

Yippie Yippie Yeah Yippie Yeah, Krawall und Remmi Demmi!

Zum Verhältnis von affektiven Diskursen und Praktiken bewegter Protestformen am Beispiel des *Yippie Festival of Life*

Franka Schäfer

Beitrag zur Ad-Hoc-Gruppe »Affiziert-Sein – Produktionsweisen der Außeralltäglichkeit«

Nicht nur im Rahmen soziologischer Rückkehrsemantiken, wie derjenigen der Religion oder des Terrors, ringen Soziologien jedweder theoretischen Couleur mit dem Stellenwert des Affektiven und dessen Rolle bei der Hervorbringung von Sozialität. Auch in den klassischen soziologischen Forschungsfeldern der Arbeitssoziologie, Genderforschung, Organisationssoziologie und Protestforschung reißt im Angesicht von Affekt-Kommunikation, Affiziertheitserfahrungen, Affektkontrolle oder Affektorientierung die fachöffentliche Diskussion um den Affektbegriff nicht ab. Gerade in der affektorientierten Medienlandschaft in Zeiten von visuell-affizierender Krisenberichterstattung über wiederkehrende Formen des Terrors, Reality TV-Formate und personalisierten Videobotschaften von Personen des öffentlichen Lebens, die sowohl als affirmative als auch agonale Hassposts nicht anders als affiziert verfasst und affiziert wahrgenommen werden, ist eine soziologisch-distanzierte und theoretisch-analytische Auseinandersetzung mit dem Affektiven gefragt. Die Relevanz gerade der soziologischen Auseinandersetzung mit dem Affektiven führten neben Studien zum Zusammenhang von Jugendlichkeit, Affektivität und Bildung (Bütow, Kahl, Stach 2013), zu Affektivität in Pflegeberufen (Gutiérrez Rodríguez 2008), zur Rolle des Affektiven bei Formen von Extremismus (Endert 2006) oder Krieg (Mohrmann et al. 2009), zur Rolle der Affektivität in der Politik (Diehl 2012) oder zum Verhältnis von Institutionen und Affekten (Seyfert 2011) auch die Veranstalter der Ad-hoc-Gruppe *Produktionsweisen der Außeralltäglichkeit* auf dem 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Antony, Hubrich und Wiese 2016 vor Augen und nahmen sowohl kurzfristig affizierende Episoden mit Überraschungseffekt, als auch nachhaltig wirkende Affizierungen emotionalen Engagements organisierter Außeralltäglichkeit zum Anlass weiterführender Diskussionen. Der Umgang mit der sozialen Dimension des Affiziert Seins in aktuellen soziologischen Theorien ist bisher im Gegensatz zu dem Stellenwert, den noch die Klassiker des Faches wie Durkheim, Weber, Parsons oder Simmel dem Affektiven auf das Subjekt bezogen zusprachen, noch deutlich unterbelichtet (vgl. Karakayali 2014, Seyfert 2011). Auch in gerade hoch gehandelten Theorierichtungen der aktuellen Soziologie wie zum Beispiel den Praxistheorien wird um das Affektive aus Gründen, die im Folgenden näher beleuchtet werden, ein wenig produktiver Bogen gemacht.

Ende der 1990er Jahre erst wurde die angloamerikanische, mit Verspätung in den letzten Jahren auch die deutschsprachige Soziologie, wieder sensibel für das Affektive, was heute gemeinhin unter dem Label *affective turn* (zum Beispiel von Gregg, Seighworth 2010) verhandelt wird. So sehr diese Aufwertung des Affektiven auch zu begrüßen ist, gerät die Debatte, die sich im Anschluss an diesen *turn* oft um das Außeralltägliche, Leibliche, Magische und häufig das Religiöse dreht, jedoch zum Teil in eine seltsame Schräglage und läuft Gefahr, über den Link zur Emotion und Unfassbarkeit des Affektiven eine unnötige Rolle rückwärts zurück zum Subjekt und dessen Erfahrungen des Affektiven zu machen. Das Anliegen meines folgenden Beitrages ist es deshalb zu zeigen, dass diese Rolle rückwärts nicht sein muss, da wir gerade erst beginnen die Vorzüge von Soziologien zu bemerken, die gerade nicht Subjekt zentriert arbeiten, sondern stattdessen die Werke von Akteur-Netzen (Latour 2007), das Lebendige (Braidotti 2014), das Materielle (van der Tuin, Dolphijn 2012) oder die Praxis (Hillebrandt 2015a, 2015b, 2016) zum Gegenstand soziologischer Forschung machen.

Im Folgenden greife ich die unabgeschlossene Diskussion um das Affektive in der soziologischen Theorie auf und argumentiere für eine aktive und positive Konnotation der Dezentrierung des Subjekts im Rahmen der Fassung des Affektiven, die die Soziologie unter großer Anstrengung – denkt man beispielsweise an die Errungenschaften des Poststrukturalismus – ja vor noch nicht allzu langer Zeit erst vollzogen hat. Ich stelle deshalb ein Forschungsprogramm vor, das mit einer diskursanalytisch informierten Soziologie der Praxis bezüglich des Affekts ontologische Anleihen bei Massumi (2010) macht, dessen Affektbegriff jedoch in der Tradition von Grossberg (2010) und Clough (2010) empirisch wendet und ihn mit Anleihen bei Stähelis Konzept des Kollektiven (2012) an einer Soziologie des Protests erprobt. So lässt sich möglicherweise, statt der Rolle rückwärts eine erste kleine Hechtrolle in die entgegengesetzte Richtung vollziehen.

Grundsätzlicher Ausgangspunkt meiner soziologischen Arbeiten ist stets das meines Erachtens zu parallelistisch verbliebene Verhältnis von Diskurs- und Praxistheorie, dem ich über die Stärkung des Foucaultschen Ereignisbegriff im Rahmen einer diskursanalytisch informierten Praxissoziologie des Protest Synergieeffekte abringen will. Wie Beiträge der aktuellen Diskussion um den Affektbegriff unterstreichen (Heidenreich 2017 im selben Band, Butler 2016), eignen sich Praxisformen des Protests besonders, um sich aus der theoretischen Perspektive von Diskurs und Praxis mit dem Affektierten und Affektierenden auseinanderzusetzen. Aktuelle Soziologien des Protests unterstützen die These, wonach Affektiertheit konstitutiv für diese Praxisform ist und sich ohne Affizierung kein Protest vollzieht (unter anderem Dietz 2015). Um dem methodologischen Anspruch jeder Soziologie der Praxis gerecht zu werden, ein synthetisches Verhältnis von Theorie und Empirie ernst zu nehmen, greife ich auf das empirische Datum des *Chicago Festival of Life*¹ zurück, das sich 1968 in den Vereinigten Staaten von Amerika ereignete, um meine Ausführungen zu exemplifizieren: Die Praktiken des damaligen Protests, der sich unter der Chiffre *Yippie!* im Rahmen des *Festival of Life* vollzog, fasse ich im Sinne einer Soziologie der Praxis als ein für nachfolgende Proteste präzedenzloses Protestereignis mit Folgecharakter: Unter dem Motto *We are young, we are international and our revolution is a party* kulminierten im Ereignis des *Yippie Festivals of Life* in Chicago 1968 noch nicht dagewesene Praxisformen des Protests und integrierten scheinbar neben ironischen Elementen verstärkt Praktiken des Affiziert-Seins in eine performative Praxis der Unordnung oder auch *Outrageousness*, was ich in der Überschrift dieses Aufsatzes in Anlehnung an einen Songtitel der Hamburger Hip-Hop und Electropunkband Deichkind mit

¹ Für weiterführende Informationen siehe Filmtrailer Chicago 10.

RemmiDemmi bezeichnet habe². Das *Chicago Festival of Life* führte als in Serie gehendes Ereignis dazu, dass neue Formen der Protestpraxis angestoßen und unbeteiligte und anders sozialisierte Körper in die Praxisform des Protests einbezogen wurden. Vor allem Praxisformen, deren Vollzugsergebnis Affiziertheit sozialisierter Körper mit sich brachten – und das wird später noch einmal wichtig, wenn es an die Begriffsdefinition von Affiziertheit als Vollzugsergebnis geht – avancierten daraufhin zu Protestformen, die zur Folie für nachfolgende Protestbewegungen wurden. *Yippie!* Protest wird in der Folge von mir im Sinne Foucaults als ein Ereignis gefasst, das zu einem Schnittpunkt zwischen zwei Beständigkeiten wird (Foucault 2003: 730) und zum Ausgangspunkt einer Genealogie der Gegenwart des Protests.

Warum jedoch der Aufwand einer Genealogie der Gegenwart des Protests anstelle einer herkömmlichen Praxisforschung des Protests? Zum einen, weil wir seit Foucault wissen, dass man Realitäten nur in ihrem Verschwinden beschreiben kann. Momentan sind wir weit genug davon entfernt, die Protestformen der Zeit der Kulturrevolution ins Auge zu fassen, denn wie man ja bei allen Bestrebungen, diese am Laufen zu halten merkt, verschwinden sie im digitalen Zeitalter zunehmend.³

Zudem ist methodologisch im Rahmen der Theorien der Praxis von Andreas Reckwitz aufgebracht und aktuell von Frank Hillebrandt zentral gestellt, dass Praktiken, die man untersucht, immer schon Folgepraktiken sind, weshalb eine Ethnographie, eine Live-Soziologie usw. immer eben nur Ausschnitte einer Praxisform bleiben (vgl. Reckwitz 2003, Hillebrandt 2016). Wenn wir aber nicht nur dichte Beschreibungen und Mikrosoziologie betreiben wollen, was für bestimmte Forschungsfelder natürlich legitim ist, vor allem für in der Vergangenheit liegende Ereignisse jedoch nicht möglich, müssen wir im Sinne Latours den Aktanten unbedingt in beide Richtungen folgen und analysieren, was denn zusammenkommen musste, damit sich vergangene und aktuelle Praxis genauso vollzieht (Latour 2007), bevor wir uns daranmachen können, genauer hinzusehen, was das Affiziert sein in Praxisformen des Protests für eine Rolle spielt. Foucaults Begriff des Diskursereignisses gibt uns dabei die notwendige Orientierung, wo zu beginnen ist, wenn man genealogisch herausarbeitet, von wo aus Ereignisse in Serie gehen, weshalb ich an anderer Stelle verstärkt daran arbeite, die diskursorientierten und die am Praxisbegriff orientierten Theorierichtungen synergetisch miteinander ins Gespräch zu bringen.

Aus beiden theoretischen Positionen heraus wird zwar anerkannt und festgestellt, dass die Trennung zwischen dem Diskurs und der Praxis nicht ganz aufrecht zu erhalten ist, aber bisher muss man sich noch für eine Diskurstheorie mit schwachem Praxisbegriff entscheiden, die den Akteur entweder nicht kennt oder einen sehr starken Begriff des Akteurs impliziert oder man entscheidet sich im Nachgang Bourdieus für eine Praxistheorie, in der der Diskurs aber immer an die Position des Sprechenden Akteurs im sozialen Raum an sich und im jeweiligen Feld gebunden, lediglich Repräsentation von außerhalb diskursiven Bedingungen bleibt. Der Tribut, der im Fall letzterer Position zu zollen ist, ist ein bisher extrem schwaches Diskurskonzept, welches auch die gegenwärtig an Bedeutung zunehmenden neueren Theorien der Praxis nicht anders zu fassen vermögen. Meine hier vertretene Position beinhaltet es

² Single Auskopplung Remmidemmi (Yippie Yippie Yeah) (2006) aus dem 3. Album „Aufstand im Schlaraffenland“, erschienen bei Island Records.

³ Durch global orientierte verstärkte mediale Aufmerksamkeit scheint es zwar, als träte momentan eine Revitalisierung performativen Protests auf den Plan, trotz der von StaBu deklarierten „partizipatorischen Revolution“ treten im Rahmen der sogenannten „unkonventionellen politischen Beteiligung“ jedoch vor allem Unterschriftensammlungen und klassische Demonstrationen verstärkt auf (vgl. Statistisches Bundesamt 2016: 403).

deshalb, konsequent Akteure als Teil von Praktiken in Form von sozialisierten Körpern ebenso wie Artefakte, zu denen dann auch Texte und sprachliches Material oder symbolisches Zeichenmaterial zählen, als Elemente zu fassen, aus deren Formation sich Praktiken ereignen, die sich zu Praxisformen verketten.

Was heißt es nun, sich auf dieser theoretischen Folie, Affektiertheit und Praxisformen des Protests anzuschauen? Die heute als *Yippies!* gebündelten sozialisierten Körper speisten sich aus der neuen Linken und der Anti Vietnam Mobilisierung Bewegung (MOBE) im Vorfeld des *Chicago Festival of Life*. Im Zuge ausschweifender Festivitäten gründete sich die *Youth International Party*: Die Anfangsbuchstaben *der Partei* wurden zu *Yip* zusammengezogen und die *Yippies!* waren in der Welt. In New York ereigneten sich die ersten Proteste als *Yip-Ins* und *Yip-Outs*, als simple *Be-ins* mit Bewusstseinsweiterung, Live Musik und Performance-Theater, was im weiteren Verlauf als *Outrageousness* zur Hauptprotestform avancierte und später als *Chicago Festival of Life* zum Pendant zur Nominierungsveranstaltung der Demokrat_innen für die Präsidentschaftswahl wurde, die wegen der dort thematisierten Weiterführung des Vietnamkriegs als *Festival of Death* betitelt wurde. Interessant für die Auseinandersetzung mit Affiziertheit ist nun, dass die *Yippie!* - Proteste vor allem über diskursive Mechanismen wirksam wurden, die das *Festival of Life* schon vorab herstellten und affizierend auf die Körper der Unbeteiligten wirkten. Über verschiedene mediale Kanäle verbreiteten sich beispielsweise Aussagen, die *Yippies* würden Geld verbrennen und LSD ins Trinkwasser mischen, Straßen blockieren, um die Versammlung der Demokraten zu stören. Hier zeigt sich die Materialität des Diskurses offensichtlich, da daraufhin die Stadt Chicago Vorkehrungen für das Schlimmste traf, auch wenn sich keine der Prophezeiungen bewahrheitete und die *Yippie!* Proteste selbst gewaltlos blieben.

Eine weitere Praxisform, die sich im Rahmen der *Yippie*-Proteste vollzog und das ist die zweite Annahme bezüglich der Affizierung, dass hauptsächlich die Straße als Theater, der öffentliche Raum als Kulisse und Unbeteiligte als Statistinnen integriert wurden. Dieser Einbezug unbeteiligter Körper und Dinge macht deutlich, dass hier eine Affizierung stattgefunden hat, die Habitus übergreifend wirksam wurde und eben nicht nur Körper affizierte, die im *Festival of Life* zusammenkamen, sondern auch andere darüber hinaus. Hierbei spielten zum einen die erwähnten Mediendiskurse und zum anderen die Integration anderer Körper und Dinge im Rahmen der Straßenperformances eine enorme Rolle. Allein der Einbezug der auf den ersten Blick unbeteiligten Körper erfordert im Nachgang natürlich auch eine andere Art der Definition von Protest. Während der *Yippie!* - Ereignisse vollzogen sich zudem ironisch humoristische Praktiken, die Aufmerksamkeit erzielten, die mediale Berichterstattung über den Kongress ablenkten und die Bevölkerung zu überzeugen suchten, mitmachen bei der Revolution mache mehr Spaß, als nur zuzuschauen. Es liegt also die Vermutung nahe, dass neben Praktiken der Ironie und des Humors, neben dem aktiven Einbezug der Medien drittens nicht mehr Konfrontation, sondern Erwidern der Eliten zum Bestandteil der Protestform wurde und so Oppositionskörper aktive Teile der Praxisform wurden. Chicago 68 wird heute hauptsächlich auch als Chiffre für *Police Riot* erinnert, und gerade erst beginnt die Protestforschung im deutschsprachigen Raum die polizeilichen Reaktionen auf Protest mit in die Analysen einzubeziehen. Meist wird Polizeiaktion aber immer noch im herkömmlichen Sinn als Kontext von Protest beforscht (vgl. Klein 2003). Dies muss meiner Meinung nach auf der Folie des 1968er Ereignisses aber im Rahmen einer Analysestrategie passieren, die keine Unterscheidung einzieht. Alle beteiligten sozialisierten Körper müssen als Elemente der Protestformation gefasst werden. Dann erst kann man sich präzedenzlose Ereignisse mit Folge Charakter wie Chicago 1968 genauer ansehen und in seiner Konstitution dekonstruieren, um heutige Protestformen besser zu verstehen.

Die Soziologie blieb bisher seltsam konservativ, wenn es um die Analyse von Happenings als Protestform ging und tut sich immer noch schwer mit der Einordnung von solchen und überhaupt von Praktiken als Protest (vgl. Kern 2008). Was als Protest untersucht wird, sind immer noch hauptsächlich Demonstrationen und Organisationen um oppositionelle Ideen und Ziele in sozialen Bewegungen. In dem Fall definieren Protestierende Ziele und setzen vorhandene Mittel kalkuliert ein, was meinem Forschungsgegenstand eher entgegensteht. Die Botschaft der *Yippies!* war nämlich höchstens, dass es keine Botschaft gibt. Trotz Deutungsmusteranalysen (Rucht 2001) und Frameanalysen (Kern 2008), wurden die auf Praktiken des Affizierens und Affiziert Werdens fokussierten disruptiven und expressiven *Yippie!* Proteste in der Forschung eher vernachlässigt, eben weil sie nicht in die im deutschsprachigen Raum gängige Definitionen neuer sozialer Bewegungen passten. So werden methodisch, vor allem noch Befragungen durchgeführt, deren Ergebnisse sich dann auf sozialstrukturelle Einordnung der Aktivistinnen und deren Motive sowie politische Sozialisation beschränken. Dabei gerät dann so etwas wie Affektiertheit und Affizierung ins Abseits, denn im Nachhinein können ja stets nur Emotionen abgefragt werden, die als Narrative lediglich den wahrnehmbaren Überschuss des Affiziert seins erzählen. Was das Ereignis von Chicago aber vor allem ausmacht, ist ja gerade, dass die Interessen und die Ziele des *Be-ings* völlig unklar waren und nicht konstitutiv für das Ereignis. Somit, brachen die *Yippies* die herrschende Rechtfertigungsordnung vor allem, weil ihr Widerstand auch nicht auf Kompromisse abzielte, wie sich das für ordentliches Aufbegehren gehörte (Boltanski, Thevenot 2007).

Welcher Stellenwert kommt nun dem Affektiven im Rahmen der spezifischen Vollzugspraxis von Protestformen zu? Man kann sich ja nun im Zuge der Analyse ansehen, was denn im Ereignis des *Festival of Life* zusammenkommt, dass Körper affizieren und affiziert sind. Ich bin bisher zu ersten Ergebnissen gekommen, dass Affektivität immer dann entsteht, wenn einzelne Elemente einer Praxisform 1. übertrieben werden, wie zum Beispiel die physische Dimension mit der Überbetonung der Körperlichkeit. Affektivität entsteht 2., wenn einzelne Dimensionen der Praxis in ihrer Bedeutung vertauscht werden, also die Relationen sich verschieben und statt einem sozialisierten menschlichen Körper zum Beispiel ein anderer organischer Körper die gleiche Position in der Praxiskette einnimmt, was daraufhin ein affizierendes *RemmiDemmi* hervorruft. Ein wunderbares Beispiel hierfür liefern die Nominierung und die Wahlkampfaktivitäten des amerikanischen Hausschweins *Pigatus* im Rahmen der Praktiken des *Yippie!*-Protests.⁴ Drittens entsteht Affektivität im Rahmen der Proteste, wenn gegensätzliche Artefakte, mit abweichendem symbolischem Gehalt in Praktiken integriert werden und den sozialen Sinn bzw. die Logik der Praxis transformieren. An dieser Stelle könnte man noch zahlreiche Beispiele finden, man sollte aber innehalten und sich Fragen, wofür denn genau Beispiele gesucht werden, wenn es um Affiziert sein und affiziert werden geht? Und wonach muss und darf eine Soziologie der Praxis im Speziellen eigentlich überhaupt suchen und wonach aus methodologischen Gründen gerade nicht?

Ich habe hierfür zum einen versucht, bei Stäheli (2012) Orientierung zu finden, was alternative Formen der Analyse affizierender Protestformen jenseits von Ideen, Zielen und geteilten Werten angeht. Er geht erst einmal davon aus, dass das Affektive eine Art Unrast, eine ziellose Bewegung zwischen Körpern herzustellen vermag. Stäheli löst zwar einerseits den Begriff des Kollektiven aus der Tradition der Chicago School, konzentriert sich aber dennoch ebenso auf die einfachste Form der Versammlung sozialisierter Körper, was, wenn man später die Dinge und Diskurse wieder in den Fokus

Kommentar [KB1]: Der Link fehlt in der Fußnote

⁴ Weiterführende Informationen zum *Pigatus*-Wahlkampf finden Sie auf YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=LHecHglKjHQ>.

setzt, völlig im Sinne einer Soziologie der Praxis des Protestes sein kann. Zudem kommt Stäheli ebenso zu dem Schluss, dass Mediendiskurse als verbindendes Element, eine zentrale Rolle spielen. Erst einmal diagnostiziert er aber Mobs, Flashmobs, Paniken und Aufläufen ein gemeinsames Moment der Unrast, was an das, was ich versuche mit Affekt zu fassen, ziemlich gut heranreicht. Diese Unrast ist eben nicht ein unsichtbares magisches *Feeling*, sondern etwas, das etwas Neues in Bewegung setzt. Wir suchen also nach etwas, das Neues generiert und zur Dynamik der Praxis beiträgt. Eine zufällige Versammlung sozialisierter Körper wird in dieser Denkweise genau dann zum Kollektiv, wenn sie dynamisch wird und etwas in Bewegung setzt. Somit qualifiziert Stäheli die Suchbewegungen der Versammelten zum konstitutiven gemeinsamen Nenner.

Man muss bei aller Übereinstimmung natürlich davon absehen, dass Stäheli hier immer klar von *Handlungspotential* spricht, ohne dabei jedoch immerhin Bezüge auf eine Handlungsintention machen zu müssen.

Seine Idee, Affektiertheit als eine Unruhe, die Körper in Bewegung setzt, zu fassen, ohne dass die Bewegung über ein Ziel verfügen muss, ist dabei deshalb mehr als brauchbar. Das Kollektiv entsteht durch die Bewegung der Körper. Die Rastlosigkeit überträgt sich auf die Körper der anderen. Durch die gemeinsame azentrische Bewegung von Körpern und Dingen in Assoziation zueinander, wird der einzelne Körper oder das einzelne Ding zum Medium der Nachahmung von Bewegungsströmen und es entstehen Mediatisierungsprozesse. Kalkulation und Sinnverstehen werden durch die Mediatisierungsprozesse gestört und durch zirkuläre Reaktionen ersetzt. Soweit Stäheli (2012). Genau hier liegt der nützliche Link zur Affekttheorie. Stäheli fügt der Denkweise der Chicago School dann ja auch eine zusätzliche Materialität hinzu, die es ermöglicht, Räume und Materialitäten als Infrastrukturen der Kollektive zu denken und geht wie auch Foucault und die Praxistheorien davon aus, dass sich die Praxis des Kollektiven ereignen muss. Von hier aus muss man weiter überlegen, wie man das Kollektive über das einzelne Ereignis hinausdenken kann, wobei Foucault und sein Konzept der Geschichte der Gegenwart helfen können. Im Rahmen einer Geschichte der Gegenwart des Protests werden die *Yippies!* - Proteste zu präzedenzlosen Ereignissen mit Folgecharakter, die dafür sorgen, dass Ereignisse in Serie gehen. Das was Stäheli die Infrastrukturen des Kollektiven nennt, derer es bedarf, damit sich Kollektive ereignen, denn sie tun dies nicht spontan, sind in meiner Anlage die Dimensionen der Praxis, die zusammenkommen müssen.

Hier trennen sich aber dann auch die gemeinsamen Wege wieder, denn für Stäheli sind bewegliche Versammlungen Affektmaschinen. Mich dagegen interessiert aus methodologischen Gründen weniger das *Wir* der gemeinsamen Erfahrung, sondern das *Was* dessen, was sich da versammelt und vollzieht.

Man darf nicht den Fehler begehen, das ganze funktionalistisch zu denken. Auch bei Stäheli werden Infrastrukturen des Kollektiven nicht vom menschlichen Akteur willentlich hergestellt und können zwar oft genau das hervorbringen, was Körper affiziert, wie zum Beispiel im Fußballstadion. Zum Teil ereignen sich aber auch komplett andere Praktiken, die in der Verkettung zu neuen und völlig anderen Praxisformen führen.

Gegen die im Vorausgegangenen umschriebenen subjektbezogenen, funktionalistischen oder emotionssoziologischen Fallstricke muss man sich deshalb mit ontologischen Überlegungen zum Affektbegriff Klarheit über die Intentionalität bringen: Massumi erläutert dies ja dankenswerter Weise mit großer Ambition (2010). Bei ihm kann man sich im Zweifelsfall vergewissern, dass Affekt keine Emotion ist und nichts Gefühltes. Ein Affekt ist hier die Fähigkeit von sozialisierten Körpern von anderen Dimensionen der Praxis affiziert zu werden und diese zu affizieren. Affekt ist damit eine körperliche Erwidern auf etwas, und zwar eine autonome Erwidern. Er ist ein neutrales Potential, das sich aus einem Überschuss der bewussten Stadien der Wahrnehmung, physisch – wie Massumi sagt *visceral* – gene-

riert. Deshalb ist Affekt bei Massumi aber gerade nicht vorsozial, sondern „open-endedly-social“ (Massumi 2002 nach Clough 2010: 209). Das physische Körpergedächtnis ist immer schon sozial wegen der Inkorporierung des Sozialen. Das Affektiert sein entsteht eben noch *visceral* aber eben innerhalb dieses mit Sozialem behafteten und durchsetzten Körpers. Deshalb ist es jenseits sichtbarer Veränderungen der Körperoberfläche oder Körperbewegungen – und das ist mir wichtig zu betonen – auch erst einmal für die praxistheoretische Erforschung kein Datum.

Was ich aber ebenfalls von Massumi gelernt habe ist, dass eben nicht nur sozialisierte Körper gegenseitig Affekte generieren, sondern auch Materialität affektiv ist. Materialität ist mitteilend, selbstorganisierend und stiftet in Relation zu anderen Dimensionen der Praxis autonome Entgegnung der Körper. Hier scheinen Anschlüsse an den *New Materialism* von Barad (2012) lohnenswert.

Affektivität ist praxistheoretisch gewendet nicht weniger aber auch nicht mehr als eine Bewegung physischer Zustände zwischen Körpern. Ein Affekt ist die Fähigkeit von Körpern aller Art affiziert zu werden und zu affizieren. Und hierbei sind in Relation zueinanderstehende Körper und Dinge, Diskurse und Zeitlichkeit in Räumen notwendig.

Vor dem Hintergrund meiner Ausführungen, glaube ich sagen zu können, dass man mit einem wie dem von mir in Anwendung gebrachten Forschungsdesign mit dem zentral gestellten Subjekt nicht auch den Affekt als solchen über Bord werfen muss, sondern - und hier gehe ich mit Patricia T. Clough (2010) überein – den *affektive-turn* auch so vollziehen kann, dass er auf die Diskontinuität des Subjekts verweist und Körperlichkeit und Materialität im Allgemeinen als konstituierende Momente von Sozialität denkt (Clough 2010: 206). Nicht ohne Grund verweist Clough passend auf das ebenso von aktuellen Praxistheorien viel zitierte Autoren-Duo Deleuze und Guattari, die Affekt als „pre-individual bodily forces augmenting or diminishing a body's capacity to act“ (Deleuze, Guattari 1993, z.n. Clough 2010: 207) fassen und sich wohlweislich kritisch mit den Technologien auseinandersetzen, die es ermöglichen den nicht wahrnehmbaren Dynamismus des Affekts zu fassen und zu manipulieren, wie Clough deutlich herausstellt.

Meine abschließende Frage, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem Affektiven ergeben hat und an der es nun weiterzuarbeiten gilt, ist die Folgende: Sind Praktiken, die affizieren, eher solche Praktiken, die sich zu Praxisformen verketteten und sich als Praxisformationen über einen längeren Zeitraum ständig neuformieren? Diese Frage lässt sich nur mit einem empirischen Begriff von Affiziertheit klären, wie das zum Beispiel auch Grossberg in Bezug auf *Passion, Emotion and Affect for Politics* vorgemacht hat, um darüber, inwieweit Körper in Praxis involviert sind, Hinweise auf das Maß an Affiziertheit zu sammeln, das Vollzugspotential freisetzt. Und nur diese Involviertheit von Körpern ist erstmal ein praxissoziologisches Datum für Affekte.

Essenz meiner Überlegungen ist schlussendlich der Vorschlag, Affiziertheit als Praxisvollzug zu fassen, der in seiner Ereignishaftigkeit als historisch kontingente Intensitätszone (Deleuze, Guattari 1993) mit Transformationspotential gefasst und nur so auch empirisch erfasst werden kann.

Literatur

- Ahmed, S. 2010: Happy objects. In M. Gregg, G. J. Seigworth (eds.), *The affect theory reader*. Durham, NC: Duke University Press, Berlin: Merve, 29–51.
- Barad, K. 2012: Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken. Dt. Erstausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Edition Unseld, 45).

- Boltanski, L., Thévenot, L. 2007: Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Hamburg: Hamburger Edition.
- Braidotti, R., Laugstien, T. 2014: Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen. Frankfurt am Main: Campus.
- Butler, J., Mohrman, J. (Hg.) 2009: Krieg und Affekt. 1. Auflage. Zürich: Diaphanes.
- Bütow, B., Kahl, R., Stach, A. 2013: Körper, Geschlecht, Affekt. Selbstinszenierungen und Bildungsprozesse in jugendlichen Sozialräumen. Wiesbaden: Springer VS.
- Clough, P. T. 2010: The affective turn. Political economy, biomedicine, and bodies. In M. Gregg, G. J. Seigworth (eds.), *The affect theory reader*. Durham, NC: Duke University Press, Berlin: Merve, 206–225.
- Clough, P. T. 2009: The new empiricism. Affect and sociological method. *European Journal of Social Theory*, Vol. 12, Issue 1, 43–61.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1993: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve.
- Dietz, H. 2015: Polnischer Protest. Zur pragmatistischen Fundierung von Theorien sozialen Wandels. Frankfurt am Main: Campus.
- Endert, E. 2006: Über die emotionale Dimension sozialer Prozesse. Die Theorie der Affektlogik am Beispiel der Rechtsextremismus- und Nationalsozialismusforschung. Konstanz: UVK.
- Foucault, M. 2003: Die Bühne der Philosophie. In D. Defert, F. Ewald (Hg.), Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976–1979. S. 718–747.
- Foucault, M. 2008: Archäologie des Wissens. In M. Foucault, Die Hauptwerke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gregg, M., Seigworth, G. J. 2010: *The affect theory reader*. Durham, NC: Duke University Press, Berlin: Merve.
- Grossberg, L. 2010: Affect's Future: Rediscovering the Virtual in the Actual, In M. Gregg, G. J. Seigworth (eds.), *The affect theory reader*. Durham, NC: Duke University Press, Berlin: Merve, 309–338.
- Gutiérrez Rodríguez, E. 2008: Reading affect. On the heterotopian spaces of care and domestic work in private households. *Historical Social Research*, Vol. 33, Issue 1, 252–277.
- Heidenreich, F., Schaal, G. S. (Hg.) 2012: Politische Theorie und Emotionen. Interdisziplinäre Tagung der Sektion für Politische Theorie und Ideengeschichte der DVPW. 1. Auflage. Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Nr. 23. Baden-Baden: Nomos.
- Hillebrandt, F. 2015a: Einführung in soziologische Praxistheorien. Wiesbaden: Springer VS.
- Hillebrandt, F. 2015b: Was ist der Gegenstand einer Soziologie der Praxis? In F. Schäfer et al. (Hg.), *Methoden einer Soziologie der Praxis*. Bielefeld: transcript, 15–36.
- Hillebrandt, F. 2016: Die Soziologie der Praxis als poststrukturalistischer Materialismus. In H. Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, 71–94.
- Karakayali, S. 2014: Solidarität und Affekt. In J. Fischer, S. Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Springer VS, 57–64.
- Kern, T. 2008: Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen. In D. Funcke, F. Hillebrandt, O. Vormbusch, S. M. Wilz (Hg.), *Hagener Studientexte zur Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Klein, N., Schlatterer, H. 2003: Über Zäune und Mauern. Berichte von der Globalisierungsfront. Frankfurt am Main: Campus.
- Latour, B., Woolgar, G. 2007: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Massumi, B. 2010: Ontomacht. Kunst Affekt und das Ereignis des Politischen. Berlin: Merve.
- Diehl, P. 2012: Über Emotion, Affekt und Affizierung in der Politik. In F. Heidenreich, G. S. Schaal (Hg.), *Politische Theorie und Emotionen*. 1. Auflage. Baden-Baden: Nomos, 155–176.

- Reckwitz, A. 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. Zeitschrift für Soziologie, 32. Jg., Heft 4: 282–301.
- Rucht, D. 2001: Protest in der Bundesregierung. Strukturen und Entwicklungen. Frankfurt am Main: Campus.
- Schäfer, F., Daniel, A., Hillebrandt, F. 2015: Die Methoden einer Soziologie der Praxis. Bielefeld: transcript.
- Seyfert, R. 2011: Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung. 1. Auflage. Weilerswist: Velbrück Wiss.
- Seyfert, R. 2012: Atmosphären - Transmissionen - Interaktionen. Zu einer Theorie sozialer Affekte. Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie, 17. Jg., Heft 1, 73–96.
- Stäheli, U. 2012: Infrastrukturen des Sozialen. Alte Medien – neue Kollektive? Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung, Heft 2/2012, 99–116.
- Statistisches Bundesamt (Hg.) 2016: Datenreport 2016: Sozialbericht für Deutschland, Kapitel 13: Demokratie und politische Partizipation.
https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Datenreport/Downloads/Datenreport2016Kap13.pdf?__blob=publicationFile (letzter Aufruf 05. Januar 2017).
- Van der Tuin, I., Dolphijn, R. 2012: New materialism: Interviews & cartographies. London: Open Humanities Press.