

Don't look up: Affektive Entwirklichung und das gesellschaftlich Ungeföhlt

Jan Slaby

1 Urlaubsgrüße vom Ende der Welt

Ein Pressefoto aus dem Sommer 2017: im Vordergrund eine Strandszene in Südfrankreich; Urlauber in Badekleidung mit Sonnenschirmen, Liegestühlen, Strandmatten, manche räkeln sich im Sonnenschein, andere schauen milde interessiert in Richtung der Dünen; im Hintergrund ein Pinienwald, der lichterloh in Flammen steht. Ungeachtet der offenbar näher rückenden Feuerwand und der gigantischen Rauchsäule darüber vollzieht sich das Leben am Strand in seinen gewohnten Bahnen. Die Deutung des Motivs fällt nicht schwer: Die Folgen der Klimakatastrophe mögen zwar näherkommen, auch vormals ›gemäßigte Breiten‹ sind nicht länger sicher vor Extremereignissen wie Waldbränden, Dürren und anderem klimatischen Ungemach, doch im Alltag läuft das allermeiste genauso weiter wie gewohnt. Das Bild vermittelt einen Eindruck vom *gesellschaftlich Ungeföhlt*: Die Klimakrise ist zwar ›da‹, sie wird aber kollektiv abgeblendet und heruntergespielt, gedämpft und mit höchstens mildem Interesse zur Kenntnis genommen. Ein mutmaßlich evidenter Geföhlsanlass führt nicht zu den erwartbar intensiven affektiven Reaktionen. Und dies ist auch deshalb so – so jedenfalls legt es das Gebaren der genussfreudigen Badegäste vor der Waldbrandkulisse nahe –, damit die Routinen und Alltagspraktiken unserer imperialen Lebensweise noch möglichst lange weiterlaufen mögen. Angesichts dieses Fotos ist das *I want you to panic!* der schwedischen Klimaaktivistin Greta Thunberg allzu verständlich als Appell an die schweigende Mehrheit. Das Bild lässt aber auch erahnen, aus welchen Gründen diese Mehrheit es vorzieht, über manche Dinge so beharrlich zu schweigen.

Der vorliegende Text beleuchtet die gesellschaftliche Konstellation, die diese paradoxe Urlaubsszene zu einem Sinnbild der Gegenwart in den Wohlstandsgesellschaften des globalen Nordens macht, unter affekttheoretischen Gesichtspunkten. Anknüpfend an die Einsichten der philosophischen und interdisziplinären Affektforschung im Paradigma der situierten Affektivität sowie an soziologische und sozialpsychologische Überlegungen soll das Konzept eines *gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns* entwickelt und für eine sozialphilosophische Affekttheorie fruchtbar gemacht werden. Anders als in vielen Ansätzen der Affekt- und Emotionsforschung steht dabei nicht der in

der Affektivität liegende *gelingende* Weltbezug im Vordergrund. Stattdessen soll es um die Rolle gehen, die Emotionen und Affekten beim *Verhindern* oder *Abschwächen* der Wirklichkeitserfassung auf gesellschaftlicher Ebene zukommt. Inwiefern liegt in der sozial organisierten Affektivität ein Schlüssel zum Verständnis von Prozessen einer *kollektiven Derealisation* dessen, was ›eigentlich‹ offenkundig ist? Seit den jüngsten Hitze- und Dürresommern und den sich häufenden Flut-, Sturm- und sonstigen Wetterextremen der letzten Jahre verliert ein oft bemühtes Argument an Überzeugungskraft. Es besagt, die Auswirkungen der Klimakrise beträfen eine *fernere* Zukunft und seien daher im Hier und Jetzt für die meisten Menschen noch nicht fassbar. Längst sind bedeutende Auswirkungen der Klima- und Umweltkrise in der Gegenwart angekommen, doch die gesellschaftliche Anerkennung und Verarbeitung der Krise bleibt sporadisch, selektiv und gefühlsarm. Dass diese Krise nicht ihrem Ausmaß gemäß affektiv, kognitiv und praktisch erschlossen wird, erfordert also andere Erklärungen.

Der Beitrag ist wie folgt gegliedert. Abschnitt 2 umreißt unter Bezug auf Arbeiten zur situierten Affektivität und zu phänomenologischen Gefühlstheorien einen Arbeitsbegriff eines affektiven Wirklichkeitssinns auf gesellschaftlicher Ebene. In Abschnitt 3 werden Materialien aus der soziologischen und sozialpsychologischen Forschung zur gesellschaftlichen Wirklichkeitsbestimmung sondiert, um das Verständnis einer gezielten affektiven Entwirklichung einer Sachlage weiter anzureichern. Dabei geht es um Prozesse der kollektiven ›Verleugnung‹ (*denial*) von Wirklichkeit. Abschnitt 4 sowie das kurze Fazit in Abschnitt 5 setzen das zuvor Entwickelte ausblickhaft in Bezug zum Konzept der *imperialen Lebensweise* (Brand & Wissen 2017) und ergänzen das Verständnis eines gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns durch Beschreibungen der *Gewohnheitsgefühle* konsumorientierter Lebenswelten.¹

2 Situierte Affektivität und gesellschaftlicher Weltbezug

Katherine Withy trifft den Grundgedanken eines phänomenologischen Verständnisses von situierter Affektivität, wenn sie affektive Vollzüge als »ways in which we are out and about in the world, immersed and involved in our

¹ Imke von Maurs Beitrag zu diesem Band berührt ähnliche Themen und entwickelt eine philosophische Perspektive darauf, wie sich die Frage der ›Angemessenheit‹ von Emotionen in einem politisch und sozialtheoretisch ausweiteten Rahmen verhandeln lässt. Von Maur (2023) und der vorliegende Beitrag sind insofern ›Geschwistertexte‹, die sich wechselseitig ergänzen.

situation« (2014, S. 23) beschreibt. Als Alternative zu den viel kritisierten, dem Subjekt/Objekt-Schema verhafteten Urteils- und Gefühlstheorien von Emotionen schlägt Witherly vor, sämtliche auf die Welt bezogenen affektiven Vollzüge mit Bezug auf Heideggers Begriff der Befindlichkeit als *disclosive postures* zu konzipieren, als welterschließende Haltungen.²

Das Affektive ist demnach keine Sache von isolierbaren ›Zuständen‹, die vom Gesamtverhalten der fühlenden Person getrennt wären und sich als solche irgendwie auf Sachverhalte bezögen. Vielmehr müsse, so Witherly, der affektive Weltbezug als Orientierung der Person in ihrer Umgebung verstanden werden. Heideggers Begriff der Befindlichkeit zeichnet diese Perspektive vor; daher ist auch die im Englischen gelegentlich bemühte Charakterisierung der Affektivität als *findingness* (Witherly) sachlich treffend. Im Deutschen mag man von einem *Sich-Finden der Person in ihrer Umgebung* sprechen (vgl. Schmitz 2014), allerdings sollte man dann Acht geben, dass der Doppelsinn von Heideggers ›Befindlichkeit‹ nicht verloren geht. Die Bedeutungsspanne von ›befinden‹ reicht von der Realverortung in faktischen Umständen (sich *hier*, in dieser Umgebung, *befinden* und dies fühlend erfassen) bis zu der (potenziell stark subjektiv gefärbten) Einschätzung der eigenen Lage, sodass ›befinden‹ so viel heißt wie beurteilen (›etwas für gut befinden‹). Zur Charakterisierung der menschlichen Affektivität sollten beide Bedeutungen im Spiel bleiben.³

Bei Schmitz und Merleau-Ponty spielt die Dimension der Leiblichkeit eine zentrale Rolle. Der affektive Weltbezug erlangt in diesen Perspektiven seine Intensität und Lebendigkeit aus dem Umstand, dass hier nicht distanzierte Bezugnahmen erfolgen, sondern dass Affektivität ein leiblich gespürtes und in leiblichen Vollzügen ausagiertes *Zur-Welt-Sein* ist. Was immer auch der Gegenstand der fühlenden Weltverortung sein mag, es wird nicht aus der Distanz mental repräsentiert, sondern ragt unmittelbar hinein ins leiblich-affektive Gebaren und Agieren, wird am eigenen Leib gespürt, orientiert leibliche Vollzüge und geht der fühlenden Person somit nahe, was sich in akuter ›affektiver Betroffenheit‹ zeigt (Schmitz 2014). ›Situiertheit‹ erhält hier einen überaus plastischen Sinn: Wirklichkeit rückt der fühlenden Person auf den Leib, geht ihr unter die Haut, wird unmittelbar erfühlt.

-
- 2 Witherly schreibt wörtlich: »They [emotions; J.S.] are ways of finding ourselves situated, where this means both that the *pathé* are ways of finding ourselves and our situation (i.e. that they are findingly disclosive) and that they are ways of being situated in the world (i.e. postures). This understanding [...] accommodates all intentional affective phenomena, including moods and emotions« (2017, S. 23).
- 3 Eine ausführlichere Befassung mit Withers Ansatz und Heideggers Konzeption der Befindlichkeit, die ebenfalls in eine Perspektive auf das gesellschaftlich Ungefühlte mündet, bietet ich in Slaby (2017).

Withys Konzeption von Affektivität als *disclosive postures* impliziert einen Aspekt, der in vielen Gefühlstheorien nicht hinreichend beachtet wird: In affektiven Vollzügen steckt ein Moment von Aktivität. Affekte und Emotionen sind nicht ein bloßes ›Geschehen‹, das ohne Zutun der fühlenden Person abliefe. Das intentionale Fühlen ist besser dadurch beschrieben, dass wir uns einer potenziell bedeutsamen Sache *fühlend zuwenden* oder uns von ihr *abwenden*. Der Zusatz ›fühlend‹ zeigt an, dass sich der Vollzugsmodus dieses Zu- und Abwendens von absichtsvollen, im Voraus geplanten Handlungen unterscheidet. Daher wird auch die Dichotomie aktiv/passiv, wenn man sie als ausschließende Disjunktion versteht, der Affektivität nicht gerecht. Withys Ausdruck *posture* – Haltung, Orientierung – ist auch deshalb so treffend, weil damit ein Spektrum von Vollzügen *zwischen* einem passiven Orientiertsein und einem aktiven Sich-Orientieren angezielt wird: jene Zone des Personalen, in dem das widerfahrnisartige Gewahren von etwas übergeht in ein aktives Sich-Hinwenden zu oder Sich-Abwenden von der in Frage stehenden Sachlage (vgl. Slaby & Wüschner 2014). Daher mag man zwischen vergleichsweise passiveren und vergleichsweise aktiveren Affekten und Emotionen unterscheiden, doch der zentrale Punkt ist gerade nicht eine solche Trennungsarbeit. Entscheidend ist vielmehr, dass *überhaupt* ein Moment des Sich-Hin- oder Sich-Abwendens, als affektspezifisches Aktivitätsmoment, kennzeichnend für menschliche Affektivität ist. Im Kontext der Beschreibung der affektiven Entwirklichung wird dieser Aspekt wichtig werden.⁴

Die phänomenologisch verstandene situierte Affektivität ist eine Sache modifizierbarer Weisen der Weltoffenheit eines konstitutiv auf Welt angewiesenen leiblichen Wesens. Diese Weisen des In-die-Welt-Involviertseins spannen ein Spektrum zwischen Offenheit und Verslossenheit auf, was sich mitunter als aktives Sich-Öffnen oder Sich-Verschließen vollzieht. Es geht in diesem Ansatz nicht um punktuelle affektive Vorkommnisse und die Frage, ob diese etwas in der Umgebung Vorliegendes treffen oder verfehlen, sondern um den Weltbezug von zeitlich ausgedehnten Sequenzen einer

4 Jean-Paul Sartre (1939) *Skizze einer Theorie der Emotionen* ist der *locus classicus* eines Emotionsverständnisses, das den Handlungsaspekt betont. Sartre beschreibt vom fühlenden Ich vollzogene Aspektwechsel infolge einer als ›zu schwierig‹ wahrgenommenen Umgebung. Eine Emotion ist für Sartre eine Umorientierung der Person in Form einer fühlenden Neubestimmung der Wirklichkeit im Einklang mit den eigenen Wünschen und Zielen, was bisweilen auf eine Art Flucht in die ›Welt der Magie‹ hinausläuft (ebd.). Eine bedenkenswerte Interpretation und Verteidigung von Sartres Emotionsverständnis gegen die vielfach geäußerte Kritik daran bietet Martin Hartmann (2017); Imke von Maur (2023) vertritt ein ähnlich gelagertes Verständnis von Emotionen als situierte Praktiken, die Wirklichkeit sowohl erfassen als auch hervorbringen.

leiblich-praktischen Affizierbarkeit-im-Kontext (vgl. von Maur 2018, 2023). Im Blick steht die Art, wie sich eine Person über längere Zeiträume in der Welt fühlend verortet, wovon sie sich angehen lässt und was sie eher kalt lässt, was sie an sich heranlässt und was sie auf Distanz hält, woran sie Anteil nimmt und was sie mit Indifferenz straft. Entsprechend lassen sich in diesem Ansatz affektive Neigungen, Vorlieben und Präferenzen ebenso berücksichtigen wie tote Winkel und Sensitivitätslücken bezüglich bestimmter Themen oder Geschehnisse. Diese Formulierungen lassen bereits vermuten, dass wir es hier mit Mustern der affektiven Anteilnahme und korrelativer Indifferenz zu tun haben, die wesentlich sozial geprägt sind. Denn andernfalls bliebe unverständlich, weshalb affektive Bezugsweisen oftmals geteilt werden, weshalb sie so gut verständlich und intelligibel sind selbst dort, wo sich Widerstand gegen sie regt, und weshalb sich affektive Weltbezüge in vielen Fällen so leicht sozial und generational reproduzieren.

Autorinnen und Autoren aus der phänomenologischen Tradition tendieren allerdings dazu, ihren Blick zunächst vor allem auf die affektiven Geneigtheiten und Orientierungen fühlender Individuen zu richten: Wie lässt sich diese je konkrete »Angänglichkeit« (Heidegger 1927, S. 137) von Personen bestimmen und beschreiben, etwa ihre Furchtsamkeit, Reizbarkeit, Schamhaftigkeit, ihre Coolness oder Begeisterungsfähigkeit? Matthew Ratcliffe (2008) hat in *Feelings of being* diese teils habituellen, teils situativ changierenden Hintergrundorientierungen als *existenzielle Gefühle* beschrieben.⁵ Dabei ist der Gedanke leitend, dass es zwar zahlreiche qualitativ verschiedene existenzielle Gefühle gibt, die ein Spektrum unterschiedlicher affektiver Sensitivitäten aufspannen, dass jedoch ein Grundzug dieser stimmungsmäßigen Orientiertheit unmittelbar die »gefühlte Wirklichkeit« des Wirklichen betrifft. Existenzielle Gefühle konstituieren demnach einen variablen Wirklichkeitssinn, ein elementares Gespür dafür, dass etwas, mit dem man es aktuell zu tun hat, wirklich »da« ist, dass die Umgebung und man selbst, als leiblich-situiertes Wesen, real sind und somit dem eigenen Handeln und Verhalten eine spezifische Widerständigkeit entgegenbringen (vgl. Slaby 2019). Anhaltspunkte für diese Annahme bieten laut Ratcliffe Derealisierungs- und Depersonalisierungsstörungen, wie sie in psychiatrischen Krankheitsbildern, etwa bei Depression, Borderline-Störungen oder monothematischen Wahnvorstellungen, auftreten: Hier ist der affektive

5 Bedeutende Konkretisierungen dieser phänomenologischen Perspektive hat Achim Stephan vorgenommen, unter anderem mittels einer Taxonomie unterschiedlicher Dimensionen der von Ratcliffe selbst nicht weiter differenzierten existenziellen Gefühle sowie durch eine Diskussion des Verhältnisses von Emotionen, existenziellen Gefühlen und Stimmungen (Stephan 2012; 2017a; vgl. auch Stephan & Slaby 2011).

Wirklichkeitssinn nachhaltig gestört, sodass sich das Realitätsempfinden der Betroffenen temporär oder längerfristig auflöst (vgl. Ratcliffe 2015).⁶ Erkennbar wird freilich auch bei Ratcliffes Ansatz, dass er vorwiegend an der *individuellen* psychosomatischen Verfasstheit von Personen orientiert bleibt.

Dieser affektive Wirklichkeitssinn mag im Normalverlauf der Erfahrung nahezu unmerklich sein, er rückt jedoch ins Bewusstsein, sobald sich abnormale Erfahrungszustände einstellen. Die Welt kann mitunter unwirklich, schatten- oder schemenhaft, fern und unnahbar wirken, sie kann aber auch als besonders ein- und aufdringlich, als intensiv ›seiend‹ erlebt werden. Solche Wechsel des Intensitätsgrads der affektiven Wirklichkeitserfassung charakterisieren bei Weitem nicht nur klinische Störungen; auch Müdigkeit, Jetlag, Infekte und andere alltägliche Ausnahmezustände können mit markanten Verminderungen des Wirklichkeitssinns einhergehen. Genauso können umgekehrt Rauschzustände, affektiver Überschwang oder extreme Affekte wie Panik, Todesangst oder Ekstase den Realitätsgrad der erlebten Umgebung spürbar steigern.

Der in der Hintergrundaffektivität liegende changierende Wirklichkeitssinn bildet den Ausgangspunkt für die Beschreibung dessen, was ich den *gesellschaftlichen Wirklichkeitssinn* nennen möchte. Wie aber lässt sich theoretisch zwischen den bisher thematisierten vorwiegend individuellen existenziellen Gefühlen, die stark von der leibkörperlichen Disponiertheit und Situiertheit einzelner Personen bestimmt werden und im Zeitverlauf von milieuspezifisch geformten aber individuell verankerten *affektiven Biographien* (von Maur 2018, Kap. 3.3) geprägt werden, und einer gesellschaftlich wirkenden Affektivität vermitteln?

Es ist wichtig, an dieser Stelle die Weichen richtig zu stellen. Ich schlage ein zweigleisiges Vorgehen vor. Zum einen ist es sinnvoll, im Sozialen wirkende affektive Formationen wie Atmosphären, gesellschaftliche Stimmungen, kollektive Emotionen oder milieuspezifisch situierte affektive Praktiken zu betrachten und diese auf ihre diskursiven, medialen und institutionellen Produktions- und Stabilitätsbedingungen hin zu befragen. Wie wird öffentlich bezüglich einer Sache *Stimmung gemacht*, wie kommen kollektive Befindlichkeiten mit Blick auf bestimmte Themen oder Sachlagen zustande und wer oder was hält sie aufrecht? Hierbei ist es wichtig, von vornherein die Bedeutung der

6 Achim Stephan und ich haben diese Störung des Wirklichkeitssinns bei Depression näher betrachtet und mit Störungen des affektbasierten *sense of agency* in Verbindung gebracht; hier zeigt sich *ex negativo* ein noch wenig beachteter Zusammenhang zwischen dem Aktivitätsmoment des Affektiven und verschiedenen Intensitätsgraden der Wirklichkeitserfassung (vgl. Slaby & Stephan 2012).

Einbettung affektiver Repertoires in lebensweltliche Kontexte zu betrachten; niemand fühlt allein aus sich heraus, stets geht aus der geteilten Sozialität eine wesentliche Prägung des Fühlens und der affektiven Ansprechbarkeit hervor (vgl. von Maur 2018, 2021; Schuetze 2021). Zum anderen sollte es aber auch darum gehen, ausgehend von bestimmten Sachverhalten, Ereignissen oder Entwicklungen zu betrachten, wie und weshalb deren affektive Erfassung in einem Kollektiv entweder ausbleibt oder nur schwach ausgeprägt ist. Das ist die umgekehrte Blickrichtung in der Analyse des affektiven Weltbezugs: Im Ausgang von ›fühlbaren‹ Sachlagen geht es um die Gründe für deren defizitäre Erfassung und somit mangelnde affektive Resonanz in einem Kollektiv. Wie kommt es zur selektiven affektiven Verarbeitung von Wirklichkeit und somit zu Leerstellen in gesellschaftlichen Affekt- und Emotionsrepertoires? Welche Mittel setzen Kollektive ein, um affektive Weltbezüge zu verhindern, zu verknappen oder sie dauerhaft abzuschwächen?

Heideggers Ausführungen zur von ›Durchschnittlichkeit‹ geprägter Alltäglichkeit des Daseins verbinden beide Blickrichtungen in einem ontologischen Rahmen. Sie können als sozialontologischer Ausgangspunkt der angestrebten Theorieskizze dienen. Die alltägliche menschliche Existenz steht im Bann der verfestigten Wahrnehmungs-, Fühl- und Verhaltensweisen eines diffusen Konglomerats der Anderen (›das Man‹). Gemeint ist nicht die Summe aller Individuen außer mir, sondern ein schattenhaftes *alter ego*, das als operative Instanz bereits die Kontrolle über mein alltägliches Wahrnehmen, Denken, Fühlen und Handeln übernommen hat; ein generalisierter Anderer in der Rolle eines ›Subjekts der Alltäglichkeit‹. Die normalisierten Weltbezüge dieser zu einem ›Neutrum‹ heruntergeneralisierten Sozialität beherrschen den Alltag auf subtile aber unerbittliche Weise:

Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Er kämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt [...] eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Ein ebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen. (Heidegger 1927, S. 127)

Ein maßgebender Operator der Normalisierung von Welt- und Selbstbezügen ist die gewöhnliche diskursive Praxis, die Heidegger als *Gerede* bezeichnet. Gemeint sind die Alltagsvollzüge öffentlichen Sprechens und Schreibens, was sowohl gängige Konversationsformen als auch übliche Themen und vorgeprägte Beschreibungsweisen und Beurteilungsmuster umfasst; es geht um Standard-Ausdrücke und -Phrasen, geteilte oder leicht auf Zustimmung

treffende Argumentationsmuster und um den Fundus diskursiver Elemente, aus denen sich eine allgemeine Verständlichkeit von allem und jedem speist. Das Gerede ist jene Modalität des Diskursiven, an der nahezu alle Mitglieder eines sozialen Kollektivs mit Leichtigkeit teilnehmen, ohne sich die dabei besprochenen Sachverhalte eigens näherbringen zu müssen. Wie Dutzendware im Fast-Fashion-Store zielen die Weltbezüge des Man auf eine konsensuelle, keinem wehtuende Durchschnittlichkeit.⁷ Und wie die öffentliche Ausgelegtheit und die Vollzüge des Man insgesamt partizipiert das Gerede auch an der kollektiven Gestaltung *affektiver* Welt- und Selbstbezüge, denn die Bekanntheit und Verlässlichkeit dieser geteilten Bezugnahmen wirkt beruhigend und entlastend und verströmt eine Atmosphäre beherrschbarer Normalität. Im Alltag breitet sich eine affektive Empfänglichkeit für Botschaften aus, die den Rahmen des Üblichen bekräftigen und die ›Neugier‹ befriedigen.⁸ Heidegger beschreibt die Dominanz der öffentlichen Ausgelegtheit über die alltäglichen Weltbezüge im selben Atemzug wie die durch das Man vollbrachte Ausrichtung der kollektiven und individuellen Befindlichkeit:

Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverföhrt durch diese Ausgelegtheit vor das freie Land einer ›Welt‹ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man ›sieht‹. (ebd., S. 169f.)

Als affekttheoretische Auskunft lässt sich dies so deuten, dass die sozial geformte Affektivität ein Amalgam aus diskursiven Versatzstücken und kollektiven Stimmungslagen ist, das sich wie ein Nebel zwischen die fühlende Person und ihre Umgebung schiebt. Affektive Weltbezüge tragen die Schlacken historischer Diskurssichten und geronnener sozialer Praxis in sich und sind zugleich auf ein begrenztes Spektrum gewohnheitsmäßiger Gefühlstöne abgeregelt.

Mit diesem Theoriehintergrund können wir uns der Ebene des gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns philosophisch annähern. Menschliche Kollektive organisieren ihre Weltbezüge im Rahmen einer materiell-diskursiven Praxis,

7 Weh tut es nur denen, die diese Ware in *sweat shops* zu Hungerlöhnen herstellen; diese Menschen zählen aber hierzulande kaum, da wir sie aus dem Rahmen unserer kollektiven Anteilnahme weitgehend heraushalten. Diese schmerzhafteste Kehrseite dessen, was hier nur Metapher ist, wird uns unten noch beschäftigen.

8 Was Heidegger ›Neugier‹ nennt zielt gerade nicht auf genuin Neues, sondern auf moderate Themen- und Affektvarianz im gewohnten Rahmen (vgl. 1927, S. 170f.).

die sowohl Wahrnehmungsmuster und kognitive sowie affektive Bezugsformen etabliert, als auch die Auswahl und Beurteilung von Themen vornimmt, auf die sich die kollektive Wirklichkeitsbefassung bezieht. Dieses Konstitutionsgeschehen präfabriziert ein Spektrum intelligibler Weltbezüge, und zwar sowohl auf der Gegenstandsseite als auch auf der Auffassungsseite: Einerseits wird Wirklichkeit durch diese erschließende Praxis mitgeprägt hinsichtlich Relevanz und Bedeutsamkeit, andererseits werden Modi der Thematisierung *von* und des praktischen Umgangs *mit* Wirklichkeit ausgestaltet und öffentlich bereitgestellt, die zu den Relevanzmustern der erfahrbaren Umgebung passen. Man kann diese Artikulationspraxis als Gestaltung eines ›Raums der Gründe‹ bezeichnen: Statt mit dem ›rohen‹ Gegebenen haben es fühlende Subjekte mit vorgängig erschlossener, das heißt einer strukturierten und intelligibel gemachten Wirklichkeit zu tun, die gängigen Thematisierungsweisen entgegenkommt. So werden konsensuelle Begründungsmuster und Rechtfertigungsbeziehungen vorgezeichnet (vgl. Slaby 2008, Kap. 8–10). In Heideggers Diktion, die von Hannah Arendt weiter tradiert wurde, richten sich die Bezüge auf die ›Welt‹; also nicht auf die Gesamtheit des ›rohen‹ Seienden an sich, sondern auf historisch gestaltete, ›bewohnbare‹ Lebensumgebungen: kultivierte, gebaute, fabrizierte oder zugerichtete Arrangements, deren praktisch-sinnhafte Gestalt entsprechend leicht Gegenstand der Thematisierung im Rahmen geteilter Repertoires und Bezugssysteme wird. Weltgestaltung und Welterfassung gehen Hand in Hand.

Affektivität bildet in diesem Konstitutionsgeschehen keine separierbare Ebene, sondern zieht sich als Dimension des Gesamtgeschehens durch sämtliche Bereiche der weltgestaltenden und weltthematisierenden Praxis. So ist die sozial erfahrbare Wirklichkeit immer schon affektiv geprägt, ist eingeteilt in Zonen relativ intensiverer oder weniger intensiver Affizierung. Zugleich sind die verfügbaren diskursiven und kognitiven Auffassungsweisen ihrerseits affektiv grundiert, da sie nur auf der Basis leiblich-affektiver Orientierungen ausagiert und verstanden werden. Diese affektive Zonierung der Welt und die affektive Prägung der Weltbezüge sind in ihren wesentlichen Dimensionen vorgängig aufeinander abgestimmt. Die geteilten Repertoires, mit denen Gesellschaften Wirklichkeit bestimmen und bewältigen, sind somit immer auch *Affektregister* und *Emotionsrepertoires*: verstetigte affektive Orientierungen und ausgeformte Typologien von Emotionen mit ihren stereotypen Auslösern, Vollzugsweisen und Angemessenheitsbedingungen (vgl. von Maur 2018, 2023).

Das Aktivitätsmoment des Affektiven hilft, dieses Bild zu präzisieren: Affektivität umfasst die praktische Bewältigung von Wirklichkeit und somit nicht allein deren epistemische oder evaluative Erfassung. Zum Formenrepertoire einer Gesellschaft gehören affektive Praktiken, also Modi des

Umgangs mit bedeutsamen Begebenheiten, affektive *coping*-Strategien und Bewältigungsstile; Weisen, die mitunter ›schwierige‹ Wirklichkeit entweder hinzunehmen, sie auf Distanz zu halten oder sie so umzudeuten, dass sie eher lebbar wird (vgl. Hartmann 2017). Solche Routinen der Umdeutung im Einklang mit gruppen- oder milieuspezifischen Zielen und Zukunftsvisionen verkomplizieren die normative Perspektive auf den affektiven Weltbezug: Epistemisch-evaluatives Erfassen und praktisches Bewältigen des Wirklichen bilden eine Gemengelage aus teils konträren, aber ineinander verschlungenen Tendenzen. Es sind also nie allein epistemische Kriterien leitend beim fühlenden Weltbezug, sondern es spielen strategische Kalküle im gesellschaftlichen Ringen um Macht und Einfluss, ästhetisch-kulturelle Kriterien sowie Bestrebungen zu einer möglichst unbeschwerten Lebensbewältigung eine Rolle. Wie Martin Hartmann anmerkt, geht es bei der Normativität des Affektiven daher nicht allein um ›Angemessenheit‹ als schlichte ›Passung zur Welt‹, sondern um ethische Orientierungen und Selbstverständnisse in all ihrer Komplexität (ebd., S. 164).⁹ Im Lichte dieser vielfältigen Einflüsse erweist sich das Konzept eines affektbasierten gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns als komplizierter, aber auch interessanter, als es zunächst den Anschein hatte. Bei alledem darf allerdings nicht vergessen werden, dass ein Fühlen, das in epistemisch-evaluativer Hinsicht die Tuchfühlung mit der Wirklichkeit gekappt hat, definitiv kritikwürdig ist, zumal dann, wenn es sich um gesellschaftsweit wirkende Affektlagen handelt.

3 Kollektive Entwirklichung: Soziologische und sozialpsychologische Überlegungen

Der Netflix-Film *Don't look up* (2021) befasst sich satirisch mit der gesellschaftlichen Leugnung der Klimakrise. Um das Thema pointiert für das Kino aufzubereiten, geht es in der Komödie um einen von Wissenschaftler*innen prognostizierten, kurz bevorstehenden Meteoriteneinschlag, der sämtliches Leben auf der Erde bedroht. Der Himmelskörper ist unschwer als Metapher für die Klimakrise zu erkennen. Ein von Jennifer Lawrence und Leonardo DiCaprio gespieltes Astrophysiker*innen-Duo beißt sich bei seinen Versuchen,

9 Von Maur (2023) entwickelt ebenfalls eine kritisch-differenzierte Perspektive auf die Frage der Normativität des Affektiven; wie auch Stephan (2017b) wendet sie sich damit gegen ein enges, primär an epistemischer Rationalität orientiertes Verständnis emotionaler Angemessenheit. Sie schreibt: »Im Mittelpunkt steht [...] nicht die Frage nach korrekter Abbildung, sondern nach der Rechtfertigbarkeit und Lebensdienlichkeit der Wirklichkeit(en), die Emotionen erfassen und hervorbringen« (ebd., S. XX).

politische Verantwortliche sowie die Öffentlichkeit vor der Gefahr zu warnen, die Zähne aus. Überall stoßen sie auf Ignoranz, Unverständnis, schiere Indifferenz oder Häme. Porträtiert wird eine Gesellschaft, die Gossip und schnelle Lacher der Informiertheit vorzieht, der Klicks und Likes auf Online-Plattformen wichtiger sind als die Befassung mit der Zukunft der Menschheit. Bissig hebt der Film Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeitsbestimmung in der Gegenwart hervor; insinuiert wird, dass die affektiven Energien und kognitiven Kapazitäten des spätkapitalistischen Alltags nahezu vollständig absorbiert werden von Konsum, Entertainment und der flachen Konnektivität sozialer Netzwerke.¹⁰

Das Thema der kollektiven Wirklichkeitsbestimmung und seiner Deformationen ist seit langem Gegenstand soziologischer und sozialpsychologischer Forschung. In diesem Abschnitt gehe ich auf Arbeiten zur kollektiven Wirklichkeitsverleugnung (*denial*) ein und werde dabei auch soziologische Forschungen zur Leugnung der Klimakrise diskutieren. So ergibt sich ein Bild der Affektwirkungen jener Vorkehrungen und Verabredungen, mit deren Hilfe sich soziale Kollektive gegen unliebsame Aspekte der Wirklichkeit abdichten.

Es ist treffend, dass ein soziologisches Buch zum Thema den Titel *The elephant in the room* trägt (Zerubavel 2006). Damit ist ein Kerngedanke der selektiven gesellschaftlichen Wirklichkeitsbestimmung benannt: Ausgehend von einem weithin bekannten Tatbestand werden die Mittel sichtbar, mit denen soziale Kollektive selbst das, was offen vor aller Augen liegt, aus dem kollektiven Blickfeld zu drängen vermögen. Es kann sich um so bedeutsame und faktisch unleugbare Tatbestände wie verlorene Kriege, Genozide, Umweltkatastrophen oder die eskalierende Klimakrise handeln (vgl. Cohen 2001). Im Folgenden werde ich zwei Arbeiten diskutieren, die diesbezüglich zu bedenkenswerten Einsichten gelangen und die beide als Meilensteine auf dem Weg zu einem theoretisch fundierten Konzept eines affektiven gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns gelten können.

3.1 *Die Unfähigkeit zu trauern*

Eine frühe sozialpsychologische Arbeit zur affektiven Entwirklichung auf gesellschaftlicher Ebene ist die Studie *Die Unfähigkeit zu trauern* (1967) von Alexander und Margarete Mitscherlich. Das Frankfurter Psychoanalytiker-Paar

¹⁰ Allerdings läuft der Film aufgrund seines komödiantischen Stils seinerseits Gefahr, durch humoristische Überzeichnung die Drastik der behandelten Problemlage herunterzuspielen. Eine solche bisweilen kontraproduktive Verwobenheit von Sozialkritik und Slapstick-Motiven ist symptomatisch für Teile der heutigen Öffentlichkeit und Unterhaltungskultur.

konstatiert für die BRD-Nachkriegsgesellschaft »das Ausbleiben von Trauerreaktionen nach einer nationalen Katastrophe größten Ausmaßes« (ebd., S. 9). Im Zentrum dessen, was die Verfasser*innen eine »kollektive Störung der Trauerarbeit« (ebd.) nennen, steht die Verleugnung des verlorenen Zweiten Weltkriegs und der schuldhaften Verstrickung zahlreicher Deutscher in die NS-Herrschaft. Der »innere Widerstand« gegen die Akzeptanz und die Aufarbeitung eines Stücks der jüngeren deutschen Geschichte müsse als Ineinander individueller psychischer Mechanismen und kollektiver Arrangements zur Wirklichkeitsabwehr verstanden werden. Im Sozialen wirksame stille Übereinkünfte zur Nichtthematisierung von Kriegsschuld und Niederlage schafften ein gesellschaftliches Klima aus Ignoranz, politischer Apathie und nationaler Selbstbehauptung entgegen den berechtigten Ansprüchen der Siegermächte. Eine »illusionär begründete Politik« (ebd., S. 14), eine »Orientierung am Unwirklichen« (ebd., S. 16) und eine kompensatorische Betriebsamkeit mit »monomanischer Ausschließlichkeit« (ebd., S. 19) auf wirtschaftlichem und technologischem Gebiet charakterisieren eine Gesellschaft, der ein »Sensorium« dafür fehle, »die Katastrophen der Vergangenheit in unseren Erfahrungsschatz einzubeziehen« (ebd., S. 23). Die Folge sei eine »Reaktionsträgheit [...] [i]m gesamten politischen und sozialen Organismus« (ebd., S. 19), eine »Blockierung der sozialen Phantasie« (ebd., S. 23), ein fühlbarer »Mangel an [...] Gestaltungskraft« (ebd.) und auf dieser Basis entweder gar kein oder bestenfalls ein halbherziges, pflichtschuldiges Eintreten für Freiheit und Demokratie.

Auch jenseits des psychoanalytischen Theorierahmens lassen sich der Studie Impulse für eine Deutung von Prozessen kollektiver Wirklichkeitsbestimmung entnehmen. Alexander und Margarete Mitscherlich konstatieren individualpsychologische Geneigtheiten wie Schuldabwehr, Orientierungsverlust und Vergeltungsangst, die im Sozialen ein vielfaches Echo finden. Filterinstanzen im öffentlichen Diskurs sorgten dafür, dass »nur die passenden Bruchstücke zur Erinnerung zugelassen werden« (ebd., S. 26). Mit Blick auf die Frage affektiver Wirklichkeitsbestimmung sind neben der grundlegenden Theoriearchitektur (Verknüpfung individueller affektiver Dispositionen mit im sozialen Feld verteilten Instanzen der Diskursproduktion und Aufmerksamkeitsallokation), insbesondere die Überlegungen zur affektiven Derealisation der NS-Vergangenheit von Interesse. Was im psychoanalytischen Vokabular »Abzug libidinöser Besetzungen« (ebd., S. 19) heißt, kann aus Sicht heutiger Affekttheorien als affektive Wirklichkeitsabwehr im Kollektiv verstanden werden. Wenn man annimmt, dass sich die Motive vieler Personen in einem Gemeinwesen hinreichend decken, wenn also etwa Schuldabwehr, Furcht vor Vergeltung, oder »Schamangst« die kollektive Befindlichkeit einer Gesellschaft

von Täter*innen ausmachen, so werden Formen des affektiven Wirklichkeitsentzugs bezogen auf die Realgründe dieser Motivlagen auf gesellschaftliche Resonanz stoßen. Es herrscht ein unausgesprochenes Einvernehmen bezüglich der Anlässe, die der affektiven Anteilnahme wert sind. So summieren sich zahllose ›kleine‹ Akte und Tendenzen zu einem selbstverstärkenden Muster, das ein evidenten historisches Geschehen in etwas Fernes und Schemenhaftes verwandeln kann. Es bleibt bis heute lehrreich, wie die Mitscherlichs diese kollektiv erwirkte Derealisierung als einen mehrstufigen Prozess beschreiben:

Zunächst ist es eine auffallende Gefühlsstarre, mit der auf die Leichenberge in den Konzentrationslagern, das Verschwinden der deutschen Heere in Gefangenschaft, die Nachrichten über den millionenfachen Mord an Juden, Polen, Russen [...] geantwortet wurde. Die Starre zeigt die emotionelle Abwendung an; die Vergangenheit wird im Sinne eines Rückzugs alles lust- oder unlustvollen Beteiligtseins an ihr entwirklicht, sie versinkt traumartig. Diese quasi-stoische Haltung, dieser schlagartig einsetzende Mechanismus der Derealisierung des soeben noch wirklich gewesenen dritten Reichs, ermöglicht es dann auch im zweiten Schritt, sich ohne Anzeichen gekränkten Stolzes leicht mit den Siegern zu identifizieren. Solcher Identitätswechsel hilft mit, die Gefühle des Betroffenenseins abzuwenden, und bereitet auch die dritte Phase, das manische Ungeschehenmachen, die gewaltigen kollektiven Anstrengungen des Wiederaufbaus, vor. (ebd., S. 40).

Für die Zwecke der Übertragung dieser Konstellation auf den historisch anders gelagerten Fall der kollektiven Entwirklichung der Klima- und Umweltkrise sind mehrere Aspekte relevant. Zum einen die Motivlage, aus der heraus die Entwirklichung erfolgt, nämlich die Abwehr von potenziell überwältigender Schuld, Trauer und Angst, um nur das Naheliegende zu nennen. Zum anderen der Vorgang des Affektabzugs aus einem Wirklichkeitsausschnitt als kollektiv gestütztes psychisches Geschehen. Hierbei betonen die Mitscherlichs unter anderem den abrupten und totalen Charakter der Entwirklichung. Diese erfolge ›schlagartig‹; der Gesamtrahmen der Wirklichkeitserfassung werde mit einem Mal restlos gewechselt. Phänomenologisch bietet es sich an, hier den oben beschriebenen Handlungsaspekt der Affektivität zu vermuten; es geht um ein im affektiven Register erfolgreiches *aktives Abwenden* von einem historisch evidenten Realitätskomplex und zugleich um das rückhaltlose Annehmen und Ausagieren eines alternativen *framing* des Gegebenen. Es wäre seltsam, wenn sich ein solcher Registerwechsel gänzlich automatisch, ohne bewusste Beteiligung vollzöge.¹¹ Vielmehr ist davon auszugehen, dass hier ein

11 Freilich sollte man das Ausmaß der Verhaltenslenkung, die vorbewusst und insofern ›automatisch‹ abläuft, nicht unterschätzen. Eine wohlinformierte Sondierung des

durchaus bewusstes Hinwenden und Fokussieren auf entsprechende ›Ersatzobjekte‹ erfolgt. Im Fall der Nachkriegszeit lässt sich die alternative Rahmung des Wirklichen mit den bekannten ›Ws‹ Wiederaufbau, Wirtschaftswunder, Wohlstandsmehrung benennen und der dabei vielfach an den Tag tretenden ›monomanischen‹ Orientierung auf isolierte Aspekte der historischen Situation: »Lebhaftes Interesse bei allen Beteiligten für technische Probleme steht in Kontrast zur Indolenz, mit der unsere politischen Grundrechte behandelt werden« (ebd., S. 17).

Ein entscheidender Schritt bei dieser abrupten Wirklichkeitsumdeutung ist die kollektive Stützung der daran beteiligten Affekttendenzen. Somit ist das Aktivitätsmoment kein solitärer Akt des fühlenden Individuums, sondern ein vielfach sozial begünstigter und daher ›naheliegender‹ Vollzug. Hier verorten die Mitscherlichs erst jenes Element, das die Entwicklung der NS-Herrschaft durch die Mehrheit der Nachkriegs-BRD von einer anthropologisch und individualpsychologisch erwartbaren Dynamik unterscheidet: Es sei die »still-schweigende Übereinstimmung mit der kollektiv geübten Verleugnung«, die ein auf Seiten der Individuen »bereitliegendes Abwehrverhalten« verstärke (ebd., S. 48). So werde eine »Anfälligkeit, die alle Menschen auszeichnet« (ebd., S. 70), unter bestimmten historischen Bedingungen kollektiv verstärkt. Dies geschehe durch eine Vielzahl für sich betrachtet unauffälliger, schwach wirkender Mechanismen: »Es sind die kleinen Gradunterschiede in der Heftigkeit, mit der Vorurteile verteidigt, unvertrautes Denken abgewehrt wird, und nicht grelle Differenzen, die über die Sterilität oder Produktivität einer Gesellschaft entscheiden« (ebd.). All die »Hintergedanken« und »dahinterliegenden Phantasien« (ebd., S. 15), die nach und nach einen Schleier der Unwirklichkeit über das historisch evidente Geschehen breiten, entstammen einem gut gefüllten Reservoir aus zahllosen für sich betrachtet unauffälligen diskursiven und verhaltensmäßigen Versatzstücken und Konformismen. Diese geben den Einzelnen bei ihrer affektiven Abwehr des eigentlich Evidenten Rücken-deckung: Was ist schon dabei, wenn es doch alle so machen? In der steten Wiederholung und wechselseitigen Stützung verfestigt sich all das nach und nach zu einem Bollwerk der kollektiven Wirklichkeitsabwehr.

3.2 *Living in denial*

Es ist sicher ein Sprung, historisch wie theoretisch, wenn wir nun zum gesellschaftlichen Umgang mit der Klima- und Umweltkrise in der Gegenwart übergehen. Doch es zeigen sich viele Parallelen zu jener Konstellation, die die

sozialpsychologischen Forschungsstandes zu dieser Frage und mit Blick auf die situierte Affektivität bieten Walter & Stephan (2023).

Mitscherlichs in ihrem sozial-psychoanalytischen Analyserahmen zu fassen versuchten. So passt etwa das Motiv einer ›Politik des Unwirklichen‹, also eine offizielle Politik, die beharrlich an Ausmaß und Drastik der Klimakrise vorbeiarbeitet (vgl. Malm & Zetkin Collective 2021). In Bezug auf die Klimakrise zeigt sich auch immer wieder ein verbreitetes kognitiv-affektives Muster, das vergleichbar ist mit der von den Mitscherlichs aufgewiesenen mentalen Akrobatik der BRD-Nachkriegsgesellschaft. Gemeint ist die sozial eintrainierte Fähigkeit vieler Menschen, zwischen zwei konträren Bezugsrahmen der Wirklichkeitsbestimmung hin und her zu wechseln. Einerseits ist die Klimakrise etwas weithin Bekanntes, denn die wenigsten Menschen sind heute noch nachhaltig uninformiert bezüglich der zentralen Parameter aus Ursachen, Ausmaß und erwartbaren Folgen der globalen Erwärmung. Andererseits herrscht im Alltag der meisten eine Orientierung vor, die der Krise so gut wie keine praktische Bedeutung beimisst, sondern sie aus dem Blickfeld der Alltagsbewältigung weitgehend heraushält. Ein solches *zugleich wissen und nicht wissen, dass etwas der Fall ist*, wird in der sozialpsychologischen Forschung zur Wirklichkeitsverleugnung häufig beschrieben (vgl. Cohen 2001; Norgaard 2011; Zerubavel 2006.).

Die Soziologin Kari Norgaard hat in *Living in denial* (2011) die Ergebnisse ihrer Feldforschung in einer norwegischen Kleinstadt mit einer Aufarbeitung des Diskussionsstands in Soziologie und Sozialpsychologie zum Thema kollektiver Wirklichkeitsabwehr kombiniert. Das empirische Setting der Studie ist die von der Autorin anonymisierend als ›Bygdaby‹ bezeichnete touristische Gemeinde im ungewöhnlich warmen und daher schneearmen Winter 2000/2001. Obwohl seinerzeit der anthropogene Klimawandel bereits gut bekannt war und auch öffentlich diskutiert wurde, beobachtet Norgaard, wie die Bewohner*innen der an große Skigebiete grenzenden Kleinstadt das Thema beharrlich umschiffen, humorvoll herunterspielen oder verharmlosend umdeuten. Nicht nur zeigen sich Parallelen zur Mitscherlich-Studie (abzüglich der psychoanalytischen Rahmentheorie), sondern es wird auch erkennbar, wie das zuvor theoretisch beschriebene gesellschaftliche Konstitutionsgeschehen bezüglich Affektivität und Wirklichkeit und das dabei maßgebende ›Man‹ in einem konkreten Fall operieren. Aus dem vielen, das sich in Bezug auf Kari Norgaards Arbeit zu diskutieren lohnte, greife ich die folgenden Eckpunkte heraus: ihre Überlegungen zur Motivlage, aus der heraus die Bewohner*innen Bygdabys die Klimakrise kollektiv verleugnen, sowie ihre Beschreibung der kulturellen Techniken, die dabei zur Anwendung kommen, kurz: das *Warum* und das *Wie* der Verleugnung.

Im Kapitel *The why of denial* entwirft Norgaard ein komplexes Bild der Motive, die sie hinter dem aktiven Ignorieren der Klimakrise vermutet. Dabei

unterscheidet sie zwischen psychologischen und politisch-ökonomischen Motiven. Die psychologischen Motive sind vorwiegend affektiver Natur: Zukunftsängste sowie Angst vor Überforderung und Hilflosigkeit angesichts einer Krise, die grundlegende Parameter des gewohnten Lebens bedroht; Norgaard spricht mit Verweis auf Anthony Giddens von einer Bedrohung der »ontologischen Sicherheit« (ebd., S. 81f.). Als weiteren emotionalen Faktor identifiziert sie Schuldgefühle angesichts der eigenen Beteiligung an jenen Wirtschafts- und Lebensweisen, die die Klimakrise verursacht haben. Jedoch sind diese Lebensweisen tradiert und identitätsstiftend, sodass deren in Aussicht stehende klimafreundliche Transformation der Gesellschaft verunsichert und Verlustängste auslöst.

Der *Elephant in the room* ist damit indes noch nicht benannt: Nicht nur sind affluente Lebensweisen in Norwegen (wie vielerorts im globalen Norden) identitätsstiftend und entsprechend positiv affektbesetzt, sie spiegeln vor allem eine materiell privilegierte Situation, die – wie im Fall Norwegens besonders deutlich – direkt verknüpft ist mit jenem fossil-kapitalistischen ökonomischen System, das die globale Klimakrise ausgelöst hat. Die Bewohner eines Landes, das weit oben in der Liste erdölexportierender Nationen liegt und dessen staatlicher Pensionsfonds große Teile der Bevölkerung an den Öleinnahmen teilhaben lässt, haben folglich ein unmittelbares materielles Interesse an der Weiterführung des fossilen Status quo. Norgaard kann diesbezüglich nicht auf viele direkte Evidenzen aus ihren Interviews verweisen, daher haben ihre Überlegungen zu diesem Punkt zunächst einen generelleren Charakter:

Given that Norwegian economic prosperity and way of life are intimately tied to the production of oil, ignoring or downplaying the issue of climate change serves to maintain Norwegian global economic interests and to perpetuate global environmental injustice. It is easy to see power operating when key political and economic decision makers negotiate contracts with Shell, British Petroleum and Exxon and when representatives of states negotiate emissions-trading strategies. Yet the people I spoke with in Bygdaby played a critical role in legitimizing the status quo by not talking about global warming even in the face of late winter snow and a lake that never froze. The absence of these conversations worked to hold ›normal‹ reality in place (ebd., S. 70)

Im Lichte dieses eminenten Investments (im doppelten Sinn) in den Status quo erschiene es naiv, würde man Faktoren wie einem vermeintlichen »Mangel an Wissen« oder einer individuell konzipierten »Zukunftsangst« bedeutende Rollen als Motive für Verleugnungstendenzen der Klimakrise beimessen. Norgaard konstatiert: »In the present global context ›knowing‹ or ›not knowing‹ is

itself a political act« (ebd.). Umso verfehlt wäre es, Wissen angesichts dieser Konstellation als kontextfreie, desinteressierte Informiertheit zu betrachten.¹²

Bezüglich der Mechanismen, mit denen die von Norgaard beforschten Norweger*innen sich die Evidenzen der Klimakrise vom Leib halten, ergibt sich ebenfalls ein komplexes Bild, das gut zu den bisher skizzierten Aspekten des affektbasierten gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns passt. Eingangs ihres zentralen vierten Kapitels zur sozial hergestellten Verleugnung der Klimakrise erinnert Norgaard ihre Leser*innen daran, dass Ignorieren ein Verb ist und einen Vorgang bezeichne, der »quite a bit of work« erfordere (ebd., S. 97). Damit ist jedoch nicht unbedingt das Bemühen einzelner Personen gemeint, direkt und bewusst verfügbares Wissen über Ursachen, Ausmaß und Folgen der Klimakrise von sich fernzuhalten, sondern eine immer schon laufende gesellschaftliche Arbeit der Wirklichkeitsbestimmung. Damit berührt sich Norgaards Perspektive mit dem hier im Anschluss an Heidegger entwickelten Ansatz einer konformistischen sozialen Welterschließung. Norgaard betont in diesem Konstitutionsgeschehen Normen der Aufmerksamkeit, Konversationsnormen sowie Gefühlsnormen; in einer bilanzierenden Passage stellt sie das Gesamtbild wie folgt dar:

Everyday reality is structured through social, political, and economic institutions and produced through ordinary actions and practices, in particular following (and thereby reproducing) the interconnected cultural norms of what to *pay attention to, feel, and talk about*. Just as social norms of attention, conversation, and emotion create the sense of what is *real*, they also work to produce the sense of what is *not* real, what is excluded from the immediate experience of normal reality. (ebd., S. 132)

Gestützt auf zahlreiche Beobachtungen und Interviews legt Norgaard dar, wie Konversationsnormen Gelegenheiten zu ernsthaften Gesprächen über die Klimakrise verknappen: Politische Versammlungen in Bygdaby sind vorwiegend lokalen, kurzfristigen und nach schnellen Lösungen verlangenden Themen gewidmet, sodass Thematisierungen klimatischer Veränderungen dort als *beside the point* abgetan werden (ebd., S. 99f.). Zusammenkünfte in der Freizeit seien auf ›leichte‹ Themen, Erholung und Humor orientiert, sodass ein Aufbringen der ernstesten Sache ›Klimawandel‹ als Verstoß gegen ungeschriebene Konversationsnormen gelte (ebd., S. 102f.). Im Bildungsbereich wiederum herrsche die pädagogische Maxime, möglichst Optimismus

12 Dass man dies generell nicht tun sollte, da jegliches Wissen eine Gemengelage mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen bildet, ist eine wichtige Pointe von Frieder Vogelmanns (2022) politischer Epistemologie mit dem Titel *Die Wirksamkeit des Wissens*.

und Hoffnung zu verbreiten, sodass Dozierende oftmals wider besseres Wissen und entgegen eigener affektiver Tendenzen auf positive Botschaften setzten, was ausgerechnet dort, wo es um die Vermittlung grundlegender Kenntnisse der Weltlage geht, die Auslassung dringlicher Evidenzen über die Klimakrise begünstige (ebd., S. 101f.). Auch jenseits des Bildungsbereichs gelte in der Kleinstadt die Maxime, möglichst optimistisch zu sein und sich den ohnehin schwierigen Alltag nicht noch zusätzlich mit belastenden Themen zu verleiden (ebd., S. 127). Emotionsnormen wie das Gebot der ›Coolness‹ unter Jugendlichen sowie Forderungen nach Souveränität, Stärke und Cleverness unter Erwachsenen (insbesondere Männern) täten das Übrige, um Eingeständnisse von Verletzlichkeit und Bekundungen von Sorgen und Zukunftsängsten unwahrscheinlicher zu machen (ebd., S. 106f.). Kulturelle Normen der Aufmerksamkeitszuweisung erfahren eine besonders gründliche Analyse; unter der Überschrift ›Social construction of time and space‹ (ebd., S. 112f.) zeigt Norgaard, wie in einem Kollektiv ein bestimmter räumlicher und zeitlicher Bezirk zur zentralen Relevanzsphäre wird. Nicht unerwartet kommt hierbei der Befund, dass die Orientierung in Bygdaby sich in räumlicher Hinsicht ganz vorwiegend auf die unmittelbare Lebensumgebung der Bewohner*innen bezieht (ebd., S. 116f.). Überraschender ist, wie sich offenbar erst in den letzten ungefähr 40–50 Jahren eine betonte Traditionsorientierung und somit ein zeitlicher Fokus auf die Vergangenheit herausgebildet habe (ebd., S. 129f.). Dieses betonte Hängen am Vergangenen ist mutmaßlich eine Gegenorientierung zu beschleunigten gesellschaftlichen Veränderungen seit den 1960er Jahren. Der Verweis eines Bewohners auf Orientierung und Sicherheit gebende »Haltepunkte« (ebd., S. 130) in der Tradition, ungeachtet des Umstands, dass es sich dabei oft um »erfundene Traditionen« (ebd.) handele, ist ebenso instruktiv wie die folgende Einschätzung einer Bewohnerin: »I think that taking care of tradition, culture, roots – that gives a sense of security so that one learns to feel safe with oneself« (ebd., S. 131).

Das hier aus Norgaards Studie Angeführte sind nur Schlaglichter auf ein reiches Tableau von Gewohnheiten, Orientierungen und ungeschriebenen Konventionen, die als Mittel zur kollektiven Wirklichkeitsbestimmung fungieren. Norgaard betont dabei die Rolle von Affekten und Emotionen, die sie sowohl separat als auch hinsichtlich ihres Beitrags zu einem übergreifenden affektiven Realitätssinn thematisiert:

[I]n Bygdaby in 2000–2001, people managed the unpleasant emotions associated with climate change by avoiding thinking about them, by shifting attention to positive self-representations, and – especially in terms of the emotion of guilt – by framing disturbing facts in ways that minimized their potency. These tools were used to re-create a sense of an ordered, safe, and ›innocent‹ reality. (ebd., S. 132f.)

Wir können bilanzieren: Affektive Wirklichkeitsverleugnung bezüglich der Klimakrise ist ein sozialer Prozess, der auf Basis einer komplexen Motivationslage ein breites Spektrum von Alltagspraktiken und Interaktionsprozessen rekrutiert, mit deren Hilfe unliebsame Realitätsaspekte in einem Gemeinwesen soweit auf Abstand gehalten werden, dass durch sie der angestammte *sense of reality* nicht verändert wird. So bleibt eine politisch und gesellschaftlich brisante Sachlage, die eine etablierte Lebensform in Frage stellt, weitgehend jenseits des im Alltag als relevant und dringlich Empfundenen. Das gesellschaftlich Ungefühlte ist somit hergestellt: in konzertierter Aktion durch ein Kollektiv erzeugte Leerstellen der affektiven Anteilnahme, deren Bestehen folgenreich ist, weil sich aufgrund der selektiven Apathie kaum Handlungsdruck und wenig Bemühung um Änderung eines in seinen globalen Auswirkungen verheerenden Status quo ergeben.

Bei den auf diese Weise erzeugten Realitätseffekten handelt es sich um subtile, ja fast ›sanft‹ zu nennende Machtwirkungen, die kaum eines Anstoßes durch offizielle Machtinstanzen bedürfen, sondern weitgehend selbstgänglich im sozialen Feld und durch soziale Akteure hervorgebracht und verstärkt werden.¹³ Alltagspraktiken spielen dabei die zentrale Rolle, nicht zuletzt deshalb, weil ihre Allgegenwart und Unauffälligkeit zu einem nahezu unbewussten Prozess der Normalisierung sehr spezifischer diskursiver, kognitiver und affektiver Muster beitragen.¹⁴

4 Gewohnheitsgefühle der imperialen Lebensweise

In diesem Abschnitt möchte ich das bisher entworfene Bild des gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns anreichern um eine weitere Dimension der Affektwirkungen des Alltagslebens in Wohlstandsgesellschaften. Wenn wir an die eingangs beschriebene Strandszene zurückdenken, so werden wir nicht nur an die im Sozialen wirkenden Normen der Diskurslenkung, der Gefühlsausprägung und der Aufmerksamkeitssteuerung erinnert, die zur Folge haben, dass die Urlauber mit bestenfalls mildem Interesse in Richtung der Feuersbrunst hinter den Dünen schauen. Sondern bereits die Tatsache, dass überhaupt ständig

13 Dies beschreibt Norgaard (2011, S. 133f.) aufschlussreich unter Bezug auf Gramscis Hegemonietheorie. Dass diese Machtwirkungen ›sanft‹ sind, gilt natürlich nur für die Profiteure der dadurch verfestigten globalen Ordnung. Für jene hingegen, auf deren Rücken die westliche Wohlstandsordnung errichtet ist, ist klar, dass es sich um ein Gewaltverhältnis handelt (vgl. Lessenich 2016; Kohpeiß 2023).

14 Brigitte Bargetz (2016) hat in einer gründlichen Studie die politische Bedeutung der Affektivität des Alltagslebens herausgearbeitet; hintergründig informiert ihr Ansatz mein Nachdenken über die hier sondierten Zusammenhänge.

›Urlaub gemacht‹ wird, dass ›Urlaub‹ im CO₂- und ressourcenintensiven, konsumistischen Stil das gewöhnliche Begehren aller ist, verweist auf eine Dimension des Alltags, die grundlegend beteiligt ist an der Ausblendung der globalen Zusammenhänge, die diesen Alltag erst möglich machen. Daher beschließe ich diese Abhandlung mit einem Ausblick auf das, was ich die *Gewohnheitsgefühle* der imperialen Lebensweise nenne.

Nahezu alles, was den Alltag im globalen Norden ausmacht, involviert ressourcen-, energie- und arbeitskraftintensive materielle Gefüge; erdumspannende Arrangements aus Infrastrukturen, Energie- und Datenflüssen sowie zutiefst ungleicher sozialer Ordnungen, die in routinierten Nutzungsakten täglich in Dienst genommen werden. Damit haftet zahlreichen Alltagspraktiken eine Zweischneidigkeit an: vordergründig ein routiniertes Handhaben, das mit unauffälligen Affektlagen zwischen Genuss, Zufriedenheit oder abgeklärter Indifferenz verbunden ist und meist mit der Wohligkeit des Gewohnten einhergeht, hintergründig die fraglose Beanspruchung massiver Energie- und Stoffflüsse sowie auf Ausbeutung basierender sozialer Arrangements, mit denen die Ressourcengewinnung und industrielle Fertigung für hiesige Produkt- und Genusswelten im globalen Maßstab organisiert wird. Kaum etwas, was hierzulande zur Nutzung steht, ist seinem Realwert entsprechend bepreist, denn zumeist basieren die fraglichen Produkte auf kostengünstig verfügbarer Natur und billiger Arbeit in anderen Weltregionen, *cheap nature* und *cheap labor*, wie Jason Moore (2015) es nennt.

Ein evidenten, wenn auch beileibe nicht exklusives Beispiel ist die individuelle Automobilität: Das oft lustvolle Verfügen über ein symbolträchtiges Kraftfahrzeug situiert Individuen in einem weltumgreifenden Arrangement der Ressourcen- und fossilen Energienutzung sowie in eine weltgestaltende Infrastruktur aus asphaltierten und betonierten Flächen.¹⁵ Das Behagen im komfortablen Vehikel, die Funktionslust beim Fahren und der praktische Nutzen der Automobilität bilden die gefühlsintensive nahweltliche Dimension dieser Alltagspraxis. Im selben Atemzug werden die Schattenseiten dieses Arrangements ausgeblendet, indem sie schlicht nicht Teil der durch Automobilität errichteten Welt sind, sondern jenseits der Reichweite von Wahrnehmung und Anteilnahme in einem diffusen ›Jenseits‹ verbleiben. Diese Abblendung der umweltschädlichen und sozial ungerechten Folgen ist ein selbstverständliches Element der alltagspraktischen Nutzung.

Ulrich Brand und Markus Wissen haben für dieses sich in zahllosen Bereichen des Alltags manifestierende Grundarrangement der westlichen

15 Zur Beschreibung und Kritik des ›Autoregimes‹ siehe Jörg (2020); eine affekttheoretische Analyse der *automobile supremacy* unternehmen Schuetze et al. (2022).

Moderne die sehr passende Bezeichnung »imperiale Lebensweise« (Brand & Wissen 2017) geprägt. In ihrer Analyse verbinden sie eine praxeologische und hegemonietheoretische Perspektive auf situierte Lebensformen im globalen Norden, durch die epochentypische Subjektivitäten ausgebildet werden, mit einer politischen Ökonomie extraktiver Welt- und Sozialverhältnisse vorwiegend in Regionen des globalen Südens: Ausbeutung natürlicher Ressourcen, gewaltgestützte Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse, verheerende Umweltfolgen. Im Konsumgegenstand, beispielsweise einem Kraftfahrzeug, laufen beide Seiten dieser Formation ineinander. Beides verdichtet sich in den Produkten des täglichen Gebrauchs. Dabei blendet das Produkt die strukturelle Negativität seiner Entstehungskontexte systematisch aus.¹⁶ Dem Produkt gelingt dies nicht zuletzt aufgrund seiner Affektwirkung als Objekt habituellen Begehrens; es ist Träger und Operator von Lebensweisen, die eine vordergründige Fülle von praktischen und affektiven Bezügen herstellen. Diese zur zweiten Natur geronnene affektive Alltagspraxis wirkt sodann wie ein Schutzschild gegen das Eindringen von Wirklichkeit jenseits der gewohnten Bahnen. In affekttheoretischer Perspektive wird hier eine Dimension sichtbar, die in den Untersuchungen der Mitscherlichs und bei Norgaard höchstens indirekt thematisiert wird: Affektive Wirklichkeitsbestimmung erfolgt in starkem Maß über materialintensiven Konsum als Element westlichen Lifestyles. Das Ungefühlte ergibt sich dabei als systemkonforme Nebenfolge einer Praxis, deren nahweltliche Intensität lange Schatten wirft. Statt einer Verknappung von Thematisierungsweisen im Alltag, wie von Norgaard beschrieben, handelt es sich hier um eine affektive Fülle: opulente Objektbeziehungen, die nur wenig *headspace* für eine vertiefte Befassung mit ihren Schattenseiten übriglassen.

Die imperiale Lebensweise basiert auf der Externalisierung von Kosten und Folgen und macht sie zugleich weitgehend unsichtbar (ebd., S. 44; vgl. Lessenich 2016). Brand und Wissen verweisen darauf, dass die Standards des Gewohnten, die von großen Teilen der Bevölkerung in westlichen Demokratien, und zunehmend auch von neuen Mittelschichten in Schwellenländern, täglich gelebt werden, auf materiellen Praktiken und Infrastrukturen basieren, die nur unter Voraussetzung der genannten Herrschaftsverhältnisse funktionieren. Die Alltäglichkeit der Praxen, ihrer Objektbeziehungen und der mit ihnen verbundenen Selbst- und Weltdeutungen macht ihre Fraglosigkeit und ihre Veränderungsresistenz wesentlich mit aus.

16 Das gilt etwa für Ort und Art der Industrieproduktion sowie die dieser vorgelagerte extraktive, oft massiv umweltschädliche sowie unter menschenverachtenden Arbeitsbedingungen erfolgende Rohstoffgewinnung (vgl. Huber 2022).

Die affektive Entwirklichung der Klimakrise erfolgt hier also kraft der schieren Fülle des alltagspraktischen Umgangs mit den Apparaten und Accessoires kapitalistischer Lebenswelten. Nahezu immer liegt etwas anderes näher als die ernsthafte Befassung mit den Folgen energie- und ressourcenintensiver, auf Ausbeutung basierender Lebensweisen. Affektive Energien werden umfassend freigesetzt, aber zugleich nahezu vollständig beansprucht durch die Vollzüge von Erwerbsarbeit, Konsum- und Lifestylepraxis sowie von den Anforderungen von Wohlstandssicherung und Statuskonkurrenz. Was die Aussicht bietet, darüber hinauszugehen, bleibt optionaler Zusatz zu einer Lebensbewältigung, die selbst dort, wo längst materielle und soziale Sicherheit, Wohlstand und Überfluss herrschen, weiter vom Ethos der Produktivität, der unaufhörlichen Steigerung allen Bemühens bis hin zur offenen Selbstausschöpfung geprägt ist. Für die kritische Analyse dieser ›mental Infrastruktur‹ (Welzer 2011) der westlichen Moderne ist das philosophische Paradigma der situierten Affektivität gut gerüstet – unter der Voraussetzung, dass es sich strukturellen Zusammenhängen sowie der Komplexität alltäglicher Lebenswelten noch intensiver als bisher zuwendet.

5 Fazit

Mit Blick auf ein affekttheoretisches Konzept eines gesellschaftlichen Wirklichkeitssinns können wir Folgendes festhalten: Charakteristische affektive Weltbezüge sind der imperialen Lebensweise inhärent, sowohl, was die unmittelbare Evidenz des jeweils materiell Vorliegenden und praktisch Anstehenden betrifft, als auch in reflexiver Hinsicht, als affektives *Investment* in ein Zivilisationsmodell, das eine dominante Vorstellung des ›guten Lebens‹ für wenige auf Kosten der Lebenschancen, Gesundheit und Unversehrtheit zahlloser Menschen in fernerer Weltregionen realisiert.¹⁷ Am Schnittpunkt dieser vordergründigen affektiven Fülle mit der uneingestanden reflexiven Dimension trifft sich die Analyse der imperialen Lebensweise von Brand und Wissen mit den zuvor besprochenen soziologischen und sozialpsychologischen

17 Den phänomenologischen und affekttheoretischen Gebrauch des Wortes ›Investment‹ übernehme ich von Lisa Guenther (2022), die damit einen Modus des leiblich-affektiven Involviertseins in exklusive, auf ungleicher Zuteilung von Ressourcen, Lebenschancen und Sicherheit basierender Lebensformen beschreibt, in ihrem Fall im Kontext einer Analyse von weißer Vorherrschaft in den USA. Es gibt bedeutende Parallelen zwischen *white supremacy* und der imperialen Lebensweise, da die Ungleichheitslinie, die die imperiale Lebensweise zieht, weitgehend der globalen *color line* entspricht (vgl. von Redecker 2020).

Ansätzen. Erzeugen die Gewohnheitsgefühle der imperialen Lebensweise bereits für sich einen selektiven Bezug auf Wirklichkeit, wird dieses ausschnitt-hafte Erfassen verstärkt durch das motivierte Verleugnen dessen, was die offizielle Positivsicht auf westliche Gesellschaftsmodelle und Lebensweisen stört. Mit Blick auf die zuvor angestellten Überlegungen zu den Motiven für die »social organization of denial« (Norgaard 2011, S. 6) der Klimakrise lässt sich mutmaßen, dass die Gewohnheitsgefühle der imperialen Lebensweise die affektive Substanz einer Existenzform bilden, um derentwillen die Wirklichkeitsverleugnung in weiten Teilen des globalen Nordens aktiv betrieben oder zumindest stillschweigend akzeptiert wird. Wir haben in Abschnitt 3 gesehen, welch vielfältige Mittel Wohlstandsgesellschaften zu Zwecken dieses selektiven Wirklichkeitszuschnitts einsetzen, und wie sie dabei auf die tätige Mit-hilfe oder das halb-bewusste ›Mitgehen‹ großer Teile der Bevölkerung bauen können.

Stephan Lessenich (2016) spricht von einem ›geheimen Gesellschaftsvertrag‹: der stillen Einwilligung in eine soziale Ordnung, die für einen selbst ein passables Leben in Sicherheit und Wohlstand verspricht, aber die gewaltvolle Ausbeutung zahlreicher Menschen und eine ökologisch zerstörerische Extraktion von Ressourcen sowie eine verheerend exzessive Emission von Treibhausgasen erfordert. Wenn, wie zu vermuten ist, nach all den kollektiv und individuell betriebenen Manövern zur Wirklichkeitsverleugnung noch uneingestandesenes Wissen um diese realen Verhältnisse besteht, dann resultiert ein wenig schmeichelhaftes *mindset*. Henrike Kohpeiß (2023) beschreibt den Mentalitätskomplex, der im eigenen Namen verübte strukturelle Gewalt mit einer moralisch avancierten Weltsicht mühelos vermittelt, als ›bürgerliche Kälte‹. Ihre Charakterisierung dieser Kälte als affektive Sozialtechnik eignet sich gut als Schlusswort für diesen Beitrag:

[Bürgerliche Kälte] kreierte in der Welt einen affektiven Schutzraum, in den die unmittelbaren Folgen vieler Katastrophen nicht vordringen. Sie hat die Funktion einer Klimaanlage – eine komplexe Technik, die ein Raumklima zuverlässig stabilisiert, bis die Personen es darin für natürlich halten. Bürgerliche Räume – institutionelle und affektive – bleiben kühl und angenehm, während es draußen brennt. (ebd., S. 13)

6 Dank

Viele der Ideen und Überlegungen, die in den vorliegenden Text eingeflossen sind, haben im Austausch mit Imke von Maur, Henrike Kohpeiß und Jandra Böttger Gestalt angenommen, ihnen sei herzlich gedankt. Vor allem gilt mein

Dank aber Achim Stephan, dem mein Nachdenken über Emotionen nicht nur unzählige inhaltliche Impulse verdankt, sondern dessen bedingungslose Unterstützung mich über all die Jahre überhaupt erst befähigt hat, meiner philosophischen Leidenschaft zu folgen und stets dranzubleiben. Ich werde nie vergessen, wie mir Achim durch besonders dunkle Stunden einer schwierigen Promotionsphase geholfen hat, als er zeitweilig so viel mehr an mich geglaubt hat als ich selbst, und er mich dies im rechten Moment spüren ließ. Unvergessen bleiben auch all die lockeren und fröhlichen Momente in den Jahren der Zusammenarbeit, für deren Herstellung Achim ein famoses Gespür hat. Die subtilste philosophische Emotionsforschung wird diesen unschätzbaren *spirit* von Achim Stephan nie entschlüsseln.

Literatur

- Bargetz, B. (2016). *Ambivalenzen des Alltags*. Bielefeld: transcript.
- Brand, U. & Wissen, M. (2017). *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.
- Cohen, S. (2001). *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge: Polity.
- Guenther, L. (2019). Seeing like a cop: A critical phenomenology of whiteness as property. In: E.S. Lee (Hg.), *Race as phenomena: Between phenomenology and philosophy of race*. London/New York: Rowman & Littlefield, 189–206.
- Hartmann, M. (2017). A comedy we believe in: A further look at Sartre's theory of emotions. *European Journal of Philosophy* 25(1), 144–172.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 1986.
- Huber, M.T. (2022). *Climate change as class war*. London: Verso.
- Jörg, K. (2020). Autoregime. In: ders., *Backlash: Essays zur Resilienz der Moderne*. Hamburg: Textem, 75–103.
- Kohpeiß, H. (2023). *Bürgerliche Kälte. Affekt und Koloniale Subjektivität*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Lessenich, S. (2016). *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. München: Hanser.
- Malm, A. & Zetkin Collective. (2021). *White skin, black fuel: On the danger of fossil fascism*. London: Verso.
- Mitscherlich, A. & Mitscherlich, M. (1967). *Die Unfähigkeit zu trauern: Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München: Piper.
- Moore, J.W. (2015). *Capitalism in the web of life*. London: Verso.
- Norgaard, K.M. (2011). *Living in denial: Climate change, emotions and everyday life*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Sartre, J.-P. (1939). Skizze einer Theorie der Emotionen. In: ders., *Die Transzendenz des Ego*, Gesammelte Werke, Phil. Schriften 1, Phil. Essays 1931–1939. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, 255–321.
- Schmitz, H. (2014). *Atmosphären*. Freiburg i.B.: Karl Alber.
- Schuetze, P. (2021). From affective arrangements to affective milieus. *Frontiers in Psychology* 11, 611827.
- Schuetze, P., Jörg, K., von Maur, I. & Slaby, J. (2022). Affect as disruption: Affective experimentation, automobility and the ecological crisis. In: B. Timm Knudsen, M. Krogh & C. Stage (Hg.), *Methodologies of affective experimentation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 27–45.
- Slaby, J. (2008). *Gefühl und Weltbezug*. Paderborn: mentis.
- Slaby, J. (2017). More than a feeling: Affect as radical situatedness. *Midwest Studies in Philosophy* 41(1), 7–26.
- Slaby, J. (2019). Existenzielle Gefühle und In-der-Welt-sein. In: H. Kappelhoff, J.-H. Bakels, C. Schmitt & H. Lehmann (Hg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 326–339.
- Slaby, J. & Stephan, A. (2012). Depression als Handlungsstörung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60(6), 919–935.
- Slaby, J. & Wüschner, P. (2014). Emotion and agency. In: S. Roeser & C. Todd (Hg.), *Emotion and value*. Oxford/New York: Oxford University Press, 212–228.
- Stephan, A. (2012). Emotions, existential feelings, and their regulation. *Emotion Review* 4(2), 157–162.
- Stephan, A. (2017a). Moods in layers. *Philosophia* 45, 1481–1495.
- Stephan, A. (2017b). On the adequacy of emotions and existential feelings. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia* 8(1), 1–13.
- Stephan, A. & Slaby, J. (2011). Affektive Intentionalität, existenzielle Gefühle und Selbstbewusstsein. In: J. Slaby, A. Stephan, H. Walter & S. Walter (Hg.), *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle*. Paderborn: mentis, 206–229.
- Vogelmann, F. (2022). *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- von Maur, I. (2018). *Die epistemische Relevanz des Fühlens. Habitualisierte affektive Intentionalität im Verstehensprozess*. Universität Osnabrück. <https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-20180807502>.
- von Maur, I. (2021). Taking situatedness seriously. Embedding affective intentionality in forms of living. *Frontiers in Psychology* 12, 599939.

- von Maur, I. (2023). ›Richtiges Fühlen‹ als Politikum – Gefühlspraxis und Gefühlskritik. In: I. von Maur, U. Meyer & S. Walter (Hg.), *Wozu Gefühle? Philosophische Reflektionen für Achim Stephan*. Münster: mentis/Brill, XX–XX.
- von Redecker, E. (2020). Ownership's shadow: Neoauthoritarianism as defense of phantom possession. *Critical Times* 3(1), 33–67.
- Walter, S. & Stephan, A. (2023). Situated affectivity and mind-shaping: Lessons from social psychology. *Emotion Review* 15(1), 3–16.
- Welzer, H. (2011). *Mentale Infrastrukturen. Wie das Wachstum in die Welt und die Seelen kam*. Schriften zur Ökologie, Band 14. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.
- Withy, K. (2014). Owned emotions: Affective excellence in Heidegger and Aristotle. In: D. McManus (Hg.), *Heidegger, authenticity and the self: Themes from division two of being and time*. New York: Routledge, 21–36.
- Zerubavel, E. (2006). *The elephant in the room: Silence and denial in everyday life*. Oxford/New York: Oxford University Press.