

Praktiken und ihre Affekte

Andreas Reckwitz

Die Praxistheorien haben den Anspruch, einen anderen Blickwinkel auf das Soziale wie auf das menschliche Handeln zu werfen. Das intensive Interesse, das praxeologische Ansätze in den letzten zehn Jahren in den Sozialwissenschaften international auf sich gezogen haben (vgl. nur Schatzki et al. 2001; Schmidt 2012; Nicolini 2013), ist in einer weit verbreiteten Wahrnehmung des Ungenügens überkommener sozialtheoretischer Vokabulare begründet, welche die gegenwärtige empirische Forschung offenbar nur mangelhaft zu inspirieren vermögen. Dieses Ungenügen betrifft vor allem den Dualismus zwischen individualistischen Ansätzen, die am nutzenkalkulierenden Handlungsakt ansetzen, und holistischen Ansätzen, die von Normsystemen oder übersubjektiven Kommunikationsprozessen ausgehen. Es betrifft ebenso den Dualismus zwischen einem radikalen Kulturalismus der Diskurse und Zeichensysteme und einem Materialismus biologischer Prozesse (Reckwitz 2003).

Bei aller Unterschiedlichkeit im Detail markiert die praxeologische Theoriefamilie in beiden Hinsichten eine Gegenposition. Zentral ist, dass der Ort des Sozialen nun in Praktiken gesucht wird, das heißt in körperlich verankerten und von einem kollektiven impliziten Wissen getragenen Verhaltensroutinen. Praktiken bezeichnen damit eine genuin soziale, »überindividuelle« Ebene, und sie sind gleichzeitig notwendig in den Körpern von Individuen verankert und wirken durch diese hindurch. Dadurch, dass sie von impliziten Wissensschemata abhängen, sind die *sozialen* Praktiken immer *kulturelle* Praktiken. Aufgrund ihrer Verankerung in den Körpern und in den Artefakten – die im Zusammenhang der Praktik mit den Körpern auf bestimmte Weise verbunden sind – sind sie zugleich immer *materielle* Praktiken. Die soziale Welt setzt sich aus den ergebnisoffenen Prozessen des *doings* von Praktiken zusammen, die gleichzeitig durch eine mehr oder minder starke Repetitivität (Schäfer in diesem Band) gekennzeichnet sind.

Dies ist zunächst einmal natürlich eine sehr allgemeine Bestimmung. Obwohl in den letzten Jahren einige begriffliche Arbeit in die Entwicklung eines systematischeren Theorierahmens der Praxistheorie gesteckt worden

ist – insbesondere die Texte von Theodore Schatzki (1996; 2002; 2010; in diesem Band) sind hier zu nennen –, bleibt noch einiges an Begriffsarbeit zu tun, um das heuristische Potenzial der Praxistheorien ausschöpfen zu können. Wohlgemerkt: Es geht nicht um ein neues »Theoriesystem Praxistheorie« als Selbstzweck, um ein Konkurrenzunternehmen zu den Theoriearchitekturen à la Parsons oder Luhmann, sondern um Sozialtheorie, verstanden als eine die Empirie anregende Heuristik, ein begriffliches Netzwerk, das bestimmte Phänomene und Zusammenhänge zuallererst *sichtbar* macht und ihre empirische Erforschung anregt.

Ich will mich an dieser Stelle mit einer speziellen Fragestellung aktueller sozialtheoretischer Diskussion beschäftigen, die aber für die Sozialtheorie ganz generell von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist: mit dem Ort, den Emotionen, Gefühle und Affekte in der Sozialtheorie und in der sozialwissenschaftlichen Analytik einnehmen können. Das besondere Interesse, das die Emotionen und Affekte seit der Jahrtausendwende in den Sozial- und Kulturwissenschaften erfahren haben und das manche von einem *emotional* oder *affective turn* hat sprechen lassen (vgl. dazu nur Greco/Stenner 2008; Harding/Pribram 2009), würde ich wiederum als ein Element einer allgemeineren theoretischen Suchbewegung der letzten fünfzehn Jahre einordnen, in der unabhängig voneinander die Berücksichtigung bestimmter auf den ersten Blick ganz unterschiedlicher Kategorien als zentraler Ingredienzen des Sozialen eingefordert worden ist: Dies gilt in paralleler Weise für die konstitutive Bedeutung von *Raum* und Räumlichkeit für das Soziale (Löw 2001) sowie von Artefakten und *Dingen* (Latour 1991), für die zentrale Bedeutung von *Körpern* und Körperlichkeit (Shilling 1993), schließlich für die Wiederentdeckung der *Sinne* und der sinnlichen Wahrnehmung (Böhme 2001, was Objekte der Wahrnehmung wie *Bilder* und Bildlichkeit einschließt), die von verschiedenen Seiten eingefordert worden sind.¹

Diese Forderungen nach einer grundsätzlichen Blickverschiebung bezüglich des Sozialen sind jedoch nur auf den ersten Blick disparat. Was sie alle gemeinsam haben, ist, dass sie eine Refokussierung von Strukturelementen des Sozialen einfordern, die die Grenze zwischen *Kulturalität* und *Materialität*, zwischen Symbolizität und Dinglichkeit (bzw. Lebendigkeit) überschreiten. Es ist nicht verwunderlich, dass alle diese erneuten Versuche eines *turns* (vgl. dazu auch Bachmann-Medick 2006) zeitlich *nach* der Hochzeit der Ausbildung eines radikalen Kulturalismus in den Sozial- und Kulturwissenschaften – die sich vor allem im Zusammenhang von Strukturalismus und Semiotik, teilweise auch des Radikalen Konstruktivismus ereignete – zu beobachten sind. Der radikale Kulturalismus hatte – völlig zu Recht – auf der basalen sinnhaften Konstituiertheit von Räumen, Dingen, Körpern, Sinnen

1 | Vgl. zu diesem Theoriekontext insgesamt Reckwitz (2013).

und Affekten bestanden, der notwendigen »kulturellen Repräsentation« von Räumen, Affekten etc., und diese damit einer entsprechenden kultursoziologischen, -anthropologischen, -historischen oder literaturwissenschaftlichen Analyse erschlossen. Aber den neuen *turns* geht dies nicht weit genug: Anstelle einer einseitigen Kulturalisierung dieser Elemente geht es um ihre analytische Anerkennung als Struktureigenschaften des Sozialen, die materiell und kulturell *zugleich* sind.

Die räumliche Strukturierung des Sozialen beispielsweise setzt sich aus der Situierung von Körpern und Artefakten zusammen, die somit im Verhältnis zueinander einen Raum arrangieren, der *gleichzeitig* auf eine bestimmte Art und Weise von Teilnehmern oder Beobachtern interpretiert wird (vgl. etwa Löw 2001; zuvor auch Lefebvre 1991). Ähnlich kann man bezüglich von Sinnlichkeit, Dinglichkeit und Körperlichkeit argumentieren. Auf den ersten Blick geht es den neuen *turns* um eine neue Materialisierung des Sozialen, auf den zweiten Blick aber eigentlich um eine Perspektive, die den Dualismus von Kulturalismus und Materialismus sprengt. Nur so ist auch die Forderung nach einem *affective turn* und einer Refokussierung von Affekten zu fassen: Affekte sind materiell und kulturell *zugleich* – als Erregungszustände menschlicher Körper kommt ihnen eine Faktizität und Persistenz zu, gleichzeitig sind sie jedoch nur auf der Grundlage bestimmter historisch kultureller Schemata in ihrer Entstehung, Wirkung und sozialen Intelligibilität nachvollziehbar. Dieser Doppelcharakter der Affekte macht ihren Ort im Sozialen aus; und dieser Doppelcharakter ist für ihre sozialwissenschaftliche Analyse zentral.

Es wird an dieser Stelle deutlich, inwiefern eine Relationierung von Praxistheorie und Affektanalyse nicht nur möglich, sondern dringend geboten ist. Wenn es dem *affective turn* um eine Überwindung des Dualismus zwischen Kulturalismus und Materialismus in unserem Verständnis von Gefühlen geht und die Praxistheorie durch ihr spezifisches Theoriedesign sich allgemein um eine Überwindung dieses Dualismus bemüht, dann muss eine spezifisch praxeologische Perspektive auf Affekte heuristisch vielversprechend erscheinen. Mit wenigen Ausnahmen (vgl. Burkitt 1999; auch Harding/Pribram 2009: 1-23) ist dies jedoch noch nicht geschehen. Die Klassiker der Praxistheorie wie Bourdieu, Giddens oder de Certeau sind ebenso einsilbig, wenn es um Affekte geht, wie Schatzki in der neueren Diskussion.² Der Grund hierfür scheint darin zu liegen, dass die erste Generation der Praxistheoretiker der 1970er und 1980er Jahre (die im Übrigen dieses Label gar nicht verwendet hat) in Anlehnung an Wittgenstein in erster Linie mit einer Überwindung des Dualismus von Individualismus und Holismus in der Sozialtheorie beschäftigt war. Der

2 | Allerdings nennt Schatzki (1996: 100f) »teleoaffektive Strukturen« als einen Bestandteil integrativer sozialer Praktiken, wobei die Affektkomponente hier ziemlich blass bleibt und ausdrücklich nur für bestimmte Praktiken geeignet erscheint.

zweite Dualismus, jener zwischen Materialismus und Kulturalismus, hat sich jedoch erst seit 2000 als überwindungsbedürftig in den Vordergrund geschoben – infolge des Latour-Effekts, aber eben auch der verschiedenen genannten *turns* (eine Tendenz, die sich etwa bei Theodore Schatzki in der inhaltlichen Akzentverschiebung zwischen seinen beiden Hauptwerken *Social Practices* und *The Site of the Social* abzeichnet). Er wird damit erst für die zweite Generation der Praxistheoretiker relevant. Dabei geht es nicht um einen weiteren *turn* in der Sozialtheorie, sondern um die Überführung der meisten der in den letzten Jahren angemahnten *turns* (beispielsweise des *spatial turn*, des *iconic turn*, des *body turn*) in die übergreifende Rekonfiguration der Sozialtheorie jenseits des Dualismus von Materialismus und Kulturalismus, wie sie die Theorie sozialer Praktiken betreiben kann und künftig betreiben sollte.

Wie sieht nun jedoch in diesem allgemeineren Rahmen – der gegenwärtig ein Desiderat bleiben muss – ein genuin praxeologisches Verständnis von Affekten aus? Meine Grundposition lautet: Es kann nicht um eine bloße »Berücksichtigung« von Affekten in der Sozialtheorie gehen, sondern um die Einsicht, dass *jede* soziale Ordnung als Konfiguration von Praktiken zugleich und notwendig eine spezifische affektuelle Ordnung darstellt, deren jeweilige Affektualität zu analysieren ist, will man verstehen, wie die jeweilige Praktik »funktioniert«. Es kann somit keine nicht-affektuelle soziale Ordnung geben, wohl aber ganz unterschiedliche Orientierungen und Grade der Affektualität. Was heißt dies nun genau? Ich will zunächst kurz der Frage nachgehen, aus welchen Gründen die klassische Sozialtheorie dazu neigte, diese konstitutive Bedeutung von Emotionen und Affekten für das Soziale zu marginalisieren. Anschließend will ich eine heuristische Skizze des Verhältnisses von Praktiken und Affekten entwerfen.

1. DER BLINDE FLECK DER AFFEKTE

Was hat die Sozialtheorie so lange an der Einsicht in die grundlegende Relevanz emotionaler und affektiver Phänomene für das Soziale gehindert?³ Die Vertreter des *affective* oder *emotional turn* (Clough/Halley 2007) in den Sozial- und Kulturwissenschaften seit den 1980ern gehen gleichermaßen von der Prämisse aus, dass sich unsere Perspektive auf das Soziale grundlegend verändern muss. Die allgemeine Rede von den *turns* bedeutet dabei – hier wie in anderen Fällen – natürlich eine strategische Dramatisierung und Vereinfachung. Selbstverständlich existiert kein kohärenter Komplex der »klassischen Sozialtheorie«, den es zu überwinden gelte, sondern vielmehr ein heterogenes Konglomerat an Texten aus der Zeit vor und nach 1900, die später zum Gegenstand

3 | Ich lehne mich in diesem Teil an Passagen aus Reckwitz (2012a) an.

einer spezifischen Lesart innerhalb der Mainstream-Soziologie geworden sind. Es ist offenkundig, dass gewisse Autoren der Jahrhundertwende, wie der erst kürzlich wieder in den Fokus geratene Gabriel Tarde mit seiner Soziologie der Nachahmung (Borch/Stäheli 2009) oder – natürlich – Sigmund Freud mit der Psychoanalyse (Elliott 1992) sehr wohl Ansätze vorgelegt haben, die grundlegend die Affektivität des Sozialen anerkannten. Die dominante Rezeption von Weber und Durkheim über Parsons und die Modernisierungstheorie bis hin zu solch unterschiedlichen Autoren wie Niklas Luhmann, Jürgen Habermas, aber auch Michel Foucault und Pierre Bourdieu ist jedoch durch ihre systematisch antiaffektive Haltung gekennzeichnet. Zur Erklärung dieser Tendenz lassen sich zwei miteinander verbundene Ursachen ausmachen: Ein Grund liegt in der weit verbreiteten, die Soziologie prägenden Identifikation des Sozialen mit normativen Ordnungen bzw. Wissensordnungen, die ein Verständnis von Affekten als nichtsoziales, nichtkulturelles Phänomen zur Folge hatte, das im Wesentlichen in den Körpern von Individuen zu situieren ist. Eine weitere Ursache besteht darin, dass die Moderne mit formaler Rationalität und einer entsprechenden Überwindung von Affekten gleichgesetzt worden ist.

Der erste Grund für die antiaffektive Haltung großer Teile klassischer und zeitgenössischer Sozialtheorie scheint in der gängigen Identifikation des Sozialen mit der intersubjektiven Gültigkeit und Kraft normativer Regeln begründet. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist die Sozialtheorie fundamental von einem Dualismus zwischen dem Sozialen und dem Individuum bzw. dem Sozialen und dem Natürlichen/Biologischen geprägt gewesen (Lukes 1973). Diese beiden Dichotomien finden sich gewöhnlich in Kombination mit einem dritten, noch abstrakteren Dualismus, der die Unterscheidung zwischen Rationalität und Irrationalität betrifft. So haben die klassischen Sozialwissenschaften zwar Phänomene wie Emotionen oder Affekte nicht vollständig übersehen, aber sie haben diese am jeweils zweiten Pol der drei Differenzen lokalisiert, mit dem stets auch eine geringere Wertigkeit verbunden war. Dadurch wurden Emotionen als Eigenschaften des Individuums, die von soziologischer Generalisierung ausgeschlossen sind, und/oder als natürliche, biologische Strukturen und Triebe und damit als Eigenschaften vorsozialer Körper aufgefasst. In beiden Fällen erscheinen sie als das Andere der Rationalität, der Regelmäßigkeit und Kalkulierbarkeit, mit der die normative Ordnung der Sozialität identifiziert worden ist.

Selbstverständlich blieb diese Perspektive nicht unwidersprochen. Die Identifikation der klassischen Sozialtheorie mit einer Theorie normativer Ordnungen geht auf die einflussreiche Interpretation und Systematisierung der Soziologie durch Talcott Parsons zurück (1937). Es existierten jedoch bereits von Beginn an gegenläufige Tendenzen. Die späten Arbeiten Émile Durkheims, die in den letzten Jahrzehnten wiederentdeckt wurden, sind hier besonders hervorzuheben: In *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) arbeitet

Durkheim im Verweis auf Mechanismen innerhalb kleiner Religionsgemeinschaften heraus, dass emotionale Bindungen nicht außerhalb des Sozialen stehen, sondern vielmehr einen stabilisierenden Effekt auf soziale Integration ausüben. Durkheim ist dabei jedoch skeptisch, ob sich diese emotionalen Aspekte sozialer Bindungen in modernen Gesellschaften reproduzieren lassen (Shilling 2002).

Bemerkenswerterweise hat die umfassende paradigmatische Verschiebung innerhalb der Sozialwissenschaften seit den 1970er Jahren, die als *cultural*, *interpretative* oder *textual turn* bezeichnet worden ist, zunächst *nicht* zu einer Veränderung der antiaffektiven Haltung geführt. Strukturalismus, Poststrukturalismus und Sozialkonstruktivismus haben das Verständnis des Sozialen transformiert, indem sie an die prominente Stelle normativer Ordnungen semiotische und diskursive Strukturen sowie Wissensregime gerückt haben. Das Paradigma des Sozialen bildet nun nicht mehr die Religion oder das Recht, sondern die Sprache: Das Soziale muss analog zur Sprache begriffen werden. Dabei scheinen nun aber Affekte als körperliche Erregungszustände außerhalb des sprachlich gefassten Sozialen zu stehen. Daher werden bei kulturtheoretischen Klassikern wie Foucault oder Bourdieu Emotionen nurmehr am Rande sichtbar. Wenn Emotionen in kulturalistischen Ansätzen überhaupt Berücksichtigung finden, dann als Gegenstände spezifischer Diskurse, als sprachlich konstruierte Phänomene. Diese Diskursivierung von Emotionen, wie sie etwa vom Sozialkonstruktivismus der 1980er Jahre vertreten wird (Har   1986), hat damit die sozialkulturelle Repräsentation von Emotionen der sozialwissenschaftlichen Analyse zugänglich gemacht, bleibt jedoch innerhalb des Dualismus von Kulturalismus und Materialismus gefangen.

Die zweite Ursache, die dazu geführt hat, dass sich die Sozialtheorien lange Zeit in einer Marginalisierung von Affekten und Emotionen eingerichtet haben, ist in der soziologisch dominierenden Perspektive auf die Moderne zu suchen. Derart unterschiedliche Autoren wie Marx, Weber, Adorno, Parsons, Foucault oder Bourdieu teilen letztendlich in gewisser Weise – sei es affirmativ oder kritisch – die Position, dass die moderne Gesellschaft im Kern durch Rationalisierung gekennzeichnet ist. Die Rationalisierung des Handelns und der sozialen Sphären verdränge nun jedoch in der Moderne zunehmend sämtliche affektiven Aspekte des Handelns. Diese scheinen dagegen vormoderne oder traditionale Gesellschaften zu kennzeichnen, die eher dem Naturpol zugerechnet werden. Auf diese Weise wird mit dem Dualismus zwischen modernen und traditionellen Gesellschaften auch ein Gegensatz zwischen der vorgelieblichen Abwesenheit bzw. der Intensität von Affekten in unterschiedlichen Stadien der Gesellschaftsentwicklung behauptet. Norbert Elias' (1982) einschlägige Theorie des Zivilisationsprozesses scheint in ihrer Beschreibung der modernen Gesellschaftsentwicklung als einer zunehmenden Affektkontrolle für diese Interpretation paradigmatisch.

Die klassische Sozialtheorie geht somit von der Prämisse aus, dass moderne Sozialität durch »Affektneutralität« charakterisiert ist (so der Begriff in Parsons' Modernisierungstheorie): Emotionen seien in den differenzierten Handlungssphären der Moderne größtenteils neutralisiert. Bei vielen Autoren von Weber bis Habermas ist diese vorgebliche Affektneutralität der modernen Gesellschaft grundsätzlich mit einer positiven Wertung verknüpft. Einer rationalistischen Gegenüberstellung von aufgeklärtem Verstand und bloßem Gefühl folgend (die sich natürlich vor dem Hintergrund der Lehre der Geschlechtercharaktere des 19. Jahrhunderts auch auf der Ebene der beiden *gender*-Formen abbilden lässt), erscheint die Verdrängung der riskanten Emotionen fortschrittlich. Das negative Abziehbild dieser Emotionsskepsis bildet eine latente oder manifeste Affektzelebration – etwa im Umkreis des *Collège de Sociologie* der Zwischenkriegszeit (Moebius 2006) –, die der Moderne gerade ihre vorgebliche Emotionsverdrängung vorrechnet und post-rousseauistisch auf eine Wiederkehr der individuellen und kollektiven Gefühle (der Sinne, des Körpers etc.) hofft.

Der fundamentale Dualismus zwischen dem Sozialen und dem Biologischen bzw. Individuellen sowie die These, dass die Moderne durch – positiv oder negativ bewertete – Affektneutralität gekennzeichnet ist, bilden damit den doppelten Grund für die konzeptuelle Leerstelle, die Affekte und Emotionen aus der sozialtheoretischen Perspektive ausschließt. Das Affektive wird vielmehr in den Bereichen des Individuellen, Biologisch-Körperlichen oder der vormodernen Gesellschaften lokalisiert. Es scheint das konstitutive Außen der affektneutralen modernen Sozialität zu bilden.

2. PRAXEOLOGIE DER AFFEKTE

Einer praxeologischen Perspektive auf das Affektive geht es weder um eine Kritik an den Affekten noch um ihre Zelebration. Die Affekte lassen sich gesellschaftlich nicht verdrängen. Sie sind – ob man dies nun begrüßt oder kritisiert – schlichtweg ein konstitutiver Bestandteil des Sozialen und werden in der Sozialität fortwährend produziert. Die Diagnose einer affektneutralen Sozialität in der Moderne ist damit einer fundamentalen Fehleinschätzung aufgesessen: Die Affekte mögen in manchen institutionellen Komplexen der Moderne *anders* modelliert worden sein, sie sind aber nicht verschwunden. Die praxeologische Grundposition jenseits von Kulturalismus und Materialismus lautet: Jede soziale Ordnung im Sinne eines Arrangements von Praktiken ist auf ihre Weise eine affektuelle Ordnung, jede soziale Praktik ist auf ihre Weise affektuell gestimmt und hat insofern eine affektive Dimension in sich eingebaut (vgl. auch Seyfert 2011).

Was ist damit das Besondere der praxeologischen Perspektive auf Affekte? Ich will das praxeologische Verständnis in drei Grundsätzen umreißen: Affekte sind nicht subjektiv, sondern sozial. Sie sind keine Eigenschaft, sondern eine Aktivität. Sie bezeichnen körperliche Lust-Unlust-Erregungen, die auf Bestimmtes (Subjekte, Objekte, Vorstellungen) gerichtet sind.

Zentral für das praxeologische Verständnis ist ein Perspektivenwechsel: Affekte werden nun nicht – wie es klassischerweise der Begriff der Emotion oder des Gefühls suggeriert – einem Individuum gewissermaßen als eine innere Eigenschaft zugeschrieben, als ein »tiefes Gefühl«, das nur der Introspektion zugänglich ist. Sie müssen vielmehr den sozialen Praktiken selbst zugerechnet werden. Es ist die jeweilige soziale Praktik, zu der eine spezifische affektuelle »Gestimmtheit« gehört.⁴ Sobald das Individuum kompetent eine solche Praktik trägt und es sich von ihr tragen lässt, inkorporiert und realisiert es auch deren Gestimmtheit. Die individualistisch gefärbte Alltagssprache verunklart diesen Zusammenhang. Wenn sich beispielsweise ein Individuum zu Beginn des 21. Jahrhunderts in ein anderes verliebt, so handelt es sich nur scheinbar um ein individuelles Gefühl (oder gar um eine anthropologische Grundkonstante), sondern darum, dass es sich in den Praktikenkomplex der Liebe einordnet und von ihm formen lässt, so wie er sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in der westlichen Kultur ausgebildet hat. »Liebe« ist ein Set von Verhaltensroutinen, das von hochspezifischen kulturellen Schemata (Einzigartigkeit des Anderen, Faszination durch dessen scheinbar banale Eigenschaften etc.) abhängt und in das ein eigentümliches Set von Affekten eingesetzt ist: das Begehren nach dem Körper des Anderen, die Sehnsucht nach dem Anderen, falls er nicht anwesend ist, der existenzielle Schmerz, wenn die Liebe nicht (mehr) erwidert wird etc. Es versteht sich, dass diese Verhaltensroutinen eng mit diskursiven Praktiken und Diskursfeldern verknüpft sind – etwa der Lektüre bestimmter Romane oder dem Betrachten bestimmter Spielfilme –, in denen die Codes und Affekte des Liebens öffentlich und zur Nachahmung repräsentiert werden.

Es wird so deutlich, inwiefern die affektive Praktik des sich Verliebens kulturell und materiell zugleich ist: *Kulturell* ist sie, indem sie von den genannten historisch-lokal hochspezifischen Wissensschemata abhängt, vor deren Hintergrund die Individuen in dieser Praktik auf eine bestimmte Weise denken, fühlen, sich erinnern etc. Der Affekt *muss* kulturell sein, denn er ist schließlich an bestimmten Entitäten in der Welt sinnhaft ausgerichtet, Elemente, die erst im Rahmen eines bestimmten Interpretationssystems zu solchen begehrenswerten oder abstoßenden Elementen werden. Dass ein Mann sich etwa in einen anderen Mann verliebt – und nicht in eine Frau, eine Katze oder einen Computer –, hängt damit von einer spezifischen homoerotischen Wissensord-

4 | Hier lässt sich ein Bezug zu Heideggers *Sein und Zeit* (1927) herstellen.

nung ab.⁵ *Materiell* ist die Praktik wiederum, indem die Affekte innerhalb der Praktik, sobald sie hervorgebracht werden, eine Realität als Erregungszustand in den Körpern haben; eine Realität, die sich beispielsweise in bestimmten sogar messbaren körperlichen Reaktionen manifestiert oder in der subjektiven Faktizität eines leiblichen Fühlens, über die sich der Einzelne nicht ohne besondere Anstrengung hinwegsetzen kann. Das Sichverlieben ist, wenn es einmal stattgefunden hat, dergestalt ein körperliches Faktum, dem man seine kulturelle Genese nicht mehr ansieht. Die affektive Struktur einer Praktik sprengt damit auch jeden Innen/Außen-Dualismus (vgl. auch Burkitt 1999), sie ist gewissermaßen innen und außen zugleich: »außen« im Sinne sozial intelligibler Emotionszeichen, »innen« im Sinne eines Erregungszustandes des Körpers.⁶

Nun ist die Affektivität des Praktikenkomplexes »Liebe« offensichtlich. Bei genauerer Betrachtung stellen sich jedoch *alle* Praktiken als auf eine bestimmte Weise affektiv gestimmt heraus – auch die vermeintlich affektneutralen. Wissenschaftliche Praktiken im Rahmen des modernen Feldes der Natur- oder Geisteswissenschaften beispielsweise sind bei näherer Analyse vermutlich nicht ohne eine Affektstruktur der Neugierde und des zugewandten Interesses am Zusammenhang der Dinge zu denken. In ökonomische Praktiken im Rah-

5 | Gegen jede naturalistische Argumentation erscheint mir auch die sog. sexuelle Orientierung – als sicherlich eine der wichtigsten gesellschaftlichen Affektachsen – nur als eine *kulturelle* denkbar, die sich dann freilich in den Körpern *materialisiert*. Wenn sexuelle Orientierung bedeutet, dass Menschen eines bestimmten Geschlechts (oder auch andere Entitäten) als *per se* begehrenswert interpretiert werden, handelt es sich unweigerlich um eine kulturelle Wissensordnung: Wer Menschen nicht nach »Mann« und »Frau« klassifiziert, sondern anders, kann sich nicht sinnvoll innerhalb einer heterosexuellen oder homosexuellen Matrix bewegen. Aber natürlich: Ist das sexuelle Schema einmal inkorporiert, produziert der Körper ein Begehren, das ihm entspricht. Man verliebt sich in Frauen/Männer bzw. fühlt sich sexuell nur zu ihnen hingezogen – eine Erregung, die dann »objektiv« im Individuum vorhanden ist und auch ihm selbst in ihrer Faktizität in der Regel alternativlos erscheint. Hier handelt es sich um das, was Judith Butler als »Materialisierung« einer kulturellen Matrix im Körper umschreibt. Mit Freud kann man wohl davon ausgehen, dass die libidinöse Begehrensfähigkeit im menschlichen Körper angelegt ist. Aber ein vorkulturelles Begehren (wie es bei der Geburt für einen Moment vorliegt) kann *per definitionem* noch nicht auf bestimmte Objekte ausgerichtet sein: Ihm erschien alles und nichts begehrenswert.

6 | Anders als bei Niklas Luhmann (1982) ist Liebe also mehr als eine bestimmte Kommunikationsform (die sie freilich auch ist). Systemtheoretisch gesprochen: Sie ist eine bestimmte Kopplung von sozialen, psychischen und organischen Systemen. Und nur in dieser Kopplung kann auch die Bedeutung der Affekte – über Affektdiskurse hinaus – deutlich werden.

men der modernen Marktvergesellschaftung gehen affektive Orientierungen wie die am »Sieg« innerhalb eines Wettbewerbs oder an der »Schaffensfreude« kreativer Arbeit ein. Die Frage stellt sich, *warum* diese Affektivität in den sozialen Praktiken nicht nur in Sonderfällen, sondern allgemein anzutreffen ist. Hier sind vor allem zwei Struktureigenschaften von Praktiken zu nennen, die die Anwesenheit von Affekten erfordern: die Motiviertheit zu der Praktik und die Lenkung der Aufmerksamkeit.

Soziale Praktiken »interpellieren« das Subjekt auf eine bestimmte Weise. Aber aus welchem Grund lässt sich dieses überhaupt »anrufen« und partizipiert an der Praktik?⁷ Die Antwort lautet: Die Praktik muss in sich eine spezifische Motivation enthalten, sie zu vollziehen. Wiederum tritt nicht das Individuum mit seiner eigenen Motivation an die Praktik heran, vielmehr ist die Motivation integraler Bestandteil der Praktik selbst. Genau hier kommen Affekte ins Spiel: Es muss ein affektiver Reiz existieren, an der Praktik teilzunehmen. Dabei kann es sich um einen offensiven Lustreiz wie auch um einen defensiven Unlustvermeidungsreiz handeln: Intrinsische Kreativarbeit in der Spätmoderne hantiert charakteristischerweise mit einer eingebauten Motivation zur lustvollen Kreation. Die Arbeit von Leibeigenen wird eher von der Motivation einer Angst vor körperlicher Züchtigung im Falle des Zuwiderhandelns angetrieben sein. Natürlich können Lustreize und Unlustvermeidungsreize auch miteinander kombiniert werden.

So wie jede Praktik eine spezifische Motivation in sich eingebaut haben muss, so muss sie auch die Aufmerksamkeit der sinnlichen Wahrnehmung auf eine bestimmte Weise organisieren. Die prinzipiell fluide Aufmerksamkeit der menschlichen Wahrnehmungsapparatur wird in einer Praktik auf bestimmte Phänomene gelenkt, die für diese relevant sind, und von anderen abgelenkt, die irrelevant erscheinen und gar nicht bemerkt werden. Auch diese Aufmerksamkeit der Wahrnehmung ist mit Affekten verwoben (Ciompi 1997): In wissenschaftlichen Praktiken mag es das neugierige Interesse für Zusammenhänge sein, das die Aufmerksamkeit leitet, in bestimmten Körperpraktiken kann die Scham im Verhältnis zur eigenen »Unreinheit« den Blick der Aufmerksamkeit lenken. In den Fokus der sinnlichen Aufmerksamkeit gerät, was mit positiven oder negativen Affekten verbunden ist, während Elemente von schwacher affektiver Validität nach Art eines »weißen Rauschens« jenseits der perzeptiven Aufmerksamkeit verbleiben.

Es wird deutlich, dass in einem praxeologischen Verständnis Affekte also nicht als Eigenschaft oder Besitz verstanden werden können, sondern eine dynamische Aktivität darstellen: In einer Praktik lassen sich Subjekte von anderen Subjekten, Dingen oder Vorstellungen in bestimmter Weise »affizieren«. »Affektivität« bezeichnet damit immer eine Relation zwischen verschiedenen

7 | Vgl. hierzu – etwas anders formuliert – auch Butler (1997).

Einheiten. Genau dies ist auch der Grund, warum ich den Begriff des Affektes dem der Emotion vorziehe. Auch wenn der Affektbegriff seine Nachteile haben mag – »Affekt« könnte eine spontane, vorkulturelle Kraft suggerieren –, so erscheint der Emotionsbegriff noch nachteiliger, indem er suggeriert, das Individuum »habe« eine Emotion. Dem Affektbegriff hingegen entspricht ein Verb, das einen Prozess beschreibt: eben den des Affizierens und Affiziert-werdens (vgl. auch Ott 2010; im Hintergrund Deleuze/Guattari 2000). Damit muss die Frage immer lauten: Wer wird hier durch wen oder was affiziert? Ausgehend vom Subjekt kann man formulieren: Die Affektivität einer Praktik umfasst spezifische Lust- oder Unlusterregungen, die sich an bestimmte andere Subjekte, Dinge oder Vorstellungen heften. Diese werden innerhalb der Praktik typischerweise auf eine bestimmte Art und Weise interpretiert und können damit zu »Auslösern« für Lust- oder Unlustempfindungen werden. Ein Affekt ist also immer sinnhaft gerichtet, im phänomenologischen Sinne intentional, indem er bestimmte Elemente als begehrenswert, ekelhaft etc. deutet. Für Individuen außerhalb der fraglichen Praktik sind die entsprechenden Objekte hingegen Auslöser von ganz anderen Erregungszuständen oder erscheinen als irrelevant. Es scheint, dass man eine basale Fähigkeit zu Lust- und Unlustreaktion als eine Eigenschaft des menschlichen Körpers nach der Geburt voraussetzen kann. Aber in welche Richtungen diese Lust oder Unlust tendiert, wie sie sich spezifisch ausformt, ist eine Frage der sozialen Praktiken. Luc Ciompi (1997) schlägt vor, von fünf Basisgefühlen – Lust/Freude, Neugier/Interesse, Angst, Wut und Trauer – auszugehen, aber ich würde dies eher als einen heuristischen Katalog für die Affektanalyse denn als anthropologische Grundkonstanten verstehen.

In der neueren Debatte haben insbesondere postdeleuzianische Autoren wie Brian Massumi (2002) den Begriff des Affektes dem der Emotion auch deshalb vorgezogen, da man mit ihm eine disruptive Kraft bezeichnen könnte, die kulturelle Routinisierungen durchbricht. Wo bleibt nun innerhalb des hier vorgeschlagenen Analyserahmens dieses disruptive Element? An dieser Stelle ist es nötig, einen Schritt zurückzutreten. Tatsächlich geht die Theorie sozialer Praktiken davon aus, dass Praktiken soziale Ordnungen konstituieren und insofern von einer Struktur der sozialen Reproduktion und Wiederholung getragen werden. Allerdings enthalten sie gleichzeitig immer auch das Potenzial von Neuartigem, Überraschendem und Experimentellem, das im Einzelfall durchaus noch in die jeweilige Praktik »hineinpasst« oder diese bereits hinter sich lässt (vgl. auch Schäfer in diesem Band). Affekte sind also im von mir vertretenen Verständnis *nicht* an sich anarchisch und disruptiv, sondern zu großen Teilen Bestandteile von routinisierten, kulturell standardisierten Praktikenkomplexen. *Aber*: Immer ist es möglich, dass aus sozialen Praktiken heraus und vor ihrem Hintergrund sich zufällig neue und andersartige Affizierungen ergeben, die die Normalität der Praktik sprengen. Tatsächlich sind

diese nicht-routinisierten Affizierungen keine seltenen Sonderfälle, es stellt sich aber immer die Frage, ob sie selber strukturbildend wirken oder wieder verschwinden. Eine solche nicht-routinisierte Affizierung kann sich auf der Ebene des Individuums ergeben – so dass etwa eine Idiosynkrasie entsteht, die von außen in manchen Fällen auch als Psychopathologie erscheinen kann (etwa eine sehr individuelle Phobie oder ein individueller Fetischismus) – oder aber auf der Ebene von Kollektiven, in deren Rahmen spontane Erregungen (zum Beispiel lustvoller oder panischer Art) stattfinden können.

Die – positiven oder negativen – affektiven Orientierungen innerhalb sozialer Praktiken können sich im Prinzip auf drei verschiedene Entitäten richten: auf Subjekte, Objekte oder Vorstellungen. In jenen Fällen, in denen die Soziologie sich näher empirisch mit Emotionen beschäftigt hat – etwa in den interaktionssoziologischen Arbeiten von Erving Goffman (1971) oder Arlie Hochschild (1983) – hat sie sich auf intersubjektive Emotionen konzentriert: Neid, Zuneigung, Hass etc. Sicherlich sind affektive Orientierungen, die sich auf – anwesende oder als anwesend vorgestellte – Subjekte richten, für viele soziale Praktiken kennzeichnend. Anstelle von einzelnen Subjekten kann sich der Affekt dabei auch auf eine ganze – anwesende oder als anwesend vorgestellte – Gruppe richten, beispielsweise eine Arbeitsbelegschaft, eine Menge im Fußballstadium oder eine ethnische Gemeinschaft. Allerdings können sich affektive Orientierungen statt an Subjekte auch an »reine« Vorstellungen heften, z.B. an transzendente Entitäten, etwa im Falle religiöser Praktiken, oder an abstrakte Einheiten (die Abneigung gegenüber »dem System«, das Vertrauen in »den Markt«).

Vor allem aber haben die Relationen zwischen Subjekten und nichtmenschlichen dinglichen Objekten eine enorme und im Rahmen eines soziologischen Intersubjektivismus regelmäßig unterschätzte Bedeutung für die soziale Praxis und ihre affektiven Orientierungen (vgl. dazu auch Knorr Cetina 2001). In eine Praktik eingebaute Objekte sind häufig nicht affektneutral, sondern hochgradig negativ oder – in der Moderne mehr noch – positiv aufgeladen: die Sorgfalt im Umgang mit einem Werkzeug, die glamouröse Faszination, die von einem Kleidungsstück ausgeht, die Furcht oder die Begeisterung, die sich bei der Bewegung innerhalb einer Metropole einstellt. Es erscheint zentral für einen angemessenen Bezugsrahmen zur Analyse von Affekten, gegen einen soziologisch immer noch prominenten Intersubjektivismus diese »interobjektive« Dimension des sozialen Affiziertwerdens im Blick zu behalten. Innerhalb der Sphäre der Artefakte lassen sich nun zwei besondere Konstellationen hervorheben, die vor allem im Rahmen der Moderne als ausgeprägte Affektgeneratoren wirken: räumliche Atmosphären und semiotisch-imaginäre Artefakte.

3. ARTEFAKTE ALS AFFEKTGENERATOREN

Im Prinzip kann jedes Artefakt in seiner Verwendung im Rahmen einer Praktik zu einem Träger von positiven oder negativen Affekten werden. Die historisch ältesten Praktiken sind in dieser Hinsicht der Umgang mit Waffen bei Jägern und Sammlern und der bauerliche Umgang mit Feldwerkzeugen nach der neolithischen Revolution sowie jener der Handwerker mit ihren Werkzeugen. Abstrahiert kann man hier von einem »Werkzeug-Paradigma« der Artefakte sprechen – das selbst bei Bruno Latour und seinen ANT-spezifischen Fallbeispielen der Türöffner und Sicherheitsgurte spürbar ist –, das heißt einer Verwendung von Dingen in einem praktischen Kontext, in dem sie zweckrational zu etwas dienen und dabei *auch* mit bestimmten Affekten verbunden sein können.

Neben dieses Werkzeug-Paradigma der Dinge tritt jedoch in der kulturhistorischen Entwicklung zunehmend und in der Moderne im besonderen Maße eine andere Affektstruktur der Dinge: die der Dinge als primären Affektgeneratoren, die sie innerhalb von anders strukturierten, häufig ästhetisch orientierten Praktiken werden (vgl. dazu auch Reckwitz 2012b). In dieser Konstellation sind die Dinge zu dem Zwecke hergestellt, *dass* sie die Subjekte affizieren, und in ihrer Benutzung durch die Subjekte wirken die Dinge auch tatsächlich als solche Affektgeneratoren (sei es entsprechend der Intentionen der Produzenten oder nicht). Man kann hier von einem »Kult-Paradigma« der Dinge sprechen: Wie in einem archaischen Kult kommt es nicht so sehr darauf an, mit den Dingen praktisch zu hantieren, sondern sich von ihnen faszinieren oder abstoßen zu lassen (vgl. ähnlich auch Böhme 2006). In der Moderne – aber auch schon in früheren Hochkulturen – sind für diesen Charakter von Artefakten als Affektgeneratoren vor allem zwei Konstellationen von Bedeutung: räumliche Atmosphären und semiotisch-imaginäre Artefakte.

Im Falle räumlicher Atmosphären ist nicht das einzelne Ding von Bedeutung, sondern die dreidimensionale Situierung von Dingen, die auf diese Weise relational einen Raum bilden. Dieser Raum wiederum wird von den Subjekten nicht »benutzt«, sondern man tritt in ihn ein und erfährt ihn auf eine bestimmte Weise. Selbstverständlich sind auch Räume für bestimmte Zwecke gestaltet (Wohnungen, Büros etc.), aber ihr holistisch-dreidimensionaler Charakter befähigt sie in besonderer Weise dazu, das zu produzieren, was Gernot Böhme (2000) in Anlehnung an den Phänomenologen Hermann Schmitz (1998) »Atmosphären« nennt. Das Subjekt wird affiziert durch diese Atmosphäre, die sich aus der relationalen Situierung von Artefakten – im Übrigen auch von anderen Subjekten, Gruppen oder auch Praktiken – ergibt. Auch die Erfahrung der Atmosphäre ist freilich eine Praktik, die die Inkorporierung entsprechender kultureller Schemata und ihrer sinnlichen Sensibilitäten auf Seiten des Subjekts erfordert: Artefakte können erst im Rahmen von Praktiken zu Affektgeneratoren werden.

Für hochkulturelle und moderne Gesellschaften ist die Architektur, das heißt der gebaute Raum im weitesten Sinne, der nicht nur Gebäude, sondern auch Innenarchitektur, Verkehrswege, gestaltete Natur oder freie Plätze umfasst, ein herausgehobener Ort für die Gestaltung von Atmosphären und damit für die Produktion und Rezeption von Affekten im Rahmen sozialer Praktiken (Delitz 2009). In der Architektur tritt die Rolle von Artefakten als Affektgeneratoren in den Vordergrund: Als Atmosphärenstifter wirkt die Architektur affizierend in der Weise, dass sie etwa Ehrfurcht und Bewunderung, ein Gefühl der Erholung oder der Anregung etc. induziert. Dies gilt für Kathedralen wie für Paläste, für Gartenanlagen wie für Einkaufspassagen, für Kreativbüros wie für Erlebnisparks, für Privathäuser wie für Museen, für öffentliche Plätze wie für Bibliotheken. Wenn die moderne, insbesondere die spätmoderne Gesellschaft gerade keine sich affektneutral rationalisierende Gesellschaft ist, sondern im Gegenteil eine massiv die Affekte anregende Gesellschaft (vgl. auch Thrift 2007), dann kommt in ihr der Atmosphärengestaltung, insbesondere des gebauten Raums, eine Schlüsselbedeutung zu. Hier liegt eine Klasse von Praktiken vor, die man »reflexiv affektiv« nennen kann: Die Praktik geht mit Artefakten um, die von vornherein für einen primär affektiven Gebrauch produziert wurden. Diese Rezeptionspraktiken sind daher mit entsprechenden Produktionspraktiken verbunden, in denen Artefakte, hier: Räume, mit dem Ziel produziert und gestaltet werden, dass sie auf bestimmte Weise affizierend wirken.

Die zweite Klasse von Artefakten, die reflexiv affektiv strukturiert ist und die für die affektive Dichte der modernen Gesellschaft in hohem Grade verantwortlich scheint, bilden die semiotisch-imaginären Artefakte. Auch ein einfaches Artefakt nach Art des Werkzeug-Paradigmas ist selbstverständlich ein Träger von Zeichen und möglicherweise von Imaginationen und kann auf diese Weise affizierend wirken. Aber die semiotisch-imaginären Artefakte im engeren Sinne sind Dinge, die primär *dazu produziert wurden*, Zeichen und Imaginationen zu transportieren und darin affizierend zu wirken. In Frage kommen dabei in der Moderne in erster Linie schriftliche Texte und Bilder sowie Kombinationen von beiden. Ich würde also das, was man klassischerweise »Medientechnologien« nennt, in unserem Zusammenhang als semiotisch-imaginäre Artefakte, die als Affektgeneratoren wirken, interpretieren.

Natürlich gilt auch hier wie im Falle der Architektur: Texte und Bilder können auch eine primär zweckrationale Rolle spielen, indem sie etwa als Träger von Informationen fungieren. Aber für das Verständnis der Moderne ist es zentral, dass diese Artefakte in Praktikenkomplexen beträchtlichen Ausmaßes regelmäßig als Affektgeneratoren eingesetzt wurden und werden. Texte werden hier gefertigt, um in den Lesern und Leserinnen entsprechende Affekte hervorzurufen – dies gilt für belletristische Literatur (vgl. exemplarisch Koschorke 2003) wie für politische Texte, ja in mancher Hinsicht auch für

manche philosophische oder (populär-)wissenschaftliche Texte, die Identifizierung oder Lebensveränderung bewirken wollen. Noch eindeutiger gilt dies für Bilder, in Form von Gemälden, Fotografien oder Filmen (vgl. Prinz 2014; auch Hall 1997; Crary 1999) – gleich, ob es um Affekte der Faszination für bestimmte Subjektformen, um Mitleid für diskriminierte soziale Gruppen oder um das Training in einer bestimmten Gefühlspraktik wie der der Liebe geht. Auch im Falle semiotisch-imaginärer Artefakte sind wiederum Rezeptions- und Produktionspraktiken aufeinander verwiesen: In den Produktionspraktiken geht es darum, die Texte und Bilder so zu gestalten, dass sie affizierend zu wirken vermögen, in den Rezeptionspraktiken darum, sich von den Texten und Bildern affizieren zu lassen.

Der besondere Stellenwert, den ich den räumlichen Atmosphären der Architektur und den semiotisch-imaginären Artefakten für eine Analyse der Affektivität von Praktiken zuschreibe, ist damit gleichermaßen sozialtheoretisch und gesellschaftstheoretisch begründet: Sozialtheoretisch lassen sich Praktiken im Allgemeinen und ihre affektive Dimension im Besonderen nur informativ analysieren, wenn man sie als *Praktiken mit Dingen* begreift. Jenseits dieser allgemeinen Aussage muss die praxeologische Soziologie jedoch ein differenzierteres Verständnis von Dingen über das Werkzeug-Paradigma hinaus entwickeln. Gesellschaftstheoretisch ist die Struktur der Affektivität jener Komplexe von Praktiken, die die moderne Gesellschaft bilden, nur erfassbar, wenn man den besonderen Stellenwert von architektonischen Atmosphären und semiotisch-imaginären Artefakten erkennt und die Analyse der Praktiken der Rezeption und Produktion dieser Artefakte zu ihrem Recht kommen lässt. Eine praxeologisch inspirierte Affektkartografie der Moderne wird sich damit zwar sicherlich nicht ausschließlich, aber doch in besonderem Maße diesen beiden Komplexen widmen. Die Soziologie wird dafür ihre »anti-ästhetische und anti-technische Orientierung«, die Wolfgang Eßbach (2001) ihr im Falle der Klassiker attestierte, ablegen müssen.

LITERATUR

- Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek.
- Böhme, Gernot (2000): Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a.M.
- Böhme, Gernot (2001): Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre, München.
- Böhme, Hartmut (2006): Fetischismus und Kultur: Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek.

- Borch, Christian/Stäheli, Urs (Hg.) (2009): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M.
- Burkitt, Ian (1999): *Bodies of thought. Embodiment, identity, modernity*, London.
- Butler, Judith (1997): *The psychic life of power. Theories in subjection*, Stanford.
- Ciampi, Luc (1997): *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen.
- Clough, Patricia Ticineto/Halley, Jean (Hg.) (2007): *The affective turn. Theorizing the social*, Durham, NC.
- Collins, Randall (2004): *Interaction ritual chains*, Princeton.
- Crary, Jonathan (1999): *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt a.M.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (2000): *Tausend Plateaus*, Berlin.
- Delitz, Heike (2009): *Architektursoziologie*, Bielefeld.
- Durkheim, Émile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.
- Elliott, Anthony (1992): *Social theory and psychoanalysis in transition. Self and society from Freud to Kristeva*, Oxford.
- Eßbach, Wolfgang (2001). »Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie«, in: Andreas Lösch (Hg.), *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*, Heidelberg, S. 123-136.
- Goffman, Erving (1971): *Relations in public. Microstudies of the public order*, New York.
- Greco, Monica/Stenner, Paul (Hg.) (2008): *Emotions. A social science reader*, London.
- Hall, Stuart (1997): »The spectacle of the ›other‹«, in: ders. (Hg.), *Representations. Cultural representations and signifying practices*, London, S. 223-279.
- Harding, Jennifer/Pribram, Deirdre (Hg.) (2009): *Emotions. A cultural studies reader*, London.
- Harré, Rom (Hg.) (1986): *The social construction of emotions*, Oxford.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hochschild, Arlie Russell (1983): *The managed heart. Commercialization of human feeling*, Berkeley.
- Knorr Cetina, Karin (2001) »Objectual practice«, in: Theodore R. Schatzki/dies./Eike von Savigny (Hg.), *The practice turn in contemporary theory*, London, S. 175-188.
- Koschorke, Albrecht (2003): *Körperströme und Schriftverkehr*, München.

- Latour, Bruno (1991): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris.
- Lefebvre, Henri (1991): *The production of space*, Oxford.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1982): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M.
- Lukes, Steven (1973): *Emile Durkheim: His life and work. A historical and critical study*, London.
- Massumi, Brian (2002): *Parables for the virtual. Movement, affect, sensation*, Durham, NC.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz.
- Nicolini, Davide (2013): *Practice theory, Work and Organization. An introduction*, Oxford.
- Ott, Michaela (2010): *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München.
- Parsons, Talcott (1937): *The structure of social action*, New York.
- Prinz, Sophia (2014): *Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung*, Bielefeld.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist.
- Reckwitz, Andreas (2012a): »Affektive Räume. Eine praxeologische Perspektive«, in: Elisabeth Mixa/Patrick Vogl (Hg.), *E-motions. Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur*, Wien, S. 23-44.
- Reckwitz, Andreas (2012b): *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin.
- Reckwitz, Andreas. (2013): »Die Materialisierung der Kulturtheorien«, in: Reinhard Johler (Hg.), *Kultur_Kultur. Denken – Forschen – Darstellen*. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen 2011, Frankfurt a.M./New York, S. 28-37.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social*, New York.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park, PA.
- Schatzki, Theodore R. (2010): *The Timespace of Human Activity. On Performance, Society, and History as Indeterminate Teleological Events*, Lanham.
- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hg.) (2001): *The practice turn in contemporary theory*, London.

- Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin.
- Schmitz, Hermann (1998): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld.
- Seyfert, Robert (2011): *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist.
- Shilling, Chris (1993): *The Body and Social Theory*, London.
- Shilling, Chris (2002): »The two traditions in the sociology of emotion«, in: John Barbalet (Hg.), *Emotions and sociology*, Oxford.
- Thrift, Nigel (2007): *Non-representational theory. Space, politics, affect*, London.