenschau-Verlag).

- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand (1991): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- Laslett, Barbara/Brenner, Johanna (1989): Gender and Social Reproduction. Historical Perspectives, in: *Annual Review of Sociology*, 15, 381-404.
- Lefebvre, Henri (1958): *Critique de la vie quotidienne*, 2. kiadás, Párizs (L'Arche).
- (1959): *La Somme et le reste*, Párizs (La Nef de Paris Éditions).
 - (1961): *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Párizs (L'Arche).
 - (1965, eredetileg 1958): *Probleme des Marxismus, heute*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
 - (1966, eredetileg 1939): *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt a.M.: *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt a.M.: *Der dialektische Materialismus*. (Suhrkamp).
 - (1972, eredetileg 1968): *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
 - (1974a, eredetileg 1973): *A kapitalizmus jövője. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse*, München (List Verlag).
 - (1974b): *Kritik des Alltagslebens*, 1. kötet, München (Hanser).
 - (1975a): *Kritik des Alltagslebens*, 2. kötet: *Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, München (Hanser).
 - (1975b): *Kritik des Alltagslebens*, 3. kötet: *Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, München (Hanser).
 - (1975d): *Les temps des méprises*, Párizs (Stock).
 - (1976a): *De l'État 1: L'État dans le monde moderne*, Párizs (Union Générale d'Éditions).
 - (1976b): *De l'État 2: De Hegel à Marx par Staline*, Párizs (Union Générale d'Éditions).
 - (1977): *De l'État 3: Le mode de production étatique*, Párizs (Union Générale d'Éditions).
 - (1978a): *De l'État 4: Les contradictions de l'état moderne*, Párizs (Union Générale d'Éditions).
 - (1978b, eredetileg 1962): *Einführung in die Modernität. Tizenkét prelúdium*, Frankfurt délelőtt. (Suhrkamp).
 - (1978c): *Einer neue Romantik entgegen?*, in: ders., *Einführung in die Modernität. Tizenkét prelúdium*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 267-379.
 - (1987a): *Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*, Frankfurt a.M. (Fischer). (Fischer).
 - (1987b): *The Everyday and Everydayness*, in: *Yale French Studies*, 73, 7-11.

- (1988): Egy baloldali kultúrpolitika felé. Megjegyzések Marx halálának századik évfordulója alkalmából, in: Grossberg, Lawrence/Nelson, Cary (szerk.), *Marx-ism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Illinois (Illini Books kiadás), 75-88.
- (1992a, eredetileg 1991): *Critique of Everyday Life*, I. kötet: *Bevezetés*, London/ New York (Verso).
- (1992b): *Éléments de rythmanalyse: introduction à la connaissance des rythmes*, Paris (Éditions Syllepse).
- (1996, eredetileg 1967): The Right to the City, in: Kofman, Eleonore/Lebas, Elizabeth (szerk.), *Writings on Cities. Henri Lefebvre*, Oxford/Malden (Blackwell), 147-159.
- (2001): Comments on a New State Form, in: *Antipode*, 33 (5), 769-782.
- (2002a): *Critique of Everyday Life*, Vol. II: *Foundations for a Sociology of Everyday Life*, London/New York (Verso).
- (2002b, eredetileg 1971): *Everyday Life in the Modern World*, London/New York (folytatás).
- (2003): Misztifikáció. Notes for a Critique of Everyday Life, in: ders, *Key Writings*, szerkesztette Stuart Elden, Elizabeth Lebas és Eleonore Kofman, New York/London (continuum), 71-83.
- (2004, eredetileg 1992): *Rhythmanalysis. Tér, idő és mindennapi élet*, London/ New York (continuum).
- (2008): *A mindennapi élet kritikája*, III. kötet: *A modernitástól a modernizmusig. Towards a Metaphilosophy of Daily Life*, London/New York (Verso).
- (2009): *Állam, tér, világ. Selected Essays*, szerkesztette Neil Brenner és Stuart Elden, Minneapolis (University of Minnesota Press).
- (2012, eredetileg 1974): *The Production of Space*, Malden, MA (Blackwell).
- Leithäuser, Thomas (1976): *Forms of Everyday Consciousness*, Frankfurt a.M./ New York (Campus).
- Leitner, Andrea/Wroblewski, Angela (2014): *Wiener Gleichstellungsmonitor 2013. Studie zur Lebens- und Arbeitssituation von Frauen in Wien*, szerkesztette: Bécs város, Magistratsabteilung 57, Bécs.
- Lemke, Thomas (2000): Neoliberalizmus, állam és öntechnológiák. A *governmentality studies* kritikai áttekintése, in: *Politische Vierteljahresschrift* (PVS), 41 (1), 31-47.
- /Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne (2000): Governmentality, Neoliberalism and Self-Technologies. Eine Einleitung, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (szerk.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp), 7-40.

- Lenz, Ilse (2009): Globalizáció, munka és nemek: újraszervezett szegregációk, új differenciálódások?, in: Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (szerk.), *Arbeit. Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 287-305.
- Lettow, Susanne (1999): Unter Ausschluss der Gesellschaft. Öffentlichkeit und Herrschaft bei Hannah Arendt, in: Lembeck, Andreas/Rost, Michael/Potts, Lydia (szerk.), *Wider den Zeitgeist: Analysen zu Kolonialismus, Kapitalismus und Imperialismus - Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Schapour Ravasani*, Oldenburg (BIS Verlag), 227-240, online: <http://oops.uni-oldenburg.de/681/1/714.pdf> (6.4.2015).
- Liljeström, Marianne/Paasonen, Susanna (szerk.) (2010): *Working with Affects in Feminist Readings. Disturbing Differences*, London/New York (Routledge).
- Lindner, Rolf (2000): *Die Stunde der Cultural Studies*, Bécs (WUV).
- Lipp, Carola (1994): Alltagskulturforschung in der empirischen Kulturwissenschaft und Volkskunde, in: Berliner Geschichtswerkstatt (szerk.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 78-93.
- List, Elisabeth (1986): Homo Politicus - Femina Privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie, in: Conrad, Judith/Konnertz, Ursula (szerk.), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen (diskord), 75-95.
- Löffler, Marion (2011): *Feministische Staatstheorien. Eine Einführung*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Lorde, Audre (1984): A harag felhasználása, in: Ez, *Nővér kívülálló. Essays and Speeches*, Berkeley (The Crossing Press), 124-133.
- Lorenz, Renate/Kuster, Brigitta (2007): *Sexuell Arbeiten. Eine queere Perspektive auf Arbeit und prekäres Leben*, Berlin (b_books).
- Lorey, Isabell (2012): Demokratie statt Repräsentation. Az Occupy mozgalmak konstituáló erejéről, in: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom, *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*, Bécs (Turia + Kant), 7-49.
- Love, Heather (2007): *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge, MA (Harvard University Press).
- (2010): Truth and Consequences: On Paranoid Reading and Reparative Reading, in: *Kritika*, 52 (2), 235-241.
- Lüdtke, Alf (1989): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

- (1994): *Geschichte und Eigensinn*, in: Berliner Geschichtswerkstatt (szerk.), *Alltagskultur, Subjektivität, Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 139-153.
- Ludwig, Gundula (2011): *Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Ludz, Ursula (2003): Hannah Arendts Pläne für eine "Einführung in die Politik", in: Arendt, Hannah, *Was ist Politik, Fragmente aus dem Nachlaß*, szerk. Ursula Ludz, München/Zürich (Pieper), 135-187.
- Lukács, Georg (1981, eredetileg 1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt/Neuwied (Luchterhand).
- Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus (2005, eredetileg 1998): *Cultural Studies. Eine Einführung*, BÉCS (Löcker).
- Lutz, Catherine (1986): Érzelem, gondolkodás és elidegenedés. Az érzelem mint kulturális kategória, in: *Cultural Anthropology*, 1 (3), 287-309.
- Lutz, Helma (2007): *Vom Weltmarkt in den Privathaushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung*, Opladen & Farmington Hills (Barbara Budrich).
- MacKinnon, Catherine (1990): Feministische Rechtspolitik heute, in: Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild/Maihofer, Andrea/Schmid, Pia/Schultz, Irmgard (szerk.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt a.M. (Ulrike Helmer Verlag), 205-210.
- Madörin, Mascha (2006): Plädoyer für eine eigenständige Theorie der Care-Ökonomie, in: Niechoj, Torsten/Tullney, Marco (szerk.), *Geschlechterverhältnisse in der Ökonomie*, Marburg (Metropolis), 277-297.
- (2010): Care Ökonomie - eine Herausforderung für die Wirtschaftswissenschaften, in: Bauhardt, Christine/Çağlar, Gülay (szerk.), *Gender and Economics. Feminist Critique of Political Economy*, Wiesbaden (VS), 81-104.
- Marchart, Oliver (2005): *Újrakezdés. Hannah Arendt, a forradalom és a globalizáció*, BÉCS (Turia + Kant).
- (2008): *Kulturális tanulmányok*, Konstanz (UVK Verlagsgesellschaft).
- (2010): *Die politische Differenz*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Martin, Bidy/Mohanty, Chandra Talpade (2003): What's Home Got to Do with It?, in: Mohanty, Chandra Talpade (szerk.), *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham N.C./London (Duke University Press), 85-105.
- Marx, Karl (1959, eredetileg 1845): Thesen über Feuerbach [ThF], in: *Marx-Engels Werke* (MEW), 3. kötet, Berlin (Dietz), 5-7.
- (1972, eredetileg 1847): *A filozófia nyomorúsága* [EdP], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), 4. kötet, Berlin (Dietz), 63-182.

- (1974, eredetileg 1844): M. an R. (Marx Ruge-nak), 1843. szeptember [MaR], in:
Marx-Engels-Werke (MEW), 1. köt., Berlin (Dietz), 337-346.
- (1974, eredetileg 1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [KHR], in:
Marx-Engels-Werke (MEW), 1. kötet, Berlin (Dietz), 378-391.
- /Engels, Friedrich (1959, orig. 1845/46): *Die deutsche Ideologie I. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner* [DI], in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), vol. 3, Berlin (Dietz), 9-438.
- Massey, Doreen (2007): Politik und Raum/Zeit, in: Belina, Bernd/Michel, Boris (szerk.), *Raumproduktionen, Beiträge der Radical Geography. Eine Zwischen- bilanz*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 111-132.
- Massing, Otwin (1973): Politik, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, 4. kötet, München (Kösel Verlag), 1087-1107.
- Massumi, Brian (1995): Az affektus autonómiája, in: *Cultural Critique*, 31, 83-109.
- (2005, eredetileg 1987): Megjegyzések a fordításhoz és köszönetnyilvánítás, in: Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis/London (University of Minnesota Press), xvi-xix.
- McRobbie, Angela (1982): A feminista kutatás politikája. Beszéd, szöveg és cselekvés között, in: *Feminist Review*, 12, 46-57.
- Meier, Christian (1989): Politik: Antike, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, szerkesztette Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel (Schwa- be & Co Verlag), 1037-1047.
- Mendel, Iris (2015): *WiderStandPunkte. Umkämpftes Wissen, feministische Wissenschaftskritik und kritische Sozialwissenschaften*, Münster (Westfälisches Dampfboot).
- Merrifield, Andy (2006): *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, New York/London (Routledge).
- Mesquita, Sushila (2011): *Ban Marriage! A normalizáció ambivalenciái queer feminista szemszögből*, Bécs (Zaglossus).
- /Nay, Eveline Y. (2012): Család vagyunk!? Eine queerfeministische Analyse affektiver und discursiver Praxen in der Familienformenpolitik, in: Bannwart, Bettina/Cottier, Michelle/Durrer, Cheyenne/Kühler, Anne/Küng, Zita (szerk.), *Keine Zeit für Utopien? Perspektiven der Lebensformenpolitik im Recht*, Zürich/St. Gallen (Dike), 193-219.
- Meyer, Kurt (1973): *Henri Lefebvre. Ein romantischer Revolutionär*, Bécs (Europaverlag).
- Meyer, Thomas (2010): *Was ist Politik?*, Wiesbaden (VS).

- Mies, Maria (1983): Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung, in: *Hozzászólások a feminista elmélethez és gyakorlathoz*, 6 (9/10), 115-124.
- Le Monde* (1982): Henri Lefebvre philosophe du quotidien, Supplément Dimanche, 19 décembre, ix-x.
- Morik, Katharina (1980): Ran ans Geld, in: *Courage 9. Aktuelle Frauenzeitung*, szeptember, 15.
- Morris, Meaghan (1996, eredetileg 1991): Banality in Cultural Studies, in: Storey, John (szerk.), *What is Cultural Studies? A Reader*, London/New York/Sydney/ Auckland (Arnold), 147-167.
- Mouffe, Chantal (1992): Feminizmus, állampolgárság és radikális demokratikus politika, in: Butler, Judith/Scott, Joan W. (szerk.), *Feminists Theorize the Political*, New York/London (Routledge), 369-384.
- (2002a): Für eine agonistische Öffentlichkeit, in: Enwezor, Okwui/Basualdo, Carlos/Bauer, Ute Meta/Gehz, Susanne/Maharaj, Sarat/Nash, Mark/Zaya, Octavio (szerk.), *Demokratie als unvollendeter Prozess. Documenta11_Plattform I*, Ostfildern-Ruit (Hatje Cantz Verlag), 101-112.
- (2002b): *Politika és szenvedélyek. The Stakes of Democracy, Centre for the Study of Democracy*, online: https://www.westminster.ac.uk/data/assets/pdf_file/0003/6456/Politics-and-Passions.pdf (2015.4.6.).
- (2007, eredetileg 2005): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- (2008): *Das demokratische Paradox*, Bécs (Turia + Kant).
- Müller-Schöll, Ulrich (1999): *Das System und der Rest. Kritische Theorie in der Perspektive Henri Lefebvre*, Mössingen-Thalheim (Thalheimer Verlag).
- Muñoz, José Esteban (2009): From Surface to Depth, Between Psychoanalysis and Affect, in: *Women & Performance. A Journal of Feminist Theory*, 19 (2), 123-129.
- Musner, Lutz (2004): Kultur als Textur des Sozialen, in: ders., *Kultur als Textur des Sozialen. Essays on the State of Cultural Studies*, Bécs (Löcker), 77-112.
- Nay, Yv E. (2015): Az affektíván strukturált paradoxonok queer feminista politikája, in: *Femina Politica. Journal of Feminist Political Science*, 24 (1), 52-64.
- Netzwerk Care Revolution (2014): A Care Revolution akciókonzferencia állásfoglalása. A gondozási forradalom előtt jön a gondozási állásfoglalás, online: <http://care-revolution.org/veroeffentlichungen/> (2015.11.11.).
- Neugebauer, Rainer O. (1978): *Alltagsleben. Zur Kritik einer politisch-historischen und didaktischen Kategorie*, Frankfurt a.M. (Haag + Herchen). (Haag + Herchen).
- Új irodalomtörténet (2002): Különszám: *Hétköznapi élet*, 33 (4).

- Ngai, Sianne (2005): *Ugly Feelings*, Cambridge, MA/London (Harvard University Press).
- Niethammer, Lutz (1983-1985): *Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet 1930-1960*, Berlin (Dietz).
- Nyong'o, Tavia (2010): Trapped in the Closet With Eve, in: *Kritika*, 52 (2), 243-251.
- (2012): Queer Africa and the Fantasy of Virtual Participation, in: *Women's Studies Quarterly*, 40 (1/2), 40-63.
- Oberndorfer, Lukas (2012): Hegemoniekrise in Europa - Auf dem Weg zu einem autoritären Wettbewerbsetatismus?, in: Forschungsgruppe "Staatsprojekt Europa" (szerk.), *Die EU in der Krise. Zwischen autoritärem Etatismus und euro-päischem Frühling*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 49-71.
- Okin, Susan Moller (1991): Gender, The Public and the Private, in: Held, David (szerk.), *Political Theory Today*, Cambridge (Stanford University Press), 67-90.
- ÖZP Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (2010): *Emotionen in der Politik(Wissenschaft)*, szerkesztette Gary S. Schaal, 39 (2).
- Palonen, Kari (1989): *A politika mint jelenség tematizálása. A politika fogalmának történetének értelmezése a 20. századi Franciaországban*, Helsinki (Commentationes Scientiarum Socialium).
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Stanford (Stanford University Press).
- (1989): Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy, in: *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge (Polity Press), 118-140.
- Penz, Otto/Sauer, Birgit (2016): *Affektives Kapital. The Economisation of Feelings in Working Life*, Frankfurt a.M./New York (Campus).
- Platón (1991): Parmenidész, in: ders., *Sämtliche Werke*, VII. kötet, Frankfurt a.M./Lipce (Insel Verlag).
- Poulantzas, Nicos (2002, eredetileg 1978): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, autoritärer Etatismus*, Hamburg (VSA).
- Precarias a la deriva (2004): Ramblings through the circuits of feminised precarious labour, online: <http://eipcp.net/transversal/0704/precarias1/de/print> (2015.4.6.).
- (2007): A "militáns vizsgálat" projektje és módszere. Das Reflektieren der Multitude in actu, in: Pieper, Marianne/Atzert, Roland/Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (szerk.), *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 85-108.

- (2014): *"What's Your Strike?" Militáns barangolások a bizonytalanság körforgásában*, Bécs (transzverzális szövegek).
- Prodoehl, Hans Gerd (1983): *Theorie des Alltags*, Berlin (Duncker & Humblot).
- Prokhovnik, Raia (1999): *Racionális nő. A Dichoto-feminista kritikája*. my, London/New York (Routledge).
- Puar, Jasbir K. (2007): *Terrorista összeállítások. Homonacionalism in Queer Times*, Durham N.C./London (Duke University Press).
- Purtschert, Patricia (2010): Nicht so regiert werden wollen: Zum Verhältnis von Wut und Kritik, in: Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan/Raunig, Gerald (szerk.), *Kunst der Kritik*, Bécs/Berlin (Turia + Kant), 149-159.
- Ramirez, Judith (1980): A globális konyha. Beszéd a házimunkavita értékéről, in: *Nők. Nemzetépítők*, 3 (1), 11-15.
- Rancière, Jacques (1998a): *Aux bords du politique*, Párizs (Gallimard).
- (1998b): Politique, identification, subjectivation, in: ders., *Aux bords du politique*, Paris (Gallimard), 112-125.
- (2002, eredetileg 1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- (2008, eredetileg 1998): *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich/Berlin (diaphanes).
- (2010): Demokrácia és posztdemokrácia, in: Badiou, Alain/ Rancière, Jacques, *Az igazság politikája*, Bécs (Turia + Kant), 119-156.
- Ricœur, Paul (1974, eredetileg 1957): Das politische Paradox, in: ders., *Geschichte und Wahrheit*, München (List), 248-276.
- Ritter, Martina (2008): *Die Dynamik von Privatheit und Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften*, Wiesbaden (VS).
- Roberts, John (2006): *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*, London/Ann Arbor (Pluto Press).
- Roedig, Andrea (2013): "Ich liebe die schweren Sachen". Agnes Heller im Porträt, in: *Der Tagespiegel*, 27.3., online: <http://www.tagesspiegel.de/wissen/agnes-heller-im-portraet-ich-liebe-die-schweren-sachen/8536816.html> (2015.4.6.).
- Rogozinski Jacob/Lefort, Claude/Rancière, Jacques/Kambouchner, Denis/Soulez, Philippe/Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1983): *Le retrait du politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Párizs (éditions galilee).
- Ronneberger, Klaus (2002): A mindennapiság kontúrjai és tekervényei. Henri Lefebvre recepciójáról a Német Szövetségi Köztársaságban, in: *Capitalism, Nature, Socialism (CNS)*, 13 (2), 42-57.

- (2010): Die Frage der Autogestion, Henri Lefebvre, Selbstverwaltung und Partizipation, in: *ak - analyse & kritik - Zeitung für linke Debatte und Praxis*, 550, online: http://www.akweb.de/ak_s/ak550/06.htm (2015.4.6.).
- Rosanvallon, Pierre (2003): *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris (Seuil).
- Rose, Nikolas (2000): A szociális társadalom halála? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (szerk.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 72-109.
- Rosenberger, Sieglinde Katharina (1998): Privatheit und Politik, in: Kreis, Eva/Sauer, Birgit (szerk.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation*, PVS-Sonderheft 28, Opladen (Westdeutscher Verlag), 120-136.
- Rosenzweig, Beate (2005): Bewusste Traditionsbrüche oder Vervollständigungen des Kanons - Feministische Perspektiven auf die politische Ideengeschichte, in: *Politische Vierteljahresschrift* (PVS), 46 (4), 697-710.
- Ross, Kristin (1996): *Gyors autók, tiszta testek. Decolonization and the Reordering of French Culture*, Cambridge, MA (MIT Press).
- Rössler, Beate (2001): *Der Wert des Privaten*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Rubin, Gayle (1984): Thinking Sex. Jegyzetek a szexpolitika radikális elméletéhez.
- Szexualitás, in: Parker, Richard/Aggleton, Peter (szerk.), *Kultúra, társadalom és szexualitás. A Reader*, Los Angeles (UCL Press), 143-178.
- Ruffing, Reiner (1992): *Agnes Heller - Pluralitás és moralitás*, Opladen (Leske + Budrich).
- Saar, Martin (2004): Subjekt, in: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner, Ina (szerk.), *Politische Theorie. 22 vitatott fogalom a bevezetéshez*, Wiesbaden (VS), 332-349.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*, New York, NY (Pantheon Books).
- Sassen, Saskia (2009): A többi munkavállaló a fejlett vállalati gazdaságban, in: *S&F Online. The Scholar and Feminist Online*, 8 (1), online: http://sfonline.barnard.edu/work/sassen_01.htm (2015.4.6.).
- Sauer, Birgit (1997): *Geschlecht, Emotion, Politik*, IHS Reihe Politikwissenschaft/Political Science Series, 46.
- (1999): "A politikát a fejtel csinálják". Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle, in: Klein, Ansgar/Nullmeier, Frank (szerk.), *Masse - Macht - Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen*, Opladen/Wiesbaden (Westdeutscher Verlag), 200-218.
- (2001a): *Az uralkodó hamvai. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*, Frankfurt a.M./New York (Campus).

- (2001b): Öffentlichkeit und Privatheit revisited. A neoliberalizmus határai és a nemek közötti egyenlőség politikájának következményei, in: *Kurswechsel*, 4, 5-11.
 - (2002): Direkte Demokratie - Eine Chance für mehr Geschlechtergerechtigkeit?, in: Reinalter, Helmut (szerk.), *Die Zukunft der Demokratie*, Innsbruck/Wien/München/Bozen (Studien Verlag), 55-75.
 - (2003): "A nemek között forog a világ". Globale Restrukturierung und Geschlecht, in: Scharenberg, Albrecht/Schmidtke, Oliver (szerk.), *Das Ende der Politik? Globalisierung und der Strukturwandel des Politischen*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 98-126.
 - (2007a): Érzelmek és a kormányzás technikája. Eine geschlechterkritische politik- wissenschaftliche Perspektive, in: Neumayr, Agnes (szerk.), *Kritik der Gefühle. Feminista álláspontok*, Bécs (Milena), 168-186.
 - (2007b): Az érzések politikája - a politika érzései. Eine geschlechtssensible Perspektive zur Gefühls-Wissens-Ordnung der Moderne, in: Ammon, Sabine/Heineck, Corinna/Selbmann, Kirsten (szerk.), *Wissen in Bewegung. Diversity and Hegemony in the Knowledge Society*, Weilerswist (Velbrück Wissen- schaft), 181-199.
 - (2016): Affektív kormányzás. Eine geschlechtertheoretische Perspek- tive, in: Mixa, Elisabeth/Pritz, Sarah Miriam/Tumeltshammer, Markus/ Greco, Monica (szerk.), *Un-Wohl-Gefühle. Eine Kulturanalyse gegenwärtiger Befindlichkeiten*, Bielefeld (átirat), 147-162.
- Schäffler, Hilde (2012): *Ritual als Dienstleistung. A professzionális esküvőszervezés gyakorlata*, Berlin (Reimer).
- Schirmer, Uta (2010): *Gender anders gestalten. Drag Kinging, nemek szerinti énképek és valóságok*, Bielefeld (átirat).
- (2015): "Észreveszem, hogy a mindennapi életben másképp viselkedem": Küzdelmek a nemi szubjektívációs módokért a transz*-queer mindennapi gyakorlatokban, in: Bargetz, Brigitte/Fleschenberg, Andrea/Kerner, Ina/Kreide, Regina/ Ludwig, Gundula (szerk.), *Kritik und Widerstand. Feministische Praktiken in androzentrishen Zeiten*, Opladen/Farmington Hills (Barbara Budrich), 169- 185.
- Schmalz-Bruns, Rainer (1989): *Alltag - Subjektivität - Vernunft. Praxistheorie im Widerstreit*, Opladen (Westdeutscher Verlag).
- Schmid, Christian (2003): Raum und Regulation. Henri Lefebvre und der Regulationsansatz, in: Brand, Ulrich/Raza, Werner (szerk.), *Fit für den Postfordis- mus? A szabályozási megközelítés elméleti-politikai perspektívái*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 217-242.

- (2005): *Város, tér és társadalom. Henri Lefebvre és a tér termelésének elmélete*, Stuttgart (Franz Steiner Verlag).
- Schmidt Alfred (1966): Henri Lefebvre und die gegenwärtige Marxinterpretation, Utószó a következőhöz: Lefebvre, Henri, *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt. délelőtt. (Suhrkamp), 141-163.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (2010): Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Néhány gondolat egy fogalomról és egy témáról, in: Fenske, Michaela (szerk.), *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Münster (Lit Verlag), 45-61.
- Schmitt, Carl (1996, eredetileg 1963): *Der Begriff des Politischen, szöveg 1932-ből, előszóval és három kiegészítéssel*, Berlin (Duncker und Humblot).
- Schröder, Hannelore (1990): Das politische System des Patriarchalismus als Gegenstand innovatorisch-kritischer Politikwissenschaft, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* (EuS). *Streitforum für Erziehungskultur*, 1 (2), 247-250.
- Schultz, Susanne (2011): Gegen theoretische Strategien der Ganzheitlichkeit. Eine feministische Kritik an 'Empire', in: Pieper, Marianne/Atzert, Thomas/Karakayali, Serhat/Tsianos, Vassilis (szerk.), *Biopolitik in der Debatte*, Wiesbaden (VS), 129-140.
- Schulze, Winfried (1994): Einleitung, in: Schulze, Winfried (szerk.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie. Eine Diskussion*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 6-21.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1975): *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied/Darmstadt (Luchterhand).
- Scott, Susie (2009): *Making Sense of Everyday Life*, Cambridge/Malden (Polity Press).
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2005, orig. 1993): Queer performativitás: Henry James "A regény művészete", in: Haase, Matthias/Siegel, Marc/Wünsch, Michaela (szerk.), *Outside. The Politics of Queer Spaces*, Berlin (b_books), 13-37.
- (2014, orig. 1997): Paranoides Lesen und reparatives Lesen oder paranoid, wie Sie sind, glauben Sie wahrscheinlich, dieser Essay handelt von Ihnen, in: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (szerk.), *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Bécs (Zaglossus), 355-399.
- /Frank, Adam (2003): Shame in the Cybernetic Fold. Reading Silvan Tomkins, in: Sedgwick, Eve Kosofsky (szerk.), *Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham N.C./London (Duke University Press), 93-121.
- Seigworth, Gregory J. (2000): Banality for Cultural Studies, in: *Cultural Studies*, 14 (2), 227-268.

- /Gardiner, Michael E. (2004): Rethinking Everyday Life, in: *Cultural Studies*, 18 (2), 139-159.
- Sekler, Nicola (2011): *Alltag zwischen Normalität und Widerstand? Hegemoniális koncepció a struktúra és a cselekvés közötti feszültség területén, az empresas recuperadas (Argentína) példáján szemlélve*, kiadatlan. Dissertáció, Bécs.
- Sellin, Volker (1978): Politik, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4. kötet, szerkesztette Otto Brunner, Werner Conze és Reinhart Koselleck, Stuttgart (Klett-Cotta), 789-874.
- Sheller, Mimi/Urry, John (2003): Mobile Transformations of 'Public' and 'Private' Life, in: *Theory Culture Society*, 20 (3), 107-125.
- Sheringham, Michael (2006): *Mindennapi élet. Elméletek és gyakorlatok a szürrealizmustól napjainkig*, Oxford/New York (Oxford University Press).
- Shields, Rob (1999): *Lefebvre, Love and Struggle. Spatial Dialectics*, London/New York (Routledge).
- Shouse, Eric (2005): Feeling, Emotion, Affect, in: *M/C Journal*, online: <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php> (2015.4.6.).
- Silva, Elizabeth B./Bennett, Tony (szerk.) (2004): *Contemporary Culture and Everyday Life*, Durham, Egyesült Királyság (Routledge).
- Simmel, Georg (1989, eredetileg 1900): *Die Philosophie des Geldes*, Frankfurt a.M.. (Suhrkamp).
- Singer, Mona (2005): *Geteilte Wahrheit. Feminista episztemológia, tudásszociológia és kultúratudomány*, Bécs (Löcker).
- (2010): Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven, in: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (szerk.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden (VS), 92-301.
- Skeggs, Bev (2005): The Making of Class and Gender Through Visualizing Moral Subject Formation, in: *Sociology*, 39 (5), 965-982.
- /Loveday, Vik (2012): Struggles for Value: Value Practices, Injustice, Judgment, Affect and the Idea of Class, in *British Journal of Sociology*, 63 (3), 472-490.
- Smith, Dorothy E. (1975): Mit jelenthet kanadai szociológiát csinálni. The Everyday World as Problematic, in: *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 1 (3), 363-376.
- (1990): *A hatalom fogalmi gyakorlatai. A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston (Northeastern University Press).

- (1998): A mindennapi világ mint problematikus. Eine feministische Methodologie, in: dies., *Der aktiv Text. Eine Soziologie für Frauen*, Argument-Sonderband 235, Hamburg (Argument), 39-76.
- (2004): *Writing the Social. Critique, Theory, and Investigations*, Toronto/Buffalo/London (University of Toronto Press).
- Sotos, Rachael (2004): Agnes Heller. Philosophin der Kontingenz, in: Munz, Regine (szerk.), *Philosophinnen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 203-224.
- Spelman, Elisabeth V. (1989): Anger and Insubordination, in: Garry, Ann/Pearsall, Marilyn (szerk.), *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, Boston (Unwin Hyman), 263-274.
- (1990): *Lényegtelen nő. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, London (The Women's Press).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): Visbar machen, in: *Kulturrisse. Zeitschrift für radikaldemokratische Kulturpolitik*, Features. online: <http://kulturrisse.at/features/sichtbar-machen> (2015.4.6.).
- Squires, Judith (1999): *Gender in Political Theory*, Cambridge/Oxford (Polity Press).
- Staiger, Janet/Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann (szerk.) (2010): *Political Emotions. New Agendas in Communication*, New York/London (Routledge).
- Stewart, Kathleen (2007): *Ordinary Affects*, Durham, N.C./London (Duke University Press).
- Stork, Volker (2002): Ulrich Beck "második modernitása" és a neoliberalizmus, in: *Das Argument* 246, 44 (3), 382-396.
- taz Tageszeitung (2011): "A gyűlölet személyessé vált. És a szeretet". Heller Ágnes filozófus a magyar médiatörvény legkiemelkedőbb kritikusa. Beszélgetés a szabadságról, 2011.4.9., online: <http://www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=hi&dig=2011%2F04%2F09%2Fa0038&cHash=4a7e53a275> (2015.4.6.).
- Terezakis, Katie (2009): *Engaging Agnes Heller. A Critical Companion*, Lanham (Lexington Books).
- Thiessen, Barbara (2008): Der Haushalt, der Schmutz und das Geld: Irritationen in der Re-Formulierung des Privaten, in: Jurczyk, Karin/Oechlse, Mechthild (szerk.), *Das Private neu denken. Erosionen, Ambivalenzen, Leistungen*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 93-112.
- Thrift, Nigel (2004): Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect, in: *Geografiska Annaler*, 57-78.
- Tiqun (2007): *Kibernetika és lázadás*, Zürich/Berlin (diaphanes).

- Tormey, Simon (2001): *Agnes Heller: Socialism, Autonomy, and the Postmodern*, Manchester (Manchester University Press).
- Trebitsch, Michel (1992a): Correspondances d'intellectuels. Le cas des lettres d'Henri Lefebvre à Norbert Guterman (1935-1947), in: Racine, Nicole/Trebitsch, Michel (szerk.), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux*, Cahiers de l'IHTP, 20, online: http://www.ihtp.cnrs.fr/Trebitsch/cahiers_20.html (2015.4.6.).
- (1992b): Előszó, in: Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life*, Vol. I: *Introduction*, London/New York (Verso), ix-xxviii.
 - (2002): Előszó, in: Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life*, Vol. II: *Foundations for a Sociology of Everyday Life*, London/New York (Verso), ix-xxix.
 - (2008): Előszó. Bemutató: Húsz évvel később, in: Lefebvre, Henri, *A mindennapi élet kritikája*, III. kötet: *A modernitástól a modernizmusig. Towards a Metaphilosophy of Daily Life*, London/New York (Verso), vii-xxxiv.
- Tschofen, Bernhard (2004): Vom Alltag. Schicksale des Selbstverständlichen in der Europäischen Ethnologie, in: Bockhorn, Olaf/Schindler, Margot/Stadelmann, Christian (szerk.), *Alltagskulturen. Referate der Österreichischen Volkskundetagung in Sankt Pölten*, Bécs (Verein für Volkskunde), 91-102.
- Vester, Michael (2007): Klasse an sich/für sich, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 7. kötet, I., szerkesztette Wolfgang Fritz Haug, Hamburg (Argument), 736-775.
- Villa, Paula-Irene (2003): Woran erkennen wir eine Feministin? Polemikus és programadó gondolatok a tapasztalatok politizálásáról, in: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (szerk.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 266-285.
- Virno, Paolo (2004): *A sokaság nyelvtana. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Los Angeles/New York (Semiotext(e)).
- Vogel, Lise (2001): Hausarbeitsdebatte, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 5. kötet, szerkesztette Wolfgang Fritz Haug, Hamburg (Argument), 1186-1195.
- Vollrath, Ernst (1988): Zur Problematik eines Begriffs des Politischen, in: Maier, Hans/Malz, Ulrich/Sontheimer, Kurt/Weinacht, Paul-Ludwig (szerk.), *Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag*, Stuttgart (Klett-Cotta), 314-330.
- (1989a): Politik: 19. und 20. Jahrhundert, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, szerkesztette Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1056-1072.

- (1989b): Politisch, das Politische, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7. kötet, szerkesztette Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1072-1075.
- (2003): *Mi a politikai? A politikai és annak érzékelésének elmélete*, Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Wagels, Karen (2013): *Geschlecht als Artefakt. Regulierungsweisen in Erwerbsarbeitskontexten*, Bielefeld (átirat).
- Waldenfels, Bernhard (1978): Im Labyrinth des Alltags, in: Waldenfels, Bernhard/Broekman, Jan M./Pažanin, Ante (szerk.), *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt a.M.: *Phänomenologie und Marxismus*. (Suhrkamp), 18-44.
- Wander, Philip (2002): Bevezetés a Tranzakciós kiadáshoz, in: Lefebvre, Henri, *Everyday Life in the Modern World*, London/New York (continuum), vii-xxiii.
- Weber, Florian (2007): Érzelgősség, civilizáció és racionalitás. Lépések az érzelmek politikai elmélete felé, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)*, 36 (1), 7-22.
- (2016): *Érzelem és rend. Társadalom- és politikaelméleti reflexiók Max Weber nyomán*, Baden-Baden (Nomos).
- Weber, Max (1926, eredetileg 1919): *Politik als Beruf*, München/Leipzig (Duncker & Humblot).
- Weeks, Kathi (2007): Élet a munkában és a munka ellen. Affektív munka, feminista kritika és posztfordista politika, in: *efemer. theory & politics in organization*, 7 (1), 233-249.
- Wehler, Hans-Ulrich (1983): Neoromantika és pszeudorealizmus az új "Alltagsgeschichte", in: ders, *Preußen ist wieder chic. Politik und Polemik in zwanzig Essays*, Frankfurt a.M.: *Politik und Polemik in zwanzig Essays*. (Suhrkamp), 99-106.
- Weinacht, Paul-Ludwig (1989): Politik: II. Mittelalter; Renaissance; Neuzeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, szerkesztette Joachim Ritter és Karlfried Gründer, Basel (Schwabe & Co Verlag), 1047-1056.
- Werlhof, Claudia von (1978): Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der Politischen Ökonomie, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 1, 18-32.
- /Mies, Maria/Bennholdt-Thomsen, Veronika (1983): *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt).
- Wetterer, Angelika (2009): Arbeitsteilung & Geschlechterkonstruktion - Eine theoriegeschichtliche Rekonstruktion, in: Aulenbacher, Brigitte/Wetterer, Angelika (szerk.), *Arbeit. Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung*, Münster (Westfälisches Dampfboot), 42-63.

- Wierling, Dorothee (1989): Alltagsgeschichte und Geschichte der Geschlechterbeziehungen. Über historische und historiographische Verhältnisse, in: Lüdtke, Alf (szerk.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a.M./New York (Campus), 169-190.
- Wilde, Gabriele (2009): Der Geschlechtervertrag als Bestandteil moderner Staatlichkeit. Carole Pateman kritikája a modern szerződéselméletről és annak aktualitása, in: Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie (szerk.), *Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie*, Baden-Baden (Nomos), 31-45.
- Williams, Raymond (1975, eredetileg 1961): *The Long Revolution*, London (Greenwood).
- (1977): Structures of Feeling, in: ders, *Marxism and Literature*, Oxford (University Press), 128-135.
- Winker, Gabriele (2007): Traditionelle Geschlechterordnung unter neoliberalen Druck. Veränderte Verwertungs- und Reproduktionsbedingungen der Arbeitskraft, in: Groß, Melanie/Winker, Gabriele (szerk.), *Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse*, Münster (Unrast), 15-49.
- (2011): A társadalmi reprodukció válságban - a gondozás forradalma mint perspektíva, in: *Das Argument* 292, 53 (3), 333-344.
- Winter, Rainer (2001): *Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies as a Critique of Power*, Weilerwist (Velbrück).
- (2007a): A mindennapok misztériuma. Michel de Certeau és a kulturális elemzés, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS)*, 32, 21-39.
- (2007b): *A kulturális tanulmányok perspektívái. The Lawrence Grossberg Reader*, Köln (Herbert von Halem Verlag).
- (2009): Lawrence Grossberg: Populärkultur und Handlungsfähigkeit, in: Hepp, Andreas/Krotz, Friedrich/Thomas, Tanja (szerk.), *Schlüsselwerke der Cultural Studies*, Wiesbaden (VS), 200-209.
- Wischermann, Ulla (2003): Feministische Theorien zur Trennung von privat und öffentlich - Ein Blick zurück nach vorn, in: *Feministische Studien*, 21 (1), 23-34.
- Wolin, Richard (1994): Heller's Theory of Everyday Life, in: Burnheim, John (szerk.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta (Rodopi), 137-147.
- Young, Brigitte F. (1999): The "Mistress" and the "Maid": Globalisation and the New International Division of Household Labour, online: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0900/t190900.htm> (2015.4.6.).
- Young, Iris Marion (1990): Five Faces of Oppression, in: This, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton (Princeton University Press), 39-65.

– (1997): Ház és otthon. Feminista variációk egy témára, in: this, *Intersect- ing Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton (Princeton University Press), 134-185.

Young-Bruehl, Elisabeth (2004, eredetileg 1982): *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven/London (Yale University Press).

Zerilli, Linda M. G. (2010, eredetileg 2005): *Feminismus und der Abgrund der Frei- heit*, Bécs/Berlin (Turia + Kant).

Társadalomelmélet



Urs Lindner, Dimitri Mader (szerk.)

A kritikai realizmus találkozik a kritikai társadalomelmélettel

Magyarázat és kritika

a társadalomtudományok területén

2017. február, kb. 300 oldal, kartonkötés, kb. 25,99 €, ISBN 978-3-8376-2725-1



Joachim Renn

Önfejlesztés - A személyiség formálása és a szubjektív differenciálódása Szociológiai fordítások II.

2016. szeptember, 296 oldal, kartonkötés, 39,99 €, ISBN 978-3-8376-3359-7



Kolja Möller, Jasmin Siri (szerk.) **Systems**

Theory and Social Criticism Perspectives of Critical Systems Theory (A kritikai rendszerelmélet és a társadalomkritika perspektívái)

2016. szeptember, 256 oldal, kartonkötés, 32,99 €, ISBN 978-3-8376-3323-8

Társadalomelmélet



Henning Laux (szerk.)

Bruno Latour szociológiája a "Létmódok" szociológiájáról

Bevezetés és vita

2016. szeptember, 264 oldal, kartonkötés, 29,99 €, ISBN 978-3-8376-3125-8



Hilmar Schäfer (szerk.)

Gyakorlat elmélet

Szociológiai kutatási program

2016. május, 384 oldal, kartonkötés, 29,99 €, ISBN 978-3-8376-2404-5



*Silke Helfrich, David Bollier,
Heinrich Böll Alapítvány
(szerk.): A közös javak
világa.*

A kollektív cselekvés mintái

2015, 384 oldal, kemény kötés, számos illusztráció, 19,99 €, ISBN 978-3-8376-3245-3

Olvasmánymintákért, további információkért és rendelési

**lehetőségekért látogasson el a www.transcript-verlag.de
weboldalra.**