

Veronika Zink

Alltag und Modernekritik – Gesellschaftstheoretische Affektpolitiken der Veralltäglichung¹

1. Einleitung: Alltag, Kritik und Modernisierung

»Everyday life is a life lived on the level of surging affects, impacts suffered or barely avoided. It takes everything we have. But it also spawns a series of little somethings dreamed up in the course of things. It grows wary and excited. There are all the details of getting the rent money together or of home remodeling, getting messed up and recovering (or not), looking for love (or not), trying to get into something, or trying to get out of something you've gotten yourself into, shopping, hoping, wishing, regretting, and all the tortures of exclusion and inclusion, self and other, right and wrong, here and there.«²

In ihrer autoethnographischen Studie *Ordinary Affects* präsentiert Kathleen Stewart eine zutiefst intime Sichtweise auf die amerikanische Gegenwartskultur. Das Buch ist eine Sammlung von Szenen des gewöhnlichen Lebens, vermittelt derer Stewart der sinnlichen Textur üblicher Begebenheiten nachspürt. Warum sollte man aber den herkömmlichen Affektionen einer Anthropologin Bedeutung beimessen? Warum scheint es wert, diese zu publizieren? Stewarts Studie darf als Appell verstanden werden, die gesellschaftliche Realität nicht einfach unter dem Vorzeichen verbürgter Metaerzählungen zu fassen, sondern als ein alltäglich relationales Affektgeschehen. Statt die Wirklichkeit mit leblosen Klassifikationen wie *race*, *class* und *gender* oder mit systemischen Prozessen wie Globalisierung und Neoliberalisierung gleichzusetzen, beruhe die Macht von Ideologien, Strukturen und Herrschaftsverhältnissen darauf, dass sie sich im Alltag sinnlich vermitteln und affektiv formiert werden. In *Ordinary Affects* materialisiert sich eine

1 Für die konstruktive Kritik möchte ich mich bei den Herausgeber:innen wie auch bei den beiden Gutachter:innen bedanken.

2 Stewart 2007, S.9: »Das Alltagsleben ist ein Leben, welches auf der Basis anschwellender Affekte gelebt wird, von erlittenen oder gerade noch abgewendeten Eindrücken. Aber es bringt auch eine Reihe von Kleinigkeiten hervor, die im Laufe der Dinge erträumt wurden. Es wächst behutsam und angeregt. Es gibt all diese Feinheiten des Alltagslebens, wenn man die Miete zusammenbekommen muss oder das Haus umgestaltet, wenn man aus der Bahn geworfen wird und sich davon wieder erholt (oder auch nicht), wenn man auf der Suche nach Liebe ist (oder auch nicht), wenn man versucht, sich auf etwas einzulassen, oder wenn man versucht, um etwas herumzukommen, in das man hineingeraten ist, beim Shoppen, beim Hoffen, beim Wünschen, beim Bereuen und bei all diesen Torturen der Exklusion und der Inklusion, des Selbst und der Anderen, von richtig und falsch, von hier und dort.« (Übersetzung V.Z.)

Kulturpolitik des Alltäglichen, die ihre (sozial- und kulturwissenschaftliche) Leserschaft dazu aufruft, ihre Sensualität gegenüber dem gewohnten Leben zu entdecken und so eine in gewisser Hinsicht hoffnungsfrohe Achtsamkeit gegenüber »the bio-luminescence generated in ordinary living«³ auszubilden, so Donna Haraway über das Buch. Die Bedeutung des Buchs gründet also auf dem kulturkritischen und sozialtransformativen Wert, der dem Affektgeschehen des Alltäglichen im gegenwärtigen Diskurs beigemessen wird. Bleibt zu fragen, aus welchen Vorstellungen und Gesellschaftsidealen sich dieser Wert schöpft.

Der Alltag erscheint hier als ein privilegierter Schauplatz des gesellschaftlichen Lebens: als *die* konkrete Lebenswirklichkeit des Jedermann/der Jederfrau, als Bürge des Realen, Sinnbild des Eigentlichen und Inbegriff des Gelebten. Der Glaube an die realitätsbegründende Bedeutung und die faktische Macht des Alltags ist jedoch nichts Gegebenes. Vielmehr handelt es sich um eine kulturelle Innovation, die im Kern das Selbstverständnis moderner Gesellschaften beschreibt. Sozialgeschichtlich markiert sie einen Bruch mit der aristokratischen Kultur des heroischen Ruhms, in der das profane Leben als geschichtslos und unbedeutsam abgewertet wurde. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts lässt sich eine Konjunktur des Alltags als Thema intellektueller Diskurse und eine Aufwertung assoziierter Erscheinungsformen wie dem Banalen, Ordinären, Trivialen, Einfachen oder Populären feststellen.⁴ Das gewöhnliche Leben des alltäglichen Menschen, wie er/sie ist, handelt und fühlt, wird in Abgrenzung zur vertikal differenzierten, höfischen Gesellschaft zum Leitbild bürgerlicher Vergesellschaftung.

Der Alltag steht in diesem Sinne für das Immanent-Werden der gesellschaftlichen Ordnung. Entsprechend wird ihm diskursiv – verstärkt seit Beginn des 20. Jahrhunderts – ein politisches, kulturelles und ökonomisches Primat zuerkannt: Der Alltag wird zum legitimatorischen Prüfstein der Demokratisierung.⁵ Er erscheint als Garant einer Egalisierung der Kultur und als Hoffnungsträger einer Revolution der ästhetischen Ordnung.⁶ Das alltägliche Dasein wird zum Ferment der Geschichte, zum Stabilisator und

3 »die Biolumineszenz, welche durch das herkömmliche Leben erzeugt wird« (Übersetzung V.Z.); vgl. hierzu Auszüge der Rezensionen des Buches auf den Seiten des Verlags: www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780822390404/html?lang=de (Zugriff vom 04.10.2023).

4 Vgl. unter anderem Bargetz 2016; Hirschman 1987; Morris 1990; Zink, Kleinmichel 2020. Entsprechend flottieren im intellektuellen und populären Diskurs diverse *images* des Alltäglichen, die dem Alltag je einen spezifischen kulturpolitischen Wert beimessen: literarische Betrachtungen von Nobodies, politische Inszenierungen von Jedermanns-Ikonen (vgl. Schober 2005), massenmediale Repräsentationen des profanen Lebens (vgl. Baudrillard 2016, S. 44) bis hin zu ästhetisierenden Lebensstilbewegungen (vgl. etwa Arendt 2002, S. 55; Currid-Halkett 2017).

5 Vgl. Bargetz 2016; Gaucher 1997.

6 Vgl. unter anderem Danto 1991; Rancière 2006.

Transformator von Gesellschaft wie zur prävalenten Sphäre der Subjektbildung.⁷ Als Grund des sozialen Lebens perspektiviert, fungiert der profane Alltag als ein zentrales Imaginäres⁸ der Modernisierung. Kollektive Imaginäre offerieren Mittel zur Kontingenzbewältigung und erfüllen somit eine realitätsbegründende Steuerungsfunktion für gesellschaftliche Ordnungsbestrebungen. Die Idee des Alltags fundiert aber nicht nur positiv die Ordnung moderner Gesellschaften, sie wirkt vor allem als ein kritisches Korrektiv: wahlweise als Instanz der Kritik an der kulturell rationalisierten Gesellschaft instituiert, als revolutionärer Ort der Emanzipation imaginiert oder als »pseudokonkreter« Ausdruck einer Kolonialisierung der Lebenswelt problematisiert.⁹ Kritik, so eine Annahme des Beitrags, will nicht nur kollektive Imaginäre dekonstruieren, sondern bildet selbst kollektive Imaginäre und ist von diesen angetrieben. So finden in der Idee des Alltäglichen Imaginäre der Moderne und der Modernekritik ihren Ausdruck: Der Alltag wird als Leitbild der bürgerlichen Vergesellschaftung entworfen wie er ein passgerechtes Mittel der gesellschaftlichen Selbstproblematisierung darstellt. So gesehen wird das Alltägliche zu einem »irritant«¹⁰ moderner und spätmoderner Diskurse. Er ist ein »politischer Kampfplatz«,¹¹ wie Bargetz notiert, anhand dessen das Selbstverständnis beziehungsweise die Selbstverständnisse moderner Gesellschaften thematisiert werden, und in dieser Hinsicht erfährt er einen durchaus ambivalenten Charakter: Er ist Ausdruck der hegemonialen Ordnung wie er Schauplatz der Kritik ist.

Auch wenn der Alltag herkömmlicherweise als etwas Gewöhnliches erfahren wird, erscheint er als umkämpftes Objekt kulturpolitischer Diskurse¹² und gewinnt zusehends einen, wie Norbert Elias Ende der 1970er Jahre konstatiert, »schillernden« Charakter: Der Alltagsbegriff tritt als ein bedeutungsüberschüssiges Konstrukt der intellektuellen Arbeit auf. Er wird, so Elias, von diversen gesellschaftspolitischen »Untertönen« getragen und als »Waffe« gegen einen im Halbdunkel verbleibenden »Gegner«¹³ eingesetzt. Begreift man den Prozess der Modernisierung unter dem Vorzeichen einer Veralltäglichung von Gesellschaft, das heißt als eine soziale Bemühung, Kultur alltäglich werden zu lassen, dann stellt sich vor dem Horizont der diskursiven Uneindeutigkeit des Alltagsbegriffs die Frage, was hierunter eigentlich zu verstehen ist. Werden hierunter etwa Prozesse der Mediokra-

7 Vgl. unter anderem Heller 1978; Garfinkel 1967; Illouz 2009.

8 Vgl. Castoriadis 1984.

9 Vgl. unter anderem Debord 1996; Habermas 2016; Lefebvre 1987; Kosik 2016.

10 Vgl. Morris 1990, S. 40.

11 Vgl. Bargetz 2016, S. 34.

12 Vgl. unter anderem Hammerich, Klein 1978; Waldenfels 1978.

13 Elias 1978, S. 22.

tisierung, der Normalisierung oder der Egalisierung subsumiert? Welche Hoffnungen und Ängste werden jeweils damit verbunden? Und was wird (beziehungsweise soll) jeweils veralltäglicht werden? Ausgehend von der epistemischen Unschärfe einerseits und der zugeordneten kritischen Relevanz andererseits, stellt sich also die Frage, was »Alltag« konkret meint. Von welchen kulturpolitischen Vorstellungen auf eine Veralltäglichtung von Gesellschaft wird ausgegangen? Und gegen was, also gegen welche Problemlagen der modernen Gesellschaft, wird der Alltag in Stellung gebracht? Welche halbverdunkelten Imaginäre der Moderne/Kritik tönen so auf, und wie lassen sie sich sichtbar machen? Das Alltägliche avanciert, wie dargelegt, zu einem zentralen Konzept der gesellschaftlichen Selbstverständigung. Entsprechend ist es das Ziel des Beitrags, die Ambivalenzen der Veralltäglichtung im modernen Diskurs und die damit in Verbindung stehenden ordnungsstiftenden und modernekritischen Imaginäre zu analysieren.

Ein kultursoziologisches Studium von Imaginären setzt an ihrer empirischen Form an, das heißt an den materialisierten Institutionen des Imaginären. Institutionalisierungen des Imaginären können als veridiktive Praktiken der Sinngebung verstanden werden, die Sinn geben, indem sie Wahrheiten setzen.¹⁴ Sie verleihen gesellschaftlichen Sinnentwürfen und herrschenden kulturellen Vorstellungen Geltung, indem sie sie symbolisch vermitteln. Damit stellt sich nicht nur die Frage, welche Bedeutungsgehalte konkret präfiguriert und welche ausgeschlossen werden (*was*), sondern auch *wem* die Rolle der Sinnstiftung zukommt und mit welchen Mitteln das Imaginäre ausgeformt wird (*wie*). Zu diesem Zwecke soll der gesellschaftstheoretische Diskurs um das Alltägliche affektanalytisch aufgebrochen werden. Im Fokus stehen diskursive Praktiken der affektiven In-Wert-Setzung des Alltäglichen. Diese bilden die analytische »Oberfläche«,¹⁵ anhand derer die untertönenen Strategien der Politisierung des Alltags und die mitunter konfliktreichen Imaginäre der Moderne/Kritik sichtbar werden. Der Alltag eignet sich als Diskursgegenstand, um das Verhältnis von Affekt und Kritik zu studieren, weil er als ein Imaginäres der Modernisierung affektiv aufgeladen ist. Augenmerk liegt auf dem Diskurs der Soziologie, da dieser, wie aufbauend zu zeigen, in der Moderne als ein kulturelles Archiv der professionalisierten Gesellschaftskritik fungiert. Folglich werden insgesamt sechs sozialtheoretische Betrachtungen des Alltäglichen vorgestellt und vergleichend auf ihre Kulturpolitiken der Veralltäglichtung hin befragt. Ziel der Untersuchung ist es, aus einer historisierenden Perspektive moderne Affektpolitiken der Veralltäglichtung und die sich auf diesem Wege materialisierenden Imagi-

14 Vgl. Castoriadis 1984; Bourdieu, Wacquant 2006; Lordon 2015.

15 Beregow 2021, S. 192.

näre der Moderne/Kritik begrifflich zu machen. Die Auseinandersetzung mit den affektpolitischen Praktiken der Soziologie zeigt, dass Affekte im intellektuellen Diskurs als eine wirkmächtige Waffe der Kritik eingesetzt werden. Wobei das Verhältnis von Affekt und Kritik diskursiv variiert und entsprechend der herrschenden Vorstellungen von einer Veralltäglichen der modernen Kultur ausgeformt ist.

2. Affektmacht des Imaginären – Affektpolitiken der Kritik

Affekte sind wesentliche Elemente sozialer Strukturierungs- und Sinngebungsprozesse. Häufig als eine vordiskursive Größe interpretiert, beschreiben Affekte eine bisweilen schwer objektvierbare, aber spürbare Wirkkraft des Sozialen. Affekte bilden in gewisser Hinsicht die sinnliche Infrastruktur des Sozialen, einerseits, weil sie zwischen unterschiedlichen sozialen Körpern wirken, durch diese und deren Zusammensein ausgelöst werden, und andererseits, da sie wiederum auf diese impressiv einwirken und so auch unser Erleben sozialer Prozesse maßgeblich steuern.¹⁶ Ihren Ausdruck können Affekte daher in eher unbestimmten Anziehungen oder Repulsionen finden wie auch in distinkten Emotionen und Stimmungen wie Sorge oder Langeweile. Der affekttheoretische Blick erweitert damit die Perspektive auf die soziale Genese von Sinn, indem nicht nur manifeste Bedeutungen (wie sie etwa in konkreten Gefühlszuständen kulminieren) analytisch fokussiert werden, sondern auch latente, aber nicht weniger wirksame Sinngehalte. Diese Perspektive erscheint für die vorliegende Untersuchung besonders gewinnbringend.

Der Blick auf Affekte, so die Annahme, offeriert ein Sensorium für die Erforschung sozialer Imaginäre der Moderne und der Modernekritik, weisen diese doch eine charakteristische Strahlkraft auf.¹⁷ Im Besonderen trifft dies auf die »schillernde« Instanz des Alltäglichen zu. In Figurationen des Alltäglichen materialisieren nicht nur unterschiedliche Imaginäre der Modernekritik, vielmehr werden diese auch auf spezifische Weise affektiv mediatisiert: So kann sich die diskursiv entfaltende Affektmacht der Veralltäglichen beispielsweise in der Hoffnung auf Entzauberung festschreiben, einen romantisch-revolutionären Sehnsuchtsort konturieren, an dem man den »Katzenjammer [...] der intellektuellen Linken«¹⁸ vernehmen kann, im Begehren nach faszinierenden Mikro-Spektakeln des Gewöhnlichen erscheinen oder ihren belächelten Ausdruck in den alltäglichen Absurditäten

16 Vgl. unter anderem Angerer 2007; Massumi 2015; Reckwitz 2015; Slaby, von Scheve 2019.

17 Vgl. Castoriadis 1984.

18 Joas 1978, S. 7.

spießbürgerlicher Borniertheit finden. Eine affektanalytische Betrachtung ist aufschlussreich, weil sie den Blick nicht nur auf manifeste Ideen und eindeutige Emotionswerte richtet, sondern auch auf schwelende Hoffnungen und Ängste, die affektiv an die Vorstellung von Alltäglichkeit geknüpft werden. Diese affektiven Stilisierungen des Alltags sollten daher nicht als Beiwerk missverstanden werden. Vielmehr instituiert die affektive Kontur, die die Idee des Alltäglichen im Diskurs erhält, den ordnungsstiftenden wie auch den gesellschaftskritischen Wert des Imaginären. Affekte steuern den Prozess der Sinngebung. Sie laden »Ideen im Raum imaginativer Erkenntnis zwangsläufig auf [...]«,¹⁹ affizieren diese mit Bedeutung und verleihen dem Imaginären so immersive Macht.²⁰ Affekte sind konstitutiv für den Zeichencharakter einer Signifikationspraxis. Aufgrund ihrer Körperlosigkeit erscheinen Imaginäre meist als ebenso opake wie abstrakte Leitvorstellungen von Vergesellschaftung.²¹ Durch Affekte erhalten Imaginäre Geltung und Wirkmacht. Sie sind die impressive Seite des Imaginären und daher grundlegend für ein Verstehen der Adhäsionen an gesellschaftliche Leitideen, also warum uns bestimmte Vorstellungen begeistern, kalt lassen oder erzürnen.²²

Dies gilt im Besonderen für Imaginäre der Kritik. Affekte bilden eine Infrastruktur der Kritik. Sie gehen produktiv in die Konstruktion, Steuerung und Wirkung von Kritik ein. Sie geben ihr Gestalt, verleihen den artikulierten Ideen ihren kulturpolitischen Wert, markieren Differenz und Gegnerschaft, moderieren die soziale Geltung und bestimmen das Nachleben, also das transformativ-prozessuale Potenzial der Kritik. Es wird also davon ausgegangen, dass Affekte die Praxis des Kritisierens eminent mitbestimmen. Sie bilden ein *konstitutives* Element jedweder Kritik, da sie Teil ihrer kulturellen Logik sind: Kritik nimmt Anstoß und begehrt auf. Sie kann ihren Ausgang in distinkten Gefühlen wie Wut, Entrüstung, in Hoffnung oder Enthusiasmus finden, sich aber ebenso als ein undifferenziertes Affiziert-Werden, in Form eines Widerstrebens oder Begehrens, darstellen. Affekte bilden zudem probate Mittel in der *Artikulation* von Dissens. »Der kritische Einspruch«, formuliert Bröckling,²³ »bezieht seine Energie aus Idiosynkrasien ebenso wie aus der Lust an der Zerstörung oder dem Wunsch nach Bloßstellung des Gegners. [...] Ohne ihre affektive Kraft könnte Kritik nicht den Funken der Empörung überspringen lassen.« Kritisieren ist ein Affektgeschehen, welches nicht nur residual im Einspruch schwelt, sondern die Kraft hat, andere zu ergreifen, indem Krisen, Sozialpa-

19 Lordon 2015, S. 71.

20 Vgl. ebd.; Mühlhoff 2018; Seyfert 2011.

21 Vgl. Castoriadis 1984; Delitz 2019.

22 Zu »Affekt-Ideen« vgl. Beregow 2021; Lordon 2015.

23 Bröckling 2013, S. 316.

thologien und Ungerechtigkeiten spürbar werden, Widerstand formiert wird und Alternativen als drängend markiert werden. Affekte, Emotionen und Gefühle sind Garanten der Vitalität von Kritik und bilden folglich notwendige Bestandteile ihrer begrifflichen Abstraktion.²⁴ Affekte erfüllen somit in konstruktiver wie in kommunikativer Hinsicht eine wesentliche Rolle bei der Produktion hegemonialer wie kritischer gesellschaftlicher Diskurse. Entsprechend sind sie sowohl Gegenstand wie auch Medium der Kritik.

Dies heißt aber nicht, die Affektmacht der Kritik gründe einzig in einer Sprache aufbrausender Emotionalisierung und der pathetischen Entrüstung. Kritik kann, um zu affizieren, ebenso kühl, in sachlicher Strenge vorgebracht werden.²⁵ Je nach kulturhistorischen Rahmenbedingungen und in Abhängigkeit zu den jeweiligen Institutionen der Kritik wie deren Technologien entwickeln sich unterschiedliche Modi der affektiven Ansprache. So wird auf einer Straßenschlacht freilich eine andere Affektsprache der Kritik genutzt als im akademischen Diskurs. Unter Affektpolitiken verstehe ich jene affektiven Techniken, vermittels derer Protagonist:innen der Kritik die kulturpolitischen Vorstellungen ihrer Kritik ermächtigen. Ermächtigung der Kritik soll hier bedeuten, dass die Akteure versuchen, ihre kulturpolitischen Ideen vor dem Horizont des gegebenen geschichtlichen, gesellschaftlichen und institutionellen Kontextes »mit dem größten Affektionsvermögen auszustatten – was man überzeugen nennt«.²⁶ Affekte sind phänomenal eigenwertige Elemente der Politisierung, und dies nicht, weil sie der argumentativen Reflexion zuwiderlaufen. Im Gegenteil, sie informieren unschwellig den Wert, die Stoßrichtung und die Prägnanz kultureller Vorstellungen der Kritik. Die Affektmacht des Imaginären verlaublich *und* begründet sich, so die Annahme, in den Affektpolitiken des Kritisierens. In diagnostischer Hinsicht gilt es daher zu fragen: Welche affektpolitischen Strategien der Veralltäglichen lassen sich destillieren, vermittels derer die soziologische Modernekritik den Gehalten ihre Form gibt, das heißt ihnen Wert und Geltung verleiht?

24 Folglich wird die Vorstellung einer Trennung zwischen rein affektiven und rein kognitiven Gehalten der Kritik verworfen. Geht man in Anlehnung an das Konzept der »Affekt-Ideen« (vgl. Lordon 2015) davon aus, dass es kein affektfreies Denken gibt, so bestimmen Affekte unsere Vorstellungen nicht nur rein inhaltlich, sondern sie prägen und strukturieren kognitive Prozesse.

25 Vgl. etwa Diefenbach 2022.

26 Vgl. Lordon 2015.

3. Die Soziologie als Institution der Gesellschaftskritik: Affekte in der Kultur des kritischen Diskurses

Kritik kann auf diverse Weise ihren Ausdruck finden, im gewaltvollen Protest, in subversiven Akten, im argumentativen Disput oder in politischen Reden des Aufbegehrens. Sie kann von unterschiedlichen Akteuren vorgebracht werden, von Arbeiter:innen oder Künstler:innen,²⁷ von Marginalisierten oder von der gesellschaftlichen Elite, und entsprechend variiert ihre gesellschaftliche Publizität.²⁸ Die kulturelle Variabilität der Kritik vor Augen, wird deutlich, dass Kritik keineswegs eine Eigenheit der Moderne beschreibt. Nichtsdestotrotz bildet die Kritik eine zentrale Bezugsgröße der Selbstverständigung moderner, reflexiver Gesellschaften, die, wie Gouldner konstatiert, von einer »Kultur des kritischen Diskurses«²⁹ gekennzeichnet sind. Als veritable Formen der Kritik erscheinen jene Formen des Widerspruchs, die der »moderne[n] Grammatik der Rationalität«³⁰ folgen und entsprechend den Kodes der elaborierten Argumentation objektiviert werden. Während im Vollzug der Moderne die Akademien als legitime Orte des gesellschaftlichen Disputs institutionalisiert werden, erscheinen Intellektuelle als professionalisierte Sozialfiguren der Kritik, denen eine kompetente Sprechposition im Diskurs um die moderne Gesellschaftsordnung zuerkannt wird. Die Kritik der Intellektuellen erscheint deswegen kompetent, weil sie im »Schutz der Profession«³¹ vollzogen wird. Dies trifft im Besonderen auf die wissenschaftliche Kritik und auf die Kritik der Soziolog:innen zu.

Mit der Professionalisierung der Gesellschaftsbeobachtung übernimmt das akademische Fach der Soziologie, welches seinen Antrieb aus den modernen Krisendiagnosen zieht, das Mandat der kritischen Selbstinterpretation von Gesellschaft.³² Als Disziplin ist sie nicht nur paradigmatischer Ausdruck der reflexiven Modernisierung, vielmehr lässt sich die soziologische Tätigkeit als Arbeit am Nexus von Sinnproduktion und Kritik begreifen. Entsprechend beschreibt Kaesler das soziologische Programm: »[N]achdem die wissenschaftliche Soziologie ganz wesentlich dazu beigetragen hat, das Wissen um die Selbstreflexivität gesellschaftlicher Wirklichkeit zu erarbeiten, ist es ihr größter Nutzen, an der Schaffung gesellschaftlicher Wirklichkeit in aufklärer und kritischer Weise mitzuwirken.«³³ Nimmt man dieses Selbstverständnis zum Ausgangspunkt, dann eröffnet gerade die Auseinandersetzung

27 Vgl. Boltanski, Chiapello 2003.

28 Vgl. Därmann, Wildt 2021.

29 Gouldner 1980, S. 10.

30 Ebd.; vgl. auch Bourdieu 2001; Koselleck 1992.

31 Lepsius 2009, S. 278.

32 Vgl. unter anderem Boltanski 2010; Kaesler 1997; Vobruba 2019, S. 18.

33 Kaesler 1997, S. 8.

mit dem soziologischen Archiv Einblicke in gesellschaftliche Reflexionssemantiken und prävalente Imaginäre der Kritik.³⁴

Sicher mag der Eindruck vorherrschen, wissenschaftliche Praktiken des Kritisierens, die unter dem Signum von Wertneutralität und Sachlichkeit vollzogen werden, seien frei von Affekten. Dennoch sollte Rationalisierung und Akademisierung der Kritik nicht als Affektunterdrückung gelesen werden, sondern mit Elias³⁵ als Zivilisierung der Affekte, das heißt als ein wohltemperierter Umgang mit Affekten. Wissenschaftliches Denken und intellektuelle Kritik sind keine affektfreien Prozesse. Affekte sind Teil der performativen Seite wissenschaftlicher Argumentationen, und dies unabhängig davon, ob sie von den Autor:innen instrumentell eingesetzt oder unintendiert kommuniziert werden.³⁶ Beregow spricht in diesem Zusammenhang von Theorieatmosphären. Demzufolge weisen Theorien eine affektive Dimension auf, die sowohl den Prozess des Theoretisierens wie den der Rezeption strukturieren, und dies unabhängig davon, ob in nüchternem Duktus gehalten oder ästhetisch aufgeladen.³⁷

Affekte machen in der Theorie einen eigenen Artikulationsraum für die Krisenhaftigkeit des Sozialen auf und fließen in die Artikulation der »rationalisierten« Kritik. Die Autorität des soziologischen Wissens basiert auf der Herstellung ihres gesellschaftskritischen Wertes, welcher sich wiederum aus seiner Affektionsmacht schöpft: »Autorität herzustellen heißt im großen Stil zu affizieren.«³⁸ Affizierungen sind Teil der kommunikativen Praxis wissenschaftlicher Kritik; positiv, indem sie ein Publikum aufrühren, negativ, weil invektive Praktiken wie Herabsetzungen³⁹ Bestandteile der Inszenierung argumentativer Grenzziehungen sind. Versteht man die soziologische Gesellschaftskritik als affektive Praxis,⁴⁰ dann erlaubt das Studium der performativen Seite der Texte, die teils impliziten Dimensionen der Politisierung durch diese autorisierten Sprecher:innen der Kritik in Augenschein zu nehmen. Wenn die vorliegende Untersuchung wissenschaftliche Texte auf ihre Affektivität hin untersuchen will, dann tut sie dies mit dem Ziel, sich der zum Teil latenten, politischen Dimension der Theorieproduktion anzunähern.

34 Wobei sich das institutionalisierte Wissen der Kritik in den »semantischen Haushalt moderner Gesellschaften« einschreibt; vgl. Kieserling 2004 wie auch Boltanski 2010.

35 Elias 2010, S. 389 ff.

36 Vgl. Bartmanski 2012.

37 In Differenz zu Beregow 2021 wird hier nur die textimmanente Ebene betrachtet.

38 Vgl. unter anderem Boltanski 2010, S. 132: »Mögen diese Sprecher auch offiziell beauftragt und bevollmächtigt sein, sind sie doch nichts als gewöhnliche körperliche Wesen, also situiert, interessiert, triebhaft.«

39 Vgl. zum Beispiel Pečar 2020.

40 Vgl. Wetherell 2012.

4. Soziologische Affektpolitiken der Veralltäglichung

Im Fokus der Analyse stehen gesellschaftswissenschaftlich kanonisierte Texte, in denen der Alltag als ein eigenständiges Konzept der Theorie erscheint. Die folgende Auswahl orientiert sich an einer »Analytik des Bruchs«,⁴¹ das heißt, dass Rekonfigurationen der sozialtheoretischen Klassifikationsschemata, die sowohl die Deutungen des Alltags als auch leitende Vorstellungen von Kritik begründen, die Zusammenstellung des Materials anleiten. Augenmerk liegt auf der historisierenden Betrachtung von diskursiven Um- und Neubewertungen des Alltäglichen. Im Konkreten werden drei Bedeutungskonfigurationen des Alltäglichen typologisiert, welche Transformationen im soziologischen Diskurs abbilden. Während der Alltag bei den Klassikern des Fachs, wie exemplarisch anhand der Konzeptionen von Max Weber und Émile Durkheim gezeigt wird, als bedeutungsschwacher Differenzbegriff zum Außerordentlichen aufscheint, lässt sich etwa ab den 1960er Jahren eine gesellschaftstheoretische Aufwertung des Alltäglichen nachzeichnen, in deren Resultat der Alltag als eine eigenständige Kategorie der Gesellschaftstheorie präsentiert wird, wie beispielhaft an den Schriften von Henri Lefebvre und Harold Garfinkel veranschaulicht wird. Diese diskursive Neubewertung bildet den Ausgangspunkt für eine Revaluierung des Alltäglichen, die sich etwa ab den 1980er Jahren und in Reaktion auf die Krise der Kritik abzeichnet. An den Arbeiten von Michel de Certeau und Luc Boltanski, die beide den Alltag zu einem potenten Topos der Kritik erklären, lassen sich unterschiedliche Spielarten der Veralltäglichung des kritischen Diskurses studieren. Insgesamt werden somit sechs Theoriepositionen vorgestellt, die paarweise einander gegenübergestellt werden. Das vergleichende Vorgehen hat das Ziel, Deutungsdifferenzen zwischen den Autoren zu destillieren, um so einerseits die historisch situieren Potenzen des Alltagsbegriffs sichtbar zu machen und hiervon ausgehend andererseits sozialhistorische Gemeinsamkeiten in ihrer Idealtypik zu rekonstruieren.

Der Vergleich der theoretischen Positionen wird mittels der leitenden Forschungsfragen, welche die einzelnen Analysen heuristisch anleiten, systematisiert. Mit welcher affektiven Potenz wird das Alltägliche in den Theorien ausgestattet, und welche Imaginäre der Modernekritik flackern so auf? Und was sagen uns die gesellschaftstheoretischen Konstruktionen des Alltäglichen und die damit verbundenen symbolischen Formungen der modernen Idee der Veralltäglichung über das gesellschaftlich-geschichtlich erdachte Verhältnis von Affekt und Kritik? Dies bedeutet in einem ersten Schritt, die manifesten Bedeutungen des Alltäglichen zu rekonstruieren (*affektive Semiotisierung des Alltags*): Was verstehen die Autoren unter

41 Bröckling 2013, S. 318.

Alltag? Welche Affektwerte und welche Potenzen schreiben sie ihm zu? Welche gesellschaftlichen Problemlagen finden so einen Ausdruck? In einem zweiten Schritt richtet sich dann der Blick auf die sich so veräußernden Affektpolitiken der Kritik (*affektive Politisierung des Alltags*): Wie wird das Verhältnis von Alltag und Kritik affektiv produziert? Welche affektive Funktion erfüllen die benannten Semantiken der Veralltäglichen? Und welche kulturpolitischen Vorstellungen der Moderne/Kritik werden auf diese Weise prononciert?

4.1 Alltag als Differenzbegriff: Affektive Entzauberung

Spätestens seit den 1960er Jahren wurde der Alltagsbegriff in den Sozial- und Kulturwissenschaften einer intellektuellen Aufwertung unterworfen.⁴² Um diesen Umwertungsprozess in Erscheinung treten zu lassen und den Alltag als ein »historisches Apriori«⁴³ sichtbar zu machen, werden zunächst die Deutungen des Alltäglichen von Max Weber und Émile Durkheim befragt, um in Differenz hierzu aufbauend kritische Renovierungen des Alltagsthemas zu perspektivieren. Aufschlussreich scheinen diese Positionen nicht nur, weil beide Autoren frühe Repräsentanten divergierender sozialwissenschaftlicher Paradigmen und nationaler Theorieschulen sind. Darüber hinaus sind die Arbeiten beider von einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Anderen des Alltags gekennzeichnet, von der Soziologisierung des Außeralltäglichen (Weber) respektive des Sakralen (Durkheim). Der Alltag beziehungsweise das Profane bilden hier Kontrastbegriffe, die *ex negativo* definiert werden und innerhalb dieses Gegensatzpaares die schwächeren Konzepte⁴⁴ sind. Der Alltag und das Profane sind freilich keine deckungsgleichen Konzepte.⁴⁵ Dennoch weisen beide eine sozial- und kulturklassifikatorische Verwandtschaft auf. Ausgehend von Deutungsdifferenzen, sollen daher die historischen Gemeinsamkeiten in der inhaltlichen und affektpolitischen Auslegung fokussiert werden.

Wie wird der Alltag/das Profane also affektiv semiotisiert? Bei Weber fungiert das Alltägliche als Gegenbegriff zum Außeralltäglichen und insbesondere zur Idee des Charisma. Letzteres ist aus der Perspektive Webers emotional besetzt, da es auf außerordentlichen, jubelatorischen Gefühlen wie Hingabe und Begeisterung basiert und es vermag, Emotionen zu mobilisieren und eine Gemeinschaft affektiv anzurufen.⁴⁶ Dagegen ist der Alltag

42 Vgl. unter anderem Allheit 1983; Bargetz 2016; Elias 1978; Prodoehl 1983.

43 Foucault 2015, S. 183.

44 Wie auch das bedeutungsvielfältigere Konzept.

45 Wenngleich beide Konzepte in den Sozial- und Kulturwissenschaften in der Folge eine andere Diskursgeschichte aufweisen.

46 Vgl. insbesondere Webers Herrschafts- wie auch seine Religionssoziologie.

die Sphäre der gewohnheitsmäßigen Realität der Alltagsmenschen, deren tagtägliches Handeln zumeist das Resultat eines präreflexiven Weltzugangs ist, der in »dumpfer Halbbewußtheit«⁴⁷ verläuft. Gekennzeichnet von der »Trägheit des Gewohnten«,⁴⁸ ist der Alltag ein Gebilde der »Stetigkeit«⁴⁹ und »Eingestelltheit«⁵⁰. Der Alltag ist eine konservierende Sozialsphäre, die »fühlbare ›Hemmungen‹ gegen Neuerungen in sich schließt«. ⁵¹ Veralltäglichen wird von Weber als eine perennierende »Gewalt«⁵² gedeutet. So wird die Veralltäglichen mit der Kraft ausgestattet, die Affektmacht des Charisma zu begrenzen, indem sie diese »mechanisiert« und »zurückdrängt«. ⁵³ Kurzum: Der Alltag wird affektiv entzaubert und wirkt emotional demobilisierend.

In vergleichbarer Weise wird das Profane bei Durkheim konturiert. Bekanntermaßen betrachtet Durkheim das (reine) Sakrale als soziale Wertkategorie schlechthin, die moralische Würde, kulturelle Superiorität und Mächtigkeit ausdrückt, indem sie affektiv wirksam ist. Einerseits flößt sie Achtung ein, und andererseits garantiert sie dank der kultischen Emotionalisierungen eines Kollektivs den sozialen Zusammenhalt. Dagegen erscheint das Profane als kulturelle Klasse symbolischer Mittel- und Minderwertigkeit, die in der entemotionalisierten, anti-vitalistischen Stasis sozialer Isolation gelebt wird. Im profanen Leben »herrscht«, wie Durkheim in Auseinandersetzung mit den tribalen Gesellschaften Australiens formuliert, »die ökonomische Tätigkeit vor, die im Allgemeinen sehr wenig intensiv ist. Das Sammeln von den notwendigen Körnern und Gräsern für die Nahrung, die Jagd oder der Fischfang sind keine Beschäftigungen, die große Leidenschaften erwecken. Die Zerstreuung, in der die Gesellschaft lebt, macht das Leben vollends gleichförmig, schleppend und farblos.«⁵⁴ Arbeitssamkeit, Monotonie und soziale Desintegration kennzeichnen das Profane und gründen die Deutung eines bezeichnenden Mangels an Affektpotenzial.⁵⁵

47 Weber 1980, S. 10.

48 Ebd., S. 188.

49 Ebd., S. 654.

50 Ebd., S. 188.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 147.

53 Ebd., S. 661.

54 Durkheim 2007, S. 320. Durkheims Deutungen des Sakralen waren freilich von Mauss' Arbeiten inspiriert, welcher etwa das Profane als eine »Phase einer verkümmerten und deprimierten Sozialität« (Mauss 2010, S. 271) beschreibt, und hatten Einfluss auf die kulturpolitischen Auslegungen der Autoren des Collège de Sociologie.

55 Die Idee der »Profanation« (ebd., S. 599) wurde hier außer Acht gelassen. Diese bildet einen Grenzfall. Rein kategorial gehört sie der sakralen Sphäre an, da die Profanation hier ein Element der Bipolarität des Sakralen ist.

Insofern beide Autoren das Alltägliche beziehungsweise Profane als soziale Stabilisationsmacht präfigurieren, tritt mit dem Alltag die Idee der Ordnung als ein Imaginäres moderner Gesellschaftlichkeit in Erscheinung.⁵⁶ Die affektiven Charakteristika der Trägheit und der Gleichförmigkeit fungieren als Ordnungsgaranten. Das Problem der sozialen Ordnung wird sozialtheoretisch dem Alltag überantwortet, wobei die Ausrichtung des alltäglichen Handelns an ökonomischer Notwendigkeit und produktiver Arbeit als das strukturgebende Prinzip erscheint.⁵⁷ Am Nexus von sozialer Ordnung und Wirtschaft situiert, erscheint die soziologische Deutung des Alltäglichen/Profanen somit als Reflektion einer materialistischen Gesellschaftsstruktur des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Bei beiden Theoretikern macht sich eine Affektpolitik der emotionalen Neutralisierung und affektiven Depotenzierung des Alltags bemerkbar. Während die emotional mobilisierende Wirkmacht des Charisma beziehungsweise des Sakralen als eine gesellschaftsformierende Kraft gesehen wird, erscheint der Alltag aufgrund seiner ihm zugedachten affektiven Bedeutungsarmut als anti-revolutionäre,⁵⁸ anti-schöpferische Sphäre bar jeder transformativen Wirkkraft: »It is lifeless and powerless.«⁵⁹ Weiterhin bezeichnet der Alltag, eben weil er als nicht problematisierend und regelhaft angesehen wird, keinen Ort der Kritik. Dergestalt ist der Alltag in zweierlei Hinsicht »dumpf«: Er ist einerseits emotional abgestumpft und daher unwesentlich für gesellschaftlichen Wandel, und er ist reflexiv abgestumpft und daher *per se* unkritisch. In der Vorstellung, dem Alltag komme weder ein kritisches noch ein gesellschaftstransformatives Potenzial zu, artikulieren sich Imaginäre der Modernekritik. Die affektive Neutralisierung des Alltags kann als Ausdruck der intellektuellen Deutung der modernen Kulturkrise gelesen werden.⁶⁰ So fungiert die affektive Entzauberung des Alltäglichen als ein sinnliches Korrelat zur Entsublimierung der Kultur, die bei Weber mit der Einsicht verbunden ist, »daß die moderne Welt im ganzen zum illusions-

56 Das Profane und das Alltägliche stehen für Stasis. Demgegenüber stehen das Sakrale wie auch das Außeralltägliche für eine (emotionale) Vitalisierung des Sozialen. Weber und Durkheim denken jedoch beide Konzepte nicht als distinkt, sondern gehen von einer Dialektik der Wirkprinzipien aus. Während die Veralltäglichung/Profanierung demobilisierend und stabilisierend wirkt, fungiert das Außeralltägliche/das Sakrale, welches punktuell in charismatischen Figuren erscheint, in einem Totem symbolisiert oder in Festen berufen wird, als eine belebende Infusion des sozialen Körpers. Vgl. hierzu beispielhaft Durkheim 2007, S. 304.

57 Vgl. unter anderem Weber 1980, S. 661; sowie Durkheim 2007, S. 320; Durkheim 2012.

58 Revolutionär meint bei Weber die Umwertung der bestehenden Wertordnungen (Weber 1980, S. 657). Revolutionär ist bei ihm vor allem das Charisma, welches von »innen«, also emotional wirkt. Daneben kann auch die Rationalisierung revolutionär wirken. Sie tut dies Weber zufolge aber von außen, das heißt durch das Wirksamwerden von technischen Instrumenten.

59 Vgl. Pickering 1984, S. 147: »Es ist leblos und ohnmächtig.« (Übersetzung V.Z.)

60 Vgl. Lichtblau 1996.

losen ›Alltag‹ wird, der nicht mehr, zumindest nicht absehbar, transzendiert werden könne«. ⁶¹ Und bei Durkheim scheinen gerade in der Energielosigkeit des Alltags die der Moderne inhärenten Profanierungstendenzen auf, die Durkheim bekanntlich als *die* moralische Gefahr für den Zusammenhalt moderner Gesellschaften interpretiert. ⁶² Mit der emotionalen Demobilisierung des profanen Lebens wird dieses interessanterweise affektiv nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr wird so die Drohkulisse der sozialen Desintegration und der Anomie affektiv generiert, die von der »modernen Angst« ⁶³ vor einer Erosion kollektiv verbindlicher, emotional verbürgter Ideale, die die individuelle, empirisch-bedingte Existenz transzendieren, getragen wird. Den emotional neutralisierenden Semantiken der Monotonisierung und der Dumpfheit kommt also die Funktion zu, den Prozess der Veralltäglichung beziehungsweise der Profanierung affektiv als eine kulturelle Bedrohung der modernen Gesellschaft zu konturieren.

4.2 Kritische Entdeckung des Alltags: Affektive Neubesetzung

Etwa ab den 1960er Jahren lässt sich eine gesellschaftstheoretische Diskurswende beobachten. ⁶⁴ In deren Resultat wird der Alltag als eigenständige Kategorie des soziologischen Denkens formiert und so zu einem semiotisierbaren Problem der soziologischen Wahrnehmung. Mit dem verstärkten Interesse an Mikrostudien und der Institutionalisierung der Soziologie des Alltags wird das Alltägliche nicht nur intellektuell aufgewertet, sondern erscheint auch als Kampffeld der sozialwissenschaftlichen Theoriediskussion. ⁶⁵ Epistemologische und politische Konfliktlinien verlaufen vorweg zwischen neo-marxistischen Perspektiven und dem ethnomethodologischen wie phänomenologisch inspirierten Studium des Alltagslebens. Folgend werden Deutungsdifferenzen und -gemeinsamkeiten dieser Lesarten beispielhaft unter Rekurs auf die Arbeiten von Henri Lefebvre und Harold Garfinkel veranschaulicht. Zudem liefern beide Alltagstheorien zentrale Bausteine für eine postkritische Soziologisierung des Alltags – wie sie nachfolgend vorgestellt wird.

Henri Lefebvre geht es in seinem neo-marxistischen Projekt einer *Kritik des Alltagslebens* darum, die entfremdeten und entfremdenden Emotions-

61 Kaesler 1977, S. 198, Hervorhebung im Original; vgl. auch Seyfarth 1979, S. 166.

62 Vgl. hierzu Durkheim 2012, S. 480; wie auch Särkelä 2014; Pickering 1984.

63 Bauman 2007, S. 170 ff.

64 Vorläufer dieser Diskurswende finden sich in den marxistischen wie in den phänomenologischen Theorien der Zwischenkriegsjahre. Systematisch werden die hier entwickelten Ideen ab den 1950er Jahren aufgenommen und erfahren insbesondere im Nachgang an die 1968er Bewegung eine eigene geschichtliche Bedeutung.

65 Vgl. unter anderem Allheit 1983; Beemer 2006; Bargetz 2016; Elias 1978; Hammerich, Klein 1978; Prodoehl 1983.

regime, Sinnlichkeitskulturen und Repräsentationen bloßzulegen, die den Alltag (spät)moderner Gesellschaften prägen. Damit verbunden ist eine doppelte Kritik am Alltag. Eine erste Kritik fokussiert die affektiv-emotionale Färbung, die der gelebte Alltag unter Bedingungen des Spätkapitalismus annimmt. Er wird als Ausdruck von »Verarmung«,⁶⁶ »Monotonie«⁶⁷ und »parzellierten Tätigkeiten«⁶⁸ erfahren und durch konsumkapitalistische Konstruktionen von Alltagsfluchten, wie sie von der »Gesellschaft des Spektakels«⁶⁹ bereitgehalten werden, übersteigert, ohne dass diese, wie Lefebvre konstatiert, mit der »kolonialisierenden« Logik kapitalistischer Gesellschaften brechen. Vielmehr stehen beide Welten – das eintönige »métro-boulot-dodo-Leben« wie die ekstatisch erscheinenden Freizeitwelten – unterm Signum der organisierten Passivität. Eine zweite Kritik richtet sich gegen die intellektuelle Repräsentation und Verwertung des Alltagslebens, also gegen den entfremdenden Blick der bürgerlichen Intellegentsia. Zur Disposition stehen hier zwei – zwar distinkte, aber jeweils eindimensionale – Affekthaltungen gegenüber dem alltäglichen Dasein. So wird das Alltagsleben wahlweise skandalisiert, indem ein »verstaubter Populismus« ein »finsternes Bild der Frustration«⁷⁰ zeichnet, oder glorifiziert und surrealisiert, indem das Wundersame, Groteske, Bizarre und Magische des Alltags überstilisiert wird. Beide auf den ersten Blick valorisierenden Haltungen gegenüber dem Alltag sind aus Sicht Lefebvres Ausdruck einer bürgerlichen Verachtung des Alltagslebens, da sie den Alltag einseitig formalisieren, statt den Blick für die informellen und ambigen Vollzugsformen der alltäglichen Monotonie zu schärfen und dem Eigenleben des Alltäglichen gerecht zu werden.

Dementgegen prononciert Lefebvre die Untersuchung des gelebten Rhythmus des Alltagslebens, das heißt der affektiv strukturierten und situativ generierten Prozessierung des Alltäglichen.⁷¹ Diagnostischer Fokus dieser Analyseperspektive soll auf einer soziologischen Kritik des Alltags liegen, die weder die schändlich frustrierenden noch die außerordentlich spektakulären Momente des Alltags intellektuell favorisiert, sondern die übergreifenden, monotonisierenden Vollzugslogiken sichtbar macht. Eine »Soziologie der Langeweile«⁷² bildet für Lefebvre daher den Ausgangspunkt für eine gesellschaftswissenschaftliche Kritik der Entfremdung. Einen Ausweg aus

66 Lefebvre 1987, S. 11.

67 Ebd., S. 330.

68 Ebd., S. 603.

69 Vgl. Debord 1996, dessen theoretische wie künstlerische Arbeiten für Lefebvres Soziologie von Bedeutung waren.

70 Lefebvre 1987, S. 298.

71 Vgl. unter anderem ebd., S. 594; Lefebvre 2007.

72 Ebd., S. 330.

der strukturierten Gleichförmigkeit des spätmodernen Alltagslebens eröffnet, wie Lefebvre angelehnt an Brecht formuliert, die Verfremdung der Entfremdung. Das heißt, indem ein »Gefühl der Fremdheit«⁷³ gegenüber der unhinterfragten Gegebenheit des Alltagslebens evoziert wird, kann dieses affektiv beunruhigt werden und zur Bewusstwerdung der gesellschaftlichen Strukturen anrufen. Das Gefühl der Befremdung bildet folglich sowohl den Ausgangspunkt für eine aufgeklärte Gesellschaftskritik wie die Möglichkeit zur affektiven Neubesetzung des Alltäglichen, mithin für einen transformativen Bruch mit der Kultur der Monotonie.

Im Gegensatz zum gesellschaftskritischen Projekt Lefebvres geht es Harold Garfinkel in seinen ethnomethodologischen Studien zuvorderst um ein Verstehen der »terra incognita«⁷⁴ des Alltags und damit um die Frage, wie der Alltag, diese »seen but unnoticed«⁷⁵ Realität, konkret von den Akteuren erarbeitet wird. Als Produkt des tagtäglichen »doing being ordinary«⁷⁶ bildet der Alltag den Gegenstand der soziologischen Problematisierung und der wissenschaftlichen Verwunderung. Garfinkel geht davon aus, dass Jedermanns/Jederfraus alltägliche Konstruktionen auf affektiv verankerten Bezugnahmen zu den sogenannten »common understandings«⁷⁷ basieren. Gemeint ist hier, dass wir uns tagtäglich in einer Art nicht artikulierbaren Responsivität gegenüber sozial geteilten Hintergrunderwartungen (»background expectations«)⁷⁸ verhalten. Soziale Affekte⁷⁹ fungieren dieser Interpretation zufolge als eine Schutzmacht des Alltags, als Stabilisatoren, die gegen Krisen und Konflikte immunisieren. Eine spezifische Idee von Alltag wird hier als kulturell signifikant erachtet, namentlich jene Vollzugsformen, die den »common sense«⁸⁰ (re)produzieren. Der Alltag wird mit lebensweltlichen Praktiken der Veralltäglichung gleichgesetzt, die vom Gesellschaftstheoretiker als »ongoing accomplishments of organized artful practices of everyday life«⁸¹ valorisiert werden. Ziel der soziologischen Arbeit ist es,

73 Ebd., S. 31.

74 Garfinkel 1967, S. 49.

75 Ebd., S. 118.

76 Sacks 1985, S. 413.

77 Garfinkel spricht an dieser Stelle von »social affects«; vgl. unter anderem Garfinkel 1967, S. 38 ff.

78 Zum Beispiel ebd., S. 47 ff.

79 Ebd., S. 49 ff.: »it is precisely this relationship [between common understandings and social affects] that persons are concerned with in their common sense portrayals of how to conduct one's daily affairs so as to solicit enthusiasm and friendliness or avoid anxiety, guilt, shame, or boredom.«

80 Vgl. unter anderem ebd.

81 Ebd., S. 11: »fortlaufende Leistungen der organisierten, kunstreichen Praktiken des Alltagslebens« (Übersetzung V.Z.).

das Kunstwerk der Konstruktion einer alltäglichen Realität sichtbar zu machen, indem in Anbetracht der klaffenden Krisenpotenziale des Alltäglichen die Stabilisationsleistungen der Akteure und die alltäglichen Methoden (»accounts«) der Normalisierung in den Mittelpunkt rücken. Mittel der soziologischen Untersuchung bildet ein experimentelles »bewilderment«,⁸² das heißt der Versuch einer affektiven Verunordnung der gegebenen Realitätsbestimmung mit dem Ziel, punktuell Krisensituationen zu produzieren.

Den differenten Theorieschulen entsprechend unterscheiden sich beide Konzeptionen in einigen sozialtheoretischen Annahmen. So bildet aus der Sicht Lefebvres die Struktur rezeptiver Passivität das den Alltag bestimmende soziale Wirkprinzip, während Garfinkel das Handeln der Akteure als praktische Aktivität beschreibt und damit der Vorstellung, die Alltagsmenschen seien determinierte »cultural dopes«,⁸³ eine Absage erteilt.⁸⁴ Neben den offenkundigen epistemologischen und politischen Differenzen weisen jedoch beide Anschauungen des Alltags auch einige Übereinstimmungen auf, die für eine diskursive Neubewertung des Alltäglichen wesentlich sind. So hallen klassische Deutungen des Alltäglichen (unter anderem Monotonie, Stabilisationsmacht) zwar in den Auslegungen Lefebvres und Garfinkels wider, sie werden jedoch nicht nur grundsätzlich anders bewertet, sondern bilden Bestandteile einer fundamentalen Reformulierung der Alltagskonzeptionen. Erstens erfährt der Alltag eine Bedeutungsextension: Er ist nun sowohl Ort der Repetition wie auch der Kreation. Zum zweiten wird die Vertrautheit mit dem Alltag zum notwendigen Ausgangspunkt der soziologischen Hinterfragung. Drittens verbindet sich bei beiden Autoren das Interesse am Alltag mit dem Anspruch auf eine situierte Soziologie. Und nicht zuletzt gehen beide davon aus, dass dem Alltag Kritik- und Transformationspotenziale (Lefebvre) beziehungsweise Krisen- und Konfliktpotenziale (Garfinkel) inhärent sind.

Getragen werden diese Anschauungen des Alltäglichen von einer affektiven Neubesetzung des Alltags. Wurde der Alltag bei den Klassikern noch als Raum affektiver Insonanz⁸⁵ betrachtet, so wird nun die Bedeutung von Affektivität und Emotionalität in gesellschaftsdiagnostischer wie in kritischer Hinsicht betont, das heißt für die Konstruktion und Transformation beziehungsweise Verunordnung des Alltags. Einerseits treffen wir bei beiden

82 Ebd., S. 47 ff.

83 Ebd., S. 68.

84 Hieraus ergeben sich auch divergierende Interpretationen von Wiederholung und Kreation: Für Lefebvre ist Repetition das monotone Produkt eines formalisierten Lebens, während kreative Potenziale unterhalb dieser Struktur, innerhalb der informalen Alltäglichkeit, schlummern. Für Garfinkel sind Routine und Kreation keine Gegensätze, vielmehr wird die Herstellung von Normalität als Kunstfertigkeit betrachtet.

85 Vgl. Bösel 2017.

Autoren auf die Annahme, dass Affekte ein Navigator des Sozialen sind, die konstitutiv für das Funktionieren des Alltäglichen sind. Andererseits werden Affekte als ein soziologisches Erkenntnismittel eingeführt, das die Analyse wie auch die Kritik der gesellschaftlichen Konstruktionen anleitet. Eine Schlüsselfunktion erfahren die Konzepte der Befremdung (Lefebvre) beziehungsweise der Verwirrung (Garfinkel), welche als ein affektiv verankerter Modus beschrieben werden, das Selbstverständliche und Bekannte durch Beunruhigung sichtbar zu machen. Affekte und Emotionen sind demnach ein Medium zur Reflexion und Problematisierung des Alltags. Aus dieser affektiven Neuverhandlung des Alltäglichen resultiert analog zum je vorherrschenden theoretischen und kulturpolitischen Programm jedoch eine gänzlich anders akzentuierte Affekthaltung der Wissenschaftler:innen. Während sozialwissenschaftliche Analyse bei Lefebvre mit dem Anspruch auf eine Soziologie der Langeweile einhergeht, die an der Kritik der Passivierung ansetzt, wird Soziologie, dem krisenexperimentellen Design von Garfinkel entsprechend, selbst zum »Happening«.⁸⁶

Diese Affekthaltungen materialisieren zugleich andere Vorstellungen wissenschaftlicher Kritik. Lefebvres Affektpolitik der Langeweile inkorporiert klassische Imaginäre einer marxistischen Gesellschaftskritik, die auf den spätmodernen Neokapitalismus hin aktualisiert werden. Kritik richtet sich gegen die entfremdenden und desintegrierenden Strukturen der funktionalen Rationalisierung, welche die alltägliche Lebenswelt in ihrer Totalität betreffen, wie auch gegen die bürgerliche Kultur und die durch Intellektuelle hervorgebrachten Klasseninstitutionen. Insofern Entfremdung und Verachtung des Alltäglichen als Skandalon der spätkapitalistischen Gesellschaft ausgestellt werden, verschreibt sich Lefebvres Kritik freilich einem humanistischen Ideal, das die Vorstellungen moderner Vergesellschaftung anleitet. Das Alltägliche bildet hier jedoch nicht nur Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung und Kritik, sondern auch das Wertmaß einer gesellschaftskritischen Haltung. Mit dem Prinzip der Langeweile und seiner Kritik an der Inszenierung des Alltags als ein Spektakel (des Leids oder des Grotesken) prononciert Lefebvre eine Affektpolitik der Veralltäglichung, die von der Hoffnung auf eine Demystifizierung des modernen Lebens getragen ist.

Dementgegen verfolgt Garfinkel keine Gesellschaftskritik im engeren Sinn. Vielmehr handelt es sich um ein methodologisches Projekt, das mit der Vorstellung von deutungsmächtigen, wissenschaftlichen Expert:innen inklusive deren privilegierter Position der Erkenntnis, der Moral und des Korrektivs (das heißt in reflexiver, normativer und kritischer Hinsicht) bricht.

86 Gouldner 1974, S. 466.

Wenn die Ethnomethodologie vorgefundene Alltagsmethoden verwissenschaftlicht und die reflexiv-konstruktiven Leistungen der Alltagsmenschen betont, dann artikuliert sich in diesem Vorhaben freilich auch eine Kritik am autoritativen Objektivitäts- und Professionalitätsanspruch der Wissenschaften. Stellt man die Frage nach dem kritischen Potenzial der Ethnomethodologie,⁸⁷ so mag diese im Vergleich zu einer neomarxistischen Gesellschaftskritik als eine anti-revolutionäre Wissenschaftspraxis erscheinen, die, wie Gouldner notiert, »ein sich elegant gebärdender Anarchismus«⁸⁸ ohne Transformationsbestrebungen ist. Im Gegensatz zur Hoffnung auf eine Demystifizierung wird hier zwar eine Affektpolitik der Veralltäglicung gezeichnet, welche die Normalisierungsarbeit der alltäglichen Akteure exotisiert. Aber auch hier wird die Idee einer Veralltäglicung der Kultur kritisch in die sozialwissenschaftliche Praxis übersetzt. Jedoch liegt in diesem Fall der Fokus anders. Wenn Lefebvre den intellektuellen Blick auf den Alltag veralltäglichen will, dann geht die affektpolitische Exotisierung der Konstruktionsleistungen der gemeinen Menschen bei Garfinkel mit einer Entmachtung der Sonderrolle des Intellektuellen einher. So leiten der »methodologische [...] Egalitarismus«,⁸⁹ die Enthebung der Akteure vom Status der *judgemental dopes* wie auch die Veralltäglicung und Demokratisierung kritischer Kompetenzen⁹⁰ eine Neusituierung des Verhältnisses von Praxis und Theorie ein, die wesentlich für die Konturierung einer postkritischen Soziologie ist.

4.3 Veralltäglicung der Kritik: Affektmacht des Alltags

Mit der Institutionalisierung der *Cultural Studies* und dem verstärkten Interesse an poststrukturalistischen Denkbewegungen gewinnt der Alltag ab den 1980er Jahren insbesondere in seiner subjektivierten Form (unter anderem als Praxis des Alltagsmenschen) als politisierter Topos der Kritik an Kontur. Die gesellschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Alltag gibt sich als eine »wissenschafts- und gesellschaftskritische Intervention«,⁹¹ die auch eine Antwort auf die seit der Studierendenrevolte von 1968 immer wieder beschworene »Krise der Kritik« zu liefern sucht. Michel de Certeaus Überlegungen zur Widerständigkeit des Alltags und Luc Boltanskis Valorisierung der Alltagskritik werden im Folgenden trotz der zeitlichen Differenz als

87 Vgl. unter anderem Abels 2001, S. 137 ff.

88 Gouldner 1974, S. 472.

89 Celikates 2009, S. 10.

90 Vgl. Garfinkel 1956.

91 Bargetz 2016, S. 14.

beispielhaft für postkritische Diskurse⁹² betrachtet. Zum einen wird der Alltag als eine zentrale Instanz der Kritik figuriert, die mit transformativer Affektmacht ausgestattet wird, und zum anderen werden in beiden Theorien divergente Modi der Politisierung des Alltäglichen profiliert, die ihrerseits auf widerstreitende Imaginäre der Kritik verweisen.

De Certeau besieht das Alltagsleben im Zeichen der Populärkultur, wobei er eine »neue« Perspektive auf das Handeln der Akteure im Allgemeinen und auf Praktiken der Konsumgesellschaft im Besonderen vorschlägt. Statt diese unter die Kategorie der Passivierung, Disziplinierung und Beherrschung zu subsumieren, will er sie als kunstfertige Aktivitäten anerkennen. Die Begriffe des Alltäglichen, des Gemeinen und Populären dienen de Certeau dazu, den profanen Raum als kulturelle Klasse der Unterprivilegierung zu beschreiben, der von »infiniteemale[n] Prozeduren« durchzogen ist, die diskursiv nicht valorisiert sind,⁹³ wie das Kleine, Infame, Marginale und Übersehene. Das Alltägliche ist im besten Sinne insignifikant:⁹⁴ Es ist eine »diskurslose [...] Aktivität«, der »gewaltige [...] ›Rest‹, der durch das gebildet wird, was von der menschlichen Erfahrung nicht in der Sprache gezähmt und symbolisiert worden ist«⁹⁵ – »etwas, das entweder *in-fans* oder ›schlecht erzogen‹ ist.«⁹⁶ Mit dem Verweis auf die Insignifikanz des Alltäglichen wird dieses mit immenser Affektmacht ausgestattet. Da es als das Ungezügelmte, Nicht-Fixierbare, Nicht-Archivierte begrifflich wird, interpretiert de Certeau das Populäre im Gegensatz zur anerkannten Kultur als Ort der Lebendigkeit, als ein nicht-denotierbares »Gemurmel«,⁹⁷ das das Wesentliche des sozialen Lebens ausmache. Für de Certeau – und dies veranschaulicht die dem Buch vorangestellte, hypostatisierende Widmung – ist das Alltägliche, weil es sich in lebendiger Abwesenheit und Anonymität vollzieht, Gegenstand des »Begehren[s], dessen unmögliches Objekt er [der gemeine Mann; V.Z.] darstellt«.⁹⁸

Das Alltagshandeln ist, so de Certeau, durch Praktiken des »Wilderns«⁹⁹ gekennzeichnet, durch eine »zersplitterte, taktische und bastelnde Kreativität«¹⁰⁰ ohne bestimmbares Ziel. Diese Alltagspraktiken verbinden »Mani-

92 Im Nachgang an die Krise der Kritik will die Postkritik nicht nur die Grenzen eines klassischen Kritikverständnisses aufzeigen, sondern erkundet vor diesem Hintergrund auch neue Wege und Zugänge der kritischen Gesellschaftsanalyse.

93 de Certeau 1988, S. 112; vgl. hierzu Groys 1992.

94 Vgl. de Certeau 1988, S. 68.

95 Ebd., S. 131.

96 Ebd., S. 266.

97 Ebd., S. 9.

98 Ebd.

99 Ebd., S. 12.

100 Ebd., S. 17.

pulieren und Genießen« und stellen damit eine »flüchtige und massive Realität einer gesellschaftlichen Aktivität, die mit ihrer Ordnung spielt«. ¹⁰¹ Fragt man, welches Verhältnis zwischen Alltag und Kritik hier affektiv konstruiert wird, so erscheint der Alltag bei de Certeau als ein Raum der »Taktiken«; ¹⁰² der Listen, Finten und Coups, die »unterhalb der ideologisierenden Diskurse wuchern«. ¹⁰³ Der Alltag wird als Ort mikroskopischer Widerständigkeiten und einer nichtklassifizierbaren, »stillschweigenden Subversion« ¹⁰⁴ ohne fixierbares Kalkül imaginiert. Die Potenz dieser alltäglichen Prozeduren gründet einerseits darin, dass sie ihre »Andersheit bewahr[en]«, ¹⁰⁵ sich also nicht einfach kolonialisieren lassen, und zum anderen darin, dass sie im »Inneren der technokratischen Strukturen« ¹⁰⁶ unerkannt ein »Netz der Antidisziplin« ¹⁰⁷ ausbilden, welches dieses »vampirisiert«. ¹⁰⁸ Die alltäglichen Taktiken des Widerstands werden als affektiv eigenmächtige – am Genuss ausgerichtete – und ermächtigende Kunstfertigkeiten beschrieben: Sie sind die »Kriegswissenschaft der Schwachen«. ¹⁰⁹ Mit dieser affektiven Politisierung der Alltagspraktiken wird eine spezifische Vorstellung von Kritik akzentuiert: Die kritische Potenz des Populären gründet auf der Macht der »Schwachen«, die bestehende Ordnung zu verunordnen, ohne dass ihr Dissens die Form einer reflexiven und diskursiv rationalisierten Strategie der Kritik annehmen müsste. ¹¹⁰ Hiermit verbindet de Certeau die Hoffnung auf eine »stumme Reserve« der Transformation, also dass diese marginalen Alltagshandlungen die »Sprößlinge oder Reste von differenten [...] Hypothesen für diese oder andere Gesellschaften enthalten«. ¹¹¹

Das »Arkanum« des Alltags wird hier zum ersehnten Politikum. Mit dieser Vorstellung von Veralltäglichung schreibt sich de Certeau zwar einerseits in den Diskurs moderner Selbstbeschreibungen ein, da das untergründige Leben der gewöhnlichen Menschen als ein ebenso »verführerische[s]« wie

101 Ebd., S. 31.

102 Vgl. unter anderem ebd., S. 85 ff.

103 Ebd., S. 185.

104 Ebd., S. 352.

105 Ebd., S. 81.

106 Ebd., S. 17.

107 Ebd.

108 Ebd., S. 111.

109 Ebd., S. 89. In Anlehnung an Muñoz lassen sich diese Taktiken auch als Praktiken der »Disidentifikation« bezeichnen: »a mode of dealing with dominant ideology, one that neither opts to assimilate within such a structure nor strictly opposes it, [...] [but] rather works on and against dominant ideology« (Muñoz 1999, S. 11).

110 Vgl. hierzu auch Rancière 2002.

111 de Certeau 1988, S. 110.

»gefährliche[s]«¹¹² Faszinosum erscheint. Desgleichen bildet diese Annahme den Ausgangspunkt für eine Kritik an den modernen Apparaten der Repräsentation wie den Medien, Wissenschaften und allen voran an der kritischen Soziologie,¹¹³ die mittels modernistischer Kontroll- und Identifikationsmethoden (wie Aufzeichnungstechniken, Statistiken und Umfragen) die gelebte Alltäglichkeit bannen. Die mediale wie wissenschaftliche Publizierung des Alltagslebens diene nicht, wie es den Anschein mache, einer Egalisierung der Kultur oder der Ermächtigung der Schwachen. Im Gegenteil, sie authentifiziere und legitimiere auf diese Weise den Herrschaftsapparat. Das Alltagsleben werde zum Bürgen des Realen, welches in der Moderne als wahr sprechender Garant der Ordnungsmacht instituiert ist: »Der gemeine Mann dient dem Diskurs als Totalisierungs- und Glaubwürdigkeits-Prinzip; er ermöglicht es dem Diskurs, zu sagen: ›das gilt für alle und das ist die Realität der Geschichte‹. Er hat im Diskurs dieselbe Funktion wie der Gott früherer Zeiten.«¹¹⁴ Mit dieser Herrschafts- und Intellektuellenkritik verbindet sich im Denken de Certeaus ein ideologiekritisches Manöver mit einer egalitaristischen Methodologiekritik. Statt im Namen des alltäglichen Menschen zu sprechen und dem Publikum eine »hagiographische Alltäglichkeit zur Erbauung«¹¹⁵ anzubieten, sieht er die Aufgabe der Gesellschaftstheorie darin, transformative Potenziale des Alltäglichen aufzudecken, das heißt die »Risse aufspüren, die in den Randbereichen einen Hinweis darauf geben, wo eine Wissenschaft in Bewegung gerät.«¹¹⁶

Mit dem Programm einer pragmatischen Soziologie der Kritik will auch Luc Boltanski eine Herrschaftskritik, die er in Tradition der Arbeiterbewegung sieht, in Relation mit einer methodologischen Kritik denken, welche die Kritik der Alltagsakteure zum Anlass einer soziologischen Gesellschaftskritik macht. Der Versuch, die kritische Soziologie mit der Soziologie der Kritik, Metakritik mit Alltagskritik, Theorie mit Praxis zu versöhnen, wird als Antwort auf eine Krise der Kritik präsentiert, die Boltanski auf eine Spielart der marxistischen Ideologiekritik rückführt. Als »Theorie der blindmachenden Illusionen«¹¹⁷ demarkiert, behandelt die kritische Herrschaftssoziologie die Akteure als passive Subjekte, als »Hintergangene oder als ›cultural dopes‹«¹¹⁸ und verkennt deren reflektierende, problematisierende und kritische Kompetenzen. Ziel einer kritischen Soziologie der Kritik muss

112 Ebd., S. 242.

113 Unter anderem ebd., S. 95, 311.

114 Ebd., S. 39.

115 Ebd., S. 41.

116 Ebd.

117 Boltanski 2010, S. 41.

118 Ebd.

es sein, »den Abstand zwischen dem Soziologen, der den Durchblick hat, und den [...] unsichtbaren oder (in den kritischen Versionen) missbrauchten Akteuren [zu] verringer[n]«. ¹¹⁹ Im Anschluss an die egalitaristischen Annahmen des Pragmatismus werden die Alltagsakteure als die »zentralen performativen Wirkkräfte des Sozialen« ¹²⁰ betrachtet. Sie sind sich der »Tatsache der Machtausübung« ¹²¹ bewusst und in ihren herrschaftslegimatorischen wie in ihren kritischen Praktiken in diese verstrickt. Dergestalt bricht Boltanski jedoch auch mit einem radikal pragmatischen Standpunkt, der einzig vom »stillschweigenden Willen zu konstruktiver Zusammenarbeit« ausgeht und den »sozialen horror vacui [zum] wichtigsten Impuls des homo sociologicus« ¹²² macht. Damit täusche diese Haltung über die konstitutive Bedeutung von Dissens, Konflikten und Kritik für das soziale Leben hinweg.

In der Theorie Boltanskis erscheint der Alltag einerseits als Reflexionspunkt von Macht und Herrschaft. Andererseits steht er im Kontrast zu der von Soziolog:innen betriebenen »systematischen«, weil auf »theoretischen Konstruktionen« ¹²³ aufbauenden Metakritik der in die soziale Ordnung eingelassenen Unterdrückungs-, Entfremdungs- und Ausbeutungsmechanismen. Im Gegensatz dazu gewinnt der Alltag die Kontur einer situierten, »sozial verwurzelten und kontextabhängigen« ¹²⁴ Praxis der Kritik, die auf »fragmentarischen Urteilen der Akteure« ¹²⁵ beruht. Zwar werden die Alltagsakteure von der Vorstellung einer affirmativen Naivität befreit, jedoch werden ihre Möglichkeiten zur kritischen Distanznahme gegenüber der Realität deutlich von jenen der kritischen Gesellschaftstheoretiker:innen unterschieden. ¹²⁶ Wobei beide Vollzugslogiken der Kritik, die alltagsweltliche wie die wissenschaftliche, in differenten Affekthaltungen verkörpert werden. Boltanski und Chiapello unterscheiden zwei Ebenen der Kritik: eine »ursprüngliche Ebene«, ¹²⁷ die charakteristisch für die situierte Praxis der Alltagskritik ist und ihren Ausgang in akuten Gefühlen der »Frustration«, ¹²⁸ in Emotionen der Empörung und Affektionen des Leids nimmt; und eine »theoretisch-argumentative Reflexionsebene«, ¹²⁹ die das

119 Boltanski 2013, S. 438 f.

120 Boltanski 2010, S. 46; vgl. Lemieux 2014; Celikates 2009.

121 Boltanski 2010, S. 15.

122 Ebd., S. 87.

123 Ebd., S. 24.

124 Ebd.

125 Ebd., S. 23.

126 Vgl. unter anderem zur Idee der »komplexen Innenperspektive« ebd., S. 49.

127 Boltanski, Chiapello 2003, S. 80.

128 Boltanski 2010, S. 21.

129 Boltanski, Chiapello 2003, S. 80.

Affektgeschehen in verallgemeinerbare Begriffe der Metakritik übersetzt. Der soziologische »Reiz« der Untersuchung und der Objektivierung der Alltagskritik besteht nun darin, »die Intelligenz des Sozialen spürbar [zu] mach[en]«. ¹³⁰ Während der »Erklärungsapparat« ¹³¹ der kritischen Gesellschaftstheorien dazu tendiert, diese gelebte Intelligenz zu »erdrücken« ¹³² und so einen Nährboden für »Demoralisierung«, »Nihilismus« und »Fatalismus« ¹³³ bereitet, muss es das Ziel der Soziologie sein, die Alltagskritik wie ihre Akteure zu ermächtigen. Eine »pessimistische«, auf Herrschaftskritik abzielende Beschreibung des Sozialen soll mit einer »optimistischen« ¹³⁴ Analyse verbunden werden, welche die historischen Emanzipationspotenziale, wie sie den Akteuren zuhanden sind, aufdeckt. Das Alltagsleben erscheint hier als Antriebs- und Anziehungskraft der soziologischen Arbeit. Diese wird zugleich vom Anspruch auf eine erhöhte Sensibilität gegenüber dem »Alltagsgespür der Gerechtigkeit« ¹³⁵ der »normalen Menschen« getragen. Affektionen fungieren als eine Art Lebenskraft der Kritik. ¹³⁶ Entsprechend scheint es wesentlich, dass diese »ursprünglichen« Affekte nie ganz »verstummen«, da sie gewährleisten, dass die Kritik selbst nicht verstummt, dass diese zu ergreifen und zu mobilisieren weiß.

Kritische Theorien müssen sich, so Boltanski, aus den »Alltagskritiken [speisen]«. ¹³⁷ Ihr Wert basiert darauf, dass sie an die realen Erfahrungen der Alltagsmenschen, an die »Sorgen und Anliegen der Akteure« ¹³⁸ angebunden sind. Die affektiv-sinnliche Verankerung der Alltagskritik weist jedoch zugleich auf die Grenzen der Alltagskritik hin, auf die Situiertheit und Lokalität der Alltagserfahrung. Diese stattet die Kritik zwar mit Affektmacht aus. Sie bürgt für ihre Realität und konsolidiert deren »Überzeugungskraft«. ¹³⁹ Jedoch beschränkt die Alltagserfahrung auch die Wirkmacht der Alltagskritik, da diese immer Gefahr läuft, als Ausdruck partikularer, fragmentierter und individueller Interessen gewertet zu werden. Jede Kritik bemisst sich an Standards der legitimen Kritik. Um glaubwürdig zu sein, muss sie, so Boltanski, in der Sprache der Normalität und der Verallgemeinerbarkeit artiku-

130 Boltanski 2013, S. 438.

131 Boltanski 2010, S. 45.

132 Ebd.

133 Ebd., S. 77.

134 Ebd., S. 33.

135 Ebd., S. 56.

136 Vgl. Boltanski, Chiapello 2003, S. 80.

137 Boltanski 2010, S. 21.

138 Ebd.

139 Ebd., S. 46.

liert sein.¹⁴⁰ Entpartikularisierend beziehungsweise kollektivierend wirken kann die Alltagskritik nur, sofern sie rationalisiert wird. Anderenfalls verbleiben die Affekte der Empörung ohne sozialen Widerhall. Strategisches Ziel der soziologischen Kritik müsse es daher sein, »[d]ie Rolle der Kritik zu stärken«, was hier bedeuten soll, »die Stärke derer erhöhen, die ihre Träger sind, und ihre Macht festigen«.¹⁴¹ Boltanskis Antwort auf die Krise der Kritik gründet so gesehen sowohl auf einer alltagsweltlich affektiven Ermächtigung der soziologischen Kritik wie auf einer (meta)kritischen, diskursiv rationalisierenden Ermächtigung des Alltags.

Mit dieser Vorstellung von Ermächtigung treten auch die sozialtheoretischen Differenzen zwischen Boltanski und de Certeau offen zutage. Nicht nur ist ihr Werk von einer grundsätzlich verschiedenen Anschauung des Alltags gekennzeichnet, gleichzeitig äußern sich hierin auch unterschiedliche Vorstellungen von Kritik. Insofern de Certeau seine Leser:innen mit einer metaphorisch aufrührenden Affektpolitik der Veralltäglichung konfrontiert, ermächtigt er das Alltägliche, nicht indem er es diskursiv aufwertet (Boltanski), sondern indem er es affektiv inszeniert. Der Alltag wird hier zu einem Hoffnungsträger des Kulturkampfes, weil er als insignifikanter, nicht objektivierbarer Untergrund der Kultur ausgestellt wird. Die Hoffnung auf Veralltäglichung ruht auf den schwelenden Potenzialen des Alltags, die vermittlels Semantiken des Geheimnisvollen und Mystischen eingefangen werden und in dieser Form affektiv die Möglichkeit einer Beunruhigung der hegemonialen Kultur anzeigen. Während de Certeau die alltäglichen Taktiken des Widerständigen betont, muss Kritik, folgt man Boltanski, die Form einer Strategie annehmen. Für Boltanski basiert der Erfolg der Kritik auf der Machtposition, die die Kritik einnehmen kann. Will Kritik im Prozess der gesellschaftlichen Selbstverständigung mit mächtiger Stimme auftreten, muss sie die Gestalt des rationalen Diskurses annehmen. Damit stellen sich auch andere Herausforderungen an die Gesellschaftstheorie: Während zuvor der Alltag als Schauplatz des Dissenses figuriert wird, geht es hier um die Frage, wie die alltäglichen Praktiken der Kritik kulturell valorisiert und ihrer kontextuellen Verwobenheit enthoben werden können.

Boltanskis Theorie verschreibt sich, wie er betont, dem Projekt der Emanzipation, welches seine Sozialkritik begründet und antreibt. Aufgabe der kritischen Wissenschaften muss es daher sein, den »Alltagsmenschen [...] beizustehen«¹⁴² und sie auf ihrem Weg zur Emanzipation zu bestärken. Die Soziologie wird in die Rolle einer Fürsprecherin der »Namenlose[n]«¹⁴³

140 Unter anderem ebd., S. 65; wie auch Boltanski 1987.

141 Boltanski 2010, S. 215.

142 Ebd., S. 228.

143 Ebd., S. 216.

berufen, der die Aufgabe zukommt, deren infame Kritik zu publizieren, zu rationalisieren und wirkmächtig zu institutionalisieren. Die Forderung nach methodologischem Egalitarismus und lebenspraktischer Verankerung der soziologischen Diskurse soll vor allem die Gefahr einer »dogmatischen Entartung von Revolutionen«¹⁴⁴ einhegen. So wird in der Tat die »Asymmetrie zwischen dem durch die Weihen der Wissenschaft aufgeklärten Soziologen und den in den Sphären der Illusion versunkenen gewöhnlichen beziehungsweise Alltagsmenschen«¹⁴⁵ verworfen. Aber indem der akademischen Soziologie die Funktion der Repräsentation der Alltagsmenschen und der Objektivierung der sozialen Intelligenz zugedacht wird, wird die institutionelle Sonderrolle der Soziologie untermauert. Gezeichnet wird das Bild einer mit den »Weihen« des Alltags ausgestatteten soziologischen Kritik, wobei die produktive Arbeit der Kritik von den Alltagsakteuren geleistet und die Verwertung dieser Kritik von der Wissenschaft vollzogen wird. Dergestalt betrachtet, schreibt sich Boltanskis pragmatische Soziologie der Kritik in ein modernes Imaginäres des kritischen Diskurses ein. Auch wenn Affekte den Stachel der Kritik, mithin der Transformation bilden, gründet, dieser Vorstellung folgend, die strategische Macht der Kritik auf der Objektivierung und Rationalisierung des Affektiven und Situativen. Ausgestattet mit der Affektmacht des Alltagslebens, tritt der Intellektuelle unter dem Vorzeichen der Veralltäglichung erneut als professionalisierte Sozialfigur der Kritik in Erscheinung.

5. Fazit: Affekte der Kritik

Der Alltagsbegriff hat in den Sozial- und Kulturwissenschaften eine bezeichnende Konjunktur erfahren, in deren Resultat der Alltag als Ort der gesellschaftlichen Selbstproblematisierung und als Instanz der Kritik formiert wird. Ziel des Beitrags war es, den diskursiven Konstruktionen des Alltäglichen nachzuspüren, um auf diesem Weg prävalente Imaginäre der Moderne und der Modernekritik in ihren affektpolitischen Nuancierungen sichtbar zu machen.

Die Auseinandersetzung mit dem Diskurs der Soziologie ist aufschlussreich, da das diskursive Archiv der Soziologie als Wissensvorrat der Gesellschaftskritik fungiert, der reflexiv auf Problemlagen der historischen Gesellschaft antwortet. Auf der Basis affekttheoretischer Annahmen kombinierte das vorliegende Studium die Perspektive einer Soziologie der Kritik mit

144 Ebd., S. 66.

145 Ebd., S. 45.

der Idee der reflexiven Verwissenschaftlichung.¹⁴⁶ Erstens galt es, das von der Soziologie bereitgestellte Repertoire der Kritik zu sichten und zu untersuchen, von welchen Imaginären der Modernekritik es geleitet ist; zweitens ging es darum, diese Imaginäre der Kritik auf ihre affektive Form hin zu betrachten. Getragen wurde das Vorgehen von der Annahme, dass die informierenden kulturpolitischen Vorstellungen affektiv kommuniziert werden und so den Diskurs prägen. Gezeigt wurde, dass die sozialdiagnostischen und gesellschaftskritischen Auf- und Umwertungen des Alltags im wissenschaftlichen Diskurs mit affektiven Neubesetzungen einhergehen. Wurde der Alltag in den klassischen Sozialtheorien affektiv entzaubert, ist der jüngere Diskurs von einer affektiven Vitalisierung wie von einer kritischen und/oder gesellschaftstransformativen In-Wert-Setzung der Affektmacht des Alltäglichen gekennzeichnet: Zunächst im Kontrast zur emotional mobilisierenden Kraft des Außeralltäglichen als Ort dumpfer Gleichförmigkeit ausgewiesen, wird der Alltag wahlweise als Symbol des routinierten Lebens der anonymen Massen skandalisiert, als Versprechen auf ein informes Leben abseits der technisch-rationalisierten Industriegesellschaft insinuiert oder als egalisierendes Gegenbild zur Herrschaft einer Elitenkultur mobilisiert.

Die Betrachtung von unterschiedlichen Strategien der affektiven Inszenierung des Alltäglichen im gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs gibt einen differenzierten Blick auf verschiedene Affektpolitiken der akademischen Kritik frei. Diese lassen sich weder auf die Formel der wissenschaftlichen Affektneutralität noch auf die Rede vom »Katzenjammer« der Intellektuellen-Kritik reduzieren. Die affektiven Formungen des Alltäglichen vitalisieren wiederum unterschiedliche Kulturpolitiken der Veralltäglichung. Die differenten Affektpolitiken der Veralltäglichung werden von unterschiedlichen Ängsten und Hoffnungen der modernen Kultur getragen, indizieren unterschiedliche Bilder einer professionalisierten Kritik der Gesellschaftstheorie und reflektieren spürbar unterschiedliche Spielarten der Modernekritik, von der Kritik an einer Entsublimierung der Kultur innerhalb einer bürokratisch organisierten, materialistischen Gesellschaft über die Kritik an den tagtäglichen Formen der Entfremdung in spätkapitalistischen Gesellschaften bis hin zur egalitaristischen Herrschafts- und Intellektuellenkritik.

Was sagt nun der Blick auf diese diskursiven Formationen des Alltags über das intellektuell figurierte Verhältnis von Affekt und Kritik? Die Auseinandersetzung mit den Affektpolitiken der soziologischen Kritik zielte zuvorderst darauf, historische Transformationen in den Vorstellungen von Modernisierung ebenso wie die sich zeitgleich vollziehenden Ambivalenzen einer modernen Kritik der Veralltäglichung aufzuzeigen. Der epistemolo-

146 Vgl. neben Beck 2015 insbesondere Kieserling 2004.

gischen, kulturpolitischen und geschichtshistorischen Unterschiede zum Trotz zeigt der Blick auf die divergenten Figurationen des Alltäglichen jedoch auch, dass diese Theorien von einer geteilten Vorstellung vom Verhältnis von Affekt und Kritik ausgehen. Auch wenn im öffentlichen Diskurs der Verweis auf Emotionen und Affekte häufig eher zur Delegitimierung von Kritik eingesetzt wird, zeichnet der intellektuelle Diskurs ein gänzlich anderes Bild. Als Beweggründe der Kritik und/oder als Treiber des gesellschaftlichen Wandels perspektiviert, erscheinen Affekte und Emotionen hier als eine potenziell destabilisierende, kreative und revolutionierende Macht, mithin als Träger der Modernisierung. Dergestalt stehen Affekte für ein Immanent-Werden der modernen Ordnung, weil ihnen die Potenz zugesprochen wird, gesellschaftliche Transformationen von »innen« heraus anzustoßen. Und dies zunächst ganz unabhängig davon, wie der intellektuelle Umgang mit der Potenz des Affektiven jeweils konkret ausfällt, ob die Mobilisationskraft der Affekte berufen wird, ob deren disruptive Kräfte genutzt werden, ob es gilt, diese zu rationalisieren, oder ob eine kritisch-subversive Potenz darin vermutet wird, dass die gelebte Wirklichkeit spürbar gemacht wird.

Obgleich im gesellschaftstheoretischen Diskurs Affekte nicht als Gegenpart zu einer modernen Kultur der Kritik betrachtet werden, so muss dennoch nach den prävalenten affektpolitischen Praktiken der intellektuellen Gesellschaftskritik gefragt werden. Die unterschiedlichen wissenschaftlichen Verwertungsformen der Affekte der Kritik fungieren, wie deutlich wurde, als ein Maß für die Standortbestimmung der kritischen Gesellschaftstheorien: Sie indizieren das sozialwissenschaftliche Selbstverständnis und reflektieren die tragenden kulturpolitischen Imaginäre von Gesellschaftskritik.

Was bedeutet also der Blick auf diese historischen Facetten und die affektpolitischen Verschiebungen für den Gegenwartsdiskurs und die hierin verhandelten Affekte der Kritik? Fiktokritische Projekte der Gegenwart,¹⁴⁷ wie sie etwa von Kathleen Stewart praktiziert werden, sind getragen von der Hoffnung auf ein Spürbar-Machen der Kritik. Mit der autoethnographischen Immersion in den Alltag erscheint die Autorin, so gesehen, in einer Doppelrolle der Kritikerin, *layman* und *expert* in einem. Diese zweifache Positionierung der Intellektuellen gibt sich im diskursgeschichtlichen Vergleich als ein spezifischer Modus der Veralltäglichung der Kritik, dessen Wert sich aber ebenso auf den Glauben an die Affektmacht der Kritik stützt. Mit der Krise der Kritik, die ja immer auch eine Krise der Intellektuellen ist,

147 Vgl. insbesondere Berlant, Stewart 2019, S. 153. In Tradition einer feministischen und affekttheoretisch inspirierten Kritik legen Fiktokritiken einen Akzent auf die performative Seite von Texten, mit dem Ziel, Lebensweisen in ihren ermächtigenden wie ohnmächtigen Dimensionen spürbar zu machen: »it says something which can't be said in any other way«; vgl. Gibbs 1997, S. 1. Insofern handelt es sich um eine affektiv vermittelte, intellektuelle Aneignung dessen, was de Certeau als widerständige Taktiken des Alltagslebens bezeichnete.

wächst die Bedeutung der Affektmacht des Alltäglichen für die Vorstellung einer kompetenten Gesellschaftskritik. Nach der Kritik des Alltags scheint die Veralltäglichen der Kritik bis in den Gegenwartsdiskurs hinein als eine Möglichkeit der affektiven Autorisierung der wissenschaftlichen Kritik. In Anbetracht dieser Affektpolitik der Veralltäglichen stellt sich jedoch nicht mehr allein die Frage, was mit »Alltag« konkret gemeint ist, sondern wessen Alltag hier diskursiv zur Disposition gestellt wird.

Literatur

- Abels, Heinz 2001. *Interaktion, Identität, Präsentation*. 2., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Allheit, Peter 1983. *Alltagsleben. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen »Restphänomens«*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Angerer, Marie-Luise 2007. *Vom Begehren nach dem Affekt*. Zürich: Diaphanes.
- Arendt, Hannah 2002. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Bargetz, Brigitte 2016. *Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierung für eine Theorie des Politischen*. Bielefeld: transcript.
- Bartmanski, Dominik 2012. »How to Become an Iconic Social Thinker. The Intellectual Pursuits of Malinowski and Foucault«, in *European Journal of Social Theory* 15, S. 426–452.
- Baudrillard, Jean 2016. *Agonie des Realen*. Berlin: Merve.
- Bauman, Zygmunt 2007. *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: HIS.
- Beck, Ulrich 2015. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Beemer, Jeffrey K. 2006. »Breaching the Theoretical Divide: Reassessing the Ordinary and Everyday in Habermas and Garfinkel«, in *Sociological Theory* 24, 1, S. 81–104.
- Beregow, Elena 2021. »Theorieatmosphären. Soziologische Denkstile als affektive Praxis«, in *Berliner Journal für Soziologie* 31, S. 189–217.
- Berlant, Laurent; Stewart, Kathleen 2019. *The Hundreds*. Durham: Duke University Press.
- Boltanski, Luc 1987. »Bezeichnung und Selbstdarstellung. Die Kunst, ein normales Opfer zu sein«, in *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Gedächtnis*, hrsg. v. Hahn, Alois; Kapp, Volker, S. 149–169. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc 2010. *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc 2013. *Rätsel und Komplote. Kriminalliteratur, Paranoia, moderne Gesellschaft*. Berlin.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Eve 2003. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Bösel, Bernd 2017. »Affektive Differenzen, oder: Zwischen Insonanz und Resonanz«, in *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, hrsg. v. Peters, Christian Helge; Schulz, Peter, S. 33–51. Bielefeld: transcript.
- Bourdieu, Pierre 2001. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Louis 2006. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich 2013. »Der Kopf der Leidenschaft. Soziologie und Kritik«, in *Leviathan* 41, 2, S. 309–323.
- Castoriadis, Cornelius 1984. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin 2009. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a. M.: Campus.

- Currid-Halkett, Elizabeth 2017. *The Sum of Small Things: A Theory of the Aspirational Class*. Princeton: Princeton University Press.
- Danto, Arthur C. 1991. *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Därmann, Iris; Wildt, Michael 2021. »Widerständige Praktiken. Eine Einleitung«, in *Mittelweg* 36 30, 2, S. 1–9.
- Debord, Guy 1996. *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Tiamat.
- de Certeau, Michel 1988. *Die Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- Delitz, Heike 2019. »Theorien des gesellschaftlichen Imaginären«, in *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44, S. 77–98.
- Diefenbach, Aletta 2022. »Zur rationalisierten Affektpolitik der ›Islamisierung‹ am Beispiel rechtsextremer Basisaktivisten«, in *Soziale Welt* 25, S. 270–302.
- Durkheim, Émile 2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile 2012. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert 1978. »Der Begriff des Alltags«, in *Materialien zur Soziologie des Alltags*, hrsg. v. Hammerich, Kurt; Klein, Michael, S. 22–29. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Elias, Norbert 2010. *Der Prozess der Zivilisation. Wandlungen der Gesellschaft*. Band 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2015. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gauchet, Marcel 1997. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Garfinkel, Harold 1956. »Conditions of Successful Degradation Ceremonies«, in *American Journal of Sociology* 61, 5, S. 420–424.
- Garfinkel, Harold 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gibbs, Anna 1997. »Bodies of Words. Feminism and Fictocriticism – Explanation and Demonstration«, in *TEXT* 1, 2, S. 1–4.
- Gouldner, Alvin W. 1974. *Die westliche Soziologie in der Krise*. Reinbek: Rowohlt.
- Gouldner, Alvin W. 1980. *Die Intelligenz als neue Klasse. 16 Thesen zur Zukunft der Intellektuellen und der technischen Intelligenz*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Groys, Boris 1992. *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*. München: Hanser.
- Habermas, Jürgen 2016. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hammerich, Kurt; Klein, Michael 1978. »Alltag und Soziologie«, in *Materialien zur Soziologie des Alltags*, hrsg. v. Hammerich, Kurt; Klein, Michael, S. 7–20. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Heller, Agnes 1978. *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hirschman, Albert O. 1987. *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Illouz, Eva 2009. *Die Errettung der modernen Seele*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans 1978. »Einleitung«, in Agnes Heller: *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, S. 7–23. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kaesler, Dirk 1977. *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*. München: Nymphenburger.
- Kaesler, Dirk 1997. *Soziologie als Berufung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kieserling, André 2004. *Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart 1992. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kosik, Karl 2016. *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lefebvre, Henri 1972. *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lefebvre, Henri 1987. *Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.

- Lefebvre, Henri 2004. *Rythmanalysis. Space, Time, and Everyday Life*. London, New York: Continuum.
- Lemieux, Cyril 2014. »The Moral Idealism of Ordinary People as a Sociological Challenge: Reflections on the French Reception of Luc Boltanski and Laurent Thévenot's on Justification«, in *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the »Pragmatic Sociology of Critique«*, hrsg. v. Susen, Simon; Turner, Bryan S., S. 153–170. London: Anthem Press.
- Lepsius, Rainer M. 2009. »Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen«, in Rainer M. Lepsius: *Interessen, Ideen und Institutionen*, S. 270–285. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lichtblau, Klaus 1996. *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- London, Frédéric 2015. »Institutionen in der Gesellschaft der Affekte«, in *Mittelweg* 36 24, 1–2, S. 46–73.
- Mannheim, Karl 1932. *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Massumi, Brian 2015. *The Politics of Affect*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Mauss, Marcel 2010. »Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaft«, in *Soziologie und Anthropologie*, Band 1, S. 183–278. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Morris, Meaghan 1990. »Banality in Cultural Studies«, in *Logics of Television. Essays in Cultural Criticism*, hrsg. v. Mellencamp, Patricia, S. 14–43. Bloomington: Indiana University Press.
- Mühlhoff, Rainer 2018. *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Muñoz, José Esteban 1999. *Disidentification. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pečar, Andreas 2020. »Schmähungen im kommunikativen Handeln aufgeklärter Philosophen«, in *Saeculum* 70, 1, S. 75–98.
- Pickering, William S. F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. Cambridge: James Clark & Co.
- Prodoehl, Hans G. 1983. *Theorie des Alltags*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rancière, Jacques 2002. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- Reckwitz, Andreas 2015. »Praktiken und ihre Affekte«, in *Mittelweg* 36 24, 1–2, S. 27–45.
- Sacks, Harvey 1985. »On Doing ›Being Ordinary‹«, in *Structures of Social Action. Studies in Emotion and Social Interaction*, hrsg. v. Atkinson, J. Maxwell; Heritage, John, S. 413–429. Cambridge: Cambridge University Press.
- Särkelä, Arvi 2014. »Säkularisierung ohne Profanisierung? Durkheim über die integrative Kraft religiöser Erfahrungen«, in *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Schmidt, Thomas; Pitschmann, Anette, S. 7–13. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Schober, Anne (2005). »Everybody. Figuren wie ›Sie und ich‹ und ihr Verhältnis zum Publikum in historischem und medialem Umbruch«, in *Kampf um Images*, hrsg. v. Ahrens, Jörn; Kautt, York; Hieber, Lieber, S. 241–270. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Seyfarth, Constans 1979. »Alltag und Charisma bei Max Weber. Eine Studie zur Grundlegung der ›Verstehenden Soziologie‹«, in *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, hrsg. v. Sprondel, Walter M.; Grathoff, Richard, S. 155–177. Stuttgart: Enke.
- Seyfert, Robert 2011. *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*. Weilerswist: Velbrück.
- Slaby, Jan; von Scheve, Christian. Hrsg. 2019. *Affective Societies. Key Concepts*. New York, London: Routledge.
- Stewart, Kathleen 2007. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press.

- Vobruba, Georg 2019. *Die Kritik der Leute. Einfachdenken gegen besseres Wissen*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Waldenfels, Bernhard 1978. »Im Labyrinth des Alltags«, in *Phänomenologie und Marxismus 3. Sozialphilosophie*, hrsg. v. Waldenfels, Bernhard; Broekman, Jan M.; Pazanin, Ante, S. 18–43. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weber, Max 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wetherell, Margaret 2012. *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. London: Sage.
- Zink, Veronika; Kleinmichel, Philipp 2020. »Becoming Ordinary: The Ludic Politics of the Everyday«, in *Popularisation and Populism in the Visual Arts*, hrsg. v. Schober, Anne, S. 46–58. New York: Routledge.

Zusammenfassung: Ziel des Beitrags ist es, der affektiven Produktion des Alltagsbegriffs im Diskurs der Soziologie nachzuspüren und Imaginäre der Modernekritik sichtbar zu machen. Die Analyse von Affektpolitiken der Veralltäglichung zeigt, dass Affekte selbst im rationalisierten Diskurs der akademischen Kritik als eine wirkmächtige Waffe der Kritik insinuiert werden.

Stichworte: Soziologie der Kritik, Soziologie des Alltags, Intellektuellensoziologie, Veralltäglichung, Affektpolitiken, Imaginäre der Kritik

Everyday Life and Modern Criticism – Social Theory and the Affective Politics of Normalization

Summary: Focusing on the discourse of sociology the article considers the affective production of the »everyday« aiming to make prevalent imaginaries of modern critique visible. Analyzing affective politics of normalization (*Veralltäglichung*) illustrates that even within the rationalized discourses of academic critique affects are insinuated as a potent weapon of critique.

Keywords: sociology of critique, sociology of the everyday, sociology of intellectual life, normalization, *Veralltäglichung*, politics of affect, imaginaries of criticism

Autorin

Veronika Zink
Institut für Soziologie
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Emil-Abderhalden-Str. 26–27
06108 Halle (Saale)
Deutschland
veronika.zink@soziologie.uni-halle.de

Leviathan, 51. Jg., 4/2023