

5. Politik als ästhetische Praxis

An welchem Punkt ist die Arbeit im Nachdenken über das Verhältnis von Politik und Ästhetik angekommen? Nachdem mit Rancières radikal-demokratischer Position der Weg geebnet wurde, der Ästhetik im Nachdenken über die Politik einen Platz einzuräumen, hat die Diskussion von Kants Begriff der Ästhetik diese wiederum in ein umfassendes Verständnis menschlicher Vernunft und menschlichen Lebens eingebettet. Im Folgenden gilt es nun noch einmal zur konkreten politischen Fragestellung zurückzukehren. Welche Bedeutung kann der Ästhetik im politischen Prozess zuerkannt werden? Gibt es so etwas wie ein ästhetisch-politisches Handeln? Was wäre seine Spezifik und was wäre es in der Lage zu leisten? Nicht zuletzt wäre zu erkunden, wie sich solch ein Handeln in das Spektrum politischen Handelns im Allgemeinen einfügen würde.

Blickt man noch einmal auf Rancières Verständnis von Politik und politischem Handeln, so wurde deutlich, dass Rancière die Entstehungsbedingungen der Politik aus dem Zusammenspiel einer Ästhetik der Politik und einer Politik der Ästhetik entfaltet.

»Wenn die Politik im eigentlichen Sinne in der Erzeugung von Subjekten besteht, die den Namenlosen eine Stimme verleihen, dann besteht die Politik der Kunst, die dem ästhetischen Regime eigen ist, in der Ausarbeitung der sinnlichen Welt der Namenlosen, der Arten des *Dies* und des *Ich*, aus denen eigene Welten des politischen *Wir* hervortreten.«¹

1 EZ, 80.

Dabei hatte Rancière die Erzeugung politischer Subjekte und das Erheben ihrer Stimme im Zuge seines Konzepts der Subjektivierung durchwirkt von einer ›Ästhetik der Politik‹ dargestellt. Mit der ›Ästhetik der Politik‹ hat Rancière somit eine grundlegende ästhetische Verfasstheit politischen Handelns herausgearbeitet, die er durch eine ›Politik der Ästhetik‹ komplettiert, welche die Bedeutung ästhetischer Erfahrung für die Möglichkeit der individuellen Emanzipation herausarbeitet. Gleichwohl wird Rancière nicht müde einen ästhetischen Bruch zu betonen, mit anderen Worten, eine unüberbrückbare Trennung zwischen auf der einen Seite der ästhetischen Erfahrung und ihrem inhärenten, emanzipativen Potenzial und ihrer politischen Wirkung auf der anderen. Für Rancière scheint es keinen kausalen oder direkten Weg von der ästhetischen Erfahrung zur politischen Subjektivierung und d.h. auch nicht von der ›Politik der Ästhetik‹ zur ›Ästhetik der Politik‹ zu geben. Es sollen »eigene Welten des politischen *Wir*«² sein, die nicht aus den ästhetischen Welten abzuleiten sind. Doch möchte man angesichts jener grundlegenden Bedeutung, die Rancière der Ästhetik zuschreibt, genauer verstehen, wie jene ästhetischen Erfahrungen eine politische Wirkung entfalten, ja vielleicht sogar zu einer politischen Subjektivierung – und damit von einer individuellen zu einer kollektiven Ebene – führen.

Während die ästhetische Emanzipation in erster Linie ein individuelles Unterfangen bleibt, erweist sich das politische Ereignis in anderer Hinsicht singular. Denn Rancières politische Subjektivierungen tauchen spontan auf. Er interessiert sich fast ausschließlich für das initiale Moment, jedoch nicht für den Verlauf oder das Ziel politischen Handelns. Damit beantwortet Rancière aber weder die Frage nach politischen Folgen noch nach politischen Institutionen.³ Dies birgt die Ge-

2 Ebd., 80.

3 Vgl. die Kritik Badiou in Badiou 2003, 119–133. Michael Hirsch kritisiert an Rancière eine Skandalisierung der Politik, die aber ohne konkrete politische und rechtliche Forderungen bleibt. Vgl. Hirsch, Michael: Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Ders./Voigt 2009, 191–226, hier: 216.

fahr, dass sich – wie vielfach kritisiert – Rancières politische Konzeption auf das Moment der Intervention reduziert bzw. eine Politik der seltenen Ausnahme, mit Marchart einen »emanzipatorischen Apriorismus«⁴ beinhaltet.⁵ Dabei erscheint die dichotome Begegnung von Polizei und Politik nicht zuletzt als eine »Alles-oder-nichts«-Logik.⁶ Denn wie Rancière (in Abgrenzung zu Anerkennungstheorien) betont, geht es ihm um eine grundlegende Infragestellung, die das Ganze einer Aufteilung des Sinnlichen betrifft und die Entstehung neuer Subjekte ermöglicht. Damit handelt Rancière sich aber zugleich den Vorwurf einer Vergessenheit des Sozialen ein. Denn zum einen leitet Rancière seinen Begriff von Politik aus seiner Diskontinuität zum Sozialen ab. Die politische Herrschaft bzw. die Demokratie zeichnet sich durch die Begrenzung des gesellschaftlichen Körpers aus. Und so möchte Rancière die politische Subjektivierung in ihrer Qualität von sozialen Kämpfen unterschieden wissen.⁷ Es sei die Form, welche den politischen Charakter

Die nichtbedachten Folgen politischer Intervention kritisiert Jens Kastner, indem er annimmt, dass Rancière keine Bedingungen für das Gelingen politischer Subjektivierungen angibt. Vgl. Kastner, Jens: *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*. Wien 2012, 69f.; 76. Ähnlich kritisiert auch Martin Saar, dass Rancière es versäumt, Erwartungen an das Entstehen von Politik zu formulieren und so zu einem unbefriedigenden, »katastrophischen Bild der Dauerkrise und Dauerverfehlung der Demokratie« kommt. Vgl. Saar 2019, 487.

- 4 Marchart 2010, 183f. Die Entstehungsbedingungen der Politik sind für Marchart so exklusiv, dass Politik unter diesen Umständen kaum existiert.
- 5 Für Celikates reduziert Rancière die Politik auf die »revolutionären Momente des Umsturzes und der Gründung, die am Anfang oder am Ende politischer Ordnungen stehen.« Als von außen kommende Interventionen verschließen sie sich jedoch einer erklärenden Einordnung in den politischen Prozess. Vgl. Celikates 2010a, 276.
- 6 Vgl. McNay 2014, Kapitel 4, 132-167.
- 7 Politische Subjektivierungen unterscheiden sich von sozialen Kämpfen, da sie an die Idee des singulären Universellen anknüpfen. D.h. es geht in einer politischen Subjektivierung nicht um die Forderung nach Reformen o.ä., sondern die konkrete Situation wird in dem Aufzeigen eines grundsätzlichen Unrechts überschritten und zu einem Fall eines singulär universellen Unrechts.

einer Handlung auszeichne.⁸ Wie Lois McNay schreibt: »The political must necessarily be socially weightless, as unencumbered as possible by any social content in order to have its ruptural, radically egalitarian moment.«⁹ Eingedenk jener bereits erwähnten Kritik, dass Rancière die Emanzipationspotenziale der Ungehörten angesichts sozialer Machtstrukturen überschätzt, stellt sich für McNay die Frage, ob die politische Forderung nicht zu einer leeren rhetorischen Geste verkommt. Damit stellt sich noch einmal die Frage, welche Rolle die Ästhetik respektive ein ästhetisch-politisches Handeln hier einnehmen kann: Lässt sich ein ästhetisch-politisches Handeln mit einer Temporalisierung oder Prozessualisierung der Politik zusammendenken, um jenem Vorwurf einer interventionistischen, folgenlosen Politik zu begegnen? Und gleichzeitig die Frage, ob ein ästhetisch-politisches Handeln einerseits jenen disruptiven Charakter beibehalten kann, ohne zugleich die soziale Verankerung zu verlieren?

Franck Fischbach hat zur Lösung des Problems vorgeschlagen, jenen Hinweisen in Rancières Texten zu folgen, in denen Rancière die Politik als eine Arbeit und ein Handeln beschreibt.¹⁰ »Le politique ›travaille‹, c'est-à-dire que la politique est une pratique, un agir, et pas un ordre à part et substantiel de phénomènes qui seraient réellement distinct du social.«¹¹ Blickt man auf Rancières Forschungsweg und insbesondere auf seine empirischen Untersuchungen – allen voran jene Großstudie *Die Nacht der Proletarier* zum Leben der Saint Simonistischen Arbeiter im 19. Jahrhundert – scheint sich diese Vermutung zu bestätigen. So beschäftigt er sich niemals mit den großen geschichtlichen Ereignissen, wie beispielsweise der Französischen Revolution, und eher selten mit kollektiven Handlungen. Vielmehr wendet Rancière sich dem Alltag und den alltäglichen Handlungen seiner Protagonisten zu. Neben den Arbeitern des 19. Jahrhunderts unterstreichen auch seine Beispiele

8 Vgl. DU, 43.

9 McNay 2014, 138.

10 Vgl. Fischbach 2012, 44. Sowie DU, 41.

11 Fischbach 2012, 44.

aus der Bürgerrechts- und Frauenbewegung deren alltäglichen Charakter.

Dabei beschreibt er zum einen oftmals alltägliche, sehr unterschiedliche Handlungen, wie das Bus fahren im Falle der schwarzen Bürgerrechtlerin Rosa Parks, oder das nächtliche Dichten im Falle der Saint Simonisten. Hier vollziehen die Anteilslosen jeweils Handlungen, die ihnen die herrschende Aufteilung des Sinnlichen nicht zugesteht. Zugleich sind diese Handlungen nicht ausschließlich politische Handlungen, wie wählen, Gesetze verabschieden oder demonstrieren. Worin liegt also ihr politischer Gehalt? Zum anderen haftet den Handlungen ein nachahmender Charakter an. Beispielhaft ist hier Rancières Darstellung der Sezession der Plebejer. Um ihren Forderungen nach politischen Rechten Nachdruck zu verleihen, zogen sich die Plebejer auf den *Mons Aventin* zurück und vollzogen dort, so die Beschreibung Rancières, »eine Reihe von Sprechakten«¹² der Patrizier, zu denen sie im Rahmen der rechtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse kein Anrecht hatten. Um ihre Gleichheit zu demonstrieren, eigneten sie sich Handlungen der Patrizier an. Sie imitierten, ahmten nach, mimten eine Ordnung, so als ob ihnen in dieser Ordnung eben dieser Platz zustehen würde. Die Plebejer demonstrierten und erfuhren ihre eigene Existenz als sprechende, mit *Logos* ausgestattete Wesen und durchtrennten somit in der Auffassung Rancières die existierende Aufteilung der *Aisthesis*. Das Beispiel der Plebejer wirft jedoch Fragen auf, denn wie Markus Klammer ganz richtig fragt: Warum sollte das Mimen polizeilicher, hegemonialer, kultureller Praktiken, wie das Aussprechen von Verwünschungen oder die Befragung eines Orakels »mit dem transzendentalen Vermögen zu sprechen und zu verstehen, d.h. gleich zu sein unter Gleichen«¹³ gleichgesetzt werden? Projiziert Rancière hier nicht kontingente Faktoren ins Ahistorische, ins Transzendente? Führt ein solches Nachahmen der Handlungen nicht einfach zu einer Ausweitung der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen, insofern sich

12 DU, 36.

13 Klammer 2010, 198f.

das Sichtbarwerden in der »quasi-polizeilichen Form des ›Als-ob‹«¹⁴ vollzieht?

5.1 Eine praxeologische Perspektive auf Rancières Politikbegriff

Zunächst einmal legt sowohl der alltägliche Charakter der beschriebenen Handlungen sowie das Nachahmen oder Mimen von Herrschaftshandlungen nahe, Rancière im Kontext der Praxistheorien zu interpretieren. Denn mit dem praxistheoretischen Paradigma wendet sich der forschende Blick weg von der Individualität einer Handlung hin zu deren sozialen Verfasstheit. Handlungen werden nicht mehr aus ihrer individuellen Rationalität – sei sie zweckrational, nutzenmaximierend oder kommunikativ – erklärt, sondern aus ihrer sozialen Verfasstheit. Was bedeutet das?

Handlungen als Praktiken zu verstehen, bedeutet diese als mehr oder weniger komplexe Handlungsabfolgen zu fassen, wie beispielsweise spazieren gehen, Auto fahren, heiraten oder Verhandlungen führen.¹⁵ Entscheidend ist dabei nicht, dass wir diese Handlungen gemeinsam ausführen, denn viele Praktiken, wie beispielsweise Praktiken der Körperpflege, tun wir alleine, sondern es geht darum ihren sozialen Charakter zu verstehen. Wenn wir von einer Praktik sprechen bedeutet dies zunächst, dass die Handlung wiederholt und gewohnheitsmäßig – und dies »über zeitliche und räumliche Grenzen hinweg«¹⁶ – ausgeführt werden muss, sodass eine Art von Muster oder Regelmäßigkeit entsteht. Die Praktik ist dann innerhalb eines sozialen bzw. kulturellen Kontextes verständlich und hängt auch von dessen Institutionen ab. So

14 Ebd., 199.

15 In der Charakterisierung der Merkmale einer Praktik orientiere ich mich an Rahel Jaeggis detaillierteren Ausführungen. Vgl. Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*. Berlin 2014, 95–102.

16 Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003) 4, 282–301, hier: 292.

unterscheidet sich beispielsweise die Praktik des Begrüßens zwischen Franzosen und Japanern fundamental und kann im jeweils anderen kulturellen Kontext Irritationen hervorrufen. Praktiken sind folglich nicht nur regelmäßig, sondern auch regelgeleitet, wobei die Tatsache, dass wir interne Regeln der Praxis annehmen, zugleich der Einsatzpunkt von Kritik ist. Wenn wir beispielsweise spazieren gehen wollen und dann in Sportschuhen und mit Stoppuhr durch den Park laufen, haben wir die Praktik des Spazierengehens falsch verstanden. D.h. wir können Praktiken richtig oder falsch ausführen unabhängig von einer externen Kritik, welche die Praktik an sich in Frage stellen kann (Ist es überhaupt sinnvoll spazieren zu gehen?).¹⁷ Insofern wir Praktiken immer wieder bzw. gewohnheitsmäßig ausführen, ist uns ihre Regelmäßigkeit nicht immer präsent, sie sedimentiert zu einem impliziten Wissen bzw. einem praktischen Know-how. Im Unterschied zu rationalistischen Handlungstheorien gehen Praxistheoretiker jedoch davon aus, dass dieses Wissen zwar von allen praxiskompetenten Personen geteilt wird, aber niemals vollständig zugänglich ist und die Praktik auch nicht vollumfänglich beschreibt.

»Implizit kann Wissen also sein, weil wir seine explizite Version (die expliziten Regeln) in Routinen *vergessen* haben, weil wir das, was wir wissen, *nicht verbalisieren können* (die Regeln nicht explizit kennen, aber sie anwenden) oder weil es sich um praktisches Erfahrungswissen handelt, das zu komplex oder nicht formalisierbar ist und nur *im praktischen Vollzug* erworben beziehungsweise ausgeübt werden kann.«¹⁸

17 Vgl. Jaeggi 2014, 97ff. Betrachtet man das Feld der Praktiken der Politik, so zeigt sich im Blick auf die AfD, dass diese gerade durch die Abweichung von den Praxisregeln politisches Kapital schlagen will, z.B. durch die bewusste Abweichung der Praktiken des Parlamentariers.

18 Jaeggi 2014, 126. Ein sehr einprägsames Beispiel ist das Auto fahren. Jeder Fahranfänger weiß, dass er mit dem Erhalt des Führerscheins noch »Fahrpraxis« benötigt, um ein guter, kompetenter Autofahrer zu werden. Vgl. Jaeggi 2014, 125.

Dabei legen die Praxistheorien einen besonderen Fokus auf die Inkorporierung des Know-how, in dem Sinne, dass jede Praktik eine körperliche Ausführung, eine »skillfull performance«¹⁹ darstellt, bei der wir den Körper in einer bestimmten Weise im Raum zu bewegen, mit den Dingen umzugehen und mit Teilnehmern zu interagieren wissen, die sich nicht bis ins Letzte erklären lässt, sondern vor allem praktiziert werden will.²⁰ Neben dem Körper betonen die Praxistheorien daher auch die Artefakte bzw. die materielle Welt als konstitutive Elemente einer Praktik. Diese sind nicht nur für den Vollzug konstitutiv (man denke etwa an Küchenutensilien), sondern ermöglichen gewisse Praktiken sogar erst (z.B. Flugzeuge, Internet oder Computer). Nicht zuletzt garantieren sie zu einem gewissen Grad auch die Reproduzierbarkeit einer Praktik, indem sie einen Gebrauch zwar nicht definieren, jedoch nahelegen (üblicherweise schneidet man mit einem Messer, es kann aber auch ein Mordwerkzeug sein).

Den genuin sozialen Charakter von Praktiken unterstreicht nicht zuletzt das, was man einen ermöglichenden, einen »stage-setting-character«²¹ der Praktiken nennen kann. Wie Jaeggi anschaulich schreibt:

»Man kann auch ohne die Praxis des Fußballspielens Bälle schießen, in ein zwischen zwei Pfosten ausgespanntes Netz zielen oder im Tor stehend den Ball mit den Händen auffangen. Aber nur, wenn es die Praxis des Fußballspielens und die diese konstituierenden Regeln gibt, gilt das als ›ein Tor schließen‹, ›im Abseits stehen‹ oder ›der Torwart sein‹.«²²

Praktiken sind demnach dem Individuum oder Subjekt vor- oder übergeordnet, in dem Sinne, dass sie zeitlich vor den Subjekten existie-

19 Reckwitz 2003, 290.

20 Reckwitz weist darauf hin, dass der Körper nicht als ein Ausführungsorgan verstanden werden darf, sondern selbst durch die Praktik auf eine bestimmte Art und Weise geformt wird, bzw. Körper ist. Vgl. ebd., 290.

21 Jaeggi 2014, 99.

22 Ebd., 99.

ren und auch unabhängig von diesen zirkulieren. »Praktiken bestehen bereits, bevor der/die Einzelne handelt, und ermöglichen dieses Handeln ebenso wie sie es strukturieren und einschränken.«²³ Und zugleich existieren Praktiken nicht ohne die Subjekte von denen sie ausgeführt werden. Praktiken, die nicht praktiziert werden, hören auf zu existieren, wobei sie durch die Speicherung in Artefakten zu einem gewissen Grad konserviert werden und dann evtl. auch reaktiviert werden können.

Das Soziale erscheint ausgehend von diesem skizzierten Praxisverständnis, wie Schatzki schreibt, als »a field of embodied, materially interwoven practices centrally organized around shared practical understandings.«²⁴ Und in diesem Sinne ließe sich sicherlich auch das, was bei Rancière unter dem Schlagwort der Polizei bzw. der polizeilichen Ordnung firmiert, durch eine ausführlichere praxeologische Beschreibung anreichern und entfalten. Denn auf die polizeiliche Ordnung treffen ebenso praxeologische Charakteristika der alltäglichen Routinen und Gewohnheiten zu, wie jene des impliziten Wissens. Zugleich weist der Polizeibegriff auf die oftmals vergessene Abhängigkeit der Praktiken von Macht hin sowie auf ihre soziale Kontrollfunktion. Man könnte sogar sagen, Rancières Darstellung der sozialen Zusammenhänge als polizeiliche Ordnung tendiere einseitig dazu, den vermachteten Aspekt der Praktiken zu betonen. Denn im Gegensatz zu anderen Ansätzen scheint Rancière jene Aspekte der Praktiken zu unterschlagen, die in diesen für die Möglichkeit von politischer Veränderung und Transformation stehen. So betont etwa Rahel Jaeggi die unausweichlichen Störquellen in jeder Praxis und die Konfliktualität zwischen Praktiken,²⁵ während Andreas Reckwitz von »der

23 Schäfer, Hilmar: Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld 2016, 9-25, hier: 12.

24 Schatzki, Theodore: Introduction. Practice Theory. In: Schatzki, Theodore/Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London 2001, 10-23, hier: 12.

25 Vgl. Jaeggi 2014, 127-130.

Unberechenbarkeit interpretativer Unbestimmtheiten«²⁶ bzw. der »relativen ›Offenheit‹ für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs«²⁷ spricht. Am deutlichsten hat aber wohl Judith Butler die politischen Potenziale in der ironischen, inszenierenden Performativität der Praktiken herausgearbeitet und zu einer eigenständigen politischen Theorie ausgearbeitet. Mit Butler teilt Rancière die Intention, den politischen Ursprung der Praktiken und ihres Zusammenhangs sichtbar werden zu lassen, in dem Sinne, dass Rancière Politik als die Infragestellung, mithin die Politisierung der polizeilichen Ordnung versteht (in dem radikalen Sinn, dass die Ausgeschlossenen, die keinen Anteil haben, als neues politisches Subjekt erscheinen). Doch finden sich bei ihm keine Beispiele, welche die inhärenten Devianzen und Potenziale der Praktiken betonen. Ganz im Gegenteil scheinen seine Beispiele der Politisierung von der Imitation, der Mimesis, vom ›als-ob‹ des Bestehenden getragen zu werden. Um Rancière nun gegen Klammer's Kritik – worin die radikaldemokratische Veränderung durch Imitation besteht und wie Imitation und das universelle Vermögen zu sprechen zur Deckung kommen sollen – zu verteidigen, muss Rancière's Konzept der Polizei mit dem der Aufteilung des Sinnlichen zusammengedacht werden. Denn mit Rancière's Auffassung der Aufteilung des Sinnlichen gilt es nicht nur den körperlichen Aspekt der Praktiken ins Auge zu fassen, sondern deren Sinnlichkeit. Mit anderen Worten richtet Rancière mit der Aufteilung des Sinnlichen den Fokus auf die Art und Weise, wie unsere Wahrnehmung von unseren sozialen Praktiken geformt wird und diese formt. Zusammen mit dem Gedanken der polizeilichen Struktur steigert Rancière den selektierenden, trennenden Aspekt jeder Wahrnehmung mit seinem Konzept der Aufteilung des Sinnlichen ins Politische, ja macht sie sogar zum Ankerpunkt seiner politischen Konzeption. Wenn Rancière nun Politik als die Infragestellung der polizeilich-sinnlichen Ordnung versteht, also das Unterbrechen einer Kontinuität von Sinn-

26 Reckwitz 2003, 294.

27 Ebd., 294.

lichkeit und Sinn, dann hat er offensichtlich eine andere Operation im Blick als jene inhärenten Veränderungspotenziale der Praktiken.

Von der Sinnlichkeit des Sozialen zu ästhetischen Praktiken

Das Konzept der Aufteilung des Sinnlichen verweist auf eine Dimension von Praktiken, die – so Andreas Reckwitz – bisher unterbelichtet geblieben ist: und zwar ihre sinnliche bzw. ästhetische Dimension.²⁸ Nach Reckwitz sollten wir soziale Ordnungen als sinnliche Ordnungen verstehen, die ihre spezifischen Sinnesregime enthalten.²⁹ Damit würde man die Überwindung jener Dualismen weitertreiben, die ein Kernanliegen praxeologischer Forschung ist. Es ginge dann nicht nur um die Aufhebung der Trennung von vorsozialer Körperlichkeit und einer Sozialität des Handelns, sondern auch um die Aufhebung einer Unterscheidung zwischen innerer, mentaler Wahrnehmung und äußerer Handlung.³⁰ Während die Körperlichkeit gemeinhin als zentrales Charakteristikum der Praxistheorien gilt, verweist Reckwitz darauf, dass die

»Mobilisierung der Körper durch Praktiken in erster Linie auf die Inkorporiertheit eines impliziten Wissens bezogen [wird]. [...] Aber [...] die Komplexe von Praktiken interiorisieren in die Akteure hinein nicht

28 Reckwitz sieht diese Vernachlässigung der Ästhetik innerhalb der Soziologie in einem seit der Gründung dominierenden Verständnis der modernen Gesellschaft und ihrer Entwicklung als Rationalisierungszusammenhang und -prozess begründet. Dabei wird dieser – der wirkmächtigen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand folgend – auch als ein Prozess der Entsinnlichung und Entästhetisierung verstanden. Vgl. Reckwitz, Andreas: Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen. In: Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.): *Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*. Berlin 2015, 13–52. (kurz: Reckwitz 2015a)

29 Vgl. ebd., 22.

30 Vgl. Reckwitz, Andreas: Ästhetik und Gesellschaft. Ein analytischer Bezugsrahmen. In: Ders.: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld 2016, 215–247, hier: 223.

allein ein *know-how*- und ein Deutungswissen, sondern sie modellieren und mobilisieren auch die Sinne und die durch sie verlaufenden Wahrnehmung auf eine bestimmte Weise.«³¹

Mit anderen Worten, Praktiken sind sinnlich strukturiert, insofern jede Praxis die Sinne auf eine unterschiedliche Weise in Anspruch nimmt, sodass eine Praxis mit einer bestimmten Wahrnehmungsweise korreliert.³² Beispielsweise unterscheidet sich der konzentrierte, fokussierte Blick durch das Mikroskop in der Forschungspraxis von der aufmerksamen Beobachtung des Gegenübers in der Gesprächspraxis und diese wiederum vom schweifenden Blick des Spaziergangs. Jede Praxis organisiert die Sinne also auf eine bestimmte Weise, sie hebt bestimmte Sinne hervor und lässt wiederum andere in den Hintergrund treten.³³ Die den Praktiken zugeordnete sinnliche Wahrnehmungsweise ist daher nicht biologischen oder individuellen Ursprungs, sondern wird vom Akteur zusammen mit der Praxis erlernt. »Die Wahrnehmungen der Akteure sind [...] keine bloß individuellen, gleichsam ›inneren‹ Prozesse, sondern Bestandteile der sozialen Praxis und ihres Umgangs mit der Welt.«³⁴ Wahrnehmen bedeutet daher auch nicht die Passivität der Rezeptivität, sondern weil die Akte der sinnlichen Wahrnehmung selbst Teil des Handelns sind, ist Wahrnehmen selbst eine Aktivität.³⁵ Dabei lässt sich eine ›Was‹- von einer ›Wie‹-Komponente unterscheiden. Während die ›Was‹-Komponente das Wahrgenommene identifiziert und interpretiert (nicht zuletzt auf Basis von kulturellen Schemata oder einer Aufteilung des Sinnlichen), interessiert eine praxeologische Perspektive vor allem auch, wie innerhalb einer Praxis wahrgenommen wird. Dass jedes Wahrnehmen dabei zugleich ein Nicht-Wahrnehmen enthält, liegt in der Natur der Dinge. Während ich mich beim Besuch eines klassischen Konzertes auf das Hören der Musik konzentriere, blende ich nicht

31 Reckwitz, Andreas: Sinne und Praktiken. Die sinnliche Organisation des Sozialen. In: Göbel/Prinz 2015, 441-455, hier: 447. (kurz: Reckwitz 2015b)

32 Vgl. Reckwitz 2015a, 22ff.

33 Vgl. Reckwitz 2015b, 447.

34 Reckwitz 2016, 224.

35 Vgl. Reckwitz 2015b, 447.

nur die anderen Sinne zum Beispiel durch das Schließen der Augen aus, sondern auch andere Geräusche, wie das Husten und Räuspern meines Nachbarn, bzw. nehme sie als Störung wahr.³⁶

Mit einem praxeologischen Verständnis der sinnlichen Wahrnehmung rückt nicht zuletzt die »Medialität« sinnlichen Wahrnehmens³⁷ verstärkt in den Fokus. Denn materielle Kultur und Wahrnehmung bedingen einander, sie scheinen aufs Engste miteinander verknüpft. Deutlich wird die Abhängigkeit der Wahrnehmung zum Beispiel von Artefakten der Visualität, von der Sonnenbrille über das Mikroskop bis hin zu komplexen Apparaturen wie Röntgengeräten. Aber auch jeder gesellschaftliche Raum bringt seine eigene Wahrnehmung hervor. Exemplarisch kann hier die moderne Großstadterfahrung entstehen, die Autoren wie Simmel, Benjamin oder Krakauer in ihrer wahrnehmungsverändernden und ästhetischen Gestalt theoretisch inspiriert hat.³⁸ Und wenn wir uns heute nicht mehr vorstellen können, die Stadt ohne Googlemaps und Instagram zu erleben, dann offenbart dies den Einfluss, den mediale Erfindungen bzw. Revolutionen – vom Radio über das Fernsehen bis zum Computer und dem Smartphone – auf unsere Wahrnehmung haben. Dabei lässt sich noch einmal zwischen Gegenständen der Wahrnehmung (wie Bilder, Essen, Konzerte) und Gegenständen, die die Wahrnehmung bedingen (Apparate, Architektur) unterscheiden.³⁹ Und »[d]urch den wiederholten Umgang mit räumlich-architektonischen Ordnungen, alltäglichen Gebrauchsgegenständen, wissenschaftlichen und künstlerischen Objekten oder

36 Damit ist das synästhetische Erleben nicht ausgeschlossen. Dennoch blendet auch dieses multisinnliche Wahrnehmen immer andere Teile aus.

37 Reckwitz 2016, 225.

38 An dem Beispiel der modernen Großstadt lässt sich auch Reckwitz' These erhärten, dass wir die Entwicklung der modernen Gesellschaft nur unzureichend verstanden haben, wenn wir sie einzig als einen Prozess der Rationalisierung begreifen. Vielmehr gilt es das Ineinander von Rationalisierung und Ästhetisierung zu verstehen. Vgl. Reckwitz 2015b, 452f. Reckwitz selbst entwirft ein Dreiphasenmodell von Ästhetisierungsschüben der modernen Gesellschaft. Vgl. Reckwitz 2016, 230-240.

39 Vgl. Reckwitz 2015b, 450.

technologischen Apparaturen erwerben die sozialen Akteure«, so Prinz und Göbel, »ein synästhetisches, senso-motorisches Vermögen, das sie in ihren alltäglichen Interaktionen intuitiv einsetzen.«⁴⁰ Dieses sinnliche Vermögen ist nicht zuletzt mit unseren Empfindungen und Affekten verbunden, sodass »eine bestimmte Praktik [...] typischerweise eine bestimmte emotionale Gestimmtheit [enthält], die sich dann das Individuum, das sich von und in dieser Praktik subjektivieren lässt, entsprechend zu Eigen macht [...]«. ⁴¹

Wenn soziale Ordnungen nun konstitutiv sinnliche Ordnungen sind, insofern alle Praktiken bereits sinnlich strukturiert sind, bleibt andererseits die Frage, wie sich Wahrnehmen noch einmal von ästhetischem Wahrnehmen unterscheidet? Oder etwas anders gefragt, was zeichnet eine ästhetische Praxis aus, wenn jede Praxis bereits ästhetisch, *aistisch*, d.h. sinnlich strukturiert ist? Andreas Reckwitz unterscheidet dazu drei Ebenen: Erstens die sinnlich-perzeptive Organisation einer jeden Praktik bzw. eines Praktikenkomplexes, zweitens spezifische Wahrnehmungspraktiken und drittens ästhetische Praktiken im eigentlichen Sinn.⁴² Während die erste Ebene genau jene Sinnlichkeit bzw. *Aisthesis* des Sozialen und seiner Praktiken beschreibt, die gerade als konstitutiv vorgestellt wurden, versteht Reckwitz unter dem zweiten Fall jene Praktiken, die um ein spezifisches Wahrnehmen zentriert sind, also Praktiken des Sehens, des Hörens, des Riechens, des Schmeckens, des Fühlens. Der dritte, mich interessierende Fall, sind die explizit ästhetischen Praktiken. Diese, so Reckwitz, »sind Praktiken in deren Zentrum die Hervorbringung ästhetischer Wahrnehmungen steht.«⁴³

Andreas Reckwitz entwickelt nun fünf Charakteristika, die eine ästhetische Praktik auszeichnen. Erstens sind ästhetische Praktiken selbstreferenzielle Praktiken, d.h. in ästhetischen Praktiken steht die

40 Prinz, Sophia/Göbel, Hanna Katharina: Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung. In: Dies. 2015, 9-49, hier: 10.

41 Reckwitz 2015b, 449.

42 Vgl. ebd., 450-452.

43 Reckwitz 2016, 223.

Wahrnehmung nicht im Dienst eines anderen Zwecks oder Ziels, sondern ist sich selbst Zweck genug. Die Wahrnehmung dient nicht instrumentell der Informationsgewinnung, die dann in ein Handeln mündet oder zu einem Ziel führt. Darin unterscheiden sich ästhetische Praktiken von Wahrnehmungspraktiken, insofern in diesen das Wahrnehmen der Gewinnung von Informationen dient, wie beispielsweise beim Mikroskopieren zu Forschungszwecken oder beim Abschmecken der Herstellung eines kulinarischen Gerichts. In der ästhetischen Praxis ist das Wahrnehmen selbst Ziel, es ist Selbstzweck, entweder, indem innerhalb der Praktik ästhetisch wahrgenommen wird, wie beim Museumsbesuch, oder aber die Praktik Ereignisse verfertigt, »die dem ästhetischen Wahrnehmen dienen sollen.«⁴⁴ Damit es sich jedoch um eine Praktik handelt, muss es sich um mehr handeln als den kurzen unterbrechenden Moment, in dem die eigene Wahrnehmung in den Vordergrund tritt (wie beim Wahrnehmen eines unangenehmen Geruchs), es muss eine Praktik sein. Zugleich erlaubt es das Kriterium des eigenzwecklichen Wahrnehmens, die ästhetischen Praktiken weiter zu fassen als genuin künstlerische Praktiken. Denn die Selbstreferenzialität bedeutet für Reckwitz in ihrer Innenschau, weniger ein Handeln als ein Erleben, weniger eine Weltbearbeitung als Weltverarbeitung. Nach Reckwitz kann daher

»[d]er Besuch des Fußballstadions [...] als ästhetische Praktik ebenso verstanden werden wie touristische Reisen, das Streifen durch die Shopping Mall wie das Arbeiten an einer Werbekampagne, einem Meisterstück oder einem gastronomischen Erlebnis, die sexuelle Erotik fällt in diesen Bereich so wie die *quality time* von Paaren und Familien, das Volksfest einer Dorfgemeinschaft oder das Treffen von *Furries*.«⁴⁵

Dennoch bedeutet die weltverarbeitende Erlebnisqualität ästhetischer Praktiken für Reckwitz nicht, dass Handeln in ihnen nicht stattfindet oder ein zu vernachlässigender Rahmen wäre. Handeln nimmt in

44 Reckwitz 2016, 226.

45 Ebd., 226.

ästhetischen Praktiken, so Reckwitz' zweite Charakterisierung, jedoch die Form kreativer Gestaltung an. Es ist entweder *Poiesis* oder Performance. Klassischerweise verstehen wir darunter Kunst und Theater, zugleich lässt sich eine Ausweitung kreativen Schaffens und Handelns in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen beobachten. Als drittes Charakteristikum gibt Reckwitz die Affiziertheit durch ästhetische Praktiken an. Auch wenn alle Praktiken mit Affekten verbunden sind, zeichnen sich ästhetische Praktiken durch ihre besondere affektive Struktur (Reckwitz spricht auch von einer libidinösen Struktur) aus, die auf eine affektive Intensivierung zielt und den Affekten Eigenwert zugesteht. Die Diskussion des ästhetischen Urteils bei Kant hat das Gefühl des Schönen und die damit einhergehende Lust als jene besondere, positive Gestimmtheit ausgewiesen, die den Ästhetikdiskurs nach ihm paradigmatisch geprägt hat. Doch nicht zuletzt das dem Schönen komplementäre Gefühl des Erhabenen mit seiner spezifischen Unlust und Schauer sowie eine Diskussion um eine Ästhetik des Ekels deuten das theoretische Ringen und die Bandbreite des besonderen Affektbezugs ästhetischer Praktiken an. Wenn Wahrnehmen in ästhetischen Praktiken viertens nicht der Informationsgewinnung dient, so gewinnen die Zeichen, Ereignisse und Dinge, die in ihnen produziert werden, eine andere Bedeutung: Sie werden zum Gegenstand von Interpretation, zum Ort von Offenheit, Mehrdeutigkeit und dem Entstehen neuer, eigener Welten. Damit verbindet sich in einer letzten, fünften Hinsicht eine experimentelle, grenzüberschreitende Dimension, die Reckwitz mit dem ästhetischen Topos des Spiels zu fassen versucht. Durch den Wegfall eines rationalen oder instrumentellen Zwecks öffnen sich die Praktiken für Experimente, Grenzüberschreitungen, Intensivierungen, Modulierungen etc. Ästhetische Praktiken bergen somit das Potenzial für »eine kritisch-selbstreflexive Öffnung für andere Weisen der Weltwahrnehmung, eine Öffnung, die der ästhetischen Praxis einen politischen Charakter verleihen kann.«⁴⁶ Gegen diese grenzenlose Öffnung steht allerdings ihr Praxischarakter, so dass sie einerseits als Praktiken reguliert sind und doch zugleich immer über sich hinausstreben. Mit ästhe-

46 Ebd., 229.

tischen Praktiken hätte man demnach eine Teilmenge von Praktiken, die eine »systematische Offenheit für Experimente mit Wahrnehmungen, Interpretationen und Affekten entwickeln.«⁴⁷ Gleichwohl lassen sich nach Reckwitz ästhetische und nichtästhetische Praktiken nicht gegenüberstellen, eher gibt es ein spektrales Kontinuum oder Mischtypen (z.B. ästhetisch imprägnierte Praktiken).

5.2 Politisches Handeln als ästhetische Praxis

Wenn sich mit Reckwitz ästhetische Praktiken nicht nur auf den Bereich der Kunst beschränken, sondern aufgrund ihrer Charakteristika viel weiter verstanden werden können, so kann man auch für den Bereich des Politischen bzw. der Politik die Frage stellen, inwiefern ästhetische Praktiken im Feld der politischen Praktiken auftreten, wie sie verfasst sind und welche Funktion sie haben?

Damit würde im Anschluss an Rancière zweierlei zum Tragen kommen. Zum einen ginge es um die Anerkennung und den Stellenwert einer Sinnlichkeit der Politik. Denn nicht zuletzt in der Konzentration auf kommunikative Prozesse und abstrakte Werte scheint mir die Frage nach der Materialität der Politik, nach der Verankerung der Politik in unserer materiellen Welt – und in unseren Körpern einschließlich unserer Sinne – zu kurz zu kommen.⁴⁸ Zum anderen ginge es um die Frage, welche politische Funktion bzw. welches politische, emanzipative Potenzial im Sinnlichen bzw. in der Materialität liegt? Und dieses politische Potenzial würde sich im Anschluss an Reckwitz auch über die Unterscheidung von Wahrnehmungs- und ästhetischen Praktiken

47 Ebd., 229.

48 Gerade die Corona-Pandemie kann in dieser Hinsicht ein anschauliches Beispiel sein, wenn aufgrund des Pandemieschutzes politisch massiv in die Sinnlichkeit sozialer Praktiken eingegriffen wird. Unter der Handlungsmaxime des ›Social distancing‹ verbergen sich dann Praktiken mit einem anderen Maß von Nähe, von erlaubter und unerlaubter Berührung, welche unsere verinnerlichten Sinneswahrnehmungen von Enge, Miteinandersein, von Sauberkeit, Hygiene, Gefahr etc. (ver)stören.