

1. Gefühl

»Ha, ha, natürlich sind Theorien so etwas wie eingefrorene Emotionen.

Menschen haben ein gewisses Gefühl für die Welt, dann wollen sie ihre Gefühle beweisen, und heraus kommt eine Theorie.«¹

Paul Feyerabend

In einer Theorie gefriert ein Gefühl, das Menschen für die Welt haben. Im Gefrieren erstarrt es und mit ihm die sonst lose fluktuierenden Teilchen, aus denen es besteht – all die Annahmen, Bewertungen und Widersprüche eines Menschen und seiner Geschichte. Folgt man Feyerabend, dann steht ein Mensch durch sein Gefühl bereits in Verbindung mit der Welt, doch ringt darum, dieses zu beweisen. Warum Menschen das wollen, verrät er nicht. Womöglich gewinnt ein Mensch an Halt, wenn er sich des eigenen Gefühls sicher sein kann. Vielleicht ist ein Mensch auch erst dann in der Lage, sein Gefühl für die Welt anderen zu zeigen, wenn das Gefühl ›stillsteht‹ und so greifbar wird. Es liest sich bei Feyerabend jedenfalls nahezu, als misslinge dem Menschen der gewollte Beweis, als käme ein nicht so befriedigendes Ergebnis heraus – kein Beweis, eben nur eine Theorie.

Im letzten Interview seines Lebens gibt Feyerabend somit eine Anregung, wie Menschen (gar nicht einmal nur Akademiker:innen)² zu den Theorien kommen, mit denen sie hantieren. Er verdeutlicht auf diese Weise die Relevanz individueller Gefühle für das theoretische Arbeiten und wirft die Folgefrage auf, inwiefern sich Gefühle nicht nur einfrieren, sondern Theorien gleichsam auftauen lassen; inwiefern mittels Theorie zu einem neuen emotionalen Weltverhältnis zu gelangen ist.

Mit dieser Frage sind wir bereits am Kern der vorliegenden Schrift. Bevor wir uns aber einem neuen Weltverhältnis qua Auftauen zuwenden können, gilt es, einige der eingefrorenen Emotionen zu betrachten, von denen Feyerabend spricht. Solche entstammen einem Sonderfall der Theorie; dem, in dem sich menschliche

1 Feyerabend, Jung 2002, S. 213.

2 Zu einer weiterführenden Untersuchung zu Paul Feyerabends Auffassung von Forschung und Theoriebildung vgl. Rettenmaier 2019.

Gefühle nicht abstrakt auf Welt, sondern auf ein bestimmtes Objekt in der Welt richten, nämlich auf Gefühle. Ein Sonderfall ist es, da hier das Theoretisieren *über* Gefühle und das Theoretisieren *durch* Gefühle ineinander übergeht; oder um es mit einer Beschreibung Sedgwicks zusammenzufassen:

»[T]here is no distance at all between affect theory in the sense of the important explicit theorizing some scientists and philosophers do around affects, and affect theory in the sense of the largely tacit theorizing all people do in experiencing and trying to deal with their own and others' affects.«³

Das vorliegende erste Kapitel meiner Dissertation handelt also von Theorien der Affekt- und Emotionsforschung; genauer vom wissenschaftlichen Diskursfeld *Gefühl*. Ich folge darin dem Bestreben, das nötige Repertoire an Zugängen an die Hand zu geben, um sich den Debatten um Begriffe wie *Gefühl*, *Emotion* oder *Affekt* anzunähern. Ich will also eine Grundlage schaffen, auf welcher die Untersuchungen der Folgekapitel aufbauen können.

Diese Grundlage besteht aber nicht darin zu klären, was *Gefühl* bedeutet, sondern wie es gedeutet wird. Anstatt einer Arbeitsdefinition lege ich dar, wie ambivalent und vieldeutig der Begriff *Gefühl* ist und entlang welcher differenten Ansätze versucht wurde, diesen handhabbar zu machen. Daher gebrauche ich den Begriff *Gefühl* als eine weitgefasste Sammelbezeichnung, unter dem ich zunächst auch jene Theorien versammle, die auf ganz andere Begrifflichkeiten – *Affekt*, *Sentiment*, *Emotion* und andere – zurückgreifen, um ›Gefühle‹ zu verstehen.⁴

Durch diese Abkehr von einer Arbeitsdefinition will ich jedoch nicht den Anschein erwecken, als entzöge ich mich einer theoretischen Positionierung. Diese besteht vielmehr in einer Metaperspektive zum Zweck, das Feld der Affekt- und Emotionsforschung aufzuspannen und so einen Einblick in einen der beiden Grundbausteine einer Kritik der Gefühle zu ermöglichen. Dies ist nötig, um mit den im Verlauf dieser Dissertation herangezogenen Theorien ergebnisoffen umzugehen und ihnen nicht die Last einer vorgefertigten Definition aufzubürden. Schließlich lässt sich aus solchen Theorien nur so für einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen lernen.

Wie soll nun angesichts dessen vorgegangen werden? Das vorliegende Kapitel folgt drei Schritten: Zunächst lege ich dar, wie komplex die Diskurse der Affekt- und Emotionsforschung sind. Hierzu greife ich sowohl auf mein persönliches Überforderungsgefühl wie auf drei zentrale Brüche im Forschungsdiskurs zurück, dem *emotional turn*, dem *affective turn* und der ›*Emotionalisierung des Politischen*‹. In Bezug

3 Sedgwick 2003a, S. 133f.

4 Zudem liegt es mir nahe, einen Begriff zu nutzen, der nicht nur an wissenschaftliche Debatten, sondern auch an einen alltäglichen Sprachgebrauch anknüpft. *Gefühl* erfüllt diesen Anspruch.

auf Ronald de Sousa werde ich darlegen, dass die Komplexitäten im Zusammenhang mit der phänomenalen Vielgestalt des Forschungsgegenstandes Gefühl zusammenhängt (1.1). Von hieraus schlage ich einen alternativen Zugang vor, der dem Gegenstand und dem vielfältigen Forschungsfeld gerecht wird. Dabei will ich *Gefühl* als das Gemeinsame nutzen, an dem sich verschiedene Auffassungen entfalten – seien diese als Gegenstand wissenschaftlicher Debatten explizit oder einzelner Ansätze implizit. Diese Differenzen lassen sich heuristisch drei sich tangierenden Dimensionen zuordnen – dem *ontologischen Status* (1.2), dem *epistemischen Status* (1.3) und dem *ethischen Status* (1.4) von Gefühlen. Am Ende fasse ich diese drei Dimensionen und die Erkenntnisse meines ersten Kapitels zusammen (1.5).

1.1 Gefühle begreifen

Beginnt man, sich in ein neues Forschungsfeld einzuarbeiten, beschleicht nicht selten ein ungutes Gefühl interessierte Denker:innen. Mich ergriff ein solches Gefühl in der Anfangsphase des vorliegenden Projektes nach der initialen Lektüre der Adorno-Vorlesungen von Eva Illouz⁵. Von hieraus habe ich mit den Recherchen zum Thema *Gefühl* begonnen und dabei festgestellt, wie umfangreich das Feld der Affekt- und Emotionsforschung ist. Ich fühlte mich regelrecht erschlagen angesichts der Vielzahl variierender Zugänge, ihrer jeweiligen Forschungstraditionen und der zu jener Zeit aktuellen Debatten *Gefühl* überhaupt zu operationalisieren.⁶ Kurz gesagt: Ich war überfordert. Um dem Abhilfe zu schaffen, versprach ich mir erste Anhaltspunkte von den beiden großen Wenden in der sozial- und geisteswissenschaftlichen Forschung zu Gefühlen, dem *emotional turn* und dem *affective turn*. Auch der Diskussion um eine vermeintliche Emotionalisierung des Politischen wollte ich mich aus diesem Grund widmen.⁷

Der *emotional turn* bezeichnet in den Sozial- und Geisteswissenschaften eine Wende zu und Wiederentdeckung von Gefühlen, die in einem wachsenden gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Interesse an Gefühlen zum Ausdruck kommt.⁸

5 Vgl. Illouz 2015.

6 Einen guten Eindruck dieser Vielfalt bietet Ronald de Sousa, der auf die Frage, was eine Emotion ist, 29 unterschiedliche Antworten gibt, von denen einige Emotionen als somatische, andere als konative Phänomene betrachten, während wieder andere sie als Erfahrungen, Urteile oder Überzeugungen auffassen, um nur einige Möglichkeiten zu nennen (vgl. de Sousa 2011, S. 27f.).

7 Ich beziehe mich in dieser Darstellung zunächst unkritisch auf mein Überforderungsgefühl, welches sich motivierend auf meinen Forschungsprozess ausgewirkt hat. Die Klärung in diesem Kapitel war für mich allerdings eine Möglichkeit, ebendieses Gefühl der Überforderung zu untersuchen und so kritisch zu bearbeiten.

8 Vgl. Lemmings, Brooks 2014.

Gefühle waren also als Phänomen nie gänzlich verschwunden, lediglich von nachgeordnetem wissenschaftlichen Interesse. Der gesellschaftliche Trend zum Gefühl bezieht sich vor allem darauf, dass Gefühle zum Gegenstand der populären Massenpsychologie, der Werbung und des Managements wurden.⁹ In der Forschung scheinen hingegen einzelne Disziplinen noch immer oder in einem erneuten *emotional turn* begriffen – wie die Politikwissenschaft¹⁰ oder die Politische Bildung¹¹ –, während andere nie das Interesse verloren und mit Gefühlen stets befasst waren.¹² Dieser *turn* stellte sich mit fortschreitender Lektüre als inkonsistent heraus, variierte er je nach wissenschaftlicher Disziplin und geografischem Kontext.¹³ In der Gesamtschau gewann ich so den Eindruck, dass es sich beim *emotional turn* weniger um einen Anhaltspunkt handelt denn um einen eigenen Fragekomplex zur kollektiven Aufmerksamkeit für das Thema *Gefühl* in modernen Gesellschaften und einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen.

Ähnlich verhält es sich mit dem *affective turn*: In Abgrenzung sowie in Überschneidung mit einer vermeintlichen Wiederentdeckung der Gefühle vollzog sich seit den 2000er Jahren eine Wende hin zum Affektiven.¹⁴ Bei diesem *turn* handelt es sich ebenfalls nicht um eine einheitliche theoretische Wende, sondern um ein wissenschaftliches Streitfeld, in dem sich verschiedene sozialtheoretische Perspektivverschiebungen überschneiden. Dazu einige Beispiele: In feministischer Tradition vollzog sich eine Perspektivverschiebung weg vom Sprechen über Gefühle hin zum prozessualen, leiblichen Empfinden (Affekt). Die *Affect Studies* gingen damit auf Abstand zu Gefühlen respektive Emotionen als sprachlich-kulturelle Konstrukte.¹⁵ Zudem handelt es sich um eine Wende hin zur Relationalität von Gefühlen, wodurch weniger der Qualität bestimmter Gefühle wie Ekel oder Wut

9 Vgl. Illouz 2015, S. 7–12; Senge 2013, S. 12.

10 Vgl. Korte 2015b; Sauer 1997, S. 216f.

11 Vgl. Besand 2014.

12 Ich denke hierbei an die psychoanalytischen Arbeiten der Frankfurter Schule, an die Phänomenologie wie die Schelers oder an die feministische Geistes- und Sozialwissenschaft.

13 So ist dem *emotional turn* der 2000er Jahre auf dem europäischen Festland eine ähnliche Wende etwa 15 Jahre zuvor vorausgegangen. Bereits in den 1970er Jahren entdeckte damit die angelsächsische Soziologie und Psychologie das Thema der Gefühle (wieder), befördert durch die fortschreitende neurobiologische Forschung. Erst zu Beginn der 1990er Jahre erfuhr das Thema ausgehend vom britischen Diskurs in Zentraleuropa Anerkennung und differenzierte sich weiter aus (vgl. Senge 2013, S. 12ff.). Eine gegenläufige Entwicklung zeigt demgegenüber die akademisch-wissenschaftlich Philosophie der Gefühle. Die logisch-analytischen Denkschulen, die den angelsächsischen Sprachraum im 20. Jahrhundert zu dominieren begannen, vernachlässigten Gefühle als philosophische Kategorie, während insbesondere die Phänomenologie sie in den Mittelpunkt ihres Denkens stellte (vgl. Solomon 1998b, S. 289).

14 Vgl. Clough, Halley 2007; für zentrale Grundlagentexte vgl. Gregg, Seigworth 2010b.

15 Vgl. Gregg, Seigworth 2010a, S. 2ff.

als vielmehr der strukturellen Formierung leiblicher Empfindungen Aufmerksamkeit zukam. Dies wird entlang einer materiellen Affektontologie belegt, der entsprechend sich das Affektive sprachlich nicht fassen oder gar gestalten, sondern maximal steuern lässt.¹⁶ Hier greift eine Rezeption der Philosophie Baruch de Spinozas, insbesondere durch Gilles Deleuze und Félix Guattari.¹⁷

Je nach Position in diesem Debattenfeld des *affective turns* lassen sich weitere Charakteristika ausmachen,¹⁸ während andere die Wende insgesamt in Frage stellen. Anu Koivunen meldet beispielsweise ihre Zweifel an, ob ein *affective turn* jemals stattgefunden hat – so sei die reflexive Verbindung von Ontologie und Epistemologie bereits länger charakteristisch für ein feministisches Selbstbewusstsein.¹⁹ Sara Ahmed grenzt sich von einer Überbetonung der Körperlichkeit im Begriff *Affekt* ab und will lieber an einen alltäglichen Sprachgebrauch anknüpfen, weshalb sie den Begriff *Emotion* vorzieht.²⁰

In der Gesamtschau half mir der *affective turn*, meinen Blick auf bestimmte Dimensionen scharfzustellen – auf die Körperlichkeit und die verschiedenen Formen politischer Gefühle beispielsweise. Allerdings bemerkte ich auch den hohen Theoretisierungsgrad des Debattenfeldes, das damit in Kontrast zu den empirischen Arbeiten der Emotionssoziologie im *emotional turn* stand.

Diese vorwiegend sozialtheoretische Wende zum Affektiven wird durch eine ›*Emotionalisierung des Politischen*‹ ergänzt. Gemeint sind damit die politischen und sozialen Transformationen, in denen Gefühlen zunehmend Einfluss zukommt oder zugesprochen wird: der Aufstieg populistischer Politikmodelle, politisierte Gefühlszuschreibungen²¹ und -mobilisierungen in sozialen Bewegungen²², gefühlspolitische Steuerungen via sozialer Medien²³ sowie Rechtfertigungen und Legitimationen mit subjektiven Gefühlserfahrungen, die unter der Diagnose der

16 Vgl. Penz, Sauer 2016, S. 37–39; Clough, Halley 2007, S. 2.

17 Vgl. Braidotti 2018; Deleuze 2015, S. 187ff.; Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 74ff. Eine ausführlichere Thematisierung der affekttheoretischen Position zu Brian Massumi, Eve Kosofsky Sedgwick sowie Brigitte Bargetz findet sich in Kapitel 3. dieser Arbeit.

18 Für Überblicksdarstellungen vgl. Penz, Sauer 2016; Gregg, Seigworth 2010a; Koivunen 2010.

19 Vgl. Koivunen 2010, S. 23.

20 Vgl. Schmitz, Ahmed 2014, S. 97. Auf eine ähnliche Problematik hinsichtlich des alltagssprachlichen Gebrauchs des Begriffes *Affekt* weisen Penz und Sauer hin. Diese gebrauchen gezielt den Terminus *Affekt*, um dem Dualismus von Vernunft und Gefühl zu entgehen – der Gefahr bewusst, sich damit »einen nicht-kontrollierbaren, vorreflexiven Automatismus einzukaufen, den die deutsche Alltags-, aber auch Rechtssprache transportiert« (Penz, Sauer 2016, S. 48).

21 Vgl. Bargetz, Sauer 2015, S. 95f. Das prominenteste Beispiel hierfür bilden wohl die so genannten ›Wutbürger‹ (vgl. Kurbjuweit 2010).

22 Vgl. Martin 2021; Chmielewski, Hajek 2018; Ahmed 2014b, S. 122–143; Gould 2009.

23 Vgl. Wuth 2019; Mühlhoff 2018a, S. 86ff.

Postfaktizität firmieren.²⁴ Diese vermeintliche Emotionalisierung verhalf dem Thema *Gefühl* und insbesondere dem *affective turn* zu mehr Aufmerksamkeit. Allerdings stellte sich die berechtigte Frage, ob das Politische nicht immer schon zu einem gewissen Grad emotionalisiert war, wie Kultur- und Sozialforscher:innen im Hinblick auf ein liberales Gesellschaftsmodell bemerkten.²⁵

Diese kurz angerissenen wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Entwicklungen halfen mir zwar, die wachsende Aufmerksamkeit für Gefühle nachzuvollziehen; je weiter ich aber las, desto ärger wurde das Gefühl, dass mir das Thema *Gefühl* entglitt, ich es nicht festmachen konnte. Von hier aus gelangte ich zu der Überlegung, mich nicht den vorhandenen Theorien, sondern zunächst dem Phänomen zuzuwenden. Dabei stellte ich fest, dass mir nicht die Forschung, sondern gleichsam das Phänomen entglitt. Dieses Entgleiten lässt sich auf fünf miteinander verzahnte Komplexitäten des Phänomens *Gefühl* zurückführen:

Erstens kommen in der Alltagssprache ebenso wie in verschiedenen Forschungszugängen eigentümliche Begriffe bis hin zu ganzen Sprachspielen zum Einsatz, um ›Gefühlsphänomene‹ zu benennen – man denke zum Beispiel an die juristische Verwendungsweise des Begriffes *Affekt* (zum Beispiel Mord im Affekt) oder die nach wie vor wirkmächtige Konnotation von Weiblichkeit als *sentimental*. In der Forschung ist die Lage noch komplexer, werden Begriffe wie *Emotion*, *Gefühl*, *Stimmung* oder *Affekt* teils in harscher Abgrenzung zu-, teils in Symbiose miteinander genutzt, teils theoretisch fundiert, teils deskriptiv verwendet – je abhängig von den zugrundeliegenden Annahmen. Jedes dieser Sprachspiele impliziert eine gewisse Schwerpunktsetzung; beispielsweise mag der Begriff *Emotion* manchen die kulturelle Bedingtheit einer Empfindung ausdrücken, während andere damit einen standardisierten neurophysiologischen Prozess beschreiben.²⁶ Entsprechend komplex gestaltet sich eine transdisziplinäre Lektüre, da nicht einmal Autor:innen derselben Forschungsgruppe das Gleiche unter *Gefühl* verstehen.

Zweitens werden Oberbegriffe wie *Gefühl* oder *Emotion* durch ein vielfältiges Vokabular zu bestimmten Gefühlen erweitert – Liebe, Freude, Angst, Ekel, Wut, Scham etc. Diese werden wiederum durch Gefühle erweitert, die nicht in diesem ›eindeutigen‹ Kanon Platz finden, da sie eine gewisse Unschärfe aufweisen, oft nur umschrieben werden können und ihr Status als Gefühl daher strittig ist, zum Beispiel Unrechtsgefühle, Schermut, Überforderungsgefühl, Nostalgie oder Melancholie. In der Affekt- und Emotionsforschung umgibt jedes dieser Gefühle wiederum

24 Vgl. Metje 2019, S. 75ff.; Vogelmann 2018, S. 18–22.

25 Vgl. Arias-Maldonado 2017, S. 31; Bargetz 2014, S. 117.

26 Daraufhin versuchen einige Forschungsperspektiven Emotionen zu katalogisieren und ihnen den Rang von Basisemotionen zuzusprechen, von denen sich alle anderen Gefühlsregungen ableiten (vgl. bspw. Scheff 2015; allgemein erläuternd vgl. Schmitter 2010).

eigene Diskurse – mit je eigenen Ideengeschichten und Theorien, welche nicht notwendigerweise an allgemeinere Gefühlstheorien rückgebunden sind.²⁷

Drittens variieren Gefühlsphänomene hinsichtlich Temporalität, Intensität und Referenz: Gefühle können regelrecht aus einem Menschen herausbrechen, ausgelöst durch ein einzelnes Objekt (das symbolische Schlussmachen am Ende einer Beziehung beispielsweise). Sie können aber auch in seichter Stimmung auftreten, die sich über Wochen dahinzieht und sich, ohne klar bestimmbar Ausgangspunkt, wie ein Schleier über die Welt legt (die Trauer nach der Trennung womöglich). Die beiden Beispiele lassen erahnen, Temporalität, Intensität und Referenz weisen auf diverse denkbare Abstufungen und Kombinationen von Gefühlen hin, was eine klare Eingrenzung in ihrer Thematisierung umso bedeutender macht.

Viertens verbindet sich mit *Gefühl* ein *Problem der Ambivalenz*: De Sousa beschreibt damit »den Hang gleichzeitiger Gefühle, miteinander in Konflikt zu stehen, und den Hang einzelner Gefühle, miteinander in Konflikt stehende Bewertungen zu erzeugen.«²⁸ Damit ist zum einen gemeint, dass Gefühle miteinander in Widerspruch stehen können und so Einfluss aufeinander haben. Ich mag mich beispielsweise über das Wohlergehen von jemandem freuen, kann aber zeitgleich aufsteigenden Neid verspüren (die erste Variante).²⁹ Oder ich kann überwältigt sein vor Neid, wobei ich nicht weiß, ob ich es der anderen Person nicht gönne oder ich mir selbst ein solches Wohlergehen für mich wünsche (die zweite Variante).

Schließlich darf *fünftens* nicht außer Acht gelassen werden, dass auch Gefühle mit anderen geistigen und leiblichen Prozessen in Verbindung stehen – mit Wahrnehmungs-, Kommunikations- und Denkprozessen, mit Willen, Trieb oder Begierde, um nur einige zu nennen.³⁰

An diesen fünf Komplexitäten gelangte ich zu zwei Feststellungen: *Zum einen* handelt es sich bei *Gefühl* um kein Phänomen, das sich auf ein einheitliches Funktionsschema reduzieren lässt, sondern um eine komplexe phänomenale Vielfalt. Ronald de Sousa umschreibt diesen Umstand treffend:

»[Es ist] ein wichtiges Kennzeichen der Gefühle das, was ich ihre *Präsenz auf allen Ebenen* nenne. Sie manifestieren sich als physiologische Phänomene, als psychologische, als soziale – um nur einige der relevanten Ebenen zu nennen. Und unter geeigneten Bedingungen scheint jede Ebene die anderen beeinflussen zu können. Ein rein physiologisches Bedürfnis kann einen geistigen Höhenflug un-

27 Vgl. bspw. Barbalet 2004, S. 8–28.

28 De Sousa 2016, S. 59.

29 Im Umkehrschluss schließt die erste Variante auch den Fall ein, in dem Gefühle einander nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig steigern oder intensivieren.

30 Vgl. de Sousa 2016, S. 79f.

terbrechen. Auf der anderen Seite kann man über einer regen poetischen Meditation Hunger, Kälte oder Sex völlig vergessen.«³¹

Solche phänomenalen Ebenen lösen sich also nicht untereinander auf oder negieren einander. Stattdessen wirken sie aufeinander ein – mein physiologischer Zuckerspiegel wird einen Effekt auf meine Grundstimmung haben. Diese Stimmung prägt wiederum mein soziales Interaktionsverhalten, weshalb ich einen vertrauten Menschen unnötig anblaffe. Dies kann dann zu einem anhaltenden schlechten Gewissen führen. Gefühle sind also nicht zuvorderst sozial, physiologisch, psychologisch etc., sondern finden potenziell auf all diesen Ebenen und aufeinander bezogen Ausdruck. Keine dieser Ebenen ist einer anderen statisch über- oder untergeordnet. Stattdessen lassen sich Gefühle als eine Vielzahl parallel arbeitender Systeme auffassen, von denen jedes vorübergehend einen, die anderen dominierenden Einfluss ausüben kann. De Sousa bezeichnet diese Auffassung als *radikale Heterarchie*.³²

Gefühl als Phänomen aufzufassen, das auf allen Ebenen präsent ist, ermöglicht *zum anderen* einen weniger defizitären Zugang zur Gefühlsforschung: Es ist kein Defizit der Forschung, bislang nicht zu einem umfassenden Forschungsansatz zu Gefühlen gekommen zu sein. Stattdessen drückt sich in der Vielfalt der Ansätze die Vielgestalt des Phänomens aus. Wenn Gefühle phänomenal auf allen Ebenen präsent sein können, so mag darin der Grund einer entsprechenden Ausdifferenzierung ihrer Erforschung liegen:

»Diese Mannigfaltigkeit der Ebenen, auf denen sich die Gefühle manifestieren können, hat zu einer ungewöhnlichen Vielfalt an Theorien der Gefühle geführt, und jede setzt ihre eigene bevorzugte Ebene an den Anfang.«³³

Jede dieser Theorien der Gefühle stellt so eine Interpretation dar, die gewisse Ebenen stärker betont als andere. Die phänomenale Vielfalt bürdet somit jeder Forschungsperspektive einen blinden Fleck auf, durch den sich Gefühle dem forschenden Blick entziehen.³⁴ Folglich lassen sich Gefühle weder auf eine einzelne Phänomenebene oder auf eine zugrundeliegende Antriebskraft wie *Trieb*, *Begehren* oder *Wille* reduzieren noch sind sie letztgültig begründbar.³⁵

Mit dieser Feststellung will ich jedoch weder Forschungsansätze per se als unzureichend ausweisen noch will ich auf den banalen Hinweis hinaus, dass alle Ansätze gewissen Prämissen folgen. Stattdessen will ich mit de Sousa anmerken, dass die verschiedenen Zugänge zu diesem schillernden Phänomen Gefühl mit ihren kon-

31 De Sousa 2016, S. 74f. Herv. i. O.

32 Vgl. de Sousa 2016, S. 132.

33 De Sousa 2016, S. 75.

34 Vgl. Senge 2013, S. 19; Kochinka 2004, S. 17.

35 Vgl. de Sousa 2016, S. 74f.

zeptionellen Stärken und Schwächen aufeinander verweisen.³⁶ Die verschiedenen Auffassungen ins Verhältnis zu setzen, kann also nicht nur ihre jeweiligen blinden Flecken zu erkennen helfen. Was *Gefühl* in der Forschung als Gegenstand bedeutet, wird über die Differenzen greifbar, die zwischen verschiedenen Forschungszugängen zu einem gewissen historischen Moment angelegt sind.

Um *Gefühl* zu operationalisieren, und dieser Arbeit eine gewisse theoretische Grundlage zu bieten, liegen also zwei mögliche Zugänge nahe: Der eine Zugang orientiert sich daran, eine Arbeitsdefinition oder ein Modell vorzuschlagen, um gewisse phänomenale Ebenen genauer zu untersuchen. Wie im Verlauf dieser Arbeit aber noch deutlich werden wird, würde ein solches Vorgehen den an späterer Stelle zu untersuchenden Ansätzen ein Konstrukt aufbürden, das gegebenenfalls mit dem eigenen Ansinnen der Theorien in Widerspruch steht.

Im Bestreben, einen Einblick zu ermöglichen, der unterschiedliche Auffassungen einzuordnen hilft, will ich dagegen einen alternativen Weg vorschlagen und Gefühle nicht über eine positive Definition, sondern über die Differenzen über sie zugänglich machen.³⁷ Damit mache ich die Überlegung de Sousas zu meiner Ausgangsthese: Die Vielfalt der wissenschaftlichen Diskurse zu *Gefühl* ist Ausdruck der phänomenalen Vielfalt von Gefühlen. Die Differenzen um den Begriff *Gefühl*, die in einzelnen wissenschaftlichen Kontroversen zum Ausdruck kommen, sind damit nicht als Makel eines idealen Forschungsprozesses, sondern als konstitutives Merkmal des Denkens von Gefühlen als radikaler Heterarchie zu begreifen.³⁸ Zu diesem Zweck will ich folgend drei Dimensionen darstellen, die sich in den vorwiegend europäischen und amerikanischen Denktraditionen der Affekt- und Emotionsforschung ausmachen lassen, ohne diese jedoch im Detail auszuführen. Wie auch immer Gefühle aufzufassen sind – so die Überlegung –, sie beziehen Position in diesen drei Dimensionen und verweisen so auf Gegenpositionen. Es handelt sich bei den Dimensionen um die zum *ontologischen*, zum *epistemischen* und zum *ethischen Status* von Gefühlen.

Hierzu allerdings ein Wort der Einschränkung: Es wäre ein lohnenswertes Projekt, diese Differenzen für eine gewisse historische Situation zu analysieren und – den hiesigen Fokus auf Theoreme hintanstellend – die gesellschaftlichen Bedingungen in Betracht zu ziehen, vor deren Hintergrund Gefühle auf differente Weisen operationalisiert werden. Für den geringen Umfang dieses Kapitels und seinem Anliegen, einen Einblick zu bieten, bescheide ich mich jedoch auf einige zentrale Differenzen, die sich in der Historie des Denkens von Gefühlen ausfindig machen lassen. Ich will damit den Gefühlsdiskurs oder *Gefühl* per se keinesfalls enthistorisieren, sondern im Gegenteil zeigen, dass sich das, was wir wissenschaftlich unter *Gefühl*

36 Vgl. de Sousa 2016, S. 54f., 75ff.

37 Vgl. Kneer, Moebius 2010, S. 9f.

38 Vgl. de Sousa 2016, S. 132f.

verstehen, abhängig von den Differenzen der Ansätze verändert, die sie zu operationalisieren versuchen. Diese Ansätze lassen sich nicht losgelöst von ihrem spezifischen historischen Entstehungskontext begreifen – besonders dann nicht, wenn wir sie selbst als affektive Theorien auffassen. Mit anderen Worten: Das Argument dieses Kapitels ist es nicht, eine umfängliche Analyse gesellschaftlicher Gefühlsdiskurse zu bieten, sondern grundlegender, eine Anregung zu geben, wie sich *Gefühl* qua Differenz denken lässt.

1.2 Zum ontologischen Status: Was ist das Wesen der Gefühle?

Eine erste Dimension, die sich über die Geschichte des Denkens von Gefühlen erstreckt, betrifft den *ontologischen Status von Gefühlen*³⁹: Was ist das eigentlich, dem wir den Begriff *Gefühl* zugeordnet haben? Was ist das Wesen der Gefühle? Sind Gefühle Entitäten, Prozesse, Strukturen etc.? Sind Gefühle natürlich oder kulturell, per se irrational? An den Antworten auf diese Fragen lassen sich einige Differenzen dieser Dimension illustrieren: Gefühle als Ausdruck der Seele gegenüber der Leibesverfassung; Gefühle als innermenschliche Erregungen oder Reaktionen auf Objekte in der Umwelt; als neuronale Prozesse oder Habitualisierungen; Gefühle als materieller Effekt, kulturelle Norm oder Urteil etc. Weitere Optionen ließen sich hier anführen. Deutlich wird hieran die ontologische Positionierung, die dem Denken der Gefühle anhaftet und die mit einer theorieimmanenten Hierarchisierung der Phänomenebenen einhergeht.⁴⁰

Eine dieser ontologischen Differenzen, die zwischen der Leiblichkeit und Geistigkeit von Gefühlen, lässt sich ideengeschichtlich bis zu den antiken Affektlehren zurückverfolgen: Der Medizin zugeneigte Gelehrte wie Galenus waren davon überzeugt, dass Gefühle primär mit körperlichen Vorgängen und Säften in Verbindung stehen und entsprechend therapiert werden könnten.⁴¹ Der ontologische Status von Gefühlen war auf diese Weise an die medizinischen Leben aller Menschen geknüpft und wurde von diesen aus aufgefasst.⁴² Anders argumentieren Philosophen wie Aristoteles. Dieser räumt ein, dass Emotionen mit körperlichen Veränderungen verbunden sein können (zum Beispiel das kochende Blut bei Wut), beschreibt

39 Mir geht es an dieser Stelle weniger darum, alle möglichen ontologischen Fundierungen aufzuzeigen. Ich möchte hingegen an Beispielen verdeutlichen, wie der ontologische Status unterschiedlich gedeutet wird und was für ein widersprüchliches Gesamtbild sich so ergibt (vgl. bspw. die Übersicht in de Sousa 2016, S. 75–90).

40 Auch Ronald de Sousa kommt mit seiner pluralistischen Auffassung nicht umhin, eine ontologische Position einzunehmen, indem er Gefühle als *radikale Heterarchie* beschreibt (vgl. de Sousa 2016, S. 132).

41 Vgl. Galenus 2018, S. 49–102; Gill 2008, S. 104ff.

42 Vgl. Gill 2008, S. 99–104.

sie aber primär als einen seelischen Zustand, den Menschen durchleben, ohne diesen aktiv herbeigeführt zu haben.⁴³ Es handelt sich bei der antiken Medizin und der Philosophie allerdings nicht um trennscharfe und ausschließlich konträre Positionen. Dennoch zeigen sie auf, wie sich das Denken der Gefühle und damit zumindest vermutete ontologische Ausgangspunkte in der Erforschung ihres Wesens voneinander unterscheiden und zugleich aufeinander verweisen können.⁴⁴

Diese Debatte setzte sich über das Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit fort, trat allerdings zugunsten von Fragen des Umgangs mit Gefühlen in den Hintergrund. Zu einer Wiederentdeckung der ontologischen Frage kam es insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert:

»So kann man beobachten, dass die Emotionen seit dem Rationalismus oft als theoretischer Gegenstand *sui generis* wahrgenommen werden und vor allem systematisch angelegte Affektenlehren nicht mehr primär Teil von praktischen Disziplinen sind.«⁴⁵

In dieser Zeit argumentierte René Descartes dafür, Emotionen als mechanische Körpervorgänge aufzufassen, die über die Zirbeldrüse mit der Seele verbunden sein sollten. Trennte Descartes damit analytisch zwischen Seele und Körper,⁴⁶ findet sich in der *Ethik* Spinozas eine Auffassung, in der Affekte zwar natürlichen Gesetzmäßigkeiten folgen, aber darin mit Ideen, kognitiven Dispositionen und Prägungen kultureller, biografischer und semantischer Art zusammenhängen.⁴⁷ Die ontologische Differenz ist hier keine zwischen Körper und Geist, sondern zwischen unterschiedlichen Auffassungen, wie diese im Gefühl miteinander in Verbindung stehen.

Von dieser Differenz aus etablierte sich bis heute eine Vielzahl an Ansätzen, die für sich eine Antwort auf diese ontologische Verbindung beanspruchen. So vertreten beispielsweise kognitive Ansätze wie der von William James die Auffassung, dass das, was wir als Gefühle bezeichnen, das Bewusstsein über körperliche Veränderungen darstellt. Angst wäre dieser Ansicht zufolge Bewusstsein über Gänsehaut.⁴⁸ Demgegenüber fassen Neuropsycholog:innen Gefühle als bloße Informationen auf, die im Gehirn verarbeitet werden.⁴⁹ Unklar bleibt hingegen, was an einem Gefühl die Information darstellt und ob nicht die individuelle Qualität einer subjektiven Empfindung – also die Frage, wie sich etwas für einen Menschen anfühlt – unberücksichtigt bleibt.

43 Vgl. Rapp 2008, S. 50ff.

44 Vgl. Landweer, Renz 2008, S. 7f.

45 Landweer, Renz 2008, S. 10, Herv.i.O.

46 Vgl. Landweer 2010, S. 32; Descartes 2009, S. 29–37.

47 Vgl. Spinoza 2015, S. 219; Renz 2008, S. 312.

48 Vgl. James 1884, S. 189ff.

49 Vgl. Damasio 2012, S. 227–294.

Die Differenzierung der ontologischen Auffassungen von Gefühlen wird durch eine Differenz konterkariert, in der die Relevanz einer ontologischen Wesensbestimmung von Gefühlen selbst zur Disposition steht. Diese Differenz lässt sich beispielhaft an einem Debattenstrang des *affective turns* illustrieren: In diesem stehen – grob gesagt – zwei Lager einander gegenüber, von denen das eine Affekte vorsozial und als Ausdruck einer quasi physikalischen Ontologie auffasst. Das Wesen der Gefühle ist damit einerseits nicht letztlich bestimmbar, aber lässt sich ontologisch insofern bestimmen, als dass es sich dem menschlichen Erfassungsvermögen entziehen. Das konträre Lager argumentiert dagegen dafür, Gefühle als ein soziales und damit sprachlich-kulturelles Phänomen aufzufassen.⁵⁰ Für diese Autor:innen sind die ontologischen Bestimmungsversuche selbst Ausdruck gewisser historischer Konstellationen, weshalb sie sich dem Diskurs über Gefühle zuwenden.⁵¹ »Ein inneres Fühlen kann man erst und dann wahrnehmen, wenn man seiner kulturellen Bedeutung gewahr ist.«⁵² Aus diesem Grund widmen sie sich nicht dem Wesen, sondern den Effekten von Gefühlen in der sozialen Welt⁵³: »[R]ather than asking ›What are emotions?‹, I will ask, ›What do Emotions do?‹«⁵⁴ Oder um es entlang der hier angeführten Dimensionen zu beschreiben: Die Autor:innen stellen eine ontologische Bestimmung zugunsten der Phänomenologie der Gefühle und des Wissens über diese zurück.

1.3 Zum epistemischen Status: Was lässt sich über Gefühle wissen?

Den *epistemischen Status der Gefühle* betrifft die Frage: Was lässt sich über Gefühle wissen?⁵⁵ Jeder Ansatz, der sich mit Gefühlen auseinandersetzt und Wissen über diese generiert, bezieht zwangsläufig implizit oder explizit zu dieser Frage Stellung. Anhand eines Beispiels will ich einige der zentralen Differenzen verdeutlichen: Ich

50 Dazu zählen behavioristische Auffassungen von Gefühlen, die voraussetzen, dass Gefühle nur anhand ihrer Manifestationen – vorwiegend in sozialem Verhalten – zu beobachten sind (vgl. Senge 2013, S. 20f.).

51 Vgl. Lemmings, Brooks 2014, S. 4.

52 Penz, Sauer 2016, S. 32.

53 Vgl. bspw. Bargetz 2020; Ahmed 2014b; Wetherell 2012.

54 Ahmed 2014b, S. 4.

55 Mit dieser Frage verbunden ist die nach der Art und Weise, durch die zum besagten Wissen gelangt wird. Ich werde dieses methodologische Feld jedoch nicht separat aufführen, sondern im Unterkapitel 1.3 berücksichtigen. Diese Vermengung beruht auf der durch Autor:innen wie Michel Foucault inspirierten Auffassung, Wissen nicht losgelöst, sondern stets im konstitutiven Zusammenhang mit den Praktiken und Verfahren seiner Herstellung zu begreifen (vgl. Foucault 2012, S. 100).

begegne einem langjährigen Freund und stelle fest, dass er überaus gut gelaunt ist. Woran aber mache ich das fest?

Eine Möglichkeit besteht in der Beobachtung seiner Verhaltensweisen – eine aufrechte Körperhaltung, offene Gesten, Lächeln und Lachen, Kommunikationsfreude. Behavioristische Auffassungen würden Veränderungen im Sozialverhalten von Menschen untersuchen, um von hier Rückschlüsse auf deren emotionale Befindlichkeit zu ziehen. Das Wissen über Gefühle leitet sich hier also aus den Verhaltensdispositionen eines Menschen ab, die auf Konditionalsätze zu bringen sind wie: »Wenn mein Freund sich freut, dann lächelt er und hat eine helle Stimmfarbe.« Allerdings muss sich hinter einem Verhalten nicht notwendig ein bestimmtes Gefühl verbergen – womöglich ist mein Freund tieftraurig und managt sein Auftreten dermaßen gekonnt, dass ich es ihm nicht anmerke.⁵⁶

Ein anderer Zugang zu den Gefühlen meines Freundes mag in der Untersuchung seiner Physis liegen. Wenn Gefühle Ausdruck physiologischer Prozesse sind, dann gibt die Vermessung dieser Prozesse im Umkehrschluss auch Auskunft über das Gefühl.⁵⁷ So ließe sich das Gefühlsbefinden meines Freundes beispielsweise anhand der Ausschüttung von Botenstoffen wie Serotonin untersuchen. Das Wissen über Gefühle ist in diesem Fall das über die biologischen Abläufe im menschlichen Körper in Reaktion auf äußere Reize. Allerdings gilt auch hier die zuvor erwähnte Einschränkung solcher Forschungszugänge: »Nevertheless, an emotion cannot be only a neurological phenomenon. Neurology may provide the underlying cause, but it does not at present supply an adequate account of the content.«⁵⁸

Zu einem anders gelagerten Wissen über den Gehalt von Gefühlen lässt sich – anstatt durch Verhaltensbeobachtungen oder die Vermessung körpereigener Prozesse – durch die Aufmerksamkeit für die subjektive Empfindung gelangen.⁵⁹ Die Grundüberlegung solcher Empfindungsansätze ist simpel: Ich weiß bereits dadurch etwas über Gefühle, weil ich sie selbst empfinde. Somit mag man meinen, dass ich bereits dadurch etwas über die vermeintlich gute Laune meines Freundes sagen kann, da ich weiß, wie sich gute Laune anfühlt (und wie nicht). Allerdings – und hier liegt die Schwierigkeit des Qualia-Problems – kann ich nicht wissen, ob sich die Laune, die mein Freund als gut beschreibt, genauso anfühlt wie meine eigene gute Laune.⁶⁰ Worauf ich mich dann beziehen kann, sind die beiden skizzierten indirekten Wege über das Verhalten oder die Physis.

56 Vgl. de Sousa 2016, S. 78–80.

57 Vgl. bspw. Damasio 2012; Solomon 1998a, S. 282.

58 Solomon 1998a, S. 282.

59 Vgl. Senge 2013, S. 20f.; Solomon 1998a, S. 282.

60 Für eine Übersicht zur Debatte um Qualia respektive phänomenales Bewusstsein vgl. Heckmann 2006.

Zwei Aspekte will ich an diesen drei Exempeln⁶¹ verdeutlichen: Erstens führen alle drei Auffassungen nicht nur Wissen über Gefühle an – Wissen des sozialen Ausdrucks menschlicher Gefühle, Wissen der neurobiologischen Prozessierung von Gefühlen sowie Erfahrungswissen der Gefühle –, sie implizieren auch, wie dieses Wissen generiert werden kann – Beobachtung, Scans, Erfahrung respektive Fühlen. Zweitens lassen sich die differenten Positionen zum epistemischen Status von Gefühlen nicht losgelöst von ontologischen Annahmen über das Wesen von Gefühlen denken (und sei es die, dass eine ontologische Klärung zurückzustellen ist). Dabei kann die Verbindung zwischen den beiden Status in zwei konträre Richtungen laufen: Von einer ontologischen Wesensbestimmung aus vermag sich das mögliche Wissen abzuleiten; andererseits ermöglicht erst generiertes Wissen überhaupt, etwas über Gefühle und ihr Wesen zu sagen.

Wie im vorherigen Unterkapitel angeführt, sind jedoch nicht alle Ansätze am Wesen von Gefühlen interessiert, sondern – im Gegensatz dazu – an den Effekten, die sie zeitigen. Das Wissen über Gefühle ist in diesem Fall also das Wissen über ihren Einfluss auf das individuelle Handeln, das soziale Zusammenleben und die variablen historischen, gesellschaftskulturellen bis hin zu sozialsituativen Kontexte, in denen Gefühle wirken.⁶² In diesem Zusammenhang ist vor allem das wachsende Interesse an der politischen Bedeutung von Gefühlen zu erwähnen, die als Ausdruck politischer Verhältnisse, Objekte strategischer Instrumentalisierung, als Motive kollektiver Mobilisierungen oder gar als Ideale demokratischen Zusammenlebens gedeutet werden, um nur einige der politikwissenschaftlichen Interpretationen zu nennen.⁶³ Über Gefühle lässt sich somit wissen, in welcher Wechselbeziehung sie mit bestimmten Politiken und dem Politischen im Allgemeinen stehen, ohne jedoch notwendigerweise zu versuchen, sie in ihrem Wesen zu erfassen. Wie ich im folgenden Unterkapitel darlegen werde, führt ein solches Wissen zu differenten Umgangsweisen mit ihnen.

61 Ich will darauf hinweisen, dass an dieser Stelle auch andere Ansätze hätten ausgewählt werden können – wie evolutionsbiologische, radikal konstruktivistische oder phänomenologische. Da eine umfassende Schau an Forschungsansätzen nicht Ziel dieses Kapitels ist, habe ich hierauf bewusst verzichtet.

62 Beispiele für Analysen solcher Kontexte sind unter anderem Eva Illouz' historische Untersuchung zur romanischen Liebe (vgl. Illouz 2011), Morsbach und Taylors Beitrag zur kulturspezifischen Konstruktion von Gefühlen am Beispiel der japanischen Emotion *Amae* (vgl. Morsbach, Tyler 1986) sowie die Forschung von Arlie Russel Hochschild zu Bedeutung von Gefühlsnormen und -arbeit für soziale Situationen (vgl. Hochschild 1979).

63 Für einige der ersten Sammelschriften der deutschsprachigen Politikwissenschaft vgl. bspw. Heidenreich, Schaal 2012; Klein, Legrand, Leif 1999 sowie die Zeitschrift des Hamburger Institutes für Sozialforschung *Mittelweg* 36 2005 (1).

Schließlich weist der epistemische Status auf die Frage hin, inwiefern Gefühle selbst das Wissen über sie prägen. Hierzu lassen sich wiederum zwei aneinanderliegende Differenzen ausmachen:

Die eine der beiden Differenzen entsteht an der Debatte über die Notwendigkeit, ein gewisses Gefühl selbst zu empfinden, um über dieses Aussagen treffen zu können. Hierbei treffen zwei differente Positionen aufeinander, die jedoch nicht trennscharf wissenschaftlichen Disziplinen zugeordnet werden können. Die eine Position ist der Überzeugung, dass es zum Verstehen von Gefühlen nicht notwendig ist, Gefühle selbst zu erfahren. Dieser Ansicht nach gelange ich zu keiner tiefergehenden Einsicht über die vermeintliche Freude meines Freundes dadurch, dass ich selbst bereits Freude empfunden habe. Dementsprechend argumentiert die Gegenposition, dass die Gefühlserfahrung grundlegend ist, um Gefühle zu verstehen, sich Gefühle aber nicht einfach nachfühlen lassen. Aus diesem Grund ist es beispielsweise von Bedeutung, die subjektiven Empfindungen, die *people of color* durch Rassismus erfahren haben, durch diese zur Sprache zu bringen, anstatt abstrakt über sie zu sprechen.

Die andere Differenz betrifft den konkreten Einfluss von Gefühlen auf Wissen und die ethische Bewertung dieses Einflusses, die ich im folgenden Abschnitt thematisiere. Welche Bedeutung kommt einzelnen Gefühlen oder Gefühlen per se in der Konstitution von Wissen zu? Welchen Effekt vermag dieses Wissen über Gefühle wiederum auf das Fühlen selbst zu haben? In Anlehnung an das Zitat Feyerabends zu Beginn dieses Kapitels: Inwiefern ist das Wissen über Gefühle selbst gefühltes Wissen? Die Antworten, die hierauf gegeben werden, prägen so den Umgang mit Gefühlen. Beispielsweise ist es in naturwissenschaftlichen Forschungen nicht unüblich, Gefühle als Störfaktoren zu regulieren, da sich in ihnen so etwas wie pure Subjektivität artikuliert. Andere Gefühlsdispositionen – wie Neugier oder Verwunderung – gelten hingegen als Ideale guter Forschung. Hier liegt einer der Ansatzpunkte einer wirkmächtigen Differenz, der zwischen Rationalität und Emotionalität.⁶⁴

1.4 Zum ethischen Status: Wie umgehen mit Gefühlen?

Die dritte Dimension betrifft den *ethischen Status von Gefühlen*. Oder um es auf eine allgemeinere Frage zu bringen: Wie umgehen mit Gefühlen?

Eine erste Differenz artikuliert sich zwischen jenen Antworten, die Gefühle positiv, und jenen, die sie negativ bewerten. Den einen – ich will es die *hedonistische Lesart* nennen – gelten Gefühle als zu kultivierende und auszulebende menschliche Eigenschaften. Aus der antithetischen Lesart, die ich als *stoizistisch* bezeichne, sind

64 Vgl. de Sousa 2016, S. 26f., 281ff.

Gefühle gefährliche Wirren der Menschen, die diese auf Abwege zu führen drohen.⁶⁵ »Die Konsequenz«, so lässt sich mit Landweer und Renz sagen, »ist in beiden Fällen dieselbe: Emotionen sind zu bearbeiten, damit sie den Handlungszielen angemessen oder moralisch wertvoll sein können.«⁶⁶

Allerdings sind nur selten Auffassungen anzutreffen, die sich eindeutig dem einen oder dem anderen Lager zuordnen lassen. Zumeist drückt sich diese Differenz innerhalb einer Auffassung aus, was sich an der Position Augustinus' veranschaulichen lässt: Diesem kommt es zu, das antike Gefühlsdenken der Stoiker⁶⁷ mit der christlichen Sündenlehre verbunden zu haben. Dabei unterscheidet er zwischen *passiones*, der geistigen Zustimmung oder Bewertung eines Gefühls, und *affectus*, der unwillkürlichen Bewegung der Seele.⁶⁸ So vermag ich geistig dem Glück einer lieben Freundin zuzustimmen, die ihrem Traum nachgeht (*passiones*). Dennoch mag mich im Moment des Abschieds von ihr die Trauer ergreifen (*affectus*).

Für den ethischen Status von Gefühlen ist diese Unterscheidung in zweierlei Hinsicht aufschlussreich. Zum einen schreibt Augustinus beiden Varianten zu, potenziell positiv wie negativ sein zu können – im Gegenteil zu den Lesarten zuvor. Positiv sind sie dann, wenn sie einen Menschen von der Sünde abbringen und ihm helfen, sich Gott zuzuneigen.⁶⁹ Entsprechend sind sie negativ, wenn sie Menschen von einem guten christlichen Leben abbringen. Die Bewertung der beiden Regungen erfolgt also bereits von einem gewissen moralischen Standpunkt aus.

Zweitens schlägt Augustinus gewisse Umgangsweisen mit den negativen Ausprägungen der beiden Regungen vor: Dabei haftet dem *affectus* auch eine negative Konnotation an, denn er gehört derart zum menschlichen Leben, dass ihm nicht zu entfliehen ist und er bestenfalls kontrolliert werden kann. Eine falsche *passiones* lässt sich bei Augustinus zumindest durch Glaubensarbeit »therapieren«.⁷⁰

Gefühle – so lässt sich die Differenz für die Auffassung von Augustinus zusammenfassen – sind nicht per se positiv oder negativ, gut oder schlecht, dem Leben

65 Vgl. Solomon 1998b, S. 287. In der politischen Ideengeschichte zeichnet sich eine ähnliche Differenz ab. Dabei stehen liberale und deliberative Ansätze dafür, Gefühle aus politischen Prozessen auszuklammern, da sie als Gefühl der Masse eine Gefahr für die Interessen der Einzelnen respektive den vernünftigen Austausch der Individuen darstellen. Für den Republikanismus sind Gefühle hingegen aufgrund ihrer gemeinschaftsbildenden Rolle von Bedeutung (vgl. Heidenreich 2012, S. 12–16).

66 Landweer, Renz 2008, S. 6.

67 Einflussreich im antiken Gefühlsdenken waren insbesondere die Stoiker, welche Gefühle als Abirrung und Fehlurteile deuteten. Sie betonten die Abwege, auf die es führt, sich seinen Gefühlen hinzugeben, und sahen in der Askese einen Weg, aus solchen Irrungen herauszufinden (vgl. Buddensiek 2008).

68 Vgl. Augustinus 1977, S. 429–433.

69 Vgl. Brachtendorf 2008, S. 148.

70 Vgl. Brachtendorf 2008, S. 146; Augustinus 1977, S. 171ff.

förderlich oder hinderlich. Eine solche Bewertung ist vielmehr abhängig davon, in welchem Verhältnis die Gefühle zum christlichen Glauben stehen und wie sehr sie einen Menschen überwältigen. Hieraus leitet sich schließlich ab, ob und inwiefern auf Gefühle einhegend oder kultivierend reagiert wird. Mit anderen Worten: Wurde zuvor die Differenz zwischen einseitig affirmierenden oder negierenden Umgängen mit Gefühlen ersichtlich, zeigt das Beispiel des Augustinus, wie die Differenz in der Bewertung und im Umgang mit Gefühlen von einem vorausgesetzten moralischen Kriterium abhängt: dem christlich-gottestreuen Leben.

Eine verwandte Differenz betrifft die Bewertung bestimmter Gefühle, die bereits in der Kategorisierung in positive Gefühle (meist Glück, Liebe und Freude) und negative Gefühle (Angst, Hass, Neid und andere) anklingt.⁷¹ Auch in diesem Fall entspricht der Umgang mit bestimmten Gefühlen dieser Differenz: Als positiv gelesene Gefühle gelten als erhaltens- und erstrebenswert. Sie werden als Gefühlswaren konsumiert (zum Beispiel als Liebesromane, in Wellnesscentern oder Selbstfindungstrainings), für sie wird investiert (Geld, Lebenszeit oder sogar negative Gefühle) und sie leiten als Ideale das Handeln an (die große Liebe, das wahre Glück, die Selbstverwirklichung).⁷² Die als negativ gelesenen Gefühle werden hingegen stillgelegt oder an einem geeigneten Ort zum Ausdruck gebracht, beispielsweise qua Therapie.⁷³ Eine einseitige Affirmation oder Negation von Gefühlen hält hier ebenfalls nicht stand. Im Gegensatz zu Augustinus zeigt diese Darstellung allerdings, dass es nicht nur den eigenen moralischen Standpunkt, sondern verschiedene Kulturen des ethischen Umgangs mit Gefühlen gibt, in denen Menschen operieren. Die Frage nach dem ethischen Status gewinnt hier an Komplexität: In welchen Kontexten wird mit was für Gefühlen aus welchen Gründen wie umgegangen?⁷⁴

Im Vergleich zwischen diesen Schilderungen und der Position von Augustinus wird zudem deutlich, dass diese Dimension an Varianz gewinnt, wenn gefragt wird, *wann*, falls überhaupt, mit Gefühlen umgegangen werden *muss*. Bei Augustinus gibt es zwei Einsatzpunkte – das Abweichen vom christlichen Weg sowie die Überwältigung eines Menschen durch den *affectus*.⁷⁵ Dementgegen steht ein Bild, das na-

71 Ein Beispiel einer solchen Differenzierung bietet Michael Walzer, dessen Auffassung von Gesellschaftskritik ich in Kapitel 3.2 behandle. Für Walzer sind diejenigen Gefühle für eine gute Gesellschaftskritik von Bedeutung, die Gemeinschaftlichkeit ermöglichen. All jenen Gefühlen, die diese Voraussetzung nicht erfüllen, ist er folglich gegenüber skeptisch (vgl. Walzer, Wördemann 1999, S. 66–94).

72 Vgl. Illouz 2018b; Shachak 2018; Mixa 2016; Berlant 2011, S. 22–49.

73 Vgl. Ehrenberg 2004, S. 59ff.

74 Vgl. Illouz 2015, S. 30ff.; Landweer, Renz 2008, S. 12ff.

75 Grundlegender wäre noch zu untersuchen, was ideengeschichtlich die Motive dafür sind, Gefühle zu negieren und unter Kontrolle zu bringen. Ein Grund der von mir als *stoizistisch* bezeichneten Position könnte im Kontroll- und dem damit verbundenen Selbstbestimmungsverlust liegen. Beispiele böten hier die Raserei (vgl. Eis, Metje 2019, S. 190–192)

helegt, dass wir zweifelsfrei immer schon und fortwährend mit Gefühlen umgehen und je nach soziokulturellem und historischem Hintergrund gewisse Umgangsweisen mit Gefühlen pflegen.⁷⁶ Die Frage nach den Einsatzpunkten gewinnt vor allem dann an Bedeutung, wenn verschiedene Ethiken der Gefühle in einen politischen Zusammenhang gebracht werden. So wurden wiederholt unter dem Deckmantel von gefühlbetonten Zuschreibungen wie ›dem Wilden‹, ›der Hysterikerin‹ oder ›dem Weichling‹ Menschen diskriminiert und der sozialen Kontrolle unterworfen.⁷⁷ Ein Umgang mit Gefühlen lässt sich vor diesem Hintergrund dann als ein *politischer* Umgang interpretieren, wenn das gesellschaftliche Zusammenleben gefühlt wird, Gefühle in Politiken aufgehen oder gezielt für diese genutzt werden.⁷⁸ Gefühle erscheinen dann sowohl als Chance als auch als Gefahr, weshalb abhängig von dieser Bewertung mit ihnen situativ umgegangen werden kann.

Schließlich stellt sich entlang des ethischen Status von Gefühlen die Frage, inwiefern dieser das Wissen über Gefühle oder Annahmen über ihr Wesen prägt. So kann die Suche nach einem Umgang mit Gefühlen überhaupt erst Anlass dafür sein, Wissen über sie zu generieren. Für einen Forschungsprozess ist dies eine Frage nach seiner grundlegenden Motivation: Will ich Gefühle verstehen, um mit ihnen umzugehen, wie es oft in therapeutischen Kontexten der Fall ist, oder sollen sich die Umgangsweisen aus der Erkenntnis über Gefühle ableiten, wodurch dem ethischen Status ein gewisses Wissen über Gefühle aufgebürdet würde?⁷⁹

1.5 Differenz & Gefühl – Zwischenfazit

Die Vielzahl begrifflicher Varianten (*Affekt*, *Emotion*, *Sentiment*, *Empfindung* etc.), das Tableau konkreter Gefühle, jeweils wiederum in diversen Ausprägungen, und das umfangreiche disziplinäre Spektrum mit jeweils eigenen Traditionen – meine erste Annäherung an das Thema *Gefühl* war angesichts dessen von einem Überforderungsgefühl bestimmt. Ein erster Versuch, diesem zu begegnen, bestand in der Betrachtung drei jüngerer Brüche in der Beschäftigung mit Gefühlen. Doch die Debatten des *emotional turns*, des *affective turns* sowie die um eine vermeintliche Emo-

oder die blinde Liebe (vgl. de Sousa 2015, S. 9–11). Dies gilt auch für wissenschaftliche Disziplinen: So weist beispielsweise Anja Besand für die deutschsprachige Politische Bildung darauf hin, dass sich aufgrund der Erfahrungen der Massenmanipulation im Nationalsozialismus eine gewisse Angst vor dem Gefühl verfestigt habe (vgl. Besand 2014, S. 375).

76 Vgl. Illouz 2015, S. 15.

77 Vgl. Foucault 2012, S. 103ff.

78 Vgl. bspw. Bargetz 2020; Korte 2015a; Seyd 2015; Ahmed 2014b; Schaal, Heidenreich 2013; Sauer 1999 sowie weiterführend Kapitel 3. bis 5.

79 Für einen heterogenen Zugang zu Gefühlen vgl. die Ausführungen zu Sedgwick in Kapitel 3.6 sowie meine Untersuchungsergebnisse in Kapitel 4. dieser Arbeit.

tionalisierung des Politischen boten zwar Anregungen, minderten jedoch kaum die erdrückende Vielfalt, die sich mit einer ersten Annäherung an das Thema verbindet. Die verschiedenen Ansätze, die ich rezipierte, schienen stets Gewichtungen vorzunehmen, die dazu führen, dass gewisse Aspekte von Gefühlen in den Hintergrund gerieten. Was aber, wenn sich Gefühle überhaupt nicht fixieren lassen, die terminologische und disziplinäre Vielfalt Ausdruck eines heterogenen Phänomens ist. Ich schlug in Rekurs auf de Sousa vor, *Gefühl* als ein Phänomen aufzufassen, das ambivalent ist und phänomenal auf mehreren Ebenen präsent sein kann, weshalb es sich nicht auf einen treibenden Faktor reduzieren lässt. Aufgrund dieser Einsicht rückte ich davon ab, *Gefühl* positiv zu definieren. Um es als Phänomen wie als theoretischen Begriff zu erfassen, ging ich stattdessen dazu über, mich den Differenzen zu widmen, die zwischen unterschiedlichen Zugängen zu Gefühlen angelegt sind – die entweder theoretisch-implizit oder explizit im wissenschaftlichen Streit zum Ausdruck kommen. Entlang ausgewählter Beispiele habe ich einige solche Differenzen zusammengetragen, die sich heuristisch in drei Dimensionen verorten lassen. Die Bedeutung des Signifikanten *Gefühl* lässt sich somit in der *Sphäre der Differenzen* um den ontologischen, den epistemischen und den ethischen Status von Gefühlen vermuten. Weiterführend wäre in Betracht zu ziehen, welche Ansätze in einer bestimmten historischen Episode miteinander in Differenz stehen und vor welchen gesellschaftlichen Hintergründen diese Ansätze entstehen und argumentieren. Ich gehe daher davon aus, dass die Differenzen dynamisch sind, neue zum Denken der Gefühle hinzustoßen und andere verschwinden. Die besagte Sphäre oszilliert also abhängig von den wechselnden konzeptionellen Spannungen um *Gefühl*. Mein Argument in diesem Kapitel und mein Vorschlag für einen Einblick in das Thema lassen sich damit wie folgt umreißen: Was der Signifikant *Gefühl* jeweils bedeutet, ist Ausdruck der differenziellen Auffassungen des Begriffes, die stets nur eine Teil-, nie aber eine völlige Fixierung von *Gefühl* bieten können. Trotzdem zeigt eine Betrachtung der Differenzen zwischen solchen Auffassungen eine strukturelle Gemeinsamkeit auf den Ebenen, auf denen sie formuliert werden: Sie alle formulieren Aussagen zum ontologischen, zum epistemischen und zum ethischen Status dessen, was wir unter dem Begriff *Gefühl* zusammenfassen können.

Schließlich stellt sich am Ende dieses Einblicks in die Diskurse um *Gefühl* die Frage, wo ich mich in diesen verorte. Es liegt mir fern zu behaupten, dass der vorgeschlagene, auf Differenz basierte Zugriff eine neutrale oder ahistorische Position darstellt. Wie im Verlauf des Kapitels unterschwellig deutlich wurde, gelangte ich erst durch meine anfängliche Überforderung zu einer Auffassung, die, um noch einmal Feyerabend zu bemühen, mein Gefühl für die Welt der Gefühle fasst. Ich will im dritten Kapitel dieser Arbeit hierauf und auf die Dimensionen zurückkommen, um sie dafür zu nutzen, die affekt- und emotionstheoretischen Positionen verschiedener Kritiken politischer Gefühle zu verdeutlichen. Zunächst aber gilt es, sich mit *Kritik* dem anderen Begriff zuzuwenden, der konstitutiv für die vorliegende Arbeit

ist. Ich werde dazu ähnlich verfahren, allerdings werden sich die Dimensionen von Kritik weniger ideengeschichtlich als an den Kritikdiskursen des 20. und 21. Jahrhunderts orientieren, da sich *Kritik* nicht in verschiedene Teilbegriffe ausdifferenziert hat und die Differenzen noch ›näher‹ beieinander liegen.