

Die Plastizität der Gefühle: Das affektive Leben zwischen Psychotechnik und Ereignis

Bösel, Bernd

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bösel, B. (2022). *Die Plastizität der Gefühle: Das affektive Leben zwischen Psychotechnik und Ereignis*. Frankfurt am Main: Campus Verlag. <https://doi.org/10.12907/978-3-593-44849-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Bernd Bösel
*Die Plastizität
der Gefühle*
Das affektive
Leben zwischen
Psychotechnik
und Ereignis

Die Plastizität der Gefühle

Bernd Bösel ist Privatdozent für Medienwissenschaft und Kulturwissenschaft an der Universität Potsdam.

Bernd Bösel

Die Plastizität der Gefühle

Das affektive Leben zwischen
Psychotechnik und Ereignis

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine Bearbeitungen 4.0 International« (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>



Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51453-6 Print
ISBN 978-3-593-44849-7 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-44849-7

Copyright © 2021, 2022 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
Einige Rechte vorbehalten.
Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Gesetzt aus der Garamond
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-1001).
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung

Das Phantasma der Affektbeherrschung	11
Die Unterscheidung der Psychotechniken	19
Exerzitien zum erweiterten Fühlen: Günther Anders	22
Zur Struktur dieses Buchs	28

Teil I: Psychotechnologische Apokalyptik

1. Die Erfindung des Glücks	35
2. Die Bestellung der Gefühle	43
3. Die Modulierung der Affekte	51
4. Die Zerstörung der Psyche	59
Überleitung: Vom affektiven Dispositiv zu den Verfügungsregimen	67

Teil II: Eine Genealogie der Affektverfügungsregime

Hinführung: Was heißt es, über Gefühle zu verfügen?	73
1. Das dämonologische Verfügungsregime	79
2. Das poetologische Verfügungsregime	89
3. Das aretologische Verfügungsregime	99
Zwischenbetrachtung	111

4. Das mechanologische Verfügungsregime	113
5. Das immunologische Verfügungsregime	123
6. Das maschinologische Verfügungsregime	133
7. Das kybernetologische Verfügungsregime	145
Überleitung: Pathologien und Antagonismen des Verfügens	154

Teil III: Topographien der Affektverfügung

Hinführung: Das psychotechnologische Arsenal	167
1. Umfriedungen: Technologien des Atmosphärischen	177
Der Grundakt der Limitation	177
Über Atmosphären verfügen	183
Der Kristallpalast	190
Exkurs: Bruce Begout, »Der ParK«	194
Spielräume des Unverfügbaren	197
Die Architektur des Genießens	200
2. Versammlungen: Psychotechnologien des Festes	203
Kollektive Efferveszenz	203
Die Festkultur in der griechischen Antike	207
Aretologische Verankerungen	211
Die Erfindung der Psychopolitik	216
Das diktierte Fest.....	221
Immunologische Verkettungen	230
Welt feiern, Körper feiern	236
Das Fest der Vernetzung	243
Kontingentes Feiern	248

3. Verführungen: Psychotechnologien der Interaktion	251
Daumenschrauben finden	251
Mechanismen der Einflussnahme	256
Emotionale Dominanz	263
Gefühlsarbeit zwischen Entfremdung und Solidarisierung	266
Automatisierte Interaktion	273
Séduction und Destinerrance	281
4. Autonomisierungen: Psychotechnologien des Selbst	285
Die Geburt des Selbsthilfegenres	287
Kybernetiker*innen der Stimmung	291
Protokollierte Selbstverhältnisse	294
Wie unpolitisch sind die Selbsttechniken Foucaults?	301
Heterogenese vs. Optimierung	314
5. Einverleibungen: Neuro- und Somatechnologien	317
Diätetik, Psychobiotik und Pharmakologie	317
Psychotroper Medienwandel	321
Standardsituationen der Enhancement-Kritik	328
Spirituelles Verfügen	337
Was tun mit der Neuroplastizität?	339
Überleitung: Von der Psychomacht zur Macht des Ereignisses	344

Teil IV: Eventologische Verfügung. Der Affekt als Ereignis

1. Von der Ontologie zur Eventologie	351
2. Entfügendes Verfügen	361
Vom Erscheinen	361

Vom Unverfügbaren	366
Vom Performativen	376
3. Was tun mit dem Affekt-Ereignis?	381
Die affektive Differenz	381
Die Präemption der Furcht	387
Zweierlei Modulation	391
Liminalität und Fabulation	396
Affekt – Trauma – Ereignis	404
Schluss: Für eine Ökologie der Affektverfügung	415
Dank	425
Literatur	427

»Was bleibt übrig, wenn alles verfügbar geworden ist, der Sex, die Blumen, die Stereotypen von Tod und Leben? Hierin liegt das Problem Amerikas und der ganzen Welt.«

Jean Baudrillard, *Amerika*, Berlin 2004, 47

Einleitung

Das Phantasma der Affektbeherrschung

Die Frage nach der Gestaltung der Affekte, nach ihrer Produktion, Organisation und Regulation, nach ihrer Begrenzung wie auch ihrer Entgrenzung, ist die Leitfrage der vorliegenden Untersuchung. Sie knüpft damit an den sogenannten *affective turn* in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften an (Clough 2007), diese quer durch die Disziplinen verlaufende Wiederzuwendung zu Gefühlen, Emotionen, Stimmungen und Affekten. Entgegen so manchen Erwartungen von Forscher*innen, die das Interesse am Affektiven schon früh geteilt haben, ist diese Zuwendung bis dato nicht abgeebbt. Ungebrochen hoch ist die Anzahl von wissenschaftlichen Konferenzen, Monographien, Sondernummern von Zeitschriften sowie von Forschungsverbänden, die sich in den frühen 2020er-Jahren mit dem Affektiven auseinandersetzen.¹ Das mag nicht nur forschungsinterne, sondern auch gesellschaftspolitische Gründe haben. Die öffentlichen Debatten um den Einfluss digitaler Medientechnologien auf die Ausprägung von Stimmungen und Affekten, auf die expressive Enthemmung gerade negativer Emotionen wie Hass, Zorn, Neid oder Verachtung, geben dem akademischen Interesse ständig neue Impulse. Parallel dazu ist ein starkes öffentliches Interesse an den Forschungen zu positiven Emotionen entstanden, etwa daran, durch welche körperlichen, diätetischen, sozialen und kulturellen Faktoren sie bedingt werden und wie sie sich über die Lebensspanne kultivieren lassen. Diese Verschränkung von innerakademischen, gesellschaftspolitischen, medientechnologischen und lebenspraktischen Fragestellungen wird wohl auch

¹ Allein schon die rege Forschungs- und Publikationstätigkeit des Sonderforschungsbereichs »Affective Societies« an der FU Berlin ist dafür ein deutlicher Beleg. Siehe hierzu die Buchreihe »Routledge Studies in Affective Societies« (<https://www.routledge.com/Routledge-Studies-in-Affective-Societies/book-series/RSAS>, abgerufen am 09.07.2021) und darin insbesondere das Handbuch *Affective Societies. Key Concepts* (Slaby/von Scheve 2019).

künftig verhindern, dass das Affektive als Thema aus den Wissenschaften wieder verschwindet, als wäre es ein bloßes Modethema.

Gleichzeitig macht die Flut an einschlägigen Publikationen aus den letzten ein bis zwei Jahrzehnten jede Hoffnung auf eine auch nur überblicksartige Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand vollkommen zunichte. Gerade bei diesem Themengebiet, das disziplinenübergreifende Kenntnissnahmen der jeweiligen Fragestellungen, Terminologien und kanonisierten Texte und Theorien erwarten ließe, ist die gegenseitige Ignoranz der jeweiligen Forschungsmilieus erstaunlich. Schon ein flüchtiger Blick in Literaturverzeichnisse einschlägiger Publikationen macht deutlich, dass die Disziplinen unter sich bleiben und nicht einmal dem denkwürdigen Umstand nachsinnen, dass unter Affekt, Emotion und Gefühl je nach Forschungskontext völlig unterschiedliche Aspekte dessen, was man so allgemein wie möglich die Affektivität nennen kann, in den Blick genommen werden. So ist beispielsweise schon die Bezeichnung *affective turn* fragwürdig. Denn vieles, was dieser Wende zugeschlagen wird, verwendet den Begriff »Affekt« gar nicht, sondern spricht von Emotionen und Gefühlen. Umgekehrt wurde in der deutschen Sozialwissenschaft etwa zur selben Zeit wie in den anglo-amerikanischen Cultural Studies ein *emotional turn* ausgerufen (Schützeichel 2006, 7).² Diesem fühlte sich auch die Geschichtswissenschaft, die ebenfalls das Emotionale für sich entdeckt hat, alsbald verpflichtet. So resümiert der Historiker Jan Plamper (2012, 75): »Kein Wunder, dass in der Wissenschaft immer öfter von einem emotional turn oder affective turn die Rede ist.«³ Doch könnte es sich hier nicht um zwei Drehungen, um zwei Zuwendungen handeln? Nämlich einmal um eine Zuwendung zum Affektiven und einmal um eine Zuwendung zum Emotionalen (vgl. Bösel 2017)? Und wenn dem so ist, wo liegt dann der Unterschied zwischen dem Affekt und der Emotion?

Es wäre vermessen, auf diese Frage eine andere Antwort geben zu wollen als eine, die einen pragmatischen Vorschlag für einen differenzierten Begriffsgebrauch macht. Denn was das Forschungsgebiet betrifft, auf dem sich der *affective turn* sowie der *emotional turn* verteilen, so ist eine terminologische Vereinheitlichung schon lange unmöglich geworden. Der nachfolgende Vorschlag folgt, so viel soll hier vorweggenommen werden, in vielem den Impulsen, die aus dem Bereich des *affective turn* kommen, insbesondere

² Vergleiche auch die Datierung des Einsetzens dieses turn auf die Mitte der 1990er-Jahre in Europa bei Konstanze Senge (2013, 16).

³ Mit einer ähnlichen Gleichsetzung operiert Andreas Reckwitz (2016, 101).

bezüglich der Zentralstellung einer materialistischen sowie einer prozessualen Perspektive. Während allerdings das englische Wort »affect«, wie vielfach bemerkt wurde,⁴ mit theoretischen Aspekten geradezu überfrachtet worden ist, sodass nicht immer klar ist, was es konkret meinen soll, bietet sich im Deutschen eine Begriffsdifferenzierung an, die hier Abhilfe schaffen kann: nämlich die zwischen *Affizierung* und *Affekt*.

Die Affizierung deutet auf einen relationalen Vorgang hin, der eine gewisse Dauer aufweist und dessen Anfangs- und Endzustand sich voneinander unterscheiden lassen, der also folglich an den Relata etwas verändert. Michaela Ott (2010, 18) hat in ihren affekttheoretischen Tiefenbohrungen dem sonst eher ungebräuchlichen Affizierungsbegriff nicht zuletzt aufgrund seiner Konnotation des Prozessualen und Eigendynamischen den Vorrang eingeräumt.⁵ Zugleich betont sie seine unhintergehbare Zwiefältigkeit. Die Affizierung ist zunächst auf einer »präindividuellen und unpersönlichen« Ebene verortet (ebd., 16), sie wirkt als »Quasi-Erstes« (17) sowie als »primäre[r] Konstitutions-, Synthese- und Artikulationsprozess[...]« (23). Damit eröffnet die Affizierung aber eben auch die Ebene der Artikulation, Symbolisierung in Bild und Wort sowie der »Repräsentation« (17). Wie aber kann etwas, das zunächst präindividuell, vorbewusst und unpersönlich ist, überhaupt wahrgenommen und zum Ausdruck gebracht werden?

Hier hilft der Begriff des Affekts weiter, wenn man ihn als die *Entfaltung einer Affizierung in einem empfindsamen Körper* versteht. Während die Affizierung ein unhintergehbare relationales Geschehen meint, etwa im Sinn der Einwirkung zweier Körper oder zweier physikalischer Kräfte aufeinander, wird mit Affekt nun primär die Lokalisierung und Einverleibung dieses Geschehens in den Blick genommen. In einem empfindsamen Körper wirkt sich eine Affizierung als *psychophysische Erregung* aus, und zwar unabhängig davon, ob diese bewusst wahrgenommen und/oder symbolisch verarbeitet wird. Affekte können demzufolge nichtbewusst bleiben, und es steht zu vermuten, dass viele psychophysische Erregungen die Wahrnehmungsschwelle gar nicht erst überschreiten, bevor sie wieder abebben oder von

4 Paul Stenner (2018, 211–220) arbeitet allein bei Brian Massumi acht Bedeutungen von »affect« heraus – ein Befund, der als symptomatisch für das Feld der Affect Theory verstanden werden kann. Vergleiche dazu auch die Aussage: »Affect tends to outrun even its most encompassing and nuanced conceptualizations.« (Slaby/Mühlhoff 2019, 39)

5 »Affizierung bezeichnet einen passiv-aktiven Vorgang, der hervorgebracht wie hervorbringend ist, sich selbst vorausläuft und im Vollzug einfängt, Heterogenes einander annähert und damit Verschiebungen, Entstellungen und Neumodellierungen möglich macht.« (Ott 2010, 23)

anderen Affekten abgelöst oder überlagert werden.⁶ Weitgehende Einigkeit scheint unter den Affekttheoretiker*innen darüber zu herrschen, dass Affekte die Voraussetzung für die Subjektwerdung bilden. Anders gesagt: Erst durch die wiederholte Einverleibung von Affizierungen in einem empfindsamen Körper kann überhaupt ein Subjekt entstehen, das sich zu diesen (nunmehr »seinen«) Affekten verhält.⁷

In dem Fall nun, dass ein Affekt die Bewusstseinschwelle überschreitet, wird er als ein *Gefühl* registriert. Gefühle setzen dieser Auffassung zufolge also (Selbst-)Bewusstsein voraus, während für den Affekt ein empfindsamer Körper ausreicht.⁸ Das Bewusstsein eines Gefühls muss aber keineswegs dieses bereits als ein bestimmtes, so oder so zu bezeichnendes qualifizieren. Ein Gefühl kann zwar deutlich wahrnehmbar sein, aber zugleich unbestimmbar bleiben, wie es oft der Fall ist, wenn eine Person nach Worten sucht, um auszudrücken, *wie* sie sich oder *was* sie gerade fühlt. Diese Suche nach einem angemessenen Ausdruck zeigt aber zugleich die menschliche Tendenz auf, Gefühle symbolisch fassbar zu machen.

Nur ein symbolisiertes Gefühl kann mitgeteilt, kommuniziert, in eine Geschichte eingebettet und, sofern ein Aufschreibesystem vorliegt, auch aufgezeichnet werden. Ich bezeichne ein solches symbolisiertes Gefühl als *Emotion*. Diese terminologische Entscheidung mag zunächst kontraintuitiv anmuten; vermutlich würden viele den Emotionsbegriff für die psychophysische Erregung reservieren, die hier mit »Affekt« belegt wurde. Dass die Bezeichnung des symbolisierten Gefühls als Emotion aber nicht arbiträr ist, lässt sich damit argumentieren, dass im heutigen Sprachgebrauch mit Emotionen zumeist kategorial unterscheidbare Gefühlszustände bezeichnet werden, wie etwa die angeblichen Basisemotionen (Freude, Trauer, Wut, Überraschung etc.). Emotionen gelten hierbei als voneinander im Prinzip klar abgrenzbare psychophysische und biographische Episoden, die über die

6 Vgl. hierzu die Debatte um nichtbewusste Kognition, die vor allem durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse in Gang gebracht wurde und sich entschieden vom undifferenzierten Gebrauch des psychoanalytischen Ausdrucks »unbewusst« absetzt (Hayles 2017).

7 Für Ott (2010, 16) ist Affizierung ein »subjektkonstituierender Vorgang«; für Slaby und Mühlhoff (2019, 27) ist der relationale Affekt »a central factor in the process of subject formation«.

8 In diesem Sinne hält auch Thonhauser (2019, 52) fest: »feeling necessarily entails an experiential dimension including an irreducible form of self-awareness or self-involvement«.

ihnen zugeschriebene Intentionalität einiges über die Beziehungen des sie erlebenden Subjekts zu seiner Außenwelt verraten.⁹

Für die Symbolisierung von Gefühlen als Emotionen stellt die Sprache das bislang wohl differenzierteste Medium dar.¹⁰ Wer von einer Emotion berichtet, meint zumeist zu wissen, wovon er oder sie spricht, und setzt darauf, dass die Empfänger*innenseite ebenfalls weiß, was damit gemeint ist. Die in einer Sprache vorhandenen Emotionsbegriffe (die natürlich je nach Milieu, Kultur, Geschlecht und anderen Faktoren variieren können) ermöglichen die schnelle Kommunikation über Gefühle aufgrund eines geteilten Codes. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, ob mit dieser sprachlichen Symbolisierung der Gehalt des wahrgenommenen Gefühls bzw. der psychophysischen Erregung angemessen zum Ausdruck gebracht wird. Viele Vertreter*innen des *affective turn* vertreten die Annahme, dass die Sprache hierbei weitaus weniger leistet, als man dies lange Zeit angenommen hat, und dass sie darüber hinaus den Zugang zum Affektiven eher verstellt als ermöglicht. Eine radikale Konsequenz dieser Ansicht besteht in einer dichotomen Gegenüberstellung von Affekt und Sprache sowie einem Generalverdacht gegenüber dem symbolisch vermittelten oder »repräsentationalen« Denken.¹¹ Freilich wird noch dieser Verdacht sprachlich formuliert, so wie auch die abstrakteste Affekttheorie nicht umhin kann, Worte und Begriffe zu (er-)finden, die das zum Ausdruck bringen sollen, was Affekte leisten. Man könnte dieser Radikalisierung der affekt-affinen Sprachkritik also bereits einen performativen Selbstwiderspruch nachsagen. Man könnte andererseits aber dieser Radikalisierung die Spitze nehmen und stattdessen den produktiven Impetus aufgreifen, der darin besteht, bestimmte sprachliche Praktiken im Hinblick auf das Affektive kritisch zu betrachten. Die Rede von den angeblichen Basisemotionen, die von ihren Vertreter*innen als anthropologische Konstante aufgefasst werden, lässt sich beispielsweise als eine die Versprachlichung des Affektiven einengende diskursive Praktik verstehen. Darüber hinaus fließt sie durch die Wirkung, die sie unter Elektroingenieur*in-

⁹ Sehr ähnlich fassen von Scheve und Slaby (2019, 43) ihre Terminologie zusammen: »Roughly, whereas »affect« stands for pre-categorical relational dynamics and »feeling« for the subjective-experiential dimension of these affective relations, »emotion« signifies consolidated and categorically circumscribed sequences of affective world-relatedness.«

¹⁰ Emotionen können auch visuell symbolisiert werden, etwa in Form von Emojis, die die jeweiligen als typisch aufgefassten emotionalen Gesichtsausdrücke schematisieren. Siehe hierzu Giannoulis und Wilde (2021).

¹¹ Kritisch dazu Margaret Wetherell (2013), die vor allem zwei Vertreter dieser radikalen Dichotomisierung nennt, nämlich Brian Massumi und Nigel Thrift.

nen und Programmierer*innen entfaltet hat, in das Design von Computeranwendungen ein und leitet damit unwissende Nutzer*innen darin an, ihr affektives Leben primär anhand dieser voreingestellten Kategorien zu interpretieren.

Damit sind bereits zwei wesentliche Stränge der Affect Studies angesprochen. Als Kristallisationspunkt des *affective turn* wird immer wieder das Jahr 1995 genannt (Seigworth/Gregg 2010, 5f.), in dem zwei Texte erschienen sind, die bis heute einen nachhaltigen Einfluss ausüben, nämlich »Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins« von Eve Kosofsky Sedgwick und Adam Frank (1995) sowie »The Autonomy of Affect« von Brian Massumi (1995). Was aber selten so richtig klar und deutlich gesehen wurde, ist, dass diese beiden Texte zwei Vektoren der Affekttheorie zugehören, die diametral entgegengesetzte Interessen verfolgen.

Der bei Sedgwick und Frank im Fokus stehende Psychologe Silvan Tomkins hat in seiner zwischen Psychoanalyse und Kybernetik situierten Affekttheorie unter anderem explizit über die technische Reproduzierbarkeit menschlicher Affekte in Maschinen nachgedacht und damit zumindest indirekt Einfluss auf die Künstliche-Intelligenz-Forschung genommen, genauer gesagt auf die Arbeit an »künstlicher emotionaler Intelligenz«.¹² Tomkins' bekanntester Schüler, Paul Ekman, ist mit seinen Forschungen zur angeblichen Universalität und damit Erkennbarkeit menschlicher Emotionsausdrücke bekannt geworden. Ekman's »Facial Action Coding System«, ein Verfahren zur Beschreibung von Gesichtsausdrücken anhand der Isolierung von Bewegungseinheiten (»action units«), war für die Entwicklung der ersten marktreifen Anwendungen im Bereich des Affective Computing zentral – jenes von Rosalind Picard 1997 begründeten Forschungsbereichs, der sich mit der Erkennung menschlicher Emotionen sowie der Simulation von Emotionen durch Computer beschäftigt (Picard 1997). Ebenso geht einer der ersten Roboter, der affektive Interaktionen ermöglichen sollte, auf Ekman's sowie auf Tomkins' Affekttheorien zurück. Kismet, so der Name dieses am MIT in den späten 1990er-Jahren von Cynthia Breazeal und ihrem Team entwickelten Roboters, ist eine direkte Umsetzung von Ekman's Theorie und indirekt auch ein Versuch zur Verwirklichung von Tomkins'

12 Der Begriff »artificial emotional intelligence« hat in den letzten Jahren zunehmend Konjunktur, weil sich unter ihm alle Forschungen zur Erkennung und Simulierung von Affekten und Emotionen bei Computern und Robotern versammeln lassen. In der ersten wissenschaftsjournalistischen Monographie zu Affective Computing und Social Robotics wurde der Ausdruck in den Untertitel übernommen, siehe Yonck (2017).

Wunschgebilde eines »humanomaton«. ¹³ Kismet besteht aus einem mechanischen Kopf und verfügt über ein Gesicht, das sechs Basisemotionen ausdrücken kann (Wut, Ekel, Furcht, Freude, Trauer und Überraschung). Er ist so programmiert, dass er auf Annäherungen und Impulse vonseiten seiner Interaktionspartner*innen reagiert, und gilt so als ein Prototyp für die Entwicklung sozialer Roboter, deren Designprinzipien von Breazeal (2002) auf der Grundlage der Forschungen mit Kismet erarbeitet wurden.

Die Affekttheorie von Brian Massumi, der zunächst als englischer Übersetzer von Deleuze' und Guattaris *Tausend Plateaus* bekannt wurde, könnte hingegen der von Tomkins und Ekman betriebenen Kategorisierung sowie der Technisierung des Affektiven nicht fern stehen. In seinem Aufsatz »The Autonomy of Affect« wird all das mit dem Affektbegriff verknüpft, was sich einer Symbolisierung und Maschinisierung geradezu widersetzt. ¹⁴ Leitbegriffe wie Intensität, Ereignis, Unterbrechung und Überschuss zeigen an, dass Massumi den Affekt als etwas zu denken versucht, das sich jedem Zugriffsversuch entzieht. Die Rede von einer »Autonomie des Affekts« ist selbstverständlich nicht unwidersprochen geblieben, und tatsächlich neigt Massumis Tendenz, die Sprache als etwas zu betrachten, das den Zugang zum Affekt verbaut, dem zuvor angesprochenen Radikalismus eines Generalverdachts gegenüber dem Symbolischen zu. Produktiv hingegen ist seine Insistenz auf die Kraft zur Emergenz und auf die Differenzialität von Affizierungsprozessen. Im Falle von allzu habitueller Symbolisierung und Semantisierung verpufft diese Kraft wirkungslos. Klischierte Rede tut genau das: Sie stellt das Emergenzpotenzial still, das jedem Affekt und jedem Prozess innewohnt. Damit lässt sich aber freilich auch ein Weg aufzeigen, der aus dieser Stillstellung herausführt, nämlich eine dezidierte Arbeit an der Sprache des Affekts. Diese muss sich von den traditionellen Kategorisierungen abstoßen und andere Ausdrucksformen für das Affektive erproben, etwa so, wie es die Literatur immer schon getan hat (vgl. Ott 2010, 40f.).

Für technologische Anwendungen ist eine solche Affektauffassung wie jene von Massumi, aber auch von vielen anderen Vertreter*innen kritischer Humanwissenschaften, gänzlich ungeeignet. In gewissem Sinn ist sie einer (noch dazu ökonomisch orientierten) Technisierung gegenüber sogar feind-

¹³ Zur Forschungsgenealogie, die von Tomkins über Ekman zu Cynthia Breazeal und Kismet führt, siehe Elizabeth A. Wilson (2010, 58–82). – Zum Wunschbild eines »humanomaton«, einer vollwertigen humanoiden Maschine, sowie zu seiner Auseinandersetzung mit der Kybernetik siehe Silvan S. Tomkins (2008, v).

¹⁴ Siehe dazu ausführlicher Teil IV, Kap. 3 in diesem Buch (S. 381–396).

selig eingestellt. Man kann demnach schon anhand jener beiden Texte, die für das Einsetzen des *affective turn* als so zentral aufgefasst werden, einen Antagonismus in den Forschungsansätzen und Erkenntnisinteressen herausarbeiten. Der eine Forschungszweig setzt auf Kategorisierung, Identifizierung, Wiederholbarkeit, Verlässlichkeit; der andere betont dagegen das Prozessuale, Differenzielle, Singuläre und Unkontrollierbare. Der Antagonismus äußert sich letztlich in den widerstreitenden Haltungen zur Technisierung des Affektiven bzw. zu dem, was man das »Phantasma der Affektbeherrschung« nennen kann.

Dieses Phantasma erlangt in der Ära der Digitalisierung eine neue Brisanz. Ein Jahrhundert nachdem die Psychoanalyse den alteuropäischen Vorstellungen von der geistigen Bezwingbarkeit der Leidenschaften eine klare Absage erteilt hatte und gerade mit der Botschaft eines durchaus affektiv begründeten »Unbehagens in der Kultur« weltweite Ausstrahlung erlangte,¹⁵ ist eine neue Affektanschauung auf den Plan getreten, nun ihrerseits den Planeten zu erobern: Ihr zufolge können menschliche Affekte durch technologische Mittel erkannt, vermessen, kontrolliert und zielgerichtet produziert werden. Es ist nun nicht mehr das alte, seiner selbst vorgeblich durchsichtige Subjekt der Aufklärungszeit, das dieses Phantasma der Affektbeherrschung begründet, sondern ein apparativ hochgerüstetes Subjekt, das von seiner medientechnologischen Umgebung instand gesetzt werden soll, durch seine sämtlichen Affektlagen zielsicher hindurchzunavigieren. Doch die Kontinuität zu älteren Vorstellungen der Affektbemeisterung ist unübersehbar: Ob es sich um ein vorgeblich aufgeklärtes bürgerliches Subjekt im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte handelt oder um ein postmodernes Nutzer*innen-Subjekt im Vollbesitz seiner digitalen Affektmodulationsangebote, ändert wenig an der dahinter liegenden anthropozentrischen Vorstellung, nach der alles in der Welt als Ressource zur optimalen Lebensführung dieses Subjekts herangezogen werden kann und soll.

15 In den Schlussabsätzen seines berühmten kulturphilosophischen Textes schreibt Freud (1974, 269f.): »Ich habe mich bemüht, das enthusiastische Vorurteil von mir abzuhalten, unsere Kultur sei das Kostbarste, was wir besitzen oder erwerben können und ihr Weg müsse uns notwendigerweise zu Höhen ungeahnter Vollkommenheit führen.« Damit erteilt er den Vorstellungen menschlicher Perfektibilität eine deutliche Absage. Angesichts des »Aggressions- und Selbstvernichtungstriebes« des Menschen endet der Text mit der Diagnose einer allgemeinen »Angststimmung«.

Die Unterscheidung der Psychotechniken

Der hier angesprochene Antagonismus zwischen den zeitgenössischen Affekttheorien ist über seine gegenwartsdiagnostische Qualität hinaus aber auch von exemplarischem Wert, lässt er doch einmal mehr die Frage nach dem Verhältnis zwischen Technik und Affektivität akut werden. Oder, noch weiter zugespitzt: die Frage nach dem Verhältnis von Technik und Psyche. Seit der griechischen Antike ist diese Frage für kritisches Denken konstitutiv. Mit Platon begann jene Denkbewegung, die Kriterien für die Unterscheidung zwischen für die Seele förderlichen und schädlichen Techniken (*technai*) sucht. Irrtümlicherweise wurde Platon immer wieder als ein Denker charakterisiert, der dem Technischen, das heißt dem Kunstfertigen als solchem feindlich gegenüberstand. Ein Blick in den hierfür so einschlägigen Dialog *Gorgias* macht eine andere Denkbewegung sichtbar. Vordergründig werden darin zwar tatsächlich die zeitgenössischen sophistischen und rhetorischen Praktiken verurteilt, wie sie der titelgebende Rhetoriker Gorgias verkörpert. Doch geht diese Verurteilung durchaus nicht auf Kosten der Kunstfertigkeit als solcher. Vielmehr wird sie durch eine Differenz begründet, die Platon in den philosophischen Diskurs einführt, nämlich diejenige von *wahrer* und *falscher* Kunst. Die falschen Kunstfertigkeiten sind rasch ausgemacht: Im Bereich des Körpers sind das die »Putzkunst« (also das Sich-Herausputzen durch Kosmetik) sowie die Kochkunst, denn beide dienen in Platons (*Gorg.* 465b) Darstellung ausschließlich der Schmeichelei.¹⁶ Die Kochkunst schmeichelt dem Gaumen, die Putzkunst dem Auge. Beide verstehen sich durchaus darauf, Annehmlichkeiten bereitzustellen, aber auf mehr auch nicht – sie wissen bezüglich dessen, was dem Körper insgesamt bzw. langfristig zuträglich ist, nichts zu sagen oder beizutragen. Dass Platon hierbei die Möglichkeit einer gesundheitsorientierten Kochkunst außer Acht lässt, tut bezüglich der grundlegenden Differenz, die er einzieht, nichts zur Sache. Denn auch hier würde er zwischen einer um das Gute wissenden Kochkunst und einer um das Gute unbekümmerten Kochkunst unterscheiden, und die Differenz von wahrer und falscher Kunst wäre erneut installiert. Was in seiner Sicht an Kandidaten für die wahre Kunst bezüglich des Körpers in Frage kommt, sind die Gymnastik und die Heilkunst. Beide richten sich auf und sorgen sich um das integrale Gute des Körpers und nicht nur um das ihm kurzfristige Annehmlichkeit Verschaffende.

16 Wenn in der Folge von »Kunst« oder »Künsten« die Rede ist, dann deshalb, weil ich hier den gängigen Übersetzungen des platonischen Sprachgebrauchs (*technē, technai*) folge.

Ganz analog verfährt er bei der Unterscheidung der seelischen Künste. Da es wohlgemerkt um *technai* geht, die der *psyche* zugutekommen, stellt Platon damit explizit die Frage nach den wahren Psychotechniken und benennt diese mit dem Namen »Politik«. Die im Gegensatz dazu falschen, unechten oder unwahren Psychotechniken würden von den Sophisten und den Rhetoren betrieben, die allesamt keinen Begriff davon hätten, was der Seele wahrhaft nützt: Das seelisch Gute sei ihnen fremd, sie hätten davon kein Wissen und könnten deshalb so sorglos sämtliche Techniken anwenden, die der Seele schmeicheln. Im *Gorgias* geht diese Scheidung der Künste sogar so weit, dass Platon Sokrates sagen lässt: »Ich nenne aber nicht Kunst, was sich über die Gründe nicht ausweisen kann.« (ebd., 465a) Diejenigen Praktiken, die sich über die Gründe nicht ausweisen können, will Sokrates eher »Erfahrenheit« und »Geübtheit« nennen als »Kunst« (463b).¹⁷ Damit erfährt aber die vorgeblich gescholtene Kunstfertigkeit eine diskursive Aufwertung sondergleichen. Sie wird implizit zum Ziel der philosophischen Suchbewegung schlechthin erklärt. Philosophie ist danach bestrebt, die wahre Kunst oder auch die wahre Technik zu finden, die sich darin von den übrigen Techniken unterscheidet, dass sie weiß, worauf sie sich zu richten hat und wie sie dieses, worauf sie sich ausrichtet, erreicht.

Einer der wenigen zeitgenössischen Philosophen, die dieses Verhältnis der eigenen Disziplin zur Technik auf den Punkt gebracht haben, ist Jean-Luc Nancy (2003, 91): »Die Philosophie beginnt als die selbst-erzeugende Technik ihres Namens, ihres Diskurses und ihrer Disziplin. Sie erzeugt sich oder stellt sich ihren eigenen Begriff oder ihre eigene Idee her, indem sie gleichzeitig solche idealen und instrumentellen Realitäten wie »Begriff« und »Idee« erfindet oder konstruiert.« Letztere Formulierung erinnert, wohl nicht unbeabsichtigt, an die Bestimmung von Deleuze und Guattari (2000, 6), wonach die Philosophie eine Begriffserfindungskunst sei, und radikalisiert dieselbe, indem sie sie auf sich selbst zurückbiegt: Schon der Name »Philosophie« ist eine Erfindung, die sich einer Erfindungskunst verdankt, welche mit der Disziplin offenbar konstitutiv verschmolzen ist, wenn sie ihr nicht sogar vorausgeht. Auch Nancy (2003, 91) erinnert schließlich daran, dass die Philosophie sich gegen die logischen Techniken der Sophisten zu behaupten hatte und sich dabei »als die andere *techné*« begründete, »die gleichzeitig anders als alle *technai* ist, da sie es ist, die als erste oder letzte die Wahrheit über diese sagt«. Auf den Spuren von Nancy kann daher gefolgert werden, dass

¹⁷ Die griechischen Ausdrücke sind: *empeiria* und *tribé*.

die Philosophie sich als Techno-Logie zu installieren versucht: als die einzige Disziplin nämlich, die über das Technische die Wahrheit zu sagen vermöchte.

Dieser philosophische Exzeptionalismus ist heute aus vielen Gründen fragwürdig geworden. Doch bei aller berechtigten Kritik an überkommenen Ansprüchen auf die Erkenn- und Sagbarkeit von Wahrheit haben Platon und seine Nachfolger*innen damit dennoch späteren Kultur-, Sozial- und Medientheorien den Weg gewiesen, wenn es um die Einordnung und Beurteilung der jeweiligen gesellschaftspolitischen und technologischen Tendenzen geht. Und Platon hat, was im Kontext der vorliegenden Arbeit entscheidend ist, die künstliche Herstellung von Affekten als einen Phänomenbereich markiert, der eine gegenwartswache Auseinandersetzung erfordert.

So ist auch die vorliegende Arbeit von der Beobachtung getragen, dass die kulturtechnischen wie die medientechnologischen Zugriffe auf das Affektive in den letzten Jahren eine solche Verdichtung erfahren haben, dass es wieder einmal an der Zeit ist, sich mit dieser Zunahme kritisch auseinanderzusetzen. Marie-Luise Angerer (2007, 7) hat vor einigen Jahren den Begriff des »affektiven Dispositivs« geprägt, um die auffällige Verschränkung der wissenschaftlichen, künstlerischen und psychologischen Affektzuwendungen mit der Ökonomie einerseits und der Medientechnologie andererseits in den Blick zu nehmen. Wenn nun auf dieser Linie eine kritische Auseinandersetzung mit ebendiesem affektiven Dispositiv beabsichtigt wird, heißt das keineswegs, dass die Technisierung des Affektiven als solche skandalisiert werden soll. Vielmehr ist die vorliegende Arbeit von der Überzeugung getragen, dass das Technische, wenn man es nicht bloß einseitig vom modernen Industriesystem her denkt, vom Menschlichen nicht zu entkoppeln ist (vgl. Stiegler 2009b). Zweifellos aber kam es im Laufe des Zivilisationsprozesses nicht nur zu einer Zunahme der Affektkontrolle, wie Norbert Elias (1997) es beschrieb, sondern ebenso zu neuen Auslegungen, was Affekte sind und wie man mit ihnen sinnvoll umgehen kann, sowie zur Erfindung neuer Verfahren zur Affizierung.

Weder die Frage, was Affekte sind, noch die Frage, was sie tun, macht in der vorliegenden Arbeit also den Betrachtungshorizont aus, sondern die Frage, wie Menschen mit Affekten umgehen, wie sie sich diese erklärbar machen, kraft welcher Metaphern und Schemata sie sie einzufangen versuchen, um sie dann in mehr oder weniger konsistenter Weise (und mehr oder weniger erfolgreich) verfügbar zu halten. Mehr als in den meisten der zeitgenössischen Affekttheorien soll untersucht werden, wie Menschen über Affekte

bzw. mit Affekten verfügen, welche sprachlichen Kodierungen dabei zur Geltung kommen und welche (diesen Kodierungen entsprechenden) Techniken erfunden wurden, um die Affekte graduell immer mehr zu beherrschen. Damit wird dem zu Recht so oft hervorgehobenen Widerfahrnis-Charakter der Affekte, der sich aus dem griechischen *pathos* bis heute her-aushören lässt, keineswegs widersprochen (vgl. Waldenfels 2002, 14–63; Busch/Därmann 2007). Gerade umgekehrt wird davon ausgegangen, dass dieses pathische Moment geradezu der Anlass für jegliche Erfindungskunst im Bereich des Affektiven war und ist. Affekte zwingen dazu, sich mit ihnen auseinanderzusetzen: sei es durch Körpertechniken, durch Verbalisierungen oder Symbolisierungen, sei es durch mediale Maßnahmen zu ihrer Regulation, Dämpfung oder Stärkung, sei es durch das, was man in kritischer An-verwandlung von Platons philosophischer Intention als »Psychotechniken« bezeichnen kann.

Exerzitien zum erweiterten Fühlen: Günther Anders

Der Titel dieses Buchs greift eine Wendung des Philosophen Günther Anders aus dem 1956 veröffentlichten ersten Band von *Die Antiquiertheit des Menschen* auf. Darin findet sich im Anhang ein Abschnitt »Über die Plastizität der Gefühle«, der in der Sekundärliteratur bislang relativ wenig beachtet wurde. Dabei kann die Rede von einer solchen Plastizität gerade heute eine ungeahnte Resonanz entfalten, wie sich angesichts der weitreichenden De-batten um die Plastizität des Gehirns zeigen lässt.¹⁸

In seiner längst zum Klassiker der Technik- und Medienphilosophie avancierten Essaysammlung versuchte Anders, der »Apokalypse-Blindheit« des Kalten Kriegs mit einer stilistisch hochengagierten Intervention entgegenzuwirken. Anders blieb Zeit seines Lebens ein akademischer Außenseiter, doch gerade im Umfeld der Debatten um Klimakrise und Anthropozän ist man zuletzt wieder vermehrt auf seine Arbeiten zurückgekommen.¹⁹

18 Beispielhaft dafür ist Catherine Malabou (2006). Zu einigen Parallelen in den jeweiligen Erörterungen der Plastizität und insbesondere des darin mitangelegten Aspekts der De-struktivität siehe Bösel (2018). Die folgenden Passagen sind eine überarbeitete Fassung dieses Aufsatzes.

19 Das zeigt sich auch an den nun beginnenden Übersetzungen seiner deutschsprachigen Texte, siehe Christopher John Müller (2016). Vgl. auch Déborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro (2017) sowie Horvat (2021).

Anders setzte sich intensiv, wenn nicht gar obsessiv mit den Folgen der Entwicklung und des Einsatzes der Atombombe auseinander. Der Umstand, dass mit ihr der Weltuntergang zu einer realen Möglichkeit wurde und die Menschheit es zugleich schaffte, diese Tatsache kognitiv wie affektiv so weit wie möglich zu ignorieren, veranlasste ihn, die These eines »prometheischen Gefälles« aufzustellen. Diese besagt, dass das menschliche Gefühlsvermögen einen uneinholbaren Rückstand gegenüber dem Vorstellungsvermögen hat, welches seinerseits dem Herstellungsvermögen hinterherhinkt. Am anschaulichsten wird dies in dem mehrmals wiederholten Merksatz: Man könne Abertausende Tote produzieren, sich aber nur wenige Tote klar und deutlich vorstellen, und betrauern nur ganz wenige, wenn nicht gar nur einen einzigen (Anders 1983, 269). Angesichts dieser technologisch so hochgerüsteten Destruktivität sei das Fühlen »unzureichend« (ebd., 273) geworden – es leiste noch nicht, was es leisten können müsste, um auf der Höhe der Zeit zu sein. Anders stellt hier aus technikkritischer Sicht fast beiläufig einen Befund, der kulturwissenschaftlich von höchster Tragweite ist: Gefühle sind historisch und kulturell geprägt. Dieser Befund verteilt sich auf zwei Postulate, die im Folgenden aus heuristischen Gründen stärker getrennt werden sollen, als Anders selbst es tat.

Dem ersten Postulat zufolge sind Gefühle *historisch bedingt* und dadurch *wandlungsfähig*. Diese Historizität der Gefühle resultiert, wie Anders überzeugend darlegt, aus der menschlichen Sozialität, die kulturell variabel ist: »Nicht nur die Formen unserer Praxis haben sich im Laufe der Geschichte verwandelt, nicht nur unsere Kategorien sich verändert, nicht nur die Weisen der Anschauung anderen Weisen Platz gemacht: auch die Gefühle haben ihre, wenn eben auch langsamere, Geschichte gehabt.« (312) Dies liege wiederum an der Trägheit des menschlichen Gefühlsvermögens, die Anders zur Erklärung dafür anbietet, warum bis dato niemand auf die Idee gekommen war, etwa analog zur Ideengeschichte auch eine Geschichtsschreibung der Gefühle zu betreiben: »Verursacht ist diese Lücke durch das Vorurteil, das Gefühlsleben sei *das* Konstante, *das* Nicht-Historische in der Geschichte der Menschheit.« (311f.) Diesen Umstand konnte Anders noch dreißig Jahre später, im Jahr 1986, beklagen, als er seine New Yorker Tagebuchaufzeichnungen aus den späten 1940er-Jahren unter dem programmatischen Titel *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens* herausgab. In deren Vorbemerkungen erinnerte er noch einmal an das schon in *Die Antiquiertheit des Menschen* artikuliert Desiderat und resümierte erneut, »daß die Aufgabe der

morgigen Historiker, sofern es diese geben wird, auch darin bestehen wird, Geschichte als »Geschichte der Gefühle« zu schreiben« (Anders 1986, 10).

Inzwischen ist dieses Manko durch eine Vielzahl an Publikationen zur Geschichtlichkeit der Emotionen behoben worden. Doch Anders begnügte sich keineswegs mit der Feststellung, dass die Gefühle im historischen Prozess ebenso einer Veränderung unterliegen wie Ideen und Dinge. Er stellte vielmehr die Frage, und mehr noch: die *Forderung*, dass das Gefühlsvermögen des Menschen *aktiv und intentional erweitert* werden müsse. Dies sei möglich, weil neben die Historizität auch noch eine »Modellierbarkeit« oder »Plastizität der Gefühle« (Anders 1983, 309) als zweites Postulat tritt – und genau dies ist die Formulierung, die der vorliegenden Arbeit als Grundlage dient.

Besonders augenfällig wird diese Plastizität der Gefühle am Gang der Kultur- und insbesondere der Kunstgeschichte: Denn mit jeder neuen künstlerischen Individualität trete, so Anders, zugleich ein neuer Gefühlsmodus auf die Bühne: »Wer behaupten würde, das spezifisch giorgioneske Gefühl würde er auch ohne die Vermittlung durch Giorgiones Bilder erkannt haben, könnte nicht ernst genommen werden. Die jeweilige geschichtliche Welt, in der, für die oder gegen die diese Künstler schufen, hat jeden von ihnen auch völlig verschieden fühlen lassen.« (Ebd., 312) Es gibt also unzählbar viele Gefühlsnuancen, die einander ablösen, überlagern, nebeneinander bestehen, sich potenzieren usw. Die historisch neue Situation aber ist durch die Beschleunigung des technischen Fortschritts eingetreten, dem das Gefühlsvermögen aufgrund seiner höheren Trägheit nicht mehr nachkomme. Doch Anders deutet die Plastizität der Gefühle als eine offen gestaltbare: Man könne und müsse angesichts der technologischen Bedrohungen dem Gefühlsleben nachhelfen, will man eine völlige Desynchronisierung zwischen dem Produktions- und dem Affizierungsvermögen vermeiden. Gerade die Kunst lehre, dass Gefühle geschaffen werden: Kunstwerke *erzeugen* Gefühle eigener Art, und zwar »solche, die ohne die hergestellten Gegenstände sich gar nicht verwirklichen können.« (315) Diese Fähigkeit zur Gefühlserweiterung²⁰ müsse nun aus dem selbstzweckhaften Bereich der Kunst

20 Anders traut dies vor allem der Musik zu, wie er angesichts der Symphonik Bruckners schreibt: »[U]nserer Seele wird ausgedehnt, sie nimmt eine Fassungsweite an, die wir selbst ihr gar nicht verleihen können.« (Ebd., 313.) Diese hohe Wertschätzung der Musik spiegelt sich in den musikphilosophischen Schriften wieder, die inzwischen aus dem Nachlass herausgegeben wurden. Anders hatte eine Habilitationsschrift über »musikalische Situationen« verfasst, das Habilitationsverfahren scheiterte allerdings und die Arbeit wurde erst aus dem Nachlass veröffentlicht (Anders 2017). – Zur darin zu findenden Auffassung von Musik als »Bühne einer Umstimmung« siehe Thomas Macho (1992, 96).

auf das alles beherrschende Problem der Gegenwart übertragen werden, nämlich das (»prometheisch« genannte) Gefälle zwischen technischem und (mit-)fühlendem Können. Diese Aufgabe sei eine »moralische«, sie bestehe »in der Ausbildung der moralischen Phantasie, d. h. in dem Versuche, das »Gefälle« zu überwinden, die Kapazität und Elastizität unseres Vorstellens und Fühlens den Größenmaßen unserer eigenen Produkte und dem unabsehbaren Ausmaß dessen, was wir anrichten können, anzumessen; uns also das Vorstellende und Fühlende mit uns als Machenden gleichzuschalten.« (273)

Es gibt demnach eine Differenz von unangemessenem und angemessenem Fühlen; das unangemessene ist das traditionale, langsame, aber auch, wie man mit der Medienkritik ergänzen muss, das von politischen und wirtschaftlichen Mächten gesteuerte. Ein großer Teil der unangemessenen Gefühle wird bewusst erzeugt; doch um zu einem angemessenen Fühlen zu kommen, müssen ebenfalls Gefühle erzeugt werden. Die Differenz verläuft also keineswegs zwischen einer vorgeblichen Natürlichkeit und der Künstlichkeit der Gefühle – im Gegenteil, was geboten ist, ist ebenso künstlich wie die technische Welt selbst: »Auch die Zustände, in die uns Kunstwerke versetzen, sind eben künstlich; wenn man will: »Kunstwerke.« (315) Der Unterschied besteht in der Angemessenheit hinsichtlich der moralischen Aufgabe der Abwendung der drohenden Menschheits- oder sogar Weltvernichtung. Anders räumt dabei durchaus ein, dass seine Aufforderung zur Erweiterung des Gefühlsvermögens »gewalttätig« ist (274). Er vergleicht sie mit den »gewalttätigen Überforderungen«, die vonseiten des »Human Engineering« gekommen seien und die er bei anderer Gelegenheit noch »heftig abgewiesen« hatte (ebd.). Nun aber bleibe nichts anderes mehr übrig, als die Waffen des Angreifers selbst in die Hand zu nehmen.

Ein biographischer Umstand verdient hier beachtet zu werden, weil die Vermutung naheliegt, dass er sich in vielfacher Weise thematisch und terminologisch niedergeschlagen hat. Anders hat den ersten Band der *Antiquiertheit* seinem Vater William Stern gewidmet. Nach einer Reminiszenz an diesen großen humanistischen Psychologen schreibt Anders: »In Erinnerung an ihn, der den Begriff der Menschenwürde dem Sohne unausrottbar eingepflanzt hat, sind diese traurigen Seiten über die Verwüstung des Menschen geschrieben worden.« (v) Stern interessiert hier aber weniger aufgrund seines psychologischen Personalismus, auf den Anders anspielt, sondern wegen seiner Geltung als Erfinder des Begriffs »Psychotechnik«. Auf diesen denkwürdigen Umstand kommt Anders in einer der letzten Anmerkungen des zweiten Bandes der *Antiquiertheit* zu sprechen – ein wenig so, als wollte er

nun seinem Vater nach dem ersten Wort auch das letzte Wort überlassen. Die Anmerkung bezieht sich auf das versuchsweise eingeführte Wort »Technikpsychologie«. Anders erinnert angesichts dieser Wortschöpfung an die (nach dem Ausdruck »Intelligenzquotient«) zweitberühmteste väterliche Erfindung: »Mein Vater hatte noch das unselige Wort »Psychotechnik« geprägt, wenn er auch nicht wie seine Kollegen damit prahlte, entdeckt zu haben, daß die Seele technisch bearbeitet werden könne. Wir dagegen meinen, wenn wir von »Technikpsychologie« sprechen, die Untersuchung und die Kritik des Einflusses, den die bestehende Technik auf den Menschen ausübt.« (Anders 1984, 464) Doch wie gesehen beschränkt sich sein Ansatz nicht auf eine kulturkritische Gegenwartsdiagnose. Vielmehr stellt er selbst die Forderung, »technisch«, d. h. künstlich auf die Gefühle der Menschen einzuwirken, um sie vom Ausmaß der globalen Bedrohung zu überzeugen und sie von jener Furcht zu befreien, die sie noch gar nicht empfinden, die aber dennoch bereits implizit in ihnen vorhanden ist und sich unbewusst auf ihre Lebensführung auswirkt.

Wie erwähnt blieb Anders mit seinen düsteren und rhetorisch stets zugespitzten Schriften ein philosophischer Außenseiter – doch die Randständigkeit zwischen philosophischem Akademismus und engagierter Publizistik war durchaus selbstgewählt, erlaubte sie ihm doch, auf ganz eigenständige Weise, unabhängig von institutionellen Zwängen, auf die welthistorischen Ereignisse zu reagieren, die sein Denken nach 1945 bestimmten: nämlich die Schoah und, mehr noch, die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki.²¹ Auf überaus charakteristische Weise ist die Auseinandersetzung mit diesen Ereignissen – die ja zum Postulat des »prometheischen Gefalles« führten – mit den Überlegungen zur Plastizität der Gefühle verflochten. Denn offenkundig denkt Anders, wenn er das Gefühlsvermögen künstlich erweitern will, über eine bestimmte Form der Technisierung der Psyche nach. Diese gesuchte Technisierungsform kann aber freilich nicht die Affizierungsstrategien der Unterhaltungsindustrie fortschreiben. Sie muss zu diesen, die in Anders' Sicht letztlich zu einer Anästhetisierung führen und damit genau zum Problem des promethetischen Gefalles beitragen, eine deutliche Differenz setzen. Nur so könne man dem Ereignis der Atombombe in angemessener Weise begegnen, indem man sich von ihm so sehr affizieren lässt, dass man danach nicht mehr zur Tagesordnung übergehen kann. Um verstehbar zu machen, worauf er hier abzielt, greift Anders auf

²¹ Zu den biographischen Verwerfungen oder »Kerben« in Anders' Leben siehe Christian Dries (2009, 16f).

den aus religiösen Kontexten bekannten Begriff des »Exerzitiums« im Sinne der geistigen Übung zurück, um das, was bislang unfassbar ist, nun doch endlich fassbar zu machen (Anders 1983, 274). Mit diesem Begriff klingt ein Aspekt von Anders' Publizistik an, der über bloß diskursive Arbeit hinausgeht. Er äußert selbst ein Bewusstsein davon, dass »diese Stelle in seinem Text keinen ›Text‹ im üblichen Sinne mehr darstellt; und daß er den Leser hier nicht mehr einfach als ›Leser‹ anspricht« (ebd.). Er will offenbar eine Intervention setzen. Wohl deshalb gesteht er eine gewisse Nähe zu »religiösen Vorgängen«, ja sogar zu mystischen Praktiken zu, solange man »darunter Versuche versteht, sich mit Hilfe von Selbstverwandlungs-Techniken Zugang zu Zuständen, Regionen oder Gegenständen zu verschaffen, von denen man sonst ausgeschlossen bleibt« (275).

Konkrete Anweisungen für diese Übungen zur affektiven Selbsterweiterung hat Anders nicht gegeben, diese würden sich, so schreibt er, der Mitteilung letztlich sogar entziehen (ebd.). Doch immerhin ist deutlich, dass er die Erweiterung des Gefühlsvermögens als eine letztlich individuelle Angelegenheit versteht. Genau darin kann man die Schwachstelle in Anders' Überlegungen sehen: Die Problemlage ist richtig erkannt, und die Diagnose einer soziopolitischen Anästhetisierung überzeugt heute umso mehr angesichts der Klimakrise, die ebenfalls, wenn auch ungewollt, von Menschen »hergestellt« ist, ohne dass man sich ihre Auswirkungen wirklich vorstellen, geschweige denn nachempfinden (oder in diesem Fall mehr noch: vorempfinden) kann. Doch ob individualistische Ansätze als Gegenstrategien für dieses Problem hinreichen, ist fraglicher denn je. Die Vagheit, mit der Anders seine Leser*innen hinsichtlich der geforderten affektiven Selbsterweiterung alleinlässt, bietet allerdings auch die Chance, diese anders zu denken: nämlich als eine Neukonzipierung dessen, was Affekte, oder noch allgemeiner, Affizierungen überhaupt sind, das heißt welche Vorstellungen sich Menschen von ihnen machen und wie sie mit ihnen umgehen, wie sie sie bearbeiten und wie sie sich von ihnen angehen lassen. Dass Affizierungen auch eine traumatische Dimension umfassen können, dass sie von Verwundbarkeit und Zerstörbarkeit nicht kategorial zu trennen sind, zeigt sich angesichts Anders' Schriften besonders deutlich. Sein Schreiben aus der Betroffenheit von der Schoah und von Hiroshima heraus, den zwei singulären Ereignissen des 20. Jahrhunderts, steht mit der Rede von der Plastizität der Gefühle und der Forderung nach der affektiven Selbsterweiterung offenkundig in engster Beziehung. Erweitert werden muss in der Folge auch das Vokabular, das für affektive Phänomene und Prozesse gebraucht wird.

Zur Struktur dieses Buchs

Genau dieses affektive Vokabular ist es, das der Konzeption der vorliegenden Arbeit einen entscheidenden Impuls gegeben hat. Die Vielzahl von Verben, die uns zur Verfügung stehen, wenn wir unseren Umgang mit Affekten zum Ausdruck bringen wollen, verweist auf eine Pluralität von Zugangsweisen zum Affektiven insgesamt. Affekte werden je nach Kontext *geweckt, gerufen, erregt, hergestellt, reguliert, kontrolliert, beherrscht, ausgelöst, produziert, gesteigert, moduliert, abgestimmt, gesteuert, unterdrückt* oder *zugelassen* – die Liste ließe sich zweifellos noch verlängern. Jede dieser Tätigkeitsformen verweist darauf, dass Affizierungen jeweils anders in den Blick geraten und anders bearbeitet oder operationalisiert werden. Wenn man genauer darauf hört, was sich in diesen Verben jeweils ausspricht, dann lässt sich die Annahme plausibel machen, dass hier zum Teil sehr verschiedene Haltungen zum Affektiven wirksam werden – Haltungen, die durchaus Bestandteil von Weltanschauungen sein können. In jedem Fall werden Affekte durch all die Praktiken, die sich in den genannten Verben aussprechen, in eine jeweilige Ordnung gebracht und im doppelten Wortsinn »angeordnet«. ²²

Diesen Anordnungen der Affekte geht *Die Plastizität der Gefühle* in mehreren Anläufen nach. Der kurze erste Teil, »Psychotechnologische Apokalypitik«, setzt sich mit einigen drastischen Warnungen vor der zunehmenden Technisierung des Psychischen in der industriellen Moderne auseinander. Friedrich Nietzsche hat für die utilitaristische Suche nach dem »kleinen Glück«, das letztlich von einer antivitalistischen Betäubung kaum zu unterscheiden sei, eine besonders eingängige Spottfigur erfunden, nämlich den »letzten Menschen«. Von dieser Begriffsperson wird eine Verbindung zu Nietzsches so prononciert Feindschaft zu Richard Wagner gezogen, die freilich über die Frage der Bewertung von dessen Kunst weit hinauszielt. Im direkten Anschluss an Nietzsches »letzte Menschen« hat Martin Heidegger eine bislang wenig beachtete Dimension seines technikkritischen »Gestell«-Begriffs entfaltet. Dieser beschränkt sich keineswegs auf die materialtechnische Zurüstung der Welt, sondern umfasst ausdrücklich auch die Zustellung

²² Gertraud Krell und Richard Weiskopf (2006, 32) haben diese Doppeldeutigkeit der »Anordnung« für ihr foucaultianisch inspiriertes Buch nutzbar gemacht. Sie folgen dabei primär der Metaphorik des strömenden Wassers, mit der einerseits die Kraft der Affizierungen symbolisiert werden kann, und die andererseits erlaubt, Ordnungspraktiken bildhaft zu analysieren: so etwa das »Eindämmen und Trockenlegen«, das »Kanalisieren«, das »Reinigen und Richten« sowie das »Überfluten und Mobilisieren« (ebd., 81–159).

von Stimmungen und Gefühlen, für die bald schon, wie Heidegger prognostizierte, die einschlägigen Wissenschaften hinreichende Lösungen anbieten würden. Ein paar Jahrzehnte später, nach der Verbreitung des Computers, hat Gilles Deleuze mit dem Begriff der »Kontrollgesellschaften« weiterführende begriffliche Einsätze für die Thematisierung der unausgesetzten »Modulation« von Subjekten bzw. ihrer Affekte angeboten. Das trifft mindestens ebenso sehr auf Marie-Luise Angerers Diagnose der Herausbildung eines »affektiven Dispositivs« zu, in dem sich die Diskursivierungen des Affektiven mit den medientechnischen Implementierungen und praktischen Regeln der Affektorganisation verflechten. Die ernüchternden Zeitdiagnosen gipfeln in Bernard Stieglers apokalyptischer Warnung vor einer bevorstehenden »Zerstörung der Psyche« durch die von kapitalistischen Interessen beherrschte »Psychomacht«. Der Begriff des Dispositivs wird schließlich auf seine foucaultianischen Grundlagen durchleuchtet und eröffnet damit eine machttheoretische Perspektive, die sich im Laufe der Arbeit immer deutlicher herauskristallisieren soll. Die Macht über die Affekte wird dabei mit dem Wortfeld »verfügen« belegt, das zur Übertragung sowohl des griechischen Begriffs *techné* sowie des lateinischen Begriffs *dispositio* wie auch ihrer modernen Derivationen herangezogen werden soll. »Technik« im Sinne einer Methode wird in diesem Sinne als eine »Weise der Verfügung« interpretiert. Die Leitfrage für die beiden auf die »Psychotechnologische Apokalyp- tik« folgenden Teile lautet demzufolge: »Was heißt es, über Gefühle zu verfügen?«

Der zweite Teil, »Eine Genealogie der Affektverfügungsregime«, macht sich das Genre des genealogischen Erzählens zunutze, um die Gleichzeitigkeit der Paradigmen, die im affektiven Dispositiv der Gegenwart miteinander verflochten sind, in ihrer historischen Kontingenz nachvollziehbar zu machen. Es wird damit ein Vorschlag unterbreitet, wie die vorhin angesprochene Vielfalt der Ordnungen der Affekte in ihrem Gewordensein nacherzählt werden kann – freilich zugespitzt und nicht frei von Spekulation, gerade wenn es um die vermutlich früheste Kodierung von Affizierungen als Wirkungen von Dämonen oder ähnlichen übermenschlichen Wesen geht. Die Genealogie stellt sieben solcher Kodierungsformen oder »Affektverfügungsparadigmen« vor, von denen mit gewissem Recht gesagt werden kann, dass sie jeweils zu einem bestimmten Zeitpunkt hegemonial, also kulturell oder zumindest diskursiv vorherrschend wurden.²³ Die Benennung dieser

23 Eingestanden werden muss an dieser Stelle, dass die vorliegende Untersuchung eurozentrisch verfasst ist, was sich insbesondere in den historischen Kapiteln auswirkt, die ausschließlich abendländische Diskurse berücksichtigen. Dennoch wurde der Versuch unter-

Paradigmen greift teilweise auf neu erfundene Begriffe zurück, mit denen die jeweilige Logik der Verfügung kürzestmöglich angesprochen werden soll. Die Abfolge dieser Paradigmen – sie werden als *dämonologisch*, *poietologisch*, *aretologisch*, *mechanologisch*, *immunologisch*, *maschinologisch* und *kybernetologisch* bezeichnet – ist zwar linear gedacht, folgt aber nicht dem Modell einer inneren Teleologie. Dass ein neues Paradigma entsteht, liegt nicht in der Logik des jeweils Vorausgehenden begründet oder beschlossen, sondern ist spezifischen soziohistorischen Umständen geschuldet, ähnlich wie Foucault dies für die Abfolge von Dispositiven geltend gemacht hat. Dennoch lässt sich vermuten, dass die bestehenden Paradigmen die Herausbildung einer neuen Kodierung und Anordnung des Affektiven zumindest ermöglichen, wenn nicht begünstigen. Die soziohistorischen Umstände wären dann die Katalysatoren für die Emergenz eines neuen Paradigmas. In jedem Fall aber sollte die Genealogie nicht in dem Sinn aufgefasst werden, als würden die früheren Paradigmen mit dem Hegemonialwerden eines neuen verschwinden. Sie bleiben erhalten, auch wenn sie überlagert werden. Es handelt sich demnach um ein Schichtenmodell, das von der Auffassung einer zunehmenden Komplexität der Zugriffe auf das Affektive fundiert wird. Eröffnet werden soll mit der genealogischen Darstellungsform zudem die Möglichkeit der Kritik, und zwar im doppelten Sinn der *Beurteilung* affektiver Zugriffsformen sowie der *Zurückweisung* von Übersteigerungen und möglichen pathologischen Vereinseitigungen.

An diese Darstellung der Affektverfügungsregime, die der Analyse des affektiven Dispositivs eine vertiefte terminologische Basis bietet, knüpft der dritte Teil »Topographien der Affektverfügung« mit einem breiten Überblick über das psychotechn(olog)ische Arsenal der Gegenwart an. Aus heuristischen Gründen folgen diese so umfang- wie materialreichen Erörterungen einer räumlichen Logik, die gleich dem Zoom-In-Verfahren vom größten bis zum kleinsten Medium der Affektmodulation voranschreitet: nämlich vom gestaltbaren Raum, der tendenziell die gesamte Oberfläche des Planeten umfasst, über die Räume der Kollektivierung, der wechselseitigen Interaktion und der Selbsteinwirkung bis zum Innenraum des Körpers, insbesondere dem Gehirn.

nommen, die Paradigmen der Affektverfügung anhand des historischen Materials jeweils so zu beschreiben, dass sie nicht auf dieses Material eingeschränkt werden müssen. Inwiefern sie sich für andere Affektgeschichten als die abendländisch-europäisch-westliche sinnvoll anwenden lassen, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden.

Auch hierbei stehen »affektive Praktiken« (vgl. Wetherell 2012) im Fokus der Untersuchung. Zugespitzt auf die fünf Topographien der Affektmodulation sind dies modellhaft die *Umfriedung*, die *Versammlung*, die *Verführung*, die *Autonomisierung* sowie die *Inkorporierung*. Diese Leitbegriffe erlauben es, jeweils als relevant erachtete Diskurse aus den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften auf vielleicht überraschende Weise zueinander in Bezug zu setzen. Ziel dieser Darstellungen ist es, die Übergänge von vergleichsweise simplen Verfügungsweisen zu solchen, die auf technisch hochkomplexen Voraussetzungen beruhen, im Fokus auf die jeweilige Aufgabenstellung (wie beispielsweise die Herstellung von Atmosphären, die festliche Versammlung von Kollektiven oder die affektive Autonomisierung einzelner Subjekte) nachvollziehbar zu machen. Habitualisierte Techniken, die von Personen intentional ausgeführt werden müssen, werden dabei zunehmend von automatisierten Technologien überlagert, wenn nicht fallweise sogar abgelöst. Diese fünf Kapitel zu den Topographien lassen sich als Einzelstudien lesen, in denen die in der Genealogie erarbeitete Terminologie zur Anwendung kommt. Worin diese Verortungen allerdings über den zweiten Teil der vorliegenden Arbeit hinausgehen, ist die Suche nach anderen Formen der Verfügung, die der Verkettung der gegenwärtigen Verfügungsregime eine widerständige Macht entgegenzusetzen versuchen. Diese transversale Suche nach den *Spuren einer anderen Verfügung* mündet in die schon oben angedeutete Frage, inwiefern wir gegenwärtig der Emergenz eines neuen Verfügungsparadigmas beiwohnen.

Diese Frage wird im letzten Teil unter dem Titel »Eventologische Verfügung. Der Affekt als Ereignis« anhand von exemplarischen Lektüren aus philosophischen und ästhetischen Diskursen rund um den Begriff des Ereignisses verhandelt. Ereignisse sollen hierbei als Einbrüche des Nichtvorhersehbaren und damit des Unverfügbaren verstanden werden. Diese neue Kodierungsform von Affekten als Ereignissen sowie das mit ihr verbundene Verfügungsparadigma wird in dieser Arbeit wohl zum ersten Mal als »eventologisch« bezeichnet. Dieses Kofferwort verbindet das lateinische »eventum« mit dem Adjektiv »ontologisch«. Als Begriff soll »Eventologie« verdeutlichen, dass die in Betracht kommenden Theorien des Ereignisses weitgehend auf einer ontologischen Grundlage operieren, zugleich aber die statische Deutung des griechischen Wortes für »Sein« (*to on*) ablehnen und stattdessen von einer grundlegenden Prozessualität oder schlicht dem »Werden« ausgehen.

Neben den ontologischen – oder eben treffender »eventologischen« – Ansätzen in der französischen, englischen und deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts ist für die Auseinandersetzung mit Affekt-Ereignissen vor allem die ästhetische Theorie der letzten zwei bis drei Jahrzehnte aufschlussreich, die sich mit den Performance- und Ereigniskünsten intensiv auseinandergesetzt hat. Mit dem Performativen wird hierbei auf das Unwiederholbare und Singuläre ebenso verwiesen wie auf das Nicht-Planbare, Zufällige und Kontingente. In gewisser Weise geht die Affektverfügung hier in eine paradoxe Figur über, die man als »entfügende Verfügung« charakterisieren könnte. Die Kraft des Ereignisses, bestehende Gewohnheiten, Strukturen, Institutionen durcheinanderzubringen oder sogar zu durchbrechen, kann hierbei nämlich nur in indirekter Weise genutzt werden, da ein verfügbares Ereignis schlechthin kein Ereignis mehr wäre. Da die Affizierung somit nur noch als Intensität herbeigewünscht, nicht aber kategorial eingehegt wird – die Gegenwartskunst verweigert sich weitgehend Erwartungen, in bestimmter Weise zu affizieren, wie dies die von der Kulturindustrie in Dienst genommenen Künste erfüllen müssen –, ist die Möglichkeit verletzender Affizierungen nun nicht nur beiläufig vorhanden, sondern konstitutiv mitgegeben. Dies muss eine Pragmatik des Ereignisses in Betracht ziehen, wie dies etwa die neueren Theorien der Liminalität leisten. Auf dem Spiel steht hierbei die menschliche Vulnerabilität bis hin zur beständigen Möglichkeit einer Traumatisierung durch nicht mehr in psychophysische Strukturen integrierbare Affekt-Ereignisse.

Die Arbeit schließt demnach mit dem Nachweis, dass auch die eventologische Verfügung nicht frei ist von einer möglichen pathologischen Überdehnung. Affekte nur noch als Ereignisse aufzufassen, würde die Fähigkeit zu einer bewussten Lebensführung verunmöglichen. Umgekehrt aber ist die Kodierung von Affekten als Ereignissen ein unersetzliches Korrektiv für die zunehmenden Kontroll- und Abschließungstendenzen bezüglich des Affektiven. Diese beiden Schlussfolgerungen machen einen pragmatischen Umgang mit den bestehenden Affektverfügungsparadigmen unerlässlich. Die Kunst besteht nicht darin, sich auf ein Paradigma zu verlassen und diesem zur Hegemonie zu verhelfen, sondern die bestehenden Verfügungsweisen abseits dogmatischer Verengungen so zu nutzen, dass das Streben nach dem Glück nicht auf Kosten der Anerkennung eigener wie fremder Vulnerabilitäten geht.

Teil I: Psychotechnologische
Apokalyptik

1. Die Erfindung des Glücks

Das 19. Jahrhundert ist eine Epoche, in der das, was zuvor nur im utopischen Register denkbar war, nun in greifbare Nähe zu rücken scheint. Es ist die Zeit der utilitaristischen Glückskalküle, die von England aus ein unerhörtes Versprechen in die Welt entsenden: Die Lust lässt sich, sofern man das Denken ganz auf ihre Vermehrung abstimmt, zu niemals zuvor erreichten Quanten steigern! Jeremy Bentham war es, der das hedonistische Kalkül zum obersten Prinzip der Morallehre erhoben hat. Es passte gut in den aufkommenden Positivismus, der gleichfalls nur das gelten lassen wollte, was messbar war. Die menschliche Lust wurde bei Bentham zum Maß aller Dinge, und nicht einmal eine ausgesprochene Gottesfeindlichkeit war dafür vonnöten. Spott schlug ihm dafür vor allem aus Deutschland entgegen, von Goethe angefangen, der ihn gegenüber Eckermann als »höchst radikalen Narren« (Goethe 1999, 715) bezeichnete.

Dass auch Nietzsche sich herablassend über ihn äußerte, verwundert nicht. Doch was genau störte ihn an Benthams Denken? Zunächst einmal ist es die Orientierung hin auf Demokratie und Gleichheit, an der Nietzsche (KSA 11, 524) Anstoß nimmt, weil aus seiner Sicht »das Glück der Meisten für Jeden ein Ideal zum Erbrechen ist, der die Auszeichnung hat, nicht zu den Meisten zu gehören«. Er stellt Bentham im selben Fragment von 1885 in eine Reihe mit den »Herdentieren« – eine Charakteristik, auf die noch zurückzukommen sein wird. Mit dieser Ablehnung einer universalistischen Morallehre geht auch die Kritik des Genealogen einher: Denn anders als Bentham hält Nietzsche es für völlig unsinnig, dass die Moral aus der jeweils individuellen Verfolgung des Eigeninteresses entstanden sein sollte – seine eigene *Genealogie der Moral* zeichnet bekanntlich eine ganz andere Entstehungsgeschichte nach.

Man muss durchaus nicht Nietzsches geistesaristokratische Ablehnung demokratischer Grundprinzipien teilen, um ihm in der Zurückweisung der völlig unhistorischen Morallehre der Utilitaristen Recht zu geben. Tatsäch-

lich ist die Verfolgung des aufgeklärten Eigeninteresses, das Bentham zur Grundlage des universalistischen Glückskalküls erhebt, eine genuin neuzeitliche Konzeption (vgl. Hirschman 1987). Typisch neuzeitlich ist vor allem der radikale Bruch mit jeglicher Ethik, die andere Maßstäbe anlegt als (nur) die Verfolgung eines aufgeklärten Eigeninteresses. Genau diese Preisgabe anderer Maßstäbe sieht Nietzsche als Dekadenzphänomen; um diesem Verfall entgegenzuwirken, versucht er eine Ethik der Rangordnung zu restaurieren, die er an den alten Griechen und Römern modelliert.

An seinen Spottesworten fällt allerdings auf, dass Nietzsche Bentham offenbar nicht vollständig ablehnen kann. Wenn er sich nämlich darüber echauffiert, dass »die unermüdlichen unvermeidlichen englischen Utilitarier [...], wie sie plump und ehrenwerth in den Fusstapfen *Bentham's*, daher wandeln [...], so wie er selbst schon in den Fusstapfen des ehrenwerthen Helvétius wandelte«, keinen einzigen neuen Gedanken, stattdessen aber eine »unmögliche Litteratur im Ganzen« (KSA 5, 164) hervorgebracht hätten, gesteht er ihnen durch die ästhetische Verurteilung hindurch nolens volens ja zu, gedanklich in der richtigen Richtung unterwegs zu sein. Wer den Spuren eines Denkers wie Helvétius folgt, den Nietzsche als »das letzte große *Ereigniß der Morak*« bezeichnet (KSA 11, 432), kann nicht völlig falsch liegen: Er kann allenfalls zu weit gehen oder eine falsche Abzweigung nehmen. Worin Nietzsche den Utilitariern Recht geben muss, ist das, was er selbst einmal die »Vernatürlichung der Morak« (KSA 12, 342) nennt. Doch worin er sich von ihnen radikal unterscheidet, ist (von der ästhetischen Orientierung seines Philosophierens einmal abgesehen) seine Ausdeutung dieser Vernatürlichung zugunsten der Bestätigung einer natürlichen Rangordnung.

Was hier mit einer eindeutigen philosophischen Adressierung verbalisiert wird, verdichtet sich in *Also sprach Zarathustra* zum höchst einprägsamen Bild des »letzten Menschen« (KSA 4, 18–21). Diese Begriffsperson, die ihren einzigen Auftritt im fünften Abschnitt der Vorrede absolviert, hat dieser Lakonie zum Trotz eine ausgiebige Nachwirkung erfahren. Das liegt zum einen daran, dass Nietzsche in diesen Passagen zu einigen der griffigsten Formulierungen des an glücklichen Wendungen nicht gerade armen Buches findet. Es liegt zum anderen aber daran, dass Nietzsche hier eine dystopische Vision vom vollendeten Utilitarismus zeichnet, die bis heute nichts von ihrer Kraft eingebüßt hat.

Wodurch werden nun die »letzten Menschen« charakterisiert? Glück und Lust sind das, was sie ausmacht und was ihnen genügt: Ihr Glück, so behaupten sie blinzelnd, hätten sie sich »erfunden«, zudem pflege man »sein

Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht« und ehre dabei noch die Gesundheit. Die Diminutive sind Programm: Der letzte Mensch ist nämlich der Typus, der »Alles klein macht«. In dieser Verkleinerung und Verharmlosung bestehen seine Lust und sein Glück. Dazu passt und gehört auch »ein wenig Gift ab und zu« für angenehmere Träume und »viel Gift zuletzt« für ein angenehmes Sterben. Weichlich sind sie auch noch: Sie brauchen Wärme und scheuen alles Beschwerliche. Was sie also erfunden haben, sind allesamt schwache Affekte, gepaart mit einer Abschirmung vor allen stärkeren Affekten, ja vor unerwünschten Affekten insgesamt. In dieser Scheu vor ungeplanter und heftiger Affizierung – also vor dem, was seit der Antike *pathos*, *affectus* oder Leidenschaft genannt wurde – verhalten sie sich wie eine brave, folgsame Herde, sie sind, gleich Bentham und all den übrigen Utilitariern, Herdentiere, und das obwohl es doch schon lange keinen Hirten mehr gibt: »Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich«, alle nämlich wollen sie eines nicht: stark fühlen müssen, und »wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.« (Alle Zitate: KSA 4, 19f.)

Dass diese Charakteristik als Schreckensbild gedacht ist, ergibt sich schon aus der Art und Weise, wie Nietzsche sie narrativ vorbereitet. Der von seinem Gebirge herabgestiegene und dem Volk den Übermenschen verkündende Zarathustra scheitert nämlich grandios bei seinem Versuch, sich mitzuteilen. Also wählt er eine andere Strategie: Im zweiten Anlauf will er, um an den Stolz der Hörerschaft zu appellieren, »vom Verächtlichsten sprechen«; das aber ist eben der letzte Mensch mit all seinen psychotechnischen Verfahren, mit seinen Mitteln zur Lustmaximierung und Schmerzminimierung, mit seinem ganzen autoaffektiven Abschottungsapparat.

Dass Nietzsche in einer solchen affektiven Einschließung, einer solchen Gleichmacherei des (Nicht-)Fühlens eine widernatürliche Abirrung vom Lebensdrang erkennen musste, zeigt sich in aller Deutlichkeit, wenn man seinen »Willen zur Macht« heranzieht. Dieser durchaus missverständliche Begriff umfasst neben der offensichtlichen Bedeutung als Macht- oder Herrschaftswillen auch das, was man den »Willen zur Affizierung« nennen könnte. Nietzsche hatte seine Begriffsschöpfung ja gegen Spinozas *conatus* wie auch gegen Schopenhauers »Willen zum Leben« ausgespielt (vgl. KSA 13, 301). Lebendigkeit könne sich, so Nietzsche, niemals darin genügen, sich einfach selbst zu erhalten, sondern bestehe und bekunde sich in einem Streben nach Ausdehnung, nach Berührung und Verkettung. Das lässt sich im Vergleich mit Spinoza durchaus schon bei diesem herauslesen: Spinoza spricht von der »Wirkungsmacht« von Körpern; das Gefühl der Freude gehe

mit der Erhöhung dieser Wirkungsmacht, das Gefühl der Trauer mit ihrer Minderung einher (Spinoza 1999, 243–245; E III p11s). Mit Freude und Trauer sind bereits zwei der drei Grundaffekte gegeben, die Spinoza gelten lässt; der dritte ist eben der *conatus*, den er allerdings als bloßen Selbsterhaltungstrieb ausdeutet. Hier weicht Nietzsche von Spinoza ab, wenn er *conatus* durch »Willen zur Macht« ersetzt und darauf insistiert, dass dieser Grundaffekt immer schon eine Steigerung des Wirkungsgrades des Organismus anpeilt. Da aber schon Spinoza die Freude als Steigerung deutet und als rückhaltlos gut einstuft, während die machtvermindernde Trauer immer schlecht sei, ist der Definition des *conatus* zum Trotz auch schon bei ihm eine ähnlich in die Welt ausgreifende Spannung innerhalb des Körpers verortet.²⁴

Dass Nietzsche den Willen zur Macht selbst tatsächlich als einen Affekt denkt, geht aus dem späten Fragment mit dem Titel »Einheitskonzeption der Psychologie« hervor, worin zu Beginn der ungeheure Halbsatz zu lesen ist: »Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen *Affekte* nur seine Ausgestaltungen sind« (KSA 13, 300). Auch hierin also eine Akzentverschiebung gegenüber Spinoza: Galten bei diesem Freude, Trauer und Begierde (*conatus*) als strukturell gleichbedeutende Grundaffekte, so ist bei Nietzsche die Begierde qua Willen zur Macht der *alleinige* Grundaffekt, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Dieser Wille ist die Bejahung der Wirkungsmacht des eigenen Körpers sowie ihrer Ausweitung. In seinem Auswärtsdrang stößt der tätige, seine Wirkungsmacht ausspielende Organismus notwendigerweise auf Widerstände oder »Hemmungen«: »da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein *nothwendiges Ingrediens aller Thätigkeit* (alle Thätigkeit ist *gegen* etwas gerichtet, das überwunden werden soll). Der *Wille zur Macht strebt* also nach Widerständen, nach Unlust. Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens (gegen »Glück« als »Ziel«)« (KSA 11, 222).

Damit rückt der gesamte Utilitarismus in ein schiefes Licht: Er nimmt nämlich, indem er die Unlust zu minimieren trachtet, aus Nietzsches Sicht die Beschneidung des Willens zur Macht, der der Grundaffekt schlechthin ist, in Kauf. Damit erweist sich die angebliche Erfindung des Glücks durch

24 Ausdrücklich weist Spinoza dieses Streben nach Vermehrung der Wirkungsmacht des Körpers als eine Funktion des Geistes aus, wenn er postuliert: »Der Geist strebt, so viel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert.« (Spinoza 1999, 247; E III 12) Aufgrund des Parallelismus von Körper und Geist strebt der Geist damit auch zugleich nach der Vermehrung seiner eigenen Kraft, die als »Macht des Denkens« bestimmt wird (vgl. ebd., 243; E III p11).

die letzten Menschen als eine Erfindung, die gegen das Wesen der Affizierung überhaupt gerichtet ist.

Es ist damit auch noch einmal deutlicher geworden, *wer* die letzten Menschen sind: Es sind diejenigen Menschen, die sich ganz und gar dem Utilitarismus verschrieben haben, die sich selbst den Utilitarismus als Heilmittel gegen ihre Leiden verordnet haben, es sind also die vollendeten Utilitarier. Die Stadtbewohner, zu denen Zarathustra spricht, sind *noch nicht* diese letzten Menschen; gleich einem alttestamentarischen Propheten warnt er seine »Brüder«, diese vor-letzten Menschen, wie man sie nennen könnte, vor der kurz bevorstehenden »Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann« (KSA 4, 19). Um sie vor diesem Schicksal zu bewahren, will Zarathustra seine Adressaten zur (Selbst-)Verachtung und damit zum Widerstand aus dem Geist des Stolzes reizen. Noch hält er sie dazu für fähig – allerdings nur in ihrer »größten Stunde«. Und wie um es ihnen vorzumachen, wie sie sich in der »Stunde der grossen Verachtung« selbst bezichtigen müssten, wiederholt er drei Mal die Wendung »erbärmliches Behagen«, an das sich seine Zeitgenossen bereits gewohnt hätten: Ihr *Glück* ist ein erbärmliches Behagen, ihre *Vernunft* ist ein erbärmliches Behagen, und auch ihre *Tugend* ist ein erbärmliches Behagen (ebd., 15f.). Doch gleich den unbelehrbaren Israeliten verkennen sie die prophetische Warnung: Keinerlei Verachtung kommt in ihnen hoch, weder in Bezug auf ihr angeblich erbärmliches Glück noch in Bezug auf den angeblich so verächtlichen Menschen; vielmehr entbrennt in ihnen ein Verlangen: »[O]h Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen!« (Ebd., 20)

Das Begehren dieser vor-letzten Menschen gilt unverkennbar dem »englischen Glück«, das Nietzsche mit beißendem Spott mit »comfort und fashion (und, an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament)« (KSA 5, 164) charakterisiert. Die vollendeten Utilitarier, die bereits am Horizont sichtbar werden, sind allerdings kaum noch von den Komfortzonenbewohnern zu unterscheiden, zu denen Zarathustra spricht und denen es ja wie gesehen schon an der Kraft zur Selbstverachtung gebricht. Der Verdacht geht also dahin, dass sich die Glaskuppel der affektiven Optimierung über den westlichen, insbesondere den städtischen Lebensräumen, bereits geschlossen hat. Perfekt eingehegt, hätten diese Letztbewohner nichts mehr zu fürchten und damit auch nichts mehr zu erwarten. Das Ende der Geschichte wäre erreicht.

Die kulturpsychologische Bedeutsamkeit dieser Diagnose lässt sich noch erhöhen, wenn man die Begriffsperson »letzter Mensch« mit einem zweiten Typus verknüpft, der Nietzsche nicht mehr losgelassen hat: den Wagnerianer*innen. Zunächst scheinen diese mit den letzten Menschen nicht allzu viel zu tun zu haben, denn wo diese die schwachen Affekte und den behaglichen Komfort bevorzugen, wollen jene sich ja ganz den rauschhaften Verzückungszuständen hingeben, die das Anhören von Wagner-Opern vielfach mit sich bringt. Und doch gleichen sie einander in der von ihnen erstrebten oder bereits erreichten affektiven Abschottung.

In besonders luzider Weise arbeitet Nietzsche dies in einem schon in *Menschliches, Allzumenschliches* abgedruckten Text heraus, den er in die letzte Auseinandersetzung *Nietzsche Contra Wagner* aufnimmt und umarbeitet. Die ältere Version war mit »*Wie nach der neueren Musik sich die Seele bewegen soll*« übertitelt (KSA 2, 434) – deutlicher kann man nicht ausdrücken, dass es um psychische Beeinflussung durch künstlerische Techniken geht. In der jüngeren Version bildet der Text den ersten Teil des Abschnitts *Wagner als Gefahr*. Es wird darin auch schnell erkennbar, dass der Name Wagner längst zu einer Chiffre für ästhetische und kulturpsychologische Entwicklungen geworden ist; die Gefahr reicht also über den Komponisten weit hinaus, wenngleich er diese idealtypisch verkörpert:

»Die Absicht, welche die neuere Musik in dem verfolgt, was jetzt, sehr stark, aber undeutlich, »unendliche Melodie« genannt wird, kann man sich dadurch klar machen, dass man in's Meer geht, allmählich den sicheren Schritt auf dem Grunde verliert und sich endlich dem Elemente auf Gnade und Ungnade übergibt: man soll schwimmen. In der älteren Musik musste man, im zierlichen oder feierlichen oder feurigen Hin und Wieder, Schneller und Langsamer, etwas ganz Anderes, nämlich tanzen. Das hierzu nöthige Maass, das Einhalten bestimmter gleich wiegender Zeit- und Kraftgrade erzwang von der Seele des Hörers eine fortwährende Besonnenheit, – auf dem Widerspiele dieses kühleren Luftzuges, welcher von der Besonnenheit herkam, und des durchwärmten Athems der Begeisterung ruhte der Zauber aller guten Musik. – Richard Wagner wollte eine andre Art Bewegung, – er warf die physiologische Voraussetzung der bisherigen Musik um. Schwimmen, Schweben – nicht mehr Gehn, Tanzen...« (KSA 6, 422)

Nietzsche beschreibt damit ein ästhetisches Phänomen, das ein Jahrhundert später unter dem Begriff der »Immersion« neu (und in anderen Kontexten) verhandelt wurde. Immersion bezeichnet das Gefühl des Ein- und Untertauchens, das durch neue Medien wie Video- und Computerspiele, digitale sowie Installationskunst oder die Entwicklungen des hochgerüsteten Großraumkinos seit den 1990er-Jahren immer auffälliger, um nicht zu sagen

problematischer wurde.²⁵ Es sind insbesondere die multimodalen Möglichkeiten der Computerspiele, die es manchen Immersant*innen unmöglich machen, von selbst wieder in ihr Ausgangsmedium – den vergleichsweise ereignislosen Alltag – zurückzukehren. Auch Nietzsche sieht an der Wirkintention Wagner'scher Musik eine Endgestalt herandrängen, nämlich »die vollkommene Entartung des rhythmischen Gefühls, das *Chaos* an Stelle des Rhythmus«. Diese Gefahr wird umso größer, wenn solche Musik sich an einer »durch kein Gesetz der Plastik beherrschte Schauspielerei und Gebärdenkunst anlehnt, die *Wirkung* will, nichts mehr... Das *espressivo* um jeden Preis und die Musik im Dienste, in der Sklaverei der Attitüde – *das ist das Ende...*« (KSA 6, 422)

Diese apokalyptische Wendung beruft sich auf die Preisgabe dessen, was sonst nur selten für nietzscheanisch gehalten wird: Ausgerechnet die »Besonnenheit« ist es, die im »Widerspiel« mit dem Rausch der Begeisterung erst »gute« Musik, oder allgemeiner: gute Kunst ermöglicht. In dieser Figur des Widerspiels lässt sich ein fernes, aber deutliches Echo vernehmen, das Nietzsche sich wohl nicht eingestehen wollte – Platons *Phaidros* bewahrt und adelt den »göttlichen Wahnsinn«, den Enthusiasmus, der sich in der hymnischen Anrufung des Eros durch Sokrates zum Ausdruck bringt, nämlich ebenfalls durch das Widerspiel mit dem besonnenen dialektischen Gespräch.²⁶ Es braucht also ein Widerspiel von passivem Fort- und Hingerissensein und aktivem Auf-Distanz-Halten, dem »Einhalten«, wie es bei Nietzsche heißt – hier konkret das Einhalten »bestimmter gleich wiegender Zeit- und Kraftgrade«, allgemeiner und abstrakter aber überhaupt die Fähigkeit, etwas zu »halten«. Überall da, wo die Ästhetik nun auf ein pures Überwältigen umschwenkt, geht diese Haltung und Haltsamkeit verloren: Eine Haltungslosigkeit nimmt überhand, die Nietzsche ja gerade an den Wagnerianer*innen studieren konnte.²⁷ Er nennt diese Nicht-Haltung »Attitüde«, die sich die Musik wie eine Sklavin hält, um ihr ein »espressivo um jeden Preis«, eine bloße Wirkung und sonst nichts abzapfen. Diese verabsolutierte Wirkungsintention, dieser Wille zur rückhaltlosen Einwirkung auf das Publikum, das den »Schauspieler« Wagner kennzeichnet, sowie der komplementäre Wille seines Publikums, sich ganz dieser rückhaltlosen Einwirkung hinzugeben, bedeutet das völlige Aufgeben jeglichen Gestaltungswillens vonsei-

25 Vgl. Oliver Grau (2003); Allison Griffiths (2013); Laura Bieger (2007).

26 Vgl. hierzu Bernd Bösel (2008, 179–188).

27 Die zeitgenössische Tragfähigkeit des Haltungsbegriffs wurde zuletzt von Philipp Wüschner (2016) unter Beweis gestellt.

ten der Rezipient*innen. Nur noch genießen, nur noch fortgetragen werden, nur noch affiziert werden, ohne selber zu affizieren: Das ist die von Nietzsche aus guten Gründen inkriminierte Endgestalt in der Ästhetik – und nicht nur dort, sondern ebenso in der von ihm mit so viel Argwohn betrachteten europäischen Kultur.

2. Die Bestellung der Gefühle

Zwei Generationen nach Nietzsche werden dessen Diagnosen durch Martin Heidegger mit Nachdruck bestätigt. Während aber der von ihm als »letzter Metaphysiker« dargestellte Nietzsche noch auf kulturpsychologischem Weg zur Auffassung von der Nivellierung des Gefühlslebens gelangte, ergibt sich für Heidegger deren Evidenz von einem Blickwinkel her, den Nietzsche ausgespart hatte, nämlich dem der Meditation über die moderne Technik. Als Heidegger im Wintersemester 1951/52 seine Vorlesung *Was heißt denken?* hielt, waren zumindest die Kenner*innen des Freiburger Philosophen mit dessen Ausführungen zum »Ge-stell« als dem »Wesen« der modernen Technik bereits vertraut. Der Bezug auf die ganz und gar realen, nämlich Wirklichkeit konstruierenden Praktiken des wissenschaftlichen *Vorstellens* und des ebenso realen technischen *Herstellens* wird dann auch just an jener Stelle in der Vorlesung explizit gemacht, an der Heidegger (1997a, 24–33) ausführlich auf die *Zarathustra*-Vorrede eingeht – insbesondere auf jene Passagen, die dem letzten Menschen gewidmet sind. Um eine Anverwandlung der für ihn maßgeblichen Dichter und Denker nie verlegen, ergänzt Heidegger Nietzsches verächtliche Typologie um sein eigenes Vokabular. Dass die letzten Menschen etwa »blinzeln«, wie es vielsagend heißt, deutet Heidegger von seiner Technikkritik her als eine Verabredung darüber, dass man sich genüsslich dem angenehmen Schein und Anschein hingibt (dem »Blinken«, wovon das Blinzeln kommt, also dem »Glänzen« der Dinge), den man gelernt hat, den Dingen zu verpassen, ohne sich dabei noch auf die genealogischen Gründe einer solchen Glanz(verleihungs)kraft erinnern zu können. Für Heidegger ist hingegen klar, dass solches Blinzeln, Blinken- und Glänzenmachen, dass also der ganze schöne Schein der Letzte-Menschen-Lebenswelt »bereits eine Folge des vordem schon herrschenden Vorstellens« ist (ebd., 31). Dieses herrschende, genauer: die Neuzeit *beherrschende* Vorstellen (oder Vor-stellen, wie er gerne schreibt, um den Bezug zum Stellen als Jagen und Bannen sichtbar zu machen) hatte Heidegger in seinem

Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* von 1938 erstmals erörtert, indem er es als den Ermöglichungsgrund der Verfügbarmachung des ganzen Planeten dargestellt hatte, was er letztlich als einen Akt der Gewalt auffasste, namentlich der »uneingeschränkte[n] Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge« (Heidegger 1977, 94). Trotz des Bezugs auf das Vor- und Herstellen drang Heidegger damals noch nicht zur verdichteten Formulierung »Ge-stell« durch, die er in den Bremer Vorträgen von 1949 als »die von sich her gesammelte Versammlung des Stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west«, bestimmt (Heidegger 1994a, 32). Was zunächst wie ein abstraktes Wortspiel klingt, meint dabei ganz konkret alle Formen des Stellens, die dazu führen, dass die Welt in einen Bestand verwandelt wird: Neben dem *Vor-* und *Herstellen* sind dies noch das *Nachstellen*, das *Einstellen*, das *Ausstellen*, das *Bestellen*, das *Zustellen* und das *Aufstellen* (also allesamt Prozesse der Produktion, Distribution und Konsumtion). In ihrer Versammlung ermöglichen sie, dass schlechthin alles für die Endverbraucher*innen in immer schnellerer Folge verfügbar wird: Ressourcen, Güter, Arbeitskräfte, Dienstleistungen, Wissen und letztlich, wie wir sehen werden, auch Stimmungen und Gefühle.

Wenn es jemals fraglich war, wer unter den Bedingungen des Ge-stells lebt, dann gibt die Vorlesung *Was heißt denken?* darauf eine klare Antwort: Es sind Nietzsches »letzte Menschen«. Diese Antwort beginnt in dem Moment schmerzhaft zu werden, in dem man sich die Frage stellt, welchen Anteil man selbst an diesen letzten Menschen hat oder ob »wir« nicht sogar, schlimmer noch, selber bereits letzte Menschen sind. Zarathustras und damit Nietzsches und auch Heideggers Verachtung würde dann »uns« selber treffen, sofern »wir« eben jene Endverbraucher*innen, jene vollendeten Utilitarier*innen wären. Ob »wir« es *sind*, lässt sich, wenn überhaupt, erst entscheiden, wenn klarer wird, wie Heidegger diese ins Ge-stell Verstrickten charakterisiert. Dabei zeigt sich, dass er die Wissenschaft wohl noch schärfer in deren Dienst genommen sieht, als es in den entsprechenden Stellen bei Nietzsche der Fall ist. Unmittelbar nachdem Heidegger die bekannte Stelle (»Wir haben das Glück erfunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln«) zitiert hat, schreibt er: »Wir werden von allen Seiten her mit Hilfe unserer Soziologie, Psychologie und Psychotherapie und mit noch einigen anderen Mitteln dafür sorgen, daß demnächst alle Menschen auf die gleiche Weise in den gleichen Zustand des gleichen Glücks gestellt werden und die Gleichheit der Wohlfahrt aller sichergestellt wird.« (Heidegger 1997a, 31) Neben dem mehrmals wiederholten »gleich« dieser Ankündigung einer

unmittelbar bevorstehenden Glückseligmachung Aller – eine Art säkularisierter Verheißung, wie man sie aus utopisch-dystopischen Romanen wie *Brave New World* kennt – stechen, vor allem wenn man sich an die Herleitung des Blinzeln aus dem Vorstellen erinnert, die Partizipien »gestellt« und »sichergestellt« hervor. Da hier Glück und Wohlfahrt die Referenten sind und nicht, wie etwa in *Die Frage nach der Technik*, die Bestellbarkeit des Bestands insgesamt, lässt sich das, worauf Heidegger hier abzielt, mindestens versuchsweise als das »affektive Gestell« oder als »Ge-fühl« bezeichnen: nämlich im Sinne einer verfügbarmachenden Versammlung aller Gefühlszustände.

Aus *Was heißt denken?* geht jedenfalls noch deutlicher als aus anderen technikbezogenen Stellen Heideggers hervor, dass das Ge-stell mitnichten nur die Einrichtung und Zurichtung der materiellen und energetischen Ressourcen der Erde meint; es meint, und das ist in gewisser Weise noch beunruhigender, in derselben Bewegung auch, wenn nicht vor allem, die Einrichtung, Zurichtung und Abrichtung der Weisen des Fühlens und Gestimmtheits, die wiederum auf das Denken zurückwirken. Von einem affektivem Gestell im Sinne Heideggers zu sprechen – und damit bereits jetzt einen Anklang an den Begriff des »affektiven Dispositivs« (Marie-Luise Angerer) zu setzen – lässt sich insbesondere dann rechtfertigen, wenn man sich klar macht, dass dieser nicht nur das Glück der letzten Menschen ins Visier nahm, sondern bereits Jahre zuvor die »Erlebnistrunkenboldigkeit des modernen Menschen« insgesamt (Heidegger 1984, 162). Was aber ist mit dieser seltsamen und nahezu satirischen Wendung gemeint?

Heidegger war in den 1930er-Jahren dazu übergegangen, den lebensphilosophisch aufgeladenen Ausdruck »Erlebnis«, den er einst selbst affirmativ verwendet hatte, zum Inbegriff der »machenschaftlichen« Organisation des psychischen Haushalts umzudeuten. Dass die Psyche nunmehr mit immer neuen technischen Mitteln bespielt, unterhalten, zerstreut und durch den Vergnügungsbetrieb »behext« werden konnte (Heidegger 1954, 181), war natürlich vielerorts Anlass zur Sorge und Klage, namentlich in der von anderen politischen Grundlagen her denkenden Frankfurter Schule. Doch Heideggers Kritik hat diesbezüglich die wohl größte Reichweite, weil sie nicht nur die Massenunterhaltung anprangert, sondern diese in den Kontext der gesamten neuzeitlichen Welt- und Subjektbemächtigung einbettet. Es geht weniger darum, womit man seine Psyche zerstreut, sondern vielmehr darum, dass man überhaupt an dem Glauben festhängt, die zielgerichtete Einwirkung auf die Psyche würde diese in grundsätzlicher Weise befreien.

Doch gerade das Verfügbarmachen aller möglichen Gefühlszustände oder eben *Erlebnisse* kann zu einer Verkleinerung und Verengung der Psyche führen – ein weiteres nichtdeutsches Wort, das Heidegger wiederum nicht verlegen war, auf eigenwillige Weise ins Deutsche zu übertragen, wie die Vorlesung *Heraklit* bezeugt, worin er *psyché* als »das einholende Ausholen ins Offene« bestimmt (Heidegger 1994b, 303). Von Offenheit und einem einholenden Ausholen, also einer wirklich in die Weite der Welt ausgreifenden Suchbewegung ist tatsächlich nicht mehr viel zu merken, wenn das »Erlebnis« als der Inbegriff von psychotechnischer Autoaffektion aufgefasst wird. Das Gegenteil ist dann der Fall, nämlich ein reines planmäßiges Zirkulieren um sich selbst: »Das Fühlen des Gefühls fühlt nur noch das Fühlen, das Gefühl selbst wird der Gegenstand des Genusses. Das »Erleben« erreicht das Äußerste seines Wesens, die Erlebnisse werden erlebt.« (Heidegger 1989, 495) So liest sich eine Stelle gegen Ende der *Beiträge zur Philosophie*, die gegen die Berechnung opponiert, die wie gesehen mit dem neuzeitlichen weltbemächtigenden Vorstellen einhergeht. Eine noch deutlichere Bezugnahme auf den Genuss des Erlebnisses findet sich auch in einem wohl zur selben Zeit verfassten Abschnitt der *Schwarzen Hefte*:

»Der Genuß der Gefühle aber schließt ein, da jedes Fühlen ein *Sich*-fühlen ist, den gefühlshaften Genuß seiner selbst – eben des Menschen als Subjektum. Indem der Mensch sich in seinen *Gefühlen* fühlt, scheint ihm mit diesen etwas Anderes als er selbst und doch wieder er selbst in diesem Anderen zu begegnen. Das Erleben als der Gefühls-genuß wird so zur Anstachelung des Menschen, diese Subjektivität immer ausschließlicher zu sichern, da sie ja in den *Gefühlen* zugleich in ein Anderes erhebt, worin der Mensch das eigene »Ich« loswird. Die Gefühle fühlen zu können und in diesem Genuß zu verschwimmen, ist das höchste Erleben.« (Heidegger 2014, 149f.)

Das Andere »scheint« in diesem Zitat zu begegnen, während die Pointe doch ist, dass der Mensch hier als starkes Subjekt selbst darüber bestimmt, was ihm begegnet. Die Sicherstellung des Schwimmens und Verschwimmens, der Selbstimmersion in den selbstgewählten Gefühlen, der Erlebnis- und Genuss-Subjektivität: Dies alles setzt den Ausschluss des Ereignisses, also der Begegnung mit dem »Anderen« in einem nicht schon vorausberechneten Sinn voraus – und damit mit allem, was das Subjektum verändern und verwandeln könnte. Das Subjektum will vielmehr immer das Gleiche fühlen; auch wenn sich dieses Gleiche modisch abwechselt, bleibt dieses Sichabwechselnde doch immer dergestalt, dass dem Subjektum dabei nichts widerfährt, als was es sich selbst bereits als zuträglich und sicherstellend vor-

gestellt hat. Das Subjektum des Gefühls muss dies aber nicht für sich allein tun: Es hat sich dafür den modernen Kunst- und Kulturbetrieb zielsicher eingerichtet, wie Heidegger gleich im Anschluss schreibt: »Die Bewerbstellung und jeweilige Veranstaltung des Erlebens als des Gefühl-fühlens übernimmt ›die Kunst, weshalb die Überzeugung entstehen muß, daß jetzt erst die berechenbare und planbare Aufgabe und damit das Wesen der Kunst entdeckt und festgemacht sei.« (Ebd., 150) Übrigens hält er gleich Nietzsche die Musik für die erlebnisstärkste Kunstgattung, weshalb er ihr die Führungsrolle in diesem Gefühlserregungsbetrieb zuerkennt, mehr noch: Alle Kunstgattungen »werden musikalisch, musikmäßig aufgefaßt, d.h. als Ausdruck und Anlasser des Gefühlsgenusses (der Tat- und Ruhm- und Macht- und Gemeinschafts-Gefühle).« (Ebd.)

Kultur und Kulturpolitik werden zur »Erlebnisveranstaltung« und »Erlebnisbewerbstellung« – selbst der Staat kann sich dieser Erlebnisorientierung nicht entziehen und will als »Kunstwerk« wahrgenommen werden. Die Gleichung von Kulturbetrieb und Staatsbetrieb findet in einer für Heidegger typischen Wendung ihren dichtesten Ausdruck: »Lohengrin« und immer wieder ›Lohengrin« und Panzerwagen und Flugzeuggeschwader gehören zusammen, sind dasselbe.« (132f.) An Richard Wagner scheiden sich offenbar immer wieder die Geister.

Was in all diesem »leeren Kreisen um sich«, das sich als besondere »Lebensnähe« zu präsentieren versteht (Heidegger 1989, 495), letztlich verloren geht, ist für Heidegger klar: der Bezug zum Sein als Ereignis. Dieses avanciert in seinem Denken zum Inbegriff des Nichtberechenbaren und damit Nichtverfügbaren und macht als solches dem Menschen seinerseits Avancen, indem es ihn in jene Stimmungen versetzt, die von diesem nicht nachgestellt werden können: das Entsetzen, die Scheu, die Ahnung, die Verhaltenheit. Sie sind jene Grundstimmungen (ebd., 22), in die Heidegger sein Publikum kraft seiner Sprache performativ versetzen will, um etwas wieder wach werden zu lassen, was sonst im Schlummer des ewig um sich kreisenden Unterhaltenseins verloren bleibt. Freilich geht es also auch ihm um affektive Einwirkungen, doch beansprucht er weder, diese im Vorhinein berechnen oder gar optimieren zu können, wie es für die Unterhaltungs- und Gefühlspolitikmaschinerie der Fall ist, noch geht es ihm dabei um eine nur mehr in sich kreisende Gefühlseligkeit – vielmehr sind die »Grundstimmungen«, die ihn interessieren, dadurch ausgezeichnet, dass sie solch problemlos genießerischen Selbstabschluss unmöglich machen, weil sie im wahrsten Sinn des Wortes *entsetzen* und *entrücken*, also in andere Bezüglich-

keiten versetzen, in denen ein anderes, nicht mehr auf Berechenbarkeit und Verfügbarkeit abstellendes Denken möglich wird.²⁸ Während Ge-stell und Ge-fühl vom Ereignis zu befreien versuchen, will Heidegger gerade zum Ereignis hin befreien. Diese Differenz von Heideggers ereignisnahem Denken der Stimmungen zur Unterhaltungs- und Psychoindustrie wird freilich erst dann deutlich hervortreten, wenn im Gang der vorliegenden Arbeit die Frage stellbar wird, ob nicht gegenwärtig ein neues Verfügungsregime im Entstehen begriffen ist, das die Affekte als Ereignisse kodiert, die paradoxerweise gerade nicht verfügbar sind.

Als Zwischenbilanz sei hier nur festgehalten, dass sowohl Nietzsche als auch Heidegger eine Abscheu vor der in der Moderne emergierenden und psychotechnisch perfektionierten Verfügbarkeit von angenehmen, lustvollen Gefühlen antreibt. Sie arbeiten dabei jeweils einen verräterischen Nebeneffekt heraus, der zu denken gibt: das Blinzeln der letzten Menschen und das leere Kreisen der Gefühle, die auf nichts anderes mehr verweisen als auf sich selbst. Es ist naheliegend, diese beiden Nebeneffekte als aufeinander verwiesen zu deuten. Hat nicht die Unwahrhaftigkeit, die sich im Blinzeln kundtut, genau in der vorgeblichen Selbstgenügsamkeit des gemachten Erlebnisses ihren Grund? Und ist nicht der Glaube, die Menschen wären in der optimierten psychotechnologischen Selbstaffektion am Ziel ihrer Bedürfnisse und Begehrlichkeiten angelangt, genau der Weg ins Abseits der Geschichte? Was sollte denn noch kommen, was sollte noch affizieren und wachrütteln, wenn es tatsächlich gelänge, eine Menschenbehausung zu errichten, in der sich alles gut und annehmlich anfühlte, weil alles, was aufrütteln, erregen und entsetzen würde, in die vormenschliche Wildnis verbannt ist? Dass diese Vision einer affektiven Abschottung ein überaus gängiges Motiv in der dystopischen Literatur und der anspruchsvolleren Science Fiction war und ist, offenbart eine gemeinsame Sorge, die sowohl deren Autor*innen als auch die hier in Betracht gezogenen Philosophen umtreibt. Aldous Huxley hatte in *Brave New World* ein »Institut für Emotionstechnik« (im Original: »College for Emotional Engineering«) erfunden, das über die affektive Programmierung der Bewohner*innen des globalen Staates wacht (Huxley 2004, 56).²⁹ Und Stanislaw Lem beschrieb vierzig Jahre später in

28 Dieser Wille zur Entrückung wird näher problematisiert in Bernd Bösel (2013).

29 Dieses »College of Emotional Engineering« wird von Huxley den jeweiligen »Bureaux of Propaganda«, die sich um die Massenmedien Zeitung, Fernsehen und Kino kümmern, als gleichwertig zur Seite gestellt. Die Wendung »emotional engineering«, die offenkundig auf das damals geläufige »social engineering« anspielt, dürfte Huxleys Erfindung sein.

Der futurologische Kongreß, wie eine Bevölkerung mit Mitteln der »Psychemie« in einer permanenten staatsstabilisierenden Illusion gehalten wird (Lem 1996, 66).³⁰ Während nämlich nüchtern betrachtet, das heißt ohne jene Psychopharmaka, die ohne Wissen der Menschen ständig durch die Luft und die Nahrung verabreicht werden, ein vollkommenes Elend sichtbar würde, machen diese Substanzen erfolgreich glauben, man würde in einer stabilen und durchoptimierten Überflussgesellschaft leben. »Spontanen Gefühlen darf nichts überlassen bleiben; das wäre unanständig. Zu jedem Anlaß ist das entsprechende Fertigpräparat einzunehmen. Es hilft, stützt, lenkt, ertüchtigt und glättet.« (Ebd., 66f.) Die dabei freilich aufbrechende Kluft zwischen Sein und Schein beschreibt Lem durch die Brille seiner Münchhausen-Figur Ijon Tichy mit unübertrefflichem Sarkasmus.

Offenbar ist die Schreckensvision der affektiven Abschottung seit Nietzsches Zeiten stabiler als die jeweils konjunkturell naheliegende Wahl der für die psychotechnologische Einwirkung geeignetsten Mittel. Lem setzt in seinem Roman versuchsweise alles auf die Psychopharmakologie, die allerdings schon bei Nietzsche anklingt, wenn er vom richtigen Gebrauch der (Sucht-)Gifte schreibt; auch bei Huxley waren die »Soma«-Pillen intrinsischer Bestandteil des affektiven Totalitarismus. Heidegger hatte eher die anthropologisch fundierten Disziplinen im Sinn, wie die Soziologie, die Psychologie und die Psychotherapie, die aus ihren Partialverständnissen des Menschen jeweils wirksame sozial- und psychotechnologische Methoden destillieren, um zum gewünschten Effekt zu kommen. Da, wo er vom »Wirbel des leeren Kreises um sich« spricht, klingt allerdings bereits eine technomediale Variante der psychotechnologischen Apokalypik an, die seit den 1970er-Jahren Furore macht und die derzeit wieder an Plausibilität gewinnt.

30 »Grundbegriff ist jetzt die Psychemie. Wir leben in einer Psivilisation. Das Stichwort »Psychisches« scheint nicht mehr auf. Jetzt kennt man nur »Psychemisches.« (Ebd.)

3. Die Modulierung der Affekte

Niemand hat für die Implementierung kybernetischer Kontrollmechanismen außerhalb ihrer primären Anwendungsfelder, für ihre Ausweitung auf sämtliche Bereiche des sozialen und psychischen Lebens, einen treffenderen Begriff geschaffen als der späte Gilles Deleuze mit seiner Rede von den »Kontrollgesellschaften«. Die diskursive Hochkonjunktur dieses Begriffs seit den 2010er Jahren kann als indirekter Beweis dafür gelesen werden, dass Deleuze mit seiner knappen, aber reichhaltigen Charakteristik seinen Zeitgenossen ein Stück weit vorausseilte. Er berief sich dabei überraschenderweise nicht nur auf die ihm ohnehin nahestehenden Denker Michel Foucault und Paul Virilio, sondern auch auf William Burroughs als Stichwortgeber: »Kontrolle« ist der Name, den Burroughs vorschlägt, um das neue Monster zu bezeichnen, in dem Foucault unsere nahe Zukunft erkennt.« (Deleuze 1993a, 255) Tatsächlich gingen Burroughs Essays über die Kontrolle in Zeiten der elektronischen Revolution den kritischen Analysen von Virilio und Foucault zeitlich voraus – eine entsprechende Würdigung seines Denkens und Einflusses auf Deleuze scheint bis heute nicht geleistet worden zu sein.³¹

Worin unterscheiden sich nun die Kontroll- von den älteren Disziplinargesellschaften? Immerhin hatten ja auch diese auf Kontrolle im Sinne der Überwachung gesetzt, wie Foucault bereits im Buchtitel *Überwachen und Strafen* verdeutlicht. Deleuze (1993a, 256) erläutert die Transformation in den Regierungsregimen dadurch, dass die Disziplinargesellschaften durch Institutionen funktioniert haben, die wie »Gußformen« wirkten: »Die Einschließungen sind unterschiedliche *Formen*, Gußformen, die Kontrollen jedoch sind eine *Modulation*, sie gleichen einer sich selbst verändernden Gußform,

31 Da dieses Desiderat auch hier nicht eingelöst wird, seien zumindest die Texte genannt, auf die Deleuze sich bezogen zu haben scheint: »Control« (1970), »Electronic Revolution« (1971) und »The Limits of Control« (1975). Sie sind alle wiederabgedruckt in: Grauerholz/Silverberg (1998).

die sich von einem Moment zum anderen verändert, oder einem Sieb, dessen Maschen von einem Punkt zum anderen variieren.« Deleuze ringt noch um das treffende Bild, aber es wird in diesem Ringen immerhin die Opposition der beiden Regierungsregime deutlich: Während das eine mit starren Mechanismen operiert, funktioniert das andere über variable und sich ständig verändernde Verfahren. Während die klassische Fabrik ein disziplinierender Körper war, ist das moderne Unternehmen »kein Körper, sondern eine Seele, ein Gas«, etwas also, das andauernd seine Gestalt verändert und sich dabei überallhin verbreiten kann. Tatsächlich ist es aber der Modulationsbegriff, der die Verschiebung am besten markiert: Diese Modulation ist eine beständige, sie bringt, wie Deleuze neben Wirtschaftsunternehmen auch an der Weiterbildung und an den neu emergierenden Dienstleistungen festmacht, einen »unbegrenzten Aufschub« durch kontinuierliche Variation der Leistungsanforderungen und Leistungsanreize mit sich, die an die Subjekte gestellt werden (ebd., 257). Was mit all diesen tastenden Beschreibungen des *Postskriptums* gemeint ist, lässt sich vielleicht so auf den Punkt bringen: Während die Disziplinargesellschaften noch festgefügte Subjekte produzierten, indem sie starre Subjektivierungstechniken entwickelten (deren Reste uns bis heute in all den Institutionen heimsuchen, die auf die Blütezeit der Disziplinargesellschaften zurückgehen) und dann unbeirrt anwendeten, regieren die Kontrollgesellschaften ihre Subjekte dadurch, dass sie vielfache Subjektivierungsprozesse instaurieren, die niemals zum Abschluss kommen, weil sie am Weg ständig variiert, abgeändert oder sogar umgeleitet werden. Zygmunt Baumanns »liquid society«³² kommt dem, was Deleuze hier umreißt, ebenso nahe wie die Rede vom »flexiblen Menschen« bei Richard Sennett – tatsächlich äußert sich dieser in der Einleitung zu *Der flexible Mensch* fast gleichlautend wie der allerdings unzitierter bleibende Deleuze: »In Wirklichkeit«, schreibt Sennett (2000, 11) im Blick auf den flexibel gewordenen und vorgeblich befreiend wirkenden Kapitalismus, »schafft das neue Regime neue Kontrollen, statt die alten Regeln einfach zu beseitigen – aber diese neuen Kontrollen sind schwer zu durchschauen.«

32 Bauman verlässt sich seit Jahrzehnten auf das Adjektiv »liquid« für seine Buchtitel – offenbar hat das Flüssige seinen zeitdiagnostischen Wert trotz übermäßigen Gebrauchs noch nicht verloren. Dass die deutschen Ausgaben »liquid« jeweils mit »flüchtig« übertragen, ist demgegenüber eine kaum nachvollziehbare Entscheidung (vgl. Bauman/Lyon 2013 [englischer Originaltitel: *Liquid Surveillance. A Conversation*]). Die Verbindung zu Deleuze wird von David Lyon in der Einleitung selbst bestätigt (ebd., 14).

Was aber sind konkret die regelnden Mechanismen, die auf die Mitglieder der Kontrollgesellschaften einwirken? Deleuze (1993a, 260) hat zumindest darauf eine klare Antwort: »Marketing heißt jetzt das Instrument der sozialen Kontrolle«, und zwar ein Marketing, das im Dienste einer auf alle Lebensbereiche ausgedehnten Ideologie des Unternehmens steht und sich dabei aller verfügbaren bzw. überhaupt erst verfügbar zu machenden Instrumente der Kybernetik und der Informationstechnologien bedient. Diese Instrumente dienen nicht nur zur Lokalisierung menschlicher Individuen, sie regeln auch die Zugangsrechte für diese Individuen über das, was Deleuze noch »Lösung« (ebd., 258) nennt – unverkennbar sind damit die Passwörter und individualisierten Zugangsdaten gemeint, die nunmehr in allen Bereichen des elektronisch hochgerüsteten Lebens die Zugänge und Ausschlüsse zu regulieren und zu speichern erlauben, wie Jeremy Rifkin (2000) so eindrücklich beschrieben hat.

Deleuze spricht in seinem Text nicht von Affekten; doch der Hinweis auf das Marketing als das neue Instrument der sozialen Kontrolle macht die Analyse der affektformierenden Techniken, mit denen das neue Regime operiert und funktioniert, unumgänglich. Denn das Marketing arbeitet mit der Lenkung von Aufmerksamkeit, der Produktion von Atmosphären sowie der Hervorrufung von Emotionen, seien es positive (*für* das beworbene Produkt, die Partei oder die Dienstleistung) oder negative (*gegen* den wirtschaftlichen oder politischen Konkurrenten). Wenn nun der Übergang in den Regierungsregimen darin besteht, dass nicht mehr im alten Sinn *geformt*, sondern im neuen Sinn *moduliert* wird, dann ist es sinnvoll, bezüglich des psychischen Erlebens der Subjekte in Abgrenzung von der klassischen disziplinargesellschaftlichen *psychischen Formung* von *affektiver Modulation* zu sprechen. Diese besteht nicht mehr in der mehr oder weniger gewaltsamen Habitualisierung bestimmter kulturell erwünschter und geadelter Emotionen oder affektiver Dispositionen, wie es Foucault noch in *Überwachen und Strafen* anhand der Gefängnisdokumente aus dem 19. Jahrhundert beschreibt, sondern in einer beständigen (Neu-)Einstellung und (Re-)Adjustierung der Stimmungslagen von ganzen Populationen durch einen dafür ständig nachgerüsteten medialen Apparat. Dass überhaupt dieser Übergang von der diskontinuierlichen zur kontinuierlichen Affekteinwirkung möglich wurde, von der starren Affektprägung hin zur flüssigen oder wellenförmigen Affektadaptation, verdankt sich medientechnologischen Errungenschaften, die das 20. Jahrhundert geprägt haben und die nun durch die Möglichkeit von multi-

direktionaler Echtzeitübertragung im Internet zu einer völlig neuen Situation führen.

Tatsächlich verwendet etwa der Philosoph Brian Massumi die »Affektmodulation« in seinen Texten als terminologischen Begriff. Das verwundert angesichts seines Werdegangs als Übersetzer des von Deleuze mit Félix Guattari verfassten *Tausend Plateaus* freilich nicht, und diesem Erbe ist Massumi bis heute treu geblieben. Eine Konstante in Massumis eigenen kulturdiagnostischen Texten ist die Aufmerksamkeit auf mediale Technologien der Modulation von Furcht, sei es im Kontext der ultrakapitalistischen Reagan-Politik wie im frühen Essay »Everywhere You Want to Be – Introduction to Fear« (Massumi 1993) oder hinsichtlich des Farbschemas zur Terrorwarnung während der Bush-Administration in »Fear, the Spectrum Said« (Massumi 2005). Doch ähnlich wie Deleuze steht er den neuen Modulationstechnologien nicht einfach ablehnend gegenüber, sondern versucht, deren konstitutive Ambivalenz hervorzukehren. So glaube er nicht, betont er in einem Interview, dass sich der Widerstand heute noch außerhalb der Affektmodulationsstrategien ansiedeln könne: Vielmehr stünden sich unterwerfende und emanzipatorische Affektmodulationen auf gleicher Ebene gegenüber, und »die alternative Macht muss lernen, selbst auf dieser Ebene zu funktionieren – affektive Modulation trifft affektive Modulation« (Massumi 2010, 56).³³

Damit ist aber freilich das Problem, das sich gegenwärtig stellt, noch nicht hinreichend umrissen. Wie steht es nämlich um die akademische Zuwendung zu den Affekten, die sich seit den 1980er-Jahren immer weiter potenziert hat und immer wieder als längst überfällige Befreiung von den Zwängen der Semantik und der Repräsentation gefeiert worden ist? Ist sie wirklich so emanzipatorisch, wie man es ihr im Zuge der Ausrufung des *affective turn* gerne zuschrieb? Diese Ausrufung fiel auf das Jahr 2007, als Patricia T. Clough (2007) einen gleichnamigen Sammelband veröffentlichte. Als eigentlicher Zeitpunkt der Wende wurde 1995 bestimmt, in welchem Jahr zwei Texte erschienen, die in den Cultural Studies und darüber hinaus enorme Resonanz auslösten, nämlich Brian Massumis (1995) »The Autonomy of Affect« und »Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins« (Kosofsky Sedgwick/Frank 1995). Von 1995 bis 2007 erstreckten sich demnach die prägenden Jahre des *affective turn* – wenn man annehmen darf, dass mit seiner Ausrufung, also seiner Erkennung und Anerkennung, die

³³ Eine Auseinandersetzung mit dieser Doppeldeutigkeit findet sich in diesem Buch im Abschnitt »Zweierlei Modulation« (S. 391–395).

Wende vollzogen und damit das Ereignis zur historischen Tatsache wurde. Doch wie nicht anders zu erwarten, wurden bald auch kritische Stimmen gegen das vorgeblich so emanzipatorische Potenzial der Zuwendung zum Affektiven laut (vgl. Hemmings 2005; Leys 2011). Im deutschsprachigen Raum, wo die affektive Wende erst mit Verzögerung einsetzte, erschien just im offiziellen Wendeausrufungsjahr 2007 ein Buch mit dem Titel *Vom Begehren nach dem Affekt*. Darin unterzog die Kultur- und Medienwissenschaftlerin Marie-Luise Angerer die einschlägigen Entwicklungen in den englisch- und französischsprachigen Diskursen, inklusive aktueller künstlerischer Adaptionen und technologischer Anwendungen des gerade erworbenen affektiven Wissens, einer kritischen Befragung.

Angerer (2007, 7f.) schlägt zur Kennzeichnung dieser Entwicklung den Begriff »affektives Dispositiv« vor und vertritt die These, dass dieses im Laufe der letzten zwei bis drei Jahrzehnte das Sexualitätsdispositiv abgelöst habe, das Foucault (1977) in *Der Wille zum Wissen* als das für die letzten zwei Jahrhunderte maßgebliche Dispositiv bezüglich der Artikulation der Wahrheit über den Menschen dargestellt hat. Angerer zufolge haben wir es beim derzeitigen Interesse für alles Affektive also nicht mit einer mehr oder weniger kurzlebigen Theoriemodeströmung zu tun, sondern mit einem Geschehen von größerer Tragweite. Was aber bedeutet es nun aber konkret, von einem »affektiven Dispositiv« zu sprechen? Und was ist mit der foucauldianischen Rede von den Dispositiven insgesamt gemeint?

Foucault hat sich zum Dispositivbegriff, den man als eine Weiterführung des Diskursbegriffs bezeichnen kann (vgl. Bührmann/Schneider 2008), in einem Interview von 1977 ausführlich geäußert. Seiner Bestimmung lässt sich entnehmen, dass ein Dispositiv ein Netz von Diskursen, Institutionen, Regeln und Praktiken darstellt; dass diese diskursiven und nicht-diskursiven Elemente ihre Positionen innerhalb des Netzes wechseln können; und dass das Dispositiv eine »dominante strategische Funktion« einnimmt, d. h. dass es auf einen historisch gegebenen Notstand antwortet (Foucault 2003, 392f.). Wichtig ist festzuhalten, dass Dispositive nicht von außen gesteuert werden können, ebenso wenig wie sie einen Urheber kennen. Gerade umgekehrt geben Dispositive, die als dynamisch und emergent betrachtet werden müssen, den Rahmen ab für das Verhalten von Akteur*innen. Die Dispositivanalyse führt also direkt zur Frage der Macht.

Diese Überlegungen werden konkreter, sobald der Begriff auf bestimmte Felder angewandt wird, wie Foucault es in der Auseinandersetzung mit dem

Sicherheits-³⁴ sowie dem Sexualitätsdispositiv geleistet hat. Letzteres wird in *Der Wille zum Wissen* historisch relativ klar verortet: Es habe sich im 18. Jahrhundert herausgebildet und ein älteres Dispositiv abgelöst, das Foucault (1977, 105) als »Allianzdispositiv« bezeichnet und das in einem »System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung von Verwandtschaften, der Übermittlung der Namen und Güter« besteht. Gegenüber dem Allianzdispositiv habe das Sexualitätsdispositiv nun eine Reihe machttechnischer Neuerungen eingeführt, beispielsweise die »permanente Ausweitung der Kontrollbereiche und -formen« (ebd., 106), die den ökonomischen und politischen Veränderungen offenbar besser entsprachen als die alten Formen der Beziehungsordnung.

Es ist hier nicht möglich, den subtilen Ausführungen Foucaults im Detail zu folgen, doch es ist wichtig hervorzuheben, dass es in seinen Betrachtungen immer wieder um die Frage geht, in welchem Rahmen sich die Wahrheit über ein Subjekt aussagen lässt, d. h. letztlich, welche Art des Wissens über es gewonnen werden kann. Mit dem Allianz-, dem Sexualitäts- und dem Affektivitätsdispositiv sind drei Verfügungsapparate über dieses Wissen gegeben. Während sich im Allianzdispositiv das Subjekt über seine genealogische Herkunft ausweist, über seine Abstammung, seinen Stand, den Ruf seiner Familie etc., sucht man im Rahmen des Sexualitätsdispositivs die Wahrheit des Subjekts in den Tiefen seiner Seele, konkret: in seinen Lüsten und seinem Begehren.³⁵ Deshalb sind die Geständnispraktiken in dieser Zeit so wichtig geworden – und in diesem Zusammenhang ist auch der Aufstieg der Psychoanalyse als eine zeitgemäße Form der Selbstbetrachtung und des Verständnisses zu verstehen.

Demgegenüber betreibt das affektive Dispositiv, so wie Angerer es konzipiert, eine »Verschiebung von einer ›sexuellen Wahrheit‹ zu einer ›Wahrheit des Affektiven‹«, für dessen Freilegung keine Tiefengänge mehr notwendig seien, sondern Betrachtungen von Oberflächen. Sie diagnostiziert im Einklang mit vielen Medien- und Bildwissenschaftler*innen eine »Verlagerung auf das Sichtbare«, in dem das Sagbare sich nur mehr »zeigt« (Angerer 2007, 8 und 120). Tatsächlich sind die Medientechnologien und die bildgebenden Verfahren (etwa in der neurowissenschaftlichen Emotionsforschung) inzwischen zu maßgeblichen Dispositionsmitteln aufgestiegen. Die Suche nach der Wahrheit verläuft über den Affekt, der zunehmend als bildliche

34 Siehe Foucault (2006), vor allem die ersten drei Vorlesungen.

35 »Jeder Mensch soll nämlich durch den vom Sexualitätsdispositiv fixierten imaginären Punkt Zugang zu seiner Selbsterkennung haben [...]« (Ebd., 150).

Oberfläche, als »Affekt-Bild« nicht nur im Sinne von Deleuze, interpretiert wird.³⁶ Diese These gewinnt zudem im Hinblick auf die (vielfach bereits medien- und computerunterstützten) Techniken des »Lesens« von Gefühlen anhand von Gesichtsausdrücken (Ekman 2004) und anderer Körperausdrücke und Bewegungen sowie durch die Techniken zur Visualisierung affektiver Zustände einerseits in den Neurowissenschaften und andererseits in den *social media* an Plausibilität und Brisanz. Im affektiven Dispositiv werden demnach, so Angerer, »philosophische, kunst- und medientheoretische Diskurse mit molekularbiologischen, kybernetischen und kognitionspsychologischen zu einer neuen »Wahrheit des Menschen« verlötet« (Angerer 2007, 7). Es ist aber weniger eine anthropologische Wahrheit, die hier freigelegt wird, als ein neuer Rahmen, in dem Erkenntnisse über einzelne Subjekte durch Blicke in ihr (neurologisch) Inneres, auf ihr Äußeres (Gesichtsausdruck, Körperhaltung etc.) sowie auf ihre medialen Repräsentationen produziert werden.

Angerer unterscheidet zudem »die Ebene der theoretisch-akademischen Wissensproduktion von jener der technischen, künstlerischen, medialen Produktionspraxen« (ebd.). Innerhalb dieses sich neu etablierenden Dispositivs werden Affekte also nicht nur diskursiviert; es umfasst zudem konkrete Praktiken, Techniken und Institutionen der Affektproduktion, also der Herstellung, Weckung, Steuerung, Regulation, Verstärkung, Dämpfung und Unterdrückung affektiver Zustände.

Dass diese Verfügbarmachung affektiver Zustände primär der Stabilisierung und Ausweitung bereits bestehender Herrschaftsverhältnisse dient, liegt auf der Hand. Angerer sieht insbesondere die Gefahr, dass mit dem Siegeszug des affektiven Dispositivs und der Entwicklung und Ausweitung immer wirkungsvollerer Affektmodulationstechniken eine gesellschaftspolitisch bedeutsame Dimension des Begehrens verloren geht: nämlich die dem Begehren durch Freud und Lacan zugeschriebene sprachliche Symbolisierungskraft und damit die Fähigkeit, Lust in einem sublimierten Sinn zu kultivieren, der über den unmittelbaren Genuss der Affekte hinausgeht. Das Begehren des Affekts, im Sinne eines Verlangens nach unmittelbarem Erleben, würde so geradezu in einem Verlust des Begehrens im Sinne eines mittelbaren Verlangens, das zum Wunsch geworden ist, kulminieren. *Nach* dem Affekt gäbe kein Begehren in diesem emphatischen Sinne mehr. Es bleibt allerdings fraglich, ob der Widerstand gegen Macht und Herrschaft

36 Zur Verbindung von Gesicht und Affekt siehe Petra Löffler (2004).

tatsächlich, wie von Lacan suggeriert, sich nur über das unbewusste Begehren formiert. Schon Judith Butler (2001, 85f.) hat im Rückgriff auf Foucaults Machttheorie Kritik an dieser quasi-romantischen Sicht auf das Unbewusste als Ort des Widerstands geübt, da diese verklärende Sichtweise den Subjekten zugleich die Möglichkeit nimmt, sich bewusst widerständig zu organisieren. Die poststrukturalistischen Affekttheorien, die im vierten Teil der vorliegenden Arbeit in den Vordergrund rücken werden, stellen genau diese Sicht der strukturalen Psychoanalyse infrage, indem sie das Widerstandsmoment in den Affekt selbst hineinlegen, was Foucault aufgrund seiner Umgehung der Affekttheorien selbst nicht geleistet hat, was aber gleichwohl auf der Linie seiner Nietzsche-Interpretation gelegen wäre, hätte er die Mikrophysik der Macht auch in psychologischer Hinsicht ausgelegt, wie Nietzsche selbst es nahelegt.

4. Die Zerstörung der Psyche

Die prononciertesten Aussagen im Hinblick auf eine apokalyptische Wendung des technomedialen Fortschritts finden sich in den Schriften Bernard Stieglers, der in den 1990er-Jahren durch sein Grundlagenwerk *Technik und Zeit* sowie seine Zusammenarbeit mit Jacques Derrida bekannt wurde.³⁷ Auch wenn Stiegler sich bis zu seinem überraschenden Tod im Sommer 2020 immer wieder in polemisch überspitzter Gegenwartsdiagnostik übte, sind seine Aussagen nicht einfach als typischer Fall von kulturkritischem Elitismus abzutun. Von der generellen Technikskepsis Heideggers und dessen Adept*innen unterscheidet ihn schon die These einer »originären Technizität«, die es unmöglich macht, den Menschen als unberührt vom Technischen zu denken; vielmehr stehen – so die Pointe von *Der Fehler des Epimetheus* – Mensch und Technik seit Urzeiten in einer konstitutiven Wechselbeziehung, wie Stiegler vor allem im Anschluss an André Leroi-Gourhan ausführt (Stiegler 2009b, 63–93). Seit der Nutzung der ersten Werkzeuge habe sich parallel zum Menschen und zugleich in innigster Verflechtung mit ihm ein exteriorisiertes Gedächtnis gebildet, das gleichsam als mediales Umfeld auf die menschliche Psyche zurückwirkt. Was man die kulturelle Entwicklung des Menschen nennt, ist ohne eine gleichzeitige Entwicklung oder Evolution dieser technischen Objekte und Ensembles undenkbar. Das Werden der Technik ist mit dem Werden des Menschen also unauflöslich verquickt. Die technische Evolution wird von Stiegler nun unter dem von Derrida wie auch von Sylvain Auroux entlehnten Begriff der Grammmatisierung analysiert – als Prozess des materiellen Einschreibens oder Spurenhinterlassens, welches zugleich Archivierungen wie auch Neuerfindungen ermöglicht. Erich Hörl, der einige der deutschen Übersetzungen von Stieglers Schriften eingeleitet und kommentiert hat, sieht die Grammmatisierung als

37 Zum Überblick über Stieglers Werk siehe Ross Abbinnett (2018) sowie Christina Howells und Gerald Moore (2013). Als deutschsprachiger Einstieg eignet sich der von Erich Hörl kommentierte Interview-Band *Denken bis an die Grenzen der Maschine* (Stiegler 2009a).

den »zentralen Begriff von Stieglers Denken der Geschichtlichkeit« an; sie ist »als der Prozess zu verstehen, durch den die Ströme und Kontinuitäten, die eine Existenz bilden, *diskretisiert* werden. Die Grammatisierung zerstückt das Fließen, zerschneidet und fragmentiert die Ströme, zerbricht das Kontinuierliche mithilfe von Techniken der Diskretisierung.« (Stiegler 2009a, 93) Innerhalb der Geschichte der Grammatisierung lassen sich epochale Verschiebungen festhalten, wie etwa die Erfindung der Höhlenmalerei (Stiegler 2010a, 108),³⁸ die Einführung der Schrift (insbesondere der auch die Vokale notierenden phonetischen Schrift) oder die Entwicklung der von Stiegler so genannten »orthothesischen« Aufzeichnungsverfahren im 19. Jahrhundert, namentlich die Photographie und die Phonographie.³⁹

Auf Grundlage dieser Überlegungen entwickelt Stiegler nun eine Begrifflichkeit, die für die vorliegende Arbeit von höchster Relevanz ist. Die These von der originären Technizität erlaubt ihm, dem Ausdruck »Psychotechnik« eine neue Bedeutung zu verleihen, die sich erheblich von den bisherigen Verwendungen unterscheidet. Stiegler versteht darunter nämlich weder Verfahren der Messung oder Steigerung von Leistungen (wie es vor allem in der arbeitspsychologisch orientierten »industriellen Psychotechnik« der Fall war, siehe dazu Schrage 2001) noch bloße Techniken der Manipulation im Sinne einer verdeckten Einwirkung, sondern in allgemeiner Weise Techniken zur Formung und Beeinflussung der Psyche. Ob diese zur Autonomisierung oder umgekehrt zur Heteronomisierung beitragen, ist zunächst unentscheidbar. Stiegler folgt hier Derridas (1995) dekonstruktivistischer Interpretation der Schriftkritik Platons. Das Heilmittel oder *pharmakon* gegen das Vergessen, als das die Schrift von ihrem mythischen Erfinder Theuth angepriesen wird, erweist sich auf den zweiten Blick als der kräftigste Förderer des Vergessens und somit zugleich als Gift. Stiegler verallgemeinert diesen »pharmakologischen« Charakter der Schrift und ordnet diese »essentielle Doppeldeutigkeit« den Techniken insgesamt zu – die Psychotechniken sind von dieser Ambivalenz ausdrücklich mitbetroffen (Stiegler 2009c, 46). Wenig überraschend ist, dass der Kampf der Platoniker gegen die Sophisten als eine Kritik an deren psychotechnischer Macht reformulierbar ist (ebd., 18). Die Pointe Stieglers liegt nun aber gerade darin, diese fundamentale *Technikkritik* der beginnenden Philosophie zugleich für ihre anhaltende *Technikver-*

³⁸ Stiegler stellt hier Überlegungen zur »Grammatisierung im strengen Sinne« an, deren Beginn er unter Bezugnahme auf die Malereien in der Höhle von Lascaux auf das Paläolithikum datiert.

³⁹ Vgl. in diesem Buch Teil II, Kapitel 6 »Das maschinologische Verfügungsregime«.

gessenheit verantwortlich zu machen, gegen die er sich mit der ganzen Anlage von *Technik und Zeit* und im Grunde mit seinem ganzen Denken wendet: »Die Technik ist das Ungedachte.« (Stiegler 2009b, 7)

Indem er die Philosophie an dieses Vergessene erinnert, macht er sie auch auf die ihr eigentümlichen »guten« Psychotechniken aufmerksam, die sie gegen die als verantwortungslos kritisierten »schlechten« Psychotechniken der Sophisten entwickelt. Es sind dies die Techniken zur Formierung einer kritischen Aufmerksamkeit, wie Stiegler meint, die die dialektische Emanzipation im Sinne Platons sowie das Mündigwerden im Sinne Kants ermöglichen. Die philosophischen Psychotechniken sind damit in eins »Nootechniken«. Die archetypische Psychotechnik in dieser Hinsicht ist das Buch oder allgemeiner gefasst die Schrift, insbesondere dann, wenn sie als Mittel zur Autonomisierung eingesetzt wird.⁴⁰ Zu den emanzipatorischen Psychotechniken zählt Stiegler umstandslos auch all jene Techniken des Selbst hinzu, die Foucault in seinen späten Arbeiten beschrieben hat (Stiegler 2009c, 22). All das hebt den pharmako-logischen Charakter der Psychotechniken aber nicht auf, die jederzeit auch desindividuierend wirken können, doch hat sich im Zuge der Aufklärung mit ihrer zumindest partiellen Verwirklichung einer Gelehrtenrepublik im Sinne einer kritischen Öffentlichkeit ein »assoziiertes psychotechnisches Milieu« zur Stützung des Mündigwerdens gebildet, das offensichtlich bis zur Gegenwart erhalten geblieben ist (Stiegler 2008, 46). Von da her erklärt es sich, warum Stiegler den Terminus Psychotechniken zumeist im positiven Sinn verwendet, nämlich als emanzipations- und mündigkeitsfördernde Kulturtechniken.

Mit den bereits erwähnten orthothetischen Aufzeichnungsverfahren beginnt die Entwicklung der sogenannten »Psychotechnologien«, die sich von den Psychotechniken durch ihre industrielle Logik unterscheiden. Die Psychotechnologien bilden das »Kernstück des industriellen Systems« der Gegenwart (ebd., 58). Die Verschiebung der *Techniken* (die habituell erlernt und von Menschen praktiziert werden müssen) zu *Technologien* (die in Form von Maschinen und Automatismen auf die Menschen einwirken, ohne dass diese im Gebrauch noch zwingend aktiv sein müssten) markiert die Verwissenschaftlichung des Technischen, die mit der industriellen Revolution einsetzt und im 20. Jahrhundert zum Konglomerat der Technowissenschaft führt.

⁴⁰ »Das *Buch* ist die Psychotechnik der Aufmerksamkeitsformierung, die dem jüdischen Monotheismus wie auch der aus der griechischen Welt hervorgegangenen Philosophie, Wissenschaft und Literatur zugrunde liegt, und aus der religiösen und philosophischen Synthese der Praktiken des Buches entstand das Christentum.« (Stiegler 2008, 34).

Zur Verdeutlichung der Auswirkung der industriellen Psychotechnologien greift Stiegler gerne auf Horkheimers und Adornos Begriff der Kulturindustrie zurück, verschärft aber dessen Kontur, indem er ihn zumeist durch den verwandten Ausdruck »Programmindustrien« ersetzt. Diese bedienen sich der Massenmedien, die sie zur Verbreitung und Durchsetzung eines umfassenden, ja entgrenzten Marketings einsetzen, um gezielt Begehren zu wecken, das dann durch Konsumtion kurzfristig befriedigt werden soll. Die Aufmerksamkeit wird damit auf ein reines Triebgeschehen reduziert, was Stiegler gerne auch mit Marcuses Begriff der Entsublimierung illustriert oder noch drastischer als »Kurzschließen des psychischen Lebens« (ebd., 29) Wird dieser Bannung der Aufmerksamkeit der (mehrheitlich jungen) Medienkonsument*innen keine mündigkeitsfördernde Haltung entgegengesetzt, führt sie letztlich sogar zur »Zerstörung des jugendlichen psychischen Apparats« (ebd., 11).

Die Psychotechnologien haben, so bringt es Stiegler immer wieder auf den Punkt, die Psychotechniken im Laufe des 20. Jahrhunderts »abgelöst« und bilden so die Speerspitze der von ihm so genannten »Psychomacht«. Diesen Begriff prägt Stiegler im Hinblick auf die Kontrolle der Subjekte und ganzer Bevölkerungen. Im kritischen Anschluss an Foucaults Dispositivanalysen und Deleuze' Kontrollgesellschaftskritik konstatiert Stiegler (2009c, 56f.), dass es gegenwärtig »jenseits der Biomacht eine Psychomacht gibt, eine Macht also, die über die Seelen ausgeübt wird.« Diese Psychomacht besteht darin, dass »jene Kultur- und Kognitionstechniken, die der kollektiven Erhöhung des Denkniveaus dienen sollten, als Techniken zur Manipulation des Geistes eingesetzt werden« (Stiegler 2010a, 91), und sie bewirkt dadurch (und das sei »einzigartig in der Geschichte«) »massenhaft freiwillige Unterwerfung, Faszination und schließlich Anästhesie« (ebd., 102).

Es geht Stiegler demnach um die Markierung einer Verschiebung: Die Machtausübung betrifft in der Hypermoderne tendenziell weniger die Körper (oder das Leben der Körper) als die Psychen. Er meint damit nicht, dass die Biomacht ersetzt worden ist, sondern lediglich, »daß man dieses keineswegs veraltete Konzept *nicht mehr* ohne weiteres auf die heutige Gesellschaft anwenden kann.« (Stiegler 2009c, 49) Was hat sich nun aber tatsächlich verändert? Nun, offensichtlich ist die Medienlandschaft seit den Zeiten, mit denen Foucault sich beschäftigt und aus deren Diskursen er sein Biomacht-Konzept entwickelt hat, eine gänzlich andere geworden: »Die Managementlehre und das Marketing sind an die Stelle der »Polizeywissenschaft« und der

Staatswissenschaft getreten, die Modulierung hat die Disziplin ersetzt.« (Ebd., 57) Stiegler recurriert mit dem Management, dem Marketing und der Massenmedialisierung auf Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, auf die Foucault in seinen Erörterungen zur Biomacht nicht eingegangen ist, denn bekanntlich blieben dessen Diskursanalysen auf schriftliche Quellen beschränkt, wodurch jene Tendenzen, die erst mit dem Aufkommen der elektronischen Medien eingesetzt haben, außer Betracht bleiben mussten. Das Marketing firmiert dafür (und Stiegler weist darauf wiederholt hin) bereits als Schlüsseldisziplin in Deleuze' Kontrollgesellschaftskritik, worin auch schon der wichtige Begriff der Modulation zu finden war.

Der größte Feind der Aufmerksamkeit und damit der kritischen Distanzierungsfähigkeit sind demnach (und hierin erweist Stiegler sich als marxistisch inspirierter Denker, auch wenn er der marxistischen Orthodoxie eher fern steht) die Betreiber des Marketings: global agierende kapitalistische Unternehmen inklusive der Finanzwirtschaft, die den Kapitalismus in der Hypermoderne organisiert. Das »alleinige Ziel« dieser ökonomischen (im Gegensatz zur staatlichen) Psychomacht besteht, so Stiegler, »darin, die globale Herrschaft über das Verhalten zu erlangen« (ebd., 164). Die Macht, die über die Seelen ausgeübt wird, ist nach Stieglers Definition derzeit also eine eminent destruktive, insofern sie unidirektional und auf Kosten der so Unterworfenen funktioniert. In eins mit der »Zerstörung« der Psychen macht Stiegler die massenmedialen Psychotechnologien auch für die fortlaufende Zerstörung der Familienstrukturen, der Schulen und anderer öffentlicher Institutionen und letztlich sogar der Demokratie selbst verantwortlich (vgl. Stiegler 2010, 51).

In vermutlich absichtlich offensiver Weise spricht Stiegler bezüglich der elektronischen Medien daher auch von »*Technologien der Dummheit*« (Stiegler 2008, 58)⁴¹. Diese Dummheit leitet sich aus der Aufmerksamkeitsbannung ab, die in temporaler Hinsicht darin besteht, die Medienkonsument*innen in einer ewigen Gegenwart festzuhalten, wofür die Echtzeitmedien zunehmend potente Möglichkeiten bieten. Der Effekt ist, dass die Medienkonsument*innen immer weniger in der Lage sind, zeitgenössische Ereignisse in historische Kontexte einzubetten. Die Aufmerksamkeit ist damit tatsächlich in ein Gegenwartsfeld eingespannt, das ständig neue Reize bietet, aber weder dazu anleitet noch ermutigt, über das Gegenwartsfeld hinauszublicken oder auch nur hinauszufragen. Da Stiegler von Tendenzen spricht, lässt sich, der

41 Vgl. auch den Buchtitel *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle* (Stiegler 2012).

Harschheit seiner Formulierungen zum Trotz, der generellen Diagnose nur schwer widersprechen.⁴² Das gilt selbst da, wo er von der »Proletarisierung« der Konsument*innen spricht (Stiegler 2008, 148; 2009c, 130–132). Er untermauert diese Einschätzung, indem er zunächst Proletarisierung und Pauperisierung unterscheidet, wobei Proletarisierung nicht den Prozess der Verarmung meint, sondern den Prozess des Verlusts von lebensrelevantem Wissen: sowohl von Herstellungs- und Handlungswissen, das schon seit der Industrialisierung immer mehr von den Arbeiter*innen auf die Maschinen übertragen wurde (ein Prozess, der im Postfordismus durch das »Wissensmanagement« fortgesetzt wird), als auch von jenem *savoir-vivre*, das sich als »Lebenskunst« übersetzen lässt, sowie von theoretischem Wissen. Da diese Verluste sowohl kognitive wie auch affektive Wirkungen zeitigen, spricht Stiegler (2010b, 30) von einer zugleich »kognitiven und affektiven Proletarisierung«, die durch ästhetische Entfremdung, symbolische Armut und durch eine generelle Entaffizierung charakterisierbar ist (vgl. Stiegler 2014, 4; 2013, 7). Genossen werden kann nur noch, was die Psychomacht über ihre Kanäle selbst anbietet. Damit werden die industriell produzierten und von der Programmindustrie somit *kontrollierten* Affekte zu den einzigen, zu denen diese neuen Proletarier noch Zugang finden; alle andere möglichen Affektquellen – etwa diejenigen der Hochkultur – bleiben für sie unverständlich und rufen Abwehr hervor. Diese wachsende Kluft zwischen dem affektiven Proletariat und der – wie man in Stieglers Logik sagen müsste – affektiven Bourgeoisie zerstört jeglichen gemeinsamen affektiven Grund und damit die Basis für eine Sympathie, die soziopolitisch tragfähig sein könnte. Auf diesen schmerzlichen Umstand weist Stiegler immer wieder im Hinblick auf den langsamen, aber anhaltenden Aufstieg der *Front National* hin. Die Präsidentschaftswahl 2002, bei der Jean-Marie le Pen als Zweitplatzierte aus der ersten Runde hervorging, habe ihm zu seinem Erschrecken klargemacht, dass er mit dessen Wähler*innen keine gemeinsame ästhetische Erfahrung teile – und für diese unüberbrückbare Differenz macht Stiegler die ästhetische (und damit affektive) »Konditionierung« verantwortlich, die zur bereits beklagten

42 Er steht mit dieser Harschheit nicht alleine da. Franco Berardi etwa diagnostiziert in seinen Büchern einen ähnlichen Verfall: »Economic competition and digital intensification of information stimuli, combined together, induce a state of permanent electrocution that flows into a widespread pathology which manifests itself either in the panic syndrome or in attention disorders.« (Berardi 2009, 36) Inzwischen verbucht er auch die Anschläge von Amokläufern sowie die oft behauptete allgemeine Depressivität als Effekte des digitalisierten kommunikativen Kapitalismus, siehe Berardi (2016). Jodi Dean (2012, 143ff.), die den Begriff des kommunikativen Kapitalismus geprägt hat, folgt Berardis Diagnose.

Entfremdung und damit zur auch politisch befürworteten Abschottung führe (Stiegler 2014, 3).

Der wichtige Begriff der Psychomacht, den Stiegler etwa seit 2008 gebraucht, ist in seiner philosophischen Potenz gewiss noch nicht ausgeschöpft. Zwar stellt er schon jetzt eine hilfreiche Ergänzung zum oftmals überzogenen Konzept der Biomacht dar, das etwa in den Schriften von Michael Hardt und Antonio Negri immer auch die affektive Arbeit mitumfasst.⁴³ Wenn aber die Biomacht von statistisch erfassbaren Bevölkerungsdaten, um die es Foucault ging, auf die Qualität des gelebten Lebens ausgedehnt wird, stellt sich die Frage, ob ihr damit nicht zu viel aufgebürdet wird. Die Psychomacht als die spezifische Macht, auf das Gefühlsleben von Subjekten und sogar ganzer Bevölkerungen (oder zumindest Bevölkerungsgruppen) einzuwirken, steht mit der Foucault'schen Biomacht sicherlich in Verbindung, ohne sich jedoch mit ihr zu decken. Hier hat Stiegler mit seiner Begriffsschöpfung eine wichtige Lücke geschlossen. Was man aber bei Stiegler vergebens sucht, ist eine Theorie der Psychomacht, die der Differenziertheit von Foucaults Machtkonzepten, insbesondere im Hinblick auf eine »Mikrophysik der Macht«, gerecht wird. Dass Machtbeziehungen niemals nur unidirektional verlaufen, wie Foucault stets klar gemacht hat, wird in Stieglers Theorie nicht berücksichtigt. Daher bleiben auch seine (sozio-)therapeutischen Vorschläge im selben paternalistischen Denkmuster verfangen. Immer wieder empfiehlt er die Neuausrichtung der Politik und Pädagogik zugunsten einer Stärkung der klassischen Kulturtechniken des Lesens und Schreibens als einzig wirksame Antwort auf die Herausforderung der industriellen Psychotechnologien (deren pharmako-logischem Charakter er aufgrund seiner apokalyptischen Betrachtungsweise keineswegs gerecht wird – für ihn scheinen sie *nur* ein Gift, *niemals* aber auch ein Heilmittel zu sein). Die Kampffparole lautet dann auch stets: *Programminstitutionen* (unter staatlich gesteuerter Aufsicht) gegen die (kapitalistisch ausgerichteten) *Programmindustrien*, kurz gefasst: Staat gegen Ökonomie. Der negativ gefassten Psychomacht, die als Top-Down-Verfahren wirkt, will er somit ein anderes Top-Down-Verfahren entgegensetzen: eine an der Förderung des »Geistes«, der »kritischen Intelligenz« und der »Mündigkeit« (alles Begriffe, die Stiegler nicht weiter befragt oder problematisiert) orientierte »Psychopolitik«.⁴⁴ So

43 Vgl. die Auseinandersetzung mit diesem Begriff im Abschnitt »Gefühlsarbeit zwischen Entfremdung und Solidarisierung« (S. 266–273).

44 Eine stark von Stiegler inspirierte, polemisch höchst zugespitzte und dabei noch prononcierter apokalyptische Adaption dieses Begriffs findet sich bei Byung-Chul Han (2014).

bereichernd seine weit ausholende Technikphilosophie auch ist, so wenig rückt in seinem Denken etwa eine Kunst des Handelns, die von den Subjekten selbst oder auch von Kollektiven ausgeht, in den Blick. Stiegler wird für die vorliegende Arbeit ein bedeutsamer Bezugspunkt bleiben, allerdings mit dem Vorbehalt, dass die Suche nach kritischen und emanzipatorischen Potenzialen *innerhalb* der Gegenwart der Psychotechnologien auf andere Wege wird führen müssen.

Überleitung: Vom affektiven Dispositiv zu den Verfügungsregimen

Die »Psychotechnologische Apokalyptik« diente einer Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen bezüglich der seit dem 19. Jahrhundert rapide angewachsenen Möglichkeiten zur technischen Beherrschung des Affektlebens. Dabei wurden einige klassisch gewordene Topoi nachgezeichnet und Begriffe aufgelesen, die für den weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit maßgeblich sind – allen voran das »affektive Dispositiv« und die »Psychomacht«. Ihrer Potenz zum Trotz sind diese Begriffe allerdings zu weit gefasst, um sich für eine nähere Fokussierung auf die zeitgenössischen Weisen, wie Gefühle produziert, moduliert und reguliert werden, wirklich zu eignen. Statt aber einfachhin andere Begriffe vorzuschlagen, um mit ihnen die allzu inklusiven Termini zu ersetzen, soll hier der theoretisch anspruchsvollere Versuch unternommen werden, Übergänge und Verkettungen zu bilden. Dieser Versuch muss mit dem alltäglichsten und wegen seiner fast uneingrenzbareren Bedeutungsweite auch schwierigsten Begriff beginnen: nämlich dem der »Technik«.

Dazu eine etymologische Vorüberlegung: Das griechische Wort *téchne*, das zumeist als »Kunstfertigkeit« oder als »Herstellungswissen« übersetzt wird, stammt von der indogermanischen Wurzel *tek* ab, die »flechten«, »zimmern« oder »fügen« bedeutet (vgl. Seebold 1970, 511).⁴⁵ Dem »Fügen« kommt hierbei der Vorzug zu, dass es im Gegensatz zum Flechten, Weben oder Zimmern nicht auf bestimmte Materialien wie Holz, Garn oder Stoffe bezogen ist. Wenn man sich zudem die Weite des Spektrums der *téchnai* im Griechischen bewusst macht, die keineswegs nur Materialtechniken bezeichnen haben, sondern ebenso Techniken des Redens, Denkens, Dichtens, Musizierens, Navigierens, Regierens und vieles mehr, dann ergibt sich, dass weder »stellen« oder »herstellen« noch die anderen im Kontext gebräuchlichen Verben dieser Bedeutungsfülle so gerecht werden wie eben das Wort »fügen« mitsamt seiner Präfixvariante »verfügen«. Das Grimm'sche Wörterbuch gibt als älteste Bedeutung von »verfügen« an: aneinanderfügen, »in eine passende Verbindung bringen«, welche Bedeutung sich aber schon vor langer Zeit in das sehr ähnliche Verbum »verfügen« verlagert hat (DWG 25, 356). Bei »fügen« findet sich einerseits ebenfalls »einpassen«, »in Verbindung

⁴⁵ Vgl. das lateinische *texere*, das ebenfalls »flechten« oder »weben« bedeutet und von dem nicht nur das »Textil«, sondern auch der »Text« abstammt.

bringen«, andererseits aber auch das reflexive »sich fügen« (DWG 4, 385–388): Jemand fügt sich in die Verhältnisse (man darf ergänzen: in die Verhältnisse, die von jemanden verfügt worden sind). Es ließe sich dann die *téchne* als ein Wissen darum, wie etwas gefügt bzw. verfügt wird, substantivisch gebraucht als ein »Verfügungswissen« übertragen. Bloß ist das Wort »Wissen« zu sehr mit der Vorstellung von positiv angebbaren, expliziten Wissensbeständen konnotiert, sodass die Differenz zur *episteme* zu gering ausfällt. Das »Wissen« untergräbt zudem den performativen Zug der *téchnai*, die ja stets auf Prozesse bezogen sind.

Was ist also eine Technik ganz allgemein, wenn man diesen performativen Zug berücksichtigt? Sie bezeichnet die Fähigkeit, über etwas zu verfügen: sei es im Sinne einer Herstellungsweise, einer künstlerische Methode, eines Regelwerks des Denkens oder der Rhetorik, sei es auch im Sinne des Befehlswissens auf einem Schiff, in einer Armee, in einem bürokratischen Apparat oder dergleichen. Über etwas verfügen können heißt, die Macht haben, etwas in bestimmter Weise in Bewegung zu (ver)setzen. Ob das, was sich dann bewegt, zu einem Werk führt oder zu einem geschickten Vollzug einer Tätigkeit (wie beim Seefahren, beim politischen Debattieren), ist nebensächlich.

Ich schlage daher vor, *téchne* als *Weise des Verfügens* zu übersetzen. Eine Technik ist eine Weise, über etwas verfügen zu können, oder noch kürzer, ist eine *Verfügungsweise*. Das hat nicht nur den Vorteil, dass damit die Engführung auf eine bestimmte Technikregion umgangen wird (verfügen lässt sich ja im Alltagssprachgebrauch über schlechthin alles), sondern auch, dass damit sofort die Machtthematik mitgehalten ist, denn die Verfügung ist im Rechtsdiskurs eine »anordnende Bestimmung«: Verfügen heißt demnach anordnen bzw. etwas anordnen können, d. h. es meint die Potenz, Fähigkeit, Macht zur Anordnung, sei es eine materielle Anordnung, sei es eine juridische Anordnung oder sei es eine symbolische oder soziale Anordnung.

Es lässt sich vom »Verfügen« her zudem das ganze Spektrum der Subjekte dieses Verfügungsgeschehens, also von Verfügenden und Verfügtten (lateinisch: von Disponierenden und Disponierten) sowie den jeweils zwischen ihnen herrschenden Verfügungsrichtungen (den Machtvektoren) entfalten, wobei die Letzteren sich nicht unbedingt ihrem Verfügtsein fügen müssen. Selbst in der Rechtspraxis, genauer genommen im »dispositiven Recht«, ist im Gegensatz zum »zwingenden Recht« vorgesehen, dass Vertragsparteien über die gesetzlichen Regelungen hinaus eigene Vereinbarungen treffen können. Wie Jan Distelmeyer (2017, 58–64) in seiner Arbeit zur

»Ästhetik der Verfügung« ausgeführt hat, gesteht das Recht damit den Subjekten zumindest teilweise einen Gestaltungsspielraum zu.⁴⁶ Es verfügt nicht bloß einseitig über die Subjekte, vielmehr können diese »jenseits starrer Regeln eigene Bedingungen aushandeln, vereinbaren und bewahren« (ebd., 63). Darüber hinaus, also außerhalb des (dispositiven) Rechts, können sich Subjekte freilich auch entscheiden, sich aufzulehnen oder, wie man jetzt erfinden müsste, sich zu »entfügen«⁴⁷. Dieses ganze Geschehen von Fügen, Verfügen, Sich-Fügen und Entfügen, welches jeweils über Techniken als Weisen des Verfügens verläuft, ergibt nun in der Gesamtansicht ein »Gefüge« als das Integral der Verfügungsweisen, Verfügungsmittel und Verfügungsrichtungen. Entscheidet man sich zudem für die Schreibweise mit Trennstrich, also für »Ge-füge«, dann ist damit offensichtlich eine kritische Weiterführung von Heideggers »Ge-stell« denkbar, die dessen doch überwiegend materialtechnisches Denken unterläuft (und da Heidegger damit ja das Wesen der *modernen*, also der Industrietchnik bezeichnen wollte, wäre das »Ge-füge« demgegenüber der in zweifacher Weise grundlegendere Begriff).

Wäre »Gefüge« nun zudem ein passender Ausdruck, um das Foucault'sche *dispositif* (jenseits des mittlerweile vertrauten Lehnworts »Dispositiv«) ins Deutsche zu übertragen? Oder geht damit der spezifisch machtkritische Aspekt verloren? In der Tat erscheint »Gefüge« im Vergleich mit Dispositiv zu schwach; denn während »Verfügungsweise« und »Verfügungsrichtung« jeweils den Aspekt der Ordnung bzw. Anordnung mitumfassen, kann dies für das Gefüge kaum geltend gemacht werden. Es braucht daher noch einmal einen anderen Begriff, der seine Verwandtschaft mit Verfügungsweise und Verfügungsrichtung kundgibt und dabei zugleich den Ordnungsaspekt mitvermittelt, den das Dispositiv so sehr auszeichnet. Dafür bietet sich nun das Kompositum »Verfügungsordnung« an. Die Verfügungs-

46 Diese Dimension des dispositiven Rechts und damit des Dispositivbegriffs scheint in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Dispositivanalysen offenbar nirgendwo auf, wie Distelmeyer überzeugend darlegt. Er macht diese Nachgiebigkeit im Recht, die mit den Adjektiven »dispositiv« sowie »verfügend« belegt ist, für ein Verständnis des Dispositivs stark, das den weitverbreiteten Vorstellungen eines Beherrschtwerdens durch anonyme Zwänge widerspricht. Stattdessen fasst er das Dispositiv als »ein prozessuales wie produktives Bedingungsgeflecht« auf, das »Spielräum[e] der Macht« eröffnet, anstatt bloß Herrschaft durchzusetzen (ebd., 62).

47 Diese ungebräuchliche Wort gälte es eigentlich wiederentdecken, denn im Grimm'schen Wörterbuch (DWG 3, 523) findet sich nur ein Nachweis – und zwar bei Zwingli: »die gott zemen gefügt hab, solle nieman entfügen« (die Gott zusammen gefügt hat, soll niemand entfügen; entfügen wird als »aus der Fuge setzen« umschrieben und mit lateinisch *solvere* in Verbindung gesetzt).

ordnung gibt den Rahmen dafür ab, *von wem (oder was) wie und womit über wen (oder was) verfügt werden kann bzw. verfügt wird.*

Es kann aber nun mit Recht gefragt werden, ob diese Bestimmung nicht unterbestimmt bleibt. Vor allem sagt sie noch nichts über die Binnendifferenzierungen aus, die innerhalb dieser Verfügungsordnung erst noch zu analysieren sind. Die beiden folgenden Teile werden der These nachgehen, dass das affektive Dispositiv, das nun als *Verfügungsordnung der Gefühle* übersetzbar ist, tatsächlich ganz unterschiedliche Ordnungen von Verfügungsweisen, Verfügungsmitteln und Verfügungsrichtungen umfasst. Die besondere Bedeutsamkeit, die im ersten Untersuchungsschritt bereits der Kontrolle und Modulation und insbesondere dem kritischen Begriff der Psychomacht zukam, wird dann durch eine Herleitung ihrer spezifischen Verfügungslogik einem tieferen Verständnis zugeführt werden. Vor allem wird sich die *Psychomacht* im *affektiven Dispositiv* als *die jüngste hegemonial gewordene Verfügungslogik innerhalb einer lange Zeiträume umfassenden Geschichte unterschiedlicher Verfügungsregime erweisen.* Die Analyse des affektiven Dispositivs führt also zunächst über eine Genealogie der Affektverfügungsregime, das heißt über eine geschichtlich orientierte Herleitung der Herausbildung jeweils neuer Kodierungsformen des Affektiven, die es erlauben, jeweils in einer neuen Logik über die Affekte zu verfügen, ohne dass damit die bislang etablierten Verfügungslogiken verabschiedet werden müssten (oder auch nur könnten). *Geschichtlich* kann diese Genealogie deshalb heißen, weil sie die *Schichten* freizulegen versucht, die heute allesamt noch vorhanden sind und die gleichsam das Archiv der Verfügungsweisen bilden, auf das in der komplexen Verfügungsordnung der Gegenwart mit den immer weiter forcierten Möglichkeiten einer systemischen Schließung affektiver Kontrolle und Modulation nur zu gerne zurückgegriffen wird. *Geschichtlich* meint aber ebenso, dass das Geschehen der Affektverfügung weder abgeschlossen noch abschließbar ist.

Teil II: Eine Genealogie der
Affektverfügungsregime

Hinführung: Was heißt es, über Gefühle zu verfügen?

Die von Günther Anders postulierte »Plastizität der Gefühle« wurde in der Einleitung dahingehend ausgelegt, dass Gefühle immer schon geformt werden und wurden. Damit sind sie aber von technischen Vorgängen nicht zu entkoppeln. Zugespitzt formuliert: Gefühle sind immer schon technisch vermittelt. Die Rede von »natürlichen Gefühlen« übersieht die konstitutive Geformtheit sowohl des Gefühls selbst wie seiner Symbolisierung. Mit Jacques Derrida lässt sich von der »technologischen Voraussetzung« sprechen, die dieser in »Die Rhetorik der Droge« für den Körper geltend macht: »Es gibt keinen natürlichen oder ursprünglichen Körper, und die Technik fügt sich auch nicht als Fremdkörper von außen und nachträglich an. Zumindest ist dieses fremde oder gefährliche Supplement schon »ursprünglich« in der vorgeblich idealen Innerlichkeit von »Körper und Seele« enthalten und am Werk. Es ist im Herzen des Herzens.« (Derrida 1998, 257) Der Sache nach ist damit die von Bernard Stiegler herausgearbeitete »originäre Technizität«, die in Teil I diskutiert wurde, bereits hier impliziert. Es gilt nun im Folgenden, sie auch für das Affektleben geltend zu machen.

Auch wenn sich die Anfänge intentionaler Verfügung über die Affekte rückblickend nicht ausmachen lassen und auch wenn allenfalls Mutmaßungen darüber anzustellen sind, in welcher Reihenfolge sich die basalsten Kulturtechniken ausgebildet haben, kann man zumindest davon ausgehen, dass die Herausbildung sprachlicher Symbolisierung für die diversen Phänomene des Affiziertseins neue Möglichkeiten geboten hat, diese in »affektive Praktiken« (Wetherell 2012) der Sinngenerierung einzubetten. Denn die Versprachlichung ermöglicht die Kategorisierung von Affekten und damit die Einordnung in epistemische Schemata sowie in ethische und soziale Regularien; sie ermöglicht Kommunikation und erleichtert damit die Hilfestellung durch andere; sie fördert zudem die Selbstdistanzierung von den gerade erfahrenen Zuständen (wenn ich wahrheitsgemäß sage: »Ich habe Angst«, dann bin ich von ihr nicht mehr vollständig ergriffen). Günther Anders

(1986) hat als einer der Ersten darauf hingewiesen, dass die Wörter, die für Gefühle stehen, geschichtlich wie auch soziokulturell je unterschiedlich konnotiert sind. Aus der Einsicht ergibt sich die Notwendigkeit einer wörterhistorischen Aufarbeitung, will man verstehen, was zu früheren Zeiten mit bestimmten Emotionsbegriffen gemeint war. Diese Wort- bzw. Emotionshistorie wird hier nicht geleistet werden: Sie ist Gegenstand einer anderen Disziplin, nämlich der Geschichtsschreibung.⁴⁸ Es geht im Folgenden um einen anderen Umstand. Affizierungsvorgänge werden nämlich traditionellerweise mit sehr viel weiter reichenden Vorstellungen, vielfach sogar mit regelrechten Weltbildern verbunden, die lange vor jeglicher psychologischer Engführung oder Systematisierung den Umgang mit psychischen Phänomenen zu regeln halfen. Man merkt dies daran, dass wir heute eine Bandbreite an Verben besitzen, die allesamt noch im Gebrauch sind, wenn es darum geht, den Umgang mit Gefühlen anzusprechen: *wecken, rufen, hervorbringen, herstellen, produzieren, schüren, dämpfen, regulieren, meistern, kontrollieren, modulieren* (um nur einige der wichtigsten zu nennen). Man braucht bloß diese Verben für sich sprechen lassen, um zu merken, dass hier jeweils unterschiedliche Formen affektiver Praktiken angesprochen sind. Ein Gefühl »wecken« ist nicht dasselbe wie ein Gefühl »produzieren«, selbst wenn das jeweils Erreichte als dasselbe Gefühl ansprechbar ist (man kann ein Begehren sowohl wecken als auch produzieren). Die Verfahrensweisen sind offenbar unterschiedlich. Die Gefühle werden hier in divergierende Schemata eingespannt, in verschiedene Zugriffs- und Ordnungssysteme, die jedes für sich jeweils spezifische Praktiken ermöglichen. Es wird auf der Grundlage jeweils unterschiedlicher Vorstellungen und Einstellungen und ihnen entsprechender Techniken über die Gefühle verfügt. Insofern, als diese Ordnungssysteme sich in bestimmten Epochen stabilisiert haben und zumindest eine lokale kulturelle Hegemonie erringen konnten, wird im Folgenden von ihnen als »Verfügungsregimen« die Rede sein. Diese Verfügungsregime bestehen aus *Kodierungsformen*, also aus Weisen der Versprachlichung (Gefühle *als ...*), sowie aus den auf die jeweiligen Kodierungsformen abgestimmten *Praktiken der Gefühlsgestaltung* (vom Beschwören bis hin zur kybernetischen Modulation von Gefühlen).

48 Aus der Disziplin der jüngst etablierten Emotionshistorie erscheinen seit anderthalb Jahrzehnten höchst aufschlussreiche Arbeiten. Repräsentative Arbeiten sind Reddy (2001); Dixon (2003); Grau/Keil (2005); Frevert (2011); Plamper (2012); Stalfort (2013); Matt/Stearns (2014).

So ist etwa die Ansicht, dass Gefühle rein subjektive Phänomene seien, die zu regulieren eben diesem Subjekt aufgegeben ist, zumindest in makrohistorischer Perspektive eine späte Entwicklung.⁴⁹ Die Subjektivitätstheorie der Gefühle tritt wohl erstmals im antiken Griechenland in Erscheinung und musste sich erst allmählich gegen eine wesentlich ältere Vorstellung abgrenzen, die bis in die Anfänge menschheitsgeschichtlicher Überlieferung zurückweist: nämlich die Vorstellung, dass Gottheiten, Dämonen oder andere übernatürliche Wesen die Urheber von seelischem Aufruhr sind. Sie wird in der klassischen Zeit der griechischen Philosophie von der Idee, dass Affektregulation eine Frage der persönlichen Tugend (*arete*) bzw. ihr Scheitern der Beweis eines Mangels derselben sei, bekämpft und überformt. Das »dämonologische« und das »aretologische« Verfügungsregime stehen somit von dieser Zeit an in einem Konkurrenzverhältnis. Parallel dazu existiert in der Antike noch ein drittes Kodierungsregime, das sich aus der Betrachtung der Kunstfertigkeit von Musikern, Dramendichtern und Rhetoren ergibt. Da diese allesamt in der Lage sind, zielgerichtet die jeweils gewünschten Affekte bei ihrem Publikum hervorzurufen (*poiein*), soll dieses Verfügungsregime das »poietologische« genannt werden.

Auf die Darstellung dieser drei klassischen, gleichermaßen eine Trias bildenden Verfügungsparadigmen folgt eine kurze Zwischenbetrachtung, bevor die Erörterung zu den in der Moderne emergierenden Verfügungsparadigmen übergeht. In das 17. Jahrhundert fällt die Ausarbeitung einer mechanologischen Affektlogik, wie sie primär von René Descartes vorbereitet wurde und worin Affekte als kausale Effekte von sie auslösenden Einwirkungen definiert werden. Damit wird eine Mechanisierung der Psyche ermöglicht, die bis heute in vielen Bereichen der Psychologie, Therapie, Pharmakologie wie auch des Marketings und der Kulturindustrie als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Im 18. Jahrhundert entsteht durch eine geschickte semantische Umkodierung von Leidenschaften zu Interessen das als »immunologisch« zu bezeichnende Verfügungsparadigma. Dieses liegt der Herausbildung der Ideologie des kapitalistischen Unternehmers zugrunde, weshalb es in der Gegenwart ebenfalls eine herausragende Rolle spielt. Auf das 19. Jahrhundert lässt sich die Emergenz eines »maschinologischen« Verfügungsparadigmas datieren, welches in Abhebung vom mechanologischen Modell Gefühle als maschinelle Leistungen kodiert, die es gemäß der

49 Die im deutschsprachigen Raum umfassendste Infragestellung der Verortung von Gefühlen im Subjekt ist von Hermann Schmitz geleistet worden, siehe insbesondere *Der Gefühlsraum. System der Philosophie III, Teil 2* (Schmitz 2005a).

industriellen Logik permanent zu steigern gilt. Dieses Modell setzt mit den aufkommenden Massenmedien ein: den immer billiger und schneller produzierbaren Zeitungen und anderen Druckwerken, die ein immer größer werdendes Lesepublikum erreichen, um dessen Mobilisierung allerorten gerungen wird. Es findet schließlich ab dem frühen 20. Jahrhundert im Kino sein kongeniales Distributionsmittel, das bald schon über einen globalen Ausstrahlungsvektor verfügt. Im 21. Jahrhundert bemächtigt es sich aber ebenso der Sozialen Medien im Internet, die ebenfalls auf nichts so sehr setzen wie auf die Produktion und Vermehrung affektiver Äußerungen.

Diesen drei eminent *modernen* Verfügungsparadigmen gesellt sich im 20. Jahrhundert ein neues hinzu, das zwar einerseits ein direktes Resultat der Ausweitung der industriellen Technologien darstellt, andererseits aber einen möglichen epochalen Bruch vorbereitet, dessen Konturen bislang nur vage auszumachen sind, weil die modernen Paradigmen in ihrer Verflechtung das globale Geschehen noch zu sehr bestimmen. Die Rede ist vom »kybernetologischen« Verfügungsparadigma, welches Affekte in die Begriffsrastrer von Input/Output, Feedback und Kontrolle einspannt und dessen Logik in der Kodierung von Affekten als Informationen kulminiert. Sollte dieses Paradigma zum Regime im starken Sinne werden, wäre damit wohl ein posthistorischer Zustand etabliert, wie er in vielen utopischen bzw. dystopischen Narrativen dargestellt wird: Die Regulation und Produktion der Affekte wäre dann einer lückenlosen Normalisierung überantwortet, die auf vergleichsweise sanfte und dabei doch unnachgiebige Weise mit allen denkbaren affektiven Ernst- und Extremfällen gemäß eines stabilisierenden Protokolls umzugehen wüsste.

Dieser gegenwartsdiagnostische Ausblick bedingt die Darstellungsform, die in diesem Kapitel dem Textgenre der Genealogie folgt. Dass philosophische Genealogien in kritischer und sogar aufrüttelnder Absicht geschrieben werden, ist aus Nietzsches und Foucaults genealogischen Untersuchungen ersichtlich. Deren methodische Struktur und Stilistik wurde von Martin Saar eingehend analysiert, der als Ergebnis hervorhebt, dass Genealogien über drei zentrale Elemente verfügen: *Erstens* historisieren sie das »Selbst« bzw. das »Subjekt« und stellen damit dessen geschichtliche und in diesem Sinne jeweils gegenwärtige Kontingenz heraus. *Zweitens* verdeutlichen sie, inwiefern die gegenwärtige Gestalt eines »Selbst« ein (jeweiliges Zwischen-)Ergebnis kontingenter Machtwirkungen ist. Und *drittens* präsentieren sie sich in einer »bestimmten, narrativ-rhetorischen, drastischen Form« (Saar 2009, 251). Anders gesagt: Ihre Wirksamkeit lebt von einem performativen Stil,

der sich einer »Kunst der Übertreibung« bedient, um bei den Adressat*innen ein Bewusstsein für die Artifizialität der von ihnen vertretenen Selbst- und Weltbilder wachzurütteln – diese hätten jederzeit auch anders ausfallen können und sind demnach auch zumindest prinzipiell veränderbar. Genealogien zeichnen sich folglich dadurch aus, dass in ihnen »ein mit existenzieller Dringlichkeit versehener Appell zur reflexiven Selbstüberprüfung und zur Selbsttransformation« hörbar wird (ebd., 253). Saar spricht diesbezüglich auch von einer »affektiven Mobilisierung von Zweifeln« mit dem Ziel einer existenziellen Erschütterung und dem Reifenlassen eines Willens zur Transformation (ebd., 261).

Insbesondere an der Exegese und Interpretation von Nietzsche *Zur Genealogie der Moral* arbeitet Saar (2007, 132) die Auffassung heraus, derzufolge Genealogien »keine bescheiden vorgetragenen Thesen zur Stützung oder Modifikation eines gegebenen Weltverständnisses [sind], sondern schockhafte, negative Welterschließungen.« Enthalten liegt darin auch die Einsicht, dass Genealogien weder einfach beschreiben, noch in einem bloß theoretizistischen Sinn argumentieren, sondern dass ihre Aussagen als »affektive Handlungen« wirken (ebd., 141). Genau diese affektive und existenzielle Dimension scheint Saars Einschätzung zugrundezuliegen, dass die Genealogie besser als jede andere Textform geeignet ist, Kritik an der Gegenwart zu üben und in konkreter Zuspitzung »Phänomene wie unvollkommene Freiheit, Komplizität mit Herrschaft und unmerkliche Fremdbestimmung zu erfassen« (16).

Auf nichts weniger zielt die hier vorgelegte Genealogie ab. Sie will sichtbar machen, dass das, was Marie-Luise Angerer das »affektive Dispositiv« nennt und was im ersten Kapitel als »Verfügungsordnung der Gefühle« eingedeutscht wurde, aus einer komplexen Verflechtung von affektiven Verfügungsparadigmen besteht, die jeweils zu bestimmten historischen Zeitpunkten hegemonial wirksam wurden. Das Hegemonialwerden eines neuen Verfügungsregimes bedeutet nun aber keinesfalls das Unwirksamwerden der jeweils früheren, mehr oder weniger »abgelösten« Verfügungsregime. Vielmehr erhalten sich diese und bleiben vielleicht sogar numerisch, d. h. in ihrem Verbreitungsgrad vorherrschend, auch wenn sie in ihrer Kodierungsform und Logik nicht mehr kulturell leitend sind. Um sogleich ein einfaches Beispiel voranzustellen: Das dämonologische Verfügungsregime ist in Europa schon seit Langem nicht mehr hegemonial, sondern mehrfach überholt – alles scheint heute plausibler, als an der Kodierung von Affekten als Dämonen festzuhalten und die entsprechenden Techniken des Anrufens,

Beschwörens oder Bannens und Austreibens von Dämonen, Engeln und anderen übernatürlichen oder gottähnlichen Wesenheiten als die sachgerechten Formen des Über-Gefühle-Verfügens zu beschreiben. Das ändert aber nichts daran, dass sowohl in bestimmten traditionellen religiösen Praktiken innerhalb des aufgeklärten Europa als auch in der Erstarkung des parallelreligiösen Bereichs der Esoterik eben dieses Verfügungsparadigma überaus wirkmächtig geblieben bzw. (erneut) geworden ist. Das affektive Dispositiv der Gegenwart umfasst daher auch dieses dämonologische Verfügungsregime, das als Atavismus weiterwirkt, während zur selben Zeit das immunologische, das maschinologische sowie das kybernetologische Verfügungsparadigma immer mehr Raum einnehmen und sich jener kulturellen und sozialen Bereiche bemächtigen, die bislang auf andere Weise geregelt worden waren. Dass aber gerade die avanciertesten Formen des Umgangs mit eigenen und fremden Affekten sich ihrerseits kontingenten Entwicklungen verdanken, die daher weder eine »natürliche«, noch eine »zeitlose« Geltung beanspruchen dürfen, ist die zumindest potenziell emanzipatorische Einsicht, die durch die hier vorliegende genealogische Darstellungsform vermittelt werden soll.

1. Das dämonologische Verfügungsregime

Die folgende Darstellung knüpft an einen Gedankengang an, den Michaela Ott in ihrem Buch *Affizierung* ihrer ausführlichen Auseinandersetzung mit den »Dämonologien« vorangestellt hat. Ott (2010, 45) befragt darin ästhetische und philosophiehistorische Zeugnisse »nach ihrer Kodierung von Affizierungsprozessen, von deren Genese und deren Weitertransport«. Sie bezeichnet die Dämonologie als »eine historisch frühe Symbolisierung von Vorgängen der Affizierung« (ebd., 43). Zugrunde gelegt ist also ein transhistorischer Affizierungsbegriff: Affizierungsprozesse erscheinen als anthropologische Konstante (auch wenn ihr Auftreten keineswegs auf Menschen beschränkt ist); historisch kontingent und wandelbar ist aber die Art und Weise, wie menschliche Kulturen diese Prozesse kodieren und symbolisieren. Während allerdings Ott die Dämonologien vor allem als »epistemische Verfahren« zu fassen sucht, d. h. als Verfahren der Wissensbildung und der Diskursivierung, ist die hier vorliegende Untersuchung mehr an ihrer pragmatischen (auch: operativen) Dimension interessiert. Dämonologien rücken damit nicht primär als Repräsentationsmodelle von Affizierungen in den Blick, sondern als handlungsanleitende Modelle, als »affektive Praktiken« (Wetherell 2012), die unter anderem auch Diskursivierungen umfassen.⁵⁰

Das dämonologische Verfügungsregime betrachtet Affekte als *Inbesitznahmen durch Dämonen oder andere übernatürliche Mächte, die sich durch Praktiken der Anrufung, Beschwörung, Bannung oder Vertreibung beeinflussen lassen*. Der *daimon* bezeichnet in der griechischen Mythologie eine Gattung von Zwischen-

⁵⁰ Foucaults Dispositivbegriff lässt sich möglicherweise auch hier sinnvoll anwenden, insofern es darum geht, die Festlegung auf Diskurse durch die Miteinbeziehung konkreter Praktiken, impliziter Normen, symbolischer Bildlichkeiten und architektonischer Einrichtungen aufzubrechen. Dass hier dennoch nicht vom »dämonologischen Dispositiv«, sondern vom »dämonologischen Verfügungsregime« gesprochen wird (und so auch bei den folgenden noch darzustellenden Verfügungsregimen), ist dem Umstand geschuldet, dass die deutsche Sprache, wie in der »Überleitung« ausgeführt, mit dem Wortfeld »verfügen« eine ausgezeichnete Möglichkeit bietet, den hier zu verhandelnden Phänomenen nachzudenken.

wesen, die, weder göttlich noch menschlich, die ganze Welt bevölkern. Hesiod (1995, V 121–126) reserviert den Begriff für die abgeschiedenen Seelen der Menschen des Goldenen Zeitalters, die nun als wohlwollende Behüter über die Sterblichen wachen. Etymologisch ist der *daimon* wahrscheinlich von *daiesthai*, »teilen, verteilen« abgeleitet (ThRE 8, 270). Das Wesen des Dämons besteht demnach darin, etwas zu verteilen – und zwar nicht nur Schicksale, wie es eine Überlieferung will, sondern ebenso Affizierungen, wie im Folgenden deutlich werden soll. Vorab lässt sich dies unter Verweis auf eine der größten Autoritäten in Sachen Dämonologie behaupten: Platon bezeichnet nämlich den Eros im *Symposion* als einen Dämon, der das wohl bekannteste aller Affizierungssymptome hervorruft – die Liebeswallung.

Platon bietet im antiken griechischen Schrifttum die wohl reichhaltigsten Ausdeutungen zum Wesen der *daimones*. Die Festlegung auf die Bedeutung eines zwischen Menschen und Göttern *vermittelnden* Zwischenwesens geht auf ihn zurück (ähnlich wie es aus der jüdischen Tradition bezüglich der Engel bekannt ist). Bedeutsam ist diese Zuschreibung einer vermittelnden Funktion für die rituelle Praxis, denn aus ihr folgt ja, dass alle Priesterkunst sich an die Dämonen richten muss, weil die Götter selbst (anders als es die olympischen Mythen behaupteten) nicht mit den Menschen verkehren. Im *Phaidon* taucht zudem die Vorstellung eines Schutzgeistes auf, der einer Person ein Leben lang angehört und ihre Seele nach dem Tod zur Richtstätte geleitet.⁵¹ Die Tatsache, dass dieser Dämon der Person »zugelost« ist, führt Platon in der *Politeia* allerdings zu einer ins Ethische gewendeten Konzeption: Lachesis tritt auf, um den Menschen zu sagen, dass nicht (wie offenbar die Tradition es wollte) der Dämon den Menschen wählt (was diesen von ethischer Verantwortlichkeit entbinden würde), sondern dass der Mensch sich durch seine Lebensführung den Dämon wählt, der ihm dann ein Leben lang gleichsam vernährt bleibt (vgl. Rep. 617e–618b). In der *Apologie* und im *Phaidros* wird schließlich vom berühmten *daimonion* des Sokrates berichtet, der ihn als Stimme des Gewissens von ethischen Verfehlungen abhält.

Man findet bei Platon also sowohl eine Ethisierung (und damit Abstrahierung) als auch eine Systematisierung (und damit Konkretisierung) des traditionellen Begriffs. In der Akademie wurde die platonische Dämonologie weiter fort- und in den Schriften von Apuleius einem neuen Höhepunkt zugeführt. Apuleius ist als Autor des satirischen Romans *Der goldene Esel* be-

⁵¹ »Es heißt aber, einen jeden Gestorbenen suche der Dämon, der den Lebenden in seinem Schutz hatte, an eine bestimmte Stätte zu führen, wo die Versammelten sich richten lassen müssen [...]« (Phd. 107d).

kannt, war zudem aber Gelehrter, der sich durch die Fortschreibung der platonischen Dämonologie in *Der Gott des Sokrates* hervorgetan hat (Apuleius 2015). Diese ausführlichste aus der Antike überlieferte Dämonenlehre lebte wohl auch anhand ihrer Rezeption durch Augustinus fort – wobei gerade Augustinus die für das Christentum wesentliche Abwertung aller Dämonen zugunsten der Ordnung der Engel besiegelte. So übertitelt er ein Kapitel in *De civitate Dei* mit dem empörten Ausruf »Was ist doch das für eine Religion, die da lehrt, die Menschen müßten sich der Vermittlung von Dämonen bedienen, um sich den guten Göttern zu empfehlen!«, um dann kurz darauf die klare Verurteilung auszusprechen: »Der Kult der Dämonen ist trotz der Ausführungen des Apuleius verwerflich.«⁵² Folglich wurden die Dämonen im Christentum einer rigorosen Abwehr- und Austreibungspraxis unterzogen, die bekanntlich schon mit Jesus als einem besonders begabten Exorzisten eingesetzt hatte.⁵³ Die folgenreiche Unterscheidung der übermenschlichen, aber untergöttlichen Wesen in wohlwollende Engel und übelwollende Dämonen verstellt allerdings bis heute den Blick auf die in anderen religiösen Systemen und Praktiken vorausgesetzte Ambivalenz der Letzteren.

Der Sache nach lässt sich der Umgang mit Dämonen für Mythologien auf der ganzen Welt geltend machen. Dämonologien im Sinne von Systematisierungen liegen in allen bekannten antiken Hochkulturen vor, insbesondere in Ägypten, Persien, Indien, Griechenland, Rom und China. Gute und böse Dämonen wurden im Griechischen schon früh terminologisch voneinander unterschieden (als Agathodämonen sowie als Kalo- oder Kakodämonen), ihre jeweilige Wirksamkeit reichte von »heilsamen Inspirationen« bis zu »tödlichen Deprivationen«, wie Ott (2010, 44) es ausdrückt. Unstrittig ist jedenfalls, dass Dämonen von Menschen (und auch Tieren) Besitz ergreifen können – die Besessenheit ist die treffende Bezeichnung für diese im antiken Sinn immer episodisch bleibende Fremdbestimmung.⁵⁴ Diese Aus-

52 Siehe Augustinus (1911–1916), 8. Buch, Kap. 18 bzw. 22.

53 Zum Wirken von Jesus Christus als Exorzist siehe Dieter Trunk (1994). – Die jüdisch-christliche Tradition hat schon früh die bekannten Dämonologien integriert, indem sie sie der eigenen Theologie unterordnete. Durch die Abwertung der Dämonen zu »gefallenen Engeln«, die nunmehr auf Geheiß des Teufels Unheil verbreiteten, wurden die fremdländischen Traditionen einerseits in Schach gehalten, andererseits die eigenen Vorstellungen von wohlwollenden Zwischenwesen vor Durchmischung bewahrt. Im spätantiken Christentum bildete sich schließlich eine gegen die Dämonologie gerichtete Angelologie heraus, vgl. Oliver Dürr (2009).

54 Thomas Macho (2006, 406) hält fest, dass die Besessenheit in den alten Kulturen ganz im Gegensatz zu den Krankheitsregistern moderner Psychopathologie »kein dauerhafter Zustand [ist], sondern eine zeitweilige Erfahrung, eine Verwandlung, die sich der Polari-

schaltung der Selbstbestimmung durch eine fremde Macht gleicht der Struktur nach der Konzeption der griechischen *pathe*, also jener starken Gemütsaufwallungen, die ebenfalls das Individuum episodisch in Bedrängnis bringen, weil sie dessen Kontrollfähigkeit beschneiden.

Die Verbindung von Dämonen und Affekten geht aber über eine bloße Strukturanalogie weit hinaus. Die eingangs aufgestellte These, dass es das Wesen der Dämonen ist, Affekte zu verteilen, lässt sich durch einen Hinweis auf ihre Belebtheit untermauern. Sowohl die griechische als auch die christliche Dämonologie sprechen ihnen Empfindungen von Lust und Schmerz und damit Affizierbarkeit zu. In der älteren Akademie ist dies bei Philippos von Opus belegt (HWPh 2, 2); ein Jahrtausend später spricht ihnen der byzantinische Gelehrte Michael Psellos in seinem *Dialog über die Werke der Dämonen* dezidiert Körperlichkeit zu, indem er zunächst angesichts des Erlöserwortes, wonach die Dämonen durch Feuer bestraft werden sollen, daran erinnert, dass dies ohne körperliche Affizierbarkeit unmöglich wäre; anschließend lässt er einen fiktiven, dämonologisch versierten Mönch mit Nachdruck behaupten, dass Dämonen ohne jeden Zweifel dazu fähig seien, animalische Leidenschaften zu empfinden.⁵⁵

Dämonen sind damit lebendige, mitunter auch als körperlich vorgestellte Wesen, die genauso wie Menschen Affekte empfinden; anders als diese scheinen sie aber in ihrer Affektsymptomatik tendenziell *fixiert* zu sein. Anders gesagt, sie verkörpern bestimmte Affekte und bringen diese auf vollkommene Weise zum Ausdruck. Wer mit einem Dämon in Berührung kommt oder gar von ihm besessen wird, übernimmt dessen Affekt gleich einer kontaktmagischen Ansteckung. Dämonen verteilen ihre Affekte auf alle, die in ihren Machtbereich geraten. Dies lässt sich schon für Hesiods Vorstellung von unzähligen, die Welt erfüllenden Dämonen geltend machen: Die Welt ist demnach voll von Affekten, die von Menschen Besitz ergreifen können.⁵⁶

sierung von Gesundheit und Krankheit ebenso widersetzt wie dem Dualismus von Gut und Böse.«

55 »But I conversed with a monk in Mesopotamia, who really was an initiated inspector of daemonic phantasms [...]; he accordingly told me many extraordinary things about daemons; and once, on my asking, if daemons were capable of animal passions, »Not a doubt of it,« said he.« (Psellos 2010, 63)

56 Die Nähe dieser Vorstellung zur phänomenologischen Konzeption der Atmosphären im 20. Jahrhundert ist unübersehbar und dabei keineswegs zufällig, greift doch Hermann Schmitz (2005a; 2005b) in seiner Gefühlstheorie bewusst auf altgriechische Vorstellungen von der ergreifenden Macht der Affekte zurück.

Auch aus der ältesten christlichen Dämonologie, dem *Testament Salomos*, lässt sich ein In-Beziehung-Setzen von Dämonen und Affekten herauslesen (Busch 2006). Dieser aus dem 4. Jahrhundert stammende Text gibt sich als Vermächtnis des biblischen Königs Salomo aus. Dieser erklärt darin, welche dämonomagischen Kräfte ihn befähigt hätten, den Wunderbau des ersten Tempels von Jerusalem zu vollbringen. Darunter fallen auch die »sieben Geister«, die sich als Allegorien von Betrug, Täuschung, Verblendung, Kampflust, Streit, Gewalt und Neid zu erkennen geben. Da sie zudem in Gestalt von schönen Frauen auftreten, ist auch die Wollust präsent. Jeder dieser sieben Geister bekundet seine jeweilige Macht, auf die Affekte der Menschen einzuwirken. Der Übersetzer und Kommentator Peter Busch macht darauf aufmerksam, dass diese Verbindung des Dämonischen mit dem Affektiven bereits in älteren christlichen Texten zu finden ist – etwa bei Clemens von Alexandrien, der eine Stelle in Paulus' Epheserbrief⁵⁷ dahingehend ausdeutet, dass die Menschen von den »Weltbeherrschern der Finsternis fast getötet werden durch die vielen Verwundungen (*traumasi*), Ängste (*phobois*), Begierden (*epithymiais*), Zorn- und Traueranfälle (*orgais, lupais*), Täuschungen (*apatais*) und Lüste (*hedonais*)« (Busch 2006, 149). Der gnostische Text *Über den Ursprung der Welt* beinhaltet eine noch umfangreichere Liste von dämonisierten Affekten, nämlich sieben männliche und sieben weibliche, die durch allseitige Paarung 49 Dämonen erzeugen. Ähnlich verhält es sich bei den Barbelo-Gnostikern in der Überlieferung nach Irenäus: »Dort hatte sich der Demiurg mit der Authadeia (Anmaßung) vereinigt und die Kakia (Schlechtigkeit), den Zelos (Eifersucht), den Phthonos (Neid), die Eris (Streit) und die Epithymia (Begier) gezeugt.« (Ebd., 151) Diese drei Affekt-Generologien sind Busch zufolge zwar nicht identisch, weisen aber eine gemeinsame Intention auf: Sie alle konvergieren in der Gleichstellung von Dämonen und – wenngleich rein negativ gefassten – Affekten, was auf eine ganze Tradition hinweise, »die eine Siebenzahl von Dämonen mit Affekten verband«. (152) Das von Busch edierte *Testament Salomos* unterscheidet sich von den gnostischen Texten allerdings darin, dass die Dämonen nicht selbst die Affekte *sind*, wohl aber auf sie *einwirken*. Diese Unterscheidung dürfte praktisch allerdings wenig ins Gewicht fallen, denn in jedem Fall geht es darum, durch die christlichen Tugenden (die purifizierte Affekte sind, wie die Ausführung über das »aretologische Verfügungsregime« zeigen wird)

57 »Denn wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, die Gewalten, die Fürsten dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen in den Himmeln.« (Zürcher Bibel 2007, »Der Brief an die Epheser« 6, 12)

diese dämonischen Affekte zu bannen und zu besiegen. Unübersehbar ist schließlich, dass die spätere Siebenzahl der Todsünden völlig in dieser Tradition von dämonisierten Affekten steht.

So trivial der Hinweis ist, dass die bislang verwendeten Quellen allesamt aus Schriftkulturen stammen, so wenig erübrigt er sich, wenn man die Logik der Besessenheit bzw. neutraler ausgedrückt, der Beseelungen oder Beseelungsverhältnisse zu rekonstruieren versucht. Denn mit der Heraufkunft der Schrift bekamen die Möglichkeiten zur Selbstreflexion und damit zur Selbstinbesitznahme einen unvordenklichen Schub. Die Geschichte der Schrift umfasst auch die allmähliche (und über Jahrtausende verlaufende) Verbreitung der schriftbasierten Selbsttechniken. Seit der Aufklärungszeit und mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht wurden sie schließlich in Europa zum Grundbestand an Kulturtechniken, der von einer immer größer werdenden Mehrheit der Bevölkerung beherrscht wird. Die Fähigkeit, den eigenen Namen zu schreiben und im eigenen Namen über sich und seine Weltverhältnisse zu berichten, besiegelt die Inbesitznahme des leiblich-seelischen Selbst durch ein seiner selbst bewusst gewordenes Subjekt. Auf diese Umstände hat Thomas Macho (1993, 226) nachdrücklich hingewiesen: »Daß Menschen fähig sind zur Selbstbeherrschung, weil sie als exklusive *Eigentümer ihrer selbst* angesehen werden müssen, ist eine völlig moderne Anschauung«, deren angebliche Evidenz man, wie Macho es vorzeigt, durch einige wenige kulturtheoretische Überlegungen zum Einsturz bringen kann. Er bezieht sich zudem auf den Neuropsychologen Julian Jaynes (1988) und dessen Hypothese, dass die Bewohner*innen der frühen neolithischen Stadtkulturen noch nicht über jene Bewusstseinsstufe verfügt hätten, die sich mit den Schriftkulturen durchsetzen sollte, sondern dass damals die halluzinierten Stimmen und Befehle von Ahnen, Geistern und Autoritätspersonen die Funktion der Verhaltensregulation ausübten.

»In den Köpfen der Menschen hätten sich direkt und unverstellt die Autoritäten ihrer gestorbenen Ahnen, Clangötter und Priesterkönige zu Wort gemeldet. [...] Die Götterstatuen der theokratischen Hochkulturen fungierten – so behauptet Jaynes – als »Halluzinationsmedien«. Sie waren »Stimmenträger« der sakralen Könige, die äußeren Manifestationen innerer, unsichtbarer Sprecher. »Besessenheit« bildete das Überlebensprinzip der prähistorischen Städte.« (Ebd., 228)

Wie auch immer es um Jaynes' Theorie bestellt sein mag (immerhin wird sie auch heute noch von Neurowissenschaftler*innen und Philosoph*innen wie Daniel C. Dennett diskutiert): Dass die Besessenheit in vorhistorischen Zeiten ein weitaus geläufigeres Phänomen als heute gewesen sein muss, darauf

geben die antiken Quellen, die sich um eine Erklärung, Bewertung und Regulierung dieser Erfahrungen bemühen, einen ausreichend deutlichen Hinweis. Quer durch die Kulturen gilt, dass die Dämonen durch ihre besitzergreifende Macht die *Passivität* des Menschen ansprechen. Von einem Dämon ergriffen zu werden, heißt zunächst etwas zu erleiden, egal welche affektive Qualität diese Leidenschaft aufweist. *Die Agenz liegt zunächst völlig außerhalb des Menschen.* Überall in der Natur halten sich für das dämonologische Bewusstsein solche Agenzen verborgen, bereit, ihren eigenen Launen gemäß die Menschen zu ängstigen, ihnen nachzustellen, sie zu überwältigen oder umgekehrt sich zu entziehen, wenn sie eigentlich gebraucht würden. Zwar können die Menschen versuchen, die Dämonen zu beschwören – durch Wort- und Sprachmagie, durch Opfergaben und Reinigungen, durch Bildnisse, Klänge und Rituale. Doch bestenfalls gelingt es, sich mit den übernatürlichen Agenzen zu arrangieren. Zwar ist es für die Praktiken von Magier*innen charakteristisch, dass sie sich Dämonen und Naturkräfte *untertan machen* und ihre Nähe oder Ferne *erzwingen wollen* – dieser Umstand wurde insbesondere von den monotheistischen Religionen als schärfster Gegensatz zur dort verlangten rituellen Unterwerfung unter den göttlichen Willen gesehen (vgl. Graf 1996, 19). Das unterscheidet die Dämonologien auch konzeptuell von all jenen Theologien, die Götter als Wesen auffassen, die der Verfügungsgewalt des Menschen *prinzipiell* entzogen sind, wie es beispielhaft für den christlichen Schöpfergott der Fall ist. Wir haben es demnach mit einem in sich hochdifferenzierten Raum zu tun, der als voll von Dämonen-Affekten vorgestellt wird. Das Verfügewollen gleicht demnach weniger dem Kontrollwahn eines sich zum Zentrum seiner Welt hochstilisierenden autonomen Subjekts als dem kompromissreichen Navigieren durch eine höchst dynamische, nicht-euklidische Topographie. Man versucht, die Dämonen-Affekte etwa so zu nutzen wie der Steuermann sein Boot den Kräften des Wassers und der Luft aussetzt und sich dabei an gute Strömungen und Winde hält, während er andere zu umschiffen versucht.

Das dämonologische Verhältnis zu den Affekten ist keineswegs nur in kulturellen Frühzeiten oder abseits der Hochzivilisationen anzutreffen.⁵⁸

58 Aus Platzgründen wird hier auf eine Auseinandersetzung mit ethnographischen Zeugnissen bezüglich des Fortlebens der Vorstellungen von dämonischer Besessenheit verzichtet. Stellvertretend soll hier auf einige einschlägige Arbeiten verwiesen werden, allen voran Lewis (2003) und Goodman (1997). Das überraschende Fortleben europäischer Diktatoren (Mussolini, Hitler) wie auch von Filmhelden à la Bruce Lee in afrikanischen Besessenheitskulten wird dokumentiert bei Heike Behrend und Ute Luig (2000).

Noch für die europäische Neuzeit gilt, dass dämonologische Vorstellungen allgegenwärtig waren; sie bildeten zusammen mit den Traktaten zur Hexerei sogar den Stoff für ein eigenes literarisches Genre, das von ganz unterschiedlichen Interessen bedient wurde. Die kulturwissenschaftliche Forschung hat sich bis vor Kurzem kaum mit den darin dokumentierten dämonologischen Vorstellungen beschäftigt, sondern sich auf die Praxis der Hexenverfolgung beschränkt, was sich allerdings mit Stuart Clarks (1999) monumentaler Studie *Thinking with Demons* zu ändern begann. Die Philosophiegeschichtsschreibung hat ihrerseits zumindest zaghaft anerkannt, dass vor allem in der italienischen und der englischen Renaissance nicht nur dämonologische Vorstellungen, sondern auch Praktiken gepflegt wurden (vgl. Culianu 2001; Yates 1991).

Dass dämonologische Vorstellungen auch in aufgeklärten Diskursen der Moderne zumindest da fortleben, wo der Schlüsselbegriff des »Besessen-seins« reaktiviert und affirmiert wird, ist ein Umstand, den Michaela Ott unter Verweis auf Emile Durkheim festhält.⁵⁹ Er lässt sich aber ironischerweise ebenso bei dem von Durkheim rivalisierten, seit der Jahrtausendwende aber rehabilitierten zweiten großen Begründer der französischen Soziologie, nämlich Gabriel Tarde, geltend machen. Dieser hatte in seinem Entwurf einer monadologischen Soziologie eine »*possession reciproque*«, eine wechselseitige Besessenheit der »sozialen Monaden« voneinander konstatiert (Ott 2010, 353). Die Rede von der Besessenheit erinnert selbst in diesem Abstraktionsgrad an das Eigentümliche der dämonologischen Verfügungsweisen: dass man es nämlich im Psychosozialen zunächst einmal mit eigenwilligen, nicht-menschlichen Akteuren zu tun hat, mit deren Macht die vielfach besessenen Individuen erst umzugehen lernen müssen.

Was die Grammatik der Gefühle angeht, so lebt die Vorstellung von quasi-personenhaften Dämonen-Affekten in einigen bis heute gebräuchlichen Verben wie »rufen«, »hervorrufen«, »wecken« oder »vertreiben« fort. Sie alle rekurrieren auf die Vorstellung von lebendigen, rezeptiven Wesen, mit denen ein guter Umgang gefunden werden muss, sofern menschliche Individuen glücklich (*eu-daimon*) oder zumindest zufrieden leben wollen. Anders als die nachfolgend zu besprechenden Verfügungslogiken bewahrt diese dämonologisch informierte Sprachgebung eine Erinnerung daran, dass

⁵⁹ So interessiert Ott an Durkheims Zuwendung zum Dämonologischen »vor allem, dass er in seinem eigenen epistemischen Zugriff ein Fortleben animistischer Annahmen dokumentiert, wenn er den Zusammenhalt von Gesellschaft von der »Besessenheit« des Einzelnen durch gesellschaftliche Tatsachen abhängig erklärt.« (Ott 2010, 44)

sich nicht alles erzwingen lässt und man mit Gegenwehr der herbeigerufenen oder zu verscheuchenden Mächte zu rechnen hat. Dies bringt eine andere Haltung mit sich, als es etwa die moderne Kausalität mit ihren deterministischen Ursache-Wirkungs-Ketten nahelegt. Vielleicht ist es auch gerade diese andere Art der Verursachung, die den Umgang mit personenähnlichen Affektwesen bis heute für so viele Mitglieder moderner Gesellschaften als attraktiv erscheinen lässt. Dass gerade die Modernisierungsschübe mit einem Wiederaufleben spiritistischer Vorstellungen und der Erfindung von Trancepraktiken einhergingen, bei denen innovativ auf die jeweils neuen Medien zurückgegriffen wurde, ist ein Befund, der erst seit einigen Jahren näher erforscht wird.⁶⁰

Das Fortleben von Spiritismus, Okkultismus, Goetie (Dämonenmagie) und Angelologie, die heute allesamt unter dem wenig differenzierten Label »Esoterik« zusammengefasst werden, lässt sich gewiss als Beweis für die Beharrlichkeit von Aberglauben und Irrationalismus lesen. Doch dabei blendet man die praktische Seite aus, der es um nichts anderes geht als um eine Affizierungskunst der anderen Art. Ob dabei Engel, Dämonen, Geister oder sonstige Wesen angerufen werden, tut wenig zur Sache; viel relevanter ist, welche Medien, Materialien, Gebärden, Wortfolgen, Selbst- und Interaktionstechniken man hierbei einsetzt. Sie alle wirken auf diejenigen, die sie anwenden bzw. auf diejenigen, an denen sie angewendet werden, in spezifischer Weise zurück. Diese Affizierung *ist* bereits die Wirkung, die damit auf die übernatürlichen Eingriffe, die sie vorgeblich zu erreichen sucht, durchaus verzichten kann. Wenn es für die Blütezeiten des Christentums galt, dass der einfache Gläubige außerhalb der Pastormacht nur auf die ihm leicht zugänglichen Verfügungsweisen zugreifen konnte, um seinen Affekthaushalt zu regulieren (und das war eben vielfach die in zahllosen Handbüchern zirkulierende Magie, siehe Petzold 2011), muss man dann nicht in der massiven Verbreitung der Esoterik in der Gegenwart einen ähnlichen Versuch erkennen, der im Alltags- und Arbeitsleben erlittenen affektiven Ohnmacht eben das entgegensetzen, was am leichtesten zugänglich ist?

Selbst das uns heute scheinbar am fernsten liegende dämonologische Paradigma lebt also, wenn auch in den Industrienationen in eingeschränkter oder stark veränderter Weise, fort und erfreut sich sogar eines periodischen Wiedererstarkens. Welche Affekte die Vielzahl von Engeln, Geistwesen und Gottheiten aus allen Erd- und Himmelsregionen jeweils verkörpern – diese

⁶⁰ Erhellend ist diesbezüglich der Aufsatzband von Marcus Hahn und Erhard Schüttelz (2009).

Frage wäre es wert, einmal abseits vom intellektuellen Standesdünkel untersucht zu werden, mitsamt einer Beschreibung, mit welchen Beschwörungs-, Annäherungs-, Befreundungs- oder Bindungstechniken im esoterischen Feld jeweils operiert wird.⁶¹ Dass hier eine affektive und vielfach auch soziale Praxis eine bestimmte Funktion erfüllt, die anderswo verloren gegangen ist, wird man jedenfalls schwerlich ernsthaft in Abrede stellen können. Anbetung und Verehrung (Zink 2014) sind Praktiken, die sich an personifizierte Mächte richten, seien es imaginäre Gestalten, seien es reale Personen, die zu Anbetungsobjekten überhöht werden. Die Praktiken sind mit bestimmten Affekten verbunden, sei es die Liebe Gottes, sei es die Güte Marias oder seien es auch die Bosheit und Lüsternheit Satans. Die Adressierung einer solchen personifizierten affektiven Macht soll die Erlangung oder Erweckung eben dieser affektiven Disposition im anbetenden oder verehrenden Subjekt (wahlweise auch in einer dritten Person) erwirken. Das Gebet ist somit, einer Beschwörung ähnelnd, eine Kulturtechnik zur erhofften Übertragung eines Affektquantums aus einem virtuell unerschöpflichen Reservoir auf die eigene Psyche.⁶² Dass in christlichen Ländern zuweilen noch Exorzismus betrieben wird, deutet auf die anhaltende Überzeugungskraft der hier verwendeten Kodierungsform *ex negativo* hin – so unterhält der Vatikan bis heute eine »Internationale Vereinigung der Exorzisten«, die etwa 250 Mitglieder zählt (Bremer 2014). Zudem mag in traditionellen und nicht-industriellen Gesellschaften mit intakten Vorstellungen von Besessenheit und Magie das dämonologische Verfügungsmodell tatsächlich noch eine Hegemonie genießen – und selbst in Frankreich wurde das Ernst-, ja Wörtlichnehmen von Dämonenberichten durch den Psychiater Tobie Nathan wieder salonfähig gemacht (Nathan/Stengers 2018).⁶³ Die pauschale Ablehnung und Verunglimpfung dämonologischer Praktiken müssen jedenfalls ihrerseits als zu kurzichtig abgelehnt werden, übergehen sie doch die Analyse der praktischen Wirksamkeit dieser Rituale und Techniken, zu deren Erhellung bereits eine simple phänomenologische Beschreibung ausreichen mag.

61 Ansätze dafür finden sich bei Hartmut Zinser (2009, 37–68).

62 Die anhaltende Denkwürdigkeit eminent religiöser Praktiken zeigt sich darüber hinaus bei Jean-Luc Nancy (2012) sowie Bruno Latour (2011).

63 Bruno Latour hat in *Existenzweisen* die Arbeit Tobie Nathans im Kapitel »Die Wesen der Metamorphose wiederherstellen« (Latour 2014, 265–296) gewürdigt und lehnt sich darin hinsichtlich der dämonologischen Affektverfügung erstaunlich weit aus dem Fenster.

2. Das poietologische Verfügungsregime

Um nun zu verdeutlichen, wie das dämonologische Verfügungsregime durch eine neue Art des Zugriffs auf Affizierungen infrage gestellt wurde, mehr noch, einen Widersacher bekam, muss an dieser Stelle die paläopsychologische Phantasie bemüht werden. Anders gesagt: Ohne Spekulation führt hier kein Weg voran. Freilich gilt es, dabei so sparsam wie möglich zu spekulieren. Der Diskurs, der in der griechischen Antike bezüglich der Affekte geführt wurde, gibt die Zielmarke vor; die unabweisbare Annahme, dass ein solcher Diskurs zuvor durch bestimmte Blickrahmungen möglich geworden sein muss, den Anlass für die Spekulation.

Die dämonologischen Praktiken müssen auf bestimmte Medien zurückgegriffen haben: seien es Vokalisierungen, Verbalisierungen oder andere eigenleiblich hervorgebrachte Laute, seien es Töne, die mit frühen Instrumenten erzeugt wurden, seien es Gesten, Bewegungen und Tänze, seien es Markierungen oder andere Eingriffe in die physische Umgebung. Mit der Zeit werden diese magischen Verrichtungen komplexer geworden sein, so dass sie bei den Betrachter*innen zunehmend *als solche* affektive Wirkungen hervorbrachten. Es war also mutmaßlich die Entdeckung der performativen Kraft spiritueller und magischer Praktiken, die dazu geführt hat, dass Affekte allmählich als Wirkungen kunstfertiger Prozesse aufgefasst wurden. Im altgriechischen Schrifttum tritt uns dann eine bereits weit entwickelte, hochdifferenzierte Theorie entgegen, kraft welcher Künste und Kunstmittel die verschiedenen Affekte oder genauer: Emotionen (da sie nun kategorial unterschieden werden) hervorgebracht werden können.

Wenn im Folgenden ein »poietologisches« Verfügungsregime über die Gefühle beschrieben wird, dann ist in Absetzung vom dämonologischen Verfügungsregime erstmals die affektive Handlungsmacht dem menschlichen Bereich zugeordnet. Das griechische Wort *poiein* bedeutet »tun«, »machen«, »bewirken« oder »hervorbringen« und bildet den aktiven Gegensatz zum *pathein*, zum »leiden«, »erleiden« oder »fühlen«. Das Fühlen rückt nun

in den Bereich des Machens, der Selbsteinwirkung. Affekte werden nicht mehr als Einwirkungen dämonischer Kräfte kodiert, die sich möglicherweise zwar herbeirufen, beschwören oder bannen lassen, die dabei aber ihre Eigenmächtigkeit bewahren, sodass man sich mit ihnen bestenfalls arrangieren kann. *Affekte werden nun als Wirkungen kunstfertiger Hervorbringungen entdeckt, anders gesagt: als Ergebnisse technischer Verfahren*, sofern man »Technik« hier im altgriechischen Sinne der *téchne* denkt, nämlich als eine Verfügungsweise, die zu einem poetischen (hervorbringenden) Verfahren gehört.

Die Anfänge dieses Verfügungsregimes verlieren sich ebenso, paläopsychologischen Gedankenexperimenten zum Trotz, wie diejenigen des dämonologischen in den nicht überlieferten Tiefen menschlicher Vorgeschichte. Lediglich aufgrund der frühesten erhaltenen künstlerischen Zeugnisse – die Handabdrücke in El Castillo, die Höhlenmalereien von Chauvet, die Knochenflöten aus dem Auragnicien, die steinzeitlichen Statuetten – lässt sich vermuten, dass zumindest seit der jüngeren Altsteinzeit ein implizites Wissen bezüglich der Affizierungskraft menschlicher Erzeugnisse bestand. Die Tendenz gewisser künstlerischer Elemente (seien es gemalte oder gemeißelte Figuren, Tonverläufe oder auch Wortfolgen), spezifische Stimmungen und Gefühle hervorzubringen, muss zumindest vonseiten der Ausübenden erkannt und genutzt worden sein. Wann ein solches implizites Wissen explikationsreif wurde, lässt sich freilich nicht sagen. Was das überlieferte altgriechische Schriftgut angeht, setzt es erst zu einem Zeitpunkt ein, als die Macht der zielgerichteten Hervorbringung von Gefühlslagen bereits zum Reflexionsgegenstand kritischer Überlegungen wurde. Affektpoetische Lehrbücher liegen aus früheren Zeiten nicht vor – daher sind die einschlägigen Abhandlungen, nämlich die Erörterungen Platons im *Ion*, in der *Politeia* oder in den *Nomoi* sowie die (erst ab der Renaissance breit rezipierte) aristotelische *Poetik* bedeutsame Zeugnisse in zweierlei Hinsicht: einerseits für die damals gewiss nicht zum ersten Mal explizit eingesehene Kraft poetologischer Affizierung, andererseits aber zugleich für die ebenfalls kaum zum ersten Mal bekundete Forderung, dieser Affizierungskraft ethisch-politische Regeln aufzuerlegen, sie je nach vertretener Ansicht einzuschränken, zu fördern oder auch schlicht in ihrer Existenz zu rechtfertigen.

Warum wurden nun die musischen Künste (die Dichtung, die Musik und der Tanz), die ja nur Teilbereiche aller Weisen des Hervorbringens sind, unter dem Namen der ganzen Gattung versammelt, wie bereits Platon fragend

bemerkte?⁶⁴ Es drängt sich hier die These auf, dass die musischen oder poietischen Künste deshalb für die Gattung insgesamt stehen, weil sie wie nichts sonst aus dem Bereich der Poiesis der Hervorbringung von Affekten dienen. Für die Erzeugnisse der Handwerker gilt dies nicht: Diese haben in erster Linie nützlich zu sein, und auch wenn der Anblick oder der Umgang mit Handwerkserzeugnissen Affekte hervorruft, ist dies nur eine Zugabe zu ihrem eigentlichen Zweck. Was nun die Hervorbringungen der bildenden Künste betrifft, so werden sie von Aristoteles (Poet. 1447a) zwar ebenfalls unter der Kategorie der Mimesis zusammengeführt, den er für die poietischen Künste stark macht. Dennoch belegt er die bildenden Künste nicht mit dem Begriff *poietike téchne*. Denn für die Poietik ist der Einsatz spezifischer Mittel charakteristisch: Rhythmus, Sprache und Melodie, nicht aber Farben und Formen. Es scheint, als würde Aristoteles der Malerei und Bildhauerei nicht dieselbe Affizierungskraft zutrauen, wie er sie der Dichtung und der Musik zuerkennt. Er trifft sich in dieser Einschätzung mit Platon, der in seinen beiden staats-theoretischen Schriften ebenfalls vor allem die musischen Künste (die Sprachdichtung, die Musik und teilweise den Tanz) einer Analyse unterzieht – und zwar explizit im Hinblick auf ihre affektformende Kraft. Innerhalb der musischen Künste kommt nun wiederum der Sprachdichtung eine besondere Bedeutsamkeit zu, die sich wohl ihrer Nähe zur Rhetorik verdankt. Aus allen diesen Gründen kulminiert die Affizierungskraft der Künste in der Sprachdichtkunst, weil sie rhetorische Affektenlehren ebenso miteinbeziehen kann wie musikalische Wirkeffekte, nämlich Rhythmus und Melodie. Novalis (1965, 639) hat diese affektive Kraft der Sprachdichtkunst wie kein anderer auf den Begriff gebracht, als er seine Gleichung notierte, die sich auch auf antike Verhältnisse zurückprojizieren lässt: »Poesie = Gemütherregungskunst«.

Diesem einengenden Gebrauch des Poiesisbegriffs zum Trotz wird hier unter Poietologie allgemein die Hervorbringung von Affekten verstanden,

64 Vgl. Platons *Symposion*, worin das Schaffen (*poiein*) als Verursachung des Übergangs vom Nichtsein zum Sein einer Sache bestimmt wird, weshalb »auch die Werk-tätigkeiten im Dienste sämtlicher Künste Schaffen-tätigkeiten und die damit beschäftigten Meister sämtlich schaffende Geister (Dichter)« seien (Symp. 205bc). Gleichwohl werden eben nicht alle diese Dichter genannt, sondern »aus dem gesamten Schaffensgebiet wird ein abgesonderter Teil, nämlich der auf das Musische und Metrische bezügliche, mit dem Namen des Ganzen benannt« (205c), nämlich Dichtkunst (*poietike*) sowie Dichter (*poietes*). Otto Apelts Übersetzung führt aber zu einem Missverständnis: Platon meint eben nicht nur die Dichter, sondern alle musisch und metrisch Schaffenden, also auch die Musiker, die Tänzer, letztlich wohl auch die Rhapsoden und Schauspieler.

sei es durch musische Künste, durch die Kunst der Rhetorik und auch durch andere Künste oder Kunstfertigkeiten (*téchnai*). Entscheidend innerhalb dieses Regimes ist nämlich, dass die Affekthervorbringung den Haupt- oder Selbstzweck der ihm zugehörigen Verfügungsweisen darstellt. Die Künste bringen Affekte nicht – oder jedenfalls nicht in erster Linie – für etwas anderes hervor: nicht zur Abwehr von Dämonen, nicht zur Förderung der ethischen Tugenden und auch nicht zur Festigung des Staates (oder alternativ zur subversiven Bekämpfung von Herrschaft). Alle diese potenziellen Zwecke lassen sich jedoch mühelos mit der Affekthervorbringungsabsicht verkoppeln, und wie die diesbezüglichen Ausführungen von Platon und Aristoteles zeigen, gehört dies seit der Antike zum Kernbestand politischer Theorie. Doch der Kunst ihre Freiheit zuzugestehen, wie dies seit der Aufklärungszeit aus gutem Grund gefordert wurde, heißt eben dies: sie vom Rechtfertigungsdruck zu befreien, den ihr die politischen Theoretiker von Anfang an auferlegt hatten. Der Slogan *l'art pour l'art* ist nur eine erstaunlich späte Einlösung des ihr seit Anbeginn einwohnenden, affirmativ tautologischen Prinzips, dass Affekte zu erregen der Zweck jeder Affekterregungskunst ist. Dass dieses Paradigma daher zu jeder Zeit scharfen Angriffen unterworfen war, ist daher kaum verwunderlich. Erregt die Selbstgenügsamkeit nicht immerzu Widerspruch? Und zwar insbesondere dann, wenn man sie dem Verdacht unterzieht, dass sie in Wirklichkeit durch die vorgebliche Selbstgenügsamkeit hindurch heimlich an anderen Zielen arbeitet – nämlich der Bereicherung oder der Durchsetzung einseitiger Machtverhältnisse, wenn nicht gar der Etablierung von Herrschaftsbeziehungen?

Platons Ausführungen im zehnten Buch der *Politeia* sind diesbezüglich beispielgebend, fordert er doch die Künste, deren affektive Wirkmacht er anerkennt, heraus, sich dem Staat gegenüber besser zu rechtfertigen als er selbst dies, trotz seiner bekundeten Sympathie für die Tragödien, zustande bringt. Aufgrund seiner idealistischen Orientierung am uneingeschränkt Guten will er die Tragödien aus dem Idealstaat verbannen. Schon hier erfährt also das poetologische Verfügungsregime eine starke und bis in die Moderne hinein immer stärker werdende Konkurrenz. Ein an der Tugend orientiertes Verfügungsparadigma meldet seinen Anspruch auf die hegemoniale Vorherrschaft: Nicht länger solle es den Kunsthandwerker*innen der Affekte erlaubt sein, Beliebiges hervorzubringen, und möge es dem Publikum noch so sehr gefallen. Diese Konkurrenz arbeitet von Anfang an mit Verdammungsurteilen, die über die musischen Künste hinaus vor allem die Rhetorik treffen. Alle diese *téchnai* hätten nur die kurzfristige Lust des Publi-

kums im Sinn, und dieses Publikum würde sich von diesen kurzlebigen Effekten bezaubern lassen, weshalb es eine Fundamentalkritik und Verfügungsgewalt brauche, die denjenigen zukommen solle, die langfristig dächten und besser wüssten, was der Gemeinschaft dienlich sei und was nicht.

Das hohe Alter dieser Diskurse täuscht nur auf den ersten Blick darüber hinweg, dass in gegenwärtigen Debatten genau dieselben Motive und Begriffe bemüht werden. Was die Computer- und Videospiele betrifft, so bemühen ihre Ankläger dieselben Argumente wie einst Platon: Sie würden ihr Publikum verderben, weil dieses sich durch die Mimesis an das darin Dargestellte gewöhne, nämlich die habituelle und gedankenlose Gewaltanwendung. Die Verteidiger der Computerspiele wenden wiederum denselben Kniff an wie einst Aristoteles: Die Darstellung und Nachahmung ermögliche eine Reinigung von eben den Affekten, die sie hervorrufe. Mimesis und Katharsis gehören also bis heute zu den Grundbegriffen der Anklage bzw. Verteidigung der Gemütsregungskünste.

Ungeachtet ihrer jeweiligen ethisch-politischen Haltungen zu den Gemütsregungskünsten stellen die Schriften von Platon und Aristoteles eindrücklich unter Beweis, welch passgenaue Zuordnung kategorialer Emotionen und musisch-künstlerischen Mitteln zu ihrer Zeit bereits Standard war. Platons ausführliche Erörterungen zur für die Bürgererziehung dienlichen Musik kulminieren in der äußerst restriktiven Forderung, nur noch die phrygische und die dorische Tonart zuzulassen.⁶⁵ Das Phrygische stärke nämlich Tapferkeit und Männlichkeit; das Dorische hingegen stimme in jene Besonnenheit, die für die politische Beratung wünschenswert sei. Die lydische und ähnliche Tonarten, die er als »klagend« bezeichnet, seien eben dieses Klagecharakters wegen kontraproduktiv; zu verbannen sei auch die ionische Tonart, die zu den Symposien angestimmt wird, weil sie die Hörer verweichliche (Rep. 398de). Die Orientierung an einem strikten Tugendbegriff liegt schließlich auch der Verbannung fast aller Sprachdichtungen zugrunde – mit Ausnahme derjenigen, die direkt der Tugendhaftigkeit dienen und von denen Platon offenbar nur die Hymnen auf Götter und menschliche Vorbilder zulassen will (vgl. Rep. 607ab). In ähnlicher, stellenweise identischer Weise beurteilt und differenziert auch Aristoteles die Macht der Musik:

65 In den Schriften Platons und Aristoteles überlagern sich die Paradigmen. Die antike Poietologie lässt sich aufgrund der Quellenlage zu einem erheblichen Teil nur über die oft polemisch zugespitzte Darstellung bei diesen beiden Philosophen rekonstruieren. Ihre Schriften sind damit Zeugnisse sowohl für die (zumeist abgewehrten) poietologischen Verfügungsweisen wie auch für deren aretologische Überformung.

»Denn bereits die Natur der Tonarten ist unterschiedlich, so daß man beim Anhören anders gestimmt wird und sich nicht hinsichtlich einer jeden Tonart auf dieselbe Art und Weise verhält, sondern sich bei den einen eher trauriger und in sich gekehrter verhält, wie etwa bei der sogenannten mixolydischen Tonart, bei den anderen in seiner Denkweise eher weichlich, wie bei den weniger kontrollierten Tonarten, und in einer mittleren und gesetzten Denkweise sich besonders einer weiteren gegenüber benimmt, wie das allein die dorische auszulösen scheint; doch die phrygische macht begeistert.« (Pol. 1340a1–1340b1)

Und nicht nur die Tonarten sind psychoplastisch relevant, sondern ebenso die Rhythmen, sodass Aristoteles jenes Resümee ziehen kann, das für die gesamte abendländische Musiktradition gültig bleibt: »Aus alledem geht nun offenbar hervor, daß die Musik in der Lage ist, eine ganz bestimmte Wesensart der Seele zu verleihen.« (1340b1)

Für die Gattungen der Dichtkunst gilt das nicht weniger. Die Tragödie ruft nach der klassischen Darstellung in der *Poetik* vor allem zwei Affekte hervor, nämlich »Jammer und Schaudern«, wie die neueren Übersetzungen meist lauten.⁶⁶ Lessing hatte *phobos* und *eleos* auf einprägsame Weise mit »Furcht und Mitleid« übersetzt, doch hält dies heute nicht mehr stand. Psychologisch noch stichhaltiger als »Jammer und Schaudern« ist allerdings »Schrecken und Rührung«: Der eine Affekt setzt beim Zuschauer plötzlich ein, wie etwa in dem Moment, da Ödipus die tragische Wahrheit erfährt; der andere Affekt entfaltet sich von diesem Moment an bis weit über das Ende des Dramas hinaus.

Für die Komödie ist uns aufgrund des Verlusts des zweiten Buchs der *Poetik* leider keine ausdrückliche Affektzuordnung bekannt; doch aus den allgemeineren Aussagen Aristoteles' (wie auch Platons) lässt sich erschließen, dass schon damals eine mehr oder weniger explizite Affektpoetik für die gesamte Sprachdichtkunst existierte. Die moderne Literaturwissenschaft verfügt indes über eine eindrucksvolle, historisch orientierte Klassifikation, die den wichtigsten Textgenres der Literaturgeschichte einen jeweils spezifischen Affekt zuordnet. Burkhard Meyer-Sickendieks (2005) *Affektpoetik* zeichnet bezüglich der lyrischen Formen nach, inwiefern sich die Hymne als jene Gattung erweist, die Enthusiasmus zum Ausdruck bringt, wie die Elegie zur Trauer kommt und wodurch in der klassischen Romanze der Stolz

⁶⁶ Über die Übertragungsgeschichte informiert der Artikel »Katharsis« (ÄGB 3, 247). Demnach war es Wolfgang Schadewaldt, der 1955 vorschlug, *eleos* mit »Jammer« oder »Rührung« und *phobos* mit »Schrecken« oder »Schauer« zu übersetzen, woraus sich dann die Begriffspaare »Jammer und Schauer(n)« bzw. »Schrecken und Rührung« ergaben.

herausgearbeitet wird. Bei den dramatischen Literaturgattungen ist es die Tragödie, die Schuldgefühle gestaltet; zum Melodrama gehört die Sehnsucht, zum Schäferspiel die Scham, zur Posse die Erheiterung. Schließlich die narrativen Formen: Die Hoffnung passt zur Utopie, die Angst zum Märchen, die Überraschung zur Novelle, das Glück gehört zur Idylle. Schließlich ordnet Meyer-Sickendiek noch die Aggression der Satire zu, die Peinlichkeit der Parodie, den Schmerz dem Tagebuch und den Ekel der Groteske.

Es ist gewiss einfach, einer solchen Klassifikation das Willkürliche vorzuhalten: Wo bleibt etwa die klassische Komödie, wo das Liebesgedicht? Warum wird der Tragödie das Schuldgefühl zugeordnet, und nicht etwa – wie gerade gesehen – die traditionell vorgegebenen Gefühle des Schreckens und der Rührung? Sicherlich sind die Zuordnungen stellenweise zu gewollt säuberlich, zu sehr kategorisierend und damit einschränkend. Doch auf den zweiten Blick enthält die Stichhaltigkeit einiger affektpoetischer Paarungen doch Erhellendes. Zudem gehört es zum Gestaltungsprinzip Meyer-Sickendieks, die historischen Transformationsprozesse herauszuarbeiten, die jeden Gattungsaffect unweigerlich durchziehen. Die Gattungsgeschichte wird ihrerseits als »Affectgeschichte« lesbar gemacht: »Eine Affectpoetik geht also von der grundsätzlichen Wandelbarkeit der Affekte aus, der entsprechend sich auch die Gattung selbst transformiert.« (Ebd., 12) Statisch sind die Gattungen wie auch die Affekte also keineswegs gedacht. Schwerer wiegt schon der Einwand, dass der inneren Komplexität eines literarischen Werks, selbst wenn es sich überzeugend einer Gattung zuordnen lässt, aufgrund dieser hermeneutischen Vorentscheidung wohl kaum Genüge getan wird. Wie steht es nämlich mit Gegenläufigkeiten, mit Vieldeutigkeiten und mit Überschneidungen und Durchmischungen? Diesen Einwänden zum Trotz sollte der Erkenntnisgewinn, der in dieser Klassifikation liegt, nicht unterschätzt werden. Tatsächlich leben viele neuere Kunstformen, allen voran der Spielfilm, von ganz analog strukturierten Genres, die in kultur- und zeitspezifischer Modifikation eben ganz bestimmte Emotionen zum Ausdruck bringen und im Publikum erregen. Das macht den künstlerischen Ertrag nicht schon *per se* niedriger. Allerdings sagt es einiges über die affektive Bedürfnislage des Publikums aus, das sich auf diese Weise gerne und immer wieder und vor allem auf Bestellung in die schon bekannten Emotionen versetzen lässt.⁶⁷

67 Die Affectpoetiken des Kinos sind in zahlreichen Monographien und Aufsatzbänden untersucht worden. Stellvertretend seien genannt: Kappelhoff (2004); Brütsch u. a. (2005); Marshall/Liptay (2006); Bartsch u. a. (2007); Christian Pischel (2013).

Die älteste uns vorliegende Gebrauchsanleitung für die kunstgemäße Hervorrufung von Emotionen liegt allerdings nicht im Bereich der musischen Künste: Es handelt sich vielmehr um die *Rhetorik* des Aristoteles. Nicht von ungefähr aber ist diese Schrift sowie die gesamte antike Rhetoriktradition, die in erster Linie noch Cicero und Quintilian umfasst, für die Poetik im Sinne der Sprachdichtkunst maßgeblich geworden. Und nicht nur dort: Auch die Musiktheorie und die bildenden Künste, in gewissem Ausmaß auch die angewandten Künste haben sich von der rhetorischen Affektlogik wertvolle Impulse geholt, um die Erregung von Emotionen oder, wie es im Hinblick auf modernes Design eher heißt, die Erzeugung von Stimmungen, zielgerichtet umzusetzen.⁶⁸ Tatsächlich enthält die aristotelische *Rhetorik* die wohl umfassendsten Affektdefinitionen, die uns aus der Antike vorliegen.⁶⁹ Etwa ein Fünftel der Schrift widmet sich dem Affektkatalog, der beim Zorn einsetzt und bei der Eifersucht endet. Das kann durchaus überraschen angesichts der zu Beginn des Werks geäußerten Ansicht, dass die bisherigen Rhetoren sich zu sehr auf die Affekte konzentriert und dabei das eigentliche Kernstück der Rhetorik, nämlich die Lehre von den rhetorischen Schlussverfahren oder »Enthymemen«, vernachlässigt hätten (vgl. Rhet. 1354a). Es lässt sich demnach vermuten, dass unter den verschollenen Rhetorikabhandlungen einige noch umfänglichere Affektenlehren zu finden waren. Denn auch die aristotelische Affektenlehre ist, der Einschränkung zu Beginn zum Trotz, überraschend ausführlich und differenziert.

Wie Aristoteles erläutert, sind bei jedem Affekt drei Aspekte zu unterscheiden. So müsse man beispielsweise beim Zorn wissen, »in welcher Verfassung sich die Zornigen befinden, gegenüber wem man gewöhnlich zürnt und über welche Dinge. Denn wenn wir einen oder zwei von diesen Aspekten hätten, aber nicht alle, so könnten wir unmöglich Zorn erregen« (Rhet. 1378a) – zumindest wäre es, wie man vielleicht ergänzen sollte, nicht *kunstgemäß*, im Sinne der *rhetorike téchne*, möglich. Die psychologische Kenntnis der Affekte ist also der Grundstein, auf den die rhetorische Finesse erst aufbauen kann. Wer all dies beherrsche, könne auf den Registern der Seelen seiner Hörer fast nach Belieben spielen. Das gehe so weit, dass man Freunde als Feinde und Feinde als Freunde darstellen könne (1382a), was auf der

68 Vgl. Joost/Scheuermann (2008); Böhme (2013); Barthes (2010).

69 Der Begriffsdifferenzierung der Einleitung gemäß müsste hier konsequent von Emotionen die Rede sein, weil es sich um kategorisierte Affekte handelt; doch in den Übersetzungen und der Sekundärliteratur ist der Affektbegriff so sehr Standard, dass diese terminologische Dissonanz in der Auseinandersetzung mit Aristoteles unausweichlich ist.

Affektverfügungsskala nichts anderes heißt, als dass man Liebe zu Hass und Hass zu Liebe zu verkehren versteht. Selbstverständlich rät Aristoteles nicht dazu, dies zu tun, doch anders als Platon dreht er den Rhetorikern aus diesen ihren Fähigkeiten keinen Strick, sondern referiert nüchtern, was möglich ist, und *wie* es möglich ist; die poiетologische Darstellung erhält bei ihm gegenüber der ethisch-politischen Kritik der Affekterregung den Vorrang.

Bis in die Neuzeit ist die aristotelische Rhetorik die »für alle Künste grundlegende Produktionstheorie« geblieben (Ueding 2000, 48). Für die Dichtkunst lässt sich das schon dadurch belegen, dass für lange Zeit die »Personalunion von Dichter und Lehrer der Beredsamkeit« der Normalfall war – Diderot, Voltaire, Gottsched, Lessing, Pope und viele andere haben sowohl Dramen als auch theoretische und rhetorische Schriften verfasst. Schon Aristoteles hatte in der Ausdrucksmittellehre im dritten Buch der *Rhetorik* auf deren Überschneidung mit dem Gegenstandsbereich der *Poetik* hingewiesen, so wie ja auch dort mehrmals auf die *Rhetorik* verwiesen wird. Die Ausdehnung rhetorischer Theorien auf die musikalische Ausdruckslehre ist dann bei Quintilian vollzogen. Die Musiklehre der Aufklärungszeit geht hier in der Gestalt von Johann Mattheson (2008) am weitesten, indem sie die Musik zur »Klang-Rede« erklärt – eine Bestimmung, die in der historischen Aufführungspraxis alter Musik durch Nikolaus Harnoncourt (2001) wiederbelebt wurde. Gert Ueding (2000, 50–52) weist aber die aus der Rhetoriktradition übernommene Fähigkeit zur kategorial ausdifferenzierten Affekterregung auch für die Malerei, die Bildhauerei, die Architektur und sogar für Fest- und Triumphzüge aus. Faktisch lässt sich die Vorrangstellung der Rhetorik überall da geltend machen, wo die Metapher der Rede – im Sinne einer »redenden Malerei« oder einer »redenden Architektur« – mehr als nur beiläufig verwendet wird. Was die Inszenierung von Festlichkeiten betrifft, lässt sich schon an ihrem Ablauf die Parallele zur kunstvollen Rede deutlich genug sehen. Auch hier bestehe die Kunst darin, die zur Verfügung stehenden Elemente so anzuordnen, dass das Publikum gar nicht anders kann, als der Darbietung mit voller Überzeugung beizuwohnen.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, dass das poiетologische Verfügungsregime *Affekte als Phänomene betrachtet, die durch kunstvolle Einwirkungen hervorgebracht werden*. Diese kunstvolle Einwirkung beruht in allen Disziplinen, die diesem Regime angehören, auf einer zielgerichteten Anordnung der jeweils zur Verfügung stehenden Elemente. *Die Poiетologie ist ein Diskurs über Konstellationen affektiver Wirkmittel*. Ob die jeweils vorliegende Konstellation tatsächlich zur affektiven Bewegung des Publikums führt und dieses

sogar zu »überzeugen« (so heißt das rhetorische Schlüsselwort) vermag, kann nur die rezeptionsästhetische Erfahrung lehren. Denn die Affizierungskraft von poetischen Mitteln ist nicht unabhängig von soziohistorischen Bedingungen. Vielmehr bilden sich je nach diesen Umständen spezifische Affekterregungsformen heraus, die aufgrund ihrer Überzeugungskraft – simpel gefasst: ihrer *Beliebtheit* – über eine bestimmte Zeit hinweg tradiert werden. Doch selbst in langlebigen Traditionen ist es unwahrscheinlich, dass die jeweilige poetische Form unverändert bleibt. Einerseits ändern sich nämlich auch in trägeren Gesellschaftsformationen die soziohistorischen Umstände, sodass das, was einst volle Überzeugung hervorrufen konnte, nunmehr nicht mehr ganz so gut zur Wirkung kommt – man beginnt eine gewisse Antiquiertheit zu empfinden und erinnert sich voll Nostalgie an die starken Bewegtheiten von einst. Andererseits besteht natürlich rein psychologisch gesehen immer die Möglichkeit, dass sich eine noch so beliebte poetische Form aufgrund von übermäßiger Gewöhnung durch strikte Traditionspflege von selbst abnutzt. Erneuerung der Form ist dann die unweigerliche Folge – egal, ob die Tradition diesen sich nun regenden Erneuerungstendenzen freundlich oder feindlich gegenübersteht.

Das Phänomen der Mode kommt hier ins Spiel – und vermutlich unterliegt keines der Affektverfügungsregime so sehr modischen Schwankungen wie eben das poetologische. Die Erneuerung der Formen oder gar die Erfindung bisher unbekannter Formen bedeutet, dass stets neue Affizierungsweisen emergieren. Dabei lässt sich der Grundsatz aufstellen, dass, je fluider eine Gesellschaft beschaffen ist, umso schneller neue Affizierungsweisen erfinden, genossen und auch wieder verabschiedet werden – um dann gegebenenfalls zu einem anderen Zeitpunkt in mehr oder weniger gleicher Weise reaktiviert zu werden. Für die Wissenschaften von den Künsten ergibt sich daraus ein unerschöpflicher Schatz an Materialien. Wie viel hier zu entdecken ist und weiterhin bleibt, davon geben die zahllosen kunst- und literaturwissenschaftlichen Spezialabhandlungen einen Eindruck.

Dass die poetologische Affektlogik so sehr dem Phänomen der Mode unterliegt, ist darin begründet, dass sie sich tatsächlich an nichts anderem orientiert als eben an der Affektwirkung selbst. Sie kann sich mit anderen Logiken verbinden (der Aretologie, der Immunologie, der Maschinologie – siehe dazu die folgenden Abschnitte), doch für sich selbst besehen ist sie so puristisch, wie es im Bereich der Affekte nur möglich ist. Doch genau dieser Purismus ist schon zu Beginn des europäischen Schrifttums massiven Angriffen ausgesetzt, wie das folgende Kapitel zeigen wird.

3. Das aretologische Verfügungsregime

Die Philosophie etabliert sich in der Antike als eine Disziplin, die in den dämonologischen und poietologischen Praktiken vielfach eine unzulässige Unterwerfung des Publikums zu erkennen meint. Sie tritt an, um dieser Heteronomisierung eine Bewegung der Autonomisierung entgegenzusetzen. In Angelegenheiten der Psyche betrifft dies vor allem die Umkodierung der Affizierungen, die nun weder als Wirkungen dämonischer Mächte aufgefasst werden noch als kunstfertige Hervorbringungen, sondern als Resultate tugendhafter Selbsteinwirkung bzw. des Mangels an derselben. *Affekte werden nun also in Bezug auf Tugenden und Laster kodiert.* Im Rückgriff auf das griechische Wort für Tugend, *arete*, kann dieses Verfügungsparadigma das »aretologische« getauft werden. Mit dieser Umdeutung, die mit der Philosophie der Antike einsetzt und später vom Christentum und Islam fortentwickelt wird, verbindet sich ein geistes- und kulturgeschichtlicher Wandel, dessen bis heute anhaltende Wirkung trotz der vordergründigen Verlustdiagnosen bezüglich der Tugend gar nicht überschätzt werden kann.⁷⁰ Die Zivilisationsgeschichte wird nach wie vor von religiös begründeten Vorstellungen des »moralisch guten« Lebens geprägt. Und bis heute richtet sich, gerade in den fundamentalistischen Bewegungen, dieser Kampf um die notfalls gewaltsam durchzusetzende »richtige« Seelenführung immer auch gegen die Beeinflussung der Individuen durch die so verführerischen Affekt(ab)lenkungen, die von den Schauspielen im weitesten (und an Tertullian angelehnten) Sinne ausgehen, nämlich dem Fernsehen, dem Kino, den öffentlichen Festivals.⁷¹

70 Die klassische Verlustdiagnose von Alasdair MacIntyre (2006 [1981]), wohl nicht zufällig zur Blütezeit des Postmoderne-Diskurses veröffentlicht, erfreut sich auch im Deutschen konstanter Neuauflagen. Jonathan Haidt (2012) hält dagegen fest, wie sehr politische und gesellschaftliche Fragen nach wie vor von moralischen Vorstellungen beherrscht werden.

71 Die Lektüre dieses Musterbeispiels an ethisch-religiös motivierter Verurteilung der Poietologien lohnt sich auch heute noch, siehe Tertullian (1998).

An Platons Werk lässt sich der Übergang sowohl von der Dämonologie als auch der Poietologie zur Aretologie in idealtypischer Weise nachvollziehen. Der Dialog *Phaidros* entfaltet einerseits noch durchaus affirmativ die Lehre des Enthusiasmus (von *en-theos*, gottesfüllt) als vierfache Form eines »göttlichen Wahnsinns«, ausgelöst durch Dionysos, Apollo, die Musen oder Eros (vgl. Phdr. 244b–245c). Er verbindet diese dämonologische Vorstellung aber zugleich mit jener ethischen Wende, die durch die philosophische Frage nach der Tugend eingeläutet worden war. Denn bei aller Affirmation des durch Eros bewirkten Seelenflugs wird doch unmissverständlich eine Haltung der Besonnenheit anempfohlen, die durch eine lange Kultivierung erworben werden muss, weil sie keineswegs den natürlichen menschlichen Neigungen entspricht.⁷² Zudem ist der enthusiastische Hymnus und die daran anschließende Erörterung der Frage, wodurch sich eine gute Rede auszeichnet, ja in eine Kritik des Rhetorikers Lysias eingebettet, dessen Unaufrichtigkeit stellvertretend für all die Verführungskünste der Poietolog*innen steht, seien es nun Rhetoren, Sophisten oder Dichter*innen. Der Dialog *Phaidros* ist daher eine überaus aufschlussreiche Quelle, denn er wirkt gleichsam als Scharnier zwischen älteren Vorstellungen von der Ursache von Affizierungen und ihrer Übertragung auf ein selbstverantwortliches, sich um sein psychisches Wohlergehen sorgendes Subjekt.

Es wird in philosophiehistorischen Darstellungen immer wieder betont, dass der so wirkmächtige Begriff *arete* zunächst kein ethisch-moralischer war, wie es die problematische deutsche Standardübersetzung »Tugend« suggeriert, sondern schlicht und einfach die Tauglichkeit oder Güte im Sinne der hohen Qualität beliebiger Objekte zum Ausdruck brachte.⁷³ Erst in der Einführung des Begriffs auf den Menschen ist dann das ethisierende Moment hervorgetreten, das vom Individuum die Arbeit an seinen *aretai* einforderte, bis hin zum scharfen und oftmals überzogenen Rigorismus der hellenistischen und später der christlichen Ethiken. Da diese geistesgeschichtliche Intervention aufs Engste mit den Namen Sokrates und Platon als dessen Schüler und Botschaftsverstärker verbunden ist, lässt sich die These vertreten, dass diese beiden Vordenker der philosophischen Tugendethik damit dem

⁷² Zur Konjunktion von Enthusiasmus und Besonnenheit bei Platon sowie dem von ihm inspirierten Aufklärungsphilosophen Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, siehe Bösel (2008), Kap. 5 und 6.

⁷³ Vgl. den Artikel »Tugend« (HWPh 10, 1532), der festhält, dass *arete* auch auf Gegenstände wie Messer, Rebscheren oder Körperorgane bezogen wird, weshalb die Übersetzung als »Tugend« völlig irreführt. Empfohlen wird stattdessen der Hilfsausdruck »Gutsein«.

aretologischen Verfügungsparadigma zum Durchbruch verholfen haben. Dessen Ausstrahlung und Wirkmacht reichen freilich seit der Adaption durch das frühe Christentum weit über die Philosophie hinaus und wurden wohl auch erst mit dem Christentum als Staatsreligion des Römischen Reiches hegemonial.

Die aufschlussreichste Relationierung von Affekten und Tugenden findet sich allerdings nicht bei Platon, sondern in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles. Dieser unterscheidet zunächst die dianoetischen (Verstandes-) von den ethischen (Charakter-)Tugenden, um dann darüber aufzuklären, inwiefern die Ausbildung der ethischen Tugenden den bestmöglichen Ausgleich der Affekte innerhalb der individuellen Psyche garantiert (NE 1103a sowie 1106b). Die Betonung von Ausgleich und Harmonie heißt aber auch, dass die Affekte fast alle gerechtfertigt bleiben.⁷⁴ Da diese Affektharmonisierung wiederum die Ausübung der Politik ermöglicht, worin sich das Staatsbürgerleben (und damit der praktische Teil der Vernunftausübung) vollendet, setzt sie zudem den dynamischen Zustand der Glückseligkeit (*eudaimonia*) frei. Die Eudämonie – das Wort geht erkennbar auf eine dämonologische Vorstellung zurück und bezeichnet wortwörtlich das Besessensein durch einen guten Dämon⁷⁵ – ist nun allerdings selbst nicht den *pathe* zuzurechnen, da sie nicht passiv erlitten, sondern in der Aktivität selbst hervorgerufen wird bzw. in dieser selbst liegt (NE 1176b sowie 1098a). Zwar leugnet Aristoteles nicht, dass es dazu auch günstiger Umstände bedarf (NE 1099b), doch ändert das wenig am *Zutrauen zur Gestaltbarkeit des eigenen Affektlebens*. Er und seine Schüler sollten in diesem Vertrauen allerdings von den hellenistischen Schulen noch übertroffen werden – allen voran von den Stoikern, die die Beherrschung der Affekte durch das bis dahin ihnen ausgeliefert dargestellte Subjekt in geradezu athletische Höhen trieben. Der stoische Schulbegründer Zenon von Kition adelte den traditionellen Begriff für die Freiheit von Affekten, *apatheia*, indem er ihn zum Ziel philosophischer Bemühungen erhob. Das hatten zwar vor ihm schon einige Kyniker und wohl auch Skeptiker vorgeschlagen,⁷⁶ doch erst der Stoizismus entfaltete eine ausreichende Anziehungskraft, um die Auseinandersetzung über Sinn und Reichweite der *apatheia* durch die Philosophiegeschichte hindurch

74 Als Ausnahme werden Schadenfreude, Schamlosigkeit und Neid genannt, die immer schlecht seien (NE 1107a).

75 Euripides prägte das Wort »Glücklich ist, wer in sich einen guten Dämon zum Führer hat«, vgl. Artikel »Glück, Glückseligkeit« (HWP 3, 680).

76 Vergleiche den Artikel »Apathie« (HWP 1, 429–433).

immer wieder neu anzuregen. Stein des Anstoßes blieb dabei bis heute die Ausformulierung von Extremfällen des Gleichmuts, der sich bis zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal des eigenen Kindes erstrecken sollte.

Bei dieser Zügelung der Affekte spielt die Aneignung guter Gewohnheiten (*hexis*) eine entscheidende Rolle. Dies geht wiederum besonders deutlich bei Aristoteles hervor, der die *hexis* zu einem Grundbegriff der ethischen Theorie macht und sie insbesondere mit der *diathesis*, der Disposition (der deutsche Ausdruck »Anlage« bringt die irreführende Vorstellung mit sich, man hätte es hier mit Prädispositionen zu tun, die keiner Veränderbarkeit mehr unterliegen würden) in Beziehung setzt.⁷⁷ Kurz gesagt wird hierbei eine Verbindung zwischen der *Übung*, der aus der Wiederholung der Übung entstehenden *Gewohnheit* und der aus der Gewohnheit sich verfestigenden charakterlichen oder *psychischen Disposition* hergestellt, die auch als »Charakter-Tugend« bezeichnet wird. Eine gut entwickelte Disposition ermöglicht es dem Subjekt, sich »angemessen« zu seinen Affekten zu verhalten, sofern sie noch ohne das aktive Zutun des Subjekts auftreten, sowie die jeweils angemessenen Affekte hervorzubringen. Als Maß dieser Angemessenheit wird dabei die Mitte zwischen den Extremen herangezogen: Die Tapferkeit liegt zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit, die Freigiebigkeit zwischen der Verschwendungssucht und dem Geiz. Diese *mesotes*-Lehre wird trotz oder vielleicht sogar wegen ihrer Eingängigkeit allerdings schon von Aristoteles selbst in ihre Schranken gewiesen: Sie lässt sich bei manchen Dispositionen wie der Tapferkeit nur vage und bei manchen Affekten und Handlungen (nämlich denjenigen, die immer als schlecht zu betrachten seien) gar nicht anwenden (NE 1109a sowie 1107a). Vor allem aber soll sie nicht zu dem Missverständnis führen, dass die Lehre vom rechten Maß in allen Fällen eine mittlere Affektintensität anempfiehlt.⁷⁸

Aretologisch wird also über Gefühle insofern verfügt, als man die autonome Regulation der Affekte – die Unterbrechung oder Vermeidung unerwünschter Affekte, die Ausbildung gewünschter Affekte und die Harmonisierung des gesamten Affekthaushalts – über lange Zeiträume einübt und unermüdlich ausübt, bis sie zur zweiten Natur geworden ist. Ohne Übung, griechisch *askesis*, geht hier gar nichts: Das teilt der Bereich der Affektregulation mit der körperlichen Ertüchtigung wie auch mit der dialektischen Übung zur Schärfung der Geisteskraft. Wie wesentlich dabei das Phänomen der Übung war, ist in der neueren Philosophiegeschichtsschreibung erst

⁷⁷ Zur Relektüre dieser Haltungslehre aus den Geist der Bewegung siehe Wüschner (2016).

⁷⁸ Vgl. Artikel »Tugend« (HWPPh 10, 1539).

durch die Arbeiten von Pierre Hadot (2002) und Michel Foucault (1989a; 1989b) gebührend anerkannt worden. Der von Hadot reaktivierte und in die Philosophie re-injizierte Ausdruck »Exerzitionen« war lange Zeit nur im christlichen Register gebräuchlich. Foucault hat wohl auch wegen dieser christlichen Konnotation den Begriff durch den Neologismus »Selbsttechniken« ersetzt, der auf den kunstfertigen, auf Wiederholung und Habitualisierung angewiesenen Charakter der Selbstformung hinweist. An beide knüpft Thomas Macho in seiner Auseinandersetzung mit den Einsamkeitstechniken als beispielhaften, wenn nicht gar konstitutiven Techniken des Selbst an. Bei Macho (2000, 32) findet sich auch die aretologische Bekämpfung dämonologischer Zurichtungen bestätigt: »Einsamkeitstechniken werden häufig praktiziert, um eine spezifische Logik des »Besessenwerdens« außer Kraft zu setzen« – gemeint sind die Fremdbestimmungen durch die Stimmen »von Priestern, Geistern, Eltern, Lehrern oder Anführern«, demnach also Besessenheiten im buchstäblichen wie auch im übertragenen Sinn. Und auch wenn, wie Macho beschreibt, in den stoischen (und anderen) Einsamkeitstechniken eine Art alternativer Besessenheit durch einen guten *daimon* angestrebt wird, bleibt die Tugend der Selbstbestimmung im Sinne eines Freiseins von Leidenschaften das leitende Prinzip.

Peter Sloterdijk (2009) hat in diesem Sinn vor einigen Jahren den Begriff »Anthropotechniken« reaktiviert, um darauf hinzuweisen, dass das Selbst, über das hierbei verfügt wird, den Menschen im emphatischen Sinne als Vorbild an Autonomie und Selbstbeherrschung erst hervorbringt. Der Mensch ist insofern das Wesen, das sich zu sich selbst verhält – im vorliegenden Kontext heißt das primär: zu seinen Affekten. Dieses Selbstverhältnis ist aber kein bereits vorgegebenes, sondern ein jeweils erst zu etablierendes und zu habitualisierendes, was ohne Übung nach Vorgabe gewisser Regeln undenkbar ist. Das Subjekt *wird* nur zu einem solchen, sofern es sich zum »Träger seiner Übungsreihen« macht (ebd., 245). Man könnte angesichts der von Sloterdijk in *Du mußt dein Leben ändern* kritisierten Verdrängung des Übungs- durch den Arbeitsbegriff seit dem Zeitalter der Industrialisierung von einer »Übungsvergessenheit« in der Philosophie sprechen. Sie entspräche im Praktischen der theoretischen Preisgabe des Tugendbegriffs, die wiederum mit einem Vergessen oder Verdrängen der lebens- und subjektformierenden Dimension des Philosophierens einherging und zu deren Wiedererinnerung Hadot und Foucault, Macho und Sloterdijk entscheidend beigetragen haben.

Dass die Einübung tugendhaften Verhaltens Sache des Individuums ist, wurde bereits sichtbar. Der Einzelne autonomisiert sich, insofern er durch den Erwerb guter Gewohnheiten seinen Affekthaushalt *idealiter* unter vollkommener Kontrolle hält. Die gute Gewohnheit ist, anders als die schlechten oder indifferenten Gewohnheiten, kein bloßes automatisches Verhalten, sondern eine bewusst eingenommene Haltung zu sich selbst. Die Einsamkeitstechniken sind, wie Macho (2000, 28) schreibt, eigentlich »Verdoppelungstechniken«, weil sich das Individuum nun eben doch als teilbar erweist; es spaltet sich »zumindest in zwei Gestalten auf: als ein Wesen, das *mit sich* allein – und daher eigentlich »zu zweit« – ist.«⁷⁹ Subjekttheoretisch wird hier ein *Selbstverhältnis* in die Psyche eingespannt: Eine beobachtende und eingreifende Instanz wird installiert, die das affektive Geschehen kontrolliert und reguliert. Es ist nunmehr also das Subjekt, das über seine Affekte wacht und sich damit für sie zuständig und verantwortlich erklärt: zumindest für ihren Haushalt, wenn nicht sogar für die ethisch gebotene Ausbildung guter Affekte. Damit wird das heteronome Affektgeschehen, das der Bemächtigung durch dämonische Kräfte zugeschrieben wird, seit Aristoteles zumindest konzeptuell abgelöst – in Platons Theorie der Psyche findet sich mit dem *daimonion* eine vollendete Übergangsfigur, die den Namen der externen Macht beibehält, aber bereits völlig internalisiert ist. Das sokratische *daimonion* wacht zwar selbständig, also ohne bewusstes Zutun Sokrates' über dessen Verhalten, gehört ihm aber als seiner Seele vernähter Begleiter lebenslang an. Immerhin erfordert allerdings auch das *daimonion*, dass Sokrates in seinem bewussten psychischen Leben die Warnungen, die es ihm innerpsychisch zuschickt, bemerkt, zur Kenntnis nimmt und auch befolgt.

Nur wenige Generationen nach Sokrates und Platon ist die Affektkontrolle in der Philosophie vollständig internalisiert. Wo diese Kontrolle versagt oder mangelhaft ist, kann es jederzeit zu unbeherrschten Affizierungen kommen, für die das Subjekt dann allerdings ebenfalls die Verantwortung zu übernehmen hat. Daher taucht auch ein neuer Begriff zur Kodierung unerwünschter Affizierungen auf, nämlich das Laster (griech. *kakos*, lat. *vitium*). Die intime Verbindung von Lastern und Affekten gibt der Geschichtsschreibung seit dem Durchbruch der Emotionshistorie Anlass, bisher Vernachlässigtes nachzuholen: »Indeed, the origin of the vice heptad with all its categories has been shown to be intimately connected with the development of thinking about emotions in Antiquity.« (Newhauser 2012, 8f.) Dabei wird

⁷⁹ Zur Frage der Teilbarkeit des angeblichen Individuums, das sich spätestens in Praktiken der Tugendbildung als Dividuum erweist, siehe Raunig (2015, 115ff.) sowie Ott (2015).

die Identifizierung von Lastern mit Affekten nirgendwo so deutlich wie in den Lasterkatalogen, die von den Kirchenvätern entwickelt werden und schließlich in der Todsündenlehre einen ideengeschichtlichen Höhepunkt erreichen. Diese Entwicklung wäre aber undenkbar gewesen, hätten nicht die Evangelisten, Kirchenväter und Dogmatiker auf bereits vorhandene Aufzählungen von Lastern zurückgreifen können, die man schon in hellenistischer Zeit findet.⁸⁰ Die Stoa lotete die menschliche Niedertracht anhand zweier Viererreihen aus: Deren erste benennt vier psychische Dispositionen, die leicht als die Gegenbegriffe der klassischen Kardinaltugenden erkennbar sind, nämlich *aphrosyne* (Unbesonnenheit), *akolasia* (Zügellosigkeit), *adikia* (Ungerechtigkeit) und *deilia* (Feigheit); die zweite zählt vier teilweise mit diesen Dispositionen kongruente Affekte auf, nämlich *epithymia* (Begierde), *phobos* (Furcht), *lype* (Trauer) und *hedone* (Lust) (vgl. HWPh 5, 37ff.). Eine gewisse Willkür haftet allerdings schon dieser Aufzählung an, denn ein klassischer hochproblematischer Affekt, der Zorn, taucht hier nicht auf, auch wenn er sich sowohl der Unbesonnenheit als auch der Zügellosigkeit zuordnen lässt. Immerhin aber hat man es mit einem Grundgerüst zu tun, das innerhalb der philosophischen Tradition jeweils unterschiedlich artikuliert Lasterarchitekturen stützen konnte, die vor allem in römischer Zeit durchaus populär wurden. Auch im spätjüdischen Schrifttum lässt sich ihr Einfluss nachweisen; der von Philo von Alexandria ausformulierte Achtlasterkatalog findet bei den Wüsten- sowie den Kirchenvätern Aufnahme – bei Evagrius Pontikus und Johannes Cassian sind sie bereits fixer Bestandteil der christlichen (zunächst noch mönchischen) Lebensform. Gregor der Große nimmt schließlich die Neuordnung vor, die nunmehr *sieben* Hauptlaster von *einer* Lasterwurzel (bei ihm die *superbia* oder der Hochmut) abstammen lässt und damit sowohl die Achtzahl summarisch beibehält wie auch die allegorisch wertvollere Siebenzahl seinen Nachfolgern zum weiteren Gebrauch übermittlelt.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, dass das Konzept des Lasterkatalogs bzw. der Todsünden bei Weitem nicht so starr war, wie das herkömmliche Bild der Moraltheologie suggeriert. Auch wenn der Umgang mit Affekten durch die jeweilige Auffassung von Lastern und Sünden normativ reglementiert war, zeigt sich in den neueren historischen Studien immer deutlicher, wie flexibel diese Auffassungen letztlich waren. »In the psychological astuteness of moral thinkers in the Middle Ages, the border between

⁸⁰ Zur Adaption der stoischen Emotionstheorien in den frühchristlichen Sündenlehren siehe Richard Sorabji (2000).

good and evil is a very permeable one, admitting a degree of ambiguity that demonstrates its sensitivity to moral realities.« (Newhauser 2012, 9)

Es war ebenfalls der christlichen Moraltheologie vorbehalten, auf der Seite der Tugenden, also den *guten psychischen Dispositionen*, eine Trias zu installieren, die ihre affektive Seite unmittelbar zum Ausdruck bringt, als es bei den griechischen Kardinaltugenden (Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Weisheit) der Fall war. Die paulinischen Begriffe *Glaube*, *Liebe* und *Hoffnung*, die später von Thomas von Aquin in seine systematische Tugendlehre integriert und als »theologische Tugenden« gepriesen wurden, können sowohl als Affekte wie als affektive Haltungen verstanden werden, die ihrerseits andere positive Affekte begründen. So eröffnet die Hoffnung, die sich letztlich auf die Auferstehung in der Zukunft bezieht, eine Freude in und an der Gegenwart sowie eine Geduld, die sich vor Weltflucht wie auch vor gewaltsamer Weltveränderung zu schützen weiß. Ebenso wird sie vom »korinthischen Enthusiasmus, welcher sich schon im Erhofften wähnt« unterschieden (ThRE 15, 486). Die Liebe, die im Neuen Testament mit dem Begriff *agape* bezeichnet wurde, der anders als *eros* oder *philia* wenig bis gar keine somatischen Konnotationen in sich birgt, wurde von Origenes als die erste Tugend bezeichnet, aus der alle anderen hervorgehen, und bei Augustinus komplementär dazu als die einzige Tugend, auf die alle anderen ausgerichtet werden müssen (vgl. ThRE 21, 121–191).

Wenn das Affektleben jahrhundertlang als Leben der Innerlichkeit, als Kampf um Tugenden und gegen Laster verstanden wurde, so ist dies keineswegs eine natürliche Vorstellung, die etwa aus einer etwaigen anthropologischen Grundausstattung herrührt. Diese Vorstellung ist historisch kontingent, und mehr noch, *künstlich*, da sie der Ausübung von Techniken der Selbstsorge entspringt, die durch ihre Wiederholung und Habitualisierung einen psychagogischen Effekt zeitigen. Und wenn heute die Vorstellung von Innerlichkeit von so vielen Seiten kritisiert und verabschiedet wird, so geschieht dies vielleicht vorschnell mit einem Impetus, der seinerseits auf seine historische Kontingenz zu befragen ist. Aus genealogischer Perspektive interessiert nämlich zunächst, was sich gegenüber den dämonologischen und poietologischen Verfügungstechniken verändert, wenn das Affizierungs-geschehen primär in die psychische Innerlichkeit eines sich zu sich selbst verhaltenden Subjekts verlegt wird, anstatt es der Ergreifungsmacht dämonischer Kräfte oder der Kunstfertigkeit erfahrener Akteure zu überlassen.

Die Selbstverdoppelung, die durch das Selbstverhältnis installiert wird, soll dabei keineswegs dialektisch betrachtet werden; ihre Widersprüche,

Synthesen und unversöhnbaren Antithesen interessieren hier weniger als die räumliche Vorstellung, die mit ihnen auftaucht und kultiviert wird. Was für eine Topographie impliziert also die Aufrichtung eines »Subjekts der Wachsamkeit« (Hadot 2002, 16f.)?⁸¹ Offenbar einen Raum, der von einem privilegierten Ort aus überwacht werden kann – einem Ort, der Umsicht erlaubt. Die psychische Landschaft bekommt also eine erste Binnendifferenzierung: der erhobene Standpunkt versus das Umland, das sich in noch unbestimmter Weise in die Ferne erstreckt. Das Subjekt der Wachsamkeit muss sich also gleichsam seinen eigenen Wachturm installieren, um möglichst alles sehen zu können. Schon dieses einfache Bild lässt sich verdichten, wenn man die Existenz von Hinterländern annimmt, die sich nicht so einfach einsehen lassen. Für deren Überwachung braucht es bereits spezifischere Übungen der Durchforschung: Zeichen müssen lesbar gemacht werden, kleinste Regungen im Gebüsch oder das kaum merkliche Aufkommen von Wind einer verstärkten Aufmerksamkeit zugeführt werden. Noch komplexer wird es, wenn man die Existenz von Höhlen und unterirdischen Kammern in Betracht zieht, die sich in keinem Fall von einem zentralen Überwachungsort aus einsehen lassen, sondern das explorative Erkunden erfordern – eine Art Psychonautik also, an die wiederum andere Anforderungen zu stellen sind.

Für die frühen Christen war klar, dass sich die innere Landschaft nicht von selbst ins Licht setzt, wie man es von der äußeren Landschaft bei Tag gewohnt ist; sie sich in ihrer Weite gegenwärtig zu halten, ist bereits eine Spannkraft erfordernde Übung. Schon bei den Stoikern bildete diese Spannung (*tonos*), wie Hadot schreibt, den »Grundton des Lebens« (ebd., 17), und auch in den anderen philosophischen Schulen leiten die geistigen Übungen darin an, eine psychische Spannung aufrechtzuerhalten, wie es der Begriff *philosophos* oder Weisheitsliebender ausdrückt, der trotz der persistierenden Abwesenheit des Objekts der Begierde an ebendiesem festhält. Bei den Kirchenvätern ist das Bild von der »Spannkraft der Seele« schließlich ebenfalls zum festen Bestandteil der ethischen Tugenden geworden. Johannes Cassian (1981, 57) ermahnt den Mönch dazu, »seinen ganzen geistigen Fleiß und die Spannkraft seines Herzens für die Reinigung von den Sünden des Fleisches auf[z]ubieten«, und widmet sich in den Büchern 5 bis 12 seiner *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* dem »Kampf gegen die Acht Hauptlaster« (ebd., 47). Dass die Aufbietung der nötigen Spannkraft einem ständigen Kampf gleichkommt, ist im Frühchristentum bereits eine ausge-

81 Die *prosoche*, Wachsamkeit, ist Hadot zufolge über Philo von Alexandrien als eine der grundlegendsten geistigen Übungen belegt.

machte Sache. Dabei greift Cassian auf die schon bei den ägyptischen Wüstenmönchen gebrauchte Metapher vom »Athleten Christi« zurück (77).⁸² Am äußeren, körperlichen Wettkampf des Athleten könne man lernen, was es heißt, einen innerlichen Ausdauerkampf zu führen – und letztlich zu gewinnen. Die Seele enthüllt sich durch die aretologische Affektverfügung somit zunehmend als ein Binnenraum, in dem so viele Affizierungen auftreten, dass überhaupt erst einmal bestimmte Praktiken der Seelenschau erfunden werden müssen, um ihm gerecht zu werden. Die Anschlussfähigkeit der christlichen Selbst- und Seelenpraktiken für die wenn auch so viel später erfundene Psychoanalyse erweist sich schon aus diesem topographischen Bild der Seele. Es ist daher auch kein Zufall, dass bis zur Gegenwart viele der humanistisch orientierten Psychotherapieverfahren immer wieder auf alte philosophische wie auch (früh-)christliche Selbsttechniken und Übungen zur Festigung der Seele zurückgreifen.⁸³

Durch Übung wird also ein Verhältnis des Selbst zu sich selbst eingespannt: Eine überwachende Instanz wacht dabei über die Affekte, die im Innenraum der Seele auftreten. Die historisch wirkmächtigste Formulierung des Prinzips ist der altgriechische, von Sokrates bereits re-zitierte Imperativ, der über dem Orakel in Delphi geschrieben stand: »Erkenne dich selbst!«⁸⁴ In Platons *Theaitetos* wird diese Selbsterkenntnis mit dem Motiv der *homoiosis theo* verbunden wurde: der »Verähnlichung mit Gott«, soweit es in der Macht des Menschen steht (Th. 176b). Dieses Motiv wird zunächst von den Stoikern weitergeführt und später von den Neuplatonikern mit den aus Ägypten bekannten Techniken der Theurgie verbunden. Aber auch die konfessionellen Denker der Antike greifen das Motiv auf. Der jüdische Philosoph Philon von Alexandria versucht es mit dem Pentateuch in Übereinstimmung zu bringen; Clemens von Alexandria übernimmt es ein Jahrhundert später, deutet es aber in Richtung der *Imitatio Christi* um, die dann im europäischen Mittelalter zum Maßstab tugendhaften Lebens werden sollte.⁸⁵ In der Aufklärungszeit wird es schließlich noch einmal in ein anderes Überzeugungssystem übertragen: nämlich dasjenige von einer Verpflichtung auf die Selbst-

⁸² Cassian gebraucht auch das Sinnbild einer »olympischen Disziplin« (ebd., 51).

⁸³ Exemplarisch dafür ist Petzold/Orth/Sieper (2015).

⁸⁴ Zur Deutung der Formel als Grundlage für die sokratischen Dialoge und die geistigen Übungen philosophischer Provenienz vgl. Hadot (2002, 25). Auch sind die Aufzeichnungen von Marc Aurel für ihn klare Beispiele methodischer »Ermahnungen an sich selbst«, die schon im Originaltitel »Eis heauton« zum Ausdruck bringen, »daß es sich um schriftlich ausgeführte geistige Übungen handelt« (ebd., 196).

⁸⁵ Vgl. den Artikel »Angleichung an Gott« (HWPh, 1, 308–310).

kultivierung des Menschen abseits konfessioneller Vorgaben. Der säkularisierte aretologische Kampfbegriff lautet im späten 18. Jahrhundert »Perfektibilität« und wird zur Losung der Ideologen während der Französischen Revolution – allerdings wird deren Rigorismus schließlich auch für die terroristischen Entgleisungen mit verantwortlich gemacht.⁸⁶

Vielleicht aber, so könnte man mit Blick auf Norbert Elias' (1997) Theorie des Zivilisationsprozesses behaupten, war das aretologische Verfügungsregime in der Neuzeit auf solche ideologische Rigorismen (von denen es in der Nachfolge der Französischen Revolution freilich noch einige geben sollte) gar nicht angewiesen. Immerhin war die tugendhafte Kontrolle der Affekte durch sich selbst behauptende Subjekte ein Ideal, das nicht nur von Religion und Philosophie vertreten wurde, sondern auch von den ritterlichen und später den höfischen Gesellschaften aus immer weitere Kreise zog. Zwar waren auch sie konfessionell gebunden, verkörperten und propagierten aber im Vergleich mit dem Klerus doch andere affektive Haltungen, die schließlich, wenn auch zweifellos in spezifischer Anverwandlung, vom Bürgertum übernommen wurden. Auch wenn Elias den besagten Zivilisationsprozess, konkret: den fortschreitenden Zwang zum Selbstzwang im Sinne einer möglichst totalen Affektkontrolle durch die Individuen selbst, aus den gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen gleichsam funktionalistisch zu erklären versucht und er daher die Sprache der Aretologie tunlichst vermeidet⁸⁷ – seine Zivilisationsgeschichte ließe sich mit der hier vorliegenden Genealogie wohl gewinnbringend verbinden.

Dass die explizit auftretende affektive Aretologie in der Moderne keineswegs nur auf religiöse und konservative Diskurse beschränkt geblieben ist, soll hier zumindest noch angedeutet werden. Gemeint sind dabei nicht die derzeitigen Enhancement-Debatten, die statt von Perfektibilität von Optimierung sprechen.⁸⁸ Vielmehr soll ein Musterbeispiel für die Übertragung des Perfektibilitätsprinzip in die von den Massenmedien geprägte Moderne herangezogen werden. Die Rede ist von Stanley Cavell (1992), der seine Philosophie mit ständiger Rücksicht auf den von ihm so getauften »moralischen Perfektionismus« von Ralph Waldo Emerson entwickelt hat. Emerson und

86 Vgl. den Artikel »Perfektibilität« (HWPh 7, 239–244) sowie Behler (1989).

87 »Die Hofleute sind [...] nicht die Urheber oder Erfinder der Affektdämpfung und der gleichmäßigeren Durchformung des gesamten Verhaltens. Sie, wie alle anderen Menschen in dieser Bewegung, folgen Verflechtungszwängen, die kein einzelner Mensch und auch keine einzelne Gruppe geplant hat.« (Elias 1997, 362)

88 Siehe dazu den Abschnitt »Standardsituationen der Enhancement-Kritik« weiter unten im Buch (S. 328–336).

der amerikanische Transzendentalismus übertragen den europäischen Perfektibilitätsbegriff auf die Verhältnisse der jungen amerikanischen Demokratie. Gegen die konventionelle Deutung Emersons als eines elitären Individualisten arbeitet Cavell die soziale Komponente in dessen transformativer Ethik heraus. Denn die Selbsttransformation, um die es Emerson geht, sei ohne eine soziale Transformation nicht zu haben, insofern als beide Ebenen von einer immer neu einsetzenden kritischen Haltung leben, einer Selbstkritik wie einer Sozialkritik, die letztlich auf dem Affekt der Scham beruhen – nämlich der Scham angesichts der (faulen oder feigen) Konformität. Die soziale Dimension zeigt sich aber auch umgekehrt in der Hochschätzung der Freundschaft als einer unhintergehbaren Dimension ethischen Verhaltens. Die Anerkennung meiner selbst hängt immer auch von der Anerkennung durch andere ab. Der Freund, die Freundin ermöglicht mir, auf meinem Weg voranzuschreiten, sodass die Freundesbeziehung von Inspiration, ja sogar von einer Art Erweckung getragen wird.⁸⁹

Dass dieser »moralische« Perfektionismus auch eine ästhetische Dimension umfasst, geht aus Cavells (1994) Interpretationen klassischer Hollywood-Filme hervor, insbesondere von Screwball-Komödien, deren Grundstruktur er unter dem Begriff der »Comedy of Remarriage« analysiert. Diese endet typischerweise mit der Reaffirmation der Liebesbeziehung eines Paares, das kurz vor der Trennung stand. Die Comedy of Remarriage gibt für Cavells Perfektionismus das Schlüsselmodell ab, weil sie vorzeigt, dass das Verhältnis nur dann reaffirmiert werden kann, wenn sich beide Partner*innen auf einen Modus des Miteinander einlassen, der Freundschaft, Spiel, Überraschung und gegenseitige Erziehung umfasst. Neben die ethische tritt spätestens hier explizit die ästhetische Dimension (»play«, »surprise«). Aufgrund ihrer so passionierten wie intelligenten Inszenierungen des gegenseitigen Ringens um diese Bedingungen des glücklichen Zusammenlebens will Cavell (2005, 121f.) die von ihm analysierten Filme als Studien für die Möglichkeit eines perfektionistischen Lebens innerhalb der Demokratie verstanden wissen.

So faszinierend Cavells Ausführungen auch sind, so unübersehbar bleibt, dass der Begriff des Perfektionismus von seinen Schattenseiten unabtrennbar ist. Als Suchbegriff eingegeben, findet man gegenwärtig ebenso viele Publikationen zur Bewältigung pathologischer oder zumindest dysfunktionaler Perfektionismusbestrebungen wie affirmative Auseinandersetzungen

⁸⁹ Ich folge der Darstellung von Cavells Emerson-Lektüre in Saito (2005, 50–58).

im Sinne Emersons, Deweys oder Cavells. Der von Bernard Stiegler (2008) geprägte Begriff des pharmako-logischen Charakters aller Techniken zeigt sich auch im aretologischen Register bestätigt. Über seine Gefühle verfügen zu wollen, indem man sie als Tugenden bzw. Laster kodiert, ist ebenso ein Weg zur Autonomisierung, wie er einer Heteronomisierung Vorschub leisten kann. Der von Dämonen wie auch von Verführern gereinigte affektive Selbstbezug kann jederzeit in einen affektiven Selbstverlust umkippen. Wie sich gegen Ende dieses Teils zeigen wird, drängt unter der Ägide der Kybernetik aber schon längst ein neues Verfügungsregime darauf, das aretologische in seinem Perfektionismus abzulösen. Zuvor gilt es aber noch jene Paradigmen zu dekodieren, die in der Neuzeit emergiert sind und die ihrerseits zur Komplexität des zeitgenössischen affektiven Dispositivs beitragen.

Zwischenbetrachtung

Für die längste Zeit der Zivilisationsgeschichte, nämlich bis zum Beginn der Neuzeit, wurde der Umgang mit den Affekten durch das Wechselspiel der hier beschriebenen »klassischen« Verfügungsparadigmen geregelt und stabilisiert. Je nach Epoche, Kultur und Milieu wirkte dabei einmal das dämonologische, das poetologische oder das aretologische Paradigma als »Regime« in dem Sinn, dass es den jeweils anderen Paradigmen ihre untergeordneten Plätze zuwies. Das christliche Mittelalter lässt sich als eine solche aretologische Überformung der übrigen Verfügungsparadigmen beschreiben. Was den griechischen und römischen Aretologien nicht gelungen ist – nämlich zur vorherrschenden Kraft in einem kulturellen Gefüge zu werden, das vielfach durch Polytheismus, durch Magie und Aberglauben sowie durch künstlerische und andere kunstfertige, zum Teil dekadente Affizierungsformen bestimmt war – wird nun durch ein zunehmend inquisitorisches System der Unterbindung von Dissens und der Kontrolle vorgeblich lasterhafter Praktiken gewaltsam durchgesetzt. Dabei trat das Christentum seinerseits als eine bis zu einem gewissen Grad dämonologisch orientierte Kodierungsform des Affektiven auf den Plan, insofern es mit einem Liebe und Gnade spendenden, zugleich zu großem Zorn fähigen Gott operierte, der überdies durch eine komplexe Hierarchie von Engeln unterstützt wurde, die ihrerseits gegen eine unüberschaubare Zahl von Dämonen antraten – und dass die Gläubigen sich im Gebet an Gott bzw. an die Engel richten, stellt das Fortleben dämonologischer Verfügungsweisen deutlich unter Beweis. Dass sich das

Christentum dennoch als ein aretologisches Verfügungsregime durchsetzen konnte, liegt an der theologischen Synthetisierungskraft, die bestehende heidnische Praktiken in das eigene System zu integrieren vermochte und diese dabei auf eine durch Christus, den *Mensch* gewordenen Gott begründete Trias von (affektiven) Tugenden bezog, nämlich Glaube, Liebe und Hoffnung. Wäre Christus inklusive seiner Passionsgeschichte nicht das von jedem Christen in der *imitatio Christi* übernommene bzw. zu übernehmende Ideal, dem es, so weit es den eigenen Kräften entspricht, nachzueifern gilt, wenn also diese Religion nicht in der Stärkung eines subjektiven Prinzips der Tugendhaftigkeit bestanden hätte, dann hätte sie auch keine Basis gehabt, um die heidnischen Dämonologien und Poietologien zu kritisieren (im vollen Wortsinn: zu »dämonisieren«) und zu bekämpfen. Erst in der Renaissance gelang es der geschwächtesten Kodierungsform, nämlich der poietologischen, wieder auf ihr Eigenrecht zu pochen und sich gegen die Einbindung bzw. Degradierung durch das Christentum zur Wehr zu setzen. Sie tut dies allerdings unter einer Rückbesinnung auf die antiken Dämonologien, die nun als ein großartiges Repertoire für die Dichtung und die bildenden Künste entdeckt werden, aus dem freier geschöpft werden kann als jemals zuvor. Doch zu einer neuen Logik der Affektverfügung kommt es dabei keineswegs. Im Hinblick auf die affektiven Verfügungsregime nimmt sich die Renaissance daher als die letzte klassische Epoche aus, der insofern eine Sonderstellung zukommt, als sie vielleicht als einzige Epoche in der Weltgeschichte die poietologische Affektverfügung zum Regime erhebt, das seinerseits die anderen beiden Paradigmen unterordnet. Machiavellis zynisch anmutende Empfehlungen, mit welchen Mitteln des Betrugs und der kunstfertigen Affekterregung der Fürst zu regieren habe, zeigen, wie sehr sich die Poietologie zumindest in dieser Zeit emanzipieren konnte. Auf die längste Zeit des dämonologischen Verfügungsregimes (das in prähistorische Zeiten zurückreicht und sich bis in die klassische Antike behauptet) sowie auf die zweitlängste des aretologischen Verfügungsregimes, das mit der Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion einsetzt, folgt nun eine kurze und prekäre (und zudem lokal überaus begrenzte), aber nichtsdestotrotz höchst wirkmächtige Epoche, in der erstmals das poietologische Verfügungsregime sein volles Recht behauptet. Es wird zugleich die letzte Epoche bleiben, die mit der klassischen Trias der Kodierungsformen auskommt. Der vielfach beschriebene Zeitenwandel lässt sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, auch *sub specie affectus* auf den Begriff bringen.

4. Das mechanologische Verfügungsregime

Erst in der Neuzeit kommt es zur Herausbildung neuer Kodierungsformen des Affektiven. Diese werden allerdings die Art und Weise, wie über Affizierungen nachgedacht und wie mit ihnen umgegangen wird, grundlegend verändern. In der Barockzeit setzt eine völlig neue Kodierungsform ein, die letztlich mit der Vorstellung einer willentlichen Kontrolle der Leidenschaften radikal brechen wird. Sie ist mit dem Namen René Descartes' verbunden, was sich erhellt, sobald man Descartes' mechanologisches Denken in seiner vielleicht immer noch zu wenig beachteten Schrift *Die Leidenschaften der Seele* herausarbeitet. Im Artikel 27 bietet der Philosoph eine Definition der Affekte, wie sie zuvor in dieser Form nicht zu lesen war:

»Nachdem wir in Betracht gezogen haben, wodurch sich die Leidenschaften der Seele [passions de l'ame] von allen anderen Gedanken unterscheiden, scheint es mir angemessen, sie allgemein zu definieren als Wahrnehmungen [perceptions] oder Empfindungen [sentimens] oder Emotionen [émotions] der Seele, die ihr in besonderer Weise zugehören und die durch die Bewegung der Lebensgeister veranlaßt [sont causées], unterstützt [entretenuës] und verstärkt [fortifiées] werden.« (Descartes 1984, Art. 27)

Zunächst fällt auf, dass Descartes offenbar gleichwertige Synonyma vorschlägt, um die Leidenschaften (passions) zu definieren, nämlich Wahrnehmungen, Empfindungen oder Emotionen – wobei der folgende Artikel 28 diese Gleichwertigkeit zugunsten des Begriffs der Emotionen zurücknimmt, »weil von allen Arten von Gedanken, welche die Seele haben kann, es keine anderen gibt, welche sie so sehr erregen und aufwühlen [qui l'agitent & l'esbranlent si fort], wie es die Leidenschaften tun.« Wäre dies nun aber alles, was die Definition aufzubieten hätte, wäre nichts gewonnen. Auch der Zusatz »die ihr in besonderer Weise zugehören« sagt nichts Neues – im Gegenteil, Descartes spricht hier rein tautologisch, weil ja die Zugehörigkeit des Definiens zur Seele bereits zu Beginn der Definition feststand. Es kommt daher alles auf ihren zweiten Teil an. Bietet er etwas, das über das Selbst-

verständliche hinausgeht? In der Tat. Descartes gibt nämlich eine Erklärung der Leidenschaftsverursachung, die in ihrer Lakonie darüber hinwegtäuschen könnte, dass hier gerade ein Paradigmenwechsel stattfindet. Neu an seiner Psychologie ist nämlich die radikale Blickumkehr, die nun das, was im Geist vor sich geht, ausschließlich von den körperlichen Bewegungen her erklären will.⁹⁰ Um dies nachzuvollziehen, müssen die beiden entscheidenden Elemente betrachtet werden, die diese Erklärung ausmachen. Einerseits sind da die Lebensgeister, die ihrem unglücklich gewählten Namen zum Trotz körperliche Partikel sind, die Descartes dem menschlichen Körper zuordnet.⁹¹ Der Ursprung der Leidenschaft liegt also in einem körperlichen Geschehen, weshalb Descartes die gesamte Abhandlung mit einer Erörterung der Physiologie beginnt – er wolle mit wenigen Worten erklären, schreibt er zu Beginn, »auf welche Weise die gesamte Maschine unseres Körpers zusammengesetzt ist« (Descartes 1984, Art. 7). Es sind also materielle Bewegungen, die die seelischen Leidenschaften *verursachen*. Es kommt daher alles auf die Bewegungslehre an, die Descartes entwickelt. Bekanntlich gilt er als Modernisierer der Mechanik, weil er deren Bewegungsgesetze auf Einwirkungen durch Druck und Stoß sowie auf Erhaltungssätze reduziert hat.⁹² Diese mechanischen Gesetze gelten nun auch für die Bewegungen jener subtilen Körperteile oder Lebensgeister.

Das zweite entscheidende Element der Erklärung ist die Partizipkonstruktion »*sont causées*«, hier mit »veranlaßt« übersetzt – allerdings weist der Übersetzer Klaus Hammacher darauf hin, dass »verursacht« gleichfalls zulässig wäre, solange man sich daran erinnert, »daß sich erst mit der cartesianischen Philosophie diese strengere einheitlich mechanische Bedeutung von Kausalität herauszubilden begann« (ebd., 335). Genau diese Wende hin zur streng mechanisch gedachten Kausalität ist der springende Punkt. Die mechanische Verursachung betrifft nämlich nicht nur die Auslösung von Emotionen in der Seele durch physiologische Bewegungen. Vielmehr wird sie von Descartes auch in entgegengesetzter Richtung gedacht. So wie die Lebensgeister seelische Regungen verursachen können, kann auch die Seele

90 »What is new to his psychology is the exclusive focus on the relation of thought to the motions in the machine that for him constitutes the human body.« (Schmaltz 2013, 129)

91 Michaela Ott (2010, 132f.) weist auf die trotz des eindeutig physiologischen Ansatzes noch nicht völlig getilgte dämonologische Konnotation des Begriffs »Lebensgeister« hin, die möglicherweise auf Marsilio Ficino zurückgeht. Zur Spiritus-Lehre der Renaissance bis hin zu Descartes siehe Michaela Boenke (2005).

92 Vgl. Artikel »Mechanik« (HWPPh 5, 951–959).

durch willentliche Akte die Lebensgeister in Wallung bringen.⁹³ Das vermittelnde Organ ist hierbei die berühmte Glandula oder Zirbeldrüse; sie wird nun also nicht nur durch die Lebensgeister in Schwingung versetzt, sondern ebenso durch Vorstellungen, Erinnerungen oder Aufmerksamkeitsakte vonseiten des Willens. Gemeint ist mit dieser seelischen Verursachung keineswegs nur die willentliche körperliche Bewegung (das Heben eines Armes), sondern auch das, was Descartes (1984, Art. 91) die »inneren Erregungen« nennt, also die sogenannten intellektuellen Emotionen wie zum Beispiel die intellektuelle Freude. Sie ist an sich keine »passion«, keine Leidenschaft mehr, weil sie ja aktiv hervorgerufen wird – sie ist eine Aktion der Seele. Doch wirkt sie sich durchaus im Körper aus, denn »[s]olange die Seele mit dem Körper verbunden ist, kann diese intellektuelle Freude tatsächlich jedoch nicht entbehren, von derjenigen begleitet zu sein, die eine Leidenschaft darstellt« (ebd., 143). Das heißt, die aktive intellektuelle Freude geht *automatisch* mit einer Erregung des Körpers einher, die wiederum auf die Seele zurückwirkt und daher *eben auch* als Leidenschaft (passion) in Erscheinung tritt.⁹⁴ Diese seelische – man könnte moderner auch sagen *mentale* – Verursachung wird nun nicht weniger mechanisch gedacht als die physische Auslösung der seelischen Leidenschaften. Dies hat im späten 19. Jahrhundert ein der damals gerade aufkommenden Psychophysik nahestehender Descartes-Forscher nachdrücklich festgehalten: Dieses Wirken der Seele auf den Körper, diese »Selbsterregung« »dürfen wir uns [...] so mechanisch als möglich vorstellen« (Koch 1881, 226f.).

Die mechanische Affektlogik spricht sich in der Wendung von der »Affektauslösung« in aller Klarheit aus. Ausgelöst wird *per se* ein Mechanismus, in dem auf eine klar spezifizierte Ursache eine ebenso spezifizierte Wirkung folgt. Die Explikation dieser Kausalzusammenhänge wird später zum Anliegen der empirischen Psychologie. An Beobachtungen orientiert sich bereits Descartes, der die Verkettung von Vorstellungen und körperlichen Erregungen zur Grundlage von Überlegungen macht, die man später in den Diszipli-

93 Der Vielzahl der Lebensgeister steht hier konzeptuell die Einheit der Seele gegenüber – sie ist es auch, die den Menschen von den Tieren unterscheidet, welche durchaus Affekte empfinden, aber sie nicht organisieren können (vgl. Gaukroger 2002, 213f.).

94 Aktion und Passion sind demnach relationale Begriffe, je nachdem, ob die Agenz beim Körper oder der Seele liegt. »The passions of the soul are essentially caused by motions of the animal spirits, which is why they can be called actions of the body even though they are modes of an incorporeal mind, and voluntarily produced motions of the body are essentially caused by modes of the soul, which is why they can be thought of as actions of the mind and passions of the body.« (Brown 2006, 138f.).

nen der Traumatologie und des Behaviorismus systematisieren wird.⁹⁵ Das vielleicht einschlägigste Anwendungsfeld für die cartesische Affektmechanik war allerdings die musikalische Affektenlehre in der Barockzeit, die sich direkt von den *Leidenschaften der Seele* inspirieren ließ, und zwar bis zu Johann Matthesons *Der vollkommene Capellmeister* von 1739 (Pischner 1963, 25). Nebenbei sei erwähnt, dass Descartes sich in den *Leidenschaften der Seele* als ein überwiegend empirischer Denker erweist, auch wenn die Interaktion des Willens (bzw. der Seele) mit der Zirbeldrüse sowie seine an anderer Stelle ausgeführte deduktive Methodik diesen Befund lange Zeit unterbelichtet gelassen haben.⁹⁶

Zwar hat Descartes mit seiner Affekttheorie wohl kaum beabsichtigt, eine Blaupause für die reine Verfügung über die Affekte zu verfertigen, wie sie hier skizziert wird – seiner eigenen philosophischen Ausrichtung nach ist er ein Verfechter des stoizistischen Tugendideals und somit primär an der Hemmung und Unterdrückung unerwünschter Leidenschaften interessiert sowie sekundär an der Auslösung intellektueller Affekte durch die Akte des Willens, nicht aber an der Auslösung seelischer Leidenschaften durch zielgerichtete Einwirkung auf andere (oder auch den eigenen) Körper. Doch Descartes' eigene Wirkungsintention ändert nichts daran, dass er in seinen Schriften die Grundprinzipien dessen formuliert hat, was man als die »mechanologische« Verfügung über die Gefühle bezeichnen kann. Diese Betrachtung von Affekten als *Effekte kausalmechanischer Prozesse*, die sich wissenschaftlich beschreiben lassen und sogar strikten Naturgesetzen folgen, findet sich bei mehreren der großen neuzeitlichen Philosophen, so bei Hobbes, Spinoza oder Hume. Bei all ihnen dient diese Naturalisierung einer dezidierten *Entmoralisierung der Affekte* (Renz 2008, 311). Damit erweist sich das neue Paradigma als *antagonistischer Gegenentwurf gegen die Aretologie*. Wenn etwa Spinoza in seiner *Ethik* eine ganze Reihe von Affektmechaniken definiert (die Assoziation, die Übertragung, die Imitation; vgl. ebd., 323–326), dann legt er damit auch die psychologische Grundlage für eine radikale Kritik religiöser Tugendvorstellungen. Und David Hume begründet seine sensualistische Schlussfolgerung, dass die Vernunft die Sklavin der Affekte ist und

95 Einschlägig dafür ist der Art. 50, der sowohl die Gewöhnung an eine nicht angeborene Verkettung von körperlichen Bewegungen und Affekten anspricht als auch die Möglichkeit plötzlicher Traumatisierungen durch überstarke Erregungen, die »die Disposition des Gehirns verändern«. Wenn man zudem Tiere dressieren könne – so folgert Descartes höchst optimistisch – wie viel leichter müsse es dann selbst bei willensschwachen Menschen sein, die eigenen Leidenschaften zu »dressieren und zu leiten« (Descartes 1984, 89)!

96 Auf die empirische Einstellung Descartes' weist Deborah J. Brown (2006, 139f.) hin.

auch sein soll, seinerseits mit dem affekttheoretischen Postulat, dass hinsichtlich der Erzeugung von Affekten ein regelmäßiger Mechanismus walte, der sich genau so exakt untersuchen lasse wie die Gesetze der Naturphilosophie.⁹⁷

Die Frontstellung gegen die traditionale Aretologie bedeutet aber nicht, dass sich die naturalistischen Affekttheoretiker gegen die Idee einer Verbesserung der Lebensführung gewandt hätten. Im Gegenteil, die Analyse der Affekte in ihrem Eigenrecht dient Descartes, Spinoza, Hume und später Nietzsche dazu, jeweils eigene Betrachtungen über die für das gute Leben bestmögliche Organisation der Affekte anzustellen. Das aretologische Ziel der Perfektibilität wird nicht preisgegeben, sondern auf mechanologischer Grundlage neu konzipiert. Auffällig dabei ist, dass das Ziel immer deutlicher ebenfalls Affekte sind: bei Spinoza die aktiven Affekte anstelle der passiven, insbesondere die intellektuelle Freude, bei Nietzsche alle Hochgefühle, die sich im schöpferischen Weltverhältnis einstellen. Wenn dabei noch von Tugenden die Rede ist, dann nicht mehr im Hinblick auf eine von den Affekten abgetrennte Vernunft, sondern auf eine, die aus der Affektlogik selbst entspringt. Dazu gehört auch, dass die metaphysische Vorstellung eines rational lenkbaren Willens, der gleichsam von außen auf die körperlichen Affekte einwirkt, zunehmend verabschiedet wird.

Angewandte Mechanologie ist eine Logik der Erzwingung. Von Descartes' Körpermechanik führt eine direkte Linie zur *Herausbildung des Reflexbegriffs*, die Georges Canguilhem (2008) genealogisch nachgezeichnet hat.⁹⁸ Zur Offenlegung der elementaren Ursache-Wirkungs-Beziehungen in psychischen Angelegenheiten war allerdings die Ausbildung einer experimentellen und empirischen Psychologie notwendig – sie etabliert sich im 19. Jahrhundert und setzt in Teildisziplinen wie der Psychophysik oder der Psychophysiologie (die ihre Programme bereits im Namen tragen) das mechanistische Paradigma um, zu dessen Etablierung Descartes einen wesentlichen Schritt beigetragen hatte, und sie versucht, es zum Regime auszubilden. Bis heute ist die Rede von der »Auslösung« von Affekten oder Emotionen in der empirischen Psychologie üblich geblieben.⁹⁹ Als experi-

97 Vgl. Lilli Alanen (2006, 181), die hier den Schlusssatz von Humes *Dissertation of the passions* zitiert.

98 Etwa die Hälfte der Schrift ist Descartes sowie der Reflextheorie Thomas Willis' gewidmet, zeichnet aber gegen Ende deren Fortführung bis ins 20. Jahrhundert nach.

99 Henning Schmidgen (2008, liv) weist auf die untergründige Wirkung des Theorems der Auslösung im 19. und 20. Jahrhundert hin. Robert Mayers Schrift *Die Auslösung* (1876) hat

mentelle Wissenschaft verfügt sie über ein ganzes Spektrum von Methoden, anhand derer sich bei Proband*innen unter Laborbedingungen zuverlässig die intendierten Affekte auslösen lassen. Das *Handbook of Emotion Elicitation and Assessment* (Coan/Allen 2007) gibt einen Überblick über die zuverlässigsten und verbreitetsten Methoden, vom Einsatz von Bildern, Filmen und Musik bis hin zu Interaktionstechniken. Der mechanologische Ansatz verdeutlicht sich insbesondere an dem Wunsch nach *standardisierten Techniken*, weil nur so vergleichbare Ergebnisse produziert werden können.¹⁰⁰ Diese Affektauslösung scheint sich auf den ersten Blick von der poetologischen Verfügung – dem Hervorbringen oder Herstellen von Affekten durch kunstfertige Verfahren – kaum zu unterscheiden. Und doch herrscht zwischen Poietologie und Mechanologie ein fundamentaler Unterschied: Denn während das erstere Paradigma mit der *Anordnung von Elementen* zu einer wirkungsvollen, Eindruck machenden *Konstellation* operiert, arbeitet das letztere mit der *Reduktion* auf wenige und tendenziell auf nur *ein* wirkendes *Mittel*. Die Freilegung der elementarsten Affektauslösemechanismen ist das Ziel der mechanologischen Affektlogik. Sie operiert auf der Grundlage der Hypothese, dass jeder gewünschte affektive Zustand durch eine monokausale Einwirkung ausgelöst werden kann; man muss nur den Körper in der korrekten Weise reizen oder den Geist durch die Anwendung eines psychotechnischen Tricks stimulieren – und die affektive Reaktion erfolgt, sofern korrekt verfahren wurde, mit ernüchternder Zwangsläufigkeit.

Die mechanistische Weltansicht wurde aber in keinem Bereich so sehr auf die Spitze getrieben wie im Behaviorismus John B. Watsons. Aus seiner Schrift *Behaviorism* lassen sich die Phantasmen vorzüglich herauslesen, die mit den Versprechungen einer naturwissenschaftlichen Einsicht in die Gesetze des Verhaltens verbunden waren. Berühmt geworden ist das Zitat, in dem er darüber spekuliert, dass seine behavioristischen Erziehungsmethoden ihm ermöglichen würden, aus dem Ausgangsmaterial eines Säuglings jeden gewünschten Menschentyp heranzuziehen (Watson o. J., 82). Diese ultimative anthropotechnische Phantasie findet in den experimentellen Befun-

nachweislich Nietzsches späte Überlegungen zur Physiologie und damit seine Affekttheorie beeinflusst. Über Nietzsche setzt sich diese Rezeption zumindest indirekt fort, in Frankreich durch Bergson und Canguilhem.

100 »The field is now at a point at which a large number of excellent elicitation procedures and assessment approaches exist, and the broader application of these procedures and approaches stands to increase interlaboratory standardization and, by doing so, to increase the speed and accuracy with which emotion research can be communicated among peers.« (Coan/Allen 2007, 3)

den, die Watson präsentiert, allerdings eine eher bescheidene Basis. Als Erfolg wird ein Konditionierungsprozess verbucht, dem der »kleine Albert« unterzogen wurde – ein in der Psychologie bis heute berüchtigt gebliebener Versuch mit nicht unerheblichen ethischen Implikationen. Albert spielte gerne mit einer weißen Ratte. In dem Experiment wurde nun mehrfach, wenn sich ihm diese Ratte wieder annäherte, ein erschreckend lautes Geräusch produziert (Hammer auf Stahlrohr), sodass Albert reflexartig in Deckung ging. Man errät, wie das Experiment endete: Albert bildete diese Furchtreaktion auch dann aus, wenn sich die Ratte ohne Krach näherte. Und nicht nur das: Eines ihrer Merkmale, das weiße Fell, war nun so sehr mit der Furchtreaktion verbunden, dass unterschiedliche Tiere mit weißem Fell und selbst Gegenstände aus weißer Wolle dieselbe Reaktion auslösten. Der Affekt der Furcht war Albert erfolgreich implantiert worden – aber konnte man dies auch wieder rückgängig machen? »Finding that emotional responses could be built in with great readiness, we were all the more eager to see whether they could be broken down, and if so by what methods.« (Ebd., 132) Leider konnte diese Dekonditionierung nicht versucht werden, weil Albert inzwischen adoptiert worden war und nun an einem anderen Ort lebte, wie Watson schreibt. Die Forschung geht inzwischen davon aus, dass Albert im Alter von sechs Jahren starb, sodass die Frage ungeklärt bleibt, welche Langzeitfolgen Watsons Experimente hatten (Beck/Levinson/Irons 2009). Wenn es erlaubt ist, aus biographischen Umständen Schlüsse zu ziehen, mehren sich allerdings die Zweifel an Watsons psychoplastischer Begabung. Schon in *Behaviorism* finden sich Stellen, an denen Watson trotz der dünnen Faktenlage (die er selbst auch immer wieder eingesteht) krude sozialtechnologische Visionen zum Besten gibt. So hält er beispielsweise das Schreien von Kindern nur dann für gerechtfertigt, wenn diese körperliche Schmerzen haben, in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt werden oder, wie im Fall der Konditionierung Alberts, laute Geräusche auftreten. »But on no other occasion is the cry justifiable. This means that owing to our unsatisfactory training methods in the home, we spoil the emotional make-up of each child as rapidly as the twig can be bent.« (Watson o. J., 139) Derlei Ideen veranlassten ihn später, sich ausführlicher zu Fragen der Kindeserziehung zu äußern. Sein Buch *Psychological Care of Infant and Child* (1928) wurde ein Bestseller. Doch von dreien seiner vier Kinder, die er nach seinen eigenen behavioristischen Prinzipien erzog, sind Selbstmordversuche dokumentiert. Seine Enkeltochter, die Schauspielerin Mariette Hartley, führte die Probleme in ihrer Familie direkt auf die angewandten Theorien ihres Großvaters

zurück und gründete eine Selbsthilfegruppe zur Freitod-Prävention (Hartley/Commire 1990).¹⁰¹

Projekte zur mechanologisch fundierten Verhaltenskontrolle hatten auch nach der ersten Blütezeit des Behaviorismus Hochkonjunktur. Die kognitive Verhaltenstherapie zielt kraft der Lenkung des kognitiven oder mentalen Geschehens auf die Verfügbarmachung des Gefühlslebens. Durch die richtigen und »angemessenen« Denkmuster und Maximen sollen die funktional erwünschten affektiven Reaktionen bei all jenen gefördert oder überhaupt erst ausgelöst werden, die gewöhnlich an den falschen, weil »unangemessenen« Gefühlen leiden. Da hier die Wirkung aber nicht unmittelbar und zwangsläufig einsetzt, sondern durch geduldige Wiederholung und Einübung erst allmählich etabliert wird, ist dieses Verfahren tendenziell eher dem aretologischen Verfügungsparadigma zuzuordnen. Nicht zufällig verweist die rational-emotive Verhaltenstherapie nach Albert Ellis, die zudem als »humanistisch orientierte Psychotherapie« verstanden werden will, auf die antiken Grundlagen ihres Verfahrens, nämlich die hellenistischen Ethiken des Stoizismus und Epikureismus. Und doch verwischen sich hier die Kategorien: Denn sofern das Ziel der Therapie die Etablierung eines psychischen Automatismus ist, der auf Impulse regelmäßig in der gewünschten Weise reagiert und die entsprechenden »angemessenen« Emotionen auslöst, dient der Durchgang durch die aretologische Einübung eben doch der mechanologischen Verfügung. Immerhin aber unterscheidet dieser Weg dieses Verfahren von all den »harten« mechanologischen Verfügungsweisen, die auf die Zwangsläufigkeit physiologischer Reaktionsweisen setzen. In diesen Unterschied, der sich auf die Notwendigkeit übenden Verhaltens und damit einer beständigen, möglicherweise nie aufzukündigenden Aktivität des Individuums stützt, scheint sich der Humanismus heute geflüchtet zu haben. Und dies auch historisch nicht zu Unrecht: ist doch der Humanismus eine Spätfolge des Glaubens an die Autonomisierbarkeit des Über-Gefühle-Verfügens, der mit den klassischen philosophischen Ethiken erstarkt ist und in der vorchristlichen Antike die ersten großen Vorbilder hervorgebracht hat.

Sehr viel breiter als dieser individualtherapeutische Ansatz ist die in den letzten Jahren mit einigem medialen Aufwand propagierte Nudge-Theorie

101 B. F. Skinner (1948) hat die aus diesem Mechanismus sich ergebende Anwendung der operanten Konditionierung schließlich nicht nur experimentell weiter beforscht, sondern zum Königsweg der Verwirklichung einer utopischen Gesellschaftsordnung erhoben, wie er sie in *Walden Two* beschrieb (vgl. Sieben 2012).

ausgerichtet, die aus der Verhaltensökonomie kommt. Zwar scheint, der Namensähnlichkeit zum Trotz, keinerlei direkte Verbindung zwischen dem aus der Psychologie stammenden Behaviorismus und der neuen wirtschaftswissenschaftlichen Disziplin zu bestehen. Dennoch findet sich auch bei Thaler und Sunstein (2008, 82), den Autoren von *Nudge*, ein expliziter Rekurs auf das Stimulus-Response-Modell. Der politische Rahmen dafür ist der liberale Paternalismus, der dafür eintritt, Menschen in bestimmten Entscheidungssituationen, die ihre mentalen Fähigkeiten tendenziell übersteigen, durch Entscheidungsarchitekturen zur Hilfe zu kommen, um die langfristig klügste Wahl nahezulegen. Die Verhaltensökonomie stellt einen Bruch mit den neoklassischen Theorien dar, die mit dem Postulat der »rational choice« operieren und dabei unterstellen, dass Akteur*innen auf dem Markt stets die gewinnbringendste Entscheidung treffen – eine in vielerlei Hinsicht irreführende Vorstellung. Reale Menschen, so Thaler und Sunstein, sind selten bis nie so umfassend informiert, als dass sie die beste Entscheidung im Sinne der *rational choice theory* überhaupt treffen *könnten*.¹⁰² Hinzu kommen psychologische Hindernisse: mangelnde Impuls- oder Selbstkontrolle, Suggestibilität, Gedankenlosigkeit: »When self-control problems and mindless choosing are combined, the result is a series of bad outcomes for real people.« (Ebd., 44) Und genau deshalb sei eine Entscheidungsarchitektur notwendig, die den Menschen ihre freie Wahl einerseits nicht nimmt, aber andererseits sehr wohl ihr Verhalten in voraussagbarer Weise beeinflusst (6). Man fragt sich, wie diese innere Spannung davor bewahrt werden soll, in einem simplen Widerspruch zu enden. Denn wenn es tatsächlich gelänge, menschliches Verhalten durch zielgerichtete Beeinflussung des Entscheidungsprozesses auf *voraussagbare* Weise zu verändern, dann wäre eben durch die Bestimmtheit des Effekts der Einflussnahme die Freiheit des Akteurs eben nicht gerade unerheblich beeinträchtigt. »The gentle power of nudges« (8), diese »sanfte« Macht der Beeinflussung durch den metaphorischen Stupser mit dem Ellenbogen, der Menschen, die gerade noch im Entscheidungsfindungsprozess stecken, von außen in eine bestimmte Richtung lenkt, ist in ihrer Verfügungslogik alles andere als sanft: Sie rekuriert implizit auf den mechanischen Zwanglauf, auf die voraussagbare Logik von Ursache und Wirkung.¹⁰³

102 Die Argumentation kommt mehrfach auf den (unübersetzbaren) Typus des »unsophisticated chooser« zurück (ebd., 241).

103 Zur Kritik der vorgeblichen Sanftheit der Nudge-Verhaltensökonomie siehe Ulrich Bröckling (2017, 175–196).

Die von Descartes und anderen neuzeitlichen Philosophen begonnene Umstellung des Denkens auf eine tendenziell reduktionistische Mechanologie ist demnach auch heute noch wirksam, und auch wenn sich seither weit- aus komplexere Vorstellungen über psychische Vorgänge wie etwa Entscheidungsprozesse herausgebildet haben, muss mit der Rückkehr des so verführerisch simplen Stimulus-Response-Modells offenbar stets gerechnet werden.

5. Das immunologische Verfügungsregime

Fast parallel zur Ausbildung des mechanologischen Paradigmas – das von Descartes inauguriert und in den folgenden Jahrhunderten durch die Etablierung des mechanistischen Denkens und dessen experimentalwissenschaftlicher Umsetzung institutionalisiert wurde – entsteht ein weiteres Verfügungsmodell, das weitaus schwieriger zu durchschauen ist und dessen Grundlagen sich auf ganz unterschiedliche Diskurse verteilen. Wie im Folgenden erläutert wird, finden im 18. Jahrhundert Neuerungen in der Moralphilosophie, der politischen Ökonomie und der Medizin zueinander, verflechten und verdichten sich und ermöglichen so ein Verfügungsmodell, *das Affekte nun als quasi-virale Pathogene kodiert, als Fremdkörper, die das psychophysische System befallen können und damit in seiner Funktionalität bedrohen.*

Niklas Luhmann (1984, 520) hat im Zusammenhang mit der Entwicklung des modernen Rechtssystems fast beiläufig von Hinweisen gesprochen, »die darauf hindeuten, daß man sich seit der Frühen Neuzeit und besonders seit dem 18. Jahrhundert verstärkt um eine soziale Immunologie bemüht.« Er vertritt insbesondere die These, dass das Rechtssystem als Immunsystem der Gesellschaft fungiert: Denn so wie die organismischen Immunsysteme räumt das Rechtssystem Konflikte durch Mechanismen aus, die von da an wie ein Gedächtnisspeicher wirken, sodass derselbe Konflikt nicht mehr in genau derselben Form auftreten kann: »Das Recht lernt aus Anlaß von Konflikten. Es würde ohne Konflikte nicht entstehen bzw. nicht erneuert und vergessen werden.« (Ebd.) Konflikte ähneln demnach Keimen, die die Autopoiesis eines biologischen Systems bedrohen. »Die Immunantwort benutzt den Zeitbindungseffekt normativer Regeln. Regelbildung ist somit eine Art Antikörperbildung mit einer am Fall gewonnenen Spezifität.« (567f.) Auch wenn Luhmann sich also dem Rechtssystem in seiner Immunfunktion zuwendet, sieht er die Ausweitung des Paradigmas der Immunologie *avant la lettre* auch in anderen sozialen Bereichen am Werk. Nun lässt sich in der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts tatsächlich eine folgenreiche

Umstellung ausmachen: nämlich von den Leidenschaften auf die Interessen als anthropologisches Prinzip. Wie im Folgenden argumentiert werden soll, weist diese Transformation frappierende Ähnlichkeiten zum zur selben Zeit in Europa unter den Namen »Inokulation« sowie »Variolation« aufkommenden Impfverfahren auf.

Seit den 1710er-Jahren gab es in Europa eine zeitweise heftig geführte Debatte um Nutzen und Nachteil der Inokulation, der aus dem Orient importierten Schutzimpfung gegen die Pocken. Dabei wurde Materie von einer befallenen Person auf eine noch nicht befallene übertragen, um so für einen kontrollierten Ausbruch der Krankheit zu sorgen, der nach der Genesung zum dauerhaften Schutz vor ihrer Wiederkehr führt. Ein zuverlässiger Indikator für die Heftigkeit des Diskurses ist der fünfzehnteilige Artikel »Inoculation« in Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie* (DE 8, 755–769). Darin berichtet der ungenannte Autor minutiös vom Forschungsstand, vom Verfahren selbst, von seiner Verbreitung und von sämtlichen medizinischen wie moralisch-theologischen Einwänden, um letztlich eine klare Empfehlung für die Anwendung auszusprechen. Eine der Hauptquellen ist der Gelehrte La Condamine, der sich jahrzehntelang für die Verbreitung des Verfahrens einsetzte (sodass man vermuten könnte, dass er selbst der Autor des Artikels gewesen sei, der weitgehend aus Exzerpten aus La Condamines Schriften besteht).

Die Verbreitung des Verfahrens in Europa geht zumindest teilweise auf Lady Montagu zurück, die als Gattin des britischen Botschafters in Konstantinopel beobachten konnte, mit welchem großem Erfolg es dort angewendet wurde. Sie ließ schließlich um 1720 auch ihre eigenen Kinder inokulieren und löste damit in England eine Welle weiterer Versuche aus. Im Unterschied zu anderen geläufigen Varianten bestand die Prozedur darin, auf den Oberarmen der zu inokulierenden Person zwei längliche Schnitte einzuritzen, in die ein Pockenserum induziert wurde. Der so eingeleitete Krankheitsverlauf wird von La Condamine als relativ ruhig beschrieben. Die für den natürlichen Pockenverlauf typische zweite Fieberwelle sei weggefallen. Die Einritzung hätten zudem als Austrittsfläche für die eitrige Flüssigkeit fungiert, sodass die wegen der Vernarbungen gefürchteten Pusteln deutlich geringer ausgefallen seien (vgl. La Condamine 1773, 14). Trotz der offenbar spektakulären Erfolge blieb die Geschichte des Verfahrens wechselvoll. Auf einige Jahrzehnte der Latenz folgte um die Mitte des Jahrhunderts ein neuer Popularisierungsschub; um 1767 wurde die Prozedur vereinfacht und verfeinert, was zu einer weiteren Reduktion der Sterblichkeitsrate führte (Bazin

2003, 296). Als echter Durchbruch gilt in der Medizingeschichte allerdings die Entdeckung eines weitaus harmloseren Lebendimpfstoffs: nämlich der Kuhpockenviren (*vaccinae*). Diese sind für Menschen weitgehend ungefährlich, regen aber zur Bildung von Antikörpern an, die auch gegen die gefährlichen Pockenviren (*variola*) schützen. Der Nachweis einer wirksamen Immunisierung durch dieses »Vakzination« genannte Verfahren gelang Edward Jenner am Ende des 18. Jahrhunderts (ebd., 296–299).

Diese medizinhistorische Entwicklung wurde in den 1970er-Jahren von Michel Foucault als eines der Kardinalbeispiele für die Entwicklung moderner Sicherheitsdispositive analysiert. Entscheidend ist dabei der Umstand, dass die Erfolge vor der Entwicklung der Keimtheorie durch Louis Pasteur im späten 19. Jahrhundert medizinisch nicht erklärt, sondern nur festgestellt werden konnten. »Man hatte also Techniken, die in den Begriffen der medizinischen Theorie absolut undenkbar waren: allgemein anwendbar, sicher, präventiv.« (Foucault 2006, 91) Man musste den Erfolg nun auf andere Weise erklären – und hierbei wurde die Statistik herangezogen, die in jener Zeit »in Wirklichkeit die einzige theoretische Rechtfertigung der Impfung darstellt« (Moulin 1979, 26, zitiert nach Foucault 2006, 122). Foucault arbeitet anhand dieser epistemischen Funktion der Statistik heraus, wie die Krankheit allmählich weniger als furchteinflößende Macht denn als eine rational zu verwaltende Gefahr betrachtet wurde, der man durch Prozeduren entgegenwirken konnte, deren Risiko sich beziffern ließ (ebd., 93–96).

Die Pockenbekämpfung im 18. Jahrhundert ist demnach eines jener Felder, auf dem sich die modernen Macht- und Regierungstechnologien etablieren. Auf abstrakter Ebene besteht die Neuerung dieses Sicherheitsmechanismus darin, dass man nicht mehr versucht, die Gefahr abzuwenden, sondern sie durch vorausgreifende Integration zu minimieren. Foucault nennt noch eine weitere Variante dieser Umkehrung, die in den moralischen und politischen Theorien der Zeit zu finden ist. Es handelt sich um die Anerkennung der Begierden der Individuen, die nun nicht mehr moralisch betrachtet wurden, sondern als etwas *Natürliches*, mit dem man rechnen *musste* und auf das man rechnen *konnte*. Der Physiokrat Quesnay wirbt in Frankreich für die zuvor schon in England verbreitete Idee, dass die freie Verfolgung der Begierden einen »allgemeinen Nutzen für die Bevölkerung hervorbringt« und deshalb ein »Kollektivinteresse« darstelle (ebd., 112). Es ist bedeutsam, dass Foucault hier den Begriff »Interesse« verwendet. Jedoch erwähnt er nicht, dass dieser in den psychologischen Theorien jener Zeit

zunehmend auf die Individuen selbst übertragen wurde, und zwar im Sinne einer »ruhigen Leidenschaft«.

Genau diese Übertragung hat ein Zeitgenosse Foucaults zum Gegenstand seiner Überlegungen zu den politischen Begründungen des Kapitalismus gemacht. In seinem kleinen, aber überaus aufschlussreichen Buch *Leidenschaften und Interessen* spürt der amerikanische Soziologe Albert O. Hirschman den affektökonomischen Weichenstellungen in der Frühen Neuzeit nach, als sich ein Grundproblem menschlicher Existenz in neuer Dringlichkeit stellte: Wie nämlich ließen sich die destruktiven Leidenschaften bezähmen, wenn man sich eingestand, dass Religion und Moral allein dazu nicht ausreichten, wenn also, in der hier eingeführten Terminologie, das aretologische Verfügungsregime als gescheitert betrachtet werden musste? Weder »moralisierende Ermahnungen« noch »die Androhung der Verdammnis« boten länger geeignete Wege, um die Regierung der Menschen über sich selbst und über einander zu gewährleisten (Hirschman 1987, 23). Die Suche nach diesen neuen Wegen begann »ganz folgerichtig mit der detaillierten und unbefangenen Zergliederung der menschlichen Natur« und brachte, so Hirschman, im wesentlichen drei Argumentationslinien hervor: (1.) Zwang und Repression sollten vom Staat ausgehen, um sicherzustellen, dass die Menschen sich tugendhaft verhalten – ein repressives Modell also, das sich auf die politischen Ideen Augustins und Calvins berufen konnte und sich zumindest teilweise bei Hobbes wiederfindet; (2.) die lasterhaften Leidenschaften sollten für konstruktive Zwecke genutzt werden – ein Modell, das im 17. Jahrhundert beliebt wird, als man sich allmählich daran gewöhnt, dass der Mensch auf der individuellen Ebene nicht wirklich reformierbar ist und dabei zugleich die Idee auftaucht, dass diese Leidenschaften »auf irgendeine Weise für den allgemeinen Fortschritt der Menschheit oder des Weltgeistes zusammenwirken« (ebd., 27), wie es später Hegel mit seiner »List der Vernunft« wollte, sie aber alle zumindest dem Wohl der Nation dienen, wie es Mandeville und Vico beschreiben; (3.) die Leidenschaften oder Affekte sollten sich wechselseitig neutralisieren – eine Idee, die auf dem Grundsatz beruht, dass ein Affekt nur durch einen anderen Affekt bekämpft werden kann, wie es sowohl Bacon, Spinoza als auch Hume (später: Nietzsche) vertreten.¹⁰⁴ Hirschman zeigt nun, wie die Mechanologie die Möglichkeit einer immunologischen Umdeutung der ansonsten allesamt aretologisch orientierten Lösungsvorschläge erlaubt – und erst diese Umdeutung enthüllt, wie

104 Vergleiche das vorherige Kapitel »Das mechanologische Verfügungsregime«.

ich argumentieren werde, den vollen Sinn der von Hirschman beschriebenen Transformation der Leidenschaften in Interessen.

Es wirkt zunächst paradox, dass ausgerechnet jene Leidenschaft (Hirschman bewegt sich, wie die meisten seiner Quellen, noch im Paradigma der *passions*, weshalb ich den in der Übersetzung verwendeten Terminus hier übernehme),¹⁰⁵ die seit dem Ende des Mittelalter als die schlimmste betrachtet wurde, nämlich die Habgier, zur Neutralisierung der anderen Leidenschaften eingesetzt werden sollte. Gerade das war aber der Weg, den die europäische Neuzeit einschlug. Freilich war dies nicht umstandslos möglich, sondern bedurfte einer entsprechenden Umdeutung, die über den ursprünglich aus dem Zinswesen stammenden Begriff »Interesse« verlief. Hirschman zeigt, wie schließlich Machiavelli dazu beiträgt, den Terminus in staats- und regierungstheoretische Erörterungen zu übertragen. Bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts erfährt das Interesse eine unerhörte Konjunktur – wie die Sprichwörter »Les princes commandent aux peuples, et l'intérêt commande aux princes«, »Interest Will Not Lie« und »Interest Governs the World« beweisen (Hirschman 1987, 42; 45; 51). Dabei barg der Begriff durchaus eine innere Spannung in sich. Er konnte je nach Mode und Autor nahezu auf alles Psychologische ausgedehnt werden – Hirschman zitiert den Richelieu-Sekretär Jean de Silhon, der eine Vielfalt von Interessensbereichen aufzählte, vom Gewissen über Ehre und Gesundheit bis zum Reichtum – oder aber auf eben das eingeschränkt werden, was sich schließlich als seine wirkmächtigste Bedeutung durchsetzte, nämlich das Erwerbsinteresse (ebd., 46f.). Diese Festlegung mag durch die Begriffsherkunft aus dem Kreditwesen bedingt gewesen sein; in jedem Fall markierte sie »die besondere Affinität zwischen rationaler Kalkulation, wie sie dem Interessenkonzept implizit ist, und wesentlichen Merkmalen wirtschaftlichen Handelns« (ebd., 48). Dem Interesse wurde also nachgesagt, rational und damit berechenbar zu sein, was es von den irrationalen Leidenschaften unterscheiden sollte. Man glaubte damit einen dritten Terminus in die alte und ungelöste Dichotomie von Vernunft und Leidenschaft eingespannt zu haben, einen, der von beiden das jeweils Beste vereinigte: von der Leidenschaft die motivierende Energie und von der Vernunft die kalkulierbare Lenkung dieser sonst in gefährliche Bahnen sich ergießenden Energie.

Aus der früheren Todsünde Habgier wurde nun also durch eine semantische Rekodierung als (Eigen-)Interesse wenn schon nicht eine Tugend, so

¹⁰⁵ Zur Geschichte der Affizierungsterminologie in der Neuzeit siehe Thomas Dixon (2003).

doch eine willkommene Größe des politischen und wirtschaftlichen Lebens – die Sphäre der Politik ging hier übrigens der Ökonomie voraus, die später aus der Idee, dass »aus der Mechanik der Interessenverfolgung ein allseitiger Vorteil entstehen würde« (ebd., 59), einen bis heute nicht wirklich revidierten Lehrsatz machte. Das Verlangen nach Gewinn war zwar unersättlich – darin blieb man sich mit althergebrachten Auffassungen einig. Doch gerade in dieser Unersättlichkeit wurde eine Quelle der Beständigkeit ausgemacht, die ebenfalls nicht versiegen konnte. Und Beständigkeit wiederum konnte als Tugend durchgehen, sodass also die Gewinnsucht qua Eigeninteresse zumindest indirekt tugendhaft war. Hirschman betont aber, dass diese »radikal veränderte Einschätzung« nur überzeugen konnte, sofern es gelang, sie mit einer zusätzlichen Qualität auszustatten, nämlich »mit Harmlosigkeit« (ebd., 65). Dies gelang im 18. Jahrhundert, als zahlreiche führende Köpfe der europäischen Nationen sich für die friedensstiftende Kraft des Handels aussprachen. Kein Mittel zur Vermehrung des Reichtums sei »unschuldiger und legitimer« als der Handel, hieß es in Frankreich schon in der Präambel zum Edikt von 1669, und bald wurde die Wendung »doux commerce«, am ehesten übersetzbar als »süß-sanfter Handel«, von Montesquieu wirkmächtig propagiert, zu einem geflügelten Wort, über das sich schließlich noch Marx und Engels lustig machen sollten (ebd., 68–72). Sein zynischer Gehalt angesichts der Wirklichkeit des Sklavenhandels und anderer kolonialer Grausamkeit ist tatsächlich kaum zu überbieten.

Auch die *moral sense theory* Shaftesburys, Hutchesons und Humes adelte den Erwerbstrieb als eine vergleichsweise »ruhige Leidenschaft« – damit war ein Synonym für das Interesse gefunden, das nicht unbedingt frei von affektiven Zügen gedacht wurde, allerdings sehr wohl als frei von *irrationalen* affektiven Zügen. Hume traute dem Erwerbstrieb ebenfalls zu, über die Genussucht zu siegen. Hirschman resümiert, dass hier der Kapitalismus begrüßt wurde, »weil er gewisse gutartige menschliche Neigungen zuungunsten anderer, bössartiger, aktiviert – mit der Erwartung, daß auf diese Weise die destruktiven, verhängnisvollen Elemente der menschlichen Natur unterdrückt und vielleicht ganz gewandelt werden könnten« (ebd., 76). Montesquieu etwa meinte, das ökonomische Gewinnstreben gegen das politische Machtstreben ausspielen zu können – eine Ansicht, die von den schottischen Aufklärern James Steuart und John Miller geteilt wurde (ebd., 88). Für sie alle galt der Grundsatz, dass die Expansion von Wirtschaft und Handel automatisch zu einer Abnahme der Willkürherrschaft vonseiten der Fürsten führen werde und dass zugleich die tätigen Individuen berechenbar agieren

würden. Die Leidenschaften würden damit auf zwei Ebenen – man könnte auch sagen: Klassen – zugleich gezähmt, nämlich der Klasse des Adels und der Klasse des Bürgertums. Zugespitzt formuliert, propagiert dieses Modell also die Vorstellung, »daß der Mensch, wenn er sich seinen materiellen Interessen widmet, gegen die Leidenschaften immun werde« (ebd., 133), und zwar sowohl gegen die eigenen Leidenschaften wie auch gegen die der anderen.

Hirschman lässt aber auch keinen Zweifel daran, dass er dieses Modell einer psychischen Immunisierung gegen die Leidenschaften durch die Stärkung des Interesses für gescheitert und widerlegt betrachtet. Er hält die »Spekulationen« Montesquieus und Steuarts für eine »Großtat der Phantasie auf dem Gebiet der politischen Ökonomie«, die freilich »großartig bleibt, auch wenn der Lauf der Geschichte diese Spekulationen im wesentlichen widerlegt hat« (ebd., 125).¹⁰⁶ Gewiss hat dieser Lauf der Geschichte gezeigt, dass das Gewinnstreben weder als »ruhige Leidenschaft« noch als ein stabiles, rationales »Interesse« auftritt.¹⁰⁷ Worauf Hirschman aber seltsamerweise gar nicht eingeht, ist die Nachgeschichte des von ihm aufgedeckten Paradigmas in den ökonomischen Theorien des Westens. Zwar bringt er ein Zitat von John Maynard Keynes, das dem beschriebenen Modell völlig gleicht,¹⁰⁸ und auch Joseph Schumpeter sieht er dem Modell noch anhängen; doch geht er an keiner Stelle auf die *rational choice theory* ein, die ja gewiss das aufgekklärte Selbstinteresse zum alleinigen Erklärungsprinzip macht und von Leidenschaften und Affekten nichts wissen will.¹⁰⁹ Auch kommt Hirschman zu einer Schlussfolgerung, die nicht unbedingt geteilt werden muss: Er meint nämlich, dass das Modell der Ausschaltung der Leidenschaften durch die Interessen gerade von Adam Smith verabschiedet worden sei, weil dieser im

106 Dies scheint Elena Pulcini (2004, 10) übersehen zu haben, die Hirschman schlicht als Vertreter der These eines Übergangs von Leidenschaften zu Interessen auffasst.

107 Sighard Neckel (2012) hat in einem Aufsatz über das Nachleben der von Hirschman analysierten Umkodierung der Gier zum Interesse die Strukturprinzipien des modernen Finanzhandels dafür verantwortlich gemacht, dass die vorgeblich ruhige Leidenschaft ihrerseits als eine schädliche fungiert.

108 »Dank der Möglichkeit, Geld zu erwerben und privaten Reichtum anzuhäufen, lassen sich die gefährlichen menschlichen Triebe in vergleichsweise harmlose Bahnen lenken [...]« (Keynes 1936, 374, zitiert nach Hirschman 1987, 143).

109 Vgl. Jocelyn Pixley (2004, 31), die sich zustimmend auf Hirschman bezieht: »Interest as a hybrid of a passion (avarice) and reason is a major imputation of revived orthodoxy. A cause of celebration in popular culture and above all in finance – »Greed is Good« – it is studiously ignored in the social sciences. Orthodoxy is most culpable for redefining greed as rational self-interest.«

Wohlstand der Nationen beide Begriffe synonym verwendet (Hirschman 1987, 109–122). Genau diese Gleichsetzung lässt sich aber als der geistesgeschichtliche Triumph des Interesses über die Leidenschaften markieren: Denn das, was ein Jahrhundert zuvor unter »passion«, dann unter »emotion« und im Deutschen als Affekt und Leidenschaft verhandelt wurde, scheint nun völlig aus der Betrachtung ausgeschieden. Leidenschaften als irrationale Phänomene werden von Smith offenbar nicht länger als relevant betrachtet – und hierin ist ihm die ökonomische Klassik bekanntlich gefolgt.

Viel entscheidender als die Frage, seit wann die Ausspielung von Interessen gegen Leidenschaften als gescheitert betrachtet werden kann, ist allerdings das von Hirschman implizit beschriebene Immunisierungsverfahren. Er selbst verwendet das Wort »immun«, wie im obigen Zitat, nur beiläufig; doch die Parallele zum Variations- und später Vakzinationsverfahren, die wie erwähnt beide im 18. Jahrhundert in Europa eingeführt wurden, geht über eine bloße Metaphorizität doch weit hinaus. Die Gleichsetzung von Interessen mit schwachen und rationalen Leidenschaften (oder Affekten) weist nämlich darauf hin, dass hier kategorial Gleiches mit kategorial Gleichem bekämpft werden soll – in gewisser Weise ein homöopathisches Verfahren, das insbesondere in den Affekttheorien von Bacon und Spinoza seine theoretische Grundlage hatte, die von Hume weiter fortgeführt wurde. Tatsächlich bestand dieses epochenmachende Verfahren in einem simplem semantischen Trick: Man ersetzte die »ruhigen« Leidenschaften durch einen Begriff, der seit seiner Übertragung aus der Zinswirtschaft in politische und moralische Erörterungen fast nur Positives zu enthalten schien. Die dann einsetzende Identifizierung des Interesses mit dem Erwerbstrieb oder, traditioneller gesprochen, mit Habgier und Gewinnsucht, ließ eine der übel beleumundeten Leidenschaften als Allheilmittel gegen das völlig irrationale Wüten der übrigen erscheinen. Nicht länger wollte man austreiben oder unterdrücken, was seit der Antike als ernsthafte Bedrohung gesellschaftlicher Stabilität betrachtet wurde; vielmehr sollte das Risiko der Destabilisierung durch eine neue Anordnung der Leidenschaften minimiert werden. Der Erwerbstrieb wurde nicht länger denunziert und exorziert, sondern in einer purifizierten Form in den Gesellschaftskörper, genauer: in die diesen Körper ausmachenden Individuen re-injiziert. Geldverdien- und Geldvermehrungswollen waren von nun an das Vakzin, das mit Eifer in die Seelen der Bürger*innen eingepflegt wurde, um zu verhindern, dass sich in diesen tatsächlich irrationale Affekte entzündeten und festsetzten. Und da das Verfahren primär in einer semantischen Rekodierung bestand, musste auch hier, ähn-

lich wie bei der Vakzination, nicht ständige Aufmerksamkeit auf die seelische Gesundheit walten. Das Vertrauen in das Selbstinteresse als rationale Größe war so groß, dass das, was einmal eingeführt war, ein Leben lang vor echten Pathologien schützen zu können schien. Freilich war und blieb es sinnvoll, die Immunisierung durch eine regelmäßige Erinnerung an den intrinsischen wie auch extrinsischen Wert des Gewinnstrebens aufzufrischen – wirkliche Notwendigkeit besteht dafür aber nach der hier erstmals sich kundgebenden Logik der psychischen Immunisierung nicht.

Die oben zitierte Beobachtung Luhmanns wurde von Roberto Esposito zu einem Ausgangspunkt seiner Studie *Immunitas – Schutz und Negation des Lebens* gemacht und, an die biopolitischen Überlegungen Foucaults anknüpfend, mit den biomedizinischen Entwicklungen der Aufklärungszeit in Bezug gesetzt. Neu am immunologischen Verfahren war eben die Umkehr der Abwehrstrategie: nicht Ausschluss des Schädlichen, sondern dessen Einschluss in kontrollierter und abgeschwächter Form, was Esposito (2004, 15) als dialektische Figur einer »ausschließenden Einschließung beziehungsweise einer Ausschließung durch Einschließung« kennzeichnet. Problematisch wird diese Figur spätestens da, wo sie in der Logik der Kriegsführung ausformuliert wird – und genau dies ist, wie Esposito nachzeichnet, in der medizinischen Immunologie geschehen, die ja für die übrigen immunologischen Bereiche in Zeiten der Biopolitik das maßgebliche Modell abbibt.

»Ausführliches Zeugnis davon erhält man, wenn man die am meisten verbreiteten Handbücher der Immunologie einer Lektüre unterzieht, die sich allein an die Ebene der Wortwahl hält. Das Immunsystem wird darin als ein regelrechtes militärisches Dispositiv der Verteidigung und des Angriffs beschrieben, das gegen alles gerichtet ist, was nicht als »Eigenes« bzw. als »Selbst« wiedererkannt wird und somit zurückgedrängt und zerstört werden muß. Am schlagendsten ist die Art und Weise, wie eine biologische Funktion zu einer allgemeinen Sicht auf die Wirklichkeit hingebogen wird, die von dem Gebot der gewaltsamen Abwehr all dessen beherrscht ist, was irgend fremd sein könnte.« (Ebd., 27)

Esposito zitiert recht ausführlich aus diesen militärisch gefärbten immunologischen Diskursen und zeigt auch überzeugend deren Grenzen auf: Wie nämlich lässt sich verhindern, dass ein solches Dispositiv sich gegen sich selbst wendet, wie es sowohl bei HIV als auch bei den vielen inzwischen beschriebenen Autoimmunerkrankungen der Fall ist? Schärfer gefragt: Hat das Hegemonialwerden des immunologischen Verfügungsparadigmas im Zuge der ideologischen Durchsetzung des Kapitalismus nicht genau zu einer solchen Autoimmunerkrankung geführt, die sich in der Vorherrschaft der

Subjektivierungsform des kapitalistischen Unternehmers zeigt, die nunmehr auf alle anderen, nicht-ökonomischen Lebensbereiche ausstrahlt?

Hirschmans Untersuchung zur ideologischen Grundierung des Kapitalismus muss auf der Grundlage dieser Frage um den Begriff und das Phänomen des Unternehmertums verlängert werden. Das unternehmerische Selbst, dessen neoliberale Konturen Ulrich Bröckling (2007) konzise analysiert hat, stellt in seinem wortgeschichtlichen Ursprung wie auch in seiner gegenwärtigen Ausprägung geradezu das Gegenteil jenes süß-sanften Nimbus unter Beweis, in den die politischen Ökonomen der Aufklärungszeit das aufsteigende globale Händlertum einzuhüllen versuchten. Der deutsche Ausdruck »Unternehmer« ist die Übertragung des französischen *entrepreneur*, ein Wort, das in der Frühen Neuzeit zunächst soviel wie »Feldzugführer« hieß, und zwar im explizit militärischen Sinn. Dieser kriegerische Ursprung des Wortes, der heute so gut wie vergessen ist, wird immerhin im *Vocabulaire Européen des Philosophies* erinnert, das die semantische Reichweite des Begriffs von der Kriegsführung über die Politik und das Recht bis zur Ökonomie aufspannt. Für die Kriegsführung, woher der Begriff stammt, gilt: »[L]’entrepreneur est celui qui conduit un projet de campagne ou de siège.« (Cassin 2004, 353) Die heute vielbeschworene Projektförmigkeit des neoliberalen Daseins findet sich in dieser Definition vorgezeichnet, und dass in ein und demselben Atemzug von Kampagnen und Belagerungen die Rede ist, passt nicht nur zufällig zur bellizistischen Rhetorik moderner Betriebs- und Finanzwirtschaft. In die Ökonomik wurde der Begriff von Richard Cantillon (1931) in seiner in den 1730er-Jahren verfassten, aber erst posthum 1755 veröffentlichten *Abhandlung über die Natur des Handels im Allgemeinen* eingeführt, die sowohl die Physiokraten als auch Adam Smith sowie später die österreichische Schule der Nationalökonomie beeinflusste. Es gibt also eine begriffliche Vorzeichnung für die unternehmerische Ideologie, die im 20. Jahrhundert ausgearbeitet wurde. So feierte Joseph Schumpeter bekanntlich die Führermentalität des Unternehmers und bediente sich dabei der »Semantik der totalen Mobilmachung«, wie Bröckling (2007, 117) resümiert: »*Plus ultra* lautet, so Schumpeter, das Motto des Unternehmers – immer noch weiter.« Besser kann man die Steigerungslogik nicht auf den Punkt bringen, die bezüglich der Affekte allerdings erst im 19. Jahrhundert so richtig Fahrt aufnahm: in jener Zeit, als man das industrielle Produktionsparadigma schrittweise und in Abhängigkeit von den jeweiligen technologischen Innovationen auf die Herstellung von Affekten anzuwenden begann.

6. Das maschinologische Verfügungsregime

An der Schwelle zum 19. Jahrhundert werden die Weichen für eine neue Sequenz in der Genealogie der affektiven Verfügungsregime gestellt. Vorbereitet wird das neue Regime durch die »geradezu explosive Entfaltung« (Bösch 2011, 89) der Medien, die der Amerikanische Unabhängigkeitskampf sowie die Französische Revolution mit sich brachten.¹¹⁰ Das Pressewesen erlebte in dieser Epoche seinen vielleicht wichtigsten Modernisierungsschub. Im Frankreich buhlten von 1789 an Tausende Tageszeitungen und Zigtausende Flugschriften um die Aufmerksamkeit der Bevölkerung – und zwar mit dem Hauptziel der Mobilisierung. Die tagesaktuelle Nutzung von Printmedien zur Erregung von Affekten stellt gegenüber den jahrhundertelangen Versuchen zur Beruhigung der Leidenschaften eine erstaunliche Neuerung dar. Dass auf die Psyche nicht mehr *immunisierend*, sondern *mobilisierend* eingewirkt wurde, ist aber nur erklärbar, wenn man sich an die gleichzeitige Beschwörung von wie auch immer ausgerichteten *Tugenden* erinnert. Die Bevölkerung affektiv zu erreichen und damit überhaupt erst national oder republikanisch zu binden, galt seit Rousseau als ein Prärequisit progressiver Politik. Daraus erklärt sich die Bedeutsamkeit der Feste, die Rousseaus Schriften durchzieht und die auch Robespierre für die Stärkung der Revolution in Anspruch nahm.¹¹¹ Ob nun diese Feste das Höchste Wesen, die Vernunft oder, etwas bescheidener, die Föderation oder Republik feierten, immer ging es darum, die Bevölkerung auf Überzeugungen und Haltungen einzustimmen, sie also indirekt zu den gewünschten Tugenden hin umzuziehen. Dementsprechend verstanden sich auch die Journalisten der Revolutionspresse als politische Erzieher und Anwälte des Volkes (ebd., 93). So steht also die revolutionäre Affektpolitik noch unter dem klassischen, aufklärerisch reaktualisierten Regime der Aretologie.

¹¹⁰ Bösch beschreibt auch die Revolutionen von 1830 und 1848 als Katalysatoren dieser Explosion.

¹¹¹ Vergleiche dazu den Abschnitt »Die Erfindung der Psychopolitik« (S. 216–221).

Doch soll es hier nicht um die inhaltliche Ausrichtung der sich in jener Zeit so rasch entwickelnden Presse und des Festwesens gehen, sondern um den Umstand, dass sich durch den Politisierungsschub der Revolution ein neues System der Affektverfügung etablierte, das auch in Restaurationszeiten weiter existierte und funktionierte. Neben der politischen Mediengeschichte muss dabei auch die technologische Entwicklung als Grundbedingung der »Entfesselung der Massenkommunikation« mit einbezogen werden (Wilke 2008, 154). Nach einer auffallend langen Zeit, während der die Gutenberg'sche Drucktechnik nahezu unverändert blieb, kam es im 19. Jahrhundert zu gleich zwei technologischen Durchbrüchen: die Erfindung der Schnellpresse per Zylinderverfahren um 1812, die die Druckkapazität um das Fünffache steigerte, sowie die Erfindung des Rotationsdrucks in den 1860er-Jahren mit einer nochmaligen Steigerung um nahezu das Zehnfache (ebd., 157f.). Eben dieser technologische Durchbruch war allerdings mit sehr hohen Anschaffungskosten verbunden, sodass die Rotationspresse die Auflagenerhöhung nicht nur ermöglichte, sondern aus Gründen der Amortisierung geradezu erzwang (Bösch 2011, 111).

Zwar lässt sich die technische Entwicklung nicht eins zu eins auf jene der Printmedien übertragen – dafür waren die politischen Bedingungen der Publizistik zu wandelhaft, wie insbesondere an den Umbrüchen um 1815 und 1848 ersichtlich wird. Doch selbst die strengste Zensur konnte an der allmählichen Ausbreitung der Massenkommunikation nur wenig ändern; mit den Revolutionen von 1848 kam es, ähnlich wie schon während der Französischen Revolution, erneut zu einer publizistischen Explosion praktisch im gesamten Europa.¹¹² Um die Mitte des Jahrhunderts entstanden neue Formate wie die Wochenillustrierte (die freilich erst ab den 1880er-Jahren Photographien drucken konnte) sowie der »Generalanzeiger«, der einen besonders hohen Anzeigenanteil aufwies, mit dem die Zeitung großteils finanziert wurde (Koszyk 1990, 21–31). Zwar kam die Werbung erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der Erfindung des photographischen Klischees »auf volle Touren«, wie Marshall McLuhan (1992, 265) es später ausdrücken sollte.¹¹³ Doch eben dieser Einsatz der Bilder ermöglichte einen enormen Anstieg der Auflagenzahlen. Offenkundig verlieh das Bild mit seiner raschen Affizierungskraft den Massenmedien ihre ausgereifte Gestalt.

McLuhan war es auch, der die Presse als ein mosaikhaftes Medium beschrieb. An diesem Mosaik seien gerade die Inserate keine ärgerliche Bei-

112 Mit Fokus auf Deutschland siehe hierzu Wilke (2008, 215–251).

113 Die Originalwendung lautet »got into high gear« (McLuhan 2001, 250).

gabe, wie es der »vom Buch her orientierte Mensch« behauptete, sondern »weitaus das Bewegendste« »Mehr Arbeit, Ideen, Geist und Kunst stecken in einem Werbetext als in einem Prosaartikel der meisten Presseveröffentlichungen.« (Ebd., 243) Inserate sind McLuhan zufolge selbst Nachrichten – allerdings immer *gute* Nachrichten, welche Einseitigkeit man ausgleichen müsse, indem man sie durch möglichst viele *schlechte* Nachrichten konterkariert. Hinzu kommt noch die Beobachtung, dass Zeitungskonsument*innen immer zuerst jene Artikel lesen, von deren Ereignissen sie schon wissen. »Das in ein neues Medium übertragene Erlebnis läßt zu unserer Freude frühere Bewußtseinsinhalte wieder aufklingen. Die Presse wiederholt das erregende Gefühl, das wir kennen, wenn wir unseren Verstand gebrauchen« (ebd., 245) – ein Prinzip, das auch für den Gebrauch der Sinne gelte.

McLuhans Zuspitzungen sind aus affekttheoretischer Sicht höchst aufschlussreich. Die Presse wird so nämlich unabhängig von ihrer inhaltlichen Ausrichtung als Affektmaschinerie reformulierbar, die sich an ein disperses und divers affizierbares Publikum richtet, das zudem in den Genuss einer imaginierten Synchronisierung kommt. Gabriel Tarde (2015, 13) hat bezüglich der Gruppenbildung durch die Presse von einer »Ansteckung ohne Berührung« gesprochen und deshalb das Publikum von der Masse scharf abgegrenzt. Auch er sah die Französische Revolution als eigentliche Geburtsstunde des Journalismus und damit des Publikums an. Doch sei es dem 19. Jahrhundert mit seinen »Techniken der perfektionierten Fortbewegung und der instantanen Gedankenübertragung über beliebige Entfernungen« vorbehalten geblieben, die »potenzielle unbegrenzte Ausdehnung des Publikums, aller Publika, zu verwirklichen und damit zwischen ihnen und den Massen einen deutlichen Gegensatz aufzureißen« (ebd., 16f.).

Die technischen Bedingungen, die Tarde hier fast schon mythographisch aufzählt, lassen sich auf ein prosaischeres Prinzip hin bündeln: Industrialisierung.¹¹⁴ Diese umfasst den Umstieg auf dampfbetriebene Druckerpressen ebenso wie die Entwicklung transportativer und kommunikativer Infra-

114 Es ist vielleicht mehr als nur eine Ironie der Begriffsgeschichte, dass in den letzten Monaten der Französischen Revolution offenbar erstmals eine Wortkombination verwendet wurde, die schließlich zum Leitbegriff der technologischen Umbrüche jener Zeit avancierte. Der damals in Berlin residierende Gesandte des Pariser Direktoriums, Louis-Guillaume Otto, schreibt in einem Brief vom 6. Juli 1799, dass die »industrielle Revolution« nun auch Frankreich erreicht habe (vgl. Crouzet 1996, 45). Zwar sollte dieser Begriff erst Jahrzehnte später allgemein gebräuchlich werden; doch als revolutionserfahrener Diplomat war Otto offenbar darauf vorbereitet, einen Umbruch bereits *in actu* zu erkennen, mochte es sich dabei um ein politisches oder ein technologisches Milieu handeln.

strukturen, neuer Setz- und Druckverfahren und schließlich die Massenproduktion audiovisueller Medien. Allein diese verkürzte Aufzählung zeigt, dass die Industrialisierung mit einer zunehmenden infrastrukturellen Interdependenz einhergeht. Die Maschinisierung ist ein Prozess, der von lokalen Innovationen ausgehend in die Umwelt ausgreift und sich nach und nach weitere Systeme erschließt. So lässt sich auch im Bezug auf die Affekterregung vom 19. Jahrhundert an von einer industriellen Produktionsweise mit einer Tendenz zur Inkorporierung aller nur denkbaren Affekte sprechen. Die Entwicklung der Presse gibt für die nachfolgenden, technisch komplexeren Massenmedien bereits das Muster vor. Nach dem ersten, aretologisch kodierten Aufblühen zu Revolutionszeiten wurden zunehmend Weisen zur massenhaften Affekterregung entdeckt und gepflegt, sei es nun in der Absicht politischer Mobilisierung, bloßer Unterhaltung oder der Verführung zum Konsum. Charakteristisch ist, dass die Qualität der produzierten Affekte in der Logik des industriellen Massenmediums keine Rolle mehr spielt. Zwischen positiven und negativen Affekten wird nicht mehr grundlegend unterschieden, auch nicht zwischen tugend- oder lasterhaften, sondern nur noch zwischen *intensiven* und *weniger intensiven* Affekten. Jede Gefühlsqualität kann zum Produkt der Maschinisierung werden, weil man zunehmend entdeckt, dass Menschen alles nur Erdenkliche genießen können: Horror, Ekel, Furcht, Schrecken, Bedrohung, Angstlust, sogar Verzweiflung sind nun ebenso massenhaft produzierbar wie Begehren, Hoffnung, Freude, Heiterkeit, Ausgelassenheit, Berausung. Affekte werden dabei als *maschinelle Leistungen* kodiert, *die es durch industrielle Produktions- und Distributionsverfahren zu steigern gilt*. Die maschinelle Produktionsweise führt auch dazu, dass die ästhetische Qualität nebensächlich wird. Die Singularität des Ausdrucks tritt hinter die Standardisierung und Rationalisierung zurück, die als Grundbedingungen der Maschinisierung auch auf die Affekte übertragen werden. Dies alles wurde in der Kritik der »Kulturindustrie« und »Vergnügungsindustrie« hinlänglich analysiert (Horkheimer/Adorno 1988); allerdings sind diese neuen Industrieformen nur als – wenn auch wichtige – Teilbereiche eines nun als »maschinologisch« zu bezeichnenden Verfügungsregimes aufzufassen, das natürlich die Meinungs- und Stimmungsindustrie, wie sie von politischen Parteien, Wirtschaftsverbänden und Konzernen betrieben wird, ebenso mitumfasst wie die seit dem späten 20. Jahrhundert wuchernden kapitalistischen Glücks- und Kreativindustrien.

In dieser Logik ist der Steigerungszwang intrinsisch enthalten: Systematisch herleiten lässt er sich anhand der stets steigenden Amortisationskosten

der Produktionsmittel. Je teurer das Medium, desto mehr Konsument*innen muss es erreichen, um die vorfinanzierten Kosten wieder einzuspielen. Dem korrespondiert die Notwendigkeit, neue Absatzmärkte für beliebige Industrieerzeugnisse zu erschließen. Die Werbeindustrie ist von daher eine logische Fortführung des industrietechnischen Systems und seiner Verflechtung mit der Ökonomie, genauer: dem Finanzsektor.¹¹⁵

Zur Verdeutlichung dieser sich auf alle Sektoren des sozialen Lebens ausbreitenden industriellen Logik hat der Technikphilosoph Bernard Stiegler Wesentliches beigetragen. Stiegler versteht die Kultur- und Programmindustrie nicht einfach nur im metaphorischen, sondern im buchstäblichen Sinn als Industrie und markiert diese als neues Stadium in der von ihm skizzierten Geschichte der Grammatisierung. Erich Hörl (2009, 9f.) beschreibt Stieglers zeitdiagnostisches Werk daher als eine »Genealogie der industriellen Verfassung« und verortet Stiegler dabei in einer Tradition, die mit Marx begonnen habe, der als Erster das Problem benannte, »das die Industrie für das Denken darstellt«; seit Pierre Klossowski (1998) habe »kein Denker mehr einen derart festen Zugriff auf unsere Epoche als *Zeit der Industrie* gewagt«, die eine Epoche der »Industrialisierung-bis-zum-Äußersten« sei.

Dieses »Bis-zum-Äußersten« verweist auf eine Steigerungslogik, die in den Prozess der Maschinisierung qua Industrialisierung eingeschrieben zu sein scheint. Dieses Ausgreifende der (Maschinen-)Technik hatte Stiegler im ersten Band von *Technik und Zeit* anhand mehrerer techniktheoretischer Ansätze in den Blick genommen. Von Andre Leroi-Gourhan her folgt er dabei dem Konzept einer »technischen Tendenz«, die als eine Art universelles teleologisches Prinzip wirkt; dabei sind Mensch und Technik unauflösbar miteinander verbunden, weshalb Leroi-Gourhan von »technischen Ensembles« spricht (Stiegler 2009b, 69–81). Sehr ähnlich, aber in mancher Hinsicht noch radikaler hat Gilbert Simondon von einer »Evolution der Technik« gesprochen, in der der Mensch nicht mehr als intentionaler Akteur dieser Dynamik auftritt, sondern nur mehr als ihr »Operateur« (ebd., 93). In Simondon Einschätzung stellt die industriellen Revolution eine besondere Epoche dar, weil hier Mensch und Maschine tatsächlich antithetisch gegenüberstehen; doch sei dies nur eine vorübergehende Phase, weil das technische Objekt sich zwangsläufig weiterentwickeln würde, um schließlich als »Ensemble« ein Gefüge mit dem Menschen zu bilden. Simondon denkt hier bereits auf den

115 Zum Begriff des »technischen Systems« (Bertrand Gille), der Verflechtung von Industrie, Finanzsystem und Technowissenschaft sowie allgemein zu den Theorien einer »technischen Evolution« siehe Bernard Stiegler (2009b, 45–113, insbesondere 47–62).

Spuren der zu seiner Zeit vieldiskutierten Kybernetik, die ihm Anlass zu einem neuen Optimismus gibt, weil die kybernetische Maschine Negentropie produziert und damit dem Lebensprozess entspricht. Die technische Evolution erscheint hier, wie Stiegler schreibt, »als ein Prozess der Differenzierung, der Schaffung von Ordnung und des Kampfes gegen den Tod« (97).

Technische Tendenz (Leroi-Gourhan) und technische Evolution (Simondon) sind zwei Begriffe, die das Ausgreifende der technischen Entwicklung mitsamt ihrer Steigerungslogik als einen Prozess auffassen, der nicht (mehr) vom Menschen gelenkt und gesteuert wird – auch wenn der Mensch als Operateur gebraucht wird. Insofern sind diese Ansätze demjenigen von Günter Anders verwandt, der in *Die Antiquiertheit des Menschen* in unübertreffbarer Zuspitzung formulierte, die Technik sei nunmehr zum Subjekt der Geschichte geworden (Anders 1984, 9). Sie sind aber auch der anders gelagerten Übertragungsfigur verwandt, die Karl Marx ins Spiel brachte, als er das Kapital zum Subjekt der Geschichte erklärte. So hatte Marx (2014, 594) im »Maschinenfragment« in den *Grundrissen* die »Tendenz des Kapitals« als »Vermehrung der Produktivkraft und größte Negation der notwendigen Arbeit« analysiert, um daran den hier entscheidenden Satz anzuschließen: »Die Verwirklichung dieser Tendenz ist die Verwandlung des Arbeitsmittels in Maschinerie.« Hier ist also die treibende Tendenz weder der Mensch noch die Technik, sondern das Kapital, das beide, Mensch *und* Technik, in seinen Dienst nimmt. Das Ergebnis ist bekannt: der Arbeiter, der in vorindustriellen Zeiten sein Wissen durch die Anwendung von Arbeitsmitteln noch selbst verkörperte und zur Wertgenerierung einsetzte, überträgt sein Wissen nunmehr auf die (automatisiert arbeitende) Maschine. Diese ist für die Arbeitsleistung selbst auf den Arbeiter nicht mehr angewiesen, der nunmehr nur noch »die Arbeit der Maschine, ihre Aktion auf das Rohmaterial vermittelt – überwacht und sie vor Störungen bewahrt« (ebd., 593).

Stiegler scheint in der Verbindung dieser beiden Ansätze einer nicht-anthropozentrischen Tendenz, die hier dem Kapital, dort der Technik zugeschrieben wird, ein wenig schwankend zu sein. In *Technik und Zeit* wird Marx zwar als Vordenker einer »*Theorie der Evolution* von Techniken« (Stiegler 2009b, 12) aufgerufen, doch bei der Diskussion der techniktheoretischen Ansätze von Leroi-Gourhan, Simondon und anderen fehlt dieser Bezug wiederum. Dass das der Zeit der Abfassung geschuldet gewesen sein könnte (*Technik und Zeit* entstand in den frühen 1990er-Jahren), darauf weist seine emphatische Zuwendung zu Marx in der Folge der Finanzkrise von 2008 hin. So fordert Stiegler (2010b) etwa eine »Neue Kritik der politischen

Ökonomie« und bezieht sich dabei auf das von Marx formulierte Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate. Gegen die neoliberalen Marx-Kritiker*innen, die das triumphale Fortleben des Kapitalismus als Widerlegung der Marx'schen These deuten, bietet Stiegler eine andere Sicht der Dinge. Er meint, dass der Kapitalismus das 20. Jahrhundert nur deshalb überstanden habe, weil er nach der Aneignung des *savoir-faire*, also des Produktionswissens der Arbeiter*innen im 19. Jahrhundert, noch die Aneignung des *savoir-vivre*, also des Lebenswissens oder der Lebenskunst betrieben hätte. Dies sei durch die Ausweitung der industriellen Produktions- und Distributionsweise auf jene Bereiche gewährleistet worden, die man der »Kultur« im engeren Sinne, also dem Bereich des geistigen und affektiven Lebens zuschreibt. Nur durch die Maschinisierung und Industrialisierung der Kultur, die bis in die Gegenwart fortläuft und perfektioniert wird, habe also der Kapitalismus seinen selbstgenerierten Verfall um ein Jahrhundert verzögern können. Schlüssel für diesen Verfallsaufschub sei das erfolgreiche Anzapfen einer psychischen Energiequelle gewesen, nämlich der »libidinösen Energie« (Stiegler 2010, 40) – allen voran durch die Kultur- und Unterhaltungsindustrie sowie, oft damit untrennbar verbunden, durch die Marketing- und Werbeindustrie.

Stieglers Genealogie der industriellen Verfassung bietet eine ideale Hintergrundfolie, um das Hegemonialwerden des maschinologischen Verfügungsparadigmas zu skizzieren. Grundlage für die Auffassung von Affekten als maschinelle Leistungen ist die Analogie zur Standardisierung und Serialisierung von materiellen Produkten. Das erste große Feld der Umsetzung dieser Logik ist das Kino – und es bleibt auch mehr als hundert Jahre nach seiner Erfindung das Leitmedium für das maschinologische Verfügungsregime. Diese Zuschreibung findet in der immer wieder gebrauchten Metapher vom Kino als »Gefühlsmaschine« ihre filmwissenschaftliche Bestätigung.¹¹⁶ Entscheidend ist für die Kinoindustrie, dass eine Vielzahl möglichst starker Affekte aufseiten des Publikums produziert wird. Auf die Valenz der Affekte kommt es dabei nicht an – ob es nun sentimentale Gefühle (wie im Liebesfilm und im Melodram), Spannungsgefühle (wie beim Kriminal- oder Horrorfilm) oder Entspannungsgefühle (wie bei Komödien) sind, spielt in dieser Sicht keinerlei Rolle. Zumindest in der Logik der großen Filmstudios zählt nicht die Qualität, sondern primär der Profit.

116 Siehe Ed S. Tan (1996). Walter Benjamin (1980, 82) bezeichnete den Film bereits 1926 als »eine der vorgeschobenen Maschinerien imperialistischer Massenbeherrschung«. Diese beiläufige, aber gewiss nicht unbedachte Bemerkung findet sich in einer Einschätzung des sowjetrussischen Kinos und seiner von der revolutionären Ideologie gesetzten Grenzen.

Dass gerade das Bewegungsbild in idealer Weise für die industrielle Logik der Steigerung in Dienst genommen werden konnte, liegt in dem Umstand begründet, dass es Bilder in einer Geschwindigkeit auf das Auge (bzw. das Gehirn) der Zuschauer*innen projiziert, die deren Fähigkeit zur bewussten Unterscheidung überschreitet. Dieser Umstand kann nicht nur dazu benutzt werden, den Eindruck realer Bewegung zu erzeugen, wo eigentlich nur eine Abfolge starrer Bilder vorliegt; er eröffnet zugleich die Möglichkeit, um nicht zu sagen: die Verlockung, das Publikum mit einer möglichst großen Zahl unterschiedlich affizierender Bilder zu bombardieren. Genau diese Möglichkeit wurde bekanntermaßen gerade in der Frühzeit des Kinos gerne ausgenutzt. Der Filmschnitt ermöglicht den plötzlichen Wechsel der Bilder und damit der mit ihnen einhergehenden Affizierungen, was insbesondere in der Montagetechnik der sowjetrussischen Avantgarde (und ihren westlichen Epigonen) ausgenutzt wurde (Eisenstein 2006, 15–40).

Dass die psychische Integrationsfähigkeit rascher Bildwechsel an eine natürliche Grenze stößt, liegt auf der Hand (auch wenn diese Grenze durch Gewöhnungseffekte ausgedehnt werden kann, wie in den 1990er-Jahren von den immer schneller geschnittenen Musikvideos bewiesen). Die Kunst der Filmregie liegt dann darin, ein geeignetes Maß zu finden, das (gerade) noch zur Übermittlung integrierbarer Affizierungen ausreicht. Von diesen (psycho-)technischen Prinzipien abgesehen (vgl. Münsterberg 1970), lebt besonders der narrative Film davon, eine emotional packende Geschichte zu erzählen, die in ihrem Verlauf eine hohe Anzahl weiterer Affektinduzierungen ermöglicht. Das Hollywood-Blockbuster-Kino hat diese vorprogrammierten Affektketten (die anhand der statistischen Auswertung von Test Screenings nachjustiert werden) zu einer aberwitzigen Dichte weiterentwickelt. Diese Affektketten zeichnen sich vor allem durch ihre Lückenlosigkeit aus – keine Szene, die nicht einem vorprogrammierten Effekt dient, sodass quer durch die Genres auch genrefremde Affekte an jenen Stellen eingearbeitet werden können, wo sie den Sinn- und Affektbogen der gerade erzählten Geschichte nicht stören, sondern sogar noch verstärken.

Die Steigerung der Affektproduktion durch den Film wird aber selbstverständlich nicht nur durch die Verdichtung der Affizierungsangebote *innerhalb* der Filme gewährleistet. Viel mehr zählt noch die Steigerung in der Distributionsreichweite eines Films, für die eine entsprechende globale Infrastruktur etabliert (und ständig nachgerüstet) werden muss. Wie viele Affekte ein Film produziert, lässt sich indirekt an den Ticketverkaufszahlen ablesen, und ob ein Film topt oder floppt, weiß man am Box Office schon

wenige Stunden nach dem offiziellen Kinostart. Dass dieser ökonomische Überbietungszwang der Logik der »Hollywood-Bildmaschinerie« eingeschrieben ist und auf deren Bild- und Soundproduktion zurückwirkt, hat Michaela Ott (2005, 165–171) unter anderem anhand des Kriegsfilms der Jahrtausendwende gezeigt. Dabei hat sie eine weitere Ebene der von Paul Virilio (1989) bereits in den 1980er-Jahren stark gemachten Analogisierung, wenn nicht gar Identifizierung von *Krieg und Kino* eingezogen: nämlich diejenige von Hollywood als manifeste »Kriegsmaschine«, deren immanente Logik sich in geradezu idealer Weise in der Produktion aktionsgesättigter Kriegsbilder zur Entfaltung bringt.

Dass sich parallel zur globalen Durchsetzung des Kinodispositivs eine ernstzunehmende Filmkritik herausdifferenziert hat, die die künstlerischen Qualitäten von Filmen und damit ihrerseits sehr wohl die Qualität der produzierten Affekte bewertet, mag zwar für ästhetische Genugtuung sorgen, spielt aber für die maschinologische Affektverfügung keine Rolle, weil es hier nur um die Kodierungslogik geht. Das Filmbusiness lebt von den großen Studios, die Filme in erster Linie als Investitionsobjekte sehen, die sich rentieren müssen, welche Rendite sich an der erfolgreichen, technisch vollendeten Produktion von starken Affektketten bemisst.

Wenn Stiegler für Kino, Radio und Fernsehen wie auch für die sich an breite Massen richtenden Printmedien den Sammelbegriff »Programmindustrien« gebraucht, dann also deshalb, weil es sich um Industrien handelt, die auf maschinisierte Weise Programme produzieren. Das Wort »Programm« muss dabei auf seine vielen Bedeutungen abgeklopft werden. Es meint sowohl das Sendeprogramm bzw. Aufführungsprogramm, also auch die Inhalte dieser Programme selbst, die wiederum im ursprünglichen Wortsinn als *Vor-schriften* (pro-gramma, siehe Mersch 2014) auf ihr Publikum einwirken. Dass menschliche Kultur durch Programme organisiert und reguliert wird, ist dabei allerdings keineswegs das Skandalon, sondern der Normalfall, ja mehr noch, das Konstituens von Kultur überhaupt. Kultur *ist* Programmierung, wie Stiegler wiederum mit Leroi-Gourhan argumentiert. Beide fassen nämlich im Blick auf die menschliche Urgeschichte die Exteriorisierung des Gedächtnisses als ein unhintergebares Fundament für die Hominisation und Kulturalisation auf; so kann also nicht die Exteriorisierung ein Problem darstellen, wie dies im Kontrast dazu in so vielen Entfremdungstheorien der Fall ist. Vielmehr ist für Stiegler das primitive Werkzeug – Sinnbild jeglicher Veräußerlichung des Menschen – zugleich dessen erstes externes Gedächtnis. Schon der Feuerstein ist so gesehen ein Gedächtnisträger:

Er organisiert das Gedächtnis seiner Verwendungsweisen (seiner Kopplung mit der Hand, der Bewegungsabläufe beim Bearbeiten von Material). Er ist somit exteriorisierte Programmierung; durch ihn hindurch programmiert der Mensch gewissermaßen sich selbst. Indem Stiegler die Grammatisierung solchermaßen als veräußerlichte (aber zugleich auf das »Innere« wirkende) Programmierung auffasst, kann er zugleich die entscheidenden qualitativen Sprünge in dieser Geschichte der Grammatisierung benennen. So wie die menschliche Vorgeschichte mit dem Werkzeuggebrauch einsetzt, beginnt die eigentlich als »Geschichte« zu markierende (weil extern memorierte) Epoche mit der Erfindung der alphabetischen Schrift. Das Alphabet wird dabei als »die erste im eigentlichen Sinne ›orthothetische‹ Mnemotechnik« (Stieger 2009a, 63) beschrieben, wobei der Neologismus »orthothetisch« die Besonderheit markieren soll, dass damit die *richtige* oder *exakte* Setzung erfunden wurde, und zwar in diesem Fall von Buchstaben. Das, was geschrieben wurde, lässt sich exakt in seinem Wortlaut reproduzieren und damit zitieren, interpretieren und kommentieren – eine für die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft konstitutive Voraussetzung.

Die Grammatisierung erfährt erst im 19. Jahrhundert wieder einen qualitativen Sprung, als mit der industriellen Revolution neue Techniken der Gedächtnisspeicherung aufkommen, »die wie die buchstäbliche Synthesis orthothetisch sind, dies aber in einem neuen Sinne« (ebd., 67f.). Gemeint sind die analogen Aufzeichnungstechniken wie Photographie und Phonographie, also Verfahren der exakten Speicherung von Licht- und Tonfrequenzen, sowie etwas später die Kinematografie, Rundfunk und Fernsehen. Diese exakten Speicherungsverfahren erlauben nun zugleich, exakte Reproduktionen herzustellen, sofern es bereits industrielle Fertigungsverfahren gibt, wie dies historisch zu dieser Zeit der Fall ist. Dadurch, dass hierbei Reproduzierbarkeit und industrielle Herstellbarkeit Hand in Hand gehen, ist die massenhafte, tendenziell unbegrenzte Verbreitung einzelner orthothetischer Vorlagen möglich geworden. Ins Affektregister übertragen heißt das: Es lassen sich Licht- und Tonfrequenzen speichern und reproduzieren, die sich dazu eignen, flächendeckend starke Affizierungen hervorzurufen. Anders gesagt kommt mit der analogen Orthothetik die Aufforderung in die Welt, solche Inhalte massenhaft zu (re-)produzieren, die ein möglichst großes und breites Publikum in mehr oder weniger dieselben Affekte versetzen. Neben der Serialität wird somit auch die Synchronizität auf eine neue Stufe gehoben.

Es ist genau diese Synchronisierung mitsamt ihren kulturellen und soziopsychologischen Auswirkungen, worin Stieglers so weit gespannte Technikphilosophie ihre zeitdiagnostische Brisanz entfaltet. Diese affektive Synchronisierung setzt mit der Verbreitung des Kinos ein, bleibt allerdings bis zur Erfindung des Tonfilms auf den visuellen Bereich beschränkt, weil die vor Ort aufspielenden Kinomusiker*innen den immer gleichen Film jeweils auf andere Weise untermalen. Selbst in den seltenen Fällen der Stummfilmära, als es bereits speziell komponierte Filmmusiken gab, die mit den Filmrollen zusammen in Notenform verliehen wurden, muss sich die Interpretation von Kino zu Kino und von Aufführung zu Aufführung unterscheiden haben. Der Tonfilm räumt allerdings auch mit diesem Restbestand an Singularisierung auf: Nunmehr sind für alle Besucher*innen die gleichen Bilder zu sehen und dieselben Töne zu hören. Die Logik der Synchronisierung wird umso mehr durch die Liveausstrahlung von Rundfunkprogrammen fortentwickelt. Sobald der Rundfunk erfunden und technisch umgesetzt war, konnten Radio-, später Fernsehprogramme von Millionen Menschen synchron empfangen werden – eine entsprechende Infrastruktur der Produktion und Distribution von Empfangsgeräten vorausgesetzt. Wie Stieglers Begriff der »affektiven und kognitiven Proletarisierung« (2010b, 30) nahelegt,¹¹⁷ besorgen die programmindustriellen Maschinen für die an sie angeschlossenen Subjekte in immer größerem Ausmaß die Lebensführung, indem sie ihnen Verhaltensweisen schmackhaft machen, stereotype Rollenbilder vorspiegeln, sie mit neuen Begehrlichkeiten versehen, ihnen die abschreckenden Folgen von deviantem Handeln zeigen und sie insgesamt mit den ständig neuen Permutationen derselben Programmierungsmatrix beschäftigt halten.

Da freilich die solchermaßen bespielten Subjekte über Gedächtnisse verfügen und sich damit über kurz oder lang zwangsläufig an die bei ihnen produzierten Affekte gewöhnen, ist die Veränderung der Affektprogrammierung eine beständige Aufgabe, die die Kultur-, Programm- und Marketingindustrie am Laufen hält. Es gibt, wie Michaela Ott (2015, 33) schreibt, »ein Bedürfnis nach Daueraffizierung, nach deren Steigerung und Überbietung, welchem die Medien wiederum mit Sensationsberichterstattung und täglich neuen Katastrophenmeldungen entgegenkommen.« Daher die immer stärker werdenden Darstellungsmittel: um den Gewöhnungseffekten entgegenzuwirken und weiterhin starke Affizierungen zu gewährleisten, im Einver-

117 Vergleiche das Kapitel »Die Zerstörung der Psyche« weiter oben im Buch (S 59–66).

nehmen mit dem Publikum, das nichts so sehr fürchtet wie eine Langeweile, die mit keinem Programm mehr zu übertönen wäre.

Seit der Emergenz digitaler Infrastrukturen und insbesondere der sozialen Medien hat die zügellose Emotionalisierung einen gegenüber dem Zeitalter der unidirektionalen Massenmedien noch einmal drastisch verschärften Aufschwung genommen. In den 2010er-Jahren sind die Klagen über regelrechte Epidemien von Hasspostings, *shit storms*, *cyber shaming*, *cyber mobbing* usw. zu einem eigenen Genre aufgestiegen.¹¹⁸ Auch eine neue Variation auf die Kulturindustrie-Diagnose wurde vorgeschlagen: die »Emotions- und Erregungsindustrie« (Pörksen 2018, 139–151). Wenn dabei des Öfteren die Metaphorik der viralen Verbreitung bemüht wird, wie das Wort »Epidemie« bereits nahelegt, ist das zwar aus der Vogelperspektive nachvollziehbar, doch wird zugleich verschleiert, dass die Verbreitung mit Aktivitäten von Subjekten zu tun hat, die an mediale Infrastrukturen angeschlossen sind, die gegenüber allem zuvor Bekannten einen radikalen Bruch darstellen. Die Möglichkeit zur schnellen Kommentierung, sei es durch ein »Like«, sei es durch einen schnell in die Tastatur getippten Einzeiler, sei es durch ein emotionalisierendes Bild, ist die *eine* Seite dieses Bruchs. Sie wird durch die ständige Weiterentwicklung von aufmerksamkeitsheischenden Interfaces gespeist, deren Design darauf abzielt, ihre User*innen an das Programm oder die Website zu fesseln (vgl. Williams 2018; Distelmeyer 2017). Die *andere* Seite ist die Implementierung von Sortieralgorithmen, die all das nach vorne reihen, was bislang eine höhere Click-Quote generiert hat. Damit werden jene Nachrichten bevorzugt, die Erregung produzieren, was zu einem *circulus vitiosus* führt, zu einer Selbstverstärkung oder einem positiven Feedback-Effekt im kybernetischen (nicht aber psychologischen) Sinn (O’Neill 2016).

Damit lässt sich gegenüber dem Zeitalter der unidirektionalen Massenmedien, der Kontinuität der valenzneutralen Affektproduktion zum Trotz, ein grundlegender Unterschied ausmachen: Die algorithmisch induzierten Affekte mit ihrer »epidemischen« Ausbreitungstendenz führen nicht mehr so umstandslos zum Genießen, wie dies mit denjenigen der Presse, des Radios oder Fernsehens der Fall war. Die Rede von der »Gerechtigkeit« (Pörksen) verweist nicht zu Unrecht darauf, dass etwas in Gang gekommen ist, das die Fähigkeit zur individuellen und sozialen Integration des hierbei Produzierten übersteigt. Nicht zufällig tritt im Bereich der digitalen Maschinen eine neue Kodierungslogik auf den Plan, um diesem Umstand entgegenzuwirken.

118 Beispielhaft dafür sind Brodnig (2016); Emcke (2016); Han (2013); Scheff/Schorr (2017); Foxman/Wolf (2013).

7. Das kybernetologische Verfügungsregime

Mit der Kybernetik tritt das Maschinenprinzip in eine neue Ära ein, weil die einzelne Maschine nun nicht mehr auf externe Steuerung und Bedienung angewiesen ist, sondern sich durch Feedbackprozesse selbst reguliert. Wenn hier in der Folge von einer kybernetologischen Kodierung der Affekte und damit einem neu emergierenden Verfügungsparadigma die Rede ist, heißt dies natürlich nicht, dass das maschinologische damit verabschiedet wäre. Geradezu im Gegenteil tritt die Maschine in die Phase ihrer Universalisierung ein, die sich in der Übertragung ihrer Logik auf Lebensprozesse bekundet. Durch das Prinzip der Selbstregulierung rollt sich das Maschinelle gewissermaßen in sich selbst ein; auf die Phase der Hegemonie des Ausgreifens und Welteroberns durch das industrielle System folgt eine neue Phase der Hegemonie der maschinellen Selbststeuerung und Autopoiesis. Statt dem Äußeren wird nun das Innere der Maschine kolonisiert und ausgebeutet. Was aber bedeutet das für den Umgang mit den Affekten und Emotionen?

Der Titel von Norbert Wiensers disziplinbegründendem Buch *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* von 1948 setzt bereits die wesentlichen Begriffe miteinander in Bezug. Tier und Maschine können von Wiener deshalb auf der gleichen Ebene behandelt werden, weil in beiden ähnliche Prozesse der Kontrolle und der Kommunikation ablaufen, die von der Kybernetik wissenschaftlich erforscht werden sollen, um diese Erkenntnisse technisch umzusetzen. Ein Schlüsselbegriff, der mit dem Aufrufen der Kommunikation impliziert wird, ist die Information, die nicht zufällig in vielen Definitionen der Kybernetik auftaucht.¹¹⁹ Ebenfalls nicht

¹¹⁹ Eine besonders gut verständliche und den utilitaristischen Aspekt miteinbeziehende Definition wird dem russischen Mathematiker Andrei Kolmogorow zugeschrieben: »[Cybernetics is] a science concerned with the study of systems of any nature which are capable of receiving, storing, and processing information so as to use it for control« (Quelle: Website der American Society for Cybernetics, <http://www.asc-cybernetics.org/foundations/definitions.htm>, abgerufen am 31.08.2021).

zufällig ist die von Anfang an mitintendierte Anwendung der Kybernetik auf die Psychologie. Das »animal« verweist unweigerlich auf die *anima* und damit die Beseeltheit im Sinne der Affizierbarkeit. In dieser Lesart ist die Ausdehnung des kybernetischen Aspekts der Kontrolle auf die Affekte bzw. auf die Psyche keine sekundäre Anwendung, sondern bereits Teil des in der Definition implizierten Programms. Entsprechend war schon in der Agenda der ersten Macy-Conference von 1946 explizit formuliert, dass es nach der Diskussion der »computing machines« und der »target-seeking devices« darum gehe, dass dort Gelernte auf psychosomatische, psychologische, psychiatrische und soziologische Probleme anzuwenden.¹²⁰ Das wohl früheste erfolgreiche Beispiel einer solchen Anwendung stammt vom Macy-Conferences-Teilnehmer Gregory Bateson, der seine psychiatrische Theorie des Double Bind nur wenige Jahre nach der kybernetologischen Initialzündung entwickelte.¹²¹ Im Vorwort zu *Ökologie des Geistes* berichtet er von der Zeit, als er in Palo Alto gerade ein Stipendium zur Erforschung von kommunikativen Paradoxa aufgebraucht hatte und just bei der Abfassung eines, wie er schreibt, *verzweifelten* Briefes an Norbert Wiener mit der Bitte um einen Ratsschlag für die Einwerbung eines neuen Stipendiums auf die epochale Idee des Double Bind-Musters kam (Bateson 1981, 12). Dieses besteht bekanntlich darin, dass eine Person mit zwei einander widerstreitenden kommunikativen Aufforderungen konfrontiert wird, die beide für sie emotional bedeutsam sind. Kommt sie der einen Aufforderung nach, missachtet sie notwendigerweise die zweite, und umgekehrt, sodass die Kommunikation (und damit die affektive Interaktion) niemals erfolgreich sein kann. Das Ergebnis sind Frustrationen, die bei ausreichender Wiederholung der dilemmatischen Situation zu Pathologien führen können. Von dieser Konzeption führt ein direkter Weg zur Entwicklung einer »Ökologie des Geistes«, wie Bateson sie schließlich 20 Jahre nach der Double-Bind-Theorie vorlegte. Diese Ökologie folgt dem Prinzip des inneren Gleichgewichts oder der Homöostase, wie sie auch der kybernetischen Regelungstechnik zugrunde liegt. Im Fall der Psyche konnte Bateson also die Destabilisierung (bzw. eine

120 Vgl. Dokument 2 in Claus Pias (2004a, 362), den Aufsatz von Henning Schmidgen (2004), sowie die Monographie von Steve Joshua Heims (1991).

121 Wenn man nur die Messlatte des Erfolgs gelten ließe, müsste man L. Ron Hubbard zum unangefochtenen Meister der psychologischen Anwendung der Kybernetik krönen. Dass Hubbard mit Claude Shannon befreundet war und von diesem an Warren McCulloch weiterempfohlen wurde, dokumentiert Pias (2004b, 19).

bestimmte Form der Destabilisierung, nämlich die Schizophrenie) auf eine paradoxe Kommunikations- und Affizierungsstruktur zurückführen.

Man erkennt hieran, dass die Kybernetik gleichermaßen auf ein psychisches System, ein soziales System, ein Ökosystem oder, wie es am Anfang der Fall war, auf ein maschinelles System angewendet werden kann. So betont Stefan Rieger (2003, 10) in der Einleitung seiner *Kybernetischen Anthropologie*, dass die Kybernetik, jedenfalls für eine gewisse Zeit für sich in Anspruch nehmen durfte, »Brückenkopf zwischen den Wissenschaften und ihren jeweiligen Kulturen zu sein«; die vieldiskutierte Kluft zwischen den von Charles Snow beschriebenen zwei Kulturen der Geistes- und Naturwissenschaften schien damit endlich auf soliden Fundamenten überbrückbar. So konnte Wiener in der Zweitaufgabe seines Buchs stolz auf die alltagspraktische Verbindung von Physiologie, Psychologie, Soziologie, Biologie, Ethnologie, Anthropologie, Ästhetik und Sprachwissenschaft durch eben die Kybernetik als allgemeine Regelungslehre hinweisen. Und keineswegs blieb der Erfolg auf Wissenschaftsdiskurse beschränkt, vielmehr wurde die Kybernetik zum alltagstauglichen Verkaufsargument. »Nur so ist zu erklären«, so Rieger, »dass verkaufsträchtige Ratgeber im Namen der Kybernetik auftreten und Bücher über *Psycho-Cybernetics & Self-Fulfillment* Kassenschlager werden konnten.« (Ebd., 19) Der Autor dieses Titels, Maxwell Maltz, zuvor schon als plastischer Chirurg erfolgreich geworden, verknüpfte somit das durch Dale Carnegie beliebt gewordene Genre des Selbsthilfebuchs mit der aufstrebenden Disziplin der Kybernetik – daraus entstand die »Disziplin« der Psychokybernetik, die überaus selbstbewusst auftrat, wie die Rückseite von Maltz' erstem, bis heute immer wieder neu aufgelegtem Buch beweist, wo es heißt: »Discover the success mechanism within you! Improve your self-image – and turn the key to a better life! Dehypnotize yourself from false beliefs! Learn to utilize the power of rational thinking! Use the do-it-yourself tranquilizers that bring peace of mind! Remove emotional scars and give yourself an »Emotional Face Lift! Learn to turn a crisis into a Creative Opportunity!« (Maltz 1969)¹²² Vor allem das Versprechen, selbständig emotionale Narben entfernen und sich eine emotionale Verjüngungskur verpassen

122 Auf dieses 1960 erstmals veröffentlichte Buch folgten noch weitere mit ähnlichen Titeln wie das von Stefan Rieger zitierte. Kapitel 7 von *Psycho-Cybernetics* erklärt übrigens »You can acquire the habit of happiness«. Es geht also darum, das Sichglücklichfühlen zu automatisieren, wozu kybernetische Ideen sicherlich hilfreich sind. – Vgl. hierzu auch den Ausdruck »Happiness machines«, der in der BBC-Dokumentation *The Century of the Self* von Adam Curtis (2002) als Titel für die 1. Folge Verwendung fand.

zu können, ist im Kontext des Psychotechnischen relevant. Offensichtlich weiß Maltz Techniken für die emotionale Selbstregulierung gestresster Individuen zu empfehlen. Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, in Maltz' Bestseller einen bloßen Ausverkauf kybernetischer Ideen zu sehen; vielmehr ist die Selbstregulation, um die es in der Kybernetik auf unterschiedlichen systemischen Ebenen geht, wie nichts anderes geeignet, den alteuropäischen Imperativ der Autonomie in seine zeitgemäße Neuformulierung zu übertragen. »Die Ermächtigung zur Selbststeuerung, die in früheren Zeiten Autonomie hieß [...], erfolgt jetzt im Zeichen und vielleicht unter dem Vorwand einer wissenschaftlichen Steuerungstechnik namens Kybernetik.« (Rieger 2003, 22) Maltz war und blieb in dieser Hinsicht wohl der bekannteste Popularisierer dieser Autonomisierungstechniken; zugleich hat die Kybernetik Eingang in seriöse psychologische Theorien gefunden.

Das gilt beispielsweise für John Bowlbys Bindungstheorie, die unter anderem auf den Fundamenten der Begriffe »Feedback« und »Kontrolle« beruht. So kann Allan N. Schore (1982, xvi) in seinem Vorwort zur zweiten Auflage von Bowlbys *Attachment and Loss* dessen Intention erstaunlich bündig zusammenfassen: »Attachment theory, as first propounded in this definitional volume, is fundamentally a regulatory theory. Attachment can thus be conceptualized as the interactive regulation of synchrony between psychobiologically attuned organisms.« Und tatsächlich führt Bowlby (1982, 42) seine Leser*innen in die Prinzipien einer kybernetischen Kontrolltheorie ein, indem er die Feedback-Funktion eines Regulators (z. B. eines Thermostaten) beschreibt, um das an dieser einfachen Maschine Verstandene schließlich auf das menschliche Bindungsverhalten zu übertragen (ebd., 235–264). Nebenbei sei vermerkt, dass Allan Schore (1994) später seinerseits mit einer groß angelegten Theorie der Affektregulation bekannt wurde.

Noch expliziter an Kontrolle und Regulation ist die von David R. Heise begründete *Affect Control Theory* orientiert. Diese beruht auf der Idee, dass Menschen jeweils solche Handlungen setzen, die zur Bestätigung stabilisierter Grundgefühle – »sentiments« genannt – in Bezug auf sich selbst und auf andere führen. Die situativen Emotionen, die durch die Handlungen entstehen, sollen also diesen Grundgefühlen entsprechen; tun sie dies nicht, werden diese Grundgefühle in Bezug auf sich selbst oder auf die anderen Personen nachjustiert, um die aufgetretene Spannung oder »deflection« (Abweichung) zu minimieren (Heise 2006, 3–4). Emotionen sind hier also Feedbackgrößen oder »Signale« (ebd., 57) für das psychische System, das seine durch individuelle Erfahrung wie auch durch Sozialisierung erworbenen-

en affektiv-kognitiven Selbst- und Fremdbilder erhalten will. Der Clou an dieser Theorie ist nun, dass sie beansprucht, das Verhalten von Mitgliedern großer sozialer Gruppen vorhersagen zu können, indem sie diese im Hinblick auf ihre geteilten Grundgefühle analysiert. Dafür wird das von Charles Osgood entwickelte Semantische Differential verwendet, das die affektive Bedeutsamkeit von Worten und Begriffen anhand einer Skalierung auf drei Achsen zu erfassen versucht: der Valenz- (oder »Evaluation«), der Potenz- (oder »Potency«) und der Aktivierungsdimension (oder »Activity«) – kurz EPA genannt. Dieses Verfahren wird heute in der Einstellungsforschung breit verwendet, um das Verhalten von Konsument*innen, Wähler*innen und anderen Gruppen vorherzusagen. Heises Affect Control Theory bietet dafür nicht nur ein theoretisches Grundgerüst, sondern auch ein mathematisches Modell zur Minimierung der Deflektion und zur »Optimierung« des Verhaltens und der eigenen Identität, sowie ein seit 1987 ständig weiterentwickeltes Computerprogramm zur Vermessung von Grundgefühlen (ebd., 130). Die Kybernetisierung des Affektiven erreicht hier in ihrer Verflechtung mit den Informationstechnologien ein neues Niveau, dessen erwünschte wie unerwünschte Auswirkungen ab den 2010er-Jahren erstmals weltweit sichtbar wurden – nämlich in dem plötzlichen Bewusstwerden, dass die über das Onlineverhalten generierten Big Data auch zur Analyse von Gefühlslagen und Stimmungsschwankungen der ans Internet angeschlossenen Bevölkerung herangezogen werden. Das entsprechende Verfahren heißt »sentiment analysis« und wird in der Politik, im Finanzsektor, im Marketing und in der Exekutive bereits breit eingesetzt (vgl. McStay 2018, 29–41).

Am aufschlussreichsten in Bezug auf die Kybernetisierung der Affekte ist allerdings jene Genealogie, die von dem Psychologen Silvan Tomkins über dessen Schüler Paul Ekman zur Informatikerin Rosalind Picard weist, der Begründerin von »Affective Computing« (vgl. Yonck 2017). Diese seit den 2000er-Jahren florierende Disziplin bemüht sich um nichts Geringeres, als Computern und Robotern das Fühlen beizubringen – und zwar in der Doppelrichtung der »affect detection«, also dem Registrieren und Dekodieren menschlicher Gefühlsausdrücke, sowie der »affect generation«, also dem Simulieren und Zum-Ausdruck-Bringen emotionaler Qualitäten. Mit diesen Technologien soll die Interaktion zwischen Mensch und Maschine endlich um diejenige Dimension erweitert werden, die ihr bislang so deutlich und denkwürdig abging, dass sich unzählige Science Fiction-Narrative genau mit dieser emotionalen Differenz und ihrer eventuellen künftigen Nivellierung beschäftigten. Die in den 1950er-Jahren entworfene Affekttheorie von

Silvan Tomkins, die am Beginn dieser Genealogie steht, bietet mit ihrem gegen Freuds Triebtheorie gerichteten alternativen Apparat- bzw. Systemansatz der menschlichen Psyche genügend Anknüpfungspunkte für ihre spätere Operationalisierung in IT-gestützten Umgebungen. Tatsächlich orientiert sich Tomkins an der Leitfrage, was denn notwendig wäre, um einen Automaten zu bauen, der wahrhaft menschlich wirken würde. Aus heutiger Sicht fällt die Antwort nicht überraschend aus, aber zum Zeitpunkt der Niederschrift war sie zweifellos bahnbrechend:

»The creation of a human automaton would require an affect system. What does this mean in terms of a specific program? There must be built into such a machine a number of responses which have self-rewarding and self-punishing characteristics. This means that these responses are inherently acceptable or inherently unacceptable. These are essentially aesthetic characteristics of the affective responses – and in one sense not further reducible.« (Tomkins 2008, 66)

Die Psychoanalyse wird von Tomkins für ihre Überschätzung des Triebsystems und Unterschätzung des Affektsystems heftig kritisiert; de facto seien die Affekte das entscheidende Motivationssystem, ohne das der Mensch nicht funktionieren würde und das sich zudem durch eine Tendenz der Befreiung vom Triebsystem auszeichnet. So können die Triebe ohne Affekte, zu denen Tomkins ausdrücklich auch das »Interesse« zählt (und womit er sich von kognitivistischen Ansätzen unterscheidet, die das Interesse als kognitive Leistung auffassen), nichts ausrichten; umgekehrt aber sind die Affekte nicht auf die Triebe angewiesen, um sich zu entfalten: Das gleiche Interesse, das durch den Sexualitätstrieb eine bestimmte Richtung aufgezwungen bekommt, kann sich auf Objekte und Personen richten, die für das Triebsystem vollkommen gleichgültig sind. Tomkins operiert bei seinen Affektbeschreibungen exzessiv mit den Termini des »Verstärkens« und »Abschwächens«, was an kybernetische Feedbackschleifen erinnert. Vor allem aber können die Affekte etwas, das den Trieben nicht möglich ist: Sie können sich gegenseitig regulieren.

»Not only may affects be invested in every variety of psychological function and thereby produce the thinker, the man of action, the perceptual type or the man of feeling, but they may also be invested in other affects, combine with other affects, intensify or modulate them, and suppress or reduce them. In marked contrast to the separateness of each drive, the emotions readily enter into combinations with each other and readily control one another.« (Ebd., 76)

Dass Affekte aufeinander einwirken und unliebsame Affekte ausschließlich durch andere Affekte bekämpft werden können, war schon die Auffassung

der großen neuzeitlichen Affektphilosophen Baruch de Spinoza und Friedrich Nietzsche. Mit Tomkins geht diese Auffassung allerdings in das kybernetologische Paradigma über, worauf im Zitat nicht nur das Verb »to control« hinweist, sondern mehr noch »to modulate«, auch wenn es zunächst unauffällig sein mag. Tatsächlich aber entwickelt sich die »Modulation« zur kennzeichnenden Tätigkeitsform des kybernetologischen Verfügungsregimes der Affekte, weshalb Gilles Deleuze (1993a, 256) den Begriff in seinem epochemachenden »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« verwendet. Und auch wenn Tomkins der Frage nach der Übertragung von Affekten auf Maschinen nicht weiter nachging, bietet sein Modell aufgrund seines kybernetisch inspirierten modularen Aufbaus ideale Anknüpfungspunkte für informationstechnologisch gestützte Erweiterungen.¹²³

Das gilt in noch stärkerem Maße für Tomkins' Schüler Paul Ekman, der mit seinen Forschungen zu den universell gültigen Gesichtsausdrücken menschlicher Emotionen weit über die Fachgrenzen hinaus bekannt wurde. Von Tomkins übernahm Ekman (2004) die Überzeugung, dass sich menschliche Emotionen nirgendwo sonst so präzise ablesen lassen wie am Gesicht, sofern man durch die kulturell unterschiedlich ausgeprägten Vorzeigeregeln (»display rules«) hindurch zum unwillkürlichen Minenspiel vordringt. Dass dies auch bei Menschen mit starker willkürlicher Kontrolle ihrer Gesichtsmuskulatur zumindest prinzipiell möglich ist, konnte Ekman durch videogestützte Aufnahmen beweisen, die beim Abspielen im Zeitlupentempo kurz aufscheinende unwillkürliche Gesichtsausdrücke zeigen, die er »micro-expressions« nannte. Ekman wurde für seine These der Universalität emotionaler Gesichtsausdrücke immer wieder kritisiert – doch konnte dies nicht verhindern, dass er mit dem »Facial Action Coding System«, kurz FACS, ein Dekodierungssystem mitentwickelte, das unter anderem zur Schulung von FBI-Agent*innen und Wachpersonal eingesetzt wurde. Vor allem fand dieses emotionale Dekodierungssystem durch Rosalind Picards Forschungen

123 Der modulare Aufbau zeigt sich besonders deutlich in dieser Erläuterung des Gehirns:

»In the past fifteen years neurophysiological research has disclosed an extraordinarily complex series of amplifier circuits within the nervous system. We have no doubt that future research will reveal more of this kind of control mechanism. Even today it is clear that there are all manner of amplifiers and attenuators: micro- and macro-amplifiers and attenuators; specific and general amplifiers and attenuators; transient and enduring amplifiers and attenuators; nervous and humoral amplifiers and attenuators; autonomic, sensory, motor, cortical and sub-cortical amplifiers and attenuators.« (Tomkins 2008, 49) – Zum Diskurs um Neuroimplantate siehe den Abschnitt »Psychotroper Medienwandel« weiter unten im Buch (S. 321–327).

am MIT Eingang in die Programmatik von Affective Computing, mit deren Hilfe nun automatische Systeme durch die Beobachtung von Gesichtern die jeweiligen emotionalen Zustände von Personen zu interpretieren versuchen. Dass diese Technologie Marktreife erlangt hat, stellt die Firma Affectiva unter Beweis, die von Rosalind Picard mitbegründet wurde und Emotionsanalysen für den Marketing- und Medienbereich anbietet: »Emotion AI is novel technology that measures, with their consent, customers' unfiltered and unbiased emotional and cognitive responses, unobtrusively and at scale. This enables organizations to understand how their customers and viewers feel when they can't or won't say so themselves.«¹²⁴

Dass die Ergebnisse immer genauer werden, wird mit der immer größer werdenden Datenbank von Gesichtsvideos argumentiert. So kann also die »emotionale Resonanz« von beliebigen Medieninhalten bei Tausenden von Nutzer*innen gemessen und dem Auftraggeber als überaus wertvolle Information zurückgemeldet werden, um im nächsten Update oder dem neuesten Produkt marketingtechnisch treffsicher nachzurüsten. »Marketing heißt jetzt das Instrument der sozialen Kontrolle«, resümierte Deleuze (1993a, 260) schon vor der Emergenz dieser Anwendungen hellsichtig. Tatsächlich ist aufgrund des kapitalistischen Erfolgsdrucks das Marketing der Vorreiter in der Anwendung der kybernetischen Kontrolle der Affekte und ihrer passgenauen, systemimmanenten Modulation. Und vom Marketing aus strahlen diese neuen Technologien auf die Politik, die Verwaltung und das Bildungswesen aus, um allerorten gefügige Subjekte zu produzieren.

Die Affekte dieser Subjekte werden zum Zweck ihrer regelungstechnischen Handhabbarkeit als Informationen kodiert. Dieses Modell lässt sich im Anschluss an aktuelle Debatten zu Affective Computing als ein »information-processing model of emotion« bezeichnen: »Emotion is abstracted in terms of units of information and plugged into an underlying system architecture as yet another component or module.« (Afzal/Robinson 2015, 365)¹²⁵ Das Registrieren dieser Informationen funktioniert über die Abschö-

124 <https://go.affectiva.com/affdex-for-market-research> (abgerufen am 29.06.2021).

125 Die Autor*innen dieses Artikels kritisieren diesen Ingenieursansatz wegen der Kontextabstraktion, räumen aber ein: »Despite these concerns, the engineering stance continues to dominate the field, and efforts to build standardized datasets, evaluation metrics, and emotion representation languages continue. While it may be argued that computers, as information systems, need to treat emotions as information at some level of abstraction, it may be more productive to determine the right form and level of abstraction by considering alternative and, importantly, interdisciplinary approaches that draw on both technology design as well as social and cultural analysis.« (Ebd.)

pfung affektiver Ausdrucksmodi oder »Kanäle« allen voran das Gesicht, dann die Körpergestik, Stimmführung, biometrische Daten sowie digital hinterlassene Spuren (Sucheingaben im Internet, Verwendung von Schlüsselbegriffen oder von Emoticons etc.). Spätestens mit dem Erscheinen des *Oxford Handbook of Affective Computing* (Calvo u. a. 2015) ist die Avanciertheit dieser Technologien bzw. der die Forschung und Entwicklung anleitenden wissenschaftlichen Debatten auch für ein breiteres Publikum einsehbar. Und dass sich parallel dazu die Übertragung emotionaler Intelligenz auf sowie die Simulation von Gefühlen durch Maschinen, Roboter und Androiden im gesellschaftlichen Imaginären seit der Jahrtausendwende immer stärker manifestiert, zeigt sich nirgendwo deutlicher als in der Zunahme entsprechender Narrative im Kino und Fernsehen. Immer aber, wenn Android*innen Gefühle entwickeln, ist dafür eine ausreichend fortgeschrittene Fähigkeit zur Affektsynthese verantwortlich zu machen, die ihrerseits auf der Kodierung des auszudrückenden Affekts als komplexe Information beruht.

Die Automatisierung der Affektmodulation durch (auch emotional) intelligente Systeme hat zwar noch lange nicht die Qualität erreicht, die viele Sci-Fi-Narrative als Status quo voraussetzen. Doch ohne Zweifel ist mit der schleichenden Einführung von Apps, die Körperdaten und affektive Informationen generieren, sowie mit der Allgegenwart sozialer Medien längst eine Übergangszeit angebrochen. Die Kodierung der Affekte als Informationen schafft damit neben vielen anderen Problemen auch dasjenige des nunmehr auf psychischer Ebene gläsernen Menschen. Denn bislang ist völlig unklar, wie sichergestellt werden soll, dass derlei Informationen über Befindlichkeiten, Vorlieben und Abneigungen, über persönliche Affektketten, deren Spuren bei der als »Digital Natives« bezeichneten Generation bereits mehr oder weniger lückenlos im Netz gespeichert sind, nicht missbräuchlich verwendet werden. Die Gefahr einer affektiven Manipulation erreicht im Zeitalter des Affective Computing eine neue Qualität, weil sie in idealer Weise auf die einzelne Person zugeschnitten werden könnte – der Skandal um *Cambridge Analytica* und *Facebook* von 2018 gibt ungeachtet der Frage, wie sehr sich hierbei Fakt und Fiktion vermischen, eine Art Präzedenzfall ab. Damit wird die Suche nach Gegenstrategien, oder in Deleuze' berühmter Wendung, die »Suche nach neuen Waffen« gegen die ubiquitäre Modulation zu einer vordringlichen Angelegenheit gegen die Zugriffe der Psychomacht.

Überleitung: Pathologien und Antagonismen des Verfügens

Die genealogische Betrachtung der Affektverfügung ermöglicht es, in die Gegenwart des affektiven Dispositivs Binnendifferenzierungen einzutragen, die spätestens dann notwendig werden, wenn an der gegenwärtigen Verfügungsdichte Kritik geübt werden soll. Denn nicht das bloße Faktum, dass über, mit und durch Affekte verfügt wird, ist das Problem, sondern allenfalls, wie dies geschieht und wer dabei jeweils als Verfügender sowie als Verfügter in Erscheinung tritt. Wie insbesondere in der Darstellung der jüngeren Verfügungsregime deutlich wurde, gibt es hier freilich jeweils Potenziale zu Überspannungen und Vereinseitigungen. Da die methodische Ausrichtung der Genealogie, als narratives Genre gefasst, wie dargelegt auf eine Kritik komplexer gegenwärtiger Verhältnisse abzielt, lässt sich daran die Frage anschließen, ob, und wenn ja, wie die Diagnose von Pathologien gerechtfertigt werden kann. Die intuitiv gefasste Meinung, dass mit der Weise, wie wir in den technologisch fortgeschrittensten Gesellschaften über Gefühle verfügen (lassen), etwas nicht in Ordnung ist, mag zwar auf einige Zustimmung hoffen; doch über diese Hoffnung hinaus soll im Folgenden erörtert werden, inwiefern die Diagnose von Pathologien im hier betrachteten Kontext argumentativ untermauert werden kann.

Hinweise dafür lassen sich in der Kritischen Theorie finden, die nicht nur seit ihrem Aufkommen fundamentale Gesellschaftskritik übt, sondern auch ihre eigene Problematisierungspraxis methodischen Fragen unterzieht. So hat Axel Honneth einerseits die Diagnose von »Pathologien des Sozialen« zu einer der beständigen Aufgaben der Sozialphilosophie erklärt, um andererseits zu fragen, »wie Aussagen über soziale Pathologien methodisch gerechtfertigt werden können« (Honneth 1994, 48). Diagnosen gesellschaftlicher Erkrankungen wie »Entfremdung« oder »Verdinglichung«, die für die Gesellschaftskritik von Rousseau über Marx bis in die gegenwärtige Sozialphilosophie zentral geblieben sind, rufen (wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung) je ein anthropologisches Ideal auf, das den Menschen als ein Wesen setzt, das zur selbstbestimmten Verwirklichung eines guten Lebens fähig sein soll (ebd., 24f.). Gewandelt hat sich dabei seit der fundamentalen Kritik an den normativen Idealisierungen der älteren Anthropologie die Begründung dieses Ideals, das nun nicht mehr inhaltlich gefüllt wird, sondern bloß prozedural sichergestellt werden soll, wie etwa in Habermas' (1995) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Damit im Zusammenhang dürfte Honneths Beobachtung stehen, dass die Sozialphilosophie nirgendwo als eine

positive Lehre in Erscheinung tritt;¹²⁶ »stets handelt es sich zunächst und vor allem um die Kritik eines gesellschaftlichen Zustands, der als entfremdet oder sinnlos, verdinglicht oder gar krank empfunden wird«. (Ebd., 49) Damit steht aber interessanterweise eine Empfindung am Beginn der Kritik – das Gefühl, dass etwas mit den Verhältnissen nicht stimmt. Honneth versäumt es gleichwohl, die zentrale Rolle des Gefühls zu würdigen, obwohl aus seinem Zitat deutlich genug hervorgeht, dass die Empfindung die Keimzelle einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Gesellschaft abbildet, die dann freilich nicht beim bloßen Gefühl stehen bleiben kann, sondern an der Erörterung desselben arbeiten muss.

Ist es nun notwendig, dass diese mit dem Gefühl des »Etwas-stimmt-Nicht« beginnende Kritik bereits ein *voll entfaltetes Ideal* im Sinne einer normativen Bestimmung, wie die Verhältnisse richtigerweise geordnet sein müssten, enthält? Diese Frage gleicht derjenigen, die für die Kritische Theorie immer zentral war: Muss eine Kritik bereits sagen können, was die erstrebenswerte Alternative zu den derzeitigen Verhältnissen wäre? Die Antwort darauf lautet: Nein, weder muss Kritik das leisten können, wenn sie als radikale Kritik möglich sein soll, noch kann sie es tun, denn was als Alternative aufscheint, das ergibt sich strukturell erst aus den Auseinandersetzungen mit den gegenwärtigen Verhältnissen. Nur eine an transzendenten Idealen orientierte Kritik könnte bereits sagen, in welche Richtung die Verhältnisse geändert werden müssten, doch handelt sich eine solche transzendent begründete Kritik das fundamentale methodische Problem ein, dass sie ihren eigenen historischen, sozialen und diskursiven Standpunkt nicht reflektiert und stattdessen ein prinzipiell fragwürdiges Ideal zum Standard erklärt. Da eine radikale immanente Kritik auf solche Begründungsfiguren nicht zurückgreifen kann und da sie sich bewusst ist, ein Kind ihrer Zeit und Verhältnisse zu sein, ist die Empfindung des »Etwas-stimmt-Nicht« die unhintergehbare Grundlage ihres eigenen Prozesses der Auseinandersetzung und normativen Selbstaufklärung.

Interessant an Honneths Darstellung ist auch, dass sie gegen Ende eine Brücke zu Foucaults Gesellschaftsanalysen schlägt und diese ebenfalls in die pathognostisch orientierte Sozialphilosophie einreicht – freilich mit der Einschränkung, dass Foucaults radikale Historisierung von Wahrheits- und Beurteilungsmaßstäben der gesuchten Möglichkeit zu kontexttranszendieren-

126 Genau aus diesem Grund hat Hartmut Rosa (2016) mit *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* innerhalb der Kritischen Theorie eine Zäsur eingeleitet, denn sein Buch tritt, dem Untertitel zum Trotz, durchaus als eine positive Sozialphilosophie in Erscheinung.

den Kritiken bestehender Verhältnisse widerstreitet (ebd., 60). Nun hat aber, wie Honneths Schüler Martin Saar deutlich gemacht hat, Foucault mit seinem genealogischen Verfahren eine eigene Form der Kritik fortentwickelt, die von Nietzsche eben auf der Grundlage einer radikalen Perspektivierung von Wahrheits- und Moralansprüchen etabliert wurde. Als selbsternannter Arzt der Kultur diagnostizierte Nietzsche seiner Gesellschaft bekanntlich die chronifizierte Erkrankung an christlichen Tugendidealen. Von der Befreiung von diesen versprach er sich nicht die Rückkehr zu einem verschüttgegangenen ursprünglichen Menschen (wie dies Rousseau angesichts seiner Kritik an zivilisatorischen Selbstverstellungen des Menschen tat), sondern die Freilegung des »nicht festgestellten Tieres Mensch«, von dem man noch gar nicht sagen könne, was er oder es eigentlich sei. Schon hier zeigte sich, dass radikale Kritik keinen transzendenten Bezugspunkt braucht – das überwältigende Gefühl einer Beeinträchtigung durch historisch kontingente Diskurse und Praktiken reichte dafür hin.

Ist es nun allerdings sinnvoll, von Pathologien *des Verfügens* zu sprechen? Die Krankheit beträfe dann nicht den Gesellschaftskörper als solchen, sondern die Praktiken der Verfügung, die hier als Kodierung und Operationalisierung des Affektiven aufgefasst wurden. Wie aber lässt sich eine solche Pathologisierung begründen, wenn die Verfügungsparadigmen zunächst in ihrem Eigenrecht anerkannt und darüber hinaus als Antworten auf die Krisen des bisherigen Verfügens verstanden werden sollen? Eine Möglichkeit bestünde darin, hegemonietheoretisch zu argumentieren. Denn wenn die Hegemonie eines Verfügungsparadigmas so weit reicht, dass die übrigen Paradigmen keinerlei Raum mehr bekommen, wenn sie strukturell verunmöglich und delegitimiert sind, sodass nur noch *ein* Register des Verfügens erlaubt ist, dann wird eine objektiv bestehende Vielfalt unterdrückt. Es geht dann das verloren, was man »Technodiversität« nennen kann, als jene affektökologisch sinnvolle Diversität technischer – verfügender – Zugriffe auf das Affektive. Hegemonietheoretisch aber ist nicht die bloße Vielfalt entscheidend, sondern die Unterbindung des Antagonismus, des produktiven Widerstreits unterschiedlicher Zugänge zum Affektiven. Für derlei versuchte Außerkräftsetzungen affekttechnischer Antagonismen bietet sich eine Reihe von kritischen Begriffen an, die versuchsweise auf die vereinseitigenden Hegemonialisierungen der beschriebenen Verfügungsregime angewendet werden sollen.

Jedes der Regime trägt den Keim einer solchen Arretierung in sich. Wird seine Funktionalität über einen bestimmten Punkt hinausgetrieben, beginnt

es die anderen Regime nicht nur zu verdrängen, sondern geradezu auszulöschen. Im Fall des dämonologischen Regimes hat die Übersteigerung einen eigenen Namen bekommen, nämlich *Fanatismus*. Man kann diesen einerseits für die paranoide Anhaftung an die Überzeugung geltend machen, sich in einem Netz dämonischer Kräfte zu befinden. Man kann andererseits den Willen, Zwang über eine übernatürliche Macht auszuüben, als Fanatismus bezeichnen; gerade die Abwesenheit dieser Macht wird dann nicht ertragen, was enorme Kräfte freisetzen kann im Versuch, ihre Erscheinung gegen alle wahrgenommenen Widerstände herbeizuführen. Wortgeschichtlich ist der lateinische *fanaticus* bereits als jemand inkriminiert, der von außerrömischen Göttern besessen ist, was die Christen in der Folge adaptierten, um heidnische Religionen zu diffamieren.¹²⁷ In der Neuzeit wurde »Fanatiker« dann zum Schimpfwort, das die christlichen Kirchen sich gegenseitig an den Kopf warfen. Hier ist der (im hiesigen Wortgebrauch) dämonologische Charakter der Verfügung noch enthalten, der allerdings ab der Revolutionsepoche zurücktrat, als man dazu überging, Revolutionäre als Fanatiker zu bezeichnen. Auch wenn man gelten lassen mag, dass diese psychohistorisch von religiösen Eiferern abstammen, wie der Historiker Adam Zamoyski (2000) darlegte, ist hier doch eine Umstellung des Wortgebrauchs auf aretologische Überspanntheiten unübersehbar.

Zur Herrschaftsförmigkeit ist nicht nur das älteste der Verfügungsregime prädestiniert. Gerade dasjenige, das aufgetreten ist, um seine Hegemonie zu brechen, kann die vielleicht längste und tragischste Geschichte bezüglich pathologischer Übersteigerungen aufweisen. Die Aretologie war mit ihrer dichotomen Ordnung von Tugenden und Lastern, deren Durchsetzung als ein innerpsychischer Kampf eines jeden Subjekts bestimmt wurde, eine soziokulturelle Macht von solcher Durchschlagskraft, dass bis heute die Zivilisationsgeschichte von ihr weitgehend beherrscht wird. Die Pathologie lässt sich auch unschwer benennen: moralischer *Rigorismus*, der bis zum politischen Radikalismus ausarten kann. Der Schaden, den eine übersteigerte Tugendlehre unter christlichem Vorzeichen angerichtet hat, ist seit den leidenschaftlichen Anklageschriften Nietzsches immer deutlicher zutage getreten. Dass selbst noch die politischen Extremismen des 20. Jahrhunderts, der Leninismus-Stalinismus, der Nationalsozialismus sowie der Maoismus (um nur die größten Bewegungen zu nennen) ohne die rigorose Durchsetzung eines ganz auf »Tugend« ausgerichteten Affektregimes so nicht möglich gewesen

127 Vgl. den Artikel »Fanatisch/Fanatismus« (HWPh Bd. 2, Sp. 905–908).

wären, ist deren vielleicht wichtigste psychopolitische Lektion, wichtiger noch als jene sattnam bekannte von der vorgeblich so leichten Verführbarkeit der Massen.

Die Aretologie stand, als sie hegemonial wurde, freilich noch in einem zweiten antagonistischen Verhältnis, nämlich zur Poietologie. Ist auch deren Hegemonie als eine hypertrophe denkbar? Da in historischen Zeiten keine Phase angebar ist, in der sie tatsächlich über die anderen Paradigmen herrschte, lässt sich darüber nur spekulieren. Nimmt man die aretologische Kritik ernst, dann erscheint die Poietologie als ein *Illusionismus*, der sich darauf versteht, seinem Publikum eine affektive Konstellation anzubieten, die diese gleich Kindern für die Realität hält. Dadurch werde es von einer Auseinandersetzung mit jenen Affektverfügungen ferngehalten, die den Subjekten ohne die Tätigkeit von Vermittler*innen zugänglich wären. Der Illusionismus wäre also ein doppelter: Der Schein wird mit dem Sein verwechselt, und zudem wird insinuiert, man wäre von der Kunst der Vermittler*innen abhängig, ohne die man keinen Zugriff auf jenes vorgebliche Sein hätte. Der Illusionismusvorwurf tritt heute in verwandten Gestalten auf, etwa in Form der Kritik am *Eskapismus*. Gegenüber dem Illusionismus ist sich das eskapistische Subjekt bewusst, dass es sich künstlichen Affektkonstellationen aussetzt, tut dies aber mit voller Absicht, um gerade der Realität zu entkommen, von der es sich überfordert fühlt. Von Illusion lässt sich hier in zweiter Instanz sprechen, wenn etwa das affirmative eskapistische Subjekt sich dem Irrglauben hingibt, jederzeit aus der Fluchtsituation wieder aussteigen zu können. Geltend machen lässt sich dies für die unterschiedlichen Formen der Spielsucht. Es ist wohl kein Zufall, dass das Spiel, das für die Poietologie ein zentrales Phänomen ist, die Kraft in sich trägt, Spieler*innen mithilfe der konstellativ hervorgebrachten Affekte so zu vereinnahmen, dass diese von allein nicht mehr aufhören können, weiterzuspielen. Das Glücksspiel teilt in dieser Hinsicht viele Charakteristika mit dem Computerspiel, insbesondere dann, wenn dieses gleichfalls durch die kontinuierliche Erneuerung zufälliger Elemente dem Spieler stete Hoffnung gibt, seinen Ausgang kontrollieren zu können. Jean Baudrillard hat unter den Begriff des »Ludischen« und der allumfassenden Simulation eine solche illusionistische Hypertrophie umrissen, die aus der Sicht der hier vorgelegten Genealogie eben jene Pathologie der poietologischen Verfügung anzeigen könnte.

Auch für die modernen Verfügungsregime lassen sich Übersteigerungsformen geltend machen. Das mechanologische Verfügungsregime verlockt dazu, alle Welt- und Existenzumstände anhand des Modells des mechani-

schen Zwangslaufs zu rastern. Wird dieses Modell zugunsten aller anderen implementiert, langt man ebenso zwangsläufig bei einem *Reduktionismus* an, der die Vieldeutigkeit der Phänomene methodisch ausblendet und damit verfehlt. Man kann hier gleichermaßen von einem *Determinismus* sprechen, der andere Relationen als die mechanische Ursache-Wirkung-Kette nicht zulässt. Dass damit die für das Affektleben so entscheidenden Resonanzphänomene außer Acht geraten, liegt auf der Hand. Die Psychopharmakologie ist das wohl aktuellste Beispiel für eine derartige Kurzsichtigkeit. Ihre Proponent*innen leben in der Zuversicht, dass auf die Verabreichung bestimmter standardisierter Mittel die ebenso standardisierten Effekte mit determinierter Sicherheit eintreten. Dass dem nicht so ist, wird geflissentlich ignoriert oder dem Fehlen eines ausreichend komplexen mechanologischen Modells zugeschrieben, anstatt eben die verabsolutierte Mechanologie selbst als Problem zu betrachten. Eine analoge methodisch eingeübte Blindheit lässt sich in den radikalen sozialtechnologischen Entwürfen nachzeichnen, die im frühen 20. Jahrhundert verfolgt wurden – so etwa im spektakulären Scheitern des amerikanischen Prohibitionismus, der durch eine im Prinzip simple politische Maßnahme die affektiven Dispositionen der Bürger*innen verbessern sollte (Welskopp 2009). Die verschiedenen Staatssozialismen erweisen sich diesbezüglich aber auch hier als die reichhaltigsten Anschauungsobjekte. Affektpädagogische Maßnahmen wurden seit der frühen Sowjetunion nach einem simplen Ursache-Wirkung-Schema vorangetrieben; der sozialistische Realismus setzte ganz auf die Macht der Mimesis im Sinne einer ungebrochenen Affektübertragung vom Dargestellten zu den Betrachter*innen. Dass sich der den Bürger*innen der sozialistischen Regime von den »Ingenieuren der Seele« (Stalin) aufgezwungene Enthusiasmus nicht wirklich durchhalten ließ, hat wohl nicht nur mit den wirtschaftlichen Desastern und dem politischen Terror zu tun (Westerman 2003). Die simplifizierende Rasterung der gesamten Geschichte, auch der Kultur- und Literaturgeschichte, nach Held*innen des Fortschritts und Agent*innen der Reaktion, samt der dabei eingeforderten enthusiastischen Unterstützung der Erst- und der ebenso enthusiastischen Anfeindung der Zweitgenannten, unterfordert die stets nach neuen Erfahrungen Ausschau haltende Psyche auf lange Sicht einfach zu sehr. Nicht umsonst richten sich einige der meistgelesenen dystopischen Romane der Moderne exakt gegen diese mechanologische Rasterung und Organisierung des Affektlebens: So ist in Jewgenij Samjatins (2008) Romans *Wir*, immerhin schon 1920 veröffentlicht, die sozialistische Zukunft auf groteske Weise durchgeometrisiert, von den Psy-

chen bis hin zu den Wolken. In Huxleys (2004) *Brave New World* ist die Mechanisierung ebenfalls an einem toten Punkt angelangt, der allerdings gerade in seiner Starrheit jeden Reformversuch in Richtung einer für unerwartete Geschehnisse offenen Affektivität abzuwehren vermag.¹²⁸ In den letzten Jahren gaben die konkreten Fortschritte in der Genomsequenzierung dem Reduktionismus erneuten Auftrieb; im Umfeld der Debatten um genetisches Enhancement wird (abseits der ebenfalls reduktionistischen Versprechen der Pharmakologie) unter anderem die Identifizierung eines »Glücksgens« im Hinblick auf seine Brauchbarkeit für das Genome Editing diskutiert. Der Schriftsteller Richard Powers (2009) hat diese Variante des mechanologischen Reduktionismus zum Thema seines Buches *Generosity* gemacht, in dem eine junge Frau das ersehnte Glücksgen zu besitzen scheint, das schließlich von einem Gentechnologen sequenziert und patentiert wird.

Es wäre verlockend zu sagen, dass das immunologische Verfügungsparadigma an sich bereits seine eigene Übertreibung ist. Zu sehr widerspricht seine Verfügungslogik jeglicher psychologischen Realität. Offensichtlich schützt das aufgeklärte Eigeninteresse weder das Subjekt, das für es eintritt, vor dem gleichzeitigen Auftreten ungewollter und es beeinträchtigender Affekte, noch dient es dem gesamtgesellschaftlichen Wohlbefinden, weil der unterstellte natürliche Kräfteausgleich so nicht existiert. Man muss aber auch hier differenzierter vorgehen und die relative, mindestens interventionistische Berechtigung dieses Verfügungsparadigmas gegen das damals noch hegemoniale aretologische Regime von den späteren pathologischen Übersteigerungen abgrenzen, die freilich bis zur Gegenwart die Welt in Form der neoliberalen Ideologie heimsuchen. Ein Name für diese Übersteigerung ist hier weitaus schwieriger zu finden und plausibel zu machen als bei den übrigen Regimen. Es gibt aber triftige Gründe für die Annahme, dass der angemessenste Begriff für die immunologische Arretierung der *Bellizismus* ist. Einer dieser Gründe wurde in einem kritischen Strang der Biologie formuliert und durchargumentiert. Alfred Tauber (2017) und Donna Haraway (1989) haben das so lange vorherrschende Freund-Feind-Schema, das in der biologischen Immunologie als Modell herangezogen wurde, als eine unangemessene Projektion entlarvt und stattdessen für die Ausarbeitung einer nicht mehr kriegerischen Repräsentation der Auseinandersetzung von Anti-

128 Huxley inkorporiert allerdings das kapitalistische Wachstumsparadigma in seine Dystopie, sodass sein Affektmodell neben dem mechanologischen Grundmuster auch auf einer maschinologischen Kodierung aufruht, die in bester kultur- und vergnügungsindustrieller Manier das poetologische Regime in Dienst zu nehmen weiß.

genen und Antikörpern plädiert. Wenn nämlich der Kriegszustand unzulässigerweise bereits auf der organischen, ja sogar der molekularen Ebene verortet wird, liegt unter der Hand eine Naturalisierung eines kulturellen Phänomens vor, das damit in fragwürdiger Weise legitimiert wird. Der Krieg gegen einen von außen kommenden Feind wird dann zum Normalfall der Begegnung mit Fremdem. Das Eigene muss dieser Logik gemäß ununterbrochen verteidigt werden, indem dieses sich rüstet: Im Immunsystem sind das die »Gefechtszellen«, die die Antigene unter Beschuss nehmen. Schon die Bezeichnung »Antigen« verrät, dass hier ein rigoroser Antagonismus implementiert wird, der die kriegerische Situation auf Dauer stellt. Im Affektregister heißt dies, dass alles zu bekämpfen ist, was nicht sofort in die eigene Psyche integriert werden kann. Bedingung für die Integrierbarkeit im immunologischen Verfügungsparadigma ist die Dienlichkeit eines Affekts für die Durchsetzung des aufgeklärten Selbstinteresses. Ein Bewunderungsaffekt ist dienlich, ein Affekt des Zweifels ist hinderlich, weshalb er bekämpft und niedergerungen werden muss. Nach derselben Logik der zwar legal abgesicherten, aber damit nur umso rücksichtsloser verfahrenen Eroberung von Märkten agiert seit mehreren Jahrzehnten die neoliberale Ideologie, die nicht umsonst den Unternehmer sowie den etwas funktionaler klingenden »Manager« als dessen Stellvertreter als Idealtypus der ökonomischen gerasterten Welt abfeiert. Der Begriff der »feindlichen Übernahme« enthüllt, von welchem Geist die Unternehmensphilosophie gespeist wird. Noch einmal sei daran erinnert, dass der *entrepreneur* ursprünglich ein Feldzugsführer war, was sich heute in der minutiösen Planung von ökonomischen (aber auch politischen und sogar von popkulturellen) »Kampagnen« widerspiegelt.

Diese Übersteigerungsform kooperiert aufs Engste mit den Hypertrophien der beiden nächstfolgenden Verfügungsregime. Die permanente Steigerung der Produktion ist auf die Abschöpfung von Ressourcen angewiesen. Das betrifft zunächst die sogenannten Rohstoffe, die aus den Böden extrahiert werden, um den Fabriken einerseits Energie zuführen und sie andererseits mit dem Material für die serielle Produktion ihrer Produkte versorgen zu können. Diese Abschöpfung wird seit vergleichsweise kurzer Zeit unter dem Begriff des *Extraktivismus* beschrieben und kritisiert. Der Extraktivismus ist nun auch als pathologische Arretierung der Maschinologie zu betrachten. Da das Industriesystem auf eine ständige und sich immer mehr steigernde Zufuhr von Energie, Materie und seit dem 20. Jahrhundert auch Information angewiesen ist, wird schneller abgeschöpft, als sich die Ressourcen wieder auffüllen können. Die Abschöpfung geht hier in Erschöpfung

über. Die Maschinologie führt erschöpft demnach Ressourcen wie Arbeitskräfte, sie führt zur Erschöpfung der Ökosphäre, zur Erschöpfung der Demokratie und des Gesellschaftskörpers und parallel dazu zur Erschöpfung des Selbst, also jener drei Ökologien, zu deren Bewahrung Félix Guattari (2012) mit seinem ethisch-ästhetischen Paradigma aufforderte. Die ständige Steigerung der Affizierungsdosis, sowohl der selbst erfahrenen als auch der bei anderen induzierten Affekte, korreliert mit der von Soziolog*innen, Psycholog*innen wie auch Philosoph*innen konstatierten Verflachung der psychischen Haushalte, die immer öfter auf Burn-Out, Depression oder andere Verstimmungszustände umschalten. Daher der gigantische und immer noch steigende Aufwand, der von der Kulturindustrie betrieben wird, um die abgestumpften Subjekte noch einmal zu einer Lusterfahrung zu bewegen, die nicht sofort danach wieder verblasst. Vermutlich trägt eben dieser Aufwand der Affektproduktion, der ohne Selbstausbeutung der meisten Beteiligten nicht zu gewährleisten wäre, zur Verstärkung eben dieser affektiven Erschöpfung bei. Sich von geringen Dosen an Perzepten wahrhaft affiziert fühlen zu können, ist ein Luxus, den sich offenbar nur noch eine kleine Minderheit leisten kann. Selbst die als Gegenbeispiel naheliegenden affektiven Erfahrungen in der freien Natur werden ja zunehmend von einer Eventprogrammatur überformt, die ihrerseits gar nicht anders kann, als ins Konzert der maschinologischen Steigerungslogik miteinzustimmen.

Das kybernetologische Verfügungsregime neigt zu einer anderen Hyperthropie. Nicht in der Erschöpfung liegt hier die Gefahr, sondern in einer alle Lebensbereiche umfassenden, permanenten Kontrolle, die bereits eingesetzt und erstaunliche Ausmaße angenommen hat. Ihr drohender Effekt ist eine vollständige *Normalisierung* im Sinne Foucaults, d. h. ein Management aller Geschehnisse durch flexible Modulation des Systems in Echtzeit. Paradox ist dabei, wie sehr die mantraartige Betonung von »Selbst«-Regulation und Autopoiesis, die am Anfang wie am Ziel aller kybernetischen Anwendungen steht, der Anerkennung einer Erfahrbarkeit des Fremden als etwas, das meine eigene Regulation – sei es produktiv oder destruktiv – in Unordnung bringen kann, widerspricht. Der große Vorzug der Kybernetik ist, dass sie schlicht und einfach funktioniert, und mehr beansprucht sie auch nicht. Das große Risiko besteht freilich darin, dass sie allzu gut funktionieren könnte. Wenn die medienökologische Kontrolle aller Lebensfunktionen weiter voranschreitet, wonach es derzeit angesichts der breiten Akzeptanz für Wearables, digitale Assistenzsysteme und andere ans Internet der Dinge angeschlossene Geräte mit Normalisierungsfunktionen aussieht, schließen die User

*innen sich zunehmend in einem automatisierten Gehäuse ein, einer Art »Protokollsphäre«, die zur Neutralisierung und Normalisierung jener ungewöhnlicher Vorkommnisse beiträgt, die man einmal Affekte genannt haben wird.

Neben der versuchsweisen und nicht ohne Übertreibung auskommen- den Benennung von Pathologien des Verfügens anhand des Hypertroph- Werdens der einzelnen Verfügungsregister soll abschließend noch eine zweite Möglichkeit der argumentativen Begründung einer solchen Pathog- nostik betrachtet werden. Sie bestünde nicht darin, dass ein einzelnes Re- gime die anderen Paradigmen delegitimiert und damit den produktiven An- tagonismus in Bezug auf die Verfügung über Gefühle außer Kraft setzt, sondern in der Verkettung mehrerer Paradigmen miteinander, sodass eine Art Super-Regime der Verfügung entsteht. Stieglers kritischer Begriff der Psychomacht lässt sich als eine solche Verkettung der modernen Paradig- men beschreiben. Die immunologische Figur des Unternehmers verkettet sich einerseits mit dem maschinologischen Imperativ der Affektsteigerung und andererseits mit dem diese Steigerungslogik normalisierenden Effekt der Kybernetologie.

Das affektive Dispositiv, das von Angerer mit deutlichem Unbehagen beschrieben worden ist, zeigt in dieser hypertrophen Verkettung seine die Gegenwart beherrschende Kraft. Es ist noch nicht ausgemacht, ob diese Genealogie in einer kataklysmischen Erschöpfung enden wird oder ob die Kybernetologie ihrem Anspruch gerecht werden kann, die Selbstregulation des Systems der (hyper-)modernen Gesellschaft zu garantieren. Es könnte aber noch eine dritte Möglichkeit geben. Sie bestünde in der Emergenz eines neuen Verfügungsparadigmas, eines, das mit Affekten ganz anders umzuge- hen weiß: offener, schonender, alteritätsfreundlicher und in seinen Verfü- gungsweisen weniger bestimmend, also *gleichsam die Verfügung zurücknehmend*. Dieses neue Verfügungsparadigma, so soll in den folgenden Teilen dieses Buchs gezeigt werden, ist bereits Teil des affektiven Dispositivs der Gegen- wart. Es wirkt bereits antagonistisch in Bezug auf die drohende Pathologie der Psychomacht. Um dieses neue Paradigma, das in Umrissen bereits sicht- bar wird, angemessen zu würdigen, ist zunächst ein großer Zwischenschritt notwendig. Auf die Genealogie der affektiven Verfügungsregime soll nun eine Topographie der Affektverfügung folgen. Sie wird anhand einiger pa- radigmatischer Diskurse nachzeichnen, wo wir uns im frühen 21. Jahrhun- dert bezüglich jener fünf zu beschreibenden Räume, die als Bühne für die Affektbeeinflussung dienen, tatsächlich verorten dürfen.

Teil III: Topographien der
Affektverfügung

Hinführung: Das psychotechnologische Arsenal

Der Durchgang durch die Genealogie der affektiven Verfügungsregime hat uns neue begriffliche Werkzeuge verschafft, die im Folgenden dabei helfen sollen, einer Reihe von beispielgebenden Diskursen zur Technisierung der Psyche, konkreter zur Verfügbarmachung und Modellierung von Affekten nachzugehen. Dass sich Gefühle verändern lassen, dass Stimmungen geweckt und Affekte moduliert werden können, soll diesbezüglich als eine grundlegende Tatsache der Koexistenz mit anderen Menschen aufgefasst werden. Das heißt nun freilich nicht, dass die Affektivität in der europäischen Geistesgeschichte immer angemessen bedacht worden wäre. Wenn schon die Einführung der existenziellen Kategorie der »Befindlichkeit« durch Heidegger in *Sein und Zeit* als eine bedeutende philosophische Neuerung gelten konnte, dann müsste das für ein entsprechendes Existenzial, das die zwischenmenschliche Beeinflussung bzw. das Immer-Schon des Beeinflusstseins, des Manipuliertseins im neutralsten Wortsinn, umso mehr gelten. Heideggers existenziale Ontologie hätte dafür eine entsprechende Kategorie angeboten, die aber weder von ihm noch von einem seiner vielen Epigon*innen jemals wirklich aufgegriffen, geschweige denn in ihrem Potenzial ausgeschöpft wurde. Die »Angänglichkeit« des Daseins bezeichnet (als einer der drei »Wesenscharaktere« der Befindlichkeit, neben den bekannteren Charakteren der »Geworfenheit« und der »Erschlossenheit«) bei Heidegger das, was man als Affizierbarkeit (rück-)übersetzen könnte, wenn man darunter die ständige Möglichkeit des Daseins versteht, von Innerweltlichem »angegangen« (ad-fiziert) zu werden (Heidegger 1993, 137). Man versteht, warum Heidegger dieses Existenzial nicht selbst ausführlicher bedachte: Für innerweltliche Verhältnisse hatte er schlicht und einfach gesagt kein Gespür, sodass alles Nachdenken über die Phänomene des Gefühlslebens auf jene Stimmungen beschränkt blieb, in denen die Horizonthaftigkeit der Welt bzw. des Daseins zum Ereignis wurde. Erst wenn man die Affizierbarkeit oder Angänglichkeit auf sozialontologisch neutralem Boden eigens zum Thema

macht, lässt sich dem ebenfalls unhintergehbaren Faktum Rechnung tragen, dass einige dieser Affizierungen (dieser Angängnisereignisse) von einem anderen Dasein bewusst herbeigeführt werden, wie auch, dass man selbst als Dasein eine solche Verfügungsmacht über Andere (wie natürlich auch über sich selbst) ausübt oder auszuüben versucht. Das Mitsein erschließt sich also nicht erst über das Existenzial der Rede, sondern auch (was durchaus nicht heißt »primär«, wofür sicherlich die leibliche Kopräsenz geltend gemacht werden müsste) über das, was man als das Verfügtsein-durch-Andere, das Verfügtsein-mit-Anderen wie auch und nicht zuletzt das Verfügen-über-Andere auf die existenzialontologischen Begriffe bringen könnte.

Mit seiner Scheu, der (immerhin ja eingeräumten) Angänglichkeit, geschweige denn dem Mitsein-als-Verfügtsein phänomengerecht nachzugehen, stand Heidegger in der akademischen Welt durchaus nicht allein da. Ein unausgesprochener Grundkonsens betrachtete die Auseinandersetzung mit verfügten, also produzierten Affekten bis ins späte 20. Jahrhundert hinein als höchstens zur Stärkung der Manipulationsbekämpfung legitim. Selbst die Kunstwissenschaft tat sich schwer, den vielen Affektverfügungen durch die Künste eine angemessene Sprache zu verleihen (und bis heute scheint sie um diese Sprache zu ringen). Natürlich wusste man, dass Marketing und Public Relations, die liberaldemokratische Namensgebung für das, was auch in den USA noch bis Ende 1920er-Jahre »Propaganda« hieß,¹²⁹ mit aller verfügbaren kreativen und kognitiven Intelligenz nach immer neuen Wegen such(t)en, so zielgenau wie nur möglich auf die Begehrens- und Gefühlsstrukturen von Konsument*innen und Wähler*innen einzuwirken. In der Kritischen Theorie und anderen marxistisch orientierten Denkrichtungen sah man in diesem marktwirtschaftlichen Fortleben politischer Steuerungsmethoden eine Gefährdung von Demokratie und Freiheit, der man allerdings – und hierin blieb die Kritische Theorie der neuzeitlichen Trennung von Sinnlichkeit und Verstand allzu treu – nichts anderes entgegenzusetzen wusste als kognitive Aufklärung und Bewusstseinsbildung, beide als jeglicher affektiver Einwirkung abseits stehend gedacht. Im Rückblick wird nun sichtbar, dass diese rigorose Trennung der Sache sozialer Gerechtigkeit Abbruch tat. Während nämlich die rechten politischen Bewegungen sich seit dem Fall

129 Vgl. Edward Bernays' *Propaganda* (2011), dessen Originalausgabe 1928 erschienen war. In seiner Autobiographie schildert Bernays, wie er 1933 von einem Auslandskorrespondenten erfuhr, dass Goebbels eines seiner Bücher (*Crystallizing Public Opinion*) als Grundlage für die antijüdische Propaganda verwendete. Mit einer solchen Unterwanderung demokratischer Prinzipien mithilfe seiner Ideen hatte Bernays offenbar nicht gerechnet.

der kommunistischen Staaten Europas immer weniger scheuten, affektiv auf ihre Klientel einzuwirken und Ressentiments zu schüren (vgl. Strick 2021), müssen die linken Bewegungen erst mühsam wieder lernen, wie politische Mobilisierung funktionieren kann, wenn man sich der traditionellen Formen affektiver Einwirkung aus guten Gründen nicht mehr bedienen will (vgl. Mouffe 2018). Dieser Lernprozess ist immer noch am Laufen, wie man an den vielen neuen Experimenten widerständiger Praxis sehen kann.

Parallel zu dieser Entwicklung (und vermutlich auch nicht unbeeinflusst von ihr) ist die typisch nachkriegszeitliche Einschränkung auf Sinnstrukturen, Bedeutungen und Repräsentation inzwischen zugunsten einer Zuwendung zum Affektiven und Materiellen aufgeweicht worden. Nicht mehr die kognitive Repräsentation allein ist es, die im geistes- und sozialwissenschaftlichen Denken den Ton angibt, sondern zunehmend auch das, was Nigel Thrift (2007) als »non-representational theory« bezeichnet und sich auf die Schlagworte »new materialism« (Coole/Frost 2010), »spatial turn« (Lehnert 2011a), »affective turn« (Clough 2007), »performative turn« oder »corporeal turn« (Sheets-Johnstone 2009) verteilt. Das affektive Dispositiv deckt hier scheinbar nur einen von vielen Bereichen ab, der allerdings aufgrund der Ubiquität von Gefühlen ein ganz wesentlicher ist. Denn die Frage nach dem Disponieren über Affekte fächert sich, wie gesehen, in eine Vielfalt von Verfügungsweisen auf, um nicht zu sagen: in eine fortlaufende Vervielfältigung. Diese Dispositionspluralität ist schließlich zunehmend in den Fokus der ja ebenfalls sich immer weiter auffächernden akademischen Aufmerksamkeit gerückt.

Die allmähliche Öffnung gegenüber dem Gedanken, dass es zur alltäglichen Verfasstheit des Daseins-qua-Mitseins gehört, von Anderen affektiv angegangen, ja sogar von ihnen affektiv verfügt zu werden, wie auch umgekehrt, über Andere (wie auch über sich selbst) zu verfügen oder dies zumindest zu versuchen, zeigt sich in den Fortschreibungen des Begriffs »Psycho-technik«. Im frühen 20. Jahrhundert hatte dieser eine ganz konkrete arbeitspsychologische Bedeutung und verschmolz schließlich mit dem einschränkenden Adjektiv »industriell« fast gänzlich (vgl. Schrage 2001). Die hierbei auffällig gewordene Maschinisierungstendenz, samt der vielen Phantasmen einer totalen, wissenschaftlich-technisch zu vervollkommenden Verfügungsgewalt über den Menschen,¹³⁰ hat dann im Verband mit den

¹³⁰ Vgl. die psychotechnischen Phantasien von Manfred von Ardenne, diskutiert in Wolfgang Hagen (2009).

erwähnten verheerenden Erfahrungen politischer Propaganda zu einer Verpönung des Begriffs geführt, die ein gutes halbes Jahrhundert anhielt.

Diese Situation scheint sich in der Philosophie, den Geistes-, Kultur- und Medienwissenschaften in den letzten Jahrzehnten doch einigermaßen verändert zu haben. Friedrich Kittler war es, der den Psychotechnikbegriff für die Literatur- und Medienwissenschaft reklamierte, und zwar im direkten Rückgriff auf das Filmbuch jenes Hugo Münsterberg, der 1914 die erste Psychotechnik-Monographie verfasst hatte (Münsterberg 1914 sowie 1970 [1916]). »Kino ist automatisierte Psychotechnik: ein Experiment unter Alltagsbedingungen, das sämtliche unbewusste Prozesse des Zentralnervensystems ausnutzt und implementiert«, resümiert Kittler (1990, 101) Münsterbergs Kinotheorie, um an anderer Stelle in polemischer Spitze gegen sämtliche psychoanalytischen Deutungsversuche noch nachzulegen: »Erst Psychotechnik, diese Verschaltung von physiologischen und technischen Experimenten, von psychologischen und ergonomischen Daten macht Filmtheorie möglich« (Kittler 2013, 111).¹³¹ Dieser grundlegenden Beziehung von Kino und Psychotechnik im Sinne Münsterbergs ist später Ute Holl (2002, 230–244) weiter auf den Grund gegangen, während Stefan Rieger (2001) über diesen Konnex hinausgehend die Geschichte der Psychotechnik als ein bisher ungenutztes Anschauungs- und Reflexionsmaterial für ein an Foucault angelehntes menschenwissenschaftliches »Archiv der Durchformungen« entdeckt hat.

In einer gewissen Verwandtschaft zu Kittlers Wiederentdeckung des Psychotechnikbegriffs steht der McLuhan-Schüler Derrick de Kerckhove, der schlichtweg alle Medien als »Psychotechnologien« bezeichnet, von der Schrift als der ältesten bis zum Computer als der jüngsten. Allgemein gilt für ihn jede Technologie als Psychotechnologie, »that emulates, extends or amplifies the powers of our minds« (Kerckhove 1997, 5). Die »Zweischneidigkeit« dieser Begriffswahl wird von ihm ausdrücklich bejaht, um »in einem Wort auszudrücken, daß die Technologie in unsere Psyche eindringt und als Nachahmung eben dieser Psyche in Form artikulierter, selbstaktiver Ensembles, die uns beherrschen, wieder veräußert wird.« (Kerckhove 1995, 9)¹³² Diese machtkritische Blickweise erlaubt es, de Kerckhove zwischen dem »schaltungsradikalen« Standpunkt Kittlers und der psychopolitischen Technik- und Medienphilosophie Stieglers zu verorten, der (wie oben erläutert)

131 Vgl. hierzu auch Friedrich Kittler (1986, 237ff.).

132 Kittler hat die Verwandtschaft seiner und Kerckhoves Forschungsinteressen durch die Abfassung eines Nachworts für die deutsche Ausgabe bestätigt (ebd., 199f.).

die habituellen Psychotechniken strikt von den automatisierten Psychotechnologien unterscheidet.¹³³

Abseits dieser medienorientierten Begriffsfortschreibung (und deutlich früher) hatte im Übrigen schon Konstantin Stanislawski eine sonst unrealisiert gebliebene Bedeutungsebene des Psychotechnischen stark gemacht. Die Psychotechnik wurde bei ihm zur Methode der endogenen Emotionsherstellung bei Schauspieler*innen erklärt (Stanislawski 2007, 25ff.). Durch die Fortführung seiner Lehre im amerikanischen Method Acting ging das Bewusstsein dieser psychotechnischen Kernkompetenz ins dortige kulturelle Gedächtnis ein.¹³⁴ So konnte Arlie Hochschild (2006, 53–72) in ihrer Studie zur emotionalen Arbeit wie selbstverständlich auf eben dieses Method Acting rekurrieren, um die im Dienstleistungssektor geforderte Manipulation der Gefühle zu erläutern.¹³⁵ Dass die professionelle affektive Interaktion mit Klient*innen ebenso als »Psychotechnik« aufgefasst werden kann, hat neuerdings eine Arbeit zur Soziologie der Beratung festgehalten (Traue 2010).

Von diesen konkreten Anwendungen des Psychotechnikbegriffs abgesehen fällt in der deutschsprachigen Theorielandschaft eine gewisse Gespaltenheit bezüglich seiner Verwendbarkeit auf. Allgemein lässt sich vielleicht sagen, dass er von solchen Theoretiker*innen im seit der Nachkriegszeit verbreiteten negativen Sinn verwendet wird, die einen ernsten, trockenen und analytischen Theoriestil pflegen, während bei jenen, die sich durch eine gewissen spielerische Freude am Schaffen und Neudeuten von Begriffen auszeichnen, die Ambivalenz des Begriffs oftmals sogar zugunsten einer Affirmation seines Phänomenbereichs überschritten wird. Die Scheidelinie betrifft auch die Frage, für wie legitim man die versuchte Einflussnahme auf die Gefühle Anderer hält. Wer hierbei die Kognition von der Affektion immer noch strikt getrennt zu halten versucht, wird daher mit Psychotechniken

133 Vgl. dazu meine teilweise an Stiegler angelehnten Ausführungen zum »psychotechnologischen Komplex« (Bösel 2021).

134 Der Begründer des Method Acting, Lee Strasberg (1987), prägte den Ausdruck »affective memory« für die psychophysisch gespeicherten affektiven Erfahrungen einer Person und leitete seine Schauspielschüler*innen (von Marlon Brando bis Robert DeNiro) darin an, auf dieses affektive Gedächtnis bei der Einstudierung einer Rolle zurückzugreifen.

135 In der englischen Ausgabe von Hochschilds Buch ist durchgehend von »Method Acting« die Rede, weil dies die damals zirkulierende Übersetzung für Stanislawskis Methode war. In der deutschen Ausgabe findet sich hingegen mehrfach der Ausdruck »Psychotechnik«. Stanislawskis Schriften wurden inzwischen neu ins Englische übersetzt, wodurch der Begriff »psychotechnique« nun auch dort zu finden ist (Stanislawski 2008).

immer nur eine Unterlaufung der allein mündig machenden kognitiven Kompetenzen sehen. Wer hingegen auf die Durchlässigkeit von Gefühl und Verstand setzt, vermag im Psychotechnischen eine zunächst ganz gewöhnliche Einflussnahme zu erkennen, die möglicherweise sogar dazu beitragen könnte, freundschaftlichere Gedanken aufsteigen zu lassen und damit für den sozialen Zusammenhalt nicht wenig beizutragen – von der Möglichkeit zur transformativen Erweiterung des Fühlens und Denkens, wie es für die Philosophie eigentlich charakteristisch sein sollte, einmal abgesehen.

Folgt man den genannten Fortschreibungen des Psychotechnischen, dann rückt die unvordenkliche Fülle gegenwärtig praktizierter Weisen der Affektverfügung geradezu zwangsläufig in den Blick. Sie verteilt sich allein schon in den genannten lexikalischen Wortverwendungen auf Kino, Schauspiel, Psychologie, Beratung und andere Dienstleistungen, sogar auf die Schrift insgesamt (und damit sowohl auf Literatur als auch Theorie), von den digitalen Medien ganz zu schweigen. Es wäre nun ein unabschließbares und letztlich auch ermüdendes Vorhaben, dieses psychotechn(olog)ische Arsenal inventarisieren zu wollen. Stattdessen sollen im Folgenden die Anwendungsfelder dieses Arsenal in einer topographischen Ordnung zumindest skizziert werden: Welche Räume spannen sich also in der und durch die Vielfalt der Affektverfügungsweisen auf? Und welche Diskurse sind mit diesen Topographien der Affektverfügung verbunden?

In den fünf nachfolgenden Abschnitten werden jeweils Begriffsbildungen und Problematisierungen abgeschritten, die für den gerade zu analysierenden Verfügungsraum aufschlussreich erscheinen. Immer wieder wird dabei der Übergang von den habituellen zu den maschinellen Techniken das entscheidende Scharnier sein; genauer gesagt: der Übergang von jenen *Techniken*, die menschliche Individuen sich durch Übung aneignen müssen und immer nur durch weitere Ausübung wirksam werden lassen können, zu den ausgelagerten *Technologien*, die in maschineller, und das heißt: automatischer Weise auf sie einwirken und sie dadurch affektiv modulieren.

Diese topographische Entfaltung der Affektverfügung beginnt bei den *Technologien des Atmosphärischen*, wobei die Frage nach den räumlichen Bedingungen der Affektmodulation unweigerlich in den Bereich der Architektur führt – auch wenn unter dem Begriff der *Umfriedung* zunächst eine Praxis in den Blick rückt, die als noch älter und grundlegender erachtet werden kann als das doch schon voraussetzungsreiche Vermögen, über Materialien so zu verfügen, dass sie eine Beherrschung von einiger Dauer gewährleisten. Die Perfektionierung der Beherrschung des Raumes in seiner materiellen Prä-

senz bis hin zur Klimaregulierung durch das Air Conditioning und den Einsatz ganzer Medienökologien erreicht gegenwärtig ein Ausmaß, dass die auf Dostojewski zurückgehende und von Peter Sloterdijk fortgesponnene Vision eines globalisierten Kristallpalasts unter kapitalistischem Vorzeichen nunmehr in ihre Verwirklichung übergehen dürfte – allerdings unter Inkaufnahme fataler ökologischer und soziopolitischer Kosten.

Mit den *Psychotechnologien des Festes* sind im Unterschied zur atmosphärischen Verfügung über Räume die unilateralen Techniken affektiver *Versammlungen* gemeint. Das Genre des Festes hat den Vorzug, alle Künste in sich vereinigen zu können, sodass es die jeweils zur Verfügung stehenden Affektverfügungsweisen abschöpft, zur Schau stellt und feiert. Es war daher immer auch Gegenstand leidenschaftlicher Debatten, von Platon über Rousseau bis zu Baudrillard. Mit den elektronischen Medien schien plötzlich eine affektive Synchronisierung von bislang ungeahntem Ausmaß möglich zu werden, mitsamt dem Risiko einer gesteuerten affektiven Gleichschaltung der über den Planeten verteilten Endverbraucher*innen. Dem wird nicht zufällig eine lokale, nomadisierende Praxis der schnelllebigen affektiven Versammlung entgegengesetzt.

Eine ähnliche Dialektik zeigt sich bei den *Psychotechnologien der Interaktion*. Diese zeichnen sich durch gegenseitige Modulierung zweier oder mehrerer Teilnehmer*innen aus, wobei sich jeweils die Frage stellt, wer mit welchen Techniken auf wen mit welcher Intention einzuwirken versucht, weshalb es angezeigt scheint, dem Kapitel den zugespitzten Titelbegriff *Verführungen* zuzuweisen. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass von der frühen Neuzeit an eine Art schwarzes Wissen der verdeckten Einflussnahme tradiert wird, das in sozialpsychologischen Theorien der Persuasion seine vielleicht differenzierteste Ausgestaltung erfuhr. Wie massiv die Erwartungshaltung an affektives Gestaltungswissen in Dienstleistungsberufe eingedrungen ist, zeigt die Konjunktur von Begriffen wie »affektive Arbeit«, »emotionale Intelligenz« und »social skills«. Während hier der Fokus auf der aktiven Affektgestaltung durch erwerbstätige Erwachsene liegt, ist die Kehrseite ebenfalls einer Reihe von kritischen Befragungen unterzogen worden, nämlich die Inanspruchnahme psychologischer, psychiatrischer und psychotherapeutischer Dienstleistungen. Die parallele Zunahme der Erwartung aktiver Affektmodulationskompetenzen und des Angewiesenseins auf passive Affektbearbeitungsverfahren erweckt den Verdacht einer affektiven (Selbst-)Ausbeutung, die unter dem neoliberalen Regime zudem immer rigoroser wird. Der Übergang zur Automatisierung vollzieht sich in dieser Topogra-

phie parallel zu derjenigen der Autoaffizierung durch die Implementierung der neuen Technologie des Affective Computing, die es Computersystemen ermöglichen soll, durch Beobachtung und Messung von Körperdaten und mimischem, gestischem und vokalem Ausdrucksverhalten auf die jeweilige Befindlichkeit der Nutzer*innen zu schließen. Diese Technologien werden nicht nur von Subjekten zur verbesserten affektiven Automodulation eingesetzt, sondern ebenso in Interaffizierungsräumen wie Schulklassen und Jobinterviews und verstärken somit offenkundig bereits bestehende Hierarchieverhältnisse.

Mit den *Psychotechnologien des Selbst* wird als nächstes der Raum der affektiven *Autonomisierungen* eröffnet, der überlieferungsgeschichtlich mit den hellenistischen Ethiken verbunden ist und sich gegenwärtig kraft der Anforderungen, die an das neoliberale Subjekt in Sachen Selbstverantwortung und Selbstsorge gestellt werden, zu ungeahnter Größe ausfaltet. Der Buch-, Seminar- und App-Markt in den Bereichen Selbsthilfe, Selbstoptimierung und Selbstverwirklichung gibt davon einen ersten Eindruck. In historischer Perspektive enthüllt sich dabei aber eine bis heute nicht völlig ausgelotete Paradoxie: Wie konnten Techniken, die der Autonomisierung und Emanzipation dienten, dermaßen gründlich in neue Mechanismen der Kontrolle und der Heteronomisierung verwandelt werden? Und in welchem Maße sind die Arbeit am eigenen unternehmerischen Enthusiasmus sowie die Arbeit am privaten Glück als Instrumente einer neoliberalen Regierungsstrategie zu verstehen? Und wie kommt es, dass die sich mit den digitalen Medien und den *wearable devices* ergebenden Möglichkeiten zur permanenten Kontrolle von Körperdaten, kurz gesagt des *self-tracking* im Sinne der *Quantified-Self-Movement*, von den vielen sich als kritisch verstehenden Subjekten so bereitwillig angenommen werden, um die physiologische und damit auch affektive Optimierung ihrer selbst nach heteronomen und nicht weiter hinterfragten Vorgaben voranzutreiben?

Schließlich wird von dieser habituellen Selbsteinwirkung noch die Veränderung des körperlichen Innenraums unterschieden, sei es durch die Einnahme von Lebensmitteln, Drogen oder durch die Implantierung von neurotechnologischen Gadgets. Diese sehr unterschiedlichen Verfügungsmittel teilen das Prinzip ihrer Aufnahme ins Körperinnere, weshalb sie unter dem Titelbegriff der *Einverleibungen* versammelt werden. Mit der Entwicklung der Neurotechnologien ist das Gehirn zum jüngsten Medium der Affektverfügung avanciert. Nicht länger ist dieses bloß *indirektes Ziel* von psychopharmakologischen Interventionen, vielmehr wird nun *ganz direkt* auf bestimmte

Gehirnareale eingewirkt: entweder invasiv, also durch miniaturisierte Apparate, oder durch Designerpillen, deren Wirksamkeit genau auf die Struktur des Gehirns zugeschnitten ist. Bei dieser Zunahme an Direktheit wird die Frage akut, wie Affizierungen überhaupt konzipiert werden: Sind sie tatsächlich nur neurochemisch und neurophysiologisch triggerbare Prozesse, oder spielt die Erfahrungsdimension, also die Einbettung der Gehirnträger*innen in soziale, kulturelle und atmosphärische Umstände eine tragende Rolle? Sind die übrigen Räume ausblendbar, oder melden sie sich in irgendeiner Weise zurück?

Der Bogen der Topographien der Affektmodulation spannt sich demgemäß vom Kleinsten bis zum Größten, bildhaft gesprochen *von der Glücksspielle bis zum Kristallpalast*; also von jenen Mitteln, die von Individuen leiblich eingenommen werden, bis hin zu den Räumen, die ihrerseits eine unüberschaubare Zahl von Individuen aufnehmen können. Selbstredend, dass die Kombination dieser skalenmäßig so unterschiedlichen Einverleibungstechniken die Frage nach einer »Authentizität« oder »Spontanität« des emotionalen Fühlens auf eine Weise verkompliziert, die das simple Festhalten an der Dichotomie von Technik und Psyche als entweder höchst naiv oder bewundernswürdig fromm erscheinen lassen muss. Ebenso klar dürfte bereits jetzt geworden sein, dass die fünffach aufgefächerte Topographie der Affektbeeinflussung eine einseitige Bevorzugung *eines* Raums nur auf Kosten schwerwiegender Realitätsausblendungen zulässt. Die Räume gehen fast fließend ineinander über, teilweise verstärken sie sich, teilweise halten sie einander in ihrer Wirksamkeit in Schach; doch die alleinige Berücksichtigung nur einer Topographie, sei es die der Immersion, sei es die der Einverleibung oder sei es auch die der Interaktion, ist nicht nur strategisch unklug, sondern blind gegenüber der multipolaren Realität der Affizierbarkeit von Subjekten.

In der Topographie kommen die in der Genealogie analysierten Kategorien exemplarisch zur Anwendung. Die Gegenwartsdiagnose spitzt sich dabei fünf Mal in Richtung einer hypertrophen Verfügungsdichte innerhalb des affektiven Dispositivs zu, die selbstverständlich nicht unwidersprochen bleibt. So wird, ebenfalls in fünf Anläufen, die Suche nach den *Spuren einer anderen Verfügung* aufgenommen. Diese Suche kann mit Fundstücken aufwarten, die als Zwischenergebnisse gelesen werden wollen. In ihrer Parallelität eröffnen diese Fundstücke letztlich aber eine größere Perspektive, die nicht nur über die Topologie hinausführt, sondern der (zuvor am Gegenwartspunkt unterbrochenen) Genealogie eine entscheidende Pointe setzt. Es soll nämlich im letzten Teil dieses Buchs die Frage formuliert werden, ob nicht

gegenwärtig ein neues affektives Verfügungsparadigma im Entstehen begriffen ist. Dieses wäre als »eventologisch« zu bezeichnen; seine Neuigkeit bestünde darin, Affekte in Abhebung aller bisherigen Kodierungsformen als *Ereignisse* aufzufassen. Ereignisse aber nicht im Sinne von produzierbaren Erlebnissen, sondern umgekehrt gerade als das, was sich nicht im herkömmlichen Sinn produzieren lässt, weshalb die Genealogie der Affektverfügung an diesen Affekt-Ereignissen auch eine Art Umkehrpunkt erreichen wird.

1. Umfriedungen: Technologien des Atmosphärischen

Der Grundakt der Limitation

Neben den vielen anderen Epochenbrüchen wird um 1900 auch dasjenige fragwürdig, was bislang vielleicht am unverdächtigsten schien: der Raum, oder genauer gesagt der euklidische Raum der Geometrie. Moderne Kunst, Relativitätstheorie, ethnographische Forschung und nicht zuletzt die Verbreitung der Elektrizität sowie der von ihr abhängigen Medien lassen sich als ein Ensemble von Faktoren auffassen, die der Idealvorstellung eines homogenen, unendlichen Raums, der unabhängig von aller ihm vorkommenden Materialität und Ereignishaftigkeit existieren soll, prinzipiell widerstreiten. Sobald aber der euklidische Raum mit seinen starren Gesetzen nicht mehr als Fundament für Verortungen und Orientierungen gilt, wird die Frage nach der Verräumlichung zu einer vordringlichen – und nicht zufällig wird sie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mit existenziellen Untertönen gestellt. Wenn die Raumtheorie nicht mehr (zumindest nicht mehr *primär*) von einem rationalen und ideellen Koordinatensystem ausgehen kann, dann ist es nur folgerichtig, dass die so mehrdeutig schillernde »Befindlichkeit« zu einer vorrangigen Kategorie avanciert, wie dies Heidegger in *Sein und Zeit* ausgeführt hat. In der Befindlichkeit verflochten sich raumanalytische mit stimmungstheoretischen Überlegungen. In der Welt sein heißt demzufolge immer auch schon, vom Raum durchstimmt sein.

Für das Wechselspiel von Raum, Stimmung und Gefühl bietet die phänomenologische Tradition insgesamt seit einem guten Jahrhundert die wohl reichhaltigsten Materialien – es wäre nicht abwegig zu behaupten, dass sie in der Analyse von Räumlichkeit, Leiblichkeit und Affektivität jenes Thema gefunden hat, das sie bis zur Gegenwart trotz der Hegemonialisierung neuerer philosophischer Strömungen hat überleben lassen. Das erhellt sich insbesondere dann, wenn man unter dem Stichwort »Phänomenologie« nicht nur die altbekannte Genealogie Revue passieren lässt (man kann sie im deut-

schen Sprachraum von Husserl über Heidegger und Bollnow zu Waldenfels ziehen, samt des »neo-phänomenologischen« Sonderwegs der Atmosphärentheorie von Hermann Schmitz und Gernot Böhme und ihren zahlreichen kulturwissenschaftlichen Ablegern), sondern auch die der Phänomenologie nahestehenden Raumtheorien von Ernst Cassirer und Gaston Bachelard hinzurechnet.¹³⁶ Letzterer hat in seiner *Poetik des Raums* in einer kunstvollen und im wahrsten Sinn der Poesie nahestehenden Sprache aufgezeigt, was Theorie vermag, wenn sie sich nicht in die Schranken schulenhafter Methodiken einschließen lässt. Für das Wohnen und seine konstitutive Bedeutung für die menschliche Existenz hat Bachelard ganz andere Materialien und Begriffe gewählt als der zur selben Zeit über den Konnex von *Bauen Wohnen Denken* philosophierende Heidegger. Als systematischer Ausgangspunkt sollen hier allerdings die Schriften Ernst Cassirers herangezogen werden, der im Gegensatz zu Bachelard zwar keine raumtheoretische Monographie hinterlassen hat, aber in vielen seiner Schriften, und nicht selten an zentralen Stellen seiner Hauptwerke, auf das Raumproblem zurückkam.¹³⁷ Liest man die entsprechenden Abschnitte konsekutiv, drängt sich der Eindruck auf, es hier mit einem der wichtigsten Vordenker des vor einem Jahrzehnt mit so viel Emphase ausgerufenen *spatial turn* zu tun zu haben.¹³⁸

Den entscheidenden Schritt zur Neukonzipierung des Raums jenseits der altbekannten idealistischen Hypostasierungen machte Cassirer in seiner Studie *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* von 1921, deren Rohfassung von Einstein, mit dem Cassirer in Briefkontakt stand, gegengelesen und auch korrigiert wurde.¹³⁹ Cassirer interessiert sich für die erkenntnistheoretischen Imp-

136 Gaston Bachelard (2014, 9) bezeichnet seinen Ansatz in der Einleitung zu *Poetik des Raums* dezidiert als einen phänomenologischen. Cassirer (2002b) wiederum betitelt den dritten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen mit Phänomenologie der Erkenntnis*. Beide realisieren gewissermaßen Potenziale, die durch Husserls Losung »zu den Sachen selbst« als bis dahin liegen geblieben erscheinen konnten.

137 Auch Michaela Ott (2003/2010, 114) sieht in Cassirer eine Schlüsselfigur, weil er der »plurale[n] Dimensionierung des Räumlichen« eine theoretische Begründung gegeben habe.

138 Als solcher wird er in der Anthologie *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* von Jörg Dünne und Stephan Günzel (2006) durchaus gewürdigt. Doch der darin enthaltene Vortrag »Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum« macht nur annäherungsweise sichtbar, auf wie viele Fachgebiete sich Cassirer hierbei stützte – die Spannweite reicht von der Philosophie, Religionswissenschaft und Ethnographie über die Geschichte der nichteuklidischen Geometrie bis hin zu Einsteins Relativitätstheorie.

139 Vgl. den Briefwechsel mit Einstein (Cassirer 2009). Der Hauptkritikpunkt Einsteins dürfte demnach gewesen sei, dass Cassirer in der Rohfassung die empirischen Grundlagen der Relativitätstheorie zu wenig gewürdigt habe.

likationen des Relativitätsprinzips. Das Kapitel »Euklidische und nichteuklidische Geometrie« beschäftigt sich mit der Revolution der Raumauffassung, die schon im 19. Jahrhundert durch die ersten Ansätze einer den Euklidischen Prinzipien widerstrebenden Geometrie erste Schatten vorausgeworfen hatte. Der Streit der Experten entzündete sich zunächst an der Frage, ob das euklidische Parallelenaxiom noch haltbar sei oder nicht. Carl Friedrich Gauß, Nikolai Lobatschewski und Janos Bolyai kamen in den 1820er-Jahren, jeweils unabhängig voneinander, zu abschlägigen Antworten. Damit war in die Ansicht, dass nur die euklidische Geometrie als transzendentallogische Möglichkeitsbedingung für die Wirklichkeitserkenntnis in Frage komme, eine erste Bresche geschlagen. Die Riemann'sche Geometrie und vollends die Einsteinsche Gravitationstheorie hätten, so resümiert Cassirer (2001, 10) dieses Kapitel Wissenschaftsgeschichte, schließlich den »umgekehrten Schluß« plausibel gemacht: »Der nichteuklidische Raum ist der allein »wirkliche«, während der euklidische eine bloße abstrakte Möglichkeit darstellt.« Zwar schränkt Cassirer diese Aussage dahingehend ein, dass das Relativitätsprinzip ja die Rede von einem »wirklichen« Raum, sei er euklidisch oder nichteuklidisch, sinnlos gemacht habe, weil es dem Raum den letzten Rest physikalischer Gegenständlichkeit nehme. Doch gerade diese Relativierung und die Verabschiedung einer privilegierten, vorrangigen Raumtheorie verleiht der wenige Jahre später veröffentlichten Auseinandersetzung mit den mythischen und den ästhetischen Räumen in der *Philosophie der symbolischen Formen* ihr erkenntnistheoretisches Gewicht.¹⁴⁰

Von besonderem Interesse sind hierbei die Ausführungen im Band *Das mythische Denken*, in dem Cassirer seine neukantianische Herkunft hinter sich lässt. Der Mythos wird hierbei als »symbolische Form« betrachtet, was ihn zumindest heuristisch auf dieselbe Stufe stellt wie die in den beiden anderen vollendeten Bänden behandelte Sprache sowie die Wissenschaft – während ihm historisch natürlich der Vorrang gebührt. Die Betrachtung der mythischen Auffassungen von Raum, Zeit und Zahl wird durch einen Abschnitt über den »Grundgegensatz« des Heiligen und des Profanen vorbereitet (Cassirer 2002a, 89).¹⁴¹ Dieser Gegensatz wird nun als eindeutig affektiv konstituiert beschrieben. Es ist, so Cassirer, der »mythische Affekt«, der den Menschen der mythischen Lebensform das Wesen des Heiligen enthüllt (ebd.,

140 »Jener geometrische Raum, der als unendlich ausgedehnt in drei Richtungen vorgestellt wird und den wir gegebenenfalls unseren Raumbegriff nennen, lässt alle kulturellen, emotionalen und persönlichen Raumbezüge außer Acht.« (Bohr 2008, 16)

141 Cassirer knüpft hierbei ausdrücklich an Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917) an.

93). Dieses Wesen wird mit Worten vom Typus des »Mana« (Kraft oder Macht) bezeichnet; der mythisch Affizierte nimmt zu diesem Mana die Relation des »Tabu« ein. Die »Mana-Tabu-Formel« (91) enthält demnach einen Wesens- wie einen Relationsbegriff und kann daher als »Minimum-Definition der Religion« angesehen werden, wie es der Ethnologe Robert Marett (1909) vorgeschlagen hat.

Cassirer deutet diesen protoreligiösen Komplex als eine spontane affektive Akzentsetzung, mit der das Raumgeschehen eine Binnendifferenzierung erfährt. Stocken sich diese affektiven Differenzierungen auf, ergibt sich eine mitunter komplexe Raumstrukturierung, wie die Beispiele aus Ethnographie und Religionsgeschichte bestätigen. Als Grundlage dieser affektiven Strukturierung wird die menschliche Physiologie ausgewiesen. Das wird besonders in jenen Kosmologien (wie etwa in der Rigveda) sinnfällig, in denen der Kosmos dem menschlichen Körper nachgebildet ist, wodurch in umgekehrter Betrachtung der Körper als Abbild des Kosmos aufgefasst werden kann (Cassirer 2002a, 106ff.). Cassirer hat aber Prinzipielleres im Sinn, wenn er den mythischen Raum dem »physiologischen Raum« im Sinne Ernst Machs annähert und beide gegen den »metrischen Raum« abgrenzt. Auch hier kommt es zu einer Abweisung der euklidischen Geometrie, deren »drei Grundmerkmale der Stetigkeit, der Unendlichkeit und der durchgehenden Gleichförmigkeit« weder für die sinnliche Wahrnehmung noch für die mythische Raumauffassung gelten. »Hier gibt es keine strenge Gleichartigkeit der Orte und Richtungen, sondern jeder Ort hat seine eigene Art und seinen eigenen Wert«, oder auch, wie Cassirer mit einer ästhetischen Metapher sagt, seine eigene »Tönung« (ebd., 99).¹⁴² Und so, wie sich der physiologische Raum durch die Unaustauschbarkeit von Links und Rechts, von Oben und Unten, von Hinten und Vorne auszeichnet, ist auch der mythische Raum durch spezifische »Gefühlswerte« strukturiert (100).

Bis zu dieser Stelle hat Cassirer sich um die Rekonstruktion eines passiven Geschehens bemüht, bei dem der mythische Mensch zunächst bloß durch die Bedingungen seiner Physiologie die ihn umgebende Landschaft spontan-gefühlhaft strukturiert. Als Differenzierungsprinzip tritt dabei eine Affizierbarkeit auf, die es erlaubt, als besonders machtvoll empfundene Stätten, Bezirke oder Gegenden von den eher unauffälligen Stellen im Raum abzusetzen. Sobald Cassirer aber nicht nur die mythische *Raumform*, sondern die mit ihr untrennbar verbundene *Lebensform* in den Blick nimmt, muss er

¹⁴² Cassirer übernimmt die Gegenüberstellung des physiologischen und des metrischen Raums aus Ernst Machs *Erkenntnis und Irrtum* (2002, 277–288).

auch die raumgestaltende Aktivität miteinbeziehen. Denn die als heilig empfundenen Orte werden nicht bloß vorgefunden und dann verehrt, sondern in vielen Fällen durch die Aktivitäten der Umfriedens, Einhegens und schließlich Bebauens verändert. Dabei handelt es sich jeweils um eine Grenzziehung, um den Grundakt der »Limitation«, wie Cassirer anhand der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion des römischen Tempelbaus erläutert (118). Diese Erläuterung am Beispiel einer bereits hochzivilisatorischen Praxis soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Limitation überall da, wo sie praktiziert wird, an die sakrale Raumordnung anschließt – also bereits in protoreligiösen, kultischen Praktiken gilt.¹⁴³

Sofern die Umfriedung einer Stätte der Verehrung einer personalen Macht dient, lässt sich diese rituelle Praxis aus psychotechnischer Sicht dem dämonologischen Verfügungsregime zuordnen. Der exemplarische Vorzug des römischen Tempelbaus liegt laut Cassirer nun darin, dass dieser eine aufschlussreiche etymologische Spur sichtbar macht: »Denn *templum* (griechische *témenos*) geht auf die Wurzel *tem* »schneiden« zurück; bedeutet also nichts anderes als das Ausgeschnittene, Begrenzte« (117), wobei zunächst der heilige oder geweihte Bezirk gemeint ist. Der Akt der Limitation verstärkt also die Abhebung des Heiligen im Raum. Im Anschluss an Heinrich Nissens Untersuchungen zum Tempel als Bau- wie auch als Denkform sieht Cassirer diesen sakralen, wenn nicht gar sakralisierenden Akt sich in jede Gestalt der Kultur hinein verlängern. Religion, Recht, Politik, Kunst und schließlich sogar Wissenschaft verwandeln sich allesamt diesen Akt der Einhegung und Umfriedung an, was sich etwa am Verb *contemplari* zeige: Auch hier wird die Vorstellung eines abgegrenzten Raums, der nun theoretisch betrachtet oder eben »kontempliert« wird, mit aufgerufen. Dass es tatsächlich die Einhegung des Raums ist, die den (affektiven) Unterschied materiell (um-)setzt und eine Stätte überhaupt erst konstituiert, zeigt sich in der Etymologie vieler einschlägiger Wörter: Die Hecke, altdeutsch *hag*, bildet die Grundlage für die *Einhegung*, und der *Garten* wird auf die ihn abgrenzenden Gerten zurückgeführt (was ebenso für *garden*, *jardin*, aber auch *yard* gilt).

143 Die seit 1995 unternommenen Ausgrabungen des Tempelbergs Göbekli Tepe in der südöstlichen Türkei lassen sich als Bekräftigung der frühgeschichtlichen Relevanz der sakralen Differenz lesen. Die monumentalen Steinanlagen, deren früheste auf das 10. Jahrtausend v. Chr. datiert werden, wurden vermutlich von neolithischen Jägern und Sammlern als Kultplätze verwendet, nicht aber als Wohnorte. Demzufolge ging die Errichtung ummauerter Sakralbauten der von Wohnräumen um Jahrtausende voraus. Damit wurde auch die lange gültige Ansicht verworfen, dass erst im Zuge der neolithischen Revolution die Möglichkeiten vorhanden waren, monumentale Bauten zu errichten (siehe Schmidt 2006).

Die Grenzlinie oder -fläche, die jede Einfriedung ermöglicht, definiert fortan das Innen wie auch das Außen. Anders gesagt, ist die Einhegung der *Akt der Ur-Teilung zwischen Innenraum und Außenraum*. Der Innenraum zeichnet sich durch eine affektive Mächtigkeit aus, durch eine Atmosphäre im emphatischen Sinn. Der Limitation kommt nicht nur die Kraft der Raumteilung zu, sondern auch der Hervorhebung, wenn nicht gar Konstitution einer besonderen Atmosphäre. Der Grenzlinie oder -fläche ist aufgrund ihrer differenzierenden oder (im wahrsten Sinn) definitorischen Kraft ihrerseits eine erhöhte Bedeutsamkeit zu eigen: Sie bildet die Schwelle, deren Übertritt immer eine Umkehrung der Raumverhältnisse und damit des atmosphärischen Erlebens bedeutet, wie auch Cassirer betont, wenn er der Schwelle ein »ei- genes mythisch-religiöses Urgefühl« zuordnet (121).¹⁴⁴

Die Verfügungskraft, die mit dem Akt der Limitation einhergeht, wird bis in die Gegenwart bei Ritualen genutzt. Dieser Akt kann durchaus auch ein temporärer sein, nach dessen Abschluss die Umfriedung wieder aufgelöst oder zerstört wird. Der Anthropologe Victor Turner beschreibt Rituale eines zentralafrikanischen Stamms, die jeweils im Bedarfsfall abgehalten werden (etwa wenn eine verheiratete Frau mehrere Kinder hintereinander verliert oder wenn sie Zwillinge zur Welt bringt). Die Elemente dieser Rituale scheinen einem genauen Skript zu folgen; da der Anlass aber kontingent ist, wird auch für die Ritualabhaltung erst ein geeigneter Ort im Busch gesucht, der dann freilich entsprechend vorbereitet wird:

»Eingeweihte knicken in einem großen Kreis um den Schauplatz der rituellen Handlung herum Zweige von Bäumen ab, um so einen heiligen Raum zu markieren, der schnell Struktur schafft. Etwas einkreisen ist ein im Ritual der Ndembu häufig auftauchendes Thema. Gewöhnlich geht das Einkreisen mit der Säuberung (*mukombela*) eines Stück Buschlands mit Hilfe einer Hacke einher. Auf diese Weise wird in der formlosen Welt des Buschs ein kleiner Bereich der Ordnung geschaffen. Der Kreis wird *chipang'u* genannt – ein Wort, das man auch für den Wohnhaus und Medizin- hütte eines Häuptlings umgebenden Zaun verwendet.« (Turner 2005, 29)

Dass *chipang'u* tatsächlich eine »Einfriedung« bzw. »rituelle Einfriedung« bezeichnet, wird an anderer Stelle bestätigt (ebd., 34). Turner beschreibt demnach so etwas wie die Einrichtung einer temporären sakralen Zone.

Der späte Heidegger kommt im Aufsatz *Bauen Wohnen Denken* zu einer sehr ähnlichen Einschätzung bezüglich des Grundakts der Limitation. Auch er verabschiedet die Vorstellung, dass man von einem homogenen Raum

144 Vgl. die Ausführungen über die Schwelle bei Pierre Bourdieu (1993, 486ff.).

auszugehen hätte, in dem sich dann Orte auffinden lassen, zugunsten der geradezu umgekehrten Auffassung, die sich der etymologischen Spuren bedient: »Raum, Rum heißt freigemachter Platz für Siedlung und Lager. Ein Raum ist etwas Eingeräumtes, Freigegebenes, nämlich in eine Grenze, griechisch *péras*. [...] Raum ist wesentlich das Eingeräumte, in seine Grenze Eingelassene.« (Heidegger 1954, 149). Die Grenze wird durch den Akt des Bauens errichtet, wobei das Bauen im weitesten Sinn verstanden wird, wozu ausdrücklich auch das »[H]egen und [P]flegen« gezählt wird (ebd., 141). Die Pointe Heideggers ist, dass solches Bauen bereits in sich als Wohnen zu verstehen sei, im Sinne eines bleibenden Aufenthalts. Bauen und Wohnen werden also aufs Innigste ineinander verschränkt, was sich auch durch die Etymologie des Wohnens, die auf das gotische »wunian« zurückgeführt wird, erhellt: »Wunian heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben.« (143) Das Wortfeld »Frieden« führt schließlich auch zum Verbum »einfrieden«. Das Einfrieden, das Umfrieden, das Einhegen, all das wird als ein (erster) Akt des Bauens ersichtlich, woraus dann die zuvor schon hervorgehobene Grenze entsteht, die den »freien« Aufenthalt erst ermöglicht. Insgesamt steht diese Wortverkettung unter der Auszeichnung des »Schonens«, das Heidegger als das eigentliche Wohnen auslegt. Auch wenn der Ausgangspunkt ein anderer ist als derjenige der mythischen Lebensform bei Cassirer, gelangt Heidegger zu einer analogen Fundierung des bewohnten Raums im Grundakt der Einfriedung. Die Betonung des Friedens als eines durch die Einfriedung ermöglichten Zufriedenseins gibt der Erläuterung eine deutlich mitklingende, wenn auch nicht eigens betonte atmosphärische Komponente. Bauen heißt also auch, über Atmosphären zu verfügen.

Über Atmosphären verfügen

Eine besonders ausführliche Auseinandersetzung mit dem raum- und atmosphärenstiftenden Akt der Umfriedung findet sich bei dem Neo-Phänomenologen Hermann Schmitz. Auch er fasst die Umfriedung als einen konstitutiven Akt für das Wohnen im weitesten Sinn auf. Wohnen wird bei ihm zunächst als eine »Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum« definiert (Schmitz 2005b, 258), wobei die von ihm gegebenen Beispiele von der Wohnung im engeren Sinn über das Teehaus, die Schwitzhütte und die Kirche bis zum Garten reichen. Die Kultur der Gefühle wird dann in Richtung auf

das atmosphärische Verfügen präzisiert, wobei der Begriff des Spielraums von Bedeutsamkeit ist. Der Umfriedung wird eine Funktion der Filterung zugeschrieben, die sich auf die »abgründigen Erregungen« bezieht, die vom noch undifferenzierten Außenraum ausgehen und den Menschen zu überwältigen drohen. Die filternde Umfriedung schafft ihm so die Gelegenheit, »sich mit den abgründigen Erregungen zu arrangieren, indem er sie in einer Hinsicht züchtet, in einer anderen dämpft und so im günstigen Fall für ein schonendes, aber auch intensives und nuancenreiches Klima des Gefühls sorgt.« (Ebd., 247) Das Arrangieren wird als ein Sich-Vertrautmachen umschrieben, wie es auch in der verdichteten Definition des Wohnens durchscheint, nämlich als »Verfügen über Atmosphärisches, sofern ihm durch eine Umfriedung ein Spielraum gewährt wird« (ebd., 213). Mit dieser Hervorhebung eines Spielraums macht Schmitz deutlich, dass er die atmosphärische Verfügung keineswegs als eine Abschottung denkt, sondern als eine Ausverhandlung von dämpfenden und intensivierenden Momenten.

Jede bauliche Veränderung einer Stätte vergrößert die Macht einer Gemeinschaft, über die an diesem Ort vorherrschenden Atmosphären zu verfügen: sei es durch den Bau von Wällen oder Hügeln oder das Ausheben von Gruben oder Löchern, sei es durch die Errichtung von Weihebauten wie Steinkreisen, Altären, Obelisken, Tempeln. In ihre volle Potenz wächst sich die Bautätigkeit erst aus, sobald sie überdachte Innenräume schafft, die vor Niederschlag schützen. Die Verfügung über die räumliche Atmosphäre erreicht hier ideale Bedingungen, weil nichts mehr geduldet werden muss, was nicht zur erwünschten atmosphärischen Gesamtwirkung beiträgt. Besonders gut lässt sich dies beim Sakralbau verdeutlichen, weil er danach verlangt, ein ganzes Ensemble von Wirkfaktoren kunstfertig zum Einsatz zu bringen. Die Geschichte der sakralen Architektur zeigt, dass dieser poietologische Charakter weit über die dämonologische und liturgische Erstabsicht hinausweist. Andernfalls wäre nicht erklärbar, wieso Kirchen von kunsthistorischem und nicht selten auch von aktuellem künstlerischem Interesse sind (sei es als Ausstellungsraum oder auch Konzertraum).

Paul Valéry hat dieser affektiven Kraft des überdachten Sakralbaus ein literarisches Denkmal gesetzt, indem er in seinem Dialog *Eupalinos oder Der Architekt* die beiden platonischen Figuren Sokrates und Phaidros für ein epigonales Gespräch wieder aufleben ließ. So wie einst in Platons *Phaidros* die Kraft der Entrückung durch den Anblick des Schönen den Dialog strukturierte, sei es der wohlgestaltete Körper oder die ewige Strahlkraft transzender Ideen, ist es jetzt die Ergreifungsmacht durch den Sakralbau. Diese

Kraft wird aber explizit (und dies ist tatsächlich eine Verschiebung gegenüber *Phaidros*, worin das Schöne gleich einer Naturgewalt auftrat) auf den Willen und das Können des Erbauers zurückgeführt. Es ist in diesem Fall der Architekt Eupalinos, der, ohne selbst aufzutreten, den Anlass für die Erörterungen zur Poietik als Kunst des Hervorbringens ergreifender Werke gibt, seien diese nun architektonischer oder musikalischer Art. Valerys Sokrates findet für diese Überwältigung durch den Tempelbau starke Bilder: Nicht nur *atme* man darin gewissermaßen *den Willen und die Vorliebe des Erschaffers*, sondern man *bade* auch vollständig in seinem Werke *wie die Fische in der Welle*. Phaidros, der mit Eupalinos persönlich bekannt gewesen sein soll, wiederholt eine seiner markantesten Aussagen: »*Ich will*, sagte dieser Mann aus Megara, *daß mein Tempel die Menschen bewege, wie der geliebte Gegenstand sie bewegt*.« (Valery 1995, 49) Deutlicher könnte man den Willen zur Reproduktion der erotischen Kraft durch Technik nicht bekunden. Passenderweise wird die Könnerschaft des verehrten Architekten in der vorausgehenden Passage durch Phaidros detailliert beschrieben. So habe Eupalinos unter anderem vorgeschrieben, »die Bretter in Richtung der Holzfaser zu schneiden«, und soll »jeden Stein« gekannt und die Behauung überwacht sowie »die größte Sorgfalt auf den Mörtel« verwendet haben. Doch diese materialtechnischen Feinheiten sind nur die Präliminarien für die psychoplastische Endabsicht; sie alle waren »eine Kleinigkeit im Verhältnis zu denen, die er gebrauchte, wenn es sich darum handelte, die Erregungen und Schwingungen vorzubereiten, die in der Seele des künftigen Betrachters seines Werks entstehen sollten.« (Ebd.) Phaidros erinnert sich an die Ergriffenheit, die er beim Betrachten von Eupalinos' Baukunst erfahren hat – kein Wunder, dass er dabei selbst (wie einst Sokrates im Gespräch über den Eros) zu rhapsodieren beginnt:

»Vor einer mit so viel Gefühl aufgelockerten Masse, die dem Anschein nach so einfach war, wurde keiner gewahr, wie er zu einer Art Glück geführt wurde durch fast unmerkliche Biegungen, durch Wendungen, die kaum merklich waren und zugleich allmächtig; und durch jene tiefe Verbindung des Regelmäßigen mit dem Unregelmäßigen, die er in sein Werk eingeführt und darin verborgen hatte und die ebenso mächtig war wie unbeschreiblich. Sie machten, daß der bewegliche Zuschauer, gelehrig für ihre unsichtbare Gegenwart, von Vision zu Vision fortschritt, von den großen Stillheiten zu den Murmeln des Vergnügens, in demselben Maße, in dem er sich näherte oder zurücktrat oder noch näher herankam, und so lange er sich rührte in dem Umkreis des Werks, von ihm bewegt als Spielzeug seiner eigenen Bewunderung.« (Ebd.)

Rilkes Übersetzung arbeitet das »Unmerkliche« an der affektiven Verfügung deutlich heraus. Alles ist kalkuliert, aber eben so geschickt, dass gerade diese Kalkuliertheit sich verbirgt: Keiner wird ihrer *genabr*, und daraus rührt erst das *Mächtige*, das den Betrachter wie ein Spielzeug bewegt und ihn mit Visionen im doppelten Wortsinn beschenkt. Architektonische Technik wird hier mit einer ästhetischen Erfahrung in Bezug gesetzt, die ans Erhabene zumindest angrenzt – ein Effekt, der sich unübersehbar einer poietologischen Gefühlsverfügung verdankt.¹⁴⁵

Die Poietologie kommt auch in einem zweiten Beispiel für die zunehmende Macht zur atmosphärischen Verfügung zur Geltung: der Gartenkunst. Zwar ist die Gestaltung von Lustgärten und Parks alles andere als eine europäische Spezialität – man braucht nur an die antiken Berichte über die Hängenden Gärten der Semiramis oder die Kultur der islamischen oder der zenbuddhistischen Gärten denken. Dennoch ergab sich in der europäischen Neuzeit eine Verselbständigung der Gartenkunst, die für eine Theorie der Gestaltbarkeit von Atmosphären aufschlussreich ist – auch und gerade in genealogischer Perspektive. Die englischen Landschaftsgärten des 18. Jahrhunderts bieten dafür das beste Anschauungsmaterial. Dass eine so kunstvolle, um nicht zu sagen verkünstelte Praxis im Zeitalter der Empfindsamkeit entsprechende theoretische Erörterungen nach sich gezogen hat, kann nicht besonders überraschen. Es war einem Professor aus Kiel vorbehalten, das einschlägige Standardwerk dazu zu verfassen. Christian Hirschfeld beschäftigte sich jahrzehntelang mit der Gartenkunst und propagierte sie sowohl als Publizist wie auch als Theoretiker. Seine fünfbandige *Theorie der Gartenkunst* (1779–1785) erschien zugleich in deutscher und französischer Sprache, rühmte aber vor allem den englischen Landschaftsgarten. Hirschfeld war ein Verehrer Rousseaus, der seinerseits in *Julie oder Die neue Heloise* der Landschaftsbetrachtung eine moralische Bedeutsamkeit verliehen und aus diesem Geist heraus einen Idealgarten entworfen hatte. Die Verbindung von Atmosphäre und Moral (genauer gesagt: die Unterordnung der ersten unter die zweite) weist darauf hin, dass Rousseau die Raumgestaltung unter aretologische Kategorien stellte. Im zweiten Band berichtet Hirschfeld von einem Besuch an Rousseaus Grab im Schlosspark von Eremonville und gibt eine sentimentalische Beschreibung der Anlage. Die aretologische Einbettung der Gartenkunst scheint dabei aber gegenüber Rousseau bereits in den Hintergrund getreten zu sein. Die Ruhestätte befindet sich auf einer kleinen

145 Ähnlich klingen die Ausführungen zur Kunst des Bauens bei Peter Zumthor (2006).

mit Pappeln bepflanzten Insel, die man, so Hirschfeld, seit Rousseaus Bestattung *Elysium* nennt.¹⁴⁶ Ein Ausschnitt aus der Beschreibung gibt deren empfindsame Tendenz gut wieder: »Der kleine See ist mit Hügeln umschlossen, die ihn von der übrigen Welt absondern, und die ganze Gegend zu einem geheimnißvollen Heiligthum machen, das nichts Finstres oder Trauriges hat, aber zu einer sanften Melancholie hinreißt.« (Hirschfeld 1780, 60)

Das von Autoren wie Hirschfeld entwickelte Vokabular der Empfindsamkeit wird heute vor allem in der Neophänomenologie gepflegt. Sowohl Hermann Schmitz als auch Gernot Böhme greifen auf Hirschfeld zurück, um Schlussfolgerungen für den Atmosphärenbegriff zu ziehen.¹⁴⁷ Schmitz zeichnet nach, wie es zu einer immer stärkeren Ausdifferenzierung atmosphärenbildender Techniken kam, schwankt allerdings in deren Bewertung zwischen Anerkennung und Ablehnung. Während er vom Wohnen als einer »Kultur der Gefühle« spricht und dabei explizit den Garten miteinbezieht, erscheint ihm die Gartenbaukunst trotz aller Faszination ab einem gewissen Grad zu einer »Manipulation der Gefühle« auszuarten. Es ist nicht leicht, die Grenze auszumachen, die Schmitz zu ziehen versucht, doch scheint für ihn die Manipulation dort zu beginnen, wo die Erzeugung der Atmosphären allzu »berechnend« determinieren soll, »welche Gefühle in welcher Mischung und Dosierung als Atmosphären im Garten zugelassen werden«, und wo der Architekt damit zu prahlen beginnt, »daß die Gefühlswirkungen der einzelnen Materialsorten bestimmt angebbar seien und diese sich daher im Dienst solcher Wirkungen einsetzen lassen«. (Schmitz 2005b, 299f.)

Aus genealogischer Sicht spielt Schmitz somit das poietologische Verfügungsparadigma gegen einen »berechnenden« Zugriff aus, den man der Mechanologie zuordnen kann, im Sinne eines Erzwingenwollens bestimmter affektiver Reaktionen. In dieser Abgrenzung liegt auch der fruchtbare Kern seiner Darstellung, sofern man auf den hier nicht besonders hilfreichen Manipulationsbegriff verzichtet. Sinnvoller ist es hierbei, die Pathologien der Verfügungsregimes aufzuzeigen. Man muss der Zuschreibung Schmitz' nicht zustimmen, um in seiner Darstellung eine Möglichkeit zu sehen, die Pathologie des mechanologischen Verfügens zum Ausdruck zu bringen. Sie

146 Der Leichnam Rousseaus wurde zwar 1794 ins Pariser Pantheon überführt, doch sein Sarkophag steht bis heute an der von Hirschfeld beschriebenen Stelle.

147 »Die Abtrennung durch Wasser und verwandte Erfindungen [Eremitagen und Grotten] werden in der barocken Gartengestaltung zu Kunstmitteln, die virtuos in den Dienst der Aufgabe gestellt werden, durch Umfriedung in einem abgeschlossenen Bezirk eine gesteigerte, entrückte, gleichsam verzauberte Atmosphäre zu verdichten« (Schmitz 2005b, 290).

waltet heutzutage sicher weitaus weniger im Bereich der Garten- oder Landschaftskunst als in der Durchplanung weitläufiger Innenraumensembles, wie etwa im Wellnessbereich, in Hotelanlagen oder auch den in sich geschlossenen, schwimmenden Städten, die man Passagierschiffe nennt. Die mechanologische Verfügung verkettet sich hier mit der kapitalistisch gerahmten Maschinelogie, die darauf zielt, die affektiven Leistungen von Innen- und Außenräumen immer mehr zu steigern.

Besonders gut lässt sich diese Tendenz an den Warenhäusern, Lichtspielhäusern und Hotels des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ablesen. Sie setzen allesamt auf »starke Affekte und regen deshalb auch die kulturelle und individuelle Imagination an« (Lehnert 2011b, 152). Dieter Bartetzko (1985, 112) hat unter anderem in den Warenhäusern Wegbereiter der faschistischen Architektur gesehen, insofern an ihnen nicht nur neue Bautechniken erprobt, sondern alle verfügbaren Beeindruckungsmittel kombiniert wurden: »Beschwörung, Suggestivität waren dem Warenhaus Existenzbedingung; die »Massen« (Kunden) in tranceartige Zustände zu versetzen, die wichtigste Aufgabe für Architekten und Dekorateure.« Als Musterbeispiel wird das (1944 zerstörte) Berliner Kaufhaus Wertheim genannt, das Illusionsräume aufgewiesen habe, »deren überwältigende Atmosphäre Schloß, Kathedrale und Tempel in einem schien« (ebd., 116). Nicht umsonst zog Albert Speer Inspiration aus der Warenhaus-Ästhetik, wie das »Deutsche Haus« auf der Weltausstellung Paris 1937 bewies. Eine analoge Rolle spielten die Berliner Filmpaläste der 1920er-Jahre. Auch hier wurde dem Publikum eine Bereitschaft zur Bewunderung antrainiert, die ab 1933 für Staats- und Volksgemeinschaftszwecke umgelenkt werden konnte (120f.). Zugleich nahmen sie die spätere Kargheit der NS-Bauten aus Zwecken architektonischer Funktionalität vorweg. »Das zunehmende Bestreben, den Kinopalästen Würde und Stimmung allein durch die Anordnung nackter, massiver Kuben zu verleihen, vollendete sich im Neuen Bauen gegen Ende der Zwanziger Jahre.« (123) Auf Ornamentik wurde nun zunehmend verzichtet, ebenso auf Dynamik – es gibt eine »Wende zum Block-Schematismus wuchtiger Großformen« (124). Der Einbezug neuer Lichtquellen (wie für den Lichtdom beim Ufa-Palast am Zoo) war eine weitere Inspirationsquelle: »Die Kino-Paläste waren diejenigen Bauten, bei deren Gestaltung jene den NS-Architekturen eigene, beeindruckend okkulte Atmosphäre geschaffen wurde, die sich nachts aus der Kombination der Wirkungen von massiv-geschlossenen Baukuben und deren durch Scheinwerferstrahlen fluoreszierender Oberfläche ergab.« (127) Die Kultivierung einer Lichtregie rückte in die Nähe des Kults,

wie schon Siegfried Kracauer (1994) beschrieb. Aber was zunächst noch Kult der Zerstreung war, »mündete im Dritten Reich in den Kult des Zwangs, den die ›Weihkerzen-Atmosphäre‹ – nach den Film-Palast-Mustern – z. B. in Kreis- und anderer Weihe-, Soldaten- oder Volkshallen, in Krypten und Mahnmälern unterstützen sollte.« (Bartetzko 1985, 128)

Für diese auf die Spitze getriebene bauliche Überwältigungsstrategie schlägt Bartetzko den Begriff »Stimmungsarchitektur« vor. Zu ihr zählt er insbesondere die Grabmäler, Weihebauten, Versammlungsstätten, aber auch Fabrikhallen (etwa die Berliner AEG-Turbinenhalle von Peter Behrens) und Verwaltungsgebäude (wie das IG-Farben-Gebäude von Hans Poelzig), die allesamt, wenn auch aus unterschiedlichen Architekturstilen kommend, eine zunehmende Verfügungsmacht über ergreifende Atmosphären belegen – und das abseits der klassisch sakralen Architektur. Auf diesem Wissen konnten die NS-Architekten aufbauen und brauchten dabei nur das bereits Anerkannte in Richtung einer Verhärtung und Entdynamisierung zu steuern, die die zu einem nicht unerheblichen Teil noch heute stehenden Bauten zu Insignien des deutschen Faschismus werden ließen. Die von Bartetzko analysierte Stimmungsarchitektur changiert dabei zwischen Maschinologie und Aretologie. Die Unterhaltungsbauten dienten einem Telos indifferenter Affektsteigerung, wie es für das Kino und auch für das Warenhaus, mit Abstrichen wohl auch für das Theater der Zeit charakteristisch war. Im Faschismus wurde dieses Paradigma einer atavistischen Überbetonung der Tugendhaftigkeit eingegliedert. Das Reichsparteitagsgelände sollte, mit all seinen überwältigenden Bauten, seine Besucher*innen zu einem Volk transformieren, das sich seiner vorgeblich weltgeschichtlichen Aufgabe bewusst sein und die als spezifisch »deutsch« ausgegebenen Tugenden rückhaltlos ausbilden würde. Ob nun maschinologisch oder aretologisch: Die Indienstnahme eines mechanologischen Wissens um direkte Wirkeffekte sowie der Poietologie im Sinne eines mehrdimensionalen Hervorbringens auch gegenwärtiger affektiver Momente ist hierbei ins Extreme gesteigert. Das macht sowohl die Verführungskraft als auch den ambivalenten Schauer aus, die von diesen Bauten bis heute ausgehen.

Der Kristallpalast

Peter Sloterdijk hat im dritten Band seiner *Sphären*-Trilogie eindrucksvoll die Konsequenzen aus den atmosphärischen Verfügungsmöglichkeiten im frühen 21. Jahrhundert gezogen. Dabei griff er auf Vielzahl von Quellen bezüglich der Kunst des Raumdesigns zurück, unter denen nicht von ungefähr Valerys *Eupalinos* als Kronzeuge des Prozesses der fortschreitenden Atmosphärenverfügung in Anspruch genommen wird, die im 20. Jahrhundert durch die Erfindung des Air Conditioning und die damit verbundene Möglichkeit, selbst hermetisch geschlossene Räume zu klimatisieren, ihre Vollendung erreicht habe. Denn wenn selbst die Luftqualität (das spezifische Gasgemisch, Temperatur, Feuchtigkeit etc.) der menschlichen Verfügung untersteht, kann nunmehr wirklich alles, was einen Innenraum ausfüllt und ausmacht, einem affektiven und »atmotechnischen« Design unterzogen werden. In diesen Zusammenhang lässt sich auch das *Passagen-Werk* Walter Benjamins einordnen, der die luxurierenden Atmosphären der Pariser Einkaufspassagen als Reflexionsfigur auserkor. Es ist allerdings ein anderes Denkbild, das Sloterdijk in seiner Auseinandersetzung mit dem großen kapitalistischen Interieur aufgreift, nämlich der »Kristallpalast« im Sinne Dostojewskis.

Der russische Schriftsteller hatte auf seiner Europareise auch London besucht und seine Eindrücke in der damals modernsten Stadt des Planeten mehrfach literarisch verarbeitet. Der *Crystal Palace* der zweiten Londoner Weltausstellung diente ihm dabei als apokalyptisches Denkbild, das auf eine kapitalistisch forcierte Vermassung vergnügungssüchtiger Menschen im globalen Stil vorauswies: »Man spürt die furchtbare Kraft, die hier alle diese unzähligen Menschen aus der ganzen Welt zu einer einzigen Herde zusammengetrieben hat; man erkennt einen Riesengedanken; man fühlt, daß hier bereits etwas erreicht ist: ein Sieg, ein Triumph.« (Dostojewski 1992, 780)¹⁴⁸ Die schiere Größe des Kristallpalasts ließ erstmals die Möglichkeit aufblitzen, dass die Menschheit sich in ein selbsterschaffenes Gehäuse einschließen könnte, und die Bautätigkeit, die zu dieser totalen Interiorisierung führen würde, war aus Dostojewskijs Sicht scheinbar längst im Gang. So erklärt sich die Metonymisierung des Kristallpalasts, der in den *Aufzeichnungen aus dem Untergrund* für die westliche Zivilisation steht (Dostojewski 1996, 456).

¹⁴⁸ Dostojewski hatte wohl das Weltausstellungsgebäude von 1862 im Sinn, das zwar den *Crystal Palace* in seinen Dimensionen übertraf, aber auf weitaus weniger Sympathie stieß; zudem wurde es, weil das Parlament den Ankaufsvorschlag der Regierung ablehnte, bald nach der Ausstellung abgerissen.

Sloterdijk folgt dieser Charakterisierung, die er auch in der hypermodernen Gegenwart noch für zutreffend hält. Mit dem Kristallpalast »begann eine neue Ästhetik der Immersion ihren Siegeszug durch die Moderne«. ¹⁴⁹ Das Prinzip Interieur habe damit eine kritische Schwelle überschritten: »Es bedeutete von da an weder die bürgerliche oder aristokratische Wohnung noch deren Projektion in die Sphäre der städtischen Einkaufsarkaden – es setzte vielmehr dazu an, die Außenwelt als ganze in eine magische, von Luxus und Kosmopolitanismus verklärte Immanenz zu versetzen.« (Sloterdijk 2005, 266) Diese im Kristallpalast verkörperte Tendenz zur totalen Einbeziehung der Außenwelt habe, wie Sloterdijk nicht ohne Spitze feststellt, bei Weitem die von Walter Benjamin analysierten Einkaufspassagen übertroufen; auf dem Spiel stehe erstmals »die umfassende Absorption der Außenwelt in einem vollständig durchgerechneten Innenraum« (ebd., 275).

Sloterdijs Faszination für sämtliche Spielarten des solcherart durchgerechneten Innenraums als eines Raums totaler atmosphärischer Verfügung zieht sich wie ein roter Faden durch die *Sphären*-Bände. Die Ausführungen über klimatisch und/oder atmosphärisch geschlossene Habitate (die Treibhäuser, künstlichen Biosphären, Wohnmobile, Luxuskreuzfahrtschiffe und Raumstationen) dienen allesamt der Beweisführung für die These der Epochalität der seit dem 19. Jahrhundert voranschreitenden technischen Klima-

149 Der Immersionsbegriff rührt an die höchste Potenz psychotechn(olog)ischer Wirksamkeit. Dem Wortsinn nach meint er ein Eintauchen in ein fremdes, ungewohntes Medium, wie es sich beispielsweise für architektonische Großräume wie Las Vegas als Stadt gewordener Ausnahmezustand oder »Heterotopie« im Sinne Foucaults geltend machen lässt (Bieger 2007). Nun ist das Eintauchen in Heterotopien etwas, das seit der rasanten Entwicklung und Verbreitung der Video- und Computerspiele erneut verhandelt wird. Es sind heute virtuelle Räume oder *Environments*, in die eine enorme Zahl von Spieler*innen oder *Immersant*innen* (ich danke Reingard Schusser für diesen Begriff) regelmäßig eintauchen. Auch wenn die digitalen Immersionsmedien den Ton angeben (vgl. Grau 2003), bemüht man sich in den Kultur- und Medienwissenschaften seit einigen Jahren um die Erinnerung daran, dass das Eintauchen und Überwältigtwerden auch zum genuinen Erfahrungsschatz älterer Medien gehört. Für das Kino ist das am leichtesten einsichtig zu machen, wenn man den Begriff des *movie-ride* ernst nimmt, der ja suggeriert, man säße nicht starr auf seinem Sitz, sondern würde durch eine Achterbahn im abendfüllenden Format geschleudert (vgl. Curtis/Voss 2008). Weniger spektakulär, doch zuweilen nicht weniger intensiv ist die Erfahrung, in eine literarische Welt einzutauchen – ein Umstand, der erklären hilft, warum der Roman in Zeiten seiner medientechnischen Überholtheit immer noch Hochkonjunktur hat, auch wenn Spannungsaufbau, Action und Pathos sich zunehmend mit der Konkurrenz des Kinos messen müssen (vgl. Ryan 2001). Die Phantasie ist trotz aller technologischer Erfindsamkeit wohl immer noch die mächtigste Immersionsmaschine ist, vor allem wenn sie entsprechend stimuliert wird (vgl. Bleumer/Kaplan 2012).

und Atmosphärenregulierung – kurz gesagt der »Atmotechniken«, in denen sich die Verfügungsweisen der Klimaregulation mit denjenigen der Affektregulation verbinden (Sloterdijk 2004, 176). Die Atmotechniken finden im »kapitalistischen Weltpalast« ihre höchste materielle Verwirklichung; dieser bildet freilich »keine kohärente architektonische Struktur«, sondern stellt »eine Komfort-Installation von treibhausartiger Qualität oder ein Rhizom aus präventösen Enklaven und ausgepolsterten Kapseln [dar], die einen einzigen künstlichen Kontinent bilden.« (Sloterdijk 2005, 301) Es handelt sich also um eine vernetzte Superstruktur, die ihren Bewohner*innen oder zeitgenössischer gesagt: den Zugangsberechtigten prinzipiell jeglichen möglichen affektiven Komfort bereitstellt. Vor allem bietet der Kristallpalast seinen privilegiertesten Bewohner*innen eine immerwährende Mobilität bei gleichzeitiger Stabilität der atmosphärischen Standards des Westens: All die in diesem Globetrotting durchmessenen »Nicht-Orte« (Augé 2014; Begout 2013) gleichen einander in ihrer vertrauten Aura der Anonymität, die das schnelle Sichzurechtfinden trotz täglich wechselnder Aufenthaltsorte ermöglicht. Daher umfasst dieses architektonische Rhizom auch die überall austauschbaren Vergnügungs- und Entspannungsetablissemments: Kinos, Kasinos, Einkaufszentren, Wellnessstempel, Discos, Nachtclubs und Bordelle, sie alle folgen zunehmend einem globalen Standard, dessen Logik sich aus der Notwendigkeit zur effizientesten affektiven Modulierung der Subjekte ergibt. Maschinologie und Kybernetologie sind von daher die hegemonialen Regimes der architektonischen Affektverfügung, wobei die Poietologie als Erfüllungsgehilfin eingespannt wird. Der Kristallpalast ist in dieser Dostojewskij-Sloterdijk-Lesart also der literarisch-phänomenologische Zwilling von Heideggers Ge-stell, das sich ebenfalls durch die Verfügbarmachung aller beliebigen affektiven Zustände und »Erlebnisse« auszeichnet.

Wie aber steht nun Sloterdijk zu diesem Konstrukt? Die Übernahme der von Dostojewskij geprägten Metonymie suggeriert ja ein Zurückschrecken. Kaum nämlich hat der russische Reisende in seinen *Winteraufzeichnungen* das Triumphale der offenbar geschichtsträchtigen Kraft, die sich ihm in London offenbarte, eingestanden, bekundet er fundamentale Zweifel:

»Wie frei und unabhängig man auch sein mag, um irgendetwas überkommt einen doch eine Angst. »Sollte am Ende dies das erreichte Ideal sein?« denkt man bei sich, »ist hier nicht das Ende? Ist das nicht doch schon die verwirklichte »eine Herde« der Weissagung? Wird man die nicht wirklich als die volle Wahrheit annehmen und endgültig verstummen müssen?« (Dostojewski 1992, 780)

Der Anklang an Nietzsches »letzte Menschen« als eine Herde ohne Hirten ist frappierend (und möglicherweise kein Zufall, immerhin hat Nietzsche Dostojewskij überaus geschätzt). Sloterdijk kommt allerdings angesichts der Geschichte des 20. Jahrhunderts zu einer anderen Einschätzung, die zunächst nach Apologetik aussieht. Auch wenn den zivilisationskritischen Ausführungen Dostojewskis, Nietzsches und Heideggers psychodiagnostisch durchaus Recht gibt, verweigert er sich einer dezidierten Stellungnahme, wie diejenigen, die den Vorteil haben, in die Komfort- und Entlastungszone hineingeboren zu sein, mit diesem Vorteil umgehen sollen. Bevor diese Frage überhaupt wirklich gestellt ist, schwenkt er von der Langeweile-Diagnose auf eine Warnung vor dem »Imperativ der Wiederbelastung« um – also der Aufforderung, sich den komfortablen affektiven Entlastungsleistungen im Kristallpalast zu entziehen oder ihnen entgegenzuwirken, indem man sich anders affizieren lässt oder anders zu affizieren beginnt, als es der Entlastungsimperativ vorsieht. Der Ruf nach Wiederbelastung wäre nämlich kaum ohne »politische Regressionen« verarbeitbar – eine Einschätzung, die er mit dem Diktum Mussolinis belegt, »der Faschismus sei der Horror vor dem bequemen Leben« (alle Zitate: Sloterdijk 2005, 348). In diese apologetische Kerbe schlägt auch eine andere Stelle, in der es um den Stellenwert der politischen Auseinandersetzung im Zeitalter des Kristallpalasts geht:

»Im gegenwärtigen Kontext ist evident geworden, daß der Ausdruck Weltpolitik nicht einfach eine Dimension der sogenannten internationalen Beziehungen bezeichnet. Er steht für die Gesamtheit der ordnungspolitischen Aufgaben, die mit dem Management des großen Treibhauses verbunden sind. Deshalb ist Weltpolitik nichts anderes als die Verwaltung des Kristallpalasts – Polizeiaufgaben, Wachdienste und Entsorgungsmaßnahmen inbegriffen.« (Ebd., 389)

Das Zitat bestätigt indirekt die von Jacques Rancière (2002) vorgebrachte Kritik des postpolitischen Zustandes: Wo die Politik sich auf polizeiliche Verwaltung reduziert, verdient sie diesen Namen nicht mehr. Was Sloterdijk Weltpolitik nennt, sollte treffender in Weltpolizei umbenannt werden – was sich mit den Repressionserlebnissen von Kristallpalastkritiker*innen durch die Hauspolizei auch durchaus trifft. Hinzu kommt, dass die überwiegende Mehrheit der Weltbevölkerung aus der Komfortzone ausgeschlossen bleibt, was Sloterdijk als eine neue Form von Apartheid bezeichnet und den Anschein, »das Weltsystem sei seinem Wesen nach all-inklusive verfaßt«, (Sloterdijk 2005, 306) Lügen straft. Dass der Kristallpalast zudem die Erdatmosphäre »als globale Deponie in Anspruch« (ebd., 397) nimmt, müsste Grund genug für eine Abrechnung mit der westlichen Maschinerie sein, doch zu

mehr als zu einigen suggestiven Formulierungen dringt Sloterdijk hier letztlich nicht vor, wenn auch sein »Lob der Asymmetrie« Anschlüsse an andere raum- und architekturtheoretische Ansätze ermöglichen dürfte.

Exkurs: Bruce Begout, »Der ParK«

Der Kristallpalast scheint als atmotechnische Schließungsfigur zunächst unübertreffbar zu sein. Was aber, wenn man auch die Atmosphären der Beklemmung, der Angst, der Todesfurcht miteinbeziehen wollte – und zwar als ebenfalls der Unterhaltung dienende Innenraumdesigns? Dass die Simulation von gewaltsamen Einschließungen auch genossen werden könne, ist die absichtsvoll pervertierte Prämisse im philosophischen Ideenroman *Der ParK* des französischen Schriftstellers und Philosophen Bruce Begout (2011). Ein russischer Unternehmer hat auf einer abgelegenen Insel einen Vergnügungspark als »die universelle Quintessenz aller realen und möglichen Parks« erbaut (ebd., 9). Mit ihm, so der Berichterstatter, »bricht eine neue Ära im Zeitalter der Massenunterhaltung an« (11). Eigentlich sei es schon nicht mehr angemessen, von »Unterhaltung« zu sprechen, denn die Attraktionen erzeugen nicht nur Freude und Zerstreuung, sondern auch Unbehagen und Aversionen: »Das Wunderbare und das Furchtbare, das Spielerische und das Pathetische, alles, was starke Emotionen weckt, ob angenehme oder nicht: das ist das spektakuläre Versprechen von ParK.« (18)

Begout denkt in seinem Text die Entwicklung des Vergnügungsparks weiter,¹⁵⁰ und sein Gedankenexperiment überschreitet bewusst die Grenzen des guten Geschmacks: So gibt es Attraktionen, in denen das Leben im Gefängnis und sogar im Konzentrationslager simuliert wird.¹⁵¹ Dass dies aber

150 An der Kulturgeschichte des Vergnügungsparks (vgl. Szabo 2006) lässt sich die seit dem 19. Jahrhundert immer wichtiger werdende Simulation von Einbettungssituationen verdeutlichen. Wer sich keinen Urlaub leisten kann, wird mit nachgestellten Erfahrungen und Ablenkungstechniken entschädigt. Bekannt geworden ist die unerbittliche Kritik Maxim Gorkis an den Attraktionen Coney Islands, dessen »abwechslungsreiche Langeweile« aus seiner Sicht entscheidend zur »traurigen Selbstverblendung« des Proletariats beitragen. Ein bisschen Abspannung, Nervenermüdung und Gehirnerblassung durch ständiges Sich-im-Kreis-Drehen reichten ihm zufolge hin, um die Zehntausenden Besucher*innen zu einem »willenlosen Haufen« zusammenzufügen. So aber könne es niemals zu einer Selbstermächtigung des Proletariats kommen (vgl. das Gorki-Zitat in de Bruyn 2001, 154).

151 Was hier imaginiert wird, findet real bereits in unterschiedlichen Formen und Intensitätsgraden statt: So werden etwa in der skandinavischen Variante der Live-Action-Rollen-

nicht zu einer plumpen Provokation gerät, liegt einerseits daran, dass Begout essayistisch andeutet anstatt szenisch auszugestalten, und andererseits an seinen wiederholten Verweisen auf das anthropologische Prinzip der Einhegung. Diese war, so schreibt Begout in einer Parodie akademischen Schreibens, »der Rettungsanker der verwundbaren und schutzlosen Menschheit, ihre regenerierende Prothese« (Begout 2011, 20). Wie nach und nach deutlich wird, hat sich ParK ganz der Dialektik der Einhegung gewidmet. So gibt es im gigantischen Hauptausstellungsraum einen Spielfilm zu sehen, »der die Geschichte des langsamen, aber unaufhaltsamen Prozesses der menschlichen Einhegung erzählt, von den ersten prähistorischen Einfriedungen, die sich nur grob mit ein paar Holzpfählen gegen die wilde Natur abgrenzten, bis hin zu den geschlossenen Wohnanlagen in den wohlhabenden Vororten der westlichen Welt, die mit Elektrozäunen und Überwachungskameras ausgestattet sind.« (21) Vor allem aber enthüllt sich ParK in seiner ganzen, für die Besucher*innen unüberschaubaren Erstreckung als noch nie dagewesene Kombination von »Wildgehege und Erlebnispark, Konzentrationslager und Technologiezentrum, Jahrmarkt und Flüchtlingslager, Friedhof und Kindergarten, Zoo und Altersheim, Baumschule und Gefängnis« (26). Es werden also alle diese Funktionen »restlos« miteinander vermengt – »schützen, isolieren, einsperren, unterhalten, erforschen, zähmen, klassifizieren, gruppieren, vernichten« (27). Dementsprechend gibt es kein anderes Thema als die Einhegung selbst, die unerbittlich in Szene gesetzt wird.

Die Dialektik der Einhegung liegt nun einerseits in der genannten Vermengung von Funktionen der Lebens- und Überlebensermöglichung sowie der Einschließung, Folterung und Vernichtung begründet; andererseits aber darin, dass ParK selbst eben nicht einhegt ist, sondern seine Grenzen fließend verlaufen; es gibt »keinerlei Umzäunung«, vielmehr verteilen sich die Gebäude scheinbar zufällig »in einem unscharf umrissenen Raum«, sodass sich ParK mit der wilden Umgebung vermischt (15). Lediglich das die Insel umspülende Meer bietet eine natürliche Grenze. Dieses doppelsinnige Spiel von Einhegung als totalem Thema und der Vermeidung einer erkennbaren Umfriedung von ParK selbst verstärkt das allegorische Lesen: Man hat es letztlich mit einer chiffrierten Beschreibung des Planeten Erde im 21. Jahrhundert insgesamt zu tun.

spielen (Nordic LARP) zum Teil auch immersive Gewaltszenarien vom Flüchtlings- bis zum Konzentrationslager nachgestellt, wobei allerdings, anders als in Begouts Gedankenpiel, der pädagogische Aspekt zumindest nominell im Vordergrund steht.

Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Zugangsbeschränkungen von ParK: Lediglich hundert Besucher*innen werden pro Tag zugelassen, die für den Eintritt freilich einen horrenden Preis zahlen müssen. Dies ist schon deshalb notwendig, weil Schauspieler*innen und Statist*innen beschäftigt werden, die weitere Besucher*innen spielen, damit ParK nicht menschenleer wirkt. Es ist eine perfide Versuchsanordnung, die auf reale Verhältnisse verweist: Eine globale Elite frönt einer neuen Form von Dekadenz, die selbst noch das zum Erlebnis ummodelt, was kein Mensch unter gewöhnlichen Bedingungen erleben wollen würde. So versteht sich ParK »als Eliteprodukt, das als schwer zugängliches Avantgarde-Werk nur von handverlesenen Kennern geschätzt werden kann« (76). Nur vorgewarnte Besucher*innen können diesen einmaligen, »gewaltsamen und unnatürlichen Zusammenprall von Stimmungen« genießen, ein Genuss, der sich dadurch entscheidend erhöht, dass er niemals mehrheitsfähig sein wird: »So kehrt ParK ganz bewusst auch dem Zeitalter der Massen den Rücken, er spekuliert sogar auf ihren Niedergang, aus dem neue soziale Gruppen hervorgehen werden, die zwar kleiner sind, aber auch anspruchsvoller und enger vernetzt.« (79) Es handelt sich dabei, wie der anonyme Berichterstatter schreibt, um »eine wesentliche Bevölkerungsgruppe« der westlichen Welt. Nur diese Elite sei im Drang, jegliche Routine hinter sich zu lassen, bereit, noch über die letzte Grenze zu gehen, nämlich Perversion als »Freizeitvergnügen« zu akzeptieren (119), denn: »Bloß Spaß zu haben genügt heutzutage nicht mehr, man muss in Ekstase verfallen, sich verlieren, sich ausdehnen, sich zerstückeln.« (79)

Mit seinem Roman hält Begout den Kristallpalastbewohner*innen den Spiegel vor. Wo über alles verfügt werden kann und sich nichts mehr im emphatischen Sinn zu ereignen scheint, wird die Simulation verstörender Einhegungssituationen zur logischen Konsequenz. Die Maschinologie erreicht hier den extremsten Punkt ihrer Entfaltung: nämlich in Form eines Extremvergnügens, das sich über seinen monetären wie auch immoralistischen Elitismus definiert und konstituiert. Die Logik der Affektsteigerung wird hier durch Verknappung sowie die Verunmöglichung konsensualer Zustimmung ins Extrem getrieben. Wenn es egal ist, welche Affekte maschinologisch erzeugt werden, dann können *per definitionem* auch die negativsten Affizierungen als genussreiche neu entdeckt werden. Damit wird aber zugleich die Frage virulent, welche Fluchtlinien sich ausmachen lassen, die es erlauben, aus dem Maschinologischen auszubrechen und über bewohnte Räume anders zu verfügen, als es hier vorgeführt wird.

Spielräume des Unverfügbaren

Es zeigt sich jetzt, dass die von Schmitz (2015b, 213) vorgeschlagene Definition des Wohnens als »Verfügen über Atmosphärisches, sofern ihm durch eine Umfriedung ein Spielraum gewährt wird«, mit eben dieser Forderung nach einem Spielraum ein kritisches Potenzial bereithält. Ein solcher Spielraum ist im Kristallpalast kaum noch gegeben, insofern er die abgründigen Erregungen, anders gefasst, das Unheimliche und Unverfügbare, nicht mehr als solche bestehen lässt, sondern sie gänzlich aus dem Bereich des menschlichen Wohnens verbannt wissen will. Dass letztlich die Differenz von innen und außen völlig nivelliert werden könnte, diese Möglichkeit sieht Schmitz im »modernen Verkehr« realisiert, wodurch »das Unheimliche, Abgründige aber nicht bewältigt, sondern nur entbunden« werde: »Mit der Aufhebung der Grenzen schwindet auch die Chance der Vertrautheit, und die abgründigen Erregungen können ihr Spiel mit den Menschen – namentlich mit Massen von Menschen – abgründig und ungebändigt treiben.« (Ebd., 245) Das atmosphärische Verfügen gibt hier den für die Kultur des Wohnens eingeforderten Charakter des Spielraums preis, mit möglicherweise fatalen Folgen, wie Schmitz freilich mehr andeutet als ausführt.

Wo finden sich nun Fluchtlinien, die dazu beitragen können, den Spielraum des atmosphärisch Unverfügbaren offen zu halten bzw. wieder zu vergrößern? Einmal mehr bietet sich der Sakralbau als Reflexionsobjekt an. Denn seine Funktion ist es, ein Anderswo bereitzustellen, das für eine Gemeinschaft periodisch betretbar ist. Er lässt damit über eine Begegnismöglichkeit verfügen, die zugleich ans Unverfügbare rührt – denn die Macht, die hier ins Werk gesetzt wird, lässt sich nicht auf den Umfang des Baus begrenzen. Es ist hier eine prononcierte Dialektik aufweisbar – man könnte auch von einer Gegenwendigkeit des atmosphärischen Verfügens sprechen.¹⁵² Der Architekt muss den Sakralbau so einrichten, dass eine machtvolle Atmosphäre spürbar wird, eine Präsenz, die an Intensität wie an Ausdehnung über den Bau hinausweist. Zeus mag in dem ihm gewidmeten Tempel präsent sein, doch ist seine Präsenz nicht auf den Raum einschränkbar.

152 Etwas in dem Sinn, den Markus Rautzenberg (2009) für eine Medientheorie der Präsenz geltend gemacht hat. Ein Beleg für diese bewusst inszenierte Gegenwendigkeit aus der evangelischen Kirchenbautheorie: »Das Kirchengebäude soll [die Grundstimmung der evangelischen Gemeinde] schon in den Eintretenden wecken helfen. [...] Es muss also den Grundcharakter des Traulichen und Herzervärmenden haben, dabei jedoch den des Erhabenen und Feierlichen nicht vermissen lassen, ohne welche das Trauliche einen Stich ins allzumenschlich Gemütliche erhalten würde.« (P. Brathe, zit. n. Böhme 2006, 141)

Andererseits ist er für diejenigen, die ihn verehren, eben nur in dieser Weise als Präsenz erleb- und womöglich auch ertragbar. Wie die Architekturtheoretikerin Nadine Haepke (2013, 97) herausgearbeitet hat, inszeniert der Sakralbau die Präsenz so, dass sie affektiv erfahrbar und zugleich den Affizierten klar ist, dass sie damit nicht alles wahrgenommen haben, dass es Abwesendes gibt – als eine Präsenz, »die das Anwesend-Abwesende repräsentiert und verspricht«. ¹⁵³ Etwas entzieht sich dem architektonischen Verfügen auf konstitutive Weise – und dieses Verfügen kommt nur in seine Vollendung, wenn es das Unverfügbare auf die einzig mögliche Weise verfügbar macht: nämlich als das Entgrenzte schlechthin, von dem immer nur ein Ausschnitt (»templum«) präsent sein kann. Diese Gegenwendigkeit von Präsenz und Absenz oder von einer Absenz in der Präsenz lässt, so Haepke, die Begegnungen mit sakralen Räumen zu performativen werden, die das »momentane Ereignis und somit gerade *nicht* das Beständige oder das Bewahren thematisieren« (Ebd., 320).

Man partizipiert demnach, wenn auch ereignishaft, im Sakralbau gleichsam an einem grenzenlosen Raum. Er wirkt wie ein Prisma, das seine Andersräumlichkeit von innen her, durch die Ummauerung hindurch, der unbegrenzten Weite entgegen hält. Daher ist seine Größe auch nicht unbedingt entscheidend für die Intensität der Präsenzerfahrung. Zweifellos bieten die gotischen Kathedralen ¹⁵⁴ ein besonderes Immersionserlebnis – nicht zufällig gilt die Kathedrale in der zeitgenössischen Immersionsforschung als historisches Vorbild (Griffiths 2013, 15–36). Doch zugleich laufen sie Gefahr, die technische und handwerkliche Könnerschaft zu sehr zur Schau zu stellen. Man bewundert dann zunehmend das menschliche Verfügenkönnen und verliert darüber das Unverfügbare, dessen Anderswo es aufschließt, aus dem Blick, oder besser gesagt aus dem Gespür – eine Tendenz, die sich immer dann fortsetzen muss, wenn noch anders über den Sakralbau verfügt wird, als dies seiner eigentlichen Bestimmung entspricht, etwa als Markthalle. Die vehementen Gegenreaktionen vonseiten religiöser Purist*innen sind daher als ästhetische Interventionen reformulierbar. Geht es ihnen letztlich nicht

153 Haepke folgt dabei vor allem dem Präsenzbegriff Hans Ulrich Gumbrechts. Gumbrecht (2004, 127) betont, »daß jene Präsenzeffekte, die wir erleben können, immer schon von Abwesenheit durchdrungen sind« und bezieht sich mit dieser gegenwendigen Figur auf Jean-Luc Nancy (1993).

154 Die christlichen »Gotteshäuser« beherbergen eigentlich nicht Gott selbst; sie sind im eminenten Sinn *Gemeindebauten*, das heißt, sie dienen zur Versammlung der Gemeinde, die dann allerdings in den Sakramenten sehr wohl mit dem Göttlichen in Berührung kommt, das sonst als entzogen gilt (siehe Böhme 2006, 140).

um die nachvollziehbare Intention, eine affektive Erfahrung zu retten, die durch zweckentfremdetes Verfügen über Räume, in denen das Unverfügbare spürbar gemacht werden soll, beschnitten oder gar vernichtet wird?

Ähnliche Debatten werden bezüglich der Kommerzialisierung von Museumsräumen, etwa des 2004 neu eröffneten MoMA in New York, geführt (Bieger 2011, 85ff.). Der Sprung vom Sakral- zum Museumsbau mag zunächst willkürlich erscheinen, doch lässt sich in der Art und Weise des Verfügens durchaus eine Kontinuität zeigen, sofern man sich auf die Kunstmuseen beschränkt. Zwar ist es keineswegs so, als wäre der Sakralbau im Zeitalter der Säkularisierung im Verschwinden begriffen. Bloß eine naiv eurozentrische Perspektive (die selbst innerhalb von Europa keine homogene Gültigkeit hätte) könnte zu diesem Schluss führen.¹⁵⁵ Dennoch lässt sich die Frage stellen, ob nicht in jenen Gesellschaften, die tatsächlich einen massiven Säkularisierungsschub hinter sich haben, die Erfahrung mit sakralen Räumen (die, wie angedeutet, das Erfahrene auf eine Weise spürbar machen, die durch das architektonische Verfügen hindurch auf etwas Unverfügbares verweist) auf andere Weise ihre Fortsetzung findet. Für den gebauten Raum des Kunstmuseums, den ominösen *White Cube* der modernistischen Ausstellungspraxis, wurde seit Brian O'Doherty (1996, 9) immer wieder behauptet, die weiße Zelle maße sich die »Heiligkeit der Kirche« an, indem sie dem Raum eine »gesteigerte Präsenz« verleihe. Im deutschsprachigen Raum hat Markus Brüderlin (2013, 91) im Anschluss an O'Doherty für den White Cube schließlich den Begriff der Aura geltend gemacht und ihn als »säkularisierte[n] Ersatz für den sakralen Raum« affirmiert. An jenem Gebäude, das als Geburtsstätte des White Cube gilt, der Wiener Sezession, lässt sich die vom Architekten Joseph Maria Olbrich intendierte Sakralität bereits am Wahlspruch »Ver sacrum« (Heiliger Frühling) ablesen, der an der Eingangsfassade in goldenen Lettern angebracht ist. Bei seinem Streifzug durch künstlerische Ansätze der Thematisierung des White Cube in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts interessiert sich Brüderlin insbesondere für die Lichtkunst James Turrells, der in der Installation *Bridget's Bardo* (Kunstmuseum Wolfsburg 2009) durch Farblichteffekte die gesamte Raumstruktur auf den Kopf stellte: »Turrell hatte die Wand des White Cube aufgelöst und damit einen unendlichen Raum erschlossen. Dergestalt stieß er nicht nur an die Grenze zwischen Materialität und Immaterialität, sondern auch an die Schwelle zwischen sinnlicher und geistiger Erfahrung.« (Ebd., 104)

155 Haepke (2013) zufolge steht der Säkularisierung in Europa eine Zunahme an sakralen Inszenierungen in der Architektur entgegen. Siehe auch Stock u. a. (2010).

Hintergrund für diese Gegenwendigkeit in der Raumerfahrung ist die japanische Ästhetik der Leere, die insbesondere im Oxymoron der »erfüllten Leere« gipfelt. Die Umfriedung, die durch ihre Leere von jeder Funktionalität befreit ist, ermöglicht gerade dadurch eine Entgrenzungserfahrung, die nun allerdings – anders als im klassischen Sakralbau – nicht mehr konfessionell kodiert und überformt ist.

Von diesem konkreten Beispiel abgesehen, lässt sich für jeden Kunstmuseumsbau geltend machen, dass darin Werke ausgestellt werden, die für die Besucher*innen in gleicher Weise mit einem Berührungsverbot belegt sind, wie dies für viele heilige Objekte gilt. Die Haltung, mit der ein Museum besucht wird, ist mit jener sakralen Andacht vergleichbar, die für das Betreten eines Heiligtums üblich ist. Vor allem aber ist es dieselbe Erwartung, durch den Museumsraum und die Begegnung mit dem Kunstwerk (also durch ein komplexes Verfügungsarrangement) hindurch auf ein Unverfügbares verwiesen zu werden. Dieses wird dann je nach Periode und Stand der Kunsttheorie anders kodiert: Für lange Zeit war es das Schöne, dann ergänzend, weil das Schöne *zu sehr* verfügbar wurde, das Erhabene und das Unheimliche, und seit dem 20. Jahrhundert kommen vermehrt politische Dimensionen des Unverfügbaren ins Spiel: das Unaussprechliche, das Undarstellbare, das Unentscheidbare, das Unwiederbringliche, das Unverzeihbare etc. Gewiss hat sich auch der Werkcharakter entscheidend verändert. Doch selbst für eine so sehr den klassischen Werkbegriff herausfordernde Kunstgattung wie die Installation lässt sich, wie Juliane Rebentisch (2003) gezeigt hat, ein entsprechend modifizierter Werkcharakter geltend machen. Darüber hinaus mag es von heuristischem Wert sein, weniger das, was im Museum ausgestellt wird, als Werk zu bezeichnen, als das Museum als Bau und Institution insgesamt. Oder noch einmal etwas anders gefasst: *Das Museum ist diejenige Installation, die über die Mittel verfügt, das Unverfügbare auf zeitgemäße Weise affektiv verfügbar zu machen.*

Die Architektur des Genießens

Eine der wichtigsten Quellen für den *spatial turn* sind die Schriften des Soziologen und Philosophen Henri Lefebvre, der sich über Jahrzehnte mit Fragen der Urbanisierung und der Produktion des Raums beschäftigte. Das neu erwachte Interesse an Lefebvre führte unter anderem zur Entdeckung eines

Manuskripts mit dem Titel *Vers une architecture de la jouissance*, das Lefebvre 1973 verfasst hatte und das vierzig Jahre später in englischer Übersetzung erstmals publiziert wurde (Lefebvre 2014). Lefebvre attestiert darin der modernen Architektur insgesamt einen Hang zur bloßen Funktionalität, die der affektiven Wirkung von Bauten auf die sie bewohnenden Menschen kaum einen eigenen Wert beimisst. Und selbst da, wo das Vergnügen im Vordergrund dieser funktionalen Architektur steht, wie etwa in den Freizeitanlagen an der Mittelmeerküste (die einen der Anlässe für die hinterlassene Schrift bilden), wird diese affektive Dimension durch ihre Einbindung in Wertschöpfungsprozesse von vornherein subvertiert: »Critical analysis can only treat the architecture of leisure as a simulation of enjoyment within a framework that prohibits it, namely the control of those spaces by economic and political forces.« (Ebd., 100) Die Kritik an dieser »Karikatur des Genießens« fügt sich in die Analyseschemata ein, die Lefebvre in den folgenden Jahren im Zusammenhang mit seinem Begriff des »abstrakten Raums« entwickelte, der in seiner Homogenität, Fragmentarisierung und Hierarchisierung die Wirklichkeit des 20. und 21. Jahrhunderts prägte (vgl. Meyer 2007, 321).

In dem posthum veröffentlichten Manuskript begibt sich Lefebvre auf die Suche nach einer anderen Architektur des Genießens, in der die affektive Wirkung von Räumen nicht den ökonomischen Diktaten unterworfen ist. Das Genießen – die *jouissance* – bleibt dabei ein fließender Begriff, der in seinem »weitesten Sinn« verstanden werden soll, etwa so, wie wenn man sagt, man *genieße das Leben* (Lefebvre 2014, 16). Gerade in dieser Weite kann das Genießen aber nicht geplant oder arrangiert werden. Je mehr ihm nachgejagt wird, desto mehr entflieht es. Zwar könne man die Mittel des Genießens akkumulieren – und zu ihnen zählt Lefebvre die positiven Affekte Glück, Freude und Lust –, ebenso wie man eine Kette von Befriedigungen herstellen kann; doch das ändere nichts an der irreduziblen Unverfügbarkeit des Genießens im weiten Sinn.¹⁵⁶ Wenn er dennoch die Frage nach einer Architektur des Genießens stellt, dann muss er indirekt vorgehen: nicht im Sinne eines Erzwingens durch die ausgesuchtesten Mittel, sondern im Sinne einer Erhöhung der Chance, dass das Unverfügbare sich einstellt. Diese im Nietzscheanischen Sinne *tragische* Erkenntnis (ebd., 86) wurzelt in der gleichfalls von Nietzsche übernommenen Auffassung des Körpers, die Lefebvre seiner Raumtheorie zugrunde legt. Der Körper folgt seinen eigenen Rhythmen und produziert Affekte, die auf irreduzible Weise von Ambiguitäten gekenn-

¹⁵⁶ Dieser Entzug des so intensiv Verfolgten sei eine Erfahrung, die den Westen verwüstet habe und immer noch verwüste, so Lefebvre (ebd., 103).

zeichnet seien.¹⁵⁷ Daher könne der anvisierte Raum des Genießens keinesfalls eine vorfabrizierte, einfach konsumierbare Form des Genusses bereitstellen (ebd., 86). Fündig könne man eher in solchen Räumen werden, die ihre Bewohner auf unbestimmte Weise affizieren – als Beispiel nennt Lefebvre interessanterweise das Kloster, das durch seine Anlage den Körper und seine Bewegungen einerseits streng rhythmisiere, dabei aber eine Unbestimmtheit offenlasse, die es jedem Einzelnen erlaube, diesen Raum und die Affekte, die er produziert, für sich selbst zu erforschen (ebd., 94). Auch hier wird also der Sache nach die mechanologische wie auch die maschinologische Affektverfügung in die Schranken gewiesen und stattdessen nach einer anderen Weise des Verfügens gesucht, die sowohl den Zwanglauf wie auch die Leistungssteigerung hinter sich lässt. In seiner Konklusion schreibt Lefebvre: »Architecture and architectural effect and the production of space do not have enjoyment as their goal – realized mainly by signifying it through symbols – they allow it, lead to it, prepare it. Again, it would be erroneous to hold that enjoyment is the result of architectural effect.« (Ebd., 151) Als Effekt wäre das Genießen mechanologisch kodiert, und eben das lehnt Lefebvre kategorisch ab. Vielmehr ist der Raum bzw. die Architektur des Genießens nur als ein Raum der »perfekten Unvollständigkeit« denkbar. Dass ein solcher Raum oder *topos* einen *utopischen* Charakter aufweist, wird von Lefebvre ausdrücklich bejaht – allerdings mit dem bedeutsamen Zusatz, dass es ihm um eine konkrete Utopie geht, die den Körper mit seinen Rhythmen und Affekten ins Zentrum stellt und die sich genau darin von den abstrakten Utopien der von Lefebvre immer wieder bekämpften Technokraten abhebt.¹⁵⁸ Nur ein solcher konkret-utopischer Raum würde aus seiner Sicht das unverfügbare Sicheinstellen eines umfassenden Genießens ermöglichen und unterstützen; und er würde damit nur indirekt auf etwas abzielen, das sich jeglichem direkten Verfügenwollen entzieht.

157 »Ambiguity dominates the affects just as it does thought and awareness.« (Ebd., 75)

158 Vgl. Lefebvre (1967). – Die schon in dem nachgelassenen Manuskript mehrmals angesprochene Methode der »Rhythmoanalyse« wurde von Lefebvre (2004) in seinen spätesten Schriften suggestiv beschrieben.

2. Versammlungen: Psychotechnologien des Festes

Kollektive Effervescenz

Mit dem Erscheinen von Émile Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* im Jahr 1912 verbreitete sich eine moderne Sicht auf religiöse Phänomene, die unter dem programmatischen Begriff des Funktionalismus firmierte. Feste und Rituale erfüllen Durkheim zufolge eine gesellschaftliche Funktion, die sich primär als Stiftung bzw. Erhaltung des emotionalen Zusammenhalts bestimmen lässt:

»Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen. Diese moralische Wiederbelebung kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken.« (Durkheim 2007, 625)

Die Gesellschaft werde sogar erst durch die »Erweckung« dieser periodisch wiederkehrenden kollektiven Erregung als solche konstituiert. Durkheim betont den sich daraus ergebenden Rhythmus an Festen und Ritualen, der sich in jeder Gesellschaft ausmachen lässt. Welche Gottheit dabei im Zentrum steht, ist aus funktionalistischer Sicht nebensächlich, weil der Sinn der Kulturpraktiken darin besteht, durch die Verehrung eines Gottes (oder Totems) die Verbindung der Individuen zu ihrer Gesellschaft zu stärken.¹⁵⁹ Daher trägt auch jedes profane Fest noch »bestimmte Züge der religiösen Zeremonie, denn es hat auf jeden Fall die Wirkung, die Individuen einander näher, Massen in Bewegung zu bringen und auf diese Weise eine Erregung zu entfachen (manchmal sogar eine Raserei), die mit dem religiösen Zustand verwandt ist« (ebd., 561). Iris Därmann (2007, 176) hat diesen Gedanken Durk-

¹⁵⁹ Durkheim geht so weit zu sagen, der Gott sei »nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft« (ebd., 334).

heims in die unüberbietbare Wendung einer »Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase« zugespitzt, was sich besonders dann erhellt, wenn man den oftmals zu blass übersetzten französischen Originalausdruck *effervescence* ernst nimmt, den man auch mit Aufwallung oder Aufschäumung übersetzen kann, am besten aber anhand des Lehnworts »Efferveszenz« adaptiert.

Durkheim hat seine religionssoziologischen Thesen anhand einer Analyse der Kulturpraktiken australischer Stammesgesellschaften ausgearbeitet, lässt aber keinen Zweifel daran, dass er dabei universelle Muster erkannt haben will. Nicht nur *dass* jede Gesellschaft über Mittel zu rituellen Kollektiv-erregungen verfügt, ist für ihn ausgemacht, sondern ebenso *wie* sie dabei immer neue heilige Dinge erschafft und damit zugleich Anlässe für die religiöse Zeremonialisierung mit einer gemeinschaftsbildenden und -stärkenden Funktion erfindet (Durkheim 2007, 316). Und so ist es nur konsequent, wenn er am Ende des Buchs über die Zukunft des Festes in hochzivilisatorischen Gesellschaften nachdenkt. Er konstatiert dabei einerseits einen Verfall der Begeisterungskraft traditioneller Feste (wobei er sich sowohl auf das Christentum als auch auf die kurzlebigen Revolutionsfeste bezieht), postuliert aber andererseits die bevorstehende Emergenz neuer Feste und Zeremonien – und dies in fast schon messianischer Wendung:

»Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden. Haben die Menschen einmal diese Stunden erlebt, dann werden sie spontan das Bedürfnis fühlen, sie von Zeit zu Zeit in Gedanken wieder zu durchleben, d. h. die Erinnerung durch Feste zu festigen, die deren Folgen regelmäßig beleben.« (Ebd., 626)

Auch wenn die Revolution trotz ihrer Festpraktiken bald in Enttäuschung und Entmutigung übergegangen sei, zeigt sich Durkheim von der Möglichkeit überzeugt, dass die Menschheit neue Evangelien – und damit auch neue vergemeinschaftende Feste erschaffen könne. Dieser sehr offene Blick in die Zukunft teilt einiges mit jenen Stellen bei Nietzsche (KSA 9, 506), in denen dieser – ebenfalls mit messianischen Untertönen – auf eine bislang vernachlässigte Kunst hinweist, nämlich »die Kunst der Erfindung von Festen«. ¹⁶⁰

160 Diese »höhere Kunst« wolle er lehren, schreibt er 1881 – auf halbem Wege zwischen seiner *Geburt der Tragödie*, deren Begriffsperson Dionysos ja selbst für einen Festtypus einsteht, und seinen letzten, von der Niederschrift des *Zarathustra* inspirierten Aufzeichnungen, die

Die von Durkheim herausgestellte affektive Vergemeinschaftung durch synchronisierende Praktiken ist für viele Kultur- und Medientheorien zentral geworden (Slunecko 2008, 168–170).¹⁶¹ Barbara Ehrenreich (2006) hat bezüglich des rituellen Tanzens, das sich zumindest bis in die paläolithische Zeit zurückverfolgen lässt, eine faszinierende These aufgestellt: Das ekstatische Potenzial kollektiver rhythmischer Bewegung könnte, so mutmaßt sie, im Zuge der Verteidigung gegen Raubtiere entdeckt worden sein. Während ein einzelner Mensch gegenüber Bären, Großkatzen und Wölfen schutzlos sei, könne eine Gruppe durch synchronisiertes Auftreten (Drohgebärden, Aufstampfen und Schreien, Stöckeschwingen) beim Tier den Eindruck erwecken, es mit einer Beute zu tun zu haben, die seine Kraft übersteigt. Diese Synchronisierungstechnik könnte, so Ehrenreich, im Erfolgsfall ekstatische Gefühle freigesetzt haben. Möglicherweise sei es sogar diese Erfahrung gewesen, die zur Emergenz ritueller Re-Inszenierungen führte, bei der sich der ganze Stamm zu einem virtuellen Großwesen affektiv synchronisiert.¹⁶²

Unter den modernen Festtheorien hat die von Roger Caillois in seinem Frühwerk *Der Mensch und das Heilige* vorgelegte die ambivalente Auszeichnung, das Exzessive und Orgiastische des Festes fast schon monothematisch herauszustellen. So spricht er etwa bezüglich der »erregten, lärmenden Menschenmenge« von einer »Übertragung einer Exaltation, die sich in Schreien und Gebärden verausgibt und dazu disponiert, sich unkontrolliert völlig unüberlegten Antrieben hinzugeben« (Caillois 1988, 127). Quer durch die Zivilisationen pocht er auf die Verausgabung als Charakteristikum kollektiven Feierns. »Man will den Rausch bis zur Erschöpfung, bis zum Umfallen. Das ist das eigentliche Wesen des Festes.« (Ebd., 128) Etwas nüchterner stellt Caillois fest, dass es sich dabei um eine zeremonielle Erneuerung der Gesellschaft handle, die nur über eine Wiederverbindung mit dem »primordialen Chaos« gelingen könne: »Das Fest ist in der Tat eine Aktualisierung der

eine vollständige »Umwertung aller Werte« beanspruchen. Man könnte demnach das Gesamtwerk Nietzsches unter diesem Aspekt der Festkultur betrachten.

161 »Menschliche Gemeinschaften und Solidaritätsformen funktionieren nur solange [...] sie von gemeinsamen Erregungen durchströmt und in Form gehalten werden. Ist die Erregung nicht *gemeinsam* genug, fällt die Gemeinschaft in von Unterschiedlichem erregte Subgruppen auseinander«, so der Wiener Kulturpsychologe Thomas Slunecko (2008, 168).

162 »Taken individually, humans are fragile, vulnerable, clawless creatures. But banded together through rhythm and enlarged through the artifice of masks and sticks, the group can feel – and perhaps appear – to be as formidable as any nonhuman beast. When we speak of transcendent experience in terms of »something larger than ourselves, it may be this ancient many-headed pseudocreature that we unconsciously invoke.« (Ebd., 29f.)

Frühzeit des Universums, seiner Urzeit, des ursprünglichen, im höchsten Grade schöpferischen Zeitalters, in welchem alle Dinge, alle Wesen, alle Institutionen sich in ihrer überlieferten, endgültigen Form gefestigt haben.« (135) Mit der temporären Verbotsaufhebung werde die einstige »schöpferische Schrankenlosigkeit« wieder zugelassen, was zu einem kollektiven Erleben intensivster Gefühle führe, wildes Gebärden, Schreien und Kopulieren inklusive. Diese Sicht ist gewiss einseitig. Zwar lässt sich aus der Definition der Festzeit als einer heiligen Zeit ein exzessives Moment herausarbeiten, das bereits durch die Differenz zur profanen Zeit impliziert ist. Das heißt aber nicht, dass jedes Fest den Exzess im Sinne Caillois' (und Batailles, mit dem Caillois in den 1930er-Jahren das *Collège de Sociologie* gegründet hatte) performieren muss. Dieser Ansatz führte Caillois zudem in eine Sackgasse: Gemessen an seiner Definition konnte er nämlich in der Gegenwart keine passenden Feste mehr finden. Die zeitgenössischen Veranstaltungen seien »armselig« und hätten den eigentlichen Sinn des Festes »fast vergessen« (127), sodass er auf die Idee kam, den modernen Krieg als Äquivalent des klassischen Festes aufzufassen – denn beide würden in der »Verausgabung« (163–166) und dem »Paroxysmus« (217–220) kulminieren. Auch wenn sich gewisse Parallelen zwischen Krieg und Fest ausmachen lassen, ist die Analogie doch überzogen: Keineswegs ist der Krieg einfachhin eine Zeit der Schrankenlosigkeit, zudem finden Kriege nicht regelmäßig, sondern zu kontingenten Zeiten statt. Und was den modernen, mit ABC-Waffen geführten Krieg betrifft, so räumte Caillois später selber ein, dass seine Totalität nur noch Zerstörung ohne Erneuerung bedeuten könnte: ein Paroxysmus, der nicht nur für den Menschen, sondern auch für das Fest tödlich wäre (239).

Aus zeitlichem Abstand lässt sich Caillois' Versuch, das Fest diesseits seiner aretologischen Überformung zu denken, sicherlich würdigen, ohne dass man deshalb in die von typisch modernen Männlichkeitsidealen geprägte Orgiastik miteinstimmen müsste. Wie im Folgenden deutlich werden wird, liegt in der klassischen Antike ideales Anschauungsmaterial bereit, aus dem sich die moralisch-politische Überformung der dämonologischen und poietologischen Aspekte des Festes nachzeichnen lässt, die freilich erst mit dem zur Staatsreligion aufgestiegenen Christentum vollendet wurde. Erst in der Neuzeit verzweigte sich die Genealogie der Festkultur in einen tugendresistenten Nebenstamm, der unter dem (vorgebliehen) immunologischen Schutz die Neuerfindung, Vervielfältigung und Verbreitung kollektiver Affekterregungskünste forcieren konnte und der bis heute floriert, wenn auch mit potenziell katastrophalen ökologischen Folgen. Das Kapitel wird dem-

entsprechend zwei Verkettungen affektiver Verfügungsparadigmen in den Blick nehmen, deren eine von der Aretologie beherrscht wird, wogegen die andere ganz im Zeichen der unternehmerischen Immunologie steht. Von diesem *Antagonismus zwischen einer moralisch-politisch gezügelten sowie einer maschinisch enthemmten Festkultur* hebt sich gegenwärtig eine gegenhegemoniale Praxis der festlichen Versammlung ab, die die Pathologien der an ihr Ende gekommenen Verfügungsregime zu vermeiden versucht. Zunächst soll allerdings ein Blick zurück geworfen werden, und zwar zu einer bis heute berühmt gebliebenen Festtradition des klassischen Griechentums.

Die Festkultur in der griechischen Antike

Das Fest ist seit den späten 1980er-Jahren ein beliebtes Untersuchungsfeld in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften – wie so oft bei dergleichen Konjunkturen hat die These, dass ein Phänomen erst dann zum Thema wird, wenn es im Begriff ist zu verschwinden, nicht lange auf sich warten lassen.¹⁶³ Sie ließe sich, wie eben gesehen, schon bei Caillois stark machen, doch resultiert sie zumeist in einem Verkennen der realen Veränderungen, die ein Genre wie das Fest durchlebt. Was die Kulturkritik als Verschwinden des Festes beklagt, könnte sich bei näherem Blick als der Niedergang bloß der bürgerlichen, normativ eingehegten Feier erweisen, die nur eine Teilmenge des viel diffuseren und damit auch plastischeren Festes darstellt.¹⁶⁴

»Ein Leben ohne Feste – eine lange Straße, wo man nirgends einkehren kann.« (Meier 1989, 569) So lautet ein Fragment von Demokrit, der somit schon früh das Fest als denk- und verweilwürdige Angelegenheit pries. Thukydides ließ Perikles in seiner Rede auf die Gefallenen die vielen »Erholungen für Geist und Herz« rühmen, mit denen die Athener sich für die Anstrengungen des Krieges entschädigten und gegen die Gefahr des Trübsinns

163 So Michael Maurer (1991, 130) unter Verweis auf Hegels »Eule-der-Minerva«-Argument. Ein Jahrzehnt später verzeichnet Deile (2004, 3) die gegenteilige Meinung, derzufolge das Festgenre eine demokratisch-postmoderne Hochkonjunktur erlebe.

164 »Die Gegenwart ist zwar von einer gewissen Unfähigkeit zu Feiern gekennzeichnet, nicht aber von einer Unfähigkeit zum Fest. Es ist ein Zeichen der Postmoderne, daß sich das Fest anders entäußert als in der Idealform der bürgerlichen Moderne, der Feier. Der ungezügelte Konsum auf dem Oktoberfest gehört dazu ebenso wie der ekstatische Musikgenuß durch Millionen von Jugendlichen bei der *Loveparade* oder das Mitfiebern mit den Stars der *Tour de France*.« (Deile 2004, 16)

wappneten (ebd.).¹⁶⁵ Auch von Platon (Leg. 653d) wurde die Bedeutsamkeit des Festes bestätigt, etwa in den *Gesetzen*, worin der »Athener« erzählt, die Götter hätten aus Erbarmen mit den mit lebenslanger Mühsal beladenen Menschen zu deren Erholung eine »abwechslungsreiche Folge der Götterfeste« bestimmt – »und damit gewährten sie ihnen jene geistigen Anregungen, die aus Festen unter Beisein der Götter entspringen.« Ebenso empfiehlt Aristoteles (Pol. 1321a) den Oligarchen die Veranstaltung von Festen, um die Stimmung der passiven Bürger durch den erhabenen Anblick der geschmückten Stadt und der Opferhandlungen günstig zu beeinflussen.

Die griechische Festkultur ist noch ganz durch den Mythos bestimmt. Ob es sich um staatliche Feste oder um durch Gemeinschaften organisierte Mysterienkulte handelt, immer steht der Bezug der Menschen zu den Gottheiten im Mittelpunkt.¹⁶⁶ Die Großen Dionysien in Athen tragen den Patron bereits im Namen (auch die Lenäen, bei denen Komödien aufgeführt wurden, waren Dionysos gewidmet). Für die Mysterienkulte gilt, mit Ausnahme derjenigen von Eleusis, dasselbe: Mithras, Kybele (Meter), Isis und nochmals Dionysos sind die Gottheiten, deren Kräfte sich durch rituelle Inszenierungen auf die Teilnehmer*innen übertragen sollen. Die kollektive Affizierung ist hier jeweils dämonologisch grundiert, was sich architektonisch bereits durch die Umfriedung heiliger Bezirke mitteilt. Die Wirksamkeit der Inszenierungen hing dagegen von der Kunstfertigkeit der Priesterschaft ab – in Zeiten der Ausdifferenzierung konkurrierender Kulte war zweifellos auch Erfindungsgeist gefragt. Die poietologische Verfügung nimmt somit zunehmend breiteren Raum gegenüber der bloßen Wiederholung des Ritus ein. Das mag ein bloßer Effekt der arbeitsteiligen Gesellschaft in den hochentwickelten Städten in Griechenland sein. Jedenfalls lässt sich für diese Zeit bereits ein Wettstreit der Mysterienkulte konstatieren. Denn ob und wem sich die Bürger*innen weihen wollten, lag in deren persönlichen Ermessen. Wenn die Ritual- und Festkultur traditionaler Gesellschaften beschrieben wird, handelt es sich dagegen um Vorgänge, denen sich die Angehörigen nicht gut entziehen können. Das gemeinsame Fest wird von allen begangen; eine Wahlmöglichkeit *gegen* das Fest oder *für* ein anderes Fest besteht hier

165 Die Vielzahl der Athener Feste ist ein immer wieder aufgegriffener Topos – der ganze Jahreskreis zeigt sich als ein von öffentlichen Veranstaltungen durchzogener (Meier 1989, 573). Mommsen (1864) schlug diesbezüglich Wort *Heortologie* (»Festkunde«) vor, doch konnte sich das schöne Wort bis heute leider nicht wirklich durchsetzen.

166 Auch für sportliche Wettkämpfe wie die Panhellenischen Spiele wurden religiöse Kultstätten als Veranstaltungsorte gewählt, um damit den Göttern zu huldigen.

nicht. In der klassischen Antike liegt die Sache anders. Mysterien galten zwar als ratsam, »nie aber sind sie streng vorgezeichnete, unabweisbare Pflicht« (Burkert 1990, 17). So zentral die eleusinischen Mysterien für die Athener*innen auch gewesen sein mögen – ob sie sich tatsächlich einweihen ließen, ist spätestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. ihre freie Entscheidung.

Die Mysterien von Eleusis gelten allerdings als ein einzigartiger Festtypus, standen sie doch im Gegensatz zu anderen Mysterien auch Frauen, Nicht-Griechen und sogar Sklaven offen. Etwas von der von ihnen ausgehenden Faszination hat sich im Klang des Namens bis heute erhalten. Wohl deshalb gehören die Vorgänge in Eleusis, trotz schwieriger Quellenlage, zu den am gründlichsten untersuchten der Antike. Dass über den Weiheritus selbst nur wenige Zeugnisse existieren, dürfte primär am Schweigegelübde liegen, das die Initiand*innen, die *mystes*, abzulegen hatten. Daher wurden die Weihen, *telete*, auch als *arrhetos* bezeichnet, als »unsagbar« (ebd., 16). Dennoch ist es Historiker*innen, Archäolog*innen und Philolog*innen gelungen, die mehrtägigen Zeremonien weitgehend zu rekonstruieren.

Aus der hier eingenommenen Perspektive interessieren vorwiegend die Momente der affektiven Versammlung. Für die antiken Mysterien versteht sich das nicht von selbst, da man auch in privaten, fallweise wohl auch individuellen Zeremonien eingeweiht werden konnte – etwa im Krankheitsfall, wenn die Dienste herumziehender Charismatiker in Anspruch genommen wurden (35–38). Eleusis hingegen steht für das andere Ende des Spektrums: für einen Weiheritus als Massenveranstaltung. Jeden September versammelten sich mehr als 3.000 Initiand*innen und Mystagog*innen auf der Athener Agora, um von dort aus in einer großen Prozession nach Eleusis zu ziehen (siehe Bremmer 2014, 1–20). Die Zahl ergibt sich aus der Architektur des dortigen Weiheraums, des *telesterion*, das den heiligen Bezirk beherrschte und in seinem quadratischen Inneren acht entlang der Wände verlaufende gestufte Sitzreihen aufwies. Schon die Prozession wurde für Festaktivitäten genutzt (Tänze, Opfer, Waschungen, Hymnensingen sowie die Aufhebung sozialer Schranken), sodass die Initiand*innen den Zielort bereits in erhobener Stimmung erreicht haben dürften. Erst am nächsten Tag wurden sie ins abgedunkelte Telesterion eingelassen, wo man die »geheimen« Zeremonien abhielt. Der erste Abend war dem Mythos von Persephones Entführung in die Unterwelt und ihrem Wiederfinden durch Demeter gewidmet. Da die Initiand*innen in die Suche eingebunden waren, war der Moment, da Persephone wieder auftauchte, gewiss ein Höhepunkt durkheimischer Effervescenz. Doch erst der zweite Abend führte zu den höchsten Weihen, der

epopteia oder »Schau«. Hier zog die Priesterschaft offenbar alle psychotechnischen Register, ist doch in den Quellen mehrfach von Erschrecken, Schauern und Zittern die Rede, bevor das Ritual mit dem Wiederentzünden des Feuers, dem demonstrativen Abschneiden einer Weizenähre und der Verkündung der Geburt eines heiligen Kindes endete.¹⁶⁷ Gefeierte wurde dabei nicht nur Demeter, sondern mit ihr und durch sie der Segensreichtum des Ackerbaus und damit die Quelle des Wohlstands.

Die Mysterien müssen eine starke Wirkung, ein *pathos* im klassischen Sinn, auf die Initiand*innen ausgeübt haben. »Schon Aristoteles sprach in pointierter Antithese davon, daß es in den Mysterien schließlich und endlich nicht mehr auf ›Lernen‹ (*mathein*) ankomme, sondern darauf, ›zu leiden‹ (*pathein*) und in einen Zustand versetzt zu werden (*diatethenai*).« (Burkert 1990, 75) Dieser ›andere Zustand wurde in das *Mysteria* genannte Herbstfest im Anschluss an die eigentlichen Einweihungsriten eingebettet. Ein Markt ermöglichte es auch Nichteingeweihten, an den Festlichkeiten teilzunehmen bzw. diese zu Geschäftszwecken zu nutzen (Bremmer 2014, 17).

Man könnte nun denken, dass mit dem Aufkommen von Philosophie und politischer Theorie die Mysterienkulte einfachhin abgelehnt wurden, nach dem Motto »Vom Mythos zum Logos«. Doch die Sache ist komplizierter. Platons Philosophie ist nicht nur voll von anerkennenden Bezugnahmen auf die Mysterien; sie verwandelt sich die Mysteriensprache selber an, insbesondere im *Phaidros*, der eine kunstvolle Übertragung der eleusinischen Zeremonien in die dialogische Prosa enthält (Riedweg 1987; Nightingale 2007). Auch hier ist die *epopteia*, die Schau der Ideen, der höchste Moment der (hier eben der poetischen bzw. rhetorischen) Prozedur. Der Enthusiasmus, die Erfahrung der Gottesnähe, wird vom Kult in den Bereich der sich selbst reflektierenden Sprache versetzt. Damit wird das Moment der persönlichen Transformation den Mysterien versuchsweise entrissen und die Philosophie als eine Disziplin propagiert, die das Wandlungsmoment durch eine Theorie des Wahren, Schönen und Guten vertieft.¹⁶⁸ Doch Platons Anerkennung der Feste geht über diese Adaption der Mysterien weit hinaus, wie ein Blick in seine beiden staatstheoretischen Schriften zeigen wird.

167 »We may safely assume that the Eleusinian clergy knew how to build up tension in the performance, and several sources state that prospective initiates were frightened during initiations into all kinds of Mysteries.« (Ebd., 14).

168 Gleichwohl bleibt das Motiv des Unsagbaren und Geheimen in der sogenannten »ungeschriebenen Lehre« Platons bewahrt. Siehe neben Konrad Gaisers (1998) klassischer Studie die aktuelle Positionierung von Rafael Ferber (2007).

Aretologische Verankerungen

Immer wieder wurde behauptet, Platon hätte in der *Politeia* die Verbannung der Dichtkunst und des Theaters insgesamt gefordert. Tatsächlich aber differenziert er die musischen Künste danach, wie sie ihr Publikum affizieren, und auf der Grundlage will er zwar einige der beliebtesten Formen verbieten lassen, preist und propagiert dagegen andere. In den Theatern findet sich, wie es im zehnten Buch heißt, eine »festlich versammelte Volksmenge und ein buntes Menschengemisch« zusammen (Rep. 604d), das gerade wegen seiner Gemischtheit und damit Durchschnittlichkeit nach dem verlange, was ihm am ehesten entspreche: nämlich dem Schillernden, Jammernenden und Trägen. Platon bemüht sich, das Paradoxale daran herauszuarbeiten, dass doch gerade das, was man bei sich selbst niemals für gut befinden würde, im Theater zur Freude gereicht. Mit solchem Beifall könne es keine Richtigkeit haben, vielmehr zeige sich hier, dass Homer und die Tragödiendichter gerade die anständigen Bürger verdürben (605de). Mit dem Lächerlichen, das die Komödiendichter auf die Bühne stellen, verhalte es sich nicht anders – »denn der Neigung zur Schwankmacherei, die du, wenn sie sich in dir selbst regte, der Vernunft folgend nicht aufkommen ließest aus Furcht in den Ruf eines Possenreißers zu kommen, – ihr läßt du nun wieder die Zügel schießen« (606c), wodurch man schließlich selber zum Komödianten werde. Was hier mimetisch von der Bühne her auf das Publikum einwirkt, sei von der niedrigsten seelischen Stufe, weshalb man davon absehen solle, es in einen wohlverfassten Staat aufzunehmen (605b). Doch wird sogleich eine große Ausnahme genannt, die in einem solchen Staat sehr wohl erlaubt sein soll: nämlich die »Gesänge an die Götter und Loblieder auf die Tugendhaften« (607a). Hier könne die Nachahmung nur wünschenswert sein, stärke sie doch die tugendhaften Seelenteile und damit den Staat insgesamt.

Bezüglich der Musik konnte Platon sich auf den Theoretiker Damon von Athen berufen, dessen Schriften allerdings verschollen sind. Damon soll gegenüber dem Athenischen Rat sämtliche Innovationen in der Musik wegen ihrer unvorhersehbaren Wirkungen auf die Bürger als staatschädigend bezeichnet und daher eine gesetzliche Regulierung eingefordert haben.¹⁶⁹ Dieses Argument hat Platon übernommen: »Denn eine neue Art von Musik einzuführen muß man sich hüten, da hierbei das Ganze auf dem Spiele steht. Werden doch nirgends die Tonweisen verändert ohne Mitleidenschaft der

¹⁶⁹ Damon gehört damit auch zu den frühesten Vertretern der Idee, dass Musik krank machen könne. Zur Kulturgeschichte dieser Idee siehe James Kennaway (2012).

wichtigsten staatlichen Gesetze, wie Damon sagt und ich überzeugt bin.« (Rep. 424c) Aber auch schon Bestehendes will Platon strikt regulieren, sollen doch die »klagenden« und die »weichlichen und für Trinkgelage geeigneten Tonarten« aus dem Idealstaat verbannt werden (398e).¹⁷⁰

Weniger bekannt als Platons Einlassungen zu Rhetorik, Poetik und Musik sind jene Stellen in den *Nomoi*, an denen er die Bedeutsamkeit staatlich geregelter Feste betont. Wie schon die *Politeia* dreht sich auch dieser späte und längste platonische Dialog um die gesetzliche Einrichtung einer idealen Stadt. Allerdings sind die Anordnungen hier sehr viel präziser und apodiktischer ausformuliert, was durch beständige Verweise auf Ägypten legitimiert wird, dessen altherwürdige und dabei vergleichsweise starre Kultur als Maßstab für den neu zu gründenden Stadtstaat Magnesia dient. Als nun die Wichtigkeit einer kunstgerechten Erziehung des Nachwuchses im Hinblick auf die Erhaltung und Erneuerung einer idealen Bürgerschicht erörtert wird, erinnert »der Athener« (der als Sprachrohr Platons gelten kann) daran, dass eben diese Weisheit den Ägyptern schon in uralten Zeiten aufgegangen sei. Das Volk wurde seither in »Götterfesten« über diese Notwendigkeit sowie »über das Was und Wie« belehrt, »und keinem Maler oder sonstigen Künstler, der Gestalten und Nachbildungen schafft, war es erlaubt Neuerungen einzuführen oder seine Erfindungskraft auf irgend etwas anderes zu richten als auf das der heimischen Sitte Entsprechende« (Leg. 656de).

Das Fest wird also als eine der höchsten staatlichen Institutionen aufgerufen und vom Vorbild Ägyptens auf das zu gründende Magnesia übertragen. So gelte es für den ganzen Jahresverlauf festzusetzen, »welche Feste, und zu welchen Zeiten und zu Ehren welcher Götter oder Göttersöhne oder Dämonen sie jedesmal stattfinden müssen; ferner ist zu bestimmen, welcher Gesang jedesmal die Opfer für die Götter begleiten soll und welche Reigentänze zur Verherrlichung der Opferhandlungen aufgeführt werden sollen«

170 Aristoteles knüpft zwar an Platon an, äußert sich aber differenzierter. Einerseits macht auch er sich Gedanken über die Erziehungsfunktion der Musik und zeigt sich dabei in gewisser Hinsicht noch strenger als sein Lehrer (Pol. 1342b1). Andererseits geht er aber über Platon hinaus, da er neben der Erziehung auch das Spiel bzw. die Erholung sowie die Ausübung eines freien, muhevollen Lebens als Ziele gelten lässt. Sowohl beim Spiel als auch in der Muße sei das Vergnügen, das die Musik wie nichts anderes zu bieten imstande sei, das Entscheidende; und selbst in der Erziehung diene die Musik dazu, junge Leute daran zu gewöhnen, »sich richtig freuen zu können« (Pol. 1339a24). Geradezu im Gegensatz zu Damon und Platon lobt Aristoteles dabei die Macht der Musik, den Menschen in sein affektives wie auch ethisch-politisches Optimum zu führen. Dieses Optimum findet allerdings auch bei ihm in dem Begriff der *arete* seinen Ausdruck, der sich als »Tugend« nur sehr schlecht und fast schon irreführend übersetzen lässt.

(799a). Auch an dieser Stelle wird die Erziehungsfunktion des Festes, das durch die Inkorporation der musischen (Gesänge, Musik, Dichtung) wie auch der gymnastischen Künste (Tänze) in gleich mehreren Modalitäten zur Synchronisierung der Bürger beiträgt, detailliert herausgearbeitet. Auch die Zahl der Feste im Jahresverlauf wird festgelegt: »Es sollen ihrer nicht weniger sein als dreihundertfünfundsechzig, auf daß an jedem Tage wenigstens *eine* Obrigkeit einem der Götter oder Dämonen für den Staat und für seine Bürger und deren Hab und Gut opfere.« (828b) Jeder Tag ist also gewissermaßen ein Festtag, wenn auch nicht an jedem Tag ein kollektives Götterfest ausgerichtet wird. Der gesamte Jahresverlauf untersteht so einer theologisch-dämonologischen Fundierung, denn um die Gunst der Götter und Dämonen muss durch Opfer gebuhlt werden. So wichtig aber diese Fundierung auch ist, so entschieden wird sie durch die schriftliche Fixierung der gesetzlichen Grundlage des Staates konterkariert (vgl. 957ce).¹⁷¹ Die Gesetze sind für Platon allerdings kein Selbstzweck, sondern dienen der bestmöglichen Realisierung der Tugend: »Denn unsere erste Frage ist doch immer die, ob ein Gesetz zur Tugend hinführt oder nicht.« (836c) Die Dämonologie wird in der Aretologie verankert und dieser untergeordnet: einerseits durch die Verschriftlichung der Gesetze und deren Indienstnahme für die aretologische Vervollkommnung, andererseits dadurch, dass Platon den zu verehrenden Göttern Tugendhaftigkeit, insbesondere Gerechtigkeit, unterstellt (vgl. 716a). Was die Poietologie betrifft, so gibt die strikte Einschränkung von Neuerungen einen deutlichen Hinweis darauf, wie sehr der Tugendbegriff die Verfügung über die hervorbringenden Künste und damit über die Affekte reglementiert. Dem Gesetzgeber obliegt es, die dichterischen und anderen musischen Talente »durch Überredung oder wenn dies nicht gelingt, durch Zwang« dazu zu bringen, lediglich helden- und tugendhafte Männer darzustellen (660a), und mehr noch, jede der fraglichen Künste muss auf die Verehrung der Götter eingestimmt werden (vgl. 799a–800a). Und der Gottesdienst ist seinerseits die für den Tugendhaften »schönste und herrlichste Leistung und für ein glückseliges Leben förderlicher als irgend etwas« (716d).

Die von Damon vorgezeichnete und von Platon formalisierte Idee einer Unterordnung der Affekterregungskünste unter ein aretologisches Verfügungsregime kann in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung nicht überschätzt

171 Die Verschriftlichung der Gesetze stellt gegenüber der *Politeia* eine bedeutende Differenz dar. Die aus dem *Phaidros* bekannte platonische Schriftkritik kippt hier gewissermaßen in ihr Gegenteil, nämlich in eine totale Hörigkeit gegenüber dem schriftlichen kodifizierten Gesetz – eine medienkulturgeschichtlich höchst bedeutsame Weichenstellung.

werden. Platon blieb bekanntlich nach dem Desaster bei Syrakus die Verwirklichung eines durchgeplanten Staates versagt. Und auch wenn seine Ideen dank der ungeheuren Nachwirkung seines Schrifttums und des langen Fortbestands der Akademie zumindest in der antiken Gelehrtenwelt im Umlauf blieben, sollte es doch lange dauern, bis eine Machtkonstellation entstand, die willens und fähig war, ein striktes aretologisches Regime zu installieren. Die erste große historische Umsetzung gelang dem Christentum durch seinen Aufstieg zur Staatsreligion des Römischen Reichs während der Regentschaft Theodosius' I. Wirklich wirksam wurde die antiheidnische Politik allerdings wohl erst unter Justinian I., der die platonische Akademie 529 n. Chr. ebenso schließen ließ wie den Isis-Tempel im ägyptischen Philae um 536.¹⁷² Dabei bekämpfte die christliche Tugendordnung nicht nur die römische Unterhaltungsmaschinerie (wofür Tertullians um 200 verfasste Schrift *De spectaculis* die Grundlage abgab),¹⁷³ sondern ebenso die nicht auf den trinitarischen Monotheismus eingeschworenen dämonologischen Praktiken der sogenannten Heiden, angefangen bei den Gottesdiensten der Arianer bis hin zur in den Philosophenkreisen der Spätantike so beliebten Theurgie.¹⁷⁴

Es wäre allerdings irreführend zu glauben, das Christentum hätte nunmehr über Jahrhunderte hinweg jegliche nicht-aretologische Festivität wirksam unterbunden. Einerseits waren die Überwachungs- und Durchsetzungsmöglichkeiten nicht ausreichend, um über die Affektgemeinschaften so großer Staatsgebilde wie des west- und oströmischen Reiches oder der christianisierten Monarchien Europas dauerhaft und lückenlos zu verfügen. Andererseits ist die Geschichte der religiösen Praktiken überaus wechselhaft. Einige Historiker*innen vertreten die Auffassung, dass zumindest die römisch-katholische Kirche über Jahrhunderte viel weltlicher zelebrierte bzw. zelebrieren ließ, als man das angesichts des seit der Neuzeit so formalisierten Ritus annehmen würde. Jean Delumeau (1990, 73f., zitiert nach Ehrenreich 2006, 79) zufolge wurde in den mittelalterlichen Kirchen sowie auf den

172 Zur Geschichte dieser sowie anderer römisch-christlicher Tempelschließungen bzw. ihrer Ummodellung zu Kirchen siehe Hahn u. a. (2008).

173 Nietzsche (KSA 5, 283–285) wies in der *Genealogie der Moral* voll Spott auf die Verschiebung des Motivs der Schaulust in dieser Schrift hin. Denn Tertullian verbietet den Christen im Diesseits, sich den Schauspielen hinzugeben, verspricht ihnen aber zugleich ein noch viel deftigeres Schauspiel im Jenseits: nämlich die qualvolle Verbrennung der heidnischen Könige, Philosophen, Schauspieler und Ringkämpfer.

174 Maßgeblich für die christliche Kritik an der Theurgie ist Augustinus' (1911–1916) *De civitate Dei*, siehe im zehnten Buch den Abschnitt »Von unerlaubten Künsten im Dämonenkult und von der zweideutigen Stellung, die der Platoniker Porphyrius dazu einnimmt«.

Friedhöfen getanz, bis das Konzil von Basel diese Praxis untersagte. Auch wurden bis ins 16. Jahrhundert um den 6. Januar die karnevaleske Züge tragenden Narren- oder Eselsfeste gefeiert. Vieles deutet zudem auf eine intrinsische Verbindung zwischen christlicher Aretologie und den poietologischen Praktiken des Karnevals hin, der seit dem 13. Jahrhundert ein neues Kapitel in der Geschichte des Festes aufschlug. Barbara Ehrenreich hat die These aufgestellt, dass der Karneval nicht zufällig zu jener Zeit auftaucht, da die kirchliche Obrigkeit in ihren Versuchen, das allzu heidnisch anmutende Tanzen und Feiern in den Kirchen zu verbieten, zunehmend härter durchgreift:

»Extruded from the physical realm of the church, the dancing, drinking, and other forms of play that so irritated the ecclesiastic authorities became the festivities that filled up the late medieval and early modern Church calendar: on saints' days, just before Lent, and on a host of other occasions throughout the year. In its battle with the ecstatic strain within Christianity, the Church, no doubt inadvertently, invented carnival.« (Ehrenreich 2006, 78)

Egal, für wie triftig man diese These hält, die Koexistenz von karnevalesker Festkultur und kirchlichem Ritus zeigt, dass die christliche Aretologie sich zumindest im Mittelalter mit den poietologischen Verfügungsweisen noch zu arrangieren wusste. Zur endgültigen Vertreibung dieser anarchischen Affekterregungskünste kam es erst in der Frühen Neuzeit, und auch diesbezüglich vertritt Ehrenreich eine überraschende These. Es sei nicht nur die Reformation gewesen, die eine rigorose Bekämpfung von Karneval und Festkultur in Gang brachte, sondern ebenso eine technische Erfindung: nämlich die Hakenbüchse, eine frühe Schusswaffe, die justament bei Karnevalsfeiern stolz vorgezeigt und auch benutzt wurde. Der Aufstand in Romans im Jahr 1579 ging wie viele andere aus dem Karneval hervor (Stallybrass/White 1986, 14), doch nun war der Schusswaffengebrauch zu einem Faktor geworden, der die öffentliche und politische Ordnung ernsthaft bedrohte. Die geistliche und die weltliche Obrigkeit konnten sich nun in ihrer Ablehnung des Karnevals. Zur klassenspezifischen Verachtung der wild feiernden Menge kam nun noch eine nicht unbegründete Furcht vor ihr hinzu. Die anhaltenden Religionskriege der Zeit taten dann das Übrige, um die Ausreibung des Karnevals und der anarchischen Festkultur zu besiegeln.

Die Erfindung der Psychopolitik

Im neuzeitlichen Europa wurden immer neue Großprojekte zur aretologischen Verankerung der dämonologischen und poiетologischen Verfügungsparadigmen lanciert. Die Reformation gibt hierfür den Prototyp ab: Erstmals seit der Konsolidierungsphase des Christentums wurde die Frage des Bilderverbots wieder zu einem fundamentalen Streitpunkt. Es war aber vor allem die Aufklärungszeit, in der offen überlegt wurde, wie man die aretologischen Affektordnungen beibehalten konnte, wenn man die theologische Fundierung der Tugenden preisgab. Die »Vernatürlichung der Moral« (Nietzsche KSA 12, 342) war ein Projekt, das bei allen Unterschieden im Detail für viele der Philosophen der Zeit, wie Spinoza, Shaftesbury, Hume, Diderot oder Nietzsche, ein zentrales Anliegen war. Für sie alle ist die Frage der Affekte und ihrer bestmöglichen Nutzung und Regulierung von moralphilosophischen Überlegungen nicht zu trennen. Die Vernatürlichung verlangt aber in erster Linie danach, die Affekte zunächst einmal als solche anzuerkennen.

Aus der Anerkennung der Affekte folgte schnell auch ihre politische Indienstnahme. So äußert etwa Jean-Jacques Rousseau in seinen *Betrachtungen über die Regierung von Polen* von 1772 große Skepsis gegenüber einer bloß an die Vernunft appellierenden Politik. Selbst die vollendetste Gerechtigkeit würde nicht dafür hinreichen, der Bevölkerung die geforderte Liebe zum Vaterland einzugeben. So wünschenswert sie sei, so wenig entfache sie von sich aus Begeisterung. »Womit also lassen sich die Herzen rühren, und wie läßt sich Liebe zum Vaterland und zu seinen Gesetzen erwecken? Soll ich es auszusprechen wagen? Durch kindliche Spiele, durch Einrichtungen, die in den Augen oberflächlicher Menschen müßig erscheinen mögen, die aber liebe Gewohnheiten und unbezwingliche Bindungen ausbilden.« (Rousseau 1989, 436) Das Gefühl geht über das Gesetz, weil erst das Gefühl dazu führt, dass das Volk dem Gesetz folgt. Diese Lehre will Rousseau aus dem Wirken dreier großer Gesetzgeber gezogen haben: Moses, Lykurg und Numa.

»Alle suchten nach Bindungen, die die Bürger ans Vaterland und aneinander ketten, und sie fanden sie in besonderen Bräuchen, in religiösen Zeremonien, die stets ausschließender Natur, dem jeweiligen Volk eigen waren (siehe den Schluß des Gesellschaftsvertrages), in Spielen, welche die Bürger häufig vereinten, in Übungen, die ihre Körperstärke und Kräfte vermehrten und damit auch ihren Stolz und ihre Selbstachtung stärkten, in Schauspielen, die ihnen die Geschichte ihrer Vorfahren, deren Mißgeschicke, Tugenden, Siege ins Gedächtnis riefen, ihre Herzen berührten, sie zum lebhaften Nacheifern entflammten und machtvoll an dieses Vaterland fesselten, mit dem man sie unablässig beschäftigte.« (Ebd., 438)

Die nationale Eigenart solle unabhängig von der europäischen Tendenz zur Vermischung gepflegt werden, weshalb Rousseau den Polen empfiehlt, an ihrer Volkstracht festzuhalten. Weiters empfiehlt er: »Viele Schauspiele unter freiem Himmel, bei denen die Ränge sorgsam geschieden sein mögen, wo aber das ganze Volk gleichermaßen teilhat, wie bei den Alten« (444), und ebenso Kraftdemonstrationen und Wettkämpfe nach dem Muster von Ritterturnieren. Entscheidend ist aber hier der Nachsatz: »Vor allem der Seele wegen heißt es den Körper üben, von dieser Erkenntnis aber sind unsere kleinen Weisen weit entfernt.« (445)

Damit ist die Differenz zu einer im engeren Wortsinn *biopolitischen* Argumentation gezogen.¹⁷⁵ Es geht nicht in erster Linie darum, einen wehrhaften Volks- oder Staatskörper heranzuziehen, sondern die Bevölkerung in psychologischer Hinsicht zu formen. Deshalb schließt Rousseau an seine Empfehlungen auch ein Kapitel über die Erziehung an. Die Rigorosität, mit der er dabei eine unverbrüchliche Vaterlandsliebe fördern will – »Wenn ein Kind die Augen aufschlägt, muß es das Vaterland erblicken, und es darf bis zu seinem Tode nichts anderes sehen als das Vaterland« (447) – muss aus dem historischen Rückblick als Wegbereiterin eines expansiven, militärischen Nationalismus erscheinen. Iring Fetscher (1975, 200–207) hat hingegen argumentiert, dass Rousseau eine durchaus friedliebende Vaterlandsliebe im Blick hatte und darin die einzige Chance sah, dem Egoismus der Einzelnen entgegenzuwirken, indem er ihn auf jenes soziale Großgebilde umzulenken empfahl, das gerade noch gefühlsmäßig besetzt werden kann. Rousseau geht also von der These einer Begrenztheit des emotionalen Ausdehnungsvermögens aus – und der Nationalismus ist die daraus folgende Konsequenz. Ein Gleichgewicht souveräner Nationen, die allesamt den Patriotismus pflegen und dabei das stoizistische Ideal der Autarkie verwirklichen (wenn auch nicht in stoischer Gefühlsabstinentz), ist aus Rousseaus Sicht die einzige Chance zur Erhaltung des Friedens.

Nietzsches bereits zitierte Forderung nach einer Fest-Erfindungskunst lässt sich bereits beim französischen Dichterphilosophen ausmachen, durch dessen Werk sich dieses Thema wie ein roter Faden zieht. Jean Starobinski (2012, 141) sah die Winzerfestszene in *Julie oder Die neue Heloise* als eines der »Schlüsselbilder zu Rousseaus Werk« an, von dem zudem die größte historische Wirksamkeit ausgegangen sei. Die Bedeutsamkeit des Schauspiels der Weinernte lässt sich Starobinski zufolge allerdings nur ermessen, wenn man

175 Der Begriff »Biopolitik« wurde allerdings schon von Foucault in stark abweichenden Bedeutungen verwendet, siehe hierzu Folkers/Lemke (2014).

eine berühmt gewordene Fußnote aus Rousseaus *Brief an d'Alembert über das Schauspiel* hinzuzieht. Als Kontrast zur verhassten Institution des Theaters mit seinem Milieu von Verstellung, (Zuschauer*innen-)Passivität und Inauthentizität erinnert sich Rousseau nämlich »an ein recht schlichtes Schauspiel, das mich in meiner Kindheit beeindruckte und dessen Bild mir im Gedächtnis geblieben ist« (zitiert nach ebd., 142). Es handelt sich um ein spontanes Fest eines Regiments, das nach dem Exerzieren und Dinieren spätabends am Platz von St. Gervais zusammenfand. Das Fest setzte damit ein, dass alle, Soldaten wie Offiziere, »um den Brunnen zu tanzen begannen, auf dessen Beckenrand Trommler, Pfeifer und Fackelträger geklettert waren«. Dieser Anblick bewirkte im jungen Jean-Jacques »ein sehr lebhaftes Gefühl«, wie auch bei den übrigen Stadtbewohner*innen, die nun alle aus ihren Häusern kamen und mitfeierten; alle »ergriff eine allgemeine Rührung«, eine allgemeine Heiterkeit, wie man sie »natürlicherweise inmitten all dessen, was man liebt, empfindet« (ebd.). Ob sich diese Episode so zugetragen hat oder nicht, ist, wie Starobinski schreibt, gleichgültig, setzte sie doch in jedem Fall die Norm, nach der Rousseau nun die Schauspiele und das Theater beurteilte. Die glücklichen Völker sollten keine Feste mehr in dunklen, zum Schweigen und Stillsitzen verurteilenden Räumen feiern: »Die Sonne beleuchte euer unschuldiges Schauspiel, ihr seid es selbst, das würdigste Schauspiel, auf das die Sonne scheinen kann.« (ebd., 143) Das in *Julie* erzählte Winzerfest ist die romaneske Erfüllung dieses Ideals, und die Empfehlung »vieler Feste unter freiem Himmel« an die Polen der Versuch, dieses Ideal politisch wirksam werden zu lassen.

Allerdings kam dieses Ideal nicht Polen, sondern erst im Frankreich der Revolutionszeit zur Geltung. Der *Brief an d'Alembert* prägte, wie Inge Baxmann (1989, 30) resümiert, »als nahezu kanonisierter Text die Selbstdarstellung der Revolution«. Von 1790 an, als das Föderationsfest zur Feier des ersten Jahrestag des Sturms auf die Bastille begangen wurde (und bei dem sich bis zu 300.000 Menschen auf dem Pariser Marsfeld versammelt haben sollen), wurde das Revolutionsfest in immer neuen Anläufen abgewandelt und fortentwickelt (Ozouf 1976). Dass dabei mitunter auch konträre Symboliken in Gebrauch kamen, zeigen bereits die Namen zweier bedeutsamer Zeremonien: Das »Fest der Vernunft« vom 10. November 1793 und das »Fest des Höchsten Wesens« vom 8. Juni 1794 widerstritten einander in der Frage, wie die Revolution es mit der Religion halten sollte. Robespierre hatte noch, als eine seiner letzten Taten, den religiös inspirierten Kult des Höchsten Wesens nach einer weit ausholenden Rede im Nationalkonvent durch-

setzen können und folgte dabei einer an Rousseau anknüpfenden Argumentation. Diese Rede spielt rhetorisch auf allen Registern: vom Rückgriff auf antike Vorbilder über die Abrechnung mit Verschwörern und Verrätern (Lafayette, Dumouriez, Danton), die Warnung vor der allgemeinen Demoralisierung bis hin zur Beschwörung republikanischer Tugenden samt einer Empfehlung, wie die religiösen Energien für revolutionäre Zwecke zu nutzen seien. Robespierre (1971, 670) warnt ausdrücklich vor den »leidenschaftlichen Aposteln des Nichts« und den »fanatischen Missionaren des Atheismus«. Eine typisch frühaufklärerische Figur kehrt hier wieder: Niemand sei so sehr zu fürchten wie die Atheisten, die buchstäblich an nichts mehr glauben. Zugleich ist hier die Nihilismuskritik des 19. Jahrhunderts vorweggenommen. Um diesen Abfall in die völlige Demoralisierung zu verhindern, sollte das Volk auf einen rational bereinigten Glauben eingestimmt werden, als dessen Grundsätze die Anerkennung der Existenz eines Schöpfergottes und die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele genannt werden. Darüber hinaus ist Robespierre zu jedem psychoplastischen Eklektizismus bereit: »Jede Einrichtung und jede Lehre, die die Seelen trösten und erheben könnte, sollte angenommen werden«, heißt es da ebenso, wie auch ein pragmatischer oder gar schon utilitaristischer Wahrheitsbegriff propagiert wird: »In den Augen des Gesetzgebers ist alles, was für die Welt nützlich und für die Praxis gut ist, auch zugleich die Wahrheit.« (Ebd., 672 und 674) So wie schon Rousseau zwanzig Jahre zuvor preist Robespierre *eine* Einrichtung als besonders wichtig für die öffentliche Erziehung an, nämlich die »nationalen Festlichkeiten«: »Versammelt die Menschen, ihr macht sie damit besser [...]. Verschafft ihrem Treffen ein großes moralisches und politisches Motiv, und die Liebe zu den ehrenwerten Dingen und auch die Freude wird in ihre Herzen treten« (688f.). In den Festen wird die Bevölkerung zu ihrem eigenen Schauspiel: Das Volk berauscht sich an sich selbst. Daher die Empfehlung: »Veranstaltet also für die ganze Republik allgemeine und feierliche Feste [...]. All diese Feste sollen die edlen Gefühle wecken, die den Reiz und die Schönheit des menschlichen Lebens, die Begeisterung für die Freiheit, die Liebe zum Vaterland und die Achtung vor den Gesetzen fördern.« (689f.)

Das Fest des Höchsten Wesens wurde nicht besonders freundlich aufgenommen – Robespierre war kurz davor, in Ungnade zu fallen, und seine von den Zeitgenossen monierte Selbstinszenierung dürfte seinen Abstieg noch beschleunigt haben. Doch mit dem pronocierten Eklektizismus bezüglich öffentlicher Feste, die als wirksamstes Mittel der Volkserziehung dargestellt werden, hat er eine Entwicklung mitangestoßen, die direkt ins Zeitalter

der Massen führt. Die kollektive Enthusiasmierung samt der detaillierten Modellierung des Gefühlshaushalts bis hin zur Inszenierung des Unglücks – »wehren wir das Unglück, das die Menschheit nie völlig wird von der Erde verbannen können« (694) – sollte als Vorlage sowohl für die faschistischen wie auch die kommunistischen Massenfeste dienen.

Dabei hatte die erste Phase der Revolution noch »wilde« Feste gekannt, »improvisierte Akte der Vereinigung gegen angebliche Verschwörungen oder zur Durchsetzung der neuen Revolutionssymbole«, Feste anlässlich der Errichtung von Freiheitsbäumen und der Abnahme von Loyalitätseiden (Hunt 1989, 79). Vom Föderationsfest 1790 an kam es aber immer mehr zu einer Regulierung und Disziplinierung der öffentlichen Feste, mit dem Ziel der »Kontrolle der kollektiven Psyche« (Baxmann 1989, 31) anhand eines Blickregimes im öffentlichen Raum. Das Konzert der Empfindungen wurde zunehmend von oben diktiert, in der dezidierten Hoffnung auf großflächige pädagogische Effekte – eine Erziehung der Herzen, die es rechtfertigt, diese Sequenz als *Erfindungsstätte der modernen Psychopolitik* zu bezeichnen.

Dass diese allerdings auf einem schmalen Grat wanderte, wurde noch während der Revolution sichtbar. Wenn nämlich das Volk selbst zum Schauspiel wird, tritt jede*r Teilnehmer*in, ob freiwillig oder nicht, als Akteur*in auf die Bühne. Dass dergleichen auch ermüdend wirken kann, beweisen weitere Quellen aus derselben Zeit. Keineswegs trat nur der erwünschte Effekt der *contagion* und *électrisation* ein (ebd., 40); vielmehr schrammten die Veranstaltungen stets an der Grenze zur Sterilität und Langeweile entlang. Verantwortlich dafür war die aretologische Verankerung früherer Festpraktiken: Von den Festkomitees wurden die zu verwendenden Symbole, Rituale, Hymnen, Kleidung und Gesten der Teilnehmer bis ins kleinste Detail festgelegt. Damit wurde der Widerstreit zwischen den vorgeblich so natürlichen Gefühlen des Republikanismus und deren »Theatralisierung« (50) akut. Das mit den Jahren offenbar größer werdende Problem der Sterilität und Langeweile war den Kulturpolitikern der Revolution durchaus bewusst; La Réveillère-Lépeaux hat das Dilemma in seinem *Essai sur les fêtes nationales* von 1797 auf den Punkt gebracht, als er künftige Organisatoren dazu ermahnte, Feste nur in Grundzügen, nicht aber im Detail zu planen, denn »sonst setzen Sie den Zwang an die Stelle des Gefühls und des Vergnügens und machen das, was angenehme Unterhaltung sein soll, zu einer lästigen Pflicht, und Sie lassen eine Komödie aufführen gerade da, wo wir uns nach unserem Gusto den verschiedenen Gefühlen hingeben wollen, die uns bewegen« (zitiert nach ebd., 51). Die Emotionen zu berechnen aber hieße, sie zu ersticken.

Die Kollektivierungstechniken drohten unter dem Zugriff der Aretologie (Tugend ist tatsächlich von Rousseau bis Robespierre der Schlüsselbegriff) sehr schnell, in der Pathologie dieses Verfügungsregimes zu versinken: dem Moralismus. Aber auch die Pathologie der Poietologie lässt sich in der Revolutionszeit ausmachen. Denn die Solidarisierung, die bei jedem Fest aufs Neue zelebriert wurde, war bestenfalls von kurzlebiger Dauer, blieb vielleicht auch ein bloßer Anschein von Verbundenheit, der die folgenden Grausamkeiten nicht verhindern konnte. Das Publikum verfiel einem durch die pompösen Inszenierungen induzierten Illusionismus: der sozialen Illusion der Solidarität, der kognitiven Illusion moralischen Fortschritts sowie der affektiven Illusion der Effervescenz. Damit lassen sich die Revolutionsfeste als Vorschein jener moralischen Illusionen deuten, die unter den Nachfolgeprojekten des Positivismus und des Kommunismus gepflegt wurden.

Das diktierte Fest

Dass das Festhalten an Tugendlehren zur individuellen Beherrschung bzw. politischen Steuerung der Affekte eine Konstante bildete, zeigt sich in jenen Großprojekten zur Umerziehung der Menschen, die im 19. Jahrhundert auf den Plan traten. Die Aretologie wurde dabei einem zunehmenden Säkularisierungsprozess unterworfen, der in gewisser Weise bis heute anhält. Zwei exemplarische Projekte sollen hier einer notgedrungen kurzen Betrachtung unterzogen werden: Auguste Comtes positivistische Religion der Menschlichkeit als ein am katholischen Vorbild modelliertes Projekt der Gesellschaftsreform sowie die dezidiert antitheologische, kommunistische Agitation vor und nach der proletarischen Revolution. Exemplarisch sind diese beiden Projekte insofern, als sie historischen Stoff bezüglich der Frage der politisch gesteuerten, aretologisch deduzierten Hervorbringung erwünschter Affekte und Emotionen bieten – und zugleich die Grenzen der Machbarkeit einer affektiven Umerziehung aufzeigen.

Comtes Werk ist in den letzten Jahren einigen aufschlussreichen Neulektüren unterzogen worden. Zwar lassen sich die Überspanntheiten des positivistischen Projekts dadurch nicht mildern, aber man kann an ihnen studieren, wie Comtes radikale Gesellschaftsreform das Problem der Affektsteuerung und Affekterziehung anging – und dabei finden sich wegweisende Prognosen bezüglich des schon Mitte des 19. Jahrhunderts sich abzeichnenden

den Medienwechsels von der Schrift zum Bild. Wolf Lepenies (2010, 9) schreibt Comte daher den Vollzug des *iconic turn* schon lange vor dessen theoretischer Proklamierung zu. Anhand der propagandistischen Nutzung von Plakaten, Flugblättern, Emblemen und billig reproduzierbaren Porträts wurde eine regelrechte »politische Ikonographie« ins Werk gesetzt, die den Umschwung des 1848er-Jahres dazu nutzen sollte, die gesellschaftspolitische Ordnung von Grund auf zu reformieren: zuerst in Frankreich, dann in Europa, schließlich auf der ganzen Welt. Die im März 1848 gegründete »Société Positiviste« sollte dabei eine so entscheidende Rolle spielen wie der Jakobinerclub während der Französischen Revolution. Ähnlich wie Karl Marx hielt Comte den Philosophen vor, dass sie über keine Mittel verfügten, um die Öffentlichkeit für ihre Ideen zu begeistern und sie damit in die Tat umzusetzen. Die Société Positiviste sollte demgegenüber »zu einem intellektuellen Sammelpunkt werden, den Zusammenhalt unter den Anhängern Comtes stärken, die Werbung neuer Mitglieder erleichtern und durch Propaganda den Einfluss des Positivismus in der Öffentlichkeit steigern.« (Ebd.)

Worauf dieser Einfluss abzielte, das hat vor Kurzem Martha Nussbaum in *Politische Emotionen* zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zu einer liberalen Affektpolitik gemacht. Comte wollte nichts Geringeres als eine »Religion der Menschlichkeit« stiften, deren Ziel es war, »das Mitgefühl der Menschen auf einen größeren Kreis auszuweiten« (Nussbaum 2014, 101). Die Einbeziehung der Künste in den Dienst der positivistischen Neuordnung war zur Umsetzung dieses Programms zentral. Denn wie kein anderer Bereich seien diese imstande, die Einbildungskraft anzuregen, die nun voll und ganz auf die Kultivierung der Menschenliebe gerichtet werden sollte. Doch diese Hochachtung der Künste erstreckte sich bei Comte gerade nicht auf die Künstler, die er für egoistisch und unzuverlässig hielt und die er daher der Führung eines »Philosophen-Rats« unterstellen wollte (ebd., 102). Die Philosophen sollten ihrerseits ganz und gar der Verwirklichung des comtistischen Systems verpflichtet sein; eine freie, kritische Deliberation nach dem Muster älterer und neuerer Akademien war hierbei nicht vorgesehen.

Comte hat offensichtlich in die psychische Formbarkeit der Menschheit höchstes Vertrauen gesetzt. Er verfasste einen *Katechismus der positivistischen Religion* (Comte 1891) und zeigte sich davon überzeugt, dass sich sein positivistisches System sich auf dem ganzen Globus verwirklichen lassen würde. Dass diese Idee, die der kommunistischen Weltrevolution in kaum etwas nachsteht, nicht völlig abwegig war, zeigt sich in der Verbreitung seiner Anhängerschaft, die etwa in Brasilien an der Ausrufung der Republik im Jahr

1889 so maßgeblich beteiligt war, dass das von Comte geprägte Motto »Ordem e Progresso« in das Design der Nationalflagge aufgenommen wurde. Bis heute befinden sich, wie Lepenies (2010, 14) berichtet, in Brasilien die meisten positivistischen Tempel. Dass indes überhaupt solche Tempel errichtet wurden, zeigt, wie ernst es den Comtianer*innen mit der Religion der Menschlichkeit war. Nicht nur baulich sollte sich diese manifestieren, sondern auch in einer Vielzahl von Ritualen und detaillierten Zeremonien. »Die Gestalt dieser Feierlichkeiten, bei denen Dichtung, Musik und visuelle Darbietungen geboten werden, wird den Künstlern anvertraut werden. Comte macht den Künstlern allerdings sehr enge Vorgaben, da er selbst einen Großteil des Inhalts und sogar der metaphorischen Struktur dieser Feierlichkeiten festlegt.« (Nussbaum 2014, 103)¹⁷⁶

Nussbaum zeigt für die Intention, Rituale zur Affektsteuerung der Massen einzusetzen, durchaus Verständnis, stellt aber auch klar, inwiefern sie Comtes Pläne für fehlgeleitet hält: Ähnlich wie schon Rousseau hielt dieser an einer homogenen Formung der Massen fest, behandelt die Menschen dabei »wie gefügte Roboter« und setzt ganz und gar auf eine »Kombination von Kontrolle und Konformität« (ebd., 107), die freilich nur deswegen als lachhaft erscheint, weil sie in dieser Form niemals umgesetzt wurde.¹⁷⁷

Comtes Überlegungen zur Affektsteuerung sind aus heutiger Sicht aber deshalb so wertvoll, weil sich der Vergleich mit dem kommunistischen Projekt geradezu aufdrängt. Während der Positivismus allerdings in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alsbald scheiterte, nahm der Kommunismus als parteipolitisches Unterfangen nach der Niederschlagung der Pariser Kommune von 1871 erst so richtig Fahrt auf.¹⁷⁸

176 Nussbaum folgt der Darstellung John Stuart Mills, der mit Comte eng vertraut war. Gerade die psycho- und sozialtechnologischen Vorstellungen Comtes empfand Mill jedoch als unfreiwillig komisch. Dabei sei Comte das Komische in all seinen Formen völlig unbekannt gewesen: »In all seinen Schriften findet sich nichts, woraus man schließen könnte, er habe gewußt, daß es solch ein Ding wie Witz oder Humor in der Welt gibt«, urteilt Mill (1874, 109, zitiert nach Nussbaum 2014, 104) und ätzt noch über jene Textpassagen, die ihm zufolge niemand hätte schreiben können, »der jemals gelacht hat«.

177 Es wäre bezüglich dieser »Lächerlichkeit« aufschlussreich gewesen, hätte Nussbaum ihre großangelegte Untersuchung zu den politischen Emotionen auf staatssozialistische Regime ausgedehnt, in denen eine ähnliche von oben erzwungene Gefühlskonformität mit ähnlichen Mitteln, wenn auch anderer Terminologie, tatsächlich errichtet wurde.

178 Dies ist jedenfalls die These von Alain Badiou (2011; 2013), der die Niederschlagung der Pariser Kommune für ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte der »kommunistischen Hypothese« hält, weil sie die Kommunisten dazu genötigt habe, sich von da an parteipolitisch zu organisieren. Dadurch sei eine Sequenz entstanden, die bis zur chinesi-

Die Geschichte der kommunistischen Bewegungen bietet vielleicht das aufschlussreichste Anschauungsmaterial für die psychopolitische Adressierung der Massen. Die Mobilisierung von Kollektiven manifestiert sich bereits im Schlusssatz des *Manifests der kommunistischen Partei*: »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« Diese bis heute so kraftvoll gebliebene Adressierung wäre indes kaum gelungen, hätte Friedrich Engels am ursprünglich an ihn ergangenen Auftrag des Bundes der Kommunisten festgehalten, einen »Katechismus« zu verfassen. Aus diesem Auftrag ging zunächst der im Juni 1847 niedergeschriebene *Entwurf eines kommunistischen Glaubensbekenntnisses* hervor, eine wichtige Vorarbeit für die nachfolgenden Programmtexte, die allerdings in Vergessenheit geriet und erst 1968 wiederentdeckt wurde.¹⁷⁹ Als Engels dann im Oktober 1847 nach seiner Kritik an dem im Umlauf befindlichen Programmtextwurf von Moses Heß erneut beauftragt wurde, sich an die Arbeit zu machen, schrieb er zunächst die *Grundsätze des Kommunismus* nieder, die immer noch der zunächst präferierten Katechismusform folgten und im Wechsel von Frage und Antwort ein ganzes Parteiprogramm darlegen sollten. In einem Brief vom 23./24. November 1847 schrieb er schließlich an seinen Freund Marx: »Überleg Dir doch das Glaubensbekenntnis etwas. Ich glaube, wir tun am besten, wir lassen die Katechismusform weg und titulieren das Ding: Kommunistisches Manifest. Da darin mehr oder weniger Geschichte erzählt werden muß, paßt die bisherige Form gar nicht.« (MEW 27, 106f.) Auch wenn schließlich Marx den Großteil des berühmt gewordenen Textes verfasst hat, geht zumindest diese Entscheidung für einen Gattungs- und damit Tonartwechsel auf Engels zurück.

Die Gattung des Manifests war Mitte des 19. Jahrhundert allerdings noch lange nicht so etabliert wie es später durch die Wirkung eben des Kommunistischen Manifests der Fall sein sollte.¹⁸⁰ Die Historiographie unterschei-

schen Kulturrevolution angehalten habe – letztere habe aber endgültig bewiesen, dass der parteipolitische Weg für die kommunistische Hypothese schädlich sei.

179 Siehe zur Gattungsfrage die Dokumentation zur »literarischen Form« des Manifests in *Stammen/Classen* (2009).

180 In die Zeit der Französischen Revolution fällt *Manifest der Provinz Flandern* (1790), in dem diese sich unter Verweis auf das Völkerrecht von der österreichischen Krone lossagte; von Babeuf liegt ein *Manifest der Plebejer* (1795) vor sowie von Maréchal ein *Manifest der Gleichen* (1796); Simon Bolivar hatte 1812 das *Manifest von Cartagena* verfasst, in dem er den jüngst gescheiterten Versuch der Loslösung Venezuelas von der spanischen Krone analysierte und sich damit als Armeeführer der Vereinigten Provinzen von Neugranada empfahl. In Großbritannien zirkulierte 1834 das von Sir Robert Peel verfasste *Tammworth Manifesto*, mit dem sich die Conservative Party ihr erstes Programm gab. In dieser Traditionslinie der

det zunächst, ob ein Manifest von einem Herrscher verfasst wird (was bis ins 18. Jahrhundert der Normalfall war) oder von einer marginalen Gruppe zum Zweck der Stellungnahme oder der Agitation.¹⁸¹ Im letzteren Fall hat man es mit »Revolutionsmanifesten« zu tun, die nicht umsonst während der Französischen Revolution zu einem bevorzugten Propagandamedium wurden. Der Tonfall dieser Textgattung suggeriert, dass Zustimmung zu den jeweiligen Inhalten die einzig vernünftige Reaktion ist. Zugleich wird an den Stolz der solchermaßen direkt oder indirekt Adressierten appelliert. Aus all dem lässt sich folgern, dass das Manifest im Medium der Schrift dieselbe Funktion erfüllt wie die politische Rede in der rhetorischen Tradition. In dieser Hinsicht stellt das *Kommunistische Manifest* einen Höhepunkt dar, denn es erklärt nicht nur die Situation durch seine elaborierte Analyse des Kapitalismus, sondern wendet sich am Schluss an eine unvordenklich große Gemeinschaft: eben die der »Proletarier aller Länder«, die ohne Umschweife zur Vereinigung aufgerufen werden.¹⁸² Erstmals werden die Meisten direkt adressiert und zur Aktion aufgerufen. Es lässt sich daher aus gutem Grund behaupten, dass diese doppelte Adressierung einer Affektgemeinschaft wie auch einer potenziellen Aktionsgemeinschaft das *Kommunistische Manifest* zum Archetyp aller nachfolgenden Manifeste hat werden lassen.

Wenn man unter dem Proletariat, wie es zumindest für das 19. Jahrhundert noch gilt, eine Klasse versteht, die aufgrund der Produktionsverhältnisse in einem permanenten Abhängigkeitszustand gehalten wird, der in vielen Fällen die Grenzen zur Verelendung überschreitet, lässt sich freilich von subtilen Argumentationen weniger erwarten als von einer affektiven Aufpeitschung im Dienst der guten Sache. Die psychopolitischen Grundlagen für diese Organisation der Massenaffekte hat Peter Sloterdijk (2006) in *Zorn und Zeit* aufzuklären versucht. Dieses Buch bietet neben polemischen Passagen (die einer persönlichen Abrechnung mit der politischen Linken gleichen) auch den diskutierenswerten Vorschlag, die von den Propagandist*innen kommunistischer Affektpolitik eingesetzten Affizierungstechniken als In-

Erklärungen und Manifeste wird die Öffentlichkeit über Beschlüsse informiert, die durch eine Analyse der politischen Umstände mehr oder weniger ausführlich begründet werden.

181 Vgl. Klatt/Lorenz (2010, 10f.), die der Typologie von Joachim Schultz (1981) folgen.

182 Die Losung »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« findet sich bereits dem Programmartikel der ersten und einzigen Nummer der »Kommunistischen Zeitung« vom September 1847 vorangestellt; ebenso fungiert sie als Motto für die Statuten des Bundes der Kommunisten am 8. Dezember 1847. Sie geht damit mit großer Sicherheit nicht auf Marx zurück, der sie vielmehr in das Manifest als bereits anerkannte Losung aufgenommen haben dürfte (siehe Stammes/Classen 2009, 122 bzw. 117).

vestitionen in das affektive Kapital des Publikums zu begreifen. Die kommunistische Bewegung hängt demnach von der Einrichtung von »Zornbanken« ab, in denen affektives Kapital akkumuliert wird, bis die Rendite fällig wird: nämlich die revolutionäre Aktion (ebd., 221–249). Sloterdijk bezieht sich dabei unter anderem auf das *Manifest der Kommunistischen Internationale an das Proletariat der ganzen Welt* vom 6. März 1919, das den historischen Prozess so darstellt: »Wenn die Erste Internationale die künftige Entwicklung vorausgesehen und ihre Wege vorgezeichnet, wenn die Zweite Internationale Millionen Proletarier gesammelt und organisiert hat, so ist die Dritte Internationale die Internationale der offenen Massenaktion, der revolutionären Verwirklichung, die Internationale der Tat.«¹⁸³

Die politische Rhetorik sowie die 1920 in Sowjetrußland eingerichtete Abteilung für Agitation und Propaganda (Agitprop) dienen demnach in erster Linie psychopolitischen Zielen, zu denen nach der Revolution der permanent zu organisierende, kollektive Enthusiasmus zählt – Dziga Vertovs Film *Entuzjazm* (auch: *Die Donbaß-Sinfonie*) von 1930 führt den intendierten Affekt nicht von ungefähr im Titel. Der Enthusiasmus wird seit Lenin als revolutionstragend begriffen, weil er an das den Proletarier*innen immanente Heldentum sowie an jene Opferbereitschaft appelliert, die im frühen Sowjetstaat so wichtig war. Mit dem »Produktionsroman« wurde schließlich ein thymotisierendes Genre erfunden, das der Geschichte der Affektpoetik ein neues Kapitel hinzufügt: Denn wenn klassischerweise die Hymne als die literarische Form des Enthusiasmus galt (Meyer-Sickendiek 2005, 77–114), dann wurde ihr nun im sozialistischen System ein »sozialrealistisches« Pendant zur Seite gestellt. Für die Abfassung von enthusiastisierenden Produktionsromanen (siehe Guski 1932) zeichneten nun die »Ingenieure der Seele« verantwortlich. So titulierte Stalin die führenden Sowjetschriftsteller bei einer Abendgesellschaft im Haus von Maxim Gorki im Oktober 1932, einem Treffen, das deren totale Gleichschaltung zum Ziel hatte. Die Wendung von den »Ingenieuren der Seele« hatte Stalin mit einem denkwürdigen Vergleich vorbereitet: »Unsere Panzer sind wertlos, wenn die Seelen, die sie lenken müssen, aus Ton sind. Deshalb sage ich: Die Produktion von Seelen ist wichtiger als die von Panzern...« (zitiert nach Westerman 2003, 40).

Diese Rhetorik der Seelenschmiedung ruhte auf dem pseudowissenschaftlichen Postulats vom »Neuen Menschen« (Groys/Hagemeister 2005). Die sowjetischen Massenfeste erfüllten nun die Funktion, diese Vision einer

183 Siehe <http://www.sinistra.net/komintern/dok/1kmankiwpd.html#text> (abgerufen am 28.05.2021).

Neuen Menschheit zu präsentieren und zugleich zu ihrer Realisierung beizutragen. »Die vorgestellte Gemeinschaft versprach im Fest zu einer erlebten und gefühlten zu werden.« (Rolf 2006, 258) Die Inszenierungen der Massenaufläufe dienten zur Einübung eines kollektiven Enthusiasmus einerseits und zur Internalisierung des korrekten Rollenverhaltens aufseiten der Individuen andererseits (ebd., 301). Allerdings ist gut dokumentiert, inwiefern dieser von oben diktierte Enthusiasmus angesichts der Paranoia Stalins und der spätestens mit den Moskauer Schauprozessen das ganze Land beherrschenden Atmosphäre der Angst in Apathie umschlug. Doch selbst in post-stalinistischen Zeiten hielt man an der Rolle der Partei fest, als »Organisator und Inspirator der Massen in schwierigen Momenten« aufzutreten, wie Brezhnev es in einer Rede ausdrückte.¹⁸⁴ An der aretologischen Basis des Staatssozialismus wurde also festgehalten. Doch konnte das nun bereits allzu bekannte Top-Down-Verfahren weiterhin nicht halten, was es versprach. Die Sowjetunion verkam mehr und mehr zur »Apathiemaschine« (Haug 1989), die trotz der Analyse- und Korrekturbemühungen Gorbatschows, der die Gleichgültigkeit, Farblosigkeit und geistige Unselbständigkeit der Mehrzahl der Genoss*innen in aller Deutlichkeit beklagte,¹⁸⁵ keine Kraftreserven mehr für eine psychopolitische Wende aufwies. Der Rest ist bekanntlich Geschichte, und zwar in melancholischer Tonart.

Die von Platon eingeführte aretologische Unterordnung der Affekterregungskünste hat in den beiden bislang betrachteten Großprojekten also eine moderne und höchst überspannte Fortführung gefunden. Es fragt sich nun, ob für den Faschismus und den Nationalsozialismus dasselbe gilt. In der hier verfolgten Perspektive soll nur das Prinzip in den Blick rücken, nach dem die Affekte in den jeweiligen Ideologien angeordnet werden. Dabei wird zunächst sichtbar, dass auch Faschismus und Nationalsozialismus bestimmte Tugenden über alles andere setzten und die Psychopolitik entsprechend an ihnen ausrichteten.¹⁸⁶ Für Mussolini, Hitler und andere faschistische Führer

184 Siehe Artikel »Enthusiasmus« (HKWM 3, 481). Fast gleichlautend forderte Robert Havemann (1964, 154) ein Jahrzehnt davor, alles zu tun, »um die Massen mit Begeisterung zu erfüllen« (HKWM 3, 483).

185 Vgl. den Artikel »Apathie im befehlsadministrativen Sozialismus« (HKWM 1, 385).

186 Und ebenso die Rechtspraxis: Herlinde Pauer-Studer (2014, 23) hat in ihren Forschungen zu den Rechtsvorstellungen im Nationalsozialismus herausgearbeitet, dass die NS-Rechtstheoretiker die Grenzziehung zwischen Recht und Moral entschieden aufgeweicht haben, bis hin zur Aufhebung dieses Unterschieds: »Konkret bedeutet dies, ethische Konzepte wie »sittliche Pflicht«, »Anständigkeit«, »Ehre« und »Treue« auch als Rechtsbegriffe zu verstehen.« Es werden somit auch die Tugend-Affekte zu Rechtselementen erklärt und damit

waren dies allerdings ganz andere Tugenden als für die Positivist*innen und Kommunist*innen: nämlich Ehre, Treue, Stolz als positive Affekte bezüglich der »eigenen« Gruppe (bzw. der »arischen Rasse«) sowie Verachtung und Hass bezüglich bestimmter »fremder« Gruppen (bzw. »nicht-arischen Rassen«). Der Nationalsozialismus bietet aufgrund der Brutalität, mit der er diese Affekte als Tugenden umzusetzen wusste, auch die berühmtesten psychopolitischen Studienobjekte: allen voran Hitlers Hetzschrift *Mein Kampf*, der man eine solche Affekterregungskraft zuschreibt, dass erst sieben Jahre nach Hitlers Tod eine historisch-kritische Ausgabe auf den Weg gebracht werden konnte;¹⁸⁷ weiters Leni Riefenstahls Parteitagstrilogie mit dem Mittelstück *Triumph des Willens*, dessen ästhetische Fernwirkung auch heute noch in vielen Hollywood-Großproduktion nachweisbar ist; sowie Joseph Goebbels berühmte Sportpalastrede von 1943, die auf unheimliche Weise unter Beweis stellte, in welchem Maß sich eine Entschlossenheit-zum-Tode trotz aussichtsloser strategischer Lage organisieren lässt.

Die kritische Auseinandersetzung mit diesen Affekterregungstechniken hat entsprechend früh eingesetzt. Man konnte, in der Hoffnung, eine Wiederkehr dieser sozialpsychologischen Effekte für alle Zeiten zu verhindern, an diesen Phänomenen studieren, in welcher Weise Demagog*innen unter Einsatz der neuen Massenmedien – Radio und Kino in Verbindung mit den Printmedien – Gefühle des Ressentiments, des Stolzes sowie entfesselter Aggression kollektiv hervorrufen. Was aber erst vergleichsweise spät einsetzte, war die Auseinandersetzung mit der Organisation anderer Gefühlslagen, die dem bekannten Gemisch von Hass, Stolz, Hohn und Aggression fernstehen. Der von Peter Reichel (2006) untersuchte »schöne Schein« das Nazismus umfasste neben der Aufbruchsstimmung und dem Fortschritts-optimismus die bewusste psychopolitische Hervorrufung von Zufriedenheit und Freude aufseiten der vom Regime privilegierten Bevölkerung, etwa durch die politische Organisation »Kraft durch Freude«.

Zur Mobilisierung positiver Gefühle war auch hier die Organisation von Massenfesten wesentlich. Frei nach Mussolinis Motto, dass zu jeder Revolution die Schaffung neuer Riten und Feste gehört (vgl. ebd., 263), waren die Nazis immens schnell darin, sich bestehende Feste anzueignen und in die

den richterlichen Kompetenzen unterstellt. Eine schärfere Verankerung aretologischer Prinzipien lässt sich nur schwer vorstellen.

187 Vgl. die Erklärung des Instituts für Zeitgeschichte München–Berlin zur kritischen Edition von *Mein Kampf* auf: <http://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/edition-mein-kampf/> (abgerufen am 28.05.2021).

eigene Ideologie einzubinden. Das erstaunlichste Beispiel ist die Adaptation der sozialistischen Feier zum 1. Mai. Unmittelbar nach der Machtübernahme 1933 begann Goebbels mit seiner Planung und Umdeutung des »Tag der Arbeit« zum »Nationalen Feiertag des Deutschen Volkes«, an dem sich auf dem Tempelhofer Feld in Berlin mehr als eine Million Menschen versammelten (268ff.). Ebenso gemeinschaftsbildend wurde das Erntedankfest am Bückeberg bei Hameln inszeniert. Hinzu kamen der Muttertag sowie der Gedenktag für die »Gefallenen der Bewegung« am 9. November. Reichel hält fest, dass die Festregisseur*innen dabei unterschiedlichste Formen und Traditionen nach Belieben zusammenfügten: »Todesverklärung und Ahnenverehrung, nationale Opferbereitschaft und soldatischen Mythos, »Blutweihe«, Feuerkult, Licht- und Dunkelsymbolik und militärisches Ritual.« (281) So wie schon bei der Maifeier die Anverwandlung sozialistischer Symbolik praktiziert wurde, gliederte man hier die katholische Fronleichnamsprozession ebenso ein wie die shintoistische Verbindung von politischer und religiöser Funktion. Auch Malte Rolf (2006, 304) sieht in dieser Amalgamierung einen entscheidenden Erfolgsfaktor der nationalsozialistischen Festkultur: »In freiem Eklektizismus wurde in die neuen Feste integriert, was nach Vorstellung der Propagandisten ihrer Effizienz diene.« Diese Fähigkeit zur Adaptation und Überformung so divergierender Traditionen war ein Vorteil im Vergleich zur Schwerfälligkeit der sowjetischen Massenfeste. Allerdings waren diese aufgrund ihrer forcierten Rhetorik des Neuen und des Fortschritts gezwungen, mit traditionellen Formen zu brechen. Letztendlich blieb das sowjetische Fest stets an die tugendhafte Haltung zur Arbeit gekettet und konnte damit in keiner Weise die Ekstase produzieren, die den faschistischen Festen zu eigen war. »Zwar sollte gleichfalls Begeisterung für die Sache, die Führer und die Großbaustellen evoziert werden; es blieb aber eine streng geordnete Begeisterung, die sich aller ekstatischen Verzückungen enthielt.« (Ebd., 303) Auch wenn das nationalsozialistische Fest aretologisch verankert blieb, setzte es die Tugendhaftigkeit weniger strikt um als das sowjetische System. Welche Mittel dabei eingesetzt wurden, war im Hinblick auf die oben erwähnte Effizienz nebensächlich.

Immunologische Verankerungen

Die forcierte Psychopolitik der totalitären Systeme hat die Verbindung von Politik und Emotionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insgesamt fragwürdig werden lassen. Angesichts der Beeindruckbarkeit der Massen bis hin zur Hysterie – vor allem im NS-Staat – mit ihren genozidalen wie auch suizidalen Folgen war die betonte Nüchternheit und Sachlichkeit, mit der nach der Befreiung vom Faschismus in Europa Politik betrieben wurde, eine verständliche emotionale Umstimmung.¹⁸⁸ Als Siegermacht waren die USA allerdings von der Notwendigkeit befreit, die »Ästhetisierung der Politik« (Benjamin 1963, 42) in vergleichbarer Form zurückzunehmen. Die anhaltende Vormachtstellung der USA hat deren Tradition eines liberaldemokratischen Politikverständnisses für lange Zeit zum Maßstab erhoben. Es soll nun im Folgenden argumentiert werden, dass diese Vormachtstellung auf einer vergleichsweise geringen aretologischen Ausrichtung des liberaldemokratischen Systems basiert.¹⁸⁹ Vielmehr ist in diesem System ein anderes, nämlich das immunologische Verfügungsparadigma leitend geworden. Es hat sich zudem die Fähigkeit angeeignet, die späteren Regime der Maschinelogie und der Kybernetologie an sich zu binden und sie gleichsam aus dem Hintergrund zu lenken. Ob die Vorzüge des immunologischen Verfügungsregimes aber wirklich sein Nachteile aufwiegen, ist eine Frage, die für die folgenden Überlegungen leitend sein wird.

Das immunologische Verfügungsparadigma verfährt, wie oben erläutert, im Wesentlichen mit einem semantischen Trick. Die ich-bezogenen Leidenschaften werden als Selbstinteresse umkodiert und erfahren dabei eine radikalauflärerische Rechtfertigung und sogar Nobilitierung. Zugleich wird an der mechanologischen Ansicht festgehalten, dass nur Affekte andere Affekte in Schach halten können. Das Interesse wird als starker, aber zugleich

188 Vgl. dazu die Arbeiten von Cornelia Epping-Jäger (2008a; 2008b; 2008c).

189 Es soll freilich nicht suggeriert werden, dass die USA nicht teilweise massiv auf die Generierung affektiver Tugenden abzielen würden. Der immer wieder beschworene Patriotismus, der vor allem zu Kriegszeiten öffentlich eingefordert wird, beweist, dass auch im liberaldemokratischen Amerika die Aretologie eine konstitutive Rolle spielt. Doch dieser tugendhafte Patriotismus ist seinerseits in einer Staatskonzeption begründet, die der Freiheit zum individualistischen *pursuit of happiness* den höchsten Wert zuschreibt. Es geht also um eine Gemeinschaft von Individualist*innen, die sich um ihre Glücksmaximierung bemühen sollen. Das schließt freie Wahl jener Affekterregungstechniken ein, die einem am meisten zusagen, seien diese nun individualisierend oder kollektivierend. Die kollektive Affizierung wird damit unter der Hand legitimiert – was auch erklären mag, warum in den USA ein vergleichsweise so entspanntes Verhältnis zu Kulturen aller Art vorherrscht.

ruhiger Affekt behandelt, dem man die Fähigkeit zuschreibt, sich die anderen Affekte unterzuordnen. Wer mit aller Kraft sein aufgeklärtes Eigeninteresse verfolge, sei damit gegen andere, irrationale Leidenschaften immun. Damit wird nicht nur das kapitalistische Gewinnstreben gerechtfertigt; zugleich wird eine anthropologische Weichenstellung vorgenommen, die in der Figur des *homo oeconomicus* weltweite Wirkung entfaltet. Die immunologische Autosuggestion funktioniert dabei mit einer solchen Autorität, dass andere Affektverfügungsparadigmen nicht direkt bekämpft werden müssen; vielmehr lassen sie sich alle mit dem immunologischen Regime verketten. Anders gesagt bietet die Immunologie den ideologischen Schutzschirm für jene weitgehend freie Entfaltung der kollektiven Affekterregungskünste, die für die Geschichte der liberalen Moderne so charakteristisch ist.

Die immunologische Umkodierung fällt in eine Epoche der Autonomisierung des poietologischen Verfügungsparadigmas. Seit der Renaissance hatten die Affekterregungskünste sich immer mehr von ihrer aretologischen Verankerung lossagen können. Wie Manfred Brauneck (2012, 110) festhält, waren selbst die geistlichen Spiele im 16. Jahrhundert bereits derart gründlich profanisiert, dass die Kirchenbehörden sich veranlasst sahen, sie zu verbieten. Im Barock, das die künstlerischen Errungenschaften der lokal noch sehr eingeschränkten Renaissance in ganz Europa verbreitete, mussten zwar Dramendichter, Librettisten und auch Romanciers weiterhin dem Wort nach an christlichen Tugenden festhalten; doch vor allem in den katholischen Regionen war dies stellenweise wenig mehr als ein Lippenbekenntnis, sodass die künstlerische Umsetzung den tugendhaften Deklarationen bisweilen Hohn sprach.¹⁹⁰ Das lässt sich ebenso für die höfischen Feste geltend machen, die Louis de Cahusac in seinem für die *Encyclopédie* verfassten Artikel »fête« den schönen Künsten zurechnete (DE 6, 576–579). In seinem Überblick meint Cahusac, dass nach dem sittlichen Niedergang der mittelalterlichen Feste seit dem 15. Jahrhundert eine neue Blüte der Festkultur statthabe, die zunächst von Oberitalien aus- und dann auf den französischen Hof übergegangen sei.¹⁹¹ Kritisch zeigt er sich allerdings bezüglich der Gefahr, dass das Fest als Herrschaftsinstrument missbraucht werden könnte. In genealogischer Sicht scheint damit die Pathologie des Illusionismus angesprochen

190 Richard Alewyn (1989, 64) zufolge war das barocke Theater so sehr auf sinnliche Effekte abgestellt, dass das Wort kaum eine Rolle spielte: »So belanglos war der Text, daß es nicht störte, wenn er unverständlich blieb, wie gewöhnlich in der Oper, die nur in italienischer Sprache gesungen wurde, oder in den Jesuitenspielen, deren Dialoge lateinisch waren.«

191 Vgl. die Zusammenfassung bei Christian Quacitzsch (2010, 303), der ich hier folge.

zu sein, nämlich im Sinne des kunstvoll erweckten Anscheins, die Festbesucher*innen seien dem Festveranstalter nicht nur räumlich, sondern auch standesmäßig und machtdifferenziell ganz nahe.

Eine Vorreiterrolle in der neuzeitlichen Aufwertung der poietologischen Affektverfügung hat zweifellos der Hof Ludwigs XIV. gespielt, dessen Feste schon im Enzyklopädie-Artikel ausführlich gewürdigt wurden. Eine eindrückliche Beschreibung eines der berühmtesten Feste, nämlich des »Divertissement de Versailles« im Juli 1674, hat der Germanist Richard Alewyn zu Beginn seines Klassikers *Das große Welttheater* gegeben. Allein die Schilderung der letzten (der fünften) Nacht reicht aus, um eine Idee von der sinnlichen Überwältigung und Beeindruckung des Publikums zu bekommen.

»In der letzten Nacht [...] erstrahlt um ein Uhr der ganze Park in Licht: Die Terrasse, die Geländer, die Becken, der Kanal sind mit leuchtenden Perlenketten umsäumt, die Fontänen schimmern geheimnisvoll, der Kanal sieht aus wie ein ungeheurer kristallener Spiegel. An seinem Ende leuchtet die Fassade eines Zauberpalastes. Der ganze Hof besteigt Gondeln. Neptun kommt, von vier Seepferden gezogen, seinen Gästen über das Wasser entgegen. Der Palast trägt Figuren. Als die Musik sich nähert, beginnen diese lieblich zu singen und zu tanzen unter dem schwülem Himmel und den schweren Düften der Julnacht. So endet das letzte der großen Feste von Versailles.« (Alewyn 1989, 10f.)

Illuminationskunst, Architektur, Kostümbildner*innen, Musik, Tanz und nicht zuletzt die Ingenieurskunst (um nur die im Zitat gestreiften Metiers zu nennen) greifen hier in einer »Komposition aus vielen Elementen« zum »Entzücken der Zeitgenossen« ineinander (ebd., 11). Wohl nirgends sonst lässt sich der »Wandel des Festes vom eindrücklichen Medium einer allegorischen Repräsentation herrscherlicher Machtvollkommenheit zum ästhetisch estimierten Kunsterlebnis« so überzeugend herausarbeiten, so der Kunsthistoriker Christian Quaeitzsch (2010, 304).

In welcher Weise hierbei kollektive Emotionen auf- und herbeigeführt wurden und sich die Höflinge in einer strengen emotionalen Etikette um den stets wirksamsten Eindruck bemühten, hat die Theaterwissenschaftlerin Doris Kolesch untersucht. In Ludwigs »Theater-Staat« sei das Leben von der »Generierung, Formierung und Kultivierung bestimmter Gefühle« gekennzeichnet, »die sich um die Leitdimensionen des Vergnügens, des Gefallens und des Begehrens gruppieren« (Kolesch 2006, 16). Die Theatralität dieser emotionalen Performanzen lädt dazu ein, sie aus der Perspektive des zeitgenössischen Theaters zu betrachten, das schon damals als regelrechte Gefühlsmaschinerie verstanden wurde. Die Übertragung von Kategorien des

Theaters auf die Interaktionen zwischen den Höflingen des Staats macht diese unter poiologischen Gesichtspunkten beschreibbar, weil sie jeweils ein ganzes Ensemble von Wirkfaktoren, nämlich »Gesten, Mimiken,haltungen und Worte« beinhalten (ebd., 87). Hier interessiert aber primär der Theater-Staat als solcher, der sowohl von der Summe der affektiven Interaktionen als auch von den das Kollektiv adressierenden Inszenierungen der Feste, der Theaterstücke, der Opern und insgesamt des höfischen Prunks bestimmt, ja überhaupt erst konstituiert wird.

Die »höfische Ökonomie des Begehrens« mündete in ein aufwändiges psychotechnisches Management, zielten die Feste doch auf den »Eindruck des Wunderbaren, des Magischen und des unfassbaren Überflusses« ab (88). Zugleich illustriert diese Bewunderung aber auch, dass die Affektverfügung bei aller poiologischen Grundierung in eine neue, und zwar die mechanologische Epoche eingetreten war. Zumindest aus Sicht des Souveräns muss der Theater-Staat wie eine perfekt eingerichtete Maschinerie funktionieren, die es ihm erlaubt, gleichsam als Sonne alles zu überstrahlen.¹⁹² Anders gesagt: Die Strahlkraft des Souveräns ist der entscheidende Effekt der gesamten Maschinerie des Hof-Theater-Staats. Daher werden die Spektakel und Feste auch »wie militärische Aktionen geplant, vorbereitet und durchgeführt« (Kolesch 2006, 100).¹⁹³ Das affektive Wissen, die affektive Arbeit, die architektonische Wirkung haben quasi feinmechanisch aufeinander einzuwirken, sodass sich als Produkt die totale Ausstrahlung des Königs als »roimachine« (Apostolidès 1981) ergibt, dessen Glanz dann noch einmal auf das gesamte Ensemble zurückwirkt. Daher besticht die Maschine von Marly, wie Kolesch (2006, 91) schreibt, auch nicht nur als Instrument königlicher Macht, sondern gleichzeitig als »Paradigma ihres Funktionierens«. Die von Louis XIV. perfektionierte Mechanologie hat sich hier die Poiologie, die in den vielen vertretenen Künsten von der Oper bis zur Reiterei noch waltet, einverleibt und untergeordnet. Aretologisch eingebunden ist dieses affektive Geschehen kaum noch: Dieses wird nur von einer einzigen Kardinaltugend reguliert, die bemerkenswerter Weise nicht von außen das System kontrol-

192 So hat die Mademoiselle de Scudéry in ihren *Conversations morales* festgehalten, dass die großen Feste nicht so sehr dem Vergnügen der Teilnehmer*innen als der Demonstration der Grandeur ihrer Veranstalter dienen – und daher den Gipfel der Unbequemlichkeit für die Höflinge bedeuteten (vgl. Alewyn 1989, 16).

193 Besonders deutlich zeigt sich der mechanologische Einschlag in der präzisen Kalkulierung, mit der Louis XIV. die als tägliches Hofritual dekretierten Spaziergänge durch den Schlosspark entwarf und beschrieb. So verfasste er zwischen 1689 und 1705 sechs verschiedene Versionen seiner *Manière de montrer les Jardins de Versailles* (ebd., 105).

liert, sondern diesem immanent ist: der Höflichkeit. Diese Tugend dient als Maßstab für die reibungslose Zirkulation der Affekte bei Hof. Wer sie verletzt, diskreditiert sich selbst und wird gegebenenfalls vom Theater-Staat ausgeschlossen – die »schlimmste Strafe für einen höfischen Menschen« (ebd., 85). Zugleich enthüllt ein solcher Verstoß die Pathologie der hier betriebenen Affektverfügung: nämlich die Illusion, dem König physisch wie affektiv ganz nahe zu sein. Der König weiß sich diese theatrale Illusion dienstbar zu machen, indem gerade die suggerierte, aber freilich nur scheinbare Aufhebung sozialer Hierarchien die Bindung der Höflinge an ihn sicherstellt – Kolesch spricht bezüglich dieser strategischen Illusionserzeugung in Umkehrung von Benjamins Aura-Definition von der »einmaligen Erscheinung einer *Nähe*, *so fern* sie auch sein mag« (72). Weiter oben wurde der Illusionismus als Pathologie oder Dysfunktionalität der Poietologie charakterisiert; dafür findet sich hier nun ein konkretes Anschauungsmaterial, auch wenn in Ludwigs Fall die barocke Mechanologie sich bereits weitgehend das freie poietologische Verfügen angeeignet hat – eine Aneignung, die freilich die Illusionserzeugung nicht minder für sich zu nutzen wusste.

Aus all dem drängt sich eine starke Parallele zur Politik in Zeiten der Mediengesellschaft auf, die ja ebenfalls von privilegierten Akteur*innen getragen wird, die es verstehen, in der Öffentlichkeit jene Rollen zu spielen, die zur erwünschten Generierung von Affekten beim Publikum führen – mit dem freilich großen Unterschied, dass die Mediengesellschaft eben von der Öffnung hin zum breitestmöglichen Publikum lebt, wogegen der höfische Theater-Staat das »Volk« nur höchst indirekt an seiner Festkultur teilhaben ließ, etwa anhand der offiziellen Festdokumentationen, die sowohl zur Bewahrung als auch Verbreitung der Spektakel dienten (Quaeitzsch 2010, 223–302). Es stellt sich aber hierbei die Frage, wie das dezidiert höfische Geschehen zu einem Modell für das massenmediale Betragen werden konnte, das heute die alltägliche globale Berichterstattung bestimmt. Denn vonseiten des Bürgertums gab es ja starke Vorbehalte gegen die höfische Verstellung. Für eine Klasse, die nicht per Geburt und Erbe von der Arbeit freigestellt war, konnte eine an der Muße orientierte Festkultur kein direktes Vorbild sein.

Daher entsteht die *bürgerliche* Festkultur »im Sicherheitsabstand« zum aristokratischen wie auch zum volkstümlichen Fest: »Luxus und Extravaganz waren dabei ebenso ausgeschlossen wie pagane Exzesse.« (Assmann 1989, 234) Das gilt in besonderem Ausmaß für das protestantische Bürgertum, das die Arbeit über alles stellte und selbst noch den Festtag einem strengen aretologischen Regime unterwarf. Der Widerstand gegen die aristokra-

tische Festkultur kam jedoch auch von anderer Seite, etwa den französischen Moralisten wie La Rochefoucauld, dessen Ideal der *bonn tet * sich vom Hof bereits entfernt »und in die Salons verlagert, die sich seit den sechziger Jahren des 17. Jahrhunderts zumindest partiell zu gesellschaftlichen Gegenzentren des Hofes entwickeln« (Kolesch 2006, 119). Die Aretologie reguliert also zu dieser Zeit noch in mehreren Registern die kollektiven Affekte und bremst damit deren poetologische und mechanologische Freisetzung. Die Hoffeste Louis XIV. wirken zwar im Rückblick wie eine Vorwegnahme späterer Festkulturen, die stets noch grandioser, opulenter und beeindruckender zu werden versuchen; doch blieben sie innerhalb der europäischen kulturellen Strömungen noch zu sehr Fremdkörper, als dass sie sich längere Zeit hätten erhalten oder institutionalisieren können. Die aretologische Außenperspektive musste erst geschwächt werden, damit sich die in den Hofesten entfesselte Poietologie mit ihrer Tendenz zur Produktion von affektiven Gesamtkunstwerken von ihren Standesfesseln befreien konnte.

Die hier vertretene These lautet, dass diese Brückenfunktion von eben dem immunologischen Verfügungsparadigma erfüllt wurde, welches im 18. Jahrhundert aufkam und dem Bürgertum ein gänzlich neues Modell der Affektkontrolle erschloss. Die von der Aristokratie perhorreszierte Gewinnsucht wurde nunmehr zum rationalen und immunisierenden Grundaffekt (v)erklärt. Indem man dem aufgeklärten Selbstinteresse die Fähigkeit zusprach, alle anderen Affekte in Schach zu halten, konnte schließlich auch die öffentliche Inszenierung von Affekten als unschädlich betrachtet werden. Dazu passt, dass spätestens im 19. Jahrhundert die bürgerliche Gef hlkultur eigenständige Erfolge feiert und dabei, gemessen an den zur Verfügung stehenden Mitteln, kaum weniger prunks chtig auftritt als die höfische Gef hlkultur.¹⁹⁴ Deren Exklusivität wird nun immer stärker in Frage gestellt; das Bürgertum fängt an, mit dem Hof zu konkurrieren. Hinzu kommt, dass die bürgerliche Gef hlkultur im Zeitalter der industriellen Revolutionen sich alsbald mit dem maschinologischen Verfügungsparadigma verkettet. Die bürgerlichen Unternehmer entdecken und entwickeln die Möglichkeiten einer kulturindustriellen Fortschreibung der Affekterregungskünste. Und diese floriieren dort am stärksten, wo ihnen die erzwungene Unterordnung unter aretologische Affektregime erspart bleibt.

194 Aleida Assmann (1989, 235) betont, dass hier bürgerliche Klugheitslehren mitgewirkt haben, die eine quasi-aristotelische Mitte zwischen den Extremen des Puritanismus und des Aristokratismus empfahlen. Auf diese Weise seien »alle inkriminierten Variationen aristokratischen M  iggangs durch die Hintertür ins bürgerliche Leben eingelassen« worden.

Welt feiern, Körper feiern

Mit dem auf den absolutistischen Theater-Staat rückprojizierten Stichwort »Gesamtkunstwerk« soll daran erinnert werden, dass spätestens im 19. Jahrhundert eine nunmehr *bürgerliche* Festkultur gewissermaßen dort weitermacht, wo die Hoffeste Ludwigs aufgehört haben. Wagners Festspiele in Bayreuth zeigten, dass das Bürgertum jenseits nationalstaatlicher Feiern mit ihrem zwangsläufigen Rekurs auf patriotische Tugenden dazu imstande war, der poetologischen Affektverfügung ihren eigenen Raum zu verschaffen und dabei auch eine Breitenwirkung zu entfalten, die über das tatsächlich affektiv kollektivierte Publikum hinausging. Mit ihrem kultischen Charakter versuchten die Bayreuther Festspiele an jene griechisch-heidnische Theaterfestspielkultur anzuschließen, die noch nicht die spätere christliche Unterscheidung von religiösen und weltlichen Festen kannte.¹⁹⁵

In der Mitte des 19. Jahrhunderts erfand sich das Unternehmerbürgertum allerdings ein vorher undenkbar gewesenes Festgenre, mit dem es nachhaltig aus dem Schatten von Monarchie und Aristokratie trat. Gemeint sind die gigantomanischen Weltausstellungen, in denen die Erzeugnisse der Industrie, des Handwerks und der Kunst von Millionen Besucher*innen bewundert wurden.¹⁹⁶ Auch wenn beim durchschlagenden Erfolg der ersten Londoner Weltausstellung von 1851 die internationale Beteiligung noch etwas zu wünschen übrig ließ, kam doch schon jeder zweite Aussteller von außerhalb Großbritanniens, was sicherlich zur Wahrnehmung der Weltausstellung als »Friedensfest« beitrug (Kretschmer 1999, 46). Es ist aber ein anderer Terminus, der den spezifischen Charakter der Weltausstellungen speziell in ihrer Blütezeit, die bis zur Pariser Ausstellung von 1900 dauerte, besser zum Ausdruck bringt: der von Winfried Kretschmer in seiner *Geschichte der Weltausstellungen* eingeführte Ausdruck »Fortschrittsfest«. Nicht

¹⁹⁵ Wagner hatte etwa um 1850 bei der Lektüre von Aischylos' Dramen jene »anhaltende Entrücktheit« erfahren, die sich Jahrzehnte später in der Gründung der Bayreuther Festspiele Bahn brechen sollte (Gregor-Dellin 1989, 319). Bayreuth wurde damit zum ausdrücklichen Vorbild für Pierre de Coubertin, der zur selben Zeit seine Anstrengung aufnahm, die olympischen Spiele wiederzubeleben.

¹⁹⁶ Wenn auch die Londoner Weltausstellung von 1851 (der offizielle Titel lautete »The Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations«, siehe Purbrick 2001, 1) als die erste Veranstaltung dieser Art in die Annalen einging, war die Idee dazu nicht vollkommen neu. Vielmehr wiesen die französischen Industrieausstellungen, die zwischen 1798 und 1849 elf Mal veranstaltet wurden, »mit ihrer Verbindung von Fest und Industrieschau und der selbstbewußten Demonstration des Wertebewußtseins der bürgerlichen Klasse den späteren Weltausstellungen den Weg« (Kretschmer 1999, 21).

nur standen ja die industriellen Innovationen im Zentrum dieser Veranstaltungen, sodass die Weltausstellungen als vielleicht wichtigstes Medium der (terrestrischen) Globalisierung¹⁹⁷ einem Millionenpublikum die neuesten Errungenschaften präsentierten (und durch die Presse sowie literarische Verarbeitungen wurden diese Innovationen weiter bekannt gemacht). Symptomatisch für das industrielle Zeitalter ist vielmehr der Umstand, dass jede Weltausstellung von dem Zwang beherrscht war, die jeweils vorhergehende an Größe und Affizierungskraft noch zu übertreffen.

So konnte die Wiener Weltausstellung von 1873 aufgrund der vergleichsweise schwachen Infrastruktur zwar nicht durch Industrieerzeugnisse beeindrucken, wohl aber (neben den seit dem Wiener Kongress obligatorischen Bällen, Theater-, Konzert- und Opernaufführungen) durch ein Weltausstellungsfest, an dem 100.000 Besucher teilnahmen und das durch die elektrische Beleuchtung der Rotunde im Prater gekrönt wurde (ebd., 97). Indes stiegen die Besucher*innenzahlen der Weltausstellungen mehr oder weniger kontinuierlich an, bis sie in Paris 1900 erstmals die 50-Millionen-Marke erreichten. Auch wenn sich diese beachtliche Menge über mehrere Monate verteilte, konnte sich doch jede*r Besucher*in als Teilnehmer*in an einem Fortschrittsfest fühlen, das den Gipfel der technischen Errungenschaften der westlichen Zivilisation präsentierte.¹⁹⁸

Dennoch berichtet die Kulturgeschichtsschreibung von einer in Europa um sich greifenden Weltausstellungs-Müdigkeit, die auf den Höhepunkt von Paris 1900 zu folgen schien wie die Melancholie auf einen kräftezehrenden Rausch. Als aufstrebende Industrienation sprangen die Vereinigten Staaten bereitwillig in die Bresche, die durch das in Europa erlahmende Interesse an den ja letztlich überaus teuren Veranstaltungen entstand. Im Rückblick ist es kaum überraschend, dass sich die *World's Fairs* gerade in den USA zu gigantischen Spektakeln entwickelten, die die jeweils innovativsten Techniken und Medien der Massenunterhaltung zum Einsatz brachten. So wurde die Chicagoer Weltausstellung von 1893 nicht nur durch ihre White City berühmt, die noch gleichsam im Bewusstsein kultureller Nachrangigkeit die neoklassischen Baustile Europas nachahmte, sondern ebenso durch ihre

197 Zum Begriff der »terrestrischen« Globalisierung als der mittleren der drei Phasen des Globalisierungsprozesses siehe Peter Sloterdijk (2005, 21); die terrestrische folgt auf die »ontomorphologische«, die noch weitestgehend im Symbolischen operierte, und wird abgelöst von der »elektronischen Globalisierung«, die mit der Kybernetisierung einsetzt.

198 Wie sehr der Ausstellungszirkus allerdings ein koloniales und rassistisches Projekt war, geht allein schon aus der Errichtung vorgeblicher »Eingeborenendörfer« hervor, die gerade in der Blütezeit ein fixer Bestandteil jeder Weltausstellung waren.

Vergnügungsmeile Midway Plaisance, die dem Rassismus der nicht zufällig in strahlendem Weiß gehaltenen Bauwerke auch noch eine Zurschaustellung indigener Bevölkerungen aus der ganzen Welt zur Seite stellte – mit der viel-sagenden Aussparung der Ureinwohner Amerikas wie auch seiner Schwarzen Bevölkerung (135f.). Der durchschlagende Erfolg des Midway zeigt sich indes darin, dass sein Name zum festen Begriff für Vergnügungsmeilen aller Art wurde und als Vorbild für Vergnügungsparks wie Luna Park auf Coney Island sowie das spätere Disneyland und Disneyworld diente.

Diese Tendenz zur Verselbständigung der Vergnügungsangebote setzte sich in in den amerikanischen Weltausstellungen fort, was wohl auch daran lag, dass die amerikanischen Industriekonzerne die Führungsrolle übernahmen. In der New Yorker Weltausstellung von 1939, einer der erfolgreichsten überhaupt, nahm der Großkapitalismus bereits drei Viertel des Geländes in Beschlag (208). Nachhaltig prägend wirkte dabei das von General Motors in Auftrag gegebene Futurama, das eine großflächige Modelllandschaft von Amerika im Jahr 1960 zeigte und als eines der interessantesten utopistischen Medien des 20. Jahrhunderts gewertet werden kann.

Die Versuche der nach dem Zweiten Weltkrieg veranstalteten Weltausstellungen, eine ähnliche prägende Vision zu generieren, wie es dem New Yorker World's Fair von 1939 gelungen war, können im Großen und Ganzen als gescheitert gelten. Das mag an der verringerten Bedeutsamkeit eines Millionen von Besucher*innen kollektivierenden Weltfestes liegen: »Im Medien- und Informationszeitalter ist kein Platz mehr für Weltausstellungen.« (255) Es mag aber auch damit zu tun haben, dass die technologische Kolonisierung des Planeten und seiner nächsten Umgebung nicht einfach immer weiter getrieben werden kann. Sinnfällig wurde diese Schranke in der Neuauflage des Futurama 1964 in New York. In diesem neuen Modell fehlte jedes Grün. Die Welt war zubetoniert worden. Einer der Höhepunkte war eine gigantische fahrende Fabrik namens *Jungle Road Builder*, »die vorne den Urwald fraß und hinten eine befestigte Straße ausspuckte« (ebd., 240) und somit unfreiwillig den Kulminationspunkt der Technisierung verkörperte. Einen etwas lebensfreundlicheren, wenn auch wertekonservativen Futurismus vertrat die Disney Company, die ihre Attraktion später in ihre Themenparks integrierte und 1982 mit dem EPCOT Centre einen Hybrid aus Vergnügungspark und Stadt- und Gesellschaftsutopie eröffnete, der nicht von ungefähr als eine auf Dauer gestellte Weltausstellung propagiert wurde (Morison 1983). Es spricht einiges dafür, diese Zuschreibung ernstzunehmen: Schon die jährlichen Besucher*innenzahlen, die regelmäßig die 10-Millio-

nen-Marke überschreiten, bewegen sich in den Dimensionen der Weltausstellungen. Dabei ist das EPCOT Centre nur einer von mehreren Themenparks in Disneyworld; die Rede von einer Disneyfizierung der Gesellschaft (Bryman 2004) findet hier also ihren Beleg. Nicht umsonst sah Jean Baudrillard (1996) in der »Disneyworld Company« den Inbegriff der neuen Weltordnung, die metastasengleich die Welt und unser mentales Universum klonen und als virtuelles Simulakrum einem einzigen Szenario einverleibe.

Parallel zu den Weltausstellungen hatte sich am Ende des 19. Jahrhunderts noch ein weiteres bürgerliches Festgenre etabliert, das die maschinologische Leistungssteigerung in Reinkultur zu verkörpern begann. Die Olympischen Spiele der Moderne tragen mit der Anrufung »Citius, Fortius, Altius« das Motiv der selbstzweckhaften Steigerung bereits seit 1894, als Pierre de Coubertin es an der Sorbonne während der Vorbereitung der Spiele in Athen vorschlug, im Motto (Zeyringer 2016, 143f.). Es ist affekthistorisch wohl kein Zufall, dass die meisten der frühen Spiele, namentlich Paris 1900, St. Louis 1904 und London 1908, während der dortigen Weltausstellungen ausgetragen wurden. Zunächst war das sportliche Wettkampffest also ganz ein Vasall der Fortschrittsfeste mit ihrer doch bereits ein halbes Jahrhundert zurückreichenden Geschichte. Erst die Spiele von Stockholm von 1912 wurden als ein eigenständiges und erfolgreiches Ereignis eingestuft.

Tatsächlich war die spätere Konkurrenz der Austragungsorte nicht im Sinne ihres Erfinders. Das zeigt ein Dokument von 1910 aus der *Revue Olympique*, worin Coubertin seine Vorstellungen anlässlich eines Internationalen Architekturwettbewerbs darlegte. Damals wurde überlegt, eine olympische Stadt zu gründen, die den Geist des antiken Olympia mit moderner Architektur und Organisation verbinden sollte. *Wo* das sein würde, blieb den Entwürfen überlassen, solange die Funktionalität gesichert war und der Komplex sich »möglichst mit der umliegenden Landschaft harmonisieren« ließ (Coubertin 1966, 28). Bezüglich des Fassungsvermögens zeigte sich Coubertin bescheiden, nahm er doch nach dem ersten Aufschwung einen Rückgang des Interesses als unvermeidlich an. Von den Publikumszahlen in Athen oder London mit bis zu 80.000 Menschen müsse man sich verabschieden; bei einem Durchschnittswert von 10.000 Zuseher*innen wäre dagegen mit einer gewissen Beständigkeit zu rechnen (vgl. 40). Zudem bliebe so der ästhetische Anblick des äußeren Rahmens bewahrt – eine Sorge, die sicherlich Coubertins aristokratischem Habitus mit seinem standestypischen Dünkel gegenüber der Masse zuzuschreiben ist. In genealogischer Hinsicht ist seine Vision dennoch interessant, weil sie der tatsächlichen Entwicklung der olympischen

Festkultur radikal widerspricht. Vermutlich hätte tatsächlich nur eine fixe Austragungsstätte den olympischen Gigantismus abwenden können, der uns heute so vertraut ist.¹⁹⁹ Nur so hätte Olympia das Pendant zu den vom Baron bewunderten Bayreuther Festspielen werden können, die sich seit über hundert Jahren mit dem begrenzten Fassungsvermögen des Hauses auf dem Grünen Hügel begnügen müssen und vielleicht gerade deshalb unbeschadet aller geschichtlichen Verwerfungen fortexistieren (Buchner 2013). Das anvisierte »Fest einer Bürgerreligion« (Alkemeyer 1996a) wich jedenfalls spätestens mit den Spielen in Los Angeles 1932 einer Spektakelkultur, die sich bereitwillig mit Kino und Populärkultur vermengte.²⁰⁰

Dass der Faschismus dem Erfolg der Olympischen Spiele zuarbeitete, liegt angesichts des massenmedialen Erfolgs von Berlin 1936 auf der Hand. Doch soll hier dafür argumentiert werden, dass das moderne Olympia deshalb zu so einem globalen Erfolg werden konnte, weil es gegenüber der aretologischen Affektverfügung letztlich indifferent blieb. Zwar lassen Coubertins programmatische Äußerungen zur Pädagogik der Selbstbeziehung an seiner aretologischen Inspiration keine Zweifel übrig. Thomas Alkemeyer stellt seine am britischen Liberalismus geschulte Pädagogik des »self-government« in eine gouvernementale Genealogie, die bewusst Bedingungen für den Kampf um die Auslese der Tüchtigsten definiert. Neben der idealisierten Reminiszenz an die griechischen Wettkämpfer stand Coubertin ausdrücklich das Ideal des mittelalterlichen Ritters vor Augen.

»Coubertins Ausführungen begründen so auch einen eigenen politischen esprit du sport. Neben physischer Vollkommenheit, heldenhaftem Mut und Willen zum Sieg

199 Alkemeyer (1996b, 104f.) hält fest, dass Coubertin »von Beginn an auch einen emotionalen Gegenbezirk zur zweckorientierten Welt des Alltags« institutionalisieren wollte. »Sport ist in dieser Perspektive auch ein Feld, auf dem Leidenschaften, Affekte und ein Begehren des Körpers, die im modernen Erwerbsleben keinen Platz haben bzw. als Reaktion auf die Distanzierung des Körpers im Zivilisationsprozess erst entstanden waren, in raumzeitlicher begrenzter und regulierter Form ausgelebt werden dürfen.«

200 Nach solchen Erfolgen hatte es in den 1920er-Jahren noch nicht ausgesehen. Tatsächlich führte der Konservatismus des olympischen Komitees, das etwa die Zulassung von Athletinnen lange verzögerte, zu einer Konkurrenz durch die sozialistischen Sportfeste. Als Kollektivierungsereignis konnte die erste »Arbeiter-Olympiade« 1925 in Frankfurt die Spiele des IOC deutlich in den Schatten stellen. Die Eröffnungszereimonie soll von 150.000 Menschen gesehen worden sein (Goldblatt 2016, 135). Ähnliche Zahlen werden von der zweiten Arbeiter-Olympiade in Wien 1931 berichtet (und dies unter Ausschluss der Sowjetunion, die mit den »Spartakiaden« ihre eigenen Sportfeste abhielt); dagegen zeigten sich 1937 in Antwerpen bereits die Konsequenzen der faschistischen Politik in Deutschland und Österreich, weshalb die Besucher*innenzahlen wieder zurückgingen.

gehören dazu: Sinn für Gelassenheit und Harmonie; gute Manieren und Achtung vor dem Gegner; eine moralische Disziplin, die es dem Einzelnen erlaubt, sein egoistisches Interesse freiwillig dem weiterreichenden der Gesellschaft unterzuordnen; der Geist des fair play, der Amateurismus sowie ein esprit chevaleresque, den Coubertin explizit im Kontrast zu ›Vulgarität, ›Merkantilismus‹ und ›gemeiner Berechnung‹ entwickelte.« (Alkemeyer 1996b, 103)

Der konservative Zug dieses Ideals wirkte auch lange nach Coubertins Tod in zumindest zwei Hinsichten fort, nämlich der nur zaghaften Zulassung von Frauen zu den Bewerbungen sowie dem sturen Festhalten am Amateurismus auch noch in jener Zeit, als die sozialistischen Staaten längst professionelle Sportler*innen unter dem Deckmantel von Militärschulen ausbildeten.²⁰¹

Angesichts seiner aretologischen Vorbehalte blieb Coubertin die faschistischen Umdeutung des olympischen Ideals fremd. Diese wurde stattdessen vom Generalsekretär des Organisationskomitees der Spiele in Berlin 1936, Carl Diem, in einer beispielhaften publizistischen Kampagne propagiert. Das Ziel war die »Härtung zum soldatischen Leben« und die Formung von »Führernaturen« (Alkemeyer 1996b, 290f.); die Integration des Olympismus in das nationalsozialistische Aufopferungsideal zeigte sich in Diems Beschwörungen soldatischer Ertüchtigung durch den Sport: »Wenn Sport und Olympische Spiele uns etwas zu Nutzen gewesen sind, dann haben sie uns diesen Geist des Angriffs und der blitzschnellen Entschlußkraft gelehrt«, schreibt Diem noch im September 1943 (zitiert nach ebd., 292). Noch im März 1945 berief er sich auf das olympische Ideal, um die jungen Männer des Volkssturms zum »Opfergang für das Vaterland« zu ermutigen. Dennoch wurde er nach der Befreiung entnazifiziert und 1947 zum Rektor der Deutschen Sporthochschule in Köln ernannt (Zeyringer 2016, 241).

Eine Aufarbeitung der unheiligen Allianz von Faschismus und Olympismus blieb das IOC in der Folgezeit schuldig. Vielmehr steht durch die Präsidentschaft von Avery Brundage von 1952 bis 1972 der begründete Verdacht eines Fortwirkens der faschistischen Überformung des Olympismus im Raum, denn Brundage war ausgewiesener Antisemit und Günstling des Nazi-Regimes.²⁰² Doch gerade diese Indifferenz sowie das Fortleben der Spiele in der Ära der liberalen Demokratie mit ihrer immensen Erfolgs-

201 Siehe dazu Zeyringer (2016, 310–324 sowie 153–160). Goldblatt (2016, 238) konstatiert, dass das Festhalten an einem Einkommensverbot durch den Sport angesichts der De-facto-Akzeptanz des sowjetischen Elitesportmodells zu einer völligen Farce verkam.

202 »Although Brundage had made the Olympic movement immensely strong, he had severely stained it with Fascism. It is a stain that today's IOC is still trying to bleach out.« (Walters 2006, 317)

geschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigt, dass die aretologische Überformung eine kontingente Sequenz blieb. Das olympische Motto der permanenten physischen Leistungssteigerung, an deren agonaler Zurschaustellung ein Publikum in kollektiver Effervescenz teilhat, weist die Tugend des Maßhaltens als einen zweitrangigen Gedanken aus. Der moderne Olympismus ist gewiss »die Aufführung der Maschinenideologie vom menschlichen Körper« (Gebauer 1996, 15); er ist aber darüber hinaus auch die Aufführung der Maschinenideologie der menschlichen Affekte. Zu steigern gilt es ja nicht nur die Leistungen aufseiten der Sportler*innen, sondern ebenso die emotionale Involviertheit aufseiten der Zuseher*innen. Damit diese Tendenz fortgesetzt werden konnte, war allerdings eine medientechnologische Innovation vonnöten, die auf die Olympischen Spiele nachhaltigen Einfluss nahm: das Fernsehen.²⁰³ Die televisionären Spiele wurden nun zunehmend so organisiert, dass sich die Finale der unterschiedlichen Sportarten und Disziplinen nicht überschneiden (ebd., 235f.). So wurde einem immer globaler werdenden Publikum das Mitfiebern bei möglichst vielen Entscheidungen ermöglicht und abermals die Affektproduktion potenziert. Umgesetzt werden konnte dies freilich erst durch die Werbeindustrie, ohne die die Finanzierung der immer astronomischere Summen verschlingenden Spiele undenkbar geworden ist.²⁰⁴ Zugleich wurde eine ganz neue mediale Nähe zu den Athlet*innen hergestellt: Die Live-Nahaufnahme macht die spontanen Affekte der Sportler*innen ebenso anschaulich, wie sie umgekehrt zu einer Professionalisierung des Affektausdrucks führt. Der Athlet ist nicht mehr bloß griechische Statue und industrielle Maschine, wie Gunter Gebauer (1996, 22) es ausdrückt, sondern ein gefühlsbegabter Mensch: »Seine Passionen beglaubigen seine Leistung und versichern die Zuschauer ihres Glaubens an die gemeinsame Ideologie des Olympismus und der Werbung: daß Menschen wie Maschinen funktionieren und Maschinen wie Menschen fühlen können.«

203 Die ersten Übertragungen fanden in Berlin 1936 statt; doch bis sich das neue Medium zumindest in den Industrienationen flächendeckend durchsetzen konnte, vergingen auch aufgrund der wirtschaftlichen Not der Nachkriegszeit noch drei Jahrzehnte. Die Übertragung per Satellit wurde erstmals bei den Spielen in Tokio 1964 erprobt; wenige Jahre später setzte mit dem Farbfernsehen der nächste Mediatisierungsschub ein, und bis heute sind sportliche Großereignisse die wichtigsten Beschleuniger des Fernsehgerätsatzes.

204 Zur höchst ambivalenten Rolle Juan Antonio Samaranchs als Impresario der Satelliten-TV-Ära des Olympismus siehe Goldblatt (2016, 329–338).

Das Fest der Vernetzung

Diese kursorische Kulturgeschichte des Festes in genealogischer Absicht mündet an dieser Stelle in die Frage, inwiefern die Kybernetologie das Gefüge der Kollektivaffizierung durcheinanderwirbelt bzw. sogar einen eigenen Festtypus aus sich heraus gebiert. Dieser Frage soll unter dem tentativen Begriff »Fest der Vernetzung« nachgegangen werden. Bei Jean Baudrillard finden sich schon früh Hinweise zum hypermodernen Motiv eines durch die elektronische Revolution auf Dauer gestellten und tendenziell global ausstrahlenden Festes. In *Der symbolische Tausch und der Tod* charakterisiert er das Zeitalter der Simulation in einer Weise, die überaus hellsichtig genannt zu werden verdient, wenn man sie mit den nunmehr 40 Jahre später realisierten Umständen der Digitalizität abgleicht:

»Vom ausdrücklichen Befehl geht man zur Programmierung durch den Code über, vom Ultimatum zum permanenten Druck, von der erzwungenen Passivität zu Modellen, die von vornherein auf die »aktive Reaktion« des Subjekts konstruiert worden sind, auf seine Einbeziehung, auf seine »spielerische« Partizipation etc. berechnet sind, bis hin zum Modell eines totalen »Environments« aus pausenlosen, spontanen Antworten, aus begeisterten feed-backs und weitgefächerten Kontakten. Das ist, nach Nicolas Schöffer, »die Konkretisierung der allgemeinen Stimmung«. Das ist das große Fest der Partizipation: Es besteht aus Myriaden von Stimuli, aus Miniaturtests, aus unbegrenzt teilbaren Frage/Antwort-Paaren, die alle von irgendwelchen großen Modellen im Feld des Codes magnetisiert werden.« (Baudrillard 2011, 132f.)

Ohne über die Begriffe verfügen zu können, die inzwischen zum Standard eines von der Digitalisierung durchformten Diskurses gehören, beschreibt Baudrillard hier die heutige Situation mit erstaunlicher Treffsicherheit. Was er die spielerische Partizipation der Subjekte nennt, wird nun als »Gamification« bezeichnet; die pausenlosen, spontanen Antworten sind Grundprinzip der sozialen Medien, und die Myriaden von Stimuli ergeben den aufmerksamkeitsökonomischen Kampf um Anerkennung, der den permanenten Druck erzeugt, von dem bei Baudrillard ebenfalls schon die Rede ist. All das zusammen mündet in das »große Fest der Partizipation«, ein auf Dauer gestelltes Fest, zu dem alle eingeladen sind und dem sich niemand mehr entziehen kann. Die Erregungswellen, von ihm ausgehen, haben sich inzwischen als eine Bedrohung für die liberaldemokratischen Systeme entpuppt.

Die Rede von einem Fest der Vernetzung setzt natürlich eine entsprechende Infrastruktur voraus. Da sich die Weltbevölkerung nicht physisch versammeln kann, braucht es eine medientechnische Gewährleistung ihrer

kommunikativen und affektiven Synchronisierung. Mit der Einrichtung eines den Globus umspannenden Netzwerks an Satelliten sowie an irdischen Datenleitungen, die die Erdoberfläche nicht nur an Land, sondern auch quer durch die Ozeane überziehen, sind nunmehr Umstände gegeben, die diese synchrone kollektive Affizierung in globalem Maßstab ermöglichen. Dies hat wiederum zahlreiche Theoretiker*innen auf den Plan gerufen, sich mit dieser veränderten psychogeographischen Lage auseinanderzusetzen.

Dass die neuen technomedialen Möglichkeiten neben den evangelischen Vorstellungen von einem »globalen Dorf« (McLuhan 1992) auch Gefahren mit sich bringen, hat vielleicht niemand so eindringlich und mit geradezu prophetischem Furor behauptet wie Paul Virilio. Von ihm stammen in ihrer Zuspitzung durchaus aufschlussreiche Passagen bezüglich der seit dem 11. September 2001 so sinnfällig gewordenen medialen Umklammerung vor allem der westlichen Zivilisation. So zeigt er sich davon überzeugt, »dass wir dem Entstehen eines kollektiven Wahns beiwohnen, der durch die Synchronisierung der Emotionen noch verstärkt wird, durch diese plötzliche Globalisierung der Affekte in Echtzeit, die die ganze Menschheit im selben Augenblick trifft, und zwar im Namen des Fortschritts.« (Virilio 2011, 72)

Dass Virilio als Theoretiker der Geschwindigkeit und der Beschleunigung die Echtzeittechnologien problematisiert, war eine Konstante seines öffentlichen Wirkens seit den 1970er-Jahren, das immer wieder um das Motiv der »Erschöpfung der Zeit« durch die elektronischen Medien kreiste (Virilio/Lotringer 1984, 32). Doch die Verbindung mit der Thematik der Affekte rückte erst im Spätwerk stärker in seinen Fokus, durch das sich der Begriff einer emotionalen oder affektiven Synchronisierung wie ein Leitmotiv zieht. Zur Standardisierung der Meinungen, die Virilio dem Industriezeitalter zurechnet, trete nun eine »Synchronisierung der Mentalitäten« hinzu (Virilio 2009, 75). Wenn er diese affektive Gleichschaltung als eine »Gefühlsgemeinschaft« oder »Gefühlsmokratie« bezeichnet, stellt er damit zugleich die Frage, ob dies noch demokratisch im emphatischen Sinn ist oder ob damit eine Art Populismus von politisch gesteuerten Stimmungen statthat, die eine Bezugnahme auf eine zu erkämpfende Zukunft ausradiiert. Virilio (2008, 113) zufolge »etabliert sich die Gefühlsgemeinschaft des Massenindividualismus durch die Verwaltung der Angst, der Ungewissheit, indem sie auf die Wunder und Verheißungen der Augenblicklichkeit und Allgegenwart zurückgreift.« Eine solche gefühlsmäßige Einstimmigkeit sei aber Symptom des Verfalls jeder wahren Demokratie. Die Gefühlsvergemeinschaftung in Echtzeit schalte nämlich die »Chronodiversität« des individuellen wie auch

sozialen Lebens aus. Diese Chronodiversität bestehe in einer »rhythmologischen Kultur der Zeitplanung und der Lebensweise«, die sich dem »vollkommen invasiven Geschwindigkeitsmodus widersetzt« (Virilio 2011, 84f.). Genau dieser Widerstand sei aber in Gefahr, und wo er zusammenbreche, sei eine »Arrhythmisierung« die Folge.

Auch Brian Massumi beschrieb das von der US-Regierung 2002 eingerichtete farbkodierte Terror-Warnsystem als einen Präzedenzfall einer tendenziell nur noch affektiven Beeinflussung der Bevölkerung. Diese Terror-Farbskala habe dazu gedient, die Bevölkerung je nach politischer Strategie in Richtung Anspannung oder Entspannung zu modulieren, wobei die Grundstimmung der Angst durchgehend aufrechtzuerhalten versucht wurde. Massumi (2010, 107) rekonstruiert, wie das System die Bevölkerung »unmittelbar auf der präsubjektiven Ebene« adressiert hat, also noch bevor das Subjektive ins Spiel kommt, womit hier das bereits Individuierte, Persönliche, Reflektierte, Kognitive gemeint ist. Ein intrinsischer Bestandteil des affektiven Trainings durch das Farbwarnsystem war demnach »die tiefe Einprägung der affektiven Reaktion auf Zeichen der Gefahr in die Körper der Bevölkerung« (ebd., 120). Es ist bezeichnend, dass Massumi, wenn auch mit anderem Theoriehintergrund, auf analoge Weise wie Virilio von einer Verwaltung der Angst spricht, die er am konkreten Beispiel des nun bereits historisch gewordenen Terror-Warnsystems analysiert.²⁰⁵ Auch er kommt zu einer beunruhigenden Feststellung, die über den konkreten politischen Anlass seiner Analyse hinausweist: »Die Körper von der dispositionellen Seite ihrer Affektivität her anzusprechen, anstatt sich an die Subjekte über deren positionelle Seite der Ideenbildung zu wenden, lässt die Regierungsfunktion nicht mehr länger über Glaubensvermittlung und Anhängerschaft arbeiten, sondern verlagert sie hin zu unmittelbarer Aktivierung.« (110)

Diese medientheoretisch gestützten Auseinandersetzungen mit der gegenwärtigen Affektpolitik münden allesamt in mehr oder weniger akzentuierter Weise in eine düstere Diagnose: Die Verwaltung der Angst im Speziellen sowie die affektive Synchronisierung im Allgemeinen würden eine passive Bevölkerung produzieren, die in nahezu jede erdenkliche Richtung geformt und gesteuert werden könne. Unter den Begriffen der Postdemokratie (Crouch 2009) und der Postpolitik werden ganz ähnliche Urteile

²⁰⁵ Massumi deutet dieses Fine-Tuning als Methode zur Verhinderung affektiver Erschöpfung. Trotz dieser Bemühungen um eine feinabstimmende affektive Modulation wurde das System allmählich wirkungslos. Die Obama-Administration hat es aus diesen Gründen 2011 abgeschafft und durch ein traditionelleres Warnsystem ersetzt.

bezüglich der von oben induzierten Passivität der Bevölkerungen gefällt. Die technische Möglichkeit einer gleichzeitigen Ausstrahlung von Medieninhalten auf der ganzen Erde bringt tatsächlich die Gefahr mit sich, dass hierbei eine globale affektive Synchronisierung von den gerade herrschenden Kräften bewusst intendiert und implementiert wird.

Auch wenn diese Motivik von Steuerung, Kontrolle und Arretierung in einem Zeitmodus transversal alle Medien durchzieht, ist es aufschlussreich, sie in einem einzigen Medium oder besser: einer sensorischen Modalität durchzudenken. Bezüglich der Verquickung von Klang und Macht hat dies Steve Goodman in beispielhafter Weise vorgezeigt. In seinem von post-strukturalistischer Philosophie, Afrofuturismus und Sound Studies inspiriertem Buch *Sonic Warfare* mit dem Untertitel *Sound, Affect, and The Ecology of Fear* konfrontiert er die Leser*innen mit einem Arsenal von sonischen Waffen und Abschreckungsmethoden bis hin zur akustischen Folter, um aufzuzeigen, inwiefern Klang und Musik gerade in den avanciertesten Formen von Staatsmächten genutzt werden, um Bevölkerungen zu kontrollieren und affektiv zu modulieren. Von Massumi übernimmt Goodman einerseits das Konzept körperlicher Affizierung, die schon lange vor ihrer kognitiver Einhegung, Identifizierung und Neutralisierung ihre (un)erwünschte Wirkung entfaltet, und andererseits die Kritik an einer repressiven Ökologie der Furcht, die sich in Zeiten des globalen Kriegs gegen den Terror zur Normalität entwickelt hat. Im Anschluss an Lefebvre versucht Goodman (2010, 107) eine »Rhythmoanalyse« zu leisten, die sich gegen die sonische Gleichschaltung zur Wehr setzt. Gegen Virilio und andere Apokalyptiker*innen, deren Diagnosen immer in Ausweglosigkeit enden und damit eben jene Verzweiflung produzieren, die sie zu analysieren vorgeben, sucht Goodman gerade in den sonischen Subkulturen nach pragmatischen Lösungen für das affektive Problem, das sich innerhalb des »depressiven Urbanismus« stellt.²⁰⁶ Fündig wird er im Umfeld des Afrofuturismus und seiner Theoretisierung durch Kodwo Eshun. Kurz gesagt habe der Mix aus der Erfahrung der Afro-Diaspora, urbanem Dystopismus und Diskriminierung schon seit dem 19. Jahrhundert zu immer neuen musikalischen Erfindungen beigetragen – eine Form von musikalischer Kriegsführung, wie Goodman (2010, 2f.) in bewusster Aneignung der Kriegsmetaphorik des (Afro-)Futurismus wie auch

206 Zu den wichtigsten Quellen zählen hier Mike Davis' (2006) urbanistische Studien. Bei aller Bewunderung für dessen Gespür für globale Entwicklungen wehrt sich Goodman aber gegen die Einseitigkeit von Davis' Darstellungen und entwickelt in Kapitel 31 eine als Supplement zu verstehende Parodie mit dem Untertitel »Planet of Drums«.

des Kriegsmaschinenbegriffs von Deleuze und Guattari schreibt, die seit einigen Jahrzehnten in ihre elektronische Phase getreten sei. Die elektronische Verstärkung ermögliche das, was Goodman als *bass materialism*, als Materialismus des lautstarken, mehr fühl- als hörbaren Bassverstärkers beschreibt. Hier kommt also Sound – und zwar in ausdrücklicher Volte gegen eine Politik der Stille und der Lärmbekämpfung – in seiner physischen Intensität wie auch in seiner frequentiven und rhythmischen Komplexität in Betracht und wird als Mittel gegenhegemonialer Ermächtigung stark gemacht. In einer Erzählweise, die in ihren Raum- und Zeitsprüngen offenkundig *Tausend Plateaus* abgesehen ist, geht Goodman auf einige der aufschlussreichsten Kapitel dieser Kriegsgeschichte ein, wie etwa den Kampf der jamaikanischen Maroons gegen die britischen Kolonisatoren oder die Emergenz des *Favela Funk* und *Afroreggae*. Diese emergenten Formen werden als Kriegsmaschinen begriffen, die freilich nicht auf Destruktion oder Vertreibung abzielen, sondern auf affektive Mobilisierung und affektive Ansteckung im Sinne einer Intensivierung der kollektivkörperlichen Erfahrung (11).

Für die Frage der Kollektivaffizierung in Gegenwart der (etwa von Stiegler beschriebenen) Psychotechnologien ist Goodmans Arbeit deshalb so aufschlussreich, weil er die afrofuturistischen kollektiven Emergenzen von Sounds, Rhythmen und gelegentlich sogar Musikstilen als Modell für die affektive Kollektivierung begreift.

»Taking the staples of popular electronic music, from hip-hop to house and techno, and mutating them to their local desires, spraying them with local voices, these musics also, hand in hand with their pirate economics, propose models for affective collectivity without any necessary political agenda. Parallel sonic wars (in the age of pirate replication) are being waged across the planet by an array of these virosomic microcultures. Their abstract machines are never purely sonic. They always possess a power of transversal application into other aesthetic, sociocultural, and economic fields.« (175)

Solche Zuversicht beruht freilich auf dem Vertrauen, dass die hier beschriebenen kollektivierenden Sound-Formationen jeweils etwas zum Ereignis werden lassen. Goodman markiert dieses bis dato Unerhörte mit dem Ausdruck »unsound« – einem anderem Wort für das Noch-nicht-Hörbare, sei es im Sinne des physiologisch außerhalb der Hörgrenzen Liegenden, sei es im Sinne des noch nicht realisierten, erst zu erfindenden Sounds. *Unsound* ist das Potenzial des Klanges schlechthin, und nicht umsonst ruft Goodman, wie Massumi und Deleuze vor ihm, das berühmte Spinoza-Diktum auf, um es abzuwandeln: »*We do not yet know what a sonic body can do.*« (191)

Ein Potenzial für eine neue Affizierbarkeit ist also das, was Vertrauen in die menschliche Fähigkeit erweckt, neue Formen der Kollektivierung und der kollektiven Affizierung zu (er)finden. Insofern diese neu und damit ungewohnt ist, entzieht sie sich zumindest anfänglich der kapitalistischen Verwertung des Immergleichen wie auch der politischen Instrumentalisierung des Allzubekanntes. *Unsound* trägt Züge des poststrukturalistischen Ereignisses – allerdings als etwas, das fabriziert werden muss, das auf ästhetischer Erfindungskraft beruht, das sensorische Ingenieurskunst braucht und auf eine funktionierende technologischen Infrastruktur angewiesen bleibt. Doch liegt in deren Zweckentfremdung der Mehrwert gegenüber dem Konzept einer von oben gesteuerten Infrastruktur der Psychotechnologien, die etwa bei Stiegler jeden Widerstand brechen und ein willenloses Publikum produzieren, das sich alles gefallen lässt, was ihm vorgesetzt wird.

Kontingentes Feiern

All die Festformen, die in den vorangegangenen Abschnitten besprochen wurden, beruhen auf Inszenierungen, ob diese nun aretologisch oder immunologisch fundiert sind. Der Moralist wie der Unternehmer gehen dabei teleologisch vor, gleich ob das Ziel in der Einübung und Internalisierung tugendhafter Verhaltensweisen oder in der Vermehrung von Kapital, Ruhm oder Affekten besteht. Sind nun in Absetzung von dieser Teleologie noch andere Formen des Festes denkbar, die der Spontanität, der Kontingenz und der Ereignishaftigkeit den Vortritt lassen? Rousseau hatte ja seine Überlegungen zu den politisch wünschbaren Festen von einer solchen spontanen affektiven Versammlung abgeleitet – und diese freilich gleich wieder durchgestrichen, indem er sie zum Modell machte, dem eine politische Programmierung folgen sollte. Die Orchestrierung der Affekte war hierin zumindest im Ansatz bereits definiert und durchbestimmt. Wenn das – zugegeben paradoxe – Unterfangen gelingen soll, affektive Versammlungen zu veranlassen, denen gleichwohl eine Spontanität zukommt und in denen die Kontingenz nicht als Störfaktor, sondern als willkommenes Element anerkannt werden soll, muss auf eine solche Durchbestimmung verzichtet werden. Das heißt nicht, dass auf Affekte verzichtet werden sollte oder müsste, sondern bloß, dass die Unbestimmtheit im Herz dieser Affizierung wohnen können muss, um eine Derrida'sche Wendung zu paraphrasieren.

Fündig werden kann man diesbezüglich zunächst in Slavoj Žižeks *Living in the End Times*. In dessen letztem Kapitel sucht Žižek nach Spuren einer emergierenden emanzipatorischen Subjektivität und wird unter anderem in einer überraschenden Serie von Schriftstellern und Künstlern der Moderne und Avantgarde des frühen 20. Jahrhunderts fündig, nämlich Franz Kafka, Andrej Platonow, Theodore Sturgeon, Dziga Vertov und Erik Satie. Bezüglich Kafka folgt Žižek (2011) der Interpretation von Fredric Jameson (1994, 123–128), der in Kafkas letzter Erzählung *Josefine die Sängerin oder das Volk der Mäuse* Kafkas soziopolitisches Vermächtnis erkannt haben will. Erzählt wird darin, wie sich das Volk der Mäuse immer wieder versammelt, um in Schweigen dem »Gesang« von Josefine zu lauschen. Obwohl diese damit unter den Mäusen eine besondere Funktion erfüllt, werden ihr sämtliche Privilegien, die sie einfordert, versagt. An ihrer egalitären Gesellschaft lassen die Mäuse nicht rütteln. In anderen Gesellschaften mag es naheliegen, jemanden mit dem Josefines Talent zu einer Anführerin zu machen oder ihr zumindest eine Ausnahmestellung zuzugestehen, nicht so aber in der Gesellschaft, die Kafka hier entwirft. Die Egalitarität bleibt, wie Jameson und mit ihm Žižek verdeutlichen, durch Anonymität gewährleistet. Obwohl sie einen Namen trägt, ist Josefine keine besondere Maus, ein Name im Sinne künstlerischer Unsterblichkeit bleibt ihr verwehrt.²⁰⁷

Mit Platonow, speziell seinem Roman *Tschwengur*, wird von Jameson die Bewahrung der subjektiven Idiosynkrasien als Grundlage für eine utopische Gemeinschaft hervorgehoben. Diese »alternative community of freaks« macht Žižek (2011, 376) darüber hinaus als eine Obsession vieler zeitgenössischer TV-Serien und Superheld*innenfilme aus – vor allem aber verbindet er die Überlegungen Jamesons mit denjenigen von Alain Badiou über Wagners *Parsifal*, dessen eigentliches Problem das der Zeremonie oder der religiösen Feier ist: »[H]ow is it possible to perform a ritual in conditions where there is no transcendence to guarantee it?« (ebd., 377) Badiou und Žižek sind sich einig, dass Wagner dieses Problem keineswegs gelöst hat, weder in der kryptochristlichen Handlung noch auf der Ebene des Bayreuther »Bühnenweihfestspiels«, doch betonen sie beide, dass Wagner damit immerhin ein Problem gestellt hat, das weit über die Oper, das Theater und die Kunst insgesamt hinausweist. Für Žižek ist das Problem der Zeremonie vor allem

207 Gerald Raunig (2012, 7–14) beschreibt Josefines Gesang als ein »schwaches Ereignis«, das gleichwohl eine »wiederkehrende kollektive Wunschproduktion« in der Vielheit des Mäusevolks auslöst. Josefine steht damit, so ließe sich folgern, für eine institutionenfreie Form kollektiver Efferveszenz, die sich »nicht unterschiedslos« wiederholt.

auch dasjenige des revolutionären Prozesses. Ohne eine Art von Liturgie kommt für ihn keine progressive Bewegung aus; doch erkennt Žižek hierbei die Absenz eines durchbestimmten Sinns und sieht genau darin eine geschichtliche Öffnung am Werk: »[F]ar from being an obstacle to change, liturgy keeps the space for radical change open, insofar as it sustains the signifying non-sense which calls for new inventions of (determinate) sense.« (378) Zur Egalitarität der Versammlung tritt nun noch ihre Unbestimmtheit hinzu, die durchaus als eine affektive Unbestimmtheit deutbar ist. Genau in diesen Faktoren lässt sich die von Žižek beschworene »total form of immersion into the social body« erkennen, deren Intensität er gegen die liberale Distanzrhetorik verteidigt. Und noch ein dritter entscheidender Faktor wird von ihm ausgemacht, nämlich die Kontingenz. Sie strukturiert Dziga Vertovs Film *Der Mann mit der Kamera* in seiner Affirmation des Lebens in seiner Vielfältigkeit. Vertovs Filme inszenieren »contingent joyful encounters«, in denen sowohl die Kamera als auch der Kameramann selbst gezeigt werden können, ohne dass daraus eine traumatische Einschreibung eines beherrschenden Blicks (»gaze«) resultiere (378f.). Vielmehr werde damit eine kollektive Intimität greifbar, die über die beschränkte Intimität zwischen Liebenden hinausgehe und die vor allem nicht exklusiv sei.

Der Philosoph Gerald Raunig (2015, 250) scheint indirekt hierauf zu antworten, wenn er in *Dividuum* von »radikaler Inklusion« spricht und diese der Figur des »Mehrere-Werden« zuordnet. Seine Vorstellung eines »molekularen Aktivismus« lässt die Aufteilung des politischen Raums in Sender*innen und Empfänger*innen überhaupt hinter sich: »Es geht nicht mehr um Zielgruppen-Objekte, die durch möglichst reichweitenstarke Massenmedien und ihre Autor*innen-Subjekte »erreicht« werden.« (Raunig 2015, 250). Die privilegierte und überfrachtete Positionalität von Sprecher*innen, die das Kollektiv affektiv adressieren, wird von Raunig zugunsten horizontaler Gefüge verabschiedet, die in unplanbarer und unvorhersehbarer Weise als »soziale Maschinen« wirken können. Das Motiv der affektiven Versammlung, das hierbei anklingt, verbleibt bei Raunig (ebd., 102) diesseits jeglicher Vergemeinschaftung. Stattdessen wird eine »teilbare, geteilte, gefaltete Vielheit« (Raunig 2021, 311) aufgerufen und mit dem aus dem Mittelhochdeutschen kommenden Wort »Ungefüge« bezeichnet, denn: »Vor der Fügung, vor dem Fügen, vor dem Sichfügen ist das Ungefügt-Ungefüge, das Ungefüge.« (ebd., 13) Die Semantik der Verfügung wird hier in einer Weise angereichert, die für das Thema der Affektverfügung den Blick weit öffnet.

3. Verführungen: Psychotechnologien der Interaktion

Daumenschrauben finden

Die Kunst, einen anderen Menschen in direkter Interaktion zu affizieren, konkreter gesagt, auf seine Affekte einzuwirken, verlangt nach ganz anderen Strategien als es bei den Psychotechnologien der Kollektivierung der Fall ist. Während große Menschengruppen unter Absehung der individuellen Unterschiede der so Adressierten anvisiert werden, zeichnet sich die direkte Interaktion einerseits durch die Bezugnahme auf die momentane, individuelle Gefühlslage der adressierten Person aus und andererseits dadurch, dass eine gewisse Reziprozität gegeben ist. Mit wem ich interagiere, der*die interagiert auch mit mir und kann so ebenfalls meine Affekte zu beeinflussen versuchen. Dieser Feedback-Aspekt gilt für Kollektivaffizierungen durch Einzelne zwar ebenfalls – in der Rhetorik wird seit Aristoteles empfohlen, auf den Wechsel der Stimmungen des Publikums zu achten, um im Akt der Rede taktische Anpassungen vornehmen zu können. Doch sowohl die Adressierung als auch die Stimmung beinhalten ein gehöriges Maß an Vagheit und Ungefähr, weil man es eben nicht mit einer konkreten Person zu tun hat, auf die man sich einstimmen kann. Man könnte freilich an konkretes Feedback auf eine öffentliche Rede durch einen Zuhörer denken: Jemand meldet sich aufgebracht und versucht so, auf die Rednerin einzuwirken; geht diese auf die Forderung ein und setzt sich mit dem Störer auseinander (sei es beschwichtigend, sei es aggressiv), adressiert sie dann aber eben nicht mehr das Publikum, sondern wechselt in den Modus der direkten Interaktion über. Für längere Zeit lässt sich so eine Interaktion nur schwer aufrechterhalten, weil das Publikum sich von dieser Interaktion ausgeschlossen fühlt, es sei denn, es geht in den Modus des Zuschauens über, so als wohne es einer Theateraufführung, einem Duell oder einer therapeutischen Intervention bei. Die topographische Untersuchung der Affektmodulation nimmt nun einen ähnlichen Wechsel der Blick- und Hörrihtung vor. War sie eben noch

Randgängerin diverser Festkulturen und Festtechniken, fokussiert sie nun auf jenen Modus, der auf Festen in Myriaden konkreter Fälle vorkommt, nämlich die Interaktion weniger oder einzelner Gäste untereinander.

Wenn die Reziprozität die Interaktion definiert, dann lässt sich sogleich ein Grenzfall ins Spiel bringen, der keineswegs selten ist und einen Generalverdacht auf das Feld der Affektverfügung wirft. Gemeint ist die Manipulation, bei der geschickte Akteur*innen so auf andere einwirken, dass diese der Einwirkung erliegen, und das womöglich ohne sich dessen bewusst zu sein. So richtig und wichtig es ist, die unzähligen Fälle derartiger Manipulationen – im affektiven Bereich lässt sich auch von Verführungen in einem sehr weiten Sinn sprechen – ethisch, politisch und juristisch zu problematisieren und auch zu bekämpfen, so interessant ist es auch, sie als kulturgeschichtliches Motiv zu betrachten. Denn bezüglich der Verurteilung solcher Verführungskünste gibt es schon in der neuzeitlichen europäischen Philosophie und Moralistik weitaus weniger Konsens, als man glauben könnte. Ein prominentes Beispiel ist Baltasar Gracián, in dessen *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit* sich der folgende Aphorismus findet:

»Die Daumenschraube eines jeden finden. Dies ist die Kunst, den Willen anderer in Bewegung zu setzen. Es gehört mehr Geschick als Festigkeit dazu. [...] Alle sind Götzendienen, einige der Ehre, andere des Interesses, die meisten des Vergnügens. Der Kunstgriff besteht darin, daß man diesen Götzen eines jeden kenne, um mittels desselben ihn zu bestimmen. Weiß man, welches für jeden der wirksame Anstoß sei, so ist es, als hätte man den Schlüssel zu seinem Willen. [...] Jetzt muß man zuvörderst sein Gemüt bearbeiten, dann ihm durch ein Wort den Anstoß geben, endlich mit seiner Lieblingsneigung den Hauptgriff machen; so wird unfehlbar sein freier Wille gebrochen.« (Gracián 1993, 29f.)

Der »wirksame Anstoß« [*eficaz impulso*]²⁰⁸ richtet sich letztlich (über von Gracián nicht weiter ausgeführte Zwischenschritte der Gemütsbearbeitung [*prevenir el genio*] und den Einsatz des richtigen, berührenden Wortes [*tocarle el verbo*]) auf die »Lieblingsneigung« [*cargar con la afición*] des Opfers. Die schonungslose Diktion in Graciáns Text entspricht der spanischen Moralistik dieser Zeit, die unter dem Leitwort *desengaño* für eine ernüchterte, desillusionierte Auseinandersetzung mit der menschlichen Realität einsteht, anders gesagt: für eine methodische »Enttäuschungsarbeit an der Welt« (Zimmer

208 Der spanische Text findet sich online unter http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/oraculo-manual-y-arte-de-prudencia--0/html/fedb3724-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_ und wurde hier zum Vergleich zu Schopenhauers Übersetzung herangezogen (abgerufen am 01.07.2021).

1999, 61). Diese bildet für die Moralistik aber keinen Endzweck, sondern die Vorbedingung für die Klugheitslehre und fungiert damit als »Erziehungs- und Erkenntnismittel zu einem realistischen Umgang mit der Welt« (ebd., 63). Dieser Umgang ist kein harmloser oder moralischer im frömmelischen Sinn, sondern ein durchaus abgeklärter, wenn nicht gar zynischer, auf den eigenen Vorteil und die Ausnutzung der Schwächen anderer bedachter. Das zeigen schon die Titel einiger Aphorismen des *Hand-Orakel*, wie etwa »Sich Liebe und Wohlwollen erwerben« (Nr. 112), »Was Gunst erwirbt, selbst verrichten, was Ungunst, durch andere« (Nr. 187), »Zu verpflichten verstehen« (Nr. 244) oder »Die Gemütsarten derer, mit denen man zu tun hat, begreifen« (Nr. 273). Der Romanist Werner Krauss hat eine der »Spielregeln« für die Beeinflussung in seinem Buch *Graciáns Lebenslehre* so zusammengefasst: »Der Wille, der gebeugt werden soll, ist mit größter Schonung anzufassen. Vor allem muß man es vermeiden, daß er sich vorzeitig gegen den Einmischungsversuch durch ein unwiederbringliches Nein festlegt. Vielmehr muß man ihn so behutsam anrühren, daß er sich einbildet, immer in seiner eigenen Richtung weiterzugehen.« (Krauss 1947, 134)

Waren Graciáns Ratschläge auch für Höflinge niedergeschrieben worden, so ist doch die Menschenkenntnis, die sich in ihnen ausspricht, problemlos auf andere Zeiten und Milieus übertragbar, sofern diese strategische Interaktionen fordern und fördern. Helmut Lethen hat das für die Weimarer Republik herausgestellt, deren zeittypischen *Verhaltenslehren der Kälte* in mehr oder weniger direkter Anlehnung auf Graciáns *Hand-Orakel* zurückgreifen konnten (Lethen 1994, 53–70). Und auch die Managerwelt des frühen 21. Jahrhunderts weiß sich ziemlich umstandslos bei den Verhaltensregeln für die »kalte persona« (Lethen) zu bedienen.²⁰⁹ Um beim Navigieren in einer unsicheren sozialen Welt möglichst wirkungsvoll vorgehen zu können, ist allerdings die Beherrschung der *eigenen* Affekte eine sich nicht nur durch Graciáns Moralistik ziehende Grundbedingung: »Keine höhere Herrschaft, als die über sich selbst und seine Affekte: sie wird zum Triumph des freien Willens.« (Gracián 1993, 15) Und sollte man selbst nicht in der Lage sein, leidenschaftslos zu handeln, so ist es besser, einen Vermittler einspringen zu lassen – »und das wird jeder sein, der ohne Leidenschaft ist« (226). Gracián zeigt sich wie die meisten der europäischen Moralisten tief von der stoischen Ethik und ihrem Ideal der *apatheia* beeinflusst, die durch den Neostoizismus des 16. und 17. Jahrhunderts wieder auflebte (Abel 1978). Gesetzt, dass

209 Ein Beispiel, das im Titel bereits alles sagt, mag hier genügen; siehe Ulrich Hemel (2008): »Sich vor dem Siege über Vorgesetzte hüten«. *Gracián für Manager*.

dieses Ideal erfüllt würde, wäre die affektive Interaktion strikt einseitig strukturiert: Der Handelnde wirkt dann leidenschaftslos (freilich fragt sich dann, aus welcher Motivation?) auf sein Opfer ein, dessen affektive Reaktionen ihn allerdings unberührt lassen. *Er affiziert, ohne selbst re-affiziert zu werden* – es sei denn, man lässt den Genuss an solcher gelingender Manipulation als Re-affizierung gelten; sie würde allerdings kein Moment der Überraschung enthalten, sondern ganz der erwarteten, quasi mechanischen Reaktion entsprechen – und ist demnach eindeutig dem mechanologischen Verfügungsparadigma zuzuordnen.

Ein solches Idealbild desaffizierter Manipulationskunst findet sich bereits in der magischen Tradition der Renaissance von Marsilio Ficino bis Giordano Bruno vorgezeichnet.²¹⁰ Ioan Culianu hat in seiner faszinierenden Studie *Eros und Magie in der Renaissance* den rationalen, um nicht zu sagen kalkulatorischen Kern magischen Handelns freigelegt und eine direkte Verbindungslinie des von ihm skandalisierten Bruno zu den Manipulationspraktiken der Werbeindustrien, der Propagandabüros und der Massenmedien im 20. Jahrhundert gezogen. Ganz allgemein charakterisiert er die Renaissance-Magie als ein praktisches Wissen der Gestaltung intersubjektiver Beziehungen anhand der Manipulation des Imaginären, weshalb er dann Soziologie, Psychologie und angewandte Psychosozilogie, sofern sie »noch eine operative Seite haben«, als deren unmittelbaren Fortsetzungen bezeichnen kann (Culianu 2001, 160). Dieser These ist vor allem deshalb mit Vorsicht zu begegnen, weil die fraglichen Schriften Brunos zur Magie zu Lebzeiten gar nicht erschienen waren, sondern erstmals in der italienischen Nationalausgabe seiner Schriften 1891 veröffentlicht wurden und auch danach kaum je rezipiert wurden (Bruno 1995, 111). Von einer unmittelbaren Herleitung der modernen Psychologie und Soziologie aus der Magie, insbesondere derjenigen Brunos, kann also kaum ausgegangen werden. Überzeugender ist es dagegen, ihn als »Ahnherrn der Psychologie« sowie der Sozial- und Massenpsychologie aufzufassen, wie Culianu es ebenfalls unter dem Hinweis vorschlägt, dass in Brunos Werk die Magie »eine Beherrschungsmethode des Einzelnen und der Massen« darstellt, »die auf einer vertieften Einsicht in die persönlichen und kollektiven erotischen Triebe gründet« (Culianu 2001, 20). Damit die intersubjektive Magie zum Erfolg führen kann, ist allerdings eine *intrasubjektive* Vorbereitung vonnöten, klassischerweise in Gestalt von Reinigungsriten wie Diäthalten, der Säuberung von Körper, Kleidung und

210 Vgl. Paola Zambelli (2007, 218f.) sowie Frances A. Yates (1964).

Wohnung, dem Fernbleiben von verunreinigenden Orten und Personen, der Einnahme von Arzneien, der Übung tugendhaften Verhaltens und natürlich rituellen Anrufungen übermenschlicher Mächte (193ff.). Culianu erinnert auch daran, dass diese Reinigungstechniken seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert unter dem Namen »Theurgie« firmierten, der sich in etwa als »göttliches Wirken« (172) übersetzen lässt, sofern man darunter nicht versteht, dass der Wille eines Gottes bezwungen wird, sondern eher, dass der Mensch sich für die Einwirkung göttlicher Kraft frei macht (wozu ein verunreinigter Geist nicht in der Lage ist).

Es könnte nun der Anschein entstehen, dass diese Fortführung theurgischer Praktiken zur Läuterung der Seele denkbar weit von den neostoizistischen Apathie-Anleitungen entfernt ist, die wie gesehen bei Gracián im Hintergrund stehen. Dem ist aber ganz und gar nicht so. Tatsächlich bildete die stoische Pneuma-Lehre Culianu zufolge den »Ausgangspunkt aller dieser Spekulationen hinsichtlich der praktischen Magie« (169). Epiktet etwa fordert vom stoischen Weisen ein »reines Pneuma«, einen »blankpolierten Herzspiegel«, damit die von den Sinnesorganen gesammelten Eindrücke nicht verzerrt oder verfälscht werden – eine Vorstellung, die an Francis Baccons Idolenlehre erinnert (171). Von Epiktets epistemologisch motivierter Forderung nach einem reinem Pneuma bis hin zur Vorstellung, dass eben diese Reinheit die »unerläßliche Bedingung der Kundgebungen des Göttlichen ist« (172), besteht offenbar nur ein gradueller Unterschied.

Spätestens aber bei der intersubjektiven Magie zeigt sich in aller Deutlichkeit, dass sich die Renaissance-Magie noch ganz in dämonologischen Vorstellungen bewegt. Bruno will etwa ausdrücklich Dämonen »fesseln«, wie es seine Leitmetapher in *De vinculis in genere* (*Über fesselnde Kräfte im Allgemeinen*) von 1591 aussagt.²¹¹ Schon diese Metapher der Fessel wird als »der große Dämon bezeichnet, durch den alles gefesselt« (168), also affektiv gebunden wird. Bruno geht von einer Pluralität der fesselnden Kräfte qua Dämonen aus: »Wir haben die Erfahrung gemacht, daß es bei weitem mehr Arten von ihnen [den Spiritus oder Dämonen, Anm. BB] gibt als wahrnehmbare Dinge.« (141) Diese werden in der Schrift *De magia* (zwischen 1586–1591 entstanden) entlang einer Elementenlehre der Luft, dem Wasser, der Erde und dem Feuer zugeordnet.²¹² Die Magie besteht darin, die fesselnden Kräfte der Dämonen sozusagen anzuzapfen oder zu kanalisieren, um die

211 Eine deutsche Übersetzung findet sich im von Elisabeth von Samsonow edierten Auswahlband (Bruno 1995, 166–228).

212 Auch hiervon findet sich eine deutsche Übersetzung in Bruno (1995, 115–165).

gewünschte Wirkung bei der Zielperson hervorzurufen. Man fesselt den anderen dadurch, dass man sich der fesselnden Kräfte der jeweiligen Dämonen zu bedienen weiß. Dieser dämonologischen, letztlich also metaphysischen Grundierung steht allerdings eine verfeinerte Psychologie zur Seite, die grundlegende Unterscheidungen vornimmt, über welche Wege der Einfluss ausgeübt werden kann, nämlich etwa durch »Stimme und Gesang«, den »Gesichtssinn«, die »Phantasie« und die »Gedanken« (155–165). Ohne auf Brunos eklektische Ausführungen (die von Marsilio Ficino, Agrippa von Nettesheim und anderen Autoren zehren) näher eingehen zu können, fällt auf, dass die Rede von den Dämonen in der vermutlich späteren Schrift *De vinculis in genere* zugunsten einer zwar stark metaphorischen, aber psychologisch hochdifferenzierten Theorie in den Hintergrund tritt. Man könnte Brunos magische Schriften, die ein prekäres und aus heutiger Sicht schwer deutbares Konglomerat bilden, daher (ohne deren Originalität schmälern zu wollen) als ein Übergangsphänomen zwischen einer spiritualistischen Metaphysik und einer (wie Culiuanu hervorhebt) avancierten (Tiefen-)Psychologie sehen. Von einer mechanologischen Engführung der Überlegungen zur intersubjektiven Einflussnahme, wie sie bei Gracián vorliegt, ist Bruno zwar noch entfernt, doch ein solcher Paradigmenwechsel deutet sich darin bereits an.

Mechanismen der Einflussnahme

Die Persistenz mechanologischer Figuren zeigt sich vielleicht nirgendwo so deutlich wie in der Sozialpsychologie der Einflussnahme, die ihre entscheidenden Impulse wohl nicht zufällig in den USA der 1940er- und -50er-Jahre erfahren hat. Einerseits konnten Forscher*innen wie Carl Iver Hovland auf die eigene Erfahrung als Armeepsychologe während des Zweiten Weltkriegs zurückgreifen und damit die Theorie und Praxis von Propaganda (die in den USA bereits lange davor als demokratisch legitimes Mittel der Einflussnahme galt, wie etwa die Bücher von Edward Bernays, dem Neffen von Sigmund Freud, beweisen) direkt im Feld anwenden. Andererseits waren die USA zur Mitte des 20. Jahrhunderts das unangefochtete Musterland einer liberalen Marktwirtschaft, die unter dem Vorzeichen der Prosperität ermöglichte, unzählige Methoden und Techniken der Beeinflussung zu entwickeln, zu testen und zu optimieren – Madison Avenue steht dafür als das suggestivste Symbol. Man darf vermuten, dass es gerade diese Ubiquität von

persuasiver Kommunikation war, die der naiven Verbreitung einschlägiger Fähigkeiten (für die Dale Carnegies Longseller *How To Win Friends and Influence People* von 1937 das Musterbeispiel abgibt) bald auch schon eine paranoide Sichtweise entgegengesetzte (für die Vance Packards *Hidden Persuaders* von 1957 einsteht, ebenfalls ein Longseller, der zwar in seinen Thesen zur subliminalen Werbung als überholt gilt, aber die Infragestellung der Werbeindustrie als Wegbereiterin der Konsumgesellschaft tief im Bewusstsein kritischer Intelligenz verankerte).²¹³ Bald begannen auch die Sozialwissenschaftler, sich ausgiebig mit jenen Methoden beschäftigten, die von Handelsvertreter*innen, Autoverkäufer*innen und Spendensammler*innen ebenso eingesetzt werden wie von Wahlkampfstrateg*innen, Missionar*innen und Kultangehörigen.

Der Ausdruck »Persuasion«, der im Deutschen sonst ungebräuchlich ist, erweist sich in diesem Zusammenhang als unabdingbar. »Einflussnahme« ist zu allgemein und sagt nicht von sich aus, dass es sich um einen kommunikativen Akt in einer Interaktion handelt; »Manipulation« sagt wiederum zu viel aus, weil man in Frage stellen kann, ob jeder Persuasionsversuch im strengen Sinn manipulativ sein muss, wenn man damit eine verdeckte kommunikative Einflussnahme meint. Und die im Deutschen so gerne bemühte Begriffspolarität von »Überzeugung« versus »Überredung« setzt einen zu reflektierten Wissenshorizont voraus, als dass er hier dienlich sein könnte – die englische »persuasion« lässt sich nicht ohne Grund in beide Begriffe übersetzen, weshalb es sich empfiehlt, den Terminus einzudeutschen, wie es in der Sozialpsychologie (siehe »persuasiave Kommunikation«) bereits üblich geworden ist.²¹⁴

In seinem Standardwerk *Influence – The Psychology of Persuasion* von 1984 hat Robert Cialdini sechs Grundprinzipien bzw. »Waffen« der Einflussnahme unterschieden: Reziprozität, Commitment und Konsistenz, soziale Bewährtheit, Sympathie, Autorität sowie Knappheit.²¹⁵ Auf dieses Arsenal können professionelle Persuasionsstrateg*innen zurückgreifen, um ihre Interaktionspartner*innen (die Zielpersonen) zur »Compliance« zu bewegen.²¹⁶

213 Eine kritische Würdigung von Packards Buch findet sich im Internet-Magazin *Salon*, online unter http://www.salon.com/1996/12/17/media_174/ (abgerufen am 01.07.2021).

214 Klaus Schönbach (2016, 18f.) plädiert für den Persuasionsbegriff, weil er »neutral« sei: »[E]r umfasst Überredung, Drohung und Manipulation genauso wie eine höfliche Bitte«.

215 Ich zitiere die deutsche Ausgabe (Cialdini 2013), die auf einer überarbeiteten Version des 1984 erschienenen Buches beruht.

216 Neben »persuasion« ist »compliance« ein weiteres fast unübersetzbares Wort; die Eindeutschungen mit »Bereitwilligkeit« oder »Willfähigkeit« sind Hilfsübersetzungen, die in der

Cialdini zufolge funktionieren diese Mechanismen deshalb so gut, weil sie bestimmte sozial eingeübte Handlungsmuster adressieren, die, einmal »getriggert«, mit einer signifikanten Wahrscheinlichkeit zum gewünschten Verhalten führen. Der Vergleich dieser Handlungsmuster mit »fixed action patterns«, also den Instinkthandlungen im Sinne der Verhaltensbiologie, dient als heuristisches Mittel zur Verdeutlichung, wie sehr Menschen bei Entscheidungsprozessen auf Automatismen angewiesen sind; dass zwischen der angeboren Instinktbewegung bei Tieren und den Verhaltensautomatismen bei Menschen ein Unterschied besteht, der vor allem auf deren Erlerntheit und ihrer höheren Flexibilität beruht, ist Cialdini durchaus bewusst (vgl. Cialdini 2013, 21–23). Offenbar ist aber die kulturelle Habitualisierung stark genug, um bestimmte Handlungsmuster quasi-mechanisch auszulösen, auch wenn die konkrete Handlungssequenz niemals im strikten Sinn determiniert ist.

Das Prinzip der Reziprozität verdeutlicht dies wohl am anschaulichsten. Unter dem Begriff der »Gabe« wurde es durch Marcel Mauss in seiner transkulturellen Verbreitung bekannt gemacht. Persuasionsprofis nutzen dies nun so aus, dass sie ihre Zielpersonen mit einer unverlangten Gabe »beschenken« – sei es mit einem Werbegeschenk, sei es mit Zeit und Wissen in einem Beratungsgespräch, sei es mit einführender Aufmerksamkeit bei der Anwerbung von Partei- oder Kultmitgliedern. Je höher eine solche unverlangte Gabe bewertet wird, desto schwieriger ist es für den scheinbar Beschenkten, eine Gegengabe zu verweigern, sei es in Form eines Kaufs, einer Spende, einer Unterstützungserklärung oder des Zugeständnisses, sich mit einer Weltanschauung oder einem Parteiprogramm näher zu beschäftigen. Die Reziprozitätsregel erzeugt in der Zielperson eine innere Stresssituation, die affektiv wirkt – und zwar erstaunlicherweise unabhängig davon, ob der Interaktionspartner als sympathisch empfunden wird oder nicht. Zwar erhöht Sympathie natürlich die Bereitschaft zur Compliance, weshalb sie Cialdini zum Waffenarsenal der Beeinflussung hinzuzählt, doch ist die Reziprozitätsregel offenbar so tief habitualisiert, dass sie auffallend oft ohne diesen Faktor auskommt und die erwünschte Gegengabe veranlasst (51).

Einen ähnlichen Mechanismus beschreibt die Commitment-und-Konsistenz-Regel. Sie beruht auf der Beobachtung, dass Menschen sowohl sich selbst wie auch anderen gegenüber in ihren Entscheidungen und Handlungen als konsistent erscheinen wollen. Diese Haltung kann insbesondere

deutschen Ausgabe von Cialdinis Buch nur spärlich verwendet werden (vgl. ebd., 15f.). Das gilt ebenso für »commitment«, das sich bekanntlich ebenfalls gegen eine Übertragung sträubt, zumal »Verpflichtung« zu sehr die Pflicht konnotiert.

dann ausgenutzt werden, wenn es bereits gelungen ist, der Zielperson ein – sei es verbales, sei es finanzielles, sei es ideologisches – Commitment abzurufen. »Haben wir erst einmal eine Entscheidung getroffen oder einen Standpunkt eingenommen, begegnen uns intrapsychische und interpersonelle Kräfte, die uns dazu drängen, uns in Übereinstimmung mit dieser Festlegung zu verhalten.« (94) Nicht selten gibt diese »mechanische Konsistenz« (98) auch dann den Ausschlag, wenn die Entscheidung nicht als die vernünftigste erscheint. Zum Tragen kommt hierbei der Mechanismus der Rationalisierung: Einmal getroffene Entscheidungen, die sich als schlecht oder nachteilig herausstellen könnten, werden durch die Zurechtlegung zunächst nicht berücksichtigter Gründe im Nachhinein als gerechtfertigt legitimiert. Besonders wirksam sind diese Rationalisierungen, weil das Opfer der Persuasionstaktik sie selbst vornimmt, ohne dass die einflussnehmende Person nach der initialen Interaktion noch etwas hinzufügen müsste. Das eingegangene Commitment wird von der Zielperson damit im Nachhinein angeeignet. Dies vermindert den affektiven Stress, der damit einherginge, sich eingestehen zu müssen, dass man manipuliert wurde.²¹⁷

Die Persuasionspsychologie will mit den von ihr beschriebenen Mechanismen (die mit Sympathie und Autorität übrigens das abdecken, was die klassische Rhetorik unter »Ethos« als eine der drei Säulen der überzeugenden Rede konzipiert) sich gerade nicht auf die Interaktion im Wirtschaftsleben beschränken. Vielmehr beansprucht sie auch, erklären zu können, wie es zu jenen Phänomenen von Gefolgsamkeit und absolutem Gehorsam kommt, die man bei Kultangehörigen selbst dann beobachtet, wenn die bisherigen Lebensumstände völlig auf den Kopf gestellt wurden und die Abhängigkeit von der Kultgemeinschaft total geworden ist – Selbstaufopferung bis hin zum Suizid auf Befehl inklusive.²¹⁸ Die tragischsten Beispiele hierfür sind

217 Die Fachliteratur nennt dies »Throwing a Low Ball«. Potenzielle Kund*innen werden mit Lockangeboten zu einer Interaktion verleitet, die sich dann als undurchführbar erweist, worauf ein realistischeres Angebot folgt – im Fall von Autohändlern zumeist unter Aufbietung schauspielerischer Leistungen, weil der zunächst lockende Händler sich nach Eingeständnis seines »Irrtums« zurückzieht und von einem Kollegen abgelöst wird, der das Beratungsgespräch übernimmt. Dass sich viele Kund*innen darauf einlassen, wird damit erklärt, dass bereits Zeit investiert wurde und ein Commitment vorliegt, das nach Rechtfertigung verlangt. Nach einiger Zeit kommt in dieser Interaktion wiederum die Reziprozitätsregel zum Tragen (vgl. Levine 2003, 165–168).

218 An den Experimenten von Stanley Milgram sowie dem Stanford-Prison-Experiment von Philip Zimbardo hat die amerikanische Sozialpsychologie für lange Zeit ihre Thesen zu den wirksamsten Persuasionsmechanismen geschärft (vgl. Levine 2003, 182–186 und 203; Cialdini 2013, 280–288; sowie Zimbardo/Leippe 1991).

der von Jim Jones gegründete Peoples Temple mit seinem katastrophalen Endpunkt in Form des Massen(selbst-)mordes in Jonestown 1978 sowie die ebenfalls in den 1970er-Jahren groß gewordene (und nach wie vor bestehende) Moon-Bewegung. Die Konsistenzregel kommt mit ihren Rationalisierungseffekten besonders bei jenen Kultangehörigen zum Tragen, die schon einen beträchtlichen Teil ihres Handelns und Denkens darauf ausgerichtet haben, jede aus Außensicht noch so absurd erscheinende Anweisung zu befolgen. Der soziale Druck, der innerhalb dieser Kulte besteht und zum Konformismus zwingt, fügt dem noch einen weiteren persistenten Mechanismus hinzu. Wie aber geraten Menschen überhaupt in diese Situation? Die Forschung hat längst die Ansicht widerlegt, wonach hierfür nur besonders labile oder anfällige Menschen infrage kämen. Der Kultexperte Steven Hassan, der seit seinem Ausstieg aus der Moon-Bewegung als Ausstiegsberater und Psychologe tätig ist, verweist darauf, dass die große Mehrheit der ihm bekannten ehemaligen Kultmitglieder stabile, intelligente und idealistische Menschen seien – was im Übrigen die von den Kulturen bevorzugte Zielgruppe sei, weil sie im Gegensatz zu instabilen Personen den enormen Druck, der sie innerhalb des Kults erwartet, weitaus besser aushalten könnten (Hassan 2016, 137). Im Hinblick auf das Prosperieren des eigenen Unternehmens würden sogar bewusst solche Personen angeworben, die beruflich erfolgreich sind.

Auch wenn etwa von Hassan immer wieder betont wird, dass im Prinzip jeder Opfer von persuasiven Mind-Control-Techniken werden kann, gibt es doch Lebensumstände, die die Vulnerabilität erhöhen, wie etwa Übergangsphasen und Krisenzeiten (Graduierung, Umzug, der Tod nahestehender Personen, Trennungen, Jobverlust etc.). Kulte nutzen diese Vulnerabilität zielgerichtet aus und nähern sich den Zielpersonen zunächst durch freundschaftliche, unverbindlich erscheinende Interaktionen, die oft durch den Anschein getarnt werden, man arbeite für einen guten Zweck. Hassan hat seine eigene Anwerbungssequenz durch die Moon-Bewegung dokumentiert (ebd., 50ff.). Die Kandidat*innen werden durch hohe, wohlwollende Aufmerksamkeit, Anerkennung und offen ausgedrückte Sympathie umworben – eine Gabe, die, einmal angenommen, die Gegengabe von Vertrauen fast schon erzwingt. Dadurch lassen sich viele solchermaßen Adressierte nach der ersten Kontaktaufnahme auf ein weiteres Treffen ein, dessen Umstände dieses Mal von den Kultangehörigen völlig kontrolliert werden. Oft ist dies ein Abendessen in kleiner Runde, bei dem die Zielperson mit noch mehr liebevoller Aufmerksamkeit und emotionaler Anerkennung überschüttet wird

und dabei das Gefühl bekommen soll, sich einer überaus friedliebenden und offenen Gemeinschaft anzuschließen. Der nächste Schritt besteht in einem Wochenend-Retreat, bei dem die eigentliche Indoktrinierung erst einsetzt. Diese wird aber durch ein Verfahren übertüncht, dessen Name »Love Bombing« offenbar auf Sun Myung Moon (1978) selbst zurückgeht, der es in einem 1978 in London gehaltenen Vortrag propagierte. Die Trainer*innen, die die Rekrut*innen in diesem ersten Retreat bearbeiten, verstehen ihre Aufgabe als »happy makers« (Levine 2003, 84), mit besonderem Augenmerk auf die Vermittlung des Gefühls von Zugehörigkeit, Geliebtsein und vor allem auch Gebrauchtwerden. »Loving and liking – these are the magic potions of cults. Few guests understood much about the Unification religious philosophy at the end of the weekend, but they knew they were among happy, friendly people who really liked them and wanted them to stay and find out more.« (Ebd., 86) Die Anthropologin Geri-Ann Galanti, die sich aus Recherchezwecken einem solchen Retreat unterzog, berichtete anschließend davon, wie sehr ihre Defensivmechanismen innerhalb von zwei Tagen aufgeweicht waren; ihr unmittelbares Gefühl danach war, ein wunderbares Wochenende unter Freund*innen verbracht zu haben, gleich einem Kind in einem Feriencamp (Galanti 1993).

Wer sich nach dieser ersten intensiven Kontaktaufnahme dem Kult anschließt, darf offenbar eine »Honeymoon-Phase« genießen, die für die ersten Wochen anhält: »They are treated as though they were royalty.« (Hassan 2016, 102) Fortgesetztes Love Bombing erzeugt bei vielen Rekrut*innen den verständlichen Wunsch, auch weiterhin zu gefallen. Die emotionale Arbeit, die in Rekrut*innen investiert wird, macht sich am Ende dadurch bezahlt, dass von ihnen zunächst kleine, später aber graduell immer größere Dienstleistungen eingefordert werden – am Ende dieser Subjektivierungspraxis finden sich Mitglieder, die nicht nur den Kontakt mit ihren früheren Bezugspersonen abgebrochen und ihre finanziellen Ressourcen der Unification Church überschrieben haben, sondern zudem noch unermüdlich Fundraising und Rekrutierungsarbeit leisten, bis an den Rand totaler Erschöpfung oder auch darüber hinaus.²¹⁹ Als affektiver wie auch kognitiver Motivator

219 »I was in a high-speed date of exhaustion, zeal, and emotional overload«, so Steve Hassan (2016, 62). »I generally slept between three and four hours a night. Almost all my time that first year was spent recruiting and lecturing. Occasionally I went out with others fundraising – selling flowers or other items on the street – to support the house and the operations of the New York church. I was also ordered to fast for three days, drinking only water.«

dient die Liebe sowie der von Moon beherrschte Diskurs, worin der Liebesdienst an der Menschheit als oberste Pflicht des Kultmitglieds hingestellt wird. Letztlich handelt es sich hier also um ein aretologisches Verfügungsregime, das das mechanologische Wissen um die Beeinflussbarkeit von Individuen strategisch in den Dienst nimmt.

Was die Ausstiegsprogramme betrifft (die hier nicht im Detail betrachtet werden sollen), so fällt ein Paradigmenwechsel auf, der sich seit dem massiven Anstieg des Kultproblems in den USA in den 1970er-Jahren durchgesetzt hat. Denn das Mittel der Wahl war zunächst die »Deprogrammierung«, die in vielen Fällen gewaltsame Methoden umfasste: Ein Kultmitglied wurde entführt, weggesperrt und manchmal sogar angekettet, kontinuierlich mit Argumenten und Attacken gegen den Kult bombardiert, und das unter Androhung, damit so lange weiterzumachen, bis es zum Gelöbnis kam, dem Kult den Rücken zuzukehren. Wie fragwürdig ein solches Vorgehen aus ethischen, psychologischen und juristischen Gründen ist, erhellt sich spätestens anhand eines Falles von 1980, als Ted Patrick, der »Vater der Deprogrammierung«, eine Lehrerin im Auftrag ihrer Eltern entführte, die ihr Engagement in linken politischen Vereinigungen als Abhängigkeit von einem destruktiven Kult deuteten (Rusher 1983).²²⁰

In Absetzung von diesen gewaltsamen und völlig einseitigen Interaktionen, die ironischerweise genau jene Gehirnwäsche anwenden, die sie den Kulturen zuschreiben, entwickelten progressive Ausstiegsberater*innen seit den 1980er-Jahren zwangsfreie Methoden, um Kultmitglieder zu einem Ausstieg zu bewegen (Hassan 2016, 24f.). Ohne diese Methoden hier im Detail wiedergeben zu können, ist es für den vorliegenden Kontext von hoher Relevanz, wie Hassan die ersten Schritte im Prozess der Hilfeleistung für einen erfolgreichen und zwangsfreien Ausstieg definiert, nämlich (1.) »Build Rapport and Trust«, (2.) »Collect Valuable Information« und (3.) »Develop Specific Skills to Promote a New Perspective« (ebd., 240–245). Zunächst soll also eine emotionale, vertrauensvolle Beziehung aufgebaut werden, wofür Hassan eine neugierige, aber zugleich besorgte Einstellung empfiehlt, weil man auf diese Weise Interesse an der Person zeigt, ohne sogleich zu urteilen. Das Prinzip der Reziprozität ist hierbei bedeutsam, ebenso eine gewisse Kreativität in der Wahl der Mittel, um die emotionale Beziehung herzustellen.

220 Der Zeitungsartikel berichtet von einer weiteren Ted Patrick zugeschriebenen Auftragsentführung, bei der es darum ging, eine von den Eltern als lesbisch perhorreszierte Tochter zur Heterosexualität zu »korrigieren«, indem sie sechs Tage lang von einem der später Angeklagten sexuell genötigt und vergewaltigt worden sein soll.

Der nächste Schritt besteht darin, so viel wie möglich über den Kult herauszufinden, um mit dem Mitglied auf Augenhöhe diskutieren und verstehen zu können, wie dieses zu seinen Ansichten und Gefühlen kommt, und dabei Widersprüche zwischen Kultleben und Kultselbstverständnis aufzuzeigen. Der dritte Schritt dient dann dazu, die kognitive und emotionale Kontrolle, die der Kult ausübt, zu umgehen oder unterminieren. Da die infrage kommenden Personen, die diese Intervention setzen, fast immer Familienmitglieder oder langjährige Freund*innen sind, ist die Erinnerung an geteilte Erfahrungen und Solidaritätsgefühle ein wesentlicher Wirkfaktor. Hassan wendet diese Methode inzwischen auch für Kulte und Verschwörungstheorien an, die sich sozialer Medien bedienen oder gänzlich auf digitalen Plattformen wie 4chan oder Twitter entstanden sind. Wer ernstlich daran interessiert sei, einen nahestehenden Menschen aus den Fängen solcher Kulte wie QAnon herauszuholen, müsse vor allem den Rapport mit ihm stärken und ihm gerade nicht durch polarisierende Abwehr entgegenzutreten, wie dies in der digitalen Kultur des Gebrauchs sozialer Medien zum Standard geworden ist, so Hassan (Devega 2021). Das Framing neurechter Bewegungen und Verschwörungserzählungen als »Kulte« hat im Kontext der jüngeren Geschichte der USA einiges für sich (Hassan 2019; Lifton 2019). Es kann gerade aufgrund des über Jahrzehnte aufgebauten Erfahrungsschatzes im Umgang mit ihnen einen wichtigen Beitrag leisten, um der drohenden sozialen Spaltung etwas entgegenzusetzen. So neu die Logik der sozialen Medien und der algorithmisch befeuerten Radikalisierung auch zu sein scheint, so sehr besteht auch eine Kontinuität zu den Methoden der unlauteren Einflussnahme, wie sie schon vor dem Aufkommen des Internets praktiziert wurden.

Emotionale Dominanz

Neben der Sozialpsychologie hat auch die Kultur- und Emotionssoziologie dazu beigetragen, für die Beschreibung affektiver Dynamiken ein Vokabular zu entwickeln. Erving Goffman hat hierfür die Theorie der »Interaktionsrituale« etabliert, die Impulse der makrosoziologischen Ritualtheorie aufnimmt (allen voran von Emile Durkheim), diese aber ins Mikrosoziologische überträgt, also in jene Situationen, in denen die Beteiligten direkt miteinander interagieren. Dass Goffman von *Ritualen* der Interaktionen spricht, heißt freilich nicht, dass er darunter ausschließlich oder auch nur vorwiegend ein

formalisiertes Geschehen versteht. Vielmehr meint er damit »Ereignisse, die im Verlauf und auf Grund des Zusammenseins von Leuten geschehen« und deren Grundelemente »Blicke, Gesten, Haltungen und sprachliche Äußerungen« sind, allesamt also »kleine Verhaltensmomente« (Goffman 1986, 7). Die auf Goffman nachfolgenden Soziolog*innen konnten freilich aufgrund der medientechnischen Innovationen auf zunehmend feinkörnige Mittel zurückgreifen, um die oftmals in Sekundenbruchteilen ablaufenden Interaktionseinheiten zu analysieren. Randall Collins (2008, 4f.) weist darauf hin, welchen Schub tragbare Kassettenrekorder und Videokameras für die Analyse des Mikroverhaltens bedeuteten; aufgrund dieser vor allem von der Ethnomethodologie in Dienst genommenen Medien seien die 1980er Jahre nicht von ungefähr zum goldenen Zeitalter der Emotionssoziologie geworden.

Collins Arbeiten sind für den vorliegenden Kontext von besonderem Interesse, weil sie die affektive Machtdynamiken in den Blick nehmen, die sich in Interaktionsritualen abspielen. Grundbegriffe dafür sind ein geteilter Aufmerksamkeitsfokus sowie »emotional entrainment«, das man sich als ein affektives Mitgerissenwerden vorstellen kann (Collins 2004, 49f.).²²¹ Dieses ereignet sich insbesondere dann, wenn die Interaktionspartner*innen in einen gemeinsamen Rhythmus fallen. So folgt etwa ein erfolgreiches Gesprächsritual einer strikten Rhythmik, die den Sprecherwechsel im Zehntelsekundenbereich regelt – wer länger braucht, um den Faden aufzunehmen, durchbricht den Gesprächsfluss in signifikanter Weise (ebd., 66ff.). Gelingt das Ritual, entsteht Collins zufolge ein Gefühl der Solidarität, scheitert es, wird das als Übergriff oder auch Entfremdung erfahren: »The key process is to keep up the common rhythm, whatever it may be. Where this is done, the result is solidarity; where it is violated, either by speaking too soon or too hesitantly, the result is felt as aggressive encroachment, or as alienation, respectively.« (71) Collins beschreibt diese affektive Dynamik als ein körperliches, neuronal gestütztes Rhythmisierungs- und Synchronisierungsgeschehen, das selbstverständlich nicht auf verbale Äußerungen beschränkt ist.²²²

221 Rainer Mühlhoff (2018, 350) spricht angesichts der Dynamik bspw. einer Mobbing-Szene ganz analog von der »affektive[n] Strukturierung einer Situation«, die die Voraussetzung für verbale Übergriffigkeiten bilden kann; was Collins als »emotional entrainment« theoretisiert, heißt bei Mühlhoff »affektive Resonanz«.

222 Collins erwähnt selbst die Nähe seines Modells zur Theorie der »Affektabstimmung« (ebd., 79) von Daniel Stern. Damit ist eine Fähigkeit zur dialogischen Variation und Modulation von Affektausdrücken bezeichnet, die Kleinkinder ab etwa dem 9. Lebensmonat entwickeln (Stern 1996). Siehe dazu die Ausführungen weiter unten im Buch (S. 385f.).

Doch seine Theorie beschränkt sich nicht auf diese symmetrischen Interaktionsrituale. Vielmehr legt Collins auch Augenmerk auf das, was er emotionale situative Dominanz nennt. Er schreibt den affektiven Dynamiken von Dominanz und Unterwerfung sogar einen Primat hinsichtlich der Frage zu, wie es zur sozialen Stratifizierung kommt: die mikrosoziologische Analyse hätte hier mehr zu bieten als die bekannten makrosoziologischen Theorien von Klasse, Geschlecht und Ethnie (vgl. 258–263). Zentral sei die Beobachtung der Mikromechanismen des Interaktionsrituals, etwa wer den Rhythmus eines Gesprächs unterbricht oder lenkt, etwa indem das Thema gewechselt wird oder auf Impulse nicht oder nur verzögert reagiert wird. Auf diese Weise übernimmt eine Person die Kontrolle über die Interaktion und beginnt diese zu dominieren (121). Erleichtert wird dies durch die Ungleichverteilung von Ressourcen, wie Collins in seiner Analyse von »Macht-ritualen« erläutert, in denen um emotionale Dominanz gerungen wird (112–115). Diese Ungleichverteilung manifestiert sich letztlich auch in einem Differential der sogenannten »emotionalen Energie«, die Collins als eine länger anhaltende emotionale Disposition auffasst. Emotionale Energie ist ein Kontinuum, das von hoher Zuversicht und Enthusiasmus bis zu Depressivität und negativen Selbstgefühlen reicht (108). Die Erlangung oder Erhaltung emotionaler Dominanz erhöht die emotionale Energie, während die Unterwerfung sie minimiert (vgl. Dahms 2019, 107–174).

Besonders aufschlussreich wird Collins' Modell in seiner Analyse von gewaltsamen Konflikten. In seinem Buch *Violence* lässt er diese mit einem Auseinanderfallen der Rhythmen der Interagierenden beginnen. Doch anstatt einen gemeinsamen Rhythmus zu suchen, steht der Versuch im Vordergrund, dem Anderen den eigenen Rhythmus aufzuzwingen: »Dominance is a matter of seizing control of the emotional definition of the situation.« (Collins 2008, 135) Die Analyse konfliktiver Situationen zeigt, dass dem Gewaltausbruch zumeist eine emotionale Dominanz vorausgeht. Collins wird nicht müde zu betonen, dass die Ausübung von Gewalt, anders als oft kolportiert wird, *schwierig* sei, was man schon daran merke, dass die meisten Menschen niemals gewalttätig werden. Gerade in Interaktionsritualen, in denen Menschen einander körperlich nahe sind, herrschen habituelle Schranken vor, die solidarische Verbindung zum Anderen zu durchbrechen. *Dass* es dennoch zur Gewaltausübung kommt, erklärt Collins durch die situative Dynamik der emotionalen Dominanz: Wer die Situation definiere, könne die affektive Erregung des Unterworfenen für sich nutzen, was die Dominanz in einer Feedbackschleife noch weiter erhöht, bis die Positionen so klar

verteilt sind, dass der Unterworfenen schwach erscheint oder wehrlos ist und sich in die Opferrolle fügt. Die emotionale Energie fließt dann, so beschreibt es Collins jedenfalls, quasi von der situativ unterlegenen zur überlegenen Person (ebd., 437), und genau das erhöht die Chance, dass diese ihre Dominanz für einen Gewaltakt nutzt. In vielen Fällen geschieht dies ohne intentionale Absicht, in einer Art emotionalem Rausch, der zu Taten verleitet, über die die Täter*innen im Nachhinein oft selber entsetzt sind. Collins nennt dieses Phänomen »forward panic« (85). Davon zu unterscheiden sind die intentional eingesetzten Techniken, die von Menschen eingeübt und ausgespielt werden, um die Gewaltschranke zu durchbrechen: als Beispiele werden Kampfsportler*innen, Soldat*innen (29) oder Berufskriminelle herangezogen (185). Zu diesen Techniken der Gewaltausübung gehört das innere Emotionsmanagement ebenso wie die Manipulation der Emotionen aufseiten der Zielperson oder sogar das bewusste Ausschauen von potenziellen Opfern (451). »In sum, there is a bag of techniques that make up the competence of cool technical specialists in violence.« (451) Collins merkt allerdings an, dass diese Techniken nicht von allen erlernt werden können, dass hier sogar ein Gesetz der geringen Zahl gelte, was er damit zu erklären versucht, dass die Fähigkeit zur Dominanzausübung mit einer Art Arretierung anderer Personen in Positionen der Unterlegenheit einhergehe (461f).

Collins' mikrosoziologische Beschreibungen lassen mitunter eine Faszination ihrem Gegenstand gegenüber erkennen, die Unbehagen erzeugen kann. Dennoch schließt er damit eine große Forschungslücke und trägt gerade in Zeiten der Thematisierung von symbolischer, struktureller und intersektionaler Gewalt nicht wenig dazu bei, deren Dynamik jenseits sonstiger affekttheoretischer Erklärungsangebote verstehbar zu machen.

Gefühlsarbeit zwischen Entfremdung und Solidarisierung

Dass Gefühle im Spätkapitalismus einen zunehmend zentralen Platz im Erwerbsleben einnehmen, hat in dieser Prägnanz wohl erstmals Arlie Hochschild in *The Managed Heart* von 1983 herausgearbeitet.²²³ Anhand ihrer

²²³ Der deutsche Titel *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle* ist irreführend, weil sich das Management nicht nur auf die Interaktion mit Kund*innen, sondern vor allem auf das Selbst-Management bezieht, welches begleitend wie auch vorbereitend für die Gefühlsarbeit notwendig ist, sowie auf das Gefühlsmanagement im privaten Bereich.

Einblicke in Berufsalltage, in denen die »Gefühlsarbeit« (*emotional labor*) für zunehmend mehr Arbeitnehmer*innen zum Standard wurde, hat Hochschild eine Begrifflichkeit erschlossen, die sich auch auf das Privatleben sowie das öffentliche Leben außerhalb der Lohnarbeit anwenden lässt. Hochschild verwendet für diesen Bereich der Manipulation der Gefühle den Begriff »Gefühlsmanagement« (*emotion management*) – dieser ist für sie der grundlegende Terminus für die gezielte Beeinflussung von Gefühlen in sozialen Interaktionen (Hochschild 2006, 30), während die »Gefühlsarbeit« für die berufliche Anwendung oder Ausübung dieser Kompetenzen steht. Allerdings bleibt fraglich, wie passend es ist, hierbei von »Manipulation« zu sprechen, denn gerade in den Dienstleistungsberufen wird ja die angemessene Beeinflussung der Gefühle (gegenwärtiger gesprochen: ihre Modulation) von den Kund*innen geradezu erwartet, sodass der im Manipulationsbegriff herauszuhörende Beiklang einer versuchten verdeckten Beeinflussung irreführend erscheint. Dass Hochschild ihre Analyse durchaus normativ wertend versteht, zeigt sich in ihren Beschreibungen vorgeblich authentischen Gefühlsausdrucks im Privatleben und ihrer Entfremdungsthese, die sie im Hinblick auf die natürliche Signalfunktion von Emotionen entwickelt. Demnach würde die Gefühlsarbeit vermehrt dazu führen, dass das affektive Leben insgesamt kommerzialisiert werde, was die Menschen letztlich von ihren echten und wahren Gefühlen dissoziiere (11).²²⁴ Dass diese Einschätzung zumindest einseitig bleibt, weil sie die Ermächtigungsfunktion emotionaler Arbeit nicht berücksichtigt, räumt auch Sighard Neckel (2006, 22ff.) in der Einleitung zur deutschen Ausgabe ein. Die Kategorie der Entfremdung scheint hier jedenfalls weniger zu passen als diejenige der Erschöpfung. Darauf deutet jedenfalls die enorme Zunahme affektiver Anforderungen auf dem neoliberalen Arbeitsmarkt hin, der seit den 1990er-Jahren nicht zufällig massiv auf die berufsvorbereitende Erwerbung von *social skills* sowie die Erweiterung der »emotionalen Intelligenz« setzt (vgl. Illouz 2011, 337–361). Diese erhöhte Anforderung hat einen Dienstleistungssektor zweiter Ordnung entstehen lassen, in dem Coaches mit besonderen Affektmodulationsfähigkeiten den zu Beratenden jene Qualifikationen vermitteln, die sie dann in ihren eigenen Berufsfeldern anwenden sollen. Zertifizierte Profis lehren also angehende Profis, zielsicher mit

224 »Wir übertragen die Regeln und Muster unserer Gefühlsarbeit aus dem *Leben auf dem Markt* auf unsere *nicht-marktförmigen Lebensbereiche*. Wir leben unser nicht-marktförmiges Leben so, *als ob* wir einkaufen, Waren erwerben oder wegwerfen.« (Ebd., 9.)

Kund*innen umzugehen, die in dieser Logik zu affektiven Endverbraucher*innen werden.

Doch trotz dieser in der Rezeption von Hochschilds Arbeiten zur Gefühlsarbeit immer wieder artikulierten Kritik (Penz/Sauer 2016, 59f.) wird die Soziologin zurecht dafür gewürdigt, eine wichtige Dimension spätkapitalistischer Arbeitsweisen für die Forschung überhaupt erst erschlossen zu haben. Nicht nur konnten zahllose Detailanalysen produktiv an ihre Forschung anschließen. Zumindest indirekt stehen die seit den 2000er Jahren in den Diskurs eingebrachten Begriffe wie »Affektökonomie« (Ahmed 2004), »emotionaler Kapitalismus« (Illouz 2007) oder »affektives Kapital« (Penz/Sauer 2016) ebenso in der Nachfolge Hochschilds wie der postoperaistische Begriff der »affektiven Arbeit« (Hardt 1999; Hardt/Negri 2004).²²⁵

Doch was ändert sich durch die Etablierung eines Gefühlskapitalismus für die Affektverfügung in Interaktionen eigentlich tatsächlich? Dass bestimmte Dienstleistungen immer auch Gefühle ausgelöst haben, ist kaum von der Hand zu weisen. Hinsichtlich diverser Handelstätigkeiten auf dem Marktplatz oder der Seelsorge sowie Sexarbeit gilt das etwa sicherlich schon für vormoderne Gesellschaften (ebenso ließe sich an bestimmte Bediensteten- oder Sekretärstätigkeiten denken, bei denen ebenfalls Gefühlsmanagement *avant la lettre* eine Rolle gespielt haben muss). Gewiss hat durch die arbeitsteilige Gesellschaft der Dienstleistungssektor enorm an Bedeutung gewonnen und sich in unvordenklicher Weise ausdifferenziert, aber die quantitative Verbreitung allein führt noch keine qualitative Neuerung ein. Sowohl Illouz' als auch Hochschilds Arbeiten verdeutlichen allerdings, dass nicht zuletzt durch die Psychologisierungswellen des 20. Jahrhunderts das Wissen darum, wie man zielsicher mit Kund*innen und Arbeitnehmer*innen umgeht, zunehmend explizit gemacht wurde. Die Umstellung auf postfordistische Produktionsformen, primär auf Dienstleistungen mit direktem und intensivem Kund*innenkontakt, hat diese Explikationsschübe nötig gemacht. Illouz (2018) betont darüber hinaus, dass Gefühle nicht nur peripher in den kapitalistischen Wertschöpfungsprozess eingebunden wurden. Über die produktionsseitige wie auch die distributionsseitige Aufmerksamkeit auf die Gefühle der Beteiligten hinaus seien Gefühle selbst zum Wertobjekt geworden. Man kauft sich mit den Waren zunehmend Gefühle, sodass diese

225 Einen Sonderfall stellt Peter Sloterdijks (2006) *Zorn und Zeit* dar, insofern darin explizit eine Theorie der »Zornwirtschaft« skizziert wird und auch gelegentlich von »Affektwirtschaft« die Rede ist (246), allerdings primär im Hinblick auf die Geschichte des Kommunismus und ohne Reflexion auf veränderte Arbeitsbedingungen im Spätkapitalismus.

in gewissem Sinn selbst zur Ware geworden sind – Illouz hat deshalb den Begriff *emodity* (Kurzform für »emotional commodity«, also Gefühlsware) eingeführt (2018, 23). Sie macht die *emodities* für unterschiedliche konsumistische Praktiken geltend, unter anderem für die therapeutische Beziehung, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum »Vertragsverhältnis« umgedeutet wurde, »das eine effektive Belieferung mit vordefinierten Gefühlswaren verspricht« (Shachak 2018, 224). Durch diese Kommodifizierung sind, so könnte man Illouz' Gedankengang fortspinnen, weitere Neuerungen in der Affektverfügung festzustellen: Insofern Gefühle nämlich als Waren gehandelt werden, werden sie nicht nur produziert, angeboten, verkauft und gekauft, sondern ebenso *verbraucht* sowie umgekehrt *angehäuft*. Der Verbrauch von »emodities« verweist ebenso wie ihre Anhäufung oder Akkumulation auf eines der größten Probleme des Kapitalismus, nämlich seinen enormen Ressourcenverbrauch und den damit verbundenen Extraktivismus, der weiter oben bereits als Pathologie des maschinologischen Verfügungsregimes bezeichnet wurde. Deutlich wird das etwa, wenn man Wellness-Urlaubsangebote als *emodities* betrachtet, deren Inanspruchnahme mit Flügen um den halben Globus verbunden sind (Benger Alaluf 2018).

Während Illouz mit den *emodities* eine für den Gefühlskapitalismus prägende neue Warenform beschreibt, setzen andere Theoretiker*innen mit dem »affektiven Kapital« einen etwas anderen Akzent. Sara Ahmed verortet den Affekt nämlich gerade nicht in den Waren selbst, sondern beschreibt ihn als Effekt von deren Zirkulation. Sie schlägt vor, die kapitalistische Werttheorie um die Generierung von »affektivem Wert« zu erweitern (Ahmed 2004, 120). In Fortschreibung von Marx stellt sie fest, dass Leidenschaften nicht nur der Antrieb zur Akkumulation von Kapital sind, sondern dass sie selbst als Kapital akkumuliert werden: »What I am offering is a theory of passion not as the the drive to accumulate (whether it be value, power, or meaning), but as that which is accumulated over time.« (Ebd.)

An Illouz, Ahmed und andere schließt auch der Begriff des »affektiven Kapitals« von Otto Penz und Birgit Sauer an. Sie begreifen diese neue Kapitalsorte »als Voraussetzung und Ressource für immaterielle Arbeit und für notwendige Vernetzungen in Zeiten prekärer Beschäftigungsverhältnisse« (2016, 75). Wie auch im monetären Kapitalismus muss man also bereits über affektives Kapital verfügen, um im Wettbewerb um seine Akkumulation

ernsthaft teilnehmen zu können.²²⁶ Etwas konkreter gefasst, wird dieses affektive Kapital als eine subjektive Disposition bzw. als ein Potenzial gefasst, »andere Menschen zu affizieren, sie anzusprechen, sie zu berühren bzw. anzurühren, ihre Aufmerksamkeit zu erregen« (ebd., 77). Damit wird klar, dass es sich hier um eine Kapitalsorte handelt, die analog zum symbolischen Kapital Bourdieus konzipiert wird, insofern es um ein interaktionales Handeln geht. Ziel ist offenkundig die Vermehrung dieses Kapitals: einerseits im Sinne einsetzbarer Ressourcen auf dem Markt der Affekte, andererseits im Sinne der Akkumulation erwünschter Affekte, etwa im Sinne intensiver Erfahrungen und Erlebnisse. »Affektives Kapital« impliziert damit eine maschinologische Verfügungsordnung, insofern Affekte als maschinelle (hier besser: industrielle) Leistungen kodiert werden, die es zu steigern gilt. Um auf diesem Markt reüssieren zu können, wird dem Inhaber affektiven Kapitals freilich die Fähigkeit zur guten Kalkulation abverlangt. Er wird, wie Penz und Sauer (2016, 99) treffend schreiben, zwangsläufig als »affektiver Selbstunternehmer« bzw. als »Affektunternehmer« auftreten und sich dementsprechend zum »unternehmerischen Selbst« im Sinne Foucaults subjektivieren müssen. Hinsichtlich der Affektverfügung wird also neben dem maschinologischen auch das immunologische Paradigma in Dienst genommen, insofern als das letztere in der Figur des Unternehmers kulminiert, der sein aufgeklärtes Selbstinteresse verfolgt und sich dabei vor dem Ansturm störender Affekte geschützt fühlt. Dazu passt, dass die im Neoliberalismus groß gewordene Beratungsform »Coaching« einen »ausgesprochen unternehmerischen Diskurs« führt (Shachak 2018, 226). Insbesondere leitet sie darin an, »Gefühle durch das Rahmen (Framing) sozialer Beziehungen gemäß der anthropologischen Grundannahme des Eigeninteresses zu regulieren«, um die eigenen Emotionen »als wesentliche Ressourcen« innerhalb eines »subjektiven hedonistischen (emotionalen) Kalküls« zu nutzen (ebd., 231; 235).

Dennoch ist diese kapitalistische Seite der Gefühlsarbeit nicht unwidersprochen geblieben. Seitdem postoperaistische Theoretiker in den späten 1990er Jahren den verwandten Begriff »affektive Arbeit« (Hardt 1999) eingeführt haben, hat sich eine nochmals andere Sicht auf das Phänomen ökonomisierter affektiver Interaktionen entwickelt. In prononciertester Weise ist dies sicherlich in Michael Hardts und Antonio Negris *Empire*-Trilogie der

²²⁶ Illouz (2011, 356ff.) hatte selbst schon in Anlehnung an Bourdieu von »emotionalem Kapital« gesprochen und dies noch dazu mit Randall Collins' »emotionaler Energie« ins Verhältnis gesetzt; allerdings macht sie das emotionale Kapital nicht zum zentralen Begriff.

Fall, die um das Hegemonialwerden der sogenannten »biopolitischen Produktion« kreist. Diese beruht Hardt und Negri (2004, 126) zufolge auf »immaterieller Arbeit«, »das heißt Arbeit, die so genannte immaterielle Produkte schafft, also Wissen, Information, Kommunikation, Beziehungen oder auch Gefühlsregungen«. Die immaterielle Arbeit, die immer mehr die industrielle Arbeit in den Fabriken ablöse, wird wiederum in zwei Formen eingeteilt: die »kognitive Arbeit«, die vor allem intellektuell und sprachlich strukturiert ist und »Ideen, Symbole, Codes, Texte, sprachliche Figuren, Bilder und Ähnliches« hervorbringt, und die »affektive Arbeit« (*affective labor*), die jede Tätigkeit umfasst, »die Affekte wie Behagen, Befriedigung, Erregung oder Leidenschaft hervorbringt oder manipuliert« (ebd., 402).²²⁷

Den Autoren ist bewusst, dass diese biopolitische Produktion global gesehen anteilmäßig weiterhin in der Minderheit bleibt. Dennoch vertreten sie die Auffassung, dass sie »*qualitativ hegemonial* geworden ist und damit anderen Formen der Arbeit und der Gesellschaft selbst eine Tendenz vorgibt« (128) – ähnlich wie in der Mitte des 19. Jahrhunderts die industrielle Produktion, die damals erst auf dem Vormarsch war, eben *in diesem Vormarsch* die gesellschaftspolitische Richtung vorgab. Dieses Hegemonialwerden der biopolitischen Produktion bringt eine Reihe von Verschiebungen mit sich, wie etwa die Auflösung klarer Grenzen zwischen Berufs- und Privatleben, zwischen Arbeitszeit und Freizeit sowie zwischen Produktion und Reproduktion. Doch anders als bei Hochschild wird die Zunahme der Gefühlsarbeit nicht primär mit der Kategorie der Entfremdung belegt; Hardt und Negri bestehen vielmehr darauf, dass sowohl kognitive wie auch affektive Arbeit gemeinschaftlich organisierte Produktionsformen seien, die vom Kapital letztlich nicht determiniert werden können. Freilich leugnen sie auch nicht, dass es herrschaftsmäßige Organisationsformen gibt, die der freien Entfaltung gemeinsamer Werte entgegenwirken, bzw. dass diese in einen pervasiven gouvernementalen Rahmen eingespannt ist, so wie das Foucault mit seinem Begriff der »Biomacht« beschrieben hat. Zugleich aber stellen sie der Biomacht eine widerständige Biopolitik vonseiten der gouvernemental kontrollierten Subjekte entgegen, gleichsam eine »Biomacht von unten« durch affektive Arbeit« (Penz/Sauer 2016, 63), die Widerstand aufbaut und als Gegenmacht fungiert. Denn selbst wenn die biopolitische Produktion unfreiwillig verrichtet wird bringe sie etwas Gemeinsames hervor, nämlich soziale Beziehungen, geteilte Affekte und Ideen, ja sogar ganze Lebensformen.

227 Michael Hardt (2007, xi) würdigt die Pionierleistung Hochschilds an anderer Stelle.

Damit, so Hardt und Negri, bereichere die biopolitische Produktion das gesellschaftliche Leben, ja sie richte dieses sogar auf Vorstellungen eines gemeinsamen *guten* Leben aus. Allerdings kommt die Ausbeutung durch das Kapital durch die Enteignung gemeinschaftlich geschaffener Werte wieder ins Spiel: Sie gestaltet sich nun als »Expropriation des Gemeinsamen« (Hardt/Negri 2004, 171). Dieser Enteignung etwas entgegenzusetzen, ist das politische Ziel der *Empire*-Trilogie, die damit das Hegemonialwerden der immateriellen und damit auch der affektiven Arbeit mindestens so sehr begrüßen muss wie einst Marx und Engels das Hegemonialwerden der industriellen Arbeit.

Aus genealogischer Sicht ist interessant, dass Hardt und Negri zur Charakterisierung der biopolitischen Produktionsweise auf die Semantik des Schaffens und Hervorbringens zurückgreifen. Der mechanologischen und maschinologischen Affektproduktion wird hier eine Metaphorik der Kreativität und sogar – für einen Text der politischen Theorie ungewöhnlich – der Liebe entgegengehalten, etwa wenn sie im dritten Band *Commonwealth* schreiben: »Liebe setzt Singularitäten zusammen, komponiert sie wie die Themen eines musikalischen Werks, nicht als Einheit, sondern als Netzwerk gesellschaftlicher Beziehungen.« (Hardt/Negri 2010, 197) Und als eine Credo schreiben sie kurz darauf: »Wonach wir suchen – und was in der Liebe zählt – ist das Hervorbringen von Subjektivität und die Begegnung von Singularitäten, die sich zu neuen Mengen zusammensetzen und neue Formen des Gemeinsamen konstituieren.« (ebd., 199)²²⁸ Die Interaktion auf der affektiven Ebene wird in der *Empire*-Trilogie aus dem mechanologischen und maschinologischen Register herausgedreht und ins poetologische Paradigma übertragen. Das Zusammensetzen, Hervorbringen und insbesondere das Komponieren verweist auf eine Semantik und Praxeologie der Kunstfertigkeit, die nun gerade nicht individualisierende Affekte hervorruft, sondern einen gemeinsamen affektiven Horizont – so etwas wie ein »affektiv Komunes«, wird doch das Kommune in Hardt und Negris jüngster gemeinsamer Arbeit als eine »freudvolle demokratische Leidenschaft« gefasst (296),

228 Gerald Raunig reichert in *Ungefüge* Hardts und Negris Liebes-Theorem mit den Dokumenten mittelalterlicher Mystikerinnen an, um der christlichen Degradierung der Armen als *Objekte* der Liebe eine Praxis entgegenzuhalten, in der die Armen selber zum »Liebessubjekt« werden und eine »immanente wechselseitige Sorge« üben (Raunig 2021, 130). Er spekuliert, dass daraus ein »Meer der Liebe« entstehen könnte, »in dem es kein Objekt, kein Subjekt gibt, sondern Millionen und Abermillionen von Tropfen, eine Vielfalt namenloser Strömungen, die sich aus maßlosen Zuflüssen speisen.«

und die *Empire*-Trilogie endet nicht umsonst mit einem Kapitel, das zur Instituierung des Glücks aufruft (383–390).

Vielen Leser*innen klingt diese biopolitische (in der vorliegenden Terminologie: der poietologischen) Fruchtbarmachung der affektiven Arbeit zu optimistisch und utopistisch, wie angesichts der hier verwendeten Zitate vielleicht nicht überraschen wird. Was die empirische Überprüfbarkeit ihres behaupteten widerständigen Potenzials betrifft, kamen Penz und Sauer (2016, 205) in ihrer empirischen Untersuchung der österreichischen Post AG zu einem eher skeptisch machenden Ergebnis. Allerdings räumen sie ein, dass eine solche Untersuchung bei anderen Dienstleistungssektoren, insbesondere den *creative industries*, anders ausfallen könnte (ebd., 212), und stimmen Hardt und Negri zumindest teilweise darin zu, dass Solidarisierung und gegenseitige Ermächtigung »Räume affektiver Widerständigkeit« eröffnen können, die sich auch politisch nutzen lassen (222). Und noch ein anderer Faktor spielt hier, so möchte ich ergänzen, eine tragende Rolle: die Zeit. Es ist vermutlich noch viel zu früh, um die gesellschaftspolitischen Auswirkungen des Hegemonialwerdens immaterieller und affektiver Arbeit wirklich bilanzieren zu können. Die Alternative zwischen Entfremdung oder Solidarisierung des affektiven Lebens hat gewiss heuristischen Wert, sie lässt sich aber heute noch nicht entscheiden – falls dies epistemologisch überhaupt jemals der Fall sein sollte.

Automatisierte Interaktion

In den Jahrzehnten, in denen die Emotions- und Mikrosoziologie das komplexe affektive Geschehen in menschlichen Interaktionen zu beschreiben lernte und die Debatte um Gefühlsarbeit bzw. affektive Arbeit an Fahrt aufnahm, setzten auch die Computerwissenschaften entscheidende Schritte. Insbesondere der Siegeszug des Personal Computers machte die Entwicklung neuer Formen der Mensch-Maschine-Interaktion (in der Fachliteratur: HCI für »human-computer-interaction«) nötig. Diese Entwicklung wurde ihrerseits Gegenstand sozialwissenschaftlicher Beobachtung, wie Lucy Suchmans 1987 erschienene Monographie *Plans and Situated Actions* in beispielhafter Form unter Beweis stellte. Der Ausgangspunkt, um nicht zu sagen die »Urszene« für Suchmans ethnomethodologisch gestützte Untersuchung war eine Reihe von frustrierenden Interaktionen ihrer Kolleg*innen

am Palo Alto Research Center mit einem neuen Xerox-Kopiergerät im Jahr 1979. Suchman gelang der Nachweis, dass die Entfaltung einer interaktiven Situation immer von interpretativen Akten aufseiten der Teilnehmer*innen abhängt, seien diese nun menschlicher oder nichtmenschlicher Natur. Zugleich wird durch die Interaktionsanalyse deutlich, wie unterschiedlich die Ressourcen zur Interpretation der Absichten der anderen Teilnehmer*innen verteilt sind (Suchman 2007, 178f.). Im Fall des Fotokopierers standen nur wenige Interaktionskanäle wie Eingabetasten oder Sensoren zur Verfügung, doch natürlich hat die technologische Entwicklung seither die Formen der Interaktion wesentlich angereichert. In der 2007 erschienenen erweiterten Neuauflage ihres Buchs geht Suchman auf die interaktiven Roboter Cog und Kismet sowie die sogenannten *software* oder *interface agents* ein, deren Design ganz auf die Interaktion mit User*innen abzielt und die sich seit den 1990er Jahren zunehmend mit graphischer Oberfläche präsentieren. Die Geschichte dieser Softwareagenten setzt freilich schon früher ein. Joseph Weizenbaums am MIT entwickeltes ELIZA-Programm ist das wohl berühmteste Beispiel vor der Jahrtausendwende. ELIZA konnte mit einigem Erfolg einen Therapeuten der Rogers-Schule simulieren und erfüllte damit aus der Sicht vieler Beobachter*innen die Bedingungen zum erfolgreichen Bestehen des Turing-Tests (vgl. ebd., 47–50). Der Enthusiasmus, mit dem ELIZA und damit die Idee affektiv bedeutsamer Interaktionen mit Computern begrüßt wurde, war Weizenbaum selbst allerdings suspekt. An diesen Vorbehalt knüpfte später Sherry Turkle an, indem sie den »ELIZA Effect« (Turkle 1995, 101–124) als Katalysator für den von ihr so gefürchteten Zusammenbruch klarer Grenzen zwischen Menschen und Maschinen beschrieb.

Gegen diese letztlich essentialisierende Dichotomie hat sich Elizabeth A. Wilson in ihrer (von Suchman inspirierten) Neulektüre des ELIZA-Effekts gewendet. Sie argumentiert, dass menschliche Kompetenzen immer schon von Artefakten, Routinen und Automatismen abhängen, die die Zuschreibung von Autonomie komplizierter machen als es simple Gegenüberstellungen von Menschlichem und Nichtmenschlichem oder von Analogem und Digitalem suggerieren. »The fight to save uniquely human capacities robs the human psyche of its innate power to connect, interbreed, and flourish.« (Wilson 2010, 91) Wenn man dieser (durch die Arbeiten im Kontext des *Nonhuman Turn* untermauerten) Auffassung folgt, dann lässt sich die vielfach beobachtete Bereitschaft, als reziprok wahrgenommene Beziehungen zu künstlichen Agenten einzugehen, nicht mehr so einfach pathologisieren oder

als Dekadenzphänomen beschreiben.²²⁹ Vielmehr verdanken sich Autonomiezuschreibungen schon unter Menschen einer affektiven Relation, wie Wilson mit der psychologischen Attributionstheorie plausibilisiert: »I am brought to mindfulness through someone else's capacity to hold me in their mind as a thinking, feeling creature.« (Ebd., 106) Wilson macht den Attributionsbegriff auch für die AI-Forschung geltend. Ein Programm wie ELIZA sei deshalb als intelligenter künstlicher Agent wahrgenommen worden, weil die Menschen, die mit ihm interagierten, sich affektiv mit ihm verbanden. Sie leitet daraus eine denkwürdige These für den gesamten AI-Diskurs ab, nämlich: »All AI is HCI« (103), womit auf den Umstand verwiesen ist, dass jede Zuschreibung von Intelligenz an eine Maschine von den sichtbaren, aber gerade auch den verborgenen oder verschleierte Interaktionen mit Menschen abhängt, die sich affektiv involvieren und, um Penz und Sauers Begriffs auch hier ins Spiel zu bringen, ihr affektives Kapital in die Maschine investieren.

Dennoch blieb im Interaktions-Design für lange Zeit jene Dimension außer Betracht, die gerade im popkulturellen Imaginären immer die klarste Grenze zwischen Mensch und Maschine markierte: die Emotionalität. Die Informatikerin Rosalind Picard setzte in den 1990er Jahren am MIT einen epochalen Schritt, um dies zu ändern. »Computer-based communication is affect-blind, affect-deaf, and generally speaking, affect-impaired. A quantum leap in communication will occur when computers become able to at least recognize and express affect.« (Picard 1997, 15) So schreibt sie in der Einleitung ihrer Monographie *Affective Computing*, mit der der gleichnamige Forschungsbereich aus der Taufe gehoben wurde. Picard macht im Anschluss an die neuropsychologischen Debatten um den Wert von Gefühlen und Emotionen deren Bedeutsamkeit auch für die Interaktion mit Computern geltend: »The long-term influences of interacting with unaffactive computers may in fact be gradually eroding the user's emotional abilities.« (Ebd., 251) Das Projekt, Maschinen emotionale Fähigkeiten zu verleihen, soll also direkt den Menschen zugute kommen. Und der AI-Forschung schreibt Picard ins Stammbuch, dass »echte« künstliche Intelligenz von deren Fähigkeit abhängt, auf »natürliche« Weise mit Menschen zu interagieren – und diese Natürlichkeit zeige sich nicht zuletzt anhand der »emotionalen Intelligenz« (ebd. x), die damals ebenfalls noch ein junges Konzept war.

229 »[I]t is commonplace in contemporary Human-Computer Interaction (HCI) and robotic work that people will fall, easily, into reciprocating relationships with artificial agents.« (Wilson 2010, 95)

Picard gilt bis heute als Galionsfigur der Affective Computing-Szene. Nach der Jahrtausendwende hat sich deren Output rasch vervielfacht: Seit 2005 findet alle zwei Jahre eine *International Conference on Affecting Computing and Intelligent Interaction* statt; seit 2010 erscheinen die *IEEE Transactions on Affective Computing*, und die Publikation des *Oxford Handbook of Affective Computing* im Jahr 2015 kann als akademische Nobilitierung dieses Forschungsbereichs bezeichnet werden. Die ersten Monographien zu »künstlicher emotionaler Intelligenz« (Yonck 2017) sowie »empathischen Medien« (McStay 2018) räumen Affective Computing folgerichtig einen zentralen Platz ein. Doch gerade die Vielfalt der Anwendungen – etwa im Marketing, in Schulen, bei Jobinterviews oder im Sicherheitsdienst – macht deutlich, dass es sich bei Affective Computing nicht immer um reziproke Interaktionen zwischen User*innen und den von ihnen genutzten Maschinen handelt. Vielmehr betrifft einer der großen Kritikpunkte die Abschöpfung und Ausnutzung affektiver Daten zum Vorteil Dritter (ebd., 179–183). Im Folgenden sollen allerdings primär die reziproken Interaktionen auf der Basis von Affective Computing in Betracht kommen.

Picard hielt fest, dass der erhoffte interaktive Quantensprung mindestens von den Fähigkeiten zur Erkennung und zum Ausdruck von Affekten abhängt. Für die automatisierte Affekterkennung kommen prinzipiell zwei Modelle in Frage: ein kontinuierliches und ein diskretes (Bianchi-Berthouze/Kleinsmith 2015, 156). Das diskrete Modell schreibt bestimmte Expressionen kategorial scharf umrissenen Emotionen zu. Das kontinuierliche Modell verortet die Expressionen hingegen auf einem Raster gradueller Dimensionen (wie Erregung, Valenz, Intensität von Lust und Schmerz etc.). Bislang setzt die Affective Computing-Community überwiegend auf das diskrete Emotionsmodell (Lisetti/Hudlicka 2015, 101), primär in Gestalt der Theorie der sechs Basisemotionen von Paul Ekman (Wut, Angst, Ekel, Traurigkeit, Freude, Überraschung) sowie dem von Ekman mitentwickelten Facial Action Coding System (FACS). Mit diesem Modell soll es gelingen, anhand von Gesichtsausdrücken die jeweils vom beobachteten Subjekt empfundene Emotion zu erkennen (McStay 2018, 55–73). Ekmans FACS wird zudem bei der Affektsynthese angewendet, etwa für virtuelle Agenten, Computercharaktere und Roboter.

In der Psychologie ist die Theorie von genetisch festgelegten Basisemotionen sowie die Annahme einer Universalität von Gesichtsausdrücken, die diese Emotionen global und kulturinvariant erkennbar machen, seit langem umstritten. Ihre kritiklose Implementierung in automatisierten Programmen

der Affekterkennung ist daher mit höchster Skepsis zu betrachten (Tuschling 2014). In den letzten Jahren haben die Arbeiten von Lisa Feldman Barrett und ihren Kolleg*innen die Annahme, dass es eine Art »emotionalen Fingerabdruck« für distinkte Emotionen wie in Ekman's Modell gibt, dass also etwa die Emotion »Freude« zwangsläufig mit einer neurophysiologischen Signatur einhergeht, die sich isolieren und in ganz unterschiedlichen Instantiierungen von Freude wiedererkennen lässt, als unhaltbar ausgewiesen. Variation sei hier die Norm, so lautet das kurzgefasste Ergebnis von Feldman Barretts (2017, 23) neuropsychologischen Forschung, weshalb sie folgert: »Emotion fingerprints are a myth.« Statt einer fixen Verschaltung im Gehirn sind Emotion vielmehr überaus voraussetzungsreiche Ergebnisse von sozialen Konstruktionen, die zudem ständigen Neuverhandlungen unterliegen – einer »emotion acculturation« (ebd., 150). Dennoch operiert die Affective Computing-Forschung weiterhin mit diesem diskreten, universellen und letztlich reduktionistischen Modell, das die von Feldman Barrett überzeugend begründete soziale Konstruiertheit von Emotionskategorien ignoriert (vgl. Bösel 2020).

Im *Oxford Handbook of Affective Computing* wird die Entwicklung affektsensibler virtueller Agenten klar in Richtung dieses diskreten Modells propagiert. Im Gesundheitssektor werden beispielsweise bereits simulierte, virtuelle Affekte eingesetzt, die zu realen (wenn auch künstlich induzierten) Affekten bei den Nutzer*innen führen und damit vertrauensvolle Beziehungen zu virtuellen Agenten aufbauen helfen sollen. Da hierbei zunehmend auch elektronische Haustiere und Roboter zum Einsatz kommen, bietet es sich an, den von Luciano Floridi (2014, 152–158) vorgeschlagenen Begriff »artificial companion« für diese kybernetischen Interaktionspartner zu verwenden. Als Zielgruppe für deren Anwendungen werden Menschen mit geringer »computer literacy« oder »health literacy« genannt, die so angeblich besser erreicht werden können und auch selbst höhere Zufriedenheit mit ihrer Betreuung äußern (Bickmore 2015, 538). Artificielle Gefährten sollen dabei helfen, medizinische Anweisungen und Erklärungen zu vermitteln. Einer Studie zufolge interagiert diese Patient*innengruppe lieber mit einer solchen Gefährtin als mit menschlichen Expert*innen, »because they felt she [man beachte den *gender bias*, der sich durch das gesamte AC-Feld zieht, Anm. BB] provided information in a more friendly and less pressured manner« (ebd., 543). Auch die therapeutische Beziehung soll mit Beziehungsagenten verbessert worden sein, jedenfalls behauptet das eine Studie, der zufolge die Teilnehmer*innen einem Therapieprogramm gegenüber signifikant

mehr an intimen Informationen preisgaben als realen Personen gegenüber (540). Der ELIZA-Effekt hat also auch in den 2010er Jahren noch gewirkt.

Die Kybernetisierung des affektiven Lebens ist allerdings mit der fortschreitenden Implementierung von Emotionserkennungssystemen einen großen Schritt weiter, als dies zu Weizenbaums Zeiten noch denkbar war. Wenn die Affektregulation, die man bisher den Kultur- oder Psychotechniken zuschreiben konnte, auf automatisierte Agentensysteme übertragen wird, deren Algorithmen für die Nutzer*innen weder verstehbar noch einsehbar sind, dann wird ein gehöriger Anteil der Affektverfügungsmacht von den Individuen und sozialen Gruppen ausgelagert und einem digitalen Gefüge überantwortet, das zumindest in seiner derzeit vorliegenden Programmatik der sozialkonstruktivistischen Dimension des Sprechens über und Handelns mit Gefühlen und Emotionen keinen Raum mehr lässt. Sigrid Weigel spricht in ihrer Auseinandersetzung mit Affective Computing angesichts der Entdifferenzierung von Qualitäts- und Quantitätskategorien von »Geräten künstlicher Dummheit« und identifiziert Ekman's FACS zurecht als den zugrundeliegenden »Dummheits-Koeffizienten« (Weigel 2020, 66f.). Die Beispiele aus dem Gesundheitswesen zeigen, dass Fragen nach einer angemessenen Betreuung von Menschen durch Menschen gar nicht mehr aufkommen. Vielmehr wird der unbefriedigende Status quo als gegeben vorausgesetzt, dem nun computergestützte Systeme Abhilfe schaffen sollen. Schon auf dieser Ebene lässt sich davon sprechen, dass hier nicht zufriedenstellende soziopolitische Verhältnisse normalisiert werden. Der Begriff der Normalisierung im Sinne Foucaults greift aber noch mehr, wenn man auf die mediengestützte Ansammlung affektiver Daten fokussiert, die statistisch ausgewertet werden, um einer besseren Regierbarkeit und Optimierbarkeit menschlicher Affektivität zuzuarbeiten.

Dass eine solche bis in die tiefsten affektiven Regungen reichende Durchleuchtung nicht unbedingt nur als wünschenswert erscheinen muss, liegt auf der Hand. Picard spricht deshalb in ihrem Grundlagenwerk bereits die naheliegenden Einwände an, die sie unter Bezugnahme auf Orwells *1984* in der Frage zuspitzt, ob Affective Computing nicht in der Generierung eines Big Brother-Systems kulminieren würde. Ihre Antwort hat durchaus originellen Charakter: Denn anstatt einem einschüchternden großen Bruder soll das von ihr als Wunschbild errichtete affektive Rechnersystem eher einer »pleasing little sister« gleichen (Picard 1997, 124). Selbst wenn man dieser sexistischen Verniedlichung zum Trotz annimmt, dass mit den automatisierten Affekttechnologien nicht zugleich ein missbräuchliches Überwachungs-

system implementiert wird, fällt doch eines ins Auge: dass hierbei nämlich einem technologischen Autoaffizierungssystem zugearbeitet wird, das als idealer Erfüllungsgehilfe des Wunsches nach permanenter narzisstischer Selbstbestätigung wirken dürfte, weil es ja den Schein der Interaktion mit einem Außen bewahrt. Die Entfremdung wird hier zur Ent-Fremdung, nämlich zum Ausschluss alles Fremden und Befremdlichen, von allem, was das Anheimelnde der affektiven Autosphäre bedrohen könnte.

Wie weit dieser technologische Narzissmus gehen könnte, hat Spike Jonze in seinem Spielfilm *Her* (2013) gezeigt, bei dem der Protagonist mit seinem empathischen »Operating System« eine so perfekt aufeinander abgestimmte affektive Sphäre bildet, dass zwischenmenschliche Interaktionen jeden Rest an Faszination verlieren, den sie vor dem lebensverändernden Ankauf noch gehabt haben mögen. Artificielle Gefährten könnten, so jedenfalls wird es in dieser Fiktion dargestellt, aufgrund der ständigen Beschaffung und Prozessierung affektiver Informationen ihrer User*innen ein solch umfassendes Verständnis für deren Bedürfnisse, Vorlieben, Abneigungen und auch Sehnsüchte entwickeln und entsprechende Impulse setzen, dass Interaktionen mit realen Menschen zunehmend als mangelhaft erscheinen. Denn erstens verfügen die Mitmenschen nicht über einen annähernd so vollständigen Informationsstand, zweitens sind sie aufgrund ihrer eigenen Launenhaftigkeit und ihrer fluktuierenden Energiezustände nicht ständig in der Lage, auf der Höhe ihres Informationsstandes zu interagieren, und drittens neigen sie dazu, ihre ohnehin begrenzten emotionalen Kapazitäten auf mehrere Bezugspersonen aufzuteilen, sodass sehr schnell das subjektive Gefühl entstehen kann, man käme in solchen Interaktionen affektiv nicht wirklich auf seine Kosten.

Was *Her* beschreibt, mag unrealisierbare Science Fiction bleiben. Unbestreitbar ist allerdings eine Tendenz, die in der Kybernetisierung und ihrer Verquickung mit der Maschinologie beschlossen liegt: nämlich die Tendenz zur Berechnung, Verrechnung und vor allem Vorausberechnung von Affekten und Emotionen. Damit werden die von Menschen angewandten Psychotechniken in automatisierte Psychotechnologien überführt – in beiden Fällen wird die voraussichtliche Wirkung möglicher Interaktionsoptionen zum Kriterium für die Entscheidung, welche Intervention zu setzen ist. Mit der algorithmischen Prozessierung großer Mengen an affektiven Daten fußt diese Vorausberechnung zunehmend auf der pragmatisch wirksamen Vornahme der Zukunft durch datenkapitalistische Akteure (vgl. Zuboff 2018, 323–334).

Mit der Verfügbarkeit entsprechender Programme, die sowohl meine eigenen Affekte zu lesen und prozessieren verstehen als auch diejenigen meiner Interaktionspartner*innen, könnte aber auch die zwischenmenschliche Interaktion selbst zunehmend algorithmisiert werden. Ich setze dann meine Handlungen so, wie sie mit der größten Wahrscheinlichkeit zur erwünschten affektiven Beeinflussung meiner Interaktionspartner*innen führen. Umgekehrt kann und muss ich davon ausgehen, dass meine Interaktionspartner*innen dasselbe tun. Die Rationalisierung der Interaktion im Sinne ihrer umfassenden und lückenlosen, weil nicht mehr auf den fehleranfälligen kognitiven Kapazitäten von Menschen beruhenden Berechnung wird dann die logische – und sich vielleicht schon bald geschichtlich realisierende – Folge. Sie würde aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer neuen Hypersensibilität einhergehen: nämlich einer unvordenklich niedrigen Reizschwelle, die schon bei geringfügigen Verweigerungen affektiver Arbeit oder Aufmerksamkeit überschritten und zu narzisstischen Kränkungen führen würde. So könnte man jedenfalls eines der Risiken der technologischen Auslagerung der Affektregulation beschreiben, die Norbert Elias einst als die zentrale Kompetenz im Zivilisationsprozess beschrieben hat.²³⁰

Um noch eine weitere Science Fiction-Vision aufzurufen, die die affektive Algorithmisierung in Zeiten von Social Media und Big Data widerspiegelt, sei zum Schluss dieser Betrachtungen auf Dave Eggers (2013) Roman *The Circle* verwiesen. Darin wird die maschinelle Intensität wie auch die Stupidität des pausenlosen Kommentierens und Interagierens mit Social-Media-Freund*innen in sinnfälliger und narrativ fast schon imitativer Weise zum Ausdruck gebracht. Die Protagonistin, die in die postsäkulare Gemeinschaft des titelgebenden Konzerns eintritt, muss nämlich zunächst einmal auf die harte Tour lernen, was es heißt, in ihr zu reüssieren. Es kommt dabei

230 Dass die Affektregulation überhaupt automatisiert und externalisiert werden könnte, das hat Elias an einer Stelle seines Hauptwerks zumindest metaphorisch angedeutet. In der *Zusammenfassung* im zweiten Band findet sich der Satz: »Später, wenn die Fließbänder, die durch das Dasein des Einzelnen laufen, länger und differenzierter werden, lernt das Individuum, sich gleichmäßiger zu beherrschen« (Elias 1997, 340). Die Metapher des Fließbandes, das damals noch eine relativ junge Technologie war, vermittelt ein starkes Bild bezüglich der Leistungen maschineller Automatisierung. Die Pointe in Elias' Darstellung ist die *Internalisierung* externer Regeln und Zwänge, doch zugleich eröffnet er hier die Perspektive auf eine prothetische *Externalisierung* dieser Internalisierung, nämlich kraft eben jener technischen Automatismen, die erst vom Ende des 20. Jahrhunderts an entwickelt wurden. Eine von Elias beschriebene Auswirkung dieser »Fließbänder« ist angesichts der technologischen Auslagerung der Affektregulation gewiss nicht weniger zu erwarten: »Das Leben wird in gewissem Sinne gefahrloser, aber auch affekt- und lustloser« (ebd., 341).

nicht nur auf die faktische Arbeitsleistung an (die hier in der Bearbeitung von Kund*innenbeschwerden besteht und ganz entscheidend über den Erfolg der dabei eingesetzten affektiven Arbeit bemessen wird), sondern mindestens gleichwertig auf die pausenlose Kommentierungs- und Metakomentierungstätigkeit in den firmeneigenen Social Media. Jede*r zu dieser ungeheuren Informationszirkulationsmaschinerie Beitragende erwartet dabei eine umgehende affektive Bestätigung, deren Ausbleiben zu schwerwiegenden Verstimmungen führen kann, die dann wiederum entsprechende affektive Nachjustierungen erforderlich machen. Der Kreis, auf den der Titel verweist, ist offensichtlich ein überaus schnell rotierender, dessen Rotationsenergie von der in gnadenloser Selbstausschöpfung abgeschöpften Energie seiner Angestellten (oder besser: Anhänger*innen) gespeist wird. Dass diese trotzdem freudig mitmachen und dem Weltweitwerden einer Konzernideologie, die auf totale Sichtbarkeit und Überwachung setzt, mit revolutionärem Enthusiasmus beiwohnen, ist eine bittere Parabel auf die in der Gegenwart tatsächlich sinnfällig gewordene freiwillige Preisgabe affektiver und anderer Informationen, die für die Epoche der Social Media so charakteristisch ist.

Séduction und Destinerrance

Wo lassen sich nun bezüglich der Interaktionstechniken, die so weitgehend jenen Verfügungsregimen eingegliedert sind, deren Verflechtung die moderne Psychomacht konstituiert, Spuren eines anderen Verfügens ausmachen? Welche wechselseitigen Affizierungsweisen entziehen sich dem strategischen Spiel der Affektlenkung?

Eine dieser Spuren findet sich bei Jean Baudrillard, der schon sehr früh die kybernetologische Kontrolle der »Stimmungswerte« als eine Endgestalt der Affektverfügungsmacht analysiert hat. Ein Jahrzehnt nach seinen Ausführungen zur Konsumgesellschaft hat er sich mit großem Nachdruck dem Begriff der Verführung bzw. »séduction« zugewandt, der eine semantische Absetzung vom Begriff und Paradigma der »production« erlaubt. Im Französischen umfasst die Bedeutung von »production« auch das Sichtbarmachen und Zur-Erscheinung-Bringen, sodass das Paradigma der Produktion schon vom Begriff her als eines der Transparenz ausweisbar wird. Baudrillard kehrt diese Valenz um, indem er der Transparenzgesellschaft schon Jahrzehnte vor dem Social-Media-Hype mit seinem sozial legitimierten

Exhibitionismus und den Skandalen um die zentrale Speicherung privater elektronischer Daten attestierte, eine »Gesellschaft ohne Geheimnis« zu sein (Baudrillard 2012, 112). Demgegenüber *entzieht* die Verführung – die *séduction* – etwas dem Bereich des Sichtbaren. Und nicht nur diesem, denn Baudrillard führt den Gedanken des Entzugs noch weiter: »*Verführung* ist, was dem Diskurs seinen Sinn raubt und ihn von seiner Wahrheit ablenkt.« (Ebd., 77) Diese Charakteristik beruht auf einer Gleichsetzung des Verführerischen mit dem Geheimnisvollen, aber auch mit dem Schwachen und dem Ohnmächtigen, also all dem, was keine direkte Verfügungsmacht besitzt.²³¹

Die Logik der Verführung bringt in dieser Auffassung sowohl im Bereich der Produktion als auch der Semiosis eine Störung ein. Die Verfügung wird durch die Verführung hintertrieben, die man in Richtung eines Ungefügtwerdens, einer Entfügtung weiterdenken kann. Baudrillard selbst geht von der Verführung, die er als eine »Duellbeziehung« sowie eine »duale Beziehung« kennzeichnet, zu einer Konfrontation mit dem Anderen als eines Singulären über (Strehle 2011, 154; vgl. Baudrillard 2012, 218). Das macht aber auch die Verführungssituation zu einer singulären Beziehung – eine Auffassung, die sich mit einer Foucauldianischen Sicht auf die Mikrophysik der Macht, die zwischen zwei Personen immer in komplexer Weise wirksam ist, vergleichen lässt. Allerdings versuchte Baudrillard vielleicht allzu sehr, sein Konzept der Verführung mit dem Anschein des Verfemten zu versehen; die Begriffe, die er mit ihm verkettet, wie das *Böse*, das *Fatale*, das *Falsche* und das *Illusionäre*, sind jedenfalls in auffallend plakativer Weise antagonistisch und subversiv gewendet, was möglicherweise einem Denken der Verführung als einer Entfügtung, wie es im hiesigen Kontext gesucht wird, zuwiderläuft.

Es soll daher noch eine zweite Spur aufgenommen werden, die sich in ähnlicher Weise der Verführung als einem Gegenkonzept zum Verfügungswollen zuwendet. Diese Spur findet sich in subtiler Weise in die Anlage von Jacques Derridas (1982) erstem Band von *Die Postkarte* eingepreßt, den man als einen theorielastigen Brief- oder besser Postkartenroman lesen kann. Die kurzen Texte, die der Verfasser an seine Adressatin D. schickt und die immer wieder von Liebesbekundungen und Verführungsgesten durchzogen sind, umfassen eine denkwürdige Auseinandersetzung mit dem Wesen der postalischen Sendung, des Adressierens und Schickens und vor allem der Unvermeidbarkeit einer falschen, das heißt so nicht intendiert gewesenen

231 »Verführen heißt schwach machen. Verführen heißt, schwach werden. Wir verführen durch unsere Zerbrechlichkeit, niemals durch unsere Fähigkeiten oder durch starke Zeichen.« (Ebd., 116)

Zustellung oder, wie man mit Derrida und in Anklang an Heidegger sagen könnte: der Zu-schickung. Das postalische Schicken vollzieht sich ohne Garantie auf Ankunft des Gesendeten, weil es Wege in Anspruch nehmen muss, über die es keine Kontrolle hat und auch nicht haben kann. Dass ein Brief auch jederzeit *nicht* ankommen, also seine Bestimmung verfehlen kann, diesen Gedanken transformiert Derrida in die starke Aussage, dass ein Brief gewissermaßen niemals *wirklich* ankomme und dass die Abdrift in den Vollzug des postalischen Schickens unauslöschlich eingeschrieben sei. Für diese strukturelle Abdrift hat Derrida ein eigenes Wort kreiert: die *destinerrance*.²³² Damit ist die Bestimmung und die Irrung gleichermaßen ausgedrückt – und Derrida wendet sich mit diesen Überlegungen explizit gegen Heidegger, der das postalische Schicken strikt dem Walten der *téchne* und damit der Metaphysik zugeordnet und dem Sein als dem wahren Absender des Geschicks gegenübergestellt hätte, wie Derrida einräumt. Doch geht Derrida noch weiter, indem er in einer Entschiedenheit, die an die allzu treuen Heideggerianer*innen adressiert sein dürfte, daran festhält, dass Heideggers Seinsdenken selbst, mit seiner Begrifflichkeit des Geschicks, des Entzugs, des Ansich- und Zurückhaltens usw. seinerseits jenen postalischen Diskurs gebraucht oder spricht, den es zugleich als technische Verfehlung von sich weisen will:

»Da sind die Dinge am schwierigsten: denn die Idee selbst des Entzugs (der Schickung eigen), die Idee des Halts und die Idee der Epoche, in der das Sein sich zurückhält, aussetzt, zurückzieht usw., diese Ideen sind unmittelbar gleichgeartet dem postalischen Diskurs. Postieren, das heißt senden, indem man rechnet mit einem Halt, einem Relais oder einem aussetzenden Verzug, dem Ort eines Facteurs, der Möglichkeit der Ablenkung und des Vergessens.« (Derrida 1982, 83)

Indem er Heideggers genealogisches Schema von (Seins-)Geschick und Technik *durcheinanderbringt*, wie Derrida es selbst formuliert, weist er nicht nur die seinsgeschichtliche Abwertung der Technik von sich – sondern zugleich ihre implizite Überhöhung, die sich bei Heidegger darin bekundet, dass er zumindest in seinem späten Denken der Technik die Störung oder Verfehlung nicht mehr als deren strukturelles Double aufzufassen bereit war.²³³ Für den späten Heidegger funktioniert die Technik immer so, wie sie soll, während Derrida mit der *destinerrance* für ein Denken eintritt, das der

232 Eine Darstellung der wichtigsten Auseinandersetzungen Derridas mit diesem Begriff findet sich in J. Hillis Miller (2006).

233 Die Produktivität des Störungsbegriffs nicht nur für die Künste, sondern auch für die Medientheorie wird von Markus Rautzenberg (2009) geltend gemacht, unter anderem in direktem Rekurs auf Heidegger und Derrida.

Verfehlung der Bestimmung einen unauslöschlichen Platz einräumt – und damit in analoger Weise der Störung des Funktionierens oder, in der Sprache der vorliegenden Arbeit: der Entfügung der Verfügung.

All dies hätte nur entfernt mit der Thematik der Interaktionstechniken zu tun, würde Derrida seine Überlegungen nicht in einem besonders markanten Medium anstellen, nämlich seinen Liebesbriefen an die Adressatin D., von der die Leser*innen aufgrund der vielen Anspielungen an reale Begebenheiten annehmen dürfen, dass ihr eine reale Person zugrundeliegt. Die reale Adressierung war Derrida, wie man bei seinen vielen Vorträgen immer wieder bemerken kann, ein überaus wichtiges Anliegen, und auch wenn die *Postkarte* in der Form nach singulärer Text in seinem Werk bleiben sollte, ist die Adressierung ein beständig wiederholtes und abgewandeltes Verfahren. Adressieren heißt aber zugleich: affizieren. Und die Einflechtung des Gedankens der *destinerrance* sagt dann nichts Geringeres, als dass jegliche Affizierungstechnik immer auch ihr Verfügungsziel verfehlen kann, wenn nicht sogar muss. Diesen Gedanken hat Derrida in seinen Texten auch performativ umgesetzt, die ja nicht zufällig immer wieder um die Unmöglichkeit kreisen, wirklich verstanden zu werden oder dasjenige Wirklichkeit werden zu lassen, wovon sie handeln – und genau diese performative Umsetzung, die eine stilistische Herausforderung darstellt, macht seine Texte über ihren philosophischen Gehalt auch literarisch so interessant. Derrida argumentiert nicht nur, sondern verführt zugleich durch seine stilistische Brillanz zu (s)einem Denken, das die Verfehlung als Bestimmung und die Entfügung als die Verfügung zu denken erlaubt. Einmal mehr wird damit auf den Spuren einer anderen Verfügung das Ereignis sichtbar, das die Ordnung des affektiven Gefüges durcheinanderzubringen verspricht.

4. Autonomisierungen: Psychotechnologien des Selbst

Der Zoom, der von äußeren Feldern der Affektmodulation immer weiter nach innen führt, macht nun bei der Ebene der bewussten Selbsteinwirkung Halt. Diese Selbsteinwirkungen geschehen kraft dessen, was man »Autopsychotechniken« nennen könnte oder auch »Techniken der affektiven Verselbstung«, wobei der letztere Ausdruck bereits eine gewisse Ambivalenz mit sich zu tragen scheint: Denn das Kunstwort »Verselbstung« lässt nicht nur an Autonomisierung denken (ein heute trotz der Dezentrierung des neuzeitlichen Subjekts immer noch hoch angesehener Begriff), sondern ebenso an ein Sich-Verlieren in der Beschäftigung mit sich selbst, inklusive eines gewissen Weltverlusts und zumindest partieller »Weltfremdheit«, um den von Peter Sloterdijk in ähnlichen Kontexten vorgeschlagenen Begriff in Erinnerung zu rufen. Doch es ist ein anderer Theoretiker, um dessen Werk man bei dieser Thematik unmöglich herumkommt, nämlich Michel Foucault, der das Konzept der »Selbsttechniken« oder auch »Technologien des Selbst« prominent gemacht hat – übrigens in einer im Rückblick erstaunlichen Synonymität, wo man doch heute beim Begriff der Selbsttechnologien kaum noch von den gerade erst erfundenen digitalen Technologien der Selbstaufzeichnung, Selbstüberwachung und Selbstoptimierung abstrahieren kann, wogegen die Selbsttechniken viel eher an habituelle, also von einem aktiven Subjekt ausgeübte Techniken denken lassen. Diese Unterschiedlosigkeit in Foucaults Wortwahl gibt auch gleich dem vorliegenden Kapitel die Leitfragen vor. Handelt es sich demnach bei den seit etwa 2010 sehr viel mediale wie auch akademische Aufmerksamkeit auf sich ziehenden Projekten des Self-Tracking, Life-Logging etc. um eine simple Fortschreibung dessen, was Foucault im Sinn hatte, oder um dessen völlige Pervertierung?

Freilich sind diese durch digitale Technologien gestützten Optimierungsversuche nicht das einzige Medium, in dem das zeitgenössische Selbst versucht, an sich zu arbeiten. Ähnliches kann auch mithilfe von analogen Körper-, Kultur- und Psychotechniken geleistet werden, wobei auch hier eine

Zunahme von kybernetischen Figuren auszumachen ist.²³⁴ Das Selbst wird, sei es implizit oder explizit, als ein System aufgefasst, dessen Parameter fortlaufend vermessen werden, um sein Funktionieren weiter zu gewährleisten und seine Leistung zu erhöhen. Diese Kybernetisierung des Selbst scheint nicht zufällig von der kritischen Sozialwissenschaft immer wieder als (neoliberale) Gouvernentalisierungsstrategie analysiert zu werden. Schon hierbei wird Foucault zumindest implizit auftauchen – immer dann nämlich, wenn die Praktiken der affektiven Arbeit am eigenen Selbst als neoliberale Regierungs- und damit Herrschaftstechnologie entlarvt werden.²³⁵

Um diese Fragen zu behandeln wird es sinnvoll sein, einen Blick auf den aktuellen Stand der Debatten um die moderne Selbsthilfekultur sowie die digitalen Technologien des Selbst zu werfen und dabei auch zu klären, welche Affektverfügungsparadigmen hier wirksam werden. Danach soll der Fokus auf Foucaults vielbesprochene »ethische Wende« im Umkreis seiner Arbeiten zur »Hermeneutik des Selbst« und zur »Ästhetik der Existenz« wandern, und zwar im Hinblick auf die Intervention, die Foucault mit dieser Hinwendung zu bekanntlich sehr alten philosophischen Motiven gesetzt hat. Aus dem Nachvollzug dieser foucaultianischen Intervention mithilfe einiger seiner Interpreten lässt sich dann auch die im philosophischen Umkreis von Foucault vorgeschlagene Suche nach alternativen Subjektivierungsweisen, wenn nicht gar alternativen Lebensformen fruchtbar machen.

234 Eine Auseinandersetzung mit den im Westen immer stärkere Verbreitung findenden Körper- und Massage-Techniken (man denke an die verschiedenen Massage-Traditionen, an Körper- und Bewegungslehren, an den Sport- und Fitness-Boom sowie an die unzähligen Yoga-Schulen) würde zeigen, inwiefern über die körperliche Affizierung auch die Gefühls- und Stimmungslagen verändert werden. Kulturwissenschaftlich aufschlussreich wäre insbesondere die Frage, in welchem Ausmaß die genannten Methoden in ihren Selbstbeschreibungen mit einer Kompetenz zur Affektregulation werben. Aufgrund des zu erwartenden Materialreichtums kann dies hier nicht geleistet werden. Vermutlich müsste gerade hinsichtlich der Durchlässigkeit von Körperarbeit und mentaler bzw. psychischer Arbeit eine andere Heuristik zur Anwendung kommen als die hier gewählte.

235 Kybernetisierung und Gouvernentalisierung verweisen etymologisch beide auf den Steuermann (griech. *kybernetes*), und diese doppelte Herleitung resultiert gegenwärtig im Spannungsfeld zwischen *regieren* (frz. *gouverner*) und *regulieren*. Die Kybernetik als Steuer- und Regelungskunst lässt sich genealogisch als eine »Transformation governementaler Technizität« auffassen, »in deren Rahmen das auch schon zuvor technisch konzipierte Problem des »Regierens« unter veränderten Modalitäten gestellt werden konnte« (Seibel 2016, 116). – Burkhardt Wolf (2008, 466) zufolge ist die *techné* einer kybernetischen Regierung »ein neuzeitliches Phänomen, das erst durch die Fusion der griechischen *kybernetiké* mit der christlich-pastoralen *gubernatio* mögliche wurde«.

Die Geburt des Selbsthilfegenres

Die Geschichte des Selbsthilfebuchs als ein eigenes Genre ist im Prinzip so alt wie diejenige des Buchdrucks. Denn mit der Erfindung von Johannes Gutenberg im Jahr 1456 wurde mit der und durch die Alphabetisierung auch die Kodifizierung von Verhaltensregeln vorangebracht. Was bis dahin durch mündliche und praktische Unterweisung Verbreitung fand, wurde nun zunehmend in gedruckten Büchern expliziert und war damit zumindest für die Lesekundigen nachschlagbar.²³⁶ Für die emotionale Selbstverbesserung ist hierbei das Subgenre des religiösen und spirituellen Selbsthilfebuchs entscheidend, und zwar nicht nur in rein historischer Hinsicht, sondern auch aufgrund seines Fortwirkens in der modernen Selbsthilfeliteratur.

Der immense Erfolg des Buchs mit dem erfrischend selbsterklärenden Titel *How to Win Friends and Influence People*, 1936 von Dale Carnegie veröffentlicht, ließ das Genre des modernen Selbsthilfebuchs allerdings erst zu jener Bedeutsamkeit aufsteigen, die heute als eine Selbstverständlichkeit erscheint. Inzwischen ist auch die Geschichte dieses Genres, das in vielem den antiken psychagogischen Texten und in manchem auch den christlichen Katechismen gleicht, geschrieben worden. Micki McGee (2005, 19) hat dabei mit Fokus auf die USA festgestellt, dass der Ausdruck »self-help« in den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine Bedeutungsverschiebung erfahren hat: War zunächst die Anbindung an die gemeinschaftlich orientierten »self-help groups« charakteristisch, so hat sich der Fokus in Richtung der Individualisierung verschoben. Die Autorin bündelt dementsprechend ihre Kritik in dem Ausdruck »belabored self« – ein Selbst also, das *exzessiv* an sich arbeitet und doch kein Glück darin findet, weil es beständig auf seine Unzulänglichkeiten und Inkompetenzen verwiesen wird. Dennoch muss dieses »belabored self« an seiner »employability« arbeiten (ebd., 16), weil seine Chancen auf dem Arbeitsmarkt ansonsten noch weiter sinken (und im Falle anhaltender Arbeitslosigkeit wird es dazu angehalten, an seiner Frustrations- und Motivationskompetenz zu arbeiten). McGee deutet die Zunahme des Selbsthilfediskurses als Kehrseite der ökonomischen Radikalisierung der letzten Jahrzehnte und zugleich als soziopolitisch freilich konservatives, um nicht zu sagen regressives Schattenbild tatsächlich progressiver politischer Bewegungen. Um gleichwohl nicht das Kind mit dem

236 »[T]he sixteenth century saw a flood of treatises come off the new presses which were aimed at encouraging diverse forms of self-help and self-improvement – ranging from holding family prayers to singing madrigals and keeping accounts.« (Eisenstein 1979, 243).

Bade auszuschütten – eine Orientierung an Selbstverwirklichung oder einfach nur Selbstbehauptung sei gerade für diejenigen Bevölkerungsgruppen, die in den traditionellen, für privilegierte Männer geschriebenen Ratgebern ausgeschlossen blieben, durchaus emanzipatorisch gewesen –,²³⁷ mündet ihre Kritik in der Darstellung einer politischen Neukonzipierung der Selbsthilfe. Betont wird dabei die Orientierung auf soziale Gerechtigkeit, allen voran die Umverteilung von Gütern und Ressourcen, umfassende (d. h. global ausgeweitete) Anerkennung insbesondere auch der meist von Frauen geleisteten Pflege- und Erziehungsarbeit, die Forderung nach Chancengleichheit sowie die Förderung sozialer Bewegungen. So diskutierenswert diese Vorschläge auch sind, geht zugleich auch die ästhetische Dimension der Selbsttechniken weitgehend verloren, wenn diese gänzlich als Techniken der progressiven Vergesellschaftung reformuliert werden. Es wird am Schluss dieses Kapitels darum gehen, diese ästhetische Seite für alternative Formen der Subjektivierung, die nicht den neoliberalen Marktdiktaten gehorchen, wieder fruchtbar zu machen. Einstweilen ist aber der Verdacht einer Kollusion mit eben diesen Diktaten in aller Deutlichkeit erhoben. Er wird durch eine weitere Auseinandersetzung mit dem Genre des Selbsthilfebuches geschärft, die dieses Mal eine dezidiert foucaultianische Perspektive einnimmt.

Zweifellos unterliegen die Aufforderungen und Versprechungen, mit denen die Ratgeberbücher sich selbst bewerben, einer gewissen zeit- und länderspezifischen Fluktuation. Im Kern aber appellieren sie alle an die Möglichkeit zur Autonomisierung der Ratsuchenden in Bezug auf ihr affektives Leben. Was Micki McGee für den amerikanischen Raum untersucht hat, wurde von der Soziologin Stefanie Duttweiler fast zur selben Zeit für den deutschen Sprachraum und im Hinblick auf die gegenwärtige Gesellschaft und ihre inneren Paradoxien unternommen. Der Titel ihrer Arbeit *Sein Glück machen* spitzt die unendlich wiederholte Botschaft in unüberbietbarer Weise zu. Tatsächlich handelt es sich hier um eine Art psychoindustrielles Produktionsparadigma. Jeder wird zu seinem eigenen Unternehmer in Sachen Affektivität, sodass all jene Klugheitslehren und Psychotechniken aktiviert und synthetisiert werden, die zum Ethos des unternehmerischen Selbst passen. Dabei stellt Duttweiler explizit die Frage, inwiefern diese Arbeit am Glück als politisch und ökonomisch geforderte »neoliberale Regierungstechno-

237 »It was not individual self-creation in isolation but self-invention in the context of consciousness-raising groups that made the feminism of the 1970s and 1980s a social movement to be reckoned with.« (McGee 2005, 187)

logie« funktioniert, die in ihrer Top-Down-Implementierung genau jene Autonomisierung unterläuft, auf die vordergründig abgezielt wird.

Irgendjemand musste sich dieser zweifellos mühseligen Aufgabe annehmen: Hunderte Glücksratgeber auf ihre gemeinsamen Kernaussagen, ihre Voraussetzungen, ihre Strategien, wenn nicht sogar Ideologien zu durchforsten. Leider verrät die Autorin nicht, was diese Vielzahl an Aussagen zur Machbarkeit des Glücks mit ihrer eigenen Affektivität angestellt hat. Eine solche Information wäre keineswegs nur subjektiv oder anekdotisch – eine prägnante affektive Reaktion wäre als Indikator mindestens so ernst zu nehmen wie jeder hermeneutische Verdacht, der ja die Arbeit von Geistes- und Sozialwissenschaftler*innen nicht selten maßgeblich anleitet. Die Zuwendung zu den Affekten auch methodisch wirksam werden zu lassen, anstatt nur Arbeiten *über* Affekte zu produzieren, ist eines der drängendsten Desiderate heutiger Theorieproduktion.²³⁸

Verdienstvoll ist *Sein Glück machen* insbesondere durch die Hervorhebung des Arbeitscharakters dieses individuellen Bezugs zum affektiven Optimum. »Glück gilt als *telos*, das in jedem Augenblick mittels selbstbestimmter Wahl und methodisch operationalisierter Arbeit an sich selbst aus seiner Latenz geweckt werden kann. Demgemäß wird Glück als *herstellbar* ausgewiesen.« (Duttweiler 2007, 114) Doch diese Herstellung ist alles andere als einfach. Der Prozess ist arbeitsintensiv, die Produzent*innen werden auf einen langen Weg eingestimmt und vor allem auch darauf, dass sie nur durch Selbstbeobachtung, durch unausgesetztes Experimentieren mit potenziellen Glücksquellen und durch regelmäßige Ausübung der bereits erprobten Glückstechniken ihre ganz persönlichen Anforderungen erfüllen können: »Um zu bestimmen, was das Glück individuell bedeutet und wie es zu erreichen ist, werden die Glücksuchenden ausschließlich auf sich selbst verwiesen.« (Ebd., 115) Aus gutem Grund erinnert Duttweiler daran, dass diese Aufforderung zur Selbststeuerung strukturell dem Selbststeuerungsparadigma der Kybernetik gleicht (218f.). Einmal mehr findet sich also in der Tiefenstruktur zeitgenössischer Affekttechniken das kybernetologische Verfügungsparadigma am Werk.

238 Diese Nebenbemerkung findet Rückhalt in den Arbeiten des Kulturpsychologen Thomas Sluneco (2008, 14), der unter der Wendung »Beobachtungen auf der eigenen Spur« dafür plädiert, »den human- und sozialwissenschaftlichen Diskurs in Richtung auf eine dosierte Ich-Form zu verschieben, bei der es zu den Pflichten des Autors gehört, in gewissem Umfang als Person zu erscheinen und über die Umstände seiner Beobachtungen Auskunft zu geben«. Siehe dazu auch die Beiträge in Sluneco/Wieser/Przyborski (2017).

Und einmal mehr ist es mit der industriellen Logik verquickt. Duttweiler macht nämlich darauf aufmerksam, dass es sich hinsichtlich dieser Technologien um ein Produktionsverhältnis zwischen dem *Selbst*, seinem *Glück* und der beides zum Produkt machenden *Arbeit* handelt. Die Nähe zum industriellen Produktionsparadigma ist unübersehbar: Das Individuum wird zur Glücksproduktionsmaschinerie, die niemals zu produzieren aufhören darf. Die Vielzahl der einsetzbaren bzw. individuell zu entdeckenden oder zu erfindenden Techniken ermöglicht zwar Zwischenerfolge durch kleine Quanten an Freude oder Glücksmomenten, doch ob das große Glück sich tatsächlich jemals einstellt, ist eine gänzlich andere Frage, von der auch nicht klar ist, ob sie nicht strukturell unbeantwortbar bleiben muss.

Paradox mutet dabei schon die Struktur des zu begehenden Weges an: Als Kennzeichen des Glücks wird das Grundgefühl ausgewiesen, ganz bei sich selbst oder mit sich eins zu sein, während zugleich die Anweisung ausgegeben wird, sich selbst permanent zu beobachten, also in methodische Selbstdistanzierung zu gehen (ebd., 99 und 217). Zwar ist zuzugestehen, dass Selbstbeobachtung tatsächlich die Aufmerksamkeit für möglicherweise unglücklich machende Gewohnheiten schärft, sodass ein Individuum dann schneller und klarsichtiger intervenieren kann, woraufhin sich unter Umständen tatsächlich eine Verbesserung der Befindlichkeit einstellt. Doch zugleich wird damit ein Verhalten eingeübt, das selbst im Glücksfall (im doppelten Sinn) dazu führen kann, dass die Beobachtung von außen weiterläuft, sodass also das beglückende Gefühl, bei sich selbst zu sein oder dort anzukommen, geradezu methodisch wieder unterwandert wird. Der Referenzpunkt des sich irgendwann einstellen sollenden Glücks dient mehr als Anreiz für die permanente Bewegung der Selbstbeobachtung denn als tatsächlich anvisiertes Ziel. Strukturell gesehen handelt es sich also weniger um Technologien der Demobilisierung (im Sinne des Zur-Ruhe-Kommens) als um Technologien der Mobilisierung: der ständigen Distanzierung von sich, der Umkreisung des eigenen Selbst unter dem Verdacht, dass sich das Glück eben doch noch nicht eingestellt haben oder dass das momentane Glücksgefühl brüchig oder falsch sein könnte. Zugleich wird alles, was sich in der Umwelt findet, als potenziell glücksrelevant reformuliert. Es wird, mit anderen Worten, *die Welt insgesamt als unerschöpfliches Feld an Ressourcen für das eigene Wohlergehen und damit zugleich als Bearbeitungsfeld glücksberstellender Einwirkungen umdefiniert*. Eine selbstlaufende Maschinerie ist damit in Gang gesetzt, deren Produktivität nicht infrage steht – doch produziert sie zweifellos anderes als das, was sie zu produzieren vorgibt.

Kybernetiker*innen der Stimmung

Duttweilers Analyse der Arbeit am Glück bestätigt eine bereits um 1970 gestellte Diagnose. In einem seiner ersten Bücher bezeichnete Jean Baudrillard (1998, 49) das Glück als den »absoluten Referenten der Konsumgesellschaft« – eine bemerkenswerte Formulierung von jemandem, der für die These des Verschwindens aller Referenten bekannt ist. Doch Verwirrung wird dies nur auf den ersten Blick auslösen können. Tatsächlich sind beide Thesen gut vereinbar, denn das Verschwinden des Signifikats meint, dass nichts mehr *kognitiv* Sinn mache bzw. das freie Zirkulieren sinnhafter Elemente sich auf kein übergeordnetes Signifikat mehr beziehen könne. Es bleibt aber immer noch die Möglichkeit eines affektiven Signifikats erhalten, und dies ist der letztlich utilitaristisch ausgehöhlte, von vorpostmoderner Sinnhaftigkeit entkleidete (weil nicht mehr mit ethisch-politischen Überlegungen verbundene) Begriff des Glücks oder besser noch: des *Glücklichseins* und vielleicht noch treffender des *Sichglücklichfühlers*.²³⁹

Baudrillard spricht im selben Zug von einem »Mythos des Glücks«, der den älteren Mythos der Gleichheit strukturell abgelöst und in sich inkorporiert habe – denn das vollkommene Glück würde, sofern es denn einst einträte, allen gleichermaßen zukommen. Ein Phantasma also, das als Tensor für jegliches Agieren in der Konsumgesellschaft wirkt. Entsprechend bestehe der konsumistische Überfluss in einer Akkumulation von Zeichen des Glücks (ebd., 31), das heißt von glückverheißenden Waren und Dienstleistungen in immer rascherer Abfolge, was selbstverständlich nichts darüber aussagt, wie (un)glücklich die Teilnehmer*innen einer solchen Gesellschaft ihr Leben tatsächlich empfinden. Gleichwohl gebe es einen von allen Seiten eingeforderten Imperativ des Genusses, der letztlich zur *Erzwingung* von Genuss- und Glücksmomenten führe. Man hat, so Baudrillard, in dieser Gesellschaft nicht das Recht, nicht glücklich zu sein. Mit einer späteren Formulierung von Pascal Bruckner (2002) lässt sich bereits hier konstatieren, dass die Mitglieder der Konsumgesellschaft »zum Glück verdammt« sind (80). Angesichts dieses politisch-moralischen Gebots ist klar, dass die Fähigkeit, Glück zu empfinden, erlernt und trainiert werden muss (175). Konsequenz ist dann auch die Forderung, dass solches Glück messbar sein müsse – eine Aussage, deren prognostischer Wert sich angesichts der Versuche um die Einführung

239 Vgl. Eva Moskowitz' Formulierung des ersten Glaubenssatzes des »therapeutic gospel«: »The first is that happiness should be our supreme goal« (zit. nach Duttweiler 2007, 119).

eines das Bruttonationalprodukt ablösenden »Glücksindex« in den 2010er Jahren bestätigen sollte (49).

Schon in seinem ersten Buch *Das System der Dinge* hatte sich Baudrillard mit ganz ähnlicher Skepsis den von ihm so genannten »Stimmungswerten« der Waren zugewandt: Die Farben, Materialien und Formen der Dinge werden im Zeitalter der Werbung und des Designs weniger im Hinblick auf ihre primären Funktionen gewählt, sondern mehr und mehr im Hinblick auf die affektiven Werte, die sie den Konsument*innen vermitteln – Versprechungen, Befriedigungen, Distinktionen. Die Stimmungswerte sind folglich die kulturelle Dimension der Dinge (Baudrillard 2007, 62), die sich von der rein technisch-funktionellen Ebene (dem Gebrauchswert) unterscheidet und diese überformt und in der voll entwickelten Konsumgesellschaft letztlich determiniert. Aus den »kulturellen Geboten der Stimmung« versucht Baudrillard das »System der Stimmung« bzw. die »Logik der Stimmung« kenntlich zu machen (ebd., 42; 47; 53). Ein entscheidender Begriff, der sich in diese Systemanalyse einschreibt, ist der des »Kalküls«. Ihm entspricht auf der Seite des konsumierenden Subjekts die »Kontrolle« oder zumindest das Kontrollgefühl.

Materialien wie Teak oder Eiche unterscheiden sich dieser affektiven Logik zufolge nicht im Hinblick auf ihre Exotik und auch nicht auf ihren Preis, sondern hinsichtlich ihrer »besonderen Eignung, eine Stimmung zu schaffen« (52). Alles dreht sich demnach um die Fähigkeit, Stimmungen oder Atmosphären *herstellen* zu können. Diese Fähigkeit begründet die Macht des Subjekts über seine von ihm frei gestaltbare Umgebung. Baudrillard wählt zur Verdeutlichung die moderne Wohnungsausstattung kraft der billig in Serie produzierenden Einrichtungshäuser. Es ist genau hier, dass eines der entscheidenden Motive seines Denkens – nämlich die unendliche Zirkulation von Zeichen, die über kein Signifikat mehr verfügen und daher völlig frei kombinier- und austauschbar geworden sind – zum ersten Mal auszumachen ist. Denn die Stimmungswerte der modernen Konsumgüter sind, abgesehen vom Universalreferenten Glück, allesamt referenzlos geworden. Es handelt sich einesteils um neu designte Objekte, bei denen klar ist, dass sie spezifisch auf affektive Qualitäten hin entworfen sind,²⁴⁰ und andererseits um Imitate von älteren, traditionellen, oft aus früheren Kolonialgebieten stammenden Objekten, die ihren Kontexten entrissen sind und deren Stimmungswerte

240 Dass das Design sich mit der Produktion von »Stimmungswerten« beschäftigt, zeigt ein von Gesche Joost und Arne Scheuermann herausgegebener Sammelband (2008), der die klassische rhetorische Affektenlehre auf Theorie und Praxis des Objektdesigns bezieht.

sich daher umso freier (und daher auch sinnloser) mit anderen Stimmungswerten kombinieren lassen. So kann jede*r Konsument*in seine ganz eigene heimische Atmosphäre erzeugen – und bleibt doch in der Selbstbezüglichkeit dieser bedeutungslos gewordenen affektiven Verweisstruktur gefangen. Baudrillard liefert damit eine fundiertere Fassung der bekannten Klagen über den eklektizistischen Charakter moderner bzw. postmoderner Möbliierungen, bei denen der Mangel an Historizität zugleich durch deren Simulation zu beheben versucht wird. Die Historizität wird nun also ihrerseits zum Stimmungswert (95f.).

Im Zentrum dieser Zirkulation steht die vorgebliche Macht des Konsumenten, sich der ihm zur Verfügung stehenden Zeichen in freier kombinatorischer Modulation zu bedienen (Baudrillard 1998, 114). Dabei handelt es sich um ein Spiel mit atmosphäregenerierenden Zeichen, für das es keine anderen Regeln gibt als diejenigen der Mode, des individuellen Geschmacks und der Ausrichtung auf das ultimative Gut, nämlich das Sichglücklichfühlen. Zumindest zwei Argumente sprechen aber gegen den emanzipatorischen Charakter dieses affektiven Spiels. *Erstens*, so Baudrillard, setzt dieses Spiel keine Leidenschaft frei, sondern allenfalls eine spielerische Neugierde, eine kurze flüchtige Faszination, der aber keine Dauer gestattet ist, weil es weniger darum geht, sich in einem stabilisierten affektiven Raum einzurichten als das Spiel der Rekombination in immer hastigerer Weise mitzuspielen, was selbstverständlich von der politisch-ökonomischen Notwendigkeit bzw. Gebotenheit des Konsums herrührt. Leidenschaft, wie Baudrillard sie versteht, wird allenfalls simuliert, was er damit begründet, dass es hier um Investitionen geht, was dem Hingabecharakter der Leidenschaft widerspricht. *Zweitens* besteht ja eine Verpflichtung auf dieses Spiel, ein Zwang zum Spielen und Arbeiten am eigenen Glück, so wie eine Verpflichtung auf die eigene Autonomie besteht, auf Selbststeuerung und Selbstgenerierung, auf Selbstverantwortung und letztlich Selbstaffizierung. »Das Ludische« – so nennt er dieses funktionale Spielen – »bedeutet offensichtlich nicht notwendigerweise, dass man sich dabei amüsiert. Es tendiert sogar eher dahin, mit dem Polizeilichen zu verschmelzen.« (Baudrillard 2012, 182) Polizeilich im Sinn der Selbstverwaltung und Selbstkontrolle, denn das Subjekt ist nun der absolute Mittelpunkt affektiver Zirkulationsprozesse: Es sitzt im Zentrum des Kreises der Stimmungswerte wie eine Spinne in ihrem Netz. Es steuert das eigene Schiff – den affizierbaren Körper – wie der *kybernetes*, der zum Archetyp des modernen Kybernetikers geworden ist.

Die hyperrationale und zutiefst antipassionale Theorie der Kybernetik ist also in Baudrillards früher Analyse bereits unauflöslich mit dem Ideal der affektiven Selbstregulation verquickt. Die Kybernetik hilft letztlich dem Subjekt, sich selbst auf zielführende Weise zu affizieren, was natürlich beinhaltet, dass es sich der frei verfügbaren und immer zahlreicher verfügbar gemachten Stimmungswerte sowie der Spielmöglichkeiten so bedient, dass es seiner eigenen psychophysischen Idiosynkrasie entsprechend zum Glück findet, sein Glück vermehrt, es gleichsam als affektives Kapital akkumuliert. Dieser spielerische Umgang ist allerdings mit der Preisgabe der Leidenschaft zugunsten einer funktionalen Degradierung verbunden. Es handelt sich um einen Funktionalismus, den Baudrillard mit der Formel eines »kybernetische[n] Absorbiertwerdens des Spiels von der allgemeinen Kategorie des Ludischen« belegt (ebd., 183). Eine kombinatorische Modulation der Affekte, die zwar alles möglich erscheinen lässt, aber die Subjekte zugleich in ein Affektspiel einsperrt, aus dem sie kaum noch aussteigen können, weil es fast alle Bereiche des Gesellschaftlichen durchdringt.

Protokollierte Selbstverhältnisse

Unter den von Foucault inspirierten Sozialwissenschaftler*innen hat wohl niemand die Genealogie der Subjektivierungstechniken derart aufschlussreich fortgeschrieben wie der Soziologe Nikolas Rose. Dieser hat vor allem in seinen Büchern *Governing the Soul* and *Inventing Our Selves* ausgeführt, inwiefern die »psy-disciplines« (Psychiatrie, Psychologie, Psychotherapie) das gegenwärtige Regime des Selbst mitkonstituiert haben. Die Emergenz dieses Regimes lässt sich anhand des Hegemonialwerdens der Psychodiskurse durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch belegen, wie dies Rose mit Fokus auf Großbritannien tut.²⁴¹ Auch im frühen 21. Jahrhundert ist, trotz einer gewissen Verschiebung hin zu den Neurowissenschaften, mit denen die Psychodiskurse sich freilich ideal verbinden lassen, bezüglich dieses Regimes noch kein Wandel abzusehen. Genau diese Persistenz aber hat offenbar jenes Unbehagen erzeugt, das Rose (1999, xxiv; 1998, 3) mehrfach bekundet. Denn bei aller Rhetorik der Autonomisierung und der freien Wahl der Lebensführung gehe in diesem Selbst-Regime tendenziell etwas verloren –

241 Für die USA hat dies Eva Illouz (2011) in *Die Errettung der modernen Seele* geleistet.

Bezüglichkeiten zu anderen, die traditionell durch Gegenseitigkeit, Angewiesenheit, Geschwisterlichkeit, Hingabe und Verpflichtung geprägt gewesen seien. Dennoch richtet sich Rose vehement gegen marxistische und andere Ansätze, die in den Psychodiskursen bloß eine ideologische Überbau- oder Illusionsmechanik am Werk sehen. Diese Form von »Soziokritik« übersehe, dass die Expertise der Psychodiskurse samt ihren Technologien der Subjektivierung reale Effekte zeitige. Die von ihnen berührten und geformten Subjekte orientieren sich, so Rose, tatsächlich an Werten wie Freiheit, Individualität und Selbstverwirklichung. Sie tun dies allerdings nicht aufgrund eines schlichten Entdeckungsverhältnisses, so als hätten sie, befreit von politischen Regimen und unterdrückenden Klassenverhältnissen, in den liberaldemokratischen Gesellschaften endlich einen authentischen Zugang zu ihren Begierden, Gefühlen und Gedanken gefunden. Vielmehr ist dieser Authentizitätseffekt ein zutiefst soziopolitisch geformter. Diese Formung der Seelen interpretiert Rose mit Foucault als die moderne Gestalt der Gouvernementalität, die sich eben nicht auf eine staatliche Repression reduzieren lasse, sondern die als eine sowohl kollektive wie auch individuelle Kunst des Regierens quer durch die gesellschaftlichen Formationen hindurchreiche – sie betrifft also die Regierenden wie die Regierten gleichermaßen, wobei Letztere eben dazu angehalten (motiviert) werden, sich selbst zu regieren, soweit das eben in ihren Kräften steht. Die Selbst- sowie Psychotechniken, die Einzelne bei und für sich einsetzen, stehen demnach im Kontext dieser größeren historischen bzw. genealogischen Entwicklung hin zu einer zugleich sanfteren, deshalb aber nicht weniger pervasiven Regierungsform.

Dass schließlich die Neuroplastizität als Beleg für die ungeheure, ja geradezu als beliebig hingestellte Veränderbarkeit des eigenen Selbst erhalten musste, kann nicht wirklich überraschen. Eine fundierte Variante des neuroplastisch durchargumentierten Selbsthilfebuchs hat der Hirnforscher Richard Davidson (2012) vorgelegt. Seinem Buch *Warum wir fühlen, wie wir fühlen* kommt das Verdienst zu, den Begriff des »affektiven Stils« eingeführt und auf eine neurologische Grundlage gestellt zu haben.²⁴² Davidson verbindet dabei seine Forschungsergebnisse geschickt mit einer Anleitung, wie man den eigenen affektiven Stil verändern kann. Er unterscheidet dabei sechs Dimensionen (Resilienz, Grundeinstellung, soziale Intuition, Selbstwahrnehmung, Kontextsensibilität und Aufmerksamkeit), die in ihrer jewei-

242 Im amerikanischen Original wird der Begriff »affective style« verwendet, der in der deutschen Ausgabe mit »emotionaler Stil« übersetzt wurde. Da ich keinen guten Grund erkennen kann, das Adjektiv »affective« zu vermeiden, weiche ich von der Übersetzung ab.

ligen Zusammenstellung den individuellen affektiven Stil einer Person ergeben. Indem er die Skalierung dieser Dimensionen anempfiehlt – änderungswillige Leser*innen soll dabei im Selbsttest ihr momentanes Abschneiden und die Abweichung von ihrem Selbstideal feststellen –, implementiert er einen Referenzrahmen für zunächst kleinteilige, in Summe aber nicht unbedeutliche Veränderungen des affektiven Stils und damit der Neigung, bestimmte Affekte auszubilden und andere hintanzuhalten. Unschwer ist zu erkennen, dass Davidson damit dem kybernetologischen Verfügungsregime folgt und dieses in der Manier der Psychokybernetik verfestigt. Die Person wird hierbei als affektives System modelliert, dessen Regulationsmechanismen optimiert werden sollen. Die Affekte werden zu Informationen, die man diagrammatisch in eine Persönlichkeitskarte eintragen kann, um sie zielgerichtet zu regulieren. Man wird, anders gesagt, sein eigener kybernetischer Dämon, der damit beschäftigt bleibt, negentropisch der Erhaltung und sogar Verbesserung der innerpsychischen Ordnung zuzuarbeiten.

Während in diesem Beispiel die Informationsgenerierung noch ganz der Aktivität des Subjekts unterstellt bleibt, ermöglicht die Verbreitung von Smart Phones, Smart Watches und anderen sensorisch aufgerüsteten Gadgets ein *passives* Self-Tracking. Diese Technologien zur »Quantifizierung des Selbst« ermöglichen ein zumindest auf der Datenebene objektives und im Extremfall permanentes Monitoring basaler Körperdaten wie Puls, Hauttemperatur und Hautleitfähigkeit, Schrittfrequenz, Kalorienverbrennung und Schlafperioden.²⁴³ Ansatzweise geht diese technologisch gestützte Körpervermessung in den Anspruch über, auch die jeweilige Stimmungslage erfassen und somit individuelle Stimmungskurven erstellen zu können, wofür der Begriff »Mood-Tracking« (Pritz 2016) vorgeschlagen wurde. Auch wenn dies in den medien- und sozialwissenschaftlichen Diskursen zu Self-Tracking, Self-Surveillance, Lifelogging (oder wie die gängigen Begriffe gerade lauten) im Vergleich zum Tracking von Körper-, Bewegungs-, Ernährungs- und Verhaltensparametern bislang wenig Berücksichtigung fand, sind deren Analysen und Ergebnisse auch für das Mood-Tracking relevant – erstens, weil sich die Trennlinie zwischen diesen Parametern ohnehin nicht scharf ziehen lässt und zweitens, weil sich die Einbettung in soziopolitische und

243 Der Begriff »Quantified Self« wurde 2007 durch Redakteur*innen des Magazins *Wired* eingeführt. Die Online-Plattform der sich damals etablierenden gleichnamigen Bewegung propagiert selbstbewusst den Slogan »Self-Knowledge Through Numbers« und arbeitet mit der Prämisse, dass nur verbessert werden könne, was vorher gemessen wurde (vgl. die Website quantifiedself.com, abgerufen am 26.05.2021).

sozioökonomische Rahmenbedingungen für alle Dimensionen bewusst gestalteter Selbstverhältnisse geltend machen lässt.

Die Soziologin Deborah Lupton (2016, 68) hat die impliziten Voraussetzungen und blinden Flecken der fast schon missionarisch betriebenen Quantified-Self-Bewegung benannt: »Self-tracking may be theorised as a practice of selfhood that conforms to cultural expectations concerning self-awareness, reflection and taking responsibility for managing, governing oneself and improving one's life chances. Self-tracking therefore represents the apotheosis of the neoliberal entrepreneurial citizen ideal.« In dieser explizit auf foucaultianische Gouvernementalitätstheorien zurückgreifenden Sicht sind die Parteigänger*innen des Quantified Self also vor allem gehorsame und konformistische Teilnehmer*innen der neoliberalen Politik (ebd., 49f.).²⁴⁴ Es geht der Autorin aber um weit mehr als um die bloße Decou-rierung neoliberaler Technoenthusiast*innen.²⁴⁵ Vielmehr zeigt sie auf, auf welchen Wegen Self-Tracking-Anwendungen schleichend und oftmals gegen den Willen von Nutzer*innen eingeführt werden, etwa wenn Versicherungen Boni für körperbezogene Datenaufzeichnung anbieten. Sie unterscheidet daher fünf Modi des Tracking (143): »private tracking«, das bewusst und frei gesetzten, persönlichen Zielen dient; »pushed tracking«, bei dem die Initiative von jemand anderem ausgeht; »communal tracking«, bei dem individuelle Daten mit anderen ausgetauscht werden; »imposed tracking«, das etwa durch Institution aufgezwungen wird;²⁴⁶ sowie »exploited tracking«, bei dem die erhobenen Daten von Dritten für kommerzielle, administrative oder auch politische Zwecke weiterverwendet werden. Die Begriffe zeigen

244 Dass all diese mitunter an dystopische Szenarien totaler Überwachung erinnernden Methoden von einer globalen Kundschaft bereitwillig übernommen werden (und dass dafür sogar bezahlt wird), liegt sicher zu einem großen Teil an den spielerischen Elementen, die aus dem Video- und Computerspielbereich mit großen Erfolg in die Self-Tracking-Apps integriert werden. Diese »Gamification« verwandelt die tägliche, im Training auf Dauer gestellte Qual gegen die Trägheit in ein motivierendes Spiel um die nächsthöhere Punktezahl. Dabei werden laufend kleine Gratifikationen eingebaut, die gerade ausreichen, um User*innen zum Weitermachen zu motivieren. Gamification ist so gesehen die affektive Vervollkommnung der Selbsttechniken. Eine Bestandsaufnahme sämtlicher Bereiche der Gamification-Implementierung samt gouvernementalitätstheoretischer Kritik bietet der Sammelband von Mathias Fuchs u. a. (2014) und darin insbesondere Schrape (2014).

245 Zum *bias* der fast ausschließlich weißen, männlichen, privilegierten Designer von Self-Tracking-Anwendungen siehe ebd. (140f.).

246 Lupton diskutiert in diesem Kontext auch den libertären Paternalismus der Verhaltensökonomie, die unter dem hier bereits diskutierten Begriff »nudging« ein sanftes Aufzwingen ökonomisch gewünschter Verhaltensweisen propagiert (ebd., 121f.).

bereits, dass aus Lupton Sicht die Fremdbestimmung im Self-Tracking längst zum Problem geworden ist. Die Frage ist auch hier, wie sich Self-Tracking für soziopolitisch progressive Ziele einsetzen lässt, was selbstverständlich bereits das Design der Anwendungen betrifft, die auf Tracking-Sensoren zurückgreifen. Hierfür bietet Lupton allerdings nur wenige Beispiele an, etwa das Projekt »20 Day Stranger«, das am MIT entwickelt wurde und dazu dient, zwei einander unbekannte Personen über zwanzig Tage hinweg persönliche Daten auszutauschen zu lassen, was deren Empathie fördern soll (145). Nun ist die Steigerung der Empathiefähigkeit eine der in den letzten Jahren am stärksten erhobenen Forderungen, die allerdings ihrerseits nicht davor gefeit ist, als neoliberale Selbsttechnik kommodifiziert zu werden.²⁴⁷ Interessanter sind deshalb die künstlerischen Beispiele, die Lupton referiert. Dabei fällt auf, dass diese allesamt versuchen, die entkörperlichten Daten in erfinderischer Weise sensorisch zugänglich zu machen, wenn nicht gar Geschichten mit ihnen zu erzählen. Man kann darin unschwer den Versuch von Künstler*innen erkennen, die kybernetische in eine poietologische Verfügung einzugliedern, um jenen »emotional appeal« zurückzugewinnen, der in der Datafizierung aus ihrer Sicht verloren gegangen zu sein scheint (107). Die Proponent*innen des Quantified Self würden hier allerdings widersprechen, unterhalten sie doch gerade zu ihren Daten und Zahlen mitunter intensive, um nicht zu sagen intime emotionale Beziehungen, wie auch Lupton einräumt (73f.). Es geht also hier nicht um die Streitfrage, *ob* über Affekte verfügt wird, sondern *wie* (nach welchen Paradigmen) dies geschieht.

Diese Frage nach dem Wie des Umgangs betrifft aber nicht nur die Differenz zwischen künstlerischen und nichtkünstlerischen Indienstnahmen der Self-Tracking-Technologien. Sie kann bereits innerhalb der Quantified-Self-Subkulturen ausgemacht werden – ein Umstand, der von den kulturkritischen Warnungen vor der angeblich ausschließlichen Orientierung an Optimierung beiseitegeschoben wird. Darauf weist Stefan Meißner hin, wenn er gegen die Gleichsetzung von digitaler Selbstvermessung und Optimierung argumentiert und stattdessen ein emanzipatorisches Potenzial ausmacht, das mitunter gerade diametral gegen Optimierung im Sinne einer Selbsteffektivierung gerichtet ist. Um dies plausibel zu machen, nimmt er eine Begriffsdifferenzierung im Optimierungsdiskurs selbst vor. Unter Rückgriff auf die

247 Vgl. Carolyn Padwell (2012), die sich allerdings gegen eine simple Dichotomisierung von »guter Empathie« im soziopolitisch progressiven Sinn und »schlechter Empathie« aufseiten neoliberaler Technologien (ebd., 174) verwahrt. – Zur verworrenen Begriffs- und Ideengeschichte der Empathie siehe Novina Göhlsdorf (2018).

mathematische Optimierungstheorie betont er, dass hierbei mit einem vorgegebenen Ziel operiert wird, für dessen Erreichung das maximale Verfahren gesucht wird (vgl. Papageorgiou u. a. 2015). »Damit erscheint Optimierung als eine Operation, die Kontingenz reduziert. Die Frage, wie gehandelt werden soll, kann auf diese Weise entschieden werden. Insofern könnte Optimierung als ein orientierungsstiftendes Verfahren betrachtet werden.« (Meißner 2014, 222) Meißner ordnet die so verstandene Optimierung dem Paradigma der Steuerung und Planung zu, bei dem zu jedem gegebenen Zeitpunkt ein Ziel definiert ist, das durch die steuernde Maßnahmen erreicht werden soll, was einer Differenzminimierung im Sinne Luhmanns gleichkommt. Dieses Modell beruht offenkundig auf einer geschlossenen Teleologie (und zwar unabhängig davon, ob es sich um statische Ziele wie in Normierungsverfahren oder um dynamische Ziele wie in Normalisierungsverfahren handelt).

Meißner macht hingegen als zweites Modell das Paradigma von Kontrolle und Erfahrung stark. Mit Kontrolle will er aber gerade nicht die Vorstellung eines Überwachens im Sinne der Ordnungserhaltung verstanden wissen, sondern vielmehr ein ergebnisoffenes »Checken, (Über-)Prüfen und Vergleichen eines Sachverhalts«, noch allgemeiner ein »Monitoring« (Meißner 2015, 141). Da die Wortwahl allerdings missverständlich bleibt, schlage ich stattdessen vor, von »Protokollieren« zu sprechen. Entscheidend ist die »Differenzfassung«, die keineswegs in Optimierungsbemühungen münden muss, sondern aufgrund der datenbezogenen Einsicht in bestehende Selbstverhältnisse genauso gut den Wunsch erzeugen kann, andere Selbstverhältnisse in einem unbestimmten Sinn zu erproben: »QS zielt in dieser Argumentation weniger auf Selbststeuerung als auf Selbsterkundung.« (Ebd., 145) Eine Selbsterkundung, die eben auch die Freisetzung von verwirklichtbaren, aber unbestimmten Möglichkeiten umfasst und damit – noch einmal mit Luhmann gedacht – die Kontingenz gerade nicht verringert, sondern umgekehrt steigert (Meißner 2014, 224). Dieses Modell beruht, anders als das erste, auf einer offenen Teleologie. Selbstoptimierung kann also auf zwei sehr verschiedene Arten verstanden werden, »zum einen als Prozess, der ein gegebenes Ziel in maximaler Weise zu erreichen versucht, und zum anderen als ein Prozess, der auf eine Entgrenzung vorgegebener Zielhorizonte abhebt« (Meißner 2016). Diese Entgrenzung führe zu unbestimmten Selbstverhältnissen, man könnte auch sagen, zu einer unbestimmten Selbstentfaltung und damit einer anderen Erfahrung seiner selbst. Darin liege, so Meißner (2014, 228), anders als die Kulturkritiker*innen es sehen, geradezu

eine Chance des Widerstands gegen die Anrufung zur Selbstoptimierung im Sinne einer Effektivierung bestimmter Selbstverhältnisse – bis hin zur möglichen Konsequenz einer bewussten Selbstbegrenzung.

Es besteht offenbar eine große Diskrepanz zwischen den Weisen, in denen hier jeweils über Gefühle verfügt wird. Die (post-)modernen Selbsttechnologien verfahren, wie gesehen, zu einem großen Teil nach dem kybernetologischen Verfügungsparadigma. Gefühle sollen kontrolliert und optimiert werden, was unter der Hand voraussetzt, dass man sie als Informationen betrachtet. Zumeist ist dieses Kontrollregime mit einem industriellen Produktionsregime verflochten, das die Individuen darin anleitet, ständig noch mehr Affekte zu produzieren. Das Glück als absoluter Referent der Konsumgesellschaft ist hierfür die so stabile wie zugleich unerreichbare Messlatte, die zur Anhäufung und Konsumtion von Zeichen des Glücks verleitet. Die Anrufung der Individuen als unternehmerische Subjekte bringt zudem das immunologische Verfügungsparadigma ins Spiel, das eine Immunisierung der Psyche vorgibt, indem es an das aufgeklärte Selbstinteresse jedes Einzelnen appelliert – und dieses Selbstinteresse kann vorgeblich in nichts anderem bestehen als in der Akkumulation positiver Affekte.²⁴⁸ Was heute so suggestiv als »neoliberale Gouvernamentalität« bezeichnet wird, entpuppt sich nun als eine überaus dichte Verflechtung oder sogar Verschmelzung dieser drei Verfügungsregime, die sich jederzeit in flexibler Weise der übrigen vier Paradigmen als Hilfsmittel zu bedienen weiß. Diese Kooptierung vor allem des poetologischen, des mechanologischen, aber zuweilen auch des aretologischen (und sogar des dämonologischen Verfügungsparadigmas durch die Esoterik wie auch durch traditionellere spirituelle Praktiken) ergibt ein dermaßen sicher auftretendes Gefüge, dass die von Baudrillard, Byung-Chul Han und anderen bekundete Resignation gegenüber dieser »Psychopolitik« eine nicht unerhebliche Plausibilität entwickelt.²⁴⁹ Vergessen bzw.

248 Zur Kritik der positiven Psychologie von Martin Seligman und seinen Kolleg*innen siehe Barbara Ehrenreich (2009), die insbesondere die calvinistische Genealogie des positiven Denkens problematisiert – die gemeinsame Klammer sei totale Verantwortungszuschreibung für das Seelenheil bzw. das psychische Wohlergehen.

249 Han (2014, 42) ist der Ansicht, dass Foucault verkannt habe, inwiefern »das neoliberale Herrschaftsregime die Technologie des Selbst für sich vollständig vereinnahmt, dass die permanente Selbstoptimierung als neoliberale Selbsttechnik nichts anderes ist als eine effiziente Form von Herrschaft und Ausbeutung«. Das ist so sicher nicht richtig. Vielmehr hat Foucault anhand der Rekonstruktion der Geschichte der (abendländischen) Selbsttechniken nach einem Weg gesucht, der ja gerade von ihm aufgezeigten Kooptierung der Subjektivierungstechniken durch den (Neo-)Liberalismus widerständige Praktiken entgegenzusetzen. Wer Foucault ohne Verkürzung liest, muss – z. B. auf der Linie von Félix Guattari oder

übersehen werden dabei allerdings zwei Umstände. *Erstens* hatte Foucault mit seinem Gouvernementalitätskonzept nicht einfach ein Top-Down-Verfahren im Sinn; vielmehr zielte er unter Einbeziehung seiner späten Forschungen gerade auf das Wechselspiel von Herrschafts- und Selbsttechnologien ab.²⁵⁰ Dieser Komplexität gilt es auch in der Untersuchung digitaltechnologischer gestützter Selbstverhältnisse gerecht zu werden. *Zweitens* hat die exemplarische Lektüre von Meißners Aufspaltung des Optimierungsbegriffs im Kontext der Quantified Self-Bewegung gezeigt, dass in einem relevanten Ausmaß auf eine Kontingenzerhöhung abgezielt wird, anders gesagt: auf die *Erfabrarmachung von Zufälligkeit*, die nicht umstandslos den neoliberalen Anrufungen gehorcht. Damit ist ein Anderswerden in den Blick gerückt, das nicht bereits über vorgegebene Ziele verfügt, sondern in einer offenen Teleologie vor allem auf die (Selbst-)Überraschungsmomente Acht gibt, die sich gerade auch im Umgang mit den avancierten Technologien der Selbstvermessung einstellen. Ob damit tatsächlich bereits jene politische Widerständigkeit garantiert ist, die Meißner stark zu machen versucht, darf zunächst durchaus fraglich bleiben. Die Frage nach der (un-)politischen Dimension der Selbsttechnologien ist allerdings eine, die schon Foucault in seinen Studien zu den antiken Praktiken der Selbstsorge umgetrieben hat. Ein Blick in diese Debatte mag dabei helfen zu entscheiden, inwiefern und an welcher systematischen Stelle heute die gesuchte Dimension einer Widerständigkeit gegen den von Deborah Lupton formulierten Konformismusverdacht ausfindig gemacht werden kann.

Wie unpolitisch sind die Selbsttechniken Foucaults?

Wie kam es nun eigentlich dazu, dass die Selbsttechniken, deren Begriff bekanntlich von Michel Foucault geprägt wurde, dermaßen gründlich und scheinbar unentrinnbar in die neoliberale Umstrukturierung des Arbeits- wie auch des Privatlebens integriert werden konnten? Oder ist es von vornherein

Brian Massumi – nach anderen Weisen der Subjektivierung suchen, die in der Lage sind, die Geschichte der Selbsttechniken erfinderisch fortzuschreiben, ohne sich dabei den Kategorien der neoliberalen Psychomacht zu unterwerfen.

250 »Während Foucault in seinen disziplinaranalytischen Arbeiten dazu tendierte, Subjektivierung und Unterwerfung miteinander zu identifizieren, erlaubt ihm der Begriff der Selbsttechnologien, die Beziehungen zwischen Selbst- und Fremdkonstitution zu untersuchen.« (Lemke u. a. 2000, 28f.)

verfehlt, eine zu enge Parallele oder sogar Identität der von Foucault untersuchten antiken und mittelalterlichen Praktiken und der modernen Selbsthilfe- und Optimierungskultur zu ziehen?

Im Nachwort zur *Hermeneutik des Selbst* schreibt Frédéric Gros, Foucault habe mit dieser Vorlesungsreihe die Vorlage für ein nicht mehr geschriebenes Buch hinterlassen, »das ganz den Selbsttechniken gewidmet sein sollte, in denen Foucault am Ende seines Lebens die theoretische Krönung seines Schaffens sah, so etwas wie dessen Vollendungsprinzip« (Foucault 2004, 627). Mehr noch: Die Selbstpraktiken werden von Gros als »das Organisationsprinzip seines gesamten Werkes und als bereits seine ersten Schriften durchziehender roter Faden« bezeichnet; sie »hätten ein besseres Schicksal verdient« als die vergleichsweise kurz gehaltene Auseinandersetzung mit ihnen in den bekannten Bänden der *Geschichte der Sexualität*. Folgt man dieser Auffassung, dann lässt sich diese späte Zuwendung zur antiken Ethik der Selbstsorge keinesfalls als nur episodische Faszination für das Thema der »Lebenskunst« abtun. Die Selbsttechniken reichen weit über jede Einschränkung auf bloß einen Bereich der Existenz hinaus. Sie sind weder bloß für eine Ästhetik der Lebensführung, noch bloß für Ethik und Moral, noch bloß für Religion und Pädagogik relevant, sondern für alle diese Sphären und darüber hinaus auch für die Pädagogik, die Wissenschaft und ebenso die Ökonomie, den Sport, die Kunst inklusive der Performancekunst, und dort sogar in eminenter Weise, wenn man an die Selbsttechniken Ulays and Marina Abramovics (2016) denkt, ohne die ihre Performances undenkbar gewesen wären. Sie alle hängen von dem ab, was Foucault sicherlich im Bewusstsein des Irritationspotenzials des Begriffs als »Spiritualität« bezeichnet hat – darauf hat Philip Sarasin (2005, 215) mit Nachdruck hingewiesen und die Übersetzung von *spiritualité* als »Geistigkeit« als eine unglückliche Wahl abgelehnt. Diese Spiritualität lässt sich verstehen als »das Einnehmen einer bestimmten geistigen Haltung, meist in Verbindung mit nicht selten körperlichen Übungen, Reinigungspraktiken oder asketischen Prüfungen«, insgesamt als »Praktiken der Wandlung des Subjekts« (ebd., 194f.).

Da der Fokus in der vorliegenden Untersuchung auf der Bearbeitung der Affekte des Subjekts liegt, kommen genau genommen nur die *affektformenden* Selbsttechniken in Betracht, was die primär *kognitiv* orientierten Techniken ausschließt.²⁵¹ Tatsächlich spricht Foucault in seinen Schriften kaum die Sprache der Affekte – eine fragliche Ausnahme bildet die Sorge (*epimeleia*),

²⁵¹ Die somatischen Techniken sind schon insofern ausgeschlossen, da sie nicht primär der Sorge um die Seele dienen, sondern eben der Sorge um den Körper.

die zur Ausübung der genannten Techniken motiviert, wobei diese Sorge mehr eine Haltung sowie eine Praxis als ein Gefühl bezeichnet.²⁵² Allerdings geht aus den antiken Schriften, die Foucault heranzieht, hervor, dass die Tradition der Selbstformung immer die entsprechend gewünschte affektive Disposition mitangesprochen hat, die durch die »geistigen Übungen« (ein Ausdruck von Pierre Hadot, den Foucault stellenweise übernimmt) erreicht werden sollte. Die erfolgreiche Formung oder Transformation der Psyche weist sich in allen antiken philosophischen Schulen anhand der affektiven Dispositionen ihrer Vertreter aus: an ihren Gefühlslagen, Stimmungen und (aktiven) Affekten. Der dabei am häufigsten gebrauchte Terminus ist *eudaimonia* (bzw. *beatitudo*), also das Glück, oft auch die *hedone*, Lust, oder die *chara* (bzw. *laetitia*), Freude, und die *hilaria*, Heiterkeit.

Was Foucault mit den Selbsttechniken in grundsätzlicher Weise denkbar machte, ist das Verhältnis von Psyche und Technik (*téchne*). Die Psyche wird, sobald sie als Subjekt (als unterworfenen Unterwerfer, als geformter Former) konzipiert wird, in ihrer Formbarkeit erkennbar.²⁵³ Fortan lässt sie sich

252 Foucault erörtert das Wortfeld um *epimeleia* in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* und arbeitet dabei heraus, dass es nicht nur eine »geistige Haltung [*attitude d'esprit*]« etwa im Sinn einer Aufmerksamkeit bezeichnet hat, sondern ebenso eine »Form der Tätigkeit, eine wachsame, ausdauernde, sorgfältige, geregelt ausgeführte Tätigkeit«: »Die ganze Serie von *meletan*, *melete*, *epimelesthai*, *epimeleia* usw. bezeichnet also ein Ensemble von Praktiken.« (Foucault 2004, 114f.) Lässt sich dem Wortfeld auch eine affektive Komponente zuschreiben? Dagegen spricht zunächst, dass das Griechische für die Sorge-als-Bekümmernis einen eigenen Ausdruck kannte: *merimna*. Doch ist nicht auch für die tätige Sorge eine bestimmte affektive Disposition charakteristisch? Diese wäre kein Affekt im griechischen Sinne, also kein *pathos*, sondern eher ein aktives Gefühl, das zu etablieren und zu erhalten bereits zur Grundaufgabe des Philosophierens gehört. Dazu gehört zunächst eine Fremdaffizierung: Man muss die Sorge als affektive Haltung, die die Tätigkeit anleitet, den jungen Menschen pädagogisch vermitteln, man muss ihnen also einen Anstoß geben, der sie dazu führt, sich fortan selbst um die Erhaltung ihrer Sorge zu kümmern. Eine Fremdaffizierung also, die zur beständigen Selbstaffizierung anstößt, die wiederum im pädagogischen Verhältnis eine aktive Fremdaffizierung veranlasst.

253 Foucault (2004, 83) stellt heraus, dass zumindest im *Alkibiades* die Psyche nicht mehr als »Substanz-Seele« gedacht wird, sondern als »Subjekt-Seele«. Die Sorge, um die es hier geht, ist eine, die sich auf die Psyche richtet, die ein »Subjekt von« etwas ist, nämlich »Subjekt von einer Reihe von Dingen: Subjekt einer instrumentellen Haltung, Subjekt von Beziehungen zu anderen, Subjekt von Verhaltensweisen und Haltungen ganz allgemein, und Subjekt der Beziehung zu sich selbst« (ebd.). Damit spricht Foucault besonders deutlich aus, dass mit der Verschiebung der Psyche-Konzeption von der Substantialität zur Subjektivität eine Dynamisierung und Materialisierung verbunden ist, die es fortan erlaubt, die Psyche als eine formbare Entität zu denken, deren jeweilige Form sich einer Kette von Formierungsprozessen verdankt (die man Subjektivierungsprozesse nennen kann).

bewusst durch Formierungstechniken gestalten, die man »Psychotechniken« nennen kann (ein Begriff, den Foucault allerdings nicht verwendet). Diese dienen einer grundlegenden, die ganze Existenz umfassenden Formierung: *Transformation* ist daher das Ziel dieser Interventionen. Diese Transformation öffnet das Subjekt für die *Wahrheit*: Ohne eine Konversion oder Verwandlung des Selbst kann es, so resümiert Foucault mit Blick auf die griechische Sorge-Ethik, keine Wahrheit geben. Und diese Wahrheit hat ihrerseits eine Rückwirkung – sie »schenkt dem Subjekt Glückseligkeit, die Wahrheit verschafft dem Subjekt Seelenruhe« (Foucault 2004, 34). Die affektive Dimension ist hier also deutlich ausgesprochen.²⁵⁴

Sehen wir uns die zwei bekanntesten Beispiele an. Sowohl der Epikureismus als auch der Stoizismus waren darum bemüht, ihren Adept*innen die Fähigkeit zu vermitteln, in ihr jeweiliges affektives Optimum zu kommen. Der psychische Idealzustand der *eudaimonia* wurde in diesen Schulen durch die *ataraxia* (Unerschütterlichkeit) bzw. *apatheia* (Leidenschaftslosigkeit) erreicht – in beiden Fällen steht und fällt das Bemühen damit, sich gegenüber starken affektiven Widerfahrnissen zu immunisieren und kraft dieser Immunisierung eine Gleichmütigkeit zu erlangen bzw. zu erhalten, die ins Heitere und Freudvolle hinüberreicht. Die jeweiligen Psychotechniken dienen damit zwar der Ausschaltung der *pathe*, also der starken Gefühlsaufwallungen (insbesondere der Begierden und des Zorns), nicht aber der Preisgabe eines Gefühlslebens überhaupt. Dies ist aufgrund der terminologischen Gegebenheiten nicht immer klar nachzuvollziehen, denn das neuzeitliche Wort »Gefühl« wurde bzw. wird noch immer durchaus als Pendant von griech. *pathos* und lat. *affectus* aufgefasst. Insbesondere im Hinblick auf den Stoizismus ist daher daran zu erinnern, dass das Ideal der Apathie zunächst nicht meint, »daß jedes affektive Leben verurteilt wird, vielmehr nur die unvernünftigen Strebungen der Seele, als welche die Affekte definiert werden« (HWPh, 91). Um davon die vernünftigen psychischen Regungen abzusetzen, spricht etwa Chrysipp von »*eupatheia*«, was mit »guten Affekten« oder »guten Gefühlen« übersetzt werden kann. Von ihnen kennt die stoische Tradition zumindest drei, nämlich die Vorsicht (*eulabeia*), das vernünftige Wollen (*boulesis*) und die ebenfalls

254 Das betrifft sowohl die Techniken, die man an und für sich selbst ausübt (die Selbsttechniken), als auch die Techniken, die man zur Formierung der Psyche anderer ausübt (die pädagogischen und therapeutischen Techniken, auch die rhetorischen Techniken, sofern sie philosophisch in den Dienst genommen werden, schließlich die homiletischen und pastoralen Techniken). Pädagogik, Therapeutik, Rhetorik und Homiletik verweisen bereits auf jene von Foucault so eindringlich untersuchten Fremdbeeinflussungstechniken oder Herrschaftstechnologien.

vernünftige Freude (*chara*). Nun ist zwar selbst eine profunde Kennerin wie Martha Nussbaum (1994, 401) bezüglich dieser *eupatheia* skeptisch und sieht in ihnen nicht viel mehr als rhetorische Zugeständnisse, die verdecken sollen, dass es sich bei den stoischen Psychotechniken letztlich dann doch um eine weitgehende Auslöschung der Gefühle handelt. Dennoch lässt sich die affektive Komponente nicht vom Begriff der *eudaimonia* herauskürzen: Die Vorsilbe *eu-*, »schön«, verweist deutlich genug auf das Moment des Genießens und Wohlgefallens, das sich eben genau darin vollendet, dass es sich von äußeren Umständen unabhängig macht. Keine passiven Affekte mehr zu erleiden, sondern aktive auszubilden – so lässt sich die generelle Strategie der philosophischen Psychagogik wohl am klarsten beschreiben.

Die Selbsttechniken haben somit die seelische Autonomie oder Autarkie zum Ziel, die Selbstständigkeit sowie die Selbstgenügsamkeit. Seneca spricht von einer »Freude, die man an sich selber hat« und die Foucault (1989b, 91) als einen Zustand beschreibt, »der von keinerlei Störung im Körper und in der Seele begleitet noch gefolgt wird; ihn definiert, daß nichts uns provoziert, was unabhängig von uns und folglich unserer Macht entzogen wäre; er entsteht aus und in uns selber«. Die klassischen philosophischen Schulen haben also eine enorme Zuversicht in die menschliche Fähigkeit demonstriert, diese affektive Autonomie auch tatsächlich zu erreichen. Zumindest im Abendland hat wohl niemand zuvor (und auch lange niemand danach) einen dermaßen klaren Verfügungswillen über das psychische Leben ausgebildet. Das Idealbild des stoischen Weisen etwa zeichnet sich dadurch aus, dass dieser selbst durch das schlimmste vorstellbare Unglück nicht mehr wirklich erschüttert wird. Diese festungsgleiche Selbstständigkeit, die in vielem einer totalen Abschottung gleicht, beinhaltet auch die Freiheit, sich selbst das Leben zu nehmen. Erlauben es nämlich die Umstände nicht mehr, die affektive Autonomie beizubehalten, etwa weil eine politische Zwangssituation vorliegt, die zu Lebenszeiten hinter sich zu lassen unmöglich erscheint, muss konsequenterweise der selbständig gewählte Tod als letzte Möglichkeit offenstehen. Die affektive Autonomie ist damit an eine Ethik des gerechten Freitods gebunden:²⁵⁵ Nicht alle Zustände sollen oder müssen ertragen werden, vor allem solche nicht, die der Ausbildung oder Beibehaltung der affektiven Autonomie diametral entgegenstehen. In jedem Fall aber kann diese Autonomie nur durch ein beständiges, niemals nachlassendes Praktizieren der wirksamsten Autopsychotechniken erreicht werden – und selbst dann

²⁵⁵ Zum Thema des Freitods in kulturhistorischer Sicht siehe Thomas Macho (2017).

wird man hinter dem Idealbild noch zurückbleiben, das freilich in der Motivation der Praktizierenden seine Funktion gut genug erfüllt.

Beiden Schulen sind immer wieder Übertreibungen vorgehalten worden, die bezeichnenderweise in entgegengesetzte Richtungen weisen. Während dem Stoizismus vor allem seit der Aufklärungszeit (man denke an LaMettries *Anti-Seneca*) eine fundamentalistisch anmutende Affektfeindlichkeit vorgehalten wird, wurde der Epikureismus lange Zeit als pure, rückhaltlose Hedonistik missverstanden, teilweise sogar als eine völlig amoralische Lehre der Wollust und Orgiastik. Einesteils lässt sich dieses Missverständnis auf Konkurrenzverhältnisse auf dem antiken Markt der Lebensformen zurückführen; so musste schon Epikur (2005, 120) in seinem Lehrbrief an Menoikeus darauf hinweisen, er und seine Schüler*innen meinten gerade »nicht die Wollust der Unersättlichen und die Lüste, die sich auf oberflächlichen Genuss beschränken, wie einige aufgrund von Unkenntnis und Ablehnung oder aus Missverständnis meinen, sondern die Freiheit von körperlichem Schmerz und von seelischer Unruhe«. Andernteils steckt die christliche Propaganda mit ihrer betont körper- und lustfeindlichen Ideologie hinter dieser falschen Darstellung, denn die Lehre Epikurs versteht unter Lust (*hedone*) keine positive Qualität, die man als solche maximieren könne; Lust bestehe vielmehr *ex negativo* im Fehlen von Unlust.

Die hegemoniale Philosophiegeschichtsschreibung hat die hellenistischen Ethiken gerne unter dem Hinweis abgetan, man hätte es hier mit bloß individualistischen Verfahren zu tun, denen die politische Orientierung, die für die Philosophie des klassischen Zeitalters so typisch gewesen sein, gänzlich abginge. Deshalb blieben sie, so die offizielle Lehre, hinter den Schulen der Akademie und des Peripatos auch weit zurück (und zudem war die Quellenlage eine andere: Keine der Hauptschriften der frühen Epikureer oder Stoiker ist überliefert, wogegen das Schriftgut von Platon und Aristoteles zu weiten Teilen erhalten geblieben ist, auch wenn die Überlieferungsgeschichte eine verwickelte ist). Wie sehr aber trifft dieser Vorwurf der mangelnden politischen Ausrichtung und des Rückzugs in die private Zufriedenheit, die man auch als stillschweigenden Konformismus betrachten kann, wirklich ins Schwarze? Diese Frage ist nicht bloß von philosophiehistorischem Interesse, vielmehr wird ja gerade das Wiedererwachen des Interesses an den hellenistischen Ethiken seit den 1980er-Jahren gerne unter dem Aspekt einer neuerlichen Preisgabe gesellschaftspolitischen Engagements kritisiert. Die Parallele, die dabei gezogen wird, lässt sich in letzter Instanz auf diejenige zwischen dem Reich Alexanders des Großen und den im späten

20. Jahrhundert als einzige Supermacht überlebenden Vereinigten Staaten von Amerika erweitern. Das Interesse am Stoizismus und Epikureismus wäre demnach ein resignatives Projekt, getragen von jenen Intellektuellen, die jegliche Hoffnung auf eine politische Wende fahren gelassen hätten. Wie apolitisch ist nun also das, was Foucault um 1980 herum als »Selbsttechniken« zu bezeichnen begann? Wie sehr kollaboriert das praktische (nicht nur das theoretische) Interesse an ihnen mit jenem forcierten Individualismus, der als Symptom einer neoliberalen Umstrukturierung von Ökonomik und Politik gelesen wird, die just im selben historischen Moment begann? Geht die Hinwendung zu den Psychotechniken der affektiven Selbstmodulation *per se* mit einer Entsolidarisierung einher?

Was den Epikureismus betrifft, so ist seine Haltung zum politischen Leben klar: Sie ist rigoros ablehnend. Erst der Verzicht auf politische Aktivität und – ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung für die epikureische Meisterschaft – familiäres Leben schafft die Grundvoraussetzung für die Erlangung der Selbstgenügsamkeit oder *autarkeia*, dem Ideal des epikureischen Weisen. So zitiert Seneca aus einer verschollenen Schrift Epikurs, in der dieser sagt: »Der Weise wird kein politisches Amt übernehmen, wenn es nicht aus irgendeinem Grund sein muss.« (Epikur 2005, 15) Bei Plutarch heißt es im Blick auf Epikur: »Die Politik soll man meiden wie das Verderben und die Vernichtung des Glückes.« (Ebd., 76) Unterstellt wird dabei, dass Politik vorwiegend aus Ruhmsucht betrieben wird. Das zeigt sich in den (verschollenen) Briefen an Idomeneus, aus denen noch Seneca gerne zitierte. Idomeneus war ein hoher Beamter, den Epikur zum Machtverzicht und Rückzug aus der Politik zu bewegen suchte – wobei sich Epikur allerdings des ironischen Arguments bediente, wenn es Idomeneus um den Ruhm ginge, dann würde ihn die Korrespondenz mit dem Philosophen weitaus mehr einbringen als das Verharren in seiner vorgeblich privilegierten Stellung. Schon Seneca konnte vermerken, dass Epikur damit Recht behalten hatte; im Gegensatz zu Idomeneus seien all jene Würdenträger, Statthalter und sogar der König »völlig vergessen« (10).

Die Ablehnung politischer Tätigkeit durch die Epikureer ist allerdings eher die Ausnahme als die Regel. Für die Stoiker ist klar, dass der Weise sich auch um das Wohl der Gemeinschaft bemüht. Seine Sorge dient nicht bloß sich selbst, sondern durch die Reinigung von seinen Affekten wird er erst in die Lage versetzt, seine persönlichen Interessen hinter sich zu lassen und objektiver, als es sonst der Fall wäre, für die politische Gemeinschaft einzutreten. Dementsprechend wehrt Foucault (1989b, 71) ausdrücklich das Miss-

verständnis ab, dass es bei den Selbsttechniken um eine »Übung in Einsamkeit« geht, vielmehr handle es sich um »eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis«. Noch deutlich spricht sich Hadot gegen das »Klischee« aus, die Selbsttechniken dienten primär der Weltflucht:

»Zunächst einmal ist die antike Philosophie eine Philosophie, die stets in einer Gruppe praktiziert wird, ganz gleich, ob es sich nun um die pythagoreischen Gemeinschaften, um die platonische Liebe, die epikureische Freundschaft oder die stoische Seelenleitung handelt. [...] Vor allem aber haben die Philosophen, und letzten Endes auch die Epikureer, niemals aufgehört, auf die Städte einzuwirken, die Gesellschaft umzuwandeln, ihren Mitbürgern Dienste zu erweisen.« (Hadot 2002, 175)

Diese Einwirkung auf die Gesellschaft hat Foucault vor allem in seiner letzten Vorlesung unter dem Titel *Der Mut zur Wahrheit* zum Thema gemacht – und seit der Veröffentlichung dieser Vorlesung kam es in den Geisteswissenschaften zu einer gewissen Renaissance dieses »Wahrsprechens« (der *parrhesia*, wie das altgriechische Wort dafür lautet).²⁵⁶ Doch schon in der Vorlesung *Die Hermeneutik des Subjekts*, die Foucault wenige Jahre zuvor gehalten hatte, taucht die *parrhesia* immer wieder auf, was darauf hinweist, dass sie ein inniges Verhältnis zu den Selbsttechniken unterhält. Tatsächlich analysiert Foucault eine Schrift Epikurs anhand der Begriffe *physiologia*, *autarkeia* und eben der *parrhesia*. Bezüglich der *physiologia* hebt er hervor, dass diese eine Praktik der seelischen Rüstung bezeichnet: »Die *physiologia* macht den Menschen unerschrocken, mutig, furchtlos, so daß er nicht nur den verschiedenen Glaubensvorstellungen, die man ihm aufzwingen will, Widerstand leisten, sondern daß er auch den Gefahren des Lebens trotzen und den Menschen, die ihre Gesetze den andern auferlegen wollen, widerstehen kann.« (Foucault 2004, 301) Damit ist, mitten in der Vorlesung, das Thema des Widerstands erreicht, um das es Foucault in seiner Hinwendung zu den Selbsttechniken primär gegangen sein dürfte (vgl. Sarasin 2005, 195). Und einige Seiten weiter, als Foucault sich Gedanken über die neuzeitlichen Wiederbelebungsversuche einer Ästhetik und Ethik des Selbst macht (er nennt Montaigne, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche und Baudelaire sowie die Bewegungen des Dandyismus und des Anarchismus), fällt ein aufschlussreicher Satz, der zwar vielen Frage offen lässt, aber immerhin die Stoßrichtung von Foucaults archivischer Bemühung anzeigt:

»Und vielleicht ist die Vermutung begründet, daß in dieser Reihe von Versuchen zur Wiederherstellung einer Ethik des Selbst, in diesen verschiedenen, mehr oder

256 Siehe dazu vor allem den Sammelband von Petra Gehring und Andreas Gelhard (2012).

weniger gescheiterten oder fruchtlosen Bemühungen und in jenem Gestus, sich ständig auf diese Ethik des Selbst zu beziehen, so etwas wie die Unmöglichkeit liegt, heute eine Ethik des Selbst zu begründen, obwohl es doch eine dringende, grundlegende und politisch unabdingbare Aufgabe wäre, eine Ethik des Selbst zu begründen, wenn es denn wahr ist, daß es keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstands gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner selbst zu sich.« (Foucault 2004, 313)

Unmittelbar im Anschluss greift Foucault den Begriff der Gouvernamentalität auf und stellt Fragen nach dessen Verhältnis zu den Selbsttechniken. Es sollte aber in dieser Vorlesung der einzige Bezugspunkt bleiben – und ganz allgemein ist bedauerlich, dass Foucault nicht mehr dazu kam, dieses Verhältnis klarer auszuloten, als die wenigen Hinweise es erlauben. Allerdings wurde Foucault in einem seiner letzten Interviews auf die eben zitierte Stelle angesprochen. Seine Antwort fiel deutlicher vorsichtiger aus: »Ich glaube nicht, dass der einzige mögliche Widerstandspunkt gegen die politische Macht, verstanden als Herrschaftszustand, im Bezug des Selbst auf sich selbst besteht.« (Foucault 2005, 901) Stattdessen sieht er nun auch gerade die Herrschaftstechniken in Selbsttechniken begründet – was nichts anderes heißt, als dass die Selbsttechniken nicht nur Widerstand gegen politische Herrschaft begründen, sondern ebenso das Gegenteil, nämlich die Etablierung politischer Herrschaft. Die Stellung zu den Selbsttechniken ist in gouvernementaler Hinsicht also zutiefst ambivalent und gerade darum ein treibender Motor für Foucaults fortlaufende Untersuchungen. Und so kommt er in seiner letzten Vorlesung im Kontext der *parrhesia*-Lektüren auch zu dem seine sämtlichen Arbeiten zusammenfassenden Bekenntnis: »Die Gliederung zwischen den Veridiktionsmodi [den Modi des Wahrsprechens; Anm. BB], den Techniken der Gouvernamentalität und den Selbstpraktiken ist im Grunde das, was ich immer zu beschreiben versucht habe.« (Foucault 2010, 23) Die drei Untersuchungsgegenstände, die Foucault hier nennt, gehen aus einer dreifachen theoretischen Verschiebung hervor: vom Thema der Erkenntnis zum Wahrsprechen, vom Thema der Herrschaft zu dem der Gouvernamentalität und vom Thema des Individuums zu dem der Selbstpraktiken. Und mit eben dieser dreifachen Verschiebung kann man, so Foucault, »die Beziehungen zwischen Wahrheit, Macht und Subjekt untersuchen, ohne sie jemals aufeinander zu reduzieren« (ebd., 24).

Foucault warnt hier indirekt sehr deutlich vor jedem Versuch eines Reduktionismus. Wie kam es dann trotzdem zu jener Reduktion der Selbstpraktiken auf die Gouvernamentalität, wie sie in den vielen Kritiken zeitgenössischer Technisierungen des Selbst aufzufinden ist? Foucaults methodi-

sche Vorkehrungen hatten, so resümiert auch Thomas Lemke, jedenfalls zur Folge, »dass es keine einfache Determination der Selbsttechniken durch Herrschaftstechniken gibt«. Die Selbsttechniken »sind weder in jedem Fall ein Anhängsel oder eine Ergänzung zu den Herrschaftstechniken noch ihre Abbildung oder ihr Ausdruck« (Lemke 1997, 263).

Damit ist nun aber, wie Lemke klarstellt, auch nicht gesagt, dass keinerlei Beziehungen zwischen diesen methodisch getrennten Bereichen bestehen. Man muss, so Foucault, »die Punkte analysieren, an denen die Herrschaftstechniken über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt«, sowie jene, an denen »die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden« (zitiert nach ebd., 264). Geleistet hatte er dies indirekt bereits mit der Analyse der christlichen Pastoralmacht in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität*. In dieser Form des Regierens erkannte Foucault etwas historisch Neues. Denn nicht nur sorgt sich die Pastoralmacht um die ganze Gruppe (die Gemeinde, die »Herde«) – das kennt man von jeder regierenden Macht. Vielmehr sorgt sie sich zugleich »um jedes einzelne Schaf der Herde, um jedes Individuum, nicht nur, um es zu zwingen, in dieser oder jener Weise zu handeln, sondern zugleich, um es zu erkennen, es zu entdecken, um seine Subjektivität hervortreten zu lassen und um die eigene Beziehung zu strukturieren, die es zu sich und seinem eigenen Gewissen unterhält« (Foucault 2003, 692). Foucault erwähnt die klassischen Techniken der Seelsorge, kraft derer diese doppelte Machtausrichtung – die er an anderer Stelle anhand der Formel »omnes et singulatim« analysiert hat – praktiziert wird: die Prüfung, die Beichte, das Geständnis sowie »die verpflichtende Beziehung des Selbst zu sich selbst in Begriffen von Wahrheit und verpflichtendem Diskurs« (ebd.). Auch wenn Foucault hier noch nicht den Terminus »Selbsttechnologie« verwendet, den er ja erst im Zuge seines Interesses für die antiken Widerstandspraktiken der Philosophen einführte, ist in der eben zitierten Formulierung das Scharnier zwischen seinen Untersuchungen ausfindig gemacht.

Wenige Jahre später konnte er diesen Übergang von den griechisch-römischen Selbsttechniken zu den Herrschaftstechnologien der Pastoralmacht dann konziser zum Ausdruck bringen. Die »Selbsttechniken« oder »Existenzkünste«, so Foucault (2005, 666), »haben zweifellos einiges an ihrer Bedeutung und ihrer Autonomie verloren, seitdem sie mit dem Christentum in die Ausübung einer Pastoralmacht und später dann in Praktiken erzieherischer, ärztlicher oder psychologischer Art einbezogen wurden.« Damit ist in kürzestmöglicher Form angedeutet, in welcher Form und durch welche

Disziplinen die einst von den Philosophen entwickelten Selbsttechniken in anderer Absicht adaptiert, anverwandelt und weiterentwickelt wurden. Was die christliche Pastoralmacht zu den Selbsttechniken hinzufügte, war zum einen eine strikte Moral des Gehorsams, die von Foucault als paradoxe Selbstkonstitution durch Selbstaufgabe charakterisiert wird (ebd., 995), gelegentlich sogar als »Kasteiung« im Sinne eines Selbst- und Weltverzichts (180); sowie zum anderen eine Radikalisierung des schon bei den griechisch-römischen Autoren beschriebenen Geständnisses hin zu einer Praxis, die »alles, bis in die intimsten Gedanken hinein« selbsttechnisch erforschen und aussprechen muss und damit zu einer unvordenklichen Tendenz zur Individualisierung führte (811). Dieser Moment – der historisch freilich eine lange Übergangsphase bezeichnet – der Einverleibung des antiken Wahrsprechens in die Pastoralinstitutionen ist in Foucaults (2004, 443) Worten »absolut grundlegend [...] in der abendländischen Geschichte der Subjektivität«, und möglicherweise nicht nur für die Geschichte der Subjektivität, denn, wie Foucault es einmal drastisch formuliert: »Die Entwicklung der »pastoralen Technologie« im Hinblick auf die Führung der Menschen hat ganz offensichtlich die Strukturen der antiken Gesellschaft vollkommen zerstört.« (2005, 171) Und diese Technologie blieb in der Neuzeit hegemonial, auch als die klassischen pastoralen Institutionen – die Kirchen – an Macht verloren. Wie Foucault herausarbeitet, wurde die Pastoralmacht gerade in jener Institution wieder aufgegriffen, die ihr gewissermaßen immer entgegengesetzt war, nämlich im neuzeitlichen Staat. Entgegen der verbreiteten Ansicht, dass der Staat den Individuen gegenüber gleichgültig war und ist, beschreibt Foucault ihn »als eine hoch elaborierte Struktur, in die sich die Individuen integrieren lassen, sofern man dieser Individualität eine neue Form verleiht und sie einer Reihe spezifischer Mechanismen unterwirft. In gewissem Sinn kann man im Staat eine Matrix der Individualisierung oder eine neue Form von Pastoralmacht erblicken.« (Ebd., 278) Diese Matrix der Individualisierung wurde in Foucaults früheren Analysen der Machtprozeduren konkretisiert, die den Gefängnissen, den Kliniken, den Schulen, den Fabriken und den Kasernen gewidmet waren. In jeder von ihnen, so lässt sich im Rückblick auf die Pastoralmachtsanalyse resümieren, wurde die Individualisierung mit dem Gehorsam verbunden – und das erklärt auch, warum die Gouvernementalitätsstudien im Anschluss an Foucault in den Techniken der Individualisierung vor allem, wenn nicht ausschließlich Herrschaftsinstrumente gesehen haben und keineswegs Techniken, die zur Konstitution von widerständigen Subjekten beitragen.

Die Individualisierung des Arbeitens, Wohnens und Lebens oder, um Andreas Reckwitz (2017) zu zitieren, die *Gesellschaft der Singularitäten*, wäre ohne eine massive Ausweitung autoaffektiver Kompetenzen tatsächlich undenkbar. Dass dieser Bereich zunehmend professionalisiert wurde, kann daher nicht wirklich überraschen. Nicht nur der Ratgebermarkt stellt die Notwendigkeit einer effizienteren und kenntnisreicheren Technisierung des affektiven Selbst unter Beweis, auch der Seminarmarkt lebt zu einem guten Teil von der Bedürftigkeit all jener, die zur Erhaltung oder Wiedergewinnung ihrer guten Laune vornehmlich auf sich selbst angewiesen sind – und deren Zahl steigt im Zeitalter des »Massenindividualismus« immer mehr an –, dabei aber so etwas wie Hilfe zur Selbsthilfe benötigen. In dieser Dienstleistungsbedürftigkeit der vorgeblich selbststeuernden Subjekte liegt ein beachtliches Paradoxon verborgen. Denn die Berufskaste der Berater*innen kann noch so sehr darauf pochen, dass sie nur Autonomisierungshilfe leistet – an der Hilfestellung ändert das nicht das Geringste. Somit unterstützt der Dienstleistungssektor das »Regime des Selbst« im selben Maße wie es dieses performativ unterwandert. Diese Paradoxie ist wohl keine zufällig auftretende. Vielmehr hatte gerade Foucault aufgezeigt, dass die Selbsttechniken aufgrund ihrer geschichtlichen Entwicklung von einer tiefen Ambivalenz durchzogen sind. Seine späten Interviews deuten auf den Umschlag hin, den die zunächst auf Selbstermächtigung abgestellten antiken Sorgetechniken durch ihre Eingliederung in das christliche Pastorschema erfahren haben.

Dieser Umschlag lässt sich mit der *Dichotomie von Autonomisierung und Heteronomisierung* auf den Begriff bringen. Christoph Menke (2003, 285) hat diese Polarität in einem aufschlussreichen Text untersucht und dabei die Frage gestellt, wann Übungen »Medien eines Prozesses der Disziplinierung und wann Medien einer freien Führung des eigenen Lebens« sind. Seine Antwort beruht auf der Hervorhebung des Vollzugscharakters dieser Übungen, insbesondere der dabei eingenommen *Haltungen*. Disziplinierende Übungen werden mit einer Haltung des Etwas-Erreichen-Wollens durchgeführt, sei es technische Könnerschaft, sei es Gelehrigkeit, sei es Selbstkontrolle: »Die Übungen der Disziplin werden vollzogen, um das Subjekt zu befähigen, die normativen Standards zu erfüllen, die das Gelingen einer Tätigkeit oder Praxis definieren.« (Ebd., 291) Was dabei »Gelingen« heißt, ist freilich vorgegeben. Deshalb beruhen disziplinäre Übungen auf Autorität und sind mit der Praxis der Prüfung verbunden, was im Übrigen selbst dann gilt, wenn man sich in seinem Disziplinierungsprozess selber überprüft. Ästhetisch-existenzielle Übungen hingegen verlangen geradezu nach »Überschreitung jedes

vorweg gesetzten Ziels: Sie gelingen gerade, wenn sie zu etwas anderem führen, als was an ihrem Anfang festgelegt wurde.« (298) Die Differenz verläuft also Menke zufolge entlang des Kriteriums der teleologischen Orientierung. Disziplinäre Übungen sind strikt auf ihr Ziel ausgerichtet und sehen den Prozess als notwendigen Weg zur Erreichung des vorgegebenen Ziels. Ästhetisch-existenzielle Übungen setzen sich wohl auch ein Ziel, wollen aber dieses zugleich unterlaufen und gewissermaßen verfehlen. Sie begrüßen die Kontingenz des Prozesses und sind damit auch für Ablenkungen und Störungen offen, die einen Faktor des Unerwarteten ins Spiel bringen. Statt an der Erreichung Ziels sind sie stärker am Ereignishaften des Prozesses selbst interessiert. »Sich zu üben heißt, ein anderer zu werden«, so bringt Menke diese ästhetisch-existenzielle Haltung auf den Punkt (ebd.). Und zwar nicht *derjenige Andere*, der man vorher festgelegt hat, werden zu wollen – Menke spricht der teleologischen Selbstbestimmung im Sinne der Erfüllung eines Lebensplans die ästhetische Orientierung ab –, sondern ein nochmalig Anderer, von dem man vorher gar nicht wusste, dass es ihn geben könnte. Damit kehrt eine Figur wieder, die oben bereits von Stefan Meißner angesichts der Quantified-Self-Bewegung stark gemacht wurde, der ebenfalls ein kontingenzerhöhender Zug zugeschrieben wurde. Wo sich Kontingenz erhöht, wird aber auch Widerstand wahrscheinlicher.

Über Meißner und Menke hinaus muss allerdings eine andere Sprache für dieses paradoxal übende und protokollierende Selbstverhältnis gefunden werden. Die von Foucault übernommene Rede von einer »Ästhetik der Existenz« reicht nicht aus, weil diese zu sehr suggeriert, doch wieder einem Lebensplan zu folgen, der dann darin besteht, sich selbst zum Kunstwerk zu machen, anstatt den Kontingenzen des Lebensverlaufs jene Aufmerksamkeit zu schenken, die in disziplinierenden Übungen mit ihrer Zielorientierung nur als Störungen im schlechten Sinn verstanden werden können. Die Paradoxie besteht, einmal mehr, in der Verschränkung von Autonomisierung und Heteronomisierung. Auf selbstgewählte Weise ein unbestimmter Anderer werden zu wollen, heißt, über sich so zu verfügen, dass die Verfügung zugleich unterlaufen wird und Ungefügliches (Raunig 2021) entsteht. Für diese Wahl, ein anderer werden zu wollen bzw. das unbestimmte Anderswerden in seinen praktischen Lebensvollzügen zu affirmieren, bietet sich ein Wort an: Heterogenese.

Heterogenese vs. Optimierung

Dass der von Foucault eingeschlagene Weg einer Rekonzeptualisierung der Techniken der Subjektivierung fortgeführt werden musste, dafür standen die ihm nahestehenden Philosophen Gilles Deleuze und vor allem Félix Guattari mit jeweils unterschiedlichen Akzentsetzungen ein. In seinem letzten Buch *Chaosmose* beschrieb Guattari alternative Subjektivierungstechniken, die er als Leiter der psychiatrischen Klinik La Borde mitentwickelte und die den Patient*innen ermöglichen sollten, andere Affekte zu erfahren und diese Affekte anders zu bewerten, als es in ihren gewöhnlichen Lebensumständen möglich war. Guattari denkt auf dieser Grundlage über eine andere »Ökologie der Psyche« als einen der drei ökologischen Bereiche neben der Umwelt und dem »Sozios« nach. Diese psychische Ökologie geht ebenso von mikro-psychischen Prozessen aus, wie er es mit Deleuze bereits in *Anti-Ödipus* im Zusammenhang mit den Wunschaschinen formuliert hatte (Deleuze/Guattari 1977, 365). Worauf er sich zwei Jahrzehnte später bei der Abfassung von *Chaosmose* (Guattari 2014) diesbezüglich aber zusätzlich stützen konnte, war die Entwicklungspsychologie von Daniel Stern, der mit seinen Forschungen zur interpersonellen Welt des Säuglings bekannt wurde.²⁵⁷ In deutlicher Absetzung von klassischen psychoanalytischen Theorien formuliert Stern dabei eine Theorie des Selbst, das sich durch die Erfahrungen des Säuglings in vier Stufen etabliert, die einander gerade nicht ablösen, wie es die Freudianische Phasentheorie wollte, sondern sich gleichsam als Schichten überlagern. Diese Schichten nennt Stern das emergente Selbst, das Kern-Selbst, das subjektive Selbst und das verbale Selbst. Stern findet für diese strukturell ganz anders gelagerte Entwicklungstheorie ziemlich überraschende Unterstützung bei einem Zeitgenossen Freuds: »Wie Cassirer gesagt hat, zerstört der Beginn eines höheren Stadiums die frühere Phase nicht, sondern schließt sie in die eigene Perspektive mit ein.« (Stern 1996, 51) Das bedeutet, dass auch im Erwachsenenleben die früheren Phasen präsent bleiben. Die Gleichzeitigkeit der Schichten des Selbstgefühls sei vor allem in interpersonellen Begegnungen der Normalfall. Stern macht damit die Konzeption von präsubjektiven und präverbalen Ebenen des Selbst, die das (selbst-)bewusste Subjekt gleichsam grundieren, denkbar und empirisch belegbar. Damit ändert sich aber auch die Auffassung der Bezogenheit des Selbst: Dieses muss sich nicht erst etabliert haben, bevor es mit seiner

²⁵⁷ Siehe dazu die Ausführungen weiter unten im Buch (S. 385f.).

Umwelt in Beziehung tritt, vielmehr existiert der Säugling von vornherein in einer umweltlichen und interpersonellen Bezogenheit, die sich je nach Stadium in anderer Weise äußern mag: Es gibt demnach verschiedene »Bereiche der Bezogenheit« (ebd., 54). Die Relationalität des Selbst wird somit in ihrer Qualität vervielfältigt – und das heißt nichts anderes, *als dass das Selbst in ganz unterschiedlicher Weise affiziert werden kann.*

Genau auf diese Konzeption stützte sich Guattari, der die Forschungen Sterns schon früh in sein eigenes Denken integriert hat. Das Schichtenmodell des Selbst eignet sich besonders gut dafür, mit einem von Guattaris Schlüsselbegriffen verbunden zu werden, nämlich dem Begriff der Transversalität. Wenn das erwachsene Subjekt in sich mehrere Schichten eines jeweils unterschiedlich adressierbaren, weil unterschiedlichen Bereichen der Bezogenheit angehörigen Selbst umfasst, eröffnen sich ganz neue Möglichkeiten, mit diesen Schichten zu verfügen. Es muss dann nicht nur das höherstufige Subjekt adressiert werden, wie es in den von Foucault untersuchten Selbsttechniken der Fall ist, vielmehr ist dieses Subjekt auch in seinen präsubjektiven und präverbalen Schichten relational aktivierbar, die im Erwachsenenleben zumeist ausgeschlossen oder unterbelichtet bleiben. Das Subjekt kann dazu ermutigt oder notfalls auch angeleitet werden, sich selbst in transversaler Weise, von späterer zu früherer Schicht und umgekehrt, zu adressieren, was zugleich bedeutet, sich selbst in seiner transversalen Bezogenheit ernst zu nehmen und *diese Transversalität, die sämtliche Modalitäten der Affizierbarkeit betrifft, zu kultivieren.* Die Subjektivität wird damit enorm komplexifiziert, sodass sich »bisher noch nicht dagewesene und nie gehörte existenzielle Harmonien, Polyphonien, Kontrapunkte, Rhythmen und Orchestrierungen« ergeben, wie Guattari (2014, 30) in wohl bewusster Anlehnung an die Affektpluralitäten der Musik schreibt. Damit aber wird eine neue Form des Über-Gefühle-Verfügens denkbar, die bei Guattari gewiss in höchst eigenwilliger und nicht gerade unmissverständlicher Weise aufscheint, wenn er seine Neukonzeption der Subjektivierung durch relationsfördernde Techniken in seine bereits mit Deleuze entwickelte Theorie der maschinischen Gefüge einbettet. Diese maschinischen Gefüge sind gerade keine technischen Maschinen und haben mit dem maschinologischen Verfügungsregime, wie es hier entwickelt wurde, zunächst nichts zu tun. Vielmehr hat Guattari seinen Maschinenbegriff gegen die technologische Tendenz seiner Zeit in Richtung eines allseitig offenen Gefüges, des *agencement*

(das man auch mit »Ensemble« übersetzen kann), weitergedacht.²⁵⁸ Das Subjekt oder die »Subjektivität«, wie Guattari stattdessen schreibt, ist nicht mehr die alleinige Instanz von Aktivität, die sich ihrer Umwelt als bloß passiver Materialitäten vergewissert und bedient. Vielmehr ist Aktivität, im Sinne eines Wirksam-Werdens, wiederum transversal durch die Stellen und Lokalitäten des Gefüges verteilt. Was Subjekt genannt wird, ist nichts als ein Selbst, das von den es umgebenden Stellen des Gefüges (man könnte sagen: von seinen benachbarten Alteritäten) mikropsychisch affiziert wird, wie es natürlich seinerseits auf diese Stellen zurückwirkt. Selbsttechniken im Sinne Guattaris wären dann Techniken des Aufmerksamwerdens auf diese transversalen Relationalitäten, der Verstärkung und Abschwächung von förderlichen bzw. hemmenden Relationen sowie der Neuzusammensetzung des Gefüges, soweit dieses unter ökologischer Perspektive möglich und sinnvoll ist. Es wird dann allerdings weniger *über* die Affizierungsmodalitäten verfügt als *mit* ihnen, weil die Konzeption des Gefüges kein zentrales Organisationsprinzip mehr erlaubt, es sei denn ein gewaltsames, das dann aber dem Gefügecharakter geradezu widerspricht.

Wenn Guattari also einer anderen Weise des Verfügens auf der Spur ist, dann ist diese Verfügungsweise eine, die sich nicht mehr über das zu Verfügende hinwegsetzt, sondern sich mitten in das fügende Geschehen hineinsetzt und dieses sozusagen orchestriert oder etwas stärker gefasst: es re-komponiert. Auf der Spur von Félix Guattari sprechen Erin Manning und Brian Massumi (2015a, 76–78), ebenfalls gestützt auf eine experimentelle Praxis des anderen Affizierens, von der Erfindung neuer Relationstechniken. Diese Absetzbewegung von einer starken Konzeption des Verfügens-Über zugunsten eines Verfügens-Mit lässt allerdings eine Frage aufscheinen, die im Fortgang der hier angestellten Überlegungen noch virulent werden wird: Inwieweit handelt es sich bei diesem Verfügen-Mit, bei diesem transversal-horizontalen Verfügen überhaupt noch um ein *Ver*-fügen? Wird hier nicht unter dem Ausdruck des Verfügens etwas angedacht, das zumindest bis zu einem gewissen Grad zugleich als ein *Ent*-fügen zu kennzeichnen wäre?

258 »Man sollte sich hier von einem exklusiv technologischen Bezug auf die Maschine loslösen und den Begriff der Maschine erweitern, um diese Angrenzung der Maschine an die unkörperlichen Referenzuniversen zu verorten.« (Ebd., 45). – Zum Maschinenbegriff im Poststrukturalismus siehe die luzide Darlegung bei Henning Schmidgen (1997).

5. Einverleibungen: Neuro- und Somatechnologien

Diätetik, Psychobiotik und Pharmakologie

Über Gefühle zu verfügen, indem man etwas zu sich nimmt oder etwas am eigenen Körper operativ verändern lässt – diese beiden Verfahren gleichen einander in dem Aspekt, dass jeweils eine Hautgrenze bzw. Körperoberfläche durchbrochen wird, um vom Inneren des Körpers her diesen so zu verändern, dass er die erwünschten Affekte hervorbringt. Sie differieren aber zugleich in dem nicht unerheblichen Punkt, dass die Aufnahme von verdaubaren Substanzen das Menschsein in ganz »natürlicher«, nämlich physiologischer Weise mitbedingt und klarerweise immer schon praktiziert wurde, seitdem es das menschliche Tier überhaupt gibt; wogegen die Einpflanzung neurotechnologischer Geräte erst vor wenigen Jahrzehnten möglich geworden ist. Die Zusammenstellung beider Verfahren geht demnach mit einer Aufspreizung des Untersuchungsfeldes einher, das von den frühesten Zeugnissen der Menschheit bis in deren jüngste Geschichte und in die absehbare Zukunft einer »Vormachtstellung des Gehirns« reicht (Taylor 2012).

Zunächst ein kurzer Blick auf die Diätetik, die hier als die Kunst in den Blick kommen soll, sich durch die Verabreichung bestimmter Nahrungsmittel in ebenso bestimmte körperliche Zustände mit affektiver Bedeutsamkeit zu versetzen.²⁵⁹ Wenn man zunächst die psychotropen Substanzen außer Acht lässt und sich auf diejenigen Nahrungsmittel konzentriert, die in erster Linie wegen ihres Nährgehaltes verzehrt werden, hängt die Frage, wie sehr man sich dabei an ihren stimmungsverändernden Eigenschaften orientiert,

259 Für Kant (1977, 375) ist die empirische, auf äußerliche Mittel zurückgreifende Diätetik von der »philosophischen« Diätetik zu unterscheiden, die dann vorliege, »wenn bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt«. Kant gibt an imstande gewesen zu sein, seine ihm am Einschlafen behindernde verstopfte Nase mit bloßen »Gemütsoperationen« wieder frei zu bekommen.

zunächst einmal von deren Verfügbarkeit ab. Nicht immer hat oder hatte man die Wahl. Dass eine Ernährungslehre entsteht, setzt voraus, dass es ausreichend Nahrungsmittel und eine Kultur ihrer Zubereitung gibt. Erst dann kann eine entsprechende qualitative Wertung ins Spiel kommen. Im klassischen Griechenland war dies bereits der Fall, wie ein Blick in das *Corpus Hippocraticum* mit seinen umfassenden Nahrungsmittellisten zeigt (Flashar 2016, 115). Gerade die beiden (vermutlich von Hippokrates' Schülern verfassten) Schriften *Über die Diät* und *Über die Diät bei akuten Krankheiten* zeigen, dass die Frage der richtigen Ernährung damals nicht nur als praktisches Wissen – als *téchne* – geläufig war, sondern auch schon als Gegenstand eines ihr gewidmeten Diskurses, der freilich weit über die Nahrungsmittel hinausreicht und Fragen nach Bewegung, Gymnastik, sexueller Aktivität, Schlaf, also allen fundamentalen Tätigkeiten umfasst, die in ihrem Ensemble eine »Existenztechnik« Foucault (1989a, 138) etablieren.²⁶⁰ Als Diskurs der vernünftigen, maßvollen Lebensführung bleibt die Diätetik bis in die Gegenwart erhalten; was die Frage der Nahrungsmittel und ihrer affizierenden Kraft betrifft, treibt sie gegenwärtig im Lifestyle-Design neue Blüten, was nirgendwo sinnfälliger wird als in der kalauernden Wortschöpfung »mood food«.

Von der Erforschung des Wechselverhältnisses von Ernährung und Stimmung wird in Zeiten von Essstörungen und krankmachenden Ernährungsweisen nicht selten eine Verbesserung der Stimmungslage der Bevölkerung erwartet (Canetti u. a. 2002; Mauler u. a. 2006; Desmet/Schifferstein 2008). Ein Beispiel ist die Anerkennung des Einflusses von Darmbakterien auf körperliche Regulationsmechanismen. Es gilt als erwiesen, dass viele depressive Erkrankungen mit einer ungünstigen Darmflora einhergehen oder sogar von einer solchen ausgelöst werden. Umgekehrt wird eine günstige Darmflora für eine positive Grundstimmung verantwortlich gemacht. Die so genannten »Psychobiotika« sind also gleichsam psychotrop wirksame Mikroorganismen, die im Verdauungssystem leben und je nach Nahrungsmittelzufuhr gedeihen oder darben. Wie es die Autoren des populärwissenschaftlich gehaltenen Buchs *The Psychobiotic Revolution* ausdrücken: »Some of your deepest feelings, from your greatest joys to your darkest angst, turn out to be related to the bacteria in your gut. That outrageous proposition implies that you might be able to alter your mood by adjusting your bacteria.« (Anderson u. a. 2017, 25) Dabei ist die innere Population von Mikrobioten für

260 Foucault widmet der Diätetik in *Der Gebrauch der Liste* ein ganzes Kapitel (ebd., 125–179).

jeden Menschen so individuell wie der Fingerabdruck. Anders als dieser ist diese Bakterienpopulation aber veränderlich. Ausdrücklich wird von einer »extremen Plastizität« der Mikrobioten gesprochen, die sich nach der Nahrungsaufnahme innerhalb von Minuten reorganisieren können (ebd., 54).

Als Revolution wird diese Anerkennung psychotroper Effekte von Bakterien vor allem deshalb adressiert, weil die Medizingeschichte des 20. Jahrhunderts diese Entdeckung geradezu verhindert hat. Träume von keimfreien Umgebungen sowie der Siegeszug der Antibiotika haben die gleichwohl schon um 1900 bestehenden Ansätze verdeckt: »For decades, we have been doing something wrong with our microbiota, and it has been ruining our mood.« (153) Selbstverständlich fließen die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse in diätetische Empfehlungen ein, die nicht nur die Stimmung der Bevölkerung gerade im von der Nahrungsmittelindustrie beherrschten Westen wieder heben, sondern auch erhöhten Schutz vor einer ganzen Palette körperlicher und psychischer Erkrankungen bieten sollen.

Der Übergang von der Diätetik zur Psychopharmakologie ist fließend. Das Wissen um die psychotropen Effekte bestimmter Substanzen – vor allem in Pflanzen und Pilzen – ist zweifellos wie auch die Kenntnisse über die Verbindung von Nahrung und Stimmung wesentlich älter als die schriftlichen Aufzeichnungen darüber. Sowohl aus den Kulturwissenschaften als auch aus ethnographischen Studien ist hinlänglich bekannt, dass der Einsatz psychotroper Substanzen für rituelle Zwecke eine Art anthropologische Konstante darstellt und einer »Logik der Grenzerfahrung« zuzuordnen ist.²⁶¹ Sofern damit Verbalisierungspraktiken verbunden sind, die es erlauben, aus den markanten Affizierungszuständen der Ritualteilnehmer*innen auf die Präsenz von Ahnen, Dämonen, Göttern oder anderen Geistwesen zu schließen, lässt sich der Einsatz dieser Substanzen dem dämonologischen Verfügungsregime zuordnen. Die Substanzen helfen situativ dabei, die erwünschten Dämonen herbeizurufen oder zu beschwören. Dieser Logik folgt auch der Begriff »Entheogen«, der erstaunlich spät, nämlich 1979, in der Absicht geprägt wurde, die in der amerikanischen Gegenkultur als abwertend empfundene Bezeichnung »Halluzinogen« durch eine phänomenologisch zutreffendere zu ersetzen: nämlich die Erfahrung von Enthusiasmus im altgriechi-

261 Vgl. die von Thomas Macho (1987, 340–352) gezogene Verbindung von Trance-Techniken, Halluzinogenen und der Begegnung mit göttlichen Mächten, die quer durch die Kulturen und bis in die Moderne hinein festgestellt werden kann.

schen Wortsinn der innerpsychischen Präsenz einer Gottheit.²⁶² Doch selbst wenn man die Rede von Götter- und Geisterpräsenzen nicht mehr wörtlich zu nehmen bereit ist, lässt sich zwischen traditionellem und modernem rituellen Drogengebrauch insofern eine Parallele ziehen, als beide Male die Substanzverabreichung in ein Ensemble kulturell bedeutsamer und vor allem atmosphärisch wirksamer Praktiken eingebettet ist. Das gemeinsame Musizieren, Singen und Tanzen unter bewusst geschaffenen außergewöhnlichen Umständen lässt die Substanzeinnahme als einen von vielen Wirkfaktoren eines komplexen Arrangements sichtbar werden. Sie lässt sich in dieser Form somit dem poietologischen Verfügungsparadigma zuordnen. Die Substanz wird hier nicht isoliert verabreicht, so als handelte es sich um einen kausalen Mechanismus, dessen man sich beliebig oft bedienen könnte. Im rituellen Gebrauch wird die Droge nicht als monokausaler Auslöser der intendierten psychischen Zustände betrachtet, sondern als ein zwar notwendiger, jedoch nicht hinreichender Faktor einer Gesamtwirkung, die auf mehr beruht als nur auf pharmakologischem Praxiswissen.

Während damit zumindest ein Anwendungsbereich moderner Psychopharmakologie auf eine Kontinuität mit vorgeschichtlichen Ritualpraktiken pocht, ist allerdings zugleich unübersehbar, dass die wissenschaftliche Erforschung psychotroper Substanzen sowie ihre synthetische Herstellung unter idealen Laborumständen einen Bruch mit der Kultur dämonologischer und poietologischer Entheogeneinnahme darstellt. Die Psychopharmakologie weist sich wie alle naturwissenschaftlichen Disziplinen durch ihre Fähigkeit aus, kraft der methodischen Isolierung auf bestimmte Funktionen diese ungeachtet kultureller, sozialer oder umweltlicher Faktoren erforschen und beeinflussen zu können. Dies unterscheidet die naturwissenschaftliche Pharmakologie von alternativen Praktiken, bei denen zumeist auch der rituelle und soziale Charakter bei der Verabreichung eine entscheidende Rolle spielt, wie Thomas Macho (1987, 341) betont: »Die Begabung zum Rausch ist keine private und individuelle Kompetenz, sondern ebenso gut eine elementare Kompetenz des sozialen Körpers.« Zwar kann man auch bei der Interaktion mit behandelnden Ärzt*innen eine soziale Komponente geltend machen, doch spätestens mit der Verschreibung von Pharmaka, die dann automedikamentös eingenommen werden, verschwindet diese Komponente wieder:

262 Der Begriff »Entheogen« wurde durch einen gleichnamigen Artikel von Ruck u. a. (1979) eingeführt. Allerdings muss eingeräumt werden, dass sich der Begriff in der akademischen Literatur nicht durchgesetzt hat und weiterhin von Halluzinogenen und Psychedelika die Rede ist (Langlitz 2013, 267). – Zum philosophischen Enthusiasmus siehe Bösel (2008).

Patient*innen behandeln ihre Affektivität, indem sie eine Pille schlucken – die Klagen über diese pharmakologischen »Mechanisierung des Selbst« (Schermer 2015, 1185f.) sind hinlänglich bekannt. Ähnliches lässt sich zur isolierten Einnahme psychotroper Substanzen sagen: Auch hier ist für die Moderne eine zunehmende Entritualisierung und damit der Verlust von sozialer und kultureller Verstärkung wahrzunehmen, was zu einer Reduktion auf die rein somatische Ebene beiträgt. Verfügt wird hier rein mechanologisch – im Vertrauen darauf, dass die gleiche Substanz den immer gleichen Effekt auslöst. Dass eine solche Isolierung in ihrem Ausschluss externer Faktoren dazu tendiert, sich selbst zu verstärken, liegt auf der Hand. Die Sucht zeigt sich so als ein Epiphänomen der Reduktion auf nur eine Wirkkomponente – anders gesagt: als *Pathologie des mechanologischen Verfügungsregimes*.²⁶³ Zwar lassen sich auf diese Weise fast beliebig (wenn auch mit erheblichen somatischen Nebeneffekten) Ekstasen reproduzieren, die allerdings aufgrund ihres Wiederholungscharakters immer weniger Information zu bieten imstande sind – »nicht-informative Ekstasen« hat Peter Sloterdijk (1993, 141) sie einmal treffend genannt. Oder, um die von Derrida (1995) und Stiegler (2013) stark gemachte Zweideutigkeit des *pharmakon* aufzugreifen, welches sich immer zugleich als Heilmittel und als Gift erweist: Die Psychopharmaka enthüllen hier ihren »pharmakologischen« Charakter in aller (un)wünschbaren Deutlichkeit. Denn insofern sie andere Zustände und Erfahrungen ermöglichen, wirken sie als Heilmittel gegen die Alltäglichkeit; mechanologisch eingesetzt ersetzen sie aber die vormalige Alltäglichkeit durch eine neue, die letztlich noch leidbehafteter ist.

Psychotroper Medienwandel

Der Sammelbegriff »psychotrope Substanzen« erlaubt es, die Aufmerksamkeit auf das in vorliegendem Kontext entscheidende Phänomen zu richten: die *Psychotropie*, also die Fähigkeit, die Psyche in eine bestimmte Richtung zu

263 Macho (1987, 341) kritisiert die Erniedrigung der Rauschmittel zu »toten« Substanzen, die man ebenso beliebig verabreicht wie löslichen Kaffee, Aspirin oder Insektenspray: »Eine vorwiegend konsumorientierte, oral gierige Gesellschaft begünstigt nicht zufällig Sucht und Abhängigkeit.« Dieser Pathologie des mechanologischen wie auch des maschinologischen Verfügens steht die von Macho mit Rudolf Gelpke vertretene »Begabung zum Rausch« samt den Überlegungen zur »Trance-Formation« im Sinne Ronald Laings gegenüber. Sie lassen sich dem dämonologischen und poietologischen Verfügen zuordnen.

lenken, sie zumindest episodisch zu verändern und damit ein Subjekt in »andere Zustände« zu versetzen. Was kulturübergreifend in seiner Wirkung bekannt ist und genutzt wird (nämlich die psychotrope Wirkung natürlich vorkommender Substanzen), wird in der naturwissenschaftlich geprägten Zivilisation in hochtechnisierter Weise fortgeführt – von den synthetischen Drogen bis hin zum Neuro-Enhancement.²⁶⁴ Damit tritt die Plastizität der Gefühle in eine neue Epoche ein, weil vor allem das invasive Neuro-Enhancement eine Zielsicherheit in der Formung der subjektiven Gefühlszustände verspricht, wie sie vor dieser Maschinisierung des Gehirns wohl noch nie erreicht worden war.

In den letzten Jahrzehnten kam es unter dem Schlagwort der »Verbesserung« oder eben des »Enhancement« zu einem Wiedererstarren affektiv wirksamer Substanzen, und zwar nicht mehr nur in therapeutischem Kontext (worauf sich die Psychopharmakologie seit der Repression von LSD zurückgezogen hatte), sondern auch zur Verstärkung positiver Affekte und kognitiver Leistungen.²⁶⁵ Dass Prozac und Ritalin nicht nur bei Patient*innen wirken, für die es entwickelt wurde, sondern auch bei als gesund eingestuft Personen, sorgt seit den 1990er-Jahren für einen gesellschaftspolitisch hochrelevanten Aufschwung der nunmehr »kosmetisch« genannten Psychopharmakologie.²⁶⁶ Dass dies auch zunehmend Anlass gibt, sich über deren ethische Zulässigkeit Gedanken zu machen, versteht sich fast von selbst. Die Debatten um Neuro-Enhancement, welches man in emotionales und in kognitives Enhancement unterteilen kann,²⁶⁷ haben dementspre-

264 Die Kulturgeschichte von LSD (welches genau genommen als »halbsynthetische« Droge klassifiziert wird) zeigt, mit welchen affektiven Einsätzen der Kampf um die Psychotropie geführt wird. Timothy Learys Versprechen gewannen immerhin dermaßen großen Einfluss, dass er schließlich als Staatsfeind behandelt wurde. Die Einschränkung der Psychopharmakologie auf Therapie und Enhancement zuungunsten der einstmals so wichtigen Psychedelie ist Thema in Langlitz (2010).

265 Zur Geschichte der neueren Halluzinogenforschung, die sich im Fahrwasser der Neurowissenschaften mehr oder weniger rehabilitieren konnte, siehe Michael Pollan (2018).

266 »Kosmetische Psychopharmakologie« ist der (analog zur kosmetischen Chirurgie gebildete) Begriff, den Peter D. Kramer (1993) eingeführt hat, um die Anwendung der Psychopharmaka bei als gesund geltenden Menschen zu markieren, also außerhalb des therapeutischen oder psychiatrischen Kontextes. Ein Jahrzehnt später hat der Neurologe Anjan Chatterjee (2004) den Einsatz erhöht, indem er den Ausdruck »cosmetic neurology« erfand, der den aktuellen neurowissenschaftlichen Umständen besser angepasst erscheint.

267 Siehe Schöne-Seiffert u. a. (2009). Statt von emotionalem Enhancement ist oft auch von »Mood Enhancement« die Rede, vgl. Wagner (2017, 35). – Die Sinnhaftigkeit der Unterscheidung von kognitivem und nicht-kognitivem (also emotionalem) Enhancement ist vor Kurzem in Frage gestellt worden, siehe Zohny (2015).

chend regen Zulauf erfahren, der sich auch daraus erklärt, dass unter diesem *buzz word* nicht nur die durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse geadelte Psycho- (oder nun eben auch Neuropsycho-)Pharmakologie verhandelt wird, sondern ebenso die noch mehr oder weniger experimentellen Verfahren, die man dem Bereich der Neurotechnologien zuordnen muss. Diese umfassen sowohl *nicht-invasive Methoden* zur Modulation von Stimmungen (beispielsweise die transkranielle Magnetstimulation, kurz TMS genannt, die magnetische Impulse an das Gehirn überträgt) als auch die wesentlich problematischeren *invasiven Methoden* (Implantate zur direkten Neurostimulation wie etwa der »Hirnschrittmacher«). Im deutschsprachigen Raum hat die Geschichte des Soziologen Helmut Dubiel für einige Aufmerksamkeit gesorgt. Dubiel erkrankte in relativ jungem Alter an Parkinson und ließ sich schließlich eine Elektrode implantieren, »um mittels der tiefen Hirnstimulation den mit der Parkinsonschen Krankheit einhergehenden Tremor zu behandeln« (Müller 2010, 26). Die Auswirkungen des Implantats auf sein Leben hat Dubiel (2006) in seinem Buch *Tief im Hirn* beschrieben und damit ein Dokument vorgelegt, das in der aktuellen deutschsprachigen Debatte zur Technikphilosophie und Technikethik des Öfteren herangezogen wird. Das Besondere an Dubiels Situation war, dass die Elektrode zwar seinen Tremor und die damit verbundenen Depressionen neutralisieren konnte, als Nebeneffekt allerdings zugleich die kognitive Leistungsfähigkeit beeinträchtigte, was Dubiel vor allem in seiner Rolle als Hochschullehrer belastete. Pragmatisch löste er dieses Problem mit einem alternierenden Aus- und Einschalten der Elektrode. Einen Vortrag könne er zwar wieder halten, so Dubiel, »aber schon in der Diskussion muß ich das Gerät wieder anstellen, weil mich Wellen von Atemnot, Depression und Angstzuständen überschwemmen« (zitiert nach Müller 2010, 29f.). Nun berichtet Dubiel zwar von Schamgefühlen, von Unheimlichkeit, ja sogar einer frivolen Banalität, die er an diesem in doppeltem Wortsinn instrumentellen Selbstverhältnis als störend wahrnahm, doch zugleich lässt sich sein Zeugnis als Vorschein künftiger Möglichkeiten lesen, die von gegenüber invasiven Technologien aufgeschlosseneren Generation wohl bereitwilliger – und vielleicht auch nicht nur im Krankheitsfall – akzeptiert, wenn nicht sogar begrüßt werden dürften.²⁶⁸ Im

268 Dass in der Einführung zu einem Buch über Inszenierung und Optimierung des Selbst (Meyer/Thompson, 2013, 20) Dubiels Zeugnis unter Begriffen wie »Optimierungsprogrammatiken« sowie »Neuro-Enhancement« verhandelt wird, zeigt, dass eine sich als kritisch verstehende Sozialwissenschaft weder vor sachlichen Ungenauigkeiten noch vor Taktlosigkeiten gefeit ist. Denn Dubiels tiefe Hirnstimulation diene eindeutig therapeu-

Jahre 2009 war es jedenfalls den Autor*innen eines Artikels zu dieser Thematik bereits vorstellbar, dass es frei nach dem Muster sogenannter Botox-Parties bald auch »TMS-Parties« geben könnte, »auf denen man per Magnetkraft für einige Zeit in positive Stimmung versetzt wird« (Nagel/Stephan 2009, 22) – eine Vision, die sich freilich wie ein verklemmter neurotechnologischer Abklatsch von Huxleys (2004) doch wesentlich deftigeren Soma-Parties liest.

Die wissenschaftliche Urszene der neurotechnologischen Stimulation des Gehirns lässt sich auf das Jahr 1954 datieren. Damals gelang den Psychologen James Olds und Peter Milner (1954) anhand von Experimenten an Laborratten der Nachweis eines zerebralen Lustzentrums, das sich durch elektrische Stimulation von den Ratten selbst aktivieren ließ. Diese »intra-kraniale Selbstreizung« per Elektrode war für die Ratten motivierender als Nahrung oder Sex, sodass die Tiere einen vorübergehenden Schmerz in Kauf nahmen, wenn sie die Aussicht auf den späteren Genuss der Selbstreizung hatten. Diese absolute Kurzschließung von Handlung und Effekt, die keine weitere Außenwelt mehr benötigt als eben die Stimmulationsapparatur, war zehn Jahre später der Ausgangspunkt für einen SF-Roman der Brüder Strugatzki (2013) mit dem Titel *Die gierigen Dinge des Jahrhunderts*. Darin ist ein Agent des Weltsicherheitsrats einer neuen Drogenepidemie auf der Spur. Das Suchtmittel entpuppt sich als ein Gerät für »Psychowellentechnik«, das direkt auf das Gehirn eines in der Nähe befindlichen Menschen einwirkt und diesen (sofern annehmbare Begleitumstände gewährleistet sind) ein vollkommen befriedigendes »illusorisches Dasein« ermöglicht (ebd., 278–281). Die Außenwelt wird nach dieser Erfahrung nicht nur uninteressant, sondern zunehmend unerträglich. Durch das Sprachrohr des Agenten artikulieren die Strugatzkis ihren Horror vor der Emergenz eines »mächtigen elektronischen Halluzinogens, das direkt aufs Gehirn wirkt«, wie Boris Strugatzki in seinen 2001 anlässlich der Werkausgabe veröffentlichten Anmerkungen zum Roman schreibt (ebd., 794). Damit gaben die Strugatzkis schon 1965 einer Sorge Ausdruck, die heute angesichts der neuen Generationen von Cyberspace-Unterhaltungselektronik erneut brisant wird: Dass nämlich simulierte Gefühle ohne externe Referentialität schließlich ganz die existenzielle

tischen Zwecken und hatte mit Enhancement nichts zu tun; zum anderen ist die Verbuchung dieses Therapieversuchs unter dem wohlfeil gebrauchten Optimierungsbegriff unangemessen, da es sich um alles andere als eine Lifestyle-Programmatik handelt, wie es die Konjunktion »Inszenierung und Optimierung des Selbst« nahelegt.

Dimension überlagern könnten, die Menschen nur in ihrer ekstatischen Exponiertheit erfahren können.

Diese Sorge veranlasste (zeitgleich mit den Strugatzkis) auch Stanislaw Lem dazu, sich mit dem zu beschäftigen, was er die »Phantomatik« taufte, als jene künftige Technik, die es ermöglichen würde, die Wirklichkeit durch eine vollkommene Illusion zu ersetzen. »Prototyp könnte z. B. eine Maschine sein, die mit einem individuellen Gehirn rückgekoppelt ist« (Lem 1984, 183), sodass der Kreis der fiktiven Realität überhaupt nicht mehr unterbrochen wird, also keine andere Information das Gehirn erreicht als die durch die Maschine geschleuste. Lem trieben besonders die epistemologischen Ramifikationen um: Sobald nämlich eine solche neurotechnologische Illusionsmaschine erfunden werden sollte, wäre es ihm zufolge fortan logisch unmöglich festzustellen, ob man sich in der Illusion oder der Wirklichkeit befindet. »Es geht um die subversive Tätigkeit, durch die die Phantomatik unsere Beziehung zur Welt pervertiert. Die Phantomatik schließt nämlich die Existenz eines Testes aus, der die Wirklichkeit von der Illusion unterscheiden könnte.« (Ebd., 185) Wie sehr ihn diese fiktive Technologie beschäftigte, zeigt sich darin, dass er sich in beiden seiner theoretischen Hauptwerke mit ihr auseinandersetzt – in der *Summa technologiae* ist ihr ein 70-seitiges Kapitel gewidmet, und in *Phantastik und Futurologie* weitere 40 Seiten, wobei er in letzterem Werk US-amerikanische Science Fiction-Romane auswertet, die auf die Aporien der Phantomatik zulaufen, wie insbesondere das Werk von Philip K. Dick. Anhand der Interpretation von drei thematisch einschlägigen Romanen Dicks kommt Lem zu der Einschätzung, dass dieser »als einziger von allen SF-Schriftstellern« – angesichts des Alters von Lems Buch müsste man aus heutiger Sicht eher »als erster SF-Schriftsteller« sagen – »zum phantomatischen Land vor[drang]« (211). Gewürdigt wird insbesondere *Ubik*, den Lem als den einzigen ihm bekannten SF-Roman bezeichnet, »in dem die Phantomatik wirklich das bewirkt, wozu sie berufen ist: sie sprengt den Unikalismus der Welt« (197).²⁶⁹ Angenommen, eine Zivilisation würde eine derartige Technologie tatsächlich entwickeln, ließe sie dann Gefahr, sich ganz in ihr zu verlieren und damit eine Art Selbstmord zu begehen?

269 Lems Interpretation von Dicks (1969) *Ubik* ist bis heute lesenswert geblieben, weil sie dem Text eine technikphilosophische Relevanz verleiht. Ebenfalls von Interesse ist seine gleichwohl kritische Lektüre von William Hjortsbergs (1971) vergessenen Roman *Grey Matters*, in dem die nach einem Weltkrieg dezimierte Menschheit bloß noch in Form von Gehirnen in Nährflüssigkeiten fortexistiert. Dieses Motiv des »brain in the vat« – ein beliebtes Gedankenexperiment in der analytischen Philosophie – ist wohl in keinem anderen Roman so konsequent ins Zentrum gestellt worden.

Lem hält dies, im Gegensatz zur Möglichkeit eines solchen technologischen Durchbruchs, für unwahrscheinlich. Der Einsatz der »phantomatischen Maschine«, so Lem (1981, 328) in *Summa technologiae*, werde sich auf den Bereich der Unterhaltungstechnik beschränken, und diese würde als solche einen technischen Kulminationspunkt darstellen (ebd., 345). Ansonsten sieht er in ihr das Potenzial für hervorragende Trainings- und Schulungsmethoden sowie für die psychologische Forschung und zeigt sich ansonsten zuversichtlich, dass es zu »vernünftigen Kompromissen kommen wird« (353).

Lems Theoriarbeiten wurden deutlich zaghafter rezipiert als seine literarischen Werke; so wurde etwa *Summa technologiae* erst 2013, also ein halbes Jahrhundert nach der Originalausgabe, ins Englische übersetzt.²⁷⁰ Das mag erklären, warum seine frühe philosophische Auseinandersetzung mit den Chancen und Risiken der Neurotechnologien im englischsprachigen Raum praktisch gar nicht diskutiert wurde. Andernfalls wäre nämlich jenes Gedankenexperiment, das der libertäre Philosoph Robert Nozick (1974) in seinem Buch *Anarchy, State, and Utopia* entwickelte, sehr schnell in seiner thematischen Übereinstimmung mit Lems phantomatischer Maschine erkannt worden. Nozick beschreibt nämlich eine völlig analoge neurotechnologische Erlebnismaschine, die direkt aus der Science-Fiction-Literatur zu stammen scheint, die sich ja, wie gesehen, mit dieser Thematik bereits länger beschäftigt hatte.²⁷¹

»Suppose there were an experience machine that would give you any experience you desired. Superduper neuropsychologists could stimulate your brain so that you would think and feel you were writing a great novel, or making a friend, or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life's experiences?« (Nozick 1974, 42)

Nozick spielt hier mit ultra-hedonistischen Vorstellungen von einem guten Leben. Wer Lust zum alleinigen Gradmesser eines guten Lebens macht, müsste eigentlich ohne Zögern die Maschine benutzen. Doch das Gedankenspiel dient natürlich dazu, das Unbehagen an dieser Vorstellung herauszuarbeiten. Offenbar hat doch nicht nur die pure Erfahrung einen Wert für den Menschen. Wer vor dem Gebrauch einer solchen Maschine zurückschreckt, legt Nozick zufolge Wert auf ein aktives Leben: »First, we want to

²⁷⁰ Das Journal *Science Fiction Studies* widmete dieser Übersetzung 2013 einen Schwerpunkt.

²⁷¹ Der österreichische Schriftsteller Oswald Wiener (2014, clxxv–clxxxiii) hatte zudem 1969 mit dem »Bio-Adapter« eine satirische Variante dieser Neurotechnologien entworfen, die die letzte Konsequenz aus den Technofantasien zieht: die totale Auflösung des Subjekts.

do certain things, and not just have the experience of doing them.« (Ebd., 43) Als zweiten Grund, nicht in die Maschine zu steigen, führt er an, dass wir jemand Bestimmter sein wollen – solange wir aber in einem solchen Tank treiben, sind wir als Personen nicht greifbar, sondern stattdessen ein bloßer »indeterminate blob«. Und es kommt noch ein dritter Grund hinzu: dass wir nämlich in einer solchen Erlebnismaschine nur das Maß an Realität erfahren, das Menschen konstruieren können. »There is no *actual* contact with any deeper reality, though the experience of it can be simulated.« (Ebd.) Nozick hat hier den Verlust an religiöser oder spiritueller Erfahrung im Sinn – doch so weit muss man gar nicht gehen, es reicht bereits, dass die Erfahrung von Kontingenz und von Zufälligkeit jenseits dessen, was Menschen planen und simulieren können, in der Erlebnismaschine ausgeschlossen wäre.

Innerhalb der angloamerikanischen Philosophie werden die wenigen Seiten, die Nozick diesem Gedankenexperiment gewidmet hat, seit Jahrzehnten als ein Standardtext anerkannt, der ein anschauliches Argument zur Widerlegung des Hedonismus bietet. Immer wieder werden Varianten dieser Erlebnismaschine erdacht und Nozicks Argumente überprüft, manchmal auch verfeinert, nicht selten wird allerdings auch die Stichhaltigkeit seiner antihedonistischen Schlussfolgerung in Zweifel gezogen.²⁷² Vermerkt wurde inzwischen auch, dass das von Nozick unterstellte intuitive Zurückschrecken seiner Leser*innen vor der Erlebnismaschine inzwischen deutlich weniger plausibel ist, weil man sich inzwischen an umfassende Simulationstechnologien gewöhnt habe (Barber 2011). Dennoch ist das Gedankenexperiment ein gerne zitierter Bezugspunkt auch im Kontext von Überlegungen zur Roboterethik geblieben – die Qualität liegt offenkundig in der Zuspitzung neurotechnologischer Stimulation zu einem Daseinsentwurf, der völlig mit jeglichen anderen Vorstellungen gelingender Lebensführung bricht.²⁷³ Das Leben in der *experience machine* würde einem endlosen, kontrollierten, lustbetonten Traum gleichen, in den kein kontingentes Ereignis mehr eingreifen kann. Was seither in der angewandten Ethik vor allem in Bezug auf Enhancement-Verfahren diskutiert wird, geht zwar kleinteiliger vor als die Sci-Fi-Phantasie von einem Körper bzw. Gehirn im Nähr- und Traumtank, doch greift es dennoch einige Aspekte dieser Grenzfantasie auf.

272 Vgl. exemplarisch für die breite Diskussion Bramble (2016); Hindriks/Douven (2018); Weijers (2014); Stevenson (2018).

273 Ein alarmistischer Aufsatz zur Roboterethik ruft Nozicks Erlebnismaschine zusammen mit Dicks Romanen und dem Film *The Matrix* auf, um die Gefahr zu verdeutlichen, die in der Entwicklung von Robotern zu hedonistischen Zwecken liegt (Bringsjord/Clark 2012).

Standardsituationen der Enhancement-Kritik

In den letzten zwei Jahrzehnten ist die Zahl an Publikation zum Neuro-Enhancement und dabei vor allem zum kognitiven Enhancement nahezu exponentiell angestiegen.²⁷⁴ Analytische Philosoph*innen beschäftigen sich gerne mit den bioethischen und gesellschaftspolitischen Dimensionen der angeblich kurz bevorstehenden pharmakologischen, neurotechnologischen und genmedizinischen Durchbrüche. Dass hierbei Erwartungshaltungen aufgebaut bzw. die Versprechungen allzu optimistischer Neurowissenschaftler*innen übernommen werden, die nicht unbedingt vom Stand der Forschung gestützt sind, darauf hat der Pharmakopsychologe Boris Quednow anlässlich des Erscheinens der Publikation *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen* (2009) hingewiesen. Er stellt die Datenbasis der durchaus alarmistischen Argumentationslinie der Herausgeber*innen, die von einer Epidemie des Enhancement-Gebrauchs ausgehen, infrage und schlussfolgert, dass es sich dabei letztlich um eine »Phantomdebatte« handle (Quednow 2010). Die Komplexität des Gehirns sei so hoch, dass es fraglich bleibe, ob überhaupt jemals ein reines, nebenwirkungsfreies Neuro-Enhancement auf pharmakologischer Basis entwickelt werden könne. Auch andere Autor*innen weisen auf eine Diskrepanz zwischen Erwartung und Erfüllung bezüglich des Neuro-Enhancement hin. Ignoriert man einmal die transhumanistischen Visionen, die im Zuge dieser Debatten unweigerlich zitiert werden, und beschränkt sich auf das real Machbare, dann zeigt sich, dass von einigen invasiven Technologien abgesehen nicht sehr viel mehr erreicht worden ist, als was man bereits in den 1990er-Jahren als kosmetische Psychopharmakologie verhandelt hat – neurologisch maßgeschneiderte Präparate ohne Nebenwirkungen lassen weiter auf sich warten, wenn sie nicht überhaupt, wie Quednow nahelegt, prinzipiell unmöglich herzustellen sind.

Dass kognitive Leistungen erhöht werden könnten – dass also dank technischer Hilfe schnelleres, klareres, gründlicheres Denken möglich werden könnte – regt die Phantasie von Geisteswissenschaftler*innen offenbar ganz besonders an. Das könnte der Grund sein, warum die Publikationen zum Neuro-Enhancement zum weitaus überwiegenden Teil dem kognitiven Enhancement verpflichtet sind, wogegen sich nur ein Bruchteil mit dem emotionalen Enhancement beschäftigt.²⁷⁵ Aber selbst diese Unterscheidung ist

274 Vgl. die Grafik bei Schleim/Quednow (2018, 3).

275 Ein Diagramm, das auf Daten des Web of Science beruht, bestätigt das eindrucksvoll, siehe Schleim (2014, 3). Vgl. auch die Studie von de Jongh u. a. (2008, 765), die daran

in Zweifel gezogen worden. Der Bioethiker Hazem Zohny hat sie zu einer der vier »Mythen« der Neuro-Enhancement-Debatte erklärt. Der *erste* Mythos betrifft ihm zufolge die Annahme, dass kognitive Enhancementdrogen bereits existieren. Tatsächlich werde durch Wirkstoffe wie Ritalin und Ad-derall nicht die kognitive Leistung *per se* gesteigert, sondern bloß die Vigilanz und Aufmerksamkeitsspanne, sodass man eher von »performance maintainers, rather than enhancers« sprechen sollte (Zohny 2015, 266). Der *zweite* Mythos betrifft die erwähnte Unterscheidung von kognitivem und nicht-kognitivem Enhancement, die brüchig werde, sobald man Studienergebnisse liest, die dem kognitiven Enhancement eine Wirksamkeit in Bezug auf Motivation, Interessiertheit und Freude bei der geistigen Arbeit attestieren, also gerade nicht die Kognition als solche verbessern, sondern die Stimmungslage. Der *dritte* Mythos betrifft die Annahme, dass kognitives Enhancement genuin neue ethische Probleme in Bezug auf Fragen der Authentizität generiere. Auch hier argumentiert Zohny dagegen, dass diese Probleme in der Forschung viel eher dem emotionalen Enhancement zugehören. Und der *vierte* Mythos betrifft die Annahme, dass kognitive Enhancementdrogen zunehmend Verwendung und Verbreitung finden – was bereits von Quednow empiriegestützt als irreführend entlarvt wurde.²⁷⁶

Welche Bedenken werden nun von philosophischer Seite gegenüber kosmetischer Psychopharmakologie und emotionalem Enhancement angemeldet? Es lohnt sich, bei der Logik der Bewertungskriterien etwas länger zu verweilen, weil sie sich auch bei anderen Affektmodulationsverfahren geltend machen lässt. Es sind im Wesentlichen vier Kriterienpaare, die sich in den aktuellen Debatten finden lassen: Natürlichkeit vs. Künstlichkeit; Authentizität vs. Nichtauthentizität; Angemessenheit vs. Unangemessenheit; Progressivität vs. Konservativität.

(1.) Dass in den Debatten um emotionales Enhancement zuweilen tatsächlich noch eine mangelnde Natürlichkeit dieser Gefühlszustände bemüht wird, wirkt angesichts der Zeitumstände geradezu atavistisch. Die Dichotomie des Natürlichen und des Künstlichen lässt sich auf die griechische Meta-

erinnert, dass gerade die vielgepriesenen Serotoninwiederaufnahmehemmer (wie Prozac) gerade nicht deshalb wirken, weil sie positive Affekte produzieren, sondern weil sie negative Affekte hemmen, wie man es von »Anti-Depressiva« ja auch zu erwarten hat – die Bezeichnung »Glückspillen« sei demnach irreführend.

²⁷⁶ Zohnys Artikel greift auf eine Fülle von weiteren kritischen Arbeiten zurück, sodass er stellvertretend für einen Gegendiskurs herangezogen werden konnte, der u. a. von einer »neuroenhancement bubble« und einem »media hype« spricht (siehe seine References 2 und 67). Vgl. auch den etwas jüngeren Artikel von Schleim und Quednow (2018).

physik zurückführen und hat durch die christliche Schöpfungstheologie noch an metaphysischem Ballast zugelegt. Wer in dieser Weise die Unechtheit von induzierten Affekten anklagt, schreibt sich somit in diese metaphysische-theologische Tradition ein, die alles das abzuwerten gewohnt ist, was nicht direkt von der »Natur« bzw. »Schöpfung« herrührt: was also dem Menschen einerseits aufgrund seiner gegebenen körperlich-seelisch-geistigen Grundausstattung oder andererseits aufgrund schicksalhafter Ereignisse zukommt. Alle von Menschen intentional produzierten Affekte wären demnach Machwerk – die Ablehnung alles Künstlichen und Technischen (die weit vor die Industrialisierung zurückreicht, von wo an die Maschinennutzung tatsächlich umweltliche Probleme erzeugt hat) geht unübersehbar auf antimodernen Vorannahmen zurück. Dass dieses Kriterium trotzdem nicht nur von dogmengläubigen Theolog*innen bemüht wird, zeigt sich bei einem Blick in die Argumentationsfiguren sogenannter »bikonserverativer« Kritiker moderner medizinisch-technischer Verfahren wie Jürgen Habermas (2001) oder Gernot Böhme (2008). Man könnte im Hinblick auf das Affektleben in Verlängerung dieses Ansatzes von einer »psychokonservativen« Kritik sprechen. Immerhin lässt sich die mangelnde Nachvollziehbarkeit, die darin besteht, die Künstlichkeit von Affektmodulationstechniken *per se* zu verurteilen, abmildern, indem man ein Spektrum annimmt, das zwischen naturnahen oder naturmimetischen Verfahren und solchen von einer erhöhten Künstlichkeit unterscheidet, wie man sie beispielsweise für invasive Technologien geltend machen kann, die in die Hirnstruktur eines Patienten eingreifen und so auch dessen Persönlichkeit verändern. Oft wird dabei die Hautgrenze in Anschlag gebracht, um eine unverbrüchliche Grenze für anthropogene Eingriffe zu markieren – doch dann müssten schon Herzschrittmacher und andere inzwischen zur Routine gewordene Implantate abgelehnt werden. Bezüglich des emotionalen Enhancement hat jedenfalls die Bioethikerin Felicitas Krämer (2011) überzeugend dargelegt, wieso die Debatte sich auf das Natürlichkeitskriterium nicht sinnvoll stützen kann: Denn die Art der Induzierung eines Affekts sagt nichts darüber aus, wie dieser qualitativ empfunden wird (und umgekehrt lässt sich aus dem Gefühl phänomenal nicht erschließen, ob es natürlich oder künstlich veranlasst wurde). Einige Enhancement-Kritiker*innen wie David Pugmire haben aber genau das zu ihrem Argument gemacht, indem sie von einer notwendigen Beziehung von künstlicher Induktion und der Inauthentizität des induzierten Gefühls ausgehen. Krämer zeigt, dass Pugmires Argument von einer Verkettung von emotionaler Authentizität und rationaler Überzeugung abhängt, und hält dagegen,

dass damit zu viel auf einmal gesetzt wird. Authentizität sollte zunächst bloß als phänomenal gefühlte Qualität aufgefasst werden, und in diesem Sinne ist Pugmires Argument nicht stichhaltig.²⁷⁷ Damit ist aber auch das Natürlichkeitskriterium aus den Angeln gehoben (es sei denn, man rekurriert auf eine prinzipielle Ablehnung künstlich induzierter Emotionen, die dann aber das Spezifische des emotionalen Enhancement nicht in den Blick bekommt). Die Kritik des Enhancement muss folglich mit Kriterien jenseits des Naturalismus operieren (ebd., 57ff.).

(2.) Das vielleicht wichtigste unter diesen Kriterien ist die Authentizität. Für die Enhancement-Debatte wurden die Erfahrungsberichte vieler Prozac-Patient*innen maßgebend, die in überzeugender Weise betonten, sie hätten ihre pharmakologisch induzierten Gefühlszustände als wesentlich authentischer empfunden als ihre üblichen Stimmungen.²⁷⁸ Diese Selbstzuschreibung von Authentizität gilt in der Enhancement-Debatte als ein autoritatives Argument. Dass es auch Erfahrungsberichte gibt, denen zufolge die Stimmungsaufhellung als inauthentisch wahrgenommen wurde, was dann folgerichtig zu einer Abstandnahme von der Substanz führte, bestätigt den subjektiven Wert der Authentizitätskategorie. Komplizierter wird die Angelegenheit allerdings, wenn man nicht nur die Selbstzuschreibung von Authentizität miteinbezieht, sondern ebenso die Zuschreibung durch Andere. Es ist ja gut denkbar, dass ein medikalisiertes Subjekt seine Erfahrung als authentisch erfährt, während seine Bezugspersonen die nunmehr zum Ausdruck gebrachte Emotionalität für inauthentisch halten und eine Form von Selbsttäuschung unterstellen.²⁷⁹

Im Sozialleben ist die Zuschreibung von authentischen bzw. inauthentischen Gefühlen sinnvoll – gerade in modernen Lebenszusammenhängen wird fast täglich die Simulation von Gefühlen erwartet, die aktuell gar nicht empfunden werden. Dies lässt den Ausdruck von Gefühlen und das subjektive phänomenale Erleben auseinanderdriften, was zunächst einfach als soziale Tatsache verstanden werden muss. Inauthentische Gefühlsausdrücke sind im Sozialleben unerlässlich, sie sind sozusagen das affektive Schmier-

277 Krämers Argument ist komplexer, weil sie aufzeigt, dass Pugmire widersprüchlichen Auffassungen bezüglich der Rationalität bzw. Irrationalität von Emotionen folgt. Einerseits würdigt er nämlich gerade das Irrationale an »natürlichen Emotionen«, kritisiert dann aber eben diese Irrationalität an den »künstlichen Emotionen« (Kraemer 2011, 56–57).

278 Vgl. Kramer (1993) sowie die Beiträge von Felicitas Krämer und Heike Schmidt-Felzmann in Schöne-Seifert u. a. (2009).

279 Zur Differenz von Selbst- und Fremdzuschreibung von Authentizität im Kontext von Neuro-Enhancement siehe Jon Leefmann (2017).

mittel der Gesellschaft. Ob die uns zufällig begegnende Person die entsprechende Emotion wirklich empfindet, interessiert uns zunächst meist weniger, als ob wir deren Ausdruck oder ihre Simulation überzeugend finden – und »überzeugend« heißt hier: affektiv wirksam, und zwar in Bezug auf uns selbst. Gerade in professionellen Beziehungen wird viel eher die Überzeugungskraft von Gefühlsausdrücken gefordert als deren Authentizität, was auch mit der wesentlich schnelleren Zuordenbarkeit zu tun haben mag (ob mich ein Gefühlsausdruck überzeugt, kann ich zumeist schnell beantworten; ob ihn ich für authentisch, also als auch tatsächlich empfunden halte, kann mich noch lange danach beschäftigen); lediglich, wenn es um längerfristiges Vertrauen geht, steigt das Interesse daran, ob Gefühlsausdruck und tatsächliches affektives Empfinden sich zumindest annähernd decken oder ob man uns grundlegend zu täuschen versucht.

Eben diese Kategorie der *Täuschbarkeit* lässt sich dabei in der Debatte um die Neurotechnologien auf das Individuum rückbeziehen, sofern man der Annahme folgt, dass ein Individuum nicht nur andere in Bezug auf seine Gefühle täuschen kann, sondern auch sich selbst; es gibt also auch intrasubjektive Täuschungsverhältnisse, die »Selbsttäuschung«. Dass man sich selbst Gefühle vormachen kann, die man gar nicht empfindet, erschwert den Umgang mit subjektiven Aussagen zum eigenen Gefühlsleben – die Tiefenpsychologie hat diesem anthropologisch bedeutsamen Befund einen enormen Plausibilitätsschub verliehen. Auf dieser Plausibilität kann der Einwand gegen subjektive Zeugnisse bei pharmakologisch oder neurotechnologisch induzierten Gefühlen aufbauen. Die Prozac-Patient*innen mögen sich ja durchaus besser fühlen, doch *eben das wäre dann die Täuschung*, denn an ihren Lebensumständen bzw. an ihren affektiven Dispositionen hätte sich rein gar nichts geändert. Die Hochstimmung wäre dann einfach eine Art Deckeffekt, der entweder nur flüchtig und damit unecht ist oder nicht einmal wirklich empfunden, sondern nur herbeigeredet wird – bestenfalls könnte man dann von einem affektiven Placebo-Effekt sprechen.²⁸⁰

Hinter einer solchen Argumentation muss kein dogmatischer oder metaphysischer Konservatismus stecken, es reicht schon, dass es sich um eine Art pragmatischen Konservatismus handelt: Diese Variante bemüht sich um eine Zügelung der Möglichkeiten zur Veränderung, indem sie darauf pocht, dass Veränderungen mühsam und langfristig erarbeitet werden müssen. Stützen kann sich diese Argumentation auf all jene Zeugnisse, die der

280 Die Kennzeichnung des »Hochgefühls« als eines Deckeffekts, den es psychoanalytisch aufzulösen gilt, findet sich bei Bertram D. Lewin (1982).

Kluft zwischen aktuellem Gefühlsgehalt (der im Falle von pharmakologischen oder psychotropen Substanzen sehr intensiv sein kann) und den langgewohnten Gefühlsdispositionen Ausdruck verleihen. Nun muss man allerdings zwischen dem Erlebnis und seiner Bewertung unterscheiden. Dass viele, die die Erfahrung einer plötzlichen, intensiven Affizierung gemacht haben, dieser im Nachhinein nicht vertrauen wollen, weil sie ihren gewohnten Gefühlsbahnungen zu sehr widerstreitet oder diese entgleisen zu lassen droht, ist natürlich insbesondere angesichts psychologischer Destabilisierungsrisiken zu respektieren. Nur spricht ein solches Zurückschrecken nicht *per se* gegen die Erfahrung, sondern beweist indirekt ihre Wirkkraft.

Bekanntlich können gerade durch psychotrope Substanzen Zustände auftreten, die von einer Person zwar einerseits als echt (authentisch) empfunden werden, die aber andererseits nicht zu ihrem (bisherigen) affektiven Stil passen, bei denen also das Kriterium der persönlichen Stimmigkeit nicht gegeben ist. Man fühlt lebhaft und merkt zugleich, dass man ohne diese pharmakologische Induzierung dieses Gefühl nicht fühlen könnte. Ein gewisser Bruch mit den affektiven Dispositionen macht sich bemerkbar. Eben dieser Bruch muss aber nicht unbedingt zum Problem werden – im Fall von Prozac ist dieser Bruch für viele Patient*innen geradezu ein Befreiungsschlag, weil er die gewohnten affektiven Muster durchbricht, wie Peter D. Kramer (1993) in seinem oft zitierten Buch *Listening to Prozac* berichtet hat.²⁸¹ Der Bruch wird also zum affektiven Durchbruch, dessen Bewertung weitgehend davon abhängt, welche Identitätsvorstellung ihr zugrunde liegt. Die konservative Position bezweifelt entweder, dass Charakterzüge oder Persönlichkeitsmerkmale auf pharmakologischem Weg verändert werden *können*, oder – falls diese Möglichkeit eingeräumt wird – dass sie verändert werden *sollten*. Geht man davon aus, dass personale Identität zumindest im Erwachsenenalter weitgehend stabil ist, wird man in dieser pharmakologisch induzierten Verschiebung des Gefühlslebens eine Unstimmigkeit oder Nicht-Authentizität orten – zumindest was die Schnelligkeit dieser Verschiebung betrifft (Schermer 2015, 1184f.). Legt man hingegen ein fluideres Identitätskonzept zugrunde oder verabschiedet überhaupt die Vorstellung einer monopolaren persönlichen Identität (etwa zugunsten von Mikrosubjektivitäten

281 Die Prozac-Forschung ist seit einigen Jahren deutlich skeptischer geworden, was die Wirksamkeit der einstigen »Wunderdroge« betrifft. Die schärfste Kritik besteht darin, Anti-Depressiva insgesamt eine bloße Placebo-Wirkung zuzuschreiben, mit Ausnahme von schweren Depressionen, bei denen die Substanzen tatsächlich einen gegenüber dem Placebo etwas erhöhten Effekt erzielen – siehe dazu Irving Kirsch (2010).

oder einer Polyzentrität der Psyche), zeigt sich ein anderes Bild. Für die Prozac-Patient*innen ist gerade der von ihnen erlebte affektive Durchbruch eine Öffnung hin zu einer größeren Angemessenheit und Authentizität: Sie fühlen endlich so, wie sie schon lange gefühlt wollten bzw. wie sie denken, dass sie fühlen sollten; die neu gewonnene Übereinstimmung von Affekt und Selbstbild wird dementsprechend begrüßt. Die Verteidiger*innen von emotionalem Enhancement befürworten diese Veränderbarkeit von personaler Identität, solange dabei Autonomie bezüglich der Entscheidung zu dieser Veränderung vorliegt.²⁸² Enhancement ist dann bloß ein weiterer Weg zur Selbsterschaffung, der zwar mit spezifischen Risiken verbunden sein mag, die es abzuwägen gilt, andererseits aber keine fundamentale Neuerung für den menschlichen Wunsch darstellt, an seinem Selbst Eingriffe vorzunehmen.

Hier stellt sich *die Frage nach der Wünschbarkeit von Veränderungen* in besonderer Schärfe. Wer an seinen affektiven Dispositionen, aus welchen Gründen auch immer, festhalten will, wird sich gegenüber all jenen Erfahrungen verschließen, die neue affektive Bahnungen in Gang bringen können. Solche Neubahnungen oder, wenn man so will, affektive Delirien (Entgleisungen) können allerdings genauso gut als befreiend empfunden und affirmiert werden – und die Kulturgeschichte kennt zahlreiche Zeugnisse von pharmakologisch bzw. psychotrop induzierten, nachhaltigen Veränderungen affektiver Dispositionen.²⁸³

(3.) Ein deutlicher Schritt über das Selbstverhältnis hinaus wird mit dem Kriterium der sozialen Angemessenheit von Gefühlen gegangen. Die Frage der Angemessenheit stellt sich bei neurotechnologischer Induzierung besonders dringlich, weil die Ausschüttung psychotroper Substanzen die Fähigkeit zur stabilen und sensiblen Bezugnahme auf soziale Situationen durchaus erschweren kann. So ist etwa die Vermutung plausibel, dass die infrage stehenden Affektmodulationstechniken vermehrt zu sozial unangemessenen Gefühlszuständen und Gefühlsausdrücken führen könnten; bestimmte Formen von Relationalität würden damit verfehlt oder unterdrückt. Wer sich in

282 Zu dieser Position siehe David DeGrazia (2005), insbesondere Kapitel 6, »Enhancement Technologies and Self-Creation«.

283 Insbesondere was die Einnahme von LSD während der counterculture-Phase in den USA betrifft, reichen die Zeugnisse dafür bis in die Gegenwart: Ein Beispiel ist Steve Jobs, von dem eine Aussage aus 2001 überliefert ist, dem zufolge er seine LSD-Einnahme immer noch für eines der zwei oder drei der wichtigsten Dinge hielt, die er in seinem Leben gemacht habe (Markoff 2005, xix).

Gegenwart von Trauernden pharmakologisch in Glückszustände moduliert, verletzt damit das sozial Gebotene in signifikanter Weise.²⁸⁴

So leicht sich die Sinnhaftigkeit der Frage nach der Angemessenheit eines künstlich induzierten Gefühls auch einsichtig machen lässt, so sehr steht diese Kategorie auch in der Gefahr, einem sozialen und affektiven Konformismus das Wort zu reden. Diese Gefahr wird dann virulent, wenn die Angemessenheit nicht in ihrer Relationalität am Leben gehalten wird, sondern sich zu einem starren Rahmen verfestigt, der gebotene von verbotenen Gefühlsausdrücken unterscheidet und Abweichungen sanktioniert. Das höfische Melancholieverbot war ein solcher beispielgebender Rahmen: Angesichts der Herrlichkeit des Fürsten galt es als völlig unangemessen, eine melancholische Gestimmtheit zur Schau zu tragen, weil so die beglückende Ausstrahlung des Fürsten und seiner Regentschaft in Zweifel gezogen wurde (Lepénies 1969). Bezüglich der ethischen Vertretbarkeit psychotroper Substanzen oder neuropharmakologischer Produkte ist die Angemessenheitskategorie nur bedingt brauchbar, weil es je nach Milieu völlig unterschiedliche Rahmensetzungen gibt. In vielen Gruppen ist die Einnahme von stimmungsverändernden Substanzen ja so sehr die Regel, dass Totalverweiger*innen ernsthafte Anerkennungsdefizite, wenn nicht sogar ihre Verstoßung aus der Gruppe befürchten müssen. Der sogenannte Gruppenzwang besteht nicht nur bei pubertierenden Erstraucher*innen oder bei Gewohnheitstrinker*innen, sondern ebenso in Milieus, in denen der Genuss von Ecstasy, Kokain, Speed oder sonstigen Mitteln auf der Tagesordnung steht (Jay 2015). Unangemessen wäre es hier nun, die Einnahme – und sich selbst damit der gebotenen Stimmung – zu verweigern. Allenfalls dem Milieu insgesamt ließe sich dann eine Unangemessenheit im Vergleich mit einem gesetzten Standard vorhalten, nur, wodurch sollte dieser etabliert werden: anhand des affektiven Durchschnitts der Bevölkerung oder einer imaginierten Gesellschaft von »natürlich« und »authentisch« Fühlenden?

Das führt auf die grundlegendere Frage zurück: *Wie viel Weltflucht braucht und wie viel Weltflucht verträgt der Mensch?* Eskapismus muss, entgegen seiner üblichen Konnotation, nicht in jedem Fall unangemessen sein, sondern kann auch eine psychologisch durchaus notwendige Strategie für das Überleben in Zuständen oder Perioden der Machtlosigkeit oder der Überforderung darstellen. Wo der Eskapismus aber total wird, liegt eine Kappung der Relationalität zur Mit- und Umwelt vor, die ethisch-politisch natürlich höchst

284 Vgl. das Fallbeispiel bei Kraemer (2011, 60).

bedenklich ist. Einen solchen kollektiven, psychopharmakologischen Eskapismus hat Stanislaw Lem (1996) in seiner bereits erwähnten Satire *Der futurologische Kongress* gezeichnet, worin der durch Hibernation Jahrzehnte in die Zukunft verschlagene Protagonist nach und nach feststellen muss, dass die Neue Welt tatsächlich nur deshalb so schön erscheint, weil alle in ihr Lebenden (er selbst inklusive) beständig unter kollektiv wirksamen halluzinogenen Drogen stehen. In einer solchen Gesellschaft wäre allerdings soziale Unangemessenheit in dem hier gemeinten Sinn gar nicht mehr festzustellen – es sei denn, jemand würde die Einnahme der Droge vermeiden. Man braucht also eine weitere Kategorie, um den Drogengebrauch zu problematisieren.

(4.) Die Sorge, dass der psychochemische Aufbau und Erhalt eines solchen Massenwahnsystems möglich sein könnte, treibt nicht nur Science-Fiction-Autor*innen um, sie ist auch Motivationsfaktor vieler im Internet zirkulierender Verschwörungstheorien. Man muss allerdings kein*e Verschwörungstheoretiker*in sein, um den massenhaften Gebrauch von Stimmungsaufhellern und leistungssteigernden Mitteln kritisch zu hinterfragen – dafür reichen politische Argumente völlig aus. Der Optimierungsgedanke in der Enhancement-Debatte verweist schon darauf, worum es hier vornehmlich geht: nämlich um die Steigerung von Leistung, von Output und damit an Wertschöpfung, welche in Zeiten des global integrierten Kapitalismus in erster Linie dessen privilegierten Akteur*innen zugute kommt (Dany 2008). Der Einsatz von Neuro-Enhancement folgt in dieser Sicht also sowohl dem maschinologischen als auch dem kybernetologischen Verfügungsregime. Er lässt sich daher weder aufgrund der Künstlichkeit der von ihnen induzierten Gefühle noch aufgrund ihrer etwaigen Inauthentizität oder sozialen Unangemessenheit, sondern gleichsam in Ausweitung der Blickperspektive aufgrund der mangelnden Progressivität im politischen Prozess kritisieren. Zwar lebt der ethische Biokonservatismus mit seinen theologischen oder essentialistischen Argumenten noch immer weiter, doch bröckelt er aufgrund seines mangelnden Rückhalts in Politik und Wirtschaft vor sich hin, während hingegen der Liberalismus gerade in der Zeit des Aufkommens der Neurotechnologien triumphiert hat wie vielleicht nie zuvor. Dementsprechend richten sich heute die relevanteren Einwände gegen die kapitalistische, kontrollgesellschaftliche, neoliberal-gouvernementale, bio- und psychopolitische Implementierung, Ausnutzung und Propagierung dieser modernen affektiven Verfügungsweisen.

Spirituelles Verfügen

Wie die Kulturgeschichte der Erforschung, der Verwendung und der Diskursivierung psychotroper Substanzen zeigt, sind diese durch ein anhaltendes Irritationspotenzial ausgezeichnet. Das lässt sich insbesondere für LSD verdeutlichen, jenem »Epizentrum« der epistemischen Schwellen- und Umbauphase in Bezug auf die Frage, wie die menschliche Psyche strukturiert ist, welche Rolle dabei biochemische Prozesse spielen und wie sich durch drogistische Interventionen der Haushalt des Wahrnehmens, Fühlens und Denkens regulieren lässt: »Es war diese Substanz, an die sich utopische Entwürfe einer individuell bestimmbaren Lebensführung knüpften. Und sie löste gesellschaftspolitische Kontroversen aus um die Zuständigkeit für diese Lebensführung, erbitterte Abwehrkämpfe gegen staatliche Interventions- und Kontrollversuche.« (Moser 2013, 16f.) Wie Jeannie Moser in ihrer *LSD-Biographie* herausarbeitet, war die Erforschung dieser Substanz in den 1940er- und 50er-Jahren von der Hoffnung getragen, damit jene magic bullet gefunden zu haben, mit der sich die Schizophreniesymptomatik bei Gesunden temporär herstellen ließ, um sie im Anschluss an die Selbstexperimente durch die Forscher*innen modellieren und in weiterer Folge auch zielsicher (und auf Grundlage eigener Erfahrungen mit psychotischen Zuständen) behandeln zu können (ebd., 161–166). Auch die bekanntlich so puristische Psychoanalyse sollte damit revolutioniert werden, versprach man sich doch durch die Verabreichung wohlbemessener LSD-Dosierungen einen wesentlich schnelleren Zugang zum, wenn nicht gar eine Kartierung des Unbewussten (191–194). Kurz gesagt: »Die Ankunft von LSD im Wissensraum der Psychiatrie versetzt die Forschung geradewegs in einen Rausch.« (157) Finanziert und auch kontrolliert wurde dieser szientifische Rausch zumindest in den USA allerdings weitgehend durch die CIA, die an der Tauglichkeit von LSD für Wahrheitsseren, chemische Gehirnwäschen und psychotoxische Kampfstoffe interessiert war (vgl. Lee/Shlain 1992).

Wie irritierend die Erfahrung eines von LSD induzierten *trips* tatsächlich sein kann, wurde erstmals durch Albert Hofmanns berühmt gewordenen Selbstversuch von 1943 erwiesen. Seiner berauschten Fahrradfahrt nach der Einnahme der im Labor hergestellten Droge wird in LSD-affinen Gruppen bis heute durch die Zelebrierung des *bicycle day* gedacht. Interessanterweise beschrieb Hofmann diesen ersten absichtsvollen LSD-Rausch in seinem Rückblick drei Jahrzehnte später vor allem im dämonologischen Register:

»Ein Dämon war in mich eingedrungen und hatte von meinem Körper, von meinen Sinnen und von meiner Seele Besitz ergriffen. Ich sprang auf und schrie, um mich von ihm zu befreien, sank dann aber wieder machtlos auf das Sofa. Die Substanz, mit der ich hatte experimentieren wollen, hatte mich besiegt. Sie war der Dämon, der höhnisch über meinen Willen triumphierte.« (zitiert nach Moser 2013, 106)

Wie Moser in ihrer Lektüre von »Hofmanns Erzählungen« ausführt, wurde die Droge selbst schöpferisch, indem sie in ihrem Entdecker jene dramatischen Veränderungen äußeren und inneren Erlebens hervorrief, von denen dieser später berichtete. Dieser Topos des Dämonischen begegnet in der LSD-Literatur immer wieder. In Szene gesetzt wird damit, so Moser (2013, 107) weiter, »ein invasives Ereignis, dessen Akteur das Subjekt zu kontrollieren, zu manipulieren und es jeglicher Willenskraft zu berauben vermag«. Andererseits aber konnte Hofmann beobachten, dass sein *trip* nach einigen Stunden wieder abklang, sodass die Angst und der Schrecken, den er bei seiner ersten Einnahme empfand, einem Gefühl der Glückseligkeit und des Genusses wichen. Die Erfahrung lehrte (so stellte es Hofmann jedenfalls später dar), dass der Dämon sein Opfer wieder freigab. Und eben dieses Pochen auf die eigene Erfahrung erlaubte es ihm, diesen Dämon, den das LSD freisetzte, zu einem »technologischen Objekt« zu verwandeln, das in immer neuen Forschungsrunden zum Einsatz kam (ebd., 113).

Das Aufrufen des dämonologischen Topos sollte also in eine stabile Poietologie überführt werden. Für Hofmann war ausgemacht, dass ein LSD-Trip das Bereisen phantastischer Welten ermöglicht und zu visionärer Schau und mystischer Erfahrung verhilft, die er als »verwandt mit der spontanen religiösen Erleuchtung, mit der *unio mystica*« begriff (zitiert nach ebd., 115). Er verglich die LSD-Einnahme mit antiken Mysterienkulten wie demjenigen von Eleusis sowie mit den von ihm selbst in Mexiko besuchten magischen Zeremonien – und ebenso wie später Timothy Leary betonte er die Wichtigkeit einer angemessenen Vorbereitung. »Die Gestaltung des *settings* beispielsweise soll die Eskalation mentaler Ausnahmezustände verhüten und unkalkulierbare Wirkungen kalkulierbar machen.« (181) Das besagt aber auch, dass jederzeit eine Eskalation des Unkalkulierbaren droht. Stanislav Grof resümierte seine LSD-Forschungen mit der Einsicht, dass »die drogenistischen Reaktionen kein gleichförmiges Muster ergeben« (169).

Verlässlichkeit der Reaktionen oder gar eine mechanologische Gesetzmäßigkeit lassen sich aus der LSD-Forschung demnach nicht gewinnen. Dies gilt offenbar auch für deren zweiten Schub, der seit den 1990er-Jahren maßgeblich in der Schweiz verankert ist und der mit sehr viel vorsichtigeren

Erwartungen betrieben wird. So wird etwa beklagt, dass die Psychodelie-Testreihen, aller Bewusstseinerweiterungs-Rhetorik zum Trotz, keinerlei stichhaltige Messungen in Bezug auf die Verstärkung mentaler Fähigkeit ergeben hätten (Langlitz 2013, 233). Und so kommt selbst ein so artikulierter Befürworter des Einsatzes psychotroper Substanzen wie der Mediziner und Kulturwissenschaftler Nicolas Langlitz zu der Einschätzung, dass diese weder für Enhancement- noch für Therapiezwecke brauchbar seien, »since regular consumers, patients, pharmaceutical companies, and regulatory agencies would expect predictable effects« (ebd., 263). Worin besteht dann aber noch die Sinnhaftigkeit einer drogistischen Intervention? Langlitz schlägt sich auf die gegenkulturelle Seite, die in den veränderten Bewusstseinszuständen psychotroper Räusche mystische Erfahrungen erkennt. Ganz auf der Linie von Hofmann und anderen frühen Verfechter*innen von LSD konzipiert er die Neuropsychopharmakologie als eine »spirituelle Technologie« (1–23). Allerdings sperrt sich diese gegen die Implementierung in den gegenwärtig vorherrschenden Diskurs der Leistungssteigerung. Da insbesondere die Effekte von Halluzinogenen so schwer bis gar nicht vorhersagbar sind, so sehr man auch *set* und *setting*, als innere und äußere Umstände, auf den *trip* vorbereiten mag, empfiehlt sich, so Langlitz, insbesondere *eine* Haltung, nämlich die der Hingabe. »Surrender: virtue of the mystics [...] maybe it is an attitude worth cultivating in response to the ontology of exceedingly complex systems that escape all calculation« (263).²⁸⁵

Was tun mit der Neuroplastizität?

Die französische Philosophin Catherine Malabou hat vorgeschlagen, die Demarkationslinie zwischen einer neoliberalen Zurichtung des Gehirns und einer im Gegensatz dazu progressiven Nutzung anhand des Begriffspaares »Flexibilität« und »Plastizität« einzuziehen. Dass beide Begriffe praktisch zur selben Zeit in ihren jeweiligen Diskursen maßgeblich geworden sind, könnte mehr sein als eine bloß historische Koinzidenz. Tatsächlich erscheint die

285 In den letzten Jahren hat die neue Kulturtechnik des »Microdosing«, also der Einnahme sehr geringer Mengen psychoaktiver Substanzen, durch Berichte von Silicon Valley-Akteur*innen Furore gemacht, die es sowohl zur Stimmungshebung als auch zur Leistungssteigerung einsetzen. Auch wenn die Forschung dazu noch am Anfang steht (Liokaftos 2021), dürfte die Enhance-Debatte damit nun in eine neue Runde treten (vgl. Coffey 2021).

Formbarkeit des Individuums und seines Gehirns zum bevorzugten Kampfplatz geworden zu sein. Doch während die von den Neurowissenschaften proklamierte Plastizität die Form-, Reform- und Umformbarkeit des Gehirns bezeichnet wie auch die Fähigkeit, (sich) selbst formen zu können – Malabou arbeitet mit Nachdruck die vielen Bedeutungen der Plastizität innerhalb der Neurowissenschaften heraus – ist die vom Neoliberalismus ständig beschworene Flexibilität in ihrer Sicht »die ideologische Gestalt der Plastizität«, nämlich als »ihre Maske, ihre Entstellung und ihre Enteignung« (Malabou 2006, 23). Die Flexibilität bezeichne nämlich die Eigenschaft, sich in jede mögliche Richtung biegen lassen zu können, ohne dass diese temporäre Verformung nachhaltige Wirkungen zeitigte. Flexibilität heißt, in den Grundzustand wieder zurückkehren zu können, meint also eine Resistenz gegenüber transformativen Einwirkungen – ganz im Gegensatz zur Plastizität, die eben die Fähigkeit zur *Annahme einer neuen Form* sowie die Fähigkeit, *selber formend zu wirken*, bezeichne. Flexibilität ist somit ein Begriff, der sich in eine konservative Politik wie eben den von Malabou beklagten Neoliberalismus einfügt, während der Plastizitätsbegriff gerade heute die Frage der Veränderung und des Wandels neu zu stellen erlaube, ja sogar erzwingen. Während wir über die Flexibilität inzwischen alles wüssten, sei unser Wissen von der Plastizität aber immer noch verschwindend gering.

Tatsächlich hat der Neurowissenschaftler Donald Olding Hebb 1949 erstmals die Plastizität der Synapsen (Nervenverbindungen) postuliert und damit in seiner Disziplin ein grundlegendes Umdenken eingeleitet. Dennoch war die Vorstellung eines erstarrten und starr bleibenden erwachsenen Gehirns zumindest bis in die 1970er-Jahre interner Standard der Neurowissenschaften; außerhalb wird an ihr zum Teil immer noch festgehalten, auch wenn die mediale Präsenz der Neurowissenschaftler*innen einiges dazu beiträgt, dieses überkommene Modell zu korrigieren. Für die Art und Weise, wie man sich die menschliche Affektivität vorzustellen hat, ist die Neuroplastizität von nicht zu überschätzender Tragweite: Sie erweist sich nun nämlich auf der Basis harter naturwissenschaftlicher Fakten als auch im Erwachsenenalter veränder- und damit gestaltbar.²⁸⁶ Wenn Malabou pointiert meint, wir wüssten immer noch nichts über die Plastizität und zugleich alles über die Flexibilität, die ihre ideologische Gestalt sei, dann spricht sie nicht im Namen der Neurowissenschaft, sondern einer anonymen Öffentlichkeit, die nur sehr selektiv mit den zeitgenössischen Diskursen bespielt wird. Und

286 Siehe vertiefend Blank (2013) und Rose und Abi-Rached (2013).

selbst wenn diese Öffentlichkeit über die Plastizität aufgeklärt wird (was in den Jahren nach Malabous Intervention sicherlich ein gutes Stück geschehen ist), so scheint diese Aufklärung einer Verklärung der neoliberalen Flexibilität untergeordnet zu bleiben. Die Modellier- und Formbarkeit des Gehirns erlangt so keineswegs eine emanzipatorische Perspektive, sondern wird dem Zwang einer ökonomistischen Selbstoptimierung unterworfen, die von Selbstausbeutung kaum zu unterscheiden ist: »Der Verstärkungsprozeß, der die Grundlage der Plastizität selber ist, wird oft einfach als Möglichkeit, die *Leistungsfähigkeit* zu steigern oder zu verringern, präsentiert« und das Gehirn dabei als »persönliches Kapital« analysiert (ebd., 71). Genau gegen diese neoliberale Nivellierung der Sprengkraft des Plastizitätsbegriffs schreibt Malabou in *Was tun mit unserem Gehirn?* an, das an einigen Stellen manifesthafte Züge annimmt, etwa wenn sie am Schluss für einen »biologischen Altermondialismus« eintritt, indem sie nach ihren Ausführungen resümiert, dass die Plastizität »die Form einer anderen möglichen Welt ist« (118). Auf die selbst gestellte Frage »Was tun?« gibt sie die Antwort: »Die Ströme [des Kapitals] auflösen, die Schwelle der Selbstkontrolle senken, bereit sein, manchmal zu explodieren: genau das müssen wir mit unserem Gehirn machen« (115, Hervorhebung i. O.).

Malabous Überlegungen haben den Vorzug, dass sie ihre Brisanz an den Neurowissenschaften entfalten und dennoch weit über deren Grenzen hinausweisen. Schon ihre bei Jacques Derrida geschriebene Dissertation (Malabou 1996) beschäftigte sich mit der Plastizität, und zwar als Schlüsselbegriff der Philosophie Hegels. Die in dieser Arbeit entwickelte Scharnierstelle des Plastizitätsbegriffs, der ihrer Lektüre zufolge zwischen der Naturphilosophie und einer eminent geschichtlichen Auffassung des Bewusstseins vermittelt, kehrt in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Betrachtung des Gehirns wieder. Für die Geschichtlichkeit und damit Gestaltbarkeit des eigenen Gehirns ein Bewusstsein zu erwecken, ist die mehrfach bekundete Intention des kämpferisch auftretenden Essays. Und auch wenn die Plastizität nicht direkt auf die Gefühle übertragen wird, ist doch klar, dass die affektive Erfahrung dabei mitumfasst wird. So wie das Gehirn geformt wird und seinerseits durch die Ausbildung eines Bewusstseins intentional auf sich selbst zurückwirken kann, werden auch die Gefühle geformt und können (ein Bewusstsein für diese Geschichtlichkeit des Affektiven vorausgesetzt) ihrerseits intentional verändert und gestaltet werden. Die Gefahr, die sie indes mit kultur- und sogar ideologiekritischer Note wittert, liegt darin begründet, dass die *veränderte Sicht auf das Gehirn* (und damit implizit auf die Gefühle) mit einer *unveränderten Sicht auf die soziale und politische Geschichtlichkeit* einher-

gehen könnte. Eben dies passiert, so Malabou, wenn die Entdeckung der Plastizität als neoliberal einsetz- und abschöpfbare Flexibilität gleichsam wieder verdeckt wird. Diese Flexibilität wird von ihr auch als »Fügsamkeit« im Sinne eines Gehorsams gedeutet. »Flexibel zu sein, bedeutet, eine Form oder Prägung anzunehmen, sich beugen zu können, Verhaltensweisen anzunehmen und nicht, sie zu gestalten. Gefügig sein, nicht zu explodieren.« (Malabou 2006, 23) Gegen diese Tendenz anzugehen, bedeutet für sie, der explosiven Dimension des Plastizitätsgedankens Raum zu geben: »Vielleicht müssen wir wieder lernen, wütend zu werden und eine bestimmte Kultur der Fügsamkeit, der Freundlichkeit und der Beseitigung des Konflikts zum Explodieren zu bringen, da wir ja in einem permanenten Kriegszustand leben.« (Ebd., 116) Dabei greift sie auf dialektische Figuren im Hegelschen Sinne zurück, um die Unabgeschlossenheit und innere Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Situation eben genau an dem ideologischen Zugriff auf die Plastizität auszumachen, dem sie einen emanzipatorischen Gebrauch entgegensetzen möchte. Diese Rückwendung zu Hegel ist allerdings wesentlich voraussetzungsreicher, als sie selbst in ihrem performativ orientierten Text einzugestehen bereit ist. Es stellt sich die Frage, ob nicht die Genealogie der affektiven Verfügungsregime (die ihrerseits als eine offene, unabgeschlossene Geschichte auftritt) besser verständlich macht, worin der kommende Wandel bestehen könnte.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass der von Malabou als ideologisch kritisierte Zugriff auf die Plastizität über deren Ausnutzung als Resource für Leistungssteigerungen ebenso wie für eine »Kontrolle durch Selbstorganisation« verfährt (63). Es handelt sich also um die Einbindung der Plastizität in gleich drei Verfügungsregime: nämlich das immunologische, das maschinologische sowie das kybernetologische Verfügungsregime, die in der Kultur des »neuen Kapitalismus« (Boltanski/Chiapello 2006) mit seiner neoliberalen Implementierung von selbstverantwortlichem, »unternehmerischem« Handeln bei Arbeitnehmer*innen aller Organisationsebenen auf eigentümliche Weise miteinander verschmolzen sind. Und selbst das mechanologische Verfügungsregime spielt hierbei noch eine helfende Rolle, sofern das Neuro-Enhancement qua Verabreichung von leistungs- sowie stimmungsverbessernden Pillen eine simple mechanistische Verfügung erlaubt bzw. suggeriert. Der Wunsch Malabous, diese als »Ideologie« markierte Verschmelzung mehrerer Verfügungsregime des Affektiven zu »sprengen«, ist nichts anderes als ein Wunsch nach einer tiefgreifenden Transformation – ein Ausdruck, den sie mit Nachdruck verwendet, um in Richtung einer

möglichen anderen Verfügungsform zu weisen. Die faszinierenden Entdeckungen der Neurowissenschaften blieben so lange toter Buchstabe, als sie nicht dazu beitrügen, »Möglichkeiten, neue Lebensweisen und – warum soll man sich vor dem Wort scheuen – neue Arten und Weisen, glücklich zu sein, freizusetzen« (Malabou 2006, 99). Im Verhältnis zu diesen ausstehenden Möglichkeiten seien die Versprechungen höherer Leistungen und von Symptombekämpfungen von Krankheiten, die eben aus der neuronalen Ausbeutung herrühren, nichts als eine »traurige Geschichte für ein trauriges Subjekt, dem es niemals gegeben ist, seine eigene Transformation zu verstehen« (ebd., 100).²⁸⁷

Worin dieses andere Verfügen oder Gestalten, diese andere Kultivierung genau besteht, lässt sich aus Malabous Essay allerdings nur andeutungsweise herauslesen. Halten wir fest, dass sie neben dem Explodieren auch eine gewisse Widerständigkeit der Plastizität bzw. der geformten Form, die ihrerseits formen kann, betont – und ebenso, und vielleicht noch zentraler, eine gewisse Ereignishaftigkeit. Das plastische Gehirn ist, hierin ist Malabou im Anschluss an Daniel C. Dennett entschieden, keine klassische programmierte Maschine mehr, sondern viel eher eine »zukunftsproduzierende Maschine«, die »durch die Beziehung zur Alterität determiniert ist«. Anders gesagt: »[e]ine Maschine, die das Ereignis gegenüber dem Gesetz bevorzugen kann.« (59) Und sie beendet diesen Absatz mit der These, »daß Plastizität vielleicht nur die ereignishaft Dimension des Maschinellen bezeichnet.« (60)

Malabous Überlegungen beziehen sich zwar auf die Emergenz der Neurowissenschaften, behandeln aber nur peripher den Anwendungsbereich der Neurotechnologien und des Neuro-Enhancement. Ihr geht es nicht um eine Debatte bezüglich des Nutzens und Nachteils hochtechnisierter Verfahren, sondern um die sehr viel weiter gefasste Frage, welche Zukunftschancen sich angesichts des neuen Gehirnbildes ergeben können. Die Betonung des Ereignishaften innerhalb des Maschinellen, das damit über das maschinologische und auch das kybernetologische Regime hinausweist, wird nicht zufällig unter Rekurs auf Gilles Deleuze begründet, den sie zudem als einen »der wenigen Philosophen, die sich seit den achtziger Jahren für die neurowissenschaftliche Forschung interessiert haben«, in ihre Argumentation einführt (55).²⁸⁸ Die supplementäre Einfügung des Ereignishaften ins Maschinelle

287 Malabou ordnet derlei »Halbmaßnahmen« der von Nietzsche beschriebenen »Krankenlogik« zu, die nichts anderes auslöse als Verzweigung und Leid (ebd., 101).

288 Deleuze war dem Einsatz von Psychopharmaka »selbst in der Psychiatrie« nicht abgeneigt, wie Philippe Pignarre (2006, 15) unter Verweis auf den Film *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*

liegt ihr zweifellos auch durch ihre akademische Sozialisation bei Jacques Derrida nahe, und etwas davon vermittelt sich in dem Satz: »Man muß davon ausgehen, daß das Gehirn sich gewissermaßen nicht gehorcht, daß es Ereignisse fabriziert, daß es Exzesse im System geben kann, einen explosiven Teil, der sich weigert zu gehorchen, *ohne pathologisch zu sein.*« (116)²⁸⁹ Diese Motive machen ihren quasi-performativen Text, der ein Bewusstsein wecken und sogar die von den Neurowissenschaften empfundene Begeisterung an all jene übermitteln will, die von deren Entdeckungen mitbetroffen sind – und das sind »wir alle«, wie sie leitmotivisch hervorhebt – zu einer denkwürdigen Reflexionsgrundlage für die Suche nach anderen Weisen und Paradigmen des Verfügens, die auch dem Ungefügen seinen Raum lassen.

Überleitung: Von der Psychomacht zur Macht des Ereignisses

Die topographische Diskussion der fünf Felder der Affektmodulation hat gezeigt, welche Verfügungsdichte bezüglich menschlicher Affekte heute vorliegt und inwiefern das in der Einleitung angesprochene »Phantasma der Affektbeherrschung« zur jeweils feldspezifischen Ausbildung immer neuer Strategien und Techniken der Affektmodellierung führt. Im Anschluss an diese so materialreichen Erörterungen mag es hilfreich sein, die Thematik auf einige Thesen zuzuspitzen. Auf die vorangegangene topographische Ausbreitung folgt nun also eine terminologische Verdichtung.

Die gegenwärtige Verflechtung der Felder und Paradigmen der Affektverfügung ergibt das, was Marie-Luise Angerer das »affektive Dispositiv« genannt hat. Die spezifische Machtform, die sich in diesem affektiven Dispositiv entfaltet, lässt sich mit Bernard Stiegler als »Psychomacht« bezeichnen. Die Psychomacht besteht darin, die Entstehung sowie die Regulation von Affekten veranlassen zu können, was insbesondere auch ihre Vermeidung oder Unterdrückung sowie ihre symbolische und diskursive Einkleidung betrifft. Nicht aber ist Psychomacht als ein bloßes Herrschaftsverhältnis zu denken, das von schlechterdings Verfügenden über schlechterdings Verfügte reicht. Die Psychomacht ist ein transversales Phänomen, das alle Ge-

avec Claire Parnet betont. Ebenso bekennt sich auch Malabou (2006, 75) dazu, »mit größtem Interesse das molekulare Abenteuer der Medikamente des Geistes« zu verfolgen.

²⁸⁹ Jacques Derrida hatte vor allem in *Maschinen Papier* (2006) die Frage nach dem Verhältnis von Maschine und Ereignis gestellt.

schlechter, Klassen, Ethnien und Altersgruppen durchzieht: Sie ist überall dort zu lokalisieren, wo eine Relation eines affizierbaren Körpers zu einem anderen affizierbaren Körper besteht. Jeder Körper hat, wie Spinoza gezeigt hat, seinerseits die Macht, andere Körper zu affizieren – das gilt bereits für den spontanen Schrei des Neugeborenen. Wir kommen mit der Fähigkeit zur Affekterregung, zur aktiven Affizierung anderer, auf die Welt und lernen mit der Zeit, diese Fähigkeit durch Techniken auszuweiten, wie wir auch darin angeleitet werden, unsere eigenen Affekte zu beherrschen.

Unweigerlich ist damit aber auch bereits die Differenzialität in den Verfügungsmöglichkeiten gegeben. Manche wissen geschickter über Affekte zu verfügen als andere oder haben schlicht mehr Erfahrung darin. Manche werden zu regelrechten Virtuosen darin. Wiederum andere erfinden neue, über Symbole, Objekte oder Medien vermittelte Verfahren, um – sei es in Anwesenheit, sei es in Abwesenheit – auf die Affekte einzuwirken. Manche dieser Verfahren sind mit Abhängigkeiten verbunden: sei es *direkte* Abhängigkeit von den Affekterregungskünsten, weil man ohne die dabei angebotenen Affekte nicht leben zu können glaubt, sei es *indirekte* Abhängigkeit von Verfügungsweisen, die gar nicht primär auf die Affekterregung abzielen, diese aber sekundär mitproduzieren, wie etwa es im Umgang mit den Kommunikationstechnologien geschieht. Es entsteht dabei ein *Verfügungsgefälle*, das sich bei anhaltender Abhängigkeit zu einem Herrschaftsverhältnis auswachsen kann. Einige klassische Typen von Inhaber*innen solcher Herrschaftspositionen sind: der Priester; der Guru; der charismatische Politiker; der Künstler. Sie alle verfügen über habituelle Psychotechniken, die es ihnen ermöglichen, diese Herrschaftsposition zu erlangen und zu bewahren. In der Moderne sind zunehmend automatisierte Psychotechnologien hinzugekommen, die zu einer Ausweitung der Affizierungszone führen, wie sie ebenso neue Typen generieren, denen eine Herrschaftsposition im Feld der Psychomacht zukommt: der Programmierer und, sofern er nicht einfach die klassische Künstlerposition okkupiert, sondern die neuen Technologien in seinen Arbeitsprozess einbezieht, der Designer.

Die konkrete Analyse von Kämpfen um die Verteilung der Psychomacht, ihre Umverteilung etwa durch juristische Regulation der Möglichkeiten, andere affektiv zu dominieren, wie dies durch den Gebrauch bzw. Missbrauch der sozialen Medien zum gesellschaftspolitischen Problem geworden ist, gehört nicht zu den Zielen der vorliegenden Arbeit. Diese geht anders vor: Sie analysiert die makrohistorischen Verschiebungen und genealogischen Schichtungen, die in Bezug auf die Kodierung und Operationalisierung des

Affektiven beobachtbar sind. Gleichwohl lässt sich gerade in der Gegenwart des affektiven Dispositivs *eine weitere Verschiebung* feststellen, die durchaus einen *antagonistischen* und damit *herrschaftskritischen Impetus* aufweist, dies allerdings nicht auf der Ebene kämpfender Subjekte und Kollektive, sondern auf der Ebene der Diskurse und Verfügungsordnungen. Der topographische Überblick hat eine Reihe solcher Neuauffassungen des Affektiven und der Art und Weise, wie Affekte modelliert werden oder noch allgemeiner: wie affiziert wird, sichtbar werden lassen. Mit Henri Lefebvre wurde es möglich, über den gestalteten Raum entlang des Begriffs der *jouissance* nachzudenken, der sich nicht auf die Befriedigung affektiver Bedürfnisse einschränken lässt und damit jener Atmosphärenverfügung entgegensteht, die zum Inbegriff des »Kristallpalastes« als des »vollständig durchgerechneten Innenraums« (Sloterdijk) wurde. Mit Slavoj Žižek und Gerald Raunig wurden Spuren einer kontingenten Kollektivaffizierung aufgelesen, die ganz andere Formen der Versammlung zu entwickeln versprechen, als es die kulturindustrielle und politische Indienstrahmung des Mediums »Fest« betreibt. Mit Jean Baudrillard und Jacques Derrida wurden zwei Modelle der Verführung angesprochen, die beide, wenn auch unterschiedlich, auf das Geheimnis, auf den Entzug sowie auf die stete Möglichkeit einer Verfehlung abzielen und auf diesem Weg die zielorientierte Echtzeitverfügung über die Affekte von Interaktionspartner*innen unterlaufen. Félix Guattari forderte auf den Spuren von Foucault und Deleuze dazu auf, neue emanzipatorische Techniken der Subjektivierung zu erfinden, die sich gegen die kybernetische Selbstoptimierung und Selbstabschottung ins Spiel bringen lassen. Und Catherine Malabou stellte die Frage, was wir mit dem Gehirn tun sollen, um seine Plastizität dem Zugriff neoliberaler Flexibilisierungsanrufungen zu entziehen.

Wie lassen sich die genannten Theoretiker*innen – unbeschadet ihrer erheblichen Differenzen – nun miteinander verbinden? Allesamt denken sie über die Ereignishaftigkeit des »technischen«, das heißt des verfügbaren Geschehens nach; und diese Ereignishaftigkeit ist bei fast allen von ihnen untrennbar mit der Eigengesetzlichkeit des Körperlichen verbunden – sei es der menschliche Körper (Lefebvre), das Körperliche als das Physische oder Materielle insgesamt (Guattari, Massumi), sei es der soziale Körper (Žižek, Raunig), sei es der Körper und sein Gehirn als Medium des Wandels (Malabou), sei es der Quasi-Körper des Zwischenraums (Baudrillard, Derrida). Diese körperliche Eigengesetzlichkeit äußert sich für den menschlichen und das heißt hier: für den intentionalen, den planenden und rechnenden Zugriff als das, was der Umsetzung der Programmierung immer wieder in die Quere

kommt. Und entgegen der in der globalisierten Welt vorherrschenden Ingenieursmentalität der Problemlösung und Problembeseitigung pochen die genannten Ansätze auf eine Affirmation des Problematischen selbst. Die Querung und Durchquerung, die Verfehlung und die Abweichung, die Störung und der Unfall (*l'accident* in der Deutung Paul Virilios) – alle diese Begriffe werden zu Insignien einer anderen Form des Verfügens erhoben, die sich nicht mehr auf eine reibungslose Umsetzung programmierter Ziele reduziert. Der mechanistische Zwanglauf weicht hier einem dem Ereignis gegenüber offen bleibenden Zukunftsentwurf.

Nicht aber geht es darum, die Aktivität des neuzeitlichen Willenssubjekts durch die willenlose Passivität eines bloß registrierenden Zeugen für die Ereignishaftigkeit des umweltlichen Geschehens zu ersetzen. Selbst die mystische Versenkung, wenn sie hier denn überhaupt aufgerufen würde, käme nicht ohne eine einzuübende Kunstfertigkeit aus; auch sie wäre das erwünschte Resultat einer Verfügungsweise, die Körper und Psyche in einen qualitativ bestimmten Zustand versetzen soll. Umgekehrt führt die Figur des sich jeglicher Aktivität verweigernden »Idioten« wie der zuletzt so oft beschworene Bartleby, der in Melvilles Erzählung jeden neuen Auftrag mit »Ich möchte lieber nicht« abweist, eher ins Abseits, als auf eine andere Spur.²⁹⁰ Sich in der Gegenwart der Psychotechnologien zurechtzufinden, heißt, auf ihre Zumutungen mit anderen Verfügungen zu reagieren; sich ihnen gänzlich zu entziehen wäre nur noch durch einen Ausstieg aus dem technologischen Bewandtniszusammenhang möglich. Für alle, die diesem Totalausstieg fernstehen und die dennoch die Psychotechnologien in ihrer gegenwärtigen Gestalt als bedrohlich empfinden, bleibt nur der Weg offen, sich nach anderen Verfügungsweisen und Verfügungsparadigmen (bzw. nach anderen Verkettungen der bereits bestehenden) umzusehen.

Aber welche könnten das sein? Es ist gewiss kein Zufall, dass die Esoterik in Gegenwart der Hochtechnologien an Zulauf gewinnt; sie scheint aufgrund ihrer Niederschwelligkeit und ihrer Versprechungen einen schnellen Zugang zu einer ganz anderen Verfügungslogik zu bieten, in der das moderne Subjekt es plötzlich wieder mit verborgenen Naturkräften und personalisierten Mächten zu bekommt. Das hohe Alter der dämonologischen Affektverfügung verleiht ihr zudem eine besondere Aura. Dabei nimmt die Esoterik zuweilen nicht weniger als das mechanistische Denken für sich in Anspruch, Wirkungen durch bestimmte Mittel erzwingen zu können.

²⁹⁰ Deleuze brachte die Figur in die Gegenwartsphilosophie ein. Im deutschsprachigen Raum begegnete er zuletzt z.B. bei Dany (2013) oder Han (2014, 107–113).

Bleiben diese aus, wird die Verantwortung nicht selten den Anwender*innen zugeschoben, als seien diese noch nicht geläutert genug, um die geheimen Lehren zielsicher umzusetzen. Zudem arbeiten sowohl die Ästhetik als auch die Sprache der Esoterik allzuoft einer Entdifferenzierung zu, die sich gegenüber der Artikulation des Singulären und Widersprechenden verschließt.

Die andere Form des Verfügens wird sich nicht im nostalgischen Rückgriff finden lassen. Vielmehr braucht es ein Verfügen, das ihm selbst zum Problem wird und deshalb trotzdem nicht aufhört, ein Verfügen zu sein. Dieses Verfügen problematisiert sich selbst, wie es auch die Kodierung der Affekte zum Problem macht. Der »Affekt« – dieses lateinische Lehnwort, das in der Neuzeit in die europäischen Nationalsprachen Eingang fand – wird nun selbst eine fragwürdige Angelegenheit, die sich in dieser Fragwürdigkeit nicht mehr mit den üblicheren Ausdrücken wie »Emotion« oder »Gefühl« oder »sentiment« zur Deckung bringen lässt. Eine Differenz zu diesen oft gleichbedeutend verwendeten Termini wird eingezogen: Man kann sie auf der Linie anderer Differenzbegriffe die »affektive Differenz« nennen (vgl. Bösel 2017). Eingetragen wird in diese Differenz das Ereignis, das sich niemals restlos aneignen lässt, auch wenn es eine integrierende Auseinandersetzung verlangt. So ist die Verkettung des Affekts mit dem Ereignis die große Neuerung, die das Versprechen in sich trägt, der Psychomacht diskursiv und operativ etwas entgegenzusetzen. Möglich ist dies nur, weil dem Ereignis seinerseits eine Macht zukommt, die von anderer Herkunft ist als diejenige, die vom Menschen ausgeht. Das Ereignis steht, so wie es von gleich mehreren Strömungen der Philosophie im 20. Jahrhundert gedacht wurde, im Gegensatz zu Kontrolle und Verfügbarkeit. Eignet sich eine Affektaufassung, die das Ereignis ins Zentrum ihrer Konzeption stellt, nun auch für eine antagonistische Gegenposition gegen die Psychomacht des affektiven Dispositivs? Um diese Frage zu beantworten, muss als nächster Schritt die Auseinandersetzung mit diesem philosophischen Ereignisbegriff geführt werden, und insbesondere mit seiner Verschränkung mit dem Affektbegriff sowie dem Wunsch nach einer ereignishaften Affizierung.

Teil IV: Eventologische Verfügung.
Der Affekt als Ereignis

1. Von der Ontologie zur Eventologie

Das »Ereignis« avancierte im 20. Jahrhundert zu einem der grundlegendsten Begriffe der Philosophie. Das lässt sich anhand gänzlich divergierender und diskursgeschichtlich voneinander völlig entkoppelter philosophischer Traditionen zeigen: Im deutschsprachigen Raum ist es Martin Heidegger, der dem Ereignisdenken in seiner Spätphilosophie – also ab den erst posthum veröffentlichten *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* von 1936–38 – den zentralen Platz einräumt (Heidegger 1989); im englischsprachigen Raum ist es Alfred North Whitehead, bei dem das Ereignis zum Angelpunkt der Kosmologie und Prozessphilosophie wird, die er seit der Veröffentlichung seiner Vortragsreihe *The Concept of Nature* (2015 [1920]) entwickelte. Und im französischsprachigen Raum wurde »die Frage nach der *Ereignishaftigkeit des Ereignisses*« (Liebsch 2004, 183) zumindest der Sache nach (wenn auch nicht in vergleichbarer Zentralstellung des Ereignisbegriffs) von Henri Bergson gestellt und durch das Konzept der schöpferischen Dauer beantwortet.

Im Aufsatz »Das Mögliche und das Wirkliche« von 1930 bringt Bergson (2000, 110) eine simple, aber bis heute lesenswerte Charakteristik des Ereignisses: »Ich mag mir noch so sehr im einzelnen vorzustellen versuchen, was mir zustoßen wird: wie arm, abstrakt, schematisch ist doch eine solche Vorstellung im Vergleich zu dem dann wirklich eintretenden Ereignis!« Zwischen der Vorstellung und der Verwirklichung gibt es eine Differenz, ein »unvorhersehbares gewisses Etwas, das alles verändert«, wodurch das Ganze einen »einzigartigen und neuen Eindruck« machen wird: Unvorhersehbarkeit, Einzigartigkeit und Neuigkeit ergeben somit die Signatur des Ereignisses zumindest in der Bergsonschen Lesart. Für Whitehead, der sich zustimmend auf Bergsons Zeitbegriff bezieht (Whitehead 2015, 36),²⁹¹ sind Ereignisse darüber hinaus »the ultimate substance of nature«, genauer gesagt deren konkrete Elemente, die überhaupt erst die abstrakten Vorstellungen von

291 Umgekehrt kam es auch zu einer Whitehead-Rezeption durch Bergson.

Raum, Zeit und Materie konstituieren (ebd., 13 sowie 22f.). Im Hauptwerk *Prozess und Realität* heißt es: »Wirkliche Einzelwesen« – auch »wirkliche Ereignisse« genannt – sind die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist.« (Whitehead 1984, 57) Und: »Jedes wirkliche Ereignis trägt zu seinen Entstehungsbedingungen zusätzliche Formelemente bei, die seine eigene besondere Individualität vertiefen.« (Ebd., 52)²⁹² Anders gesagt, wird damit etwas Neues hinzugefügt, das in den kausalen Bedingungen seines Entstehens nicht vorgesehen war. Whitehead ging es (wie auch Bergson) in seiner spekulativen Prozessphilosophie darum, Veränderung und die Emergenz von Neuem denken zu können. Deleuze (2000a, 126) sollte ihn später dafür würdigen, die Frage nach dem Ereignis erstmals wieder seit Leibniz und davor den Stoikern gestellt zu haben. Seither hat Whiteheads Denken eine neue Konjunktur erlebt, wie es vor allem die umfassende Interpretation durch die Wissenschaftsphilosophin Isabelle Stengers (2011) beweist.

Für den Kontext der Genealogie der Affektverfügung lässt sich Whiteheads Theorie, ungeachtet der in der Sekundärliteratur zu Recht immer wieder hervorgehobenen Verständnisschwierigkeiten, als Vorschein einer neuen Konzeption von Affekten auffassen. Denn Whitehead hat vielleicht als Erster Affekte – bzw. »feelings« und »emotions«, wie es in seinen Hauptwerken heißt – mit Ereignissen zusammengedacht. Das geht aus jenem Abschnitt in *Prozess und Realität* hervor, in dem es eingangs heißt: »Die primitive Form der physischen Erfahrung ist emotional – blindes Gefühl –, wird rezipiert, als werde sie anderswo, in einem anderen Ereignis empfunden und als eine subjektive Leidenschaft angeeignet.« (Whitehead 1984, 304) Dass Whitehead hier keineswegs psychologisch, das heißt von der »höheren Erfahrungsstufe« eines seiner Empfindungen bewussten Subjekts, her denkt, wird spätestens einige Zeilen später deutlich: »In der Terminologie der Physik ist diese primitive Erfahrung ein »Vektor-Empfinden«, das heißt, Empfinden aus einem Jenseits, das bestimmt ist, und Hinausweisen auf ein Jenseits, das noch bestimmt werden muß.« Tatsächlich geht Whitehead in seiner Kosmologie von kleinsten Bausteinen aus, die aber eben keine Materiepartikel, sondern die bereits genannten wirklichen Einzelwesen oder *Ereignisse* sind. Das Empfinden (»the feeling«), so heißt es weiter, »ist subjektiv in der Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Ereignisses verwurzelt: Es ist das, was das Ereignis für sich selbst empfindet, indem es seinen Ursprung in der Vergangenheit hat und mit der Zukunft verschmilzt.« (Ebd.)

²⁹² In diesem wie auch im vorigen Zitat ist »Ereignis« die Übersetzung für »occasion«. In *The Concept of Nature* wird hingegen durchgehend von »event« gesprochen.

Eine solche konzeptuelle Ausweitung von »feeling« oder »emotion« stellt bis heute eine Herausforderung für die Rezeption dar – Whitehead-Einführungen müssen daher nicht zuletzt eine Anleitung zu diesen begrifflichen Streckübungen enthalten. Nachdem er daran erinnert hat, dass Gefühle keineswegs immer bewusst sind und damit die bewusste Erfahrung von ihnen nur eine Teilmenge der sich ereignenden Gefühle ist, gibt Robert Mesle (2008, 36) beispielsweise diese Anweisung:

»Imagine that experience/feeling/emotion goes *all* the way down to subatomic particles. Imagine that electrons, protons, neutrons, and other subatomic »particles« are drops of spatio-temporal experience. They experience their physical relationships with the world around them as vectored emotions – feelings that drive them this way or that. Think of energy as the transmission of physical feelings.«

Whitehead ist dabei allerdings kein Panpsychist, weil er es gänzlich vermeidet, diesen elementaren Ereignis-Empfindungen oder Empfindungs-Ereignissen eine Seele, einen Geist, ein Bewusstsein oder dergleichen zuzuschreiben (vgl. Hauskeller 1994, 31). Am Ende des genannten Abschnitts findet sich diesbezüglich ein deutliches Caveat, das für die Frage der Bearbeitung von Affizierungen entscheidend ist. Es sei daran zu erinnern, so Whitehead, »daß Gefühl in der menschlichen Erfahrung, oder sogar in der tierischen, nicht bloße Emotion ist. Es ist interpretiertes, integriertes und in höhere Kategorien des Empfindens umgewandeltes Gefühl.« (Whitehead 1984, 305) Die blinde Emotion steht am Beginn eines solchen Prozesses, an dessen Ende hingegen ein umgewandeltes, interpretiertes Gefühl. Dass aber schon die rein physischen und sogar anorganischen Prozesse sinnvollerweise anhand des Emotionsbegriffs charakterisiert werden müssen, ist für Whitehead deshalb zu rechtfertigen, weil emotionale Empfindungen ihm zufolge nichts mit sinnlicher Wahrnehmung zu tun haben (ebd., 267).

Vielleicht lässt sich dies so verdeutlichen: Wenn man ganz allgemein von Ereignissen spricht, so ist zunächst unklar, ob damit die Ebene des Seins oder die Ebene der Erfahrungen angesprochen ist. Ereignisse können sich ebenso auf das kosmologische oder metaphysische Geschehen beziehen, wie sie psychische Erfahrungen von Menschen meinen können (und letztere können sowohl eine »bloß« individuelle, lebensgeschichtliche, als auch eine kollektive, historische Bedeutsamkeit aufweisen). Der Ereignisbegriff ist also zunächst ein unentschiedener, und vielleicht liegt seine Kraft sogar darin begründet, dass er eine *Unentscheidbarkeit* in sich trägt: und zwar in dem Sinne, dass bei einem Ereignis nicht entschieden werden kann, ob es sich um eine ontologische (metaphysische) oder eine psychologische (empirische) Kate-

gorie handelt. In Whiteheads Denken scheint diese Unentscheidbarkeit eingeschrieben zu sein. Man könnte vielleicht auch von einer Ambiguität sprechen, denn während Whitehead keinen Zweifel daran lässt, dass er Ereignisse als die Bausteine des Universums auffasst, schreibt er in diese atomistischen Ereignisse *zugleich* die Kategorie der Erfahrung mit ein. Tatsächlich wird die Erfahrung von Whitehead völlig vom Menschen dezentriert und zum allgemeinsten Bestimmungsmerkmal der Existenz erhoben – und zwar bereits der Existenz der kleinsten Entitäten.²⁹³

Für den Ereignisbegriff in einem allgemeineren Sinn ist Whiteheads Vorgabe höchst aufschlussreich. Wenn man nämlich, nun gegen Whitehead, den ontologischen und den empirischen Aspekt des Ereignisses voneinander entkoppelt, gibt es zwei Möglichkeiten der radikalen Disjunktion:

(1.) *Es gibt empirische Ereignisse, aber keine ontologischen Ereignisse.* Diese Auffassung, die man als eine »Metaphysik der Ereignislosigkeit« bezeichnen kann, wurde insbesondere von Bergson bekämpft. Er sah die philosophische Tradition von Platon bis Spinoza und Leibniz als einen Block, der »das Ereignis ausgeschlossen bzw. genuine Ereignishaftigkeit nur einem Ur-Ereignis der Stiftung des Möglichen« (Liebsch 2004, 185) zugeschrieben habe. Auch Nietzsche sah in Platon den Urheber dieser Seinsmetaphysik, die das Werden und damit das Ereignishafte abwertet bzw. sogar als Schein denunziert. Platonismus ist seit Nietzsche der Name für diese Metaphysik der Ereignislosigkeit, und Deleuze postulierte in Fortführung von Nietzsches »umgedrehten Platonismus«²⁹⁴ und von Bergsons Zeitphilosophie, dass die Aufgabe der modernen Philosophie eben dies sei: die »Umkehrung des Platonismus« (Deleuze 1997, 87).²⁹⁵ Was diese Parole besagt, meint also die Anerkennung der Existenz oder Wirklichkeit nicht nur empirischer, sondern auch ontologischer Ereignisse.

(2.) *Es gibt ontologische Ereignisse, aber keine empirischen Ereignisse.* Diese Auffassung macht nur Sinn, wenn man den Erfahrungsbegriff (Whitehead zum Trotz) stark einschränkt, sodass er nur für komplex empfindsame und bewusstseinsfähige Wesen (Menschen) gilt und wenn selbst für diese eingeräumt wird, dass sie zwar bewusste Erfahrungen machen, aber eben nur

293 »Der Stoff, aus dem Whiteheads Welt gemacht ist, läßt sich deshalb vielleicht am angemessensten als ein organisches Beziehungsgeflecht von Erfahrungseinheiten, von »drops of experience«, beschreiben.« (Hauskeller 1994, 32)

294 »Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.« (Nietzsche KSA 7, 199)

295 Vergleiche Deleuze (1993b, 311), hier mit der namentlichen Nennung Nietzsches. Die Parole »Umdrehung des Platonismus« wird auch bei Heidegger (1961, 177ff.) aufgegriffen.

selten bis gar nie solche, die man als Ereignisse im emphatischen Sinn auffassen könnte. Als *Absolutum* ist diese Ansicht nicht haltbar, weil ja schon ein einziges empirisches Ereignis, das für einen Menschen zu einer Neuerung in seinen Welt-, Fremd- und Selbstbezügen führt, die These widerlegt. Als *Tendenz* ist diese These allerdings eine, die in der Moderne oft aufgestellt wurde (und immer noch wird), und zwar immer dann, wenn die Gegenwart kulturkritisch in den Blick rückt. Es werden dann Umstände geltend gemacht, die historisch neu sind, aber angeblich dermaßen pervasiv wirken, dass ontologische Ereignisse nicht mehr – oder vorsichtiger gesagt: immer seltener und immer schwächer oder wirkungsloser – eigens erfahren werden. Es gibt dann ein *Erfahrungs- sowie ein Anerkennungsdefizit ontologischer Ereignisse*, das als Verlustgeschichte erzählt wird.

Martin Heidegger hat eine solche Verlustgeschichte erzählt, wie im ersten Teil bereits resümiert wurde. Unter den Begriffen »Machenschaft« sowie »Gestell« wurde von ihm die zunehmende Verdeckung des Ereignisses durch die technische Zurichtung nicht nur der Umwelt des Menschen, sondern auch seines affektiven Lebens beklagt. Mit dem Wort »Erlebnis« markiert Heidegger (1989, 481) eine Art Pseudo-Erfahrung, die der Mensch für sich selbst veranstaltet, um so weiterhin vor der »Ungewöhnlichkeit des Seins« fliehen zu können. Zwar werden im Kulturbetrieb ständig neue Erlebnisse produziert, doch entspringen diese einem vorstellenden, planenden und berechnendem Verhalten. Ein Bezug zur Alterität wird so zunehmend verunmöglicht. Diesem »berechenbaren Wirbel des leeren Kreisens« (ebd., 495) setzt Heidegger nun die Frage nach dem Sein entgegen, die im Spätwerk in den Begriff des Ereignisses mündet. Nun ist Heideggers Ereignisdenken selbst zutiefst affektiv grundiert. Den psychologisch analysierbaren und kulturbetrieblich herstellbaren Affekten oder Gefühlen stellt er die »Stimmungen« bzw. die »Grundstimmung« gegenüber, über die gerade nicht verfügen werden kann – denn »das Stimmende« ist das Ereignis selbst (256). Die Stimmungen werden so zu Insignien des Seins oder Ereignisses *als des Unverfügbaren* – zu der Art und Weise, wie dieses sich erfahren lässt, ohne dass es als solches in Erscheinung tritt. Das »Seyn bleibt unscheinbar«, so Heidegger, und zwar in dem Sinne, dass »nichts innerhalb des Seienden« geschieht (482). Dennoch wird es – zumindest gelegentlich – erfahren, wobei Heidegger das Wort »erfahren« unter Anführungsstriche setzt, wohl um zu markieren, dass es gerade nicht um das Erfahren eines Erscheinenden geht. Gerade deshalb ist dieses Erfahren des »Seyns« als das »Un-gewöhnliche« charakterisiert, »in dem Sinne, daß es von jeder Gewöhnlichkeit unantastbar bleibt« (481).

Heideggers Grundstimmungen haben nichts mit Landschaften oder anderen. Stimmungen, die aus Atmosphären herrühren, unterstehen einer Gestaltbarkeit – über sie kann verfügt werden, wie Architektur und Gartenkunst seit Langem vorgezeigt haben.²⁹⁶ Wenn aber die Grundstimmung, um die es Heidegger geht, gar nicht aus einem solchen herrührt, das in Erscheinung tritt (wie eben ein gestalteter Raum, eine Landschaft oder auch ein Klangraum), dann ist klar, dass keine Verfügungsmöglichkeit besteht, sofern man diese als Möglichkeit des Eingriffs in die Erscheinungsweise von etwas auffasst. Für Heidegger ist das Sein als Ereignis eine Art Möglichkeitsbedingung für das In-Erscheinung-Treten überhaupt, weshalb es selbst nicht in Erscheinung treten kann. Dagegen aber kann es, so Heidegger, in gewissen Stimmungen *erfahren* werden – bzw. genauer gesagt, in der einen und einzigen Grundstimmung, für die es allerdings viele Namen gebe: »Die Vielnamigkeit aber verleugnet nicht die Einfachheit dieser Grundstimmung und zeigt nur in das Ungreifliche alles Einfachen. Die Grundstimmung heißt uns: das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Er-ahnen.« (21f.) Ein weiterer Name ist das »Ent-setzen«, das als »ein Stimmen, ja [als] der ursprüngliche Aufriß des Stimmungshaften selbst« gefasst wird (483). Die abgeteilte Schreibweise mit dem Trennstrich deutet wie immer bei Heidegger darauf hin, dass das Ent-setzen anders zu denken ist als das herkömmliche Wort. Betont wird damit ein Bruch mit dem Gewöhnlichen, aus dem das Dasein versetzt oder von dem es abgesetzt wird. Natürlich aber bewahrt eine Schreibweise wie eben das »Ent-setzen« die affektive Konnotation, die das vertraute Wort mit sich trägt – und Heidegger spielt bewusst mit ihr, wie er ja auch in den *Beiträgen* noch von der »Grundstimmung der Angst« spricht (ebd.), die ihm zufolge eben dieses Ent-setzen aussteht. Um Grundstimmungen handelt es sich deshalb, weil sie das Dasein mit dem letzten oder äußersten Grund seiner Existenz konfrontieren: dem Ab-grund als der Grundlosigkeit schlechthin, als der Verweigerung eines letzten Grundes: »Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes.« (379)²⁹⁷ Der Ab-grund wird zudem dem Stimmungsgeschehen zugeschrieben: »Erstaunen und

296 Siehe die Ausführungen weiter oben in diesem Buch (S. 186f.).

297 Die Heidegger'sche Figur des Ab-grundes wird seit einigen Jahren für jene Theorien des Politischen stark gemacht, die um das Denken einer »notwendigen Kontingenz« kreisen; der hierfür geprägte Begriff des »Postfundamentalismus« verweist auf diese Anerkennung der Kontingenz aller Gründe als Fundamente für politisches Handeln (Marchart 2010). Das »post« soll darauf verweisen, dass der Ab-grund Heideggers nicht einfach als Verneinung aller Gründe zu verstehen ist, sondern eben als kontingente Begründungsfigur, die selbst auf nichts positiv Angebbarem mehr gründet.

Entsetzen sind äußerste und d. h. anfänglichste Stimmungen zur Grundlosigkeit und Gründbarkeit der Wahrheit des Seyns.« (Heidegger 1997b, 236) Und wenn an einer Stelle die »gestimmt stimmende Leere des Abgrundes« auftritt (Heidegger 1989, 381), liegt es nahe, über Heidegger hinaus von »Abgrundstimmungen« zu sprechen.

So sehr nun das Ereignis bei Heidegger auch affektiv konnotiert ist, ist doch der Unterschied zu Whiteheads Ereignisontologie enorm. Das lässt sich vielleicht am deutlichsten daran zeigen, dass Heidegger das Ereignis niemals plural denkt. Man findet in seinem Spätwerk, das stets um das Ereignis kreist, so wie gut nirgendwo die Pluralform »Ereignisse«. Im Gegenteil, der Singular »Ereignis« wird mit einer Entschiedenheit durchgehalten, die sich nur durch eine philosophische Überzeugung erklären lässt. »Das Wort ist jetzt als Singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig.« So heißt es im Vortrag *Der Satz der Identität*, und auch wenn mit »jetzt« ein spezifischer Kontext aufgerufen wird (Heidegger 2006, 45), lässt sich die Aussage auf Heidegger gesamtes Ereignisdenken ausdehnen.

Für Deleuze ist Heidegger nicht die Hauptquelle seiner eigenen Ereignisphilosophie; er steht Whiteheads Pluralismus näher als Heideggers Einzigkeit des Ereignisses, und dennoch übernimmt er auch das letztere Motiv und gliedert es in einer Quasi-Synthese in seine Konzeption ein. Das geht aus einer Stelle in *Logik des Sinns* hervor, worin Deleuze seinen Ereignisbegriff erstmals voll entfaltet hat und das deshalb auch *Logik des Ereignisses* heißen könnte, wie Paul Patton (1996, 320) einmal angemerkt hat. Die Stelle findet sich in einem Abschnitt, der von der »Univozität des Seins« handelt, einer aus dem Mittelalter stammenden These zur Ontologie, die Deleuze aufgreift und für seine Umkehrung des Platonismus fruchtbar macht.

»Die Univozität des Seins bedeutet, daß das Sein Stimme ist, daß es sich sagt und sich in einem einzigen und selben »Sinn« all dessen sagt, wovon es sich sagt. Wovon es sich sagt, das ist keineswegs das Selbe. Aber es ist dasselbe für all das, wovon es sich sagt. Es tritt also wie ein einziges Ereignis für all das ein, was den unterschiedlichsten Dingen zustößt, *Eventum tantum* für alle Ereignisse, äußerste Form für alle Formen, die in ihr disjunkt bleiben, ihre Disjunktion aber widerhallen lassen und verzweigen.« (Deleuze 1993b, 223)

Auch bei Deleuze taucht das Ereignis als ein Singularetantum auf (worauf die Wendung »*Eventum tantum*« anspielt), aber es ist nicht nur das: Vielmehr weist Deleuze eine »Doppelstruktur jedes Ereignisses« aus, eine Einzigkeit sowie eine jeweilige »Verwirklichung« oder Aktualisierung (ebd., 189). Das

Eventum tantum ist die Einzigkeit des Ereignisses (seine Infinitivform) für alle definitiven, konkreten Ereignisse. Ebenso gut lässt sich das »reine Ereignis« von den aktuellen (besser: aktualisierten) Ereignissen unterscheiden. Patton (1997, 25) verdeutlicht diese Begriffe besonders anschaulich, wenn er sie auf mediatisierte und/oder politische Ereignisse anwendet: »Pure events are inaccessible and impossible objects which are never entirely present in their historical incarnations. We might understand such pure events as ideal forms abstracted from the specific features of any one occasion.« Um diese reinen Ereignisse sprachlich auszudrücken, sind daher die Verben in ihrer Infinitivform von unschätzbarem Wert. Nicht umsonst meint Deleuze, dass eine Ontologie, die die Umkehrung des Platonismus vollzogen hat, eigentlich nur aus solchen Verben bestehen sollte (vgl. Parr 2010, 302).

Nun könnte man aber denken, dass Deleuze hier noch einem gewissen Strukturalismus frönt, wenn er die konkreten Ereignisse als bloße Inkarnationen von ideellen Ereignisformen auffasst. Unterstellt würde dann eine statische Struktur, die dann jeweils mehr oder weniger treffend verkörpert wird. Tatsächlich spricht *Logik des Sinns* durchaus noch (wenn auch nicht ausschließlich) die Sprache des Strukturalismus, was ein Grund sein dürfte, warum dieses Buch verhältnismäßig wenig rezipiert wurde.²⁹⁸ Zugleich aber ist das »reine Werden« bereits eine zentrale Kategorie und bildet gewissermaßen den Auftakt des Buches. Auch Patton (1997, 25) macht klar, dass das Ideelle der reinen Ereignisse keineswegs deren Veränderung ausschließt, sondern diese umgekehrt geradezu impliziert, denn: Diese Idealitäten sind unabgeschlossen und werden durch ihre differenzielle Wiederholung charakterisiert, mit Derrida gesprochen: durch ihre Iterabilität. Umgekehrt hat jedes aktualisierte Ereignis »einen potentiellen oder virtuellen Teil, der sich niemals vollständig aktualisieren lässt«, anders gesagt: eine »Reserve«, die sich entzieht (Zechner 2003, 97). Aus dem Postulat einer solchen Reserve bezieht der Deleuzianismus sein utopisches Potenzial. Dies macht Patton (2010, 112) deutlich, der in Absetzung von der üblichen Deleuze-Sekundärliteratur weniger die Fruchtbarkeit dieser Philosophie für die Kunst als vielmehr für die politische Theorie und den Postkolonialismus betont: »The usefulness of Deleuzian theses about events is intimately bound up with his highly political conception of the purpose and function of philosophy.« Diese Funktion ist bekanntlich, wie es gleich zu Beginn von *Was ist Philosophie?* heißt, die Erschaffung von Begriffen (Deleuze/Guattari 2000, 9). Das

²⁹⁸ Zur Verteidigung eines strukturalistisch argumentierenden Deleuze siehe Bowden (2011).

sagt aber zunächst noch nichts darüber aus, in welchem Verhältnis ein solcher neu erschaffener Begriff zum Ereignis steht. Verständlich wird dies erst, wenn man von der *Unterscheidung von reinen Ereignissen und ihren jeweiligen raumzeitlichen, materiellen Aktualisierungen* ausgeht. Jede solche Aktualisierung – Deleuze und Guattari nennen sie auch »Sachverhalte« – verkörpert nur gewisse Aspekte des reinen Ereignisses; immer bleibt ein Rest, eine Reserve zurück. Die Erschaffung von Begriffen dient genau dazu, von den Sachverhalten das reine Ereignis zu abstrahieren, das über die jetzige Konkretisierung hinausgeht. »Man aktualisiert oder verwirklicht das Ereignis immer dann, wenn man es wohl oder übel auf einen Sachverhalt verpflichtet, aber man *gegenverwirklicht* es immer dann, wenn man von den Sachverhalten abstrahiert, um aus ihnen den Begriff zu gewinnen.« (Ebd., 186)²⁹⁹ Der Aktualisierung des reinen Ereignisses in einem raumzeitlichen Sachverhalt mit seiner konkreten (statischen) Gegenwärtigkeit steht nun also das Ethos des Begriffe-Erschaffens zur Seite, das dem Sachverhalt sein (dynamisches) Werden zurückerstattet, seine Unendlichkeit und Unerschöpfbarkeit. Patton deutet diese Emphase auf das Erschaffen des Begriffs so, dass es Deleuze und Guattari um die Eröffnung einer Neubeschreibung von Sachverhalten als Ereignissen mit einem offenen Zeithorizont geht, anders gesagt: um den Bruch mit der scheinbaren Selbstverständlichkeit geläufiger Beschreibungen aktueller Ereignisse (Patton 1997, 31). Er vergleicht dies mit ähnlichen Auffassungen des philosophischen Kampfes gegen den *common sense* (schlicht gesagt: gegen klischeierte Beschreibungsmuster) bei Michel Foucault und Richard Rorty. Foucault prägt einmal den Ausdruck einer *eventalisation*, eines Zum-Ereignis-Machens historischer Singularitäten, anstatt diese wie sonst zumeist üblich in eine bruchlose Kontinuität zu stellen (Patton 2010, 75). Die Nennung Rortys mag überraschen, doch Patton zieht den Vergleich heran, um die Übereinstimmungen wie auch Differenzen zu Deleuze (und Guattari) herauszuarbeiten. Denn einerseits hält auch Rorty die Neu- und Andersbeschreibung von Sachverhalten und Ereignissen für die Aufgabe der Philosophie; doch andererseits will er diese in liberaler Tradition als Privatsache verstanden wissen, ja er hält sogar das liberaldemokratische System und sein

299 An anderer Stelle heißt es: »Stets ein Ereignis aus den Dingen und Wesen freisetzen – das ist die Aufgabe der Philosophie, wenn sie Begriffe, Entitäten erschafft. Das neue Ereignis der Dinge und Wesen entwerfen, ihnen stets ein neues Ereignis bieten: den Raum, die Zeit, die Materie, das Denken, das Mögliche als Ereignisse...« (Ebd., 40) Schon hier lässt sich ein weiterer solcher Begriff im deleuzianischen Sinn nennen: der Affekt – siehe dazu die nachfolgende Diskussion des Begriffs bei Brian Massumi.

Vokabular für den Schlussstein dieser Politik. Mit dieser halbherzigen Praxis, die letztlich gegen eine radikale Auffassung von Politik und des Werdens gerichtet ist, konnten Deleuze und Guattari (und auch Foucault) nichts anfangen, wie auch Patton festhält; vielmehr geht es diesen um eine permanente begriffliche Revolution (ebd., 75–77).

Es ist in der Sekundärliteratur zu Deleuze strittig, ob dieser eigentlich eine Ontologie entworfen hat oder nicht. Je nach Einführung heißt es entweder, Deleuzes Werke seien von Ontologie durchdrungen, oder umgekehrt: »There is no ›ontology of Deleuze.« (Zourabichvili 2012, 36)³⁰⁰ Es ist nicht die Intention der vorliegenden Arbeit, Thesen für die eine oder die andere Ansicht zu elaborieren. Stattdessen soll ein anderer Begriff vorgeschlagen werden, nämlich »Eventologie«. Vielleicht ist es zulässig, sogar von einer Begriffs-Erschaffung zu sprechen, weil es darum geht, den bekannten Sackgassen der Ontologie (dem Essentialismus, der Statik, der Hierarchisierung) zu entgehen und von den überblicksartig hier vorgestellten Sachverhalten, nämlich dass es seit ca. einem Jahrhundert vermehrt zu metaphysischen, kosmologischen oder zumindest quasi-ontologischen Theorien des Ereignisses kommt, das reine Ereignis der Eventologie oder vielleicht besser: der Eventologisierung zu abstrahieren. Eben deshalb bietet sich die Wortschöpfung einer *Eventologie* an: einer verwandelten Ontologie, die sich nicht auf das *ón*, das Sein, gründet, sondern auf das *eventum*, auf das Ereignis. Einer verwandelten Ontologie auch insofern, als der Wortteil *-logie* nicht mehr eine strikte Lehre meint, die ›richtig‹ und ›falsch‹ unterscheidet, sondern eine Sprache für etwas, in diesem Fall *eine Sprache für das Ereignis*.

Eine solche Eventologie kann und soll hier aber nicht von Grund auf entwickelt werden. Vielmehr erschien die Erschaffung ihres Begriffs aus genealogischer Sicht angezeigt. Denn die Topographien der Affektverfügung haben auf allen fünf Feldern die Emergenz von Ereignis-Figuren aufgedeckt, die bezüglich der bislang hegemonial gewesenen Paradigmen der Affektverfügung eine Absetzbewegung darstellen. Am deutlichsten dürfte diese Absetzbewegung in den neueren Ästhetiken sichtbar werden, weil es in ästhetischen Theorien immer auch um die Frage der Verfügbarkeit von Affekten geht – um die Frage, wie Affekte hervorgebracht, moduliert oder veranlasst werden können, und inwiefern dabei den altbekannten Affekten Neues hinzugefügt werden kann.

300 Noch deutlicher ist die Aussage: »If there is an orientation of the philosophy of Deleuze, this is it: *the extinction of the term ›beings‹ and therefore of ontology.*« (Ebd., 37.) Die dem entgegengesetzte Durchdrungenheitstheese findet sich bei Todd May (2005, 15).

2. Entfügendes Verfügen

In den letzten zwei Jahrzehnten ist der Ereignisbegriff in den Theorien der Künste und der Ästhetik zu einer zentralen Kategorie aufgestiegen. Kaum eine Auseinandersetzung mit der Gegenwartskunst kommt um das Ereignishafte im Sinne des Kontingenten, Nichtplanbaren und Zufälligen umhin. In manchen dieser Theorien wird das Ereignis schlechthin zum Schlüsselbegriff, um verstehbar zu machen, was vor allem die performativen Künste auszeichnet. Im deutschsprachigen Raum ist der Ereignisbegriff vermutlich nirgendwo so sehr zur Geltung gekommen wie in der zeitgenössischen Ästhetik – die Ontologien des Ereignisses haben es vergleichsweise viel schwerer gehabt, in deutschsprachigen Diskursen Fuß zu fassen.

Im Folgenden werden drei stark rezipierte Ansätze zu einer eventologischen Ästhetik diskutiert. Martin Seels Arbeiten gehen von der Kategorie des Erscheinens aus, die bereits Züge des Ereignisses trägt. Dieses wird in den Ästhetiken von Dieter Mersch und Erika Fischer-Lichte regelrecht zum Insignium der zeitgenössischen Künste – allerdings nicht ohne gewisse Aporien aufzuschließen, die mit dieser Zentralstellung einhergehen. Der Willen, das *per definitionem* unverfügbare Ereignis doch zu verfügen (es zu inszenieren oder es in bestimmten Konstellationen hervorzulocken), gibt daher Anlass, die paradoxe Figur der »entfügenden Verfügung« zu erproben.

Vom Erscheinen

Die ästhetische Theorie des Philosophen Martin Seel (eines Vertreters der Frankfurter Schule) findet ihren Einsatzpunkt beim alten platonischen Begriffspaar von Sein und Schein. Doch anstatt diese althergebrachten Termini einfach zu verwerfen, lagert Seel (1996, 105) ihnen den Prozess des Erscheinens vor und fundiert damit die klassische Ästhetik eine Ebene tiefer: »Es

gibt nämlich einen dritten Begriff, der in Sachen Ästhetik grundlegender ist als die beiden anderen: den des *Erscheinens*.« Dieses *Erscheinen* ist für Seel untrennbar mit dem Akt der Wahrnehmung verbunden. Es geht ihm also nicht um eine Ontologie des Erscheinens, die möglicherweise auch ohne Wahrnehmung auskäme; vielmehr zielt er auf eine Phänomenologie des Wahrnehmens ab, die ihrerseits aber nicht auf sich selbst beruht (also autonom wäre), sondern das Erscheinen als bewusstseinsunabhängiges Geschehen voraussetzt.³⁰¹

Für Seel (1996, 105) sind Kunstwerke »zu nichts anderem da, als in ihrem komplexen Erscheinen wahrgenommen zu werden.« Sie entbergen nicht primär die Wahrheit (also das Sein), noch enthüllen sie primär Verhältnisse, die auch anders sein könnten (also den Schein). Sie sind weder notwendig auf das Sein noch notwendig auf den Schein bezogen, vielmehr genügt ihnen ihr Erscheinen als ein Erscheinen *ihrer selbst*. Ästhetisches Verhalten ist aber nicht auf die Wahrnehmung von Kunstwerken beschränkbar. Diesen kommt lediglich ein heuristischer Mehrwert zu: Die Wahrnehmung von Kunstwerken verdeutlicht besonders, dass es ihr um ihren eigenen Vollzug geht, weil das Kunstwerk als solches primär für den Zweck des Erscheinens seiner selbst existiert. Dies gilt weder für Naturdinge noch für Dinge des praktischen Gebrauchs. Natürlich können diese ebenfalls unter dem Aspekt ihres Erscheinens betrachtet werden. Ihnen wird dann allerdings eine besondere Aufmerksamkeit zuteil, nämlich eine »vollzugsorientierte Aufmerksamkeit für das Erscheinen des Erscheinenden« (ebd.). Zudem charakterisiert Seel die im eigentlichen Sinn *ästhetische* im Gegensatz zur nicht-ästhetischen (etwa: pragmatisch orientierten) Wahrnehmung dahingehend, dass es Ersterer um ein »Verweilen« geht, das sich dem »Zeit-Raum dieser Wahrnehmung« zuwendet, und zwar anhand der »Gegenwart von Phänomenen, die im Wie ihres Erscheinens wahrgenommen werden« (ebd., 50; 58; 63).

Die so verstandene ästhetische Wahrnehmung muss aber noch nichts Bemerkenswertes zutage fördern. Der Vollzug eines verweilenden Wahrnehmens garantiert noch keineswegs, dass hierbei eine starke ästhetische Erfahrung gemacht wird. Eben diese will Seel (2007, 58) für ästhetische Wahrnehmungen mit *Ereignischarakter* reserviert wissen. Ein Ereignis im engeren Sinn liegt dann vor, wenn ein Geschehen auf eine bestimmte Weise bedeut-

301 Die Wahrnehmung zeichnet sich demnach durch einen responsiven Charakter aus; hier läge eine Brücke zum gleichfalls im Schnittpunkt von Ethik und Ästhetik angesiedelten Denken von Dieter Mersch. – Seel unterscheidet darüber hinaus das Erscheinen des Gegenstands von seinen Modi der Erscheinung (Seel 2000, 70–100).

sam wird, etwa wenn etwas, das vorher unmöglich schien, sich nun doch als möglich erweist: »Ereignisse in diesem Sinn sind Unterbrechungen des Kontinuums der biografischen und historischen Zeit. Sie sind Vorgänge, die nicht eingeordnet, aber ebenso wenig ignoriert werden können; sie erzeugen Risse in der gedeuteten Welt.« (Ebd., 59) Ohne Bezugnahme auf die französische Ereignisphilosophie kommt Seel zu sehr ähnlichen Bestimmungen: Ereignisse sind »Irritationen«, »Störungen der Ordnung«, oder allgemeiner: Sie sind auffällige Geschehnisse, »die den *Sinn* der Situation verändern, in der sie geschehen« (Seel 2003, 39). Als solche sind sie von Ambivalenz gekennzeichnet, insofern die Störung erst einmal ein Moment der Negativität mit sich bringt: Erwartungen werden enttäuscht, die Ordnung wird zumindest an einer Stelle durchbrochen. Doch genau das kann zu einer produktiven Neuerung führen, selbst wenn der Einbruch des Ereignisses erst einmal Unannehmlichkeiten, Abwehr oder auch Schmerz verursacht.

Ästhetische Wahrnehmung kann unabhängig davon, ob sie sich auf Natur- oder Kunstgegenstände richtet, zu einer ästhetischen Erfahrung mit ebensolchem Ereignischarakter werden. Zu den Erwartungen an Kunstwerke in der Gegenwart gehört allerdings, so betont Seel (2007, 60) sicher nicht zu Unrecht, »dass sie uns nicht nur anders *wahrnehmen*, sondern dass sie uns anders *erfahren* lassen – dass sie also unserer sinnlichen und seelischen Disposition zum *Ereignis* zu werden mögen [sic].« Das gelingt ihnen in der Gegenwart nicht zuletzt deshalb so gut, weil sie mit Verunsicherungen bezüglich ihrer Darbietungsweisen operieren, wie Seel unter Verweis auf Duchamps »Readymades« festhält. Man hat es bei derlei Kunstwerken mit Ereignissen zu tun, »deren Darbietungscharakter oft so unsicher ist wie das, was in ihrem Verlauf dargeboten wird, die aber eben deshalb als herausragende Darbietungen empfunden und erfahren werden.« (Ebd., 61)

Seel stellt in diesem Zusammenhang auch die Frage, inwiefern Ereignisse planbar sowie wiederholbar sind. Diese Frage kann zunächst überraschen, weil der Ereignisbegriff zumeist Unplanbarkeit und Nicht-Wiederholbarkeit impliziert. Davon setzt sich Seel mit seiner Definition ab, wenn er lediglich darauf insistiert, dass Ereignisse »weder *beliebig* wiederholbar noch *im Ganzen* intentional bewirkbar« sein können.

»Das Ereignis muß sich ereignen. Nur dann wird es uns – den Beteiligten und Betroffenen – zum Ereignis. Es entzieht sich jeder durchgehenden Regie. Das gilt gerade auch von ästhetischen Ereignissen, bei denen beliebig viele Anfangszustände feststehen können, die aber doch nur der Anfang eines Geschehens sind, das, wenn es gut geht, seine eigene Dynamik entfaltet.« (Seel 2003, 40)

Die Agenz liegt also letzten Endes beim Ereignis selbst: Es muss sich (von) selbst ereignen. Der Entzug liegt in seinem Wesen (bzw. Begriff) begründet, was ganz besonders bei ästhetischen bzw. genauer gesagt bei künstlerischen Ereignissen der Fall sein soll, die ja in der Regel recht weitgehend bestimmen, was in und während ihrer Darbietung zu geschehen hat. Man könnte nun natürlich sofort die Performancekunst als dasjenige Feld heranziehen, das auf die Prozessualität und Ungesteuertheit des künstlerischen Geschehens abzielt und deshalb gerne auch die Grenze zwischen Performer*innen und Publikum verwischt, sodass also die Aufführung im emphatischen Sinn zum Ereignis wird. Doch Seel will die Ereignishaftigkeit von Kunst grundlegender ansetzen. Selbst bei einer streng geregelten Festlegung der Anfangszustände und wohl auch des Ablaufplans (wie etwa bei notierter Musik) kommt es darauf an, dass die Aufführung oder Darbietung zu einem Geschehen wird, das sich durch eine eigene Dynamik auszeichnet. Kunstwerke sind, so Seel, »Ereignis-Objekte«, die gegenüber dem sonstigen Wahrnehmungsverlauf eine Unterbrechung, Umpolung und Transposition bewirken wollen. *Die Ereignishaftigkeit liegt hier in einem Angebot an die Rezipient*innen, eine solche Wirkung an sich selbst zu erfahren.* Gelingt dies, erlangt das Kunstwerk auf der Rezeptionsseite Ereignischarakter, obwohl oder gerade weil es geplant, organisiert, gemacht ist. Davon abgesehen zielt Seel (ebd., 45) allerdings auch auf die Produktionsseite ab, wenn er ergänzt, dass »ein solches Machen nur gelingen kann, wenn es seinerseits den Charakter eines Ereignisses gewinnt, das in seiner Abfolge nicht durchgängig der Kontrolle des Künstlers unterliegt.« Ereignishaftigkeit und Planbarkeit inklusive Wiederholbarkeit schließen sich hier also keineswegs aus, sondern erzeugen erst das »Ereignis-Potential« künstlerischer Darbietungen. Wiederholbare künstlerische Darbietungen schöpfen ihr Ereignis-Potenzial dann aus, wenn sich auch in der Wiederaufführung etwas ereignet, das nicht erwartbar war, das auffällig wird und einen Sinn für die Gegenwart weckt. Eine Bestimmung, die Seel nur beiläufig erwähnt, scheint mir hier entscheidend: Ein Ereignis »widerfährt denen, denen es bemerkbar wird« (ebd., 39).

Das Widerfahrnis ist begriffsgeschichtlich mit dem griechischen *pathos* bzw. dem lateinischen *affectus* verbunden.³⁰² Das Widerfahrnis ist demnach eine Affizierung bzw. entfaltet sich als solche. Seels ästhetische Theorie, die vom Begriff des Erscheinens ausgeht, läuft also über die Kategorien der Auffälligkeit und der Ereignishaftigkeit implizit auf einen Affektbegriff hin-

302 Vgl. den Artikel »Widerfahrnis« (HWPh 12, 678) sowie Busch und Därmann (2007).

aus, der in ihr allerdings nicht thematisch wird. Ästhetische Wahrnehmung richtet demnach besondere Aufmerksamkeit auf das Erscheinen von Gegenständen und Situationen und erwartet dabei paradoxerweise Unerwartetes, anders gesagt: sie hofft auf einen Affekt im Sinne des Widerfahrnisses – und nicht nur auf diejenigen Affekte, die etwa ein Kunstwerk oder eine Inszenierung programmgemäß hervorzurufen vermag.

Hinsichtlich der in diesem Kapitel zentralen Figur der »entfügenden Verfügung«, die mit dem eventologischen Verfügungsparadigma einhergeht, bietet Seel in einem Text zur Ästhetik der Inszenierung eine aufschlussreiche Bestimmung. Er definiert das Inszenieren nämlich als ein »öffentliches Erscheinenlassen von Gegenwart« mit dem Ziel, diese in ihrer Auffälligkeit herauszustellen (Seel 2001, 56). Die Auffälligkeit war aber, wie oben gesehen, als ein grundlegender Charakter der Ereignishaftigkeit bestimmt worden, die wiederum auf eine unerwartete Affizierung hinauslief – auf einen Affekt *als* Ereignis. Inszenieren hieße demnach: affizieren wollen, und zwar im Sinne der Ermöglichung eines Widerfahrnisses.

Nun gilt dies zweifellos nicht für jede Inszenierung. Gerade im Alltag finden sich jede Menge Situationen und Interaktionen, denen ein Inszenierungscharakter zukommt, ohne dass dabei ein Ereignis- oder Widerfahrnis-Charakter ins Spiel käme. Seel nennt exemplarisch das Sichtzurechtmachen für den Gang ins Büro, die Gestaltung des Vorgartens und das Arrangement von Schaufenstern oder ein auf besondere Wirksamkeit angelegter Auftritt (ebd., 61). In vielen dieser Fälle soll die Inszenierung offenbar eine bestimmte Reaktion hervorrufen – man kann diesen Typus von Inszenierung als mechanologisches Bestimmenwollen charakterisieren. Wird hingegen durch eine Inszenierung eine Situation mit einer eigenen prozessualen Dynamik geschaffen (deren Verlauf nicht weiter voraussagbar ist, weil sie zu komplex ist für Absichten mechanologischer Berechnung), bietet sich nicht nur die Rede vom Inszenieren als *Erscheinen-*, sondern als *Ereignenlassen* im empathischen Sinn an. Ein solcher, von Seel den Künsten vorbehaltener Typus von Inszenierung produziert intentional Umstände, die Ereignisse als Widerfahrnisse wahrscheinlich machen und die damit auf die paradoxe Produktion von Affekten als Ereignisse abzielen, das heißt von nicht vorherbestimmbaren Affizierungen und Affektketten.

Vom Unverfügbaren

Die von Dieter Mersch in *Ereignis und Aura* vorgelegte »Ästhetik des Performativen« setzt gewissermaßen da fort, wo Seel aufhört – nämlich bei der Betonung des Widerfahrnischarakters ästhetischer Begegnungen. Deutlich radikaler fasst er diese Widerfahrnis als den Anspruch einer Alterität auf, die sich *vor* jeder subjektiven Verfügungsmöglichkeit zeigt und in Beschlag nimmt. Das Kernargument betrifft das Aufscheinen genau jener vorbegrifflichen, vorsymbolischen und vormedialen Sphäre sowie die Begegnung mit einem »rohen Sein« (bei Mersch heißt es »BlöÙe«), die Seel (2000, 96) als »fundamentalistische Deutung« denunzieren zu müssen glaubt.

Seel zufolge gibt es kein Erscheinen ohne Erscheinungen – und unter Erscheinung versteht er die »begrifflich diskriminierbare sinnliche Beschaffenheit eines Wahrnehmungsobjekts«, mithin sogar »alles das, was im Gebrauch von Wahrnehmungsprädikaten *prinzipiell* an ihm bestimmt werden kann« (ebd., 76). Diese völlig vom symbolischen Zugriff auf das Wahrnehmungsobjekt abhängige Auffassung fundiert dann auch die Definition, die Seel vom ästhetischen Erscheinen eines Gegenstands gibt, nämlich als ein »*Spiel seiner Erscheinungen*« (70). Das ästhetische Erscheinen wird damit aber letztlich dem begrifflichen Erfassen durch den Menschen untergeordnet. Der Bestimmung von Objekten wird damit ein Primat eingeräumt, dem gegenüber der Rekurs auf eine Unbestimmbarkeit, die Seel gleichwohl zugesteht (92–96), wie ein Nachgedanke anmutet, der die symbolische Ordnung nirgendwo mehr unterbricht. Dass hierbei vor allem von Objekten die Rede ist, tut sein Übriges dazu, dass Seel jene ästhetischen Theorien, die eine Begegnis diessseits von Dinghaftigkeit, Bestimmbarkeit und Ordnung zu denken versuchen, eben als »fundamentalistisch« abwertet. Auch hier nähert sich Seel zwar dem von ihm Inkriminierten, wenn er anschließend von »Ereignis-Objekten« spricht und dabei vor allem auf die Prozessualität ästhetischer Wahrnehmung abhebt. Dieser werde, so schreibt Seel, »das Objekt zu einem komplexen Ereignis und jedes Ereignis zu einem komplexen Objekt« (98f.). Man merkt hieran, wie sehr Seel an eine Grenze stößt. Denn »Ereignis« ist der Begriff, um den zeitgenössische ästhetische Theorien nicht herumkommen; doch wenn das Ereignis so austauschbar und konvertierbar gedacht wird, wie Seel es an dieser Stelle vorzeigt, verliert es sein Alleinstel-

lungsmerkmal, das darin besteht, etwas zu bezeichnen, das sich prinzipiell seiner (und sei es noch so komplexen) Verdinglichung widersetzt.³⁰³

Genau darin liegt nun die Stoßrichtung von Merschs Ästhetik des Ereignishaften. Diese rührt immer wieder an ein Unverfügbares, das sich weder herbeizutieren noch bestimmen lässt, das sich aber bevorzugt in ästhetischen Prozessen »zeigt«. Dementsprechend wurzle, so Mersch (2002, 9), die Ereignisästhetik nicht so sehr im Medialen, also den Prozessen der Inszenierung und Darstellung, »als vielmehr in Geschehnissen, die widerfahren. Widerfahrnisse wiederum begegnen von einem Anderen, einem Ungemachten oder Unverfügbaren her. Ihnen kommt die Dimension der ›Aura‹ zu. So schließen sich *Ereignis* und *Aura* zusammen.« Erneut wird das Ereignis als Widerfahrnis bestimmt, doch bekommt dieses bei Mersch eine schärfere Kontur. Deutlich wird das beispielsweise, wenn Mersch (ebd., 31) den ästhetischen Grundbegriff des Erscheinens dahingehend zuspitzt, dass dieser »vor allem ein *Mir-Erscheinen*« bedeute. Der Dativ in dieser Wendung weise darauf hin, »daß mir hier etwas *zustoßt*«, eben eine Widerfahrnis als »dasjenige, was Aristoteles in *Peri hermeneias* die *pathemata*, ›Erleidnisse‹ genannt hat, die den Zeichen vorausgehen.« (32) Für den Prozess der Wahrnehmung sei demnach die Struktur einer Alterität wesentlich: »Ereignen beinhaltet in erster Linie kein ›Was‹, sondern ein Fremdes oder Anderes in der Bedeutung, wie Lévinas den Ausdruck verwendet hat: ›An-gehen‹.« Wahrnehmen ist demnach ein Angegangenwerden, im Fall eines aufmerksamen Wahrnehmens zudem ein »Entgegenkommenlassen« dessen, was geschieht bzw. sich zeigt – und zwar »im Sinne einer Einzigartigkeit, einer Singularität, die in Bann zieht, besticht oder sich aufdrängt und dabei eine Antwort einfordert.« (28) Dabei wird die Gewohnheit in der Erfahrung immer wieder fremd; die eigene Position wird »ent-rückt« und aus den eingeschliffenen Ordnungen des Denkens und Auffassens »ver-setzt«. Der Terminus *Aura*, den Mersch von Benjamin übernimmt, dabei aber wesentlich stärker affirmiert als Benjamin selbst dies tat,³⁰⁴ bezeichne eben dieses »Phänomen einer Bemächtigung durch Anderes, dem ebenso ein Entmächtigwerden des Subjekts ent-

303 Die Stelle, die hier kritisiert wird, findet sich in der *Ästhetik des Erscheinens* aus dem Jahr 2000; die zuvor zitierten Stellen zum Ereignis stammen aus Aufsätzen, die Seel erst nach der Veröffentlichung dieser seiner ästhetischen Hauptschrift veröffentlicht hat. Es besteht also Grund zu der Annahme, dass Seels nachträgliche Berücksichtigung des Ereignisbegriffs als etwas, das vor allem »irritiert«, »stört« und »unterbricht«, seine ästhetische Theorie grundlegender verschiebt, als er selbst es markiert.

304 Zur Ambivalenz Benjamins bezüglich des von ihm diagnostizierten Verlusts der *Aura* siehe ebd. (148f.).

spricht, dem wiederum die [...] Gefühle des Verwunders (*thaumaton*) und des Schrecklichen (*tremendum*) korrespondieren.« (28f.)³⁰⁵ In Anlehnung an Lyotard macht Mersch dabei das »Rätsel des ›Daß‹ stark, das in Wahrnehmungen zum Ereignis werde und dabei »die Gewißheiten des Denkens immer wieder von neuem bestürzt«, indem es uns »die Ungeheuerlichkeit der *Ex-sistenz* als ein ›Ekstatisches‹ entdecken« lässt und uns dabei mit dem »Schock des Ungemachten, des Unverfügbaren« konfrontiert (33).³⁰⁶

Die Ereignisästhetik ist damit unüberschbar affektiv bestimmt: Sie bewährt sich im Affekt, der dem Subjekt und seinen Verfügungsmöglichkeiten immer schon zuvorkommt. Gewiss meint Mersch nicht, dass jegliche Wahrnehmung diesen emphatischen Ereignischarakter aufweist; andernfalls wären Lebensprozesse schwierig, wie er in einem Gespräch mit Bernhard Waldenfels einräumt. »Denn wenn man für eine ›Philosophie der radikalen Ereignishaftigkeit‹ plädiert und allein von einem ununterbrochenen Strom singulärer Ereignisse ausgeht, ohne Regeln, Medien und Begriffe schon unterstellt zu haben, die sie »als etwas« terminieren, könnten wir kein Bewusstsein entwickeln.« (Waldenfels/Mersch 2013, 177) Es braucht demnach ein Wechselspiel von Ereignishaftigkeit und Symbolisierung sowie Mediatisierung. Doch für eine philosophische Ästhetik, die sich gerade auch den Zumutungen moderner Kunst zuwendet, ist der Widerfahrnischarakter ein entscheidender, auch wenn – und gerade weil – er sich nicht verfügen lässt, sondern nur aufgrund besonders findiger Strategien in ästhetischen, d. h. artistischen Prozessen einstellt.³⁰⁷

So zeichnet Mersch in seiner Ästhetik des Performativen in erster Linie eine Verfallsgeschichte nach. Diese orientiert sich am Benjamin'schen Motiv eines Verlusts der Aura im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit, beklagt aber ohne jede Ambivalenz diesen Verlust, weil sie damit auch das Ethische als Responsives sich verabschieden sieht, während sie die Möglichkeit des Gewinns eines politischen Horizonts nicht aufgreift, wie es für den

305 Während das Verwundern oder Erstaunen (*thaumazein*) als philosophischer Ur-Affekt gelten kann, der bereits in Platons *Theaitetos* (155d) auftritt, gehört das *tremendum* Rudolf Otto (2014) zufolge zu den genuin religiösen Affekten.

306 Die Stelle ist selbst für Merschs Prosa auffallend reich an affektiven Termini und vor allem Verben, beispielhaft auch hier (ebd., 34): »Die Ersuchung rührt an, sie attackiert die Sinne, fordert zuzuhören, bedrängt die Aufmerksamkeit. Sie bewirkt, daß ich nicht vorbeischaue, die Nötigung nicht überhören kann. Sie ruft herbei, bindet ein und stellt mich als Antwortenden mitten hinein in die Fülle des Augenblicks.«

307 Zur Unterscheidung von »Ästhetik« als allgemeine Theorie der Wahrnehmung, »Ästhetik« als Theorie der Künste und »Artistik« als »Kunst als Praxis« siehe Mersch (2002, 10).

»Kunstwerk«-Aufsatz so charakteristisch war. Benjamins Diagnose wird dabei gleichsam mit Heideggers Technikkritik verkoppelt. *Ge-stell gegen Aura und Ereignis*, so könnte man Merschs Variante der Seinsgeschichte zuspitzen. Es verliere sich »die Spur der Andersheit mit fortschreitender Technisierung« (Mersch 2002, 105), denn in Merschs Sicht »unterbindet das technisch mediatisierte den Modus des Antwortens, indem er das jeweils Begegnende in ein wiederholbares Zeichen, eine verrechenbare »Marke« verwandelt, das qua Marke seine Singularität immer schon eingeübt hat.« (Ebd., 107) So berge die Logik technischer Mediatisierung eine Entfremdung in sich, »die dem Verlust des Ereignens gleichkommt« (111). Mit dem Ereignen (dem Ereignis in Prozessform) gehe zugleich der Widerfahrnischarakter – und damit das Pathische, der Affekt im emphatischen Sinn verloren. »Die Omni-Präsenz technischer Medien entschlägt der Wahrnehmung ihr Geheimnis.« (112) Dementsprechend scheut sich Mersch auch nicht, die apokalyptische (und oft rhetorisch überspitzte) Medienkritik von Paul Virilio oder Jean Baudrillard fortzuschreiben und der Medienkultur eine »Monstrosität« zu attestieren (68). Fundiert ist diese Diagnose in einer Gleichsetzung des Medienbegriffs mit dem der Technik(en) im weitesten Sinn, nämlich als *technai*, die Prozesse der Symbolisierung bis hin zu digitalen Medien umfassen (55). Mit der Mathematisierung der Technik seit der Frühen Neuzeit sei die Mediatisierung mit einem Optimierungsdiktat verbunden worden, das seinen Fokus auf »Maximierungs- und Intensivierungsleistung« setze (73). Eine nochmalige Verschärfung dieser Mathematisierung gehe mit der Digitalisierung einher, weil nunmehr alles kulturelle unterschiedlos der Struktur der Zahl angepasst werde, genauer: dem Modell der Binarität. Der Begriff der Wirklichkeit zerfalle in ein Ensemble diskreter Daten jenseits aller Materialität, aber auch jeder Semantik. Daher stehe »die Informatisierung für den Zustand einer Kultur, deren Vision die vollständige Artifizienz des Wirklichen bildet«; deren Basis sei »die vollständige Planung, Kontrolle und Verfügung noch des geringsten Teils« (77). Betroffen ist von solcher Zurüstung nicht nur *das leblose Andere* im Sinne der Materialität von Dingen, sondern ebenso *der lebendige Andere*. »Die technische Zurichtung zum Algorithmus macht das Gegenüber zum Sklaven meiner Steuerung, die ebenso seine Freiheit, seine *Unfüglichkeit* abweist wie seine *Unverfügbarkeit*, die Unmöglichkeit seiner Inbesitznahme.« (106)

Folgt man dieser Darstellung, gerät innerhalb der Allgegenwärtigkeit von Medien und von Technik das Unverfügbare aus dem Blick. Die Machbarkeitsphantasien, die in die affirmativen Technik- und Mediendiskurse einge-

schrieben sind und die insbesondere im Transhumanismus ein skurriles Eigenleben führen, bestätigen das rigorose Verdikt Merschs bis zu einem gewissen Punkt. Andererseits gibt es Durchlässigkeiten auf jenes Unverfügbare hin, das Mersch als das Alteritäre, das Andere zum Verfügenkönnen und in diesem Sinne als das Ereignishafte interessiert. Diese Durchlässigkeit lässt sich zweifach verorten: (a) in der *Störung* und (b) in der *Subversion*.

(a) So wird die Materialität von Medien insbesondere da auffällig, »wo Störungen eintreten oder Geräte versagen« (63). Das Spektrum dieser Auffälligkeit beginnt bei sanften Epiphänomenen des Mediengebrauchs, etwa wenn sich Laufwerk- oder Lüftungsgeräusche der Wiedergabe von Musik unterlegen oder Leinwände spröde und rissig werden und sich in die Betrachtung eines Gemäldes einmischen. »Keine Wahrnehmung erliegt darum ganz dem Medium, in das sie schaut oder dem sie »gehört«; stets bleibt ein Rückstand, der gleichsam »spurlos« mitläuft und die Erfüllung durchkreuzt.« (64) Die Informationstheorie spricht hierbei von »Rauschen« und definiert dieses als bloße Störung; dagegen finden sich ästhetische Praktiken, die in der Unvollkommenheit des Mediums einen Mehrwert erkennen, sodass die technische Optimierung einen Verlust des Genusses nach sich zöge (man denke an das Knacken von Schallplatten, das zum Teil digital simuliert wird). In diesem Sinne hebt die Figur des Rauschens als Spur des Materiellen am Medium »sowohl das Unfüglige als auch das Unverfügbare« hervor (65).

Genau aus diesem Grund hat Markus Rautzenberg an der Störung eine »Gegenwendigkeit« herausgearbeitet, die weder nur eine Defizienz noch auch nur ein Epiphänomen zum »reibungslosen« Funktionieren von (digitalen) Medien darstelle, sondern in konstitutiver Weise der Logik des Medialen angehöre. Auch in die »scheinbare Transparenz« gelingender Mediatisierungen« schreibe sich, so Rautzenberg (2009, 213), die Materialität des Mediums ein. Entgegen der scharfen Dichotomisierung, mit der Mersch operiert, argumentiert er dafür, dass zwischen dem Gelingen und dem Scheitern medialer Vollzüge »kein agonales Ausschließlichkeitsverhältnis behauptet werden« müsse; »vielmehr kann diese Unterscheidung auch als *graduell*, etwa als Dynamik von »Auffälligkeit« und »Aufsässigkeit«, beschreibbar sein.« Eine solche graduelle Unterscheidung findet sich in obigem Mersch-Zitat, doch scheint sie in Merschs Theorie nur peripher fruchtbar gemacht zu werden. Rautzenberg lotet dafür auch einen theorie-immanenten Grund aus: So leite Mersch seinen Medienbegriff letztlich von der These her, dass Medien in ihrem Gebrauch unsichtbar, d. h. transparent seien, eine These, die Rautzenberg (ebd., 153–155) schon bei Sören Kierkegaard sowie später bei Fritz

Heider verortet und die schließlich von fast allen klassischen Medientheorien vertreten wird.³⁰⁸ Diese Transparenzthese des Medialen wurde durch die Informationstheorie von Claude E. Shannon und Warren Weaver noch weiter bestärkt und plausibilisiert. Diese definiert nämlich als gelingende Kommunikation eine »Übertragung, bei der ein Signal ungestört beim Empfänger ankommt« (127). Vor diesem Begriff nimmt sich dann das Rauschen als bloßer Stör- und Ausnahmefall aus, als das völlig negativ bestimmte, »schlechthin Andere des Signals« (130). Zudem hatte Shannon semantische Aspekte der Kommunikation als irrelevant für das technische Problem der Übertragung ausgeschlossen – anders gesagt, wurde Information von Sinn völlig entkoppelt. »Diese Neuaakzentuierung des Informationsbegriffs bei Shannon hatte entscheidenden Einfluss auf die Geschichte der Medien« (ebd.), so Rautzenberg, und zwar einschließlich der negativen Medientheorie Merschs, dessen Konzept der Medialität »letztlich am Modell Shannonscher Vermittlung orientiert bleibt« (212). Das aber bedeutet, dass Mersch den Medien letztlich doch ein Funktionieren unterstellt, das deren Materialität und damit das Ereignishafte und Pathische erst sekundär denkbar macht, nämlich eben anhand von Störungen. Die Erfahrung von Alterität wäre demzufolge so lange ausgeschlossen, wie Medien ungestört funktionierten. Demgegenüber macht Rautzenberg die wechselseitige Durchdringung transparenter und opaker Momente im medialen Vollzug stark – weshalb sich dann bei und in diesen »*verschiedene Formen von Alterität*« aufzeigen lassen, »die Mediation nicht nur vollziehen, sondern im selben Maße auch verhindern und durch derartige Hinderungen wiederum ermöglichen.« (213)

(b) Der Bereich der Subversion kann als »inszenierte Störung« aufgefasst werden; er findet sich in erster Linie in der Kunst verortet, die für Mersch denn auch als Generalinstanz einer Reauratisierung der Welt ins Spiel gebracht wird. Es ist aber freilich nicht die Kunst insgesamt, sondern bloß jene ihrer Strömungen und Ausformungen, die nicht auf das durchgängige Beherrschen von Medium, Technik und Material als auch Publikum abzielen, sondern gerade diese Beherrschung partiell aussetzen, um deren jeweils Eigenes erscheinen zu lassen. Das lässt sich insbesondere für die performativen Künste geltend machen, die Mersch (2002, 163) auch fast synonym als »Ereigniskünste« tituliert, insofern sie nicht mehr auf ein Werk abzielen, sondern den ästhetischen Prozess in seiner Ereignishaftigkeit performativ in-

308 Die Transparenzthese liegt etwa den Diagnosen einer »Ästhetik des Verschwindens« (Virilio) ebenso zugrunde wie der »Agonie des Realen« (Baudrillard) oder eben dem Verlust der Alterität (Mersch).

szenieren. Unter Werkästhetik subsumiert Mersch dagegen die gesamte neuzeitliche Kunst, die auf der Autorität eines seinen authentischen Selbstausdruck suchenden Künstlers beruht, dem entsprechend auch Originalität, Genialität und Schöpferium zugeschrieben wird. »Überall herrscht das Prinzip schöpferischer Subjektivität vor. Die Autonomie des Kunstwerks beruft sich auf dessen Absolutheit: sie entspringt den Idealen von Souveränität und Freiheit.« (Ebd., 171) Vor allem aber unterstellt Mersch die neuzeitliche Werkästhetik der »Herrschaft der *techné* selbst« (173), die sich mit der Durchsetzung der Wissenschaft in der Frühen Neuzeit auszubreiten beginnt und die in seiner Sicht eben auch die scheinbar autonome Kunst umfasst.

Nun wird zwar der Kunst zugestanden, dass sie als solche im emphatischen Sinn nur anerkannt wird, wenn sie ein »Geheimnis« enthält, das Benjamin »Aura« nannte und das sich eben nicht auf *téchne* und Technik reduzieren lässt. Jedes Kunstwerk, das auf den Bedingungen eines Kanons von Regeln und Techniken beruht, sprengt diese zugleich und berühre sich damit mit einer Alterität. »Pointiert ausgedrückt: Kunst ergeht von dorthen, nicht umgekehrt. *Techné* »gibt« ihr Technisches; aber die »Gabe« der Kunst ist niemals die »Gabe« der Technik.« (182) Demnach bleibe die Aura »an eine Ereignisstruktur einer Begegnung gebunden, die sich jenseits gerichteter Wahrnehmung von einer Alterität ansprechen läßt, wie ebenfalls ihre Ästhetisierung an der Künstlichkeit der Mittel abprallt: Aura und Ereignis dementieren ihre Herstellbarkeit.« (185) Die technische Vollendung künstlerischer Verfahren ist demnach kein Selbstzweck, sondern nur Mittel für das Ziel, ein Anderes begegnen zu lassen, über das sich gleichwohl nicht verfügen lässt. Sofern es begegnet, tut es das im Modus des Anrührens, des Verstörens, des Staunenmachens. Nun wird aber der Verlust dieser Aura durch die Autonomisierung technischer Prozesse wie erwähnt als Auslöschung dieser Begegnungsmöglichkeit gedeutet. Der »Verfall ästhetischer Erfahrung zum bloßen »Erlebnis«, zum gleichgültigen »Reiz«« (187) sei aber nicht hingenommen worden, sondern habe sowohl aufseiten der Kunsttheorie wie auch der künstlerischen Tätigkeiten zu Neuerungen geführt, die über den bismaligen Werkcharakter von Kunst hinauswiesen.

Während also die Technisierung zum (zeitweiligen?) Verlust der Aura geführt habe, seien es die auf die Krise des Symbolischen und Repräsentativen antwortenden avantgardistischen Bewegungen wie der Dadaismus, der Konstruktivismus und der Surrealismus gewesen, die eben jene verloren geglaubte Aura restituieren – und damit die Ereignishaftigkeit der Kunst. »Weder beansprucht das Ereignis für sich einen Ausnahmeraum noch ver-

langt es ein Ziel, sondern bildet einen Teil der Bewegung von Kultur, die sich nicht mehr von ihren Erzeugnissen oder Artefakten und Symbolen her begreifen lässt, sondern vom *ethos* des Artistischen als einer Performativität.« (210) Dieses Performative erkennt Mersch nicht nur in der Performancekunst im engeren Sinn, sondern ebenso in Werken der bildenden Kunst wie etwa den Installationen James Turrells oder den minimalistischen Farbflächen Barnett Newmans, die in ihrer Reduktion auf Elementares ihr eigenes Erscheinen ausstellen. Newmans Bilder »gehen nicht in ihrer reinen Destruktivität auf, sondern schlagen buchstäblich an der Leere der Bildlichkeit um und bringen deren Materialität als Fülle zur Erscheinung.« (212) In dieser Hinwendung zur Minimal Art folgt Mersch den Ausführungen in den späten Schriften Jean-Francois Lyotards, der dem traditionellen ästhetischen Begriff des Erhabenen eben durch Newmans Kunst und Schriften jene Ereignishaftigkeit abrang, die auch bei Mersch im Zentrum steht und die erneut mit dem philosophischen Ur-Affekt des Erstaunens (*thaumaton*) sowie dem religiösen Ur-Affekt des Erschreckens (*tremendum*) charakterisiert wird (222). Diese Hinführung zum Thema des ereignishaften Affekts kulminiert in dem Hinweis, dass die Ethik performativer Ästhetik auf der »Herstellung einer Sensibilität« beruhe, »die allererst die Hingabe an ein Anderes, das vorgeht, zulässt – an jene Alterität, die das Subjekt entmächtigt und seine Ansprüche und seinen Willen zurücktreten lässt«; als solche berühre sie sich »mit dem Ritus, dem Religiösen« (240).

Es ist Mersch hoch anzurechnen, dass er diese Berührung zwischen dem performativen Ereignisbegriff und der Religion hier eigens herausstellt. Inwiefern man ihr folgen will, ist freilich eine andere Frage. Diese soll hier kurz unter Bezugnahme auf Merschens so kritischen Technikbegriff erörtert werden. An ihm wird sich entscheiden, ob die Ethik der Alterität, auf die Merschens Ästhetik hinausläuft, einer technik- und damit zivilisationsfeindlichen Frömmigkeit gleichkommt, die etwa dann aufscheint, wenn er das Ethische an »die Unendlichkeit der Schuld« (294) ketten zu müssen meint und von einer »Tugend der Machtlosigkeit« (297) spricht.

Wie schon in der Kritik am Medienbegriff gesehen, operiert Mersch mit einem strikten dichotomen Schema. Der Herrschaft des Technischen, das fast umstandslos mit dem Medialen gleichgesetzt wird, setzt er einen Bereich des Aisthetischen gegenüber, der nicht nur über die Begriffe »Aura«, »Ereignis«, »Unverfügbares« usw. markiert wird, sondern sich letztlich als »Amediales« und »Atechnisches« enthüllt – als das, was vor jeglichem menschlichen Zugriff geschieht. Aisthesis wird explizit als Amedialität charakterisiert, die

sich »im Regellosen, in den Verletzungen und Verwerfungen, die inmitten medialer Zurüstungen des Sehens, Hörens und Fühlens klaffen«, manifestiere (54). So wird etwa das Rauschen als ein solches »Amediales« im Sinne eines »Anderen« des Mediums gefasst (und gerade nicht als ein Medieneffekt), »das die Weisen medialer Gewahrung invertiert.« (66) Mediatisierung und Technisierung werden dagegen als etwas gefasst, das über das Regelhafte eine Wiederholbarkeit instantiiert, die dem Singulären des amedialen Ereignisses fundamental zuwiderläuft. Je vordergründiger oder fundamentaler die Technik, desto weniger Aura und Ereignis. Dass Ereignishaftes etwa im Digitalen begegnet, scheint Mersch für ausgeschlossen zu halten. *Seiner Dichotomisierung entsprechend muss er das Ereignishaftes daher nicht nur für ein Amediales, sondern sogar für ein Atechnisches reservieren.*

Beide Negationsbegriffe, das Nicht-Vermittelte (a-medial) und das Nicht-Verfügte (a-technisch), finden sich dann auch in seiner Erläuterung der Ereigniskunst von John Cage wieder. Merschs Streifzug durch die Ästhetik endet bei diesem Künstler, der wie kein anderer das Element des Zufalls in die musikalische Praxis eingebracht hat, zudem die Skandierung zwischen musikalischer Darbietung und Stille bzw. Pause zueinander hin entgrenzt und auch Außermusikalisches in seine Musik oder besser: Klangarrangements einbezogen hat. »Die Exposition der Stille als Leere, die zugleich Fülle ist, öffnet dabei den Raum des Nichtintentionalen, des Unge machten (*a-techné*). Das Andere des Klangs, die Geräusche der Umgebung, die von überall herkommenden Töne entziehen sich ihrer Mediatisierung: Sie bilden ein Amediales.« (283) Dennoch gilt ja, dass solche »Expositionen« nicht absichtsfrei entstehen. Selbst wenn ihre Absicht auf das Unterlaufen von Intentionalität abzielt, gibt es eine Absicht, die verfolgt wird und dabei erfolglos oder eben erfolgreich verläuft. An anderer Stelle (im Hinblick auf Cage, Beuys, Nitsch als durchaus divergente Vertreter der Ereigniskunst) bezeichnet Mersch solche künstlerische Rahmung ereignishafter Momente als »Verfügung des Unverfügbaren«: »*Das Ereignis, wiewohl ein Geplantes, ist doch kein Machbares. Geplant, ist es gleichwohl nichts Planbares; konstruiert, ist es dennoch nichts Konstruierbares.*« (234) Hier waltet unübersehbar ein Paradox, das Mersch mit Heidegger als die »Paradoxie des Sprungs« titulierte, etwa in der Figur des »Wollens des Nicht-Wollens« (288). Es bleibt Merschs Geheimnis, wieso er es dann allerdings als letztlich irrelevantes »Mißverständnis« bezeichnet, »dem Anliegen Cages das Paradox einer nicht zu tilgenden Willenssetzung« nachweisen zu wollen (ebd.). Denn Mersch räumt dieses angebliche Missverständnis keineswegs aus, sondern bestätigt *nolens volens* seine Berech-

tigung durch den Rekurs auf die eben zitierte Heidegger-Figur vom Wollen des Nicht-Wollens. Vielleicht rührt Merschs rhetorischer Ablenkungsversuch von dem Wunsch her, das Atechnische und Amediale zugleich als dasjenige zu denken, was der »Machtförmigkeit« überhaupt widersteht. Es komme bei Cage »allein auf die Anerkennung des Zu-Falls als eines von anderswo Herkommenden an, das nicht erwirkt oder geschaffen ist, das der *techné*, dem Medium und damit der Machtförmigkeit widersteht.« (287)

Mersch sieht hier aber davon ab, dass Cage ein Meister darin war, Arrangements zu ersinnen, die kontingente Faktoren miteinbeziehen. Hätte er nicht durch seinen künstlerischen Werdegang solche Arrangements *erfunden* – und das heißt, auf *kunstfertige* Weise herumexperimentieren, Verfahren wiederholt anwenden, um zu erkennen, welche es wert sind, perpetuiert zu werden und welche wieder verworfen werden können – wäre er wohl auch nicht zu der eminenten Figur geworden, als die er Jahrzehnte nach seinem Tod noch immer anerkannt wird. Nicht umsonst spricht die John-Cage-Forschung von den »chance operations« (Jensen 2009) oder »chance techniques« (Pritchett 1988), die Cage in der 50er-Jahren entwickelt hat.³⁰⁹ Merschs Überbetonung des Atechnischen, Amedialen und Machtlosen lenkt hingegen davon ab, wie viel an Technik, Medialität und Verfügungsmacht auch in solchen Arrangements waltet, was umso mehr gilt, als diese ja als beispielhaft rezipiert werden, von der Musik- und Kunstgeschichtsschreibung bis hin zur ästhetischen Theorie Merschs selbst. Auch hier kommt Mersch die dichotome Sichtweise in die Quere und hindert ihn daran, Gradualitäten zu fassen. Dabei lässt sich mit der von ihm stark gemachten Figur der »Verfügung des Unverfügbaren« vorzüglich eben diese Gradualität und Gegenwendigkeit in der Verfügung selbst denken. Cage und die anderen von Mersch besprochenen Ereigniskünstler operieren auf der Ebene des »entfügenden Verfügens«. Sie fügen Materialien, Klänge, Farben, Linien, Gesten etc. so zusammen und bereichern diese Arrangements mit kontingenten Momenten so an, dass eine *unbestimmte Verfügung* resultiert. Beliebigkeit führt allerdings auch hier nicht zum Erfolg. Nicht beliebig vorgehen heißt aber eben *kunstfertig* vorgehen, und *kunstfertig* meint *technisch* im griechischen Sinn. Entgegen der ständigen Aufrufung der »Technik« als verfallsgenerierender Singular gilt es, die Differentialität im »Technischen« selbst zu analysieren, wie es im vorliegenden

309 James Pritchett (1988, 50) sieht das genannte Konzert als »[t]he pivotal work in Cage's development of chance techniques«. Eine Rezension von Pritchetts Buch *The Music of John Cage* spricht in treffender Weise von einer »careful balance of intention and nonintention« in Cages Werken (Bernstein 1996, 271).

Kontext über den Umweg der Unterscheidung von Verfügungsparadigmen vorgeschlagen wird. Die entfügende Verfügung betont das Unbestimmte, Kontingente, das als solches die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass sich die von Mersch und anderen ersehnten Momente von Affekt-Widerfahrnissen einstellen – bis hin zu dem *tremendum*, dem Zitternmachenden, Erschreckenden und Entsetzenden, also bis zum Rand des Verletzenden. Diese Möglichkeit, durch Ereigniskunst verletzt zu werden, gilt es im Sinn zu behalten, denn sie zeigt eine Grenze an, die nur selten in den affirmativen Kunsttheorien der Gegenwart bedacht wird.

Vom Performativen

Obwohl Erika Fischer-Lichte (2004) in ihrer *Ästhetik des Performativen* mit sehr ähnlichen (teilweise auch den gleichen) Beispielen wie Mersch operiert, kommt sie doch bei einem anderen, um nicht zu sagen: unbefangeneren Ereignisbegriff an. Von jenem quasi-heiligen Ernst sowie der asketischen Strenge, die Mersch's Texte durchziehen, ist darin wenig zu spüren, und auch Begriffe wie das »Unverfügbare« oder das *tremendum*, das Zittern angesichts der eigenen Machtlosigkeit eben diesem Unverfügbaren gegenüber, spielen darin kaum eine Rolle.³¹⁰ Beiläufig übt sie sogar scharfe Kritik an Vertreter*innen eines »emphatischen Ereignisbegriffs«, die nicht einsehen wollten, dass eine Ereignisästhetik durchaus mit einer Inszenierungsästhetik kompatibel sei (ebd., 328f.). Besonders Mersch trifft dabei das Verdikt eines grundsätzlichen Missverständnisses, wenn er Kunst als Religionsersatz ins Spiel bringe; dafür sei in einer »Ästhetik des Performativen kein Raum« (330). Immerhin geht aber auch Fischer-Lichte den Kontinuitäten von Ritualen und Theater- sowie Performance-Aufführungen nach; beiden Bereichen traute sie eine unvordenkliche Macht zur Transformation zu, wenngleich diese, anders als bei Mersch, gerade nicht in Passivitätsfiguren endet; vielmehr zielt sie auf die Verwandlung von Zuschauer*innen in Mit-Handelnde ab (100).

³¹⁰ Es gibt allerdings eine signifikante Ausnahme, die ihre *Ästhetik des Performativen* dann doch wieder Mersch näher bringt, wenn sie nämlich ganz am Schluss davon spricht, dass die Welt von unsichtbaren Kräften durchzogen ist, die der Mensch nicht in seine Gewalt bringen kann. Diese »Erkenntnis der geheimnisvollen Unverfügbarkeit« hätten Künstler*innen seit Jahrzehnten »intuitiv gespürt« und »für sich und die Zuschauer erfahrbar und erlebbar gemacht« (Fischer-Lichte 2004, 361)

Wie kann man sich den Bezug von Transformation und Affekt konkret vorstellen? Die Antwort führt wiederum über die Bedeutsamkeit eines Affizierens, das sich nur indirekt planen lässt. Denn wie die Kardinalbeispiele Fischer-Lichtes zeigen (allen voran die frühen Performances von Marina Abramovic), handelte es sich bei diesen um Versuchsanordnungen zur Hervorrufung widerstreitender Affekte. Die Wirklichkeit von gelungenen, heute als kanonisch anerkannten Performances »bewirkte bei den Zuschauern Staunen, Erschrecken, Entsetzen, Abscheu, Übelkeit, Schwindel, Faszination, Neugier, Mitgefühl, Qual und brachte sie dazu, ihrerseits wirklichkeitskonstituierende Handlungen zu vollziehen« (19), das heißt: in die Performance einzuschreiten und damit ihren Vollzug spontan zu verändern. Die Affizierung hat, das ist ein zentraler Punkt, in der Performancekunst einen Vorrang gegenüber der Reflexion und der Signifikation. Fischer-Lichte bestimmt nun die Performancekunst gerade darüber, dass sie nicht Werke schafft, sondern Ereignisse: »Statt Werke zu schaffen, bringen die Künstler [seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts] zunehmend *Ereignisse* hervor, in die nicht nur sie selbst, sondern auch die Rezipienten, die Betrachter, Hörer, Zuschauer involviert sind.« (29) An dieser Bestimmung fällt auf, dass sie zunächst nur von der produktionsästhetischen Seite her denkt. Was die Rezeption betrifft, ob diese tatsächlich eine ereignishaft Erfahrung inkludiert oder nicht, bleibt hier völlig unentschieden. Freilich traut Fischer-Lichte der Performancekunst nachdrücklich zu, solche Erfahrungs-Ereignisse bei den Rezipient*innen hervorzurufen, was sich immer dann bestätigt, wenn diese von der Empfindung sprechen, »sich im Verlauf des Ereignisses verändert zu haben« (25), was offenbar sagen will, dass während des geplanten äußeren Ereignisses sich auch innerlich etwas ereignet hat. Diese Transformation hängt aber nun eminent davon ab, dass Grenzen aufgelöst werden – allen voran die strikte Grenze zwischen Akteur*in und Zuschauer*in sowie zwischen geplantem und kontingentem Geschehen. Inszenierungen, die auf solche »einstürzenden Gegensätze« sowie auf Phänomene der Emergenz setzen, eröffnen damit das, was Fischer-Lichte mit dem Anthropologen Victor Turner als »Situationen von Liminalität« bezeichnet (284). Turner (2005) hatte bei der Untersuchung der dreigliedrigen Struktur von Ritualen vor allem auf die Schwellen- oder Transformationsphase fokussiert, also auf jenen Zeitraum »betwixt and between« dem zeitweiligen Austritt aus dem Alltagsleben und dem Wiedereintritt mit einer nun allerdings veränderten Identität. Die Performancekunst sowie das interaktive Theater inszenieren, so Fischer-Lichte, in vergleichbarer Weise solche Schwellensituationen, denen

ausdrücklich der Charakter einer Krise zugeschrieben wird: »Der Zustand des ›betwixt and between‹, das Erleben der Krise wird zuallererst als eine körperliche Transformation erfahren, als Veränderungen des physiologischen, energetischen, affektiven und motorischen Zustands.« (Fischer-Lichte 2004, 309f.) Insbesondere die Hervorrufung starker Empfindungen und Gefühle sei dazu geeignet, eine solche verändernde Krise auslösen; deshalb seien in einer Ästhetik des Performativen, die ja dezidiert auf die Transformation der Beteiligten verpflichtet wurde, »Erzeugung von Gefühlen und Herbeiführen eines liminalen Zustandes nicht losgelöst von einander zu denken« (310). Dieses Motiv, dass auf »Schocks bzw. andere überwältigende Gefühle und Handlungen« abgezielt wird (262), dass »höchst ungewöhnliche und in der Tat extrem irritierende Erfahrungen« ermöglicht werden sollen (311), die zu einer Destabilisierung und Desorientierung führen, zieht sich durch Fischer-Lichtes Erörterungen, die vom Avantgarde-Theater des frühen 20. bis zu Theater- und Performance-Aufführungen des frühen 21. Jahrhunderts reichen. Dieses Motiv macht den Kern des Liminalitätsbegriff aus, von dem Fischer-Lichte sich Aufschluss über die erwünschte Transformation erwartet.

Da aber bei den von ihr gefeierten Aufführungen unklar bleibt, welcher Art die gewünschte Transformation sein soll, bleibt der Vergleich mit den Ritualen, die Turner beschreibt, fragwürdig. Sie gesteht in einer Fußnote selbst zu, dass es »eben die Problematik des Transformationsbegriffs [ist], daß er jeweils sehr unterschiedliche Arten von Veränderungen meint« (340), was ja nur heißen kann, dass auch unerwünschte, um nicht zu sagen *dysfunktionale* Veränderungen darunter fallen müssen. Dieser Einwand ist deshalb wichtig, weil sich beim Operieren mit ereignishaften Affizierungen *per definitionem* keineswegs voraussagen lässt, von welcher Art, Intensität und Konsequenz die so induzierten Affekte sein werden. Dass bei Theater- und Performance-Aufführungen, anders als bei traditionellen Ritualen, zumeist keine Bekanntschaft zwischen Akteur*innen und Besucher*innen vorausgesetzt werden kann und zudem eine geregelte Wiedereintrittsphase fehlt (das bloße Beenden der Aufführung regelt ja nicht unbedingt, ob und wie das »transformierte« Subjekt sich danach in seinen Bezügen wieder zurechtfindet), lässt die Affirmation und Emphase der Liminalitätstechniken brüchig werden. *Wer die Auslösung von Krisen befürwortet, tut gut daran, sich auch Gedanken darüber zu machen, wie mit diesen Krisen umzugehen ist, insbesondere dann, wenn sie womöglich nicht ohne Beistand wieder eingefangen werden können.* Ein bloßer Appell an das Ethische, wie von Fischer-Lichte an einer Stelle mit großer Emphase

vorgebracht, reicht da nicht aus.³¹¹ Wer für Desorientierung und Destabilisierung eintritt, muss zugleich ein Gespür dafür entwickeln, ob und wann diese dysfunktional werden. Wer mit starken Affekten operiert und dabei noch dazu kontingente Faktoren mit inszeniert, muss ein hellwachtes Bewusstsein dafür haben, wann und wo solche Affekte zu übergriffigen Handlungen führen. Denn das Modell, das Fischer-Lichte propagiert, ist *per se* eines einer zumindest affektiven und in vielen Fällen auch interaktionalen Übergriffigkeit.

Inwiefern die hochemotional aufgeladenden Atmosphären im interaktiven Theater zu Übergriffigkeit und im Extremfall auch zur Ausübung seelischer wie auch körperlicher Gewalt beitragen, ist der Fokus in Felicitas Zeedens *Ästhetik des Sozialen*. Anhand von dichten Beschreibungen konkreter theatraler Interaktionen zeigt sie, inwiefern die Liminalität dieser Situationen keineswegs nur zur Ermächtigung der Besucher*innen bzw. Gäste führt, wie von Proponent*innen partizipativer Theaterformate immer wieder behauptet wurde (Zeeden 2017, 26–29). Vielmehr gehören Erfahrungen des Bedrängt- und Überrumpeltwerdens, der Erniedrigung und der strukturellen Entmachtung zu wiederkehrenden Zeugnissen, wie Zeeden einerseits durch Theaterkritiken und Internetpostings, andererseits durch eigene teilnehmende Beobachtung und Situationsanalysen herausarbeitet. Mit den mikrosoziologischen Analysen zur Dynamik der Gewalt, die Randall Collins (2008) vorgelegt hat, nennt sie auch Gründe dafür, wieso das Theater der Interaktion solchen offenbar weder zufällig noch selten auftretenden Situationen Vorschub leistet. Collins zufolge ist es »entscheidend, ob es einer Person oder Partei gelingt, über einen anderen Teilnehmer der Interaktion Dominanz zu erlangen und ihm den eigenen Rhythmus aufzuzwingen.«³¹² Sobald dies der Fall ist, sind die Positionen in der Situation verteilt – eine Partei definiert fortan die Situation, während die andere Folge leistet. Dominanz versteht Collins dabei als »emotionale Beherrschung der Situation« (Zeeden 2017, 57). Sind die Positionen erst einmal etabliert, droht durch eine »doppelte Rückkopplungsschleife« ihre weitere Verfestigung und Vertiefung. Während sich ein* situationsdefinierende*r Akteur*in am Gefühl der eigen-

311 »In solchen Aufführungen ist das Ästhetische nicht ohne das Ethische zu denken. Das Ethische stellt hier vielmehr eine konstitutive Dimension des Ästhetischen dar. Deshalb eben bedeuten diese Aufführungen eine derartige Herausforderung. Sie verlangen, das Verhältnis von Ästhetischem und Ethischem von Grund auf zu überdenken und es radikal neu zu konzeptualisieren.« (Ebd., 299.) Mehr als diese Forderung nach einer radikalen Neukonzeptualisierung ist in dem umfangreichen Text allerdings nicht zu finden.

312 Vgl. dazu den Abschnitt »Emotionale Dominanz« (S. 263–266) in diesem Buch.

en Überlegenheit berauscht, versinkt der*die folgeleistende Akteur*in in eine Passivität, die den eigenen Überzeugungen und Verhaltensmustern völlig widersprechen mag (ebd., 62). Dieses emotionale Muster einer »asymmetrischen Verstrickung« wird nun, so Zeeden, gerade bei absichtsvoll übergriffigen Theaterformaten aktiviert – und dann oftmals bis zu einem Punkt ausagiert, bei dem die Gäste den geschulten Akteur*innen mehr oder weniger völlig ausgeliefert sind.

Dass es entgegen der Rede von einer scheinbaren Enthierarchisierung zwischen Akteur*innen und Zuschauer*innen in partizipativen Formaten geradezu im Gegenteil zu einer Verstärkung dieser Hierarchie kommt, liegt Zeeden zufolge an der ungleich größeren Erfahrung der Schauspieler*innen. Diese sind mit diversen Techniken der situativen Dominanzerlangung bestens vertraut und wenden sie, wie die Beschreibungen von Theatersequenzen zeigen, auch rückhaltlos an. Hinzu kommt, dass die Räume, in denen sich solche Interaktionen zumeist abspielen, von den Schauspieler*innen durch wochenlange Vorbereitung angeeignet und (re-)definiert wurden, was sich sicherlich besonders in bedrückenden, unangenehmen Raumatmosphären zugunsten der professionellen Akteur*innen auswirkt (89). Selbstverständlich verteidigen die Theatermacher*innen derlei Versuchsanordnungen damit, dass es ihnen dabei um eine Untersuchung von Machtstrukturen gehe; doch wenn solche Machtverhältnisse performativ reproduziert werden, muss mit Zeeden zu Recht gefragt werden, wo hier tatsächlich noch das behauptete kritische Potenzial zu finden ist, und ob sich nicht vielmehr die Differenz zur problematisierten Wirklichkeit aufgelöst hat (79).

Bezüglich einer ereignishaften Verfügung über das Affektive stellt sich angesichts dieser Befunde aus der Interaktionskunst eine weitreichende Frage, die über die Ästhetik des Ereignisses hinausführt und die auch nicht dadurch entschärft werden könnte, dass man etwa interaktives Theater von derlei Übergriffigkeiten wieder befreit. *Denn ereignishaft affizieren zu wollen heißt ja, buchstäblich nicht zu wissen, geschweige denn kontrollieren zu können, was in und nach solcher Affizierung geschieht – und solche Affizierung trotz dieses Nichtwissens und Nichtkönnens eben zu wollen.* So entgrenzend eine solche unbestimmte Affizierung von den Akteur*innen auch erfahren werden mag, so sehr eröffnet sie auch die Möglichkeit einer Grenzverletzung. Und da deren Ausmaß sich nicht abschätzen lässt, wird auch die bleibende, entmächtigende Traumatisierung mit in Kauf genommen. Noch schärfer gefasst lässt sich die These aufstellen: *Jede ereignishaft Affizierung ist, zumindest der Potenz nach, immer auch eine Traumatisierung.*

3. Was tun mit dem Affekt-Ereignis?

Die affektive Differenz

Die Einschreibung des Ereignisses in das Innerste des Affekts kann mit gutem Recht als die große Neuerung bezeichnet werden, die durch die post-strukturalistischen Theorien in das philosophische Affektdenken (und darüber hinaus) eingebracht wurde. Diese Einschreibung wird nirgends so explizit wie in den Schriften von Brian Massumi, der seit der Veröffentlichung seines einflussreichen Aufsatzes »The Autonomy of Affect« von 1995 immer wieder der Überschneidung der Begriffsfelder von Ereignis und Affekt nachspürt und seine nicht immer leicht verständliche Terminologie um diese Begriffe herum anordnet. Ebendiese Terminologie ist zu einem zentralen Bestandteil des *affective turn* in den Kultur- und Medienwissenschaften und benachbarten Disziplinen geworden.³¹³ Daran hat sich auch nach zum Teil massiver Kritik an Massumis vermeintlicher Romantisierung und Ontologisierung des Affektiven bislang wenig geändert (vgl. Leys 2011). Infrage gestellt wurden insbesondere die von Massumi verwendeten Zuschreibungen von Autonomie, Präsozialität, Präindividualität an den Affekt bei einer gleichzeitigen Unterbelichtung von dessen Verbindung zu Kulturalität, Kognitivität und Sprachlichkeit, sodass vor allem bei selektiver Lektüre der Eindruck entstehen kann, Massumi arbeite altbekannten Dualitäten zu (wahlweise von Körper und Geist, Affekt und Vernunft oder Natur und Kultur). Massumi (2015b; 2015c) hat darauf in den letzten Jahren reagiert, indem er zweien seiner neueren Publikationen Anhänge angefügt hat, die mögliche Missverständnisse ausräumen sollen. Indirekt scheint er damit eingestanden zu haben, dass seine Ausführungen zumindest in der Gewichtung bestimmter Motive zu diesen Miss- oder auch Unverständnissen Anlass gegeben

313 In der Einleitung zu *The Affective Turn* geht Patricia Clough (2007) ausführlich auf Massumis Affekttheorie ein. Auch in den Bänden *The Affect Theory Reader* (Gregg/Seigworth 2010) und *Timing of Affect* (Angerer u. a. 2014) ist Massumi ein ständiger Bezugsautor.

hätten. Eine sachgerechte Auseinandersetzung mit allen Kritikpunkten und Massumis Klarstellungen würde inzwischen eine eigenständige Monographie erforderlich machen und kann hier nicht geleistet werden. Stattdessen soll Massumis Affekttheorie aus der Perspektive der eventologischen Affektverfügung in drei Schritten rekonstruiert und kritisch gewürdigt werden.

Massumis Beschreibungen machen deutlich, dass er die Affizierung als ein jeweils singuläres Geschehen der psychophysischen Erregung denkt, die sich entsprechend der jeweiligen Verfasstheit des Subjekts und vor allem auch seiner Eingebettetheit in eine Vielzahl widerstreitender Affizierungen und Tendenzen entfaltet.³¹⁴ Dabei wird die unvorhergesehene Entfaltung zumindest dem Prinzip nach genauso willkommen geheißen wie die möglicherweise erwartete. Der Verfügungsvektor ist hier keiner mehr, der qualitativ stark determiniert wäre. In gewisser Weise geht das *Verfügen* über die Affekte damit in deren *Entfügung* über: Affekte können sich in freier Weise fügen, koppeln, teilen. Was zählt, ist nicht so sehr, *wie* affiziert wird, sondern *dass* affiziert wird – oder in Jean-Francois Lyotards (1989) Worten: *dass etwas geschieht*.

Das zentrale Theorem ist dabei die Unterscheidung von Affekt und Emotion, die man kurzerhand auch als die »affektive Differenz« bezeichnen kann.³¹⁵ In seinen Anmerkungen zur Übersetzung von Deleuze' und Guattaris *Mille Plateaux* hatte Massumi seine späteren Ausführungen zur affektiven Differenz bereits verdichtet vorweggenommen: »Affect/Affection. Neither word denotes a personal feeling (*sentiment* in Deleuze and Guattari). L'affect (Spinoza's *affectus*) is an ability to affect and be affected. It is a prepersonal intensity corresponding to the passage from one experiential state of the body to another and implying an augmentation or diminution in that body's capacity to act.« (Deleuze/Guattari 1987, xvi)

314 »Die Welt besteht buchstäblich aus diesen neu eingeführten Mikroperzeptionen, Einschnitten, inspirierenden Entstehungen und sich bahrenden Fähigkeiten. Jeder Körper ist in jedem Moment mit einer unbestimmten Anzahl dieser verknüpft. Ein Körper ist ein Komplex von Anspannungen, die vielschichtig und auf serielle Weise umgesetzt werden. Die aktivierten Tendenzen und Fähigkeiten tragen nicht zwingend Früchte. Manche werden bis zur Schwelle der Entfaltung gebracht, nur um dann unverwirklicht zurückgelassen zu werden.« (Massumi 2010, 76)

315 »Affektive Differenz« ist überraschenderweise bislang kein fest eingeführter Begriff – trotz seines offenkundigen und sachgemäß richtigen Anklangs an die »ontologische Differenz« Heideggers sowie deren Reartikulation durch die »politische Differenz« bei Oliver Marchart (2010). Für einen ersten Vorschlag, den Begriff einzuführen, siehe Bösel (2017).

Bis dato ist Massumi dieser Beschreibung treu geblieben, die sich beim ersten Lesen allerdings kaum erschließt. Die Stelle verlangt demnach nach Erläuterung. Es bietet sich der Ansatz beim »Persönlichen« an. Der Affekt (wie auch die Affektion) ist kein persönliches Gefühl (»feeling«, von Massumi gerne mit »emotion« gleichsetzt), mehr noch, er gehört überhaupt nicht der Sphäre der Person an, sondern wird als »präpersonale Intensität« aufgefasst, die durch den Körper zieht und diesen einen Übergang erfahren lässt. Dieser Übergang wird in enger Anlehnung an Spinozas klassische Definition des Affekts so verstanden, dass er mit der Vergrößerung oder Verkleinerung der Wirkungs- oder Handlungsmacht des Körpers einhergeht.

Die Emotion dagegen wird, wie aus dem Aufsatz »The Autonomy of Affect« hervorgeht, als die persönliche Anerkennung und Aneignung des Affekts definiert: »An emotion is a subjective content, the sociolinguistic fixing of the quality of an experience which is from that point onward defined as personal. [...] It is intensity owned and recognized.« (Massumi 2002, 28) Diese persönliche bzw. psychische Aneignung bedeutet zugleich eine Einhegung, Kodierung (»soziolinguistische Fixierung«, einfacher gesagt: Versprachlichung) und Handhabung des Affekts, der damit einen kognitiven Gehalt zugeschrieben bekommt. Das wird durch all jene Theorien bestätigt, die der Emotion einen intentionalen Inhalt zuschreiben: Liebe *zu*, Hass *auf*, Furcht *vor*, Verlangen *nach*, Freude *wegen* usw. Es sind vor allem die philosophischen Emotionstheorien, die sich bei allen Unterschieden in dieser Zentralstellung der Intentionalität einig sind.³¹⁶ Damit wird zumeist auch ein Primat der Kognitivität und oft auch der Normativität verbunden, sodass viele der so gelagerten Emotionstheorien das eigentlich Affektive an den Emotionen aus dem Blick verlieren, wie etwa Peter Goldie (2000, 4 und 40f.) kritisch anmerkt.³¹⁷ Aber auch in den Sozialwissenschaften sowie der Psychologie werden Emotionen in dem Sinn, den Massumi vorschlägt, gehandhabt: als bewusst gewordene Zustände einer Person, die dann zumeist auch in der Lage ist, sie im Rückgriff auf die kulturell geläufigen Emotionsausdrücke zu versprachlichen. Die Emotion wird hier auf nachträglich kaum noch aufzulösende Weise mit dem Semantischen verschmolzen.

Die Betonung des präpersonalen Geschehens körperlicher Affizierung räumt hingegen dem Affekt eine ontogenetische wie auch pragmatische Vorrangstellung ein: Sein zeitlicher Primat wie auch die oft betonte Unmöglich-

316 Vgl. Sabine Döring (2009, 14f.) sowie Hilge Landweer (2007, 8).

317 Goldie richtet sich gegen die kognitivistischen »add-on theories«, die das Emotionale erst nachträglich in ihre Erklärungen einfügen.

keit, ihn restlos zu kodieren und zu symbolisieren, sodass immer ein sich den Verfügungsmöglichkeiten der Subjekte entziehender affektiver Überschuss zurückbleibt, lässt den Affekt als *eine zumindest potenziell subversive Kraft* sichtbar werden. Während also menschlichen Subjekten ihre Affekte nie ganz bewusst werden können, weil sie sich nicht restlos aneignen lassen, wird umgekehrt von Massumi ein Theorieangebot unterbreitet, wie sich menschliche Subjekte überhaupt konstituieren, nämlich genau über diese (unvollständige) Registrierung der Affekte.³¹⁸ In jenen Momenten, da Affekte gefühlt werden, verdoppeln sie sich, wie Massumi gerne betont, und diese Verdoppelung lässt ein Selbst oder eine Subjektivität entstehen, das/die sich über diese Erfahrungen des Affekte-Fühlens generiert und anreichert: »incipient subjectivity« (Massumi 2002, 16).³¹⁹

Wenn die Emotion untrennbar an Intentionalität gekoppelt wird, dann fragt sich, ob dafür eine Entsprechung auf der Seite des Affekts gibt. Tatsächlich bietet sich dafür der Begriff der Relationalität an. Affekte sind relationale Ereignisse, die das emergierende Subjekt und die Dinge und Geschehnisse in seiner Umwelt in Beziehung setzen. Im Gegensatz zur Intentionalität besteht die Relationalität allerdings *ohne Richtung*. Der intentionale Bezug verlangt nach einem Zentrum, von dem aus der Bezug hergestellt wird. *Intentionalität ist daher von der Subjekt-Objekt-Differenz als bereits bestehender bzw. reartikulierter nicht zu trennen*. Sie ist zentristisch und zumeist auch hierarchisch verfasst. *Relationalität kennt diese Bevorzugung einer zentralen oder*

318 Wie schon bei Deleuze ist sich die Sekundärliteratur nicht einig, ob Massumis Projekt ontologische Ansprüche stellt oder nicht. Die Ambivalenz ist bei Massumi selbst zu finden, der zwar an einer Stelle von einem »ontologischen Primat« des Relationalen und Qualitativen ausgeht, noch im selben Satz aber ergänzt, dass das Wort »ontologisch« nicht mehr passt – in Anklang an Gilbert Simondon schlägt er daher »ontogenetisch« vor (Massumi 2011, 13). Auch hier wäre zu überlegen, den Begriff »eventologisch« einzuführen.

319 Diese konstitutive Verdoppelung des Affekts ist der Sache nach nicht weiter ungewöhnlich: Antonio Damasio (1999, 42) etwa unterscheidet praktisch analog zwischen der körperlichen »emotion« und deren Registrierung als subjektives »feeling« (mit dem terminologisch höchst interessanten Unterschied, dass Damasio eben der »emotion« das zuschreibt, was bei Massumi den »affect« auszeichnet). – Auch Niklas Luhmann hat sich die »Unterscheidung zwischen Affekten und ihrer sekundären, sprachlich-sozialen Interpretation, der sogenannten vielfältigen Welt der Gefühle« stark gemacht, wie K. Ludwig Pfeiffer (1999, 198) einmal bemerkt, um zu folgern: »Die Kurven physisch-affektiver Prozesse decken sich nicht mit den semantischen Profilen ihrer Bezeichnung.« Pfeiffer vermutet zudem, »daß schon Aristoteles das Opfer trügerischer Affektlogik wurde, als den dargestellten Konflikt und die von ihm vorgestellten Leidenschaften mit einer ihrerseits affektiven definierten (Furcht/Mitleid usw.) Wirkung verkoppelte. Kein Wunder, daß die affektiven Bestimmungsversuche der Katharsis bis heute an kein Ende gelangt sind.« (Ebd., 198f.)

höherstehenden Entität nicht. Im Affekt ist die Bezugsrichtung nicht festlegbar: Er ereignet sich zwischen zwei Entitäten, ohne dass der einen die aktive und der anderen die passive Rolle zugeordnet werden könnte. Relationalität ermöglicht damit Interferenz und Resonanz, ohne aber bereits eine Vorentscheidung zu inkludieren, wer hier aktiv ist und was passiv bleibt.

Eine der wichtigsten Quellen für Massumis Affekttheorie ist die Theorie der Affektabstimmung des Entwicklungspsychologen Daniel Stern. Wie viele andere Vertreter*innen der Affect Studies (vgl. Mühlhoff 2018, 207–252) adaptiert Massumi diese, indem er Sterns Begriffe »vitality affect« und »activation contour« in einer originellen Weise von der Interaktion zwischen zwei Personen (zumeist: Kind und Bezugsperson) abstrahiert und auf prä-personale Prozesse überträgt. Vitalitätsaffekte werden von Stern in Absetzung von den »kategorialen Affekten« eingeführt. Unter den Letzteren versteht er die distinkten und klar benennbaren Emotionen in der Tradition von Charles Darwin bis Paul Ekman, die Stern zufolge allerdings nicht ausreichen, um das Affektgeschehen wiederzugeben, das sich schon bei Säuglingen beobachten lässt. Denn unabhängig davon, ob menschliche Personen, egal welchen Alters, gerade distinkte Emotionen empfinden, *erfahren sie unzählige Affekte, die sich herkömmlichen Taxonomien entziehen.* Stern (1985, 54) beschreibt sie als vitale Empfindungen wie »surging«, »fading away«, »fleeting«, »exploding«, »crescendo«, »decrecendo«, »bursting«, »drawn out« usw. Es handelt sich dabei also um Affekte, die mit basalen Vitalfunktionen in Verbindung stehen und von diesen mit ausgelöst werden.³²⁰ Vitalitätsaffekte können sowohl im Verband mit kategorialen Affekten als auch unabhängig von diesen auftreten (und somit entspricht diese Differenz derjenigen von Massumi zwischen Affekt und Emotion). Umgekehrt scheinen die kategorialen Affekte immer mit Vitalitätsaffekten einherzugehen. Stern schreibt diesen nicht nur Unhintergebarkeit, sondern auch eine unerschöpfliche Vielfalt zu: »There are a thousand smiles, a thousand getting-out-of-chairs, a thousand variations of performance of any and all behaviors, and each one presents a different vitality affect.« (Ebd., 56)

Den Vitalitätsaffekten liegen sogenannte »activation contours« zugrunde (57). Es ist bei Stern nicht völlig klar, was er damit meint, doch scheint er sie zunächst mit »discrete patterns of neural firings« gleichzusetzen: Eine Akti-

³²⁰ Stern bezieht sich hierbei auf die Philosophin Susanne Langer, die eine besondere Aufmerksamkeit für jene »forms of feelings« einforderte, die mit der Atmung, dem Einschlafen und Aufwachen, Hungrigwerden wie auch dem Kommen und Gehen von Emotionen und Gedanken einhergehen (ebd.).

vierungskontur wäre demnach ein *neurologisch* bedingtes Geschehen. Doch offenbar wäre die Einschränkung des Begriffs auf eine neuronale Erregung zu kurz gegriffen, werden »activation contours« doch zugleich auch als »dynamic shifts or patterned changes within ourselves« charakterisiert.

Diese können von völlig unterschiedlichen Ereignissen *ausgelöst* werden: von sinnlichen Beobachtungen, von Kognitionen und Erinnerungen, von körperinternen Empfindungen, vom Verhalten anderer Personen. In Massumis (2011, 107) Stern-Lektüre werden die Aktivierungskonturen daher über die Neurophysiologie hinaus auf das materielle Geschehen schlechthin übertragen und als ein »continuous *rhythm* of seamlessly linked accelerations and decelerations, increases and decreases in intensity, starts and stops« definiert. *Jede Bewegung hat ihre eigene Aktivierungskontur, die sich im Falle ihres Wahrnehmenwerdens im Körper des Wahrnehmenden fortsetzt.* Mit William James wird postuliert, dass jede Wahrnehmung einer äußeren Bewegung diese Bewegung im Inneren wieder wachruft (ebd., 114). Diese Ausdehnung des Begriffs der Aktivierungskontur erlaubt es Massumi, die Stern'sche Affektabstimmung auf das Geschehen zwischen Beobachter*in und beobachteter Umwelt auszuweiten. Affektabstimmung findet in gewisser Weise schon im Akt der Beobachtung selbst statt, sodass die Vorstellung einer distanzierten Beobachtung obsolet erscheint: »The spectator is just as absorbed in the collision [of billiard balls or cars], on the level of his nascent actions. He is riveted into affective attunement, in instantaneous reenaction.« (115) Damit wird aber klar, inwiefern Massumi dem Affizierungsgeschehen einen ontogenetischen und auch epistemologischen Primat zuschreiben kann.³²¹ Um einen berühmten Satz Immanuel Kants zu paraphrasieren: *Nichts ist in der Sprache, was nicht vorher im Affekt war.* Der Affekt ist immer im Ereignis bzw. ist er *ein* Ereignis (Massumi 2010, 69). Dies beinhaltet für Massumi ganz auf der Linie der Ereignisphilosophie die Betonung des Schockhaften, der Unterbrechung, der Veränderung, der Neuerung und der Differenzialität: »Die Logik des Affekts ist vollständig mit der Logik serieller Wiederholung und Differenz verbunden, die auf jedes Ereignis zutrifft. Es ist eine Ereignislogik, nicht eine Logik der Übertragung oder Kommunikation.« (Ebd., 84)

321 Auf die Relevanz von Sterns Psychologie für eine Theorie der Ontogenese, also der Subjektwerdung, zielt auch Rainer Mühlhoff ab (2018, 207–222), der die Affektabstimmung für seinen Begriff der »affektiven Resonanz« fruchtbar macht. Mühlhoff beleuchtet zudem die Situiertheit von Sterns Forschung im Kontext ihrer Zeit, inklusive des theoriekonstitutiven »Klischee[s] westlicher Mittelschicht-Häuslichkeit«, in einer Detailliertheit, die weit über die sonst üblichen eklektizistischen Anverwandlungen hinausweist (ebd., 222–252).

Die Präemption der Furcht

Bis zu diesem Punkt hat die Rekonstruktion von Massumis Affekttheorie auf zeitdiagnostische Aspekte verzichtet: Aktivierungskontur, Vitalitätsaffekt und AffektAbstimmung sind zwar allesamt moderne Begriffe, doch epochenspezifische Erfahrungen scheinen sich darin höchstens indirekt eingeschrieben zu haben. Massumis Arbeiten stoßen sich allerdings immer auch von rezenten politischen Entwicklungen ab, wobei die US-Politik eine besondere Rolle spielt. So hatten ihn schon die Präsidentschaften von Ronald Reagan und George W. Bush zu weit ausholenden Reflexionen über deren spezifische affektpolitische Wirkkraft veranlasst – und das lange, bevor durch Donald Trump die affektive Seite des Regierens in hemmungslosester Weise ausgespielt wurde.³²² Die Begriffe »fear« und »threat« markieren dabei die generelle Atmosphäre, die von den Politiken der republikanischen Präsidenten auf Dauer gestellt und den tagespolitischen Erfordernissen entsprechend »moduliert« wurde, wie eines der von Massumi gerne verwendeten Verben lautet.³²³

Der Aufsatz »Angst (sagte die Farbskala)« wendet sich anhand eines konkreten Regierungsinstruments der Bush-Administration der Frage zu, inwiefern Aktivierungskonturen dazu eingesetzt werden können, eine Atmosphäre der Angst zu erzeugen bzw. zu erhalten, ohne dass dabei die Bevölkerung in ihrer Produktivität gelähmt wird. Das farbkodierte Terror-Warnsystem war im März 2002 vom Heimatschutzministerium eingeführt worden, um, wie Massumi (2010, 105) resümiert, »die öffentliche Angst zu kalibrieren«, und zwar diesseits der doppelten Gefahr von Gewöhnung und Erschöpfung. »Die Affektmodulation der Bevölkerung wurde zu der offiziellen und zentralen Funktion einer zunehmend zeitempfindlichen Regierung.« (Ebd., 106) Massumi zeichnet den Effekt dieser vergleichsweise simplen Mediativierung der von der Regierung verlautbarten Terrorgefahr als den einer direkten Verbindung mit den Nervensystemen der so Adressierten nach, stellt aber sogleich in Abrede, dass daraus identische Reaktionsweisen resultierten. Eine affektive Synchronisierung, wie etwa von Paul Virilio diagnostiziert,³²⁴ habe weder stattgefunden noch könne eine solche erzwungen werden, weil AffektAbstimmung differenziell funktioniere: je nach den erworbenen, idio-

322 Zur Analyse der Reagan-Ära als Übergang zu einer mehr oder weniger post-ideologischen Epoche der Affektpolitik siehe Dean und Massumi (1993) sowie Massumi (2002, 46–67).

323 Massumi (1993, 3–38) und Massumi (2010).

324 Vgl. die Ausführungen zu Virilio weiter oben in diesem Buch (S. 245f.)

synkratischen Reaktionsmustern der individuellen Körper. Geteilt wurde allerdings eine zentrale Nervosität. »Es wurden Wahrnehmungsreize eingesetzt, um eine unmittelbar körperliche Ansprechbarkeit zu erzeugen, anstatt eine Form zu reproduzieren oder einen bestimmten Inhalt zu übertragen.« Die Warnmeldungen blieben stets im Vagen; die Farben auf der Skala boten allerdings spezifische Aktivierungskonturen an, die die Individuen auf der präsubjektiven Ebene adressierten (107).

Aus diesen affekt- und medientheoretischen Umständen zieht Massumi einen doppelten Schluss, indem er den psychologischen Begriff des »Priming« zuhelfe nimmt, der kurz gefasst die Beeinflussung kognitiver Leistungen durch das Auslösen von Assoziationen meint. »Priming by fear-producing threat-cues does not ensure a unanimity in response. [...] Priming cannot, of itself, linearly determine a result.« Der Affektverfügung durch die Bush-Farbskala ist also eine ereignishaftige Unsicherheit eingeschrieben. »But what it can do is transport people together into a new field – an affective landscape to whose dominant tonality, namely fear, everyone without exception is in some way attuned. What it can do is catalyze an *affective attunement*. The attunement is differential, given the variability of response, but it is universal in its bracing the population for what may (or may not) come.« (Massumi 2015c, 239) Wie sich die Affektinduzierung durch das Priming anhand von Hinweisen auf diffuse Bedrohungen konkret in den Individuen entfaltet, spielt keine große Rolle. Ob sie sich der Induzierung hingeben oder sich ihrer erwehren, in jedem Fall sind sie, sofern sie die Priming-Methode erreicht, bereits aktiviert worden und damit kraft der stetig wiederholten Aktivierungskonturen in eine Affektabstimmung involviert, die zu einer »affektiven Tonalität« gerinnt, die man als Atmosphäre der Angst oder zumindest einer existenziellen Unsicherheit bezeichnen kann. Diese Atmosphäre reichte aus, um sicherheitspolitische Maßnahmen zu rechtfertigen und weiter auszubauen, Präemptiv-Angriffe auf souveräne Nationalstaaten inklusive. Dass genau mit dieser Politik die globale Terrorgefahr verstärkt wurde, braucht seit dem Aufkommen der IS-Milizen keine nähere Erläuterung.

Massumi interessiert sich aber weniger für die tatsächlichen globalpolitischen Aus- und Rückwirkungen von Bushs Medienpolitik, sondern fokussiert stattdessen auf die Verschiebung in der Affektlogik, die während Bushs Präsidentschaft zu verzeichnen war. Das farbkodierte Warnsystem ist hierbei ein sicherlich aufschlussreiches Analyseobjekt, doch wesentlich brisanter ist die eben erwähnte Politik der Präemption, die Massumi rekonstruiert. Im Zusammenhang mit der in diesem Teil im Zentrum stehenden Kodierung

der Affekte als Ereignisse sowie der Frage, wie über bzw. mit Affekt-Ereignissen verfügt werden kann, ist die affektive Seite der Präemption ein Lehrstück für die Gefahr, die dieser Kodierung einwohnt: nämlich ein Kontrollverlust und eine Traumatisierung aufseiten derjenigen, die den Mechanismen der Präemption wehrlos ausgesetzt sind.

Als operative Logik der Macht nehme die Präemption – so Massumi in *Ontopower* – für die Epoche nach 9/11 dieselbe definierende Stellung ein wie die Logik der Abschreckung (*deterrence*) während des Kalten Krieges (ebd., 5). Präemption muss zunächst *epistemologisch* von Prävention sowie von Abschreckung unterschieden werden. Die Logik der Prävention beansprucht zu wissen oder zumindest wissen zu können, welche Gefahr an welcher Stelle zu welcher Zeit für eine zu schützende Entität erwächst. Unsicherheit wird hier als fehlende Information in einer objektiv erfassbaren Welt aufgefasst. Prävention setzt auf lineare Ursache-Wirkungs-Ketten und wird als Mittel zu einem gegebenen Zweck eingesetzt (ebd., 5f.).

Abschreckung setze dagegen da fort, wo die Prävention versagt. Der Feind hat die perhorreszierten Mittel erlangt, die Bedrohung liegt also nicht mehr in der Zukunft, sondern ist bereits so real, dass ein Angriff unmittelbar bevorstehen könnte. Gerade dieses unmittelbare Bevorstehen zwingt zu einer Logik der Unmittelbarkeit in der Fähigkeit, auf die Bedrohung zu antworten. Im Gegensatz zur Prävention, die als Mittel zum gegebenen Zweck von diesem Gegebenen als einem außerhalb ihrer liegenden angewiesen bleibt, entfaltet die Abschreckung eine eigenständige Logik. Die erkannte (oder postulierte) Bedrohung wird als Gefahr konkretisiert, die nur neutralisiert werden kann, indem sich die eigene Seite als mindestens so bedrohlich darstellt. »This gives rise to a unique logic of mutuality: ›mutually assured destruction‹ (MAD).« (7) Dieser Prozess ist, so Massumi, dermaßen von einer Eigenlogik bestimmt, dass er nicht mehr nur epistemologisch funktioniert (als ein Wettlauf um zureichendes Wissen), sondern *ontogenetisch* wirksam wird: Er schafft neue Verhältnisse und neue Realitäten. Dabei ist nicht mehr das Wissen um die tatsächliche Bedrohung entscheidend, sondern die Imagination einer bloß möglichen künftigen Bedrohung, der zuvorgekommen werden muss, indem man eben die dem Feind künftig möglicherweise zur Verfügung stehenden Mittel selbst entwickelt und ihm in der Bedrohung zuvorkommt. Die Kausalität ist hier nicht mehr bloß linear kausal, sondern operiert mit Quasi-Kausalitäten (die möglichen zukünftigen Waffen werden zu ihrer eigenen Ursache).

Präemption geht in der Logik der Unsicherheit noch einen entscheidenden Schritt weiter. Weder ist die Bedrohung erst dabei, sich zu formieren, noch wird unterstellt, dass sie bereits real da sei; sie hat sich *noch in keiner Weise materialisiert*. Ihre Emergenz steht noch bevor. Präemption setzt da an, wo noch gar nicht klar ist, was wann in welcher Weise emergieren kann. Massumi verdeutlicht das mit einem Zitat von George W. Bush aus 2002: »If we wait for threats to fully materialize, we will have waited too long. We must take the battle to the enemy, disrupt his plans and confront the worst threats before they emerge.« (3) Diese Logik, die etwas bekämpft, dessen Emergenz noch bevorsteht, operiert negativ ereignishaft: Sie will dem nicht wissbaren Ereignis der Emergenz der nächstbesten schlimmsten Bedrohung zuvorkommen. Indem sie auf diese Weise vorgeblich an der Sicherstellung der eigenen Werte arbeitet, schafft sie – wie anhand der US-amerikanischen, aber auch europäischen Außenpolitik der letzten Jahrzehnte gezeigt werden kann – genau jene Bedrohungen, denen sie nach eigener Aussage entgegentritt. Zugleich aber macht eine solche Vorgangsweise diese Bedrohungen handhabbar, weil sie den unsichtbaren Gegner dazu veranlasst, sich als konkrete Gefahr in einem Hier-und-Jetzt zu materialisieren. In einem auf Dauer gestellten Krieg gegen den Terror aktualisiert sich immer irgendwo die virtuelle Bedrohung. Diese Aktualisierung (in Form eines Einzeltäters, einer Miliz oder auch nur eines Predigers) wird, so Massumi, durch die Logik der Präemption *angestiftet*: »It incites its adversary to take emergent form. It then strives to become as proteiform as its ever-emergent adversary can be. It is as shape-shifting as it is self-driving.« (15) Das Ergebnis ist genau jener permanente Ausnahmezustand eines asymmetrischen Kriegs gegen unsichtbare Gegner, der die Weltpolitik seit den Anschlägen von 9/11 bestimmt.

Das Ereignishaftes kommt in dieser Logik der Präemption nur noch als Bevorstand des Terrors in den Blick – und die Aussicht auf Terror wirkt bereits in der Gegenwart terrorisierend. Die Furcht wird zum Milieu, zu Hintergrundstimmung des Lebens in Zeiten des Kriegs gegen den Terror, der eben diesen dazu zwingt, sich immer wieder zu materialisieren – und zwar immer wieder zugleich als erwarteter wie auch als überraschender. *Die Logik der Präemption insinuiert, gegen diese Ereignishaftigkeit angehen zu können*. Doch das Einzige, was sie leistet, ist, gewissen Interessen in die Hände zu spielen: vornehmlich den Interessen des militärisch-industriellen Komplexes, der von diffusen Bedrohungen profitiert, auf die man sich nach der Logik der Versicherunglichung nicht anders vorbereiten kann als durch Aufrüstung in jeglicher Hinsicht (vgl. 51ff.).

Zweierlei Modulation

Dieses Bedrohungsmilieu, das als affektive Tonalität der Epoche ihre spezifische paranoide Stimmung verleiht, ist der makropolitische Ausgangspunkt für die von Massumi (2015a, 31) propagierte *Mikropolitik der Affektmodulation*: »The constant security concerns insinuate themselves into our lives at such a basic, habitual level that you're barely aware how it's changing the tenor of everyday living. You start ›instinctively‹ to limit your movements and contact with people. It's affectively limiting.«³²⁵ Angesichts der allgegenwärtigen Schleife der Versicherheitlichung fragt er danach, welche Gegen-Ontomacht ausgeübt werden könnte, um dieser zu entkommen (ebd., 117). Erinnern wir uns, dass Massumi den Affekt-Ereignissen einen Mehrwert zuschreibt, der in ihrer konstitutiven Nichtassimilierbarkeit besteht. Etwas wirkt immer fort, selbst wenn das Ereignis oberflächlich gesehen neutralisiert wurde. Jede Identifizierung und Verfestigung bleibt unvollständig, weil das Affekt-Ereignis zu einer Intensivierung von Differenzierungsprozessen führt. Die Intensivierung ist in Massumis Philosophie der oberste Wert – er bestimmt sie, wenn auch unter Verwendung von Anführungsstrichen, als das »ultimative Ziel des Lebens«.³²⁶ Seine Affekttheorie dient dazu, dieser lebensphilosophischen Ausrichtung an der Intensivierung eine eventologische Basis zu geben. Ihr kommt demnach eine auch explizit so benannte »pragmatische« Funktion zu, die darin besteht, einer »qualitativen Gegen-Ökonomie des direkt erlebten Lebenswertes« (oder auch einem »qualitativen Lebens-Mehrwert«) zur Hilfe zu kommen, wie es am Schluss seiner antikapitalistischen Schrift *The Power at the End of Economy* (Massumi 2015d, 93) heißt. Der Leitaffekt dieser Intensivierung ist die Freude, »joy«, die Massumi von Glück, Lust oder Ekstase unterschieden wissen will. Das eventologische Modell des Relationsfeldes, in dem all jene Affekt-Ereignisse auftreten, die zur freudvollen Differenzierung und Vermehrung von Singularitäten bei gleichzeitiger Vielfältigung der Relationen beitragen, gibt daher Anlass, über entsprechende Verfügungsweisen nachzudenken, die Massumi »Relationstechniken« nennt. Diese dienen der Induzierung bzw. Modulierung von Affekten,

325 Was Massumi hier mit Hinblick auf die US-amerikanische Politik schreibt, bekommt in Zeiten der Corona-Pandemie nochmal eine ganz andere Konnotation. Das Bedrohungsmilieu hat hierbei zeitweise eine globale Dimension angenommen, und die physischen wie psychischen Auswirkungen der Bewegungs- und Kontakteinschränkungen beginnen sich zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Buchs (Sommer 2021) gerade erst abzuzeichnen.

326 »Intensity does not ›have‹ value. Intensity *is* a value, in itself. In fact, it is a surplus-value: a surplus-value of life.« (Ebd., 99)

und zwar durchaus im Sinne von leidenschaftlichen Affizierungen.³²⁷ »How can relations be moved in such a way as to give rise to new passions?« (Ebd., 93) So lautet eine der abschließenden, auf eine erfinderische Pragmatik abzielenden Fragen, die Massumi gegen die kapitalistische Vermehrung rein quantitativer Werte stellt. Die pragmatische und experimentelle Suche nach affekt-ereignis-freundlichen Relationstechniken beruht auf der Überzeugung, »[that] an affective event may well be occasioned«, wie Massumi schreibt – dass also Affekt-Ereignisse »verursacht« oder besser (wird doch »occasion« auch als »Anlass« übersetzt) »veranlasst« werden können, wobei diese Veranlassung einer ganz anderen Ordnung angehört als das mechanologische Auslösen oder das kybernetologische Regulieren. Im Gegensatz etwa zu Mersch verbindet Massumi damit das, was er einmal die »Autonomie des Affekts« genannt hat, mit Überlegungen zu entsprechenden Techniken oder (um den in der diesem Buch vorgeschlagenen Begriff wieder auszugreifen) Verfügungsweisen. Neben der Rede von Relationstechniken findet sich auch der Ausdruck »Affektmodulationstechniken«; beide werden durch ihre Nähe zu künstlerischen Praktiken charakterisiert, insbesondere dem Improvisieren. »What I am suggesting is that affect can be modulated by improvisational techniques that are thought-felt into action, flush with the event. This thinking-feeling of affect, in all its immediacy, can be *strategic*. Since it modulates an unfolding event on the fly, it cannot completely control the outcome. But it can inflect it, tweak it.« (Massumi 2015a, 96)

Dabei wird die affektive Ebene selbstverständlich nicht verlassen – womit einer der strittigsten Punkte in Massumis Affekttheorie erreicht ist. Ihm zufolge muss, trotz der im wahrsten Sinne *beängstigenden* Affektpolitik neokonservativer Regierungen, auch die alternative Macht lernen, »selbst auf dieser Ebene zu funktionieren – affektive Modulation trifft affektive Modulation« (Massumi 2010, 56). Aber gerade wenn beide Vektoren, die Kontrollmacht und die Gegenmacht, auf derselben Ebene operieren – und das heißt hier: *modulieren*, dann muss die Doppelung im Begriff der Modulation selbst ausfindig gemacht werden. Hierzu findet sich bei Massumi nicht wirklich eine Klärung, auch wenn offensichtlich ist, dass er den Ausdruck für beide Machtvektoren verwendet und somit der Modulation ein subversives oder gegenhegemoniales Potenzial zutraut.

327 »[T]he activist modulates and induces« (Massumi 2015d, 88). Das Verb »induzieren« erscheint neutraler und auch ergebnisoffener als »modulieren« zu sein, weil nicht von vornherein klar sein kann, welche Effekte der Prozess der Induzierung zeitigen wird.

Wenn Affektmodulation gegen Affektmodulation gestellt wird, wird natürlich die Frage dringlich, was Modulation überhaupt genau besagen will. Der Ausdruck »modulieren« hat sowohl eine künstlerische wie eine technische Seite. Im Musikalischen ist damit ein Tonartwechsel gemeint, und auch der Tonfall einer Stimme wird verändert, wenn er »moduliert« wird. Zugleich scheint gerade in medienwissenschaftlichen und auch philosophischen Arbeiten die technische Seite zu dominieren. Von der Frequenz- oder Signal-»Modulation« in der Nachrichtentechnik dürfte der Begriff in die Kybernetik gewandert sein. Deleuze hat ihn in seinem »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« jedenfalls in diesem Sinne verwendet, und vermutlich hat die breite Rezeption dieses Essays zur Verbreitung dieses Aspekts beigetragen.

Tatsächlich aber trägt der Modulationsbegriff weitherin eine innere Spannung aus, die sich nicht nur durch Deleuze's Werk zieht, sondern auch durch die Schriften von Gilbert Simondon, von dem Deleuze den Ausdruck adaptiert hat. Diese innere Spannung wurde jüngst von Yuk Hui (2015) aufgegriffen und erläutert.³²⁸ Hui unterscheidet zwischen einer Modulation, die als Kontrollmechanismus funktioniert und damit hemmend in den Individuationsprozess eingreift, den Simondon ontologisch priorisiert, sowie einer Modulation, die diesem Individuationsprozess zugutekommt (ebd., 79). Gerade das doppelte Interesse Simondons an Ontologie bzw. Metaphysik sowie Technikphilosophie habe ihm erlaubt, so Hui, die Modulation in beiden Registern zu denken: als einen metaphysischen Grundbegriff sowie als eine besondere Formierung bzw. Gleichschaltung der Modulation durch kybernetische Zugriffe. In Fortführung von Simondons Ansatz fragt Hui nach Weisen der Modulation *abseits* der Kontrolle, die trotz der desindividuierenden Kraft der neueren digitalen Kontrolltechnologien dem Individuationsprozess förderlich sind, was sich für Hui auch in Richtung demokratischer Gruppenformierung und kollektivem Engagement erstreckt (86). Es gelingt ihm dabei, auch Deleuze's scheinbar divergierenden Verwendungen der Modulation erneute Konsistenz zu verleihen, indem er die Kontrollgesellschaften als einen bestimmten Modus der Modulation beschreibt, der auf eine

328 Hui zeichnet insbesondere die widerständige Kraft des Modulationsbegriffs nach, der bei Simondon wie auch bei Deleuze vor allem gegen die altgriechische Metaphysik des Hylemorphismus in Dienst genommen wurde, d. h. gegen die Auffassung, dass die Materie (*hylē*) rein passiv und auf eine von außen auf sie wirkende Kraft angewiesen sei, um überhaupt Form (*morphe*) anzunehmen. Dieser Form-Materie-Dualismus habe schließlich die Dualität von Geist und Körper sowie alle damit verbundenen ontologischen Hierarchien mitsamt der Entwertung der Immanenz anhand des Phantasmas von Transzendenz begründet. Modulation gehöre hingegen rein einer Metaphysik der Immanenz an.

homogenisierende Individuation hinauslaufe, die daher mit Bernard Stiegler besser »Desindividuation« genannt werden müsse (77).

Während Hui innerhalb des digitalen Dispositivs nach einer post-kontrollgesellschaftlichen Modulation sucht, steht Massumi hingegen völlig auf der analogen Seite. Die von ihm angesprochenen Relationstechniken scheinen den Körpertechniken nahezustehen. Erin Manning, die mit Massumi das *SenseLab* in Montreal leitet, macht das in ihrem Buch *The Minor Gesture* an einer Stelle deutlich, in der sie von Techniken (»techniques«) im Verhältnis zu Gewohnheiten spricht. Da sie das *SenseLab* als ein »Laboratorium für Denken in Bewegung« charakterisiert, sind die Gewohnheiten des Denkens, des Sichbewegens und des Wahrnehmens der Hintergrund, von dem sich die Aufmerksamkeit für das Ereignishafte abheben soll: »Here we ask ourselves what kinds of techniques would best create the conditions for the opening of a field of experience to a different way of functioning.« (Manning 2016, 125) Das umfasst die Erfindung von Bewegungstechniken ebenso wie die Arbeiten an und mit der räumlichen und materiellen Umgebung. Das Konzept der »minoritären Geste«, das Manning in diesem Zusammenhang entfaltet, steht für das Potenzial kleiner Veränderungen mit großer Wirkung innerhalb affektiver Gefüge. *Ereignisse können, so Manning, durch minoritäre Gesten verändert werden.* Dabei reserviert sie diesen Begriff keineswegs bloß für von Menschen vollzogene Gesten im Sinne von intentionalen Körperbewegungen. Vielmehr liegt die Herausforderung darin, die minoritäre Geste bereits im ontogenetischen Geschehen am Werk zu denken. Die minoritäre Geste variiert die Erfahrung, so Manning, hinsichtlich ihrer Tonalität und Qualität. In Anklang an Nietzsche und Deleuze insistiert sie darauf, dass im Minoritären die eigentliche Kraft des Ereignisses liegt, und nicht im Majoritären, wie gemeinhin angenommen werde. »The grand is given the status it has not because it is where the transformative power lies, but because it is easier to identify major shifts than to catalogue the nuanced rhythms of the minor. As a result, these rhythms are narrated as secondary, or even negligible.« (Ebd., 1) Eine Ökologie der Praktiken im Sinne des spekulativen Pragmatismus von Isabelle Stengers sei daher, so Manning (3), auf die minoritären Gesten im ontogenetischen, non-humanen Sinn angewiesen, und zwar gerade auch dann, wenn es darum gehen soll, die menschliche Erfahrung auf Fluchtlinien des Widerstands hin zu öffnen. »Frameworks of everyday living are also of the event. And so, like all events, they can be modulated by minor gestures. They can be opened up to their potential in ways that intervene into capitalist time. They can become forms of resistance.« (15)

Modulation, Relationalität, die minoritäre Geste – diese drei mit den Experimentiertechniken der Veränderung von affektiven Gefügen verbundenen Begriffe könnten anhand der Arbeiten von Massumi und Manning in eine ganze Reihe von Begriffen gestellt werden, die zusammen *eine Art eventologischer Terminologie* ergeben würden. Es dürfte klar geworden sein, inwiefern das Denken von Massumi und Manning als ereignisfreundlich bezeichnet werden kann und dass das Ereignis gegen die Zumutungen kybernetischer Kontrolle wie auch maschinologischer Indienstnahmen in den Fokus rückt. In ihren jeweiligen Interviews mit Arno Böhler, der seinerseits in theoretischen wie auch performativen Arbeiten dem *Ereignis Denken* nachspürt (Böhler/Granzer 2009), kommt diese Ereignisfreundlichkeit unter der Wendung »Sorge um das Ereignis« (*care for the event*) zur Sprache, wobei Manning daran erinnert, dass Whitehead dem Ereignis selbst eine Sorge um seine eigene Entfaltung zugeschrieben hatte. »One way I think about the care for the event is what I call the dance of attention. Not human attention, but *field attention* – the event’s attention to its own development, its own concrecence.« (Manning 2016, 193) Diese Feldaufmerksamkeit wieder stärker wach werden zu lassen verlange – erneut – nach zu erfindenden Techniken, um die habituellen Intentionalitäten, mit denen die menschliche Aufmerksamkeit in Zeiten des massen- und sozialmedial gestützten Kapitalismus zumeist gesättigt ist, hinter sich zu lassen.

Das affektive Ereignis ist damit nichts, was bloß passiv erlitten wird, es handelt sich nicht um eine unverfügbare Alterität, der man in frommer Haltung begegnen muss. Das Ereignis bleibt vorgängig, wird aber durch jeweils zu erfindende Techniken, anders gesagt: *durch die generische Technik, die man Improvisieren nennt*, bewusster gemacht, moduliert, abgewandelt. Das Verfügen stößt hier allerdings zweifellos an eine intrinsische, an eine eventologische Grenze, denn Ereignisse lassen sich bekanntlich nicht einfach verfügen, befehlen, kontrollieren oder assimilieren. Massumis und Mannings Überlegungen zu Verfügungsweisen der Bezugnahme (»Relationstechniken«) affirmieren eine Gegenwendigkeit, die kulturtheoretisch von höchster Bedeutung ist. Man kann hier von der Suche nach Weisen des »entfügenden Verfügens« sprechen, nach einem Verfügen, das sich in seinem Vollzug durch das Gefüge, in dem es sich vollzieht, berühren, vielleicht auch beeinflussen lässt. Ein Verfügen, das sich in seinem Vollzug mindestens ein Stück weit entfügt, das auf dem Weg durch das »Ungefüge« (Raunig 2021) zugleich in die Irre geht (vgl. Derridas *destinérance*, siehe oben), dessen Aktivität mit Passivitätsmomenten durchzogen ist, die keinerlei Mangel darstellen.

Liminalität und Fabulation

Wir sind an dieser Stelle bei einer Paradoxie-Figur angelangt: Das entfügende Verfügen bringt etwas auf die Spur, das entgleisen darf und soll. *It does something to undo something*. Es knüpft, um zu lösen. Es fügt, um der Fuge Raum und Zeit zu geben. Diese Paradoxie ist Kennzeichen des eventologischen Verfügungsparadigmas, des ereignishaften Umgangs mit Affekten. Diese Zentralstellung des Paradoxen findet sich in besonderer Form bei Deleuze (1993b) verwirklicht. Sie wurde neuerdings aber auch in einer anderen Disziplin reaktiviert, nämlich der Psychologie, dies aber nicht auf den Spuren von Paul Watzlawick oder Viktor Frankl, sondern in Fortschreibung der Prozessphilosophie von Deleuze, Whitehead und Bergson. Der britische Psychologe Paul Stenner hat mit *Liminality and Experience* eine Grundlagenarbeit über Affektivität, Liminalität (im Sinne von Victor Turner) und Kulturtechniken vorgelegt, die weit über die Fachgrenzen Relevanz beanspruchen kann. Tatsächlich laufen in ihr all die Fäden zusammen, die im vorliegenden Kapitel aufgegriffen wurden.

Stenner beginnt mit einer Darstellung der sogenannten Paradoxie des Psychosozialen, die Johanna Motzkau (2009) bezüglich des Begriffs der Suggestibilität in der Psychologie ausformuliert hat. Suggestibilität wurde um 1900 einerseits als defizitärer Modus des Subjektseins beschrieben: Suggestible Personen lassen sich demzufolge leicht beeinflussen und imaginieren irrealer und irrationaler Dinge; zugleich aber gestanden dieselben Psychologen zu, dass Suggestibilität konstitutiv für die Emergenz eines rationalen, autonomen Selbst ist, das in der Lage ist, seine Annahmen zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren (Stenner 2018, 7). Das Psychische emergiert aus dem Sozialen und ist fortan doch getrennt von ihm. Stenner argumentiert, dass dasselbe paradoxe Verhältnis die Geschichte von Psychologie und Soziologie als getrennte Institutionen betrifft. Psychische und soziale Phänomene und Prozesse sind eigentlich voneinander nicht trennbar; dennoch haben sich die Disziplinen als voneinander strikt unterschieden etabliert. Paradox ist das Stenner (ebd., 9f.) zufolge deshalb, weil die Gründung der Disziplinen auch dazu dienen sollte, den Erhalt der sozialen Ordnung im Vertrauen darauf zu gewährleisten, das Wohlergehen der Subjekte auf wissenschaftlicher Grundlage sichern zu können. »We both must and do separate the psychic from the social, but also we cannot and ought not to separate them« (13). Unsere psychologische Erfahrung sei sozial und dennoch könnten wir sie nie direkt teilen, sondern nur indirekt kommunizieren,

woraus ein ständiger Kampf resultiere, über uns selbst hinauszugehen und uns als Teil eines größeren Ganzen zu erfahren, dem wir in gewisser Weise schon immer angehören. Dieses Paradox anzuerkennen sei unerlässlich, weil wir sonst Gefahr liefen, davon paralysiert zu werden. Stenner zufolge ist dieses Paradox aber nicht nur analysierbar und damit verstehbar, sondern in bestimmten Phänomenen direkt erfahrbar. Seine Leitfrage lautet daher:

»[W]here [and] when do we encounter something like a paradoxical and volatile space/time in which the distinction between psychic and social or inner and outer dissolves and transforms from the clarity of an either/or into the indistinction of a both/and combined with a neither/nor? And further, how do we either resolve it, or fail to resolve it and remain paralysed?« (14)

Die erste Frage beantwortet Stenner mit dem Phänomen des Liminalen, die zweite Frage mit dem von ihm eingeführten Konzept der »liminalen affektiven Technologien«. Beide Antworten sollen im Folgenden detailliert rekonstruiert werden.

(1.) Das Konzept der Liminalität (nach lateinisch *limen* für Schwelle) geht auf Arnold van Genneps (2005) klassische ethnologische Studie *Übergangsriten* zurück und wurde im Zuge ihrer Wiederentdeckung durch Victor Turner weiter entfaltet. Van Gennep formalisierte den idealtypischen Übergangsritus durch die drei Phasen der Trennung, des Übergangs und der Wiedereingliederung, die ihm zufolge in allen Übergangsriten zu finden ist. Jede Phase kennt ihre je eigenen rituellen Handlungen: die präliminalen, die liminalen und die postliminalen Riten (Stenner 2018, 176). Turner ging in seiner Adaption des Modells van Genneps insofern weiter, als er neben den offenkundig *inszenierten* liminalen Erfahrungen auch nicht-inszenierte oder *spontane* Liminalität in sein Konzept miteinbezog – eine Erweiterung, die Stenner für seine Theorie fruchtbar macht.³²⁹ Ob inszeniert oder nicht: Liminale Ereignisse tendieren dazu, so Stenner, als in hohem Maß affektiv erfahren zu werden, weil sie formative Momente von großer Bedeutsamkeit sind (ebd., 15). Paradoxal sind sie zudem deshalb, weil sie zugleich dazu dienen, soziale Bindungen zu lösen wie auch (andere) soziale Bindungen herzustellen. Die präliminale Phase dient der *Lösung bisheriger*, die postliminale Phase dagegen der *Knüpfung neuer Bezüge und Ordnungsmuster* – hieraus wird ersichtlich, warum und inwiefern der liminalen Phase im eigentlichen Sinn das größte Interesse zukommt. Stenner charakterisiert sie, Turner folgend, als jenen Zustand »betwixt and between«, in dem jemand im Prozess begriffen ist, eine kriti-

329 Zu Turner vergleiche die Ausführungen weiter oben in diesem Buch (S. 183).

sche Schwelle zu überschreiten. Er erweitert den Begriff der Liminalität allerdings über Turner hinaus, indem er ihn in eine (wie erwähnt von Bergson, Whitehead, Deleuze, ebenso aber George Herbert Mead, Georg Simmel, Alfred Schütz und Susanne Langer inspirierte) Prozessontologie eingliedert. In ihrer weitesten Bedeutung steht Liminalität nach Stenner für jegliche Transformation innerhalb eines Prozesses (das ›Werdens‹) bzw. für den Übergang zwischen gegebenen Formen (den immer vorläufig bleibenden Ergebnissen des Werdens oder Prozesses): »A liminal occasion, understood more generally, entails any sensitive threshold which has the character of a volatile event or occasion of becoming.« (262)³³⁰ Über die anthropologische und psychosoziale Bedeutsamkeit des Begriffes hinaus spricht Stenner daher von einer ontologischen Liminalität, die in paradoxaler Weise in der Prozesstheorie begründet sei. »A process approach begins with happenings, flows, events and occasions rather than states or substances and their representations, and it shows these substances and structures to be processes.« (263) Spätestens hier wird die sachliche Verbindung von Liminalität und Ereignishaftigkeit deutlich. Es sind, so Stenner, vier Gründe, warum die Prozesstheorie dem Liminalitätskonzept eine ontologische Rolle zuweist: (1.) wegen ihrer Betonung der Relationalität, wodurch die Phänomene »betwixt and between« zu höherer Geltung kommen als in statischen Ontologien; (2.) wegen ihrer Betonung der Temporalität, die eine andere Form des »betwixt and between« darstellt; (3.) wegen ihrer Betonung von Kreativität und der Emergenz von etwas Neuem; (4.) wegen ihrer Betonung der Erfahrung im Sinne eines liminalen »Etwas-Durchmachens« (264).³³¹ Dieses Etwas-Durchmachen kommt einem emphatischen Begriff von Erfahrung gleich, die gerade aufgrund ihrer Intensität als unangenehm bis verstörend wahrgenommen werden kann.

Stenner räumt dem, was er »verstörende Ereignisse« nennt, einen zentralen Platz in seiner eventologischen Liminalitätstheorie ein. Damit kommt er der *Anerkennung einer potenziell traumatisierenden Dimension* von Affekt-Ereignissen ziemlich nahe. Denn obwohl Stenner den Traumabegriff vermeidet, lässt sich seiner Charakterisierung verstörender Affekte-Ereignisse zumindest ein Traumatisierungspotenzial zuschreiben, etwa wenn er darauf verweist, dass jede Unterbrechung einer sozialen Prozessform die psychische

330 Stenner zieht an dieser Stelle auch einen Vergleich zum Begriff »limen« in der frühen Psychologie bei Herbart und Fechner, der eine Intensitätsschwelle meint, von der an ein Reizbewusstsein fähig wird.

331 The »experience conceived as a liminal *going through*«.

Konstitution der von ihr Betroffenen erschüttern und entwurzeln kann (238), oder wenn er von unproduktiven Paralyse spricht (61). »It is on liminal experience that the depths are disturbed and the soul is stirred, and it is for this reason that liminal experience is associated with forms of creativity that are never more than a hair's breadth away from forms of chaos.« (49) Anders gefasst: Liminale Erfahrungen sind (vor allem, wenn sie spontan auftreten) zutiefst ambivalente Erfahrungen, und in dieser Ambivalenz liegt ihre Kraft und auch ihre Gefahr begründet.³³² Damit wird die zweite Leitfrage des Zitats von weiter oben eine vordringliche, denn wenn das Liminale jene instabile Raumzeit bezeichnet, in der die Grenzen zwischen dem Innen und Außen, zwischen Psyche und Sozium aufbrechen und das stabilisierende Entweder-Oder der Logik durch ein Sowohl-als-Auch wie auch ein Weder-Noch überformt wird, kommt alles darauf an, ob es gelingt, diese Destabilisierung zu überwinden, oder ob man von ihr lahmgelegt wird.

(2.) Stenner stellt nun dem Liminalitätsbegriff sein Konzept der liminalen affektiven Technologien zur Seite. Darunter versteht er primär Kulturtechniken, die die Funktion haben, liminale Prozesse herbeizuführen und die Teilnehmer*innen durch einen affektiv erschütternden Erfahrungsprozess zu leiten. Die Übergangsriten erkennt Stenner (24) als den Archetypus solcher liminaler Technologien an, der aber auch in den traditionellen Kunstformen (Theater, Malerie, Dichtung, Musik) wie auch in anderen inszenierten kulturellen Ereignissen in bestimmter Weise wiederkehre (Spiel und Sport). Das von Stenner hier nicht erwähnte Fest als Kunstform (siehe oben) erfüllt zweifellos dieselbe Bedingung, ebenso die performative Kunst, in deren Theoretisierung das Liminale ebenfalls stark gemacht wurde.

Die vielleicht entscheidende These Stenners ist, dass die liminalen Affekttechniken dazu dienen, uns bei der *Navigation* durch die und damit der *Bewältigung* von spontanen liminalen Erfahrungen zu helfen (25). Diese These impliziert, dass spontane Liminalität tatsächlich traumatisieren kann und dass genau deshalb Kulturtechniken wie eben Übergangsriten erfunden wurden, um einer solchen Traumatisierung entgegenzuwirken:

»[T]he affectivity generated by spontaneous liminal experiences (happenings like accidents, disasters, crises, etc.) tends to provoke a certain process of ritualization as if the repetition and symbolism of ritual served to tame and subdue the passions at play, rendering them rhythmic, patterned, communicable and, as it were »musical«.

332 »[S]pontaneous liminal experience is basically experience in the face of transformations that *happen* to us and that throw us, as it were, into an unpredictable, ambivalent and volatile situation and condition.« (23).

In this way, we might say that ritual helps to convert crises into dramas, perhaps converting something approximating raw affectivity into meaningful and communicable emotion in the process.» (240)

Die Verwendung des Wortes »emotion« am Ende dieses Zitats ist von Gewicht, weil sich Stenner in den Passagen davor mit dem *affective turn* auseinandergesetzt hat, insbesondere aber mit Massumis affektiver Differenz. Auch wenn Stenner diese als zu dichotom ablehnt, anerkennt er hier doch die Sprachregelung, die das rohe oder besser pure affektive Geschehen von ihrer sprachlichen bzw. symbolischen Überformung absetzt, die aus dem Affekt-Ereignis eine mitteilbare, weil soziolinguistisch fixierte Emotion macht. Worin Stenner Massumi deutlich widerspricht, ist die Bewertung versprachlichter Emotion, die Stenner für die Bewältigung liminaler Affekte als unabdingbar auffasst, während Massumi sie aufgrund ihrer Beschränkung und Fixierung der affektiven Intensität weitgehend ablehnt.

Mit der Hervorhebung der funktionalen Bedeutung liminaler Technologien wird allerdings auch fraglich, wie sehr diese tatsächlich noch ereignisorientiert verfügt werden und inwiefern sie vielleicht doch teleologisch überformt sind. Im Fall von Übergangsriten ist das Ziel der Liminalisierung vorgegeben: Das Mädchen wird zur Frau, der Junge zum Mann; zwei bislang Ungebundene werden zu Eheleuten usw. Mag auch die liminale Phase mit höchster affektiver Intensität erlebt werden, so ist doch der Ausgang vorgeprogrammiert. In dieser Hinsicht gehören die liminalen Affekttechniken gerade nicht dem eventologischen Verfügungsparadigma an, dessen Pointe ja darin besteht, Affekt-Ereignisse im vollen Bewusstsein zu induzieren, dass diese nur dann gelingen, wenn tatsächlich Unerwartetes eintritt. Die Trennlinie zwischen spontanen und inszenierten liminalen Ereignissen entspricht dann genau jener zwischen dem philosophischen Ereignisbegriff und demjenigen der Kulturindustrie – Stenner trägt dem an einer Stelle Rechnung, an der er drei Weisen unterscheidet, in denen von Ereignissen gesprochen wird: *erstens* als alltägliche Vorkommnisse, *zweitens* als etwas Außergewöhnliches, das spontan und unvorhersehbar eintritt, *drittens* als eine sorgfältig inszenierte Aufführung (82). Der erste Ereignisbegriff ist hier nicht von Belang, weil keinerlei Liminalität im Spiel ist. Der zweite entspricht den spontanen liminalen Affekt-Ereignissen, der dritte den liminalen Affekttechniken – wobei ja eben deutlich wurde, dass diese dazu dienen, die spontanen Ereignisse zu bewältigen, um sie nicht sogar vorwegzunehmen und in ein kulturell sanktioniertes Programm des Etwas-Durchmachens im Ritus oder in den Künsten zu überführen. Die Beschreibung der Funktion des Rituals im obigen

Zitat verdeutlicht, dass es um die *Zähmung und Kultivierung von Affekten* geht, so dass diese in eine rhythmische, quasi musikalische, wenn nicht gar symbolische Struktur übersetzt werden – liminale Affekttechniken haben damit eine *kathartische Funktion* (nicht umsonst spricht Stenner von einer Konversion der Krise in ein Drama) und lassen sich damit dem poetologischen Verfügungsparadigma zuschreiben.

Zwischen der reinen Spontanität des hereinbrechenden Affekt-Ereignisses und der reinen Programmatizität des sorgfältig inszenierten Ritus *qua* liminaler Affekttechnologie, die für klassische Theaterstücke ebenso geltend gemacht werden kann wie für den Film, gibt es allerdings einen erheblichen Spielraum der Unbestimmtheit. Diesen lotet Stenner mit einem zunächst vielleicht überraschenden Begriff aus, nämlich dem der Fabulation. Diesen übernimmt er in erster Linie von Henri Bergson, der dem Fabulieren in seinem Spätwerk *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* von 1932 eine entscheidende Rolle in seiner Darstellung der »statischen Religion« zugewiesen hatte. In Absetzung von Bergsons (2019) kritischer Begriffsbesetzung gewinnt Stenner dem Fabulieren allerdings etwas durchaus Positives ab und untermauert dies unter Rückgriff auf die Fabulation bei Deleuze und mehr noch bei dem von diesem beeinflussten Literaturtheoretiker Ronald Bogue.

Einer der Ausgangspunkte von Bogue ist eine beiläufige Aussage des späten Deleuze (1993c, 249f.): »Die Utopie ist kein guter Begriff: es gibt eher eine dem Volk und der Kunst gemeinsame ›Fabulation‹. Man müsste Bergsons Begriff der Fabulation wiederaufgreifen und ihm eine politische Bedeutung geben.« Bogue versucht dies, indem er in fünf exemplarischen Lektüren zeitgenössischer postkolonialer Romane Umsetzungen dieser künstlerischen und politischen Bedeutung der Fabulation analysiert. Die Fabulation wird dabei zu einem Modus der Narration, der sich durch eine komplexe Auseinandersetzung mit vergangenen Ereignissen auszeichnet, denen ein Verwundungscharakter zukommt – Bogue spricht von den »scars of history«, denen sich die Fabulation zuwendet, um gleichwohl in der Wahrheit dieser Verwundungen Potenziale ausfindig zu machen, die eine offenere Zukunft möglich erscheinen lassen. Er übernimmt die deleuzianische Wendung von einem Experimentieren am Realen im Sinne eines Intervenierens in die materiellen, soziopolitischen, institutionellen und umweltlichen Umstände, die den Gegenstand der Fabulation ausmachen. Ausdrücklich wird dabei die Artikulation von bislang unerzählten, ausgelöschten, vergessenen Ereignissen erwähnt, ebenso wie die Neuordnung des Vergangenen im Hinblick auf eine potenzielle Transformation (Bogue 2010, 10). Von besonderer Rele-

vanz ist die Auseinandersetzung nicht bloß mit Narben, sondern ebenso mit Wunden, die gerade *nicht* verheilt sind (ebd., 45). Im Hintergrund der von Bogue analysierten Fabulations-Fallbeispiele steht immer die Hoffnung, eine kunstfertige Intervention vorzunehmen, die etwas Neues und vor allem: Besseres auf den Weg bringt (46). Wenn Bogue mit Deleuze die (auf Nietzsche zurückgehende) Funktionsbeschreibung des Philosophen als einen Arzt der Kultur rekapituliert, der nicht nur soziale Pathologien erkennt, sondern auch Behandlungsweisen vorschlägt, dann steht ihm die Ausweitung dieser Konzeption auf die Tätigkeit des Literaten vor Augen: »Literature, then, shares philosophy's end of diagnosing culture's illnesses and inventing possible cures.« (6)

Genau diese Figur wahlweise von Philosoph*innen, Schriftsteller*innen oder Künstler*innen als Ärzt*innen der Kultur macht auch Stenner (2018, 58) im Kontext seiner Adaption der Fabulation stark. Innerhalb des Liminalitätskonzepts nimmt die Fabulation, wie erwähnt, eine entscheidende Rolle ein, nämlich diejenige eines *Übergangs von einem verstörenden Ereignis zu kreativer Intuition*. Stenner scheint damit zu meinen, dass mit einem spontanen Ereignis eine Separation stattfindet und dass darin der »Keim« einer Fabulation beschlossen liegt: »The seed of fabulation that arises through »separation« is delicate and vulnerable. It is easily dismissed as a mere hallucination.« (Ebd., 63) Wenn nun die Fabulation tatsächlich die ihr zugeschriebene Funktion eines Übergangs der unentschiedenen liminalen Phase des »betwixt and between« in eine kreative Neuordnung erfüllen soll, muss sie einen positiven Inhalt aufweisen, der sich nicht auf eine Halluzination reduzieren lässt, wie Bergson dies tut. Deleuze (2000b, 14) macht die Auffassung stark, dass der positive Wert der Fabulation darin liegt, dass sie *Ideen* zur Welt bringt. Nicht aber Ideen mit bereits klar umrissenem kognitivem oder semantischen Gehalt, sondern eher intuitive Einsichten, die – so betont Stenner – einer künstlerischen Form oder noch allgemeiner eines Mediums bedürfen, um die Funktion einer kreativen Neuerung zu erfüllen, die in der Lage wäre, eine Re-Integration oder vielleicht besser: Re-Konfiguration der psychosozialen Strukturen zu bewirken. Trotz der (über Ronald Bogue vermittelten) Bedeutung der Literatur für diese Aufgabe insistiert Stenner (2018, 64) darauf, dass diese nur eines von vielen liminalen Affektmedien ist, die alle je unterschiedlich in der Lage sind, die Affektivität transformativer Ereignisse symbolisch zu kanalisieren. Die Bedeutung des Rituals liegt aber darin, alle Modi der Affektkanalisierung in sich zu vereinigen und gleichsam als multisensorische Matrix zu fungieren, von der aus sich die Kunstgattungen im Laufe der Zeit

herausdifferenziert haben (ebd., 65). Was sich Zuschauer*innen als Ritual darbietet, wäre demnach das Ergebnis einer Fabulation – die zur komplexen sozialen und performativen Form geronnene Übersetzung des fabulatorischen Keimes, der sich in einem spontanen Affekt-Ereignis dargeboten hat.

So aufschlussreich Stenners Liminalitätstheorie ist, so sehr bleibt sie allerdings von der Spannung zwischen dem Spontanen und dem Inszenierten durchzogen. Zwar betont er, dass damit nicht mehr als eine idealtypische Differenz eingezogen wird, insofern ja kein Ereignis völlig spontan ist, wie umgekehrt in jedem Ritual auch Spontanität Platz hat (275). Dennoch macht es einen beträchtlichen Unterschied, ob das Ergebnis eines liminalen Affektprozesses durch die Struktur eines Rituals vorgegeben ist oder ob diejenigen, die durch diese Erfahrung hindurchgehen, keinerlei Rahmen oder Kanalisierungsmöglichkeiten haben und letztlich mit ihr alleine bleiben. Das ist insbesondere bei verstörenden Affekt-Ereignissen von Belang: Es gehört zur Kompetenz von Priester*innen, Schaman*innen oder Zeremonienmeister*innen, auffällige Erfahrungsintensitäten aufseiten der Teilnehmer*innen zu erkennen, notfalls zu intervenieren und insgesamt darauf zu achten, dass die Re-Integration oder Re-Konfiguration nach der liminalen Phase gelingt. *Dieses Modell ist demnach strikt teleologisch angelegt: Das Ziel ist die Re-Integration nach vollzogener Transformation.* So wie Stenner die inszenierten liminalen Affekttechnologien beschreibt, bleiben das Wissen um das Ziel und die Mittel, es zu erreichen, immer garantiert. Darauf deutet auch sein Vorschlag hin, »that the devised liminal experience engendered through liminal affective technologies helps us to navigate and manage spontaneous liminality (and perhaps to bring a little of its spontaneity into our daily lives)« (25). Gerade der wie ein Nachgedanke in Klammern gesetzte und zudem so vorsichtig formulierte Vorschlag, dass liminale Affekttechniken *ein wenig Spontanität* ins Alltagsleben bringen sollen, klingt so, als gäbe es hierbei kein wirkliches Verstörungspotenzial. Für die klassischen Künste mag das auch gelten, zumindest wenn man an ihre kanonisierten Formen denkt. Dass gerade die Gegenwartskunst aber durchaus nicht nur auf die Rhetorik der Verstörung setzt (wie es freilich, bis zum Überdross, in so manchen Kunstdiskursen hervorgehoben wird), sondern zumindest in ihrem extremeren Formen *tatsächlich verstören kann* und sogar *tatsächlich verstört* und damit ein Ereignis im emphatischen Sinn hervorruft, ist als *Suspension der teleologischen Überformung der spontanen liminalen Affekt-Ereignisse* zu werten. Nichts anderes wollte schon Nietzsche, als er das Dionysische gegen das Apollinische setzte.

Daraus ergibt sich, dass Stenners liminale Affekttechniken nicht eindeutig einem Verfügungsparadigma zugeordnet werden können. Das Ritual im klassischen Sinne scheint vor allem poietologisch verfasst zu sein, oftmals durchsetzt mit dämonologischen Vorstellungen und Praktiken, in religiösen und spätantiken philosophischen Kontexten zudem aretologisch eingeeht. Ob es auch tatsächlich eventologischen Vorstellungen und Operationalisierungen folgt, lässt sich nur im Einzelfall entscheiden – notwendig erscheint dies jedenfalls nicht. Umgekehrt aber ist deutlich geworden, dass diese Kulturtechniken in vielen Fällen dazu dienen, spontane liminale Affekt-Ereignisse zu kanalisieren, gerade indem sie das Ereignishafte in gerahmte Poietologien überführen. Diese Spannung zwischen dem ereignishaft Liminalen und inszenierten liminalen Erfahrungen (die Victor Turner aus eben dem Grund als »limnoid« bezeichnete) ist nun aber gerade kein Mangel im Theoriedesign, sondern entspricht der Vielfalt der Verfügungsweisen, ihren unterschiedlichen Methoden und Zielen. Zudem gibt sie Anlass, auch an das eventologische Verfügungsparadigma die Frage zu stellen, von welchem Punkt an es pathologisch werden kann.

Affekt – Trauma – Ereignis

Um eine solche irreduzible Möglichkeit des Pathologischwerdens zu beschreiben, bietet sich das Ereignisdenken von Jacques Derrida wie kein zweites an. In seinem späten Text »Das Schreibmaschinenband« geht Derrida mit Nachdruck auf die Verbindung des Ereignisses mit dem Affektiven und auch dem Traumatischen ein. Dabei betont er zunächst, dass das Ereignis nur *etwas Lebendigem* zustoßen kann:

»Um seinem Namen »Ereignis« zu entsprechen, müßte das Ereignis vor allem jemandem zustoßen (arriver à qn), jedenfalls etwas Lebendigem, das – bewußt oder unbewußt – von ihm affiziert wird. Kein Ereignis ohne Erfahrung (und eben dies will »Erfahrung« im Grunde sagen), ohne bewußte oder unbewußte, menschliche oder nicht-menschliche Erfahrung dessen, was etwas Lebendigem zustößt oder geschieht.« (Derrida 2006, 36)

Ob bewusst oder unbewusst, Ereignisse gibt es nur, wenn sie erfahren werden – und der hier verwendete Erfahrungsbegriff ist offensichtlich ein emphatischer und deckt sich damit mit Marc Röllis (2004, 7) Feststellung, »dass sich im Begriff des Ereignisses eine radikale Revision der Erfahrung kristall-

isiert«. Wie sehr es sich dabei um ein Zustoßen handelt, dessen Stoßcharakter sich bis zum Schock, bis zum Trauma ausweiten kann, geht aus einer anderen Stelle von Derridas Text hervor:

»Aufgrund dieser Unvorhersehbarkeit, dieser irreduziblen und für das Erfahrungssubjekt nicht-aneignbaren Exteriorität ist jedes Ereignis als solches traumatisch. Selbst ein als »glücklich« empfundenes Ereignis. Was dem Wort »Trauma« zugegebenermaßen eine ebenso gefährliche wie ermüdende Allgemeinheit verleiht. Doch ist dies eine doppelte Schlußfolgerung, die man angesichts der spekulativen Inflation, die das Worte heute erlebt, vielleicht ziehen muß.« (Derrida 2006, 137)

Zugespitzt heißt das, wie Derrida selbst schreibt, dass ein Ereignis immer traumatisch ist – andernfalls ereignet es sich nicht. Selbst wenn das traumatische Ereignis gewollt wird, ist es *als* Ereignis traumatisch: Es versetzt das Subjekt auf eine neue Spur oder Bahn und setzt dessen Verfügungsmöglichkeiten außer Dienst. Indem Derrida für diese ent-setzende Kraft des Ereignisses das Wort Trauma trotz dessen »spektakulärer Inflation« verwendet, eröffnet er die Möglichkeit, das Pathologische mitzudenken, das in das Trauma von je her eingeschrieben ist und das somit auch das Affekt-Ereignis betrifft. Gewiss meint Derrida nicht, dass jedes affektive Ereignis pathologisch wirkt; doch ist die Möglichkeit des Pathologischwerdens für jedes affektive Ereignis konstitutiv. Die Nähe von Derridas Denken zur Psychoanalyse zeigt sich hier in aller Deutlichkeit.

Bedeutsam ist die konstitutive Rolle des Traumas auch für die hier angestellten Überlegungen zum eventologischen Verfügungsparadigma. Denn während Derrida dem Ereignis vor allem als etwas nachspürt, das von allein geschieht, denken andere Vertreter*innen der Ereignisphilosophie wie gesehen vermehrt über Verfügungsweisen nach, die Ereignisse hervorzubringen versuchen, so paradox dieser Versuch zunächst auch anmuten mag. Zwar lassen sich Ereignisse nicht programmieren wie mechanologische oder auch nur poetologische Effekte, doch offenkundig geht es gerade der modernen Kunst weitgehend darum, auf offene Weisen zu affizieren, was nichts anderes heißt, als ein affektives (oder zumindest ein perzeptives) Ereignis hervorzubringen – vorsichtiger gesagt: ein solches Ereignis durch entsprechende Vorbereitungen *sich ereignen zu lassen*. Wenn aber nicht klar ist, welche Affekte oder auch nur Intensitäten dabei ermöglicht werden, bedeutet das aus anderer Sicht, dass die Gefahr einer außerordentlich intensiven Affizierung bewusst in Kauf genommen wird. Wenn ein nicht planbares Affekt-Ereignis induziert wird, ist die Möglichkeit einer schmerzhaften, schockhaften und vielleicht auch dauerhaft verändernden Affizierung mitgegeben.

Anders gesagt: *Die eventologische Affektverfügung ist gerade aufgrund ihres entzüglichen (entgrenzenden) Charakters eine potenziell traumatisierende.* Damit lässt sich die Pathologie des eventologischen Verfügungsregimes, sollte es jemals hegemonial werden, auch schon benennen: Sie besteht in einer *ständig erneuerten Destabilisierung*, die es den Subjekten nicht mehr erlaubt, sich zu orientieren bzw. den sie heimsuchenden Ereignissen nachzuspüren, weil sie allzu schnell von neuen Affekt-Ereignis-Traumata überholt werden.

Derridas Hinweis auf die »spekulative Inflation« des Traumbegriffs, die ihm eine »gefährliche und ermüdende Allgemeinheit« verleiht, ist selbstverständlich ernst zu nehmen. Ähnliches liest man bei Bernhard Waldenfels (2002, 61), der in seiner Auseinandersetzung mit den *Bruchlinien der Erfahrung* gleichfalls beim Traumbegriff ankommt, um freilich einzuräumen, dass er »dieses verminte Gebiet« nur ein Stück weit betreten und sich von zwei Extremen fernhalten will. Das eine Extrem wäre die strikte Grenzziehung von Pathologie und Normalität, die das Trauma der pathologischen Seite zuschreiben und die Normalität von ihm bereinigt wissen will. Das Trauma und die Verletzung wären damit aber verharmlost: »Was uns affiziert, wäre säuberlich geschieden von dem, was uns infiziert.« (Ebd.) Das andere Extrem wäre eben die von Derrida angesprochene Inflation, sei es durch eine Veralltäglicung des Traumbegriffs, sei es durch eine Aufnahme des Begriffs in das Kulturvokabular, wodurch die Gefahr drohe, dass ernsthafte, klinische Formen von Traumatisierungen verwässert würden und »im Allgemeinkulturellen verschwimmen«. Waldenfels nennt allerdings eine dritte Möglichkeit: nämlich die philosophische Indienstnahme eines klinischen Vokabulars, »um sich bestimmten Unebenheiten und Abgründen der Erfahrung zu nähern, die der sogenannte gesunde Menschenverstand und seine philosophischen Nutznießer gern wegpolieren.« (61f.) Er nennt interessanterweise ein uraltes Beispiel für eine solche Indienstnahme, nämlich Platons Lehre vom menschlichen sowie göttlichen Wahnsinn (*der theia mania*, die in Form des Enthusiasmus bis heute nachwirkt), sowie ein zeitgenössischeres, nämlich das Werk von Emmanuel Levinas.³³³ Man könnte aber genauso an die kritische Theorie erinnern, die ja (wie in der Überleitung am Ende des zweiten Teils diskutiert) ausdrücklich von Sozialpathologien spricht und deren Diagnose zu einer der Aufgaben der Sozialphilosophie erhebt.

333 Bezüglich Levinas' Adoption von klinischen Ausdrücken, inklusive Trauma und Traumatisierung, ist Waldenfels ambivalent, er markiert sie an dieser Stelle als »nicht unproblematisch« (ebd., 62) und schlägt an anderer Stelle vor, sie durch seinen eigenen Begriff des Widerfahrnisses zu ersetzen (ebd., 147f.).

Vor dem Hintergrund der Diskussion des eventologischen Verfügungsparadigmas lässt sich die »spekulative Inflation« des Traumabegriffs aber noch einmal anders deuten: und zwar nicht als eine fahrlässige oder verwässernde Übernahme eines klinischen Begriffs in außerklinische Kontexte, sondern als eine Entwicklung, die nicht zufällig parallel zu und synchron mit der Neubestimmung von Affekten als Ereignissen auftritt. Beides geschieht im späten 20. Jahrhundert, mit nochmals verstärkter Emphase seit den 1990er-Jahren. Belegen lässt sich diese These von der Komplementarität eines eventologischen und eines traumatologischen Affektbegriffs mit der Wirkung von Judiths Hermans Buch *Trauma and Recovery* von 1992, das für die Psychiatrie bis heute als ein Meilenstein gilt.³³⁴ Herman rekapituliert darin die Geschichte der Traumaforschung sowie des Wechselspiels von Anerkennung und Verleugnung seelischer Verletzungen, die zu anhaltenden Gefühlen der Ohnmacht sowie zu dysfunktionalen Kompensationsversuchen führen. Ihr Streifzug ist schon deshalb verdienstvoll, weil sie nicht bloß die wichtigsten Stationen der Entwicklung eines zeitgemäßen Traumabegriffs Revue passieren lässt, sondern zugleich auf die Abhängigkeit psychiatrischer Fortschritte von unterstützenden politischen Bewegungen hinweist: »Three times over the past century, a particular form of psychological trauma has surfaced into public consciousness. Each time, the investigation of that trauma has flourished in affiliation with a political movement.« (Herman 2015, 9)³³⁵ Politische Bewegungen gehen ihrerseits immer mit intellektuellen Bewegungen einher, und es liegt nahe, hier eine wechselseitige Unterstützung progressiver politischer Agenden und philosophischer Konzepte wie eben die Aufmerksamkeit für kollektiv und individuell erschütternde Ereignisse zu vermuten. Umgekehrt steht zu befürchten, dass die an vielen Orten zunehmenden restaurativen Politiken der »spekulativen Inflation« des Traumabegriffs bald einen Riegel vorschieben dürfte; die Missachtung der Traumata von Kriegsgeflüchteten einerseits sowie von Opfern sexueller Gewalt andererseits, die durch patriarchale Politiker*innen

334 Herman, eine Expertin auf dem Gebiet der Behandlung von Opfern häuslichen Missbrauchs, entwickelte das Konstrukt »complex posttraumatic stress disorder«, das bald Eingang in die psychiatrische Diskussion gefunden hat und ins ICD-11 aufgenommen wurde.

335 Die Stationen sind: die Erforschung der Hysterie im späten 19. Jahrhundert, die durch die republikanische und antiklerikale Politik in Frankreich gestützt gewesen sei (wie im Falle Charcots); die Erforschung der Kriegsneurosen, die jeweils nach den Weltkriegen, dann aber besonders nach dem Vietnamkrieg durch die Antikriegsbewegung gestützt wurde; sowie die Erforschung von Traumatisierung durch häusliche Gewalt und Missbrauch, die durch den Feminismus entscheidende Impulse erhielt.

demonstrativ an den Tag gelegt wird, lässt die Frage, die Herman am Ende ihres geschichtlichen Streifzugs stellt – »Will these insights be lost again?« (ebd., 32) – entgegen der Zuversicht von 1992 heute in einem pessimistischeren Licht erscheinen.

Die Interpretation des Affekts als Ereignis spiegelt sich Herman zufolge in der Aufmerksamkeit für jene übermäßige Affizierungskraft von »horrible events«, wie sie jeder Traumatisierung zugrundeliegen: »People who have endured horrible events suffer predictable psychological harm.« (3) Es ist keine zufällige Wortwahl, wenn die Traumaforscherin ebenfalls von Ereignissen spricht, auch wenn sie den philosophischen Ereignisbegriff nicht diskutiert. Sachlich ist die Überschneidung, wie schon von Derrida vermerkt, schlicht nicht ignorierbar. Sie geht auch aus den Erörterungen von Waldenfelds (2002, 325) hervor, etwa wenn er vorschlägt, den traumatisierenden Schrecken (affekt-)ökonomisch als einen »unkalkulierbaren Überschuß« zu definieren. Hinzu kommt ein Schrecken, der »aus der Fassung bringt« und Ordnungsschemata außer Kraft setzt (ebd., 326). Wenn eine Philosophie des Ereignisses all diese Motive und Momente stark macht, dann wird damit nicht nur der Kontroll- und Psychomacht der kybernetischen und industriellen Institutionen die Affirmation des Nichtberechenbaren und Kontingenten entgegengesetzt; auch geht es nicht bloß um die neuerliche Affirmation eines gewissen Messianismus, der in der Erwartung des Ereignisses eine Öffnung auf die Zukunft hin anerkennt, wie dies vor allem für Derridas Ereignisbegriff charakteristisch ist; sondern darüber hinaus wird, implizit oder explizit, anerkannt, *dass es traumatisierende Ereignisse gibt, dass es sie bereits gab* (wofür Auschwitz und Hiroshima als die Inbegriffe der von Menschen gemachten schrecklichen Ereignisse stehen), *und dass es sie weiterhin geben wird*, wenn auch, wie zu hoffen wäre, nur noch in Form von Naturkatastrophen, nicht aber aufgrund von menschlicher Grausamkeit. Diese Anerkennung der Wirklichkeit und anhaltenden Wirksamkeit Entsetzen erregender Ereignisse und insbesondere von Akten der Grausamkeit gilt es zu bewahren, ungeachtet aller womöglich inflationärer Indienstnahmen.

Die Verbindung von Affekt, Trauma und Ereignis findet sich in der Gegenwartphilosophie bei wohl niemandem so zentral gestellt wie bei Catherine Malabou, deren Essay *Was tun mit unserem Gehirn?* im dritten Teil bereits anhand der Unterscheidung von Plastizität und Flexibilität diskutiert wurde. In ihrer Auseinandersetzung mit den »Neuen Verwundeten« (Malabou 2012, 161) schließt sie nun direkt an Judith Herman an und folgert, dass sich an allen Fronten der gegenwärtigen Gesellschaft posttraumatische Zustände

ausbreiten würden, die durch die Unfähigkeit zur emotionalen Berührung charakterisiert seien. Tatsächlich ist das emotionale Taubheitsgefühl – »numbing« oder auch »constriction« – eines der drei Hauptsymptome des Traumas in Hermans (2015, 33–50) Darstellung, neben »hyper arousal« und »intrusion«. Herman konzentriert sich allerdings darauf, was sie die Dialektik des Traumas nennt: ein Changieren zwischen dem Wiedererleben der traumatischen Erfahrung, dem affektiven Einbruch und der affektiven Taubheit. Letztlich scheint aber diese Taubheit ein noch höheres Gewicht zu bekommen, weil Herman zufolge bei chronisch Traumatisierten die Einschnürung ihres affektiven Erlebens ein alle Lebensvollzüge einschränkendes Ausmaß annimmt (ebd., 87). Diese Unfähigkeit betrifft auch – und das ist ein für Malabou ganz zentraler Punkt – die Fähigkeit, überhaupt mit dem Anderen in Beziehung zu treten. Es steht also die Erfahrbarkeit des Anderen, der Alterität, auf dem Spiel, wenn die soziopolitischen Umstände durch Traumata bestimmt werden, die in Desaffizierung münden.

Traumatologie und Eventologie sind bei Malabou engstens ineinander verschränkt. In ihren ausführlichen Freud-Lektüren arbeitet sie heraus, dass dieser das Trauma vor allem als psychosexuelles Ereignis verstanden wissen will und dem, was Malabou (2012, 2) das »zerebrale Ereignis« nennt, in seiner Theorie keinen Platz einräumt. Das zeigt sie insbesondere anhand der Auseinandersetzung mit den Kriegsneurosen, die Freud letztlich als narzisstische Störungen qualifiziert, anstatt der Nähe zu Gewalt und Tod sowie dem andauerndem psychischen und physischen Stress eine eigenständige Ereignishaftigkeit zuzugestehen (ebd., 101–114). Demgegenüber hat der Militärpsychiater Louis Crocq (1999) dazu aufgefordert, das Ereignis in diesem Sinne *zu rehabilitieren*, wie Malabou betont – und zwar in seiner destruktiven, überwältigenden und desorganisierenden Macht (Malabou 2012, 151). Auch hier geht sie allerdings über die spezifischen Theorien von Kriegsneurosen bzw. des posttraumatischen Stresssyndroms hinaus, um an ihnen Anleihen zu nehmen für eine allgemeine Theorie des Traumas als etwas, das die gesamte Gesellschaft durchzieht (154f.). Möglich wurde diese Ausbreitung des Konzepts genau durch diese Anerkennung des Traumas als Resultat eines Ereignisses, das auf sinnlose Weise über Subjekte hereinbricht, diese überwältigt und ihre psychische Integrationskraft aushebelt. »Rehabilitating the event is thus a matter of taking into account the discontinuity produced by the traumatizing event and of its destructive power to transform identity« (153).

Auf diese destruktive Seite der Plastizität insistiert Malabou (2011) mit enormer Emphase. Paradigmatisch dafür sind Gehirnverletzungen, die zu

einer radikalen Veränderung der Persönlichkeit führen und damit unter anderem eben auch das Affektleben einschränken, wenn nicht sogar auslöschen.³³⁶ Philosophisch spitzt sie dieses Motiv in dem Essay *Go Wonder* zu: Darin fasst sie die Subjektivität als etwas, das von Affektivität konstituiert wird, eine Affektivität, die den klassischen philosophischen Affekt des Staunens beinhaltet, in dem eine Begebenheit für das auf sie aufmerksame Subjekt zum Ereignis wird; doch ist es diese Affektivität, die immer die Möglichkeit bereitstellt, dass ein traumatischer Affekt sie durchkreuzt und ihr Erleben unmöglich macht (Malabou 2013, 11). Ergebnis ist die schon erwähnte Desaffektion, die auch ein Ende des Staunenkönnens bedeutet.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Interpretation von Affekten als Ereignisse *nolens volens* auch jene Ereignisse mitberücksichtigen muss, die Malabou als Paradigmen für die destruktive Plastizität auffasst: Hirnverletzungen sowie psychische Traumatisierungen, die sich analog zu diesen auswirken. Die von Malabou behauptete Analogie, wenn nicht sogar Gleichwertigkeit ist zumindest an einer Stelle allerdings nicht triftig: Traumatisierungen aufgrund von »horrible events«, wie Judith Herman sie nennt, lassen sich durch behutsame (und gewiss auch langwierige) Nachsorge erfolgreich behandeln. Sie gleichen Hirnverletzungen zwar darin, dass sie nicht reversibel sind; aber dennoch ist das Gehirn nicht organisch geschädigt, auch wenn die traumatischen Erlebnisse zweifellos Spuren in den neurologischen Strukturen (den Synapsen) hinterlassen haben. Dadurch, dass Malabou diesen Unterschied nicht berücksichtigt, kommt sie auch nicht auf die Ansätze zur Traumatherapie zu sprechen, die von den von ihr herangezogenen Psychiater*innen und Psychoanalytiker*innen entwickelt wurden. Gewiss will Malabou, wie schon in *Was tun mit unserem Gehirn?*, die nötige Aufmerksamkeit auf das Wirken der Neuroplastizität lenken – in diesem Fall mit besonderer Betonung der negativen oder destruktiven Seite der Plastizität. Doch da sie eine quasi-epidemische Ausbreitung von traumatisch induzierter Desaffek-

336 Diese Analogisierung bedürfte weitergehender Diskussion, als hier geleistet werden kann.

Die neurophysiologische Traumaforschung hat festgestellt, dass Traumatisierungen mit Veränderungen der Hirnfunktionen einhergehen und greift dabei auf informationstechnologische Metaphern zurück: Bestimmte Gehirnstrukturen werden durch die traumatischen Erfahrungen »ausgeschaltet«, sodass die Bewältigung des Traumas davon abhängt, ob diese Funktionen wieder »fully online« gehen (van der Kolk 2015, 70). Damit ist aber ein ganz anderes Modell der Veränderung aufgerufen als das der permanenten Gehirnschädigung, die Damasio untersucht hat. Da Malabou die Analogie aber in der veränderten Symptomatik begründet sieht, ist diese zweifellos wesentliche Differenz zumindest kein Hindernis für ihre Betonung der Anerkennung eben dieser massiven Veränderungen.

tion diagnostiziert, übt sie sich als Diagnostikerin von Sozialpathologien, die zweifellos dringender Therapiemöglichkeiten bedürfen.

Genau diese Seite bleibt sie schuldig, auch wenn sie mit den Psychoanalytiker*innen Francoise Davoine und Jean-Max Gaudilliere zu einer interessanten Wendung findet: Es gehe darum, zum Subjekt des Leidens jener anderen zu werden, die aufgrund ihrer Desaffektion infolge von erlittenen Traumata nicht in der Lage sind, ihr eigenes Leiden zu empfinden (Malabou 2012, 214).³³⁷ Nun wäre damit zwar ein gewisser Ersatz für verloren gegangene Affizierbarkeit gegeben, eine Art prothetisches Leiden, das gegen das Vergessen und die Auslöschung wirkt; doch zugleich wäre damit den Betroffenen nicht wirklich geholfen, und die ersatzweise Leidenden müssten diese Aufgabe auf Kosten ihres eigenen Affektlebens auf sich nehmen. Zielführender erscheint dann doch der Versuch einer Restitution der Affizierbarkeit, eine Reaffektion, die freilich genau da ansetzen muss, wo sich das Trauma affektiv auswirkt, wie etwa Judith Herman in ihrem überaus lesenswerten Buch auch für Laien nachvollziehbar darlegt.

Die Anerkennung traumatischer Ereignisse als mehr oder weniger ubiquitäre Realität, von der Menschen quer durch alle Bevölkerungssegmente betroffen sind, ist dennoch ein Verdienst von hoher politischer Tragweite. Malabous Insistieren auf dem Gedanken einer destruktiven Plastizität hat starke Berührungspunkte mit dem Diskurs der Vulnerabilität, der in der politischen Theorie der Gegenwart so wichtig geworden ist (siehe Butler u. a. 2016). Aus etymologischer Sicht liegt diese Berührung auf der Hand: Im Altgriechischen bedeutet *trauma* Wunde, ebenso wie das lateinische Wort *vulnus*. Der Unterschied zwischen dem Trauma- und dem Vulnerabilitätsdiskurs betrifft dann in erster Linie die Frage, ob man es mit manifesten psychischen Wunden zu tun hat, wie eben den in der Psychiatrie verhandelten Traumata, oder mit der (oftmals ontologisch unterfütterten) Zuschreibung einer konstitutiven Verwundbarkeit als passive und negative Kapazität empfindsamer (zumeist menschlicher) Körper.³³⁸ Der Traumadiskurs verhandelt immer bereits vorhandene Traumata. Er ist damit auf Konkretes gerichtet, und seine politische Brisanz liegt eben darin, anzuerkennen, dass es Traumatisierungen gibt, die Subjekte weitgehend entmächtigen und die an den Veränderungen der Hirnfunktionen nachweisbar sind. Der Traumadiskurs muss damit konsequenterweise in therapeutische Ansätze münden, wie mit

³³⁷ Ausführlicher hierzu, samt einem Vergleich mit Günther Anders, Bösel (2018).

³³⁸ Von Vulnerabilität ist mittlerweile in vielen anderen Bereichen die Rede: der Wirtschaft, der Informationstechnologie, der Ökologie, der Politik.

den vorhandenen Traumatisierungen angemessen umzugehen ist, was freilich nicht bloß psychiatrische Expertise verlangt, sondern damit in eins ethische und moralische Fragen akut werden lässt. Der Vulnerabilitätsdiskurs operiert dagegen auf abstrakter Ebene. Nicht geht es hier primär um vorhandene Verwundungen, Verletzungen oder Traumatisierungen (die Konnotation der Verwundung oder Verletzung ist freilich eine weitere als die des Traumas), sondern um die beständige Möglichkeit, in erheblicher Weise verletzt und damit eben verwundet zu werden – im schlimmsten Fall bis hin zur Traumatisierung. Die Differenz der Diskurse ist damit nicht nur auf den Gegenstandsbereich bezogen (manifestes Trauma im Unterschied zu latenter Verletzbarkeit, die dann natürlich auch Traumatisierbarkeit umfassen muss), sondern ebenso auf den Zeitaspekt. Der Traumadiskurs hat es in besonderer Weise mit der Vergangenheit zu tun, mit eben dem bereits (oftmals um Jahrzehnte) zurückliegenden traumatischen Ereignis, das in der Gegenwart nachwirkt. Der Vulnerabilitätsdiskurs funktioniert hingegen kraft der Vorwegnahme einer möglichen Zukunft, nämlich *der bevorstehenden Verletzung*, der es in der Gegenwart bereits entgegenzuwirken gilt.³³⁹ Der Traumadiskurs ist aufgrund seiner konstitutiven Verwiesenheit auf Vergangenes mit einer Nachsorge beschäftigt, wogegen der Vulnerabilitätsdiskurs auf Vorsorge gerichtet ist, die freilich bis zur radikalen politischen Aktion reichen kann. Damit ist ein dritter Unterschied benennbar: Denn während das Trauma in erster Linie passiviert, arbeitet zumindest der politische Zweig des Vulnerabilitätsdiskurses heraus, inwiefern dieses Konzept mit Handlungsmacht (*agency*) verbunden ist. Vulnerabilität steht, auch wenn sie als passive Kapazität verstanden wird, keineswegs im Gegensatz zur Fähigkeit, gerade aus dem Wissen um die Verwundbarkeit heraus ins politische und/oder vorsorgende Handeln zu kommen (vgl. Sabsay 2016, 284).

Dieses Handeln ist dann freilich aus der Antizipation bevorstehender Ereignisse geboren, die die Betroffenen beeinträchtigen und einschränken könnten. Das Ereignis ist hier also ganz und gar nicht etwas, das freudig begrüßt wird. Von der Absicht zeitgenössischer Kunstformen, unbestimmte Affekt-Ereignisse zu produzieren, ist die politische Operationalisierung der

339 Er gleicht damit strukturell der zuvor beschriebenen Logik der Präemption. Die Frage ist dann, welche Praktiken an die Zuschreibung von Vulnerabilität gekoppelt werden. Auch die von Massumi analysierte Präemption der Furcht argumentiert ja aus einer Betroffenheit durch die eigene Verwundbarkeit heraus, in diesem Fall diejenige der Vereinigten Staaten als souveränes und sicheres Territorium. Der Vulnerabilitätsdiskurs ist damit alles andere als frei von Fallstricken; vgl. dazu die Einleitung in Butler u. a. (2016).

Vulnerabilität denkbar weit entfernt. Aber auch diese inverse Intention lässt sich noch der eventologischen Kodierung des Affekts zuordnen. Zwar geht es hierbei keineswegs darum, die Ereignishaftigkeit als solche zu bekämpfen – dafür ist die Anerkennung der Offenheit und der Durchlässigkeit des Subjekts in diesem Diskurs zu prononciert (ebd., 286f.).³⁴⁰ Dennoch ist der Kampf um die Anerkennung von Vulnerabilität und insbesondere gegen das, was als ihre Ungleichverteilung bezeichnet wird, von der Antizipation negativwertiger Ereignisse inspiriert, sei es durch Jobverlust, politische Entrechtung, Inhaftierung oder körperliche und seelische Gewalt. Und zumindest diese negativwertigen Ereignisse sollen durch die politische Aktion, und sei es nur durch die Anerkennung der Vulnerabilität durch die Anderen, abgewendet werden.

Die *Herausforderung*, die der Trauma- sowie der Vulnerabilitätsdiskurs an das eventologische Verfügungsparadigma stellen, besteht darin, dass gegenüber den ästhetischen Operationalisierungen des Ereignisbegriffs nochmal ein anderer Modus stark gemacht wird. Die Ästhetik des Ereignisses hat die unbestimmten Affekte aufgrund ihrer Kraft zur Aufbrechung normaler und normalisierter Verhältnisse vor allem als wünschenswerte Ziele künstlerischer Prozesse in den Blick genommen, die freilich nur paradoxal – im Modus des entfügenden Verfügens – veranlasst werden können. Damit operieren die hierbei verhandelten zeitgenössischen Künste im *Modus der emphatischen Zuwendung* zum Affekt-Ereignis. Aber schon in den Kunstdiskursen zeigte sich die Ambivalenz dieses paradoxalen Verfügens, das die Möglichkeit traumatisierender Affizierungen nicht ausschließen kann. Das eventologische Paradigma muss daher, wenn es verantwortungsvoll mit der Kraft der Affizierung umgehen will, eine Sensibilität für die Verletzbarkeit von Subjekten entwickeln. Stenners Liminalitätstheorie hatte diese verstörenden Affekt-Ereignisse bereits einbezogen und die spontanen von den inszenierten Liminalisierungen unterschieden: Kulturelle Praktiken, denen ein Ritualcharakter zukommt, dienen aus seiner Sicht dazu, potenziell verstörende Affekte in psychisch integrierbare Ereignisse umzuwandeln. *Der Modus der Zuwendung zum Affekt-Ereignis wird durch einen Modus der Abwendung nicht mehr auffangbarer affektiver Überschüsse ergänzt.* Wo diese Dialektik der Liminalisierung allerdings nicht greift oder scheitert, können tatsächlich patho-

340 Sabsay definiert Durchlässigkeit als die Fähigkeit, affiziert zu werden, und schreibt ihr einen mehr oder weniger ontologischen Status zu; im Gegensatz dazu sei die Vulnerabilität, die auf soziopolitischen (Macht-)Relationen beruhe, ungleich verteilt und daher Gegenstand politischer Kämpfe.

gene Affekt-Ereignisse auftreten, die sich als Traumata in den Subjekten ausbreiten. Hier ist das maximal verstörende Ereignis bereits eingetreten, sodass nur noch eine Nachsorge jene Symptome zu lindern vermag, die zu einer massiven Beeinträchtigung der Lebensqualität und insbesondere zur Desaffektion führen. Die Zuwendung zum Affekt-Ereignis geschieht nur retrospektiv, und zwar im *Modus einer nachsorgenden Umwendung seiner unerwünschten Effekte*. Die retrospektive Zuwendung bleibt aber auch hier zentral, weil sonst jene altbekannte Verleugnung fortgeschrieben wird, die nicht anerkennen will, dass es überhaupt traumatisierende Affekt-Ereignisse gibt, wie bei Judith Herman deutlich wurde. Catherine Malabou hat diese Zuwendung insofern radikalisiert, als sie unter Einbeziehung der destruktiven Plastizität, die sie paradigmatisch bei irreparablen Schädigungen des Gehirns am Werk sieht, nicht nur an einer retrospektiven Zuwendung zum destruktiven Affekt-Ereignis festhält. Vielmehr wird bei ihr die Erwartung eben dieses negativwertigen Ereignisses als etwas, das jederzeit eintreten kann und damit virtuell jederzeit unmittelbar bevorsteht, zu einer Dringlichkeit des Denkens. Darin trifft sie sich in gewisser Weise mit dem politischen Diskurs der körperlichen, psychischen und sozialen Vulnerabilität, der zwar unter Verletzbarkeit nicht bloß die traumatische Erfahrung meint, aber gleichfalls auf die erwartbaren negativen psychischen Folgen möglicher bevorstehender Ereignisse abzielt. Während Malabou allerdings eine Zuwendung zum letztlich Nicht-Abwendbaren im Sinn zu haben scheint, woraus sich ihre existenzielle Emphase erklärt, operieren die Vertreter*innen des Vulnerabilitätsdiskurses primär im *Modus der Abwendung jener bevorstehenden Affekt-Ereignisse*, mit denen aufgrund von soziopolitischer Ungleichverteilung der Vulnerabilität zu rechnen ist und deren Eintreten damit nicht nur einfach kontingent, sondern schlechthin ungerecht wäre. Die ontologische und die ästhetische Sicht auf das Ereignis sind damit spätestens hier nicht nur um eine ethische Perspektive erweitert, sondern von politischen Auseinandersetzungen durchzogen.

Schluss: Für eine Ökologie der Affektverfügung

Die Eventologie, verstanden als die Suche nach einer Sprache für das Ereignis, begründet in den zeitgenössischen Affektdiskursen eine machtvolle neue Kodierung: *Affekte werden hierbei als Ereignisse verstanden, die nur entfügend verfügt werden können.* Während die Strategien der entfügenden Verfügung, die sich vor allem in den Praktiken zeitgenössischer Künste ausfindig machen lassen, darauf abzielen, Affekt-Ereignisse zu ermöglichen und ihr erhofftes Eintreten in paradoxaler Weise vorzubereiten, bemüht sich die Anerkennung bereits eingetretener, überwältigender Affekt-Ereignisse darum, einen Wege des Umgangs mit ihnen zu eröffnen. Zugleich geht die politische Debatte um Vulnerabilität von einer Antizipation negativwertiger Affekt-Ereignisse aus und kämpft darum, die ungerechtesten dieser zu erwartenden Ereignisse abzuwenden. *Zuwendung, Umwendung* und *Abwendung* stellen drei Modi der Anerkennung der Macht des Ereignisses dar, Strukturen aufzubrechen und damit Transformationen einzuleiten. Die große Divergenz der jeweils damit gemeinten Ereignisse stellt unter Beweis, dass nicht jede Transformation gewünscht ist und manche überwältigenden Transformationen einer nachsorgenden Verarbeitung bedürfen.

Gerade aufgrund dieser Divergenz bestimmt das eventologische Verfügungsparadigma, ohne bisher so benannt worden zu sein, einen beträchtlichen Anteil gegenwärtiger Diskurse in der Philosophie, den Kultur- und Medienwissenschaften, der Psychiatrie und Psychologie sowie der Soziologie und der politischen Theorie. In seiner Anerkennung der Macht des Ereignisses setzt es ein Gegengewicht zur Kontrolle vonseiten der Psychomacht. Es wirkt antagonistisch gegen die Verkettung jener Verfügungsparadigmen, die diese Psychomacht konstituieren. Kybernetologie, Maschinologie, Immunologie und Mechanologie werden gleichermaßen von der Eventologie herausgefordert, indem diese auf die unberechenbaren Überschüsse und Brüche abhebt, die dem Zwanglauf, der Vorstellung einer Immunisierung durch die Verfolgung des vorgeblich rationalen Eigeninteresses, der indus-

triellen Steigerungslogik sowie der regelungstechnischen Modulation widerstreiten. Dem Phantasma der Affektbeherrschung, das im affektiven Dispositiv immer offensiver aufblüht, ist damit eine antagonistische Gegenposition erwachsen, deren Kraft und Nachhaltigkeit sich angesichts der immer weiter um sich greifenden kontrollgesellschaftlichen Modulation der Affekte freilich erst noch beweisen muss. Dies wird in den kommenden Jahrzehnten angesichts der zu erwartenden Weiterentwicklung automatisierter Affekterkennung samt der Steuerung des Verhaltens von User*innen zu einem entscheidenden Feld soziopolitischer Auseinandersetzung werden. Auf dem Spiel steht dabei letztlich nichts Geringeres als die Anerkennung von Kontingenz, Verletzlichkeit, Endlichkeit, Unverfügbarkeit – kurz: der Ereignishaftigkeit der Welt, und das inkludiert selbstverständlich das gesellschaftspolitische Milieu, in dem wir leben.

Die Eventologie wirkt damit als ein Therapeutikum für die Pathologien der hegemonialen Verfügungsparadigmen. Gegen die kybernetologische Pathologie der Normalisierung setzt sie auf den Bruch mit vorherrschenden Normalitäten, insofern das Ereignis Ordnungen, Gewohnheiten und Erwartungen aufbricht; zudem insistiert sie auf der Nichtassimilierbarkeit des Ereignisses durch Normalisierungsverfahren. Gegen die maschinologische Pathologie des Extraktivismus setzt sie auf eine vergleichsweise ressourcenschonende Zuwendung zum Affekt-Ereignis, das schon im Kleinsten auffindig gemacht wird. Die Zentralität der Minimal Art für eventologische Diskurse zeigt dies indirekt an, ebenso die Kargheit der eingesetzten Mittel in der Performancekunst. Diese Fokussierung auf das ressourcenhaft Geringe – etwa auf die »minoritären Gesten« im Sinne Erin Mannings – korreliert mit der Betonung des Überschusses, der in den Affekt-Ereignissen selbst liegt und damit eine gleichsam unerschöpfliche Ressource bereitstellt, wenn man sie nur zu erkennen und anzuerkennen versteht. Gegen die immunologische Pathologie des Bellizismus, die das Freund-Feind-Schema naturalisiert und im Wirtschaftsleben fortschreibt, setzt sie auf die Verschränkung des Dichotomen, wie es in der Erfahrung des Ereignisses bereits begründet liegt: Denn wer von einem Ereignis spricht, sagt damit implizit, dass ihm etwas zu eigen wird, das anders ist als er selbst. Es ist die Begegnung mit Alterität, die sich in der Erfahrung des Ereignisses vollzieht. Auch wenn diese Erfahrung nicht immer eine angenehme oder wünschenswerte ist, zeigt sich gerade darin, dass Eigenes durch Fremdes heimgesucht wird, das dann dennoch nicht einfach aus dem Eigenen herausgeschnitten werden kann wie ein totes Stück Gewebe, es sei denn, man wollte Krieg gegen das eigene

Innenleben führen. Und gegen die mechanologische Pathologie, den Determinismus, setzt sie neben der bereits erwähnten Hervorhebung der unberechenbaren Überschüsse auf die Anerkennung gerade des Epiphänomenalen, das jedem Ereignis seine singuläre Kontur verleiht.

Wenn die Eventologie nun als Therapeutikum für die genannten Pathologien fungiert, ist die Frage naheliegend, ob sie nicht als Lösungsstrategie schlechthin taugt. Wäre der Umgang mit Affizierungen generell weniger zu pathologischen Überformungen neigend, wenn Affekte nur mehr oder zumindest primär als Ereignisse aufgefasst würden? Die Hinweise auf ein der Eventologie selbst inhärentes Potenzial zur Übersteigerung haben die Antwort darauf bereits anklingen lassen. Die Pathologie der Eventologie bestünde in einer *Destabilisierung*, die nicht nur permanent Ordnungsstrukturen einstürzen ließe, die über lange Zeit aufgebaut wurden, sondern die darüber hinaus die Etablierung einer schützenden, Vertrauen generierenden Normalität gar nicht mehr ermöglichen würde. Selbst Mersch, der ja emphatisch für die Aufmerksamkeit auf das Ereignis und die in ihm begebende Alterität eintritt, räumt der Habituation die notwendige Funktion ein, ein Gehäuse zu schaffen, das Leben ermöglicht. Eine »Philosophie der radikalen Ereignishaftigkeit« würde, wie oben bereits diskutiert, letztlich sogar die Entwicklung eines Bewusstseins von Symbolisierbarkeit, von Iterierbarkeit im Sinne Derridas, und damit die Ausbildung von Verfügungsweisen (im Sinne der griechischen *technai*) verunmöglichen (Waldenfels/Mersch 2013, 177). Ausgelöscht wäre damit auch die Möglichkeit, mit vorhandenen Traumatisierungen sorgsam umzugehen, denn was Menschen, die unter Traumata leiden, in erster Linie brauchen, sind Räume und Beziehungen, die von Vertrauen getragen sind, und Vertrauen lässt sich nicht ereignishaft herstellen – vielmehr sind dafür poietologische, aretologische und auch mechanologische Verfügungsweisen angezeigt, die hochgradig verlässlich wirken und gar nicht erst die Idee aufkommen lassen, dass die nächste schwerwiegende Verletzung unmittelbar bevorstehen könnte. Die Eventologie ist damit keine geeignete Lösung für die Probleme und Krisen, die von den übrigen Verfügungsparadigmen generiert werden – wohl aber fungiert sie als *Korrektiv* für ebendiese Krisen, und darüber hinaus eröffnet sie neue Wege in der Auseinandersetzung mit dem Affektiven.

Daraus lässt sich nun eine Schlussfolgerung ziehen, die die gesamte in dieser Arbeit entwickelte Genealogie der Affektverfügungsregime betrifft. Sie besteht in der *Anerkennung der Notwendigkeit einer intakten Vielfalt der Verfügungsparadigmen*. Die Rede von den Pathologien des Verfügens erlangt in

dieser Vielfalt ihren argumentativen Grund. Wo diese Pluralität beschnitten wird, geht jene Vielseitigkeit im Umgang mit Affizierungen verloren, die angesichts der Widerfahrnisse, die jederzeit hereinbrechen können, unbedingt erhaltenswert ist. Das zeigt sich angesichts der Kämpfe um das, was man in Ermangelung eines geeigneteren Begriffes immer noch Religion nennt, besonders deutlich. Radikale Atheist*innen polemisieren in einer Weise gegen religiöse Gruppen, die der Intoleranz, die religiösen Fundamentalismus ausmacht, in nichts nachsteht, bloß dass das Ziel der Intoleranz diesmal nicht *Anders-* oder *Nichtgläubige*, sondern die *Gläubigen insgesamt* darstellen. Im vorliegenden Kontext sind das Menschen, die in der einen oder anderen Weise auf dämonologische Verfügungsweisen zurückgreifen, um sich ihre Affekte erklärbar zu machen und an ihnen zu arbeiten. Angesichts der Kontingenz von Affektschicksalen, denen Menschen ausgesetzt sind, lässt sich die Ausübung von Praktiken wie dem Gebet, der Anrufung oder der Beschwörung nicht einfach als irrationale Regression abtun. Vielmehr folgt die Interpretation schicksalhaft eintretender Affekte als Wirkungen von Dämonen, Geistern oder Göttern (bzw. als Ergebnisse der Vernachlässigung der Aufmerksamkeit auf diese) ihrer eigenen Logik, die vor allem in der Anerkennung der Begrenztheit menschlicher Macht liegt. Das dämonologische Verfügungsparadigma kommt in dieser Anerkennung mit der Eventologie überein. Das älteste Paradigma trifft sich darin mit dem jüngsten. Letzteres verzichtet allerdings darauf, die Macht jenseits des Humanen zu personifizieren und sie damit letztlich doch nach menschlichem Vorbild zu modellieren, etwa indem man den überpersönlichen Mächten Absichten, Intentionen und einen Willen zuschreibt. Dieser Unterschied ist zwar wesentlich, hindert aber nicht daran, gewisse Parallelen zwischen der Religion und der Philosophie des Ereignisses zu ziehen. Beispielhaft wurde dies angesichts des Denkens von Jacques Derrida geleistet, das in seiner Betonung der Erwartung des unbestimmten Ereignisses dem messianischen Denken der jüdischen Religion nahesteht, zugleich aber auf jede Bestimmung einer übermenschlichen Instanz (selbst noch der apophantischen Bestimmung im Sinne der negativen Theologie) verzichtet.³⁴¹

Verzichtet werden muss allerdings ebenso auf eine Rhetorik der Entmachtung der Subjekte. Gerade angesichts unerwünschter Affekt-Ereignisse wäre die Preisgabe der Möglichkeiten, auf verlässliche Weise Affekte zu

341 Zur Differenz von Dekonstruktion und negativer Theologie siehe Jacques Derrida (2014). Zur Darlegung einer dekonstruktivistischen »Religion ohne Religion« siehe John D. Caputo (1997).

regulieren, fatal. Sie würde Menschen ihren bereits bestehenden Traumata ausliefern, wie sie ebenso die Ungleichverteilung der Vulnerabilitäten fortzuschreiben würde. Insbesondere im Hinblick auf die enormen Differenzen, die bezüglich der Verfügungsmittel in der Ära der Digitalisierung bestehen und die durch die Machtkonzentration bei wenigen global agierenden Konzernen auf unabsehbare Zeit bestehen zu bleiben drohen, ist die Rede von einer im Ereignisdenken begründeten »Tugend der Machtlosigkeit« (Mersch) politisch desaströs. Sie markiert eine diskursive Sackgasse und ersetzt die Prinzipien des Antagonismus durch postreligiöse Frömmigkeit. Diese wird allerdings die Subjekte kaum darin anleiten können, der Konzentration der Psychomacht etwas entgegenzuhalten. Als Waffe im Sinne von Deleuze' maßgeblichem »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften« (1993a) taugt sie jedenfalls so wenig wie einst die Frömmigkeit der Christen im Kampf gegen die Konzentration der Pastoralmacht der Kirchen.

Demgegenüber verspricht das Nachdenken über eine Affektökologie sowie eine Medienökologie weiter zu führen, weil diese Ansätze die katastrophalen Effekte der industriellen (Medien-)Technologien auf die Ökologie der physischen Umwelt ebenso zu ihrem Ausgangspunkt machen wie die soziopolitischen Phantasmen der Affektbeherrschung sowie ihre Antagonismen. Marie-Luise Angerer hat, ein Jahrzehnt nach ihrer Namensgebung für das »affektive Dispositiv«, eine solche Affektökologie stark gemacht und dabei auch die politischen Theorien von Ernesto Laclau, Louis Althusser, Chantal Mouffe und Oliver Marchart einbezogen, die auf Kontingenz und Zufälligkeit als Motoren politischer Prozesse setzen. Nur »ein Materialismus, der die Kontingenz ins Zentrum rückt, das Zufällige der Begegnung und die Notwendigkeit des Greifens und Ergriffen-Werdens«, könne der Transformation von Technologie, Leben und Umwelt etwas entgegenhalten (Angerer 2017, 63). Angerer setzt ihre Hoffnung damit ebenfalls auf das, was hier als Eventologie bezeichnet wurde. Dadurch, dass sie ihr Plädoyer für Kontingenz, Zufall und Ereignis unter den suggestiven Titel der Affektökologie stellt, deutet sie zugleich aber an, dass diese eventologische Neufassung des Affektbegriffs unter ökologischen Vorzeichen wie Diversität, Zirkulation und Kooperation stehen muss, um nur einige der wichtigsten Schlagworte ökologischer Diskurse zu nennen. Aus Sicht der vorliegenden Arbeit ist die Affektökologie als eine *Ökologie der Affektverfügung* reformulierbar.³⁴² Damit

342 Die hier angedachte »Ökologie der Affektverfügung« schließt an Félix Guattaris Überlegungen (2012, 46f.) zur »Ökosophie« an: »Die Umwelt-Ökologie, wie sie heute existiert, hat meines Erachtens die verallgemeinerte Ökologie, die ich hier befürworte, nur

ist eine Diversität in den Weisen und Paradigmen der Verfügung angesprochen, die sich zudem technikphilosophisch untermauern lässt – nämlich anhand all jener heterodoxen Ansätze, die dem hegemonialen Paradigma der Technik, wie es sich in der europäischen Neuzeit durchgesetzt hat, alternative Konzeptionen des Technischen entgegensetzen.³⁴³

Die Entscheidung, die Rede vom Technischen und der Technik bzw. den Techniken und Technologien durch die Terminologie des Verfügens zu ersetzen, erweist sich angesichts dieser affektökologischen Überlegungen einmal mehr als fruchtbar: Verfügung lässt sich abschließend als etwas fassen, *das zwischen den Polen der Regulation und der Transformation vermittelt*. Affektregulation – ein in der Psychologie zentraler Ausdruck – ist eine überlebensnotwendige Kompetenz, die in Erziehungsprozessen mühsam erworben und verfeinert wird. Kulturtechniken haben diesbezüglich immer schon eine konstitutive Rolle gespielt; Medientechniken sind spätestens im 20. Jahrhundert hinzugekommen, wenn man den individuellen Zugriff auf Medienapparaturen in Rechnung stellt, die zum *mood management* eingesetzt werden (Radio, Fernsehen, HiFi-Anlagen, Computer, Smart Phones etc.). Der Umgang mit diesen Medientechniken lässt sich seinerseits als Kulturtechnik, allenfalls auch als Medienkulturtechnik adressieren. Im 21. Jahrhundert wird nun aber aller Wahrscheinlichkeit nach die automatisierte, algorithmisch gesteuerte, zunehmend auf das Nutzer*innenprofil abgestimmte Affektregulation hinzukommen, deren Prinzipien den solchermaßen Regulierten nicht mehr zugänglich sein werden. Bei aller Notwendigkeit der Affektregulation wird hiermit eine kybernetische Hyperregulation prognostizierbar, die der altbekannten aretologischen Hyperregulation anhand des Ideals von Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung bis hin zur scheinbaren Affektlosigkeit an pervasiver Kraft in nichts nachstehen wird. In beiden Fällen dient die Regulation dem Erhalt einer bestehenden Ordnung, deren Rahmungen durch die Regulationsmechanismen selbst nicht in den Blick geraten.

angedeutet und lässt sie errahnen. Diese wird zum Ziel haben, die sozialen Kämpfe und die Art, die eigene Psyche anzunehmen, radikal zu verschieben.«

343 Ansätze alternativer Technikkonzeptionen finden sich bei Ernst Bloch (1985, 807: »Allianztechnik«); Lewis Mumford (1974, 292f.: »Polytechnik«); Ivan Illich (1998: »konviviale Technik«); Peter Sloterdijk und Hans-Jürgen Heinrichs (2001, 329f.: »Homöotechnik«). Zur Reaktualisierung von Illich siehe Vetter und Best (2015). Parallel zu dieser männlichen Traditionslinie hat sich seit den 1980er-Jahren, inspiriert von Donna Haraways *A Cyborg Manifesto*, ein (»cyber-«)feministisches Denken herausgebildet, das auf andere Entfaltungen des Technologischen drängt, siehe dazu Judy Wajcman (2004); Armen Avanesian und Helen Hester (2015); Laboria Cuboniks (2018).

Am anderen Ende des Pols der Verfügung steht die Transformation der Affekte. Auch sie ist ein altbekanntes Phänomen: Wie insbesondere die französische und deutsche Philosophiegeschichtsschreibung herausgearbeitet haben, ging es in der antiken Philosophie nicht bloß um Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern als konstitutives Moment für eine Neugestaltung der Lebensweise. Philosophie als Lebensform ist, wie Pierre Hadot, Michel Foucault und andere verdeutlicht haben, in zentraler Weise mit einer affektiven Autonomisierung verbunden, die je nach Schule zwar andere Affektlagen favorisiert, letztlich aber bis in den Stoizismus hinein positive affektive Ideale definiert hat, wie Begriffe wie Glückseligkeit, Heiterkeit und Enthusiasmus zeigen. Diese transformativen Ideale wurden in der Neuzeit reaktiviert und in den sich neu etablierenden Psycho-Disziplinen weiter verbreitet. Parallel dazu haben aufklärerische Bildungsideale ebenfalls auf die seelische Transformation gesetzt, wofür spätestens seit der Sattelzeit auch die Kunst in Anspruch genommen wurde. In der zeitgenössischen Ästhetik hat sich dieses Ideal der Transformation bis heute erhalten, wie angesichts der Performancekunst deutlich wurde.

Die Rhetorik der Transformation neigt aber dazu, zumindest zwei Aspekte zu übersehen, die den Begriff komplexer machen, als er zumeist verwendet wird. *Erstens* legt diese Rhetorik selten offen, *wohin* etwas transformiert werden soll. Die Veränderung bleibt damit Selbstzweck. Das muss nicht unbedingt ein Problem sein, enthüllt aber, dass hier oftmals unreflektiert einem Aktionismus das Wort geredet wird. *Zweitens* übersieht die Affirmation des Transformationsideals gerne, an welchen Fronten gesellschaftlicher und technologischer Prozesse ohnehin schon intensive und rasche Transformationen am Laufen sind bzw. bereits ihre Spuren hinterlassen. Von einer radikalen Transformation sprechen vor allem die Akteur*Innen in Silicon Valley und anderen Hot Spots der digitalen Technologien, wenn sie den seit einigen Jahren so beliebten Begriff der Disruption bemühen und damit sogar das unternehmerische Subjekt anrufen (Keese 2018). Der Disruptionsbegriff ähnelt dem Ereignisbegriff darin, dass er auf Strukturunterbrechung setzt und damit die Freisetzung von kreativen Überschüssen verspricht. Der Unterschied ist freilich genauso schnell benennbar: Die technologische Disruption gehorcht dem ökonomischen Willen zur Abschöpfung dieser Überschüsse. Der Bruch zielt auf einen Gewinn, der radikal ungleich verteilt ist, sodass sich mit jeder Disruption das Machtgefälle zwischen den Verfügenden und denjenigen, über die kraft der neuen Technologien verfügt wird, weiter erhöht. Eine dieser bereits erfolgten Disrup-

tionen ist anhand ihrer Konsequenzen inzwischen deutlich sichtbar geworden. Ein neuerlicher Strukturwandel der Öffentlichkeit hat in den letzten Jahren zu einer massiven Verschiebung in der Art und Weise beigetragen, wie Affekte öffentlich inszeniert werden. In erschreckender Weise sind dabei Gegenöffentlichkeiten entstanden, in denen sich Ressentimentgefühle ausbreiten, bis hin zum rückhaltlosen Schüren von Hass gegenüber Minderheiten, nicht selten bis zum Aufruf zur Gewalt. Die Barbarei, die sich hierin ankündigt, gibt dem Kampf gegen das Ressentiment, den Nietzsche einst als vordringliche psychopolitische Aufgabe ausgerufen hatte, erneute Dringlichkeit. Dieser Kampf wird freilich erst noch lernen müssen, sich innerhalb der digitalen Technologien strategisch aussichtsreich zu positionieren.

Mit diesen Entwicklungen erlangt das von Günther Anders aufgestellte Postulat der Plastizität der Gefühle eine hochbrisante Aktualität. Denn es handelt sich angesichts der Nebeneffekte der Digitalisierung der Kommunikation sowie des Affektlebens nicht einfach um eine Fortschreibung altbekannter Phänomene wie etwa der Propaganda extremistischer Gruppierungen. Vielmehr spielen hierbei intransparente Automatismen eine tragende, wenn nicht sogar die entscheidende Rolle. Wenn Algorithmen so programmiert werden, dass sie empörende, und das heißt starke, negative Affekte auslösende Nachrichten bevorzugen, entsteht eine Negativspirale, deren soziopolitischen Folgen sich derzeit in erschreckender Weise abzeichnen. Wie gut und triftig sich Anders' in einer früheren Phase der Industrialisierung entstandenen Diagnosen auf die gegenwärtige Digitalisierung übertragen lassen, hat vor kurzem Christopher Müller bewiesen. In Fortschreibung der Anders'schen Methode der Übertreibung bezeichnet Müller das Smartphone als die Atombombe des frühen 21. Jahrhunderts. Anders analysierte die relative Gleichgültigkeit angesichts der Atombombe als Effekt ihrer hochgradig arbeitsteiligen Entwicklung und Produktion. Angesichts dieser schwer durchschaubaren Komplexität ist es nachvollziehbar, wieso sich kaum jemand für die Existenz und den Einsatz dieser unvorstellbar destruktiven Waffe verantwortlich gefühlt hat. »The atom bomb«, so paraphrasiert Müller (2016, 140) Anders, »the ›brain-child, or rather, *the bastard child* unwittingly conceived by thousands of unsuspecting parents, concentrates power by ›switching off the critical and emotional faculties of its producers.« Auch wenn das Smartphone keine Waffe im technischen Sinn ist, mobilisiert es, so Müller, die gleichen Tendenzen komplexer und autonom gewordener Technologie: »[I]t facilitates ›the escape of inhibition and scruple‹ that Anders begins to isolate« (ebd., 148). Der Vergleich wirkt zunächst überzogen,

doch die arbeitsteilige Entwicklung immer leistungsfähigerer Smartphones und anderer digitaler Assistenzgeräte übertrifft tatsächlich noch diejenige der Atombombe, sobald man in Rechnung stellt, dass ihr Gebrauch zu einer unvordenklichen Datengenerierung beiträgt, die den Hersteller*innen und Entwickler*innen eine immer bessere Grundlage dafür bereitstellt, wie das Verhalten und die Affekte von User*innen beeinflusst und gesteuert werden können. Zunehmend wird demnach Alltagsgegenständen, die harmlos wirken und zu denen selbst bereits eine emotionale Verbindung hergestellt wird, Wissen über unsere intimsten Wünsche, Affekte und Gewohnheiten zugespielt, und dieses Wissen dient dazu, dass Entscheidungen zunehmend von diesen Geräten präfiguriert und suggeriert werden. Die affektive Prothetisierung führt, nicht nur im Sinne McLuhans, zu einer Anästhetisierung – nämlich im Sinne eines Nichtwissens, woher die Affekte rühren, von denen wir gleichwohl noch in Beschlag genommen werden.

Doch das Smartphone ist natürlich nur eine von vielen Technologien mit disruptiven Effekten. Ihr relativ rezentes Auftreten und die immer noch anhaltende Weiterentwicklung ihrer Anwendbarkeit erzwingen eine kritische Diskussion über ihre Auswirkungen. Zugleich aber lässt sich diese als beispielhaft für die Auseinandersetzung mit technologischer Disruption insgesamt auffassen. Mit einer solchen Auseinandersetzung, die zu einer überraschenden Drehung des Denkens führt, soll dieses Buch enden.

Die Erörterung der Eventologie diene auch dazu, Strategien gegen die Affektabschottung ausfindig zu machen, um dem Risiko vorzubeugen, dass Berührung und Anrührung nur noch unter affekttechnologischen und affektökonomischen Vorzeichen empfunden und gedacht werden. Heideggers Rede von den »Grundstimmungen« ist, der Hermetik wie auch dem latenten Antisemitismus seiner Seinsgeschichte zum Trotz (Trawny 2015), ein immer noch wegweisender Versuch, die Berührung durch ein Außen als Grundmotiv des Denkens vor der technologischen Selbstabschottung des Menschen zu bewahren. Ihm sind die französischen Poststrukturalist*innen und Dekonstruktivist*innen in politisch unvergleichlich sensiblerer Weise gefolgt. Jean-Luc Nancy und Jacques Derrida bemühten sich seit den 1990er-Jahren um ein anderes Sprechen über die »Berührung«, das Affizierung und Technisierung nicht von vermeintlich sicherer Warte aus gegeneinander ausspielt, sondern ihren vielfältigen Verschränkungen nachgeht (Derrida 2007). Beide teilen mit Bernard Stiegler die Anerkennung einer originären Technizität. Doch die vielleicht radikalste Auseinandersetzung mit der Technik findet

sich bei Nancy, insofern er die technologische Disruption der Gegenwart mit dem von ihm geprägten Kunstwort »Ökotechnik« auf den Begriff bringt.

»Unsere Welt ist die Welt der ›Technik‹, die Welt, in der sich der Kosmos, die Natur, die Götter, das vollständige System in seiner intimen Zusammenfügung als ›Technik‹ exponiert: Welt einer Ökotechnik. Die Ökotechnik funktioniert mit technischen Apparaten, an die sie uns von allen Seiten anschließt. Doch das, was sie macht, sind unsere Körper, die sie in die Welt setzt und an dieses System anschließt, unsere Körper, die sie somit sichtbarer, wuchernder, polymorpher, gedrängter erschafft, mehr in ›Massen‹ und ›Zonen‹, als sie es je waren. In der Erschaffung der Körper hat die Ökotechnik diesen Sinn, den man ihr in Resten des Himmels und des Geistes vergeblich zu geben versucht.« (Nancy 2003, 77f.)

Obwohl Nancy mit »Ökotechnik« die kapitalistische Indienstrahmung der immer mehr in die Umwelt sowie die Innenwelt der Körper ausgreifenden Technologien subsumiert (vgl. Nancy 1991), wird hier zugleich die »technologische Sinnverschiebung« angedeutet, auf die Erich Hörl (2011) im Anschluss an Nancy abhebt. Die Ökotechnik erschafft ein Wuchern menschlicher und nichtmenschlicher Körper, oder auch eine »koordinierte Gleichzeitigkeit von Dingen oder Wesen, die Kontingenz ihrer Kozugehörigkeiten, die Streuung im Wuchern von Aspekten, Arten, Kräften, Formen, Spannungen und Intentionen (Instinkten, Trieben, Projekten, Elanen).« (Nancy 2011, 62) All diese Körper und Körpereffekte, die in dieser technisierten Welt erscheinen, berühren und affizieren einander in vielfältiger Weise.

»Es geht weniger um ein Subjekt und eine Welt als vielmehr um Verweise der Welt in sich selbst und auf sich selbst, um die Fülle dieser Verweise und um ihre Weise, so das zu schaffen, was man einen Sinn nennen kann, einen Sinn der Welt, der nichts anderes ist als ihr Mit-Erscheinen, ihre Comparation: dass es Welt gibt und alles, was auf der Welt ist, und nicht nichts.« (Ebd., 67)

Mit dieser Formulierung spielt Nancy auf die Seinsfrage Heideggers an, die untrennbar mit der Stimmung oder dem Affekt des Staunens verbunden ist. Dieses Staunen gilt es offenkundig zu bewahren, weil in ihm eine Sinnerfahrung liegt, die gerade erst aufbricht und damit von der Schließung des Sinns so weit entfernt ist wie möglich. Die Kunst wird dann allerdings sein, diesen Affekt des Staunens angesichts der wuchernden Gefüge unserer Welt zu erhalten, ohne in ein staunendes Erstarren zu geraten, einen Stupor, der etymologisch nicht umsonst mit dem Stupiden verwandt ist – im Sinne der möglichen Dummheit, sich den ökotechnischen Zugriffen durch den kybernetischen Kapitalismus widerstandslos auszusetzen.

Dank

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift *Die Plastizität der Gefühle. Eine genealogische Kritik der Affektverfügung*, die ich im Oktober 2018 an der philosophischen Fakultät der Universität Potsdam für die Fächer Medienwissenschaft und Kulturwissenschaft eingereicht habe. Ich danke den Gutachter*innen Prof. Dr. Marie-Luise Angerer, Prof. Dr. Jens Eder und Prof. Dr. Thomas Macho für ihre intensive Auseinandersetzung und die vielen wertvollen Hinweise für die Überarbeitung.

Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften danke ich für die Zuerkennung eines APART-Stipendiums für das Projekt »Die Kunst, Emotionen herzustellen – Philosophie als kritische Psychotechnik« (2011–2014), in dessen Rahmen *Die Plastizität der Gefühle* entworfen wurde. Einen entscheidenden Anstoß dafür gab Sandra Manhartseder mit ihrer absichtsvoll naiven, auf die Philosophie insgesamt zielenden Frage »Wie viel Technik darf's denn sein?«. Für stete affektive und intellektuelle Unterstützung in der Wiener Zeit des Projekts danke ich zudem insbesondere Stefanie Wöhl und Claudia Weinzierl (†).

Inspirierende Gespräche durfte ich mit einer Vielzahl von Menschen führen, insbesondere sind mir Begegnungen mit Gerald Raunig, Elisabeth von Samsonow, Martin Saar, Kerstin Thomas, Anna Siblik, Andrea Stahl, K. Ludwig Pfeiffer, Julia Weber, Desiree Förster, Paul Stenner und Christopher Müller im Gedächtnis geblieben, die in der einen oder anderen Weise in das Buch eingeflossen sind.

Für die langjährige intellektuelle wie auch freundschaftliche Unterstützung möchte ich Tahani Nadim, Reingard Schusser, Sabine Silber, James Kennaway, Josua Handerer, Franziska Merhof, Felicitas Zeeden, Sebastian Möring und Novina Göhlsdorf ganz herzlich danken. Thomas Slunecko hat die Arbeit vor allem in der Schlussphase intensiv kommentiert und begleitet, dafür gebührt ihm ganz besondere Anerkennung.

Den Teilnehmer*innen des Seminars »Was sind affektive Medien« im Sommersemester 2021 danke ich für die aufschlussreiche Auseinandersetzung mit Teilen des im Werden begriffenen Buchs, sowie den Kolleg*innen des Studiengangs »Europäische Medienwissenschaft« (Universität Potsdam und FH Potsdam) für die anhaltend unterstützende Arbeitsumgebung.

Gerhard Oberschlick hat mir großzügigerweise sein Placet für die Verwendung der von Günther Anders eingeführten Phrase »Plastizität der Gefühle« im Titel dieses Buchs erteilt. Von Elisabeth Lexers fachkundigem Lektorat der Habilitationsschrift hat auch die vorliegende Buchfassung noch immens profitiert. Und nicht zuletzt sei Miryam Schellbach vom Campus Verlag für die gute Zusammenarbeit herzlich gedankt.

Literatur

Siglen

Nachschlagewerke

- ÄGB Barck, Karlheinz u. a. (2010) (Hg.). *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, Weimar.
- DE Diderot, Denis/d’Alembert, Jean le Rond (1751–1780) (Hg.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris. Digitalisierte und teilweise ins Englische übersetzte Fassung: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), ed. by Robert Morrissey, University of Chicago; Website: <http://encyclopedia.uchicago.edu/> (abgerufen am 27.08.2021).
- DWG *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des *Trier Center for Digital Humanities*, Version 01/21, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>>, abgerufen am 27.08.2021.
- HKWM Haug, Wolfgang Fritz (1994ff.) (Hg.). *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg.
- HWPph Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (1971–2007) (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel.
- ThRE Müller, Gerhard (1976–2004) (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, New York.

Aristoteles

- NE (2006). *Nikomachische Ethik*, hg. u. übers. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg.
- Poet. (1994). *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart.
- Pol. (1998). *Politik*, hg. u. übers. v. Franz Schwarz, Stuttgart.
- Rhet. (1995). *Rhetorik*, übers. v. Franz G. Sieveke, München.

Platon

Alle Platon-Zitate stammen aus der Apelt-Ausgabe: Platon (2004). *Sämtliche Dialoge*. In Verbindung mit Kurt Hilbrandt, Constantin Ritter u. Gustav Schneider hg. v. Otto Apelt, Hamburg [Nachdruck der Leipziger Ausgabe von 1922].

Leg.	<i>Gesetze</i> , in: <i>Sämtliche Dialoge</i> , Band VII, Hamburg.
Phd.	<i>Phaidon</i> , in: <i>Sämtliche Dialoge</i> , Band II, Hamburg.
Phdr.	<i>Phaidros</i> , in: <i>Sämtliche Dialoge</i> , Band II, Hamburg.
Rep.	<i>Der Staat</i> , in: <i>Sämtliche Dialoge</i> , Band V, Hamburg.
Symp.	<i>Gastmahl</i> , in: <i>Sämtliche Dialoge</i> , Band III, Hamburg.
Tht.	<i>Theätet</i> , in: <i>Sämtliche Dialoge</i> , Band IV, Hamburg.

Weitere verwendete Literatur

- Abbinnett, Ross (2018). *The Thought of Bernard Stiegler. Capitalism, Technology and the Politics of Spirit*, Abingdon.
- Abel, Günter (1978). *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin.
- Abramovic, Marina (2016). *Durch Wände geben. Autobiografie*, München.
- Afzal, Shazia/Robinson, Peter (2015). »Emotion Data Collection and Its Implications for Affective Computing«, in: Rafael A. Calvo u. a. (Hg.): *The Oxford Handbook of Affective Computing*, New York, S. 359–370.
- Ahmed, Sara (2004). »Affective Economies«, in: *Social Text*, vol. 22/2, S. 117–139.
- Alanen, Lilli (2006). »The Powers and Mechanisms of the Passions«, in: Saul Traiger (Hg.): *The Blackwell's Guide to Hume's Treatise*, Malden/MA, S. 179–198.
- Alewyn, Richard (1989). *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*, München.
- Alkemeyer, Thomas (1996a). »Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion«, in: Gunter Gebauer (Hg.): *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne zwischen Kult und Droge*, Frankfurt am Main, S. 65–100.
- (1996b). *Körper, Kult und Politik. Von der »Muskelreligion« Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936*, Frankfurt, New York.
- Anders, Günther (1983). *Die Antiquiertheit des Menschen. Erster Band: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München.
- (1984). *Die Antiquiertheit des Menschen. Zweiter Band: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München.
- (1986). *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, München.
- (2017). *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*, hg. v. Reinhard Ellensohn, München.
- Anderson, Scott F./Cryan, John F./Dinan, Ted (2017). *The Psychobiotic Revolution. Mood, Food, and the New Science of the Gut-Brain Connection*, Washington/DC.
- Angerer, Marie-Luise (2007). *Vom Begehren nach dem Affekt*, Berlin, Zürich.

- (2017). *Affektökologie: Intensive Milieus und zufällige Begegnungen*, Lüneburg.
- Angerer, Marie-Luise/Bösel, Bernd/Ott, Michaela (2014) (Hg.). *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*, Zürich, Berlin.
- Apostolidès, Jean-Marie (1981). *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps du Louis XIV*, Paris.
- Apuleius (2015). *Der Gott des Sokrates*, hg. v. Heinz-Günther Nesselrath u. a., Stuttgart.
- Assmann, Aleida (1989). »Festen und Fasten. Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes«, in: Walter Haug (Hg.): *Das Fest*, München, S. 227–246.
- Augé, Marc (2014). *Nicht-Orte*, München.
- Augustinus, Aurelius (1911–1916). *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zwei- undzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder, Kempten, München.
- Bachelard, Gaston (2014). *Poetik des Raums*, Frankfurt am Main.
- Badiou, Alain (2011). *Die kommunistische Hypothese*, Berlin.
- (2013). *Philosophie und die Idee des Kommunismus. Im Gespräch mit Peter Engelmann*, Wien.
- Barber, Alex (2011). »Hedonism and the Experience Machine«, in: *Philosophical Papers*, vol. 40/2, S. 257–278.
- Bartetzko, Dieter (1985). *Zwischen Zucht und Ekstase. Zur Theatralik von NS-Architektur*, Berlin.
- Barthes, Roland (2010). *Die Sprache der Mode*, Frankfurt am Main.
- Bartsch, Anne u. a. (2007) (Hg.). *Audiovisuelle Emotionen. Emotionsdarstellung und Emotionsvermittlung durch audiovisuelle Medienangebote*, Köln.
- Bateson, Gregory (1981). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt am Main.
- Baudrillard, Jean (1996). »Disneyworld Company«, *CTheory*, 27.03.1996, <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14846/5716> (abgerufen am 27.08.2021)
- (1998). *The Consumer Society. Myths and Structures*, London u. a.
- (2004). *Amerika*, Berlin.
- (2007). *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, Frankfurt am Main, New York.
- (2011). *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin.
- (2012). *Von der Verführung*, Berlin.
- Bauman, Zygmunt/Lyon, David (2013). *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Berlin.
- Baxmann, Inge (1989). *Die Feste der Französischen Revolution. Inszenierung von Gesellschaft als Natur*, Weinheim, Basel.
- Bazin, Hervé (2003). »A brief history of the prevention of infectious diseases by immunisations«, in: *Comparative Immunology, Microbiology & Infectious Diseases* vol. 26, S. 293–308.

- Beck, Hall P./Levinson, Sharman/Irons, Gary (2009). »Finding Little Albert. A Journey to John B. Watson's Infant Laboratory«, in: *American Psychologist*, vol. 64/7, S. 605–614.
- Begout, Bruce (2011). *Der ParK*, Zürich, Berlin.
- (2013). *Das Motel. Ort ohne Eigenschaften*, Zürich, Berlin.
- Behler, Ernst (1989). *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Paderborn u. a.
- Behrend, Heike/Luig, Ute (2000) (Hg.). *Spirit Possession. Modernity and Power in Africa*, Madison/WI.
- Benger Alaluf, Yaara (2018). »Alles inklusive – nur kein Stress«. Zur Produktion von Erholung in Clud-Med-Seaside-Resorts«, in: Eva Illouz (Hg.): *W(a)hre Gefühle. Authentizität im Gefühlskapitalismus*, Berlin, S. 51–80.
- Benjamin, Walter (1963). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main.
- (1980). *Moskauer Tagebuch*, Frankfurt am Main.
- Berardi, Franco »Bifo« (2009). *Precarious Rhapsody. Semicapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, London.
- (2016). *Helden. Über Massenmord und Suizid*, Berlin.
- Bergson, Henri (2000). *Denken und schöpferisches Werden*, Hamburg.
- (2019). *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Hamburg.
- Bernays, Edward (2011). *Propaganda. Die Kunst der Public Relations*, Freiburg.
- Bernstein, David W. (1996). »The Music of John Cage by James Pritchett«, in: *Music Theory Spectrum*, vol. 18/2, S. 265–273.
- Bianchi-Berthouze, Nadia/Kleinsmith, Andrea (2015). »Automatic Recognition of Affective Body Expressions«, in: Rafael Calvo u. a. (Hg.): *The Oxford Handbook of Affective Computing*, New York, S. 151–169.
- Bickmore, Timothy W. (2015). »Relational Agents in Health Applications«, in: Rafael Calvo u. a. (Hg.): *The Oxford Handbook of Affective Computing*, New York, S. 537–546.
- Bieger, Laura (2007). *Ästhetik der Immersion. Raum-Erleben zwischen Welt und Bild. Las Vegas, Washington und die White City*, Bielefeld.
- (2011). »Ästhetik der Immersion: Wenn Räume wollen. Immersives Erleben als Raumerleben«, in: Gertrud Lehnert (Hg.): *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*, Bielefeld, S. 75–95.
- Blank, Robert H. (2013). *Intervention in the Brain. Politics, Policy, and Ethics*, Cambridge/MA.
- Bleumer, Hartmut/Kaplan, Susanne (2012) (Hg.). *Immersion im Mittelalter. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, Stuttgart, Weimar.
- Bloch, Ernst (1985). *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main.
- Boenke, Michaela (2005). *Körper, Spiritus, Geist. Psychologie vor Descartes*, München.
- Böhler, Arno/Granzer, Susanne (2009) (Hg.). *Ereignis Denken. TheatRealität, Performanz, Ereignis*, Wien.
- Böhme, Gernot (2006). *Architektur und Atmosphäre*, München.

- (2008). *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen.
- (2013). *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin.
- Bohr, Jörn (2008). *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*, Erlangen.
- Bösch, Frank (2011). *Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Fernsehen*, Frankfurt am Main.
- Bösel, Bernd (2008). *Philosophie und Enthusiasmus. Studien zu einem umstrittenen Verhältnis*, Wien.
- (2013). »Einübung ins Entrücktsein. Heideggers eigen-willige Ekstasik«, in: Patrick Baur, Bernd Bösel, Dieter Mersch (Hg.): *Die Stile Martin Heideggers*, Freiburg, München, S. 178–206.
- (2017). »Affektive Differenzen, oder: Zwischen Insonanz und Resonanz«, in: Christian Helge Peters, Peter Schulz (Hg.): *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld, S. 33–51.
- (2018). »Was tun mit unseren Gefühlen? Zur destruktiven Plastizität bei Günther Anders und Catherine Malabou«, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 11/1, S. 26–39.
- (2020). »Affective Media Regulation, or: How to Counter the Blackboxing of Emotional Life«, in: Bernd Bösel, Serjoscha Wiemer (Hg.): *Affective Transformations. Politics – Algorithms – Media*, Lüneburg, S. 51–70.
- (2021). »Der psychotechnologische Komplex. Die Automatisierung mentaler Prozesse als demokratietheoretisches Problem«, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, <https://doi.org/10.1007/s41358-021-00283-2>.
- Bogue, Ronald (2010). *Deleuzian Fabulation and the Scars of History*, Edinburgh.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2006). *Der neue Geist des Kapitalismus*, Köln.
- Bourdieu, Pierre (1993). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Bowden, Sean (2011). *The Priority of Events. Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh.
- Bowlby, John (1982). *Attachment and Loss*, New York.
- Bramble, Ben (2016). »The Experience Machine«, in: *Philosophical Compass* vol. 11/3, S. 136–145.
- Braunack, Manfred (2012). *Europas Theater. 2500 Jahre Geschichte – eine Einführung*, Reinbek bei Hamburg.
- Breazeal, Cynthia L. (2002). *Designing Sociable Robots*, Cambridge/Mass., London.
- Bremer, Jörg (2014). »Vatikan erkennt Teufelsaustreiber an«, FAZ.net vom 03.07.2014, <http://www.faz.net/aktuell/politik/vatikan-erkennt-internationale-exorzisten-vereinigung-an-13025067.html> (abgerufen am 27.08.2021)
- Bremmer, Jan N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, Boston.
- Bringsjord, Selmer/Clark, Micah H. (2012). »Red-Pill Robots Only, Please«, in: *IEEE Transactions on Affective Computing*, vol. 3/4, S. 394–397.
- Bröckling, Ulrich (2007). *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main.
- (2017). *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin.

- Brodnig, Ingrid (2016). *Hass im Netz. Was gegen Hetze, Mobbing, Lügen tun können*, Wien.
- Brown, Deborah J. (2006). *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge.
- Bruckner, Pascal (2002). *Verdammt zum Glück*, Berlin.
- Brüderlin, Markus (2013). »Die Aura des White Cube. Der sakrale Raum und seine Spuren im modernen Ausstellungsraum«, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 76. Band, S. 91–106.
- Brütsch, Matthias u. a. (2005) (Hg.). *Kinogefühle. Emotionalität und Film*, Marburg.
- Bruno, Giordano (1995). *Giordano Bruno. Ausgewählt und vorgestellt von Elisabeth von Samsonow*, München.
- Bruyn, Gerd de (2001). *Fisch und Frosch oder Die Selbstkritik der Moderne. Ein architekturtheoretischer Essay*, Basel.
- Bryman, Alan E. (2004). *The Disneyization of Society*, London u. a.
- Buchner, Bernd (2013). *Wagners Welttheater. Die Geschichte der Bayreuther Festspiele zwischen Kunst und Politik*, Darmstadt.
- Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008). *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Bielefeld.
- Burkert, Walter (1990). *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München.
- Busch, Kathrin/Därmann, Iris (2007). »Einleitung«, in: dies. (Hg.): »*pathos*«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld, S. 7–31.
- Busch, Peter (2006). *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin, New York.
- Butler, Judith (2001). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith/Gambetti, Zeynep/Sabsay, Leticia (2016) (Hg.). *Vulnerability in Resistance*, Durham, London.
- Cailliois, Roger (1988). *Der Mensch und das Heilige*, München, Wien.
- Calvo, Rafael A./D’Mello, Sidney/Gratch, Jonathan/Kappas, Arvid (2015) (Hg.). *The Oxford Handbook of Affective Computing*, New York.
- Canetti, Laura u. a. (2002). »Food and Emotion«, in: *Behavioral Processes*, vol. 60/2, S. 157–164.
- Canguilhem, Georges (2008). *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert*, München.
- Cantillon, Richard (1931). *Abhandlung über die Natur des Handels im Allgemeinen*, Jena.
- Caputo, John D. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington.
- Cassian, Johannes (1981). *Spannkraft der Seele. Einweisung in das christliche Leben I*, hg. v. Gertrude und Thomas Sartory, München.
- Cassin, Barbara (2004) (Hg.). *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Paris.
- Cassirer, Ernst (2001). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, ECW 10, Hamburg.
- (2002a). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, ECW 12, Hamburg.

- (2002b). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, ECW 13, Hamburg.
- (2009). *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 18: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, hg. v. John M. Krois, Hamburg.
- Cavell, Stanley (1992). *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago.
- (1994). *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge/Mass.
- (2005). *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge/Mass.
- Chatterjee, Anjan (2004). »Cosmetic neurology: The controversy over enhancing movement, mentation, and mood«, in: *Neurology*, vol. 63/6, S. 968–974.
- Cialdini, Robert (2013). *Die Psychologie des Überzeugens*, Bern.
- Clark, Stuart (1999). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, New York.
- Clough, Patricia T. (2007). »Introduction«, in: dies. (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, London, S. 1–33.
- Coan, James A./Allen, John J. B. (2007) (Hg.). *Handbook of Emotion Elicitation and Assessment*, Oxford.
- Coffey, Rebecca (2021). »Microdosing, And The Gentrification Of Psychedelic Culture. A Conversation With Sociologist Dimitrios Liokaftos«, in: www.forbes.com, 29.06.2021 (abgerufen am 03.07.2021).
- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Oxford.
- (2008). *Violence. A Micro-sociological Theory*. Princeton, Oxford.
- Comte, Auguste (1891). *Katechismus der positiven Religion*, Leipzig.
- Coole, Diana/Frost, Samantha (2010) (Hg.). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham.
- Coubertin, Pierre de (1966). *Der olympische Gedanke. Reden und Aufsätze*, Stuttgart.
- Crocq, Louis (1999). *Traumatismes psychiques de guerre*, Paris.
- Crouch, Colin (2009). *Postdemokratie*, Frankfurt am Main.
- Crouzet, François (1996). »France«, in: Mikulás Teich, Roy Porter: *The Industrial Revolution in National Context. Europe and the USA*, Cambridge, S. 36–63.
- Culianu, Ioan P. (2001). *Eros und Magie in der Renaissance*, Frankfurt am Main.
- Curtis, Adam/British Broadcasting Corporation (2002). *The Century of the Self*, London [TV-Dokumentation].
- Curtis, Robin/Voss, Christiane (2008) (Hg.). *Immersion. Sonderheft Montage AV*, Marburg.
- Dahms, Susann (2019). *Strukturen des Affektiven. Kulturelle Ordnungen, Aufmerksamkeiten und affektive Hintergründe*, Bielefeld.
- Dany, Hans-Christian (2008). *Speed. Eine Gesellschaft auf Droge*, Hamburg.
- (2013). *Morgen werde ich Idiot. Kybernetik und Kontrollgesellschaft*, Hamburg.
- Därmann, Iris (2007). »Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase. Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie«, in: Kathrin Busch, dies.

- (Hg.): *Pathos. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld, S. 161–182.
- Damasio, Antonio (1999). *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making*, New York u. a.
- Danowski, Déborah/Viveiros de Castro, Eduardo (2017). *The Ends of the World*, Cambridge, Malden/Mass.
- Dean, Jodi (2012). *The Communist Horizon*, London, New York.
- Dean, Kenneth/Massumi, Brian (1993). *First and Last Emperors. The Absolute State and the Body of the Despot*, New York.
- DeGrazia, David (2005). *Human Identity and Bioethics*, Cambridge.
- Deile, Lars (2004). »Feste – eine Definition«, in: Michael Maurer (Hg.): *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Köln/Weimar/Wien, S. 1–17.
- Deleuze, Gilles (1993a). »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt am Main, S. 254–262.
- (1993b). *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main.
- (1993c). *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt am Main.
- (1997). *Differenz und Wiederholung*, München.
- (2000a). *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt am Main.
- (2000b). *Kritik und Klinik*, Frankfurt am Main.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977). *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt am Main.
- (1987). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Translation and Foreword by Brian Massumi, Minneapolis, London.
- (2000). *Was ist Philosophie?*, Frankfurt am Main.
- Delumeau, Jean (1990). *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries*, New York.
- Derrida, Jacques (1982). *Die Postkarte von Sokrates bis Freud und jenseits. Erste Lieferung – Envois/Sendungen*, Berlin.
- (1995). »Platos Pharmazie«, in: *Dissemination*, Wien, S. 69–190.
- (1998). »Die Rhetorik der Droge«, in: *Auslassungspunkte. Gespräche*, Wien, S. 241–266.
- (2006). *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*, Wien.
- (2007). *Berühren: Jean-Luc Nancy*, Berlin.
- (2014). *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien.
- Descartes, René (1984). *Die Leidenschaften der Seele*, zweispr. Ausgabe, hg. u. übers. v. Klaus Hammacher, Hamburg.
- Desmet, Pieter M. A./Schifferstein, Hendrik N. J. (2008). »Sources of positive and negative emotions in food experiences«, in: *Appetite* vol. 20/2-3, S. 290–301.
- Devega, Chauncey (2021). »Qanon and the Trump Cult. Expert Steven Hassan on whether they can be saved«, <https://www.salon.com/2021/03/25/qanon-and-the-trump-cult-expert-steven-hassan-on-whether-they-can-be-saved> (abgerufen am 29.08.2021).
- Dick, Philip K. (1969). *Ubik*, New York.

- Distelmeyer, Jan (2017). *Machtzeichen. Anordnungen des Computers*, Berlin.
- Dixon, Thomas (2003). *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge.
- Döring, Sabine (2009). »Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute«, in: dies. (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main, S. 12–65.
- Dostojewski, Fjodor (1992). »Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke«, in: *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus und drei Erzählungen*, München, S. 735–833.
- (1996). »Aufzeichnungen aus dem Untergrund«, in: *Der Spieler. Späte Romane und Novellen*, München, S. 429–576.
- Dries, Christian (2009). *Günther Anders*, Paderborn.
- Dubiel, Helmut (2006). *Tief im Hirn*, München.
- Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (2006) (Hg.). *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main.
- Dürr, Oliver (2009). *Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*, Stuttgart.
- Durkheim, Émile (2007). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Leipzig.
- Duttweiler, Stefanie (2007). *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*, Konstanz.
- Eggers, Dave (2013). *The Circle*, San Francisco.
- Ehrenreich, Barbara (2006). *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*, New York.
- (2009). *Smile Or Die. How Positive Thinking Fooled America and the World*, London.
- Eisenstein, Elizabeth (1979). *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge.
- Eisenstein, Sergej M. (2006). »Montage der Filmattraktionen«, in: *Jenseits der Einstellung. Schriften zur Filmtheorie*, Frankfurt am Main.
- Ekman, Paul (2004). *Gefühle lesen. Wie Sie Emotionen erkennen und richtig interpretieren*, Heidelberg.
- Elias, Norbert (1997). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bände, Frankfurt am Main.
- Emcke, Carolin (2016). *Gegen den Hass*, Frankfurt am Main.
- Epikur (2005). »Brief an Menoikeus«, in: *Wege zum Glück*, Düsseldorf, Zürich, S. 116–122.
- Epping-Jäger, Cornelia (2008a). »Lautsprecher-Passagen. Zu den Umbauten eines Dispositivs der Massenkommunikation vor und nach 1945«, in: Irmela Schneider, dies. (Hg.): *Formationen der Mediennutzung III. Dispositive Ordnungen im Umbau*, Bielefeld, S. 17–42.
- (2008b). »Modern Talking. Wie aus einer Politik der *reeducation* eine Politik der *reorientation* wurde«, in: Irmela Schneider, dies. (Hg.): *Formationen der Mediennutzung III. Dispositive Ordnungen im Umbau*, Bielefeld, S. 63–76.
- (2008c). »Der unerlässlich ruhige Ton. Umbauten der Stimmkultur zwischen 1945 und 1952«, in: Irmela Schneider, dies. (Hg.): *Formationen der Mediennutzung III. Dispositive Ordnungen im Umbau*, Bielefeld, S. 77–96.

- Esposito, Roberto (2004). *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin.
- Feldman Barrett, Lisa (2017). *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, New York.
- Ferber, Rafael (2007). *Warum hat Platon die »ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?*, München.
- Fetscher, Iring (1975). *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Fischer-Lichte, Erika (2004). *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main.
- Flashar, Hellmut (2016). *Hippokrates. Meister der Heilkunst*, München.
- Floridi, Luciano (2014). *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford.
- Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (2014). »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Biopolitik. Ein Reader*, Berlin, S. 7–62.
- Foucault, Michel (1977). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main.
- (1989a). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt am Main.
- (1989b). *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt am Main.
- (2003). *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Band III. 1976-1979*, Frankfurt am Main 2003.
- (2004). *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, Frankfurt am Main.
- (2005). *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. Band IV. 1980-1988*, Frankfurt am Main.
- (2006). *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt am Main.
- Foxman, Abraham H./Wolf, Christopher (2013). *Viral Hate. Containing its Spread on the Internet*, New York.
- Freud, Sigmund (1974). »Das Unbehagen in der Kultur«, in: *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main, S. 191–270.
- Frevort, Ute u. a. (2011). *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Fuchs, Mathias/Fizek, Sonia/Ruffino, Paolo/Schrage, Niklas (2014) (Hg.). *Re-thinking Gamification*, Lüneburg.
- Gaiser, Conrad (1998). *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- Galanti, Geri-Ann (1993). »Reflections on »Brain-Washing««, in: Michael D. Lagone (Hg.): *Recovery from Cults. Help for Victims of Psychological and Spiritual Abuse*, New York, S. 85–103.
- Gaukroger, Stephen (2002). *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge.
- Gebauer, Gunter (1996). »Olympia als Utopie«, in: ders. (Hg.): *Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne zwischen Kult und Droge*, Frankfurt am Main, S. 9–23.
- Gehring, Petra/Gelhard, Andreas (2012) (Hg.). *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich, Berlin.
- Gennep, Arnold van (2005). *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt am Main.

- Giannoulis, Elena/Wilde, Lukas R. A. (2021) (Hg.). *Emoticons, Kaomoji, and Emojis. The Transformation of Communication in the Digital Age*, London, New York.
- Göhlsdorf, Novina (2018). »Empathie«, in: Falko Schmieder, Georg Toepfer (Hg.): *Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte*, Berlin, S. 88–95.
- von Goethe, Johann Wolfgang (1999). *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Bd. 12, Frankfurt am Main.
- Goffman, Erving (1986). *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main.
- Goldblatt, David (2016). *The Games. A Global History of the Olympics*, New York, London.
- Goldie, Peter (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford.
- Goodman, Felicity (1997). *Ekstase, Besessenheit, Dämonen*, Gütersloh.
- Goodman, Steve (2010). *Sonic Warfare. Sound, Affect, and The Ecology of Fear*, Boston/Mass.
- Gracián, Baltasar (1993). *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, Zürich.
- Graf, Fritz (1996). *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München.
- Grau, Oliver (2003). *Virtual Art. From Illusion to Immersion*, Cambridge/Mass.
- Grau, Oliver/Keil, Andreas (2005) (Hg.). *Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühl durch Bild und Sound*, Frankfurt am Main.
- Grauerholz, James/Silverberg, Ira (1998) (Hg.). *Word Virus. The William S. Burroughs Reader*, New York, NY.
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory (2010) (Hg.). *The Affect Theory Reader*, Durham, London.
- Gregor-Dellin, Martin (1989). »Bayreuth. Mythos und Gegenwart«, in: Uwe Schultz (Hg.): *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München, S. 318–327.
- Griffiths, Allison (2013). *Shivers Down Your Spine. Cinema, Museums, & the Immersive View*, New York.
- Groys, Boris/Hagemeister, Michael (2005) (Hg.). *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main.
- Guattari, Félix (2012). *Die drei Ökologien*, Wien.
- (2014). *Chaosmose*, Wien.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004). *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main.
- Guski, Andreas (1932). *Produktionsskizze und Produktionsroman im Rußland des 1. Fünfjahrplans (1928–1932)*, Wiesbaden.
- Habermas, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main.
- (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main.
- Hadot, Pierre (2002). *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerziten der Weisheit*, Frankfurt am Main.

- Hagen, Wolfgang (2009). »Manfred von Ardennes ›Gedanken hören‹«, in: Marcus Hahn, Erhard Schüttpelz (Hg.): *Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne*, Bielefeld, S. 341–348.
- Haepke, Nadine (2013). *Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur. John Pawson – Peter Kulka – Peter Zumthor*, Bielefeld.
- Hahn, Johannes/Emmel, Stephen/Gotter, Ulrich (2008) (Hg.). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, Boston.
- Hahn, Marcus/Schüttpelz, Erhard (2009) (Hg.). *Trancemedien und Neue Medien um 1900*, Bielefeld.
- Haidt, Jonathan (2012). *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York.
- Han, Byung-Chul (2013). *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin.
- (2014). *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Frankfurt am Main.
- Haraway, D. J. (1989). »The biopolitics of postmodern bodies: Determinations of self in immune system discourse«, in: *Differences* vol. 1, S. 3–43.
- Hardt, Michael (1999). »Affective Labour«, in: *boundary*, vol. 26/2, S. 89–100.
- (2007). »Foreword: What Are Affects Good For?«, in: Patricia T. Clough (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, S. ix–xiii.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004). *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt, New York.
- (2010). *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, Frankfurt, New York.
- Harnoncourt, Nikolaus (2001). *Musik als Klangrede. Wege zu einem neuen Musikverständnis*, Kassel.
- Hartley, Mariette/Commire, Anne (1990). *Breaking the Silence*, New York.
- Hassan, Steven (2016). *Combatting Cult Mind Control*, Newton/MA.
- (2019). *The Cult of Trump. A Leading Cult Expert Explains How the President Uses Mind Control*, New York.
- Haug, Wolfgang Fritz (1989). *Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Hamburg.
- Hauskeller, Michael (1994). *Whitehead zur Einführung*, Hamburg.
- Hayles, N. Katherine (2017). *Unthought. The Power of the Cognitive Nonconscious*, Chicago, London.
- Heidegger, Martin (1954). *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart.
- (1961). *Nietzsche. Erster Band*, Pfullingen.
- (1977). *Holzwege*, Frankfurt am Main.
- (1984). *Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe Band 45*, Frankfurt am Main.
- (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Band 65*, Frankfurt am Main.
- (1993). *Sein und Zeit*, Tübingen.
- (1994a). *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe Band 79*, Frankfurt am Main.

- (1994b). *Heraklit. Gesamtausgabe Band 55*, Frankfurt am Main.
- (1997a). *Was heißt denken?*, Tübingen.
- (1997b). *Besinnung. Gesamtausgabe Band 66*, Frankfurt am Main.
- (2006). *Identität und Differenz. Gesamtausgabe Band 11*, Frankfurt am Main.
- (2009). *Das Ereignis. Gesamtausgabe Band 71*, Frankfurt am Main.
- (2014). *Überlegungen VII-IX (Schwarze Hefte 1938/39). Gesamtausgabe Band 95*, Frankfurt am Main.
- Heims, Steve Joshua (1991). *The Cybernetics Group*, Cambridge/Mass.
- Heise, David R. (2006). *Expressive Order. Confirming Sentiments in Social Actions*, New York.
- Hemel, Ulrich (2008). »Sich vor dem Siege über Vorgesetzte büten«. *Gracián für Manager*, München.
- Hemmings, Claire (2005). »Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn«, in: *Cultural Studies*, vol. 19/5, S. 548–567.
- Herman, Judith (2015). *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*, New York.
- Hesiod (1995). *Werke und Tage*, Stuttgart.
- Hillis Miller, J. (2006). »Derrida's Destinerance«, in: *Modern Language Notes* vol. 121, S. 893–910.
- Hindriks, Frank/Douven, Igor (2018). »Nozick's experience machine: An empirical study«, in: *Philosophical Psychology* vol. 31/2, S. 278–298.
- Hirschfeld, Christian Cay Lorenz (1780). *Theorie der Gartenkunst, Band 2*, Leipzig.
- Hirschman, Albert O. (1987). *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main.
- Hjortsberg, William (1971). *Grey Matters*, New York.
- Hochschild, Arlie (2006). *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt am Main.
- Hofmann, Albert (2002). *LSD – Mein Sorgenkind. Die Entdeckung einer »Wunderdroge«*, München.
- Honneth, Axel (1994). »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«, in: ders. (Hg.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, S. 9–69.
- Hörl, Erich (2009). »Vorwort des Herausgebers«, in: Bernard Stiegler: *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, Zürich, Berlin, S. 7–21.
- (2011). »Die technologische Bedingung. Zur Einführung«, in: ders. (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin, S. 7–53.
- Horvat, Srećko (2021). *After the Apocalypse*, Cambridge/UK.
- Holl, Ute (2002). *Kino, Trance and Kybernetik*, Berlin.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988). *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- Howells, Christina/Moore, Gerald (2013) (Hg.). *Stiegler and Technics*, Edinburgh.
- Hui, Yuk (2015). »Modulation after Control«, in: *New Formations. A Journal of Culture/Theory/Politics*, vol. 84–85, S. 74–91.

- Hunt, Lynn (1989). *Symbole der Macht – Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur*, Frankfurt am Main.
- Huxley, Aldous (2004). *Brave New World*, London.
- Illich, Ivan (1998). *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, München.
- Illouz, Eva (2007). *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt am Main.
- (2011). *Die Errettung der modernen Seele*, Frankfurt am Main.
- (2018) (Hg.). *Wa(b)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin.
- Jameson, Fredric (1994). *The Seeds of Time*, New York.
- Jay, Mike (2015). *High Society. Eine Kulturgeschichte der Drogen*, Darmstadt.
- Jaynes, Julian (1988). *Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*, Reinbek.
- Jensen, Marc G. (2009). »John Cage, Chance Operations, and the Chaos Game: Cage and the *I Ching*«, in: *The Musical Times*, vol. 150, nr. 1907, S. 97–102.
- de Jongh, Reinoud u. a. (2008). »Botox for the brain. Enhancement of cognition, mood and pro-social behaviour and blunting of unwanted memories«, in: *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, vol. 32, S. 760–776.
- Joost, Gesche/Scheuermann, Arne (2008) (Hg.). *Design als Rhetorik. Grundlagen, Positionen, Fallstudien*, Basel.
- Kant, Immanuel (1977). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main.
- Kappelhoff, Hermann (2004). *Matrix der Gefühle. Das Kino, das Melodrama und das Theater der Empfindsamkeit*, Berlin.
- Keese, Christoph (2018). *Disrupt Yourself. Vom Abenteuer, sich in der digitalen Welt neu erfinden zu müssen*, München.
- Kennaway, James (2012). *Bad Vibrations. The History of the Idea of Music as a Cause of Disease*, Farnham, Burlington.
- de Kerckhove, Derrick (1995). *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*, München.
- (1997). *The Skin of Culture. Investigating the New Electronic Reality*, London.
- Keynes, John Maynard (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London.
- Kirsch, Irving (2010). *The Emperor's New Drugs. Exploding the Antidepressant Myth*, New York.
- Kittler, Friedrich (1986). *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin.
- (1990). »Literatur und Psychotechnik«, in: *Modern Austrian Literature*, Vol. 29, S. 99–110.
- (2013). »Romantik – Psychoanalyse – Film: Eine Doppelgängergeschichte«, in: *Die Wahrheit der technischen Welt. Essays zur Genealogie der Gegenwart*, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht, Berlin, S. 93–112.
- Klatt, Johanna/Lorenz, Robert (2010) (Hg.). *Manifeste. Geschichte und Gegenwart des politischen Appells*, Bielefeld.
- Klossowski, Pierre (1998). *Die lebende Münze*, Berlin.
- Koch, Anton (1881). *Die Psychologie Descartes'*, München.

- Kolesch, Doris (2006). *Theater der Emotionen. Ästhetik und Politik zur Zeit Ludwigs des XIV.*, Frankfurt am Main.
- van der Kolk, Bessel (2015). *The Body Keeps the Score. Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma*, New York.
- Kosofsky Sedgwick, Eve/Frank, Adam (1995). »Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins«, in: *Critical Inquiry* vol. 21/2 (1995), 496-522 [auch in: dies. (Hg.): *Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader*, Durham, London 1995, 1-28].
- Koszyk, Kurt (1990). »Geschichte des Anzeigenwesens«, in: Eva Brand, Peter Brand, Volker Schulze (Hg.): *Die Zeitungsanzeige*, Aachen-Hahn, S. 21-31.
- Kracauer, Siegfried (1994). »Kult der Zerstreung«, in: *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main.
- Kraemer, Felicitas (2011). »Authenticity Anyone? The Enhancement of Emotions via Neuro-Psychopharmacology«, in: *Neuroethics*, 2011/4, S. 51-64.
- Kramer, Peter D. (1993). *Listening to Prozac. A Psychiatrist Explores Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self*, New York.
- Krauss, Werner (1947). *Graciáns Lebenslehre*, Frankfurt am Main.
- Krell, Gertraud/Weiskopf, Richard (2006). *Die Anordnung der Leidenschaften*, Wien.
- Kretschmer, Winfried (1999). *Geschichte der Weltausstellungen*, Frankfurt, New York.
- de La Condamine, Charles Marie (1773). *The History of Inoculation*, New Haven.
- Landweer, Hilge (2007). »Struktur und Funktion der Gefühle. Zur Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Gefühle – Struktur und Funktion*, Berlin, S. 7-16.
- Langlitz, Nicolas (2010). »Better Living Through Chemistry – Entstehung, Scheitern und Renaissance einer psychedelischen Alternative zur kosmetischen Psychopharmakologie«, in: Christopher Coenen u. a. (Hg.): *Die Debatte über »Human Enhancement«. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*, Bielefeld, S. 263-286.
- (2013). *Neuropsychedelica. The Revival of Hallucinogen Research since the Decade of the Brain*, Berkeley, LA, London.
- Latour, Bruno (2011). *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin.
- (2014). *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin.
- Lee, Martin/Shlain, Bruce (1992). *Acid Dreams. The Complete Social History of LSD*, New York.
- Leefmann, Jon (2017). *Zwischen Autonomie und Natürlichkeit. Der Begriff der Authentizität und die bioethische Debatte um das Neuro-Enhancement*, Paderborn.
- Lefebvre, Henri (1967). *Position: contre les technocrates*, Paris.
- (2004). *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, London, New York/NY.
- (2014). *Toward an Architecture of Enjoyment*, ed. by Lukasz Stanek, Minneapolis, London.
- Lehnert, Gertrud (2011a) (Hg.) *Raum und Gefühl. Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*, Bielefeld.
- (2011b). »Einsamkeiten und Rausche. Warenhäuser und Hotels«, in: dies. (Hg.): *Raum und Gefühl*, Bielefeld, S. 151-172.

- Lem, Stanislaw (1981). *Summa technologiae*, Frankfurt am Main.
- (1984). *Phantastik und Futurologie I*, Frankfurt am Main.
- (1996). *Der futurologische Kongress*, Frankfurt am Main.
- Lemke, Thomas (1997). *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg.
- Lemke, Thomas/Krasmann, Susanne/Bröckling, Ulrich (2000). »Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung«, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main, S. 7–40.
- Lepenes, Wolf (1969). *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- (2010). *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München.
- Lethen, Helmut (1994). *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main.
- Levine, Robert (2003). *The Power of Persuasion. How We're Bought and Sold*, Hoboken/NJ.
- Lewin, Bertram D. (1982). *Das Hochgefühl. Zur Psychoanalyse der gehobenen, hypomanischen und manischen Stimmung*, Frankfurt am Main.
- Lewis, I. M. (2003). *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, New York, NY.
- Leys, Ruth (2011). »The Turn to Affect: A Critique«, in: *Critical Inquiry* 37.3. (Spring), S. 434–472.
- Liesch, Burkhard (2004). »Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte. Henri Bergson, Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur«, in: Marc Rölli (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München, S. 183–207.
- Lifton, Robert Jay (2019). *Losing Reality. On Cults, Cultism, and the Mindset of Political Religious Zealotry*, New York, London.
- Liokaftos, Dimitrios (2021). »Sociological investigations of human enhancement drugs: The case of microdosing psychedelics«, in: *International Journal of Drug Policy*, <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2020.103099>.
- Lisetti, Christine/Hudlicka, Eva (2015). »Why and How to Build Emotion-Based Agent Architectures«, in: Rafael Calvo u. a. (Hg.): *The Oxford Handbook of Affective Computing*, New York, S. 94–109.
- Löffler, Petra (2004). *Affektbilder. Eine Mediengeschichte der Mimik*, Bielefeld.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main.
- Lupton, Deborah (2016). *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking*, Cambridge/UK.
- Liotard, Jean-Francois (1989). »Das Erhabene und die Avantgarde«, in: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien, S. 107–125.
- Mach, Ernst (2002). *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Berlin, Düsseldorf.
- Macho, Thomas (1987). *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt am Main.

- (1992). »Die Kunst der Verwandlung. Notizen zur frühen Musikphilosophie von Günther Anders«, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Günther Anders kontrovers*, München, S. 89–102.
- (1993). »Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose«, in: Rudolf Heinz, Dietmar Kamper, Ulrich Sonnemann (Hg.): *Wahnwelten im Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit*, Berlin, S. 223–240.
- (2000). »Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik«, in: Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.): *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation VI*, München, S. 27–44.
- (2006). »Verwandlung als Beseelung«, in: Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.): *Verwandlungen. Archäologie der literarischen Kommunikation IX*, München, S. 399–408.
- (2017). *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*, Berlin.
- MacIntyre, Alasdair (2006). *Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main.
- Malabou, Catherine (1996). *L'Avenir de Hegel*, Paris.
- (2006). *Was tun mit unserem Gehirn?*, Zürich, Berlin.
- (2011). *Ontologie des Akzidentiellen. Über die zerstörerische Plastizität des Gehirns*, Berlin.
- (2012). *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*, New York.
- (2013). »Go Wonder. Subjectivity and Affect in Neurobiological Times«, in: Adrian Johnston, dies.: *Self and the Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, New York, S. 3–73.
- Maltz, Maxwell (1969). *Psycho-Cybernetics*, New York.
- Manning, Erin (2016). *The Minor Gesture*, Durham, London.
- Marchart, Oliver (2010). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclou und Agamben*, Berlin.
- Marett, Robert Ranulph (1909). »The Tabu-Mana-Formula as a Minimum Definition of Religion«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 12, S. 186–194.
- Markoff, John (2005). *What the Dormouse Said. How the 60s Counterculture Shaped the Personal Computer Industry*, New York.
- Marschall, Susanne/Liptay, Fabienne (2006) (Hg.). *Mit allen Sinnen. Gefühl und Empfindung im Kino*, Marburg.
- Marx, Karl (2014). *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin.
- Massumi, Brian (1993). »Everywhere You Want to Be – Introduction to Fear«, in: ders. (Hg.): *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis/MN, S. 3–38.
- (1995). »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31, Autumn, S. 83–109 (auch in ders. (2002), S. 23–45).
- (2005). »Fear, the Spectrum Said«, in: *positions*, vol. 13/1, S. 31–48 (auch in ders. (2015c), S. 171–187).
- (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham, London.
- (2010). *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin.

- (2011). *Semblance and Event. Activist Philosophy and the Occurrent Arts*, Cambridge/Mass., London.
- (2015a). *Politics of Affect*, Cambridge, Malden/MA.
- (2015b). »In lieu of a conclusion«, in: ders. (2015a), S. 204–215.
- (2015c). *Ontopower. War, Powers, and the State of Perception*, Durham, London.
- (2015d). *The Power at the End of Economy*, Durham, London.
- (2015e). »Supplement II: Keywords for Affect«, in: ders. (2015d), S. 103–112.
- Matt, Susan J./Stearns, Peter N. (2014) (Hg.). *Doing Emotions History*, Urbana, Chicago, Springfield.
- Mattheson, Johann (2008). *Der vollkommene Capellmeister*, Neusatz des Textes und der Noten, hg. v. Friederike Ramm, Kassel.
- Mauler, Birgit u. a. (2006). »Affect regulation and food intake in bulimia nervosa: emotional responding to food cues after deprivation and subsequent eating«, *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 115/3, S. 567–579.
- Maurer, Michael (1991). »Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand«, in: *Historische Zeitschrift* 253, S. 101–130.
- May, Todd (2005). *Deleuze. An Introduction*, New York 2005.
- McGee, Micki (2005). *Self-Help, Inc.: Makeover Culture in American Life*, Oxford.
- McLuhan, Marshall (1992). *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf u. a.
- (2001). *Understanding Media*, London, New York 2001.
- McStay, Andrew (2018). *Emotional AI. The Rise of Empathic Media*, London.
- Meier, Christian (1989). »Zur Funktion der Feste in Athen im fünften Jahrhundert vor Christus«, in: Walter Haug (Hg.): *Das Fest*, München, S. 569–591.
- Meißner, Stefan (2014). »Selbstoptimierung durch *Quantified Self*? Selbstvermessung als Möglichkeit von Selbststeigerung, Selbsteffektivierung und Selbstbegrenzung«, in: Stefan Selke (Hg.): *Lifelogging. Wie die digitale Selbstvermessung unsere Gesellschaft verändert*, Berlin, S. 217–236.
- (2015). »Ungeplante Selbstverhältnisse. Quantified Self als Phänomen jenseits von Steuerung und Planung«, in: Matthias Koch, Christian Köhler, Julius Othmer, Andreas Weich (Hg.): *Planlos! Zu den Grenzen von Planbarkeit*, Paderborn, S. 137–150.
- (2016). »Der vermessene Schlaf. Quantified Self in der Spannung von Disziplinierung und Emanzipation«, in: Stefanie Duttweiler, Robert Gugutzer, Jan-Hendrik Passoth, Jörg Strübing (Hg.): *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, Bielefeld, S. 325–346.
- Menke, Christoph (2003). »Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz«, in: Axel Honneth und Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main, S. 283–299.
- Mersch, Dieter (2002). *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main.
- (2014). »Pro-Grammata. Einige Überlegungen zu einer Theorie der Programme«, in: ders., Joachim Paech (Hg.): *Programm(e). Mediennwissenschaftliche Symposien der DFG Bd. 1*, Berlin, S. 461–486.

- Mesle, C. Robert (2008). *Process-Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*, West Conshohocken/PA.
- Meyer, Kurt (2007). *Von der Stadt zur urbanen Gesellschaft. Jacob Burckhardt und Henri Lefebvre*, München.
- Meyer, Ralf/Thompson, Christiane (2013). »Inszenierung und Optimierung des Selbst. Eine Einführung«, in: ders., dies., Michael Wimmer (Hg.): *Inszenierung und Optimierung des Selbst*, Wiesbaden, S. 7–30.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard (2005). *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*, Würzburg.
- Mill, John Stuart (1874). *Auguste Comte und der Positivismus*, Leipzig.
- Mommsen, August (1864). *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die Städtischen Feste der Atbener*, Leipzig.
- Moon, Sun Myung (1978). »We Who Have Been Called To Do God's Work«, Vortrag vom 23.07.1978, <http://www.unification.net/1978/780723.html> (abgerufen am 28.06.2021)
- Morison, Elting E. (1983). »What Went Wrong With Disney's Worlds Fair«, in: *American Heritage*, vol. 35/1.
- Moser, Jeannie (2013). *Psychotropen. Eine LSD-Biographie*, Konstanz.
- Motzkau, Johanna (2009). »Tracing the transdisciplinary trajectory of suggestibility«, in: *Subjectivity*, vol. 27, S. 172–194.
- Mouffe, Chantal (2018). *Für einen linken Populismus*, Berlin.
- Moulin, Anne-Marie (1979). *La vaccination anti-varioloque*, Paris.
- Mühlhoff, Rainer (2018). *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*, Frankfurt am Main, New York.
- Müller, Christopher John (2016). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*, London.
- Müller, Oliver (2010). *Zwischen Mensch und Maschine. Vom Glück und Unglück des Homo faber*, Berlin.
- Münsterberg, Hugo (1914). *Grundzüge der Psychotechnik*, Leipzig.
- (1970). *The Photoplay. A Psychological Study*, Neudruck der New Yorker Ausgabe von 1916, hg. v. Richard Griffith als *The Film: A Psychological Study. The Silent Photoplay in 1916*, New York.
- Mumford, Lewis (1974). *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*, Wien/Nagel,
- Saskia K./Stephan, Achim (2009). »Was bedeutet Neuro-Enhancement? Potentiale, Konsequenzen, ethische Dimensionen«, in: Schöne-Seiffert u. a. (Hg.): *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, Paderborn, S. 19–48.
- Nancy, Jean-Luc (1991). »Der Preis des Friedens. Krieg, Recht, Souveränität – techné«, in: *Lettre internationale*, vol. 14, S. 34–45.
- (1993). *The Birth to Presence*, Stanford.
- (2003). *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Zürich, Berlin.
- (2011). »Von der Struktion«, in: Erich Hörl (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin, S. 54–72.
- (2012). *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich, Berlin.

- Nathan, Tobie/Stengers, Isabelle (2018). *Doctors and Healers*, Cambridge/UK.
- Newhauser, Richard G. (2012). »Introduction. Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices«, in: ders., Susan J. Ridyard (Hg.): *Sin in Medieval and Early Modern Culture. The Tradition of the Seven Deadly Sins*, York, S. 1–16.
- Neckel, Sighard (2006). »Die Kultur des emotionalen Kapitalismus – eine Einleitung«, in: Arlie Hochschild: *Das gekaufte Herz*, Frankfurt am Main, S. 13–24.
- (2012). »Der Gefühlskapitalismus der Banken: Vom Ende der Gier als »ruhiger Leidenschaft««, in: Klaus Kraemer, Sebastian Nessel (Hg.): *Entfesselte Finanzmärkte*, Frankfurt am Main, S. 327–346.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München [zitiert als: KSA].
- Nightingale, Andrea W. (2007). »The Philosopher at the Festival: Plato's Transformation of Traditional *Theoria*«, in: Jas Elsner, Ian Rutherford (Hg.): *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, Oxford, S. 151–180.
- Novalis (1965). *Das philosophische Werk II*, in: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Darmstadt.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, New York.
- Nussbaum, Martha (1994). *Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton/NJ.
- (2014). *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin.
- O'Doherty, Brian (1996). *In der weißen Zelle. Inside the White Cube*, Berlin.
- O'Neill, Cathy (2016). *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, New York.
- Olds, James/Milner, Peter (1954). »Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain«, in: *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, vol. 47/6, S. 419–427.
- Ott, Michaela (2003/2010). »Raum«, in: Karlheinz Barck (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Studienausgabe Band 5*, Stuttgart, Weimar, S. 113–149.
- (2005). *u.a. Hollywood. Phantasma/Symbolische Ordnung in Zeiten des Blockbuster-Films*, München.
- (2010). *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München.
- (2015). *Dividuationen. Theorien der Teilhabe*, Berlin.
- Otto, Rudolf (1997). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1997.
- Ozouf, Mona (1976). *La fête révolutionnaire. 1789–1799*, Paris.
- Padwell, Carolyn (2012). »Affective (self-)transformations: Empathy, neoliberalism, and international development«, in: *Feminist Theory* 13/2, S. 163–179.
- Paparg Georgiou, Markos/Leibold, Marion/Buss, Martin (2015). *Optimierung. Statische, dynamische, stochastische Verfahren für die Anwendung*, Heidelberg.
- Parr, Adrian (2010) (Hg.). *The Deleuze Dictionary. Revised Edition*, Edinburgh.
- Patton, Paul (1996). »Concept and Event«, in: *Man and World*, vol. 29, S. 315–326.
- (1997). »Social (media) events from a Deleuzian point of view«, in: *Continuum. Journal of Media & Culture Studies*, 11/2, S. 23–32.

- (2010). *Deleuzian Concepts. Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford/CA.
- Pauer-Studer, Herlinde (2014). »Einleitung«, in: dies., Julian Fink (Hg.): *Rechtfertigungen des Unrechts. Das Rechtsdenken im Nationalsozialismus in Originaltexten*, Berlin, S. 15–135.
- Penz, Otto/Sauer, Birgit (2016). *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben*, Frankfurt am Main, New York.
- Petzold, Hilarion/Orth, Ilse/Sieper, Johanna (2015) (Hg.). *Gewissensarbeit, Weisheits-therapie, Geistiges Leben. Werte und Themen moderner Psychotherapie*, Wien.
- Petzoldt, Leander (2011). *Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale*, München.
- Pfeiffer, K. Ludwig (1999). *Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kulturanthropo-logischer Medientheorie*, Frankfurt am Main.
- Pias, Claus (2004a) (Hg.). *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953, Band II. Essays & Dokumente*, Zürich, Berlin.
- (2004b). »Zeit der Kybernetik – Eine Einstimmung«, in: ders. (Hg.): *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953, Band II*, Zürich, Berlin, S. 7–41.
- Picard, Rosalind (1997). *Affective Computing*, Cambridge/Mass.
- Pignarre, Philippe (2006). *Psychotrope Kräfte. Patienten, Macht, Psychopharmaka*, Zürich, Berlin.
- Pischel, Christian (2013). *Die Orchestrierung der Empfindungen. Affektpoetiken des ameri-kanischen Großfilms der 1990er Jahre*, Bielefeld.
- Pischner, Hans (1963). *Die Harmonielehre Jean-Philippe Rameaus. Ein Beitrag zur Ge-schichte des musikalischen Denkens*, Leipzig.
- Pixley, Jocelyn (2004). *Emotions in Finance. Distrust and Uncertainty in Global Markets*, Cambridge.
- Plamper, Jan (2012). *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München.
- Pörksen, Bernhard (2018). *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, München.
- Pollan, Michael (2018). *How to Change Your Mind. What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*, New York.
- Powers, Richard (2009). *Generosity*, New York.
- Pritchett, James (1988). »From Choice to Chance: John Cage's Concerto for Pre-pared Piano«, in: *Perspectives of New Music*, vol. 26/1, S. 50–81.
- Pritz, Sarah Miriam (2016). »Mood Tracking. Zur digitalen Selbstvermessung der Gefühle«, in: Stefan Selke (Hg.): *Lifelogging*, Wiesbaden, S. 127–150.
- Psellus, Michael (2010). *On the Operations of Daemons*, hg. v. Stephen Skinner, Singa-pur.
- Pulcini, Elena (2004). *Das Individuum ohne Leidenschaften*, Berlin.
- Purbrick, Louise (2001) (Hg.). *The Great Exhibition of 1851. New Interdisciplinary Es-says*, Manchester, New York.
- Quacetzsch, Christian (2010). »Une société de plaisirs«. *Festkultur und Bühnenbilder am Hofe Ludwig XIV. und ihr Publikum*, Berlin/München.

- Quednow, Boris B. (2010). »Ethics of neuroenhancement: a phantom debate«, in: *Biosocieties* vol. 5/1, S. 153–156.
- Rancière, Jacques (2002). *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Raunig, Gerald (2012). *Fabriken des Wissens. Streifen und Glätten 1*, Zürich.
- (2015). *Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution, Band 1*, Wien, Linz, Berlin, London, Zürich.
- (2021). *Ungefüge. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution, Band 2*, Wien, Linz, Berlin, London, Zürich.
- Rautzenberg, Markus (2009). *Die Gegenwendigkeit der Störung. Aspekte einer postmetaphysischen Präsenstheorie*, Zürich, Berlin.
- Rebentisch, Juliane (2003). *Ästhetik der Installation*, Frankfurt am Main.
- Reckwitz, Andreas (2016). *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld.
- (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin.
- Reddy, William M. (2001). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge.
- Reichel, Peter (2006). *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Gewalt und Faszination des deutschen Faschismus*, Hamburg.
- Renz, Ursula (2008). »Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen«, in: Hilge Landweer, dies. (Hg.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin.
- Riedweg, Christoph (1987). *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, Berlin.
- Rieger, Stefan (2001). *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt am Main.
- (2003). *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt am Main.
- Rifkin, Jeremy (2000). *Access. Das Verschwinden des Eigentums*, Frankfurt am Main.
- de Robespierre, Maximilien (1971). »Über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste«, in: *Ausgewählte Texte*, hg. v. Manfred Unruh, Hamburg, S. 653–696.
- Rölli, Marc (2004). »Einleitung: Ereignis auf Französisch«, in: ders. (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München, S. 7–40.
- Rolf, Malte (2006). *Das sonjetische Massenfest*, Hamburg
- Rosa, Hartmut (2016). *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rose, Nikolas (1998). *Inventing Our Selves. Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge.
- (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London, New York.
- Rose, Nicolas/Abi-Rached, Joelle (2013). *Neuro: The New Brain Sciences and The Management of the Mind*, Princeton/NJ.

- Rousseau, Jean-Jacques (1989). »Betrachtungen über die Regierung von Polen und ihre beabsichtigte Reformierung«, in: *Kulturkritische und politische Schriften, Band 2*, hg. v. Martin Fontius, Berlin.
- Ruck, Carl A. P./Bigwood, Jeremy/Staples, Danny/Ott, Jonathan/Wasson, R. Gordon (1979). »Entheogens«, in: *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 11/1-2, S. 145–146.
- Rusher, William A. (1983). »Deprogramming a Disgrace to Free Society«, *Gadsden Times* 28.05.1983.
- Ryan, Marie-Laure (2001). *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore.
- Saar, Martin (2007). *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt, New York.
- (2009). »Genealogische Kritik«, in: Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, S. 247–265.
- Sabsay, Leticia (2016). »Permeable Bodies. Vulnerability, Affective Powers, Hegemony«, in: Judith Butler, Zeynep Gambetti, dies. (Hg.): *Vulnerability in Resistance*, Durham, London, S. 278–299.
- Saito, Naoko (2005). *The Gleam of Light. Moral Perfectionism and Education in Dewey and Emerson*, New York.
- Samjatin, Jewgenij (2008). *Wir. Mit dem Essay Über die Literatur und die Revolution*, Köln.
- Sarasin, Philipp (2005). *Foucault zur Einführung*, Hamburg.
- Scheff, Sue/Schorr, Melissa (2017). *Shame Nation. The Global Epidemic of Online Hate*, Naperville/Ill.
- Schermer, Martje (2015). »Ethics of Pharmacological Mood Enhancement«, in: J. Clausen, N. Levy (Hg.): *Handbook of Neuroethics*, Dordrecht, S. 1177–1190.
- von Scheve, Christian/Slaby, Jan (2019). »Emotion, emotion concepts«, in: Jan Slaby, Christian von Scheve (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London, New York, S. 42–51.
- Schleim, Stephan (2014). »Whose well-being? Common conceptions and misconceptions in the enhancement debate«, in: *Frontiers of Systems Neuroscience*, vol. 8, art. 148.
- Schleim, Stephan/Quednow, Boris B. (2018). »How Realistic are the Scientific Assumptions of the Neuroenhancement Debate?«, in: *Frontiers in Pharmacology*, vol. 9, art. 3.
- Schmaltz, Tad M. (2013). *Descartes on Causation*, New York.
- Schmidgen, Henning (1997). *Das Unbewusste der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München 1997.
- (2004). »Zeit als peripheres Zentrum. Psychologie und Kybernetik«, in: Claus Pias (Hg.): *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946-1953, Band II. Essays & Dokumente*, Zürich, Berlin, S. 131–152.
- (2008). »Fehlformen des Wissens«, in: Georges Canguilhem: *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert*, München, S. vii–lviii.

- Schmidt, Klaus (2006). *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*, München.
- Schmitz, Hermann (2005a). *Der Gefühlsraum. System der Philosophie III, Teil 2*, Bonn.
- (2005b). *Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie III, Teil 4*, Bonn.
- Schönbach, Klaus (2016). *Verkaufen, Flirten, Führen. Persuasive Kommunikation – ein Überblick*, Wiesbaden.
- Schöne-Seiffert, Bettina/Talbot, Davinia/Opolka, Uwe/Ach, Johann S. (2009) (Hg.). *Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, Paderborn.
- Schore, Allan N. (1982). »Foreword«, in: John Bowlby: *Attachment and Loss*, New York.
- (1994). *Affect Regulation and the Origin of Self*, Hillsdale/NJ.
- Schrage, Dominik (2001). *Psychotechnik und Radiophonie. Subjektkonstruktionen in artifiziellen Wirklichkeiten*, München.
- Schützeichel, Rainer (2006). »Einleitung«, in: ders. (Hg.): *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze*, Frankfurt am Main, S. 7–26.
- Schultz, Joachim (1981). *Literarische Manifeste der ›Belle Epoque‹. Frankreich 1886–1909. Versuch einer Gattungsbestimmung*, Frankfurt am Main, Bern.
- Seebold, Elmar (1970). *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch der germanischen starken Verben*, The Hague.
- Seel, Martin (1996). *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt am Main.
- (2000). *Ästhetik des Erscheinens*, München, Wien.
- (2001). »Inszenieren als Erscheinenlassen. Thesen über die Reichweite eines Begriffs«, in: Josef Früchtel (Hg.): *Ästhetik der Inszenierung. Dimensionen eines künstlerischen, kulturellen und gesellschaftlichen Phänomens*, Frankfurt am Main, S. 48–62.
- (2003). »Ereignis. Eine kleine Phänomenologie«, in: Nikolaus Müller-Schöll (Hg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung*, Bielefeld, S. 37–47.
- (2007). »Über die Reichweite ästhetischer Erfahrung«, in: *Die Macht des Erscheinens*, Frankfurt am Main, S. 56–66.
- Seibel, Benjamin (2016). *Cybernetic Governance. Informationstechnologie und Regierungsrationalität von 1943-1970*, Wiesbaden.
- Seigworth, Gregory J./Gregg, Melissa (2010). »An Inventory of Shimmers«, in: dies. (Hg.): *The Affect Theory Reader*, Durham, London, S. 1–25.
- Senge, Konstanze (2013). »Die Wiederentdeckung der Gefühle. Zur Einleitung«, in: dies., Rainer Schützeichel (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden, S. 11–32.
- Sennett, Richard (2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin.
- Shachak, Mattan (2018). »(Aus)tausch der Gefühle. Über die Kommodifizierung von Emotionen in der Psychotherapie«, in: Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Gefühlskapitalismus*, Berlin, S. 203–236.
- Sheets-Johnstone, Maxine (2009). *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*, Exeter.
- Sieben, Anna (2012). »Eupsychia oder Walden Two? Ein Vergleich zwischen psychologischen Optimierungsdiskursen im Behaviorismus und der

- humanistischen Psychologie«, in: dies., Katja Sabisch-Fechtelpeter, Jürgen Straub (Hg.): *Menschen machen*, Bielefeld, S. 235–268.
- Skinner, B. F. (1948). *Walden Two*, Indianapolis 1948.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer (2019). »Affect«, in: Jan Slaby, Christian von Scheve (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London, New York, S. 27–41.
- Slaby, Jan/von Scheve, Christian (2019) (Hg.). *Affective Societies. Key Concepts*, London, New York.
- Sloterdijk, Peter (1993). *Weltfremdheit*, Frankfurt am Main.
- (2004). *Sphären III: Schäume. Plurale Sphärologie*, Frankfurt am Main.
- (2005). *Im Welinnenraum des Kapitals*, Frankfurt am Main.
- (2006). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main.
- (2009). *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main.
- Sloterdijk, Peter/Heinrichs, Hans-Jürgen (2001). *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt am Main.
- Sluneko, Thomas (2008). *Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution. Beobachtungen auf der eigenen Spur*, Wien.
- Sluneko, Thomas/Wieser, Martin/Przyborski, Aglaja (2017) (Hg.). *Kulturpsychologie in Wien*, Wien.
- Sorabji, Richard (2000). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford.
- de Spinoza, Baruch (1999). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg.
- Stalfort, Jutta (2013). *Die Erfindung der Gefühle. Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750–1850)*, Bielefeld.
- Stallybrass, Peter/White, Allon (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca/New York.
- Stammen, Theo/Classen, Alexander (2009) (Hg.). *Karl Marx: Das Manifest der kommunistischen Partei. Kommentierte Studienausgabe*, Paderborn.
- Stanislawski, Konstantin (2007). *Stanislawski-Reader. Die Arbeit des Schauspielers an sich selbst und an der Rolle*, Berlin.
- (2008). *An Actor's Work. A Student's Diary*, transl. and ed. by Jean Benedetti, London, New York.
- Starobinski, Jean (2012). *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, Frankfurt am Main.
- Stengers, Isabelle (2011). *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*, Cambridge/Mass., London.
- Stenner, Paul (2018). *Liminality and Experience. A Transdisciplinary Approach to the Psychosocial*, London.
- Stern, Daniel N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*, London.
- (1996). *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Stuttgart.
- Stevenson, Chad M. (2018). »Experience Machines, Conflicting Intuitions and the Bipartite Characterization of Well-being«, in: *Utilitas*, S. 1–16.
- Stiegler, Bernard (2008). *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*, Frankfurt am Main.
- (2009a). *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, hg. v. Erich Hörl, Zürich, Berlin.

- (2009b). *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*, Zürich, Berlin.
- (2009c). *Von der Biopolitik zur Psychomacht*, Frankfurt am Main.
- (2010a). *Hypermaterialität und Psychomacht*, Zürich, Berlin.
- (2010b). *For a New Critique of Political Economy*, Cambridge, Malden.
- (2011). *Technics and Time, 3. Cinematic Time and the Question of Malaise*, Stanford/CA.
- (2012). *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris.
- (2013). *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals. Disbelief and Discredit, Volume 2*, Cambridge, Malden.
- (2014). *Symbolic Misery. Volume 1: The Hyperindustrial Epoch*, Cambridge, Malden.
- Stock, Wolfgang Jean/Zahner, Walter/Kinold, Klaus (2010). *Der sakrale Raum der Moderne. Meisterwerke des europäischen Kirchenbaus im 20. Jahrhundert*, Berlin.
- Strasberg, Lee (1987). *A Dream of Passion. The Development of The Method*, Boston.
- Strehle, Samuel (2011). *Zur Aktualität von Jean Baudrillard*, Wiesbaden.
- Strick, Simon (2021). *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, Bielefeld.
- Strugatzki, Arkadi und Boris (2013). *Werkausgabe – Fünfter Band*, hg. v. Sascha Mamczak und Erik Simon, München.
- Suchman, Lucy (2007). *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions, 2nd Edition*, New York.
- Szabo, Sacha (2006). *Rausch und Rummel. Attraktionen auf Jahrmärkten und in Vergnügungsparks. Eine soziologische Kulturgeschichte*, Bielefeld.
- Tan, Ed S. (1996). *Emotion and the Narrative Structure of Film. Film as an Emotion Machine*, Mahwah/NJ.
- Tarde, Gabriel (2015). *Masse und Meinung*, Konstanz.
- Tauber, Alfred (2017). *Immunity. The Evolution of an Idea*, New York.
- Taylor, Kathleen (2012). *The Brain Supremacy. Notes from the Frontiers of Neuroscience*, Oxford.
- Tertullian (1998). *De spectaculis / Über die Spiele*, Stuttgart.
- Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. (2008). *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, New Haven, London.
- Thonhauser, Gerhard (2019). »Feeling«, in: Jan Slaby, Christian von Scheve (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London, New York, S. 52–60.
- Thrift, Nigel (2007). *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affect*, London, New York.
- Tomkins, Silvan S. (2008). *Affect Imagery Consciousness. The Complete Edition*, New York.
- Traue, Boris (2010). *Das Subjekt der Beratung. Zur Soziologie einer Psycho-Technik*, Bielefeld.
- Trunk, Dieter (1994). *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium*, Freiburg im Breisgau.
- Turner, Victor (2005). *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main.

- Tuschling, Anna (2014). »The Age of Affective Computing«, in: Marie-Luise Angerer, Bernd Bösel, Michaela Ott (Hg.): *Timing of Affect. Epistemologies, Aesthetics, Politics*, Zürich, Berlin, S. 179–190.
- Ueding, Gert (2000). *Moderne Rhetorik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, München.
- Valery, Paul (1995). *Eupalinos oder Der Architekt. Eingeleitet durch Die Seele und der Tanz*, Frankfurt am Main.
- Vetter, Andrea/Best, Benjamin (2015). »Konvivialität und Degrowth. Zur Rolle von Technologie in der Gesellschaft«, in: Frank Adloff, Volker M. Heins (Hg.): *Konvivialismus. Eine Debatte*, Bielefeld, S. 101–112.
- Virilio, Paul (1989). *Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main.
- (2008). *Die Verblendung der Kunst*, Wien.
- (2009). *Der eigentliche Unfall*, Wien.
- (2011). *Die Verwaltung der Angst*, Wien.
- Virilio, Paul/Lotringer, Sylvère (1984). *Der reine Krieg*, Berlin.
- Wagner, Greta (2017). *Selbstoptimierung. Praxis und Kritik von Neuroenhancement*, Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard/Mersch, Dieter (2013). »Erscheinung und Ereignis«, in: Mira Fliescher, Fabian Goppelsröder, Dieter Mersch (Hg.): *Sichtbarkeiten 1: Erscheinen. Zur Praxis des Präsentativen*, Zürich, Berlin, S. 173–183.
- Walters, Guy (2006). *Berlin Games. Now the Nazis Stole the Olympic Dream*, New York.
- Watson, John B. (o.J.) *Behaviorism*, London.
- Wetherell, Margaret (2012). *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*, Los Angeles u. a.
- (2013). »Affect and discourse – What’s the problem? From affect as excess to affective/discursive practice«, in: *Subjectivity*, vol. 6/4, S. 349–368.
- Weigel, Sigrid (2020). »Der konventionelle Code als buckliger Zwerg im Dienste der Emotion Recognition. Überlegungen zu einer Urgescichte der digitalen Kultur«, in: *Jahrbuch für Medienphilosophie*, vol. 6/1, S. 47–79.
- Weijers, Dan (2014). »Nozick’s experience machine is dead, long live the experience machine!«, in: *Philosophical Psychology*, vol. 27/4, S. 513–535.
- Welskopp, Thomas (2009). »Die US-Verfassung als Experimentierbaukasten sozialer Gesetzgebung. Der Fall der Prohibition, 1920–1933«, in: Thomas Etzemüller (Hg.): *Die Ordnung der Moderne. Social Engineering im 20. Jahrhundert*, Bielefeld, S. 223–237.
- Westerman, Frank: *Ingenieure der Seele. Schriftsteller unter Stalin – Eine Erkundungsreise*, Berlin.
- Whitehead, Alfred North (1978). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York.
- (1984). *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt am Main.
- (2015). *The Concept of Nature. The Turner Lectures*, Cambridge.

- Wiener, Norbert (1948). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York.
- Wiener, Oswald (2014). *die verbesserung von mitteleuropa, roman*, hg. und mit einem Nachwort von Thomas Eder, Salzburg, Wien.
- Wilke, Jürgen (2008). *Grundzüge der Medien- und Kommunikationsgeschichte*, Köln, Weimar, Wien.
- Williams, James (2018). *Stand Out of Our Light. Freedom and Resistance in the Attention Economy*, Cambridge.
- Wilson, Elizabeth A. (2010). *Affect and Artificial Intelligence*, Washington.
- Wolf, Burkhardt (2008). »Das Schiff, eine Peripetie des Regierens. Nautische Hintergründe von Kybernetik und Gouvernementalität«, in: *MLN*, vol. 123/3, German Issue: *Selbstregulierung als Provokation*, S. 444–468.
- Wüschner, Philipp (2016). *Eine aristotelische Theorie der Haltung. Hexis und Euexia in der Antike*, Hamburg.
- Yates, Frances A. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago.
— (1991). *Die okkulte Philosophie im Elisabethanischen Zeitalter*, Amsterdam.
- Yonck, Richard (2017). *Heart of the Machine. Our Future in a World of Artificial Emotional Intelligence*, New York.
- Zambelli, Paola (2007). *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden, Boston.
- Zamoyski, Adam (2000). *Holy Madness. Romantics, Patriots, and Revolutionaries, 1776–1871*, New York.
- Zechner, Ingo (2003). *Deleuze. Der Gesang des Werdens*, München.
- Zeeden, Felicitas (2017). *Ästhetik des Sozialen. Theater als soziales Experiment*, Berlin (Dissertation im Fach Theaterwissenschaft, Freie Universität Berlin).
- Zeyringer, Klaus (2016). *Olympische Spiele. Eine Kulturgeschichte von 1896 bis heute. Band 1: Sommer*, Frankfurt am Main.
- Zimbardo, Philip G./Leippe, Michael R. (1991). *Psychology of Attitude Change and Social Influence*, New York.
- Zimmer, Robert (1999). *Die europäischen Moralisten zur Einführung*, Hamburg.
- Zink, Veronika (2014). *Von der Verehrung. Eine kultursoziologische Untersuchung*, Frankfurt am Main.
- Zinser, Hartmut (2009). *Esoterik. Eine Einführung*, München.
- Žižek, Slavoj (2011). *Living in the End Times. Revised Edition*, London.
- Zohny, Hazem (2015). »The Myth of Cognitive Enhancement Drugs«, in: *Neuroethics*, vol. 8, S. 257–269.
- Zourabichvili, Francois (2012). *Deleuze. A Philosophy of the Event*, Edinburgh.
- Zuboff, Shoshana (2018). *Das Zeitalter des Überwachungs-kapitalismus*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Zürcher Bibel*, Zürich 2007, online unter: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/zuercher-bibel/bibeltext/> (abgerufen am 27.08.2021).
- Zumthor, Peter (2006). *Atmosphäre. Architektonische Umgebungen – die Dinge um uns herum*, Basel.