



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Affekt und Masse bei Events.
Ein praxistheoretischer Entwurf.

verfasst von / submitted by

Severin Christl, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Soziologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Alfred Smudits

DANKE

Danke an meine Eltern, für ihre langjährige Unterstützung und Geduld.

Danke auch an Clemens, Felix, Lisa, Mareike & Vinc fürs Korrekturlesen.

Und danke an alle, die so freundlich waren, mich zu motivieren und zu beraten, ganz besonders an Felix & Vinc.

Inhaltsverzeichnis

<u>Einleitung</u>	3
1. <u>Kapitel: Praxistheorien</u>	9
1.1. Was ist Praxistheorie?	9
1.2. Kurze Geschichte und Verortung der Praxistheorien	12
1.3. Gegenwartsprotagonisten der Praxistheorie: Andreas Reckwitz und Stefan Hirschauer	14
1.3.1. Andreas Reckwitz	15
1.3.2. Stefan Hirschauer	18
1.4. Die Artefakte der Praktiken	22
1.5. Die Körperlichkeit der Praktiken	27
2. <u>Kapitel: Event und Eventforschung</u>	34
2.1. Eventisierung und Posttraditionale Gemeinschaft	34
2.2. Drei Theorien des Events	36
2.2.1. Ronald Hitzler	36
2.2.2. Winfried Gebhardt	45
2.2.3. Hubert Knoblauch	48
2.3. Anmerkungen zu einer praxistheoretischen Fassung von Events	52
3. <u>Kapitel: Praktiken und Affekte</u>	54
3.1. Andreas Reckwitz: Jede soziale Ordnung ist eine Affektordnung <i>Exkurs: Die sinnliche Wahrnehmung in der Praxis</i>	56 62
3.2. Margaret Wetherell: „[...] affective experience is constantly flowing, merging, developing and changing.“ (Wetherell 2015, 145)	68
3.3. Zwischenstand	82

4. <u>Kapitel: Masse und Affekt</u>	85
4.1. Klassiker der Massentheorie: Gustave Le Bon und Elias Canetti	85
4.2. Randall Collins und das <i>Emotional - Entrainment</i> – Modell	92
4.3. Collins in Diskussion und Kritik	99
4.3.1. Dezentrierung des Interaktionsritual	100
4.3.2. Von der Situation zur Intersituativität	103
4.3.3. Die materielle Infrastruktur des Interaktionsrituals	106
4.3.4. Affekt vs. Emotionale Energie und Multimodalität im Interaktionsverlauf	107
4.4. Stephen Reicher und der <i>Social Identity – Approach</i>	112
4.5. Reicher in Diskussion und Kritik	116
5. <u>Kapitel: Event als Praxis</u>	125
5.1. Allgemeine Überlegungen für eine Praxeologie von Events – und ihrer (ko-) präsenten Menschenmengen	125
5.2. Sicherheitspraktiken	132
5.3. Animationspraktiken	142
<u>Schluss</u>	154
Literatur	158
Abstracts	165

Einleitung

Wenn man sich in der Gegenwart einem großen Musikevent unter freiem Himmel von außen nähert, sind wohl erst einmal die hohen Zäune am augenscheinlichsten, die jenes Event begrenzen und (nicht bloß) semiotisch auf die Konnotationen des Ein- und Ausschließens verweisen. Es gibt international standardisierte schleusenartige Zu- und Abgänge zum Gelände, mit denen versucht wird, den Bewegungsfluss der BesucherInnen zu regulieren – und sie von als deviant definierten Gegenständen zu befreien. Damit ist auch oft selbst mitgebrachte Verpflegung, irgend als Waffe Verwendbares bis hin zu Schirmen¹ mitgemeint. Oder es werden gar die Personen selbst anhand eines Kriterienkatalogs am Zutritt gehindert.

Kamerasysteme sollen für Übersicht über die Menschenströme sorgen; der Publikumsraum vor der Bühne ist nocheinmal in mehrere Bereiche unterteilt und mit eigenen Zu- und Abgängen versehen; die Bühne selbst zieht die Blicke auf sich – dafür ist sie ja gebaut. Es gibt Körper-durchtönende und –durchdröhnende Bässe und Rhythmen; Augen-reizende Lichter und Farben, Atmosphäre-herstellende Nebelwerfer, visuell überwältigende Riesenleinwände mit aktuellen Nahaufnahmen der PerformerInnen und dem Publikum selbst; es herrscht im besten Fall eine gemeinsame Stimmung vor, die in Richtung Kollektivität hin offen ist; die die gemeinsam ausgerichteten Körper packt und sie bewegt, sie weiter vorne springen oder die Arme nach oben werfen und synchron von Seite zu Seite schwingen lässt; sie je nach Bühnenprogramm und -dramaturgie zu Ausgelassenheit animiert oder auch zu Formen von Feuerzeug-schwenkendem Konsum von Romantik anregt..

Wo immer sich Leute im globalen Norden versammeln, zumal im Konsumkontext, aber auch immer häufiger außerhalb desselben, gibt es gute Chancen, auf Merkmale von solchen *Events* zu treffen, so wie sie oben beschrieben sind. Seien es Pop- und Rockfestivals, Lebensstilszenen-Events wie Golf GTI-Treffen oder Comic-Cons, aber mittlerweile auch klassische Konzerte wie im Wiener Schönbrunner Schlossgarten; aber durchaus auch politischen oder kirchlichen Events; Marketing-Events ohnehin². Wie aber soziologisch umgehen mit all den so heterogenen Instanzen, den

¹ ..wie ich z.B. bei einem Besuch am Donauinselfest Wien (2015) festgestellt habe.

² Ich werde zwar immer wieder auch auf andere (v.a. politische) Massenzusammenhänge verweisen, die auch gerade im krisenhaften Europa wieder zunehmen. Sie sind aber nicht Gegenstand dieser Arbeit.

Mengendynamiken, Gemeinschaftsgefühlen, Zäunen, Leinwänden und Audio-Verstärkersystemen? Wie umgehen mit all den daran beteiligten tanzenden und jubelnden Körpern und Stimmen? Und wie umgehen mit ihrer situativen Regulierung, ihrer Platzierung und Zirkulierung, aber auch ihrer Animation? Dies sind Fragen, die ich mir im Zuge dieser Arbeit gestellt habe.

Die deutsche Eventforschung rundum Ronald Hitzler, Winfried Gebhardt, Michaela Pfadenhauer oder auch Hubert Knoblauch, um nur einige daran Beteiligte zu nennen, haben die These der *Eventisierung der Kultur* vor beinahe 20 Jahren in den Raum gestellt (Gebhardt 2000). Sie formulieren verschiedene Bedingungen, um ein Fest oder eine Versammlung als Event gelten lassen zu können - wie bei Gebhardt z.B.: eine gezielte Organisation multisinnlicher Außeralltäglichkeit (vgl. ebd., 19), aber auch die Deinstitutionalisierung der Festkultur, Entstrukturierung des Publikums, Profanisierung des Ablaufs, Kommerzialisierung etc. (vgl. ebd., 25) - haben aber dabei meiner Ansicht nach die soziologische Beschäftigung mit drei eminent wichtigen Begriffen bzw. sozialen Phänomenalitäten in diesem Zusammenhang vernachlässigt: den der Affekte und ihrer Animation, den der Praktiken der Sicherheit, und den der Masse und ihrer Dynamik. Diese sind, so möchte ich mit dieser Arbeit zeigen, fundamental für ein soziologisches Verständnis von Events.

Wenn man Hitzlers, Gebhardts und Knoblauchs (Gebhardt 2000) Behauptung ernst nimmt, es seien u.a. die Euphorie von Gemeinschaftsgefühlen bzw. ein gemeinsamer Spaß, die zu erleben die Event-Partizipierenden erst zum Besuch motivieren, dann muss man m.E. Affektivität als solche als Forschungsgegenstand auch ernst nehmen. Ich werde diesen gemeinsam erlebten Affekt bei Events sogar als Dreh- und Angelpunkt der ganzen Eventsituation betrachten, werde mich wohl daher um eine Affekttheorie bemühen, die diesen Spaß und diese Euphorie nicht bloß als nicht reflektiertes Erklärendes für Events, sondern es zunächst als etwas *zu klärendes* behandelt. Wie Affekte entstehen, wie sie wirken und AkteurInnen verbinden, was sie überhaupt sein sollen – das wird ein Gegenstand meiner Arbeit sein.

Außerdem fehlt bei Hitzler oder Gebhardt z.B. aus Gründen ihrer spezifisch theoretischen Herangehensweise jeder Hinweis auf die materielle Eingewobenheit der Beteiligten und der Affekte; und aus ähnlichen theoretischen Gründen, vermute ich,

die Ausklammerung der doch so ins Auge springenden beteiligten Sicherheitspraktiken, der *Crowd Control*.

Diese *Crowd Control* hat sich in den letzten Jahrzehnten seit dem katastrophalen Konzert der Rolling Stones in Altamont 1969, bei dem noch Mitglieder der *Hell's Angels* als ‚Ordner‘ eingestellt waren, welche die ZuschauerInnen mit purer körperlicher Gewalt zurückgedrängt haben, zu einer professionalisierten, systematisch risikopräventiv agierenden Sicherheitspraktik entwickelt, die m.E. ganz wesentlich für eine soziologische Beschreibung von Events sind. Sie reguliert nicht nur Verhalten, sondern, möchte ich argumentieren, stellt auch ein *Affektmanagement* dar, und ist folglich auch kultursoziologisch höchst relevant. Insbesondere auch für eine Theorie von Events, die in ihrem Kern ja Affekte erleben machen.

Dabei gab es insgesamt eine rasante Ausweitung der Sicherheitslogik in allen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere seit den Anschlägen vom 11.9.2001, mit einem weiterhin eindeutigen Trend nach oben: Die Dichte der Überwachungskameras legt in allen öffentlichen, aber auch privaten Bereichen immer noch zu; ebenso die risikopräventive Vorstrukturierungen des Raumes (s.Kapitel 5), und desgleichen die Präsenz von *Securities*: vor nicht allzu langer Zeit war es nicht einmal denkbar, dass alternative Lokale wie z.B. solche am Wiener Gürtel private Sicherheitsdienste einsetzen. Nunmehr ist es im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Unlängst schließlich hat das österreichische Bundeskriminalamt angekündigt, zukünftig die Speerspitze aktueller situativer Überwachung anzuwenden: algorithmische Gesichtserkennung, wenngleich (einstweilen) nur deliktbezogen mittels automatischer Abgleichung von Fotos mit einer Referenzdatenbank (Al-Youssef 2019) und - noch - keiner automatischen Gesichtserkennung in Echtzeit, wie z.B. in Teilen Londons. Wer jedoch die recht unidirektionale Entwicklunglogik des Sicherheitsparadigmas beobachtet, kommt leicht zu bestimmten Schlüssen, wohin die Reise noch geht.

Ich wende mich in dieser Arbeit mit der Forderung der Einrechnung von *Sicherheitspraktiken* in die Eventtheorie auch gegen eine Ansicht, die im Gefolge von Bachtins Rabelais (2006) vom utopischen Moment der Umkehr der Hierarchien und dem Ausleben-Können von ansonsten deviantem Verhalten auf einem solchen Ereignis spricht. Auf Events, so suche ich zu zeigen, herrscht eher ein Kontrollregime,

eine regulierte und professionell animierte Form des gemeinsamen Spaßes, und nicht so sehr ein außeralltäglicher freier Exzess der Beteiligten.

Auch die soziale Phänomenalität der *Masse* wird in Eventtheorien recht wenig thematisiert. Zugegeben: nicht jedes Event muss tausende BesucherInnen haben. Wenn man aber eine allgemeine Theorie der Eventisierung im Auge hat, sind solche wohl, gelinde gesagt, zentral. Hitzler selbst wählt mit seinen drei Fallbeispielen in seinem Buch zur *Eventisierung* (2011) drei Massenevents: den Weltjugendtag, die Loveparade und mit der Kulturhauptstadt Ruhr mindestens solche involvierend. Hubert Knoblauch spricht überdies vom efferveszenten ‚Gemeinschaftserlebnis‘ bei Events (Knoblauch 2000, 43) und gleichzeitig von ihrem „wesentlich situativen Charakter“ (ebd., 46). Er weist außerdem einige Kriterien auf, wie groß so ein Eventpublikum sein – und wie es beschaffen sein muss, um als solches zu gelten: um es kurz zu machen: jedenfalls größer wie eine soziale Gruppe und in ihrer Zusammensetzung dazu fähig, einen Teil der Gesellschaft zu repräsentieren. Ich denke, es gibt gute Gründe, Event-Beteiligte als Menschenmenge zu thematisieren und sie und ihre Dynamiken, wie bei den Affekten, nicht als nicht näher definierte Eigenschaft von Events zu nehmen, sondern sich einmal anzuschauen, wie eine solche massive Kopräsenz überhaupt verfasst ist und was sie für eine Situation wie jene des Events soziologisch bedeutet. Ich werde mich also mit Menschenmengen – *und ihrer Affektivität* - im Kontext von Events ausgiebig beschäftigen, d.h. also explizit mit der Situativität von *Massenevents* - und zwar im Übrigen mit dem Hauptaugenmerk auf Konzert-Events bzw. Musik-Festivals. Dazu werde ich eine theoretische Konzeption einer solchen Masse brauchen. Ich behaupte, eine solche ist für ein soziologisches Verständnis von Events notwendig.

Nun sind klassische Massentheorien wie solche von Gustave Le Bon oder Elias Canetti nur bedingt geeignet, um zeitgenössische Massenevents zu beschreiben: Die massive Technisierung als ein Kernmerkmal für zeitgenössische Versammlungen kommt in den älteren Theorien gar nicht zum Zug. Gegenwärtige Theorien der Masse wie jene von Randall Collins und Stephen Reicher leisten wiederum zentrale Beiträge zu ihrem Verständnis, wie jenes der Fokussierung der Menge bei Collins und der Rolle sozialer Identifizierungen bei Reicher – beziehen aber gleichfalls die Dimension der Technik nicht ein. Sie sind daher für mich *nicht für sich genommen* geeignet, die

Potenzierung aktueller Crowd Management-Techniken und ihre kulturellen und sozialen Folgen, zumal für Events, darzustellen.

Um all jenen von mir konstatierten Mängeln - sowohl bei den Eventtheorien als auch den Massentheorien - auszuweichen, wende ich mich in dieser Arbeit jenem Theorienkomplex zu, der dafür m.E. perfekt geeignet ist: den *Praxistheorien*.

Sie sind prädestiniert für eine soziologische Behandlung der Materialität der *Eventpraktiken*, insbesondere, da sie geradezu dadurch definiert sind, Körpern und Artefakten einen Eintritt ins soziologische Denken zu gewähren - gemeinsam mit einigen anderen *Features*, die mit diesem Ansatz im Gepäck kommen, wie z.B. der grundlegenden *Prozessualität und Relationalität* des Sozialen.

Ich werde mit ihrer Hilfe – und insbesondere mit zweier ihrer im deutschsprachigen Raum prominentesten Protagonisten, Andreas Reckwitz und Stefan Hirschauer, und später noch mit der affektologischen Praxeologie Margaret Wetherells versuchen, aus den sozialen Phänomenen des Körpers, der Artefakte, der Affekte, der Masse – und schließlich des Events schlau zu werden. Dabei werde ich - auch als eine Art Arbeits-Substruktur - diese Phänomene aus eher (praxis-)struktureller Sicht einerseits (Reckwitz) und eher interaktionistischer, situationszentrierter Sicht andererseits (Hirschauer, Wetherell) ein wenig ‚triangulieren‘. Wenn es um Events und ihrer Massenaffekte geht, muss es ganz konkret auch um die soziale Situation gehen, in der solche Affekte auftreten - insbesondere, wenn man ihre Materialität einbeziehen möchte. Demgegenüber bietet v.a. Andreas Reckwitz mit seinem eher transsituativen Ansatz Einblicke in die Struktur von Praktiken, die ich desgleichen für unverzichtbar halte, und außerdem eine interessante Affekttheorie, die insbesondere darauf ausgerichtet ist, Artefakte in eine Affektologie aufzunehmen.

Ich werde versuchen, beide Seiten – sowohl die mehr strukturelle als auch die mehr interaktionistische Praxeologie – zu diskutieren, werde aber vor allem, unter Bedacht trans- und intersituationaler Konnekte, die *materielle Situation* in den Fokus meiner Arbeit zu stellen: ich glaube, gerade in mikrosoziologischer Perspektive können die von mir weiter oben bei den referierten Eventtheorien und Massentheorien bemängelten theoretischen Auslassungen als solche deutlich gemacht werden.

Ziel meiner Theoriearbeit soll es also sein, Massenevents als materielle Praxis zu beschreiben. Ich gehe von den dabei gemeinsam erlebten Affekten als zentralen Angelpunkt von Events aus und muss daher auch betrachten, welche Instanzen und

Praktiken an der situativen Konstitution solcher Affekte beteiligt sind - und was das letztlich für den ökonomisierten Eventkontext bedeutet.

Eine Beschreibung des Ansatzes der Praxistheorien mit einer Diskussion ihrer Kernelemente beginnt im Kapitel 1. In Kapitel 2 wende ich mich dem Gegenstand meiner Analyse zu: dem Event und einer Darstellung dreier Eventtheorien und ihrer Kritik (Ronald Hitzler, Winfried Gebhardt und Hubert Knoblauch). Kapitel 3 schließlich beschreibt und diskutiert zwei praxeologische Affekttheorien: diejenigen von Andreas Reckwitz und Margaret Wetherell. In Kapitel 4 komme ich zur Darstellung klassischer Massentheorien und schließlich zu zeitgenössischen wie jenen von Randall Collins und Stephen Reicher. Ich werde versuchen, diese Ansätze mit meiner bis dahin schon entwickelten Praxistheorie zu konfrontieren und Elemente herauszuarbeiten, die ich für meine Zwecke verwenden kann.

In Kapitel 5 kommt es schließlich zur Zusammenkunft aller vorher abgehandelten Thematiken – und zur Beschreibung von Events als Versammlungspraktiken, unter Beteiligung von *Animationspraktiken*, die Affekte anreizen und *Sicherheitspraktiken*, die Affekte präventiv im Rahmen halten.

Kapitel 1: Praxistheorien

1.1. Was ist Praxistheorie?

Wenn von ‚Praxistheorie‘ die Rede ist, ist damit eine Gruppe *familienähnlicher* Theorien gemeint, die im Großen und Ganzen *materielle Praxis* in ihr Zentrum stellen, verstanden als einen unter Beihilfe von Artefakten sich körperlich vollziehenden Fluss des Handelns.

Nun sind die Mitglieder dieser Theorienfamilie einander eben in vielerlei Hinsicht ähnlich – in ihrer materiell-konstitutiven Anlage; in ihrer grundlegenden Kritik an rationalistischen Theorien, ebenso an Theorien, die das Soziale mehr von einer Reihe zueinander in Beziehung stehender statischer Begriffe her aufrollen, als eben vom – voraussetzungsreichen - *aktualen Tun* her; es gibt aber auch ‚familiäre‘ Differenzen, auf die ich in diesem Kapitel eingehen werde.

‚Praxistheorie‘ – wieder allgemein und im Singular - handelt insgesamt von der Idee, eben nicht von der Perspektive des je Einzelnen auszugehen, der intentional gegenüber Dingen und anderen Individuen handelt, sondern dieses oftmals theoretisch als diskret gefasste, isolierbare und isolierte Handeln stattdessen im größeren Zusammenhang von konkreten *sozialen Praktiken* eingewoben zu sehen. Diese gehen über das Hier und Jetzt hinaus, übergreifen Zeit und Raum, haben ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Ende, können dabei aber niemals voraussetzungslos und isoliert betrachtet werden, sondern sind immer in der Folge von anderen Praktiken. Darin sind AkteurInnen als *TrägerInnen* oder *Subjekte von Praktiken* konzipiert, und nicht etwa als Handlungsursache. Jene an den Praktiken Partizipierende agieren in – wie die InteraktionistInnen sagen würden – *joint action*; diese wird allerdings noch in Hinblick auf in der Geschichte der Soziologie eher unübliche Agenten des Sozialen wie z.B. Körper und Dinge hin ausgedehnt.

Diese sozialen Praktiken sind verschiedentlich vorstrukturiert: es sind Tätigkeitsformen, die jeweils bestimmte Kompetenzen erfordern: ein bestimmtes implizites Wissen über Handhabungen, Abläufe, Kompetenzen des Interpretierens von Sinnzusammenhängen, ein bestimmter Umgang mit dem Körper, ein bestimmter Umgang mit den Sinnen und mit den Affekten, ebenso ein bestimmter Gebrauch von

Artefakten, die allerdings auch das eine oder andere ‚Wörtchen mitzureden‘ haben. Die Situationen, in die die PartizipantInnen eintauchen, sind nicht voraussetzungslose *Tabula Rasae*, unbeschriebene Blätter, die jedes Mal darauf warten, von Grund auf neu verfasst zu werden von sich versammelnden, frei-schwebenden Geistern. Nein, es sind reichhaltige, auch materiale, Voraussetzungen, die in solchen sozialen Situationen kulminieren und sie nachgerade architektonisch gestalten und die aktuellen Tätigkeiten der Partizipanden mitformen.

Das soll nun nicht heißen, dass individuellen Handlungsabsichten und den Versuchen ihrer Umsetzung jede Existenz abgesprochen wird. Sie werden wie bei Hirschauer und stärker noch bei Reckwitz als subjektiv perspektivierter *Teil* eines übergeordneten Praxisflusses rekontextualisiert, damit allerdings auch stark relativiert. Der begriffliche Rahmen der Praktiken beinhaltet durchaus als *zu erklärenden Teil* Zweck- oder Wertrationalität, wie sie bei der berühmten Typologie sozialen Handelns von Max Weber gefunden werden kann (Weber 2005, 17), geht aber etwas ‚tiefer‘ (Hirschauer 2016, 46) hinunter, taucht mitunter unter die Welten des sinnhaften sozialen Handelns hinab und beschäftigt sich mit dem, das bei Max Weber am ehesten vergleichbar ist mit ‚traditionalem Handeln‘: *routinisierte* Praktiken, die einen intersituativen ‚nexus of doings and sayings‘ (Schatzki 2002, 76) bilden (Vgl. Reckwitz 2003, 294).

Etwas systematischer herausgearbeitet (vgl. zum Folgenden Reckwitz 2003, 287) richten sich Praxistheorien gegen andere Sparten der Sozialtheorie wie dem *strukturtheoretischen Ansatz*, der das Soziale in „subjektübergreifenden Strukturen, die für die beteiligten Akteure nicht sinnhaft sind“ (ebd.) verortet - wie etwa bei Durkheim oder Marx; der *zweckorientierten Handlungstheorie*, bei der sich das Soziale in der Aggregation individueller praktischer Nutzenorientierungen bildet und der *normorientierten Handlungstheorie*, die das Soziale auf der Ebene sozialer Regeln entstehen sieht.

Davon gesondert sieht Reckwitz *kulturtheoretische bzw sozialkonstruktivistische Theorien*, die sich wiederum differenzieren lassen in ‚*mentalistische*‘, ‚*textualistische*‘ und schließlich *praxeologische* Ansätze, die – nach Reckwitz – den Ort des Sozialen dementsprechend jeweils in die Intentionalität des Bewusstseins respektive in Semiose und Diskurse oder in die soziale Praxis verlegen.³

³ Mit dieser Lokalisierung des Sozialen einzig in der sozialen Praxis sind nicht alle PraxeologInnen einverstanden, so z.B. Stefan Hirschauer. Zu seinem Zugang vgl. Kapitel 1.2.

‚Mentalismus‘ – ein zugegeben etwas zugespitzter Begriff – ist hauptsächlich gemünzt auf sozialphänomenologische Konzeptionen – wie sie ja auch Ronald Hitzler, einer der zentralen Theoretiker der deutschen Eventforschung, vertritt. Bei ihm äußert sich dies z.B. in ‚Erlebnis‘ und ‚Erlebniswelten‘ – Begriffen, die bloße ‚innere‘ Bewusstseinsbezüge bedeuten, also als rein mentale Operationen zu betrachten wären: Aus solcher Perspektive entstehen natürlich große Schwierigkeiten, körperliche oder technische Vorgänge als *eigendynamische* und *nicht* als *bloße abgeleitete Randphänomene* von geringer oder überhaupt keiner sozialer Relevanz betrachten zu können (vgl. dazu Kapitel 2).

Andererseits könnte mensch auf die Idee kommen, soziale Wirklichkeit ausgehend von Sprache oder Diskursen abzubilden bzw. zu (re-)konstruieren. Dem zugrunde liegt, so z.B. Bourdieu (Bourdieu 2004) ein ‚scholastischer Fehler‘ vieler Sozialwissenschaften, nämlich der *Bias*, das, was in der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit und im eigenen Milieu so sehr im Vordergrund steht, namentlich die Sprache und sprachlich Verfasstes als zentraler Einsatz, unzulässig zu verallgemeinern und zur Logik des Sozialen schlechthin zu ernennen. Dies spiegle sich – so Hirschauer – auch gut in einer der Haupterkennismethoden der Soziologie: dem Interview und seiner rigiden, hermeneutischen Interpretation und damit die Ableitung sozialer Prozesse aus primär sprachlicher Quelle. In solcher Abstrahierung von Körpern und materiellen Settings erscheint das Soziale etwas unvollständig: „Wenn Methoden Gegenstände konstituieren, dann hat ein Großteil der empirischen Sozialforschung seine Gesellschaft offenbar als Telefonauskunft entworfen: Die Gesellschaft besteht aus Anschlüssen zur Erteilung von Auskünften“ (Hirschauer 2008, 976), wie Hirschauer pointiert bemerkt.

Die Praxistheorie ist, wie schon festgestellt, keine ganz und gar homogene Angelegenheit. Es gibt vieles allen Gemeinsame, von dem ich schon einiges oben genannt habe, es gibt aber auch Differenzen. Ein Beispiel dafür ist die Kontroverse über den theoretischen Status von Artefakten: hierbei ist diesbezüglich ein eher ‚humanistischer‘ Zugang zu unterscheiden, der den Artefakten eher wohl beihelfende und rahmende Bedeutung zuweist, und ein eher ‚posthumanistischer‘ Zugang, der – wie in der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) die Artefakte analytisch auf die selbe Ebene wie menschliche Akteure stellt (Wieser 2004). Es scheint der Konsens vorzuherrschen,

letztere zwar weiter unter dem Label ‚Praxistheorie‘ abzuhandeln, aber als ‚Grenzfall‘ anzusehen (vgl. Schmidt 2012, 69). Zu ANT und ihrer Kritik mehr in Kapitel 1.4.

Weitere Unterschiede, auf die ich weit stärker eingehen werde, betreffen solche, die v.a. Stefan Hirschauer herausgestellt hat (Hirschauer 2016) – Unterschiede zwischen einer eher (post-)strukturalistischen und einer eher interaktionistischen Praxistheorie. Ich werde die beiden Positionen, die sich jeweils manifestiert bei Andreas Reckwitz und Hirschauer selbst finden, intensiv beleuchten, auch, weil ich der Meinung bin, dass meine Arbeit von *beiden* profitieren kann.

1.2. Kurze Geschichte und Verortung der Praxistheorien

Die ‚praxeologische Theoriebewegung‘ (Hilmar Schäfer 2016, 9) findet in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum immer mehr Verbreitung, wie an der zunehmenden Anzahl an Veröffentlichungen und Kongressen und dergleichen abzulesen ist. (vgl. ebd., 14f) Ich bin davon überzeugt, dass es sich hierbei nicht bloß um eine vorübergehende Modeerscheinung handelt, sondern eine tiefgreifende Transformation von Sozialtheorie einläuten könnte: Die Notwendigkeit, beschleunigten sozialen und kulturellen Wandel zu verstehen, der sich unter maßgeblicher Beteiligung von Technologie vollzieht; dem Abgehen von statischen Begriffen für sich wandelnde soziale Entitäten und Beziehungen hin zu einem zunehmenden Verständnis der *Relationalität* und *Prozessualität* sozialer Wirklichkeit; und nicht zuletzt der Rückbezug auf den Körper als herausgestellte Vollzugsinstanz sozialer Praxis.

Zu den derzeit im Feld aktiven ForscherInnen wie die schon genannten Reckwitz und Hirschauer gehören, um nur einige wenige herauszugreifen: Theodore Schatzki, Mitherausgeber des zentralen Sammelbandes *The Practice Turn in contemporary theory* (2001), der sich von Wittgenstein her an die Materie herangetastet hat (Schatzki 1996) und einer der theoretischen Referenzpunkt von Reckwitz ist; ebenso Elizabeth Shove, die, gestützt auf Schatzki und Reckwitz, einen viel stärkeren Einbezug von Artefakten (‚Matter‘) fordert, der diese als eines von drei *Elementen* von Praxis - gleichberechtigt zum Element des ‚Symbolischen‘ (‚Meaning‘) und dem Element des impliziten, korporealen Wissens (‚competence‘) in Stellung bringt. Ein Ansatz, der v.a. dazu gedacht ist, die *Dynamik* des Sozialen besser beschreibbar zu machen. (Vgl.

Shove et. al 2012). Oder auch Robert Schmidt mit seinem stärker an Bourdieu orientierten Ansatz (Schmidt 2012).

Zu diesen aktuelleren Entwürfen möchte ich noch in aller Kürze ein paar wenige, ausgewählte Vorläufer anführen: Als einen der wichtigsten ist hier sicherlich jener von *Pierre Bourdieu* zu nennen, der mit seinem „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1979) und später mit „Sozialer Sinn“ (Bourdieu 1993) eine für die Soziologie insgesamt äußerst einflussreiche Praxistheorie vorgelegt hat, der es allerdings weniger mit der Praxis als *aktuales Tun*, als *raumzeitliche Performance* als um u.a. ihre habituelle und feldtheoretische Strukturierung zu tun ist.⁴

Ein weiterer zentraler historischer Vorläufer ist sicherlich *Anthony Giddens*, der den klassischen, soziologischen Dualismus von Handeln und Struktur mittels seiner ‚Theorie der Strukturierung‘ überwinden will und wichtige Beiträge zur Routinehaftigkeit des ‚Handlungsflusses‘ verfasst hat. (Giddens 1997)

Michel Foucault wiederum spielt z.B. für Reckwitz‘ Verständnis der ‚Wissensordnungen‘, die in Praktiken als ‚kulturelle Codes‘ verarbeitet werden, dem praxeologischen Denken von Diskursen und v.a. für seine Subjekttheorie eine zentrale Rolle; aber auch in seinem antiessentialistischen Impetus und seiner Historisierung und Situierung von (nicht-)diskursiven Praktiken und Subjektivierungen.

Die große Bedeutung der Ethnomethodologie Harold Garfinkels und allgemein der interaktionistischen Tradition für die Praxistheorie ist eine, die auch von Frank Hillebrandt und viel schwächer von Reckwitz herausgestellt wird, an die aber v.a. Stefan Hirschauer explizit anschließen möchte. (vgl. weiter unten)

Auch die Cultural Studies mit ihrer Konzentration auf die Praxis der Alltagskultur (vgl. Hillebrandt 2013, 20) und die *Science Studies* und hier entscheidend die Akteur-Netzwerk-Theorie und ihre radikale Thematisierung von ‚nicht-menschlichen‘ AkteurInnen (Bruno Latour) - zählen zu den Geistesverwandten bzw. AnregerInnen gegenwärtiger praxeologischer Diskurse.

⁴ Strukturierung hier im doppelten Sinn verstanden: Bourdieu betont ja immer, vielleicht ein wenig verspielt, dass es sich beim Habitus ja nicht bloß um eine Struktur, sondern um eine (von ‚objektiven Strukturen‘) *strukturierte* Struktur handelt; und dass diese strukturierte Struktur nun gleichzeitig auf die eigentliche Praxis hin wiederum als *strukturierende* Struktur operiert. (Vgl. Bourdieu 1993)

1.3. Gegenwartsprotagonisten der Praxistheorie: Andreas Reckwitz und Stefan Hirschauer

Andreas Reckwitz und Stefan Hirschauer gehören zu den wichtigsten ProtagonistInnen der Praxistheorie. Reckwitz hat mit seiner Synthese praxistheoretischer Ansätze - auch internationale - Impulse für die Diskussion geliefert; Hirschauer ist vielleicht etwas weniger in der internationalen Diskussion gegenwärtig, hat aber einen meiner Einschätzung nach überzeugenden, relativ eigenständigen Ansatz entwickelt, der sich eher auf pragmatistische bzw. interaktionistische Theorien beruft als auf den eher dominanten (post-)strukturalistischen Ansatz, wie er sich auch bei Reckwitz findet (vgl. Hirschauer 2016). Dabei geht Hirschauer viel stärker von den konkreten, (inter-)situativen Praktiken und Interaktionen aus als Reckwitz, der seine Analysen und seine Theoriebildung eher in allgemeiner definierten Praxiszusammenhängen bzw. allgemeineren ‚Strukturen‘ von Praktiken findet. Die beiden Ansätze stimmen in vielem überein, kommen aber v.a. in ihrem unterschiedlichen Blickwinkel zu einer Komplementarität, die, glaube ich, in diesem Fall einen Erkenntnisgewinn bringen kann. Ich werde für diese Arbeit versuchen, mit Reckwitz - zusammen mit seiner weiter unten ausgeführten Affekttheorie Events und ihre Massendynamik in stärker abstrahierten Termini beschreiben – und in ihren Zusammenhängen mit Konsum - Praktiken bzw. dem ‚konsumptorischen Kreativsubjekt‘ (Reckwitz 2006) und mit Hirschauer (und später Margret Wetherell und Randall Collins) die konkreten Praktiken in ihrer Situativität und Intersituativität (vgl. Hirschauer 2016b) - etwas besser beleuchten.

Schließlich und endlich möchte ich es mit Hilmar Schäfer halten, der in der Einleitung seines von ihm herausgegebenen Sammelbandes ‚Praxistheorie‘ behauptet, es handle sich bei all den aktuellen Praxistheorien um manchmal zwar leicht voneinander abweichende, jedoch immer eng verbundene Perspektiven; die einen fokussierten eher auf die „zirkulierende Dimension von Praxis“ (Schäfer 2016, 14), die anderen mehr auf die „körperliche Aneignung und kompetente Ausführung von Praktiken“ (ebd). Eine Beschreibung, wie zugeschnitten auf die beiden Soziologen, deren Ansätze ich im Folgenden kurz vorstellen möchte.

1.3.1. Andreas Reckwitz

Ein für die Entwicklungsgeschichte der Praxistheorie im deutschsprachigen Raum zentraler Text stammt von Andreas Reckwitz und heißt „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“ (Reckwitz 2003). Abgesehen von Texten aus der *Actor-Network-Theory* ist dieser auch der erste praxistheoretische Text, der mir persönlich untergekommen ist und der mich u.a. für diese Arbeit sehr inspiriert hat. Ich möchte von ihm ausgehend in großen Zügen darlegen, was mir für Reckwitz' *praxeologischen* Ansatz wesentlich erscheint. Im Anschluss werde ich noch ein wenig auf seinen - späteren - Versuch eingehen, die Praktiken mit Diskursen und Subjektivierungsweisen zusammenzudenken.

Im Text von 2003 tritt er mit dem Anspruch einer Synthese der bisherigen Praxistheorien auf, die er allgemein mittels dreier Postulate formuliert: „[...] der ‚Materialität‘ von Körpern und Artefakten, der ‚impliziten‘ Logik der Praxis im praktischen Wissen sowie der Routinisiertheit und gleichzeitig Unberechenbarkeit der Praxis.“ (Reckwitz 2003, 284)

Er definiert als zentralen Begriff...

„...die ‚sozialen Praktiken‘, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ‚Verstehen‘ zusammengehaltene Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ‚inkorporiert‘ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ‚verwendeten‘ materialen Artefakten annehmen“ (ebd. 2003, 289)“

Praxis ist also zusammengefasst charakteristisch routinisiert, jedoch nicht determiniert, dabei materiell konstituiert und verbunden durch *praktisches Wissen*.

Ich möchte hier weniger auf den Komplex der materiellen Konstitution eingehen, für die ich eingedenk ihrer zentralen Stellung weiter unten eigene Kapitel (Kapitel 1.4 und 1.5) reserviert habe. Zudem ist die Verfasstheit des Materialen, von der Akteur-Netzwerk-Theorie abgesehen, bei den verschiedenen PraxistheoretikerInnen zwar

durchaus mit jeweils eigener Note angelegt, jedoch, möchte ich behaupten, nichtsdestoweniger in hochgradig kompatibler Weise.

Wichtig sind für die Herausstellung der Reckwitz'schen Eigenheiten der Begriff der Routine und die kollektive Verfasstheit von praktischem Wissen, mit welcher z.B. Hirschauer später so seine Probleme haben wird. (vgl. Hirschauer 2016 ,54)

Die sozialen Praktiken als repetitive und routinisierte stellen nunmehr in den Vordergrund, was Max Weber noch ein für die Soziologie sekundäres, eher randständiges, ‚traditionales Handeln‘ genannt hat (Vgl. Reckwitz 2003, 294). Die Praktiken als über Zeit und Raum hinweg relativ beständige Aktivitätsmuster basieren auf kollektiv geteiltem Wissen, welches in bestimmter Weise geordnet ist und bestimmte Typisierungen und Relevanz-Setzungen anregt. Reckwitz greift zur Erklärung hier auch auf eine Art Bourdieu'sche Hysterese (Trägheit) des Habitus zurück: „Einmal vermitteltes und inkorporiertes praktisches Wissen tendiert dazu, von den Akteuren immer wieder eingesetzt zu werden und repetitive Muster der Praxis hervorzubringen.“ (ebd.) Aber nicht nur das inkorporierte ‚implizite‘ Wissen stützt die Reproduktivität von Praktiken, sondern es sind insbesondere auch die Artefakte, die sozusagen einen Anker wider die Variabilität des Handelns werfen: Artefakte und Techniken, die über ihre festgeschriebenen Aktionsprogramme die Gleichförmigkeit von Aktivitäten fördern. (ebd, 291)

Dieser Praxiskontinuität hält Reckwitz gleichzeitig einige Strukturmomente entgegen, die der Reproduktion der Praktiken Elemente der Kontingenz, der Unberechenbarkeit einschreiben – und sie damit theoretisch für die Möglichkeit sozialen bzw. kulturellen Wandels öffnet. Dies hat ganz wesentlich mit der schon anfangs angesprochenen *Vollzugswirklichkeit* zu tun: (Vgl. im Folgenden ebd., 295) Praktiken vollziehen sich *situativ* – und werden vom jeweiligen vorgefundenen Kontext mitgeformt; Praktiken vollziehen sich *zeitlich* und finden mit Handlungsdruck unter der Bedingung von Zukunftsungewissheit statt: Unterbrechungen der Routine sind hier möglich. Weiter kann jede Wiederholung einer Praxis nicht exakt die gleiche sein: Praktiken werden ja nicht von unfehlbaren Präzisionsmaschinen unter den immer gleichen Bedingungen durchgeführt; die so verstandene Zeitlichkeit von Praktiken führt also notwendig zu „Verschiebungen‘ der Form der sozialen Praktik und ihres Wissens“ (ebd.)

Außerdem können nicht nur verschiedene Praktiken, die im selben sozialen Zusammenhang zugange sind Widersprüche entwickeln und ihre Routinen

wechselseitig stören, es sind auch die *Subjekte* nicht bloß immer nur TrägerInnen *einer*, sondern *vieler* Praktiken: und auch diese können hier Interferenzen bilden und so zu Neuem führen.

Der letzte entscheidende Punkt, der laut Reckwitz die Praxistheorien charakterisiert, ist weiter oben schon angesprochen worden: der des ‚praktischen Wissens‘ und seiner Formen.

Grundsätzlich hält Reckwitz fest, dass „[...] Wissen und seine Formen nicht ‚praxisentoben‘ als Bestandteil und Eigenschaften von *Personen*, sondern immer nur in *Zuordnung zu einer Praktik* zu verstehen und zu rekonstruieren ist.“ (ebd., 292)

Dieses praktische Wissen (vgl. ebd.) umfasst verschiedene Formen: ein ‚interpretatives Verstehen‘, „d.h. einer routinemäßigen Zuschreibung von Bedeutungen zu Gegenständen, Personen,...“ (ebd.), ein ‚methodisches Wissen‘ über die Hervorbringung kompetenter Handlungen und ein ‚motivational-emotionales Wissen‘, das sich z.B. aus individueller Perspektive als Interesse oder Zweck einzelner interpretieren lässt, hier aber diese als *Teil einer Praktik* gelten, wo Akteure sie gemeinsam mit der jeweiligen Praktik annehmen können: Die individuellen Interpretationen sind den praxisimmanenten gegenüber also in der Regel sekundär bzw. nachgelagert.

Auf dieses motivational-emotionale Wissen werde ich noch ausführlicher in der Darstellung von Reckwitz‘ Affekttheorie zu sprechen kommen (s. Kapitel 3.1).

Diese Praxeologie im engeren Sinne versucht Reckwitz in späteren Texten (hier: Reckwitz 2010) in eine makrologische *Heuristik* zu stellen, die *vier einander konstituierende* Elemente gegenüberstellt (vgl. ebd., 191), wobei die Praktiken nach wie vor die ‚kleinste Einheit‘ des Sozialen darstellen sollen (Vgl. ebd.): Die körperlichen Praktiken mit den Dimensionen der Intersubjektivität, der Interobjektivität und der Selbstreferenzialität⁵, den sich dazu gesellenden Artefakten und Artefaktsystemen, den *in praxi* vollzogenen Subjektivierungsweisen und den Diskursen, e.g. ‚Praktiken der Repräsentation‘ (Vgl. ebd.). Der *all das verbindende* Begriff ist nach wie vor der der *Wissensordnungen*. Diese sind ‚kulturelle Sinn- und

⁵ ..d.h. die Beziehungen zwischen den Subjekten, den partizipierenden Artefakten und Artefaktsystemen und den Praktiken des Selbst.

Bedeutungssysteme': „Sie werden analysierbar als Wissensordnungen, welche in Praktiken zum Einsatz kommen, in Diskursen produziert, in Form von Subjektivierungen interiorisiert und in Auseinandersetzung mit Artefaktsystemen verwendet und modifiziert werden.“ (ebd., 193)

1.3.2. Stefan Hirschauer

Hirschauer unternimmt einen eigenen Definitionsversuch von ‚sozialen Praktiken‘ in einem Text, der auch ein Ergebnis seiner hier ausgeführten Replik auf die von ihm sogenannte ‚strukturalistische Tradition‘ der Praxistheorie (vgl. Hirschauer 2016, 47) darstellt, wobei er auch Andreas Reckwitz als Opponenten zitiert. Er grenzt sich davon (vgl. ebd. 47) in mehrfacher Hinsicht ab und entwickelt dabei in exzellenter Begriffsdifferenzierungsarbeit (‚Handeln‘ vs ‚Verhalten‘, vs ‚Interaktion‘ vs ‚Praxis‘) seinen eigenen Ansatz einer ‚praxeologischen Mikrosoziologie‘ (45) weiter. Ich werde diesen cursorisch vorstellen und im Anschluss seine Kritik an u.a. Reckwitz herausstellen.

Er beginnt mit einer Einebnung der Unterscheidung von ‚Handeln‘ und ‚Verhalten‘. Es soll im Unterschied zu Max Weber weniger um ein ‚subjektiv sinnhaftes Tun‘ gehen, das nur einen kleinen Ausschnitt menschlicher Praxis ins Auge fassen könne und mit *maximaler* „[...] Bewusstseinsbeteiligung, Selbststeuerung, Initiative, Impulsivität und affektiver Engagiertheit.“ (50) einherginge und daher Aktivitätsniveaus, die mit jeweils geringerem Grad an Beteiligung (s.o.) vollzogen werden, ausschließt. Bei diesem klassischen Begriff des Handelns handelt es sich laut Hirschauer um eine ‚aktivistische[n] Idealisierung‘ (49): Hingegen ist: „Vieles Interagieren [...] Reagieren, vieles Darstellen ist >sich verhalten<, vieles Tun ist eher Kampf als Kommunikation, manches Arbeiten ist bloß ein Sich-Beschäftigen und >Rummachen<.“ (48) Handlungstheorien Weber'schen Zuschnitts schließen auch Dimensionen aus wie „den gekonnten Einsatz des sozialisierten *Körpers*, den geschickten Gebrauch von *Dingen*, und den korrekten Gebrauch von *Zeichen*“ (46). Eine Herabsetzung der Schwelle soziologischer Aufmerksamkeit auf das *Verhalten* hat also eine Vervielfältigung möglicher Aktivitätsformen zur Folge und die hier entscheidende Möglichkeit, die ‚Anzahl der Partizipanden‘ (45) einer Praktik radikal zu erhöhen, hin

zu einer Koaktivität, *die über menschliche Träger hinausgeht*: „Wenn menschliche Handelnde viele Dinge nur anstoßen oder geschehen lassen, so kann man ontologisch entspannter danach fragen, wie vorstrukturierte situative Gelegenheiten (inklusive ihrer materiellen Settings) umgekehrt Menschen handeln lassen.“ (50)

Wie situiert Hirschauer nun den Praxis- und Praktikenbegriff gegenüber einem solchen Handeln? „[...] das Handeln ist jener *Ausschnitt* einer Praktik, der von nur einem Körper getragen wird.“ (51) Praxis ist allgemein „der körperliche Vollzug sozialer Phänomene“ (46); Praktiken sind „bestimmbare Formen dieses Vollzugs: Typen von Aktivitäten, Weisen des Handelns, Verhaltensmuster, Interaktionsformen.“, sie „[...] sind situationsübergreifende analytische Einheiten“ (ebd); und letzteres unterscheidet sie nunmehr auch von *Interaktionen*. Sowohl Praktiken als auch Interaktionen können als ‚verteiltes Handeln‘ gesehen werden (vgl. 62); Interaktionen involvieren nur kopräsente Partizipanden; Praktiken hingegen beziehen sich auf „eine *Art* des Handelns, die mit vielen Abwesenden geteilt wird“ (ebd.) und sind damit sozusagen transsituative Gesamtschauen der relevanten Handlungsflüsse.

Nun zur Auseinandersetzung mit der (post-)strukturalistischen Praxistheorie bzw. Reckwitz:

Hirschauer meint, es gäbe „[...] da ein paar Spannungen im Fundament.“ (Hirschauer 2016, 45).

Ich werde mich dabei auf zwei Punkte konzentrieren: 1. das – nennen wir es einmal: ‚Mikro‘-Modell von Hirschauer versus Reckwitz‘ ‚Makro‘-Modell und 2. das ‚Emergenzverhältnis‘ versus dem ‚Implikationsverhältnis‘ des Sozialen.

1. Reckwitz hat seine sozialen Praktiken ‚die kleinste Einheit des Sozialen‘ (Reckwitz 2003, 290) genannt. Er baut sodann theorietechnisch in die Vertikale mit ‚Komplexen‘ von Praktiken (vgl. ebd., 295), welche eine mehr oder weniger hohe Interdependenz eignet⁶. Darauf aufgebaut möchte er wiederum ‚Aggregate‘ von solchen Praktikenkomplexen errichten, die entweder als soziale Felder identifizierbar sind - das können, wie er schreibt, Institutionen sein, Organisationen

⁶ Elisabeth Shove, die ihren Ansatz u.a. von einem etwas älteren Aufsatz von Reckwitz (2002) herleitet, sondiert in ihrem Buch ‚The Dynamics of Social Practice‘ (2012) recht einsichtsvoll und detailliert u.a. all die Möglichkeiten, die sich aus solchen Interdependenzen ergeben – auch zwischen einzelnen Elementen einer Praktik, bis hin zu ihrem gebündelten Vorkommen.

oder ganze Funktionssysteme (ebd.); oder als ‚Lebensformen‘, die recht umfassend eine ‚kulturelle Klasse‘, ein ‚Milieu‘ oder eine ‚kulturelle Bewegung‘ bedeuten sollen.

Diese Vertikale wird wie oben schon erwähnt in späteren Texten von Reckwitz auch von Praktiken der Repräsentation (Diskurse) besetzt und spielt ebenso in die Subjektivierungsweisen hinein, die sich in Praktiken vollziehen.

Hirschauer hat grundsätzlich nichts dagegen, Praktiken auf verschiedenen Stufen der Komplexität hin zu (unter)suchen, ja, er hebt besonders diese Fähigkeit des ‚Zooms‘ hervor, die dieser Begriff birgt: Je nach Gegenstand der Betrachtung kann eine Praktik als Beobachterschema „[...] sowohl eine Verhaltensnuance bezeichnen (die lokal gepflegte Technik der Hangschrägfahrt) als auch eine Körpertechnik der Fortbewegung (das Skifahren) oder einen ganzen Komplex sportlicher Mobilität (den Skisport inklusive Lehrbetrieb, Produktion und Lifttechnik)“ (Hirschauer 2016, 61) – ganz ohne theoretisch in irgendwelche Bredouillen zu kommen.

Nur sind Praktiken bei ihm nicht im Geringsten ‚das kleinste Element des Sozialen‘: „Jedes Handeln ist nicht nur Exemplar einer [...] Praktik, es ist immer auch *Beitrag* zu verschiedenen sozialen Entitäten[...]“ (ebd, 64) wie „Individuen, Interaktionen, Beziehungen, Gruppen, Netzwerke, Organisationen...“ (65), die eine Eigendynamik haben und mit denen der Akteur ‚lose gekoppelt‘ (s.u.) ist. Kurz: Das Soziale ist nicht auf Praktiken reduzierbar.

2. Reckwitz setze laut Hirschauer im Wesentlichen kollektive Wissensordnungen (ebd, 54; Fn 5) voraus, die den Kern von Praktiken ausmachen, sie ‚zusammenhalten‘, eben jene Praktiken, die für ihn ja den ‚Ort des Sozialen‘ bedeuten. Dieses ‚Implikationsverhältnis‘ (Hirschauer 2016, 54) ist Hirschauer zu wenig. Er stellt dem ein ‚Emergenzverhältnis‘ entgegen (ebd.): „Sinnhafte soziale Phänomene [...] *entstehen* erst in Interaktionen.“ (ebd.) Hirschauer übernimmt hier den Begriff der ‚losen Koppelung‘ von Goffman:

„Eine Position in der Sozialstruktur stimmt nicht nahtlos mit der Rolle in Interaktionen überein, sie wird durch die Grenzen der Interaktionsordnung gebrochen, es gibt nur eine mögliche Verzahnung. Makrostrukturen können also in Interaktionen reproduziert werden, müssen es aber nicht, *denn*

Interaktionsverläufe bestimmen die Auswahl situativ relevanter Makrovariablen.“
(Hirschauer 2016b, 113; Hv von SC)

Hirschauer betont also stark die Interaktion – die in einer Situation⁷ abläuft – als Ort des Sozialen im eigenen Recht. Sie kann folglich nicht bloß mitgemeint sein, sondern muss als soziologischer Gegenstand kritisch (vgl. Hirschauer 2016b) herausgestellt sein. Auch Reckwitz weist zumindest auf die Situativität der Praktiken hin – allerdings meines Erachtens eher als möglicher *Störfaktor* der Routine der Praktiken, als ein Element ihrer Unberechenbarkeit und entscheidend für die Formierung der Praktiken selbst nur in Hinblick auf ihre situative *Einübung*, wie es bei Reckwitz heißt (s.o.).

Auf der anderen Seite sieht Reckwitz die *Wissensordnungen* mit einer ‚immanenten Struktur‘ versehen (Reckwitz 2009, 174). Diese sind als „[...] *kulturelle Codes*, d.h. Systeme von Unterscheidungen oder Klassifikationssysteme, die ‚Sprachen‘ einer Kultur [...] (ebd.) zwar immer „[...] nach ihrer Verarbeitung im praktischen Wissen.“ (ebd.) zu befragen, haben aber eine Wirklichkeit im eigenen Recht mit eigenen Dynamiken, die nicht allein aus den Praktiken heraus verstanden werden können. Diskurse stellen dabei die ‚explizierten‘ Wissensordnungen dar die als diskursive Praktiken nicht-diskursiven Praktiken analytisch gleichgestellt sein sollen und als Ort der Zirkulation der Wissensordnungen funktionieren. (Vgl. Reckwitz 2010, 192) Hirschauer sieht Diskurse durchaus als „Sinnquellen von eigenem Gewicht“ (Hirschauer 2016, 58). Sie sind Ergebnis von spezifischen Praktiken wie „Schreiben, Lesen, Zitieren, Fotografieren, Filmen..“ (ebd.) und zirkulieren dann *in* Praktiken⁸ – und bilden neben der materiellen Infrastruktur eine ‚semantische Infrastruktur‘ (ebd.), die „zwischen der materiellen Kultur und den Symbolsystemen [vermittelt]“ (ebd, 58/59).

Er warnt nur vor ihrer ‚scholastischen‘ Überschätzung (vgl. ebd. 59) und geht weniger – so wie Reckwitz es tut - auf eine mögliche *Eigendynamik* der ‚Symbolsysteme‘, e.g. Wissensordnungen ein, sondern bindet sie fester an die materielle Praxis.

⁷ Mit ‚Situation‘ oder ‚Situativität‘ ist hier gemeint: zeitlich und örtlich fokussierte Koaktivität. Dass diese Situation in die Vergangenheit hineinreicht und dass der Situation geographisch ferne Enitäten aktiv beiwohnen, soll damit nicht ausgeschlossen sein. (Stichwort ‚Intersituativität‘, vgl. Kapitel 4)

⁸ ..und nicht, wie bei Reckwitz, *als* Praktiken der Repräsentation.

Hirschauer legt also den Fokus mehr auf Interaktion und ihren Verlauf als Generator sozialer Wirklichkeit, während Reckwitz aus einer makrologischeren Sicht der Praxis *in situ* wenig Spielraum lässt und dafür am anderen Ende in den Diskursen wesentlich mehr Macht verortet, als es Hirschauer tut.

Ich möchte versuchen mit Hirschauer in der praxeologischen Beschreibung des Event-Szenarios dem Situativen – und damit dem, was Hirschauer ‚Interaktion‘ nennt mehr Platz einzuräumen als es nur mit Reckwitz‘ makrologischen Ansatzes alleine möglich wäre.

Nun aber zu einem Kernstück der praxeologischen Perspektive: zur Materialität der Praxis. Erst zur Rolle der Artefakte (1.4.), danach zu ihrem körperlichen Vollzug (1.5).

1.4. Die Artefakte der Praktiken

Im Zusammenhang von technischen Dingen und menschlichen Handlungen gibt es traditionell zwei einander entgegengesetzte Sichtweisen, die jeweils eine recht kategorische und *unidirektionale* Theorie über die Welt der Wirkungen transportieren: Es handelt sich hierbei um Sozial- und Technikdeterminismus. Ersterer beruht auf der durchaus klassisch-soziologischen Idee, ein technisches Ding sei als bloßes Medium zu verstehen, als ein Etwas, das zu einem bestimmten Zweck verwendet werden kann und das soziale Handeln und die damit verbundene Intention und den damit assoziierten Sinn nur vom einen menschlichen Akteur hoffenswerterweise weitgehend störungsfrei verlängert bis hin zum nächsten und übernächsten, der das Ding bzw. den Ding-Output in Empfang nimmt und gegebenenfalls interpretiert. Eine Mensch-Ding-Mensch Konstellation, die dem Ding keine eigene Kraft zuschreibt und welches folgerichtig in der Analyse daher vollkommen unterschlagen werden kann.

Umgekehrt gibt es - häufig in bestimmten TechnikerInnenkreisen und populären futurologischen bzw. dystopischen Diskursen⁹ - die Vorstellung einer Gesellschaft, die primär durch Technologie bestimmt ist; einer Gesellschaft, die nur mehr passiv reagiert oder sich gar nur mehr fügen kann, wenn sich der nächste Fortschritt, der in der Regel

⁹ Vgl. nur die Texte des Futurologen und Chef-Ingenieurs von Google Ray Kurzweil oder die sog. ‚Californian Ideology‘.

mit einem von technologischer Art gleichgesetzt wird, am Horizont abzeichnet. Der Gedanke ist hier, dass das technische Ding - und vor allem das umso komplexere technische Ding - den Menschen einseitig Anpassungen aufnötigt, denen diese sich nicht oder nur schlecht entziehen können. Eine unidirektionale Wirkungsrichtung von Ding zu Mensch, die technisch Autonomie und Handlungsfähigkeit des letzteren neutralisiert, sei es - durchwegs superlativ - zu seinem Besten oder aber zu seinem Schlechtesten: Die Herrschaft - einst des Fernsehers, nun des Computers, des Smartphones, der Algorithmen; Herrschaft der Waffensysteme, der Biotechnologie, etc. Unter politisch anderen Vorzeichen kann das auch eine Techno-Utopie heißen: Die Demokratisierung durch produktive Gadgets und Systeme und durch das „Internet - für alle“.

So wie die *Studies of Science and Technology* es schon länger tun, distanzieren sich auch die neueren Praxistheorien von beiden - zugegeben etwas zugespitzt präsentierten - Positionen: Weder soll das technische Ding ein theoretisches Nichts sein, noch bestimmt es alleinig, was sein soll. Die neueren Praxistheorien sprechen recht einhellig von einer „Verankerung der Praktiken in der Materialität der Körper und Artefakte..“ (Reckwitz 2004, 44, Hervorhebung SC; vgl. dazu auch Schmidt 2012, 63) Artefakte haben eine eigene Wirkungskraft, die nicht *allein* von einer menschlichen *Agency* – Handlungsfähigkeit - abgeleitet werden kann, sind aber in der Regel auch nicht dazu befähigt, diese menschliche *Agency* gänzlich auszulöschen.

Es gibt in den bisher beschriebenen praxeologischen Sozialtheoriezusammenhängen das eben Beschriebene als Konsens der Notwendigkeit von relativ eigenmächtigen Artefakten innerhalb des theoretischen Frameworks. Allerdings wollen manche, wie Frank Hillebrandt (Hillebrandt 2014, 18), neben dieser sozusagen ‚schwachen‘, ‚humanistischen‘ Ausformung, die die Artefakte eher als Praxis *mitbestimmend* sehen, als *ermöglichend* oder *verhindernd*, vielleicht *rahmend* und dergleichen auch eine ‚starke‘, ‚post-humanistische‘ Version in der Praxistheorie verorten, eine Version, die Artefakten gar *aktive Handlungsfähigkeit* bescheinigt.

Eben diese gegenstandsbezogen radikalste, ‚starke‘, ‚posthumanistische‘ Variante ist die *Akteur-Netzwerk-Theorie*, die gar eine *Symmetrie* zwischen „menschlichen und nicht-menschlichen Wesen“ (Latour 2002, 211) fordert: sie sollen *analytisch* im selben Handlungskontinuum angesiedelt sein, d.h. es sollen menschliche sowie auch nicht-menschliche Wesen letztendlich als *Akteure* (bzw. *Aktanten*) verstanden sein, die

gleichermaßen mit *Agency* ausgestattet sind und sich wechselseitig in ein *Akteur-Netzwerk* hineinassoziieren. Dabei werden nicht-menschliche Akteure – vormals Artefakte – mit eigenen *Handlungsprogrammen* (ebd., 216) oder *Skripten* (Akrich 2006, 411) ausgestattet, die die Handlungen menschlicher AkteurInnen rahmen, unterstützen oder behindern, welche wiederum in der Folge sich mit den materiellen Akteuren zu Handlungsketten verbinden. So führt der zum Akteur-Netzwerk geronnene Handlungskettenverbund *FahrerIn-Auto* zu einem anderen Handlungsergebnis als das Akteur-Netzwerk: *FahrerIn-Auto-Bodenwelle*. Die Intention der Geschwindigkeits-reduktion wird ‚extrasomatisiert‘ und materiell *stabilisiert* (Vgl. Latour 2002, 226f). Ein anderes Beispiel sind die soziotechnischen Hybride *Mann-mit-bloßen-Händen*, *Mann-Messer* oder *Mann-Pistole* (vgl. ebd., 216f); in derselben Situation einer physischen Konfrontation können bei gleicher Intention des *menschlichen* Akteurs – radikal voneinander verschiedene Handlungsergebnisse von leichter Verletzung bis zum Tod entstehen.

Hirschauer kritisiert Latour in drei Punkten¹⁰ (vgl. Hirschauer 2016b, 127f):

1. Latour habe einen „physikalistisch anmutenden Begriff des Handelns“ (ebd.). Er weist den Mensch-Ding-Netzwerken ‚kausale Wirkbeziehungen‘ (128) zu, bei denen nicht klar ist und sein kann, welchen Dingen in einer Situation überhaupt Relevanz und Sinn zukommt, und welchen nicht. Es ist ja möglich, dass situativ anwesende Dinge *im Rahmen einer konkreten Interaktion* gar nicht gebraucht werden und ihre Handlungsprogramme gar nicht zum Einsatz kommen; mit Latour könne man nur den Grad der Wirksamkeit abfragen, aber keine ‚Relevanzgrenzen.‘ festlegen. (128)
2. Ähnlich wie Reckwitz sieht Latour die Artefakte als hauptverantwortlich für die Verkettung von Situationen. Hirschauer stimmt zu, dass Artefakte diese Funktion ausüben, reklamiert aber auch für andere Entitäten und soziale Formen soziale Bindungskräfte wie für Körper und ihre Inkorporierungen, für Sprache und visuelle Symbole, für Kognitionen (Erwartungen und Erinnerungen) sowie Beziehungen und Institutionen. Sie können wie Artefakte und Körper als Partizipanden einer Praxis eingerechnet werden. Sie zu ignorieren sei eine *materialistische* Verkürzung (vgl. dazu ebd., 128).
3. Latours Forderung nach Symmetrie gehe nicht weit genug: „Eine wirklich

¹⁰ Vergleiche auch Hilmar Schäfers Kritik an Latour: Sie stimmt mit Hirschauers Kritik grundsätzlich überein. (Vgl. Schäfer 2013, 285f).

„symmetrische Anthropologie“ müsste nicht nur die Dinge als Aktanten, sondern auch umgekehrt menschliche Akteure als kulturelle Artefakte würdigen.“ (ebd.) Körper erwerben in einem Sozialisationsprozess dauerhafte Dispositionen – sind sinnlich und lernfähig. Einen wichtigen Hinweis würden auch die zugehörigen Füße abgeben, die Körpern die Fähigkeit verleihen, mit ihrer Hilfe Situationen Schritt-für-Schritt miteinander zu verbinden, ganz ohne Rückgriff auf technische Artefakte.

Insgesamt sei also der Körper bei Latour und der Akteur-Netzwerk-Theorie zu wenig involviert (vgl. ebd.).

Nun aber zu ‚schwachen‘, ‚humanistischen‘ Varianten praxeologischer Artefakttheorien. Von deren durchaus in Graden unterschiedlichen Ausformungen möchte ich mich im Folgenden wieder auf die beiden schon referierten Manifestationen eines jeweils poststrukturalistischen und eines eher interaktionistisch-geprägten Ansatzes konzentrieren: Reckwitz und Hirschauer.

Andreas Reckwitz betont vor allem allgemein, dass es um einen ‚sinnhaften *Gebrauch*‘ (2003, 291) der Artefakte *im Rahmen einer Praktik* geht. „In diesem sinnhaften Gebrauch behandeln die Akteure die Gegenstände mit einem entsprechenden Verstehen und einem Know-how, das nicht selbst durch die Artefakte determiniert ist.“ (ebd.). Dieser Gebrauch sei aber nicht beliebig, sondern durch die ‚Faktizität des Gegenstands‘ (ebd.) mitgeformt.

Im Rahmen seiner weiter unten beschriebenen Affekttheorie unterscheidet er noch zwischen Artefakten, die innerhalb eines ‚Werkzeug-Paradigmas‘ gedacht sind - vorwiegend zweckrational dienenden Dingen, und Dingen, die sich in einem ‚Kult-Paradigma‘ verorten lassen: das sind solche, die hauptsächlich als ‚Affekt-Generatoren‘ dienen – wie z.B. zur Herstellung von Atmosphären in Räumen und Medientechnologien, die über Text und Bild affizieren (vgl. Reckwitz 2016, 175f).

Bei Hirschauer findet sich diese Sachlage in etwas anders gelagerter und in nuancierterer Form: Er möchte ja die ‚Bewusstseinsbeteiligung‘ an den Praktiken etwas reduzieren und im Verhaltensbegriff relativieren; so wird der Weg anderer ‚Partizipanden‘ zur Rolle als ‚Ko-Akteure‘ theoretisch geöffnet. Es ist nicht so, dass

Hirschauer den radikalen Zugang von Latour et al. wählt und Dinge in den gleichen Stand der Handlungsfähigkeit erhebt wie bisher nur den menschlichen Akteur. Es steht zuallererst der *körperliche* Vollzug der Praxis im Zentrum, der auch ohne Artefakte auskommen kann (wie ‚sprechen, singen, küssen‘, usw., aber in der Regel „[...] *zusammen* mit Dingen geschieht.“ (Hirschauer 2016, 52). Ein Verweis auf die Verteiltheit des Handelns. Er betont hier mehr wie Reckwitz eine aktivere Seite der Dinge. „[...] welches Handeln [sie] präfigurieren und disponieren, was sie nahe legen und wozu sie einladen.“ (ebd.) Dazu gibt es zwei Modi: „Zum einen können sie Körperhaltungen, Bewegungen und Verhaltensweisen physisch ermöglichen, erzwingen und inhibieren [...]. Zum anderen legen sie ein Handeln nahe, weil ihnen wie unserem Verhalten [...] kommunikative Zeichen eingebaut sind, zu was sie taugen.“ (ebd.). Es geht hier eher um „[...] *Gebrauchssuggestionen*, die zugleich schwächer (weniger eindeutig) und stärker (nachhaltiger, schlechter ignorierbar) sind als Anweisungen.“ (ebd.) „Dinge können motivieren und reagieren, aber sie erwarten und erwidern nichts.“ (53) – wie es wahrscheinlich wohl die handlungs-verkettenden anthropomorphischen Ding- Varianten Latours tun würden, wenn sie nur könnten.

Bei Hirschauer geht es nicht so sehr wie bei Reckwitz um einen ‚sinnhaften Gebrauch‘, der zumindest Konnotationen von höherer Bewusstseinsbeteiligung eines/r Akteurs/Akteurin aufweist - wenn dies von Reckwitz auch sicherlich nicht ganz so gemeint ist. Für ihn ist Sinn ja praxisimmanent, und erst sekundär der Interpretation des/der AkteurIn überlassen.

Ich kann auch hier zwischen Hirschauer und Reckwitz’ Interpretation der Rolle der Artefakte nicht viele Unterschiede feststellen, außer im schon erwähnten Blickwinkel: Bei Hirschauer sind sie als Partizipanden der Interaktion formuliert, während Reckwitz hier wie immer eher makrologischere Zusammenhänge interessieren.

Nicht zuletzt spielen Artefakte gemeinsam mit Körpern eine gewichtige Rolle als *materielles Setting* für Situationen (Hirschauer 2016b, 119). Sie stellen die ‚materielle Infrastruktur für Interaktionsprozesse‘ (ebd.). Hier sei verwiesen auf den Fall des Fahrstuhls im nächsten Kapitel, bei dem im Wesentlichen die physische Raumvorgabe und das darauf abgestimmte Arrangement von Körpern zu einer bestimmten gemeinsamen Praktik führen.

Dingen kommt auch eine besondere Rolle zu, insofern sie über Praktiken hinaus ihre

Stabilität behalten: sie dienen als ein gewichtiger Verbindungsanker zwischen Situationen und sind essentiell für die Reproduktivität der Praktiken (Reckwitz 2003, 291) bzw. stabilisieren Gesellschaft (Vgl. Latour 2006). Mit Latour gesprochen gelingt ihnen eine solche Stabilisierung von Gesellschaft mit Hilfe ihrer über die Zeit relativ gleich bleibenden Handlungsprogramme. Sie sind aber, wiederum mit Hirschauer, nicht die einzigen sozialen Entitäten, die so etwas vollbringen können.

Die herausragende Rolle von Artefakten in sozialen Praktiken bildet einen identitätsstiftenden Grundkonsens in den Praxistheorien. Für sie spielt neben den Artefakten aber auch die Materialität der *Körper* eine große Rolle. Diese möchte ich im nächsten Kapitel näher beleuchten.

1.5. Die Körperlichkeit der Praktiken

Der Körper war lange Zeit in der Soziologie sehr vernachlässigt, sieht man Martin Schroer folgend von einigen wenigen Arbeiten von Marcel Mauss über Körpertechnik, Georg Simmel über die Soziologie der Sinne oder Norbert Elias über den Prozess der Zivilisation ab. Schroer gibt dazu vier Gründe an, wie es dazu gekommen sein mag (vgl. dazu Schroer 2005, 12f): Es habe einerseits mit den Autonomiebestrebungen des Faches der Soziologie zu tun - sie suchte sich beispielsweise von der Biologie abzugrenzen, indem sie Soziales eben nur und ausschließlich aus Sozialem erklären wollte. Weiter habe das cartesianische Denken einem rationalistischen *Bias* seine Form gegeben, der Soziales in den Köpfen bzw. im Bewusstsein verorte, und alle Materie davon trennte und zur ‚Umwelt‘ abklassifizierte. Dies eben verweist auf die Kritik des Mentalismus, die ich weiter oben schon ausgeführt habe. Drittens spiegle die Körperlosigkeit in der Soziologie auch eine konstatierte zunehmende Körperlosigkeit in der Gesellschaft wieder mit dem damit einhergehenden Transfer des Körpers und seiner Einhegung ins Feld des Sports oder der Medizin. „Statt der Arbeit mit dem Körper haben wir es heute verstärkt mit der *Arbeit am Körper* zu tun.“(ebd, 14) Schließlich und endlich, so Schroer, galt der Körper so wie der Raum lange Zeit als etwas ‚fraglos Gegebenes‘, als außerhalb des Sozialen, außerhalb des Kulturellen stehendes, als Natur. Ähnliches - möchte ich hinzufügen - gilt wohl auch für Artefakte.

Nun aber wird der Körper nicht mehr nur als ‚unterdrückter, kontrollierter und

disziplinierter' thematisiert, sondern immer mehr mit der Perspektive, „[...] die den Anteil des Körpers an der Konstitution, der Aufrechterhaltung und Veränderung der Gesellschaft thematisiert wissen will.“ (18) Dieses im Zuge der Individualisierungsdebatte entstandene Denken soll aber nicht so sehr ein Mehr an Freiheit implizieren, sondern habe vielmehr zu tun „[...] mit einem Wandel der für ihn [den Körper, Anm SC] verantwortlichen Kontrollinstanzen. Der Übergang von der Fremd- zur Selbstkontrolle ist vor allem am Umgang mit dem Körper ablesbar. Dabei geraten die Individuen in die paradoxe Situation zugleich Subjekt und Objekt der Kontrolle und Überwachung zu sein.“ (19)

Die zuletzt genannten beiden Aspekte des Körpers als sozial Konstitutives und als Gegenstand und - zunehmend - als *Agent* von Kontrollmechanismen werden in meiner Arbeit eine große Rolle spielen.¹¹ Ersteres als weitgehend konsensueller Grundbaustein der Praxistheorien, zweiteres werde ich hauptsächlich mit Hilfe von Michel Foucault in einem späteren Kapitel konkret erarbeiten.

Wie also geriert sich der Körper im Kontext und in der Konstitution von sozialer Praxis?

Für Andreas Reckwitz bestehen soziale Praktiken - zur Wiederholung - „aus bestimmten routinisierten Bewegungen und Aktivitäten des Körpers“, allerdings auch aus „einem[n] Umgang von Menschen mit ‚Dingen‘, ‚Objekten‘..“ (Reckwitz 2003, 290). Das ist eine grundlegend andere Konzeption als die durchaus immer noch verbreitete Vorstellung, ein - menschlicher - Akteur verfolge ein Ziel und verwende für dieses - im Bewusstsein freischwebende - Ziel bestimmte Mittel, zu denen eben auch der Körper gehören *kann*. Der praxistheoretische Zugang hingegen ordnet dem Körper eine sehr viel stärkere Rolle zu, und zwar: „...als Speicher vergangener Praktiken sowie als Medium und Agens in gegenwärtigen Praktiken..“ (Schmidt 2012, 55) Reckwitz bedeutet diese beiden Funktionen mit den weitreichenden Begriffen der *Inkorporiertheit des Wissens* einerseits und der *Performativität des Handelns* andererseits. (Vgl. Reckwitz 2003, 290)

Sogenanntes *praktisches* oder *implizites* Wissen wird eingeübt - inkorporiert - durch Mimesis und wiederholtes Ausüben, solange bis es ‚in Fleisch und Blut‘ übergegangen ist. Es handelt sich um Know-How, um ‚Kompetenzen‘, die nicht ohne Weiteres verbalisierbar sind oder einer Verbalisierung bedürfen; jedoch auch um ein bestimmtes

¹¹ Schroer geht hier leider noch nicht auf die Praxistheorien ein.

Sich-Bewegen, Gestiken und Mimiken, Haltungen, die Weisen des Sprechens; verkörperte (*embodied*) Identität bez. *gender* und *class*; und eben auch um verkörpernde Sozialität und Wissen: Praktiken können „...von der sozialen Umwelt (und im Sinne eines Selbstverstehens auch von dem fraglichen Akteur selber) als eine ‚skillfull performance‘ interpretiert werden.“ (ebd)

Stefan Hirschauer differenziert die ‚*Wissensträgerschaft*‘ des Körpers ähnlich aus und fügt systematisierend noch Aspekte hinzu. Ich möchte im Folgenden mit diesem Autor näher und beispielhaft auf den Körper im Kontext einer Praxeologie eingehen (vgl. Hirschauer 2008, 977f).

- Das ‚Wissen im Körper‘: „Der Körper ist die Grundausstattung jedes Zugangs zur Welt. Alles Wissen ist körperlich vermittelt.“ (ebd, 977) Hier sind wesentlich die Vermittlung von Welt über die Sinne, ihre ermöglichende und beschränkende Struktur und ihre kulturellen Überformungen gemeint; jedoch auch die je spezifische Zugerichtetheit.
- Der Körper als ‚Träger von Praktiken‘: Dies ist auch der zentrale Punkt bei Reckwitz: es geht um „...vorsprachliche Kompetenzen, denen gegenüber das auskunftsfähige Wissen nur eine Restgröße darstellt.“ (ebd.)
- Der Körper als Kommunikationsmedium: über Zeichen *im* Körper (chirurgischer Art; oder Schmuck, Ornamente) zum Körper als Medium von Sprache. Jedes Zeichen, das aufgenommen, verstanden und fallweise weitergegeben wird, muss durch den Körper, mittels bestimmter eingeübter Kompetenzen des Lesens, des Schreibens hindurch. Aber, so Hirschauer, noch wichtiger sei *visuelles* und durchaus auch *auditives* Wissen: körperliche Darstellungen und sinnhafte Bewegungen, das Zeigen von etwas, die Kleidung, die ‚Hörbarkeit des Sozialen‘; Hirschauer zitiert hier einen wunderbaren Goffman, der von der „folgschweren Offensichtlichkeit“ des Sozialen schrieb. (Goffman 1994, 58), d.h. jede/r wird *ganz unvermeidlich* allein durch die Aufnahme der Umgebung durch die unterschiedlichen Sinne - und der Beobachtung anderer - mit Sozialität konfrontiert, ja *sozialisiert*. Die je im Kontext einer Praktik bestimmt konfigurierten Sinne sind auch verbunden mit einer je bestimmt konfigurierten Affektivität. In diesem Zusammenhang betont Hirschauer in konstruktivistischer Manier den Körper als *Agens*: Solcherart Performanzen des Körpers wie sie weiter oben gelistet sind *kommunizieren* Bedeutungen, Zuordnungen, Erwartungen. Dies geht „...mit einer materiellen

Formung des vollziehenden Körpers einher[gehen]“ (Hirschauer 2004, 77), welche wiederum reziprok Effekte auf die verwandten kulturellen Codes habe. (vgl. ebd.)

„Der Körper ist also nicht aprioristisch vorauszusetzen, er ist aber auch nicht bloß als Resultat von Diskursen und Praktiken zu verorten, er steckt vielmehr *in* den Praktiken.“ (ebd. 75)

Das heißt er kann hier nicht essenstheoretisch *für sich* gesehen werden, als abgeschlossenes Ganzes, das vielleicht dazu noch in einem sozialen Kontext steht und daher bestimmte Inputs eingeschossen bekommt, die es dann an Umwelt - und Bewusstsein weitergibt, und doch dabei immer dasselbe, *sich gleich*, bleibt; nein: der Körper wird im konkreten Tun erst *konstituiert*. Es handelt sich dabei in den Praxistheorien eben *nicht* um den bloßen *Aufweis* von Materialität, im Sinne von: das gibt es *auch noch* neben all dem andern zu berücksichtigen- wie Zeichen, Emotion, Raum etcetera etcetera, sondern vielmehr um die Behauptung der *Materialisierung des Sozialen in den Praktiken* (vgl. dazu auch Reckwitz 2009, 175), einer umfassend verstandenen *Vollzugswirklichkeit* (vgl. Hillebrandt 2014, 11): Die soziale Welt wird also nicht nur ‚größer‘ und vielfältiger, sondern ändert sich in diesem Verständnis von Grund auf *qua Performativität*. Die einzelnen Elemente der Praxis wie Körper oder auch Artefakt *konstruieren sich praktisch und interdependent*. Daher kommt auch der Titel eines hier referierten Textes von Hirschauer über Körperlichkeit: ‚Praktiken und ihre Körper‘ (2004) und nicht etwa andersrum - analog zu einem bekannten Goffman-Wort, das besagt, es sei ihm nicht zu tun „...um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen.“ (Goffman 1986, 9)

Wie eine solche Körperlichkeit des Sozialen in ihren verschiedenen Schattierungen aussehen kann, was der Körper als praxisimmanenter soll oder sein kann, möchte ich anhand dreier Fallstudien von Hirschauer verdeutlichen (vgl. Hirschauer 2004).

Anhand seiner Arbeit zur Verkörperung von *Gender* im Kontext von Transsexualität (Hirschauer 1994) lässt sich gut der Körper in seiner Funktion als Kommunikationsmedium adressieren.

Die Legitimität eines sozialen Geschlechts ergibt sich wesentlich in seiner anerkannten *Darstellung*, nicht so sehr durch technische Bearbeitung (vgl. Hirschauer 2004, 77)v Und dies meint auch eine „*pantomimische* Symbolisierung, eine dezidiert nicht-diskursive Praktik“ (ebd) Der/die AkteurIn spricht nicht sein Geschlecht aus, sondern

er/sie zeigt es an; und dieses Anzeigen, dieses Performen muss über einen langen Sozialisationsprozess angeeignet werden und funktioniert danach über ihre sich wiederholende Einübung als *implizites* Wissen über die richtigen Bewegungen und Haltungen und über Tragen von bestimmter Kleidung und Sprechweisen etc. – welche wiederum den Körper materiell formen (vgl. ebd.). Diese implizit benutzten kulturellen Codes werden aber durch eben ihren Gebrauch und ihr Display für die anderen wieder weitergegeben. „Menschliches Verhalten ist jene Form kultureller Selbstrepräsentation, die sich durch Körper artikuliert – und nicht durch Photographien, Schriftstücke, Statistiken oder Artefakte.“ (78)

Nicht nur der Körper als Kommunikationsmedium, als Träger von (implizitem) Wissen oder in seiner sinnlichen Komponente ist gefragt, sondern - auch für diese Arbeit - beispielhaft in seinem Zusammenspiel mit Artefakten. Hierzu soll Hirschauers bekannte praxeologische Behandlung des *Fahrstuhls* dienen: (ebd. 78f)

Der Fahrstuhl nötigt den Körpern, die seinen Transport in Anspruch nehmen, einige Anpassungen auf: Seine sich selbsttätig öffnende Tür ergibt ein nötiges Timing des Durchschreitens, das für manch weniger mobilen Menschen eine Herausforderung sein und die durch höfliches, zuvorkommendes Verhalten anderer wiederum kompensiert werden kann (vgl. ebd.). Sie stellt auch das Problem der Reihung der Zu- und Aussteigenden. Durch seinen eng umgrenzten Raum (und die von Hirschauer nicht erwähnte zeitlich massiv eingeschränkte Begegnung) stellt er außerdem das materielle Setting für bestimmte Steh- und Blickordnungen, die den praktischen Widerspruch der körperlichen Nähe, die als ‚Gesprächsappell‘ wirkt (ebd., 82), mit der Beibehaltung wechselseitiger Fremdheit aushandeln.

Das ist auch ein Beispiel für das, was Hirschauer ‚verteiltes Handeln‘ in einer Interaktionsordnung nennt. Die relative Enge des Fahrstuhls zwingt die versammelten Körper zu einer physischen Nähe, die den geltenden Normen gemäß eher intimeren Beziehungen zwischen den FahrstuhlfahrerInnen entsprechen, und nicht einer wechselseitigen, relativen Fremdheit. Daraufhin wird mit provisorischen Körper- und Blickabwendungen versucht dieses Spannungsverhältnis zu neutralisieren. Es entstehen ‚Blickkorridore‘ (80), die möglichst keinen anderen Körper berühren und „Techniken, die die *Gleichzeitigkeit* des Taxierens vermeiden“ (ebd.) Wenn dies alles wegen Überfüllung nicht mehr möglich ist, bleibt als letzte Möglichkeit das Starren auf die Fahrstuhlanzeige, die als ‚spannungsreicher‘ gemeinsamer Fokuspunkt und

Rettungsanker dient.

Der Fahrstuhl *partizipiert* nun, wie Hirschauer sagt (81) an der Interaktion, indem er eine bestimmte Form der Anwesenheit – eine gedrängte Form der Ko-Präsenz definiert, die die teilnehmenden Personen wiederum zu ‚Absentierungsanstrengungen‘ (82) bewegt – die die wechselseitige Fremdheit aufrechterhalten soll. „>Sachtechnik< und >Körpertechnik< amalgamieren in der Praxis.“ (79)

Dieses Beispiel soll zeigen, dass die kommunikative Funktion des Körpers auch Spannungspotential birgt – sie lässt sich nämlich nicht einfach abschalten und kann auch „...den Intentionen seines Bewohners zuwiderlaufen..“ (82) Vielleicht ist hier eine gewisse Analogie zu erkennen im Bezug zu den Beispielen, die ich im Zusammenhang mit Artefakten gebracht habe: Auch das Zusammenhandeln mit Dingen wie der Bodenwelle oder einer Pistole kann der Intention eines menschlichen Akteurs im Handlungsergebnis zuwiderlaufen oder sie schlicht verändern. Das war das Argument für die Notwendigkeit der soziologischen Einbindung der kulturell-dinglichen Welt. Nun also der Hinweis auf die *Selbsttätigkeit* des Körpers.

Die letzte Fallstudie soll das illustrieren, was weiter oben die *Konstitution* von Körperlichkeit in der Praxis geheißen hat. Es geht um den Körper in der *chirurgischen Praxis*: (ebd, 83f)

Erst einmal wird ‚die Person des Patienten‘ durch gutes Zureden und Fragen und Ankündigen und dann partiellem Abdecken des Körpers aus eben jenem ‚ausquartiert‘ - Hirschauer nennt das treffend eine ‚praktische Abstraktion‘ (84). Damit wird auch „...eine Ausklinkung des Körpers aus Interaktionsritualen möglich..“ (ebd.) Danach wird geschnitten, und zwar so, wie es dem Anatomieatlas entspräche, und wie es zuvor schon eingeübt wurde an toten und lebendigen Körpern. Der Fachausdruck dafür lautet >Anatomie herstellen< -> (...) zum ‚normativen Körper des Anatomieatlas‘ (85). Der Körper des Patienten ist überdies mit einer komplexen Apparatur verschaltet, dadurch narkotisiert, am Leben erhalten; Säfte sind in Maschinenkreisläufe extrasomatisiert. Der Chirurgenkörper wiederum ist in der Darstellung bei Hirschauer einer, dem mehrere ausführende Organe einverleibt werden.‘ (87) ÄrztInnen und HelferInnen stehen so dicht, dass sie via Ansteckungsmechanismen eine ‚affektive Einheit‘ bilden; die Operation erfordert eine so enge Kooperation, „dass man ihre menschlichen Partizipanden triftiger als Teil *eines* Korpus begreift.“ (ebd.) Das Operationsteam als ‚kollektiver Körper‘.

‚Identität‘ darstellende und herstellende Körper, zusammen mit Technik interagierende Körper und nicht zuletzt *in* der Praxis definierte Körper – alles das und noch viel mehr wird uns wieder begegnen, wenn es später um den Körper in der ‚Masse‘ gehen wird. ‚Absentierungsanstrengungen‘ wie im Fahrstuhl kommen bei Events zwar eher nur am Rande vor – es geht da ganz im Gegenteil um die starke, affektive Herstellung von (Ko-)Präsenz. Der Körper in seiner Eigenschaft als Kommunikationsmedium spielt aber eine herausragende Rolle in der Massendynamik und wird ganz gezielt als maximaler Sender/Empfänger konstruiert.

Doch um dahinzukommen, zur Masse, zur Dynamik, zur Rolle von Körpern, Artefakten und Affekten, möchte ich als nächstes erst einmal auf das eigentliche Feld dieser Arbeit eingehen: das Event; den Erlebniskonsum; und die Forschung, die es dazu gibt. Im Anschluss werde ich einen praxistheoretisch inspirierten Alternativvorschlag unterbreiten.

Kapitel 2: Event und Eventforschung

Ich möchte mich in diesem Kapitel mit Hilfe einiger ausgewählter SoziologInnen dem sozialen Phänomen des Events annähern, bestehende Beobachtungen und Ideen sammeln, sie einer kurzen Kritik unterziehen und eventuelle Schlüsse daraus in eine praxeologische Perspektive des Events bzw. von Eventpraktiken einfließen lassen.

2.1. Eventisierung und Posttraditionale Gemeinschaft

Wohin das Auge heute auch reicht: Unsere Freizeitlandschaften strotzen nur so vor Events. Events, die im Dienste des Wettbewerbs unter Städten stehen, die sich nun schon einige Zeit scheinbar alternativlos mit dem Zwang zum Selbst-branding und -marketing konfrontiert sehen und zu diesem Behufe zur Abhaltung solcherart Veranstaltungen unter ihrem Namen rufen; Events, die im Namen von Privatunternehmen versuchen, ähnliches zu erreichen und Events sozusagen als KundInnen-Bindungs-Rituale abhalten. Es gibt Events, die ein bestimmtes kulturelles Produkt wie einen Film oder ein Computerspiel bewerben oder in den Markt initiieren wollen; und es gibt Events, die sich allein einer bestimmten Szene widmen, wie z.B. GolfautobesitzerInnen, ComputerspielerInnen, ComicleserInnen, durchaus auch BuchleserInnen, HundebesitzerInnen, AnhängerInnen ein bestimmten Musikszene oder - seltener - BriefmarkensammlerInnen. Es ist auch kein gesellschaftlicher Bereich mehr ausgenommen: Von der Unterhaltungsindustrie kommend sind nun auch Feste und Feiern im religiösen Bereich davon geformt (z.B. der katholische Weltjugendtag), Politik als Event ist schon länger ein Begriff; aber auch die früher geradezu unüberwindliche 'hochkulturelle' Bastion richtet sich inzwischen in der sozialen Form des Events ein (z.B. große Freiluftkonzerte wie das Schönbrunner Schlosskonzert in Wien) (Vgl. Gebhardt 2000, 9f).

Nicht nur haben sich also die *Typen* veranstaltender Akteure multipliziert, die Praxis des Events hat sich auch auf unterschiedliche gesellschaftliche Bereiche ausgeweitet und - zumindest in der Form ihres situativen Vollzugs - die Hierarchie der kulturellen Geschmäcker eingeebnet: Von *High-brow* bis *Low-brow*, von *Beethoven* bis *Andreas Gabalier* wird alles immer öfter im Rahmen von *Events* aufgeführt.

Der im Jahre 2000 von Winfried Gebhardt, Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer herausgegebene Sammelband *'Events - Zur Soziologie des Außergewöhnlichen'* stellt zu diesem Thema einleitend zwei Hauptthesen auf (Gebhardt 2000, 12):

1. Der oben schon beschriebene Prozess der *Eventisierung* gewinne in allen gesellschaftlichen Bereichen an Einfluss. Die AutorInnen sprechen überhaupt von einer "Eventisierung der Kultur" (ebd.).
2. Es entwickelten sich neue Vergemeinschaftungsmuster: Post-traditionale Gemeinschaften (vgl. Hitzler et. al. 2008) wie z.B. Szenen.

Events, das sind "[...] aus dem Alltag herausgehobene, raum-zeitlich verdichtete, interaktive Performance-Ereignisse [...], die "[...] eine hohe Anziehungskraft für relativ viele Menschen [besitzen]." (Gebhardt 2000, 12). Und diese Anziehungskraft übten sie aus über ein "Versprechen auf einen hohen Erlebniswert" (ebd.), bzw. gar "das Versprechen eines >>totalen Erlebnisses<<, das - perfekt organisiert und zumeist monothematisch zentriert - unterschiedlichste Erlebnisinhalte und Erlebnisformen zu einem nach ästhetischen Kriterien konstruierten Ganzen zusammenbindet." (ebd., 10) Sie haben u.a., so die HerausgeberInnen des Bandes, für *Szenen*¹² die Funktion zur Vergewisserung ihrer ">>kollektiven Existenz<<" (ebd.). Diese sind eine 'Sozialform' mit einer "partikuläre[n] und temporäre[n] Existenz" (ebd.) und sind "[...] in ihrem Zugehörigkeitsbedingungen offener und in ihren Wahrheitsansprüchen diffuser und unverbindlicher [...]" (ebd.) wie traditionale Gemeinschaften: "Die >>Mitgliedschaft<< ist jederzeit kündbar." (ebd.)

Es handelt sich um 'neue Vergemeinschaftungsmuster', insofern sich diese als formgebende Kraft "[...] nicht länger auf ähnliche sozialen Lagen gründet, sondern auf ähnliche Lebensziele und ähnliche, ästhetische Ausdrucksformen." (ebd., 11)

Szenen - als Fall einer posttraditionalen Gemeinschaft - "[...] lassen sich als ein Netzwerk von Personen verstehen, welche bestimmte materiale und/ oder mentale Formen der kollektiven Selbststilisierung teilen und diese Gemeinsamkeiten interaktiv stabilisieren und weiterentwickeln." (ebd.)

¹² ..und dem Sammelband von 2008 folgend: auch für andere Formen posttraditionaler Gemeinschaft. Hier wird darauf verwiesen, dass Szenen für Ronald Hitzler der 'Prototypus' einer posttraditionalen Gemeinschaft 'schlechthin' sei. (Vgl. ebd., 20)

Ich werde im folgenden drei Autoren referieren, und vor allem deren Texte, die in diesem Sammelband versammelt sind und die sich gerade an den beiden oben genannten Punkten in unterschiedlicher Weise abarbeiten. Ich werde jeweils direkt im Anschluss eine Kritik platzieren und einige Punkte sammeln, die für meine Zwecke nützlich erscheinen und am Ende dies alles für den weiteren Gebrauch zusammenfassend abschließen.

2.2. Drei Theorien des Events

2.2.1. Ronald Hitzler

Ronald Hitzler ist ein zentraler Autor im Zusammenhang von Event und posttraditionale Gemeinschaften. So wie letzterer Begriff in diesem Forschungskontext verwendet wird, stammt er schließlich von ihm. Und er ist auch gemeinsam mit Winfried Gebhardt und Franz Liebl Herausgeber der einschlägigen Buchreihe 'Erlebniswelten' im Springer Verlag, in der auch die beiden oben erwähnten Sammelbände und einige andere Titel wie z.B. der Titel 'Eventisierung' von Hitzler (2011) selbst erschienen sind. Und er ist wohl einer derjenigen, die zu diesem Thema am ausdauerndsten und mit größter Konsistenz veröffentlicht haben: Seine Positionen haben sich m.E. kaum oder gar nicht geändert in den Jahren seit der These der 'posttraditionale Gemeinschaft' (1998), er hat z.B. auch den sogleich referierten Text aus dem Sammelband von 2000 in weiten Teilen identisch als Einleitung zu seinem 2011 erschienen Buch 'Eventisierung' eingesetzt (vgl. Hitzler 2011, S11-21).

In seinem Text ">>Ein bißchen Spaß muß sein!<< - Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten" (2000) wird gleich im ersten Absatz (ebd., 401) seine soziologische Perspektive fundamentiert: Im absoluten Zentrum steht das 'erlebende Subjekt' - von ihm hängt 'essentiell' ab, um welchen Spaß es genau geht und worauf er erlebend bezogen ist. Dieses Subjekt steht in - oder besteht aus - einem erlebenden Bewusstseinsstrom, dessen 'außergewöhnliche Ausschnitte' als *Erlebniswelten* definiert sind. (ebd.)

'Erlebniswelt' ist also eine Entität, die rein mental existiert und radikal subjektiv bestimmt ist. Hitzler erklärt seiner Logik schlüssig folgend daher auch bestimmte

Träume und Phantasien oder auch 'zufällige Reize' als mögliche Welten des Erlebens, genau wie die Konsumtion von Büchern, Filmen etc - oder eben auch das 'Bewusstseins-Erlebnis' des Besuchs sozialer Veranstaltungen (Vgl. ebd., 402). Es gibt nun bei letzterem Punkt doch ein 'Alleinstellungsmerkmal': sie sind von den ersteren geschieden, indem sie zu *kulturellen* Erlebniswelten erklärt werden (ebd.): Diese sind Arten von außergewöhnlichen 'Bewusstseinsstrom – Abschnitten', "[...] deren Rahmenbedingungen von anderen dergestalt mit der Intention vorproduziert und/oder bereitgestellt werden, [um, SC] vom erlebenden Subjekt [...] im weitesten Sinne konsumiert zu werden [...]." (ebd.)

Und das Event ist nun ein Typ solcher Veranstaltungen, die in den Bewusstseinen¹³ eine solche Erlebniswelt 'evozieren' können (ebd.). Er definiert, den gemeinsam mit Gebhardt und Pfadenhauer einleitend gegebenen Definitionsversuch etwas ausführend:

">>Events<<" sollen heißen: Aus unserem spät-, post- bzw. reflexiv-modernen Alltag herausgehobene, raumzeitlich-verdichtete, performativ-interaktive Ereignisse mit hoher Anziehungskraft für relativ viele Menschen. Diese Anziehungskraft resultiert wesentlich aus dem >>Versprechen<<, eines hohen, teilnehmerspezifisch vorangelegten, typischerweise verschiedene Kulturformen übergreifenden *Spaß*-Erlebens. D.h. Events sind vor-produzierte Gelegenheiten zur massenhaften Selbst-Inszenierung der Individuen auf der Suche nach einem *besonderen* (und besonders interessanten) >>eigenen Leben<<." (ebd.)

Hier hat Hitzler einiges in wenigen Sätzen komprimiert, das ich folgend ein wenig mehr ausbreiten und kommentieren möchte.

Der definierende Absatz beginnt mit der schon bekannten Herausgehobenheit aus dem Alltag, die ich ja später paradoxerweise wiederum als routinisierte Praxis beschreiben möchte. Es stellt sich hier die Frage, was denn hier wie genau verdichtet wird. Räumlich werden klarerweise die Körper dichter zusammen gestellt als es im Alltag normalerweise der Fall ist, abgesehen von öffentlichen Transportmitteln; aber auch der akustische Raum ist (besonders bei Konzert-) Events schall-verdichtet. Von AnsagerInnen und ModeratorInnen bis StimmungsmacherInnen allgemein, eventuell

¹³ ..bzw. wie wir später sehen werden: in den anwesend *gewesenen* Bewusstseinen..

MusikantInnen, das vielfache Stimmengemurmel der Masse...hier kommt die aus der Körperdichte gewonnene olfaktorische 'Dichtheit' - respektive Besprühung - ins Spiel: Schweiß & Zigarettenrauch & Biergeruch & künstliche Nebel - ein für Events in der Regel ganz spezifischer & wiedererkennbarer Cocktail. Und nicht zuletzt herrschen visuell grelle Farben und blitzende, sich bewegende, farbige Lichter.

In der Verengung des Raums und der Verengung der Zeit verstärken sich auch die Bedeutungen in der Sequenzialität und den Synchronizitäten dieser der Definition nach außergewöhnlichen Situation, es erheben sich schließlich mit den Körpern und den Bedeutungen auch die Affekte - letztere aber bevorzugt bei asymmetrischen, zu einem Fokuspunkt sich hin-verengenden Raumzeitlichkeiten, aber ich greife vor.¹⁴

Hitzlers nächste definitorische Punkte sind die *Interaktivität* und die *Performanz* eines Events.

Interaktivität meint bei Hitzler ein 'Miteinander-Machen' des Events "*aller Beteiligten*"¹⁵ (ebd., 404) - Hitzler wird aber nicht müde, darauf zu beharren, dass sich das soziologisch interessierende subjektive Erlebnis selbst erst im Rückblick konstituierte, und nicht *als solches* in der Situation.

Auf die Performanz, den Aufführungscharakter des Events komme ich später mit Hubert Knoblauch zurück, der dazu noch ein paar Dinge mehr zu sagen hat.

Die *hohe Anziehungskraft* von Events leitet Hitzler von der Kraft des *Versprechens* auf den immensen Erlebniswert ab. Ein Versprechen, das bei den Erlebnis-KonsumentInnen in ihren in die Zukunft projizierten Handlungsentwürfen eine verführende Kraft entwickeln kann.

Ich habe damit zwei Probleme: 1. scheint mir eine - rein mentale - Erwartung vor dem Fest als Konnekt zwischen der Alltagssituation, in der diese Erwartung wahrscheinlich entsteht und der 'herausgehobenen' Situation des Events zu wenig. Es gibt da, wenn wir uns an Hirschauer erinnern, noch ganz andere Möglichkeit der intersituativen Konnektivität in Betracht zu ziehen: angefangen bei Artefakten, bei impliziten

¹⁴ Das Smartphone könnte sich als für den Fokus auf das Event höchst disruptiv bzw. interruptiv erweisen – so wie für viele andere kopräsente Interaktionen auch. Es gilt aber auch zu berücksichtigen, dass es über das Herzeigen dessen, was sich auf dem eigenen Bildschirm (der inzwischen ja schon als Goffman'sches 'Territorium des Selbst' funktioniert (Goffman 1974) befindet, auch sozial konnektiv funktionieren kann. Und es kann, wie mit Knoblauch weiter unten, auch als medialer Verstärker des aktuellen Fokus dienen.

¹⁵ Nicht so wie bei Hirschauer meint "Beteiligte" hier bloße (meist juvenile) Menschen, nicht Dinge, Körper oder sonstige plurale Entitäten.

Wissensbeständen, sozialen Beziehungen und auch, wenn wir uns später Collins zuwenden, Emotionen oder Affekten, die ja hier auch bis zu einem Grad mitgemeint sind.

Diese Anziehungskraft wiederum soll gelten für 'relativ viele Menschen' - Das ist auch die gleiche Formulierung wie in der oben berichteten Definition in der Einleitung des Sammelbandes. Da stellt sich wohl die Frage, worauf denn dieses 'relativ' bezogen ist. Man kann sich schon denken, was ungefähr damit gemeint ist, aber für eine Definition ist es trotzdem m.E. zu vage. Die Anzahl hängt offenbar von einem oder auch mehreren Faktoren ab, über deren Identität hier freilich nichts weiter bekannt gegeben wird. Eine interessante Antwort dazu stellt ebenfalls Hubert Knoblauch weiter unten bereit.

'Teilnehmerspezifisch vorangelegt' ist wohl semantisch schwach formuliert für eine zielgruppenorientierte strukturierende (Vor-)Produktion eines Events. Wenn es bloß *Anlagen* von und für etwas gibt, ist ja noch wenig darüber gesagt, wie diese dann verwendet werden. Die Betonung in den sozialen Prozesse, die zu einem Event führen, liegt hier ganz eindeutig nicht bei den Anlagen, sondern, wie bei Hitzler nahe liegt, in der individuellen Bewusstseinsleistung.

Dieses *Spaß*-Erleben schließlich übergreift 'verschiedene Kulturformen' - hier kann auch nur vermutet werden, dass es sich um den Hinweis auf die Nivellierung der Unterschiede von High-Brow und Low-Brow 'Kulturen' und/oder auf verschiedenen 'Kulturformen' in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern handelt.

Als letztes wird noch die Möglichkeit zur 'massenhaften Selbst-Inszenierung' der Individuen betont, die damit ihr Leben gestalten möchten. Dies ist ja ganz besonders ersichtlich bei sogenannten 'Comic-cons' - Messen zur Präsentation von Comics und Animationsfilmen mit der Praxis des *Cosploys* der BesucherInnen - des Verkleidens als Comic-HeldInnen etc.

Dies kann nun aber auch zwei Dinge heißen, und vielleicht sind auch beide gemeint. Es kann heißen: die Inszenierung des Selbst *in der Masse*, d.h. als Teil der Masse, sich mit ihr bewegend, schreiend, klatschend usw.: sozusagen eine kollektive Selbst-Inszenierung; oder aber auch: jede/r für sich inszeniere sich selbst gegenüber all den anderen als von all den anderen getrenntes Individuum - innerhalb einer Masse von Individuen.

Hitzlers grundlegend subjektivistischen Ansatz folgend ist von ihm vermutlich zweiteres gemeint, mir aber erscheinen beide Aspekte hier von Erklärungswert zu sein.

Auf die emotionale Involviertheit der TeilnehmerInnen weist Hitzler noch einmal gesondert hin: Bei ihm heißt 'emotionale Involviertheit' die Entscheidung für einen ganz allgemein gefassten 'Eu-Stress', den die Leute suchten, um sich "[...] aus Lebens-Routinen heraustransportieren zu lassen und zeitweilig an symbolisch vermittelten¹⁶, mehrkanaligen Sinnenfreuden zu partizipieren" (ebd., 403).¹⁷

Events werden laut Hitzler unter Zusammenwirken von verschiedenen AkteurInnen und Akteursgruppen hergestellt - und diese Herstellung/ Produktion hat nur durch den 'Ereigniskern' : "Ein bißchen Spaß muß sein!" Sinn. Im Kern steht bei ihm der Affekt: Dem würde ich zustimmen. Wiewohl dieser Affekt bei ihm vermutlich rein symbolisch vermittelt ist.

Aber es gibt auch andere Sinnkomponenten und auch noch etwas anderes wie 'Bedeutung', die das Event als Praxis ausmachen: Materialien, Körperbeteiligungen, soziale Beziehungen, die sich hier wieder interaktionsrituell (vgl. Goffman bzw. Kapitel 4) reproduzieren.

Hitzler kommt dann zur These einer "generalisierten Spaßkultur" (ebd., 407): eine "Eventisierung der postmodernen Existenz" (ebd., 406). ">>Eventisierung<< meint dabei die wie auch immer gelingende Herstellung und Bereitstellung von Erlebniswelten für jede und jeden jederzeit, allerorten und mehr oder weniger >>unter allen Umständen<<." (ebd.) Events seien letztendlich "[...] existentielle Bezugs- und Kulminationspunkte des lebenslangen individuellen Sinnbastelns der vielen, aus *verbindlichen* Denk- und Verhaltensnormen, aus *verlässlichen* Sozialbeziehungen und Symbolwelten herausgelösten Einzelnen." (ebd., 406/407)

¹⁶ Wie z.B. ein den Körper zum Vibrieren bringender Bass oder Rhythmus - oder auch das multidimensionale und -sinnliche Menschenmassenerlebnis selber - *rein* symbolisch vermittelt sein soll, ist mir nicht ganz klar. Der Ausschluss des Körpers in so mancher Soziologie geht schon hier und da ins Extreme.

¹⁷ Ob Leute sich für 'emotionale Involviertheit' in der Regel bewusst *entscheiden*, ist die Frage. In der Affekttheorie in Kapitel 3 *lässt* man sich umgekehrt eher *affizieren* (Reckwitz) und sieht keine solche Trennung zwischen Rationalität und Emotion, sondern beides beteiligt am Handlungsverlauf (Wetherell).

Die "radikalisierte Erlebnisökonomie" (408) nunmehr bezeichnet den Vorgang, nunmehr nicht mehr bestimmte Inhalte oder Dienstleistungen im Rahmen eines Events zu verkaufen, sondern den Zugang zum Event selbst. Die Erlebnislandschaft oder der Erlebnisraum (bzw. 'Erlebnis-Zeit-Raum') selbst ist laut Hitzler inzwischen die Ware, nicht mehr die Performance einer Musik oder das Produkt oder der aufgeführte Wettkampf etc.

Das ist eine These, die ich im letzten Kapitel, mit Unterstützung durch Eva Illouz, gerne wieder aufnehmen möchte.

Nun noch ein paar Kernpunkte zur einleitenden zweiten Generalthese der post-traditionalen Vergemeinschaftung.

Das Event gilt - ähnlich wie es bei traditionellen Gemeinschaften Feste und Feiern etc. waren - für Hitzler als Ort der Vergewisserung der so unverbindlichen, post-traditionalen Gemeinschaft und der Mitgliedschaft der einzelnen zu dieser (Hitzler 1998, 85). Diese Vergemeinschaftung passiert in "Orientierung am und auf den *Konsum*" (ebd. 86) - Kommerzialisierung sei ein 'Strukturmerkmal' dieser Art der Vergemeinschaftung. Und konsumiert wird ja, siehe oben, zunehmend der Erlebniswert selbst, und das eben ist eine bestimmte Art konsumistisch gefärbter Erlebnis-Spaßigkeit.

Die Teilhabe an solcher Vergemeinschaftung ist, wie schon bemerkt, für Hitzler eine freiwillige und "jederzeit kündbar" - und auch der Zugang basiert auf einem 'voluntativer[n] Akt freiwilliger Selbstbindung' (85). Folglich hat der/ die Einzelne hier die mehr oder weniger freie Wahl, wo er sich vergemeinschaftet, wählen allerdings *muss* er - wie Hitzler nebenbei hinzufügt (Vgl. ebd., 82). Eine eigentlich nicht unerhebliche Sache.

Ronald Hitzlers sozialphänomenologischer Ansatz hat aus praxistheoretischer Sicht einige Probleme.

Er ist ein Vertreter des von Reckwitz sogenannten *Mentalismus*. Materielle Prozessen, seien sie inter-objektiv¹⁸ oder (inter-) korporeal werden im Grunde nicht einmal erwähnt. Das ist natürlich den Praxistheorien diametral entgegengesetzt. Nicht einmal das Erlebnis selbst ist bei Hitzler primär situativ oder interaktiv verortet, es kommt erst

¹⁸ Latour hat diesen Begriff im Kontrast zur (objektvergessenen) Intersubjektivität verwendet (vgl. Latour 2001).

in einem Akt des Bewusstseins im Nachhinein zustande. D.h. auch die Situation; auch die performierten Handlungen oder Tätigkeiten selbst sind für diesen Ansatz kaum relevant. Hitzler erwähnt zwar im Rahmen der 'Trajektstruktur'¹⁹ des Events auch u.a. die situativen Konstruktion aller Beteiligten des *Events als 'Ereignis'*. "Das Event als ein als >>Event<< gerahmtes *Erlebnis* aber konstituiert sich erst rekonstruktiv >>ex post<< - bzw. allenfalls in typisierender Antizipation nachmaliger Deutungen, Wertungen, Er- und Verklärungen und typisierender Erwartungen." (Hitzler 2000, 404/405)

Von einem praxistheoretischen Ansatz her ist das Erlebnis als Bewusstseinsleistung *post eventum* eben nicht so sehr interessant wie sein materielles Setting und die körperliche Interaktion in der Situation. Wenn die Theorie das, was Erlebnis ist, allein dem subjektiven Bewusstsein - und zwar erst *nach* dem Hier und Jetzt des Erlebens überlässt, neutralisiert sie damit all diejenigen am Zustandekommen dieses Erlebens beteiligten Instanzen, die nicht Teil dieses reflektierenden Bewusstseins sind. Und das bezieht sich nicht nur auf die Körperlichkeit der Erfahrung, die Ko-Aktivität mit Artefakten und situativen Settings, sondern z.B. auch auf in der Situation auftretende Machtverhältnisse. Es ist wohl auch kein Zufall, dass von letzteren in der Regel so ganz und gar nicht Rede ist in subjektivistischen Ansätzen wie jenen hier - und dass die massiven Sicherheitsmaßnahmen samt visuell recht dominierenden Zaunsystemen soweit ich sehe nirgendwo bei Hitzler (oder auch Gebhard oder Knoblauch) nur die leiseste Erwähnung finden - nicht einmal in abgrenzender oder kritischer Weise. Dieser ganze meiner Ansicht nach zentrale Komplex wird einfach ausgeklammert, weil er wohl nicht als soziologischer Gegenstand anerkannt wird.²⁰ Da muss sich dieser Ansatz m.E. schon eine gewisse Blindheit vorwerfen lassen.

Auch *Gerhard Schulze* hat in seiner *Erlebnisgesellschaft* (1992) ein eng verwandtes Konzept bezüglich einer mentalen Individualität des Erlebnisses. Ich finde, eine Kurzdarstellung seiner Position in dieser Sache wirft noch ein paar Lichter auf diese Konzeptualität des Erlebens, von der ich mich ja besonders abgrenzen möchte.

¹⁹Trajekte sind "mehrstufige, komplexe Konstruktions-Prozesse" (Hitzler 2000, 403) - in Anlehnung an Anselm Strauss.

²⁰ Dieser spezifische Vorwurf schwächt sich wohl etwas ab, wenn man die Praxistheorien betrachtet, die zumindest in Sachen Macht oder soziale Kontrolle auch nicht gerade einen Forschungsschwerpunkt haben.

Schulze unterscheidet grundlegend 'Material' von 'Gestaltung' (ebd., 44). 'Material' meint hier eine egozentriert angelegte Situation, die alles umfasst, was nicht Körper und Bewusstsein ist; (ebd.) 'Gestaltung' meint Selbst- Gestaltung in der Reflexion, verstanden als "gestaltende Aneignung" (ebd.) von Ereignissen: "das Ereignis wird erst durch seine Integration in einen schon vorhandenen subjektiven Kontext zum Erlebnis." (ebd.) Schulze unterscheidet weiter zwischen einem "Ursprungserlebnis" und einem "Reflexionserlebnis" (62). Es gäbe 'unzählige Sichtweisen' subjektiver Tatsachen, die das reflektierte Erlebnis ausmachten - und dieses hat jedenfalls, so interpretiere ich das, bei Schulze einen höheren Wirklichkeitsstatus wie das 'Ursprungserlebnis': manchmal z.B., so Schulze, entspräche dem Reflexionserlebnisses eines 'Überwältigenseins' gar keinem Ursprungserlebnis, sondern sei reine (selbst-gestaltete) Fiktion.

Diese endlose Möglichkeit an reflexiver Selbst-Gestaltung schaffe aber Unsicherheit. Und diese "[...] erzeugt ein ästhetisches Anlehnungsbedürfnis, das sich in Mentalitäten, Gruppenbildungen, typischen Handlungsstrategien und neuen Formen der Öffentlichkeit niederschlägt." und: "Ohne kollektive Muster wären viele durch das Programm, so zu leben, wie sie wollen, philosophisch überfordert." (beides ebd., 62) Dazu einige Einwände:

- Der schon oben genannte Einwand der Neutralisierung der situativen, sozialen Kräfte durch den Fokus auf das mentale Innenleben *post eventum*: Es führt zu einem m.E. eher absurden Gesellschaftsbild freier, auch entscheidungsfreier, der materiellen Welt enthobener, frei-schwebender Geister, die sich bei Schulze bloß aus Unsicherheit und Überforderung mit den vielen Freiheitsgraden im luftthohen Navigieren aneinander und an Gemeinsamkeiten orientieren.
- Auch reflexive Praktiken sind -materiell und diskursiv - voraussetzungsreich. Methoden der Reflexion sind selbst sozialisiert und im Rahmen von Praktiken als *implizites Wissen* angelegt.

Reckwitz fragt z.B. nach den kulturellen Bedingungen einer solchen Reflexivität des modernen Subjekts. (Vgl. Reckwitz 2009) Diese - moderne - Form der Selbst-Reflexivität wird z.B. trainiert durch eine Test-Kultur (IQ-Tests, EQ-Tests, Team-Persona-Tests (Belbin), Tests zur körperlichen Attraktivität etc) - einer "Routinisierung eines spezifischen *self-monitoring*" (Reckwitz 2009, 178); es gäbe bestimmte 'Deutungsschemata der Optionalität', die andere wiederum

ausschließen (ebd.), die Abhängigkeit von “bürgerlicher Selbst-Beobachtung von medientechnologischen Artefakten, die eine Kultur der Schriftlichkeit ausmachen.” (ebd., 179)

Folglich wäre eine rein mentale Erlebnishaftigkeit in mehrerer Hinsicht verkürzt: Die Reduktion auf mentale, individuierte Vorgänge und damit der Ausschluss aller anderen Partizipanden des Tuns und das Vergessen auf die Prozesshaftigkeit und Geschichtlichkeit der Reflexion als voraussetzungsreiche Praxis.

In der Logik der Praxistheorie wird hervorgehoben, dass es auch für das subjektive Erleben eine soziale Infrastruktur gibt, die in bestimmter Weise affizieren will; d.h. es gibt schon ein gewisses Angebot, gewisse Anreize - und der Einzelne muss sich nun dazu verhalten, ins Verhältnis setzen, und zwar *innerhalb* seiner oder ihrer Praktiken.

Dieser Ansatz kontrastiert natürlich auch stark mit der Forderung, “[...] dass soziologische Erklärungen beim *individuellen Handeln* ansetzen müssen” (Hitzler 2008, 134, Fn 8). Und die Logik der Feststellung, “[...] dass die vormaligen Struktur- und Rollenerklärungen immer schon nur ein Spezialfall einer sehr viel allgemeineren Erklärungsweise gewesen sind” (Esser 1991, 65; zitiert nach Hitzler 1998, 134), und “[...] auf einer historisch besonderen Situation einer Gesellschaft beruht” (Hitzler 1998, ebd.) - könnte man auch leicht auf Esser und Hitzler selbst anwenden: Vielleicht beruht ja der Ansatz beim ‘individuellen Handeln’ als soziologisch ‘sehr viel allgemeinerer[n] Erklärungsweise’ wiederum auf dem Geist der Zeit - einer bloß unreflektierten ideologischen Fortführung des herrschenden neoliberalen Subjekts. Wer andere Sozialtheorien historisch relativieren möchte, könnte vielleicht dieselben kritischen Energien auch am eigenen Ansatz anzulegen versuchen.

Es ist sicherlich eine etwas undankbare Rolle, die ich in dieser Arbeit dem Hitzler’schen Ansatz zugewiesen habe: er dient mir in vielerlei Hinsicht als Kontrastfolie und so *ex negativo* als Teil eines praxistheoretischen Ansatzpunktes.

Seine Thesen zu Events, speziell zur ‘generalisierten Spaßkultur’ und ‘radikalisierten Erlebnisökonomie’ möchte ich allerdings aufnehmen und versuchen, praxeologisch zu reformulieren.

2.2.2. Winfried Gebhardt

Winfried Gebhardt hat schon in den späten Achtziger Jahren über Feste und Feiern geforscht (Gebhardt 1987) und möchte in diesem seinen Text im einschlägigen Sammelband (Gebhardt 2000) diese traditionellen Feste und Feiern vergleichen mit dem, was für ihn ein Event ist.

Er unterscheidet sich in den Grundzügen nicht gar so kolossal von Hitzler, hat er doch ebenso die weiter oben referierten Thesen des in den Sammelband einleitenden Textes mitverfasst.

Es gibt bei ihm aber einige Punkte, die mir eine eigene Beschäftigung mit seinen Vorstellungen gerechtfertigt erscheinen lassen. Wie folgt:

Mit der Absicht der näheren Bestimmung von Events zählt Gebhardt einige Kennzeichen auf:

- Sie sind "*planmäßig erzeugte Ereignisse*" (Gebhardt 2000, 19) "Nichts, weder der Ablauf noch der zu vermittelnde Sinn, darf außer Kontrolle geraten beziehungsweise uminterpretiert werden. Individuelle Gestaltungsräume, wenn überhaupt eingeplant, existieren nur innerhalb exakt definierter räumlicher und zeitlicher Grenzen." (ebd.)
- "Events werden als *einzigartige Erlebnisse* geplant und so - jedenfalls in der Regel - auch erlebt." (ebd.) Es gibt die Tendenz zu ständig intensiveren Reizen von Iteration zu Iteration, um jene Herausgehobenheit aus dem Alltag zu reproduzieren. Wird das vom Veranstalter nicht erreicht, erlebt das Event eine Störung, sei es durch Scheitern oder durch die Entwicklung einer Eigendynamik bei den Gästen. Diese mögliche Eigendynamik setze der Planbarkeit Grenzen (vgl. ebd., 20).²¹
- Events sollen alle Sinne ansprechen, ja, ein 'totales Erlebnis' schaffen. Dabei bedienen sie sich "der Formsprache eines *kulturellen und ästhetischen Synkretismus*" (ebd.). Es werden je nach Belieben Mittel der Musik & des Tanzes & der Akrobatik & der Lichtgestaltung & der Videokunst genutzt und verschiedenste kulturelle Traditionsbestände ornamental verwendet, nur

²¹ Ich werde diese aufeinander bezogenen sozialen Prozesse von Eigendynamik der Menschenmenge und dem Versuch ihrer Kontrolle noch in Kapitel 4 im Zusammenhang mit Risikomanagement diskutieren.

angedeutet oder je nach Song oder Konzept umgedeutet und je nachdem exotisierend eingesetzt und, wie ich später noch genauer beschreiben möchte, jedenfalls immer *atmosphärisch* genutzt.

- Events stünden laut Gebhardt *“im Schnittpunkt aller möglichen Existenzbereiche”* (ebd.) und sollen als “[...] >>Kraftquelle<< erlebt werden, die dem in den Bahnen der Routine gefangenen Leben Vitalität einhaucht und kreative Impulse für den entfremdeten Alltag setzt.” (ebd., 21)²²
- “Events vermitteln das Gefühl von *exklusiver Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit*” (ebd.). Dies scheint mir ein wichtiger Punkt. Dieses hier situativ entstehende Gemeinschaftsgefühl bringt Gebhardt - wie schon Hitzler - mit der Reproduktivität post-traditionaler Gemeinschaften in Verbindung, die im Event “für den Moment zum Bewußtsein ihrer selbst finden”²³ (ebd.)
- So wie Erlebnisparks (oder ‘Themenparks’) und verschiedene Bereiche von Shopping-Malls sind auch Events in der Regel *‘monothematisch fokussiert’*. (ebd.)

Die z.B. via Standards aus Konsumbereichen oder Musikgenres kanalisiert Inhalte benötigen laut Gebhardt ‘Handlungsformen, Ideen oder Produkte’ die jeweils Interaktivität - und seien sie nur temporär - Identitätsstiftung und Gemeinschaftsbildung ermöglichen können. D.h. die Inhalte müssen eben kommunikations-, identifikations- und distinktionsfähig sein, wenn sie denn ‘funktionieren’ sollen.

Insgesamt kommt Gebhardt nun zum Schluss, dass nach obiger Betrachtung Events gegenüber Festen und Feiern in historisch früheren Ausformungen nun doch nichts fundamental Neues darstellten, sondern nur eine Möglichkeit von Festen ‘unter vielen’ (Vgl. ebd. 23). Allerdings: “Das eigentlich Neue, das sich in spätmodernen Gesellschaften beobachten läßt, besteht in einer *akzelerierenden Eventisierung der Festlandschaft.*” (ebd., 24)

Stellt man laut Gebhardt den ‘inneren und äußeren Gestaltwandel des Festlichen’ ins Zentrum, um die *‘kulturelle Dimension’* breiterer gesellschaftlicher Entwicklungen wie Individualisierung und Pluralisierung in den Blick zu bekommen, dann machten die Begriffe ‘Event’ und ‘Eventisierung’ Sinn (Vgl. ebd., 28). Wenn ich das richtig verstehe,

²² Randall Collins hat das mit Hilfe seiner ‘emotionalen Energie’, die die ‘Interaction Ritual Chains’ miteinander verbindet systematisch ausgeführt. Vgl. Kapitel 4.

²³ Von einem Kollektivbewusstsein zu sprechen halte ich für problematisch. (Vgl. auch Kapitel 4)

dann sind Events und Eventisierung laut Gebhardt nicht deswegen relevant, weil sie so einzigartig oder neu wären, sondern sie sind relevant, weil sie sich zunehmend ausbreiten.

Diese "Festkultur moderner Gesellschaften" (ebd.) sei durch fünf, miteinander 'korrespondierenden' Entwicklungen gekennzeichnet. Und dieses nun ist der Kontext der soziologischen Neuheit des Eventzusammenhangs (vgl. im Folgenden: Gebhardt 2000, 25f):

- *Deinstitutionalisierung*: die Feiern traditioneller Institutionen wie Staat, Kirche, Partei etc. verlieren an Akzeptanz und Legitimation. Stattdessen käme es zu offeneren, unverbindlichere Festformen.
- *Entstrukturierung*: die soziale Homogenität des Publikums ist reduziert.
- *Profanisierung*: Alles 'Formelhafte, Rituelle, Vorgeschiedene und normativ Verbindliche' trifft zunehmend auf Ablehnung, "[...] während die subjektive Freiheit im Festgeschehen, das Nutzlos-Spielerische und die Möglichkeit des Sich-Gehen-Lassen-Könnens zunehmend in den Vordergrund trete." (ebd.)
- *Multiplizierung* soll heißen: es gibt immer mehr davon, und in immer mehr gesellschaftlichen Bereichen.
- *Kommerzialisierung* "Die in der sozialwissenschaftlichen Festtheorie oftmals postulierte >>Zweckfreiheit<< des festlichen Erlebnis löst sich auf. Das Fest selbst wird zum Zweck." (ebd., 26) Zum Zweck der Gewinnmaximierung und des Spaßkonsums.

Die Folge ist ein "Gestaltwandel des Festlichen" (ebd., 27). Es komme nun, insbesondere durch die genannten Prozesse der Multiplizierung und Kommerzialisierung "[...] zu einer *Veralltäglicdung des festlichen Erlebnisses*" (ebd.) - und logisch damit verbunden zu einer Reduktion der 'Herausgehobenheit' dieses Erlebnisses aus dem Alltagsleben. Diese versuchen Veranstalter durch eine Zuspitzung und Potenzierung der Reize zu kompensieren. Dauerhaften Sinn oder Identität entstünde in den Events immer weniger und auch die Fest-Funktion der Vergemeinschaftung reduziert sich tendenziell auf die Zeit des Ereignisses. So schreibt Gebhardt zugespitzt:

"Es ist eben nicht mehr die Gemeinschaft, die ein Fest feiert, sondern das Fest konstituiert - für den Moment - eine Gemeinschaft." (ebd., 28)

Abschließend verweist Gebhardt deckungsgleich mit Hitzler auf die “*Verszenung von Gesellschaft*” (ebd., 28), die in Events eine wichtige Manifestation fände.

Ich möchte Gebhardts Beschreibung gesellschaftlicher Entwicklungen, die die Festkultur änderten, noch deren zwei hinzufügen, die mit Hauptthema sind in dieser Arbeit hier: Es sind dies Tendenzen der Mediatisierung, die, denke ich, die soziale Form von Events zunehmend und entscheidend prägt (vgl. dazu Krotz 2007), und nicht bloß eine zu vernachlässigende Begleiterscheinung darstellt; und es gibt Tendenzen einer Transformation der Machtausübung, die mit Hilfe von Foucault als Transformation primär disziplinärer Kräfte hin zur *Gouvernementalität* benannt werden kann: Neue Formen der Regierungstechniken, die bestimmte Ordnungen nicht so sehr anweisen und direkt sanktionieren, sondern mehr versuchen, aus der Distanz zu regulieren bzw. zu managen. Teil davon ist die massiv zunehmende Technisierung von Sicherheit beim Crowd Management seit den späten 70ern. Letzteres halte ich für einen ganz zentralen Punkt, der wie gesagt weder bei Hitzler, noch bei Gebhard oder auch später bei Knoblauch von irgendeiner Bedeutung ist.

2.2.3. Hubert Knoblauch

Auch Knoblauch versucht sich in seinem Beitrag am Sammelband zu *Events – Zur Soziologie des Außergewöhnlichen* (vgl. Knoblauch 2000) in Definitionsarbeit am Begriff des Events und er erwähnt einige bisher ungenannte Aspekte, die eher aus einer mikrosoziologischen und anthropologischen Perspektive kommen. Ich werde sie in gebotener Kürze zusammenfassen.

Knoblauch tastet sich dabei von allgemeineren, anthropologischen Bestimmungen immer weiter vor bis zu dem, was nach Knoblauch einzig für Events gelten soll. (Vgl. Gebhardt 2000, 38)

Kennzeichnend für das Event ist zuallererst *körperliche Kopräsenz* (ebd., 35), sie sei ‘die Basis des Event.’ (ebd., 36) Die Interaktion in dieser körperlichen Kopräsenz ist außerdem - Goffman folgend - eine *fokussierte*. Am Event Beteiligte teilen “einen gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit [...] und [orientieren, Sc] sich daran in ihren

Handlungsweisen [...]” (ebd.) Das Event gehört außerdem zum Typus einer sozialen Situation, die als soziale Veranstaltung bezeichnet werden kann. Es gibt nicht nur einen oder mehrere gemeinsame ‘Foci der Interaktion’, sondern auch ein ‘Skript’ des zeitlichen Ablaufs. (Vgl. ebd., 37) Diese soziale Veranstaltung wieder kann als ‘kommunikative Veranstaltung’ (vgl. ebd., 38) bezeichnet werden, “[...] bei denen in leibhafter Kopräsenz eine größere Zahl Handelnder auf eine mehr oder weniger festgelegte, rituelle Weise miteinander fokussiert kommuniziert.” (ebd.)

Weiter hat diese kommunikative Veranstaltung ein *Publikum*, das einen Inszenierungscharakter impliziert. (Vgl. 38) Das Publikum partizipiert in irgendeiner Weise an der *Performance*, die in der Regel ein ‘Bühnenereignis’ darstellt. Bühnenereignis wiederum meint nicht notwendigerweise auch eine gebaute Bühne, sondern die Herstellung eines ‘*Event-Fokus*’, mit welchen Mitteln auch immer.

Fokussierungen im Sinne eines Performancebegriffs beinhalten “[...] situative Markierungen, besondere Schauplätze (erhobene Bühne), Ausstattungen (Kostüme, Masken) oder besondere Aktivitäten (Tanz, Lärm) [...]” (ebd., 40). Außerdem sind Performances organisiert, sind räumlich und zeitlich beschränkt, und ästhetisch sind sie multimedial. (Vgl. dazu Gebhardt weiter oben).

Wie auch alle anderen EventforscherInnen weist Knoblauch auf das Abheben vom Alltäglichen hin - hier aber mit dem Turner’schen Begriff der *Liminalität* im Rahmen von Ritualen. Und Knoblauch setzt hier in offensichtlicher Kritik an manch andere (Event-) Soziologie nach: “[...] dabei bleibt diese Herausgehobenheit nicht unvermittelt: sie findet ja keineswegs nur im Innenraum des erfahrenden Bewußtseins statt, sondern ist an die Körperlichkeit des Erfahrenden gebunden.” (ebd., 42) Die Turner’schen *Communitas* schließlich, einem “[...] Zustand unmittelbarer, totaler und egalitärer Konfrontation menschlicher Identitäten” (ebd.) ‘transzendiert’ in der Performance die völlig entgegengesetzten sozialstrukturellen Merkmalen, die im Alltag eine Rolle spielen.²⁴

Es gibt außerdem einen Zusammenhang zwischen dem, was Knoblauch ‘Metakommunikation’ nennt - und Durkheims Begriff der ‘Efferveszenz’. PerformerInnen und Publikum kommunizieren wechselseitig, was sie jeweils gerade tun, und darin implizit ist auch die Sichtbarmachung der Tatsache des wechselseitigen Bezugs selbst. Und erst dieser wechselseitig explizit gemachte Bezug macht laut

²⁴ Auch Elias Canetti begreift ‘Gleichheit’ als eine Haupteigenschaft der ‘Masse’ (vgl. Canetti 2000).

Knoblauch so etwas wie ein efferveszentes Gemeinschaftserlebnis möglich; eine kollektive Ekstase, die den Einzelnen transzendieren kann²⁵. (Vgl. ebd.. 43)

Von diesem eher noch 'allgemeineren anthropologischen Begriff' (40) geht Knoblauch immer weiter in die Spezifika von Events: Zunächst geht er von der "Verdoppelung der Beobachtung" aus. Das Event wird medial verdoppelt, sei es nun durch professionelle Medien, durch die Veranstalter oder, wie man inzwischen hinzufügen muss, *durch potentiell jedes einzelne Smartphone vermutlich fast jedes/r einzelnen Beteiligten*. Zum Zeitpunkt der Verfassung des Textes gab es ja diese Technologie noch nicht. Diese steigert aber die Bedeutung dieser Knoblauch'schen Beobachtung immens: Die Beteiligten sind sich dessen bewusst, dass sie nicht nur von Anwesenden, sondern potentiell immer auch von anonymen Abwesenden beobachtet werden können und richten ihr Verhalten diesbezüglich aus. Die Herausgehobenheit der Situation wird laut Knoblauch durch die mediale Verdoppelung verstärkt - bei Gebhardt war das ja nur die gesteigerte Reizmaschinerie. Diese mediale Verdoppelung oder Potenzierung führt außerdem dazu, dass sich die Anwesenden auch repräsentativ für all die Nicht-Anwesenden - oder z.B. bestimmten Lebensstilgruppen fühlen können. Hierin läge auch die Verbindung zur posttraditionalen Vergemeinschaftung. Dieser treten AkteurInnen nicht wie bei Hitzler, Pfadenhauer und Gebhardt als 'Mitglied' bei; dieser Begriff sei zu stark; es liege diesen Gemeinschaften vor allem eines zugrunde: ihr *"wesentlich situativer[n] Charakter"* (ebd.46).

Knoblauch kommt auf die für Events nötige Anzahl der Beteiligten zu sprechen, etwas, das ich bei Hitzler et al. weiter oben schon schmerzlich vermisst habe (Vgl. 47):

- Sie muss "[...] größer sein [...] als eine Gruppe, um Schließungseffekte zu vermeiden." (ebd., 47)
- Sie muss mit ihrer Anzahl fähig dazu sein, einen Teil der Gesellschaft zu repräsentieren (vgl. die mediale Verdoppelung).
- Die Beteiligten müssen "aufgrund anonymer Ähnlichkeiten" zusammenkommen und nicht, weil sie schon vorher einander bekannt waren.

²⁵ Dieser Zusammenhang hat eine enge Verwandtschaft mit dem Feedback - Prozess zwischen gemeinsamer Stimmung des Publikums und dem Event- Fokus, den ich später noch mit Hilfe von Randall Collins in Kapitel 4 entwickeln möchte.

Und das, würde ich sagen, ergibt summa summarum eine Menschenmenge, deren Dynamik alles andere als unwesentlich ist für ein Verständnis von Events und vor allem eigens beschrieben werden muss und eben nicht allein vom Verhalten der jeweils einzelnen menschlichen AkteurInnen bloß aufsummiert werden kann.

Auch Knoblauch weist allgemein darauf hin: "Die Beteiligten wollen auch die Masse am Leib spüren. [...] Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum die Beteiligten keine dauerhafte Gemeinschaft bilden: weil sie sich lediglich die Gefühle und Erfahrungen während des Events selbst zum Ziel setzen." (ebd., 47/48)

Das sei ein wesentlicher Grund für den geringen Grad an Verbindlichkeit, die die Gemeinschaft des Events auszeichnet. Ein weiterer Grund sei die 'Regulierung der Zugehörigkeit durch Geld' (ebd., 48): Diese erhebt einerseits eine gewisse Zugangsschwelle - und man muss nicht zuvor schon Mitglied sein irgendwo oder sonstige Zugehörigkeitszeichen aufweisen - allerdings mit Ausnahmen, die ich im 'Security' - Teil erörtern möchte. Andererseits erzeugt diese finanzielle Zugangsschwelle eine ganze Industrie samt professionellem Personal.

Das Event ist also in seiner ganzen Ritualhaftigkeit *strategisch geplant* (vgl.ebd., 49). Knoblauch meint, das sei auch allen Beteiligten bewusst und es ist im Publikum auch eine diesbezüglich reflexive Erwartungshaltung gegenüber dem Event vorhanden, e.g. als ein strategisch geplantes und so gelingendes Kollektiverlebnis.

„Gemeinschaft“ wird - ähnlich wie bei Gebhardt – dazu benutzt, um besondere Erfahrungen zu machen, und nicht um dieselbe in Permanenz über- oder weiterzuführen. Sie bleibt deshalb ‚folgenlos‘. (ebd.) Knoblauch schließt mit dem paradoxen Satz: „Events sind strategische Rituale der kollektiven Einsamkeit.“ (ebd.)

Knoblauch charakterisiert das Event hier auf für meine Zwecke hilfreiche Weise: Angefangen bei der Verwendung des Goffman'schen Begriffs der ‚fokussierten Interaktion‘ in der Kopräsenz bis hin zum dazugehörigen ‚Event-Fokus‘ und der Metakommunikationen zwischen den Instanzen. Bezüglich der Stabilität von ‚post-traditionalen Gemeinschaft‘ ist er noch ein wenig pessimistischer wie Hitzler und teilweise auch Gebhardt: Anschluss-Sozialitäten zum Event-Vergemeinschaftungsritual sind für ihn offensichtlich nicht in Sicht (vgl. ‚kollektive Einsamkeit‘), anders wie Hitzler, der eher von einem Formwandel der Gemeinschaft spricht, die sich immer noch in so etwas wie Szenen lose verbinden kann.

Die von Knoblauch erwähnte strategische Planung und Produktion und im Besonderen ihr reflexiver Konsum des Publikums wird mich aber noch mehr beschäftigen: Mit Reckwitz kann in diesem Zusammenhang von den Praktiken der Reflexivität eines ‚konsumptorischen Kreativsubjekts‘ (Vgl. Reckwitz 2006) im Rahmen von Selbstmanagementtechniken zur ‚psychophysischen Ressourcen(re)produktion‘ gesprochen werden, die „[...] Voraussetzung von Handlungs- und Überlebensfähigkeit und damit [...] neues >Zentrum< des postmodernen Subjekts dar[stellen, sc]“ (ebd., 607/608).

Auch Knoblauch spart schließlich das Sicherheitsthema aus, es erscheint offensichtlich auch für ihn als irrelevant für eine Soziologie des Events – was mir wiederum gänzlich unverständlich erscheint. Aber vielleicht braucht es eine materiale Theorie, die hier eine (denkbare) Verbindung schaffen kann: eben dieses ist ja eines meiner Hauptanliegen.

2.3. Anmerkungen zu einer praxistheoretischen Fassung von Events

Was ist nun unter Berücksichtigung von Hitzler, Gebhardt und Knoblauch nötig für eine Praxeologie des Events? Welche Zutaten kann ich von ihnen übernehmen, welche fehlen hier?

- Knoblauch nennt drei Bedingungen für eine Eventmenge. Ich behaupte, eine solche Menge verdient mehr theoretische Aufmerksamkeit als sie bisher in diesem Kontext bekommen hat. Sie hat eine eigene Dynamik, die soziologisch beschrieben werden muss.
- Die Kommerzialisierung bzw. Ökonomisierung des Erlebens wurde mehrfach erwähnt: Es handelt sich bei EventbesucherInnen um KonsumentInnen von Affekten. (Gemeinschaftsgefühl bei Gebhardt und Knoblauch bzw. allgemeiner ‚Erlebnis-Zeit-Raum‘, d.h. die gestaltete Raum-Atmosphäre bei Hitzler). Die hier praktisch verhandelte Affektivität soll, wie ich finde, auch kein Endpunkt in soziologischer Beschreibung sein, sondern muss auch als in Praktiken spezifisch eingebettet beschrieben werden. Dabei möchte ich am Ende der

Arbeit die Event-Praktiken als spezifische Konsumpraktiken darstellen und strukturelle Gemeinsamkeiten ausarbeiten.

- Ich werde die von allen dreien beschriebenen Vergemeinschaftungseffekte aufgreifen. Naturgemäß (bzw. praxisgemäß) lege ich den Schwerpunkt eher auf ihr situatives, prozesshaftes Entstehen und spreche hier mit Thomas Alkemeyer von einer *performativen Gemeinschaft* (vgl. Alkemeyer 2008).
- Wichtig ist diese Prozesshaftigkeit von Events in einem praxeologischen Zusammenhang nicht nur in der Beschreibung ihrer Gemeinschaftlichkeit, sondern in einem allgemeineren Sinn: Events sollen verstanden sein *als materielle Praxis*; und darin ist die konstitutive Rolle sowohl von gemeinsamem *impliziten Wissen*, von Körperlichkeit und von Artefakten, und hier speziell von Artefakten als u.a. Reckwitz'sche *Affektgeneratoren* zu suchen.
- Den 'Event-Fokus' und die 'metakommunikativen' Prozesse bei Knoblauch möchte ich zusammen mit Randall Collins in Kapitel 4 weiterentwickeln und sonach materielle Komponenten in den Erklärungszusammenhang integrieren.
- Ich werde versuchen, die von den diskutierten Theorien mit umfassender Ignoranz gestraften Sicherheitspraktiken im Rahmen von Events als Teil, ja als eines der Hauptteile einer schlüssigen Eventtheorie zu reklamieren.

Es muss jetzt also die Frage nach den *Partizipanden des Tuns* bei Events gestellt werden: was tun die Körper? Was tun die Artefakte? Wie wird affiziert? Wie funktioniert eine Versammlungspraxis unter kontrollierten Event-Vorzeichen? Wir sehen: es harren noch einige Aufgaben auf diese Arbeit.

Kapitel 3: Praktiken und Affekte

In diesem Kapitel möchte ich vor allem der Frage nachgehen, wie eine praxeologische Affekttheorie aussehen kann, die auch all die Elemente berücksichtigt, über die ich im ersten Kapitel ausführlich referiert habe. Eine Affekttheorie, die darüber Auskunft geben kann, warum sie als eine solche überhaupt nötig ist: Warum sollen Affekte in einer Sozialtheorie eine Rolle spielen, wo dieselbe doch so lange Großteils ohne sie ausgekommen ist? Und eine Affekttheorie, die Aussagen nicht nur über die soziale Organisation dieser Affekte machen kann, sondern mehr noch über ihre grundlegende *Sozialität*; und eben ihren Zusammenhängen mit sozialen Praktiken und ihren Körpern, den Sinnen und Artefakten.

Um Affekte in der kopräsenten Masse wird es dann erst im Anschluss (Kapitel 4) gehen.

Aber weshalb eigentlich die Verwendung des Begriffs der Affekte und nicht etwa der der ‚Emotionen‘ wie sie in der soziologischen Diskussion (Stichwort *Emotionssoziologie*) ja mindestens seit Arlie Hochschilds bahnbrechender Arbeit in den 70er Jahren (Hochschild 1990) mit ein paar Ausnahmen eher gängig sind?

Kurz gesagt: aus Gründen, die mit praxeologischen Grundhaltungen und begrifflichen Konnotationen zu tun haben: Reckwitz sagt, er verwende den Begriff des ‚Affekts‘, weil das entsprechende Verb ‚Affizieren‘ und andersrum ‚Affiziert-werden‘ genau eine solche Prozessualität und Relationalität transportiere wie er sie für die Phänomenologie von Affekten im Sinn habe. Die Frage laute bei Prozessen des Affizierens immer sofort: „Wer wird hier durch wen oder was affiziert?“ (Reckwitz 2016, 173) D.h. das wäre immer auch sofort eine Frage der sozialen Verbindung in einem prozessualen Verständnis. Mit Emotionen sei hingegen eine Konnotation gegeben, die sie eher als eine Eigenschaft einer Person begreift; jede/r für sich hat so monadologisch und essentialistisch Emotionen und teilt sie ggf. dem/r nächsten mit oder auch nicht (vgl. auch K 3.1). Penz/ Sauer (2016) z.B. sprechen im Laufe ihrer Beschau der verschiedenen Affekttheorien von einigen Dimensionen mehr, die sich im Namen von ‚Affekten‘ besser beforschen ließen als mit Hilfe des Ausdrucks ‚Emotionen‘: Affekte seien z.B. eng mit Körperlichkeit verbunden (ebd., 43) und mit Sinneswahrnehmungen (49); sie seien – wie bei Reckwitz - mit einer relationalen Logik

(45) verbunden, aber auch mit Gemeinschaft (dazu Collins in Kapitel 4). Penz/Sauer wollen allerdings, nebenbei, zwar ‚Affekt‘ als Überbegriff verwenden, aber keine scharfe Trennung zu Emotionen wie etwa bei Brian Massumi oder Nigel Thrift (s.u.), die grob gesagt das eine mit dem Körper, das andere mit dem Kognitiven assoziieren, sondern betrachten Affekte, Emotionen und Gefühle als im selben Kontinuum angesiedelt (vgl. ebd., 49).

Auch ich möchte den Begriff der ‚Affekte‘ verwenden, hauptsächlich aufgrund der meinen Fokus treffenderen Bedeutungshinterhöfe und sicherlich auch wegen der begrifflichen Verwendung meiner BezugsautorInnen. Es soll, verdichtet, um soziale, prozessuale, relationale und in körperlichen Praktiken eingebettete Emotionen gehen, die sich auch in einem Wechselspiel mit materiellen und semantischen Infrastrukturen befinden.

Im Folgenden werde ich mich hier auf vor allem zwei *praxeologische* Affekttheorien konzentrieren, und zwar wiederum in der Art einer praxissoziologischen ‚Triangulation‘: Mit der Darstellung von Reckwitz’ Position in der Affektdiskussion (3.1.) soll wieder mehr auf die Strukturseite der Praxiskonglomerate von Ding, Körper, Subjekt verwiesen werden und im nächsten Subkapitel wird es wieder mehr um eine Perspektive gehen, die der situativen Interaktivität mehr Raum lässt, diesmal mit Hilfe der neuseeländisch-britischen Sozialpsychologin und Soziologin Margaret Wetherell (3.2.). Hirschauer steht dieses Mal nicht so sehr zur Debatte, und zwar deshalb, weil er gar keine explizite Affekttheorie hat.

Man könnte bei ihm aber eine fragmentarische und größtenteils *implizite* Affektheorie herausarbeiten, dafür gibt es sicherlich Indizien genug:

In seinem Fahrstuhlbeispiel geht er z.B. auf das Spiel der vordefinierten räumlichen Enge des Fahrstuhls und der dadurch initiierten erzwungenen, artifiziellen Intimität ein. Die Raumkonfiguration legt also bei ihm mit anderen Worten eine bestimmte Affektivität nahe, die die PartizipantInnen der Situation nunmehr untereinander aushandeln müssen, durch die im ersten Kapitel erwähnten abgewandten Blicke, die Positionierungen der Körper usw. Desgleichen beinhalten (nunmehr explizit) die Grade der Handlungs- bzw. Beteiligungsintensität, die Hirschauer seinem Verhaltensbegriff unterlegt in einer Dimension nichts anderes wie Affektivität: es ist damit die Intensität an der Situationsbeteiligung erfasst. Hirschauer modifiziert seinen Handlungs- bzw. Verhaltensbegriff also unter anderem mittels der jeweiligen affektiven Intensität (und

auch dem konkreten ‚Wie‘ der Beteiligung) in einem Kontinuum von aktiv zu passiv (vgl. Kapitel 1).

Hirschauer tut sich vielleicht auch schwer, Affekte tiefer in seinen Ansatz einzulassen, weil solches sonach womöglich mit seiner Forderung des Absenkens der Wichtigkeit des Bedeutungsbegriffs für die soziale Praxis kollidiert: der weitaus überwiegende Teil der soziologischen Emotions- und Affekttheorie sieht hier nämlich eine sehr enge Verbindung. Implizit wirkende Deutungsmuster oder implizites Wissen als nicht ‚auskunftsfähiges‘, nicht- bzw. vorbewusstes Wissen schließt Hirschauer insgesamt ja keinesfalls aus.

Er sieht Affekte (in einem Nebensatz) als sehr eng verbunden mit den Sinnen an (vgl. ebd.) – wie es Reckwitz weiter unten ebenso halten wird; und verwendet den Affektbegriff ansonsten nebenher bei Situationskonstellationen, bei denen menschliche AkteurInnen durch ihre körperliche Ausrichtung oder gemeinsame Tätigkeit in temporär enge Verbindungen eintreten, wie es wieder im Fahrstuhl der Fall ist, wo der peinliche, gemeinsame Fokus auf die Fahrstuhlanzeige eine Art von Vergemeinschaftungseffekt hat (Hirschauer 1999, 233-234) – oder in der ‚affektiven Einheit‘ der Körper des Chirurgenteams²⁶ (vgl. Kapitel 1).

So viel zu Hirschauer und einigen wenigen Ansatzpunkten, wo sich eine explizite Affekttheorie bei ihm möglicherweise einnisten könnte.

Nun aber zu Reckwitz, der eine solche schon entwickelt hat.

3.1. Andreas Reckwitz: Jede soziale Ordnung ist eine Affektordnung²⁷

Reckwitz weist Affekten eine zentrale, ja ‚konstitutive‘ Rolle für das Soziale zu (vgl. Reckwitz 2016, 166) und dieses Soziale bedeutet ja bei Reckwitz zunächst nichts anderes wie soziale Praktiken. Affekte sollten, so Reckwitz, für soziale Praktiken nicht bloß nebenbei, als nicht notwendiges Forschungs-Anhängsel behandelt, sondern müssen vielmehr immer mit den Praktiken *zusammengedacht* werden: Es gehe „[...] um die Einsicht, dass *jede* soziale Ordnung als Konfiguration von Praktiken zugleich

²⁶ Beide Beispielen verweisen schon auf jenen interaktionsrituellen Vergemeinschaftungseffekt, auf den Randall Collins seine gesamte Sozialtheorie aufbaut (vgl. ausführlich Kapitel 4).

²⁷ Vgl. Reckwitz 2016, 166

und notwendig eine spezifische affektuelle Ordnung darstellt [...]“ (ebd.) und eben jene affektuelle Ordnung verstanden werden muss, um soziale Praktiken beschreiben zu können.

Dies steht wie so vieles in den Praxistheorien im groben Gegensatz zum größten Teil der soziologischen Theorietradition, die sich wie für die Körper und Artefakte auch für die Affekte oder Emotionen weitgehend für nicht zuständig erklärt hat. Die dominanten Lesarten von Autoren wie Luhmann, Habermas, Foucault oder Bourdieu seien, so Reckwitz, auch systematisch antiaffektiv gewesen, und zwar im Wesentlichen aus zwei Denkgründen: Einerseits wurde der Gegenstand der Soziologie eher mit (normativen) Ordnungen des Wissens gleichgesetzt, und über die Ineinssetzung von Emotionen und individuierten Körpern diskursiv aus dem Reich des Sozialen ausgeschlossen, d.h., aus der Sicht vieler SoziologInnen sind die Affekte im Begriffspaar Gesellschaft - Individuum auf der ‚falschen‘, nicht behandlungswürdigen Seite gelandet. Ebenso habe die Binarität: Soziales – Biologisches für eine ähnliche Asymmetrie der Gegenstandswürdigkeit gesorgt: Als mit der Natur Verbundenes wurde es zum Gegenstand anderer Wissenschaften erklärt.

Ein weiterer Grund für den weitgehenden Ausschluss des Affektiven aus dem soziologischen Theoriekorpus sei einem Begriff des Rationalen geschuldet– und einer damit einhergehenden Geschichtsphilosophie der Steigerung und Vermehrung dieses Rationalen im Prozess der Zivilisation bzw. der Modernisierung. Auch hier liegt die Wurzel in einem binären Denken, diesmal von Rational/Irrational und der Zuordnung des Affektiven zur als inferior gedachten Seite des Irrationalen. Eine Steigerung des Rationalen in der Moderne kann in dieser Denkbewegung logischerweise daher nur eine Reduzierung des Irrationalen zur Folge haben, exakt, wo Affekte oder Emotionen lokalisiert wurden.

Als einen von mehreren Ausreißern aus der Darstellung dieser Tradition hebt Reckwitz neben Sigmund Freud und Gabriel Tarde auch den späten Emile Durkheim und sein Werk über ‚Die elementaren Formen des religiösen Lebens‘ (Durkheim 1981) heraus, der darin u.a. die These der Reproduktion einer Gemeinschaft durch Rituale aufstellt, die es vermögen, emotionale Bindungen herzustellen bzw. zu stabilisieren (vgl. ebd. 167/168). Darauf nimmt im Übrigen Randall Collins (2004) einen starken Bezug, auf den ich unter Kapitel 4 noch im Detail zurückkommen werde.

Die Affekte sind also, zur Erinnerung, in der hier verhandelten Perspektive *nicht* dem rein Individuellen zuzuweisen, *nicht* in einer unveränderlichen, ahistorischen und universalen Natur des Menschen zu suchen und werden *nicht* als Negativfolie eines bestimmten Rationalitätsbegriffs benutzt. Sie werden vielmehr als konstitutiv für *alle* sozialen Praktiken gedacht – und d.h. bei Reckwitz: für alles Soziale. Und zur Rationalisierungsthese, die da meint, es sei eine zunehmende Abnahme des Affektiven zu verzeichnen, meint Reckwitz: „Die Affekte mögen in manchen institutionellen Komplexen der Moderne *anders* modelliert worden sein, sie sind aber nicht verschwunden.“ (ebd. 169) Nur zum Beispiel: Die Affektvermeidung, die in vielen disziplinären Institutionen oder Berufen verlangt wird kann als eben bestimmte *affektuelle* Konfiguration gesehen werden: Es sind recht aufwendige Techniken nötig, um nicht den Gefühlsnormen entsprechende Affekte entweder nicht zu intensiv zu fühlen oder dies wenigstens nicht zu zeigen. Dabei wird in der Regel großes (eben affektuelles) Engagement verlangt – und das in großer Konsistenz, ohne irgendwelche Gefühlsspitzen nach außen zu tragen. Sozusagen unter Ausübung einer Disziplin des Affekts.²⁸

Was aber sind nun diese Affekte? Wie wirken sie? Wie stehen sie im Verhältnis zu den Sinnen? Und was haben sie mit sozialen Praktiken zu tun?

Die Affekte sind – so wie die Artefakte für Reckwitz „[...] materiell und kulturell *zugleich* [...]“ (165), „[...] 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 macht ihren Ort im Sozialen aus [...]“ (ebd.)

Reckwitz charakterisiert Affekte weiter mittels dreier Überschriften: Affekte seien 1. „nicht subjektiv, sondern sozial“, 2. „keine Eigenschaft, sondern eine Aktivität“, 3. Es sind „[...] körperliche Lust-Unlust-Erregungen, die auf Bestimmtes (Subjekte, Objekte, Vorstellungen) gerichtet sind.“ (ebd. 170)

²⁸ Hier könnte man vielleicht in den letzten Jahrzehnten eine Foucault'sche Transformation dieser Affektdisziplin in ein Kontrollregime, d.h. einem *Management* der Affekte beobachten. Vergleiche dazu Kapitel 5.

Wenn wir uns an das Kapitel zur Körperlichkeit der Praktiken weiter oben erinnern, denke ich, lassen sich hier gut Analogien bilden.

Dort habe ich auf den Satz von Stefan Hirschauer verwiesen, der den Körper ‚nicht apriorisch‘ voraussetzt, sondern ihn *in* den Praktiken verortete. Und dasselbe sollte jetzt auch für Affekte gelten: Sie seien nicht – wie mensch bei Emotionen oder Gefühlen gemeinhin vermeint – eine Eigenschaft einer Person, seien ihm/ ihr ganz und gar zuzurechnen, in dieser Person gleichzeitig die Ursache und die Wirkung lokalisierend, die Person als gleichzeitige ProduzentIn und ExekutorIn des Gefühls, welches dann atomistisch von anderen isolierten Personen wahrgenommen und in ihrer ganz privat-individuellen Gefühlswelt sonach entweder abgetan oder gespiegelt werden kann, nein: Die Affekte „[...] müssen vielmehr den sozialen Praktiken selbst zugerechnet werden.“ (ebd.) Jeder Praktik sei eine bestimmte ‚affektuelle Gestimmtheit‘ eigen. (ebd.) Und: „Sobald das Individuum kompetent eine solche Praktik trägt und es sich von ihr tragen lässt, inkorporiert es auch deren Gestimmtheit.“ (ebd. 170)²⁹

Reckwitz nennt den Komplex der ‚romantischen Liebe‘ als Beispiel, in der es ein bestimmtes Repertoire an affektiven Deutungsmustern gibt wie ‚Einzigartigkeit des Anderen‘, ‚existentieller Schmerz, wenn die Liebe nicht (mehr) erwidert wird‘ etc., ein bestimmtes Verhaltensrepertoire wie mensch verliebt ist, und um den/ die andere/n wirbt, Situationen und Artefakte (candle-light-dinner, rote Rosen...), die darin eingeschrieben sind; es ist ein Affekt und eine Praxis, die so erst vor gut 200 Jahren entstanden sind (vgl. ebd.) – und in deren Verhaltensroutinen und eben auch deren Affektivität sich mensch einschreibt, wenn er/sie sich in diese Praxis involviert. Es lassen sich überall leicht weitere Beispiele finden: So wie in der Liebe gibt es etwa auch eine bestimmte Affektivität des Börsehandelns (ständiger Ausnahmezustand der Profit(gier)realisierung), eines sportlichen Wettkampfs (alle Energien fürs Zeigen der (gruppen)eigenen Überlegenheit) oder aber auch eines Bummelns, Flanierens oder Shoppings (ausgedehnte Konsumlust); eines Pendelns im öffentlichen Verkehr (in der Regel in sich gekehrte Affektivität, sozusagen in Vor- oder Nachbereitung der Arbeit) oder eben auch eine Affektivität des Konzert-Events (als abgesichertes und animiertes kollektives Spaßempfinden), wie es in dieser Arbeit verhandelt werden soll.

²⁹ Hier handelt es sich wieder um einen Satz, der sich ob seiner deterministischen Tendenz sehr gut für eine (spätere) Kritik von Reckwitz aus interaktionistischer Perspektive eignet.

Und hier lassen sich auch jeweils noch einmal die beiden Dimensionen des Kulturellen und des Materiellen gleichermaßen identifizieren: Der Affekt bestehe aus bestimmten Elementen einer Wissensordnung bzw. eines Interpretationssystems, das erst den Rahmen für ein Koordinatensystem der Abstoßungen und Anziehungen des Affekts vorgibt (vgl. ebd.); und: „*Materiell* ist die Praktik wiederum, indem die Affekte innerhalb der Praktik, sobald sie hervorgebracht werden, eine Realität als Erregungszustand in den Körpern haben;“ (ebd., 171) Dieser manifestiere sich als „subjektive[n] Faktizität eines leiblichen Fühlens, über die sich der Einzelne nicht ohne besondere Anstrengung hinwegsetzen kann.“ (ebd.)

Denselben Zusammenhang der Sozialität des Affektiven im Gegensatz zur Individualität von Gefühlen betont auch ihre Partizipation in der Praxis. D.h. es geht hier auch um die Prozesshaftigkeit des Affektiven, daher sollte im Grunde eher die Rede sein von ständigen (routinisierten) *Affizierungen* und weniger von einem Affekt, der eine Eigenschaft bezeichnete oder eine Statik, etwas Autonomes und Unveränderliches, das sich etwa in die Sphäre des Sozialen, der sozialen Praxis von außen hineinschiebt und etwas anzieht oder abstößt, und sich dann wieder zurückzieht.

Das Affektive ist hier vielmehr als transsubjektives *Affizieren* und als Teil *jeder* Praktik zu verstehen. Ersteres bedeutet einen relationalen Prozess; das Herstellen von Relationen zwischen Menschen, Vorstellungen und Dingen. Zweiteres einmal mehr die Feststellung des Affektiven *als Grundbaustein des Sozialen*.

Reckwitz identifiziert zwei *Struktureigenschaften* von Praktiken, die eine solche praxeologische Allgemeinheit des Affekts rechtfertigen sollen: „[...] die Motiviertheit zu der Praktik und die Lenkung der Aufmerksamkeit.“ (ebd., 172)

„Es muss [...]“, so Reckwitz, „[...] ein affektiver Reiz existieren, an der Praktik teilzunehmen.“ (ebd.) Etwas, das die Praktik praktizierenswert macht. Eine Motivation, die mit ihr kommt, in sie ‚eingebaut‘ ist. Das können ‚offensive Lustreize‘, aber auch ‚defensive Unlustvermeidungsreize‘ sein (vgl. ebd.). Das ist sicherlich ganz besonders offensichtlich in Praktiken, die das Reizen ganz öffentlich betreiben wie bei allen Konsumpraktiken, die diesbezüglich eine äußerst intensive Beziehung mit der Werbung und allgemein zum Kauf verführenden Verkaufstechniken unterhält.

Unlustvermeidungsreize können zum Beispiel in einem Organisationskontext eine Rolle spielen, in dem das Management mit der Angst der Angestellten operiert.

Diese Konsumlust oder diese Angst werden in einem zweiten Schritt fokussiert: Die Lenkung der Aufmerksamkeit der sinnlichen Wahrnehmung.

Auch hier ist ein quasi selbsterklärliches Beispiel die Konsumpraxis und die Organisation von KonsumentInnen, um diesen ihren Konsum auch ‚richtig‘ wahrnehmen zu können. Bei Events ist es die Fokussierung aufs Bühnengeschehen; die Arbeit als VerkäuferIn erfordert gemeinhin einen bestimmten, kategorisierenden und gleichzeitig einladenden Blick auf die Kundschaft und nicht etwa ins Leere; Meditationspraktiken verwenden oftmals einen (sinnvermittelten) Fokus (Atem, einen Laut, ein Bild etc.), um die sinnlichen Eindrücke zu *reduzieren*³⁰ FußballerInnen haben visuell sehr genau gekennzeichnete Grenzen und Ziele (Tore nämlich), eine Zuspitzung des Prinzips findet mensch wahrscheinlich allgemein in Distanzsportarten, wo es um das Erreichen eines Ziels geht oder das Treffen einer Zielscheibe.

Wie funktioniert diese affektive ‚Navigation‘ der Aufmerksamkeit? Es ist bei Reckwitz ganz einfach: „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.“ (ebd.) Dies ist aber, um die Anklänge eines Automatismus hier etwas zu relativieren, der im Grunde ohne menschliche *Agency* auskommt, meines Erachtens wieder eher als statistisches Phänomen zu betrachten. Als einzelnes menschliches Wesen kann ich mir natürlich auch die Freiheit nehmen, soweit sie mir zukommt, und meine Aufmerksamkeit auf sozial Unaufgeladenes oder Obskures lenken, auf etwas, das mir nicht nahegelegt ist, auf das mein Blick und mein Ohr nicht gleichsam von selbst gerichtet ist oder in dessen Richtung man wenigstens sozial nicht besonders stark hin gestupst wird. Es ist nur insgesamt unwahrscheinlich, dass Menschen das tun; und es ist in der Folge weniger anschlussfähig, und danach weniger leicht routinisierbar usw. Hier spielt auch ‚die Ordnung der Diskurse‘ (Foucault) mit hinein, die auch eine Ordnung des Sagbaren und des Sichtbaren (und Hörbaren und Fühlbaren..) ist.

³⁰ Wieder eine Art von affektiver Selbst-Disziplinierung bzw. wiederum im westlichen, neoliberalen Gegenwartskontext eher eine Technik des Managements der eigenen Gefühle.

Ich halte diesen Zusammenhang von Praxis, Sinn und Affekt für so wichtig für diese Arbeit, insbesondere auch für das letzte Kapitel, wo es ja schließlich praxeologisch *zur Sache* gehen soll, dass ich hier einen kleinen Exkurs über die Sinnlichkeit und ihre Aufmerksamkeit einfügen möchte.

Exkurs: Die sinnliche Wahrnehmung in der Praxis

Das Thema der Wahrnehmung der Sinne ist uns ja schon im ersten Kapitel bei Hirschauer ganz kurz begegnet, der sie im Rahmen einer Wissenstheorie des Körpers diskutiert hat, und zwar einerseits in der Dimension des ‚Wissens im Körper‘, d.h. als Vermittlung von Wissen über die Sinne des Körpers und andererseits in der Dimension des ‚Körpers als Kommunikationsmedium‘: die Unvermeidlichkeit der visuellen, aber auch auditiven Interaktion mit anderen (und, wie Reckwitz hinzufügen würde, eben auch mit Dingen) sowie die Unvermeidlichkeit des Affiziert-werdens über diese Sinne.

Ersteres ist laut Prinz und Göbel allgemein als Wahrnehmung „[...] eben nicht auf einen rein physischen oder neuronalen Prozess [zu] reduzieren, sondern wird immer auch durch Praktiken und kulturelle Wahrnehmungsschemata geformt.“ (Prinz 2016, 9) Weiter ginge mit einer zunehmenden Differenzierung unserer Gesellschaft eine ‚Pluralisierung sinnlicher Ordnungen‘ einher; diese sinnlichen Ordnungen ließen sich in ‚kollektiven Wahrnehmungsschemata‘ wiederfinden; und diese wiederum seien „[...] zu einem wesentlichen Teil von materiellen Daseinsbedingungen einer Kultur beeinflusst.“ (ebd., 10) Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht neutral oder unveränderlich und naturgegeben, sondern unterliegt einem Sozialisierungsprozess und inkorporiert sich als *implizites Wissen* und Kompetenz im Laufe der Zeit bzw. im Laufe der Praktiken, und das gilt nicht nur für den intersubjektiven Modus: „Durch den wiederholten Umgang mit räumlich- architektonischen Ordnungen, alltäglichen Gebrauchsgegenständen, wissenschaftlichen und künstlerischen Objekten oder technologischen Apparaten erwerben die sozialen Akteure ein synästhetisches, senso-motorisches Vermögen, das sie in ihren alltäglichen Interaktionen intuitiv einsetzen.“ (ebd.)

In diesem Sinne ist es für Prinz et. al auch interessant: „[...] wie neuartige, insbesondere digitale, Medien und Technologien zu einer allgemeinen Transformation

von Wahrnehmungsgewohnheiten und –praktiken beitragen.“ (11) Dies finde ich auch in Bezug der bei Events verwandten stark die Sinne ansprechenden Techniken diskussionswürdig. Und wenn mensch dem von Reckwitz behaupteten Zusammenhang von sinnlicher Wahrnehmung und Affektivität folgt, kann ich hier eine analoge These hinzufügen: Wenn es zu einer Transformation von Wahrnehmungsgewohnheiten und –praktiken durch technologischen Wandel kommt, *dann muss es auch zu einer Transformation der damit verbundenen Affektivität kommen*. Aus der Potenzierung und Vervielfältigung der Techniken bei Events folgte also z.B. nicht bloß eine Transformation von Mustern der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch eine Veränderung der Affektivität allgemein, und damit auch der Affektivität der Menschenmenge. Und das ist ein Zusammenhang, den die bisherige Soziologie und Sozialpsychologie der Masse meines Wissens nach wenig gewürdigt hat.

Die sinnliche Wahrnehmung wird hier auch ganz anders konzeptioniert wie in einer langen Tradition der Beschreibung akteurszentriertem, zweckrationalen Handelns: wo es dort implizit um einen Teil des Handelns ging, der als bloße Gewinnung von für das Handeln notwendige Information sekundär mitgedacht war (vgl. Reckwitz 2015, 444), beschäftigt sich ein praxeologisches Verständnis ganz zentral auch mit dem Prozess der Wahrnehmung als *strukturierten und strukturierenden* selber. Und es bleibt auch nicht bei einem „[...] kognitivistischen Wahrnehmungsverständnis [...]“ stehen, dass „[...] Wahrnehmen regelmäßig auf das Wahrnehmen >>von etwas<< reduziert.“ (ebd. 448) Hier wird der Akt der Wahrnehmung immerhin schon unter anderem als eine Frage einer perspektivierenden Interpretation abgehandelt. Reckwitz geht es aber außerdem darum, *wie* dieser Akt vonstatten geht. Welches Blickregime geht mit der Praktik einher; geht es mehr um ein schweifendes, eher zielloses Schauen von Shoppenden oder um auf die Leinwand oder die Bühne oder den Bildschirm fokussierte Blicke; darf vielleicht nicht ins Heft des Nachbarn geschaut werden und nicht aus dem Fenster; ist ein mediatisiertes Sehen oder auch Hören beteiligt, das sich zusammen mit den Bild- oder Tontechniken transformiert; soll gerichtet oder ungerichtet zugehört werden, ist ein Betasten erlaubt oder sieht man ‚mit den Augen‘, ist der Körper in Bewegung auf aktiver, vielleicht gar forschender ‚Sinnsuche‘ oder lässt er sich passiv berieseln etc.pp. Der Punkt ist: Diese Sinne und ihre *Aktivitäten* (vgl. ebd. 447) gehören zur Praktik, oder mit Reckwitz: „Sinnliche Wahrnehmungen

und Handeln sind damit praxeologisch zwei Seiten der gleichen Medaille: Eine sozial-kulturelle Praktik organisiert das Handeln wie das Wahrnehmen auf eine bestimmte Weise und integriert es in einen Komplex.“ (ebd., 448)

Diese als Teil von Praktiken verstandenen Sinneswahrnehmungen sind außerdem nicht gänzlich separiert voneinander zu verstehen und ganz und gar nicht immer in den jeweils gleichen Verhältnissen und Maßen anzutreffen, sie sind vielmehr verschränkt und je nach Kontext, je nach Praktik in unterschiedlicher Weise beteiligt. Es gibt Sehpraktiken, die eher erfordern, die anderen Sinne abzdimmern; oder umgekehrt Hörpraktiken, die die Augen schließen machen; im Straßenverkehr ist der Gesichtssinn wohl auch dominant, doch laut-Musik-Hörende haben nichtsdestotrotz gewichtige Nachteile bei gelegentlich im toten Winkel herankommenden Schwerlastkraftwägen; Hier ist wohl eine jeweils bestimmte Abstimmung der Sinne vonnöten, welche von Fall zu Fall auch unterschiedliche Aufgaben haben und in ihrer Interdependenz und Intensität eine Praktik mitbestimmen.

Reckwitz weist schließlich noch auf diesbezüglich zugespitzte Praktiken hin, die er schlicht *Wahrnehmungspraktiken* (Vgl. ebd. 451) nennt: damit sind visuelle oder auch Hörpraktiken gemeint, die eben nicht irgendwelche Handgriffe oder anderwärtige körperliche oder mentale Aktivitäten im Zentrum haben, sondern einen Sinn oder auch deren mehrere.

Und unter diesen Wahrnehmungspraktiken gibt es wiederum noch eine besondere Art der Praktiken, die die Sinne gar nicht einspannen wollen, um etwas ganz anderes zu erreichen, sondern die in ihren Bestandteilen besonders bei den Sinnen *ihren Zweck* finden: *Ästhetische Praktiken*. Hier sind die Wahrnehmungen ‚vollzugsorientiert‘ und ‚Zweck in sich selbst‘. Diese Definition des Ästhetischen, wiewohl selbst nicht neu oder bahnbrechend, hat den Vorteil, nicht bloß aufs Kunstbetrachten oder Musikhören bezogen werden zu können, sondern auch auf die Beobachtung von Sport praktizierende Menschen, Ästhetisierung von Liebespraktiken oder Körperpraktiken usw. angewendet werden zu können, solange sie nicht dominant in einem Um-zu – Zusammenhang stehen, sondern *sich selbst* im primären Aufmerksamkeitsfokus haben (vgl. 452).

Hier detektiert Reckwitz – wieder ins Makrologisch-zeitdiagnostische rutschend – eine Ausweitung dieses Ästhetischen in der Moderne und die unbedingte Notwendigkeit,

die darauf bezogene Analyse unter differenziertem Einbezug der Dynamiken der sinnlichen Wahrnehmung zu unternehmen.

[Exkurs Ende]

Dieses sinnliche Wahrnehmen aber ist nicht nur strukturiert durch Sozialisierungsprozesse, Interpretationsschemata oder dem Modus ihrer Ausführung, sondern immer auch im Zusammenspiel mit Affektivität zu sehen. Das „[...] sinnliche Wahrnehmen [ist] immer mit einem bestimmten Empfinden, mit bestimmten Erregungsintensitäten, einer spezifischen Mobilisierung der Affekte verbunden [...]“ (ebd., 449) „Man schaut oder betrachtet nicht neutral, sondern mit Ärger oder Genuss.“ (ebd., 450)

Und diese Affektivität hat nun, wie oben schon gesagt, über die unterschiedlich starken positiven oder negativen Besetzungen von Gegenständen, Personen und Vorstellungen, einen Filter- oder Lenkungseffekt.³¹ Freilich ist das nicht unbedingt kausal und in einer Richtung zu verstehen: es kommt nicht zuerst die affektive Besetzung eines Gegenstand z.B., und danach folgt dieser Besetzung erst der Blick. Es geht, würde ich sagen, vielmehr um ein Zusammenspiel von der Bedeutung, die ein Gegenstand situativ hat oder bekommt, seiner praktischen Relevanz, seiner körperlichen Annäherungssystematik (wie nahe darf man ihm kommen und von welcher Seite?), seiner Handhabbarkeit und Farbe und Form, der Organisation von Nase, Auge und Ohr auf diesen Gegenstand hin oder von ihm weg – eben der wiederholten Aktivität unterschiedlicher Sinne in diesem Kontext, anderer Körper und Sprechorgane, die intervenieren, sich zwischen dem Gegenstand und der Wahrnehmung stellen oder zu ihm einladen, etc. pp. Es ist ein komplexes Ineinander, das in meinem Verständnis für jede Praktik aufgewiesen werden muss, um hier die Zeitordnungen, Wissensordnungen, interobjektiven Ordnungen, Körperordnungen, Sinnes- und Affektordnungen etc. – kurz: die sozialen Ordnungen zu verstehen.

³¹ Reckwitz ist hier mit diesem binären Modus der Affektbeziehungen vielleicht ein wenig unterkomplex. Es gibt hier sicherlich häufig *ambivalente* Verhältnisse, in denen sich Anziehung und Abstoßung vermengen, als vielleicht an kontrastierender Intensität reiches Beispiel sei dazu die *Angstlust* genannt, die eben im Gefährlichen, Angst-einjagenden ihre Lust findet; aber auch durchaus als alltägliches Erlebnis im Umgang mit anderen Menschen (sog. Hassliebe) oder Tätigkeiten wie Essen (z.B. Süßspeisen) oder Rauchen, die in unserer Zeit und Gesellschaft sowohl Genuss – als auch Schuldgefühle einflößen können. Womöglich könnte man sogar soweit gehen und reine Abstoßungs- oder Anziehungsverhältnisse zur Ausnahme erklären und im Grunde nur im artifiziellen Prozess der Analyse rein und unverworren existent zu finden.

In diese ‚verwickelte‘ Perspektive wirft im Übrigen Wetherell im nächsten Kapitel unter dem Stichwort *Meaning-Making* noch ein viel genaueres Licht.

Schließlich und endlich ist ein Affekt immer auch ‚sinnhaft gerichtet‘ (vgl. 173), auf Subjekte, Objekte und/ oder Vorstellungen. Und diese wiederum werden laut Reckwitz zu ‚Auslösern‘ körperlicher Erregungszustände, nach Maßgabe des jeweiligen Interpretationssystems einer Praktik (vgl. ebd.). Die Soziologie habe sich nun bisher durchaus damit beschäftigt, allerdings weitgehend bloß mit der intersubjektiven Variante oder auch mit dem Fokus auf die Entstehung von kollektiven Ideen wie bei religiösen oder auch politischen Praktiken. Die Dimension des ‚interobjektiven‘ Affizierens jedoch sei, wie auf so vielen Gebieten, diesbezüglich vernachlässigt und bedürfe genauerer analytischer Muße, so Reckwitz.

Artefakte seien also oftmals affektiv hochgradig ‚aufgeladen‘, d.h. eben mit Lust oder Unlust besetzt - immer im Rahmen einer Praktik.

Hier kommt es nun zu Differenzierungen, die ich schon im ersten Kapitel kurz angeführt habe: Erst derjenigen zwischen einem ‚Werkzeug-Paradigma‘ und einem ‚Kult-Paradigma‘ bei Artefakten (vgl. 174): Artefakte, die im Rahmen des ‚Werkzeug-Paradigmas‘ „[...] zweckrational zu etwas dienen und dabei *auch* mit bestimmten Affekten verbunden sein können.“ (ebd.) – wie z.B. Autos, Schuhe oder Computer vs. Artefakte – im ‚Kult-Paradigma‘, die ihren Hauptzweck darin haben, *ihre User zu affizieren*. Reckwitz nennt diese *Affektgeneratoren*. In diesem für die Moderne besonders wichtigen Zusammenhang nimmt dieses letztere laut Reckwitz einen besonderen Platz ein. Er unterscheidet hier zwischen affektgenerierenden ‚räumlichen Atmosphären‘ und affektgenerierenden ‚semiotisch-imaginären Artefakten‘. (ebd.) Ersteres folgt dem Verständnis Gernot Böhmes von ‚Atmosphären‘ (Böhme 2000), die sich hier über die praktische Positionierung von Artefakten und Subjekten in Situationen bilden und sich insofern affektiv wirksam gestalten können. Gemeint sind damit Architekturen aller Art, von Mehrzweckhallen bis Shopping Centers, vom Großraumbüro bis zum Universitätsseminarraum: Das prozessuale Arrangement der Dinge und Menschen, so Reckwitz, tut etwas zur Sache bzw. zur Praxis dazu; ist also, um mit Hirschauer zu sprechen, ein ‚Partizipand‘ der Praktik, insofern es Anziehungs- und Abstoßungslinien und Aufmerksamkeitsmuster mitbestimmt. Hierein fällt auch das anfangs schon betrachtete ‚Fahrstuhl‘- Beispiel bei Hirschauer aus Kapitel 1, der dabei

ja tatsächlich ganz ohne Affektbegriff auskommt, aber ganz ähnliche Effekte beschreibt.

Die zweite Kategorie der Affektgeneratoren, die ‚semiotisch-imaginären Artefakte‘ beziehen sich hauptsächlich auf die Formate des Bildes und des Textes, und zwar nicht in ihrer informativen Funktion, sondern in ihrer Dimension als ‚Kult-Objekte‘: Texte, die Gefühle auslösen wie in der Werbung, im Roman, in Pop-Songs; Bilder, die fesseln oder abstoßen.

All die affektiven Bilder und Texte so wie all die Atmosphärentechniken werden uns noch zur Genüge im Event-Zusammenhang beschäftigen. Das Event scheint ja gerade ein sozialer Ort der allgemeinen Affektverdichtung zu sein, insbesondere, was die Welt der Affektgeneratoren betrifft. Aber.

Nun muss ich gerade bei letzterer Begriffsbildung – der der Affektgeneratoren - noch auf eine von Reckwitz *für die Moderne* vernachlässigte Variante hinweisen: und das sind die Gegenstücke dazu, nämlich *Affektinhibitoren*. Gerade in der ‚Gouvernementalität der Gegenwart‘ (vgl. Bröckling 2000) ist es ja nicht bloß wichtig, durch Anreize zu *ermöglichen*, sondern auch von etwas wegzulenken, etwas einzudämmen, zu *inhibieren*. Und gerade das hat natürlich eine besonders große Bedeutung im Zusammenhang von Crowd Management und Crowd Control, im *Containment* von unpassenden Affekten einer Menschenmenge. (s. dazu Kapitel 5). Auch solche inhibierenden Momente gehören zu einer ‚praxeologisch inspirierten Affektkartografie der Moderne‘, die sich Reckwitz ja gerne wünscht (vgl. Reckwitz 2016, 177).

Mit Reckwitz habe ich die Zusammenhänge von Praktiken, Affekten, Sinneswahrnehmungen und Artefakten diskutiert. Er eignet sich aber nur bedingt dazu, die Situativität des Events und seiner kopräsenten Menschenmenge betrachten zu können, kurz: Er gibt mir m.E. erst einmal einen exzellenten begrifflichen Bezugsrahmen, den ich aber in den nächsten Abschnitten mit einem stärker interaktiven, situativen Ansatz erst einmal ergänzen und gegebenenfalls modifizieren möchte.

3.2. Margaret Wetherell: „[...] affective experience is constantly flowing, merging, developing and changing.“ (Wetherell 2015, 145)

Margaret Wetherell plädiert in ihren affekttheoretischen Schriften für einen interdisziplinären Ansatz (Wetherell 2012, 11) mit dem für den/die LeserIn mittlerweile hoffenswerterweise einigermaßen vertrauten Konzept der 'sozialen Praxis' im vermittelnden Zentrum. Sie durchforstet einige Disziplinen und AutorInnen nach Verwertbarem und versucht darüber in konstruktiver kritischer Arbeit zu ihrem Begriff des Affekts bzw. der *affektiven Praktiken* zu kommen.

Insbesondere richtet sie sich dabei in ihrem 2015er Text, an dem ich mich zunächst halten möchte, gegen drei theoretische Perspektiven (vgl. Wetherell 2015, 141): nämlich derjenigen von Eve Kosofsky Sedwick und Adam Frank, die sich Silvan Tomkins 'angeborene Affektprogramme' zu eigen machen; derjenigen von Nigel Thrift, der sich u.a. durch eine Trennung des Affektiven und des Diskursiven hervortut, und schließlich Sara Ahmeds' Ökonomie der Affekte. Ich möchte mit diesen drei Darstellungen Wetherells beginnen, und komme danach über ihre positiven Bezüge v.a. auf interaktionistische Konzepte schließlich zu ihrem eigenen Ansatz, den ich im Anschluss diskutieren möchte.

Sedwick und Frank interessieren Wetherell hauptsächlich im Hinblick auf ihre Wiederaufnahme der affektiven Theorie Tomkins' aus den 1960er Jahren (vgl. Wetherell 2015). Tomkins spricht essentialistisch von *angeborenen affektiven Programmen*, deren Zahl zwischen acht und neun läge, die universal behauptet werden könnten. In uns würden biologische Dispositionen des Fühlens liegen, sog. '*basic emotions*'. Das hieße, wie ich meine, sie seien eben nicht sozial konstituiert, nicht sozialisiert, und wären *als solche* daher auch nicht Gegenstand einer Sozialtheorie; höchstens in ihrem konkreten Zusammentreffen, wo vorgefertigte Emotionen unterschiedlicher Individuen aufeinanderprallten.

Sedgwick et al. richten sich auch gegen kognitive Affekttheorien, die ein situatives bzw. interpretatives *Framing* für das Aufkommen spezifischer Gefühle voraussetzen. Sie führen eine "[...] very evidence of their own bodies." (Wetherell 2015, 144) ins Feld, der bestimmte zu Affekten führende Stimuli wie laute Geräusche oder sexuelle Erregung in der Nacht als selbst-evident und spontan anführt, die eben keinerlei

Analyse oder ein situatives 'Äquivalent zu einem intellektuellen Seminar' (vgl. ebd.) bräuchte, die den Affekt erst in eine bestimmte Richtung entwickelten.

Die Beispiele, die Sedgwick und Frank gleichsam als Belege angeben seien laut Wetherell aber sehr spezifisch: nämlich "[...] often non-conscious and automatic, extremely rapid, socially learnt and influenced registrations and categorizations of contexts and situations." (ebd. 144/145) - und können daher nicht verallgemeinert werden. Außerdem setzten sie voraus, dass 'Erregungen' bzw. Affekte 'stable, pure entities' (145) sind; d.h. dass eine erfahrene Affektion von Anfang bis Ende immer die Gleiche bleibt, und dass sie sich nicht prozessual vermischt oder verwickelt oder dergleichen. Wetherell meint hingegen, und dass ist für ihren Ansatz zentral: "[...] that affective experience is constantly flowing, merging, developing and changing." (ebd.) Und das ist ja etwas, das jede/r, denke ich, gut nachvollziehen kann, wenn er oder sie nur an seine und ihre letzte Affektspitze zurückdenkt. Blieb die Gefühlsintensität in nämlicher Situation auf einer Höhe? Und die Bedeutung des Gefühls konstant? War es am Ende dasselbe Gefühl wie am Anfang jener Episode? Oder hat es sich im Verlauf verändert? Ich glaube nicht, dass Konstanz und Einheitlichkeit als Regel behauptet werden könnte.

Sedgwick und Franks Affekttheorie sei, so Wetherell, überdies unproduktiv, weil sie Affekte bzw. 'Emotionskategorien' für sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung als "untouchable psychological black box" (ebd.) fassten. Affekte wären damit z.B. auch für die Soziologie ein Fremdkörper, mit dessen Inputs und Outputs gerechnet werden, die aber nicht weiter hinterfragt oder kontextualisiert werden könnten.

Eine weitere Kritik an den fixen, immer-schon vordefinierten (ebd., 145) Affektprogrammen a.k.a. '*basic emotions*' ist eine sprachlich-hegemoniale: Die vordefinierten Grundgefühle (Furcht, Zorn, Trauer, Freude, Ekel, Scham..) sind in der englischen (bzw. hier deutschen) Sprache formuliert und gehen davon aus, dass all die diesen Gefühlsnamen in der englischen bzw. deutschen Sprache vorbehaltenen Denotationen und Konnotationen, die sich in anderen Sprachen teilweise ganz anders wiederfinden, nichtsdestotrotz Grundaffekte universal benennen könnten. Eine wirklich wenig durchdachte Angelegenheit.

Und nicht zuletzt verunmöglichte ein solcher Ansatz das Denken und Erforschen der Beziehungen zwischen Macht und Affekt, weil sie die soziale Konstitution und Organisation derselben negiere und theoretisch neutralisiere.

Damit lässt sich auch indirekt eine Kritik an Reckwitz formulieren: Einerseits sind Affekte bei ihm keineswegs biologisch determiniert, sondern ihre generelle Ausrichtungs- und Intensitätsstruktur ist - mit dem Hinweis auf Kontingenz - im Grunde als Disposition in den Praktiken vorgelegt, ein kategorialer Unterschied. Die interpretative Flexibilität von Affekten ist bei ihm jedoch kaum Thema, auch weniger ihr 'flowing, merging, developing, changing', obwohl Reckwitz allgemein ihre Prozessualität und Relationalität feststellt. Bei ihm scheint es aber, zwar in einem anderen ontologischen Modus, logisch beinahe analog zu Sedgwick et. al abzulaufen: Es gibt der Tendenz nach so etwas wie affektive Programme, die nun eben nicht biologisch programmiert sind, sondern in überindividuellen prozessualen Sozialzusammenhängen (Praktiken) - die sich allerdings mit Zeit und Zusammenhang ändern.

Reckwitz sieht im Kontext der Natur-Kultur-Diskussion auch nur grundlegend Dispositionen zum Lust- und Unlust-Gefühl als wahrscheinlich angeboren an, und betrachtet ihre jeweiligen Ausformungen als im Sozialen gelegen. Basisgefühle selber sieht er als nützlich für einen 'heuristischen Katalog' für die Forschung, und weniger als biologisches Apriori (vgl. Reckwitz 2016, 173).

Aber in einer Hinsicht ist, wie oben schon bemerkt, Wetherells Kritik analogisiert auch auf ihn zutreffend: Reckwitz gibt wenig Raum für die Prozessualität von Affekten im Interaktionsverlauf, ihrer situativen Variabilität und ihrer interaktiven Logik.

Wetherell selbst formuliert ihr u.a. gegen die Annahmen von Grundemotionen (*basic emotions*) entwickeltes Konzept der sozialen Praktiken im Übrigen neben anderen auch mit Reckwitz. Allerdings, wie ich öfter im englischsprachigen Diskurs bemerken konnte, unter Rekurs auf seinen eben auf Englisch veröffentlichten Text von 2002, der in einiger Hinsicht eher noch Rohfassung ist von dem, was Reckwitz später noch entwickelte (vgl. Wetherell 2015, 148 und s.u.)

Die Schriften des *Nigel Thrift* sind der nächste konstruktive Hauptabstoßungspunkt für Wetherells Affektverständnis.

Sie beschreibt seine Texte ganz allgemein als „[...] so numerous, varied and wildly inconsistent [...] (ebd., 149), dass es wohl sehr schwierig sei, seine Position genau zu ermitteln und festzulegen. Es ist also vermutlich leicht möglich, ihren Interpretationen mit Recht andersartige entgegenzusetzen, *dieser* Text hier aber kann nebenbei eine

Bewertung ihrer Interpretation nicht leisten. Ich möchte mit dieser Kontrastierung zu anderen Positionen, die sie vornimmt, vor allem ihrem Ansatz zu größerer Klarheit in der Darstellung verschaffen.

Wetherell nun sieht Thrifts theoretische Sicht auf Affekte als dominant ‚anti-humanistisch‘ (ebd.) im Sinne der Negierung von *Agency* bei menschlichen PartizipantInnen und ihrer Reduzierung auf ‚Körperteile‘, die bestürmt werden von „[...] events, by smells, the social relations organizing spaces, material objects and global economic forces.“ (ebd.) Die Person wird zum ‚semi-intelligenten, hormonellen Affen‘³², der schon mit (Tomkin-artigen) Affektprogrammen ausgestattet ist und quasi unbewusst reagiert, und kaum interagiert mit irgendeinem Freiheitsgrad.

Und weil hier, denke ich, gewisse Ähnlichkeiten mit gewissen praxistheoretischen Ansätzen durchaus aufblitzen und weil es gar so pointiert formuliert ist, folgendes Zitat:

„Mostly, Thrift’s people seem to be solitary *flaneurs*, just walking, driving, gently twitching, reacting semi-consciously, but capable of exploding into dramatic affective performance when they stray into eliciting affective spaces. They are capable, too, of involuntary and wordlessly imitating affected others who come within physical range. People en masse are best seen, in Thrift’s view, as like schools of fish or flocks of starlings, incomprehensibly wheeling, pulsing, moving, reacting, as body speaks direct to body.“ (ebd.)

Auch Reckwitz läuft in seiner allzu makrologischen und abstrakten Rede über die sozialen Praktiken und ihre Subjekte ein wenig Gefahr, Menschen als halbidiotische Fischschwärme zu sehen, die von Artefakten und Atmosphären geleitet bewusstlos dahintaumeln bzw. –praktizieren – von daher auch meine hier schon oft formulierte Überzeugung von der Notwendigkeit, seinem Ansatz einige Ergänzungen anzufügen. Auch auf die hier formulierte (bzw. parodierte) Massenpsychologie komme ich zurück: Sie ist eine, von der auch ich mich distanzieren möchte (Kapitel 4).

Wetherell wirft Thrift unterdessen weiter vor, theoretisch inkonsistent zu sein und im Laufe seiner Texte in wechselnder Folge hauptsächlich zwei sich widersprechenden

³² Dies erinnert an Garfinkels ironischen Kommentar über Soziologien, die den sozialen AkteurInnen zu wenig *Agency* zutrauen, sie im Grunde nur Regeln folgen lassen. Die AkteurInnen würden als bloße ‚*Cultural Dopes*‘ konstruiert (Garfinkel 1992).

theoretischen Stränge zu verfolgen (vgl. Wetherell 2015, 149): Der eine sei in hohem Maße kompatibel mit einem praxeologischen Ansatz, betone die Rolle vom gemeinsamen Handeln, von Relationalität, der Rolle sozialer Akteure etc., der andere aber “[...] privileges spreading affect, the illusion of agency, subjectless affect, semi-conscious mimesis, pheromones, atmospheres, suggestion and emotional contagion.” (ebd.)

Für Wetherell macht der von ihr identifizierte zweite Strang, und hier vor allem die Trennung von ‘everyday talk, discourse and meaning-making’ (ebd., 151) vom Affekt als bloß mit Körpern und Ereignissen im Zusammenhang stehend wenig sozialpsychologischen Sinn und beinhaltet auch einen methodologischen Albtraum und unnötige Blockaden für die Empirie (vgl. ebd., 152).

In dieser Trennung von Diskurs und Affekt, dem ‚*representational*‘ und ‚*non-representational*‘³³ liegt jedoch ein Zentrum bei Thrift (und bei theoretischen Verwandten wie z.B. Brian Massumi) und ebenso ein Zentrum der Kritik an Thrift.

Zu affizieren oder affiziert zu werden sei eine Art prä-diskursive Intelligenz eigen (151) und diese agiere im Vorfeld jeder Bewusstseins- oder Sprachbeteiligung. Körper affizieren Körper. Der Kontext bzw. der Praktiken-Zusammenhang gehört da offenbar nicht unmittelbar zur Affizier-Wirklichkeit, sondern ist nachgereiht, ist sekundär. „[...] affect is beyond cultural processes of representation. It is instead hormonal, rhythmic and entrains bodies together. It is typically outside cognition. Humans merely receive and transmit affect.“ (ebd.)

Dieser begrifflichen Massierung von Repräsentation, Bewusstsein, Bedeutung und Diskurs auf der einen – scharf getrennt von Körper und Affekt auf der anderen Seite kann Wetherell nichts abgewinnen (vgl. ebd. 152). Es sei hier vielmehr von Feedback-Prozessen zwischen verschiedenen Instanzen von Körper und Bedeutung/ Interpretation auszugehen, die nicht voneinander isoliert, sondern ineinander verschlungen verlaufen. Affekte sind nicht fein säuberlich und hochartifiziert von sprachlichen Praktiken und Bedeutungen zu trennen, sondern sie sind miteinander verwoben und je nach Kontext unterschiedlich beteiligt in der Situation.

Auch Reckwitz verneint diesen *divide* (Reckwitz 2016, 170), wie z.B. auch Sauer/Penz (2016, 51/52), ebenso EmotionssoziologInnen wie Arlie Hochschild oder Eva Illouz (vgl. ebd. 31/32).

³³ Thrift nennt seine Art von Theorie von Affekten ‚*Non-Representational Theory*‘ oder kurz *NRT* (vgl. Thrift 2007)

Insbesondere die Beschreibung von massenhaft kopräsenten Körpern betreffend hält Wetherell Thrift noch den sozialpsychologischen Ansatz von Reicher et al. (vgl. z.B. Reicher 2001) entgegen. Britische Sozialpsychologen rund um Stephen Reicher, John Drury oder Clifford Stott gehen gegen eine Le Bon'sche Psychologie der Massen (Le Bon 1982) in Stellung, die auch bei Thrift – oder z.B. Brennan, einer wichtigen Referenz in diesem Theoriekreis (Brennan 2004) zum Vorschein kommt, sie gewissermaßen affiziert hat: es ist dies der Gedanke der affektiven Ansteckung in der Masse bzw. einer Massenhypnose bei Le Bon, gegenüber der die Menschen wehrlos dastehen und sie, eben wie ein Fisch in einem Schwarm oder einen Vogel im Schwarm, auf- und untergehen lässt, und sie dazu zwingt, eins mit der Masse und als kollektiver Wille zu agieren.

Stephen Reicher kritisiere an dieser Idee von der kopräsenten Menschenmenge als sprach- und bewusstloses, zwangskollektivierendes Ungeheuer die, so Wetherell, damit einhergehende Neutralisierung jeglicher sozialer und politischer Kontexte und damit ihrer sozialen Praxis, , „[...] turning forms of collective social action into pathology, and rendering the process mysterious.“ (153)

Es seien hier vielmehr Prozesse der sozialen Identifizierung am Werk, die uns Affekte anderer spiegeln lassen, und nicht bewusstlose, körperliche Mitgerissenheit mit dem Kollektiv.

Ich möchte allerdings, vorgehend, in Kapitel 4 in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Randall Collins und eben auch Stephen Reicher et al. auch argumentieren, dass beides – und andere Instanzen desgleichen - eine Rolle spielen in Prozessen der kopräsenten Massierung, allerdings ist die ‚körperliche Ansteckung‘ nicht als *unmittelbar* zu verstehen, quasi ‚magisch‘, sondern eben *vermittelt*. Und genau diese Vermittlungsinstanzen (oder mit Latour gesprochen: diese *Mittler*) möchte ich im letzten Kapitel im Fall der Eventmenge beschreiben.

Der vorläufig dritte theoretische Schritt erfolgt bei Wetherell mit und gegen Sara Ahmed und ihrer ‚Kulturpolitik der Gefühle‘ (ebd., 155).

Diese kritisiert einen Begriff des Affekts, der - wie z.B. bei Thrift - körperliches Affizieren durch Körperumwelten priorisiert, und das Bewusstsein dieses Affekts allgemein nachreicht, so wie z.B. das Sehen eines Bären unmittelbar Furcht hervorriefe, diese aber erst in einem zweiten Schritt ins Bewusstsein rückte. Wetherell nennt dies spöttisch die “[...] ‘I must be running along, my legs are moving’ school of thought.” (ebd., 156)

Ahmed meint nun, eine solche Denkschule würde jede Sozialität aus diesem Zusammenhang ausradieren, als ob der Stimulus selbst körperliche Zustände und damit auch Emotionen kausal verursachen könnte (vgl. ebd., 157). Vielmehr gilt: “It is practical (personal, development and collective) histories of contact [...] that differentiate between stimuli, make meaning, and which bind together objects and emotions in particular chains.” (ebd.)

Es gibt also eine Geschichte der Verbindungen zwischen Subjekten und Objekten, ein ständig weiterprozessiertes Repertoire an Emotionen, die an bestimmten Objekt-Subjekt-Konstellationen ‘festkleben’.³⁴ Wenn bei einem Event beispielsweise Lichtblitze das Geschehen erhellen, riefte das bei einem in früheren Zeiten rein über natürlich auftretende Blitze sozialisierten Menschen vielleicht Angst oder Besorgnis hervor, im erlernten Eventkontext mit seinen visuellen Standardzeichen wird es zum Stimulus einer wahrscheinlich positiven, kollektiven Erregung unter vielen. Ähnlich die körperlich spürbaren Vibrationen von tiefen Bässen bei Musik-Performances: sie sind in anderen Kontexten vielleicht Zeichen für ein Naturunglück, also ohne (implizites) Mitbedenken vorheriger affektiver Sozialisationsgeschichten nicht eindeutig, und daher auch kein rein physisches Aufeinander- oder Anstoßen.

Emotionen sind laut Ahmed intentional, das heißt auf ein Objekt (im weitesten Sinne) gerichtet. Dieses wird performativ über Reiterationen (Judith Butler) spezifisch konstruiert, genau wie das emotive Subjekt auch. “The emoter and the object of their emotion become inserted into conventions, canons and histories of meaning-making, formed, shaped and fixed.” (ebd. 158) Sara Ahmed behauptet also, wie schon Reckwitz, dass Emotionen nicht in einer Innerlichkeit entstünden und dann herausströmten, und erst im Außen etwas mit der Umwelt zu tun hätten, und umgekehrt auch nicht, dass sie im Außen der Subjekte lokalisiert seien, sich dort konventionalisierten und die Subjekte affektiv regulierten. Sie seien vielmehr ein tiefgehend relationales, ein verteiltes Phänomen. “Subjects cannot be disentangled from objects, or individuals from their situations.” (ebd.)

Das gefällt Wetherell alles sehr gut, die bei Ahmed darauffolgende Abstrahierung der ‘Emotion’ von Subjekt, Objekt und praktischem Kontext geht ihr aber zu weit.

Ahmed stellt die Emotion als ‘Bewegung’ (etymologisch abgeleitet vom lat. *emovere*) ins Zentrum und beschreibt einen affektiven Mehrwert - analog zum Marx’schen Begriff - *als Effekt der Zirkulation* von Objekten und Zeichen. “Signs increase in affective value

³⁴ a.k.a. ‘implizites Wissen’.

as an effect of the movement between signs: the more signs circulate, the more affective they become.” (Ahmed 2004, 45)

Wetherell kritisiert diesen letzten Schritt als dekontextualisierend und mystifizierend, weil von der Betrachtung menschlicher AkteurInnen und ihren praktischen Involvierungen abgesehen wird und stattdessen die affektgenerierende Bewegung selbst zum (vergegenständlichten) Akteur wird (vgl. Wetherell 2015, 159).

Ich habe nun mit Wetherell einige Punkte eingebracht, von denen sie sich distanzieren möchte und habe auch versucht, in der Paraphrase ihrer Kritik an diesen Punkten einige Gründe erkennbar zu machen, die sie zu ihrem eigenen Ansatz führt. Solche Gründe finden sich aber auch in Bezügen, die Wetherell wohlwollend, wiewohl nicht gänzlich friktionsfrei betrachtet. Dazu gehören beispielsweise einige *interaktionistische* Interpretationen von Affektivität:

Majorie Goodwins und Jack Katz' Konversationsanalysen machen die Variabilität und Wichtigkeit des Interaktionsverlaufs deutlich und demonstrieren Wetherells Einwände gegen einen Affektbegriff, der diesem Konstanz und Einheitlichkeit in Qualität, Ausrichtung und Intensität im Verlauf zuweist. Es ist hier keine dauerhafte (womöglich angeborene) Essenz, sondern *situierte Praxis* am Werk. Und diese situierte Praxis, oder, wie Wetherell etwas weiter gefasst sagt, diese: „[...] assembling activity of affective practice in the situated moment extends to encompass objects, spaces and the built environment.“ (Wetherell 2012, 88) Dieser für die Praxistheorien so entscheidende Zusammenhang zeige sich eben in Majorie Goodwins oder Jack Katz' Arbeit.

Majorie Goodwin analysiert „the lives of girls' friendship groups on the playground“ (Goodwin 2006, Preface ix) mit den Methoden einer Video-unterstützten Konversationsanalyse.

Wetherell geht auf mehrere Beispiele von Konversationsanalysen wie jene von Goodwin genauer ein, mit denen sie zeigen möchte, wie sich Affekt, Bedeutung, ein in Praktiken eingebautes Normensetting und vielleicht auch so etwas wie *Agency* im Interaktionsverlauf ineinander verwickeln und verketteten – und damit nicht abstrahiert von der situierten Praktik oder auch Affekt und Bedeutung voneinander isoliert betrachtet werden können.

Die Mädchen verwenden bei Goodwin in ihrem Himmel-und-Hölle Hüpfspiel das damit einhergehende Normenset der Spielregeln – und akzeptieren dieses als Grundlage, gewissermaßen als Grammatik, um in diesem Rahmen miteinander umzugehen. Eines der Mädchen („Carla“) in einem Fallbeispiel (vgl. im Folgenden Wetherell 2012, 80) identifiziert einen Hüpffehler bei einem anderen („Marisol“), schreit drei Mal ‚Out!‘, indiziert mit dem Finger genau, wo der Fehler passiert sei, und wiederholt unter Verwendung des auf dem Boden aufgemalten Hüpfmusters mit ihrem ganzen Körper diesen von ihr identifizierten Fehler. Dabei verwendet sie eine in Frequenz und Amplitude sich dramatisch steigernde Stimme, und dehnt das ‚Out‘ auch zeitlich aus. Ihr Gesicht verzerrt sich und sie zeigt übersteigerte Gestiken. Das andere Mädchen, Marisol, ist in diesen von Carla performierten Affekt eingebunden. „She looks embarrassed, amused, engaged in what looks like a local, relational, affective counterpoint to a justified accusation that catches one out in an illegitimate act.“ (ebd.)

Carla holt sich, so Wetherell, Goodwin folgend, in einem ‚crafted display‘ im Zusammenspiel von Körper, Gesicht und Stimme die Bedeutung ihrer Handlung von der Praktik (als Aktivitätenmuster) – dies soll aber nicht die erlebten Gefühle des Mädchens herabsetzen, nein, es soll diese Gefühle und ihre situative Erscheinung *im Sozialen* verorten (vgl. ebd.)

Ein weiteres Fallbeispiel zeigt Jack Katz (vgl. im Folgenden ebd.), der das Phänomen bzw. die Praktik von ‚road rage‘ beschreibt. Menschen, die im Auto auf der Straße gegenüber anderen TeilnehmerInnen des Verkehrs exaltes zorniges Verhalten zeigen, dieses aber in einem Augenblick wieder ablegen können bzw. sogar in der selben Situation eine verhältnismäßig unaufgeregte Konversation mit den anderen AutoinsassInnen pflegen können. Es gibt hier, so Wetherell, eine sequenzielle Organisation von *road rage*, die den Affekt ordnet. Diese Praktik des Zorns sei strukturiert von Interaktionsroutinen und Ritualen und formiere sich im Bezug zu diesen. „Ultimately this sequential organisation measures out, contains and orders the affect that seems so dramatic.“ (81)

Es handelt sich hier um, wie Wetherell mehrfach, v.a. gegenüber poststrukturalistischen Positionen betont, um „joint, coordinated, relational activity“ (83), nicht um einen Affekt, der autonom vom einen zum nächsten und übernächsten hüpfte oder zirkuliert oder um Emotionen, die im Grunde nur dem/der Einzelnen zu

eigen sind; und nebenbei auch nicht um die bloße Ausführung makrologischer Variablen.

Diese *joint activities* können sich allerdings als affektive Routinen institutionalisieren (vgl. 84) und zu sozialen Praktiken avancieren.

Wetherell möchte mit diesen Konversationsanalysen auch beispielhaft zeigen, dass es in ihren Augen artifiziell und nicht sinnvoll sei, eine Bestimmung von Affekten als unbewusst und automatisch - und demgegenüber eine Bestimmung von Sprache als mit dem Bewussten und Kognitiven verbunden vorzunehmen und sie in voneinander so geschiedenen Sphären zu behandeln (vgl. 84). Wetherell will vielmehr demonstrieren, dass diese verschiedenen Elemente alle in einer Situation verwickelt und beteiligt sind: die Bedeutungsgebungen und semiotischen Modi, die Körper und die Affekte, auch das aufgezeichnete ‚Himmel-und-Hölle Feld‘ und das Auto, das Nachbarauto und die Autobahn (s. 88), und zwar in einer als ‚*multimodality*‘ bezeichneten Prozessform, verstanden als „integrated and organic unfolding and weaving“ (ebd.) unterschiedlicher Modi wie Sprache, Körper, Materialität etc. Hier tritt auch wieder Wetherells enge Verwandtschaft mit einem typischen praxistheoretischen Topos ins Bild: „[Affective Practices] require the recruitment, assemblage and entanglement of huge social, cultural and material infrastructures. As that infrastructures develops and changes, so too will the affective practice and its meaning.“ (89)

Wetherell insistiert auch nochmals auf der *Relationalität* von Affekten bzw. affektiven Mustern: Affekte oder affektive Muster sind nicht, wie Reckwitz und Ahmed schon betonen, dem einzelnen zuzurechnen und Ausdruck ihrer Innerlichkeit, die sich veräußert und vice versa. Affektive Muster sind vielmehr verteilt in der Relationalität der verschiedenen PartizipantInnen³⁵; es geht um eine wechselseitige Formung des Kontextes der jeweils anderen im (affektiven) Handeln. Die Schaffung der gemeinsamen affektiven Bedeutungen – Wetherell nennt das ‚*affective meaning-making*‘ – ist demnach also *dialogisch* (Wetherell 2012, 87). Gewöhnliche Interaktionen spielen sich allerdings nicht so ab, wie man es aus Dramen und Romanen kennt – ein abwechselndes, sauberes: ‚He said, she said‘ (vgl. ebd., 84), sondern es ist ‚schmutziger‘, ineinander verwickelter, fragmentarischer.

³⁵ Und, wie man mit Reckwitz und Hirschauer, und aber gelegentlich auch Wetherell selber hinzufügen muss, anderen *Partizipanden* z.B. materieller Art.

Ein weiterer Bestandteil im großen Repertoire von Interaktionsmustern ist diesbezüglich auch noch interessant: sogenannte ‚*Intention Movements*‘ (Stern 2004): Von der einen Konversationsseite werden halbe Entwürfe von Sätzen oder Dingen in den Raum gestellt, die, wenn diese ‚*Intention*‘ aufgegriffen - von der anderen Seite vervollständigt wird. Nur im wechselseitigen ‚*Turn-taking*‘, im relationalen ‚*Move*‘ kommt der gemeinsame Affekt zustande: Die PartizipantInnen verfallen in eine „intersubjective, affective coordination.“ (Wetherell 2012, 87) Aber auch diese ist verwickelt, ineinander verschoben.

Die Transformationsbewegungen von der einfachen Situation zum affektiven Muster sind im Übrigen keinesfalls symmetrisch: die Produktion solcher gemeinsamer affektiver Muster sind eng verbunden mit „perceived social category and legitimacy.“ (ebd.) Ein Sachverhalt, der immer im Auge behalten werden muss. Es kommt zu ungleichen Chancen, die Situation zu dominieren und die eigene Position und Handlung durchzusetzen.

Von diesem Fokus auf die ‚*situierte affektive Praxis*‘ (90), der sich schon ein wenig mit dem Aufbau von gemeinsamen Praxismustern beschäftigt, kommt Wetherell in guter praxistheoretischer Tradition auch noch ausführlicher auf die Reproduktivität sozialer Praxis zu sprechen. Sie referiert und kritisiert u.a. Bourdieus Habitus- Konzept als Prinzip der Inkorporierung sozialer Strukturen und Zentrum des praktischen Sinns, der Positionierung und Bewegung im sozialen Raum (105f) als Zeit und Gesellschaft nicht mehr adäquat und ebenso seinen Begriff von Emotion als bloß reaktiv und einzig als konservative Kraft der Reproduktivität des Sozialen dienend (vgl. 107 und 115). „Social actors are presented as operating like jukeboxes. Press the right button and the affective tunes appropriate to status, position and habitus blare out.“ (115)

Sie beschäftigt sich mit der ‚*Psychic Economy*‘ von *class* und materieller Ungleichheit und vermutet einen starken Beitrag von affektiven Mustern an der Beibehaltung dieser Unterschiede (vgl. 111). Es gäbe z.B. auch klassenspezifische affektive Stile (vgl. ebd.), die nach dem praxistheoretischen Credo Reckwitz’ nicht etwas sein sollen, über das nebenher *auch noch* nachgedacht werden kann, sondern distinktive Kraft im eigenen Recht besitzen – allerdings immer *in Relation* zueinander verstanden. Unter solchen affektiven Stilen versteht Wetherell übrigens Bündel affektiver Praktiken (vgl. 112).

Diese Klassenstile müssen außerdem, argumentiert Wetherell, *intersektional* gedacht werden: es gäbe abhängig vom Kontext andere Kategorien wie ‚Klasse‘, die gleiche Erklärungskraft für Identitäten und Differenzen bzw. Habitus hätten – und manchmal eben auch eine größere. Dazu gehörten z.B. *gender*, *ethnicity*, *age* – und, so Wetherell, zunehmend auch standardmäßig vernachlässigte Kategorien wie bestimmte Arbeitsumgebungen³⁶ und bestimmte Tätigkeiten und bestimmte Peer Groups (z.B. die Hitzler’schen posttraditionalen Gemeinschaften). Es gäbe kurz gesagt gegenwärtig eine Pluralisierung und Heterogenisierung des (affektiven) Habitus und ein solche wäre mittels des Ansatzes einer *Affective Intersectionality* (118f) zu untersuchen.

Nun, nach dieser so überaus reichhaltigen und vielseitigen Beschau von Affektkonzeptionen gemeinsam mit Wetherell und etlichen Andeutungen komme ich endlich zur Darstellung von Wetherells spezifischem affektiven Ansatz.

Wetherell möchte vor allem auf die situativen Prozessualität und Relationalität von Affekten *als soziale Praktiken* hinweisen. *Affektive* Praktiken, die sich ‚multimodal‘, d.h. über körperliche, diskursive usw. Modi im Verlauf entwickeln und institutionalisieren können.

„[...] Social actors engaged in affective practice are embodied beings [...], but are also usually sentient, bathed in cultural practice like fish in water, usually reflexive, engaged with others in negotiating their worlds, and constantly talking and making sense. There are no neat and easy dividing lines between physical affect and discourse [...] Rather, very complicated and mostly seamless feedbacks occur between accounts, interpretations, body states, further interpretations, further body states etc. in recognizable flowing and changing episodes.“ (Wetherell 2015, 152)

Diese Interdependenz der beteiligten Instanzen oder Modi, dargestellt als komplexe Feedback-Ketten, erscheint schon bei Hirschauer und bildet m.E. einen Kern des situativen Verständnisses von Affekten. Dabei hat sie ein recht ‚engagiertes, ständig

³⁶ Solche z.B. bei Silicon-Valley-Konzernen, die in einer Art von ‚All-inclusive‘ - Verständnis Kinderbetreuungseinrichtungen, Fitnesscenter und Event-Räume in das Firmengebäude einbauen. Solcherart gibt es auch bei großen Finanzkonzernen u.dgl.

verhandelndes' Subjekt im Auge, nicht aber im Sinne eines ‚starken‘ Subjekts mit maximalem Innenleben und maximaler, womöglich rationaler Handlungsfähigkeit; sie spricht an anderer Stelle von ihrer theoretischen Verwendung einer ‚leichten‘ bzw. ‚minimalen‘ Subjektivität (vgl. Wetherell 2012, 139) mit einer „[...] relational capacity, and tendencies towards figuring and gathering. These ‚blank‘ subjectivities gain their textures, shapes, potentialities, repetitions, creativities, and find their limits in relation to animate and inanimate others.“ (ebd.)

Was ist schließlich mit den ‚accounts‘ bei Wetherells Feedback-Ketten gemeint? Nun, sie beruft sich dabei auf den zentralen Begriff bei Harold Garfinkel's Ethnomethodologie: eben der *Accountability* (vgl. Garfinkel 1992): Der Begriff soll die explizite und implizite Routine von sozialen AkteurInnen fassen, die ihr Verständnis und ihre Position und Rolle ihres eigenes, aktuellen Handelns im Moment mitzukommunizieren: Wenn ich mit jemanden rede z.B. zeige ich der Person mit Worten, Zeichen, Gesten und meiner Körperhaltung gleichzeitig an, *dass* ich mit ihm/ihr reden möchte und was ich meinen möchte und *welche Position* ich gegenüber ihm/ihr einnehme – vieles davon ist auch implizit, nicht als bewusstes Handeln inkludiert. Die soziale Ordnung sei ‚on display‘ und erweist sich gleichzeitig als Ressource für die Fortsetzung der Handlungen (vgl. Wetherell 2012, 90).

‚Accountability‘ ist also die weitgehende und wechselseitige Kommunikation der eigenen Position und Richtung des Handelns. Diese wiederum werden im nächsten analytisch aufgedröselten Schritt im Affektzusammenhang interpretiert unter Verwendung des zur Verfügung stehenden kulturellen Repertoires als implizites und explizites Wissen, worauf (wiederum analytisch geschieden) die körperliche Reaktion folgt, die wieder andere Interpretationen initiieren kann usw. usf. Immer im engen Zusammenspiel mit anderen PartizipantInnen des affektiven Moments.

Dabei betont Wetherell viel stärker noch als Reckwitz die Offenheit und Flexibilität dieser Praktiken (vgl. Wetherell 2015, 147), sie seien nicht determiniert, und „[...] often, but not always, semi-routinized.“ (ebd.). Es gäbe zwar so etwas wie ‚canonical emotional styles‘ und „distinktive ‚affective repertoires““ (ebd.), aber:

„[...] even the most routinized forms of affective practice need to be continually customized and reworked according to the situation, and demonstrate the ‚could be otherwise‘ logic of practice. Past practice sets only part of the context for present practice.“ (ebd.)

Sie zitiert sogar im Anschluss lange und breit Reckwitz, allerdings aus seinem Text aus dem Jahre 2002, der sich noch, wie beschrieben, in Teilen recht unterscheidet von seinen späteren Texten. Doch nichtsdestotrotz würde Reckwitz sicher auch heute noch die meisten obigen Sätze in ihrer Allgemeinheit unterschreiben: diese situative Variabilität der Praxis ist bei ihm aber in seinen Analysen nicht entscheidend.

Hirschauer hätte auch ein paar Dinge gegen Wetherell einzuwenden: Sie legte aus seiner Sicht (und meiner Interpretation) zu viel Betonung auf die Bedeutungsprozesse und fällt ein wenig dem, das er mit Bourdieu den ‚scholastischen Fehler‘ in der Soziologie genannt hat, zum Opfer: Eine tendenzielle Überwertung von Sprechakten gegenüber dem ‚Sich-Verhalten‘, bei Hirschauer; es ist ja nach ihm nicht die Konversation die häufigste Handlung im sozialen Universum, es ist vielfach eher ein körperliches Tun, ein ‚Sich-Beschäftigen‘, ein ‚Rummachen‘, schlichte Alltagsroutinehandlungen, die Sprache nicht als primäres Tool benutzen. Das ist bei solchen Konversationsanalysen wie oben zu berücksichtigen. Konversationsanalysen, die allerdings zugegebenermaßen schon stark mit der Hilfe von Videoanalysen körperlich-materielles Handeln mit-abbilden.

Außerdem berücksichtigt Wetherell wohl intersituative bzw. Situationen übersteigende Aktivitäten bzw. in die Situation aktiv hinreichende Relationen etwas zu wenig. Das eben ist sicherlich eine Folge dessen, dass u.a. auch die Artefakte, und dabei z.B. technische Geräte für telepräsente Praktiken, bei Wetherell stark unterbelichtet bleiben. Hier kommen für meine Zwecke Reckwitz und Hirschauer verstärkt zum Zug. Auch die Beteiligung der Sinne ist bei Wetherell nicht thematisiert. Dabei ist ihre Wichtigkeit eminent und klar: Affekte sind über sie vermittelt – und es ist, denke ich, von Reckwitz und Prinz/ Göbel u.a. überzeugend argumentiert, dass diese Vermittlung nicht eine rein informationelle ist, die selbst nichts zur Sache a.k.a. Affekt hinzufügt, sondern eine eben selbst sozial und kulturell strukturierte und selbst wiederum strukturierende - mit Anschluss an sinnestransformatorische Techniken. Hier kommt bei Wetherell möglicherweise der ‚scholastische Fehler‘ – die Überbewertung des Sprachlich/Symbolischen – wieder zum Zug, und der dementsprechend kongruenten Entwertung des ‚selbsttätigen‘ Körpers oder der ‚selbsttätigen‘ Sinne. Um die Strukturierungen und Aktivierungen dieser Sinne soziologisch erfassen zu können, werde ich daher wiederum auf Reckwitz und auch auf Prinz/ Göbel zurückgreifen.

Desgleichen steht, wie erwähnt, der Körper bei ihr bei weitem nicht so im Mittelpunkt wie bei Reckwitz oder Hirschauer. Sie definiert zwar Affektivität als ‚*embodied*

meaning-making' (Wetherell 2012, 4), bei ihr scheint aber, in meiner Lesart, dieses ‚meaning-making‘, die Bedeutungsstiftung, das viel wichtigere Element zu sein. Körperlichkeit *ist* für sie fundamental als Verankerung in der situierten Praxis, gegen einen Ansatz wie bei Ahmed, der die Affekte eher abstrakt zeichenhaft interpretiert (vgl. z.B. ebd., 160). Der Körper als materialer und aktiver Interaktionspartizipand ist aber weniger im Vordergrund. Auch an dieser Stelle werde ich Hirschauers Konzeption stärker in Anspruch nehmen.

Wetherell soll mir, gemeinsam mit Hirschauer, das Werkzeug geben, nicht nur allgemein mit Reckwitz über Affekte bei Events sprechen zu können, sondern tiefer in die Situation hineinzugehen oder natürlich wie immer, in die *Intersituativität* der Praxis. Dabei ist ihre Forschungsperspektive aber in einigen Bereichen, wie vor allem in den zuletzt angesprochenen Materialitäten und den Sinnen und Körpern, zu ergänzen.

3.3. Zwischenstand

Affekte, so könnte man vielleicht zusammenfassend sagen, sind bei Reckwitz und bei Wetherell immer als eingewoben in Praktiken zu sehen – bei Reckwitz sogar ausdrücklich in allen sozialen Praktiken, die da sind. Dabei entsprechen, mit Reckwitz, den jeweiligen affektiven Mustern bzw. Praktiken ein bestimmter Sinnesgebrauch, ein gewisser Gebrauch der Dinge und eine gewisse Körperlichkeit. Affekte sind materiell/ kulturelle praktische Zusammenführungen aus körperlichen Erregungszuständen und ihren Interpretationen, die sich aus kulturellen Repertoires bedienen und bedient werden. Dabei spielt bei Wetherell allerdings die situative Bedeutungsstiftung eine weit größere Rolle als bei Reckwitz. Affekte sind – wieder im Verständnis beider - *sozial* und fundamental *relational* und nicht individuell. Affekte sind *prozessual* und als *Aktivität*, nicht als Zustand oder Eigenschaft zu verstehen. Es gibt mit Wetherell in Situationen verhandelte und in Praktiken stabilisierte – wenn auch sequenziell verwickelte affektive Relationen, die bei Reckwitz auch auf Artefakte und Vorstellungen als solche der Anziehung und der Abstoßung hin ausgeweitet sind. Affekte sind bei Reckwitz außerdem für eine grundlegende Motiviertheit an der Partizipation einer Praktik und für eine bestimmte Aufmerksamkeitsökonomie innerhalb dieser Praktiken von höchster Bedeutung. Diese Thematiken werden von Wetherell, soweit ich sehe, nicht berücksichtigt. Eine solche praktikenimmanente

Lenkungsökonomie setzte aus ihrer Perspektive wahrscheinlich eine zu große Stabilität dieser Praktiken voraus. Eine Diskussion des Zusammenhangs von Affekt und Handlungsmotivation bzw. –potential habe ich bei ihr nicht entdeckt.

Ich vermute da aber bei ihr keinen kategorischen Widerspruch; auch nicht zum Thema Lenkungsökonomie. Sie würde das vermutlich nicht leugnen, sondern nur situativ – und mit stärkerer Gewichtung auf bedeutungstiftende Vorgänge - relativieren.

Welchen Zusammenhang und Zwischenstand lässt sich in meinem Hauptbezug des Events nun konstatieren?

Affekte stehen im Zentrum von Events, das sagen auch Hitzler, Gebhardt und Knoblauch (s. Kapitel 2). Ich habe behauptet, diese Affekte seien nicht einfach schon die Antwort, sondern müssen selbst erst einmal erklärt werden, es sei also eine nähere Untersuchung dieser Affekte notwendig.

Diese Affekte haben mit einem bestimmten, konsumistisch geformten ‚Spaß‘ und einem Genießen dieses spezifisch-posttraditionalen Gemeinschaftsgefühls zu tun. Mit dem dargestellten begrifflichen Instrumentarium wäre es bis zu einem gewissen Grad schon möglich, diese affektiven Praktiken und ihre Ingredienzien aufzuweisen und ihre Interdependenzen zu beschreiben.

Ich bin aber der Meinung, noch einige weitere theoretische Elemente für Affekte, die bei großen, kopräsenten Versammlungen wirken, zu benötigen. Diese sind nicht allgemein und automatisch mit affektiven Praktiken mit nur wenigen PartizipantInnen oder Partizipanden gleichzusetzen, sondern brauchen noch ein paar Erweiterungen. Dies kann m. E. gelingen, indem ich für manche, besondere Situationen, wie solche mit kollektiven Kopräsenzen³⁷, ihren *rituell-fokussierten Charakter* hervorhebe. Und natürlich Crowd Management - Technologie miteinrechne. Und andere Effekte, die in kleinen, überschaubaren Situationen möglicherweise nicht oder nur am Rande zum Tragen kommen: Wie nehmen z.B. Menschen andere wahr, von denen sie zwar wissen, dass sie kopräsent sind, und dass sie Relevanz für ihren unmittelbaren Handlungshorizont haben, aber diese Kopräsenz höchstens im kollektiven, anonymen Klatschen oder Jubeln repräsentiert bekommen? An welchen (impliziten) Kriterien orientieren sie hier ihr Handeln? Und wie wirken sich wiederum unpersönliche Crowd

³⁷ Hirschauer spricht von einer ‚Ungleichheit sozialer Situationen‘ (Hirschauer 2016b, 129) – als Funktion ihrer Position in Situationsverkettungen oder Organisation und der Dichte ihrer Anschlüsse und Vernetzungen. Nach dieser Definition sind Massenereignisse wie Events natürlich besonders herausgehoben.

Control – Techniken auf die Handlungs- und Wahrnehmungsrelevanzen der Anwesenden aus? Wie die anonym kollektivierenden Techniken des gemeinsamen Fokus in der Bühne? Und wie der Impact des visuellen Re-Entrys der kollektiven Kopräsenz des Publikums in Form einer gemeinsamen visuellen Darstellung auf einer der großen Leinwände neben und über zeitgenössischen Event-Bühnen?

Es braucht hier also noch ein wenig zusätzliche theoretische Ressourcen – und ein wenig Geduld.

Kapitel 4: Masse und Affekt

Zur Entwicklung einer praxistheoretischen Affektivität von kopräsenten Menschenmengen sind so einige Zutaten nötig, von denen ich fürchte, nicht *allesamt* erschöpfend in dieser Arbeit unterbringen zu können. Es gilt jedoch einmal, die Begriffe der Materialität von Körper und Technik einfließen zu lassen, die erkenntnisleitenden Begriffe von Prozessualität und Relationalität; nicht zuletzt die besondere Berücksichtigung der Situation, in der die Praktiken verhandelt werden und an der neben der *kopräsenten* Menschenmenge und den diversesten kopräsenten Entitäten auch *Telepräsenzen* eine situative Rolle spielen.

Zusätzlich spielen situationsübergreifende identifikatorische Prozesse eine Rolle, die nicht zuletzt, so Stephen Reicher, massiven Einfluss nehmen auf die Handlungsorientierungen (in) der Menge.

4.1. Klassiker der Massentheorie: Gustave Le Bon und Elias Canetti

Theorien der Masse wie diejenige von Gustave Le Bon (1982), Ortega y Gasset (1931), Sigmund Freud (1971) oder Elias Canetti (Canetti 2000), die insbesondere im deutschsprachigen Raum immer noch eine der ersten Adressen für Konsultationen in Massenfragen darstellen, sind für mich aus mehreren Gründen nicht vereinbar mit meinem Standpunkt und auch nicht mit jenem von gegenwärtigen Sozialpsychologien der Massen wie von Stephen Reicher z.B., auf den ich in Kapitel 4.4 noch zu sprechen komme.

Ich werde mich hierbei im Folgenden kursorisch v.a. mit Le Bon und Canetti auseinandersetzen. Sigmund Freud führte mich mit seiner Übertragung seines psychoanalytischen Modells auf die Le Bon'sche Masse etwas zu weit abseits der Hauptwege dieser Arbeit; Ortega y Gasset schließlich ist es weniger mit kopräsenten Mengen, und mehr mit dem Gegenstand der Massengesellschaft schlechthin zu tun: dies führte an meinem Thema vorbei³⁸.

³⁸ So schreibt er in seinem Buch ‚Der Aufstand der Massen‘: „Streng genommen läßt sich das Massesein als psychische Tatsache definieren, ohne daß dazu die Individuen in Mengen auftreten müßten.“ (Gasset 1931, 11) Diesen ‚wie eine Boje im Wind‘ (ebd., 12) treibenden ‚Massenmenschen‘ kontrastiert er mit einer Elite, welcher auch klar seine ganze Sympathie gehört. Von diesem Diskurs der ‚Herrschaft

Zunächst also zu Le Bon.

Kernstück bei dem nach wie vor recht einflussreichen *Gustave Le Bon* ist ein Begriff einer Masse, die die ‚bewußte Persönlichkeit‘ (Le Bon 1982, 10) der Einzelnen verschwinden und eine ‚Massenseele‘ (ebd., 9) entstehen lässt, die den Einzelnen, dem im Kollektiv seine Identität abhanden gekommen ist, verachtungsvoll zum ‚Triebwesen‘ und ‚Barbar‘ herabstuft (ebd., 17); eine Masse, die als *ein* verstandesbefreites Subjekt agiert, und zwar nach einigen universalen Gesetzen, die sozialphysikalisch feststellbar sind. Diese Masse sei dabei, so Le Bon etwas lyrizistisch „die Sklavin der empfangenen Anregungen“ (ebd. 19). Dabei ist diese Masse, wie im letzten Kapitel schon angemerkt, bei Le Bon völlig kontextlos, artifiziell losgelöst von jeder sozialen Praxis, und rekurriert auf gleichsam ‚magische‘ Ansteckung der Massenmenschen untereinander, kulminierend in (massen-) hypnotischen Zuständen (vgl. Reicher 2001, 182f).

Dieses Buch ist insgesamt tendenziös geschrieben im Sinne der eingangs im Text formulierten Warnung vor dem „Zeitalter der Massen“, die auf „[...] den gänzlichen Umsturz der gegenwärtigen Gesellschaft [...]“ und letztendlich auf einen „primitiven Kommunismus“ (Le Bon 1982, 2) aus wären. Verachtung tut Le Bon also nicht nur der von ihm phantasierten, ‚tierischen‘ Masse gegenüber selbst kund, sondern eben auch gegenüber ihren von ihm vorgestellten Zielen. Sodann widmet er einen großen Teil seiner Analyse der Art und Weise, wie und mit welchen Techniken eine solche Masse zu manipulieren sei. Darunter fallen die Prinzipien der Wiederholung, der Grundierung der Redelogik auf Gefühlen und nicht Rationalität; der gezielten Schaffung von kollektiven Bildern, die möglichst nichts mit irgendwelchen Tatsachen zu tun haben sollten usw. In diesem Textbereich fallen schließlich auch so zitierfähige – und für MassenmanipulatorInnen so anschlussfähig Sätze wie: „Die Kunst, die Einbildungskraft der Massen zu erregen ist die Kunst sie zu regieren.“ (ebd., 46)³⁹

des Durchschnitts‘ hat wohl jede/r hierzulande schon einmal gehört. Er ist nach wie vor äußerst wirkmächtig, und nicht nur in konservativen Kreisen.

³⁹ Manche Passagen klingen wie ein (vor Verachtung vor den ‚Massen‘ tiefendes) Skript für zeitgenössische Populisten wie Donald Trump oder seine europäischen und österreichischen Brüder und Schwestern im Geiste: „Der Kandidat muß übertriebene Schmeicheleien anwenden und darf kein Bedenken tragen, die phantastischen Versprechungen zu machen. [...] Den gegnerischen Bewerber wiederum muß man zu vernichten suchen, indem man durch Behauptung, Wiederholung und Übertragung zu beweisen sucht, er sei der ärgste Schuft [...]“. (Le Bon, 129), oder: „Alles, was die Phantasie der Massen erregt, erscheint in der Form eines packenden, klaren Bildes, das frei ist von jedem Deutungszubehör und nur durch einige wunderbare Tatsachen gestützt: einen großen Sieg, ein großes Wunder, ein großes Verbrechen, eine große Hoffnung“ (ebd., 45) und Populismus pur: „Um die Massen zu überzeugen, muß man sich zunächst genau Rechenschaft geben über die Gefühle, die sie

Es kann historisch mit großer Sicherheit davon ausgegangen werden, dass erfolgreiche Demagogen und Diktatoren wie Goebbels, Hitler oder Mussolini diesen Text mit Sorgfalt gelesen haben (vgl. z.B. Reicher 2001, 186) und dies sei, so zumindest Reicher: „[...] not in spite of but rather an expression of Le Bon's intentions“ (ebd.) gewesen.

Reicher fügt noch eine wichtige Kritik an Le Bon hinzu: Seine ‚Massenfassung‘ (Lüdemann 2010) hätte drei ideologische Funktionen: „Firstly it acts as a denial of voice. [...] if, in Martin Luther King's resonant phrase, crowds are the voice of the oppressed – then Le Bonian psychology silences that voice by suggesting that there is nothing to hear. Crowd action by definition is pathological, it carries no meaning and has no sense.“ (Reicher 2001, 187) Zweitens diene es einer Verleugnung jeder Verantwortlichkeit für die Gesellschaft, in der diese *crowd action* stattfindet: sei es ein Kontext von sozialer Ungleichheit oder Ungerechtigkeit, dies sei nicht relevant: denn so etwas wie Gewalttätigkeit läge ja ohnehin in der Natur der Masse; der Kontext, d.h. die präsituative Praktik existiert nicht in dieser Sicht. Drittens legitimiere Le Bon's Massenfassung Repression. „Crowds, having no reason, cannot be reasoned with. The mob only responds to harsh words and harsh treatment.“ (ebd.)

Diese Kritiken nehme ich außerordentlich ernst. Es bleibt zu fragen, wie man die ‚Stimme‘ der sozialen AkteurInnen nicht zum Schweigen bringt, wenn man, wie es Hirschauer z.B. tut, die Wichtigkeit von Bedeutungen und bewusster, menschlicher Beteiligung herunterschraubt. Jedenfalls gewinnt man schon einmal viel, wenn die Praktiken, in die die Massensituation eingeordnet bzw. hinzugeordnet werden kann, in ihrem Verlauf/ ihrer Entwicklung beschrieben werden, sodass nicht die Gefahr besteht, sie wie Le Bon zu einer Art extrasozialer Animalität zu erklären.

Ein weiterer – insbesondere im deutschsprachigen Raum - einflussreicher Massentheoretiker ist *Elias Canetti*. In seinem berühmten ‚Masse und Macht‘ (Canetti 2000) finden sich wie schon bei Le Bon ebenfalls allgemeine Gesetze der Masse und überdies ein pyramidales, essentialistisches Theoriegerüst zur Konstitution von Massen ganz allgemein und überall⁴⁰. Grundlage ist eine von Canetti als universal behauptete Berührungsfurcht der Menschen, die einzig und allein in der Masse in

beseelen, muß den Anschein erwecken, daß man sie teilt, dann versuchen, sie zu verändern, indem man mittels angedeuteter Ideenverbindungen gewisse zwingende Bilder hervorruft.“ (ebd., 80) etc.pp

⁴⁰ „Die Masse ist sich überall gleich; in den verschiedenen Zeitaltern und Kulturen, unter Menschen aller Herkunft, Sprache und Erziehung ist sie im Wesentlichen dieselbe.“ (Canetti 2000, 88)

große Erleichterung ‚umschlagen‘ kann; es kehren sich bei Canetti hier die Vorzeichen des Furchtaffekts um und auf diesem Wege kommt die starke Ladung des Massenaffects auch zustande. Die Unterschiede, das Trennende der Einzelnen fällt mit der Furcht zusammen weg und führt in ihrer maximalen Ausführung zu einer, wie Canetti es nennt, *Entladung*, die gleichzeitig eine recht plötzliche Vereinheitlichung des Massenkörpers bedeuten soll (vgl. Canetti 2000, 16).

Die Masse hat bei Canetti genau vier Eigenschaften. Sie folgt also eigenen Regeln, die sie als autonom von den einzelnen Mitgliedern bzw. ihrer Summe auszeichnet: Zum einen ‚will‘ sie, so Canetti, immerzu wachsen. Selbst wenn sie räumlich begrenzt ist, gibt es von außen eine Bewegung zu ihr hin; und in ihr eine Bewegung dorthin, wo die meisten sind. „Plötzlich ist alles schwarz von Menschen, [...]“, und „[...] das Ziel ist das schwärzeste – der Ort, wo die meisten Menschen beisammen sind.“ (ebd., 14, 15) Es herrscht zweitens *Gleichheit* in der Masse; der Erleichterungsaffekt überformt (temporär) alle Unterschiede; drittens mag sie möglichst *dicht* sein; viertens hat die Masse immer eine *Richtung*. (vgl. ebd. 30f)

Er unterscheidet verschiedene Typen von Massen, zunächst einmal grundlegend die *offene* und die *geschlossene* Masse; erstere eher spontan, unbegrenzt und von radikalem Wachstums- und Bewegungswillen beherrscht; zweitens eher räumlich abgegrenzt und institutionalisierbar. (vgl. ebd. 14f)

Die vier allgemeinen Eigenschaften variiert Canetti nun weiter in einer Typologie, die auch bestimmte Kontexte abstrakt unterscheidet – damit geht Canetti schon einen Schritt weiter als Gustave Le Bon.

Es gibt *Hetzmassen* (54), paradigmatisch dafür der Lynchmob: Ziel (=der zu Hetzende) und Dichte der Versammlung fallen in eins; es gibt *Fluchtmassen* (59), bei der die Eigenschaft der Richtung dominiert, weg von einem Auslöser; *Verbotsmassen* (62) wie z.B. Streiks, in der die Gleichheit in der gemeinsamen Entladung gegen etwas dagegen Bestehendes konstitutiv wird (63); dann wären da *Umkehrungsmassen* (65), das sind revolutionäre Massen, die sich gegen Eliten vereinigen, eine Umkehrung der Hierarchien darstellen; *Doppelmassen* (71f), die sich in gegenseitiger Abstoßung konstituieren (Paradebeispiel: Demonstrationsgruppen und Polizei; vgl. dazu Stephen Reicher weiter unten) und schließlich *Festmassen* (70), die sich von zeitgenössischen *Eventmassen* sehr unterscheiden: Canetti stellt sich hier wohl eine Art prototypisch-archaisches Dorffest vor: Alles ist im Überfluss vorhanden, „Die Atmosphäre für den

Einzelnen ist eine der Lockerung und nicht der Entladung. [...] Das Fest ist das Ziel. [...] Man bewegt sich durcheinander und nicht miteinander fort“ (ebd.).

Events aber zeichnen sich ja m.E. gerade dadurch aus, dass sie so hochgradig und multimodal technisch kontrolliert ablaufen; dass sie einen oder mehrere ‚bespielte‘ bzw. ‚animierte‘ Fokus-Punkte haben, die dazu dienen, den Massenaffect zu ermöglichen, der sich in einer möglichst erlebnisorientiert-spaßhaften Atmosphäre schließlich erschöpft. Kernpunkt ist eben etwa auch nicht eine temporäre Gesetzlosigkeit und subversive, anti-hierarchische Ausgelassenheit wie in der kulturwissenschaftlich recht einflussreichen Arbeit über den Karneval von Michail Bachtin (Bachtin 2006), sondern ein abgesicherter und animierter konsumistischer Spaß.

Man könnte vielleicht sagen, eine Eventmasse sei so etwas wie eine bewegte, eine professionell abgesicherte – und kommerzialisierte Festmasse. (vgl. auch Gebhardts Text dazu, der im Kapitel 2 behandelt wurde. Und insbes. Kapitel 5)

Sowohl Canetti als auch Le Bon vergessen aber auf die Technik; entwickeln einen Essentialismus der Masse und verstehen als Vertreter des Ansteckungsparadigmas die Ausbreitung der Affekte unter den teilnehmenden Körpern als sich *unmittelbar* vollziehend – Körper infiziert/affiziert Körper – daran erinnert auch der weiter oben kurz referierte Nigel Thrift mit verwandtem Einschlag.

Ich denke, es können auch einige Einwände gegen die behauptete anthropologisch-konstante Konstituierung des Massenaffects durch Umkehrung einer allgemeinen Berührungsfurcht gemacht werden.

Es ist dies ja zunächst eine Furcht vor der ‚Berührung durch Unbekanntes‘ (Canetti 2000, 13) oder ‚Fremdes‘ (ebd., 14). Er spricht hier aber vor allem von der Furcht vor dem ‚Einbrecher‘ und vor der Berührung von anderen Menschen auf der Straße (13), es scheint also eine insbesondere sozial-körperliche Furcht zu sein.

Hier muss aber, bevor sich gefürchtet wird, offensichtlich schon eine implizite Einschätzung der sozialen Nähe des/ der anderen geschehen sein; sonst könnte vielleicht mit dem selben Recht von einer primordialen Sehnsucht nach Nähe gesprochen werden, die sich im Intimraum erfüllen mag, und im öffentlichen Raum zunächst verhindert wäre, und sich erst in der Masse beispielsweise – endlich -

realisierte. Der Mensch ist ja soziales – d.h. konnektives - Wesen, so die soziologische Grundeinsicht.

Sobald nun aber die Einschätzung des Anderen als *Fremder* geschehen ist, ist es *nicht* so, dass nunmehr nachgerade naturgemäße Distanznormen gelten würden, universal und zeitlos; sondern es gibt hier bestimmte, historisch, kulturell und kontextuell stark variierte Normen der unterschiedlichen Distanzierung oder Nähe, der kontextuellen Definition eines nicht zu verletzenden Intimraums, und letztendlich ist es immer auch die Frage, wie solche Normen interaktiv ausgehandelt werden, und wie die technische Umgebung, die materiale Infrastruktur hier mitregiert.

Schließlich gibt es auch Räume, die keine Massen involvieren, und in denen nichtsdestoweniger körperliche Nähe unter einander Fremden befriedigend hergestellt werden kann, ohne damit einen Massenaffect im Sinne Canettis zu begründen⁴¹.

Es hängt doch, könnte man mit Reckwitz sagen, von einem zeitlich und räumlich veränderlichen *Affektregime* ab, wie stark körperliche Berührungsnormen im Zusammenhang stehen mit sozialer Distanz oder Nähe und ob solche Körperverhältnisse eher erwünscht oder gemieden sind.

Es gibt also, denke ich, einige Argumente, mit denen man eine solch universalisierte, binäre Logik – entweder totale distanzierte Berührungsfurcht oder distanzloses Aufgehen in der Masse – zumindest etwas verunsichern kann.

Mit den selben Variabilitäten können auch die verallgemeinerten Eigenschaften und Typisierungen der Massen bei Canetti hinterfragt werden.

Diese Affekttheorie führt bei ihm außerdem zu ähnlichen Problemen, die Reicher bei Le Bon diagnostiziert hat: Die Masse wird stimmlos; zwar bestimmten sozialen Typiken zugeordnet, nichtsdestotrotz herausgehoben von allem Gesellschaftlichem: ein wildes, wie wild-wachsendes, gleichgeschaltetes Tier gleichsam, das folglich mit allen Mitteln gezähmt werden muss, mit dem sinnhaft zu kommunizieren auch keinen Sinn hat usw.

Ich hingegen möchte im Zeichen des Begriffs der sozialen Praktiken einen anderen Weg als den der totalen Masse ohne Individuum bei Le Bon und Canetti oder auch den der Übertragung des psychoanalytischen Individualmodells auf die Masse bei Freud (Freud 1971) gehen: Den der Praktiken einer Menschenmenge, ihren

⁴¹ Canetti schreibt jedoch: „Es ist die *Masse* allein, in der der Mensch von dieser Berührungsfurcht erlöst werden kann. Sie ist die einzige Situation, in der diese Furcht in ihr Gegenteil umschlägt.“ (Canetti 2000, 14)

Versammlungspraktiken, die es erlauben, den ‚Kontext‘, d.h. also die synchrone und diachrone *Intersituativität* einer Mengenversammlung mit in den Blick zu nehmen; ebenso die relationale, prozessuale Logik dieses intersituativen Geschehens einer Massierung und die Herausstellung der Handlungsbeiträge von Körper und Technik. Ich werde dazu einige wenige weitere Elemente einführen, die ich für kopräesente Massierungen für zentral halte: es soll dies hauptsächlich der schon im zweiten Kapitel bei Hubert Knoblauch als ‚Metakommunikation‘ betitelte Effekt eines Feedbacks von Publikum und BühnenprotagonistInnen sein, der, hier mit Randall Collins, unter bestimmten Bedingungen affizierenden Charakter haben kann. Und danach möchte ich die Rolle von *sozialer Identität* bei Massen mit der Hilfe von Stephen Reicher diskutieren.

Zunächst zu Randall Collins.

Was an seiner *intersubjektiven* Theorie könnte mir bei der praxissoziologischen Beschreibung des Gegenstands helfen?

Zur Erinnerung: Mit Reckwitz, Hirschauer und Wetherell habe ich die strukturellen und situativen Konstellationen und Verläufe von Praktiken, ihren Affekten, ihren Artefakte und Körpern diskutiert. Bei Reckwitz habe ich eine vollentwickelte Praxistheorie der Affekte vorgefunden, die allerdings dem Situativen kaum eine eigenständige Bedeutung zuweist. Seine Konzeption allein greift deshalb für mich zu kurz. Ich habe mich daher weiter mit Margaret Wetherell beschäftigt, die wiederum ihren Schwerpunkt in die Interaktion und ihre Variabilität verlegt, der m.E. nützlich ist, um die Draufsicht von Reckwitz ein wenig ergänzend zu modifizieren und um mir so bei meiner Betrachtung von Events zu helfen.

Collins nun soll mir entscheidende Handhabe dazu geben, *wie* sich so vielfältige synchrone und interdependente Praktiken wie jene in der Groß-Situation des Events zueinander in Relation setzen. Ich brauche eben auch eine Theorie über die situativen *Affekt- Beziehungen* innerhalb einer sozialen Großsituation wie derjenigen eines Events: wie sind die vielen und so vielfältigen Partizipanden dort praktisch und affektiv miteinander verbunden? Wie ist die Beziehung von Publikum, PerformerInnen und die mit ihnen assoziierten Praktiken zu fassen?

Dafür lässt sich m.E. in einem ersten Schritt das ‚*Emotional Entrainment*‘ – Modell von Randall Collins gut nutzen, wenn es denn hinterher praxeologisch modifiziert wird. Collins’ Modell hat aus meiner Sicht einige Defizite wie unter anderem sein Verweilen

bei rein intersubjektiven Strukturen und sein allzu heftiges Beharren auf der Situation und ihren kopräsenten Grenzen als *Ein und Alles* des Sozialen. Das geht aus praxeologischer Sicht natürlich zu weit, bestehen ja Praktiken definitionsgemäß aus situationsübersteigenden Ko-Aktivitäten. Daher werde ich mich bemühen, im Anschluss an die Darstellung von Collins in der Diskussion seines Ansatzes diesen mit den vorgestellten praxeologischen Perspektiven zu konfrontieren.

4.2. Randall Collins und das *Emotional - Entrainment* – Modell

Randall Collins ist ein radikaler ‚Präsentist‘ oder ‚Situationist‘⁴²: die soziale Situation steht für ihn nicht bloß im Zentrum: sie - und ihre Verkettung mit der nächsten und übernächsten - sind sogar im Grunde das *Einzigste*, das soziologisch und sozialpsychologisch für ihn zählt: für Collins ist es der Ort des Sozialen. Wir erinnern uns: Reckwitz z.B. hat hierfür die sozialen Praktiken bestimmt; Hirschauer wiederum hatte sich nicht ganz so auf eine bestimmte Ebene festgelegt: Er weist pragmatisch auf den ‚Zoom-Faktor‘ hin, in dem das Soziale nicht in unterschiedliche ontologische Ebenen geteilt wird, sondern eher dem forschungsspezifischen Blick unterschiedliche Perspektiven bietet: Ihm geht es – nicht ganz so radikal wie bei Latour und etwas anders gelagert – eher um eine Ausweitung bzw. Pluralisierung des Sozialen; eine Betrachtungsweise, die neue soziale Phänomene und Sozialitäten besser in den Blick bekommen soll.

Doch bei Collins zählt nur das in der Situation Präsente: „The totality of social life is the totality of situations that people go through in their everyday lives.“ (ebd., 45) Und dieses sind für ihn ausschließlich in einer Situation einander mehr oder weniger zugewandte menschliche AkteurInnen, die sich über einen gemeinsamen Fokus einem *Interaktionsritual (IR)* unterziehen, das im Idealfall *Solidarität* unter den Teilnehmenden entstehen lässt - und gemeinsame *Symbole* und sogenannte *emotionale Energie (EE)* auflädt. Diese gelten wiederum als einzige Verbindung zur nächsten Situation und bilden sozusagen die ineinandergreifenden Kettenglieder von aufeinanderfolgenden Situationen: das sind die von Collins prominent im Buchtitel so genannten *Interaction Ritual Chains*.

⁴² Nicht zu verwechseln mit dem politisch-künstlerischen Situationismus um Guy Debord im Frankreich der 50er und 60er Jahre.

Individuen sind bei Collins gegenüber Situationen nachgereiht⁴³. Er geht sogar soweit, Individuen, so wie wir sie in der heutigen westlichen Alltagskultur verstehen, als rituelle Konstrukte einer endlosen Aneinanderreihung von Situationen anzusehen: „In a strong sense, the individual is the interaction ritual chain. The individual is the precipitate of past interactional situations and an ingredient of each new situation. (ebd., 5)

Collins greift für seinen Ansatz auf die klassische Religionssoziologie Durkheims zurück, aber mit einem besonderen Blick, nämlich einem solchen „[...] through the eyes of Erving Goffman and the microsociological movement;“ (ebd., Preface, VI), und im Unterschied zu Durkheim und seiner Tradition mit der Platzierung des Rituals ins Zentrum seiner Sozialtheorie; d.h er folge Durkheim und seinen Epigonen also nur „in spirit..not the letter“. (ebd.) Dieses zentrale Ritual⁴⁴ heißt *Interaktionsritual* und ist als Begriff entliehen von Erving Goffman (vgl. Goffman 1986), von dessen Konstruktionen der Situationsstruktur sich Collins auch intensiv inspirieren lässt.

Collins fasst die Bedingungen zusammen, unter denen Goffman folgend solche Interaktionsrituale stattfinden (vgl. ebd. 23f): Es ist dies erstens grundlegend *die situative Kopräsenz*, die sich – wie schon ein wenig in Kapitel 2 beschrieben - differenzieren lässt in *unfokussierte* und *fokussierte* Interaktion. Unfokussierte Interaktionen werden von AkteurInnen bevölkert, die sich nicht oder nur wenig aufeinander oder auf ein Gemeinsames fokussieren; nichtsdestoweniger unternehmen auch unfokussiert Interagierende so etwas wie ein ‚*tacit monitoring*‘ der anderen, „[...] to make sure nothing abnormal or threatening is in the offing; when this happens, it quickly attracts attention.“ (ebd., 23) Auch unfokussierte Interaktionen haben, könnte man sagen, immer latent Interaktionsritualpotential.

Aber erst eine nunmehr klar fokussierte Interaktion bedeutet bei Collins und Goffman eine vollwertige soziale Begegnung: AkteurInnen nehmen sich wechselseitig wahr, nehmen auch die Wahrnehmung des anderen von sich selbst wahr, entwickeln wechselseitige Erwartungen und Erwartungserwartungen, fokussieren sich gemeinsam.

Wenn man sich schließlich gemeinsam mit anderen einem solchen Ritual unterzieht gehen damit auch bestimmte ‚Pflichten‘ einher wie z.B. derjenigen, in einem gemeinsamen Gespräch diese auf den anderen und seine Worte und Handlungen

⁴³ Analog zu den Praxistheorien, die Individuen zugunsten sozialer Praktiken dezentrieren.

⁴⁴ Ich werde weiter unten, wie ich fürchte, versuchen, dieses zentrale Ritual wieder zu *dezentralisieren*: es nämlich in Praktiken einbetten.

gerichtete Aufmerksamkeit aufrecht zu erhalten. Goffman gibt diesen rituellen Mechanismen situativer Verpflichtungen gar außerordentliche Wirkmächtigkeit: „It is a little social system with its own boundary-maintaining tendencies.“ (Goffman 1967, 113 in Collins 2004, 23) Es gibt darin in diesem Gefolge auch eine gewisse Tendenz zum situativen Konformismus (vgl. Collins 2004, 23/24). Positiv formuliert wird das bei Collins zur Durkheim'schen Solidarität, als „pressure to keep up *social solidarity*“ (ebd., 25).

Die letzteren beiden Punkte, die sich Collins bei Goffman für seinen Ansatz ausborgen möchte, berühren weitere Konvergenzen zwischen Goffman und Durkheim: Das ist das in der rituellen Zusammenkunft entstehende *sakrale Objekt* und der ‚moral uneasiness‘ (ebd.), die Ritualpartizipierende überkommt, wenn das Ritual bzw. sein ‚sakrales Objekt‘ verletzt oder missachtet wird. Bei eher traditional sich eng Versammelnden, die ihre sakralen Objekte z.B. im religiösen Bereich haben, kann es demnach hier zu kollektiven Eruptionen gegenüber jenen kommen, die sie kritisieren oder in einen profanen wie z.B. einen humoristischen Kontext verpflanzen. Das ist aber nicht nur auf den religiösen Bereich beschränkt: der politische Bereich mit seinen Symbolen ist hier nicht weniger prädestiniert: das ist gerade in gegenwärtigen, regressiven Zeiten wiedererstarkender Nationalismen und Rassismen im Steigen begriffen; im Lifestyle-Bereich geht es nach außen hin heftiger vielleicht nur mehr bei symbolisch stark aufgeladenen Fußballvereinen oder nationalen Spielen zu, und bei bestimmten Musikgruppen oder einzelnen bekannten kulturellen PerformerInnen, oder auch recht bekannten Marken (Apple, Leica, Fender, Nike, etc.pp...) ⁴⁵. Diese nach außen gerichtete Bewegung soll aber für Collins nichtsdestoweniger bei Interaktionsritualen ganz allgemein gelten. Ihre *Intensität* variiert aber stark ⁴⁶, abhängig davon, wie stark die jeweiligen Gemeinschaftssymbole gerade rituell aufgeladen sind, d.h. abhängig von ihrer Konjunktur.

⁴⁵ Man könnte sagen, dass im Grunde nicht die jeweils begehrten Konsumartefakte, sondern vielmehr die jeweiligen MarkenanhängerInnen *gebranded* sind durch die semiotisch-materiellen Affizierungen der Träger-Firmen und -Konzerne. Die Herstellung solcher artifiziell-ritueller Gemeinschaften ist ja wohl eine der Hauptaufgaben von Marketing und Werbung.

⁴⁶ Hier müsste natürlich eine Diskussion von *neuen sozialen Medien* und ihren ‚Fähigkeiten‘, kollektive Affekte herzustellen bzw. zu verstärken einsetzen. Aber dazu bräuchte es einen Technikbegriff, einen Begriff von dem, was Software sein kann *und* eine Theorie, die nicht nur körperliche Kopräsenz, sondern auch Telepräsenz im eigenen Recht zulässt, wie Hirschauer z.b. (s. weiter unten). Bei Collins ist das alles nicht zu finden, zum Teil natürlich, weil er seinen Ansatz in einer Zeit vor Facebook, Smartphones etc. kreierte hat. Grundgelegt hat er seine Theorie übrigens ja schon u.a. in seinem Text „Über die mikrosozialen Grundlagen der Makrosoziologie“ 1981 (Collins 1981)

Bei Durkheim nun findet Collins den für ihn – und auch für mich hier – zentralen Dreh- und Angelpunkt im Wechselspiel von ‚*shared action and awareness*‘ und der ‚*shared emotion*‘ (beides ebd. 35), d.h. also, frei übersetzt, einem Wechselspiel von *Koaktivität* verbunden mit *Koattentivität* - und einer *geteilten Affektivität*. Durkheim nennt letzteres ‚*kollektive Effervescenz*‘ (Durkheim 1981): eine durch synchronisierte Bewegung, synchronisiertes Sprechen, Schreien, Singen, Tanzen, Klatschen etc. und der aufeinander gerichteten Aufmerksamkeit entstehende kollektive ‚Elektrizität‘, eine uniformierende ‚Bewegung‘, ein Affekt, der ‚wie eine Lawine‘ wächst (Durkheim 1981, 297) Diese kollektiven synchronisierten Bewegungen sind, so Collins „[...] signals by which intersubjectivity is created. Collective attention enhances the expression of shared emotion; and in turn the shared emotion acts further to intensify collective movement and the sense of intersubjectivity.“ (Collins 2004, 35)

Jenes wiederum, auf welchem der gemeinsame, situative Fokus liegt, kann durch den rituellen Fokus mit Bedeutung aufgeladen – und so zum Gruppensymbol werden (vgl. 37 und 38). Und genau hier kommt auch noch ein zentraler Begriff Collins‘ ins Spiel: der der *Emotionalen Energie (EE)*. „The >>sort of electricity<< that Durkheim metaphorically ascribed to the group in its state of heightened excitement is stored in batteries: one component of which is the symbol, and the other pole of which is the individual.“ (ebd., 38) Das ‚Symbol‘ ist bei Collins also etwas, das sich zwischen den Individuen aus deren gemeinsamen Handeln heraus entwickelt. Es meint eine affektiv-bedeutende soziale Bindung (bzw. auch eine affektiv-verbindende Bedeutung), die in den Zusammenkünften entsteht und/oder reproduziert wird – oder bei fehlender ritueller Erneuerung verblasen muss. Und *emotionale Energie* schließlich ist das, was den individuellen, menschlichen RitualteilnehmerInnen ein ‚feeling of confidence, courage to take action‘ (vgl. 39), kurz *Handlungspotential* gibt, welches wiederum, so wie die Symbole, in rituellen Zusammenkünften entsteht, reproduziert oder reduziert wird - oder wieder verloren geht. Hiermit baut Collins auch eine ganze Motivations- und Handlungstheorie auf: „Emotional Energy is what individuals seek; situations are attractive or unattractive to them to the extent that the interaction ritual is successful in providing emotional energy.“ (44) Hieraus erklärt Collins auch soziale Ungleichheit – im Wesentlichen als ungleiche Chance, EE anzusammeln und wiederum einzusetzen, um mehr EE zu generieren.

Das Emotional Entrainment- Modell

Die für ihn wichtigsten Punkte bringt Collins in seinem Modell des Interaktionsrituals zusammen (ebd., 47ff). Es hat vier Ingredienzien (Collins 2004, 48):

- die Versammlung/ Gruppierung (*group assembly*) in körperlicher Ko-Präsenz
- eine Barriere/Grenze in irgendeiner Form gegenüber Nicht-Beteiligte (*Outsiders*)
- ein gemeinsamer Fokus der Aufmerksamkeit
- eine geteilte Stimmung (*shared mood*)

All diese Elemente haben ein wechselseitiges Feedback-Verhältnis (ebd.).

Der Grad der körperlichen Kopräsenz⁴⁷ *m.E.* gefasst als Dichte der Körperansammlung, Stärke und Form ihrer körperlichen sowie zeichenhaft reziproken Ausrichtung bzw. Abstimmung wechselwirkt mit dem Grad der Abgrenzung gegenüber Nicht-Beteiligten, dem Konzentrationsgrad des gemeinsamen Fokus sowie der Heftigkeit der geteilten Stimmung. Ähnliche Relationen entwickelt zweiterer Punkt der ‚Barriere‘ zu den anderen drei Elementen: bei Abschließung gewinnt also, folgt man Collins, die körperliche Kopräsenz an Gewicht; der Fokus wird zumindest grob gerahmt und die Stimmung kann sich innerhalb dieser Grenzen ausbreiten – wenn auch bei letzteren Elementen eine Wechselwirkung im Gange ist: Ganz besonders und entscheidend verstärken einander, so Collins, *der gemeinsame Fokus* und *die geteilte Stimmung*. Je stärker der gemeinsame Fokus, desto stimmungsvoller die geteilten Gefühle; und ebenso: je intensiver das gemeinsame Erlebnis, desto stärker wiederum der gemeinsame Fokus, d.h. bei Collins auch: ein höherer Grad an Intersubjektivität. (ebd., 42)

Das ist– das sei hier der Betonung wegen noch einmal wiederholt - der Mechanismus, um den es Collins – und modifiziert mir - vor allem geht.

⁴⁷ Collins definiert dieses Element eigentlich nicht explizit graduell, sondern stellt das Element der Kopräsenz nur als Bedingung für das Ritual hin. Er betont aber, dass seine vier Elemente alle miteinander in Form eines Feedbacks wechselwirken, und das heißt eben auch, dass sie sich gegenseitig verstärken können. Für die Möglichkeit der Analyse einer solchen ‚Verstärkung‘ habe ich Kopräsenz in oben genannter Form interpretiert.

Collins fasst seinen Ansatz folgendermaßen gut zusammen:

„The central mechanism of interaction ritual theory is that occasions that combine a high degree of mutual focus of attention, that is, a high degree of intersubjectivity, together with a high degree of emotional entrainment through bodily synchronization, mutual stimulation / arousal of participants' nervous systems – result in feelings of membership that are attached to cognitive symbols; and result also in the emotional energy of individual participants, giving them feelings of confidence, enthusiasm, and desire for action in what they consider a morally proper path.“, (ebd., 42)

Collins leitet das Feedback-Moment des Interaktionsrituals nicht nur von Durkheim und Goffman her, sondern führt auch Erkenntnisse aus der Konversationsanalyse und Forschungen über ‚rhythmische Synchronisation‘, die zu ‚emotionaler Ansteckung‘ führen kann, ins Feld (ebd., 75).

Wie z.B. die ‚high-solidarity‘ Situation (75) schlechthin: die Mutter-Baby-Beziehung. Kleine Babys würden ihre Bewegungen und ihre Lautausstöße mit denen der Mutter abstimmen (vgl. ebd.) Bei frischverliebten Paaren kann dieser Zusammenhang von starker körperlicher und vokaler Synchronisation und hoher ‚Solidarität‘ ebenso beobachtet werden (76). Auch bei der laut Goffman und Collins häufigsten Interaktionsform, der Konversation⁴⁸, kann, wenn sie gelingen soll, eine stark rhythmische Struktur als ‚soziale Koordination‘ ‚at the level of tenths of seconds‘ (67) unterlegt werden. Klappt es nicht oder nur schlecht, einen solchen Rhythmus zu errichten, kommt das Gespräch ins Stocken, der gemeinsame Fokus verliert sich und die Beteiligten verlieren das Interesse an der Aufrechterhaltung der Situation - und können im Übrigen auch keine emotionale Energie oder etwaige gemeinsamen Symbole daraus ziehen: Das Interaktionsritual ist gescheitert.

Auf dieser temporal/ situativ kleinsten Ebene - behauptet Collins unter Berufung auf Kendon (1980) und Hatfield (1994) – ist diese rhythmische Koordination unbewusst (vgl. 77).

⁴⁸ Hirschauer sieht das ja nicht so. Tendenzen, Konversationen ins absolute soziologische Zentrum zu stellen, diagnostiziert er einen ‚scholastischen Bias‘ (s. Kapitel 1). Allerdings trifft diese Kritik nicht ganz auf Collins zu. Dieser fundiert Konversationen im Grunde wiederum durch körperliche Rhythmisierungen - die allerdings wiederum einen Wirkzusammenhang zur Entstehung gemeinsamer Symbole haben können, die wiederum solche Rhythmisierungen bewegen können ad infinitum.

Collins konstatiert (vgl. 76), dass die diesbezüglichen Forschungen bisher Grenzen im Verständnis dessen unterliegen, was denn nun genau dazu führte, dass stimmliche und körperliche Synchronisationen in höherem Grad auftreten und was umgekehrt die Ursachen für geringere Synchronisationseffekte wären. Hier ist beispielsweise bei Elaine Hatfield in dieser Frage eine Konzentration auf das Individuum und seiner Persönlichkeit als Kausalfaktor zu bemerken (vgl. Hatfield 1994). Eine Ausrichtung, die Collins – seiner eigenen Theorie folgend – nicht zufriedenstellen kann. Eine gute Lösung des Problems, so Collins, beruhe das Interaktionsritual in Form seines gemeinsamen Aufmerksamkeitsfokus, der an diesem Punkt ermöglichen soll, die Intensität situativer Affektivität erklären zu können. Es hängt in dieser soziologischen Sicht also nicht so sehr vom Individuum und seiner Persönlichkeit ab, wie sehr mensch ins gemeinsame emotionale Geschehen ‚hineingerissen‘ wird, sondern vom solidarisierenden Effekt eines starken oder schwachen gemeinsamen Fokus.

„This is above all what rituals do: by shaping assembly, boundaries to the outside, the physical arrangement of the place, by choreographing actions and directing attention to common targets, the ritual focuses everyone’s attention on the same thing and makes each one aware that they are doing so.“ (ebd., 76)

Das ist also *rhythmic* oder *emotional Entrainment*: Wechselwirkend verstärkende Verbindung in – größtenteils unbewusster - rhythmischer Abstimmung der Körper und ihrer Äußerungen im Fokus auf etwas Gemeinsames.

Und das ist auch der situative Kern des Interaktionsrituals im Sinne von Collins.

Struktur und Mechanismus eines Interaktionsrituals bergen große Erklärungskraft, insbesondere für an Intensitäten so reiche soziale Großsituationen wie Events, die ganz besonders stark mit Aufmerksamkeitsmanagement und wechselseitigen Verstärkungseffekten zu tun haben. Diese Erklärungskraft muss aber im Lichte der bisher ins Rennen geworfenen Praxistheorien kritisch relativiert – und modifiziert werden. Dies ist auch das Unternehmen des nächsten Subkapitels.

4.3. Collins in Diskussion und Kritik

Hier an dieser Stelle treten erst einmal Reckwitz, Hirschauer, Wetherell – und Collins in einen kritischen Dialog. Auch Stephen Reichers Sozialpsychologie der Masse wird – wie angekündigt – in dieser Diskussion noch einen eigenen Auftritt haben.

In Kapitel 5 werde ich schließlich die vorläufigen Ergebnisse dieser Diskussion mit dem Gegenstand der Eventpraktiken konfrontieren; Eventpraktiken, die ich noch einmal differenzieren und in ihren Bestandteilen darstellen werde, soweit das im theoretischen Modus sinnvoll und möglich ist.

Ich möchte die Kritik am Modell Collins' zunächst zum Ausgangspunkt machen, weil es ganz zentral ist für meine Situationsbeschreibung – und gleichzeitig wohl die (bisher) größte Übersetzungskraft in meinen Theorienzusammenhang benötigt, und mir so die Gelegenheit gibt, meine theoriefamiliär anverwandten AutorInnen im Verhältnis zu diesem Modell zu sammeln und zusammen mit diesem neu auszurichten, wie es für eine praxeologische Eventbeschreibung passend scheint. Ich habe mich im Übrigen dem Thema ursprünglich mit Collins (und Canetti) im Sinn angenähert, zu einer Zeit, in der ich noch wenig Ahnung von Praxistheorien hatte; man könnte die Beteiligung von Collins' Modell sozusagen auch als ein Residuum meiner ursprünglichen Ausrichtung ansehen und seine hier in diesem Kapitel stattfindende Kritik zum Teil auch im Licht meiner persönlichen Ideenentwicklung auf diesem Gebiet.

Collins' Ansatz scheint mir also in mehreren Dimensionen zu geringe soziologische Beschreibungsdichte zu erreichen; selbst sein theoretisches Zentrum – die soziale Situation in ihrer rein intersubjektiven Wirklichkeit – muss aus meiner Sicht relativiert und neu ins Verhältnis zu beteiligten Entitäten und Strukturen gesetzt werden, die auch außerhalb situativen Reichweite angesiedelt sind und das Situationsverständnis also entscheidend verändern müssen.

Collins gibt mir eine Theorie dafür an die Hand, *wie* ein Publikum (eventhaften Zuschnitts) in bestimmter Weise animiert und reguliert werden kann. Aber er macht sich dabei einiger drastischer Reduktionismen schuldig, die ich für nicht vereinbar halte mit der hier beworbenen Sicht auf die Dinge, und genau solche ausspart, die doch, möchte ich argumentieren, soziologisch entscheidend sind: Dinge als materielle Partizipanden, Dinge des inter- und transsituativen Praxiszusammenhangs. Anders

ausgedrückt: der zu enge Situationsbegriff und die zu eindimensionale Situationsverkettung; weiter eine gewisse Kontext-Enthobenheit und die damit verbundene Behauptung von Universalität; eine zu mechanistische Auffassung des Sozialen; und deren Dinge mehr, wie folgt.

4.3.1. Dezentrierung des Interaktionsrituals

Gleich zum Kern der Sache: Das Interaktionsritual ist meiner Ansicht nach kein quasi-automatischer Mechanismus, der eigengesetzlich Menschen rekrutiert, involviert und sie als fühlende und denkende Individuen⁴⁹ konstituiert, so wie es bei Collins der Fall zu sein scheint. Das Ritual muss in meinen Augen vielmehr einerseits *als Teil* von kopräsenten – und zunehmend *telepräsenten* - Interaktionen betrachtet werden⁵⁰, und andererseits ebenso von seinem universalen, kontext-enthobenen Charakter eines verallgemeinerten *Mechanismus*, der begrifflich eine gewisse Autonomie und einen Automatismus des Rituals umgreift, befreit werden: Das Ritual ist aus meiner Sicht auch nicht in Praktiken als eine Art *selbsttätige ‚Maschine‘* eingebettet, die innerhalb der Praktiken einzig und alleine Solidaritätsgefühle und Bedeutung hervorbringt; Praktiken sind vielmehr umgekehrt auch am Ritual *beteiligt*. Was soll das heißen? Nehmen wir unser Beispiel der Menschenmenge. Collins spricht davon, dass es ein direktes Feedback gäbe zwischen der gemeinsamen Stimmung bzw. dem Gemeinschaftsgefühl der Menschenmenge und ihrem Fokus, der Bühne zum Beispiel bzw. dem Bühnengeschehen. Das ist aber in meinen Augen eine Verkürzung bzw. im Grunde eine *Amputation*, ein ungerechtfertigtes *Blackboxing* des sozialen Geschehens in der Situation: *An Prozessen des situativen Fokussierens sind nämlich zahlreiche Praktiken beteiligt, die nicht einzig auf einen kulminierenden und kulminierten Fokus reduzierbar sind.* Praktiken des Sprechens, Singens und ihrer technischen Verstärkung, Praktiken des Bewegens und Tanzens, der Bühnenatmosphäre

⁴⁹ Collins will mit seiner Ritualtheorie z.B. auch die Inhalte des Denkens soziologisch erklären (vgl. Collins 2004, 183f).

⁵⁰ Es gibt z.B. Praktiken, die allein ausgeführt werden, wie Hirsch schon anderswo ausführt, und welche nicht Teil eines intersubjektiven Rituals sind. Außerdem stellt Reckwitz z.B. gerade die *Routine* ins Zentrum seiner soziologischen Betrachtung, d.h. genau das, was eben *nicht* so furchtbar aufregend und EE-überladend ist wie die typisch soziologisch relevante Situation bei Collins, die ja, wenn sie anschlussfähig sein möchte, vor emotionaler Energie nur so strahlen muss. Aus Sicht der Praxistheorie ist die prototypische bzw. ideale (bzw. ‚starke‘) Collin’sche soziale Situation eine *besondere, in bestimmter Weise herausgehobene* Situation (wie ein Massenevent), und nicht die (soziologische) Regel.

allgemein: des Lichts und Nebels, des visuellen Bühnenarrangement, der körperlichen Performance und der Übertragung durch visuelle Techniken auf Leinwände u. dgl. mehr, der architektonischen Strukturierung und Sicherung des Raums, der Kontrolle der körperlichen Zirkulation und Positionierung usw. usf. Diesen Fokus zu abstrahieren von seinen konstitutiven Praktiken hat einen vergleichbar mystifizierenden Effekt wie die Abstrahierung der Emotion von den Praktiken bei Sara Ahmed für Margaret Wetherell, und invisibilisiert die Machtverhältnisse.

Das Gleiche gilt natürlich auch für die andere Seite des Collin'schen Feedbackprozesses, zugespitzt: *Nicht das Gemeinschaftsgefühl oder die gemeinsame Stimmung selbst* steht etwa in Wechselwirkung mit dem Fokus „an sich“. Auch hier sind nicht reduzierbare Interaktionen bzw. Praktiken am Werk, die bei Collins Formel tendenziell weggekürzt werden. Es sind *Versammlungspraktiken* des Publikums, die sich nicht ohne Verluste auf diesen einen wechselwirkenden, abstrahierten Punkt bringen lassen. Eher ist dieses Publikum als Teil eines Latour'schen Akteur-Netzwerkes zu sehen, als zusammengespanntes Konglomerat aus unterschiedlichen Interaktionen, Wahrnehmungen, Affekten, Körpern, Artefakten und materiellen Infrastrukturen - und zwar in situativer Gleichzeitigkeit (z.B. der Appelle an verschiedene Sinne, das gleichzeitige Aushandeln mit den Umgebenden und der Umgebung...) und bestimmter Sequenz (der multiplen Feedbacks in der Event-Dramaturgie). Die Event-Zäune spielen da eine Rolle und können durchaus auch als Collins'sche Situationsbarriere interpretiert werden; die Zäune sind aber mit dieser einen Funktion nicht ausreichend beschrieben: sie begrenzen auch den Bewegungsradius, auch *innerhalb* der Versammlung, formieren die körperlichen Positionierungen mit, die Art der gemeinsamen Anwesenheit (mittels der Steuerung der Massendichte). Die daran beteiligten CCTV⁵¹-Systeme und Wachmannschaften handeln wiederum auch in ihrer Rolle als soziale Kontrollinstanz, als Garanten der von den Veranstaltern erwünschten sozialen Ordnung (im doppelten Sinn). Ebenso beteiligt sind Aufmerksamkeitspraktiken, die sich an der Etablierung dieses Fokus in hoher Interdependenz mit den Versammlungspraktizierenden abarbeiten. Diese versammlungspraktizierenden Subjekte im Publikum nehmen sich nicht nur bloß gegenseitig wahr⁵² sondern verständigen sich auch untereinander, sind nicht nur jede/r

⁵¹ CCTV = Closed Circuit Television = Videoüberwachungssysteme

⁵² ..und auch das sinnliche Wahrnehmen – und seine Metaversion der Wahrnehmungswahrnehmung ist sozial nicht voraussetzungslos (vgl. Kapitel 3) und muss auch unter den Vorzeichen von Mediatisierung gesehen werden: z.B. Wahrnehmungen anderer über Großleinwand/ Smartphone-Kamera/Bildschirm.

im gemeinsamen Event-Fokus verloren, sondern vielmehr vielfach in Dyaden, Triaden oder Peer-Gruppen versammelt, und können so die direkten Feedbackeffekte mit ihren Peers gleichsam dialogisch-reflektiert brechen: es muss gar kein expliziter Kommentar sein, es kann auch ein dem/der Peer angezeigtes Kopfschütteln sein oder sonst eine Geste des Ge- oder Missfallens usw. Über ihre körperliche Darstellung bzw. die Performance ihrer Affekte können also Bedeutungszuweisungen passieren, die das Event-Gesamtprogramm verstärken – oder aber darin nicht Geplantes beinhalten. Solch lokales affektives *Meaning-Making* kann schließlich auch dazu führen, dass die gesamte Aufführung am *schlechten Feedback* scheitert⁵³. Wichtig ist: Die Interagierenden sind keine trivialen Input/Output – Maschinen. Der/ die RednerIn gibt in dieser Logik z.B. einen Satz in den/die PublikumsrezipientIn hinein, wie z.B. häufig: ‚Die [*beliebige Out-Group einsetzen*] ist [*negatives Attribut einsetzen*]!!‘ oder gespiegelt dazu: ‚Wir [*relevant gemachte in-group*] sind [*positives Attribut einsetzen*]!!‘ – und dieser Satz geht nicht ungehindert, widerstandslos, als Reiz in den einzelnen Körper hinein, und führt nicht automatisch zur Reaktion einer Zustimmung und Verstärkung im Sinne des Satzes. Der Satz und die darauffolgende sozial-adäquate Handlung werden nicht nur von den inneren Zuständen des Individuums und seiner (Praxis-)Geschichte gefiltert und transformiert, sondern eben auch von, wie es weiter unten bei Hirschauer heißt, *relationalen Präsenzen*, e.g. gegenwärtigen menschlichen Bezugspunkten; doch natürlich ebenso von der Dynamik der kollektiven Fokussierung.

Zu jenem kopräsenten, mikrosozialen Bereich gehört auch das z.B. von Stephen Reicher angeführte *Milling* (Reicher 2001, 192) vor der kollektiven Aktion bzw. in unserem Zusammenhang vor der Veranstaltung: eine nicht unbedingt verbale Verständigung - auch einander Fremder - untereinander, wie die Situation/ die Veranstaltung zu interpretieren sei. Reicher (s.u.) beobachtet das v.a. für *Riots* u. dgl. und erachtet es als entscheidenden Schritt in der Sequenz einer *crowd action*.

⁵³ Collins bringt hier auch den rituellen ‚Solidaritätsdruck‘ als Erklärung dafür ins Spiel, warum demonstrative Ablehnung in der Regel sehr viel seltener ist wie situative Zustimmung; ‚[...] booing is harder to bring to a critical mass of participation..‘ und: ‚As is generally the case in micro-interaction, solidarity processes are easier to enact than conflict processes. [...] the implication is that conflict is much easier to organize at a distance, against unseen groups, than in the immediate interactional situation.‘ (beides Collins 2004, 74) Und dann wäre da auch noch als zusätzlich animierende Kraft die alte Institution der *Claqueure*.

Diese Interpretation ist aber natürlich *bei einer organisierten Veranstaltung* – wie bei Events immer der Fall - schon stark gerahmt: mit tatkräftiger Unterstützung von Zeichen und Dingen; und durch vergangene an der situierten Eventpraktik anschließende mediale Seh- und Hörpraktiken.

Zusammengefasst: aus meiner Sicht müssen gegen Collins die Partizipanden der Feedbacks *pluralisiert* und die Feedback-Prozesse als von Praktiken getragen verstanden werden.

Weiters müssen die Situation der Masse und ihr Fokus mit Wetherell und Hirschauer geöffnet und der Eindruck eines im Grunde mechanischen Ablaufs (im Sinne eines selbsttätigen Ritual-Prozesses) relativiert werden.

4.3.2. Von der Situation zur Intersituativität

Auch Collins' radikaler Präsentismus ist aus Praxis-Perspektive nicht haltbar.

Einem solchen Situationsbegriff wie jenem von Collins versucht Hirschauer im Zusammenhang seiner Begriffsarbeit mit seinem von mir hier schon oft verwendeten Begriff der *Intersituativität* beizukommen. Er nimmt v.a. mit der Hilfe Karin Knorr Cetinas und Bruno Latours eine ‚Dezentrierung der Situation‘ (Hirschauer 2016b,112) vor und klärt im Anschluss seine Version eines ‚Nexus von Situationen‘ (ebd.).

Mit Knorr Cetina bringt Hirschauer *Telepräsenz* als der körperlichen Kopräsenz in vielen Dingen gleichwertiges Sozialphänomen ins Spiel. In unserer Gegenwart kann Interaktion ja allzu flux in *Teleinteraktion* übergehen oder überhaupt nur mehr die Zeit und gar nicht mehr den Raum als relevante gemeinsame Variable umfassen, wie es Knorr Cetina anhand der ‚synthetischen Situationen‘ des Börsehandelns aufzeigt: MarktteilnehmerInnen sehen an ihren Bildschirmen, egal, wo diese und ihre Körper sich befinden die Aktionen anderer MarktteilnehmerInnen in Echtzeit in informationeller Form abgebildet und reagieren darauf; dies ist nur mehr *Reaktionspräsenz*, nicht Kopräsenz (vgl. ebd. 120).

Dies sind auch, von Hirschauer zusammengefasst, die Herausforderungen einer Interaktionssoziologie im Sinne Goffmans, Garfinkels – oder eben auch Collins: es

muss nach Knorr Cetina kein physischer Ort mehr grundgelegt werden, an dem sich SituationsteilnehmerInnen physisch nahe sind: sie können auch über räumliche Distanzen in Echtzeit situativ miteinander verbunden sein: dann sind sie *telepräsent* bzw. *reaktionspräsent* – und diese Art der gemeinsamen Anwesenheit sei, so Knorr Cetina, gleichwertig zur physischen und ortsbezogenen Kopräsenz.

Um keine Irrtümer aufkommen zu lassen: Die oben genannte ‚Synthetisierung‘ von Situationen ist nicht bloß auf hochspezialisierte *Trader* oder Ähnliches zu reduzieren. Sie meint auch und besonders die rasend zunehmende ubiquitäre Mediatisierung des Alltags: die Integration technischer Medienvermitteltheit in *face-to-face* Interaktionen ist phänomenal: *face-to-screen* Interaktionen stellen den Status von *face-to-face* Interaktionen als häufigste soziale Umgangsform bereits massiv in Frage (vgl. ebd. 121).

Außerdem sei, mit Knorr Cetinas, eine *Pluralisierung von Situationen* festzustellen. Hirschauer verdeutlicht das am Beispiel des Telefons, in der BenutzerInnen an drei Situationen beteiligt seien: an der eigenen physischen Umgebung, an der akkustisch vermittelten physischen Umgebung der anderen, und der Teleinteraktion selbst. Mit dem (nach eigener Beobachtung) hierzulande zunehmenden öffentlichen *Bildtelefonieren* im öffentlichen Raum, in der U-Bahn, auf der Straße, ist das noch sichtbarer. „Entscheidend daran ist nicht das „Synthetische“, sondern das Nebeneinander und Ineinander mehrerer Situationen.“ (ebd.)

Es reicht aber für eine solche Multiplizierung und Ineinanderführung von Situationen wohl aus, während kopräsender Interaktionen immer wieder ins Smartphone zu gucken und eine oder mehrere kleine Text-Interaktionen nebenbei weiterzuführen.

Dies ist schließlich auch eine Frage der Anwesenheit oder Präsenz in der Situation, und zwar weniger, welcher Modus – ob virtueller oder physischer – in der Präsenz (ausschließlich) schlagend wird, sondern *wie stark* eine solche ist.

Hirschauer schlägt vor, Anwesenheit „[...] als einen *konnektiven Mechanismus* der *steigerbaren Involvierung* von Personen in soziale Prozesse“ (Hirschauer 2016b, 122) zu sehen. Er denkt Anwesenheit oder Präsenz also nicht länger *kategorial*, sei es in der Einheit von Zeit *und* Ort (die Collins’sche Kopräsenz) oder in der bloßen Einheit der Zeit (Knorr Cetinas synthetische Situation), sondern eben *graduell*.⁵⁴ Es geht hier

⁵⁴ Dies hat konzeptionell mit einem anderen seiner zeitnah erschienenen Texte zu tun, den ich in Kapitel 1 referiert habe: in dem Hirschauer den Handlungsbegriff zu einer Form des Verhaltensbegriffs ummodelliert und diesen anhand seiner Handlungsintensität bzw. Grad der Aktivität klassifiziert.

wesentlich um *Aufmerksamkeit* und wo diese investiert ist, welche Sinne und Bedeutungen angesprochen sind, und um die *gemeinsame, vollsinnliche Fokussierung* schließlich, die Gemeinschaft stiften kann (womit wir wieder bei Collins wären). An dieser gemeinsamen Fokussierung kann aber, so Hirschauer, nur ein ‚maximal‘ Anwesender partizipieren, und d.h. „[...] ein gänzlich orientierter, reaktionsschnell-geistesgegenwärtiger Mitspieler auf der Höhe des situativen Geschehens.“ (ebd.) Das gilt auch, meine ich, entscheidend für den Einzelnen in der Masse; und es gilt eben *nicht*, wie es die alten Massenpsychologien vom Einzelnen behaupten, das er/ sie dort zum Quasi-Tier werden muss und zu einem/r in der Masse aufgegangene/r Deindividualisierte/r. Ich komme später nocheinmal darauf zurück, es ist ein wichtiger Punkt.

Eine weitere Form des ‚konnektiven Mechanismus‘ sieht Hirschauer in der ‚*relationalen Präsenz*‘ (ebd.): „Es ist eine Frage der Beziehungsintensität, ob und in welchem Maße und Sinne jemand für einen anderen anwesend ist.“ (ebd.) Näher bekannte Personen haben höhere *Aufmerksamkeitsrechte* wie andere ‚Leute‘ oder ‚Personal‘, so Hirschauer.

Dies ist in der verwickelten Situation des massenhaften Events von Bedeutung. Die erwähnten Peers in der Menschenmenge, die in der Regel auf Tuchfühlung oder mindestens in Sinnesreichweite stehen oder sich bewegen, haben grundlegend einen höheren Teil unserer Aufmerksamkeit, unseres Fokus. Wir sind wechselseitig füreinander präsent: Schon in dieser interaktiven Relation ist der zentrale Massenfokus (der Bühne z.B.) potentiell gebrochen, oder zumindest relativiert - immer natürlich auch abhängig von der Stärke des Menschenmengen-Fokus – und der Intensität der Beziehung.

Einen weiteren Typ relationaler Präsenz würde ich noch in der *Celebrity-Culture* verorten, im Fantum zu einer Person oder Gruppe des popkulturellen, öffentlichen Lebens. Das im Laufe ihrer Zeit als massenmedialisierte Person oder Gruppe angehäufte *symbolische Kapitel* (oder mit Collins: emotionale Energie) kann den – auch und besonders kopräsenten - Aufmerksamkeitsanspruch solcher AkteurInnen bis in schwindlige – und manchmal hysterische - Höhen steigern, mit den bekannten Bildern und Tönen von kreischenden Fans etc. Es gibt da seit Elvis, später den Beatles usw. aber natürlich auch ein diesbezüglich ‚angemessenes‘ jugendkulturelles Verhaltensrepertoire wie mit solch hochgradig asymmetrischen

Aufmerksamkeitsansprüchen umgegangen werden sollte: (Von Securities) gehemmter Drang zur Nähe, zum gemeinsamen Selfie, der persönlichen Signierung, und Berührung...

Hirschauer, der in seiner Praxistheorie ja ganz zentral vom Körper ausgeht, kommt in dieser Diskussion auch wieder auf diesen zurück und kritisiert Knorr Cetina, die Beteiligung des Körpers und seiner Sinne – auch vor dem Bildschirm – zu vergessen bzw. plädiert dafür, „[...] bei der soziologischen Wertschätzung der neuen Kommunikationsmedien die elementare Medialität des Körpers als eine ebenso limitierte wie leistungsfähige materiale Infrastruktur für Kommunikations- und Interaktionsprozesse nicht zu übersehen.“ (ebd., 124)

Entscheidend für das Thema der kopräsenten Veranstaltungen ist auch die Versicherung der partialen Überlegenheit des Kopräsenten: „So steigern Teleinteraktionen zwar die Reichweite von interaktiver Kommunikation, können aber [...] im Hinblick auf das Rückkoppelungstempo [...] die Mehrkanaligkeit und nuancierte Responsivität mit face to face Interaktionen nicht mithalten.“ (ebd.)

Der Situationsbegriff sei schließlich „um interkorporeale Wahrnehmung herum gebaut“ (ebd.)

Das heißt letztendlich: Hirschauer dezentriert die Situation, schafft damit aber nicht den Begriff ganz ab, sondern definiert sie sehr viel offener, verweist auf Konnektoren zu ‚Vorgänger- Folge- und Nachbarsituationen‘, auch um Situationen jeweils überhaupt ‚gewichten‘ zu können (ebd., 131). Wie z.B. soziale Groß-Situationen mit Tausenden Beteiligten und Situationskonnektoren - im Gegensatz zum Konzertticket-Kaufvorgang an der Verkaufsstelle einen Monat vorher.

(Mikro-) Soziologie unter den Vorzeichen von Intersituativität betreiben heißt letztendlich *translokal* und *transsequenziell* zu forschen (vgl. ebd., 130)

4.3.3. Die materielle Infrastruktur des Interaktionsrituals

Im obigen Abschnitt habe ich schon einige über Collins eng definierte Situation hinausschießende Elemente und Begriffe genannt; explizit sind bei Collins die Situationen ja nur durch individuelle emotionale Energie und gemeinschaftliche Symbole, die Bedeutungen transportieren, verbunden. Ich erinnere an das erste

Kapitel, in dem Latour behauptet hat, diese Konnektivitätsfunktion gebühre einzig den Artefakten respektive ihrer Verzahnung mit menschlicher Agency – wie oben mit den Beispielen aus der Kommunikations- bzw. Vernetzungstechnik. Hirschauer hat darauf geantwortet, es seien *auch* Körper als mobile Situationswechsler und Wissensspeicher konnektiv aktiv, und desgleichen Kognitionen (Erwartungen und Erinnerungen) sowie Beziehungen und Institutionen; und, näher an Collins, auch Sprache und visuelle Symbole. Umgekehrt nennt Hirschauer Emotionen oder Affekte nicht.

Bei Collins aber fehlt vor allem die materiale Dimension – auch als situativ partizipierende - gänzlich. Alleine die Herstellung einer materiellen Infrastruktur für eine Veranstaltung (standardisierte Geräte, Zäune..) od. dgl. und die Handlungs- und Wahrnehmungs-Rahmungen für darin oder damit stattfindenden Interaktionen sind, denke ich, Argument genug für die Behauptung materieller Situationskonnektivität und –partizipation. Mehr dazu im nächsten Kapitel.

4.3.4. Affekt vs. Emotionale Energie und Multimodalität im Interaktionsverlauf

Schließlich können noch die Reduktion des bei Collins relevanten Gefühlsspektrums, sein Begriff der emotionale Energie und die Statik und Mechanik der Collins'schen Emotionssoziologie kritisiert werden.

Emotionale Energie ist ja bei Collins etwas, das er – in der Folge von Durkheim - metaphorisch mit ‚Batterien‘ zusammenbringt. Also etwas, das sich in Situationen aufladen kann – und zwar umso besser und umso mehr, wenn rituell alles bestens klappt, und dann – sozusagen in sich und statisch ruhend – ein Potential darstellt, das der/die BatterieinhaberIn dann in der nächsten Situation in Handlung umsetzen kann. Gefühlsbatterien erscheinen also abhängig von ihrem Ladezustand als Eigenschaft der Person - einer Lebendigkeit, Entscheidungsfähigkeit, ja Motivation einer Person versus Apathie, Melancholie – einer eingeschränkten Handlungsfähigkeit.

Sie sind mir aber in diesem Sinne zu wenig prozessual gedacht; es ist zwar im intersubjektiven Auflade- oder Entladevorgang in der Situation Dynamik vorhanden, die von der Stärke des Fokus und der Feedback-Mechanik abhängt. Diese scheint

aber bloß auf einer Dimension abgebildet zu sein, der (messbaren) Dimension der Energie-Skala⁵⁵.

Es ist hier zum Anfang eine Hierarchie und ein theoretischer Filter für Gefühle eingebaut, die alles, das antreibt, in ein positives Quantum an Energie verwandelt, und alles, das das nicht tut, entweder ignoriert oder bloß als Energieabzug verzeichnet. Diese Konzeption verzichtet auf eine darüber hinausgehende Affektdifferenzierung und ist als verallgemeinerte Affekt- oder Emotionssoziologie genommen eine eher gar grobe Metrik für sozial wirksame Affektivität.

Weiter gibt es nur eine Methode, eine solche Energie zum Handeln zu bekommen, und die liegt im quasi-automatischen, rituellen gemeinsamen Fokus, der von unbewussten *Entrainment* – Prozessen abhängt. Im Unterschied zu Reckwitz, der hier mit seinem Lust/Unlust-Affektkonzept durchaus Affinität zu Collins zeigt, betont Margaret Wetherell aber die Kontingenz und Bedeutung des multimodalen Interaktionsverlaufs, der sich als komplexer Feedback-Prozess zwischen Bedeutungen und körperlichen Zuständen - und Umwelten, die sich im Verlauf der Interaktion mit den Bedeutungen und körperlichen Zuständen (und Umwelten) anderer TeilnehmerInnen verwickeln, darstellt. Er beinhaltet die Möglichkeit von vielfältigen wechselseitigen Affizierungen von Partizipierenden, und entscheidend, wie sich ein solcher Affekt im Verlauf der Sequenz komplexer Feedback-Prozesse auch verändern kann – und in grundsätzlich unendlich größerem Variantenreichtum als nur der apathischen versus der enthusiastischen Variante bei Collins.

Solche Phänomene wie der oben von Katz in Kapitel 3 untersuchte ‚road rage‘ kann Collins m.E. nur schlecht analysieren. Man könnte vielleicht artifiziell einen gemeinsamen Fokus der AutofahrerInnen konstruieren, aber bei der gleichzeitigen Involvierung des wütenden Autofahrers in ein zivilisiertes Gespräch mit den MitfahrerInnen wird die Sache schon schwieriger. Da gäbe es plötzlich die gleichzeitige Beteiligung des Fahrers an zwei Situationen und zwei Fokussierungen – mit dem/der jeweiligen Automobilkonkurrenten/in, und dem/der Mitfahrenden; und zwei synchrone, aber unterschiedliche Sets von Emotionalität usw.usf. Und die scharfe Beendigung schließlich dieses ‚road rage‘ durch das Verlassen der Straße bzw. des Autos kann nicht besonders gut ohne Berücksichtigung der materiellen Infrastruktur vulgo Straße, Straßenverkehrsordnung und ihre Beschilderung - und Auto - interpretiert werden, nebenbei gesagt. D.h. einerseits hätten wir hier mehrere synchrone Interaktionsrituale,

⁵⁵ Collins schlägt quantitative Methoden zur Messung des *EE* vor (vgl. Collins 2004, 133f).

die ihren jeweiligen Fokus im Grunde nicht irgendwie modifizieren lassen durch den anderen; gleichzeitig, wie Wetherell betont, gibt es eine Sequenz der Affekte, die sich komplexer und verschlungener vollzieht, als nur das An- und Abschwellen von Solidarität und einer Etablierung gemeinsamer Symbole im Fokus. Collins ist hier mit der Linearität seiner Ritualentwicklung m.E. unterkomplex.

Es gibt daher also, denke ich, große Schwierigkeiten dabei, die Variabilität und Verschränkung von Affekten mittels Collins eher statischem EE/Symbol-Modells zu beschreiben. Hier braucht es ein Interaktionsmodell, das sich auf mehr (inter-) situative, relationale Partizipanden und Sozialitäten stützen kann, und sie nicht allzusehr in konzeptionellen Engen hält; und Affekte *nicht nur* als Energie- und Handlungspotential versteht, sondern – zusammen mit der Funktion des Symbols bei Collins – als sowohl intersubjektiv als auch interobjektiv: konnektive Bedeutungsstiftung, die als Praktik angeschlossen ist an verfügbare, situativ relevante kulturelle Repertoires oder semantische Infrastrukturen.

Auch eine Kritik der Mechanik - des rituellen Mechanismus – kann von dieser Warte aus nocheinmal unternommen werden⁵⁶: Neben der oben ausgeführten Beteiligung von Praktiken an der Fokussierung und dem Feedback-Prozesse kann ich mit Wetherell zusätzlich noch auf die verwickelte Dynamik von Situationen verweisen - einer Dynamik, die nicht gänzlich von einem Mechanismus beherrscht wird, wie ihn Collins vorstellt. Zum einen kann die Fokussierung im und *durch* den Situationsverlauf wechseln, oder sich ein affirmativer Bezug in Ablehnung verwandeln; es kann sich, wie im vielzitierten Fahrstuhl oder in der überfüllten U-Bahns darum drehen, einen gemeinsamen Fokus *zu vermeiden* (das ist bei Collins eher nicht vorgesehen) oder die Praktiken können auch von vornherein ohne gemeinsamen situativen Fokus auskommen wie beim Shoppen auf der Shoppingmeile, bei den Samstagnachmittags vollkommen zerstreuten Massen in vergleichsweise historischen Dimensionen die einschlägigen Straßen entlangmarschieren. Man könnte die Einkaufspraktiken mit Collins vielleicht als zusammengesetzt aus unzähligen Mikrointeraktionen beschreiben, die alle ihren (streng intersubjektiven) Waren/Geld-Fokus haben. Ich glaube aber nicht, dass sich die im Grunde geradezu unwahrscheinlich anmutenden kolossalen Regelmäßigkeiten und Standardisierungen dieser Praktiken des

⁵⁶ ‚Mechanik‘ und zuvor ‚Batterie‘ oder Energiespeicher verweisen ja auf verhältnismäßig alte technische Logiken. Collins verwendet hier keine Metapherologie des Informationszeitalters, sondern – im Anschluss an Durkheim - eher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Das ist relevant, weil Metaphern immer auch ihre eigene Logik in die damit beschriebene Sache miteinbringen (vgl. Ricoeur 1991).

Einkaufens in allen Shoppingmeilen der westlichen Welt dadurch (er)klären lassen. Oder auch nur die - auf individueller Ebene unkoordinierte - Massen-Kopräsenz ohne gemeinsamen Fokus.

Auch von AkteurInnen allein unternommene Praktiken wie Medienkonsum aller Art, Laufen, Meditieren, Duschen, etc. können als bloße Residuen von IRs nicht überzeugen.

Außerdem gehen am gegenwärtigen technosozialen Stand die Situationsfokussierungen häufig von Bild- und/oder tonabspielenden Geräten aus⁵⁷ – also von den ‚atmosphärischen‘ und den ‚semiotisch-imaginären Artefakten‘ bei Reckwitz: von Techniken der Aufmerksamkeitsfokussierung durch Layouts auf Websites oder aufmerksamkeitsstechnisch fein abgestimmten Smartphone-Graphikoberflächen, der oben erwähnten traditionellen Verkehrslogistik (Straßenschilder, Linien) oder Werbung in Funk, Fernsehen, Plakaten am Straßenrand. Es reicht m.E. nicht aus, sie und ihre soziale Wirkung auf die Situation ihrer (sehr partial rituellen) Produktion oder auf körperlich rhythmisierte Gespräche zu reduzieren, die in intersubjektiven Interaktionen über sie geführt werden.

Ich halte die Behauptung eines solchen universal anzuwendenden Modells für problematisch, zumal wenn mensch es mit Kontexten konfrontiert, die es in seiner Beschreibungskraft sprengen – und das betrifft in heutigen Zeiten der Technisierung und verdichteter und multimodaler Situationskonnektivierung vermutlich so ziemlich alles, das sich da sozial so regt und bewegt.

Ich werde auf Collins' Hinweis auf die rituelle Aufmerksamkeitsfokussierung als relational - affizierenden Prozess zurückkommen. Nur muss dieser in meinen Augen zunächst pluralisiert und multimodalisiert werden, d.h. es sollte nicht nur eine quantitative Steigerung der Partizipanden wahrgenommen, sondern auch ihre ontologische ‚Diversifizierung‘ in die soziologische Analyse aufgenommen werden (sprich: Berücksichtigung von Artefakten, Architekturen, Körpern, Symbolen...). Ich halte es im Lichte der Praxistheorie außerdem für notwendig, intersituative Elemente und vervielfältigte transsituative Konnektoren miteinzurechnen; ebenso die Sinne und Affekte, die nicht bloß, wie die Collin'sche *EE* durch einen vor- und nach der jeweiligen Situation messbaren Status auf einer linearen Energieskala beschreibbar sind und

⁵⁷ Vgl. weiter oben die Ablösung von face-to-face durch face-to-screen Situationen.

dabei als Anlage zur Handlungspotentialität Teil der Persönlichkeit ist. Jene emotionale Energie ist bei Collins ja der generalisierte Motivator, der Antreiber der AkteurInnen, sowohl direkt als eine Art Handlungs-Springfeder als auch als etwas, das wieder und wieder erlangt werden kann und *muss*; und dessen Möglichkeit der Erlangung so das soziale Handeln steuert⁵⁸; ganz ähnlich wie der Grenznutzen in der *Rational-Choice* Theorie oder, etwas salopp analogisierend: Heroin bei seinen Abhängigen. Affekte, gefasst als *Affizierungen* verwickeln sich in Wetherells Fassung hingegen viel stärker *in* den Interaktionsverlauf zusammen mit den situativ aktualisierten Bedeutungen und Körpern usw. Affekte sind nicht als fein säuberlich getrennt zwischen dem einen und dem anderen Situations-Partizipanden oder Prozess zu verstehen. Sie sind also nicht bloß fundamentierte in fokussierter, körperlicher Rhythmisierung wie bei Collins, sondern eben multimodal, interaktiv ‚constantly flowing, merging, developing and changing‘ (Wetherell 2015, 145; vgl. auch K 3.2). Reckwitz fügt hierbei nicht nur eine Theorie der Artefakte, sondern auch eine Strukturperspektive⁵⁹ hinzu. Denn es ist ja, wie Wetherell natürlich auch bemerkt, nicht damit getan, die Situationen und ihre Bedeutungen und Partizipanden bloß zu verflüssigen, wenn eine so zentrale soziologische Erkenntnis erklärt werden muss, wie diejenige der so großen Trägheit und so wunderbar beharrlichen Reproduktion sozialer (Praxis-) strukturen, die im nahen Blick auf die konkrete Interaktion wiederum trügerisch in so hohem Grade als prekär und kontingent erscheinen mögen.

⁵⁸ Ich wiederhole: „IR theory provides a theory of individual motivation from one situation to the next. Emotional energy is what individuals seek; situations are attractive or unattractive to them to the extent that the interaction ritual is successful in providing emotional energy.“ (Collins 2004, 44)

Praxistheoretisch gesprochen müssten die Motivationen immer im Praktikenkontext verwurzelt gesehen, und mit dem Bedeutungshorizont verknüpft werden, der sich in den jeweiligen Praktiken bietet. Natürlich sind Subjekte in vielen verschiedenen Praktiken involviert und treten so, in dieser Dimension, auch als mehr oder weniger in sich widersprüchlicher, Praktiken-Kontexte überbrückender motivationaler Knotenpunkt auf.

⁵⁹Wobei wiederum die zwei Struktureigenschaften von Praktiken, die Reckwitz anführt, gut mit Collins Begrifflichkeiten parallel geführt werden können: es sind dies ‚die Motiviertheit zu der Praktik‘ und die ‚Lenkung der Aufmerksamkeit‘ (vgl. K 3.1). Diese sind mit EE und rituellem Situationsfokus gut abgedeckt, wiewohl bei Reckwitz offener formuliert, und neben der fundierenden Materialität mit einer Diskussion der Sozialität der Sinne versehen, die bei Collins auch fehlt.

4.4. Stephen Reicher und der *Social Identity* - Approach

Im Sinne der Vermeidung eines *materialistischen Reduktionismus* möchte ich noch eine zur Abwechslung auf *Kognitionen* fußende, aktuelle Sozialpsychologie der Masse vorstellen, die mir mit Hilfe ihrer Theorie der sozialen Identität und Kategorisierung noch auf eben jener kognitiven ‚Front‘ Ergänzungen einbringen kann.

Ich möchte mich hier v.a. mit dem *Social Identity* - Ansatz von *Stephen Reicher*⁶⁰ beschäftigen und mit ihm Prozessen des Identifizierens im Rahmen von *crowd actions* größeren Platz einräumen.

Reicher & Co beschäftigen sich zwar in der Regel weniger mit Events, sondern gehen von jenen *Crowds* aus, die sich auf Straßen und Plätzen versammeln und insbesondere ein Verhältnis eingehen mit *out-groups* wie z.B. häufig den sie eingrenzenden und teilweise bekämpfenden Polizeikräften (Stott, Reicher 1998). Ich denke, ihre Perspektive kann dennoch auch für Eventbetrachtungen nützlich sein, da sie den Fokus mehr auf die *Diachronie* der Versammlungspraktik legen⁶¹: Wo schließt die *Crowd* bei ihrer Entstehung an und wo und wie ist sie anschlussfähig für eventuell nachfolgende Praktiken? Und welche Sozialitäten und welche Subjektivierungen sind hier involviert?

Dies wird in diesem Ansatz allerdings ganz und gar nicht materiell diskutiert: eine wesentliche Auslassung - einmal mehr einer ‚prä-materialistischen‘ Soziologie geschuldet. Stattdessen steht hier *soziale Identität* im vermittelnden Zentrum.

Soziale Identität lässt sich nach Reicher als geschieden von *personaler Identität* verstehen: „Personal identity defines how I, as an individual, am unique compared to other individuals while social identity defines how we, as members of one social category are unique compared to members of other social categories.“ (Reicher 2001, 194)

Sie ist in diesem Ansatz jedenfalls keine exklusive, sondern eine multiple Identität; und sie fungiert begriffsfunktional als Vermittlungsinstanz bzw. Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft. (vgl. ebd.)

‚Soziale Identität‘ ist dabei „[...] a model of self in social relations, along with the actions that are proper and possible given such a social position.“ (ebd. 200) D.h. es geht nicht

⁶⁰ Andere Forschende im Anwendungsgebiet der *crowd action* des *Social Identity*-Ansatzes, mit denen Reicher zusammenarbeitet, wären noch z.B. J. Drury, N. Hopkins, C. Stott usw.

⁶¹ Auch bei Collins gibt es eine diachrone Verknüpfung der Praxis mit Hilfe der Emotionsenergie und der Symbole; diese Verknüpfung ist aber m.E. gegenüber seiner Interaktionsbeschreibung verhältnismäßig unterentwickelt.

bloß um eine Einschätzung der eigenen sozialen Position, sondern in der Folge auch um die Handlungsrepertoires und -möglichkeiten, die mit einer solchen einhergehen – also ein Teil dessen, das die Praxistheorie *implizites Wissen* nennt.⁶²

Breite (und multiple) soziale Identitäten wie Geschlecht/ ‚Klasse‘/ Alter/ Ethnie/ Beruf/ Biosozialität/ Fitness/ Marken sind zunächst zu allgemein und abstrakt, um konkrete Interaktionen zu beschreiben. Daher ist hier der Begriff des Kontextes von großer Wichtigkeit: dieser ist bei Reicher durch die jeweils opponierende Gruppe – in dann wechselseitiger Manier - konstituiert (vgl. ebd.). Das ist im Falle von *crowd actions* in der Regel die Definition des Handlungskontextes bzw. die Formierung einer Gemeinschaft – einer sozialen Identität von DemonstrantInnen durch Polizeiaktionen, die zum Beispiel auf eine Kriminalisierung der gesamten Masse via Gewalt(drohung) unterschiedslos hinwirken; dies kann im Prozess des Feedbacks dazu führen, dass auch jene DemonstrantInnen, die zuvor den VertreterInnen des staatlichen Gewaltmonopols neutral und friedlich gegenüberstanden, hier einen Haltungs- und Handlungswechsel in Gruppendifinition und –handlungspotential vornehmen, welches wiederum den Handlungskontext der Polizei beeinflusst bzw. eskaliert usw. Ebenso kann es zu wechselseitigen, eskalierenden ‚Handlungskontextualisierungen‘ von Fans wettkämpfender Sportvereinen kommen (Vgl. auch Reicher 2001, 201;)⁶³.

Reicher möchte mit diesem Begriff der sozialen Identität deren zwei zentrale Fragen der Masse theoretisch greifbar machen: das ist zum ersten die gegen Le Bon gerichtete und von E.P. Thompson hergeleitete Koppelung der Masse an die Gesellschaft: „[...] crowd action is shaped by ideology and social structure.“ (ebd., 183) „The second obvious feature of crowd phenomena is that they are not only shaped by society but that they in turn bring about social change.“ (ebd.) Das geschieht auf drei Ebenen: auf derjenigen des individuellen Verständnisses der jeweilig eigenen sozialen Rolle, die vielfach – so Reicher – nicht *vor* den Handlungen bzw. Massen-Partizipationen schon vollständig angelegt seien, sondern genau dieses Verständnis *in der Folge* solcher Partizipationen entwickeln. Das ist eine mit praxistheoretischen Ansätzen – und auch Randall Collins - kompatible Sicht von Identität, die sich in ihrer *Performanz* herstellt.

⁶² Zu diesem gehören neben Interpretationswissen ja auch u.a. Körperwissen, Anwendungskompetenzen, praktische Artefaktrelationen und Affekte.

⁶³ Bei Canetti wäre diese Masse der Sonderfall der sogenannten „Doppel-Masse“ (vgl. Canetti 2000, 71f bzw. Gebauer 2019, 107f)

Auf der zweiten Ebene können solch kollektive Handlungen auch zu Änderungen ‚kollektiver Ideologien‘ führen – siehe soziale Bewegungen; und schlussendlich überhaupt eine gesellschaftliche Restrukturierung hervorrufen – wie in Osteuropa Ende der 80er Jahre.

Der Ansatz der *sozialen Identität* bzw. das von Reicher sogenannte *ESIM* – *Elaborated Social Identity Model* (vgl. ebd. 200) versucht, obige *crowd features* nicht nur wissenschaftlich handhabbar machen, sondern auch ihre sozialwissenschaftliche Relevanz zurechtzurücken: in *crowds* als sozialem Phänomen kulminieren nämlich sowohl sozialer Wandel (wie oben beschrieben) als auch soziale Determination (als Reproduktion des Sozialen in der kopräsenten Masse), und insofern seien sie einzigartige Studienobjekte: „[...] a privileged arena in which to study social (psychological) processes and also [that] any adequate explanation of the crowd must take us a long way toward understanding the general bases of human social behavior.“, 184

Ein notwendiges Zusatztheorem zum *Social Identity*-Ansatz ist die Theorie von der *Selbst-Kategorisierung* der sozialen AkteurlInnen (ebd., 194f): Es soll die Frage nach dem situativen Konnex von sozialer Identität und Handlung bearbeiten.

Bei Reicher sind Massensituationen in der Regel eher nicht routiniert, sondern mehrdeutig und unstrukturiert, und verfügen über keine klaren Regeln der Prozessualisierung von Handlungsabsichten und -zielen⁶⁴.

In solchen Situationen leiten soziale AkteurlInnen für sie geltende (Gruppen-) Normen von „[...] comments and actions of those seen as typical group members“ (ebd. 195), ab, orientiert also an sozialen Typiken, die solche Zugehörigkeiten, vermute ich, an Sicht- und Hörbarkeiten orientieren.

„So, crowd members do not simply ask ‚what is appropriate for us in this context?‘ but ‚what is appropriate for us as *members of this category* in this context?‘. [...] More generally, crowd members seek to construe a contextual identity by reference to and within the limits set by the superordinate categorical identity. This relationship, and the fact that identity can be inferred from the act

⁶⁴ Dies ist bei organisierten, einen bestimmten Zweck verfolgenden Events natürlich anders: die Ereignisse sind stark gerahmt, weil zumindest den meisten ohnehin im Vorhinein die allgemeine Rahmung klar ist - deswegen sind sie hier. Gerahmt wird aber auch durch situative Aufmerksamkeitstechniken etc. Reichers Betonung der situativen Handlungsunsicherheit scheint eben auf dem Grundparadigma der (nicht-organisierten) Doppelmasse zu fußen. (s.u.)

of ingroup members, explains the rapidity with which consensus can arise.“,
(ebd.)

Reicher gibt zu verstehen, dass sowohl Kontext als auch die dazugehörigen Kategorien umstritten bzw. Gegenstand von Verhandlungen sein können (vgl. ebd. 198/199), im Allgemeinen folgt er aber der *self-categorisation Theorie* (vgl. im Folgenden 198):

Wir gruppieren uns entlang von Kategorien; welche jeweils schlagend werden resultiert aus dem Grad ihrer Existenz oder Zugänglichkeit in unserem kognitiven System und unserem Grad der Routine ihres Einsatzes. Die soziale Implementierung von Kategorien operiert außerdem nach dem zweifachen ‚fit‘- Prinzip (ebd.): Es gibt hier einen komparativen und einen normativen *fit*: „On the one hand those categories are chosen which minimise the ratio of intra-group differences to inter-group differences – comparative fit. On the other hand, categories are chosen such that the nature of differences between stimuli match normative expectations about group differences – normative fit.“ (ebd.) Auch *inhaltlich* tendieren die Gruppenmitglieder zu einer Position, die ebenso dem komparativen *fit* folgt: Unterschiede innerhalb der Gruppe zu minimieren und die Unterschiede zur anderen Gruppe zu maximieren. Die gemeinsame Gruppenposition ist in dieser Sicht daher abhängig von der jeweils referenzierten Gruppe, und muss bei wechselnden *out – groups* auch variieren⁶⁵.

Da dieser Kategorisierungsprozess, wie festgestellt, kein reibungsloser oder gar automatischer ist, und auch die ‚prototypische‘ Position eine umkämpfte ist, muss man, so Reicher, von einer viel aktiveren Konstruktion dieser handlungsleitenden und gruppenformierenden Kategorien ausgehen; eine aktive Konstruktion, die versucht, die Situation in bestimmter Weise zu *framen* bzw. ihren Kontext zu kreieren (vgl. ebd. 199). Die an diesen Prozessen des Situationsdefinitionskampfes (führend-) beteiligten AkteurInnen nennt Reicher ‚*entrepreneurs of identity*‘ (Yves Besson). Dies ist – neben diesem treffenden Ausdruck - auch insofern für mich interessant, da Reicher dabei der Rede und ihren (Überzeugungs-) Techniken einen Eigenwert zuspricht: „It [...] demands that we give independent weight to the discursive ploys through which speakers seek to make their constructions seem factual and self-evident.“ Übersetzt

⁶⁵ Man könnte sich z.B. überlegen, wie sich die (z.B. frauenpolitischen) Positionen von zeitgenössischen Rechtsnationalen ändern, je nachdem, ob sie sich im Verhältnis zum links/liberalen politischen Opponenten definieren oder im Verhältnis zu ihrem zweiten Lieblingsopponenten: einer stark tendenziösen Vorstellung *eines* Islams – und ihren zahlreichen anderen maximiert kontrastierten Feindbildern.

in die Praxistheorie weist er der Rede hier eine gewisse *agency* zu, der ich mich im nächsten Kapitel in einem Unterpunkt auch widmen werde – neben einigen anderen Ko-Aktanten, die bei Reicher noch nicht vorkommen. Reicher bewegt sich hier – man möchte hier mit Bourdieu und Hirschauer sagen scholastisch - zwar immer noch auf der Ebene der Sprache, aber immerhin kommt *der Prozess* des Sprechens hier schon ein wenig in den Blick.

Reicher fordert im Übrigen die Untersuchung von Emotionen in der Masse – und die Forderung nach Vermeidung der Binarisierung von Intellekt und Emotion: Ersteres ist ja mitunter Hauptthema dieser Arbeit, zweiteres habe ich schon im Kapitel 3 zu Beginn angesprochen.

Reicher sieht aber bei der Massenbetrachtung ‚above all‘ (203) größte Wichtigkeit in der *Interaktivität* und der *zeitlichen Entwicklung* von *crowd action*. (vgl. 203)

Auch diese Priorisierung kommt meiner eigenen Perspektive sehr entgegen.

4.5. Reicher in Diskussion und Kritik

Ich habe diesen zeitgenössischen, massentheoretischen Ansatz hier kurz angeführt, weil er die Wichtigkeit von Gruppen bzw. Gruppierungsprozessen⁶⁶ in der Masse bzw. als Teil von Versammlungspraktiken heraushebt – ein notwendiges Element zu deren Verständnis. Er zeigt außerdem mit den kontextuellen und kategorialen Identifizierungsprozessen ein weiteres zentrales Element in der Interaktion – und trägt mit dem Begriff der *sozialen Identität* zur Beschreibung intersituativer Koppelungen situierter Massen bei.

Aber zunächst ein paar kritische Anmerkungen von meiner Seite.

Wie auch bei Collins werde ich mich in dieser Kritik an den praxissoziologischen Topoi (Körper, Sinne, Artefakte, Affekte..) abarbeiten und schließlich zusammenfassend diskutieren.

⁶⁶ Hubert Knoblauch hat ja (s. K2) davon gesprochen, dass die Anzahl der EventbesucherInnen *größer* sein müsse als die einer Gruppe es sein kann, ‚um Schließungseffekte zu vermeiden.‘ Ich kann das hier nicht ausführlich diskutieren, aber ich denke, es liegen hier etwas unterschiedliche Definitionen von dem vor, was eine ‚Gruppe‘ oder ‚soziale Gruppe‘ umfassen kann. Eine Masse ist sicher keine soziale Gruppe im klassischen soziologischen Sinn. Die kopräsent-rezipierende Menschenmenge kann aber, denke ich, durch die hier beschriebenen Prozesse zu einer oder mehreren – *offener* definierten - Gruppen *werden*, oder mindestens mit den Mitteln einer Sozialpsychologie der Gruppe annähernd beschreibbar gemacht werden.

Als erste und offensichtlichste Auslassung muss ich der Stoßrichtung meiner Arbeit gemäß natürlich auf die fehlende materielle Dimension bei Reicher eingehen: es spielen bei ihm weder die Körper in ihrer bei Hirschauer beschriebenen Selbsttätigkeit oder im Modus von verkörperter Identität eine Rolle, noch Artefakte oder Techniken wie Gerätschaften von Security oder Polizei, architektonische Strukturierungen⁶⁷ und Raum'möblierungen' (Pflastersteine, Autos, Fensterscheiben, Mülleimer), von Demonstrierenden mitgeführte Megaphone, Transparente, virtuell vernetzte Kameras (Smartphones) usw. usf. Für Reichers Ansatz ist das alles offenbar sekundär, bloßes Beiwerk, nicht oder nur abgeleitet handlungsrelevant. Eine solche mentalistische Grundhaltung ist etwas voreilig, meine ich, zum wiederholten Male in dieser Arbeit.

Auch die *Verkörperung* von sozialer Identität fehlt mir in diesem Ansatz: Gerade wenn es bei Reicher bzw. im ‚Selbst-Kategorisierungsansatz‘ um die interaktive Zuordnung zu einer solchen Kategorie geht, ist eine solche Verkörperung einer solchen Kategorie ja nicht nur nicht zu übersehen, sondern geradezu Voraussetzung, um eine solche überhaupt erkennen zu können. Gerade in einer Menschenmasse wird man wohl nicht mit jedem einzelnen ein Gespräch führen können, um sie sonach fein säuberlich zu FreundInnen oder zu FeindInnen hinzuzuordnen. Es ist die von Goffman erwähnte ‚Offensichtlichkeit des Sozialen‘, die hier in Erscheinung und Funktion tritt. Entscheidend ist hier das Konzept des *impliziten Wissens*, das bewusste, kognitive Prozesse übersteigt bzw. unterläuft (e.g. der ‚Körper als Kommunikationsmedium‘); und das Denken der *körperlichen Performance* als der sozialen Handlung etwas Eigenständiges hinzufügend. Ich verweise hier auf Hirschauers Beispiel der Verkörperung und Performance von transsexueller Identität in Kapitel 1.

Weiter müssen auch hier im Anschluss die Sinne theoretisiert werden, die, Reckwitz, Prinz, Göbel folgend nicht als reine, neutrale Informationstransporteure gesehen werden können, sondern in ihrer sozialen Strukturiertheit und aktiver Verfassung mitgedacht werden müssen.

Und das betrifft vor allem den oben angedeuteten *Prozess* des Kategorisierens und Identifizierens. Es ist zwar meiner Meinung nach richtig und wichtig, die kognitiven Aspekte dabei hervorzuheben, es gilt dabei aber mehr zu berücksichtigen, wie ich

⁶⁷ Auch abgesehen von stationären Versammlungen wie es Events meistens sind spielt der städtische Raum eine große Rolle in der Verfügungstellung von Handlungspotentialen, Bewegungsrichtungen oder Geschwindigkeiten, Rahmungen von Massendichten (Breite und Linearität der Straßen (vgl. dazu z.B. die Entstehung der Haussmann'schen Boulevards von Paris im 19.Jahrhundert) räumliche Möglichkeiten der Einkesselung für die Polizei etc.pp

schon angedeutet habe, wie z.B. Aspekte des – wiederum sozial strukturierten - impliziten Wissens in Form von sozialen Typiken und der Art und Weise, wie solche zugeordnet werden. Dies ist kein ausschließlich *voll-bewusster, rationaler* Prozess, sondern kann in der interaktiven Aktualisierung impliziter Wissensbestände als eine gewisse soziale ‚Automatik‘ erscheinen, andere (multifaktoriell) nach Kleidung, Habitus, Redeführung, Geschlecht, Alter, Gesichtsmerkmalen, auch Hautfarbe etc.pp als zu einer Kategorie irgend zugehörig zu befinden oder auch nicht. Dies ist auch ein *dynamischer* Prozess, d.h. die Zuordnungen können sich im Interaktionsverlauf auch (recht schnell) ändern, wenn die Person z.B. plötzlich neue Merkmale zu erkennen gibt, die vorher nicht zu sehen und hören waren (auch bestimmte Worte verwendet; bestimmte Emotionen ausdrückt; bestimmte Handlungen setzt...) – oder die Zuordnungen der eigenen Peers andere sind als die eigenen usw. usf. Und es hängt auch davon ab, wie schon Reicher feststellt, welchen Einfluss RednerInnen hier ausüben. Hierzu aber benötigen diese RednerInnen technische Unterstützung für ihre Sichtbarkeit und vor allem Hörbarkeit für alle Kopräsenten – unter Herstellung und Ausnutzung des aufmerksamkeits-technischen, rituellen Fokus auf sie.

Auch Affekte sind für Reicher nicht wie etwa bei Freud konstitutiv für die Masse (Freud 1971 bzw. Gebauer 2019, 80f) oder wenigstens ein wichtiges Element der Interaktion, sondern werden als abgeleitet vom obersten Begriff der sozialen Identität beschrieben. In einer gemeinsam mit Nick Hopkins et al unternommenen Studie von 2015 (Hopkins, Reicher 2015) wird beispielsweise der Ausgang von ‚*positive experience*‘ im Kollektiv respektive das Durkheim’sche ‚efferveszente Erleben (vgl. 4.1.)‘ grundsätzlich *in identitätsbezogenen Prozessen* gesehen (vgl. ebd. 29).

Im Wesentlichen sind – so die Studie - AkteurInnen nach dem Durchlauf von den im nämlichen Ansatz obligatorischen Selbst-Kategorisierungs und – Identifizierungsprozessen zwei Transformationen unterworfen, die laut den Autoren beide zu Efferveszenzen führen können: namentlich würden geteiltes *Framing* zu ‚kollektiver Selbst-Realisierung‘ (*Collective Self-Realisation, CSR*) - vermittelt über geteilte Normen und Werte - überleiten; und ebenso sei das über die geteilte Identität vermittelte Verspüren einer engeren, wechselseitigen Gefühlsverbindung zu anderen dem genannten Vergemeinschaftungseffekt förderlich (vgl. ebd. 22).

Interessanterweise platzieren Hopkins, Reicher et al. am Ende des Textes eine Art *Disclaimer*: Nachdem Massenprozesse sehr zirkulär seien, läge es durchaus im

Bereich des Möglichen, dass die Kausalitäten sich auch umkehren könnten: „[...] just as a shared identity may contribute to a sense of relationality, so this latter may be a basis for participants to infer a sense of shared identity. Also, just as a positive experience may be a product of CSR and relationality, so the positivity of one’s experience may contribute to the experience of relationality and CSR.“ (ebd. 29)

Hier an dieser Stelle schlüpft Randall Collins zurück ins Geschehen, dessen gesamte Theorie der *Interaction ritual chains* auf Prozesse der situativen Solidarisierung basiert. Auch für meine Arbeit wesentliche Kontribution ist und bleibt Collins’ Hinzufügung der Instanz des Fokus, die sich ja bei Reicher nicht findet.

Reicher et al. scheinen ihr Modell auf dem Prototyp einer *Doppel-Masse* (Canetti 2000, 71f bzw. Gebauer 2019, 107f) abzustellen – und setzen hier logisch die Beziehung dieser beiden Massen bzw. Gruppen (*in-group* und *out-group*) als Fundament ihres Modells; unter Vernachlässigung der Fokusbeziehung im Collins’schen Sinn, die anders wie bei *Riots* und allgemein Massenbewegungen mit politischer Referenz bei Eventmassen viel sichtbarer sind, da hier eine Beziehung der Masse zu Einzelnen bzw. fixierten Fokuspunkten vorherrschend ist⁶⁸ und nicht, wie es auch bei politischen Kundgebungen und Reden in der Regel der Fall ist, der Abgrenzung vom politischen Gegner zur Etablierung der (inter-) situativen Gemeinschaft.

Bei mir hingegen erscheint das Event als erkenntnisleitendes Paradigma. Ich versuche allerdings – wie auch schon anderswo in dieser Arbeit - mit der Hilfe der hier verhandelten unterschiedlichen Perspektiven eine soziologische Verortung durchzuführen. Vielleicht gelingt es mir, die Erklärungskraft beider Konzeptualisierungen bis zu einem bestimmten Grade zu vereinigen⁶⁹.

⁶⁸ Bei einem Besuch des Frequency-Festivals (2011) erlebte ich z.B. einen Versuch des Sängers der alternativen Rockband ‚Foo Fighters‘ zur Herstellung einer Doppel-Masse mittels Etablierung einer ‚Feind‘-Masse. In den Pausen zwischen den Stücken hörte man nämlich von der zweiten Bühne des Festivals hunderte Meter entfernt die elektronischen Klänge der ‚Chemical Brothers‘. Daraufhin fühlte sich der im Übrigen auf einer E-Gitarre hantierende Dave Grohl bemüsst, mäßig aggressiv zur anderen Bühne in etwa hinüberzurufen, dass *sie*, die Foo-Fighters NIEMALS *Elektronik* in ihrer Musik verwendet hätten. Ein Versuch der Re-etablierung der exklusiven Identität eines ‚authentischen‘ Rockismus, der sich von den Knöpferldrucker und ihren Automatisierungsprozessen abgrenzen möchte. (Das ist wohl allerdings inzwischen eher eine Minderheitenposition.)

Es kann aber auch in ganz anderer Manier zur Situation eines *Meta-Fokus* kommen: wird die Veranstaltung per Fernsehen übertragen oder dient sie z.B. zur Aufnahme eines Konzertvideos, ist plötzlich das Publikum dazu aufgerufen, auch zum Darsteller zu werden und besonders intensive Affektivität für das imaginierte allgemeine Andere anzustrengen. Das wäre in diesem Fall ein nicht-abstoßender, sondern positiver Bezug zu einer Out-Group (allen potentiellen Video-BetrachterInnen), *in der die In-Group aber natürlich eingelassen ist*, weil sie sich das ja gern dann selbst angucken möchte. Da funktioniert Reichers Konzeption der binären Gruppentrennung auch nicht so ganz.

⁶⁹ Natürlich versehen mit einem kräftigen Schuss Praxeologie.

Es gibt in der Folge auch mehr intersituative Verbindungselemente als bloß soziale Identität und ihre sozialen Kategorisierungen. Letzteres ist Mentalismus bzw. Eindimensionalisierung des Praxisflusses. Ich habe das ja schon einige Male in dieser Arbeit – zuletzt weiter oben in der Kritik Collins' ausgeführt: Die ganze Eventtechnik beispielsweise – von den standardisierten Zäunen bis zu den Bühnen und Ton- und Bildsystemen: sie alle werden von Event zu Event getragen und strukturieren und *skripten* – in Koppelung mit ihrem routinisierten Gebrauch - diese mit ihren Anlagen mit; desgleichen nicht zu vergessen das spezifisch eventbezogene sinnliche und kognitive Rezeptions- und Partizipationswissen, das sich mit kleineren und manchmal größeren Abweichungen zu den Events hinzugesellt, das Körperwissen über die üblichen Bewegungen und Haltungen etc. (s. K5)

Jedenfalls aber bestätigen Reicher & Co einmal mehr die Hirschauer'sche These, dass mehr soziale Entitäten eine Rolle spielen als bloß soziale Praktiken; dass diese keineswegs die kleinste Einheit des Sozialen seien, wie ja Reckwitz behauptet hat. Vielmehr spielen Gruppenprozesse eine große Rolle in der Formation von Versammlungspraktiken.

Schließlich müsste eine ausführlichere Kritik dieses Ansatzes noch stärker die Prekarität von – letztlich nie abschließbaren - Identifizierungsprozessen betonen (vgl. z.B. Hall 2004); prekäre Prozesse, die nicht zuletzt – um Hirschauer und Wetherell noch einmal zu bemühen – vom Interaktionsverlauf abhängig sind. Auch Reicher merkt an: Es ist nicht so, dass im Vorfeld der Situation die identitären Verhältnisse immer schon entschieden seien und die AkteurInnen sie nur mehr bewusstlos ausagieren. Vielmehr müssen diese über die ebenso nicht ein für alle Mal und universal in Stein gemeißelten Kategorien in ihrer Relevanz situativ konstruiert bzw. ausverhandelt werden. Und auf diesen Umstand lege ich gemeinsam mit der Pluralisierung der Partizipanden besonderen Wert.

Es kann außerdem in der Regel nicht von geschlossenen Gruppen die Rede sein; je weiter weg die AkteurInnen sich von zentralen Fokuspunkten befinden, das kennt man ja schon von Konzerten, desto weniger affektiv ist die Atmosphäre in der Regel, desto weniger körperliche Rhythmisierung und Synchronisierung, und desto weniger Feedback mit den singularisierten kulturellen Bedeutungswelten wird prozessiert. Fast jede Menge lebt ja, wie Canetti schon in einem seiner Postulate über Massen

formuliert, vom Wachstum und kann in der Regel kein ‚Interesse‘ daran haben, sich vollkommen zu isolieren, es sei denn, es gibt eine Preisbarriere oder es wird eben eine sich erschöpfende (kategorische) Mitgliedschaft verlangt.

Was hat mir der *Social Identity* - Ansatz nun gebracht für den Fortgang dieser Arbeit? Er soll mir, wie anfangs schon notiert, mit seinem stärker kognitiven Ansatz helfen, einen möglicherweise drohenden *materialen* Reduktionismus zu verhindern: Er weist auf eine kognitive intersituative Komponente hin, die die Entstehung von kopräsenten Kollektiven mitgestaltet; und zeigt mit den lokal verhandelten Kategorien⁷⁰ Elemente einer (kognitiven) Interaktionstheorie, die ebenso Eingang finden kann in eine soziologische Eventbeschreibung.

Ein weiteres wichtiges Argument Reichers, auf das ich nocheinmal ausführlicher eingehen möchte betrifft, Le Bon's historisch wirkmächtige These der Deindividuation in Massen: Menschen verlieren dabei ihre Individualität und vereinigen sich mittels Suggestionen und Ansteckungsprozessen zu einer einzigen ‚Masse‘, mit in der Konsequenz verminderten kognitiven und ethischen Kompetenzen. Hopkins, Reicher et al. meinen hierzu: „The social identity approach [...] counters the argument that identity and reason are lost in a psychological crowd. Rather, individuals shift from thinking of themselves in terms of their personal identities to thinking of themselves as members of a common category, and the basis for their behaviour shifts from personal belief to group norms.“ (Hopkins, Reicher 2015, 21) Kombiniert mit Hirschauers oben zitiertem allgemeinen Statement zu Fokussierungssituationen, in denen, ich wiederhole es „[...] ein gänzlich orientierter, reaktionsschnell-geistesgegenwärtiger Mitspieler auf der Höhe des situativen Geschehens“ (Hirschauer 2016b, 122) Voraussetzung ist, erhält man, denke ich, ein gutes analytisches Werkzeug zur Beurteilung der individuellen Beweglichkeit in der Menge. Der von Hopkins, Reicher et al. angesprochene kognitive Wechsel von persönlicher Orientierung zu Gruppenorientierung beinhaltet auch einen Wechsel – oder mit Collins eine performative Etablierung - des *Aufmerksamkeitsfokus*. Eine solche Etablierung geht, folgt man Collins, mit einer körperlichen Synchronisierung einher. Es lässt sich wohl theoretisch nicht entscheiden, ob diese Synchronisierung stattfindet, *weil* sich die

⁷⁰ Hierzu lohnte es sich, den Sammelband zu Hirschauers Konzept der ‚Humandifferenzierungen‘ zu durchforsten, die für eine Kritik der Selbst-Kategorisierungs-Theorie gute Ansätze böte (vgl. Hirschauer 2017).

Leute miteinander identifizieren, oder ob sich die Leute eher miteinander identifizieren, weil sie sich synchronisieren. Die Kausalitätsrichtung ist hier nicht klar, so wie es auch Hopkins et al. in ihrer Studie (bzgl. Efferveszenz) berichtet haben. Es trifft wohl – abhängig vom Kontext und der jeweils Beteiligten – beides in jeweils unterschiedlichem Maße zu, und kann wohl nicht universal festgemacht werden. Auch für den Fall von Events, zumal für Freiluft-Festivals, in denen mehrere Musikgruppen in einer mehr oder weniger sorgfältig arrangierten Bandbreite des Geschmacks auftreten, treffen BesucherInnen aufeinander, die gewisse Gemeinsamkeiten haben, wie z.B. zumeist ihre Juvenilität und Erlebnisorientierung⁷¹, aber ansonsten eher in sehr losen sozialen Clustern verortet werden können, wie z.B. bestimmten Szenen. Bei monothematischeren Events hingegen, wie z.B. einem Heavy Metal Festival oder dem (VW Golf -) GTI-Treffen am Wörthersee in Kärnten können die präsituativen Anlagen für identifikatorische Prozesse (Lebensstil, Lebenslage, soziales Geschlecht) sicherlich viel höher veranschlagt werden. Hier können die situativen Aufmerksamkeitspraktiken für ein ähnliches Affektlevel wie bei präsituativen heterogener angelegten Events wahrscheinlich mehrere Gänge zurückschalten, weil die situativ-identifikatorischen Anhaltspunkte offener darliegen und die wechselseitigen Erwartungshaltungen gemeinschaftsstiftender Momente sich eher synchronisieren und realisieren.

Dies ist auch der Punkt, wo sich zwei in dieser Arbeit angeführte Begriffe berühren: im zweiten Kapitel war von posttraditionalen Gemeinschaften die Rede. Bei Hitzler reproduzierten sich solche losen, posttraditionalen Geschmacks-Interessensgemeinschaften als Szenen u.a. auf Events. Gebhardt wieder hat davon gesprochen, dass es eher das Fest/ das Event sei, dass eine momentane Gemeinschaft stiftete, als eine Gemeinschaft, die sich im Fest oder Event feierte. Ich würde hier auch der (Inter-)Situativität des Events mit dem in Kapitel 2 schon angeführten Begriff der *performativen Gemeinschaft* (Alkemeyer) mehr das Wort reden; mit Collins – und teilweise mit Reicher – lassen sich solche situativen identifikatorischen Prozesse denke ich gut beschreiben. Wie es um die jeweilige Anschlussfähigkeit dieser Prozesse bestellt ist, hängt ab, wie gesagt, einerseits von der Sozial- und Geschmacksstruktur des Publikums, also der präsituativen Involvierung

⁷¹ ..und, wie es bei Reckwitz etwas sperriger heißt, VertreterInnen des ‚konsumptorischen Kreativsubjekts‘ der creative class (vgl. Reckwitz 2006).

in soziale und semantische gemeinsame Cluster, und andererseits von den jeweiligen situativen Praktiken der Aufmerksamkeitsfokussierung und der jeweiligen Konstituierung und Aktualisierung gemeinsamer ‚Kategorien‘⁷².

Ich möchte hier vorläufig konkludierend im Sinne meines verfolgten Ansatzes nocheinmal weniger von *Massen* als sozialen Entitäten sprechen, die etwa Gefahr laufen, vom grammatikalischen Subjekt zum realen Subjekt der Handlung zu werden, sondern, wie am Kapitelanfang schon erwähnt, von *Praktiken der Versammlung*, die die Konstitution und Dynamik von kopräsenten Menschenmengen unter der Beteiligung von materialen Partizipanden meiner Meinung nach besser erfassen können.

In dieser Massenfassung wären mit dem Begriff der Praktiken intersituative Momente miteingeführt, die die Massensituation mit vorherigen Situationen und anderen synchronen Situationen verbinden; es können die Körper thematisiert werden, die in ihrer Performanz einen integralen Beitrag leisten; ebenso – angesichts der zunehmend massiven Technisierung auf diesem Gebiet besonders wichtig - diverse Affektgeneratoren und –inhibitoren, die die Massensituation entscheidend mitstrukturieren, und deren ‚Zugriff‘ – über Computersimulationen von Mengen und individualisierter Datensammlung – sicherlich im Steigen begriffen ist. Ebenso spielen in jenen Versammlungspraktiken relationale Präsenzen eine Rolle, die ihren – nicht nur - aufmerksamkeitstechnischen Tribut einfordern, und jedoch auch größere soziale Gruppen, die von ihren PartizipantInnen situativ, kontextuell und kategorial identifiziert werden können.

Zur am Ende des 3.Kapitel angesprochenen Frage der Unterschiede von Affekten in Mikrosituationen zu denen in sozialen Massen-Situationen möchte ich – neben dem gerade abgehandelten potentiellen Wechsel zu einer Gruppenorientierung des Handelns - nochmal auf die unterschiedlichen Intensitätsniveaus hinweisen (vgl. auch Bude 2016, 55), die sich aus der hohen Zirkularität des Massenaffekts, den multiplen und multimodalen Feedback-Prozessen, die solche Affekte ermöglichen, ergeben.

⁷² Zu faschistisch- totalen Auflösungen aller Differenzen im Masseninneren unter Beschwörung eines maximiert kontrastierten, ebenso homogenisierten konstitutiven Außen wäre gerade in Zeiten eines aufkommenden Rechtsextremismus und Nationalismus einiges zu sagen, nur muss dies aus thematischen und v.a. Platzgründen leider woanders geschehen.

Eine exemplarische Beschreibung dieser Zirkularität, der Körperlichkeit in der Masse und der enormen affektiven Techniken, die hier zum Einsatz kommen, werden Hauptinhalt des nächsten Kapitels sein.

Kapitel 5: Event als Praxis

Es bleibt nun die Aufgabe, die Spezifika von Massenevents bzw. Event-Versammlungspraktiken darzulegen, so wie sie sich mir in praxistheoretischer Perspektive darstellen. Dies kann allerdings aus Platzgründen nur eingeschränkt geschehen: Es handelt sich hier eher um die Skizzierung eines Forschungsprogramms als um definitive Ergebnisse; um das Aufzeigen materieller und affektiver Zusammenhänge, die sich zeigen mögen, wenn man den Praxisbegriff an sie anlegt.

5.1. Allgemeine Überlegungen für eine Praxeologie von Events und ihren Partizipanden

Ich beginne mit einer dem Gegenstand angenäherten Bestimmung der im 4.Kapitel eingeführten *Versammlungspraktiken*, die einen Essentialismus der Masse à la Le Bon oder Canetti vermeidet, jedoch auch durch Reichers *crowd action*, welche eine Pluralisierung von Ko-Aktanten und intersituativen Affizierungen nicht inkludiert, nicht zureichend begründet ist. Es soll die Rede sein von *materiellen Versammlungspraktiken unter den besonderen Bedingungen von Events* oder kurz: *Eventpraktiken*⁷³.

Was sind nun diese besonderen Bedingungen?

Der Eventraum ist *Konsumraum*. Der Zugang ist in der Regel monetär geregelt; die VeranstalterInnen möchten zudem Getränke usw. verkaufen, deshalb darf nichts mitgebracht werden und wenn, wird es den Leuten am Eingang abgenommen - so wie auch gefährliche Gegenstände wie Messer, oder präventiv auch potentiell gefährliche wie Regenschirme z.B. Es gibt diverse Merchandise-Artikel zu kaufen. Es herrscht (bei Festivals z.B.) im Inneren zielgruppenorientiertes Werben⁷⁴ mit Plakaten,

⁷³ Es sind bei Events auch andere Praktiken am Werk, die hier aber nicht im Fokus stehen. Wie z.B. Selbstdarstellungspraktiken, Männlichkeitspraktiken, rituelles Trinken oder PartnerInnensuche. Der Fokus liegt am Massenfokus und allen dort angekoppelten (inter-) situativen Praktiken.

⁷⁴ Am Frequency-Festival-Gelände wurden mir z.B. Zigaretten zum Probieren angeboten – samt Fragebogen-unterstützter Marktforschung. Es gibt dort auch allerlei Verkaufsstände usw.

Videowerbungen auf den großen Bühnen-Leinwänden⁷⁵; der eigentliche Kaufgegenstand aber ist laut Ronald Hitzler der Erlebnisraum selbst – bzw. der Zugang dazu und das Versprechen auf eine bestimmte Form des Späßes (s. Kapitel 2). Dieser Spaß ist aber kein unschuldiger, für sich stehender und etwa in zwangloser Interaktion entstehender, sondern ein konsumsemantisch durchtränkter, professionell angeregter und regulierter Spaß, ein gezielter Spaß-Affekt, der gemäß der Erlebnistrationalität nach der maximalen Anzahl oder Dauer von Affektspitzen verlangt. Wenn Menschen einen kollektiven Spaß haben möchten, dann müssen sie sich – vielleicht abgesehen von kleinen Nischen in Kunst oder Subkultur - von solchen Spaßpraktiken ‚rekrutieren‘ lassen, wie Reckwitz sagen würde, und dann mit situativen Abweichungen auf die mehr oder weniger vorgesehene Art und Weise daran partizipieren.

Ich möchte hier nicht bloß von einer Kommerzialisierung des Späßes sprechen – die ja historisch schon sehr viel älter wäre, sondern von einer grundlegenden *Ökonomisierung des Späßes*. Jener Affekt des Späßes, der den Eventpraktiken entspricht, ist ein historisch recht neuer semantisch-somatisch-materieller Zusammenhang, der sich in der Situation des Events voll entwickelt zeigt. Und er wird zunehmend mit bestimmten weiter unten ausgeführten Techniken gezielt hergestellt, reguliert und – als Ware behandelt.

Die Emotionssoziologin Eva Illouz spricht diesbezüglich in einer neueren Veröffentlichung von *emodities* – zusammengesetzt aus dem englischen ‚commodity‘ (Ware) und ‚emotion‘, zu deutsch Gefühlswaren (Illouz 2018, 23), welche den „[...] zentralen Prozess des affektiven Kapitalismus [verdeutliche]“ (ebd., 35). Der Begriff der *emodities* beinhaltet als ‚Alleinstellungsmerkmal‘ gegenüber älteren Warenbegriffe vor allem die „emotional-performative Dimension der Waren“ (ebd., 34); „Die Herstellung dieser spätmodernen Waren (und ihres Wertes) endet nicht am Fabrikator, sondern wird erst während ihres Konsums in einer Interaktion mit dem Konsumenten abgeschlossen“ (ebd., 35).

In Gefühlswaren sind „[...] Akte des Konsums und Gefühlsleben [sind] so eng und untrennbar miteinander verbunden, dass sie einander wechselseitig definieren und ermöglichen;“ (ebd.). Der Besuch eines Events kann hier mit Illouz auch als Teil einer Handlungsrationalität des ‚Verfolgens emotionaler Projekte‘ verstanden werden, das,

⁷⁵ Z.B. beim Donauinselfestival, das allerdings freien Zutritt gewährt, aber natürlich auch als Werbeplattform für den Veranstalter - der SPÖ-Wien - fungiert.

wie Reckwitz sagen würde, die soziale Logik einer ‚Singularisierung‘ des Selbst und seines emotionalen Erlebens zum Inhalt hat (Reckwitz 2017).

Neben der Involvierung von ‚Objekten‘ (ebd., 21) in den Prozess der Kommodifizierung der Gefühle sind auch ‚Kernelemente sozialer Identität‘ (vgl. ebd., 22) darin verwickelt, wie Illouz entlang ihres langjährigen Haupt-Forschungsgebietes der Liebe und Sexualität beschreibt: „Der Konsum geht unmittelbar von den kulturellen Drehbüchern des Selbst aus und übersetzt so die geschlechtlichen Identitäten des Mannes und der Frau in tägliche Interaktionsstrategien; [...] Der Konsum ist keine falsche Schicht, mit der das Selbst überlagert würde; er erfolgt aus dem Kern der sozialen Beziehungen, Identitäten und Gefühlen heraus.“ (ebd.) Und dies erfolgt in enger Beziehung zu Konsumobjekten wie bestimmten Kleidungsstücken oder Restaurantumgebungen. Worauf Illouz hinaus will ist zentral: „Gefühle werden [...] nicht nur *vermarktet* und kommodifiziert, sondern auch im Kontext bestimmter Konsumakte hervorgerufen und geprägt.“ (ebd., 39) – das gilt, behaupte ich, auch ganz besonders für den Spaß am Event.

Illouz entwickelt eine Typologie emotionaler Güter anhand der „Artikulationen von Markt, Kultur und Gefühlen“: emotionale Erlebnisse und Stimmungen, relationale Gefühle und emotionale Selbstveränderung.

Nun trifft sie damit Unterscheidungen, die zum größten Teil im Affektbegriff, so wie ich ihn verwende, vereinigt sind.

‚*Emotionale Stimmungen*‘ z.B. charakterisiert sie im Unterschied zu Emotionen als „oft durch *sinnliche* Stimuli ausgelöst“, als „unschärfer [...], das heißt weniger klar auf ein bestimmtes, fest umrissenes Objekt ausgerichtet“ und „eine Vielzahl von Affekten umfassen[d]“ (ebd.) Ich habe in Kapitel 3 mit Reckwitz und Prinz/Göbel die Wichtigkeit der Sinne für Affekte allgemein diskutiert und v.a. bei Wetherell betont, dass solche ‚sinnlichen Stimuli‘ nicht ohne kulturelles Repertoire, nicht ohne eine bestimmte bedeutende Rahmung ‚wirken‘. Blitzeffekte bei Events müssen als kontextuell spaßfördernd schon erkannt sein, um so zu wirken. Ich würde also hier nicht einen fundamentalen Unterschied zu Alltagsaffekten im intersubjektiven Dyadenleben festmachen. Dass Affekte nicht ‚rein‘ sind, sondern sich komplex zusammensetzen, denke ich, ist auch nicht außergewöhnlich. Reine Liebe, reine Eifersucht, reiner Hass, reine Freude usw. usf. ist eher etwas, dass in bestimmten Literaturen vorkommt oder vielleicht noch bei Kleinkindern; im Erwachsenen-Alltag ist das alles ‚verunreinigter‘, verwickelter, und mit Wetherell gesagt: interaktiver. Und dass solche Affekte oder

‚emotionale Stimmungen‘ unschärfer seien, das heißt weniger fokussiert: nun, gerade für Events versuche ich ja mit Collins gerade ihre *Fokussierung* zu konstruieren. Vielleicht trifft Illouz‘ Kategorie hier eher auf das von ihr gebrachte Beispiel der ‚Entspannung im Club-Med-Resorts‘ zu, obwohl ich mir dort auch sehr gut sehr fokussierte Animations-*Sessions* vorstellen kann.

Interpretiert man die Charakterisierungen der Stimmung von Illouz allerdings nicht kategorial, sondern graduell, kann ich sagen, dass sich Events bzw. Massenevents als Gefühlswarenproduktionsstätten hier v.a. zu ersterem Punkt natürlich hochgradig zuordnen lassen: Sie fahren eben sprichwörtlich ein sinnliches ‚Blitzlichtgewitter‘ auf, um auf ALLE Sinne der Versammelten einzuwirken. Dass sich der Affekt im Eventfall durch besondere Unschärfe und Vielfalt auszeichnet, kann ich nicht unbedingt behaupten; es ist eher eine Fokussierung, die hier als besonders auftritt: die gemeinsame rituelle Fokussierung einer Masse; und es sind bestimmte Affekte, die in anderen Situationen recht selten auftreten: ein situatives Gemeinschaftsgefühl; ein genuin relational betonter Affekt. Und damit wären wir schon bei Illouz‘ nächsten Gefühlswarentypus: ‚*Relationalen Gefühlen*‘. Diesem greift der Affektbegriff auch schon vor, weil der sich ja ohnehin grundlegend als relational begreift. Illouz möchte hier aber die (warenförmige) Herstellung von *Intimität* bzw. *intimer Beziehungen* betonen (43). Und hier ganz besonders das Schenken. Dieses sei im Westen „zugleich als Konsum- und als Gefühlspraktik[en] institutionalisiert“ (44) worden. Der Event-Affekt ist nicht in diesem Sinne ein ‚relationales Gefühl‘ wie bei Illouz: es kann zwar intime Beziehungen durch das gemeinsame Erlebnis durchaus auch reproduzieren helfen, jedoch ist das nicht der Schwerpunkt, weder in meiner Arbeit noch bei Events. *Der (in Praktiken eingebettete) Konsumakt des Erlebniskaufes am Event erzeugt aber den Gemeinschafts-Affekt als Ware.* Die posttraditionale Gemeinschaft im Sinne Hitzlers und Gebhardts oder jedenfalls die situative Gemeinschaft wären also wesentlich durch Gefühlswaren konstituiert. Zugespitzt formuliert: *Die Gemeinschaft (bzw. der Spaß an ihr) ist hier die Ware.*

Der dritte Gefühlswaren-Typus bei Illouz schließlich ist derjenige, der emotionale Selbstveränderungen betrifft. „Selbsterkenntnis und Selbstverbesserung durch psychologische Modelle geistiger Gesundheit“ (45) Dies beziehe sich auf die ‚psychologische Industrie‘; Illouz nennt hier als Beispiele „psychologische Beratung [...], Workshops, Selbsthilfebücher, Coaching“ (ebd.), ebenso aber die psychomedizinische Industrie“ einschließlich Psychiatrie und der Pharma-Branche.

Gefühlswaren bestehen hier aus ‚Gefühlsmedizin‘ (ebd.) wie Antidepressiva, aber eben auch Praktiken in der Dienstleistungsbranche wie in Workshops etc. Im Sinne der Ermöglichung ‚subjektiver Gefühlsprojekte‘ ist vielleicht auch die Animationsarbeit des Event hier – etwas weniger prominent wie oben - einzuordnen. Im Event wird ‚aufregende, gute Stimmung‘ erzeugt, die durchaus im Rahmen für individualistische ‚positive‘ Selbst-Transformationen‘ genutzt werden können.

Um Begriffskonsistenz zu wahren spreche ich in meiner – und Reckwitz‘ und Wetherells - Terminologie übersetzt zukünftig vom Eventspaß als *Affektware* – aus den am Anfang des 3. Kapitels genannten Gründen.

Neben den gesellschaftlichen Entwicklungen der *Deinstitutionalisierung*, *Entstrukturierung*, *Profanisierung*, *Multiplizierung*, *Kommerzialisierung*, die laut Winfried Gebhardt Events mitprägen bzw. für die sie Ausdruck sind⁷⁶ kann also auch noch die *Ökonomisierung* der Affekte hinzugefügt werden. Diese hängt in der konkreten ‚Warenproduktion‘ a.k.a. Eventsituation eng zusammen mit einer Ökonomisierung von Sicherheit im Sinne einer bestimmten Rationalität des regulierenden Umgangs mit Menschen und Mengen – und ebenso ihrer professionellen Erregung. Diese Zweier-Struktur des störungsfreien Regulierens der Event-Abläufe und der Anregung einer bestimmten Bandbreite von Affekten ist eine weitere Besonderheit, die den Event-Konsumraum in seiner situativen Praxis auszeichnet. Dieser ist nämlich – genau wie auch der Raum einer Shopping Mall – einerseits als *Sicherheitsraum* (Foucault 2004, 40) organisiert: es wird versucht, die kopräsent Versammelten logistisch und affektiv maximal risikopräventiv zu regulieren. Auf die Formen dieser immer stärker professionalisierten *Crowd Control* oder, wie ich sie nennen möchte: dieser *Sicherheitspraktiken* komme ich in Kapitel 5.2. zurück. Andererseits arbeitet das Event – genau wie die Shopping Mall – innerhalb eines eingeschränkt *performativen Raumes*⁷⁷ mit mehr oder weniger aktiven Anreizen, ein

⁷⁶ Die Konstatierung solcher ‚gesellschaftlicher Entwicklungen‘ müssten natürlich für Eventsituationen in den inter- und ko-aktiven Prozessen empirisch gezeigt werden.

⁷⁷ Im Bezug zum Theater und zur Performance-Kunst formuliert Eva Fischer-Lichte: „Der performative Raum eröffnet Möglichkeiten, ohne die Art ihrer Nutzung und Realisierung festzulegen.“ (Eva Fischer-Lichte 2004, 189) In den neueren Theater und Performance-Künsten wird mit radikaler Partizipation des Publikums bis zur Auflösung oder gar Umkehrung der Rollenverteilungen experimentiert – nur ist das Event in seiner standardisierten (materiellen) Form geradezu die Antithese dazu. PerformerInnen und Publikum sind klar ihre Rollen und Plätze zugewiesen, es gibt ein enges Partizipations-Repertoire für das Publikum (Klatschen, Tanzen, Hände-über-dem-Kopf-Schwenken, Mitsingen) – das allerdings für den beabsichtigten Effekt, nämlich den Affekt, notwendige Bedingung ist.

‚gutes Gefühl‘ bzw. erlebnisorientiert-spaßhafte Affektivität zu erzeugen. In der Shopping Mall ist das analog die Erzeugung der Stimmung von ‚Wellness‘: mit angenehmer Temperatur und Luftfeuchtigkeit, angenehmen Farben und Formen, die einen den Weg tiefer in den jeweiligen Komplex hinein – und bei *noch* mehr Geldausgabemöglichkeiten vorbei weisen, mit angenehmen Gerüchen und angenehmer ‚Muzak‘ (Shoppingmusik), mit auditiv und visuell ungefragt herangetragenen Werbebotschaften findet der Anreiz-Reigen seine multi-sinnliche Fortsetzung. Es soll zum Schlendern zwischen den Waren anregen, schließlich zum Gelegenheitskauf usw. Und nicht zuletzt sind Shopping Malls selbst Abhaltungs-Orte unterschiedlicher Events.

Events selbst greifen nun auf besondere Formen des Affekt-Anreizens zurück. In der Regel geschieht das im Zusammenhang mit auf Bühnen stattfindenden Performances in der Form, die schon Gebhardt und Knoblauch weiter oben (Kapitel 2) abgehandelt haben: Es gibt ein kopräses Publikum, das über eine organisierte Performance und ihren ‚Event-Foki‘ (Knoblauch) die Euphorie der performativen/situativen Gemeinschaft erlebt. Dieses Affizieren greift – wiederum analog zur Shopping Mall - auf alle Sinne zu; auf die Formen, die dieses Affizieren oder, wie ich sie vollständiger nennen möchte: *Animationspraktiken* annehmen, komme ich schließlich in Kapitel 5.3 zurück.

Wir haben also auf der einen Seite *Affekt-Containment*, *Verhaltenregulierung*, auf der anderen Seite *Affekt-Anreiz*, *Stimmungsmache*. Der gemeinsame Ansatzpunkt: die Bewegtheit der Menschenmenge, ihre Affektivität.

Der Affekt ist der hier betrachtete Haupt-Gegenstand von Sicherheits- und Animationspraktiken und das Zentrum von Eventpraktiken in meinem Sinne. Sicherheits- und Animationspraktiken sind außerdem sowohl sequenziell als auch synchron hochgradig interdependent und ihre Partizipanden nicht gänzlich voneinander zu trennen: Es kann auch der Sänger der gerade auftretenden Band eine Sicherheitsfunktion übernehmen und beschwichtigende Worte zur Menge sagen – wie Mick Jagger z.B. beim katastrophischen Konzert in Altamont bei San Francisco 1969 währenddessen vier Menschen sterben mussten. Damals war der Grad der Professionalisierung nicht gerade am heutigen Stand: Als Securities wurden die *Hell's Angels* – gerüchtehalber für eine Kiste Bier – engagiert, die ihre umgelegten Motorräder als Barriere zwischen Publikum und Bühne eingesetzt hatten, und mit

Motorradketten und abgesägte Billard-Queues das die Bühne - und die Motorräder - bedrängende Publikum zurückdroschen⁷⁸. Dieses Konzert kann wohl gut als Kontrastfolie für die heutigen umfassenden Sicherheitsmaßnahmen dienen.

Ein weiteres Beispiel wäre Ronald Hitzlers Beschreibung seiner Erfahrung bei der Loveparade-Katastrophe in Duisburg. Während nur hunderte von Metern neben der Hauptbühne dutzende Menschen ums Leben gekommen waren, gab man den DJs die Anweisung, nicht plötzlich alles abubrechen und möglicherweise zu einer noch viel größeren Katastrophe beizutragen, sondern weiter Musik zu spielen, allerdings zunehmend *untanzbarere* Musik, sodass es immer weniger Bewegung gab, und das allgemeine Affektniveau sich senkte (Hitzler 2011, 87, 88).

Berücksichtigt man noch die im Kapitel angesprochene These von Hitzler, Gebhardt, Pfadenhauer zur *Eventisierung der Kultur*: dann ist diese Zweier-Struktur von Sicherheit und Animation, sofern sie meiner These entsprechend konstitutiv ist für Events - eine sich in unserem kulturellen Leben *ausbreitende Praxisstruktur*. Von der schon erwähnten Shopping Mall, die mit ihren Sicherheits-, Wellness-, und Kaufanregungsarchitekturen bis zum Aufkommen des Online-Massenhandels die Speerspitze des Konsumismus darstellte – bis zur Eventisierung von politischen Aktivitäten wie z.B. *Critical Mass* – ein monatliches, musikbegleitetes gemeinsames Radfahren und Skaten durch österreichische Städte, dort, wo sich normalerweise beinahe ausschließlich öl-gespeister Verkehr bewegt, oder auch in gewisser Weise der ursprünglichen Love-Parade; bis hin zum ‚Popstar‘-Präsidenten Donald Trump, der allen Regeln von Pop-Events, aber auch allen demagogischen Methoden Le Bon’s in seinen *Rallies* folgt⁷⁹ oder auch, auf ganz anderem Feld, dem von Hitzler angesprochenen Weltjugendtag der Kirche. Im Gegensatz zu letzteren steht aber bei Massenevents oder auch in Shopping Malls der Affekt des abgesicherten, geleiteten Wohlgefühls im konsumistischen Zentrum: Der Massenaffect ist die Ware. Es gibt daher auch kein ‚authentisches‘ Massenerlebnis – und keine ‚authentische Stimme‘ der Eventmasse im Sinne einer ‚natürlichen‘ oder eher kreatürlichen Massenstimmung

⁷⁸ Vgl. hierzu den Dokumentarfilm ‚Gimme Shelter‘ (1970) von Charlotte Zwerin.

⁷⁹ Er hat seine abertausend-Mal wiederholten Spruchhits („Build the Wall.“, „Lock her up“, „Drain the Swamp“ etc.), die gerne gemeinsam gebrüllt werden; es gibt vor den Kundgebungen *Merchandise*-Stände, die allerlei Trump-Fanutensilien wie MAGA (Make America Great Again) - Kapperl oder T-Shirts verkaufen; es herrscht Volksfeststimmung; die Leute reisen im teilweise nach.. (vgl. dazu auch eine kurze Video-Reportage und Analyse von Jenna Johnson von der Washington Post (2018)).

so wie sie bei Le Bon oder Canetti vorkommt. Der Affekt (und auch jede ‚Authentizität‘ seiner) ist, mit Illouz, von den materiellen Konsumpraktiken der sich Versammelnden und der professionalisierten Sicherheits- und Animationspraktiken koproduziert.

Eventpraktiken im hier gewählten Sinn sind also eine sich ausweitende Praxisform, die Situationen miteinander verkettet, sich die von Gebhardt und Knoblauch genannten Bedingungen erfüllen und die Doppelstruktur von Animations- und Sicherheitspraktiken beteiligt ist. Animations- und Sicherheitspraktiken selbst schließlich haben eine ‚Identität‘ über Events hinaus, konstituieren und modifizieren auch andere Praxiszusammenhänge in der Gegenwart, und auch sie potenzieren sich seit einigen Jahrzehnten: Sicherheitspraktiken in der Ausweitung von Überwachung und Kontrolle im öffentlichen Raum; im virtuellen Raum; in Arbeitszusammenhängen. Animationspraktiken schließlich in der Lebenshilfe, der Erwachsenenpädagogik, der Steigerung körperlicher und geistiger Fitness; der allgemeinen Freizeitgestaltung.

5.2. Sicherheitspraktiken

Eine systematische Beschreibung der Rationalität, der Materialität, der Affektivität von Sicherheitspraktiken müsste in ihrer methodischen Beobachtung (und in der Feldbearbeitung mit Interviews etc.) ihren Ausgang nehmen; ich kann hier an dieser Stelle einerseits nur aus meinen Beobachtungen auf Festivals und Konzerten (Frequency Festival; Donauinselfest) schöpfen und mich andererseits aus theoretischen Quellen bedienen, die dieses soziale Feld kartographieren helfen können. Meine Betrachtung ist also, nocheinmal, nicht erschöpfend, will vielmehr versuchen, konzeptuelle Anregung zu geben.

Die Konzeption von Sicherheit, die ich hier für die Kennzeichnung der *Praktiken von Sicherheit* verwenden möchte steht im Geist Michel Foucault's. Er definiert den auf *Sicherheitslogik* abzielenden Begriff der Gouvernementalität oder (wie im Zitat unten) *Kunst des Regierens* wie folgt:

„Sie ist ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche Handlungen; sie operiert auf dem Möglichkeitsfeld, in das sich das Verhalten der Subjekte

eingeschrieben hat: sie stachelt an, gibt ein, lenkt ab, erleichtert oder erschwert, erweitert oder begrenzt, macht mehr oder weniger wahrscheinlich; im Grenzfall nötigt oder verhindert sie vollständig; [...] Ein Handeln auf Handlungen.“ (Foucault 1987, 255)

Susanne Krasmann fügt kriminologisch konkretisierend hinzu: „Durch Anreize, die von potenziellen Straftaten ablenken oder diese unattraktiv werden lassen, oder durch baulich-räumliche Maßnahmen und technische Installationen, die bestimmte Verhaltensweisen schlicht unmöglich machen [erscheine] Verhalten als sanft und unmerklich steuerbar [...]“ (Krasmann 2000, 197)

Im Unterschied zu den anderen beiden Foucault'schen Modi der Macht, der souveränen Macht, die auf einer Vergeltungslogik basiert, und der Disziplinarmacht, die versucht, das Subjekt nach bestimmten Normen zu formen – ist das Regieren, und ebenso das *Crowd Management* – eher ein „Führen der Führungen“ (Foucault 1987, 256), ein „[...] lenkend einwirkendes[n] Regieren[s]“ (ebd.)

Dies kann im Eventfall im Sinn von *Risikorationalität* (Lemke 2000, 22) gedacht werden. Praxis in diesem Sinn soll heißen: die Betrachtung aller statistisch wahrscheinlichen Abweichungen von einer kontrollierten Umgebung in der Logik des Risikos und seiner möglichst effizienten Prävention als Regelvorgabe. D.h. es geht in diesem praktischen Kontext weniger um den/die Einzelne/n und ihre Sanktionierung und Disziplinierung, sondern eben um ein *Management einer Menge*, die nicht in die gewünschte Richtung oder zum gewünschten Verhalten etwa geprügelt werden soll, sondern auf die eher mit Anreizen lenkend eingewirkt wird in einer Weise, die den Gesamtablauf möglichst unterstützt und als solche definierte Störungen unterbindet. Eine solche Handlungs- und Praxisrationalität wie jene der Risikoprävention ist aber, geht man nach unseren Praxistheorien, nicht ausreichend: sie kann mit Hirschauer verstanden werden als Teil der semantischen bzw. diskursiven Infrastruktur der Sicherheits- bzw. Eventpraktiken – und muss – wie so vieles in dieser Arbeit – zusammen mit materialen Infrastrukturelementen in die Situation eingebracht werden.

Wichtigen Einsatz im Rahmen der Sicherheitspraktiken hat die den Eventraum nach außen begrenzende und die den Eventraum innen strukturierende Raumarchitektur

und -möblierung. Bei Freiluftkonzerte sind das meist international standardisierte und von Event zu Event weitervermietete Zäune, die – besonders jene Typen, die im Zuschauerbereich in Richtung Bühne verwendet werden - so gebaut sind, dass sie einem gewissen Druck von einer Seite standhalten können und teilweise erhöhten Stand und damit körperliche Überlegenheit für die den Zaun Bewachenden auf der anderen Seite ermöglichen. Zum Event-Außen hin funktioniert der Zaun bzw. das Absperrgitter (oder irgendeine andere Art der Begrenzung) – gemeinsam mit ihn absichernden Präsenzen und Maßnahmen der *Securities* – als Collin'sche Situationsbarriere und damit als – wenn auch marginal- potentielle Förderung des Eventsfokus – und damit wiederum, folgt man Collins, als lokal-soziale Identifizierungsprozesse zumindest rahmende Vorrichtung. Gleichzeitig wirkt der Zaun bzw. die Außenbarriere als *Paywall* – als kommerziell motivierte Begrenzung des *Erlebnisraums* – und eine Voraussetzung für das Angebot von Affektwaren. Hier kommt Hitzlers ‚radikalisierten Erlebnisökonomie‘ voll zur Geltung (vgl. Kapitel 2.2.1) – dazu bekommt man Zugangsrechte mit gültigem Ticket. Was Hitzler allerdings nicht berücksichtigt: Der Außenzaun wirkt auch als Element des *Sicherheitsraums*: dieser bedeutet hier im Sinne von Clifford Shearing die gouvernementale Strukturierung einer ‚Regierungstasche‘ (Shearing 1997, 272), in der eigene Regeln und Normen – und insbesondere ‚die Logik der Risikoregulierung‘ (ebd.) herrschen. Dabei treten Polizei und nichtstaatliche Sicherheitsanbieter als ‚Koproduzenten öffentlicher Sicherheit‘ (ebd., 273) auf. Die Strukturierung des Event-Innen-raumes durch Zäune bzw. physischen Leitsystemen wirkt schließlich auch *affektinhibitorisch* im Sinne des Komplements zu Reckwitz' Affektgeneratoren (s. Kapitel 3.1): Sie garantieren – im Zusammenspiel mit den menschlichen *Gatekeepern* – eine kontrollierte Körperdichte pro Quadratmeter und regulieren über extrasomatische Mengen-Navigationshilfen und visuellen Leitsystemen die Wege, die die Mengen nehmen können; verlangsamen z.B. die Andrangsgeschwindigkeit und –Dichte bei den Eingängen via Serpentin-Zugängen – und gewähren über diese Bewegungs- und Dichtekontrollen, der symbolischen Präsenz der Sicherheitselemente und gelegentlichen Sanktionen eine Affektkontrolle über die Menschenmenge in Bezug auf unerwünschte Affektspitzen und der Hausordnung gemäß störendes Verhalten. Bei Freiluft-Massenevents ist typischerweise insbesondere der Bereich unmittelbar vor der Bühne – dem Affektfokus – extra eingezäunt und mit seitlich-kontrollierten Zugängen versehen. So kann der Druck auf die Bühne eingedämmt werden – und damit möglichen Szenarien

vorgebeugt werden, wo Menschen in der Masse eingekellt oder von den Hinteren gegen Barrieren gedrückt werden. Es gibt in der Regel auch einen Graben zwischen Bühne und ZuschauerInnen; die Distanz wird über die Höhe der Bühne und davor aufgestellten Zaunarchitekturen, und durch in der Regel in kurzen Abständen positionierte *Securities* gewahrt.

Zauntechnologien gehören nun zu jenem Modus von Artefakten, die weniger durch *Gebrauchssuggestionen* hervorstechen (obwohl sie auch stark symbolisch aufgeladen sind), sondern tatsächlich physisch Verhalten erzwingen oder eben inhibieren können – das ist der zweite Artefakt-Modus bei Hirschauer (vgl. Kapitel 1.4). In den Zaun ist gewissermaßen ein *Bewegungsprogramm* als Handlungsprogramm eingeschrieben und wirkt regulierend auf die Bewegungen des in die Situation einströmenden Publikums ein. Es wird, könnte man sagen, die im Hirschauer'schen Fahrstuhlbeispiel aufgezeigte ‚Selbsttätigkeit‘ der Körper reguliert: die Körper werden nicht zu dicht aneinander gestellt, so platziert, dass sie (mehr oder weniger) freies Blickfeld haben zum relational dazu positionierten architekturellen Aufmerksamkeitsfokus (auch bekannt als Bühne) und Gelegenheit zum kontrollierten Aus- und Eingang gegeben (bitte nicht alle auf einmal). Wenn einzelne Eventpartizipierende nichtsdestotrotz versuchen, diesem Bewegungs- und Positionierungsprogramm zuwider zu handeln und etwa über Zäune zu klettern versuchen oder auf die Bühne oder sonstwohin, gibt es zunächst die symbolische Präsenz der *Securities* bzw. als Beobachtungs- und Abschreckungsinstanz die Videoüberwachung; und als vorletzte Instanz der gestisch-sprachliche, und schließlich physische Zugriff durch nämliche *Securities* – bevor beim Überschreiten der Hausregeln über eine gewisse teilweise vor Ort verhandelte Grenze die ans Event angeschlossene Polizei einbezogen wird.

Securities sind in der Regel mit äußerst sichtbaren, auf Events meist leuchtend gelben Westen ausgestattet, die als Uniformen funktionieren, sie als BewahrerInnen der lokalen Hausordnung legitimieren und sie so zu symbolischen Garanten eben jener machen. Sie agieren neben der so wichtigen symbolischen Präsenz großteils als affektive ArbeiterInnen: *Securities* sollen gestisch und sprachlich beschwichtigen, beruhigend einwirken; und eben von der lokalen Ordnung erwünschte Bewegungen anleiten und unerwünschte Bewegungen und Affektspitzen eindämmen. Ähnlich wie die Gerichtsvollzieher bei Hochschild (Hochschild 2006, 99f) setzen sie im Interventionsfall bspw. temporär dem Status des/der ‚StörerIn‘ herab und versuchen so, die Situation qua Überlegenheit zu beherrschen.

Solche Ordnungsstörungen sind aber eben *nicht* das, was sich EventveranstalterInnen unter ‚außergewöhnlichen Erlebnissen‘ vorstellen, und mit denen Events ja beworben werden: es ist eine andere Definition von Außergewöhnlichkeit des Events, sie soll nur bestimmte, regulierte Affekte umfassen; die Sicherheitspraktiken dämmen die ‚Unpassenden‘ ein; und zwar hauptsächlich durch ihre präventiven Maßnahmen.

Die hier beschriebene Zauntechnologien und physischen Begrenzungen stehen nicht für sich; sie sind immer interdependent und synchronisiert eingebettet in risikopräventive Sicherheitspraktiken, die das Security-Personal genauso umfassen wie zunehmend entwickeltere Überwachungs- und Kontrolltechnologien wie Drohnen oder Smartphone-Signal-Lokalisierungstechniken etc., aber auch weitaus etabliertere Technologien wie *CCTV*, kurz für *Closed-Circuit Television*, zu deutsch: Videoüberwachung.

CCTV als Element der Sicherheitspraktiken ist ein Typ von visueller Kontroll-Technologie, die schon seit einigen Jahrzehnten im allgemein zunehmenden Einsatz ist, in letzter Zeit aber auch ein paar Upgrades – wie z.B. eine Kombination der Bilderfassung mit automatischen (Gesichts-) Erkennungsalgorithmen – erfährt⁸⁰. Sie ist u.a. eine Übersichts- Technologie für die Leitung des Sicherheitsmanagements und „steuert Verhalten indirekt“ (Krasmann 2005, 308). Sie ist Teil des ‚Kontrollregimes‘, das sich im Unterschied zur früheren Disziplinarmacht nicht an der Änderung und Zurichtung des gegenständlichen Subjekts abarbeitet, sondern es eher verhaltensökonomisch dahin ‚*nudgen*‘ (anstupsen) (Thaler, Sunstein 2008) möchte, wo es hin soll. „Automatisierte Kontrolltechniken sind Formen der >>Kontextsteuerung<<“, so Krassmann: „Sie regieren das Verhalten der Menschen über die Gestaltung des Raumes oder technische Medien und Installationen. Sie zielen nicht auf die Sozialisation von Individuen, auf die Kontrolle ihrer Einstellungen oder die Veränderung ihrer Persönlichkeit, sondern dienen dazu, Informationsströme und Bewegungen zu regulieren, Zugänge zu kontrollieren, Funktionsabläufe abzusichern und Steuerungsprozesse zu optimieren.“ (ebd., 315) Wir erinnern uns: Der Kontext war schon ein grundlegendes Element für die (Handlungs-) ausformung sozialer

⁸⁰ Wenn auch – noch - mit stark wechselndem Erfolg. Beim Champions-League Finale in Cardiff 2018 z.B. wurden 2000 Leute fälschlich als kriminell identifiziert, in China bei einem Popkonzert in Nanchang gelang es aber offenbar einen gesuchten Delinquenten unter den rund 60000 ZuschauerInnen herauszufiltern (vgl. Meyer 2018).

Identität (s. K 4.4). Bei Reicher wird dieser handlungsrelevante Kontext von der opponierenden oder opponierten *out-group* gestellt. Diese und die jeweilige *in-group* kontextualisieren wechselseitig ihre Handlungsräume. Beim Event wird dieser Kontext unter anderem durch die Architekturen und Technologien – ebenso von Aufmerksamkeitstechnologien – stark geprägt, so wie nicht zu vergessen von den semiotischen Assoziationen der auftretenden PerformerInnen und mit dem Event verbundenen Marketingbemühungen einer Stadt, einer Partei oder Konzernen.

Sicherheitsarchitekturen – und zusammen mit ihnen die CCTV-Technologie – stellen ‚Interaktionswahrscheinlichkeiten‘ (310) her – und eine bestimmte Art von (2-dimensionaler, rechteckig gerahmter) Sichtbarkeit (311). Diese ist in einem eigenen Feedback auf der ‚Hinterbühne‘ des Events eingewoben: es ist ein visueller Feedback-Kreislauf von Kamera – verbundenen Bildschirmen – (Kontrollraum-) ‚Operator‘ – (automatische) Interpretation der Bilder, dann Entscheidungsinstanzen, ausführende Securities im Feld: sie alle operieren (im Idealfall) zusammen, suchen den Eventraum nach Störungen ab, reagieren auf sie und sanktionieren ggf. und helfen so, den Veranstaltungsablauf zu gewährleisten. Zentral bei dieser Technologie ist ihre Modulationsfähigkeit: es ist ihr nicht irgend ein bestimmtes Normen- oder Wertesetting eingeschrieben, das sie durchsetzt und durchsetzen hilft, sondern sie operiert im Sinne des *jeweils lokalen* Normenkontext, der jeweils lokalen sozialen Ordnung, und sichert diese ab, indem sie sie ihre Durchsetzung im ihr anvertrauten Raum wahrscheinlicher macht.

Diese Ordnung wird aber nicht rein rational-funktional durchgesetzt; in der konkreten Praxis kommen Wissensschemata zum Einsatz, die dem, was als ‚Störung‘ des Sicherheitsraumes ins Auge springt, noch andere Dimensionen hinzufügen als nur nicht-normgerechtes Verhalten: es kann auch das Aussehen/ der Habitus der Kontrollierten einen Ausschlussgrund ergeben.

So weisen Norris/Armstrong (1999) in ihrer Studie über Kameraüberwachung anhand dreier (Einkaufs-)Straßen bzw. Plätzen darauf hin (ebd., 95/96), welche ‚Kategorie‘ von Leuten meistens zum Ziel der Kontrollraum- Operators auserkoren wurden. Sie stellen fest: „The gaze of the cameras does not fall equally on all users of the street but on those who are stereotypically predefined as potentially deviant, or through appearance and demeanour are singled out by operators as unrespectable.“ (ebd. 201) Dies involvierte in ihren Fällen v.a. Männer, da vor allem junge, und da vor allem Schwarze. Außerdem Leute, die an jenen kommerziellen Orten ‚fehl am Platz‘ schienen, d.h. in

Anbetracht des Kontextes: „[...] certain people being defined as ‚other‘. Thus drunks, beggars, the homeless, street trader were all subjects to intensive targeted surveillance.“ (197/198)

„Operators’ attention was also drawn to those whose orientation to the locality suggested unfamiliarity or showed signs of unease. People who appeared lost or confused were targeted as were those who suddenly changed direction or backtracked as such behaviour was seen as indicative of criminal intent.“ (198)

„Finally, anyone who directly challenged, by gesture or by deed, the right of the cameras to monitor them was especially subject to targeting.“ (ebd.)

Es stand also insgesamt nicht so sehr die rationale Verfolgung von kriminellen Verhalten im Zentrum, sondern einerseits die Verfolgung aufgrund von ‚kategorialer‘ Verdächtigungen (196), d.h. aufgrund von Geschlecht, Alter, Hautfarbe; aber auch Kleidung, Habitus; und andererseits die Sanktionierung und mögliche Wegweisung für Personen, die in irgendeiner Weise den Präsenz-Normen des Ortes nicht adäquat genug schienen.

Ich leite davon die analoge These ab, dass sich *Operators* bzw. Menschenmengen ‚scannende‘ *Securities* auf Events sich einerseits vermutlich ebenso kategorialer Beobachtungssystematiken bedienen und andererseits: dass sie bestimmte Personen, die nicht in den Eventkontext zu passen scheinen, besonders im Blick haben – und diese auch besonders oft sanktionieren könnten.

Dies erreicht noch einmal eine völlig andere Dimension in der (prä-situativen) sozialen Exklusion bei manchen ‚*Sports Mega-Events*‘: wie beim ‚Super Bowl‘ 2006 in Detroit, wo marginalisierte Gruppen vom Event ferngehalten werden sollten oder auch bei der Olympiade in Beijing 2008, wo überhaupt bis zu 1,5 Millionen zur Umsiedlung gezwungen wurden (Giulianotti 2010, 7).

Norris/Armstrong (1999) weisen auch darauf hin, dass im Hinblick auf konkrete – nunmehr wieder *situative* - Sanktionierungsfolgen der Grad der Systemintegration der Technologie – ihre optimierte Implementierung in den relevanten Handlungsketten – am wichtigsten sei, und nicht etwa die visuellen ‚Evidenzen‘ der Bildschirme (ebd. 199).

Jene Implementierung von CCTV und die Systematiken der Beobachtung und Sanktionierung sind letztendlich jedoch empirische Fragen.

Schlussendlich wird der Foucault'sche *Sicherheitsraum* inzwischen durch prä-situative Computersimulationen der Körperzirkulationen mitgestaltet (s.z.B Helbing 2007; Li 2018); durch Simulieren von Bewegungsflüssen, ihren Richtungen, Geschwindigkeiten, der Dichte von Menschenmassen können Zugangs- und Abgangsplatzierungen und –Breiten etc. ‚logistisch‘ optimiert platziert werden, gleichermaßen Verbindungswege zwischen Toilettenanlagen, dem Bühnenbereich, dem Getränkenachschub; es können Notfallpläne ausgearbeitet werden etc. Die sicherheitslogische, d.h. risikopräventive und optimierende Vorstrukturierung des Raumes hat mit der Hilfe solcher Simulationstechniken eine neue Qualität erhalten. Es soll – bei effektiver Implementierung – die diesbezüglichen Situationsvorgaben verbessern, und durch Vorstrukturierungen der Situation die Sicherheitsbehandelten in bestimmte Richtungen ‚stupsen‘, sie sozusagen handlungsprogrammatisch von als solche definierten störenden Verhaltensweisen und Affekten von vornherein abhalten – oder zumindest genügend Anreize geben, sich eben so zu verhalten wie erwünscht.

Hierin liegt auch die Entwicklung von einer disziplinären, ‚panoptischen‘ Version der Kontrolle zu einer post-panoptischen oder gouvernementalen Version. Panoptismus, abgeleitet von Jeremy Bentham's *Panopticon*, steht bei Michel Foucault für einen Modus von Macht: Es ist ursprünglich als von einem zentralen Turm aus (pan-)optisch einsehbares Gefängnis konzipiert, wo die Gefängnisleitung zwar alle Insassen im ständigen Blick hat, diese aber nicht sehen und wissen können, ob sie gerade beobachtet werden oder nicht. Daraus entstünde eine Internalisierung der Handlungswünsche der Beobachtungs- und Strafinstanz (Foucault 1994).

Laut Norris/ Armstrong (1999, 200) sind die wichtigsten beiden Eigenschaften einer solchen Macht, wenn sie wirksam sein möchte, diejenige der Gewissheit ihrer Sanktionierung und verfügbares individualisiertes (und individualisierendes) Wissen von den DelinquentInnen.

Diese waren bei ihrer Untersuchung der urbanen Überwachung 1999 noch wenig gegeben. Das aber ändert sich mit einer Automatisierung von Überwachung und Kontrolle von Grund auf: über Datengewinnung der Einzelnen bzw. ihrer Bewegungsmodi in Massen mit Hilfe neuer Technologien kann präventiv Einfluss auf

das Handeln ausgeübt werden. Es wird damit die Abhängigkeit des Funktionierens der Kontrollsysteme von der Bewusstheit bzw. Gewissheit der potentiellen DelinquentInnen von Sanktionierungen massiv gesenkt.

Mark Andrejevic fasst es so zusammen:

„If, in the disciplinary model, awareness of surveillance ensures the internalization of the priorities of the monitoring gaze, then, in the automated model, the goal is to capture the undisciplined activity of those being monitored so as to more accurately categorize, sort, and anticipate these activities. Thus, if the disciplinary model relies upon deterrence, then automated one relies upon pre-emption.“ (Andrejevic 2019, 10)

Er kommt zu folgendem Schluss:

„This is the logic of the drone strike, of predictive policing, and, suggestively, of the libertarian paternalism of “nudge” economics, which relies on experiment and observation to pre-empt undesirable behavior. From the perspective of the “choice architects” of the nudge economy (Thaler and Sunstein 2012), discipline is irrelevant: what they require is observational data that predicts how people will respond to changes in their decision-making context or environment. In automated surveillance systems, the homogeneity of the disciplinary model is replaced by continual processes of experimentation and environmental modulation calculated to generate more data and thus anticipate and foreclose through intervention.“ (ebd.)

Geht man nach Norris/Armstrong in Kombination mit Andrejevic, verliert das Bewusstsein der Menschen von den präsenten Sicherheitstechnologien für ihre Wirkung an Bedeutung, je mehr individualisiertes Wissen bei den Sicherheitspraktiken im Spiel ist. Auch die zweite Bedingung von Norris/Armstrong für effektive panoptische Kontrolle, das ‚schnelle, unvermeidliche Eingreifen‘, ist zunehmend im präventiv-präfigurierten Handlungsraum für die AkteurInnen aufgelöst, der im Fall vom (optimiert immer seltenerem) ‚Scheitern‘, d.h. nicht störungsfreiem Funktionsablauf, sich zunehmend schneller, eben automatisiert verbessert und anpasst.

Sicherheitspraktiken dämmen und grenzen Affekte hauptsächlich über präventive Körper- und Verhaltenskontrolle ein, auch über symbolische Präsenz und Intervention der Ordnungskräfte. Geht man nach Clive/Norris und Andrejevic gilt jedoch: Je automatisierter die Überwachung und Kontrolle abläuft, desto weniger ist die risikofreie bzw. ‚störungsfreie‘ Lokal-Ordnung abhängig von den tatsächlichen Wahrnehmungen, Erwartungen - und Handlungen der MassenpartizipantInnen. Technologien wie automatische Gesichtserkennung oder lokale, kollektive Smartphone-Ortungen (z.B. Wirz 2013) etc. lassen eine zunehmend präventive, und d.h. auch unsichtbarere – und um ein vielfaches effizientere Kontrolle erwarten. Dabei ist von einer theoretischen Kombination mit einer totalitären Sozialtechnologie wie dem chinesischen ‚Sozialkredit- System (s. z.B. Kobie 2019) noch gar nicht die Rede⁸¹.

Auch wenn solch Automatisierungen und Phantasien totaler Überwachung und Kontrolle technologisch überwältigend erscheinen, darf soziologisch nicht von ihrer sozialen Einbettung in konkreten Sicherheitspraktiken abstrahiert werden. Die Körperlichkeit dieser Praktiken und ihre Handlungsverkettungen detailliert aufzuzeigen ist allerdings, wie schon gesagt, Aufgabe der Empirie.

Zuletzt: Um Missverständnissen vorzubeugen: Eine Form von *Crowd Control* bei Massenevents ist natürlich notwendig. Einzelne Partizipierende können einfach nicht den Überblick haben, um sich schon nur theoretisch immer so zu verhalten, dass sie niemand anderen schaden, wenn der Raum nicht schon hierfür bzw. dagegen präpariert ist: Herrscht an Durchgängen eine zu hohe Dichte, gibt es Ecken an den Wegen, an denen Menschen vorbeikommen, kann es zur Katastrophe kommen, weil sich bei engem Körperkontakt kleinste, für die VerursacherIn nicht bedenkenswerte Bewegungen oder kleinstes Gedränge aufaddieren können, bis es am anderen, nicht wahrgenommenen Ende, dutzende, hunderte Körper weiter, sich zu erdrückender Gewalt entwickeln und Menschen zerquetschen kann, wenn sie durch irgendwelche baulichen Hindernisse oder Engstellen am Weiter- und schließlich Entkommen gehindert sind.

⁸¹ Ein solches ist im Rest der Welt nicht so weit entfernt wie manche/r es vermutet. Die großen Internet-Plattformen Google, Facebook, Amazon usw. haben genug individualisierende (Meta-)Daten von uns allen. Sie müssen nur handlungswirksam kombiniert und sanktioniert werden. Vielleicht gibt es irgendwann (oder schon bald) automatische Event-Zugangsverweigerungen für Menschen, die im Jahr zuvor einmal falsch geparkt haben oder am nächsten Tag Schularbeit haben oder schon einmal betrunken aufgefallen sind od. dgl.

Ich möchte in dieser Arbeit hingegen auf möglicherweise nicht-intentionale kulturelle und soziale Effekte hinweisen, die solch eine spezifische Form des *Crowd Control* hat, ganz besonders, wenn sie automatisiert optimiert ist.

5.3. Animationspraktiken

Animationspraktiken sind das Reich aller Arten von Affektgeneratoren im Sinne Reckwitz' – sowohl von Atmosphären-bildenden als auch der sogenannten semiotisch-imaginären Typen. Bei ersteren kann mit der Hilfe von Architektur und mit multiplen Techniken, unter Einarbeitung multipler Sinneskanäle in multiple Feedback-Kreisläufe eine potentiell recht hohe Affektivität des Publikums und hohe Intensität im Umsetzungsgrad der VeranstalterInnenintentionen und ggf. der individuellen ‚Gefühlsprojekte‘ (Illouz) initiiert werden.

Ebenso sind semiotisch-imaginäre Affektgeneratoren im Einsatz: *Visualität*, die Gefühle auslöst; affektive Texte und Ansagen, Reden, die fokussieren und – wie temporär auch immer - Gefühlsbindungen ermöglichen.

Um zu hoher Intensität, zu mitreißender Affektivität zu kommen in der Menge ist auf der anderen Seite, mit Hirschauer, maximale Orientierung, Konzentration und ‚reaktionsschnell-geistesgegenwärtige‘ (s. 4.3.2) Beteiligung des Publikums notwendig. Für diese und ihre Steigerungsfähigkeit wiederum sind die hier beschriebenen Praktiken eminent wichtig.

Warum aber gerade Praktiken der *Animation*?

Erst einmal hat das Wort *Animation* exakt den semantischen Anstrich, den ich für passend halte: Animation ist bekannt aus organisierten Urlaubsaufenthalten, bei der sie die professionelle Aufgabe hat, die ‚trägen‘ UrlauberInnen zu Bewegung, Sport und Spiel zu bewegen. Animieren bedeutet laut Duden (2019) außerdem: „anregen, ermuntern, in Stimmung versetzen, bei jemandem Lust zu etwas wecken“ – dies ist genau das, was ich für den primären Sinn jener Praktiken halte, die ich in diesem Kapitel beschreibe.

Reckwitz hat ja zwei Struktureigenschaften von Praktiken beschrieben, die Affekte als notwendige Praxiselemente auszeichnen: diejenige der Fokussierung der Aufmerksamkeit und diejenige zur Motiviertheit zur Praktik (vgl. Kapitel 3.1).

Zu beiden Elementen leisten professionalisierte Animationspraktiken ihre Arbeit: es sind bei Events Praktiken der Aufmerksamkeitsfokussierung am Werk (mit den Collin'schen Feedbackeffekten); ebenso motivieren, oder eben besser: *animieren* sie die Beteiligten dazu, sich körperlich und affektiv in der Situation zu engagieren. Diese Fokussierung und Animation wird mediiert über Visualität, Textualität, über die Stimme, über körperliche Rhythmisierungen und vorstrukturierende Raumarrangements.

Möglicherweise machte es mehr Sinn, die hier beschriebenen Praktiken also gleich (professionelle) *Affektpraktiken* zu nennen, weil sie all das – professionell animierend – abdecken, das bei Reckwitz Affekte in Praktiken sind. Man könnte auch noch spezifischer werden und sagen: es sind *affektgenerierende* Praktiken, die versuchen (im Mengen-Innenraum) ausschließlich positiv-konnotierte Gefühle herzustellen, und das ist im Event-Zusammenhang schlicht *Spaß*. Daher könnte man sie auch, wieso nicht, professionelle *Spaßpraktiken* nennen. Dieser *Spaß* ist aber auch dadurch konstituiert, dass er *gemeinsam* erfolgt, und so positive Bindungen herzustellen vermag⁸². Aus diesem Grund also könnte man mit Fug und Recht auch von *professionellen Gemeinschaftspraktiken* reden. Und nicht zuletzt gibt es mit Collins die Möglichkeit zu behaupten, dass der primäre Prozess, auf den die PerformerInnen und Licht- und TontechnikerInnen usw. abzielen, die *Fokussierung der Aufmerksamkeit* ist, und daher wäre also von *Aufmerksamkeitspraktiken* zu sprechen. Letzteres ist jedoch, denke ich, durch das *Animieren* gut abgedeckt und überdies ist dieses mit seinen aktiveren und kommerziellen Bedeutungselementen der Event-Situation adäquater und umfassender als die *Spaß-* oder *Gemeinschaftspraktiken*, die sicherlich auch gültige, obwohl vielleicht zu partikulare Namen wären und nicht ganz den Kern des sozialen Phänomens zeigen können, der ja nicht nur in der Lenkung der Aufmerksamkeit besteht, sondern eben auch in der Herstellung der Wünschbarkeit derselben und ihrer *Spaß-* und *Gemeinschaftsaffekt-effekte*.

⁸² Zumindest im Mengen-Innenraum: das Außen kann ja antagonisiert werden. Wenn eine zweite Gruppe *innen* antagonisiert würde, hätte man kein Event mehr, sondern vermutlich das, was Canetti eine *Doppelmasse* nennt oder, bei überwiegender Dominanz einer der Gruppen die gefährliche Möglichkeit einer *Hetzmasse*.

Mit den *Affektpraktiken* habe ich auch ein Problem, vor allem in ihrem Bezug zu den als kongruent positionierten *Sicherheitspraktiken*, deren für diese Arbeit wichtiges Element es ja *auch* ist, Affekte zu regulieren: sie sind also ganz wesentlich *ebenso* Affektpraktiken. Aber die Herstellung einer bestimmten Rationalität von *Sicherheit* ist hier denke ich entscheidender, sodass z.B. auch eine Gegenüberstellung von *affektgenerierenden* und *affektinhibierenden* Praktiken zu wenig Sinn machte, genauso wie das eine Affektpraktiken zu nennen und das andere Sicherheitspraktiken: Wenn das primär namensgebende eines Teils einer Unterscheidung auch wesentlich im anderen Teil enthalten ist, ist eine solche Unterscheidung nicht sinnvoll.

Jeder Begriffsnamen ist natürlich kontingent; ich denke aber, für das, was ich hier zeigen möchte, eignet sich derjenige der *Animationspraktiken* am besten: so, schlage ich vor, können Praktiken genannt werden, die Affektivität professionell interaktiv anreizen und steigern. Dies kann mit der Hilfe von Hirschauers Begriff von situativer Anwesenheit als nicht kategorial (ganz anwesend oder gar nicht), sondern als *graduell* - und eben steigerbar gezeigt werden. Die Herstellung einer solch maximal gesteigerten Anwesenheit – das eben ist Sinn und Zweck der Animation. Das kann in einem politischen Rahmen die Anreizung und Förderung einer gemeinsamen Euphorie im Anbetracht eines sozial wirksam konstruierten äußeren Gegners sein oder auch, für unseren Event-Rahmen: das professionelle Anreizen und Steigern des gemeinsamen Spaßes.

Schon in der Tätigkeitsbezeichnung findet sich solches z.B. im *Stimmungsmacher* oder im *Einheizler*. Dieser macht die Leute wechselseitig aufeinander aufmerksam, betont den gemeinsamen Grund des Hier-seins, macht vielleicht Späße, die dem kleinsten gemeinsamen Nenner genügen müssen, um möglichst viele zu animieren, für künftige Affektionen ‚reaktionsreicher‘ zu machen; sorgt dafür, dass sich die Leute in der Event-Umgebung wohlfühlen usw. – und ist aber eben auch derjenige, der die Menge auf den ‚Hauptact‘ (so ein wenig im Duktus des Marktschreiens) vorbereiten soll, auch mit dem dramaturgischen Mittel, Erwartungen aufzubauen, einen virtuellen Fokus sozusagen als Platzhalter schon einmal aufzubauen und zu stärken, eine für die Menge noch nicht wahrnehmbare, aber imaginierbare gemeinsame Ausrichtung zu installieren, die sich dann mit dem tatsächlichen Eintreffen jenes heiß erwarteten Fokus a.k.a. Popstar z.B. im ersten Feedback entlädt – und die nächste Feedback-Schleife ermöglicht – den sonach bejubelten ersten Worten oder Takten.

Es muss nicht bloß - den Veranstaltungszielen entsprechend - die Aufmerksamkeit an das nämliche Objekt oder den nämlichen *Act* gefesselt werden, sondern diese mit allen möglichen – auch prä-situativen - Mitteln erst hergestellt werden: hier spielen entscheidend auch Marketingpraktiken eine Rolle, die im Vorfeld der Veranstaltung in Massenmedien und neuen sozialen Medien Aufmerksamkeit lenken und bündeln, Erwartungshaltungen aufbauen, Erlebnisversprechungen abgeben; es gehören – bei Musik-Events z.B. desgleichen die Fankulturen der jeweiligen PerformerInnen als ‚animierenden‘ Faktor miteingerechnet; ebenso der Effekt, als Einzelne/r still-in-seinem/ihrem-Kämmerlein Musik zum Trost hörend, plötzlich hingezogen und involviert zu sein in einem kollektiv -kopräsenten Nahverhältnis zu den TrostgeberInnen (vgl. Diederichsen 2010, 88) mit all den anderen, die vielleicht ähnlich solch intensiv-intime Isolationserlebnisse mit dem aktuellen Geschehen verbinden, um sich in Reicher’scher Manier womöglich im situativen gemeinsamen Zelebrieren im Fantum miteinander zu identifizieren.

Das sind Praktiken, die entscheidend sind für die Intersituativität der Event-Affizierungen. Fankulturen können die Efferveszenz steigern, indem sie auf eine gemeinsame soziale Identität im Sinne Reichers rekurren bzw. im Moment konstruieren. Es gibt aber in der Popkultur auch immer wieder sexistische, rassistische und nationalistische Elemente, die situativ affektbildend und gemeinschaftsbildend wirken können. Aber im Gegensatz dazu auch potentiell Emanzipatorischeres wie identifikatorische Momente für Minderheiten, die hier natürlich immer auch im Konsumkontext stehen.

Mein Fokus aber soll hier mehr auf den *situativen Affektgeneratoren* liegen.

Und diese sind wesentlich sinnlich ausgerichtet. Ich werde mich daher vor allem mit Licht, Nebel, visuellen und auditiven Technologien auseinandersetzen und die Praktiken versuchen, von dieser Seite her ein wenig aufzurollen.

Zuerst aber zur Raumarchitektur und ihrer Rolle als prä-strukturierende materielle Infrastruktur und Mit-Erzeugerin einer bestimmten Affektivität.

So wie der Eventraum als Sicherheitsraum prä-figuriert ist, so angelegt, dass die Körper ‚richtig‘ und maximal störungsfrei zirkulieren und sich an den vorgesehenen

Stellen positionieren, ist im engen Zusammenwirken damit der Eventraum auch so gestaltet, dass die für die gemeinsame Affektivität notwendigen Feedbacks ordentlich entstehen und sich steigern können, v.a. durch eine möglichst freie Sicht auf den Fokuspunkt; einen möglichst (je nach ästhetischen Kriterien variierten) guten *Sound*, die Verständlichkeit von eventuellen Worten auch garantierend; die visuelle Hervorgehobenheit der Bühne und Leinwände usw. Der Eventraum ist so nicht bloß Konsumraum und Sicherheitsraum, sondern wird auch zum partiellen *performativen Raum*, insofern alle Beteiligten an einer gemeinsamen Affektivität mitwirken, anders wie in bestimmten Kunstzusammenhängen ist er aber exakt durch die hier beschriebenen Praktiken hochgradig asymmetrisch stabilisiert.

Hitzler und Gebhardt betonen die Beteiligung aller Sinne bei Events; Gebhardt spricht sogar von einem in diesem Sinne ‚totalen Erlebnis‘ (Kapitel 2.2.2). Ich werde nunmehr einzelne Aspekte, v.a. des Seh- und Hörsinns, aus meiner Perspektive betrachten.

Der *Sehsinn* ist über vermehrte und vervielfältigte, in verschiedenen Farben blitzende Lichteffekte erregt; dieses Licht ist aber ideal ein die Gesamtdramaturgie des Events unterstützendes und verstärkendes Instrument. Paradebeispiel für diesen Zweck ist wohl das *Spotlight*, das den Fokus auf den/die RednerIn/ PerformerIn bei entsprechenden Umgebungslichtverhältnissen im scharfen Kontrast hervorhebt; ebenso die Scheinwerfer, die bei vielen Veranstaltungen plötzlich das Publikum beleuchten, wenn es Zeit ist für seinen Einsatz zum Klatschen und Jubeln, namentlich in den Stück- bzw.- Performancepausen. Ähnlichen Effekt wie jene ‚Publikums‘-scheinwerfer hat übrigens von der Bühne aus die zeigende Geste, das Mikrofon auf das Publikum auszurichten, um, eingebaut in eine (meist anfeuernde) Interaktion mit ihm anzudeuten, dass nun die Erhebung *seiner* Stimme gefragt ist. (‚Kinder, seid ihr auch alle da?‘/ ‚Habt ihr/ wollt ihr Spaß?‘ – ‚Ja!‘ etc.)

Eine der vielen weiteren Möglichkeiten der Event-Beleuchtungs-Technik ist der Stroboskopeffekte: helle, sehr kurz aufeinander folgende Blitze, die mittels aufeinanderfolgender verschobener, stehender Bilder den Eindruck von ruckartigen, plötzlichen Bewegungen erwecken. Sie werden normalerweise für besonders engagiert körperlich-affizierende Dramaturgien eingesetzt. Die verwendeten Farben wiederum sind psychologisch konnotiert, d.h. es gibt ein bestimmtes implizites Wissen über die kulturell-psychologischen Effekte der verschiedenen Wellenlängen: Grünes

Licht für ruhigere Stücke, rot für Aufregung oder erotische Konnotationen; ein wildes Durcheinander aller Farben kann für generelle Aufregung stehen etc. Dazu kommen mit dem eingesetzten Licht zusammenspielende Nebeneffekte, die wiederum helfen, eine außergewöhnliche, vage ‚mystische‘ Atmosphäre zu kreieren, die Aufmerksamkeit weiter anlockend.

Nun, sind diese visuellen Effekte eigentlich *mehr* als bloße Fokusverstärker – so lange sie im hochkommerzialisiertem Pop zumindest reine Klischeebilder und-konnotationen bieten? Haben sie Feedbacks mit den RezipientInnen im eigenen Recht? Ich glaube, solches kann man jedenfalls konstatieren, wenn sie – ob intentional oder nicht-intentional – nicht mit der Denotation der Dramaturgie harmonieren: ein Fall wäre der Einsatz des Stroboskop-Blitzes bei einem kitschigen, langsamen Liebeslied. Oder der intensive Einsatz von rosarotem Licht bei einem Heavy Metal – Stück, ein Genre, das nicht gerade bekannt ist für seine Ironisierungen traditionaler Männlichkeitsmodelle.

D.h. grundsätzlich können Licht und Nebel hier eigene Bedeutungen annehmen, die Affizierungen des Hauptfokus modifizieren oder sogar über konnotative Widersprüchlichkeiten Teile des Publikums unterschiedlich ansprechen. Es können also über die Streuung verschiedener Semiotiken in verschiedenen Modalitäten der Performance theoretisch auch unterschiedliche Publika *innerhalb* der kopräsenten Masse fokussiert werden: Der eine versteht die verfremdenden Konnotationen, der andere konzentriert sich nur auf die Hauptbedeutungslinien; ein Dritter richtet sich primär nach den Videobildern, ein Vierter wiegt sich hauptsächlich in der Musik usw. Selbstverständlich lassen sich dieselben Effekte mit Dissonanzen auch *innerhalb* eines einzelnen Modus erzeugen: Mehrdeutigkeiten des Songtextes z.B.

Zur Visualität von Events gehören außerdem prominent die bei großen Events seitlich und hinter der Bühne angebrachten *Groß-Leinwände*, die, je nach Arrangement, ausschnittsweise die Performance auf der Bühne auf die Leinwand übertragen, vor allem während der Performance-Pausen gemeinsam mit speziellen Scheinwerfern das Publikum beleuchten und darstellen. Während der Performance kann es auch vorkommen, dass besonders engagierte oder visuell auffällige Publikumsbeteiligte ins Bild gerückt werden. Auf dem Bühnenhintergrund werden nicht nur situative

Eventbilder oder *Visual Art* gezeigt, sondern auch geradezu virtuelle Landschaften⁸³, die jeweils auch zum Songthema passend ausgesucht werden – so wie darauf abgestimmt auch die Kostüme und Bewegungen der ProtagonistInnen und ihre ‚reale‘ Beleuchtung. Es entsteht in diesen Fällen eine Art hybrider Bühne aus virtuellen und körperlich-kopräsenten Versatzstücken. Die Bühne findet in einer virtuellen Landschaft ihre Fortsetzung: Dies ist schon viel mehr als bloß den Auftritt visuell unterstützendes Ornament.

Die Dramaturgie der Großleinwände verwendet – je nach Programm und Kompetenz der beteiligten FilmerInnen und BildregisseurInnen - typische Techniken der Live – Übertragung, so wie man sie auch aus Film- und Fernsehen kennt. Beliebt ist z.B. eine Schienenkamera vor der Bühne, die über einen Kamerakran die Schienen entlang fahrend und gleichzeitig sich nach oben bewegend die Dynamik der Masse in typischer Weise einfangen kann – nur in diesem Fall für diese selber, die sich durch diesen Anblick ihrer geballten ‚Macht‘ zusätzlich bestärkt fühlen kann und sich affektiv weiter steigert – ein Feedback. Oder es werden eben die BühnenprotagonistInnen in Großaufnahme gezeigt, so der Fokuspunkt der wahrnehmungswahnehmenden Kopräsenten verstärkt und die wechselseitige Stimmung in Collin’scher Manier weiter gesteigert: ein weiteres Feedback. Die für Bildrahmung und –Regie zuständigen werden ebenso im Idealfall auf die Reaktionen der Menge reagieren, und Bilder zeigen, die höchste Gefühlsausdrücke der Massen animieren können, worauf diese wieder reagieren...so eben funktioniert ein wechselseitiges Verstärken.

Die großen Leinwände vermitteln also u.a. Nähe – auf Distanz. Durch diese visuelle Vermittlung können technisch viel größere Menschenmengen an der visuellen Fokussierung beteiligt werden wie ehedem.

Hier kommen weiter die Myriaden an Smartphones ins Spiel, die vor allem im fokussierten Publikumsraum der zentralen Attraktion entgegengehalten werden, um so diesen ‚besonderen Moment‘ für die jeweils virtuell-telepräsenten sozialen Netzwerke festhalten zu können; oder es via diverser Streaming-Dienste auch live übertragen zu können, und damit am Event telepräsent Beteiligte schaffen, die vielleicht sogar über zeitgleich zustimmende oder auch abwertende Kommentare die Bedeutung des Events für den Bild-Übertragenden modifizieren können.

⁸³ Wie z.B. beim Auftritt des Popstars Ariana Grande bei den MTV VMAs 2018.

Es ist wohl in der Regel der Fall, dass die Konzentration auf das Live-Event für den mit dem Smartphone Hantierenden zerstreut wird, sodass sich ein vollwertiger situativer Fokus hier deshalb möglicherweise nicht einstellen kann: Filmt man das Event, muss man ja auch ständig das Bild überprüfen; muss überprüfen, ob die Aufnahme noch läuft; und wie viele *Views* man ggf. hat, und vielleicht auch Kommentare.

Und doch halte ich es auch für möglich, dass sich die Affektivität vielleicht sogar noch steigert, wenn der situativ Präsent sich in seiner Eigenschaft als ‚Zeuge‘ und Vermittlungsknotenpunkt - der Performance versteht und in der Situation möglicherweise so Bestätigung durch Telepräsentate einheimst.

Diese können so – ob durch reales Feedback oder bloß imaginiert – zusätzlich zu den kopräsenten Peers, die ich in Kapitel 4 beschrieben habe, einen gewissen Einfluss auf die Rezeption und Involvierung des situativ Präsenten haben. Wiewohl man bei der Annahme, dass in der Regel das einem nahe virtuell-soziale Netzwerk online beteiligt wird, aller Wahrscheinlichkeit nach bei eventuellen Kommentaren nahezu ausschließlich von positiven Verstärkern sprechen kann: Auch für solche Kommentierpraxis sind ja bestimmte (Höflichkeits-) Normen in Geltung.

Der Drang, das aktuelle besondere Geschehen mit der Smartphone-Kamera festzuhalten, sei es, um die Ich-Narration illustrierend zu unterstützen oder um es anderen – in Jetzt-Zeit oder danach - zeigen zu können, treibt im Übrigen auch seltsame Blüten: kann man ja schon beobachten, dass nicht mehr die Bühne ins digitale Bild gerückt wird, sondern die Leinwände, die das Bühnengeschehen zeigen *nochmals abgefilmt* werden - insbesondere, wenn die Bühne zu weit weg ist. Das Live-Event wird also in solchen Fällen möglicherweise weniger als solches erlebt, sondern mehr als Gelegenheit zur digitalen Memorierung einer technischen Vermittlung eines Live-Events begriffen: das situative Abfilmen eines synchron situativ Gefilmten. Das Live-Ereignis als situativ meta-vermittelt.

Eine weitere recht zentrale sinnliche Dimension ist das *Auditiv*: Der Sound, die Musik, die *verstärkte* und mit Effekten versehene Stimme, sie alle sind in eigene Praktiken eingebettet, die im Rahmen einer Performance mit körperlichen und visuellen Praktiken ‚praktisch‘ zusammenfallen.

Zentral in der Erneuerung des *Crowd Management* von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an ist der Einsatz elektro-mechanischer Beschallungs- Systeme (oder PA (*Public Address*) – Systeme), die entscheidend die Fähigkeit und Macht von Einzelnen zur Fokussierung Vieler vervielfacht hat. Und dies betrifft schließlich nicht nur die Fokussierung kollektiver Wahrnehmungsrichtungen, sondern auch jene symbolischer Fokussierungen. Eine solche Reichweiten- und Fokusverstärkung hat es in den letzten Jahrzehnten analog dazu mit der zunehmenden Verwendung großer Leinwände als visuelle Verstärker gegeben.

Die elektroakustischen *Public address* - Systeme ermöglichen eine neue und größere Variation des Einsatzes von Instrumenten (E-Gitarre, Keyboards, Synthesizer) und der Stimme in größeren kopräsenten Zusammenhängen wie z.B. dem Sprechen oder Singen in einer Weise und einem Stil, der bisher nur in kleinen Gruppen oder dyadischen Treffen möglich war; ja, sie ermöglichen das Herstellen von Intimität⁸⁴ vor großem Publikum durch eine unangestregte Stimme in einem Zimmer-Sprechduktus oder gar Flüstern, Hauchen; Geräusche, die ohne Verstärkung nicht weit hörbar wären; und jedoch auch Singtechniken, die völlig anders geartet sind wie diejenigen traditionell ausgebildeter OpersängerInnen, die die für den Auftritt notwendige Resonanz nur zusammen mit ihrem Körper und guter Raumakustik entwickeln müssen können.

Die Stimme ist also schon allein durch ihre technische Verstärkung transformiert: Nicht nur gewinnt ein typisch gedämpfter Sprechduktus bisher unerhörte Öffentlichkeit, die Stimme ändert auch ihre Klangfarbe, verliert oder gewinnt an oberen oder unteren Frequenzen und Obertönen; sie hallt mehr, weil sie einen größeren Raumabschnitt durchschallt und von allen möglichen Oberflächen reflektiert wird; es ist also – mit der *Actor-Network-Theory* gedacht, mit dem Hybrid Stimme-Mikrophon/ Mixer/ Verstärker/ Lautsprecher/Raumakustik etc. etwas anderes entstanden als mit der Stimme nur allein. Eine Fähigkeit zur Stimm-Verwandlung und vor allem eine immens verstärkte Fähigkeit zur Herstellung neuer Verbindungen geht damit einher, wie z.B. solche einer auf sie fokussierten Menschenmenge.

Auch die Raumakustik, die ja schon seit den alten Griechen als beherrschbar und optimierbar gilt, hat in den letzten Jahrzehnten einen enormen Schub an Professionalisierung erlebt. Wie auch schon bei der Vorberechnung der Logistik und

⁸⁴ So wie die Großaufnahme der PerformerInnen auf den Großleinwänden erzeugt eine solche ‚intime‘ Stimme gleichfalls Nähe – auf Distanz: eine abgesicherte Affektivitäts-Steigerungstechnik.

Zirkulationen des Sicherheitsraums gibt es auch hier computersimulierte akustische Räume, die moderne Verstärkertechnologien optimal mit vorhandenen – oder darauf abgestimmten Räumen zusammenwirken lassen. Es ist Teil der prä-skriptiven (Akrich) materiellen Infrastruktur der Eventsituation und gehört als solche zur Infrastruktur der Animation und Aufmerksamkeitsfokussierung.

Ich denke, die Bedeutung dieser Technologie für Menschenmassen, insbesondere auch der Massenbewegungen im 20. Jahrhundert, kann nicht überschätzt werden – und ist aber, soweit ich sehe, in der Literatur wenig oder gar nicht erwähnt. Hier ist ein wesentlicher Ansatzpunkt für eine neue Geschichte der Masse und ihrer Beherrschung.

Ein weiteres wichtiges Element in der Skizzierung der *Animationspraktiken* bilden die 2. Kategorie der Affektgeneratoren Reckwitz'scher Art: *die semiotisch-imaginären Artefakte*, also affizierende Bilder und Texte - und die Praktiken, in die sie eingebettet sind.

Hier ist zu allererst die textuelle Ebene hervorzuheben, und zwar vor allem in ihrem performativen Modus der Rede oder des gesungenen Textes.

Die Rede und ihre Technik erscheint ja schon prominent bei Gustave Le Bon, und auch sein scharfer Kritik Reicher hält sie zu einer gewissen Eigenwirkung für fähig (s. Kapitel 4). Dies betrifft die von Le Bon betonten Techniken zur Massenmanipulation wie Betonung der Emotionalität statt Rationalität, der Etablierung eingängiger Imaginationen, Schmeicheleien gegenüber dem Publikum, der ständigen Wiederholung eingängiger Worte und Slogans, sich steigernde Dramaturgien der affektiven Rede; ganz wesentlich ist auch die anerkannte Bekanntheit des/der RednerIn oder PerformerIn, das ist, wie Le Bon sagt sein/ihr ‚Nimbus‘ oder Prestige. Das ist das, was Pierre Bourdieu *symbolische Macht* nennt: hier als legitime Rede, in der der Habitus des/der SprecherIn und ebenso der Habitus des Sprechens fürs Gehört-werden, also die Fokussierung der RezipientInnen, eine zentrale Rolle spielt. Der/die RednerIn kann außerdem als *entrepreneur of identity* (s. Reicher) auftreten, und performativ Gemeinschaft beschwören, indem er mit allen körperlichen, stimmlichen und sprachlichen Zeichen hoher Affektivität etwas Gemeinsames in den Raum stellt. Das kann etwas so Harmloses sein wie ‚Hallo Wien!‘ ‚Ihr seid super!‘ oder ‚Hallo VW Golf Fans‘ oder ähnliche Anreden und geht dann bis zur Anrufung politischer

Gemeinschaften, die im Guten wie im Schlechten mehr oder weniger imaginäre Kategorien versuchen performativ zu etablieren.

Solche Reden wirken und wechselwirken natürlich mit all jenen Animationspraktiken architektonischer, visueller und auditiver Art, die ich schon beschrieben habe.

Hier möchte ich nocheinmal auf Randall Collins zurückkommen. Sowohl bei Reden als auch bei Rock-Konzerten kommt ein bei Collins wesentliches Merkmal von Interaktionsritualen zum entscheidenden Einsatz: die Rhythmisierung der Interaktion. Eine Rock- oder Popmusik gibt buchstäblich den gemeinsamen Rhythmus vor, in dem sich synchron bewegt oder getanzt werden kann und so die Solidarisierungswirkung – und damit auch den Fokus – steigert und immer so fort⁸⁵. Auch bei Reden (und dies gilt natürlich auch für Konzerte) kommt es zu Interaktionen zwischen PerformerInnen und Publikum mit stark rhythmisierender Komponente. „[...] we see that both speaker and audience are caught up in a rhythm; the speaker's rhetorical utterances have a pattern of stresses and pauses, repetitions, and accretions...which let the audience know that something is coming, and at what moment they can join in with maximal effect [...]“ (Collins 2004, 74) Dabei ist auch so etwas wie Applaus als affektive Aktivität nicht zu unterschätzen: „[...] applause ist no mere passive response; the pleasure of the performance is to a considerable degree created in those moments when one has the opportunity to applaud [...]“, (ebd., 82)

Hier gehören auch mittlerweile zum Standard-Repertoire jedes vor großem Publikum Auftretenden körperliche Animationstechniken wie das Anhalten des Publikums zum gemeinsamen, synchronen Arme-über-den-Köpfen-schwenken oder über den Köpfen klatschen; oder das Feuerzeug (oder die Handy-Taschenlampe) bei romantischen Balladen hin- und herschwenken etc.; ebenso – je nach Ruf, Musik und Situation der volle körperliche Einsatz auf der Bühne: Hin- und herlaufen, tanzen, sich in (gemeinsame) Posen werfen (viele Stars haben da auch bestimmte wiedererkennbare *Signature*-Posen und *-Moves*), von hoch oben hinunter in die Gitarren greifen usw. Sie alle können als Interaktionszüge interpretiert werden, auf die das Publikum im Rhythmus reagieren kann⁸⁶.

⁸⁵ Dabei gibt es ja immer auch eine starke psycho-physische Wirkung der Vibrationen vom geschlagenen Rhythmus und vom Bass in der hohen Lautstärke, die seit einigen Jahrzehnten nun möglich ist. Ich denke aber, sie dürfen nicht als *direkte Stimuli* – ohne Bedeutungskomponente verstanden werden. Wie schon in Kapitel 3.2. bei Wetherell betont, müssen diese Vibrationen erst als im Eventkontext stehend (implizit) erkannt und als solche akzeptiert sein, bevor sie wie gewünscht stimulieren.

⁸⁶ Im Englischen heißt das treffend: *to work the crowd*.

Als Nachsatz zu den *semiotisch-imaginären* Artefakten gibt es noch die in den Großleinwänden übertragene Visualität in ihrer bedeutend-affizierenden Dimension zu berücksichtigen.

Damit ist eigentlich, folgt man hier Le Bon, ein weiteres Mittel der Massenbeherrschung potenziert worden, eines, das in Fernsehen und Kino schon viel länger existierte. Er schreibt: „Beim Studium der Einbildungskraft der Massen fanden wir, daß sie namentlich durch Bilder erregt wird. Diese Bilder stehen einem nicht immer zur Verfügung, aber man kann sie durch geschickte Anwendung von Worten und Redewendungen hervorrufen.“ (Le Bon 1982, 71) Und Art und Weise der Erregung der Einbildungskraft der Massen sei ja gleichzeitig ‚die Kunst sie zu regieren‘ (vgl. Kapitel 4). Mit das Event begleitenden Großleinwänden - im Zusammenwirken mit den Lichtspielen und Worten - ist das wohl noch effektiver möglich. Immerhin kann man nun dem Publikum jederzeit jedes Bild - und v.a. jedes bewegte Bild - ins Blickfeld bringen – und neuere hochauflösende Displays und Projektoren sorgen für immer räumlichere Effekte.

Auch die olfaktorische⁸⁷ und taktile sinnliche Dimension sind natürlich stark beteiligt. Es gibt einen bestimmten Atmosphäre-schaffenden Geruch bei Events, der sich wahrscheinlich auch je nach Genre diversifiziert: Bierdurchdünstetheit, der Geruch der Nebelwerfer, die Hitze und der Schweiß- oder Deo-, Parfum-geruch⁸⁸ der eng aneinander gestellten Körper: das Event ist eben auch ein eminent körperliches Erlebnis, über die Beteiligung sämtlicher Sinne, die körperliche Affektion in der Masse. Bei einer Gesamtaufstellung aller Sinne darf natürlich auch nicht das *Schmecken* fehlen:

⁸⁷ Auch der Geschmacksinn ist natürlich beteiligt: Es gibt situationsgekoppelte Konsumation von Essen und Trinken (z.B. Hot Dogs, Bratwürstel, Bier am Event oder Popkorn im Kino), die als Konsumhandlungen an der Situation affektiv mehr oder weniger geschmackvoll mitkonstruieren.

⁸⁸ Es gibt hier vielleicht auch eine gewisse Geruchspolizei: Rauchen wird inzwischen flächendeckend sanktioniert und in den meisten Fällen im Grunde schon im Ansatz als ‚Störung‘ der Veranstaltung behandelt und präventiv verhindert. (Dafür gibt es natürlich gute gesundheitspolitische Gründe. Es zeugt aber auch von einer gewissen obsessiven Lustfeindlichkeit.)

Das sind also die beiden Praktikenkomplexe, die den Event-Affekt, d.h. die *Affektware*⁸⁹ des gemeinsamen Spaßes am Event mitkonstituieren. Dabei haben die Sicherheitspraktiken eher zum Ziel, Affektivität über die lokal erwünschte Positionierung und Zirkularität der Körper und der zunehmend (risiko-)präventiven Kontrolle zu regulieren; Animationspraktiken sind für die (hier) situative Konstruktion und Steigerung von bestimmter erwünschter Affektivität zuständig.

Sie können – mit dem Hirschauer'schen ‚Zoom‘ im Auge – als Teil (eines Bündels) von Eventpraktiken gesehen werden. Am Event versammelt man sich präventiv reguliert und animiert. Diese Praktiken sind hochgradig interdependent und bilden zusammen eine essentielle Grundlage für das Erlebnis eines kontrollierten Spaßes an der performativen Gemeinschaft, als *Emodity* oder *Affektware*.

Schluss

Ich habe in dieser Arbeit versucht, einen Bogen von der Praxistheorie über Andreas Reckwitz, Stefan Hirschauer und Margaret Wetherell über die Eventforschung bis zur Massentheorie eines Randall Collins und eines Stephen Reicher zu spannen, um schließlich Events als materielle Praxis darstellen zu können und dieser Praxis *die Affektware des gemeinsamen Spaßes* ins Zentrum zu setzen. Im Zuge dessen habe ich durchwegs die Materialität der beteiligten Praktiken eingefordert, v.a. gegenüber der zeitgenössischen Eventforschung im deutschsprachigen Raum, aber auch gegen Massenpsychologien wie jener von Le Bon, Canetti, Collins und Reicher.

Meine theoretische Betrachtung galt Events nicht in ihrer makrologischen Funktion als Selbstvergewisserungs- und Reproduktionsorte für soziale Cluster wie Szenen, sondern in ihrer situierten, materiellen Praxis – nicht ohne allerdings intersituative Anschlussstellen aufzuweisen. Ich gehe also von Praktiken der Versammlung aus, die als spezifischere *Eventpraktiken* einige Merkmale erfüllen, die über diejenigen der bei Hitzler, Gebhardt und Knoblauch Dargestellten (s. Kapitel 2) hinausgehen.

⁸⁹ Übrigens hat die *Affektware* auch eine sequenzielle Struktur: Sie ist schon durch aufgebaute Erwartungen angeregt, initiiert sich situativ im Reicher'schen *Milling* vor dem Beginn des Events, ändert sich entsprechend der Eventdramaturgie, strebt einem (oder mehreren) Höhepunkten zu, bis sie sich nach dem Ende idealerweise in Wohlgefühl auflöst oder nachhallender Aufregung verbleibt – immer im interaktiven Feedback von Animationspraktiken und Versammeln.

- *Eventpraktiken* finden in Konsumräumen unter den Bedingungen der Ökonomisierung der erlebten Affekte statt. Sie sind aber, so habe ich vermutet, zunehmend in allen gesellschaftlichen Feldern im Zeichen von *Eventisierung* als soziale Form zu finden: als Konfiguration oder Bündel von spezifisch zueinander im Verhältnis stehenden professionellen interdependenten Praktiken. Diese habe ich identifiziert als:
- *Sicherheitspraktiken*: Sie haben die Aufgabe, den Eventraum als Sicherheitsraum risikopräventiv (und d.h. auch affektiv) vorzustrukturieren und präventives und situatives *Containment* von als gefährlich markierten und allgemein unerwünschten Verhaltensweisen und Affekten zu unternehmen. Dabei spielt ein Management der Zirkulierungen und Positionierungen der Körper eine große Rolle. Ich spreche im Zuge dessen neben Reckwitz' *Affektgeneratoren* auch von *Affektinhibitoren*, wie z.B. der bei Events so flächendeckend eingesetzten Zauntechnologien.
- *Animationspraktiken* schließlich setzen präzise am Punkt der bei Reckwitz formulierten beiden Strukturmerkmale von Praktiken an, die den Anschluss an Affekte bedeuten: die Motiviertheit zur Praktiken und Aufmerksamkeitsfokussierung. Über das Management von Aufmerksamkeit können sie die gemeinsame Anwesenheit der Versammelten im Sinne Hirschauers steigern. Dabei spielt die materielle Infrastruktur des Events als vorstrukturierter performativer, visuell und akustisch optimierter Raum und die verschiedenen situativen Techniken der gezielten Involvierung aller Sinne (der technischen Herstellung von Nähe als Distanz, der Rhythmisierungen, der neuen Sound-, Stimm- und Bildmöglichkeiten..) eine entscheidende Rolle.
- Die beiden professionellen Praktiken der Animation und Sicherheit konstituieren mit der Partizipation der Versammelten als *performative Gemeinschaft* (Alkemeyer) mittels sicherheitsregulierter und fokussierter Maximierung ihrer Kopräsenz schließlich den Massenaffekt als Ware. Diese *Affektware*, begrifflich abgeleitet von Eva Illouz' *emodity*, wird bei Events wesentlich bestimmt von einerseits der risikopräventiv rahmenden und intervenierenden Sicherheitslogistik, andererseits eben durch soziale Identifizierungsprozesse, die über eine (visuelle, auditive und semiotische) Verstärkung des Fokuspunktes und (geleiteter und animierter) Partizipation des Publikums funktionieren (Collins) - und die über schon prä-situativ konstruierte

gemeinsame soziale Kategorien mindestens erleichtert (bei Reicher ermöglicht) werden. Dabei ist der Spaß an dieser situativen Gemeinschaft nicht denkbar ohne die sie konstituierenden Konsumpraktiken. Es gibt in diesem Ansatz keinen außerpraktischen vorhandenen Spaß oder eine Freude, die als ‚Grundemotion‘ funktioniert und in verschiedenen Situationen bloß ausgelebt wird, aber sich gleich bleibt; sondern dieser Spaß, ja die ‚Authentizität‘ dieses Spaßes in den Versammlungspraktiken wird mit der Hilfe von Animation und Sicherheit in der Situation des Events ‚erschaffen‘ (vgl. Illouz 2018b, 275).

Was wären *Desiderate* einer weiteren Beforschung dieses Gebietes?

Zuvörderst natürlich eine stärker integrative Weiterentwicklung einer solchen praxeologischen Massentheorie, *die aber ganz entscheidend nur gemeinsam mit empirischen Arbeiten zirkulär zu leisten ist*. Ich habe mich ohne konkrete Empirie erst einmal begrifflich an der nämlichen sozialen Phänomenalität abgearbeitet; dieses erarbeitete Material müsste sich in der Empirie bewähren - und zirkulär neue theoretische Ideen anstoßen.

Dann liegt es nahe, sich mit einer solchen hier skizzierten Praxeologie der Masse auch mit solchen politischen und anderen Massen intensiv auseinanderzusetzen, die nur eine schwach ausgeprägte oder gar keine solche Event-Struktur aufweisen.

Was sind Aussichten für diesen Gegenstandsbereich?

Mit der inzwischen normalisierten Beteiligung von Smartphones und anderen virtuell vernetzten Geräten an sozialen Situationen wird sich vermutlich auch die Hybridisierung von Events steigern, und zwar im Sinne einer noch stärker pluralisierten Intersituativität von kopräsenten und damit in Nullzeit verwobenen telepräsenten Instanzen: die konkrete Aufmerksamkeitsökonomie und die Folgen für die individuellen Kompetenzen situativer Partizipation sind eine empirische Frage.

Auch auf Seiten der Animationspraktiken kommt es abgesehen von dem Nebeneinander und Ineinander der ‚Live‘- Performance und der Darstellung visueller und Wiedergabe von auditiven Inhalten zu einer weiteren Dimension medialer Hybridisierung, wie z.B. jener, die bei ABBAs Konzerttour für 2019 angekündigt ist: die Band, die ihre größten Hits in den 70ern hatte, wird statt sich selber ihre simuliert jugendlichen Körper als Hologramme auf der Bühne performen lassen. Eine solche

Praxis könnte schließlich, falls multiple Feedback-Mechanismen eingebaut werden, auch eine weitergehende Automatisierung der *körperlichen Performance* der situativen Animation bedeuten.

Dazu passend verdient schließlich die von Mark Andrejevic angesprochene Automatisierung von Kontrolle besonderes Augenmerk – und zwar nicht nur im Zusammenhang von Events. Durch die massiv expandierenden, verfügbaren personalisierten Beobachtungsdaten wird das gezielte Anreizen von erwünschtem - und Ablenken von unerwünschtem - Verhalten aller Wahrscheinlichkeit nach immer akkurater, und es steht zu vermuten, dass es darin folglich auch immer erfolgreicher sein wird. Dies betrifft schließlich nicht bloß die präventiven Sicherheitspraktiken, wie im Falle der *Crowd Control*, sondern letztlich auch optimierte Praktiken der Aufmerksamkeitsfokussierung und der situativen Animation: wenn personalisiert Erwartungen aufgebaut werden können und/oder diese passgenau – mit immer ausgefeilteren auch visuellen Techniken - ‚bespielt‘ werden können, dann ist der Fokussierungseffekt wohl automatisch verstärkt – und das (situative) affektgeneratorische Potential erhöht.

Mit der Transformation und Intensivierung von Sicherheits- und Animationstechniken, der Vermehrung der (inter-)situativen Partizipanden und der Praktiken, in die sie eingebettet sind, hat sich, so wollte ich in dieser Arbeit argumentieren, auch die Verfasstheit von Menschenmengen und ihrer Affektivität verändert – und es steht zu vermuten, dass diese angesichts der oben genannten Tendenzen von Automatisierung & Gouvernementalisierung, von Hybridisierung und Ökonomisierung auch weiterhin dynamisch bleibt.

Hier käme letztlich ein weiteres Forschungsdesiderat ins Spiel: Das Verfassen einer *Sozial- und Kulturgeschichte* einer solchen Masse erlaubte nämlich auch einen genaueren Blick auf Transformationen der Gegenwart.

Literatur

- Ahmed, Sarah (2004): *Affective Economies*. in: Social Text, 79, Vol 22, 2: S 117-139
- Al-Youssef, Muzayen; Sulzbacher, Markus (2019): *Polizei startet im Herbst Gesichtserkennung mit öffentlichen Kameras*. in: Der Standard Online, 18.4.2019: <https://derstandard.at/2000101679966/Polizei-startet-im-Dezember-mit-Gesichtserkennung>, abgerufen am 18.4.2019, 18:00.
- Alkemeyer, Thomas (2008): *Fußball als Figurationsgeschehen. Über performative Gemeinschaften in modernen Gesellschaften*. in: Klein, Gabriele/Michael Meuser (Hg.): *Ernste Spiele. Zur politischen Soziologie des Fußballs*. Bielefeld: transcript, 87-112.
- Andrejevic, Mark (1999): *Automating Surveillance*. Surveillance & Society 17(1/2): 7-13. <https://ojs.library.queensu.ca/index.php/surveillance-and-society/index>, aufgerufen am 11.04.2019, 12:00
- Bachtin, Michail (2006): *Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Belliger A and Krieger DJ. (Hg) (2006) *ANThology - Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: Transcript-Verl.
- Böhme, Gernot (2000): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1992): *Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital*. In: Bourdieu, Pierre: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: VSA, S. 49–80.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2004): *Meditationen: Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Brennan, Theresa (2004): *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

- Bude, Heinz (2016): *Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen*. München: Hanser
- Canetti, Elias (2000): *Masse und Macht*. Frankfurt/Main: Fischer
- Collins, Randall (1981): *Über die mikrosozialen Grundlagen der Makrosoziologie*. S.99 - 134 in: H.P. Müller, S. Sigmund (Hg): *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*. Opladen: Leske & Budrich
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press
- Diederichsen, Diedrich (2008): *Eigenblutdoping*. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- Duden (2019): ‚Animieren‘ auf Duden online:
<https://www.duden.de/rechtschreibung/animieren>, aufgerufen am 30.4.2019, 9:00
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer-Lichte, Eva (2004): *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1987): *Das Subjekt und die Macht*. in Dreyfuss, Hubert L./ Rabinow, Paul: in Dreyfuss, Hubert L./ Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt/Main: Athenäum, 243-261
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2004): *Sicherheits, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Freud, Sigmund (1971): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Hamburg: Fischer
- Garfinkel, Harold (1992): *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Pr.
- Gebauer, Gunter; Rücker, Sven (2019): *Vom Sog der Massen und der neuen Macht des Einzelnen*. München: DVA
- Gebhardt, Winfried (1987): *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Frankfurt am Main: Lang
- Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (Hg) (2000): *Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske + Budrich
- Gebhardt, Winfried (2000): *Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen*. in Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (Hg): *Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske + Budrich, 17-31

- Giddens, Anthony (1997): *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt/Main: Campus
- Goffman, Erving (1967): *Interaction Ritual*. New York: Doubleday
- Goffman, Erving (1974): *Territorien des Selbst*. in Goffman, Erving: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 54-96
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Goodwin, Marjorie (2006): *The Hidden Life of Girls. Games of Stance, Status, and Exclusion*. Malden, MA: Blackwell
- Hall, Stuart (2004): *Wer braucht >Identität<?* in *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument Verlag, 167 – 188
- Hatfield, Elain (1994): *Emotional Contagion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Helbing, Dirk; Johansson, Anders; Al-Abideen, Habib Zein (2007): *Dynamics of crowd disasters: An empirical study*. In: *Physical Review E*. Band 75, Nr. 4, 18. April 2007, S. 046109, <https://10.1103/PhysRevE.75.046109>, aufgerufen am 29.4.2019, 12:00
- Hillebrandt, Frank (2014): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer
- Hirschauer, Stefan (1994): Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit. in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 46, 668-692
- Hirschauer, Stefan (1999): *Die Praxis des Fahrstuhlfahrens*. in: *Soziale Welt* 50: S.221 - 246
- Hirschauer, Stefan (2004): *Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns*. in: Hörning, Karl (Hg): *Doing culture: neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: Transcript,
- Hirschauer, Stefan (2008): *Körper macht Wissen. Für eine Somatisierung des Wissensbegriffs*. in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.) *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel*. Bd. II. Campus: S.974-984
- Hirschauer, Stefan (2016a): *Verhalten, Handeln, Interagieren* in Schäfer, Hilmar: *Praxistheorie - Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: Transcript, 45-67
- Hirschauer Stefan (2016b) Intersituativität. Teleinteraktionen und Koaktivitäten jenseits von Mikro und Makro. *Zeitschrift für Soziologie* Sonderheft Organisation, Interaktion und

- Gesellschaft.: 109-133.
- Hirschauer, Stefan (2017): *Un/Doing Differences: Praktiken der Human-differenzierung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft
- Hitzler, Ronald (1998): *Posttraditionale Vergemeinschaftung. Über neue Formen der Sozialbindung*. In: Berliner Debatte, INITIAL 9, 1, 81-89
- Hitzler, Ronald (2000): „*Ein bißchen Spaß muß sein!*“ Zur Konstruktion kultureller Erlebniswelten. in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald; Pfadenhauer, Michaela (Hg): *Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske + Budrich
- Hitzler, Ronald, Honer, Anne, Pfadenhauer, Michaela (Hg) (2008): *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*. Wiesbaden: Springer VS
- Hitzler, Ronald (2011): *Eventisierung: Drei Fallstudien zum marketingstrategischen Massenspaß*. Wiesbaden: Springer VS
- Hochschild, Arlie (1990): *Das gekaufte Herz: Zur Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt/Main: Campus Verlag
- Hopkins, Nick; Reicher, Stephen et al (2016) *Explaining effervescence: Investigating the relationship between shared social identity and positive experience in crowds*, Cognition and Emotion, 30:1, 20-32
- Illouz, Eva, (2018): *Einleitung. Gefühle als Waren*. in: Illouz, Eva (Hg): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 13-50
- Illouz, Eva, (2018b): *Fazit. Auf dem Weg zu einer postnormativen Kritik der emotionalen Authentizität*. in: Illouz, Eva (Hg): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 268-291
- Johnson, Jenna (2018): *How Trump Rallies are frozen in time*. Washington Post vom 18.10.2018: <https://www.youtube.com/watch?v=lkUt-GUIyP8>, aufgerufen am: 16.4.2019, 12.00
- Kendon, Adam (1980): *Gesticulation and Speech: Two Aspects of the Process of Utterance*. In: Key, Mary R. (Hg): *The Relationship of Verbal and Nonverbal Communication*. New York: Mouton.
- Knoblauch, Hubert (2000): *Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events*. in: Gebhardt, Winfried; Hitzler, Ronald;

- Pfadenhauer, Michaela (Hg): *Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske + Budrich, 33-51
- Kobie, Nicole (2019): *The complicated truth about China's social credit system.*, <https://www.wired.co.uk/article/china-social-credit-system-explained>, Wired, 21.1.2019; aufgerufen am 28.4.19, 18:00
- Krasmann, Susanne (2000): *Gouvernementalität der Oberfläche. Aggressivität (ab-)trainieren beispielsweise*. in: „Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 194-226
- Krasmann, Susanne (2005): *Mobilität: Videoüberwachung als Chiffre einer Gouvernementalität der Gegenwart*. in: Hempel, Leon; Metelmann, Jörg: *Bild – Raum – Kontrolle. Videoüberwachung als Zeichen gesellschaftlichen Wandels*. 308-325. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Krotz, Friedrich (2007): *Mediatisierung – Fallstudien zum Wandel von Kommunikation*. Wiesbaden: Springer VS
- Latour, Bruno (2001): *Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität*. In: Berliner Journal für Soziologie Vol.11, No. 2, 237-252
- Latour, Bruno (2002): *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Latour (2006): *Technik ist stabilisierte Gesellschaft*. in: Belliger A and Krieger DJ. (Hg): *ANThology - Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: Transcript-Verl., S 369-397
- Latour B. (2010) *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft - Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Le Bon, Gustave (1982): *Psychologie der Massen*, Stuttgart: Kröner
- Lemke, Thomas; Krasmann, Susanne; Bröckling, Ulrich (2000): *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*. in: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 7-40
- Li, Xiaohong; Zhou, Jianan et al. (2018): Cluster Risk of Walking Scenarios Based on Macroscopic Flow Model and Crowding Force Analysis in Sustainability 10(29), 385; <https://doi.org/10.3390/su10020385>, aufgerufen am 28.4.2019, 19:00
- Lüdemann, Susanne (2010): *Massenfassungen. Beiträge zur Diskurs- und Mediengeschichte der Menschenmenge*. Paderborn: Fink

- Meyer, David (2018): *Police Tested Facial Recognition at a Major Sporting Event. The Results Were Disastrous.* Fortune, 7.5.2018; <http://fortune.com/2018/05/07/wales-police-champions-league-facial-recognition/> aufgerufen am 29.04.2019, 14:00.
- Norris, Clive; Armstrong, Gary (1999): *The Maximum Surveillance Society.* Oxford
- Ortega y Gasset, José (2012): *Der Aufstand der Massen.* München: DVA
- Penz, Otto/ Sauer, Birgit (2016): *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben.* Frankfurt/New York: Campus Verlag
- Prinz, Sophia; Göbel, Hanna Katharina (2015): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung.* in Göbel, Prinz (Hg): *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur.* Bielefeld: Transcript
- Reckwitz A. (2003) Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. *Zeitschrift für Soziologie* 32: 282-311.
- Reckwitz, Andreas (2004): *Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler.* in: Hörning, Karl (Hg): *Doing culture: neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis.* Bielefeld: Transcript, S.40 - 55
- Reckwitz A. (2006) *Das hybride Subjekt - Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne,* Weilerswist: Velbrück Wiss.
- Reckwitz A. (2008) *Unscharfe Grenzen - Perspektiven der Kulturosoziologie,* Bielefeld: Transcript
- Reckwitz, Andreas (2009): *Praktiken der Reflexivität : Eine kulturtheoretische Perspektive auf hochmodernes Handeln.* In: Böhle, Fritz et.al (Hg). *Handeln unter Unsicherheit.* Wiesbaden:VS Verl. für Sozialwissenschaften, S 169-182.
- Reckwitz, Andreas (2010): *Auf dem Weg zu einer kulturosoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus.* in in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kulturosoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen,* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 179-205.
- Reckwitz, Andreas (2016): *Praktiken und ihre Affekte.* in Schäfer Hilmar (Hg): *Praxistheorie - Ein soziologisches Forschungsprogramm.* Bielefeld: Transcript, 163-180
- Reckwitz, Andreas (2017): *Gesellschaft der Singularitäten.* Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Reicher, Stephen (2001): *The Psychology of Crowd Dynamics.* in: Hogg, Michael and Tindale, Scott (Hg): *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes,* Oxford: Blackwell Publishing, S182 – 208

- Ricoeur, Paul (1991): *Die lebendige Metapher*. München: Fink
- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hg., 2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London, New York: Routledge.
- Schatzki, Theodore (2002): *The Site of the Social. A philosophical account of the constitution of social life and change*. University Park, Pennsylvania State University Press
- Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist: Velbrück
- Schäfer Hilmar (Hg) (2016): *Praxistheorie - Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: Transcript
- Schmidt R. (2012) *Soziologie der Praktiken - Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin: Suhrkamp.
- Schroer, Markus (2005): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp
- Schulze, Gerhard (1992): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Campus
- Shearing, Clifford (1996): *Reinventing policing. police as governance*. in: Marenin, Otwin (Hg): *Policing Change: Changing Police*. New York: Garland. 285-308
- Shove E, Pantzar M and Watson M. (2012) *The dynamics of social practice - Everyday life and how it changes*, London [u.a.]: Sage.
- Stern, D.B. (2004): *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W.W. Norton
- Stott, Clifford; Reicher Stephen (1998): *Crowd action as intergroup process. Introducing the police perspective*. in: *European Journal of Social Psychology* 28, 509-529
- Thaler, Richard; Sunstein, Cass (2008): *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. Yale University Press.
- Thrift, Nigel (2007): *Non-Representational Theory*. London: Routledge.
- Weber, Max (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt/ Main: Zweitausendeins
- Wetherell, Margaret (2012): *Affect and Emotion. A new Social Science Understanding*. London: Sage
- Wetherell, Margaret (2015): *Trends in the Turn to Affect: A Social Psychological Critique*. in *Body & Society*, Vol. 21(2): 139-166
- Wieser, Matthias (2004): *Inmitten der Dinge. Zum Verhältnis von sozialen Praktiken und Artefakten*. in: Hörning, Karl. H; Reuter, Julia (Hg): *Doing Culture. Neue*

Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld: transcript Verlag, 92-107

Wirz, Martin; Franke, Tobias et al. (2013): *Probing crowd density through smartphones in city-scale mass gatherings.* EPJ Data Sci. 2:5.

<https://doi.org/10.1140/epjds17>, aufgerufen am 18.4.2019, 18:00

Zwerin, Charlotten (1970): *Gimme Shelter.* USA: Maysles Films

Abstracts

Diese theoretische Masterarbeit fokussiert auf die Materialität situierter *Eventpraktiken* und ihren Umgang mit Menschenmengen bei der Koproduktion und Regulierung von Affekten und Verhaltensweisen und im Besonderen auf die situative Beteiligung von *Praktiken der Animation* und Praktiken des risikopräventiven Managements: den *Sicherheitspraktiken*.

Die Arbeit nimmt ihren Ausgangspunkt in drei konstatierten theoretischen Vernachlässigungen im Kontext der Eventforschung um Ronald Hitzler, Winfried Gebhardt und Hubert Knoblauch: dies wären eine Theorie der Affekte und ihrer Animation, Praktiken der Sicherheit und eine Theorie der Masse und ihrer Dynamik. Es wird versucht, diese drei Begriffe bzw. Theorien dieser sozialen Phänomenbereiche für ein soziologisches Verständnis von Events als notwendig zu etablieren.

Zum Zweck der Entwicklung dieser Begriffe wird in die dafür als ideal angesehene *Praxistheorie* (Andreas Reckwitz, Stefan Hirschauer, Margaret Wetherell) eingeführt, eine ausführliche Beschreibung praxeologischer Konzepte von Körperlichkeit, Artefakten und Affekten geliefert und diese im nächsten Schritt mit klassischen (Gustave Le Bon und Elias Canetti) und gegenwärtigen Massentheorien (Randall Collins und Stephen Reicher) konfrontiert, dabei die fehlende Anerkennung der Relevanz von Technologie und insbesondere die Außerachtlassung materieller Sicherheitspraktiken im Feld dieser Massentheorien hinterfragt.

Ziel der Forschung ist es schließlich, die Konstitution von Eventmassen und ihrer Affekte durch *Praktiken der Animation* und *Praktiken der Sicherheit* und die Koproduktion von *Affektwaren* im ökonomisierten Eventzusammenhang zu zeigen.

This theoretical thesis focuses on the materiality of situated practices at event-gatherings [Eventpraktiken] and their social logic of crowd management, i.e. the co-production and regulation of behaviour and affects, specifically by *practices of animation* and by practices of pre-emptive risk management, i.e. *security practices*.

This contribution takes three stated neglects of the event-research around Ronald Hitzler, Winfried Gebhardt and Hubert Knoblauch as its starting point. These neglects are: a theory of affect and its animation; the participation of security practices at events; and a theory of crowds. The thesis tries to establish these notions as necessary for an understanding of the social phenomenon of events.

To the end of developing those notions, the thesis presents an introduction to the sociological *practice theory* of Andreas Reckwitz, Stefan Hirschauer and Margaret Wetherell and provides a detailed description of core praxeological concepts such as corporeality, artefacts and affects. Subsequently classical crowd theories by Gustave Le Bon and Elias Canetti and contemporary ones by Randall Collins and Stephen Reicher are reviewed. Those are then confronted with the material concepts of practice theory and their omission of the relevance of technology to the field of crowd theory and specifically their omission of material security practices as well.

The main research objective is then to demonstrate the constitution of event crowds and their affects through its participating practices of *animation* and *security* and the co-production of *commodities of affect*.