

Affekt und Politik. Neue Dringlichkeiten in einem alten Problemfeld

Jan Slaby

BRIAN MASSUMI: *Politics of Affect*, Cambridge 2015. Polity Press. 232 S.
JUDITH MOHRMANN: *Affekt und Revolution*, Frankfurt/M. 2015. Campus. 215 S.
MARTHA NUSSBAUM: *Politische Emotionen*, Berlin 2014. Suhrkamp. 623 S.
JOHN PROTEVI: *Political Affect*, Minneapolis 2009. University of Minnesota Press.
264 S.

I.

Auch wenn sich die philosophische Reflexion gerne damit rühmt, nicht jedem aktuellen Trend hinterher zu laufen und sich stattdessen in Distanz zum Zeitgeschehen aufstellt, sind ab und an bestimmte Themen des Tages auch für die Philosophie unumgänglich. So verhält es sich heute mit dem Zusammenhang von Politik und Affekt. Angesichts des Aufkommens rechtspopulistischer Bewegungen – gipfelnd im Brexit-Votum und im Wahlerfolg Donald Trumps – sollten inzwischen selbst entrückte Denker spüren, dass im politischen Feld Entwicklungen im Gang sind, vor denen die Philosophie nicht ungestraft die Augen verschließen kann. Schon bei oberflächlicher Betrachtung erscheint es plausibel, dass diese Entwicklungen eng mit Fragen einer *politischen Affektivität* verwoben sind.

Nun ist die wechselseitige Durchdringung der Bereiche Politik und Affektivität vermutlich so alt wie das organisierte menschliche Zusammenleben selbst. Wie anders lässt sich das Bestreben um die Aushandlung gemeinsamer Belange denken denn als eine durch und durch *leidenschaftliche* Angelegenheit? Was wäre Politik ohne beherzten Streit, ohne starke Bindungen und entschiedene Gegnerschaft oder ohne das Bewusstsein, dass es hier bisweilen schlicht *um alles* geht? Wie oft gibt es im Feld des Politischen Anlass zu erbitterter Rivalität, an der sich fulminante Aversionsafekte wie Zorn oder Hass entzünden können? Aber schon im Vorfeld konkreter Auseinandersetzungen erfordert das Politische einen engagierten und nicht selten *mit Begeisterung* vollzogenen Übertritt aus der Enge des Privaten auf die Bühne der Öffentlichkeit – auf der es die Protagonisten zu Stolz und Ehre bringen, sich aber ebenso leicht Schmähung oder Beschämung einhandeln können. Versteht man die Sphäre des Politischen überdies ontologisch grundlegend als Raum der Kontingenz, in dem immer wieder aufs Neue die Rahmenbedingungen des menschlichen Zusammenlebens zur Aushandlung stehen, dann sind auch die »existenziellen Gefühle« des Schwindels, der Angst und der Unsicherheit, welche Men-

schen angesichts fehlender ontologischer Sicherheiten und im Angesicht der eigenen Endlichkeit ergreifen können, als latent politische Gemütslagen zu deuten.¹

Lässt sich umgekehrt das menschliche Gefühlsleben unverkürzt betrachten, ohne dass es in jenem »Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten« (Hannah Arendt) situiert würde, das als eine Sphäre gemeinsamen Handelns zugleich das Aktionsfeld des Politischen ist? Kann man die menschlichen Gefühle umfassend begreifen, ohne sie auf den Abgrund aus Kontingenz zu beziehen, über dem das menschliche Leben als endliches, freies und zur Selbstbestimmung verurteiltes unweigerlich schwebt? Wie es scheint, treiben das Politische und die Affektivität – sofern man sie hinreichend »tief« ansetzt und den Impuls zur Grundlagenreflexion nicht vorschnell abwürgt – von sich aus aufeinander zu. Politik und Affekt entstammen derselben existenziellen Konstellation.

Wenn es um eine *philosophische* Theorie politischer Affektivität gehen soll, dann kommt man um eine solche ontologische Perspektivierung des Themas kaum herum. Freilich ist man damit weit entfernt von einer empirisch informierten Bestimmung politischer Gefühlslagen, wie sie vermeintlich bei »Wutbürgern«, Online-Hasskommentatoren, Protestwählern oder demonstrierenden Aktivisten anzutreffen sind. Das Fahrwasser, in das uns die ontologische Bestimmung von Affekt und Politik bringt, ist vielmehr jenes einer politischen Philosophie, die in den letzten Jahren mit Stichworten wie »politische Differenz«, »das Politische«, »Postfundamentalismus« oder »Linksheideggerianismus« in Erscheinung getreten ist.² Leitend dafür ist die Auszeichnung eines substanziellen Begriffs des Politischen in Abhebung von den Routinen des politischen Systems, seinen etablierten Institutionen und Akteuren. In gewisser Weise handelt es sich um die philosophische Antwort auf die Diagnose der Politikverdrossenheit – oder, anders formuliert: um die theoretische Reaktion auf den Zustand der »Post-Politik«.³ Damit ist jene Situation gemeint, in der das offizielle politische Geschehen fast nur noch auf das Management institutioneller Abläufe nach Maßgabe von Systemzwängen beschränkt ist – exekutiert durch technokratische Eliten ohne substanzielle Kontrolle

¹ Unschwer zu erkennen, dass diese globale Charakterisierung des Politischen wesentlich von Arendt inspiriert ist, vgl. HANNAH ARENDT: *Was ist Politik?*, München 2003; sowie HANNAH ARENDT: *On Revolution*, New York 2006 [1963], S. 110f. Arendt vertrat jedoch eine andere Auffassung, was das Verhältnis von Affektivität und Politik angeht. Mehr dazu in Abschnitt II. des vorliegenden Artikels.

² Einschlägig dafür sind OLIVER MARCHART: *Die Politische Differenz*, Berlin 2010 sowie THOMAS BEDORF und KURT RÖTTGERS: *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010.

³ Vgl. JACQUES RANCIÈRE: »Politik und Post-Politik«, in: ALAIN BADIOU/JACQUES RANCIÈRE (Hg.): *Politik der Wahrheit*, Wien 1996, S. 94–122; COLIN CROUCH: *Postdemokratie*, Berlin 2008.

durch den *demos*. Gegen diese Verfallsformen des demokratischen Prinzips haben sich in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Philosoph_innen mit Neubestimmungen des Politischen gewandt. Instrukтив ist in diesem Zusammenhang, was Oliver Marchart in Anlehnung an Heidegger die »politische Differenz« nennt: es gibt keine statische Opposition zwischen der Politik (den systemkonformen Routinen) einerseits und dem Politischen (dem Moment der Öffnung und Neugründung) andererseits, sondern ein *differenzielles* Ineinander dieser Dimensionen – und das heißt konkret: eine ständige Oszillation, eine Dynamik zwischen Neugründung und institutioneller Konsolidierung.

Heute kann es so scheinen, als würden die begrifflichen Erneuerer der Idee des Politischen von einem global agierenden aktivistischen Mob überholt, der ebenfalls die Wiederbelebung von Ideen wie Volkssouveränität, Mitbestimmung und radikaler Demokratie anstrebt. Freilich zeigt sich hier drastisch, was die Denker des Politischen stets auch einräumen: dass die Kontingenz und Offenheit des Politischen unweigerlich die Gefahr autoritärer Schließungen mit sich bringt. Gerade der ur-demokratische Gedanke der radikalen *Unbestimmtheit* menschlicher Angelegenheiten impliziert die Möglichkeit, dass eine In-Group das politische Feld ohne Rücksicht auf Verluste zu kolonisieren und abzuriegeln versucht.

Affektivität eignet sich als Untersuchungsfeld, um den Raum zu kartieren, der zwischen einer emphatischen Bestimmung des Politischen und der Gefahr des Absturzes in anti-demokratische, reaktionäre oder offen faschistische Formationen liegt. Die menschliche Affektivität umfasst das ganze Spektrum existenzieller Verhältnisse, nicht zuletzt grundlegend unterschiedliche Haltungen gegenüber anderen Menschen: In Gefühlen wie Liebe, Mitgefühl, Anteilnahme liegen verbindende Kräfte, die die Aussicht auf ein solidarisches Zusammenleben eröffnen – andererseits können Zorn, Hass, Ekel, Angst und Abneigung zu Politiken der aggressiven Selbstbehauptung führen, die auf dem gewaltvollen Ausschluss von vermeintlichen »Fremden« basieren.

Im Folgenden werden vier aktuelle Versuche betrachtet, philosophische Verhältnisbestimmungen von Politik und Affektivität vorzunehmen. Judith Mohrmann knüpft in ihrem Buch *Affekt und Revolution* an Hannah Arendt und Immanuel Kant an, um ein anspruchsvolles Modell der wechselseitigen Bestimmung von Affekt und Politik zu skizzieren. Sie operiert auf jener genuin philosophischen Ebene, auf der Politik und Affekt bereits im Vorfeld ihrer realpolitischen Verquickung konstitutiv aufeinander bezogen sind. Als Modell, in dem sich beides trifft, fungiert bei Mohrmann das Theater. Nur im Wechselspiel von Akteuren und Zuschauern, von Bühne und Auditorium, lassen sich Emotionen in ihrer sozialen Positionalität und differenziellen Handlungswirksamkeit verstehen, und auch das

Politische als »Raum der Freiheit« könne nur im Rahmen einer theatralen Konstellation und in den Vollzügen einer *affektiven Vernunft* zur Bestimmung kommen.

Martha Nussbaum unterfüttert in *Politische Emotionen* ihren in früheren Schriften entwickelten Liberalismus mit einem Verständnis öffentlich inszenierter Emotionen, die zur Akzeptanz und Verankerung der Werte eines liberaldemokratischen Gemeinwesens beitragen sollen. Im Zuge dessen skizziert sie ein idealtypisches Emotionsrepertoire einer »stolzen Nation« freiheitsliebender, solidarischer Individuen. Man könnte das aus heutiger Sicht als den Versuch lesen, die Herzen der von Nationalismus und Chauvinismus verführten US-Amerikaner für das Projekt eines modernisierten Republikanismus zurückzugewinnen. Es wird zu fragen sein, ob dabei nicht gerade das politische Moment auf der Strecke bleibt.

Denkbar weit von Nussbaum entfernt positionieren sich Brian Massumi und John Protevi. Beide sind Vertreter des an Spinoza und Deleuze anschließenden Trends der *affect studies*. In Entgegensetzung zu rationalistischen und normativistischen Ansätzen geht es in ihren Büchern um affektive Dynamiken jenseits der kategorialen Festschreibung und individualistischen Verengung. In dieser Perspektive sind Affekte politisch, weil sie auf einer vorbewusst-relationalen Ebene Einstellungen, Wahrnehmungsmuster und Gewohnheiten beeinflussen und damit politische Interaktions- und Handlungsweisen unterschwellig prägen. Dabei rückt nicht zuletzt die Frage der Subjektivierung in den Blick, und es ergibt sich ein kritischer Fokus auf verknappte oder in Machtgefügen monopolisierte Ressourcen der »Subjektwerdung«.

Die hier betrachteten Bücher schlagen erste Breschen in ein weitläufiges Terrain. Der vorliegende Text hat daher den Charakter einer Sondierung, die das Ziel verfolgt, einige relevante Elemente einer philosophischen Perspektive auf politische Affektivität zu identifizieren. Die besprochenen Werke werden weniger als in sich geschlossene Arbeiten gelesen, denn als Beiträge zu einem im Entstehen begriffenen Forschungsfeld.⁴ Im letzten Abschnitt wird eine Zusammenschau versucht, die Ansätze zu einer Programmatik künftiger philosophischer Affekt- und Emotionsforschung in politischer Orientierung skizziert.

Was die Ausdrücke »Affekt« und »Emotion« betrifft, wird im Folgenden keine einheitliche Sprachregelung befolgt, sondern es bleiben zwei be-

⁴ Dass dieses Forschungsfeld zuletzt an Fahrt gewonnen hat, zeigen auch die folgenden Texte, die im Rahmen dieses Artikels nur am Rande gewürdigt werden können: THOMAS BEDORF: »Politische Gefühle« in: DERS./TOBIAS NIKOLAUS KLASS (HG.): *Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen*, Weilerswist 2015, S. 249–265; MARTIN SAAR: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013, vor allem Kap. VI.

griffspolitische Strategien nebeneinander im Spiel. In Teilen der Debatte ist es üblich, keinen substanziellen Unterschied zwischen ›Affekt‹ und ›Emotion‹ anzunehmen, sondern ›Affektivität‹ als generische Bezeichnung für menschliche Gefühlsphänomene zu verwenden. Als Emotionen werden in diesem Rahmen jene evaluativen Weltbezüge bezeichnet, die durch die etablierten Emotionsausdrücke kategorial differenziert werden: Furcht, Ärger, Freude, Neid, Stolz, Scham, Trauer, und dergleichen. In einem anderen Bezirk der Debatte wird hingegen deutlich zwischen Emotion und Affekt unterschieden. In der an Spinoza und Deleuze anschließenden Tradition bezeichnet ›Affekt‹ im Rahmen einer relationalen und prozessualen Ontologie dynamische Wirkverhältnisse zwischen Entitäten in einem Immanenzfeld und somit mehr als bloß das, was von menschlichen Individuen bewusst gefühlt wird. Hier sind Affekte gerade das, was einer emotionstheoretischen Perspektive tendenziell entgeht: Dynamiken, Intensitäten und Wirkmomente außerhalb des offiziell Kategorisierten und jenseits des von Individuen reflexiv Erfassten. Emotionen wären dann diskursiv vermittelte »Momentaufnahmen« – und somit potenziell: Verkürzungen, Einhegungen – eines umfassenderen Affektgeschehens.⁵ Im Folgenden verwende ich die Ausdrücke ›Affekt‹ und ›Emotion‹ zunächst weitgehend synonym, ehe ich dann im Abschnitt zu Massumi und Protevi das prononcierte Affekt-Verständnis der Spinoza-Tradition ins Spiel bringe.

II.

Judith Mohrmann lässt ihre luzide Studie *Affekt und Revolution. Politisches Handeln nach Arendt und Kant* (2015) mit einer wichtigen Weichenstellung anheben: mit der Annahme, dass das Verhältnis von Politik und Affekt nur dann erhellend diskutiert werden kann, wenn beide Dimensionen innerhalb desselben theoretischen Rahmens expliziert werden (S. 14f.). Dahinter steckt die Überzeugung, dass das Politische und die menschliche Affektivität auf ontologischer Ebene verschränkt sind. Ich hatte es in der Einleitung angedeutet: Es ist plausibel anzunehmen, dass das Politische ohne Bezug auf Affektivität kaum angemessen bestimmt werden kann, aber auch umgekehrt die menschliche Affektivität einen inhärenten Bezug auf den originären Seinsbereich des Politischen aufweist: auf die »bodenlose« Sphäre des gemeinsamen Handelns (vgl. Mohrmann, S. 100 ff. u. S. 195).

⁵ Die beiden Lager stehen sich angesichts dieser konzeptuellen Divergenzen nicht immer freundlich gegenüber. Insbesondere die kontinentalphilosophisch inspirierte Affekttheorie musste sich in letzter Zeit Angriffen von Seiten des Theorie-Establishments erwehren. Einschlägig dafür insbesondere: RUTH LEYS: »The Turn to Affect: A Critique« in: *Critical Inquiry* 37 (2011), S. 434–472.

Als organisierende Klammer von *Affekt und Revolution* fungieren die konträren Einschätzungen der Französischen Revolution durch Hannah Arendt (Kapitel 2) und Immanuel Kant (Kapitel 5). In ihrem Buch *On Revolution* sah Hannah Arendt die Französische Revolution nicht zuletzt deshalb als gescheitert an, weil sich die Protagonisten von ihren Affekten – insbesondere vom Mitleid – hätten leiten lassen. Unter dem theoretischen Einfluss Rousseaus hätten Robespierre und Co. ihr empathisches Mitfühlen als Zugang zu einer einheitlichen *volonté générale* gedeutet, so dass sie ihr revolutionäres Handeln als unmittelbare Exekution des Volkswillens verstehen konnten.⁶ Das *Mitleid* der Revolutionäre aber, so Arendt, sei als privater, unreflektiert zur Handlung treibender Affekt strukturell bereits jener Gewalt vergleichbar, die sich im Verlauf der Revolution dann auf so verheerende Weise Bahn gebrochen hatte. In Mohrmanns Lesart laufen diese Gedanken Arendts auf eine weitreichende Affekt-Kritik im Feld der Politik hinaus: Aufgrund seines privaten, innerlichen und impulshaften Charakters stehe das Affektive *per se* in einem destruktiven Verhältnis zur Politik, da es aufgrund seiner Verfasstheit nicht in Prozeduren der diskursiven Aushandlung politischer Entscheidungen eingehen könne. Daher müsse das Affektive grundsätzlich aus der politischen Sphäre verbannt werden.⁷

Kant hingegen feiert die Französische Revolution im *Streit der Fakultäten* als epochales »Geschichtszeichen«, welches – allen *moralisch* verwerflichen Gräueltaten des Revolutionsgeschehens ungeachtet – untrüglich das »Fortschreiten des menschlichen Geschlechts zum Besseren« bezeuge.⁸ Kant macht dies bekanntlich an einer Emotion fest, die gerade jene ergriff, die am Revolutionsgeschehen gar nicht beteiligt waren: am Enthusiasmus der Zuschauer. Dieser gehe »immer aufs *Idealische* und zwar rein *Moralische*«, enthalte somit einen indirekten Bezug auf Freiheit als »moralische Anlage im Menschengeschlecht.«⁹ Mohrmann liest Kant so, dass für ihn die Zuschaueremotion Enthusiasmus entscheidend an der *Konstitution* des revolutionären Geschehens beteiligt ist, weil nur in der Perspektive der affektiv urteilenden Zuschauer das Tun der Revolutionäre als *freie* – und damit genuin politische – Handlung bestimmbar werde. Auch auf Seiten

⁶ Vgl. ARENDT: *On Revolution*, S. 101 f.

⁷ Mohrmann generalisiert in ihrem Kapitel zu Arendt deren Überlegungen zur Französischen Revolution, indem sie Arendt eine komplette Emotionstheorie unterschiebt. Das ist eine strategische Vereindeutigung, da Arendt mit ihrer Kritik am Mitleid der Revolutionäre zunächst nur eine historische Formation der Affektivität adressiert. Arendts Überlegungen zur Solidarität und zum »public happiness« lassen eine differenzierte Theorieanlage erkennen. Vgl. ARENDT: *On Revolution*, Kap. 2 u. 3.

⁸ IMMANUEL KANT: *Der Streit der Fakultäten*, hrsg. v. Horst D. Brandt u. Piero Giordanetti, Hamburg 2005, S. 77 ff.

⁹ Ebd., S. 85.

der Revolutionäre sei es eine Form von Enthusiasmus, der sie selbst dort zum Handeln treibe, wo sie – aufgrund des radikal unvorgedachten Charakters der revolutionären Situation – noch gar nicht wissen, geschweige denn begründen können, was sie tun. Politisches Handeln erfordert demnach zwei aufeinander irreduzible, jeweils aber *affektive* Ermöglichungsbedingungen, von denen eine auf Seiten der Akteure (enthusiastisches Handeln), die andere auf Seiten der Zuschauer (enthusiastisches Urteil) verortet wird. Nur im Rahmen eines *Bühnenmodells des Politischen*, für das korrelierte Zuschauer- und Akteursrollen konstitutiv sind, lässt sich dieser Zusammenhang formulieren. Damit steht Mohrmanns Studie in einer postmodernen Tradition ästhetisierender Kant-Deutungen; insbesondere Lyotard ist dafür einschlägig.¹⁰

Die Basis für Mohrmanns Parteinahme für Kant bildet eine emotionstheoretische Weichenstellung, die für die gesamte Diskussion des Zusammenhangs von Affekt und Politik richtungsweisend ist. Mohrmann verortet sich damit in einer zentralen Traditionslinie der philosophischen Ästhetik.¹¹ Während Arendts Affektverständnis einem Innerlichkeits- und Naturwüchsigkeits-Paradigma verpflichtet bleibe, das im Gefolge von Descartes und Rousseau Affekte als privat, triebhaft-körperlich und unmittelbar motivational versteht (S. 31), sei Kant an einem demgegenüber fortschrittlicheren *ästhetischen* Emotionsverständnis geschult. Zentral für dieses Verständnis ist einerseits die Unterscheidung von Akteuren und Zuschauern und damit die Idee von *Zuschaueremotionen*, die ihren Ausdruck in *affektiven Urteilen* statt in aktiven Eingriffen in die Situation finden. Zudem fasst Kant das Affektive gerade nicht durchgängig als ein triebhaft-impulsives »Anderes« der Vernunft, sondern konzipiert einige Ausprägungen der Affektivität als Formen eines *Affektivwerdens der Vernunft*. Gemeint sind vor allem jene Modi von Vernunftausübung, die einem Bewegtwerden durch Gründe entsprechen, wodurch Gründe also praktische oder kognitive Wirksamkeit erlangen. Das Gefühl der *Achtung* ist dafür beispielhaft, in anderer Ausprägung aber auch der *Enthusiasmus*, dem dann die entscheidende Rolle als politische (Zuschauer-)Emotion zukommt. Beim Enthusiasmus erfolgt dies nicht durch einen Bezug auf etablierte

¹⁰ Vgl. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: *Der Widerstreit*, übers. v. Joseph Vogl, München, 1989. Für eine etwas anders gelagerte, zurückhaltendere Deutung derselben Kant-Passagen vgl. Bedarf: »Politische Gefühle«, S. 256 ff.

¹¹ Mohrmanns Buch ist als Dissertation in Frankfurt a.M. unter der Betreuung von Christoph Menke entstanden. Entsprechend ist ihr Ansatz in jenem Strang der philosophischen Ästhetik verortet, für den Menke und andere stehen und in dem zuletzt verstärkt auch die politischen Potenziale von Kunst behandelt wurden. Vgl. z.B. CHRISTOPH MENKE: *Die Kraft der Kunst*, Berlin 2013 sowie JULIANE REBENTISCH: *Die Kunst der Freiheit*, Berlin 2012.

Gründe, sondern mit einem Zug ins Offene – einem Bezug auf das, was sich noch nicht kategorial bestimmen und im Rahmen bestehender Ordnungen formulieren lässt – aber indirekt verweisend auf die nicht sachhaltig fassbare Vernunftidee der Freiheit.

Somit wird Mohrmanns Ergebnis wie folgt lauten: Politische Affekte sind *Zuschaueremotionen*, und das heißt: nicht unmittelbar handlungswirksame, sondern *urteilende* Haltungen einem Geschehen gegenüber, das seinerseits erst dadurch, dass es zum Gegenstand einer solchen nicht-bestimmenden affektiven Beurteilung durch distanzierte Zuschauer wird, zu einem genuin politischen Geschehen wird. Die enthusiastische Anteilnahme und Anerkennung der Zuschauer ist *teilkonstitutiv* für das Politische. Dafür ist – das ist Kern des Begriffs des Politischen, den Mohrmann umreißt – der indirekte Verweis auf die Idee der Freiheit entscheidend; denn Freiheit ist Signum des Politischen.¹² So kann nur eine in dieser Weise *vernunftgewirkte* Affektivität als Determinante – zugleich Konstituent und Detektor – des Politischen fungieren. Und so gilt, dass das politische Handeln nicht allein in der Macht der Akteure liegt, die auf der politischen Bühne aktiv werden. Ohne die Anerkennung der Zuschauer in ihrer Rolle als affektiv Urteilende wären die Akteure nicht fähig, politisch zu handeln. Zur *politisch freien Handlung* kann es nur im Zusammenwirken von Akteuren und Zuschauern kommen.

Im Ergebnis läuft diese Nobilitierung der ›Zuschauerrolle‹ auf eine Profilierung der Idee einer *politischen Öffentlichkeit* hinaus. Im Umkehrschluss leitet sich daraus eine Kritik an Verständnissen direkter Demokratie und maximaler politischer Partizipation ab, die im Nachgang der Occupy-Proteste und des arabischen Frühlings in Theoriegefilten neue Befürworter finden. Mohrmann kritisiert diese Ansätze vor dem Hintergrund ihres theatralen – und demnach konsequent repräsentationalen – Politik-Modells als Spielarten einer »Metaphysik der Präsenz« (vgl. 196 ff.).¹³

Entscheidend für diese Überlegungen – aber auch von eigenständiger Relevanz – ist Mohrmanns Emotionsverständnis. Zentral dafür ist die Umlegung der Theorie von einem Natürlichkeits- und Innerlichkeitsparadigma auf ein konstruktivistisches Verständnis. Damit versetzt Mohrmann die Affektivität in das ansonsten von Arendt stark gemachte »Be-

¹² Vgl. dazu ARENDT: *Was ist Politik?*, S. 28.

¹³ Die damit angesprochenen präsidentistischen, partizipativen und radikal-demokratischen Politikverständnisse können im Rahmen dieser Besprechung nur am Rande gestreift werden. Auch in diesen Ansätzen lässt sich ein Konzept politischer Affektivität als bedeutsam ausweisen. Das geschieht im Anschluss an Spinoza in MICHAEL HARDT/ANTONIO NEGRI: *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004. Jüngst hat auch Judith Butler Sympathien für einen affektpolitischen Präsentismus bekundet: JUDITH BUTLER: *Notes for a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, MA 2015.

zugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten«, aus dem Arendt die Affektivität gerade ausschließen wollte.¹⁴ Emotionen sind beim Menschen keine naturwüchsig-triebhaften Impulse, die deshalb auf die Sphäre des Privat-Häuslichen beschränkt wären, sondern kulturell codierte, diskursiv verfasste Vollzüge – Elemente sozio-kultureller Selbstverständnisse. Für die menschliche Affektivität gilt insofern in konsequenter Wendung gegen Rousseau und jeglichen Naturalismus: *artifice all the way down*.¹⁵ Als Paradigma fungiert das Konzept *theatraler Emotionen*, wie es in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts, von Autoren wie Mendelssohn und Nicolai skizziert wurde. Eine Konsequenz dieser Perspektive ist, dass Emotionen gerade nicht als unmittelbar handlungsleitend verstanden werden. Je nach institutioneller Rahmung fällt ihr Handlungsbezug unterschiedlich aus. Im Theater werden mich meine Empörung oder mein angstvolles Erschauern angesichts des Bühnengeschehens nicht zum Eingreifen motivieren. Eine solche differenzielle Handlungswirksamkeit kommt Emotionen aber auch außerhalb der ästhetischen Sphäre zu.

Die theatrale Situation bestehend aus Bühne und Zuschauerraum exemplifiziert lediglich in Reinform die *konstitutive* Rahmung affektiver Vollzüge durch den sozialen Kontext und dessen Organisationsform und symbolische Verfasstheit.¹⁶ Insbesondere gilt, dass die Konstellation »Bühne – Zuschauerraum« mit ihrer Festschreibung von Akteurs- und Zuschauerrollen in die Affektivität selbst strukturell eingelassen ist.

Nun fungiert das Theater bei Mohrmann sowohl als Exemplifikation einer allgemeineren emotionstheoretischen Perspektive, als auch als konkretes Paradigma von politischer Affektivität. In der ersten Perspektive ist das Theater eine zentrale Exemplifikation der sozial-positionalen Vorstruktur des Affektiven, und daher lässt sich das damit Gemeinte auch anders explizieren als unter Verweis auf Theaterformen und deren kunst-

¹⁴ Zu Arendts Begriff des »Bezugsgewebes der menschlichen Angelegenheiten« vgl. HANNAH ARENDT: *Vita Activa*, München 2002 [1958], S. 224ff. Hilfreich sind die kritischen Erläuterungen dazu in SEYLA BENHABIB: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New York 2003, insb. Kap. 5.

¹⁵ Ein solches Verständnis der Emotionen, das einen konsequenten Bruch mit naturalistischen Ansätzen vollzieht, wird in einer Linie, die über Charles Taylor zu Heidegger zurückreicht, heute von einer Reihe von Autor_innen vertreten, vgl. etwa BENNETT HELM: *Emotional Reason*, Cambridge 2001; MARTIN HARTMANN: *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a. M. 2010; JAN SLABY: *Gefühl und Weltbezug*, Paderborn 2008. Auch in historischen Arbeiten zu den Emotionen finden sich vergleichbare Ausarbeitungen, vgl. z. B. MONIQUE SCHEER: »Are Emotions a Kind of Practice?« in: *History and Theory* 51 (2012), S. 193–220.

¹⁶ Es ist ein guter Zug von Mohrmann, *ästhetische Emotionen* nicht nur, wie es oft geschieht, als einen Sonderfall zu behandeln, zu dem eine anderweitig entwickelte Emotionstheorie dann *auch noch* etwas sagen soll, sondern als Modell für die menschlichen Emotionen überhaupt.

theoretische Reflexion. Es ist instruktiv, dass Mohrmann in diesem Zusammenhang Judith Butlers Begriff des *frame* diskutiert (84f.). Butler meint damit kulturelle Raster, die Wahrnehmung und Fühlen vorstrukturieren, so dass nicht etwa jegliches menschliches Leid, sondern nur das Leid ganz bestimmter Personengruppen zum Gegenstand von Trauer oder Mitleid wird.¹⁷ Bei Butler ist es nicht das Theater, sondern es sind vor allem dominante Mediendispositive und journalistische Bildpraktiken, die ein selektives *framing* von Emotionen unter den Bedingungen massenmedialer Öffentlichkeit bewerkstelligen.

Andererseits benötigt Mohrmann ausdrücklich das Theater und die darin spezifischen Zuschaueremotionen für ihre Argumentation. Kants Enthusiasmus wird in seiner Struktur nur fassbar, wenn die *theatrale* Konstellation als ontologische Rahmung sowohl des Affektiven als auch des Politischen insgesamt vorausgesetzt ist. Die Aufteilung des sozialen Raums in Bühne und Zuschauerraum, und entsprechend der sozialen Positionen in jene von Handelnden auf der einen und urteilenden Zuschauern auf der anderen Seite, bildet insofern eine tiefe Bestimmung, die nicht durch beliebige andere Arten von sozialen Gefügen ersetzt werden kann. Das menschliche Zusammenleben spielt sich insgesamt im Rahmen theatraler Konstellationen ab, und in diese Dimension ist das Affektive *konstitutiv* eingelassen, so dass jedes Verständnis der menschlichen Affektivität dieser Strukturbedingung Rechnung tragen muss.¹⁸

Die Konsequenz ist, dass Emotionen und Affekte in einer Denkbewegung, die mit Arendt gegen Arendt denkt, aus der Sphäre des Privat-Innerlichen und Natürlich-Urwüchsigen in den intelligiblen Raum der öffentlichen Angelegenheiten gehoben werden. Wenn ein Mensch etwas fühlt, so aktualisiert sich darin ein Aspekt eines kulturell verankerten Selbst- und Weltverständnisses; eine Person macht *in Form ihres Fühlens* intelligente Züge im Raum der Gründe, und zwar stets auf einer – realen oder virtuellen – »Bühne« der öffentlichen Angelegenheiten.¹⁹ Im Rahmen dieses ästhetischen Modells bedeutet das auch, dass es zwei grundsätzlich unterschiedliche Arten gibt, wie sich das Affektive als Manifestation eines Selbstverständnisses bzw. als ein Zug in dessen Aushandlung, Schärfung oder Kritik vollzieht: Einerseits in Form von *handlungsleitenden* Emotionen (Emotionen aus der Akteursposition), andererseits in Form

¹⁷ Vgl. JUDITH BUTLER: *Frames of War: When is Life Grievable?* London 2009, insb. Kap 1.

¹⁸ Vgl. DORIS KOLESCH: *Theater der Emotionen. Ästhetik und Politik zu Zeiten Ludwigs XIV.* Frankfurt a. M. 2006.

¹⁹ Die verbreitete Praxis, dass wir uns gegenseitig normalerweise selbst für impulsive affektive Regungen im Lichte normativer Standards loben oder tadeln, ist ein lebensweltliches Indiz dafür.

von affektiv urteilenden *Haltungen* (Zuschaueremotionen). In beiden Fällen spricht Mohrmann von einem »Affektivwerden der Vernunft«. Das heißt, dass in diesen Fällen die Emotion nicht als distinktes mentales Vorkommnis zu einem Handlungs- oder Urteilstvollzug von außen hinzutritt, sondern dass Emotionen selbst Weisen des vernunftmäßigen Weltbezugs sind. Es besteht somit kein Gegensatz zwischen Affekt und Vernunft; im Gegenteil: eine lebendige Vernunft ist auf ihre affektiven Vollzugsmodi angewiesen.

Damit rückt der Ansatz in das Fahrwasser Kants. Insbesondere geht es um die Ausdeutung der folgenden Zeilen, die Kant im *Streit der Fakultäten* als Teil seiner Antwort auf die Frage notiert, ob »das Menschengeschlecht« im »beständigen Fortschreiten zum Besseren« begriffen sei:

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.²⁰

Enthusiasmus als »Teilnehmung am Guten mit Affekt« sei nun dadurch ausgezeichnet, dass er »immer aufs *Idealische* und zwar rein *Moralische* [gehe]«. ²¹ Das bedeutet, dass der Enthusiasmus einen Bezug auf die Idee der Freiheit unterhält. In Kants Verständnis kann Freiheit – als Vernunftidee – nicht Gegenstand eines bestimmenden Urteils werden. Im Abschnitt »Analytik des Erhabenen« der *Kritik der Urteilskraft* hatte Kant jedoch gezeigt, inwiefern auch Vernunftideen in die Reichweite des Urteilsvermögens rücken können. Bei ihrem Versuch, Ideen zu erfassen, müssen die Vermögen endlicher Vernunftwesen unweigerlich *scheitern* (in Bereich des Natur- bzw. Kunstschönen: am Erhabenen – analog dann im Politischen: an der Idee der Freiheit), jedoch werden die Vermögen dadurch in einen Zustand der Selbstaffektion versetzt, der sich in Form eines reinen – objektlosen – Affekts manifestiert. So ist es zu verstehen, dass der Enthusiasmus als vordergründig *objektloses* Gefühl gleichwohl einen negativen Hinweis auf die Idee der Freiheit enthält. Ins Politische gewendet lässt sich der Enthusiasmus dann einerseits als Zuschaueremotion und andererseits als Emotion der revolutionären Akteure fassen: Auf Seiten der Akteure begleitet der Enthusiasmus ein Handeln, das ins Offene geht, insofern es keine

²⁰ Kant: *Der Streit der Fakultäten*, S. 84.

²¹ Ebd., 85f.

Kriterien am Bestehenden findet, die es begründen und auf ein feststehendes Ziel ausrichten würden. Auf Seiten der Zuschauer kommt es zur enthusiastischen Anteilnahme: zum *nicht-bestimmenden* affektiven Urteil anlässlich des Revolutionsgeschehens, dass dort in einem politischen Sinn *frei gehandelt* wurde. Auch die Zuschauer können keine bestehenden Maßstäbe an das revolutionäre Geschehen anlegen, denn eine Subsumtion unter etablierte Kategorien würde es als revolutionäres Geschehen disqualifizieren – es ist ihr Enthusiasmus, der sich genau dort einschaltet, wo etablierte Kriterien ins Leere gehen. Folglich kann es das Politische nur im Zusammenspiel dieser beiden aufeinander irreduziblen Perspektiven geben.²²

Das bedeutet, dass eine politische Öffentlichkeit, indem sie anstelle der politischen Akteure die Deutung des Geschehens übernimmt, genauso konstitutiv ist für das Politische, wie es die »revolutionären Taten« auf der politischen Bühne selber sind. Das heißt aber auch, dass es nicht bei der spontanen »Exaltation« des Enthusiasmus der Zuschauer bleiben kann. Dieses Gefühl ist nur ein *vernunftgewirkter Anstoß* für die weitere Ausdeutung und Ausgestaltung der sich anfangs nur unbestimmt abzeichnenden freiheitlichen Perspektive. Mohrmann geht nicht mehr näher auf diese Folgedimension der politischen Affektivität ein; es bleibt daher auch unklar, inwieweit ihr Ansatz – wie es der titelgebende Bezug auf »Revolution« nahelegt – das Politische streng an das Vorliegen eines exceptionellen Ereignisses bindet, oder ob sich Spielarten einer genuin politischen Affektivität auch in ruhigeren Zeiten identifizieren lassen.²³

Weitere Fragen dieser Art drängen sich nach Mohrmanns Ritt durch die Abstraktionshöhen ihrer Kant-Interpretation auf. Wie spezifisch Kant-bezogen bleiben die Ergebnisse? Wie weit lässt sich das dabei gewonnene Verständnis des Politischen von Kants Begrifflichkeit, von seinem Freiheitsverständnis, vom Enthusiasmus sowie von der Urszene der Französischen Revolution loslösen?²⁴ Nur in wenigen Andeutungen (z. B. S. 16 u. 205) lässt Mohrmann erkennen, wie sie ihre Ergebnisse für ein umfassenderes Verständnis des Politischen auszuwerten gedenkt.

Nun sind die Bezüge auf Freiheit und Revolution, die Betonung des Handelns und Urteilens unter Bedingungen von Offenheit und in Situa-

²² »In der Erfahrung des Enthusiasmus, die von der körperlichen Erfahrung eines öffentlichen Raumes mit Beteiligten, medialer Vermittlung und Zuschauern lebt, konstituieren die Zuschauer sowohl die Erfahrung der Freiheit als auch das Politische« (S. 182).

²³ Mohrmann deutet zumindest an, dass sie von Letzterem ausgeht, vgl. S. 194.

²⁴ Es ließe sich auch nach dem genauen Status der Französischen Revolution in Mohrmanns Argumentation fragen: Handelt es sich nur um ein besonders markantes Beispiel für eine politische Revolution, oder muss die Französische Revolution in dieser Perspektive als eine *historische Singularität* gelten, weil es sich um *den* Gründungsakt einer universalistisch-demokratischen Perspektive überhaupt handelt?

tionen der *Neugründung* von Ordnungen klar genug als Eckpunkte eines emphatischen Verständnisses des Politischen erkennbar. Es zeigen sich insbesondere Parallelen zu dem, was Oliver Marchart einen *postfundamentalistischen Ansatz* in der Bestimmung des Politischen nennt und vor allem mit den verschiedenen Spielarten des französischen Linksheideggerianismus in Verbindung bringt, also mit Autoren wie Nancy, Laclau, Mouffe, Rancière, Badiou und anderen.²⁵ Mohrmann verweist in ihrer Einleitung auf diesen Diskussionskontext allgemein, geht aber nicht näher auf ihn ein.²⁶ So entsteht der Eindruck, als solle eine wichtige Richtung des gegenwärtigen Denkens des Politischen bewusst durch den Flaschenhals einer avancierten Kant-Deutung geschickt werden.

Allerdings überwiegen die Erträge der Studie die Nachteile einer diffus bleibenden Verortung. Das von Mohrmann entwickelte Affektverständnis ist eine wertvolle Intervention in einem Feld, das immer noch zu naturalistischen, subjektivistischen oder anti-rationalistischen Reduktionismen tendiert. Vor allem aber ist die Verkoppelung von Emotionstheorie mit der Arbeit am Begriff des Politischen ein bedeutender methodologischer Schritt. Es ist diese Dimension – jene *Zone der Ununterscheidbarkeit* zwischen der endlichen Offenheit der menschlichen Situation, die sich nur als intersubjektive Situation denken lässt, und dem Politischen als Modus der Kontingenzbewältigung –, die weiter befragt werden muss, soll eine philosophisch fundierte Bestimmung politischer Affektivität gelingen.

III.

Der Wert von Mohrmanns Überlegungen wird ein weiteres Mal evident, wenn man sich einem anderen Buch zuwendet, das eine philosophische Konzeption politischer Emotionen in Aussicht stellt: Martha Nussbaums *Politische Emotionen* (Suhrkamp, 2014). Nach der Beschäftigung mit Mohrmanns Studie hat mich die Nussbaum-Lektüre enttäuscht. Nur von fern reicht ihr Text an Fragen einer politischen Affektivität in jenem substantziellen Verständnis heran, das bei Mohrmann durchgängig angezielt ist.

Nussbaum setzt ein liberalistisches Verständnis eines funktionierenden nationalstaatlichen Gemeinwesens voraus und fragt dann, auf welche Weise sich auf Seiten der Regierten solche Emotionen erzeugen lassen, die zur

²⁵ Vgl. MARCHART: *Die politische Differenz*.

²⁶ Eine explizitere Diskussion dieser Theorielinie hätte den Ansatz Mohrmanns notwendig verkompliziert, nicht zuletzt auch ganz elementar in Bezug auf die aufklärungsphilosophische Perspektive Kants, das damit angesetzte Subjektverständnis und die dafür einschlägige Begrifflichkeit – also Begriffe wie Vernunft, Subjekt, Gesetz, Achtung, und dergleichen. Immerhin kann man festhalten, dass sich in Mohrmanns Deutung zumindest Umriss eines »postmodernen« Kants abzeichnen.

stabilen Akzeptanz der Werte, Prinzipien und Institutionen eines liberalen Gemeinwesens beitragen können (vgl. 209). Leitende Annahme ist also, dass Emotionen dann politisch sind, wenn sie Ausdruck der Akzeptanz politischer Werte und Prinzipien sind und wenn sich in ihnen robuste Bindungen der Menschen untereinander sowie an rechtsstaatliche Institutionen, aber auch an die Nation und deren Tradition und an einen nationalen ästhetisch-kulturellen Kanon manifestieren. Emotionen haben für Nussbaum keinen *eigenständigen* politischen Gehalt, wenn mit »politisch« ein besonderer Bezug auf die Freiheit, Offenheit, Unbestimmtheit der menschlichen Situation gemeint ist. Für Nussbaum ist die »menschliche Situation« in einem wichtigen Sinn gar nicht mehr offen, weil für sie die Wahrheit des von ihr vertretenen Sets politischer Prinzipien außer Frage steht. Dabei geht es um jene Prinzipien und Postulate, die in John Rawls' politischem Liberalismus artikuliert sind und von Nussbaum in ihrem neo-aristotelischen Fähigkeits-Ansatz angereichert wurden. Im vorliegenden Buch geht es dann nur noch darum darzulegen, wie deren Anerkennung und Verankerung mit Hilfe von bestimmten, teils auch öffentlich inszenierten und orchestrierten Emotionen zu sichern ist.²⁷

Nussbaum verfährt zunächst so, dass sie in einem historischen Teil die Idee einer säkularen »Religion der Menschlichkeit« ausarbeitet – Auguste Comte und John Stuart Mill stehen Pate – und diese Idee dann vor allem mit Bezügen auf den bengalischen Dichter, Erzieher und Philosophen Rabindranath Tagore konkretisiert (hier, im ausführlichen 4. Kapitel, finden sich die interessantesten Einsichten). Flankiert wird der erste Part von materialreichen Plausibilisierungsversuchen, darunter eine unnötig ausschweifende Deutung der Mozart-Oper *Hochzeit des Figaro* (Kap. 2). Im zweiten Teil umreißt Nussbaum zunächst das Modell einer »Gesellschaft, die nach Gerechtigkeit strebt«, was auf eine Schilderung des Prinzipienkanons einer dem Rawls'schen politischen Liberalismus entsprechenden Gesellschaft hinausläuft.²⁸

Ziel der folgenden Kapitel ist es dann, die Eckpunkte eines diesen Prinzipien angemessenen privaten wie öffentlichen Emotionsrepertoires zu umreißen. Eine Schlüsselrolle kommt dem Mitgefühl (*compassion*) zu –

²⁷ Im 5. Kapitel beschreibt sie fast im Ton eines Parteiprogramms der US-Demokraten die materialen Grundsätze ihres politischen Liberalismus. Bezeichnend darin vor allem der Abschnitt, der mit »Eine Kultur der Kritik« (S. 192ff.) überschrieben ist – Nussbaum geht kaum auf den Wert von Kritik als Sphäre menschlicher Selbstbestimmung ein, sondern verhandelt nur mit defensiven Argumenten darüber, ob nicht angesichts der Feinde demokratischer Prinzipien Einschränkungen von Meinungs- und Diskussionsfreiheit angebracht wären.

²⁸ Nussbaum ergänzt diesen Kanon um Elemente ihres eigenen Fähigkeits-Ansatzes. Vgl. dazu MARTHA NUSSBAUM: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge und New York 2000.

Hannah Arendt, von Nussbaum nur am Rande in anderem Zusammenhang erwähnt, steht Pate.²⁹ Diese Emotion charakterisiert Nussbaum unter Rückgriff auf psychologische Erkenntnisse. Es folgt unter dem Titel »Das radikal Böse« ein Kapitel zur dunklen Seite des menschlichen Gefühlsspektrums: Hilflosigkeit, Narzissmus, Beschmutzung, Ekel. Im dritten und letzten Teil geht es dann um öffentliche Emotionen, also um solche Gefühle, die nach Ansicht Nussbaums in den ihr vorschwebenden Gesellschaften Gegenstand institutioneller Kultivierung werden sollten, besonders prominent darunter Formen von Patriotismus (Kap. 8), das auf dem Weg tragischer und komischer Feste zu kultivierende Mitgefühl sowie die Überwindung des Ekels (Kap. 9) und schließlich die Liebe in ihrer Bedeutung für Gerechtigkeit (Kap. 11). Auch Gefühle, die das liberalistische Gemeinwesen bedrohen finden Beachtung: Angst, Neid und Scham (Kap. 10).

Seine besten Momente hat Nussbaums Buch dort, wo die Autorin noch unabhängig von ihrem Modell des politischen Liberalismus Aspekte der Idee einer emotionsbasierten »Religion der Menschlichkeit« sondiert – insbesondere im Kapitel zu Rabindranath Tagore, dem Nussbaum attestiert, bezüglich der Ausgestaltung einer Zivilreligion im Vergleich zu Mill und Comte die besseren Vorschläge zu machen. Hier kristallisiert sich eine substantielle Gefühlsformation und eine freiheitliche, auf Kreativität, Selbstentfaltung und Gleichheit basierende Lebensform heraus, deren Gehalt das von Nussbaum später systematisch Entwickelte auf interessante Weise überschreitet. Gerade der von Nussbaum bemängelte Umstand, dass es Tagore allen Einsichten in die affektiv-spirituellen Bestände der menschlichen Natur zum Trotz an systematischer Politikfähigkeit gebreche (vgl. S. 163f.), verweist auf eine besondere Stärke dieses Denkers. Denn das, was sich bei Tagore abzeichnet, ist ein substantielles, nicht individualistisch verengtes Freiheitsverständnis: dieses umfasst Kreativität, künstlerischen Expressionsdrang, spielerische und erotische Tendenzen, eine hemmungsfrei entfaltete Sinnlichkeit und eine profunde Bindungsfähigkeit – sämtlich Momente einer breit angelegten, schöpferischen und kommunalen Selbstgestaltungsfähigkeit des Menschen. Doch anstatt darin einen eigenständigen Zug ins Politische zu sehen, ein Potenzial zur kreativen Selbstbestimmung menschlicher Lebensformen, kanalisiert Nussbaum das von Tagore Umrissene sogleich in das Flussbett ihres eigenen Ansatzes. Erst wenn die Eckpunkte des *richtigen* liberal-demokratischen

²⁹ Dies ist eine der Stellen, an denen Nussbaum eine eingehendere Diskussion ihres Ansatzes mit Blick auf Fragen des Politischen versäumt. Die Arbeiten Arendts hätten Nussbaum eine Gelegenheit geboten, ihren Ansatz an ein substantielles Verständnis des Politischen zurückzubinden. Es ist offenkundig, dass Arendts Unterscheidung zwischen Mitleid im Privaten und Mitleid als potenziell destruktivem Faktor im Politischen für das, was Nussbaum vorhat, eminent einschlägig ist. Vgl. ARENDT: *On Revolution*, Kap. 2.

Gemeinwesens fixiert seien, so scheint sie anzunehmen, und also hinsichtlich genuiner politischer Gestaltung *nichts mehr zu tun bleibt*, könne das Gefühls- und Sinnlichkeitsportfolio Tagores in kontrollierter Form – als pädagogisches Programm – eingebracht werden. Wie das in heutigen liberal-demokratischen Nationalstaaten konkret aussehen könnte, wird dann in den hinteren Kapiteln des Buches dargelegt.

Ich gehe diesbezüglich nur auf das 8. Kapitel zu jenem »starken Gefühl, das der Nation gilt«, ein (S. 316): den Patriotismus. Das dort Entwickelte ist symptomatisch für Nussbaums Perspektive insgesamt; zudem besitzt das Themenfeld ›Nation‹ und ›Nationalgefühle‹ eine Aktualität, die Nussbaum beim Abfassen ihres 2013 im Original erschienen Werks kaum geahnt haben dürfte. Unter anderem geht sie bei der Diskussion von Einwänden gegen staatlich verordnete patriotische Rituale auf ein *Supreme Court*-Urteil von 1943 ein.³⁰ Damals wurde mit eindrucksvoller Begründung zugunsten jener geurteilt, die das patriotische Fahnen-Ritual zu Beginn des US-Schultags aus religiösen Gründen verweigerten. Nussbaum schließt sich dem Tenor des Urteils an, wonach institutionell verankerter Patriotismus und »respektvoller Widerspruch« durch Andersdenkende *keinen* unlösbaren Konflikt bilden dürfen. Sie tut dies im Zuge einer ausführlichen Verteidigung des Patriotismus – der »Liebe zur Nation« – als Komponente des von ihr anvisierten politisch zuträglichen Emotionsrepertoires. Im Bewusstsein der Gefahren, die mit betonter Vaterlandsliebe für Gemeinwesen verbunden sind (Exklusionseffekte, Homogenisierung von Zugehörigkeit, Ausschaltung kritischer Stimmen), möchte sie den Patriotismus als affektive Formation verteidigen. Hier werden Parallelen zu Richard Rortys *Achieving Our Country* erkennbar; einem rhetorisch aufgeladenen, aber substanzarmen Manifest aus den uns heute sehr fernen 1990er Jahren, das Rorty als Verteidigung des Patriotismus für links Denkende konzipiert hatte.³¹

Im Zentrum von Nussbaums Argumentation für den kontrollierten Einsatz patriotischer Gefühle steht der Gedanke, dass vernünftige Prinzipien allein nicht die motivationale Energie mobilisieren können, die nötig ist, damit sich Menschen füreinander und für ihr Gemeinwesen einsetzen und sich dafür verantwortlich fühlen: »Damit Menschen sich um andere

³⁰ *West Virginia State Board of Education vs. Barnette* – Man hofft aus heutiger Sicht sehr, dass der *Supreme Court* auch weiterhin Urteilsbegründungen wie jene von Richter Robert H. Jackson formulieren möge: »Wenn es einen Fixstern in unserer verfassungsmäßigen Ordnung gibt, dann den, daß kein Amtsträger, ob hohen oder niedrigen Rangs, vorschreiben kann, was in Bezug auf Politik, Nationalgefühl, Religion oder andere Überzeugungen die richtige Denkweise ist.« (zitiert in Nussbaum, S. 330).

³¹ RICHARD RORTY: *Achieving Our Country: Leftist Thought in 21st Century America*, Cambridge, MA 1998, S. 3.

kümmern, müssen sie dazu gebracht werden, den Gegenstand der potentiellen Fürsorge irgendwie als den ›ihrigen‹ zu betrachten« (S. 335). So würde etwa Rawls den Wert emotionaler Bindungen zwar einräumen, es aber versäumen, im Rahmen seiner Ausarbeitung des Liberalismus dazu eine überzeugende Position zu entwickeln. Noch härter geht Nussbaum mit Jürgen Habermas' Plädoyer für einen »Verfassungspatriotismus« ins Gericht; dessen Begründung falle so abstrakt aus, dass er keine Chance auf populäre Wirkung habe.

Auch die sich daran anschließenden historischen Positivbeispiele – George Washington, Abraham Lincoln, Martin Luther King, Gandhi – können den Eindruck nicht entkräften, dass Nussbaum letztlich bloß das repetiert, was in gehobenen Kreisen der US-Ostküsten-Intelligenz seit langem Tenor ist. Die Frage ist doch, wieso es tatsächlich gerade – und nur, und immer wieder – die Nation sein soll, die diese ausgezeichnete affektive Mobilisierungs- und Bindungsleistung in Bezug auf politische Prinzipien übernehmen soll. Sind nicht auch andere Katalysatoren affektiven Engagements, fundierten Gemeinsinns, gewachsener Solidarität und Verantwortlichkeit denkbar als die Verehrung des exklusiven Konstruktes ›Nation‹? Zu tief ist der Patriotismus anscheinend in die affektive Textur der US-Mentalität codiert, als dass Nussbaum es ernsthaft wagen wollte, sich mit Gründen davon zu lösen. Für europäische Ohren klingt hier ein un-guter Exzeptionalismus durch, und gerade die jüngsten politischen Ereignisse zeigen neuerlich, dass nur wenig Gutes vom nationalistischen Dispositiv zu erwarten ist.

Im neumodischen Idiom kann man angesichts dessen – und mit Blick auf das gesamte, zu lang geratene Buch – das Fehlen jeglichen »disruptiven Moments« in Nussbaums Denken konstatieren. Alles ungefähr so weiter wie bisher, lautet die Botschaft, nur nach Möglichkeit mit etwas mehr Gefühl. Was damit wortreich gepriesen wird, mag vieles sein, es sind jedoch ganz bestimmt keine *politischen Emotionen* – jedenfalls dann nicht, wenn man unter dem Politischen die Situation der Öffnung, der Neugründung, der potenziell konflikthaften Aushandlung der Grundlagen des Zusammenlebens vor dem Hintergrund der Kontingenz menschlicher Angelegenheiten versteht. Nur in den Ausführungen zu Tagore klingt ein solches überschreitendes Moment an, vor allem in der Verbindung von Affektivität und Freiheit; ansonsten bewegt sich Nussbaum durchgängig im Rahmen des durch normative Vorgaben fest Abgesteckten.

Der in dieser Strategie liegende Paternalismus ist nicht zu übersehen. Mit dem distanzierenden Gestus einer Bildungsaristokratin beschreibt Nussbaum die Regierten als zwar vermutlich gutherzige, aber psychologisch wankelmütige Wesen, die daher von einer wissenden Elite mit sanftem Druck in die Bahnen politisch zuträglicher Dispositionen und Ein-

stellungen gebracht werden müssen.³² Adressiert wird nicht so sehr ein selbstbestimmtes Subjekt, das seine Ansprüche auf der öffentlichen Bühne geltend machen und seine politische Gestaltungskraft entfalten soll, sondern lediglich das sprichwörtliche »Herz« jener, so die Hoffnung, letztlich doch irgendwie gutmütiger, wohlmeinender und mitfühlender (Lands-) Leute, damit diese sich den Werten eines national verankerten politischen Liberalismus doch noch verschreiben mögen.

So findet sich bei Nussbaum eine Prise genau jener Distanziertheit und Souveränitätsanmaßung einer Bildungselite, die heute Gegenstand der (freilich aus anderen Gründen verfehlten) Elitkritik von rechtspopulistischer Seite geworden ist. Nussbaum schreibt, als seien die wesentlichen Fragen des Politischen aus philosophischer Sicht abschließend geklärt – nicht zuletzt von ihr selbst –, so dass es nun nur noch darauf ankomme, für eine stabile Akzeptanz dieser Prinzipien zu sorgen. Damit bleibt ihr Buch sowohl unpolitisch als auch unphilosophisch. Es ist nichts mehr wirklich offen, es werden keine Fragen gestellt, sondern es geht »nur noch« um die Implementation des liberalistischen Programms in einer nationalen Gefühlkultur. Dass Nussbaum im Zusammenhang mit dem, was ihr vorschwebt, wiederholt von einer »politischen Kultur« spricht, grenzt an Etikettenschwindel: die angestrebte Gefühlkultur mag manches Wünschenswerte enthalten, aber sie wird kaum als substantielle *politische* Kultur gelten können, denn es geht darin nicht um die Aushandlung der menschlichen Angelegenheiten unter Bedingungen von Kontingenz. Es kann nicht die Lösung sein, über die tieferen Dimensionen des Politischen einfach zu schweigen: Kontingenz, Offenheit, Antagonismus. Anzunehmen, wie es Nussbaum offenbar tut, dass die Regierten eine umsichtige Elite schon werden »machen lassen«, während sie selbst sich mit patriotischen Ritualen abspähen lassen, trägt die Züge einer apolitischen Mentalität mit anti-emanzipatorischer Tendenz.

Auch sonst bewegt sich Nussbaum nicht aus dem Dunstkreis republikanischer Standard-Denkmuster heraus, wie es ein Kritiker unlängst diagnostiziert hat.³³ Wir werden woanders nach produktiven Beiträgen zu einem Verständnis politischer Affektivität suchen müssen.

³² Das wird vor allem auf den ersten ca. 20 Seiten ihrer Einleitung augenfällig. Dort ist wiederholt von der Pflege »erwünschter Emotionen« (S. 14) sowie von »guten Einstellungen« die Rede (S. 15), oder von »psychologischen Maßnahmen« zur Sicherung der »Stabilität und Stärke« des Staates (S. 16), weiter heißt es, »die Menschen sollten sich an gute politische Prinzipien gebunden fühlen« (S. 19), und die »Quellen der Erinnerung« sollen an »feste politische Ideale gebunden« sein (S. 25; vgl. auch S. 37–39). Stets klingt es so, als gehe es um die gewissermaßen mechanische Installation von aus Sicht einer politischen Elite erwünschten Gefühlslagen.

³³ So schreibt Thomas Bedorf: »[Nussbaums] Diagnose erinnert an eine Sparversion des Böckenförde-Theorems, während die Therapie letztlich nicht mehr als ein flehentlicher

IV.

Es bietet sich an, die Bücher von Massumi und Protevi gemeinsam abzuhandeln, da beide im selben Segment des *affective turn* angesiedelt sind. Insbesondere arbeiten beide mit einem Verständnis von Affekt, das sich deutlich unterscheidet von den Verständnissen affektiver Phänomene, die in der gegenwärtigen Philosophie der Emotionen vertreten werden. Dazu zunächst einige allgemeine Bemerkungen, ehe Massumis *Politics of Affect* (2015) und Protevis *Political Affect* (2009) ausführlicher besprochen werden.

Der Name Brian Massumi steht wie kein zweiter für den Spinoza-Deleuze-Strang des gegenwärtigen Trends der Affektforschung.³⁴ Relevant dafür ist einerseits sein früher Aufsatz »The Autonomy of Affect«,³⁵ in dem die Parameter dieses Affektverständnisses erstmals dargelegt werden und sich auch ein charakteristischer Stil geltend macht, nämlich der »Remix« unterschiedlicher Register, insbesondere die Verknüpfung naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Begrifflichkeiten. In der Monographie *Parables of Virtual* (2002) hat Massumi Ansatz und Vorgehensweise konsolidiert.³⁶

Affekt bezeichnet in Spinozas immanenter Prozessontologie, an die Massumi undogmatisch anknüpft, ein transindividuell-relationales Bezugsgeschehen zwischen wirkfähigen Körpern aller Art in der Immanenz der einen Substanz. Es geht um Relationen des *Affizierens und Affiziert-Werdens*, in deren Verlauf sich Entitäten mit ihren jeweiligen Eigenschaften herausbilden, konsolidieren, verändern und womöglich auch wieder auflösen.³⁷ Transponiert man diese metaphysische Perspektive in die Sphäre

Appell an bestenfalls republikanisch zu nennende Tugenden darstellt. Diese politische Indienstnahme der Gefühle wird man angesichts der Komplexität der Lage nicht weiter ernst nehmen wollen« (BEDORF: »Politische Gefühle«, S. 251).

³⁴ Und niemand in diesem Segment polarisiert so sehr wie Massumi – was deutlich wird am bisweilen offen empörten Ton seiner Kritiker_innen, vgl. z. B. LEYS: »The Turn to Affect«, S. 434 oder MARGARET WETHERELL: *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*, London 2012, S. 56.

³⁵ BRIAN MASSUMI: »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31 (1995), S. 83–106.

³⁶ BRIAN MASSUMI: *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, NC 2002. Eine spätere Monographie spinnt viele der darin angelegten Fäden weiter: BRIAN MASSUMI: *Semblance and Event: Activist Philosophy and the Occurrent Arts*, Cambridge, MA 2011. Wichtige Textsammlungen zu den kulturwissenschaftlichen *affect studies* sind PATRICIA CLOUGH/JEAN HALLEY (Hg.): *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, NC 2007; MELISSA GREGG/GREGORY SEIGWORTH (Hg.): *The Affect Theory Reader*, Durham, NC 2010, sowie MARIE-LUISE ANGERER/BERND BÖSEL/MICHAELA OTT (Hg.): *Timing of Affect: Epistemologies, Aesthetics, Politics*, Zürich/Berlin 2014.

³⁷ Instruktiv als aktualisierende Spinoza-Lektüre und mit Blick auf die Anschlussfähigkeit von Spinozas politischer Philosophie ist SAAR: *Die Immanenz der Macht*. Saar geht dar-

individueller Erfahrung und interpersonalen Beziehungen, dann bezeichnet »Affekt« relationale Dynamiken im Interaktionsgeschehen zwischen Personen, die sich als Intensitäten, Tendenzen und Potenziale im Vorfeld der reflexiven Bezugnahme und außerhalb des sprachlich kodierten abspielen.³⁸ Charakteristisch ist eine von Massumi vielfach variierte Abgrenzung gegen sprach- und diskursorientierte Ansätze. So versteht Massumi auch Emotionen als die subjektive und diskursive Einhegung (*capture*) – und damit tendenziell: Zurichtung, Stillstellung, Vereinnahmung – von Affekt. Umgekehrt besitzt Affekt das Potenzial, diskursive Fixierungen und eingefahrene Verständnisse aufzubrechen und Transformationen anzustoßen. Affekt steht für Potenziale, für das Virtuelle im Unterschied zum bereits auskonkretisierten Aktuellen. Nicht zuletzt diese schematische und stark wertende Gegenüberstellung von Emotion und Affekt hat Kritik provoziert, zumal es gelegentlich so klingt, als tendiere Massumi zu einem kruden, körperlich-naturalen Verständnis von Affekt.³⁹

Wo liegt das politische Moment von Massumis Affektverständnis? In diagnostischer Hinsicht kann der Begriff des Affekts helfen, Wirkweisen politischer Kommunikation und Prozesse der Subjektivierung sichtbar zu machen. Hier zeichnet sich u. a. eine medienkritische Perspektive ab – wie wird etwa über Kriminalität, über Terrorlagen, über bestimmte Menschengruppen berichtet? Welche Botschaften werden wie präsentiert, repetiert und dadurch amplifiziert? Zugleich fungiert »Affekt« bei Massumi als Sehnsuchtsbegriff, der die Gegenwart transformativer Potenziale selbst in den unauffälligsten Vollzügen des Alltags anzeigen soll; »Mikropolitik« ist dafür das Stichwort (vgl. S. 47–82).⁴⁰ Bisweilen scheint es gar so, als wolle Massumi eine »permanente Revolution« im Erleben, in der Wahrnehmung, im Relationalgeschehen des Mit-Seins herbeischreiben. Man kann bemängeln – und das gilt zum Teil auch für Protevi – dass

in ausführlich auf den Status der ontologischen Begrifflichkeit Spinozas und deren Aktualisierungspotenzial ein. Einige Abschnitte dieses Buchs können direkt als Beitrag zur Diskussion um eine politische Affektivität gelesen werden, so etwa das Kapitel VI »Über Bilder und Affekte«.

³⁸ Eine in der Sache konstruktive Kritik an Massumis affekttheoretischer Spinoza-Deutung stammt von MOIRA GATENS: »Affective Transitions and Spinoza's Art of Joyful Deliberation« in: ANGERER/ BÖSEL/OTT (Hg.): *Timing of Affect*, S. 17–33.

³⁹ Auch Mohrmann wendet sich *en passant* gegen Massumis Affektverständnis, dem sie – in einer allerdings stark vereindeutigenden Lesart – cartesianische Tendenzen attestiert (vgl. S. 19 u. 192). Validere Kritik, gerade auch an der politischen Mobilisierung von Affekt, übt CLARE HEMMINGS: »Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn« in: *Cultural Studies* 19(5) (2005), S. 548–567.

⁴⁰ Einschlägige Referenz ist hier das Kapitel »Mikropolitik und Segmentarität« aus GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 1993; vgl. auch WILLIAM CONNOLLY: *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*, Minneapolis 2002.

Massumi kein geschärftes Verständnis von Politik bzw. des Politischen anbietet, sondern diese Dimension weitgehend im Ungefähren belässt.⁴¹

Das Buch *Politics of Affect* besteht aus sechs Interviews, die Massumi zwischen 2002 und 2014 verschiedenen akademischen und künstlerischen Gesprächspartnern gegeben hat.⁴² Die Gespräche umkreisen sein Affektverständnis und dessen theoretische Hintergründe, neue Modalitäten von Macht, affektive Wirkungen neuer Medien, Kapitalismus und dessen Kritik, Sprache und Erfahrung, die Potenziale der performativen Künste, kreatives Schreiben, das Ungenügen klassischer Ideologiekritik, und vieles mehr. Wie in akademischen Interviews üblich werden die Themen nicht in analytischer Tiefe adressiert. *Politics of Affect* lässt sich daher vor allem dann mit Gewinn lesen, wenn zugleich Massumis frühere Monographien studiert werden.

John Protevis *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* (2009) ist demgegenüber eine Studie mit eigenständigem theoretischen Anspruch. Protevi verortet sich im Theoriehorizont der Hauptwerke von Deleuze und Guattari, dem *Anti-Ödipus* und *Mille Plateaux*, die er im Mittelteil von *Political Affect* in erhellenden Übersichten für Nicht-Kenner aufbereitet.⁴³ Bei Protevi ist ein größeres Bemühen um Anschlussfähigkeit an aktuelle Forschungskontexte erkennbar. So bezieht er sich etwa auf die kognitionswissenschaftlich orientierte Philosophie des Geistes, insbesondere die 4E-Perspektive – *the embodied, embedded, enactive and extended mind*. Anders als Massumi strebt Protevi eine Anbindung an die interdisziplinäre *Emotionsforschung* an. Das ist ein Vorzug, denn damit demonstriert er, wie der dynamisch-prozessuale Affekt-Begriff sich gerade als Präzisierung und Intensivierung klassischer Emotionsanalysen bewähren kann.

Political Affect wäre allerdings als Arbeit zu Affekt und Emotionen im engeren Sinn fehlbeschrieben. Protevi entwirft einen umfassenden Theorieansatz mit dem Ziel, die Verfasstheit und Formierung von *bodies politic* – sozio-somatischer politischer Formationen – auf den Ebenen *Individuum*,

⁴¹ Es kann so scheinen, als diene das Wort »political« nur dazu, um in manchen Kontexten als emphatischere Alternative für »social« zu fungieren. Letztlich fällt dann alles, was soziale Interaktionen, soziale Formationen, soziale Problematiken betrifft, unterschiedslos unter diese Rubrik. Mohrmanns Diskussion von Arendts *On Revolution* zeigt, wie zentral der Unterschied von »politisch« und »sozial« für die Frage nach politischen Emotionen ist (vgl. S. 30).

⁴² Einige der Interviews sind vor einigen Jahren bereits in einem vom Merve-Verlag kompilierten Band auf Deutsch erschienen: BRIAN MASSUMI: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin 2010

⁴³ Auch Massumi hatte sich zu Beginn seiner Karriere als Deleuze/Guattari-Experte einen Namen gemacht, nicht zuletzt als Übersetzer und Herausgeber der einflussreichen englischen Ausgabe von *Mille Plateaux*.

Gruppe sowie *Population* nachzuzeichnen. *Bodies politic* ist ein gut gewählter Theoriebegriff. Einerseits wird damit ein Band zur Tradition der politischen Ontologie von Machiavelli und Hobbes bis Carl Schmitt geknüpft; andererseits wird Subjekt- bzw. Individuen-zentrierten Ansätzen der gegenwärtigen Forschung eine Kategorie übergeordnet, die zwar das klassische »humanistische« Subjekt unter sich befasst (jedes sozialisierte Individuum ist ein *body politic* in Protevis Verständnis), aber daneben noch mehr und anderes: materielle Formationen auf verschiedenen Ebenen, von physiologischen Prozessen auf subpersonaler Ebene, über die Konfiguration von Organismen bis zu verschiedenen höherstufigen Formationen, Gruppen, Populationen sowie geo-sozialen Großverbänden (*civic bodies politic*). Stets liegt das Augenmerk auf den Prozessen der Formierung, also auf dem situierten *Werden* von sozio-materiellen Gebilden. Deutlich ist dabei die »ökosophische« und prozessphilosophische Perspektive von *Mille Plateaux* leitend. Politischer Affekt ist das situierte »sense-making of bodies politic« (S. xiv): »[A]ffect is concretely the imbrication of the social and the somatic, as our bodies change in relation to the changing situations in which they find themselves« (ibid.). Die Reichweite dieser Bestimmung wird deutlich, wenn man sich klar macht, dass es um sozio-somatische Vollzüge auf allen drei zuvor genannten Ebenen geht: »above, below and alongside the subject« (S. 4); und dass es diese situierten affektiven Dynamiken sind, durch die politische Subjekte überhaupt erst konstituiert werden: »these imbrications [of the social and the somatic] sometimes, in the short term, bypass the subject, but always, in the long term, constitute it« (ibid.).

Zu Zwecken der theoretischen Verortung ist es hilfreich, dass Protevi im mittleren Teil seines Buches eine von Deleuze und Guattari inspirierte Rückschau auf Aristoteles und Kant unternimmt. In exemplarischen Analysen plausibilisiert er, inwieweit die philosophischen Verständnisse des Organismus und der ethischen Erziehung (bei Aristoteles) bzw. von ästhetischem Urteil und natürlicher Teleologie (bei Kant) letztlich nur im Kontext politischer Ordnungen und Machtkonstellationen verstehbar sind. So sei das Verständnis ethischer Erziehung, das Aristoteles in der Nikomachischen Ethik entwirft, als von der Regierung der *polis* verordneter »process of pedagogic corporeal masculinization« zu verstehen (S. 70), während Kant in der *Kritik der Urteilskraft* das soziale Privileg – »leisured bodies« (78) und »a certain spiritual tourism« (79) – unverhohlen in seine Ontologie der Vermögen einschreibe: Um im Bereich der Einbildungskraft zwischen der (niederen) *körperlichen* Selbstaffektion und der (edlen) *mental*en Selbstaffektion durch dieses Vermögen zu unterscheiden, und somit zwischen einer bloß sinnlich-angenehmen Affizierung und einem ästhetischen Geschmacksurteil, »one needs a leisured body, a quiescent body, and leisure is distributed by position in a political structure enforced by *Gewalt*.« (78)

Ontologie, so folgert Protevi, war immer schon *politische* Ontologie; philosophischen Grundbegriffen sind die Machtverhältnisse ihrer Entstehungskontexte eingeschrieben. Aus der Perspektive dieser Kant-Dekonstruktion lässt sich eine kritische Rückfrage an Mohrmann stellen: Was bedeutet es für ihr Verständnis politischer Emotionen, wenn der Gehalt der dafür maßgeblichen kantischen Begriffe soziale Gewaltverhältnisse zur Voraussetzung hat? Kann sich eine emanzipatorische Perspektive an den eigenen Haaren aus diesem Sumpf aus Blut und Schweiß emporziehen? Oder muss die Begrifflichkeit kritisch gewendet und mit ihren sozialen Entstehungsbedingungen konfrontiert werden?⁴⁴

Vor diesem Hintergrund bringt Protevi dann das »Schriftfest« des *Anti-Ödipus* als Gegenprogramm in Stellung. Es gelingt ihm, zentrale Pointen dieses bis heute im Mainstream der akademischen Philosophie kaum rezipierten Werks zu arrangieren.⁴⁵ Es ist geschickt, dass er dafür vor allem auf den Organismus und die Organe abhebt. Daran lässt sich ein leitender Gegensatz festmachen: auf der einen Seite der *stratifizierte* Organismus – im ödipalen Dreieck eingehegtes heterosexuelles Begehren, williger Arbeitseinsatz als Rädchen im Getriebe des kapitalistischen Sozios –, auf der anderen Seite der sich zur ozeanischen Intensität öffnende »organlose Körper«, exemplifiziert in der Begriffsperson des Schizophrenen, mit Zug ins Offene, Experimentelle, in Rausch und Ekstase. Protevi entnimmt dem *Anti-Ödipus* ein kritisches Schema, das es ihm erlaubt, die Pendelbewegung zwischen macht-gewirkter Subjektivierung und daraus ausbrechender Ent-Subjektivierung auf verschiedenen Ebenen zu fassen.

Es ist angenehm, dass Protevi dabei nicht im Stil-Universum von Deleuze und Guattari verbleibt, sondern dass er seine Fallstudien mit eigener Begrifflichkeit und in Tuchfühlung zu anderen Theoriekontexten angeht. So kommt die Stärke der ontologisch polydimensionalen Arbeiten von Deleuze und Guattari in anderen Registern und mit eigenständigem Anspruch zur Geltung. Der Amoklauf durch zwei Schüler der Columbine High School in Colorado (1999) und die materiellen und sozialen Verheerungen von Hurricane Katrina (2005) können dann als Singularitäten auf zahlreichen Ebenen – geohistorisch, sozio-kulturell, politisch, individual-

⁴⁴ Was Protevis Kant-Kritik – Echo der vernunftkritisch-genealogischen Philosophie-Geschichtsschreibung in der Linie Nietzsche-Foucault-Deleuze/Guattari – verdeutlicht, ist die Gefahr einer Ontologisierung faktischer Machtverhältnisse zu philosophischen Begriffen mit normativem Gehalt (das historische Vorbild dafür ist die Idealismus-Kritik von Marx und Engels).

⁴⁵ Es ist aus Perspektive unseres Themas hilfreich, sich die von Spinoza und Wilhelm Reich inspirierte Leitfrage des *Anti-Ödipus* zu vergegenwärtigen: »Warum kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft als wäre es ihr Heil?« (GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a. M. 1974, S. 39).

psychologisch, mentalitätsgeschichtlich, medientheoretisch etc. – in ihrer ereignishaften Spezifik analysiert werden. Politischer Affekt kommt in seiner historischen Konkretion in den Blick: etwa der eintrainierte kalte Zorn der selbstkultivierten Tötungsmaschinen Klebold und Harris; oder die historisch gewachsene, medial amplifizierte rassistische Angst, die einen menschenverachtenden Militäreinsatz gegen (faktisch nicht existente) »Plünderer« im überfluteten New Orleans zur Folge hatte. Hier nimmt politischer Affekt eine ganz andere Gestalt an als bei Mohrmann und Nussbaum: es geht um historisch gewachsene Wirkkräfte, die sich in *Ereignissen* von politischer Tragweite manifestieren. Zentral ist dann nicht ein Bezug dieser Affekte oder Emotionen auf normativ ausgezeichnete Orientierungen oder Potenziale (wie die Idee der Freiheit), sondern die konkrete Empirie eines situierten Geschehens.⁴⁶ »Politischer Affekt« fungiert bei Protevi als diagnostischer Begriff zum Zweck der Sichtbarmachung von Wirkkräften in ihrer sozio-historischen Konkretion; zugleich auch als kritisches Instrument, mit dem sich politisch folgenreiche, zu Fehl- und Vorurteilen oder kulturellem Stillstand führende mentale Formationen aufdecken lassen.

Gegenüber der engagierten Haltung Protevis – die sich auch in Blog-Beiträgen und *social-media*-Kommentaren zu politischen Ereignissen zeigt – tendiert Massumi eher zum Rückzug aus dem tagespolitischen Geschehen. Er scheint seiner evokativen Begrifflichkeit und seinen exzentrischen Text-Kollagen allein bereits eine politisch-transformative Wirkung beizumessen. Massumis in einer früheren Publikation programmatisch bekannter »Aktivismus«⁴⁷ beschränkt sich – wenn man von den Aktivitäten des Montrealer *SenseLab* absieht – aufs Schreiben und Sprechen.⁴⁸

Es ist angesichts der größeren Prominenz Massumis überraschend, um wie viel anschlussfähiger sich Protevis Buch bei vergleichender Lektüre erweist. Protevi fehlt es jedoch ein wenig an den rhetorischen Talenten, die Massumi eine gewisse faszinierende Wirkung auf seine Erstleser sichern. Protevis Theorie-Referate fallen streckenweise recht trocken aus. Massumi dagegen schreibt nicht nur *über* Affekt, sondern er schreibt auch, um selbst zu affizieren, um Prozesse des *thinking-feeling* bei seinen Leser_innen anzustoßen. Auf die Dauer kann das ermüden – vor allem, wenn suggestiv Formuliertes kaum einmal am Material bewährt wird.

⁴⁶ Es ist schwer, dabei nicht auch an die Wahl Donald Trumps und deren Folgen zu denken. Massumi hatte in seinem frühen Aufsatz Ronald Reagans Wahl zum US-Präsidenten als ein vor allem affekt-gewirktes Geschehen beschrieben, vgl. MASSUMI: »The Autonomy of Affect«, S. 101–106.

⁴⁷ Vgl. MASSUMI: *Semblance and Event*, »Introduction« S. 1–28.

⁴⁸ <http://senselab.ca/wp2/> (aufgerufen am 26.02.2017).

Es ist vor allem ein Aspekt, der durch die Arbeiten Protevis und Massumi für die Thematik der politischen Affektivität ins Licht gerückt wird: die *politische Subjektivierung*; und zwar vor allem mit Blick die Ressourcen und Einflussfaktoren, die zur Ausprägung politischer Subjekte beitragen. Dieses Thema, für das nicht nur die Autoren des *Anti-Ödipus*, sondern auch die Namen Foucault und Butler einstehen, ist ein blinder Fleck jener Arbeiten, die vor allem auf die momentane Verfasstheit affektiver Vollzüge abheben. Was zu einer Zeit an einem Ort von bestimmten Individuen konkret *gefühl*t wird ist das Resultat vielfältiger formativer Prozesse. Vor allem bei Protevi liegt das Augenmerk auf dem, was er an anderer Stelle als *politische Ökonomie des Bewusstseins* bezeichnet:⁴⁹ Wie ist jenes Geschehen, das Individuen in sozio-materielle Gefüge formierend einbindet, konkret gestaltet? Welche Ressourcen der Subjekt-Formung sind in einem Gemeinwesen verfügbar, welche fehlen – etwa, weil sie bewusst verknappt und bestimmten Teilpopulationen vorenthalten werden? Gemeint sind etwa Praktiken des *genderings* und der Rassifizierung, systematische Prekarisierung von Bevölkerungsgruppen, Defizite oder Ungleichheit im Bildungssystem, erschwerte Lebensbedingungen infolge von Ghettoisierung, Medienpraktiken im Alltag und die damit verbundenen Wirkweisen affektiver Kommunikation und dergleichen mehr. Protevi klingt, wenn er entsprechende Überlegungen anstellt, ein wenig wie Félix Guattari, der in seinen Schriften für eine »Wiederaneignung der Produktionsmittel der Subjektivität« eintrat.⁵⁰

Es handelt sich dabei um eine dringend nötige Ergänzung zu Ansätzen, die anspruchsvolle Bedingungen an politische Emotionen formulieren. Denn wenn herrschende Machtverhältnisse die Ressourcen verknappen, die nötig sind, um politische Subjekte mit entsprechenden Fähigkeiten und affektiven Dispositionen hervorzubringen, dann besteht die Gefahr, dass Theorien politischer Emotionen schlicht zu spät kommen: Der Kampf um die Konstitution des politischen Raums und um den Zugang zu ihm könnte schon verloren sein, ehe sich eine substantielle politische Affektivität überhaupt geltend macht. Ausschlüsse wirken bereits auf einer vorbewussten, materiellen und quasi-organischen Ebene, so dass die Annahme urteilsfähiger Zuschauer und handlungsfähiger Akteure wie eine idealistische Setzung anmuten kann.⁵¹ Die Perspektiven von Protevi und Massu-

⁴⁹ JOHN PROTEVI: *Life, War, Earth: Deleuze and the Sciences*, Minneapolis 2013, Kap. 5.

⁵⁰ FÉLIX GUATTARI: *Chaosmose*, Wien 2014, S. 22. Aus heutiger Sicht ist z. B. an die *Black-Lives-Matter*-Bewegung zu denken, deren Ansinnen es ist, die systematische Ungleichbehandlung von *people of color* durch Polizei, Justiz und andere Behörden öffentlich anzuprangern und zu bekämpfen.

⁵¹ Die Diskussion darüber, wie einschlägig dieser Einwand gegen Mohrmann letztlich ist, wäre erst noch zu führen. Eine gewaltförmige, deformierende Subjekt-Genese ist na-

mi setzen insofern grundlegender an, als es Ansätze tun, die von bereits konstituierten und »normal entwickelten« Subjekten ausgehen.⁵²

V.

Was lässt sich als gemeinsamer Ertrag der vorstehenden Lektüren festhalten? Pointiert gesagt: Die Fundamentaldimension des Zusammenhangs von Affekt und Politik ist die Freiheit. Hier liegt, ungeachtet aller Differenzen, der Berührungspunkt zwischen Mohrmanns an Kant geschultem Verständnis politischer Affekte und Massumis und Protevis spinozistischer Perspektive. Hingegen spielt Freiheit in Martha Nussbaums Bestimmung politischer Emotionen nur eine Nebenrolle, weshalb sich ihr Ansatz mit Blick auf die Frage nach genuin *politischen* Emotionen als defizitär erwiesen hat. Freiheit ist, mit Hannah Arendt gesprochen, der »Sinn« des Politischen – gleichermaßen Voraussetzung und Vollzugsprinzip politischer Aktivität; das ist die Prämisse der hier rekonstruierten Diskussion.⁵³

Mohrmanns Verdienst ist es, die Frage nach einer politischen Affektivität und vor allem auch die Emotionstheorie selbst auf diese Fundamentaldimension der Freiheit bezogen zu haben. Damit hat sie aufgewiesen, dass eine Theorie politischer Affektivität zugleich eine *politische Theorie* der Affektivität sein muss: Es ist derselbe Bestimmungsbereich – die menschliche Freiheit, einschließlich ihrer Verzerrungen und Einschränkungen – in Bezug auf welchen sowohl das Politische als auch die Affektivität erst intelligibel werden. Für bestimmte Emotionen ist ein indirekter, aber konstitutiver Bezug auf Freiheit zentral, und dieser Befund verweist auf einen geteilten Raum des Politischen – einen öffentlichen »Raum der Freiheit« – für den Akteure und Zuschauer gemeinsam konstitutiv sind.

Nun droht bei Mohrmann aber eine charakteristische Gefahr, die sich aus ihrer Orientierung an Kant ergibt. Bekanntlich hängt Kant die »Trauben« eines philosophischen Freiheitsverständnisses sehr hoch. Der physikalistische Determinismus, der die Grundlage seiner Naturphilosophie bildet, verbietet es Kant, Freiheit als empirisch bestimmbare Größe zu denken. Mit verschlungenen Konstrukten wie der reflektierenden Urteils-

türlich damit vereinbar, dass die solchermaßen konstituierten Subjekte politisch handeln und urteilen. Vgl. z. B. JUDITH BUTLER: *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA 1997.

⁵² Aus Platzgründen nicht behandelt werden können feministische, queer-theoretische und anti-rassistische Arbeiten zu subjektivierenden Wirkungen von Affekt und zu gegenwärtigen Affektpolitiken – Texte von Autorinnen wie Sara Ahmed, Lauren Berlant, Ann Cvetkovitch und anderen. Vgl. dazu den informativen Text von BRIGITTE BARGETZ: »Mapping Affects. Challenges of (Un)Timely Politics«, in: ANGERER/ BÖSEL/OTT (HG.): *Timing of Affect*, S. 289–302.

⁵³ Insofern steht die gesamte Diskussion letztlich im Zeichen Hannah Arendts.

kraft und der Selbstaffektion der Vermögen, wodurch »vernunftgewirkte« Affekte wie der Enthusiasmus verständlich werden, versucht Kant gleichwohl, einen *indirekten* Bezug auf die Idee der Freiheit auszuweisen. Indem sich Mohrmann diese Perspektive zu eigen macht, kann sie zwar einerseits ein subtiles Konstitutionsmodell des Politischen und der Affektivität entwickeln, das jeglichen Naturalismus und Primitivismus hinter sich lässt. Andererseits hängt sie die Messlatte für Bestimmungen politischer Affektivität ungemein hoch. Es ist insofern kein Zufall, dass Mohrmann nur wenig über die Anwendungsoptionen ihres Ansatzes schreibt – hier würde sie nämlich entweder eine sehr restriktive Perspektive skizzieren oder aber ihren Ansatz deutlich aufweichen oder ausweiten müssen.

Es eröffnen sich andere Möglichkeiten, sobald man ein anderes Freiheitsverständnis zu Grunde legt. Das geschieht – freilich nicht immer mit der nötigen Explizitheit – in der Spinoza-Tradition, in der Massumi und Protevi zuhause sind. Bei Spinoza (und, *mutatis mutandis*, auch bei Nietzsche, bei Deleuze, zum Teil bei Foucault und vielen anderen) wird Freiheit bestimmt als das Ausmaß der Entfaltung von Wirkvermögen, als Realisierung von Potenzialen, insbesondere im Zusammenwirken von Individuen und im Rahmen von institutionellen Arrangements, welche die Entfaltung von Wirkvermögen ermöglichen oder begünstigen.⁵⁴ Auch hier muss man nicht davon ausgehen, dass sich das punktuelle Vorliegen einer unbezweifelbar »freien Handlung« empirisch bestimmen lässt. Es lassen sich aber Grade von Freiheit bzw. Unfreiheit ausmachen, und politische Kämpfe sind dann Kämpfe für »mehr Freiheit« bzw. gegen manifeste Unfreiheit (Unterdrückung, ungleiche Lebenschancen) in verschiedenen Bereichen des Zusammenlebens. Auch in dieser Perspektive ist ein Konstitutionsmodell der menschlichen Angelegenheiten unverzichtbar, also ein Verständnis davon, wie die relationalen Wirkverhältnisse in der Immanenz der einen Substanz sich jeweils konkret verfestigen zu sozialen und mentalen Formationen, die ganz bestimmte Wirkverhältnisse, Seinsweisen und Machtverteilungen vorübergehend festschreiben.⁵⁵ Und natürlich sollte das Konstitutionsmodell so umfassend angelegt werden, wie Mohrmann es konzipiert; es sollte die menschlichen Angelegenheiten *in toto* umfassen. Unbedingt verhindert werden sollte jedoch die *ontologische Abdichtung* und damit Festschreibung einer bestimmten Ausprägung des Konstitutionsmodells. Das geschieht, wenn etwa Emotionen *nur noch* als diese spezifischen Zustände, die im Rahmen eines bestimmten kulturellen Modells intelligibel sind, verstanden werden – etwa als »theatrale Emotio-

⁵⁴ Das ist natürlich nur eine grobe Andeutung. Vgl. dazu ausführlich SAAR: *Die Immanenz der Macht*.

⁵⁵ Vgl. dazu auch RAINER MÜHLHOFF, *Immersive Macht. Das Subjekt im Affektgeschehen* (im Erscheinen).

nen«, oder als bestimmte Formate eines »Affektivwerdens der Vernunft«. ⁵⁶ Bei Mohrmann besteht diese Tendenz bezüglich des bürgerlichen Theaters als einem Universalmodell für menschliche Affektivität, dass dann als Messlatte an andere Verständnisse affektiver Phänomene angelegt wird.

Dass sich historisch spezifische soziale Verhältnisse in menschlichen Vermögen sedimentieren, bedeutet nicht, dass es nicht auch gegenlaufende Tendenzen eines Ausbruchs, einer Unterminierung, einer Neu-Konstitution dieser Vermögen gibt. Der Affekt-Begriff der Spinoza-Tradition steht unter anderem dafür: für Dynamiken, die ein im sozialen Raum konsolidiertes Gefüge durchkreuzen, unterminieren und überschreiten – womöglich hin zu neuen Formationen, deren Gestalt sich in der Gegenwart noch nicht ausmachen lässt. Mohrmanns Konstruktivismus bezüglich Emotionen bliebe einseitig und dogmatisch, wenn nicht auch gegenlaufende Dynamiken – destruktive, das Bestehende transzendierende Momente – darin akut möglich wären. Dann muss aber auch die Totalumwälzung des gesamten Theoriemodells selbst möglich sein. Und so gerät man, wie diese Formulierungen erkennen lassen, auch auf der Theorieebene ins Fahrwasser des Politischen. Denn wenn klar ist, dass kulturelle Formationen – einschließlich jener, die wir mit dem Ehrentitel »Mensch« belegen – nicht sakrosankt sind, sondern dass sie im Gegenteil immer schon konstitutiv angefochten, umkämpft und in Transformation begriffen sind, dann ist letztlich *alles* immer *auch* eine Sache politischer Aushandlungen. Das ist gemeint, wenn von einer *politischen Theorie* der Affektivität die Rede ist: die Parameter des Ansatzes selbst sind in ihrer kontingenten Gewordenheit und somit als potenziell veränderlich zu verstehen. Das Politische macht vor der philosophischen Theoriebildung, und sei diese noch so »ontologisch grundlegend«, nicht Halt. ⁵⁷

Die sich hier abzeichnende Annäherung der Theorieperspektiven lässt sich auch so konkretisieren: Der Zug ins Unbestimmte, der im kantischen Enthusiasmus liegt, unterscheidet sich am Ende gar nicht grundlegend von jener transformativen Dynamik prä-kategorialer Affekte, auf die Massumi in seinen Texten abhebt. Man muss also nicht Kant heißen, um die Potenziale von nicht-begrifflichen und nicht-artikulierten Affekten zu betonen, die sich in der Relationalität von Akteuren und Zuschauern in einem Ge-

⁵⁶ Es ist interessant, dass man der Sache nach auch in Spinozas Affektlehre ein »Affektivwerden der Vernunft« ausmachen kann (vgl. GATENS: »Affective Transitions«, S. 28–33). Es gibt somit kein kantisches Monopol auf diesen Vollzugsmodus der Vernunft (Mohrmann deutet das auch an: vgl. S. 133).

⁵⁷ Ich folge hier den Überlegungen Marcharts zum Primat des Politischen gegenüber der Ontologie und somit der politischen Philosophie als einer Art *prima philosophia*, vgl. MARCHART: *Die politische Differenz*, 274ff. Eine in der Tendenz vergleichbare Annahme findet sich bei SAAR: *Die Immanenz der Macht*, S. 418ff.

meinwesen manifestieren – affektive Dynamiken, die ins Offene einer sich erst vage abzeichnenden Zukunft weisen. In Massumis an Bergson, Whitehead und Deleuze geschultem Erfahrungsverständnis liegt das Potenzial, Spielarten eines quasi-kantischen Enthusiasmus auch in der Alltagserfahrung, in den unauffälligen Vollzügen täglicher Routinen zu identifizieren. Kontingenz und Offenheit, Potenziale zur Neugründung, Freiheitsspielräume sind viel umfassender in die menschlichen Verhältnisse eingelassen, als es Kants hochstufige Ausarbeitung vermuten lässt. So ist der »Geschmack der Freiheit«, den die enthusiastierten Akteure und Zuschauer in Mohrmanns Modell auf der Zunge haben, deutlich häufiger anzutreffen als in wenigen historischen Ausnahmesituationen. Mohrmanns Perspektive weitet sich ohnehin fast von selbst zu einem solchen Bild aus, denn eine Pointe ihres Ansatzes ist ja gerade, dass das Bühnenmodell des Politischen den unverzichtbaren Rahmen für die menschlichen Angelegenheiten *insgesamt* abgibt. Ist aber alles Menschliche ein Phänomen auf der Bühne der gemeinsamen Angelegenheiten, so wird auch alles zur Verhandlungssache zwischen Akteuren und Zuschauern: Alles ist politisch. Das bestätigt im Umkehrschluss die Intuitionen Massumis und Protevis, wonach die Keime transformativer Affektivität *überall* und *jederzeit* in der Menschenwelt aufsprießen können. Wenn es also stimmt, dass Menschen prinzipiell freiheitsfähige Wesen sind, und dass sich das nur im Rahmen einer intersubjektiv geteilten Seinssphäre manifestieren kann, deren Verfasstheit immer wieder aufs Neue eine Sache der Aushandlung ist, dann kann das Politische nicht auf wenige Ausnahmesituationen beschränkt bleiben – dann gilt doch tatsächlich, worauf Massumi in seinen Schriften so wortreich insistiert: die *Möglichkeit* der Revolution, jederzeit und überall.

Jan Slaby
Freie Universität Berlin
Institut für Philosophie
Habelschwerdter Allee 30
14195 Berlin
jan.slaby@fu-berlin.de