



# Das Ungefühlte. Affektivität und Wirklichkeit in Zeiten der ökologischen Katastrophe

Jan Slaby

## Zusammenfassung

Affektivität erschließt Bedeutsamkeit, ermöglicht Bezugnahmen auf evaluative Aspekte der Wirklichkeit und verknüpft die Anliegen fühlender Personen mit jenen Begebenheiten, die dafür relevant sind. Dies gilt für das Gefühlserleben von Individuen, aber auch auf gesellschaftlicher Ebene, insofern die sozial eingespielte Affektivität Muster der Bedeutsamkeit anlegt, die den Rahmen des Angemessenen abstecken und das Fühlen gesellschaftlicher Akteur:innen orientieren. Weniger Aufmerksamkeit hat bisher erfahren, dass Affektivität auch an der Abwehr oder Neutralisierung möglicher Weltbezüge beteiligt ist. Vieles, das Anteilnahme verdiente und in der Reichweite affektiver Bezugnahmen liegt, wird affektiv abgeblendet, auf Distanz gehalten, ja regelrecht ‚entwirklicht‘. Der vorliegende Beitrag schlägt für diese affektive Wirklichkeitsabwehr auf gesellschaftlicher Ebene den Begriff des Ungefühlten vor. Ziel des Textes ist es, dieses Konzept als Reflexionsbegriff einer kritischen Sozialphilosophie der Gefühle zu profilieren. Den Bezugspunkt bildet die eskalierende Klima- und Umweltkrise, deren gesellschaftliche Thematisierung auch Konflikte um das „richtige Fühlen“ umfasst.

## Schlüsselwörter

Ungefühltes · Entwirklichung · Abwehr von Wirklichkeit · Klimakrise · Angemessenheit

---

J. Slaby (✉)  
Freie Universität Berlin, Berlin, Deutschland  
E-Mail: [slaby@zedat.fu-berlin.de](mailto:slaby@zedat.fu-berlin.de)

© Der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2025

H. Landweer (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle: Zukunftsperspektiven*, Vital Turn: Leib, Körper, Emotionen, [https://doi.org/10.1007/978-3-658-46635-0\\_14](https://doi.org/10.1007/978-3-658-46635-0_14)

## 1 Einleitung

Wenige Monate nachdem Greta Thunberg mit ihrem Schulstreik für das Klima die Umweltkrise stärker ins Bewusstsein der Weltöffentlichkeit gerufen, die Indifferenz schweigender Mehrheiten angekratzt und einen neuen Ton in die globale Klimabewegung gebracht hatte, trat die damals 16-Jährige auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos auf. „I want you to panic!“, rief sie Anfang 2019 den Eliten aus Wirtschaft und Politik zu. In Verbindung mit ihrem später vor der UN-Vollversammlung geäußerten „How dare you?“ ist dieser Satz die Verdichtung von Thunbergs affektpolitischer Botschaft: *Wie kann es sein, dass Ihr immer noch so fühlt, redet und handelt, als gäbe es die Klimakrise nicht?* In der Davoser Stellungnahme erscheint diese Botschaft in Form einer Anfechtung verbreiteter Fühlweisen, adressiert an Entscheidungsträger:innen in kapitalistischen Wohlstandsgesellschaften. Im Kontext lautet die Passage so:

„Adults keep saying: ‘We owe it to the young people to give them hope’. But I don’t want your hope. I don’t want you to be hopeful. I want you to panic. I want you to feel the fear I feel every day. And then I want you to act. I want you to act as you would in a crisis. I want you to act as if the house was on fire – because it is.“ (Thunberg 2019, S. 22)

Hoffnung – nein, denn es besteht kein Grund zur Hoffnung; Panik, Furcht: Ja, denn nur im Lichte dieser Gefühlslagen kann die Klimakrise in der ihr angemessenen Dringlichkeit erfasst und Gegenstand wirksamen Handelns werden. Zuvor hatte Thunberg den Ton gegenüber den Adressierten verschärft: „I don’t believe for a second that you will rise to that challenge“, um dann hinzuzufügen: „I ask you to prove me wrong.“ (Thunberg 2019, S. 16) Es ist eine beherzte Konfrontation, der sich philosophisch und zeitgeschichtlich einiges entnehmen lässt.

Ich beschränke mich auf einen einzigen philosophischen Aspekt: In Thunbergs Statement liegt ein Impuls für das Nachdenken über den Weltbezug der Gefühle auf gesellschaftlicher Ebene. Mit ihrem Aufruf zur Panik angesichts der eskalierenden Klimakatastrophe verweist die Schwedin auf eine Lücke in der affektiven Wirklichkeitserfassung, auf ein auffälliges und, wie sie annimmt, katastrophales Nicht- oder Falschfühlen dort, wo doch *eigentlich* besonders intensive Gefühle zu erwarten wären. Das Wörtchen ‚eigentlich‘ zeigt eine philosophische Problematik an: Unter welchen Umständen sind Gefühle angebracht, gar gefordert, sodass sich ihr Ausbleiben begründet kritisieren lässt? Von welcher Warte aus lässt sich das bestimmen? Und wie stellt sich dies auf gesellschaftlicher Ebene dar? Unter welchen Umständen kann es angebracht sein, ein Fühlen *einzufordern*? Im Folgenden behandle ich diese Fragen mit dem Ziel, eine sozialphilosophische Perspektive auf

das Phänomen des gesellschaftlich Ungeföhlten zu skizzieren. Das Ungeföhlte fungiert als Reflexionsbegriff, mit dessen Hilfe sich Streitfälle um das *richtige Föhlen* im Kontext des Problems der gesellschaftlichen Wirklichkeitsbestimmung untersuchen lassen.

Die Klimakrise ist für dieses Unterfangen kein beliebiges Beispiel. In dem, was präziser als sozial6kologische Grundlagenkrise bezeichnet wird, verbinden sich globale Krisentendenzen der kapitalistischen Moderne zu einer für die Gegenwart charakteristischen Gemengelage.<sup>1</sup> Dass die Mehrfachkrise kollektiv nur unzureichend affektiv und epistemisch erfasst wird, ist diesem Krisenkomplex nicht äußerlich. Vielmehr geh6rt die oft nur sporadische und lückenhafte affektive Erfassung der Entwicklungen, Zusammenhänge und Konsequenzen von kapitalistischen Wirtschafts-, Produktions- und Lebensweisen mit zur Entwicklungsdynamik der Moderne. Zeitgleich mit der fortschreitenden kolonialen Landnahme sowie der damit verbundenen Ausbeutung von Menschen und natürlichen Ressourcen erfolgte die intellektuelle Rechtfertigung oder die diskursive Entnennung der Gewaltverhaltnisse, auf denen die Akkumulation des Reichtums in Europa und Nordamerika gründet.<sup>2</sup> In das früh etablierte Muster vorteilhafter Erzählungen über die Errungenschaften westlicher Gesellschaften reihten sich Rechtfertigungen technologischen Fortschritts und sonstiger zivilisatorischer Entwicklungen ein, unter weitgehender Ausblendung von Negativfolgen oder deren Umdeutung in positive Lernprozesse. Soviel diese Dialektik der Aufklärung auch Gegenstand kritischer Thematisierungen geworden ist, so sehr bildet das Grundmuster einer selektiven Positivsicht auf die eigene Lebensform im Westen nach wie vor die Basis gesellschaftlicher Selbstverständigung.

Diese von Foucault als „Episteme“ einer Epoche bezeichnete Dimension gesellschaftlicher Praxis sollte daher in die philosophische Theoriebildung bezüglich Affektivität einfließen. Demgegenüber tendieren individualpsychologische, biologisch orientierte, aber auch subjektzentrierte philosophische Ansätze dazu, diese gesellschaftliche Dimension der Affektgestaltung aus ihren Konzeptualisierungen herauszuhalten oder sie unter „ferner liefern“ abzuhandeln. Es entsteht ein verkürztes Bild, das weder die Verstricktheit des sozial etablierten Föhlerens mit gr6eren historischen Entwicklungen erfasst noch die grundlegend *politische*, das heißt:

---

<sup>1</sup>Zur Vielfach- bzw. Grundlagenkrise des Kapitalismus mit Bezug zur Klimakrise vgl. Fraser (2021).

<sup>2</sup>Zur Kolonialität des westlichen Wissens mit Blick auf die Philosophie vgl. Wynter (2003); im deutschsprachigen Raum ist zuletzt einiges zur Aufarbeitung der Verstricktheit von Philosophie mit kolonialen Gewaltverhältnissen erschienen, vgl. Darmann (2020) und Diefenbach (2018).

machtgewirkte und stets umkämpfte Ausgestaltung menschlicher Affektivität. In diesem Text sondiere ich Elemente einer um die gesellschaftliche Wirklichkeitsbestimmung erweiterten Affekt- und Emotionstheorie im Rahmen einer kritischen Sozialphilosophie.

---

## 2 Gefühle und Wirklichkeit

Die Philosophie der Gefühle hat sich bisher vor allem mit manifest ausgeprägten Gefühlen befasst, weniger mit dem Ausbleiben von Affektivität. Mitunter scheint hier, wie auch in anderen Feldern der Affekt- und Emotionsforschung, eine Tendenz zur Orientierung am evident Vorliegenden leitend zu sein, sodass der Blick sich weniger auf die Kontexte der Entstehung und Entfaltung von Affektivität richtet. Gleichwohl lassen sich entsprechende Überlegungen aus philosophischen Gefühlstheorien auch auf Fälle des Nichtfühlens anwenden. Dafür sind vor allem solche Ansätze relevant, die sich mit der welterschließenden Dimension der Affektivität befassen, also mit der Art, wie Gefühle sich auf Wirklichkeit beziehen und ihr gerecht oder nicht gerecht werden können. Theorien des affektiven Weltbezugs gibt es in unterschiedlichen Varianten, sie reichen vom Kognitivismus mit seinen Spielarten philosophischer Urteils- und psychologischer *appraisal*-Theorien über phänomenologische Ansätze einer affektiven Welterschließung durch Stimmungen und Hintergrundgefühle bis zu verschiedenen Mischformen, für die sich die Bezeichnung „affektive Intentionalität“ etabliert hat.<sup>3</sup> Meist geht es in diesen Ansätzen darum, Kriterien zu bestimmen, anhand derer sich die sachliche und evaluative Angemessenheit von Gefühlen beurteilen lässt. Das umfasst prinzipiell auch Fälle des Nichtfühlens, nämlich solche Situationen, bei denen die Kriterien des angemessenen Fühlens erfüllt sind, sich die in Frage stehenden Gefühle jedoch nicht einstellen. Um die Problematik solcher Leer- oder Schwachstellen in der situationsadäquaten Gefühlsausprägung geht es im vorliegenden Text.

Kaum zu überschätzen sind in den Debatten um den Weltbezug der Gefühle die Verdienste phänomenologischer Ansätze. Ein Grundzug dieser Arbeiten ist für die hier angestellten Überlegungen besonders wichtig. Schon in der jeweiligen Art, wie einem gerade zumute ist, im unauffällig-alltäglichen Sich-so-und-so-Fühlen, liegt ein changierender Wirklichkeitssinn. Die stimmungsmäßige Hintergrundaffektivität erschließt noch vor der fokussierten Betrachtung und Erkenntnis bestimmter Be-

---

<sup>3</sup>Zur affektiven Intentionalität und dem philosophischen Debattenkontext vgl. Slaby (2008), die Beiträge in Slaby et al. (2011) sowie Müller (2019). Kritisch mit kognitivistischen Theorien hat sich Landweer (2004) auseinandergesetzt.

gebenheiten die schiere Faktizität des Wirklichen und die Art des jeweiligen Verortetseins darin. Heidegger hat dafür die Bezeichnung „Befindlichkeit“ vorgeschlagen, um den Aspekt des Sichvorfindens in einer Umgebung im gefühlsmäßigen Befinden zu betonen. Die affektiv erschlossene Wirklichkeit selbst erweist sich dann als immer schon qualitativ eingefärbt. Doch noch vor dieser Eintönung des Erfassten liegt im Fühlen ein Gewahren des Wirklichen *als wirklich*. So spricht Heidegger von der „Weltoffenheit des Daseins“, die durch die als Befindlichkeit fungierende Affektivität mit konstituiert werde.<sup>4</sup> Wenn Heidegger von der „Faktizität der Überantwortung“ schreibt, die durch die Befindlichkeit erschlossen werde, dann geht es ihm um diesen basalen Wirklichkeitssinn, durch den sich das Selbst in seiner konkreten Situiertheit in der Welt vorbegrifflich-affektiv gewahr wird.<sup>5</sup>

Während der affektive Wirklichkeitssinn im Rahmen jüngerer Arbeiten zumeist in individualistischer Blickrichtung thematisiert wurde, etwa in Bezug auf seine Störung infolge psychiatrischer Erkrankungen, hat die Frage, ob es auch einen *gesellschaftlichen Wirklichkeitssinn* gibt, in der Philosophie der Emotionen weniger Aufmerksamkeit erfahren.<sup>6</sup> Doch auch auf gesellschaftlicher Ebene lässt sich von einer *geteilten* Hintergrundaffektivität sprechen, in der in einer Gesellschaft virulente Anliegen kollektiv affektiv erschlossen werden.<sup>7</sup> Gefragt werden kann also, wie sich auf diesen gesellschaftlichen Stimmungshorizont einwirken lässt, sodass sich bestimmte Formen kollektiver Realitätserfassung steigern, andere vermindern oder vereiteln lassen. In den Blick kommt ein Modulationsgeschehen der gesellschaftlichen Affektivität, das bisher selten im Zentrum der Analyse stand. Das gilt erst recht für die Frage der politischen Gestaltung der in einem Kollektiv vorherrschenden Affekte und Emotionen.

Wenn das Bisherige stimmt, dass also in *jeglicher* menschlichen Affektivität ein elementarer Wirklichkeitssinn liegt, dann kann das nicht nur die Hintergrundaffektivität betreffen. Dann sind auch gerichtete *Emotionen* bedeutende Vehikel der Realitätserfassung. Meine Furcht bringt mir eine Gefahr nahe und macht sie erst für mich fassbar und real. In meiner Wut steht mir ein erlebtes Unrecht nicht nur als Tatbestand vor Augen, sondern betrifft mich unmittelbar als erlittene Verletzung

---

<sup>4</sup>Heidegger (1986 [1927], insb. §§ 29 u. 30). In Slaby (2017) habe ich versucht, aus Heideggers Konzeption ein Theoriemodell für das Nachdenken über situierte Affektivität zu extrahieren.

<sup>5</sup>Ratcliffe (2008) diskutiert Heideggers Überlegungen zum affektiven Wirklichkeitssinn und integriert diese Gedanken in seine Konzeption von *existential feelings*; vgl. Slaby (2019).

<sup>6</sup>Anders ist es in der Soziologie der Emotionen, vgl. etwa die Beiträge in Scheve und Salmela (2014).

<sup>7</sup>Vgl. Trcka (2017).

und wird somit zu etwas, über das ich nicht hinweggehen kann. In der Scham kommt mir eine schmerzliche Defizienz meiner Person abrupt zu Bewusstsein, mit ausgelöst durch die mich wie Giftpfeile treffenden Blicke der anderen. Ich kann mich in diesen Situationen über das, was vor sich geht, täuschen, aber die Evidenz der affektiv erfassten Begebenheiten in ihrer Bedeutsamkeit wird mir im Fühlen zunächst unabweisbar nahegehen. Die von Hermann Schmitz für dieses ‚Nahegehen‘ vorgeschlagene Bezeichnung „*leiblich-affektives Betroffensein*“ trifft es gut: Im mich leiblich ergreifenden Betroffensein ist die Distanz zur affizierenden Begebenheit aufgehoben; der Sachgrund meines Fühlens ragt unmittelbar hinein in mein leibliches Befinden.<sup>8</sup> Wenn sich aber Wirklichkeit am eigenen Leib ‚erfühlen‘ lässt, stellt sich die Frage nach einer korrelierten Unwirklichkeit: einem affektiven Abdämpfen der Seinsgewissheit, des Realitätsgrades eines Sachverhalts, einem Auf-Distanz-Bringen von Wirklichkeit mit der Folge einer manifesten Unbetroffenheit. Das beschreiben die Arbeiten der phänomenologischen Psychopathologie, wenn sie auf Derealisierungsstörungen eingehen: Wirklichkeit wird von den Betroffenen zwar noch zur Kenntnis genommen, doch tangiert diese Wirklichkeit das leiblich situierte Subjekt nicht mehr; sie bleibt wie durch einen Schleier abgetrennt vom fühlenden Leib, welcher dann seinerseits oft als leblos und objekthaft erlebt wird, also ebenfalls als zunehmend unwirklich (Depersonalisierung).<sup>9</sup> Mit solchen Erwägungen beginnt eine Phänomenologie des Ungefühlten.

Im Umkreis früher phänomenologischer Ansätze ist zudem vorgeschlagen worden, insbesondere Emotionen als *Antworten* der fühlenden Person auf die Situation, in der sie sich befindet, zu verstehen. In einer Emotion kommt eine *Orientierung zur Situation* zum Ausdruck, die den evaluativ relevanten Aspekten der Situation Rechnung tragen soll. Eine Gefahr wird mit Furcht, mitunter in gesteigerter Form mit Panik ‚beantwortet‘, ein Glücksfall mit Freude, eine Beleidigung mit Ärger und ein Missgeschick vor anderen mit Scham. Wo eine affektive Antwort dieser Art ausbleibt, obwohl mutmaßlich ein passender Anlass für sie vorliegt, liegt ein Defizit der affektiven Welterschließung vor: Wieso schämst du dich nicht, obwohl du etwas so Abartiges getan hast? Warum freust du dich nicht über deinen wohlverdienten Erfolg? Weshalb bleibst du so indifferent, obwohl jemand dir so Nahestehendes leidet? Diese kritischen Rückfragen an die fühlende Person machen die Normativität des affektiven Weltbezugs explizit. ‚Antworten‘ beziehen sich, anders als bloße Reaktionen, die reflexhaft ablaufen, auf ein Angesprochen-

---

<sup>8</sup> Schmitz (2014); eine konzise Erläuterung des leiblich-affektiven Betroffenseins im Kontext eines phänomenologischen Gefühlsverständnisses bietet Landweer (2022, S. 943).

<sup>9</sup> Vgl. Fuchs (2005); Ratcliffe (2015).

werden durch die Situation. Antworten werden *verlangt* und ausdrücklich *gegeben* oder *verweigert*, wenn entsprechende Gründe vorliegen.<sup>10</sup>

Im Rahmen dieses Ansatzes lässt sich sodann fragen, ob auch andere Antworten, die nicht primär affektiv sind, aber gleichwohl adäquat auf die Bedeutsamkeit der Situation eingehen, an die Stelle einer reinen Gefühlsantwort rücken könnten. So mag zwar ‚Furcht‘ eine nach Maßgabe etablierter Muster emotionaler Angemessenheit passende Antwort auf eine Gefahr sein, aber wenn jemand, anstatt sich zu fürchten, der Gefahr durch beherztes Handeln begegnet, wird man das nicht als unpassende Antwort auf die Situation bezeichnen. Wer auf eine Beleidigung statt mit Zorn mit besonnener Verwunderung oder einer geistreichen Rückfrage reagiert, ist womöglich auf dem Weg, die unangenehme Interaktionsszene geschickter und eher im Sinne der eigenen Ziele zu meistern als jemand, der gleich durch die Decke geht. Auch hier trifft die Rede von einer ‚Antwort auf die Situation‘ den Kern der Sache. Man kann die Formulierung ‚Orientierung in der Situation‘ verwenden, um das Verhältnis zwischen dem Fühlen und dem, worauf es sich bezieht, zu beschreiben. Der Begriff der Orientierung umfasst ein Spektrum von möglichen Antworten (Gefühle, Verhaltensweisen, Einstellungen), die einem Anlass gerecht werden können. Somit überschreitet die philosophische Analyse das Feld der Affektivität in Richtung einer Perspektive auf verantwortliche Praxis. Es geht darum, menschliches Verhalten insgesamt im Lichte intelligibler Kriterien als passend oder unpassend auszuweisen und den Beitrag der Affektivität zum kompetenten Verhalten dabei einzubeziehen, aber nicht künstlich zu isolieren. Ein philosophischer Begriff von *Haltung* hilft hierbei: Eine Haltung ist eine zumeist längerfristig aufgebaute und dynamisch verstetigte, aber auch teils erst situativ, mit Geschick und Augenmaß eingenommene Orientierung zu etwas, das von Belang ist. Die Haltung umfasst das aufmerksame Erfassen des Vorliegenden, das affektive Erschließen der Situation sowie die passenden Handlungsbereitschaften, jeweils im rechten Maß und so, dass sie im Modus von Lesbarkeit zum Repertoire eines sozialen Kollektivs passen, in dem die Haltung zeigende Person situiert ist. Das kann gerade auch die kreative und mitunter subversive Variation des Üblichen umfassen, ja erfordern.<sup>11</sup>

Was auch immer man für eine Begrifflichkeit wählt, die Philosophie der Gefühle öffnet sich damit auf eine Konzeption vernünftiger Praxis. Im philosophischen Idiom der Gründe ausgedrückt: Es geht um das kompetente Sichbewegen im

---

<sup>10</sup>Für ein Verständnis von Emotionen als Antworten hat sich Jean Moritz Müller (2019 und 2021) stark gemacht; er schließt damit an den Frühphänomenologen Dietrich von Hildebrand an.

<sup>11</sup>Dieser Aspekt spielt eine wichtige Rolle in Philipp Wüschners (2016) Theorie der Haltung.

‚Raum der Gründe‘. Unschwer zu erkennen, dass es eine solche *responsiveness to reasons* ist, worum es in vielen der vordergründig als ‚Gefühlskonflikte‘ ausgetragenen Disputen geht. So wäre Greta Thunberg nicht schon zufrieden, wenn *einzig* allenthalben ‚Panik‘ bezüglich der Klimakatastrophe ausbräche, denn Panik allein ist keine probate Antwort auf eine epochale Gefahr. Vielmehr steht Panik in Thunbergs Statement abkürzend für kollektives Handeln im Modus der Dringlichkeit, das adäquat auf das Ausmaß und die absehbare Verschärfung der Klimakrise reagiert; gemeint ist ein Intelligenz, Koordination und Durchsetzungskraft erforderndes Handeln auf vielen Ebenen.

Mit diesen Überlegungen zur Philosophie der Gefühle und zur normativen Dimension des affektiven Weltbezugs sind wichtige Parameter einer Analyse des gesellschaftlichen Ungeföhltens umrissen. In der Affektivität liegt ein modifizierbarer Wirklichkeitssinn, sodass man bereits hier fragen kann, ob und, falls ja, wie sich in diese basale Ebene des Fühlens eingreifen lässt, wie sich das Erföhlen der Wirklichkeit steigern oder dämpfen oder auch gänzlich verhindern lässt. Zudem ist als Kontext der Thematisierung der fühlenden Wirklichkeitserfassung eine Perspektive auf situierte Praxis als Responsivität gegenüber Gründen skizziert worden, zu der Geföhle einen unverzichtbaren, aber nicht allein ausschlaggebenden Beitrag leisten. Im Föhlen wie auch in dieser Dimension sinnvoller Orientierung in der Welt geht es um eine angemessene Wirklichkeitsbestimmung, die kollektives wie individuelles Handeln informiert.

---

### 3 Anliegen und Anlässe: Zur gesellschaftlichen Artikulation von Bedeutsamkeit

Das bisher entworfene Bild ist vergleichsweise einfach. Eine fühlende Person steht einer bedeutsamen Begebenheit gegenüber, und es kommt dann darauf an, dass sie diese Begebenheit adäquat fühlend erfasst, um ihr im Handeln Rechnung tragen zu können. Was aber sind ‚bedeutsame Begebenheiten‘? Die Antwort der Philosophie der Emotionen darauf lautet, dass es sich um Begebenheiten handelt, die vor dem Hintergrund der genuinen *Anliegen* der fühlenden Person konkrete Relevanz besitzen. Etwas ist für mich bedeutsam, sofern eines meiner Anliegen von der fraglichen Sache positiv oder negativ tangiert wird, also für mich und für das, was ich wertschätze und anstrebe, entweder förderlich oder hinderlich ist (vgl. Helm 2001). Ist meine körperliche Unversehrtheit für mich ein Anliegen, so ist ein aufziehender schwerer Sturm für mich akut bedeutsam und somit ein adäquater Anlass für Furcht, da der Sturm mich verletzen oder anderweitig schädigen kann, weshalb ich möglichst Schutz vor ihm suchen sollte.

Beispiele dieser Art sind zwar einleuchtend und im Prinzip auch übertragbar auf zahlreiche andere Paarungen von Anliegen und (Emotions-)Anlässen.<sup>12</sup> Da es sich in den Standardbeispielen meist um plakative, fast selbstevidente Kombinationen aus Anliegen und dafür relevanten Begebenheiten handelt, ist es unvermeidlich, dass viele Komplikationen ausgeblendet bleiben.

Nun passt die Umwelt- und Klimakrise durchaus ins Schema des Sturm-Beispiels. Metaphorisch lassen sich die sich infolge der steigenden Konzentration von Treibhausgasen in der Atmosphäre abzeichnenden ökologischen Veränderungen als ein allmählich aufziehender ‚Supersturm‘ erdumspannenden Ausmaßes beschreiben. Vor dem Hintergrund des weithin geteilten Anliegens, dass der Fortbestand menschlichen Lebens in annehmbarer Form auch weiterhin gesichert sein möge, sollte mit Nachdruck auf die eskalierende Klimakatastrophe reagiert werden. Doch trotz der ähnlichen Struktur fallen die Unterschiede zwischen den Fällen ins Auge: Hinsichtlich des Anliegens besteht ein Unterschied zwischen dem individuellen Erpichtsein auf körperliche Unversehrtheit *hier und jetzt* und dem demgegenüber diffuseren, zeitlich ausgedehnteren Ansinnen, das Leben möge auch *in Zukunft* – für mich, meine Nachkommen, aber auch für andere Menschen heute sowie für kommende Generationen insgesamt – unter annehmbaren ökologischen, sozialen und politischen Bedingungen verlaufen. Auf welchen Personenkreis bezieht sich dieses Anliegen? Welche Zeitspanne umfasst es? Welches sind die ‚annehmbaren ökologischen, sozialen und politischen Bedingungen‘? Welches Leben soll unter diesen angestrebten Bedingungen weiterhin möglich sein?

Nun ist es so, dass sich die hinter unseren Emotionen stehenden Anliegen oft erst im Lichte der sie tangierenden Umstände konkretisieren. Es mag in einem gewissen Maß unbestimmt oder jedenfalls für mich nicht schon in jeder Hinsicht ausartikulierte sein, was die bedeutsame ‚körperliche Unversehrtheit‘ im Detail umfasst. Doch klar ist dies: Ich möchte jedenfalls nicht von *diesem* Sturm da draußen hinweggeweht oder versehrt werden. Mir kann alles Mögliche passieren; es ist aber wenig hilfreich, sich vor bloß theoretisch möglichen Gefahren zu fürchten. Umso ratsamer ist es jedoch, sich auf *konkrete* Gefahren, deren Auftauchen absehbar ist, einzustellen. Es fragt es sich dann, wie diese Konkretisierung von Anliegen und der korrelierenden Gefühlsanlässe vonstatten geht. Wie ergeben sich aus dem unendlich Vielen, das eine Person negativ tangieren *könnte* und das realistischere *möglich* ist, konkrete Furchtanlässe? Nötig ist, im

---

<sup>12</sup>Die konstitutive Korrelation von Anliegen und Anlässen ist zentrales Element in Helms (2001) Emotionstheorie; daran knüpfen Müller (2019), Slaby (2008) und von Maur (2018) an.

Falle der Emotion Furcht, eine *Artikulation* der faktischen Gefahrenlandschaft vor dem Hintergrund konkretisierter Anliegen und Bedürfnisse bezüglich Sicherheit, Gesundheit und Unversehrtheit.

Diese Artikulation von Anliegen und Anlässen findet immer schon im Rahmen einer sozialen Gefühlspraxis statt; diese umfasst die diskursive Elaboration von Bedürfnissen, Werten, Orientierungen ebenso wie die Artikulation der Welt hinsichtlich bedeutsamer Begebenheiten sowie die damit korrelierte Festlegung und Aushandlung von Gefühlsregeln, die Anliegen und Anlässe verbindlich verknüpfen. Das lässt sich auch so ausdrücken: Wirklichkeit steht nicht schon per se im ‚Raum der Gründe‘, sondern muss durch erschließende Artikulation in diesen erst überführt werden. Die gesellschaftliche Artikulation und Aushandlung von Gefühlsanlässen im Verhältnis zu validen Anliegen fühlender Person ist ein Aspekt dieses sozialen Konstitutionsgeschehens. So entstehen gesellschaftliche Emotionsrepertoires mitsamt einer ausgestalteten Landschaft von adäquaten Gefühlsanlässen, also normative Ordnungen des Fühlens (vgl. von Maur 2018). Diese Artikulation umfasst auch grundlegende Orientierungen an Dimensionen wie Zeit (Welche Zeitspannen rahmen den Horizont des Bedeutsamen?) oder Raum (Welcher räumliche Umkreis begrenzt das jeweils konkret Bedeutsame?).<sup>13</sup>

Unweigerlich sind in dieser affektiv artikulierten Welt bestimmte Bereiche detailliert ausgestaltet und stehen im Fokus aufmerksamer Anteilnahme, während andere Bereiche unterbestimmt oder sogar gänzlich außerhalb des artikulierten Spektrums verbleiben. Individuen sind hineinsozialisiert in eine immer schon laufende, tradierte, aber immer auch dynamische und veränderbare Gefühlspraxis und gestalten sie zugleich mit, indem sie eigene Akzente in das nie ganz ausartikulierte Spektrum von Gefühlsanlässen und Anliegen einbringen. Vermittelnde Rollen kommen sozialen Milieus zu, in denen sich milieutypische Emotionsrepertoires herausbilden (vgl. Schütze 2021), und auch Institutionen, beispielsweise Behörden, Arbeitsumgebungen, Bildungseinrichtungen, die ihren Adressat:innen bereichsspezifische Gefühlsordnungen auferlegen (vgl. von Scheve und Slaby 2022). Wesentlich sind zudem materielle Praktiken und eingespielte Lebensweisen des Alltags, in denen sich eine routinierte Affektivität von Wertschätzungen, Präferenzen und praktischen Orientierungen herausbildet und habituell verfestigt: gelebte und *gefühlte* Normalität.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>Zerubavel (1997) schreibt aus soziologischer Sicht über gesellschaftlich konstruierte Zeitlichkeit.

<sup>14</sup>Eine lehrreiche Analyse der Affektivität des Alltags und ihrer politischen Bedeutung ist Bargetz (2016).

Diese an vielen Stellen des Sozialen erfolgende Artikulationspraxis ist keine harmonische Angelegenheit, sondern ein Machtgeschehen. Interessengruppen streben danach, ihre Präferenzen zu anerkannten Standards des richtigen Fühlens und Urteilens zu erheben. Und auch wenn sich zu jeder Zeit ein Raster des angemessenen Fühlens gesellschaftlich mehr oder minder verfestigt haben mag, darf das nicht über die Anfechtungen und Widerständigkeiten hinwegtäuschen, mit der etablierte Gefühlsordnungen stets konfrontiert sind. Die Berücksichtigung der prinzipiellen Anfechtbarkeit und nahezu ständigen Umkämpftheit gesellschaftlicher Emotionsrepertoires und ihrer Standards von Angemessenheit war bisher kein bedeutendes Thema philosophischer Ansätze, da diese zumeist auf noch grundlegendere Strukturzusammenhänge abheben. Feministische Perspektiven, die den kulturwissenschaftlichen *Affect Studies* nahestehen, haben dazu beigetragen, dass diese Thematisierungslücke in den letzten Jahren kleiner geworden ist.<sup>15</sup>

Wie nimmt sich dies alles im Fall der Klimakrise aus? Im Lichte des bis hierher Entwickelten könnte es zunächst naheliegen, jene Menschen in Schutz zu nehmen, die bisher noch nicht mit starker Betroffenheit auf die ökologische Krise antworten. Gründe dafür lassen sich mithilfe der Analyse von korrelierenden Gefühlsanliegen und -anlässen leicht konstruieren: Die Klimakrise ist in Gesellschaften des globalen Nordens historisch neu, somit nicht schon ausartikuliert als akzeptierter Gefühlsanlass; ihre Dimensionen übersteigen fast alle bisher dagewesenen Gefahren, sodass es an Kategorien und Vorstellungsbildern fehlt, die sie fassbar machen; sie erstreckt sich auf einen zeitlichen Horizont, der weiter in die Zukunft reicht als das meiste, was sonst als gesellschaftlicher Gefühlsanlass durchgeht; und die Betroffenheit von ihr ist diffus auf einen weiten und oft räumlich und zeitlich fernen Personenkreis verteilt.<sup>16</sup> Allerdings ist dies ein *framing* der Krise, das primär dem Erfahrungsraum der mittleren und gehobenen Lagen westlicher Gesellschaften entspringt. In von Kolonialismus und seinen Folgen, gewaltsamer Ressourcenextraktion und globaler Ungleichheit betroffenen Weltregionen, in denen sich zudem Klimaveränderungen oft schon seit Langem folgenreich manifestieren, ist die Lage eine andere.

Emotionstheoretisch ließe sich argumentieren, dass Furcht per se auf zeitlich nahe Ereignisse abhebt, auf einen gefährdenden Anlass, der sich konkret „nähert“, wie es in Heideggers *Sein und Zeit* heißt. Übliche Formen von Furcht würden somit nicht

---

<sup>15</sup>U. a. Ahmed (2010); Bargetz (2016); Berlant (2012); Kohpeiß (2023); es ließen sich aber noch viele weitere Autor:innen anführen.

<sup>16</sup>Timothy Morton (2013) beschreibt die Klimakrise bekanntlich als „Hyperobjekt“, also als „allumfassendes“ Gebilde, das sich nicht in den eigenen Zukunftshorizont integrieren lässt.

zum Zeithorizont der Klimakrise passen (freilich ist dieser Zeithorizont aktuell dabei, sich merklich zu verkürzen).<sup>17</sup> Diese beschwichtigende Perspektive lässt sich ergänzen um das, was andererseits auf dem Spiel steht, nämlich die Dimension der Anliegen im Hintergrund des fühlenden Weltbezugs: Infolge des nun angemahnten Klimaschutzes stehen wertgeschätzte Lebensweisen zur Disposition, deren radikale Transformation mit schmerzhaften Einschnitten ins Alltagsleben vieler Menschen verbunden wäre. Es kann daher für an den Üblichkeiten des Zusammenlebens orientierte Individuen in Wohlstandsgesellschaften naheliegen, die Einsicht in die Notwendigkeit eines solchen Wandels möglichst lange von sich fernzuhalten.

Somit haben wir allein mit den Bordmitteln der Philosophie der Gefühle zwei begünstigende Faktoren identifiziert, weshalb die Klimakrise im globalen Norden so leicht in den Bereich des gesellschaftlich Ungefühlten fallen kann: einerseits weil sie so schwer zu fassen und daher noch nicht umfassend lebensweltlich präsent ist und andererseits weil sie, sobald sie in Grundzügen erfasst und hinsichtlich der sich aus ihr ergebenden Konsequenzen verstanden ist, Abwehrreaktionen auslöst, die vom Standpunkt gesellschaftlicher Normalität nachvollziehbar sind. Diese zweite Überlegung lässt sich noch einbetten in eine kritische mentalitätsgeschichtliche Perspektive: Wir sind es in hiesigen Breiten gewohnt, uns mit den in ein fernes Anderswo ausgelagerten Folgen einer ressourcen- und arbeitskraftintensiven Lebensweise abzufinden, ohne darüber an Schlaf zu verlieren. Wir gehen routiniert darüber hinweg, dass Wohlstand hierzulande auf Kosten von Natur und ausgebeuteter Arbeitskraft andernorts realisiert wird.<sup>18</sup> Dieses Sichabfinden, das seinerseits ein komplexes Geschehen zwischen Verdrängung, Verharmlosung und ideologischer Rechtfertigung bestehender Verhältnisse ist, gehört fest zur „mentalinen Infrastruktur“ (Welzer 2011) im globalen Norden und ist eine verlässliche Dimension bürgerlicher Subjektivität.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup>Es ist umstritten, wie stabil die Zeitlichkeit der Furcht wirklich ist und inwieweit man Eigenschaften von Emotionstypen über Epochen und Sozialisationskontexte generalisieren kann. In vielen nichtwestlichen Kontexten sind andere, oft längerfristige Zeitlichkeiten gesellschaftlich und damit auch affektiv verankert (vgl. Zerubavel 1997); zudem ist anzunehmen, dass sich Gefühlsverfasstheiten durch kulturelle Lernprozesse verändern lassen. Im Kontext der Klimakrise wird dies etwa mit Verweisen auf die biografische Zeitspanne heutiger Kinder und Jugendlicher und der sorgenden Anteilnahme der Eltern- und Großeltern-generation für ihre Nachkommen diskutiert. Das ‚rechte Fürchten‘ in Bezug auf die Klimakrise ist gesellschaftlich lernbar.

<sup>18</sup>Auf die Affektstruktur der hiermit beschriebenen „imperialen Lebensweise“ (Brand und Wissen 2017) gehe ich im nächsten Abschnitt ein.

<sup>19</sup>Unter dem Titel ‚bürgerliche Kälte‘ hat Henrike Kohpeiß (2023) diese Mentalitätsstruktur des Sichabfindens mit der im Dienst der eigenen Lebensweise verübten Gewalt abgehandelt.

Diese Skizze sollte Folgendes deutlich gemacht haben: Verweise auf vermeintlich angemessenes Fühlen ruhen auf einem massiven Hintergrund gesellschaftlich artikulierter Anliegen und Wirklichkeitsbestimmungen, deren umkämpfte Aus handlung stets weitergeht, und sind daher selten so klar und nicht so kontrovers, wie es rhetorisch zuspitzende öffentliche Statements und Forderungen nahelegen. Dass nicht jede und jeder heute gleichermaßen im affektiven Bann der globalen Umweltkrise steht und umwälzende mitigierende Maßnahmen fordert, sollte daher nicht gleich als epistemische Blindheit, moralisches Versagen oder Auswuchs politischen Extremismus gebrandmarkt werden. Vielmehr erscheint es zunächst als intelligente Orientierung in einem komplexen Feld gesellschaftlicher Artikulation. Das bedeutet freilich nicht, dass die Angesprochenen deshalb von schuldhafter Verstrickung befreit wären, dass es keinen berechtigten normativen Anspruch an ein verändertes Fühlen und verändertes Handeln gäbe. Die eingespielte Normalität des Absehens von den Folgen affluent-kapitalistischer Lebensweisen mag aber helfen zu *erklären*, weshalb gewisse Dinge nicht ihrer faktischen Bedeutung gemäß erfüllt werden. Das gilt umso mehr, wenn zudem machtvolle gesellschaftliche Kräfte diese Tendenzen gezielt verstärken.

Das bisher Skizzierte bietet einen Rahmen, um das gesellschaftlich Ungefühlte zu thematisieren: als etwas, dessen Zustandekommen *auch* bewusst angestrebt wird, und zugleich als Erfahrungsdimension, deren phänomenologische Analyse bislang noch aussteht.

---

## **4 Das Ungefühlte: Zur gesellschaftlichen Produktion von Unwirklichkeit**

Im vorherigen Abschnitt sind Motivlagen aufseiten von Individuen aufgezeigt worden, die Tendenzen begünstigen, unliebsame Aspekte der Wirklichkeit auf Distanz zu halten. Diese Motivlagen sind näher zu betrachten, da sie auf alltäglich eingespielte Produktionsweisen des Ungefühlten verweisen. Der Alltag ist ein wirksames Feld der Gefühlsvermeidung, was bisher seltener behandelt wurde als die positive Hervorbringung von Gefühlen im Rahmen von Alltagspraktiken. Andererseits sind aber auch gezielte Bestrebungen zu bedenken, das gesellschaftlich Ungefühlte auf diskursiv-medialen Weg absichtlich herbeizuführen und zu stabilisieren. Die Klimakrise ist seit Langem ein Kampffeld politischer Orientierungen. Diese beiden ‚Quellen‘ des Ungefühlten hängen eng zusammen, denn gesellschaftliche Kräfte, denen an der Aufrechterhaltung des Status quo gelegen ist, machen sich Tendenzen und Motivlagen aufseiten von Individuen zunutze und verstärken sie gezielt, um bestimmte Aspekte der Wirklichkeit außerhalb des Bezirks all-

gemeiner Anteilnahme zu halten. Es kommt zu einem Zusammenwirken von Alltagspraktiken und diskursiven Operationen, die sich in einer Reihe von affektiven und kognitiven Mustern manifestieren, als deren Resultat unliebsame Aspekte der Wirklichkeit auf Dauer ausgeblendet werden.<sup>20</sup>

Dass es die Klimakrise zu unrühmlicher Prominenz als Gegenstand gezielter diskursiver Abwehr gebracht hat, ist lange bekannt: Die systematische *Leugnung* des anthropogenen Klimawandels (*climate denialism*) ist eine gut dokumentierte Praxis, die von Interessengruppen des Kapitals, allen voran der fossilen Industrie-lobby und den ihr nahestehenden Kräften, mit reichlichen finanziellen Mitteln über viele Jahre betrieben wurde. Nachdem crude Formen dieser institutionell betriebenen Leugnung heute nicht mehr salonfähig sind, auch weil die wissenschaftlichen Evidenzen inzwischen zu erdrückend sind, haben sich andere Strategien etabliert: Verharmlosung, Beschwichtigung, sogenanntes ‚*slow walking*‘, also das Hinauszögern und Verlangsamten von als notwendig erachteten Maßnahmen, sowie Kampagnen gegen Klimaaktivist:innen mit dem Ziel, Stimmung gegen allzu radikale Transformationsinitiativen zu machen.<sup>21</sup>

Die verschiedenen direkten, meist auf diskursiv-medialer Ebene erfolgenden Bemühungen, eine kollektive Befassung mit Klima- und Umweltkrisen entweder gar nicht erst aufkommen zu lassen oder sie in Bezirke bloß sporadischer und randständiger gesellschaftlicher Thematisierung zu bannen, folgen einer ‚Logik der Verknappung‘. Verknappt wird zum einen das Spektrum verfügbarer Darstellungsweisen, die eine Befassung mit der Krise in ihrer Tragweite ermöglichen. Ist es schon an sich schwierig, die zeitlich, räumlich, geophysisch sowie soziopolitisch massive, alle menschlichen Lebensbereiche tangierende Krise zu begreifen und affektiv sowie hinsichtlich ihrer Dimensionen und Folgen zu durchdringen, so wird die öffentliche Thematisierung der Krise und ihres soziopolitischen Umfelds von einfachen Botschaften und verkürzten Thematisierungsweisen dominiert. Zum anderen wird die öffentliche ‚Sendezeit‘ für entsprechende Themen verknappt, indem Ersatzthemen platziert werden. Hierbei sind Angstthemen prominent, wie etwa Warnungen vor Blackouts infolge einer zu schnellen Umstellung auf erneuerbare Energien oder das Szenario eines gravierenden Wohlstandsverlusts nach rapidem Wandel von Produktionsweisen. Eine vergleichbar verknappende Rolle spielen Zu-

---

<sup>20</sup>Norgaard (2011) bezieht sich auf Forschungsstände der Sozialpsychologie und kognitiven Soziologie zur Frage der gesellschaftlichen Produktion von Normalität und zu kollektiven Prozessen der Wirklichkeitsabwehr („*denial*“).

<sup>21</sup>Die klassische Studie hierzu ist Oreskes und Conway (2010). Der in Bezug auf den *climate denialism* zu beobachtende Schulterschluss zwischen fossiler Energielobby und dem neuen Rechtspopulismus verdient ebenfalls Beachtung; vgl. Malm und Zetkin Collective (2021).

kunftsvisionen technologischer Lösungen: Jenseits utopischer Szenarien künftiger Negativemissionen (auch wenn diese bereits in viele Klimamodelle optimistisch eingepreist sind) oder Visionen eines Geoengineering ist die Erzählung vom ‚grünen Wasserstoff‘ ein Beispiel hierfür. Die rhetorische Vorwegnahme einer auf Wasserstoffbasis betriebenen Wirtschaft befüllt schon heute die Diskursräume und bindet öffentliche Aufmerksamkeit, sodass weniger Zeit und Vorstellungskraft für diejenigen Transformationsszenarien übrig bleiben, die die eigentlich benötigten Wirkungen entfalten könnten.

Eine Diskurspolitik der Ablenkung und Herauszögerung hilft, die Substanz der Klima- und Umweltkrise in einen Schleier aus Unwirklichkeit zu hüllen. Bei durchschnittlich informierten und interessierten Mediennutzer:innen kann so zudem der Eindruck entstehen, es geschehe bereits viel, das Thema sei ja nun in aller Munde, warum also die ganze Aufregung? Der in diesen Botschaften vorherrschende Affektstil ist beschwichtigend und suggeriert Betriebsamkeit, während auf der thematischen Ebene die Befassung mit der Katastrophe hintangehalten wird. Affektive Derealisation ergibt sich als Filtereffekt: durch Selektion von Aspekten, die ein bereinigtes Bild der Lage für den Hausgebrauch entwerfen.

Diese diskursiven Strategien machen indes nur einen Teil jenes Geschehens aus, das die affektive Entwirklichung der Klima- und Umweltkrise vorantreibt. Es wäre ja auch wenig plausibel, das Entstehen des Ungefühlten *einzig* dem Wirken weniger mit diskursiver Macht ausgestatteter Akteur:innen und Organisationen zuzuschreiben, so als wären die damit erreichten Individuen leere Gefäße, die mit Diskursladungen nur befüllt würden. Wie wir gesehen haben, kommt vieles aufseiten der Individuen den Botschaften entgegen, etwa Geneigtheiten, Fühlweisen und Begehrensstrukturen, die das Alltagsleben prägen. Der Alltag in Wohlstandsgesellschaften ist schon im Vorfeld seiner explizit politisch-diskursiven Durchdringung ein Feld affektiv-habitueller Selbstverständlichkeit. Auf dieser Basis wird auch die reflexive Ebene besser nachvollziehbar: jenes komplexe Geschehen bewusster oder halbbewusster *Abwehr* von Wahrnehmungen, Gefühlslagen und Gedanken, die das vorherrschende Produktions- und Konsumptionsmodell infrage stellen, indem sie es mit seinen katastrophalen Folgen für Natur und Mensch konfrontieren.

Nahezu alles, was den hiesigen Alltag ausmacht, involviert ressourcen-, energie- und arbeitskraftintensive materielle Gefüge, erdumspannende Arrangements aus Infrastrukturen, Energie- und Datenflüssen sowie zutiefst ungleichen sozialen Ordnungen, die in routinierten Nutzungsakten tagtäglich in Dienst genommen werden. Damit haftet Alltagspraktiken eine Zweischneidigkeit an: vordergründig ein routiniertes Handhaben, das mit unauffälligen Affektlagen zwischen Genuss, Zufriedenheit oder abgeklärter Indifferenz verbunden ist und meist mit der milden Wohligkeit des Gewohntens einhergeht, hintergründig die fraglose Indienstnahme massiver

Energie-, Stoff- und Datenflüsse sowie auf Ungleichheit und Ausbeutung basierender sozialer Arrangements. Kaum etwas, das im Alltag zur Nutzung steht, ist seinem Realwert entsprechend bepreist, denn zumeist basieren die fraglichen Produkte auf kostengünstig verfügbarer Natur und billiger Arbeit in anderen Weltregionen (vgl. Moore 2015). Ein sinnfälliges Beispiel ist die individuelle Automobilität: Das oft lustvolle Verfügen über ein symbolträchtiges Kraftfahrzeug spannt Individuen in ein weltumgreifendes Arrangement der Ressourcen- und fossilen Energienutzung sowie in eine weltgestaltende Infrastruktur aus asphaltierten und betonierte Flächen ein.<sup>22</sup> Das Behagen im komfortablen Vehikel, die Funktionslust beim Fahren und der praktische Nutzen der Automobilität bilden die gefühlsintensive nahweltliche Dimension dieser Alltagspraxis. Zugleich wird die Kehrseite auf Distanz gehalten, indem sie schlicht nicht Teil der durch Automobilität errichteten Welt ist, sondern jenseits der Reichweite von Wahrnehmung und Anteilnahme in einem diffusen ‚Jenseits‘ verbleibt. Diese Ablenkung der umweltschädlichen und sozial ungerechten Folgen ist selbstverständliches Element der alltagspraktischen Nutzung: Sie ist gesetzt mit der nahweltlichen Fülle von Produktkulturen.

Ulrich Brand und Markus Wissen haben für diesen Zentralkomplex der westlichen Moderne die Bezeichnung „imperiale Lebensweise“ geprägt (Brand und Wissen 2017). In ihrer Analyse verbinden sie eine praxeologische Perspektive auf situierte Lebensformen im globalen Norden, durch die epochentypische Subjektivitäten ausgebildet werden, mit einer politischen Ökonomie extraktiver Welt- und Sozialverhältnisse vorwiegend in Ländern und Regionen des globalen Südens: Ausbeutung natürlicher Ressourcen, gewaltgestützte Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse, verheerende Umweltfolgen. Beides verdichtet sich in den Produkten des täglichen Gebrauchs. Im Konsumgegenstand, etwa einem Kraftfahrzeug, laufen beide Seiten dieser Formation ineinander. Dabei blendet das Produkt die strukturelle Negativität seiner Entstehungskontexte systematisch aus.<sup>23</sup> Dem Produkt gelingt dies nicht zuletzt aufgrund seiner Affektwirkung als Objekt habituellen Begehrens.

Die imperiale Lebensweise basiert auf der Externalisierung von Kosten und Folgen und macht sie zugleich weitgehend unsichtbar (vgl. Brand und Wissen 2017, S. 44). 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

---

<sup>22</sup>Zur Beschreibung und Kritik des „Autoregimes“ vgl. Jörg (2020).

<sup>23</sup>Insbesondere Ort und Art der Industrieproduktion sowie die dieser vorgelagerte umweltschädliche Rohstoffgewinnung (vgl. Huber 2022).

opulenten Objektbeziehungen und der mit ihnen verbundenen Selbst- und Weltdeutungen macht ihre Fraglosigkeit und ihre Veränderungsresistenz wesentlich mit aus. Es liegt nahe, die hier umrissene affekt- und emotionstheoretische Skizze daran anzuschließen und die affektiven Arrangements des Alltags als bedeutende Ingredienz der imperialen Lebensweise zu betrachten.

Die affektive Entwicklung der Klimakrise erfolgt hier zunächst kraft der schiereren Fülle des alltagspraktischen Umgangs mit den zahllosen 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 durch die Vollzüge von Erwerbsarbeit, Konsum- und Lifestylepraxis sowie durch die Anforderungen von Wohlstandssicherung und Statuskonkurrenz beansprucht. Was darüber hinausgeht, bleibt bloßes Addendum zu einer Lebensbewältigung, die selbst dort, wo längst Überfluss herrscht, weiter vom Ethos der Produktivität, Steigerung und Selbstausbeutung geprägt ist.

Damit ist die eine Seite der Alltagsaffektivität umrissen: die vorreflexiv-habituelle Dimension. Wir haben gesehen, dass bereits diese noch vergleichsweise einfache Affektivität fragloser Praxis, also Begehrensweisen, Objektbindungen und Vollzugsaffekte des Alltags, zur Ausblendung von Strukturen und Folgen der gesellschaftlichen Konstellation beiträgt, auf der die Alltagspraxis beruht. Die Affektfülle des täglichen Umgangs hält die unliebsame Rückseite affektiv eingespielter Dingbeziehungen auf Abstand und belässt sie im Ungefähren. Um das dabei Ausgeblendete wird oft durchaus ‚gewusst‘, doch dieses Wissen findet in den alltäglichen Vollzügen kaum Wiederhall.<sup>24</sup> Das Ungefühlte ist hier die Kehrseite des Gefühlten: toter Winkel der Alltagsaffektivität.

Das volle Bild der Hervorbringung des Ungefühlten im Alltag entsteht aber erst, wenn die reflexive Dimension alltäglicher Orientierungen mitbetrachtet wird. Im letzten Abschnitt war bereits von der Tendenz die Rede, Einsicht in die Notwendigkeit radikalen Wandels solange es geht fernzuhalten, und daran anschließend von routinierten Formen des Sichabfindens mit der katastrophalen Kehrseite hiesiger Lebensweisen. Wir können diese Dimension der Alltagsorientierung nun genauer in den Blick bringen und als Modalität affektiver Wirklichkeitsbestimmung verstehen. Grundlage bildet das beschriebene tiefe, wenn auch als solches zunächst uneingestandene Involviertsein in den Status quo, der vielen ein sicheres und behagliches Alltagsleben ermöglicht. Diese unterschwellige Parteinahme für die angestammte Lebensweise begünstigt eine Vielzahl jeweils für sich betrachtet kleiner und harmlos

---

<sup>24</sup>Fraglich dann, ob es sich wirklich um Wissen handelt. Es ist jedenfalls kein ‚wirksames Wissen‘ in der von Vogelmann (2022) vorgeschlagenen Konzeptualisierung.

scheinender Operationen auf kognitiver und affektiver Ebene: etwa Beschwichtigungstendenzen, wenn auf eine Hitzewelle oder einen besonders warmen Wintertag mit Aussagen wie „Ja, das passiert eben ab und zu. Auch früher gab es Hitzesommer“ oder „Kannst du dich erinnern, so ein warmes Silvester gab es vor längerer Zeit doch schon einmal“ reagiert wird. Typisch ist auch die Isolierung von Informationen: Berichte über katastrophale Arbeitsbedingungen, Zwangs- und Kinderarbeit in *sweatshops* mögen kurzzeitig Erschütterung, Scham, womöglich Wut und Empörung auslösen, bleiben ansonsten aber ohne Resonanz im Alltagsleben. Als Konversationsthema erfreuen sich Arbeitsbedingungen im globalen Süden überschaubarer Beliebtheit, jedenfalls außerhalb eines ritualisierten *virtue signaling* in gebildeten Kreisen. Das heißt, dass, selbst wenn sich in Bezug auf diese Berichte im formalen Sinne passende *Gefühle* einstellen (etwa Empörung, Wut, Scham), diese schwach, isoliert und hinsichtlich des affektiv-kognitiven Rahmens auf den Nutzungskontext der jeweiligen Medienangebote beschränkt bleiben. ‚Gefühle‘ dieser Art sollten daher als Ausprägungen des gesellschaftlich Ungefühlten betrachtet werden: gedämpfte, schattenhafte, oberflächliche Gefühle anstelle substanzieller *Antworten*.

Eine damit eng verbundene weitere Dimension des Ungefühlten ist der affektive Wirklichkeitssinn. Viele für sich jeweils harmlos erscheinenden Mikroakte und affektive Tendenzen im Alltag verdichten sich zu einem Abwehrbollwerk gegen *wirksame*, das heißt *praktisch folgenreiche* Einsichten in die Untragbarkeit der imperialen Lebensweise. Damit wird ein gesellschaftlicher Wirklichkeitssinn erzeugt und aufrechterhalten. In seinem Buch *States of Denial* hat Stanley Cohen dies so formuliert, dass Gesellschaften in Bezug auf verfügbares Wissen zu „stillschweigenden Übereinkünften“ darüber gelangen, was öffentlich anerkannt und zum Gegenstand von Thematisierungen gemacht wird (vgl. Cohen 2001, S. 10 f.). Mit Blick auf die dabei erfolgende affektive Gestaltung von Wirklichkeit hatten bereits Alexander und Margarete Mitscherlich aus psychoanalytischer Sicht aufgezeigt, wie sich in einer Gesellschaft geheime Verabredungen bezüglich der Akzeptanz und Thematisierung von Wirklichkeit etablieren können. Dass ihre Studie *Die Unfähigkeit zu trauern* (1967) die ausbleibende Aufarbeitung des Nationalsozialismus in der BRD der Nachkriegsjahre behandelt, kann darüber hinwegtäuschen, wie verbreitet derartige Muster der affektiven Wirklichkeitsabwehr auf gesellschaftlicher Ebene insgesamt sind.

Eine Auswertung der Mitscherlich-Studie und ähnlicher Arbeiten zur Materialgewinnung für eine Theorie des gesellschaftlich Ungefühlten muss an anderer Stelle erfolgen. Festgehalten werden kann das Zusammenspiel von individuellen Orientierungen, Neigungen und affektiven Tendenzen im Rahmen der Alltagspraxis mit gesellschaftlichen Praktiken, Techniken und ‚Vorrichtungen‘, deren Gesamteffekt die Verfestigung eines alltagskompatibel bereinigten, kollektiv anerkannten selektiven Wirklichkeitssinns ist. Das Ungefühlte ist eine wesentliche

Dimension dieser dynamischen Konfiguration: Meist handelt es sich nicht um die Abwesenheit von Gefühlen, sondern um Modalitäten eines oberflächlich-sporadischen Fühlens, die ein komplikationsfreies Leben mit dem Ungeheuerlichen, um das wir sehr wohl wissen, ermöglichen. Niemand wird nach dem Vorherigen unterschätzen, wie zäh diese Schicht aus gedämpfter, aber reflexiv stabilisierter Alltagsaffektivität letztlich ist.

---

## 5 Fazit und Ausblick

Dieser Text hätte sein vorläufiges Ziel erreicht, wenn Thunbergs „I want you to panic!“ nun insoweit kontextualisiert wäre, dass verständlich wird, weshalb es so schwierig ist, wirksame Einsichten in die Verheerungen der Klimakrise und die anstehenden Transformationen auf gesellschaftlicher Ebene durchzusetzen. Andererseits sollen damit Thunberg und andere Umweltaktivist:innen der Gegenwart nicht als naiv dargestellt, ihre Empörung nicht als unbegründet bezeichnet werden. Im Gegenteil: Panik im Sinne dringender Antworten auf die Krisenlage ist sehr angebracht, und zwar nicht nur aufseiten vermeintlicher Entscheidungsträger:innen in Politik und Wirtschaft. Und es ist, bei aller Komplexität gesellschaftlicher Wirklichkeitsbestimmung, letztlich ein einfacher Zusammenhang, der damit angesprochen wird. Allerdings ist gerade das Naheliegende oft durch das Normale, das fraglos Eingespielte verstellt. Insofern ist dieser Text ein Plädoyer für die intensivere kritische Befassung mit der Affektivität des Alltagslebens vor dem Hintergrund der eskalierenden sozioökologischen Krise.

Freilich kann ein realistischer Blick in den Abgrund der ökologischen Katastrophe Individuen an die Grenze des affektiv Fassbaren bringen. Vor diesem Hintergrund könnte die im Sozialen vorherrschende Dämpfung dieser Weltbezüge als kollektive Vorkehrung gegen das Überwältigtwerden von Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit und Horror verstanden werden. Sich vorzustellen, was die eigenen Kinder in 40 oder 60 Jahren in einer Welt erleben werden, die auf Kurs zu drei Grad globaler Erwärmung bis 2100 liegt, oder sich den eigenen Lebensabend in einer von Dürren, Hitzewellen, Verteilungskriegen, Massenflucht oder „apokalyptischem Geoengineering“ (vgl. Malm 2022) geprägten Umgebung auszumalen: Je unverstellter der Blick auf das Kommende, desto näher die affektive Überforderung. Klar ist deshalb: Was auch immer an die Stelle des gesellschaftlich Ungefühlten rücken soll, es muss über ein individuelles Fühlen im passenden Verhältnis zur Katastrophe deutlich hinausgehen. Die hier angestellten Überlegungen haben gezeigt, dass es um Praktiken und Haltungen gehen muss, die ein Leben mit der und gegen die Katastrophe *kollektiv* ermöglichen; dazu gehört wesentlich eine kollektive Gefühlspraxis im Sinne eines gemeinsamen Copings, einer ökologischen Mit- und

Fürsorge, die Verletzlichkeit zulässt und Raum gibt für zeitweilige Krisen, die es aber vermag, die individuellen affektiven Energien in gemeinsame Initiativen für politischen Wandel und solidarische Lebensbewältigung umzuformen. Die Suche nach einer solchen Gefühlspraxis ist dringliche Aufgabe des fachübergreifenden Nachdenkens über Antworten auf die ökologische Katastrophe.

In Vorbereitung auf ein solches Unterfangen hat der vorliegende Text Grundzüge einer Programmatik für eine künftige Sozialphilosophie der Gefühle umrissen. Dabei steht die wechselseitige Ausgestaltung von Affektivität und konsolidierter Sozialität im Fokus: wie einerseits das Fühlen gesellschaftlich geprägt und zugerichtet wird, aber andererseits gesellschaftliche Vollzüge ihrerseits nur als affektiv und emotional grundierte Praktiken und Strukturen verstanden werden können. Diese Programmatik entfaltet ihre Kraft vor allem in der Anwendung: in Betrachtungen der Affektivität des Alltagslebens, in der Untersuchung der affektiven Dynamiken von Institutionen, in Studien zu Affektwirkungen medialer Räume, in der Analyse politischer Affektivität an den Schauplätzen der Öffentlichkeit sowie der vielfältigen, mal groben, mal subtilen Wirkungen *affektiver Sozialtechniken*.<sup>25</sup> Analysen der Angemessenheitsbedingungen von Emotionen können mit Blick auf diese Untersuchungen konkretisiert werden. Leitmotiv ist das Problem der kollektiven affektiven Wirklichkeitsbestimmung im Spannungsfeld politischer und epistemischer Orientierungen, also der Beitrag der Affektivität zur epochalen Streitsache des menschlichen Weltbezugs. Es geht um eine Philosophie der Gefühle, die sich den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gewachsen zeigt.

**Danksagung** Für Hinweise zu früheren Fassungen dieses Textes danke ich Henrike Kohpeiß, Sam Nimmrichter und Jonas Schwarz. Mein besonderer Dank gilt Hilge Landweer für wertvolle Kommentare zum vorliegenden Text, aber vor allem für die langjährige gute Zusammenarbeit, für viele philosophische Impulse und die stets rückhaltlose Unterstützung. Dieser Text ist im Rahmen des Teilprojektes D09 des Sonderforschungsbereichs 1171 *Affective Societies* entstanden; gefördert durch die DFG, Projektnummer 258523721.

---

## Literatur

- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Duke University Press.  
 Bargetz, B. (2016). *Ambivalenzen des Alltags*. Transcript.  
 Berlant, L. (2012). *Cruel Optimism*. Duke University Press.  
 Brand, U. & Wissen, M. (2017). *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. Oekom.

---

<sup>25</sup>Das Konzept einer affektiven Sozialtechnik umreißt Henrike Kohpeiß (2023).

- Cohen, S. (2001). *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*. Polity.
- Därmann, I. (2020). *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Matthes & Seitz.
- Diefenbach, K. (2018). *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*. Turia & Kant.
- Fraser, N. (2021). Climates of Capital. For a Trans-Environmental Eco-Socialism. *New Left Review* 127, 94–127.
- Fuchs, T. (2005). Corporealized and Disembodied Minds. A Phenomenological View of the Body in Melancholia and Schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12(2), 95–107.
- Heidegger, M. (1986 [1927]). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Helm, B. (2001). *Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. Cambridge University Press.
- Huber, M. T. (2022). *Climate Change as Class War*. Verso.
- Jörg, K. (2020). Autoregime. In K. Jörg (Hrsg.), *Backlash. Essays zur Resilienz der Moderne*, S. 75–103. Textem.
- Kohpeiß, H. (2023). *Bürgerliche Kälte. Affekt und Koloniale Subjektivität*. Campus.
- Landweer, H. (2004). Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus. Gefühle in der Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52(3), 467–486.
- Landweer, H. (2022). Emotionale Fähigkeiten. Aktive und implizite Steuerung von Gefühlen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70(6), 937–954.
- Malm, A. (2022). The Future is the Termination Shock. On the Antinomies and Psychopathologies of Geoengineering. Part One. *Historical Materialism* 30(4), 3–53.
- Malm, A. & Zetkin Collective (2021). *White Skin, Black Fuel. On the Danger of Fossil Fascism*. Verso.
- Maur, I. von (2018). *Die epistemische Relevanz des Fühlens. Habitualisierte affektive Intentionalität im Verstehensprozess*. E-Dissertation Universität Osnabrück. <https://repositorium.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-20180807502> (09.12.2022).
- Mitscherlich, A. & Mitscherlich, M. (1967). *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. Piper.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Verso.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press.
- Müller, J. M. (2019). *The World-Directedness of Emotional Feeling. On Affect and Intentionality*. Palgrave Macmillan.
- Müller, J. M. (2021). The Spontaneity of Emotion. *European Journal of Philosophy* 29, 1060–1078. <https://doi.org/10.1111/ejop.12625>.
- Norgaard, K. M. (2011). *Living in Denial. Climate Change, Emotions and Everyday Life*. MIT Press.
- Oreskes, N. & Conway, E. M. (2010). *Merchants of Doubt*. Bloomsbury.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being*. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology*. Oxford University Press.
- Scheve, C. von & M. Salmela (Hrsg.) (2014). *Collective Emotions*. Oxford University Press.
- Scheve, C. von & Slaby, J. (2022). Im Schattenreich der Institution. Eine affekttheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 8(1), 137–164. <https://doi.org/10.14361/zkkw-2022-080107>.

- Schmitz, H. (2014). *Atmosphären*. Karl Alber.
- Schütze, P. (2021). From Affective Arrangements to Affective Milieus. *Frontiers in Psychology Online*. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.611827>.
- Slaby, J. (2008). *Gefühl und Weltbezug*. 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 et al. (Hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Metzler.
- Slaby, J. A. Stephan, H. Walter & Sv. Walter. (Hrsg.) (2011). *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle*. Mentis.
- Thunberg, G. (2019). *No One is Too Small to Make a Difference*. Penguin Books.
- Trcka, N. (2017). Collective Moods. A Contribution to the Phenomenology and Interpersonality of Shared Affectivity. *Philosophia* 45(4), 1647–1662.
- Vogelmann, F. (2022). *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Suhrkamp.
- Welzer, H. (2011). *Mentale Infrastrukturen. Wie das Wachstum in die Welt und die Seelen kam* (= Schriften zur Ökologie, Bd. 14). Heinrich-Böll-Stiftung.
- Wüschner, Ph. (2016). *Hexis und Euxia. Ein Konzept der Haltung im Anschluss an Aristoteles*. Felix Meiner.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation – An Argument. *The New Centennial Review* 3(3), 257–337.
- Zerubavel, E. (1997). *Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology*. Harvard University Press.