

3. Kritiken politischer Gefühle

Lassen sich Gefühle kritisieren? Womöglich ist diese Frage manchen eine widersinnige. Immerhin scheinen sich Gefühle entweder als Quell der Irrationalität einer rationalen Kritik zu entziehen oder es haftet ihnen etwas Natürliches an, dem mit Vernunft oder Logik nicht beizukommen ist.¹ Vielleicht ahnen andere folgenschwere Konsequenzen hinter dieser Frage: Was würde aus Liebe und Hoffnung, wenn eine Kritik sie zu ihrem Objekt machte? Was würde aus dem Bauchgefühl, das uns ein richtiges Handeln spüren lässt? Lassen sich Gefühle also kritisieren? Aus diesen Perspektiven muss die Antwort offensichtlich unisono ›nein‹ lauten.

Mit ›ja‹ wird hingegen vermutlich eine andere Frage zum Zusammenhang von *Kritik* und *Gefühl* beantwortet: Ist Kritik durch Gefühle bedingt? Alltagsverständlich scheint es evident, dass menschliches Handeln stets *auch* gefühlt wird – so eben auch das Kritisieren. Plötzlich scheinen die Gefühle – wie noch in der ersten Verwendung – für unseren Vernunftgebrauch keine Zumutung mehr zu sein;² der Dualismus zwischen Rationalität und Irrationalität löst sich dann ebenso schnell auf wie der zwischen Natur und Kultur. Oder er wird dermaßen komplex, dass wir uns umfassender Definitionsbestrebungen zugunsten einer phänomenalen Beschreibung entledigen.³

Kritik *an* Gefühlen wirkt widersinnig, während Gefühle offensichtlich Kritik bedingen – bezieht man diese Feststellungen aufeinander, so scheinen sie sich gegenseitig zu negieren. Die Kritik an Gefühlen wird einerseits umso schwieriger, wenn Gefühle zur Bedingung des Kritisierens selbst werden; andererseits erhält eine ›erfolgreiche‹ Kritik an Gefühlen eine Konnotation rationaler Gefühllosigkeit. Was in diesem widersprüchlichen Verhältnis zwischen *Gefühl* und *Kritik* nachwirkt, sind geschichtsträchtige und diskursmächtige Auffassungen von Kritik – als rationaler Urteilsfindung – und Gefühl, als stets störende, aber zutiefst menschliche Irrationalität.⁴

1 Vgl. de Sousa 2011, S. 188.

2 Vgl. de Sousa 2016, S. 24.

3 Vgl. bspw. Ahmed 2014b; Cvetkovich 2012.

4 Vgl. unter anderem Penz, Sauer 2016, S. 21ff.; de Sousa 2016, S. 40ff.; Walzer, Wördemann 1999, S. 88.

Mit dem dritten Kapitel setze ich an diesem Widerspruch an, indem ich mich dem Theorie- und Forschungsfeld der *Kritiken der Gefühle*⁵ widme. Diesem lassen sich unterschiedliche Auffassungen einer möglichen Verbindung zwischen *Kritik* und *Gefühl* entnehmen.⁶ In Rückbezug auf die Fragestellung dieser Arbeit interessiert mich, welche Ansatzpunkte dieses Theorie- und Forschungsfeld für einen kritischen Umgang mit politischen Gefühlen bietet. Hierzu untersuche ich sechs Ansätze, die Gefühle in ihrer Politizität ernst nehmen, wodurch sie gewissermaßen ein Subfeld zwischen den Kritiken der Gefühle bilden.⁷ Ich spreche daher bei den sechs zu untersuchenden Ansätzen von *Kritiken politischer Gefühle*.

Als analytische Differenzierungshilfe meiner Untersuchung dient die Begriffskomposition *Kritik der Gefühle*, die zwei Lesarten nahelegt. Die Lesart im *genitivus obiectivus* verweist darauf, wie Gefühle – ob als leiblich gespürte Gefühlserfahrungen oder abstraktes Narrativ – zum Objekt von Kritik werden. Es handelt sich dabei um eine Kritik *an* Gefühlen, auf die auch die erste der oberen Fragen anspielt. Die komplementäre Lesart von Kritik der Gefühle im *genitivus subjectivus* macht dagegen auf die zweite Frage aufmerksam und umfasst, wie Gefühle je nach Ansatz motivational, modal oder auch performativ in Kritik zum Ausdruck kommen. Der doppelte Genitiv hilft zu thematisieren, auf welche Weise ein Ansatz jeweils beide Begriffe miteinander in Verbindung setzt und was er dadurch dem geschilderten Widerspruch zwischen beiden Verbindungsweisen entgegenzuhalten vermag. Weder die in diesem Kapitel versammelten Theorien noch mein eigenes Forschungsvorhaben zielen also darauf, Gefühle dadurch abzuwerten, dass sie lediglich zum Objekt von Kritik werden. Stattdessen werde ich zeigen, dass Kritiken der Gefühle

5 Ich verwende hier bewusst den Plural *Kritiken der Gefühle*. Ich werde folgend ausführen, dass sich verschiedene mögliche Verbindungen zwischen *Kritik* und *Gefühl* herstellen lassen, wovon die hier zu untersuchenden Kritiken politischer Gefühle nur eine mögliche Variante darstellen.

6 Die Voraussetzungen dazu wurden in den beiden vorherigen Kapiteln geschaffen: Ich habe dargelegt, dass *Cefühl* – als vorgeschlagener Oberbegriff – seit der Antike entlang von drei Dimensionen theoretisiert wird, die auch die zentralen Arbeitsfelder universitärer Philosophie darstellen könnten. Demgegenüber differenzierte sich *Kritik* seit ihrer Renaissance durch die Autor:innen der Aufklärung von einem intellektuellen Handwerk in verschiedene Domänen bis in das Alltagsleben hinein aus. Vor diesem Hintergrund zeigen sich diverse Differenzen, die sich in mindestens fünf Dimensionen von Kritik clustern lassen. Beide Kapitel behandelten die Ambivalenz in der Theoretisierung von *Cefühl* und *Kritik* und stellten dar, wie die beiden jeweiligen Begriffe als bedeutungsleere Zentren wissenschaftlicher Ausdeutung und wechselseitiger Differenz fungieren. Die beiden Kapitel zeigen beispielhaft für den Rest dieser Schrift die theoretisch-terminologische Offenheit, durch die Ansätze erschlossen werden können, die teils unterschiedlichen Logiken folgen.

7 Für eine weiterführende Eingrenzung dieses Subfeldes im Theorie- und Forschungsfeld der Kritiken der Gefühle vgl. das nachfolgende Kapitel 3.1.

von Bedeutung sind, gerade weil sie sich einer solchen Trennung konzeptionell wie performativ entledigen oder sich sogar direkt gegen diese richten.⁸

Ich werde wie folgt vorgehen: Zunächst umreißt ich die jeweilige Theorie in wesentlichen Zügen. Bei einigen dieser Darstellungen handelt es sich um textnahe Lektüren ausgewählter Schriften – wie beispielsweise bei den Unterkapiteln zu Eva Illouz' oder Eva K. Sedgwick's Auffassungen. Andere sind hingegen Destillate verschiedener Schriften – wie im Fall von Michael Walzer oder Brigitte Bargetz. Am Ende einer jeden Darstellung fasse ich die jeweilige Theorie knapp zusammen und greife dafür auf die Dimensionen zu *Gefühl* aus Kapitel 1. und denen zu *Kritik* aus Kapitel 2. zurück. Auf jede Darstellung einer Theorie folgt eine Untersuchung, die sich an vier Fragen orientiert (3.2 bis 3.7): Zum einen will ich die politisch-wissenschaftliche Aus- und Zielrichtung der jeweiligen Theorie eruieren, also fragen, *was die jeweilige Theorie will* (I). Diese Formulierung spielt bewusst nicht auf die Intention der jeweiligen Autor:innen an, sondern auf die Eigenständigkeit und Wirksamkeit von Theorien – ein Akzent, das den Studien Sedgwick's und Vogelmann's entlehnt ist.⁹ Im Anschluss thematisiere ich entlang des doppelten Genitivs, *wie ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in dieser Theorie aufeinander bezogen werden* (II). Nicht jede der angeführten Auffassungen verwendet genau diese beiden Begriffe, es werden auch andere oder erweiterte Varianten genutzt. Beispielsweise spricht Didier Eribon von *kritischem Denken* und Michael Walzer von *Gesellschaftskritik*. Wie in den beiden vorherigen Kapitel begründet, nutze ich die Begriffe *Kritik* und *Gefühl* also bedeutungssoffen, um auf die spezifischen Auslegungen der einzelnen Ansätze eingehen zu können. Drittens will ich fragen, *welche Widerstände die jeweilige Theorie als eine Kritik politischer Gefühle birgt* (III). Mit *Widerständen* möchte ich allerdings weniger auf den politisch-aktiven Gebrauch des Begriffes anspielen. Mir scheint, *Widerstände* beschreibt am besten die Erfahrungen der Blockade, Irritation oder auch Renitenz, die mich im Verlauf der Lektüren affizierten. Es handelt sich um Probleme, Widersprüche oder Lücken, die sich mir in der Rezeption der Ansätze auftaten und an denen diese potenziell weitergetrieben werden können. Viertens erläutere ich, *welche besonderen Anregungen die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes bietet* (IV). Dafür beziehe ich mich nicht nur auf die theoretisch-praktischen Stärken eines Ansatzes, sondern auch auf einzelne Theoriebausteine, Fragen oder besagte Widerstände. Die Erkenntnisse meiner Untersuchungen werden schließlich im Kapitel 3.8 tabellarisch zusammengefasst. Diese Übersicht soll der Diskussion von vier *Impulsen* im vierten Kapitel dienen, die aus der vergleichenden Gesamtschau der behandelten Theorien erwächst.

Um das Theoriefeld der Kritiken politischer Gefühle zu untersuchen, gilt es aber zunächst die Auswahl der Untersuchungsgegenstände zu erläutern. Wie ich folgend

8 Vgl. Neumayr 2007a, S. 14f.

9 Vgl. Vogelmann 2022, S. 540ff.; Sedgwick, Frank 2003.

darlege, unterscheidet die sechs ausgewählten Theorien im Vergleich zu anderen Verbindungsversuchen beider Begriffe, zu anderen Kritiken der Gefühle, ein spezifischer Bezug zu Politik und dem Politischen.

3.1 Zu Auswahl und Eingrenzung des Theoriefeldes der Kritiken politischer Gefühle

Bevor ich das Feld der Kritiken politischer Gefühle durch die Analyse ausgewählter Theorien zusammentrage, will ich einige Eingrenzungen vornehmen und begründen, warum ich von Kritiken *politischer* Gefühle spreche. Ich werde also zunächst die Auswahl der sechs Ansätze, die ich in diesem Kapitel untersuche, begründen und sie durch einen inhaltlichen Vorgriff von anderen Zugängen abgrenzen, die *Kritik* und *Gefühl* aufeinander beziehen. Anschließend beziehe ich die herausgearbeiteten Tendenzen auf die Politikbegriffe, die in *radikalen Demokratietheorien* diskutiert werden.

Die Auswahl der Ansätze sowie die vorliegende Arbeit in ihrer Gänze basieren auf der Annahme, dass eine theoretische Verbindung zwischen *Gefühl* und *Kritik* keinen Widerspruch darstellt, also theoretisch-konzeptionell möglich ist.¹⁰ Damit grenzen sich die hier behandelten Ansätze von denjenigen ab, für die Gefühle nicht durch Kritik zugänglich sind und in deren Vollzug sie eine Hürde darstellen, beispielsweise indem Gefühle eine logische respektive rationale Urteilsfindung qua Kritik erschweren.¹¹ Zudem habe ich die Beiträge ursprünglich danach ausgewählt, dass sie eine Theoretisierung der Verbindung beider Begriffe erkennen lassen. Es handelt sich also insofern um Theorien, konzeptionelle Vorschläge des *Sprechens über* das Verhältnis von *Kritik* und *Gefühl*. Es ist mir wichtig, diesen Umstand zu betonen, da eine Vielzahl von Analysen, Praktiken und Interventionen existieren, die gefühlskritisch operieren und sich entsprechend verstehen, hier aber nicht Thema sein werden.¹²

Die hier vorgestellten Ansätze stimmen mindestens in einer von zwei Aussagen überein: ›Gefühle lassen sich kritisieren‹ oder ›Kritik vollzieht sich gefühlt.‹ Diese Arbeitshypothese einer einander nicht negierenden, konzeptionellen Verbindbarkeit zwischen *Kritik* und *Gefühl* eröffnet den Raum sowohl für empirische Forschungsarbeiten als auch, wie ich es folgend tun werde, für Theoriebildungen. Axiomatisch auf dieser Arbeitshypothese aufbauend werde ich untersuchen, wie die aus-

10 Vgl. de Sousa 2016, S. 56f.

11 Vgl. Vogelmann 2017b, S. 102; Stederoth 2011, S. 1346.

12 Insbesondere in feministischer Tradition ist die Verflechtung von *Kritik* und *Gefühl* mehrfach indirekt Thema einzelner Studien geworden. Beispielsweise in: Mixa et al. 2016; Penz, Sauer 2016; Ahmed 2014b; Baier et al. 2014; Cvetkovich 2012; Mixa, Vogl 2012; Berlant 2011; Huber et al. 2007a; Neumayr 2007b.

gewählten Theorien eine solche konzeptionelle Verbindung herstellen, welche Zielrichtung sie dabei verfolgen und welche immanenten Widerstände sie sich damit einhandeln.

Ausgehend von meiner Arbeitshypothese habe ich sechs Ansätze ausgewählt. Es handelt sich um zeitgenössische Theorien, die maximal bis in die 1980er Jahre zurückreichen und von denen einigen in ihren Forschungsbereichen der Status ›moderner Klassiker‹ zukommt.¹³ Konkret behandle ich die folgenden sechs Theorien:

- Die *verbunden-interpretative Gesellschaftskritik* Michael Walzers,
- die *postnormative Kritik authentischer Gefühle* von Eva Illouz,
- das *kritische Denken* Didier Eribons,
- die *affirmative Kritik* Brian Massumis,
- das *Reparative Lesen* Eve Kosofsky Sedgwick und
- die *kritisch machtsensible Affekttheorie* von Brigitte Bargetz.

Über die Grundannahme einer theoretischen Plausibilität von Kritiken der Gefühle hinaus zeichnen sich die sechs ausgewählten Theorien durch zwei ihnen implizite, diskursiv-konzeptionelle Tendenzen aus, die sie zu unterschiedlichem Grad prägen. Durch diese beiden Tendenzen bilden sie im Forschungsfeld der Kritiken der Gefühle ein eigenes (Sub-)Theoriefeld, das ich in dieser Arbeit als das der *Kritiken politischer Gefühle* bezeichne:¹⁴

(I) Bei den nachfolgend untersuchten Kritiken der Gefühle handelt es sich um *politisch-sozialtheoretisch fundierte* Theorien, was insbesondere in einer konzeptionellen *Distanz(-ierung)* zu *psychologischen Zugängen zu Gefühl* und *Kritik* Ausdruck findet. Diese Tendenz zeigt sich an den folgenden Faktoren:

Zunächst knüpften die sechs Ansätze ideengeschichtlich an Konzepte, Theorien oder Diskurse an, die nicht in psychologischer Tradition stehen, folglich nicht mit

13 Dieser Vorzug jüngerer gegenüber älteren Ansätzen ist nicht nur meinem persönlichen Interesse geschuldet. Ein theoretisches Argument, welches im Verlauf meiner Untersuchung an Schärfe gewinnen wird, liegt der Auswahl zugrunde. Es lässt sich gerafft auf die folgende Überlegung bringen: Wenn Theorien nicht nur politische Gefühle zum Gegenstand haben, sondern zugleich Produkte ebendieser affektiven, politischen und sozialen Immanenzverhältnisse sind, dann liegt es um der Aktualität der Suche nach einem kritischen Umgang mit politischen Gefühlen willen nahe, Kritiken der Gefühle zu untersuchen, die sich auf zeitgenössische politische Gefühle beziehen.

14 Zur Identifikation und Eingrenzung anderer solcher Subfelder der Kritiken der Gefühle bedarf es weiterer Forschungsbemühungen. Vermuten lassen sich eigenständige konzeptionelle Strömungen in anglosächsischen Moraltheorien (vgl. Brandt, Smith 2010) und der klassischen Psychoanalyse (vgl. bspw. Freud 1900, S. 100–126). Zudem wäre zu eruieren, inwiefern fiktionale und autofiktionale Textformen die Funktion einer Kritik der Gefühle erfüllen können (vgl. bspw. Pessoa 2019).

entsprechender Theoriebildung oder Terminologie befasst sind. Darunter stehen mit Michael Walzer und Eva Illouz die ersten beiden Autor:innen meiner Untersuchung in der sozialtheoretischen respektive soziologischen Tradition der Kritischen Theorie. Demgegenüber sind die Ansätze Didier Eribons und Brian Massumis durch die französische Theoriebildung des Poststrukturalismus beeinflusst, wobei Massumi zudem an die Affektenlehre Spinozas anschließt. Die kulturwissenschaftliche Theorie Eve Kosofsky Sedgwick und Brigitte Bargetz' politikwissenschaftliche Perspektive sind schließlich stärker queer-feministisch beeinflusst. Keiner dieser sechs Ansätze geht allerdings vollends in einer dieser (Sub-)Disziplinen auf oder wirkt allein in ihr. Die Rezeption der sechs Autor:innen weist stattdessen Referenzen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen auf.

Einige der Ansätze gehen zweitens gewollt auf Distanz zu ›der‹ Psychologie respektive Psychoanalyse.¹⁵ So schließt Didier Eribon das *Unbewusste* und die sich daraus ableitenden psychoanalytischen Konzepte grundlegend aus, da durch diese die kollektiven und höchst heterogenen Prozesse gesellschaftlicher, historischer und politischer Subjektwerdung individualisiert und universalisiert würden.¹⁶ Im Gegensatz dazu macht Eva Illouz die wissenschaftliche und populärpsychologische Arbeit an Gefühlen zu ihrem soziologischen Forschungsthema, in dem sie eine

15 Tatsächlich ist diese Abgrenzung nicht unproblematisch, da in ihr die Distanz zu *Therapie*, zu *Psychologie* und zu *Psychoanalyse* fließend ineinander übergeht und deren jeweilige innere Vielfalt an praktischen und theoretischen Zugängen zugunsten der Begründung einer eigenen Position unberücksichtigt bleibt. Der Eindruck, demnach ›die Psychologie‹ ein konstitutives Anderes der Kritiken politischer Gefühle darstellt, liegt somit nicht fern und wäre in einem weiterführenden Forschungsvorhaben zu untersuchen. Da eine umfassende Aufarbeitung dieser Abgrenzung ein noch ausstehendes Forschungsunternehmen darstellt, will ich an dieser Stelle lediglich meine Skepsis gegenüber diesen teils undifferenzierten Distanzierungsbemühungen der behandelten Ansätze äußern. Im Sinne der jeweiligen Theorien möchte ich dennoch auf deren Vokabular zurückgreifen, aber nachdrücklich die Unterscheidung zwischen *Psychologie* und *Psychoanalyse* hervorheben. Demnach lässt sich letztere durch die konzeptionelle Erweiterung der ansonsten bewussten Psyche in der Psychologie um das *Unbewusste* begreifen (vgl. Freud 1991, S. 264f.).

16 Vgl. Eribon 2018, S. 24–31. Eines seiner Beispiele soll Eribons Position nochmals unterstreichen: »Eine psychoanalytische Theorie durch eine gesellschaftliche Theorie der Subjektivität zu ersetzen bedeutet also, den Ödipuskomplex durch das Schulsystem zu ersetzen. Um die eigenen Beziehungen zu anderen, die Beziehungen der anderen zu sich selbst und die eigenen Beziehungen zu sich selbst verstehen zu können, muss man all die Effekte rekonstruieren, die dieses System auf die Beziehung zur Sprache, zur Kultur, zur Zeit und zu den anderen ausübt – zu denen, die einen anderen Platz in der sozialen Welt einnehmen, und deswegen auch zu sich selbst, insofern man sich positiv oder negativ zu den Hierarchien der gesellschaftlichen, professionellen, kulturellen, linguistischen und politischen Legitimität verortet (also als Träger_innen eines positiven oder negativen ›kulturellen Kapitals‹, wie Bourdieu sagen würde)« (Eribon 2018, S. 31).

diskurshistorische Perspektive einnimmt.¹⁷ In diesem Zusammenhang stellt sie beispielsweise hinsichtlich der Struktur therapeutischer Denkart fest:

»Emotional ungesunde Verhaltensformen werden aus impliziten Bezügen zu und Vergleichen mit dem Modell und Ideal des ›vollständigen selbstverwirklichten Lebens‹ abgeleitet. Würden wir dieses Ideal auf den Bereich physischer Gesundheit übertragen, müßten wir in analoger Weise sagen, daß jemand, der das volle Potential seiner Muskelkraft nicht ausspielt, krank ist, mit dem Unterschied nur, daß der psychologische Diskurs die Definition dessen, was als ›kräftiger Muskel‹ gilt, im unklaren läßt und stets hin- und herbewegt.«¹⁸

Im Unterschied zum primären Interesse der Psychologie an der intrapersonalen Konstitution eines Individuums steht bei allen sechs zu untersuchenden Kritiken der Gefühle schließlich das Wechselverhältnis zwischen Strukturdetermination und Subjektivität aus einer politisch-sozialtheoretischen Perspektive im Zentrum. Ihre konzeptionelle Stärke liegt somit in der Sensibilität für die Arten und Weisen, wie Gefühle (für und entgegen Kritik) organisiert und ausgerichtet werden. Wie führen bestimmte Sozialstrukturen (Diskurse, Dispositive, Regime, Grammatiken, Macht- und Herrschaftsverhältnisse) zu einer gewissen Subjektivität (und ihren Gefühlen)? Wie lässt sich durch oder auch trotz Gefühlen qua Kritik eine Veränderung in diesem Verhältnis zwischen Subjektivität und Sozialstruktur initiieren? Unbenommen ist, dass auch die psychologischen Vertreter:innen der Kritischen Theorie oder der Psychoanalyse diese Fragen beschäftigen und eine fruchtbare Verknüpfung zwischen Psychologie und kritischer Gesellschaftstheorie generell möglich ist.¹⁹ Jedoch wird eine psychologische Diagnostik im hier behandelten Theoriefeld nicht auf gesellschaftliche Phänomene übertragen,²⁰ sondern allenfalls als narrative Deskriptionsstütze verwandt – wie beispielsweise im Essay Sedgwicks.²¹ Zudem stehen die folgend analysierten Kritiken der Gefühle der Idee soziokulturell-leiblicher Subjektivierung und Einschreibung nahe oder argumentieren dezidiert für diese.²²

In der Gesamtschau stellt sich diese explizite oder implizite Distanznahme zur Psychologie als eine Hinwendung zur politisch-sozialtheoretischen Perspektivie-

17 Vgl. Illouz 2015, S. 65ff.

18 Illouz 2015, S. 73.

19 So teilt die Kritische Theorie eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Strukturdetermination und Subjektivität (vgl. dazu bspw. Horkheimer 1987, S. 202ff.).

20 Vgl. bspw. Adorno 1972, S. 114ff.

21 Vgl. bspw. Sedgwick 2003a, S. 129–143. An dieser Stelle ihres Essays schildert Sedgwick die Charakteristika der Affekttheorie *Paranoia*.

22 Vgl. Bargetz 2014, S. 121–125; Sedgwick, Frank 2003, S. 93–95; Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 25ff.

rung des Verhältnisses zwischen *Kritik* und *Gefühl* dar. Diese Tendenz wird in der anschließenden Untersuchung der Theorien verstärkt zutage treten.²³

(II) Die Distanzierung zur Psychologie wird durch eine weitere Tendenz ergänzt – die eines *emanzipativen Impetus*, der allen sechs Kritikauffassungen implizit ist. Wie ich in meiner folgenden Untersuchung verdeutliche, unterscheiden sich die Auffassungen entlang der fünf in Kapitel 2. ausgearbeiteten Kritikdimensionen sowie in ihrer Zielrichtung voneinander. Zugrunde liegt ihnen jedoch einer Sozialstruktur immanente Urteile in Frage zu stellen und sich so von diesen zu emanzipieren.²⁴ Worin diese Sozialstruktur genau besteht, variiert entsprechend mit den Ansätzen und reicht von moralischen Kulturen (Walzer) über Gefühlsdispositive (Illouz) und -politiken (Bargetz) bis hin zu sprachlich-diskursiven Deutungen per se (Massumi). Diese Varianz zeigt sich gleichfalls hinsichtlich der anderen Kritikdimensionen.

Die ausgewählten Kritiken der Gefühle unterscheiden sich damit gemeinsam grundlegend von jenen, die der Stabilisierung einer normativen Ordnung dienen. Die politische Theorie Martha Nussbaums kann für eine solche Auffassung als Beispiel gelten. In ihrem Buch *Politische Emotionen* untersucht sie, wie die Idee einer liberal verfassten Gesellschaft, mit der einer emotionalen Kultur vereinbar ist, wie sie Rousseaus Republikanismus vorschlägt.²⁵ Sie unternimmt den Versuch, liberale Gefühlskepsis mit republikanischer Gefühlsaffirmation in Einklang zu bringen. Wie also können Emotionen eine liberale, politische Kultur stützen? Mit ihrer Arbeit verfolgt sie das Ziel, einen Liberalismus zu begründen, der moralisch nicht neutral sei, der »einen bestimmten moralischen Inhalt hat, wobei die gleiche Achtung vor allen Menschen, Rede-, Vereinigungs- und Gewissensfreiheit sowie grundlegende soziale und wirtschaftliche Rechte an erster Stelle stehen.«²⁶

Um diese Freiheiten zu garantieren, bedarf es laut Nussbaum einer kritischen politischen Kultur. In dieser werden die Rede- und Freiheitsprinzipien sowie die mit diesen verbundenen Emotionen ständig der Prüfung qua Kritik unterzogen. Kritik an Gefühlen wie etwa der Liebe zur Nation dient der Herstellung eines begrenzten Dissenses um jene Gefühle. Eines Dissenses, der durch die gesellschaftliche Ordnung und ihre Stabilität beschränkt ist.²⁷ Indem Nussbaum die liberale Moralvorstellung zum kategorial höchsten Gut erhebt, macht sie ihre politische Kritik an Ge-

23 Für die vorliegende Arbeit muss jedoch zunächst offen bleiben, inwiefern die zu untersuchenden Ansätze – ihren ideengeschichtlichen Prägungen und Abgrenzungen zum Trotz – theorieimmanent psychologisch arbeiten. Hierin besteht eine Aufgabe weiterführender Forschung.

24 Vgl. Eribon 2018, S. 8, 32ff.

25 Vgl. Nussbaum 2016, S. 34.

26 Nussbaum 2016, S. 33.

27 Vgl. Nussbaum 2016, S. 20.

fühlen zu einem Instrument der Stabilisierung ebendieses liberalen Gesellschaftsmodells.²⁸

Auch die sechs Theorien, die ich folgend untersuchen werde, beschäftigen sich mit dem Initiieren von Dissens. Konzeptionell sind sie jedoch nicht auf den Erhalt einer liberalen Gesellschaftsformation und der in diese eingebetteten Moralvorstellungen ausgerichtet.²⁹ Anstatt zur Stabilisierung einer vorherrschenden Ordnung beizutragen, bieten die sechs Ansätze das Potenzial, eine solche in ihren fundamentalen Grundzügen in Frage zu stellen, wodurch ebendiese dem politischen Streit zugänglich wird. In unterschiedlicher Schwerpunktsetzung rufen die folgend behandelten Kritiken der Gefühle den Bruch mit der herrschenden Gefühlsordnung auf den Plan oder zeigen, welche Rolle Gefühlen bei einem solchen Infragestellen zukommt.

Das zu untersuchende Theoriefeld ist somit durch zwei Tendenzen gekennzeichnet: durch eine Hinwendung zu einer politisch-sozialtheoretischen Perspektive auf Gefühle, die sich in einer Distanzierung gegenüber psychologischen Auffassungen niederschlägt, sowie durch einen emanzipativen Impetus. Diese beiden Tendenzen decken sich dabei mit einer Differenz, die in der modernen politischen Philosophie breit diskutiert wird.³⁰ In Anlehnung an die erste Tendenz touchieren die ausgewählten Theorien in Bezug auf Gefühle das Themenfeld *formierter* Strukturen, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster, was sich unter dem Begriff *Politik (le politique)* fassen lässt. Eine Kritik der Gefühle findet hierbei stets in Bezug auf und in Abhängigkeit von bestehenden politischen, sozialen oder auch affektiven Verhältnissen statt.³¹ Hingegen bezieht sich der emanzipative Impetus, die zweite Tendenz, auf das Durchbrechen, Infragestellen oder Überwinden solcher Politik *mit* und *durch* Gefühle. In dieser Hinsicht können wir von dem *Politischen (la politique)* sprechen, der flüchtigen Ermöglichung von Alternativen gegenüber den etablierten Verhältnissen.³² Schließlich würde es sich nicht um eine Differenz zwischen

28 So stellt Nussbaum dar, durch welche Pädagogik und welche Inhalte junge Menschen eine patriotische Bildung erfahren können, die sie zugleich zu einer das Gesellschaftsmodell stützenden Kritik befähigt (vgl. Nussbaum 2016, S. 378ff.).

29 Nussbaum 2016, S. 20.

30 Vgl. Comtesse et al. 2019; Agamben et al. 2012; Hebekus, Völker 2012, S. 9–28; Bedorf 2010.

31 Vgl. hierzu insbesondere Kapitel 4.2 sowie Kapitel 5.

32 Vgl. Martinsen 2019, S. 583f.; Wolin 1996, S. 31ff. Eine erste heuristische Annäherung bietet Wolin, wenn er schreibt: »I shall take *the political* to be an expression of the idea that a free society composed of diversities can nonetheless enjoy moments of commonality when, through public deliberations, collective power is used to promote or protect the well-being of the collectivity. *Politics* refers to the legitimized and public contestation, primarily by organized and unequal social powers, over access to the resources available to the public authorities of the collectivity. *Politics* is continuous, ceaseless, and endless. In contrast, *the political* is episodic, rare« (Wolin 1996, S. 31 Herv. F.M.).

Politik und dem Politischen – der Herausbildung politischer (Gefühls-)Strukturen, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster gegenüber deren gefühlspolitisch-emanzipativer Infragestellung – handeln, wenn beide Begriffe nicht aufeinander verweisen würden. Denn nur dann, wenn sich Politiken formieren, können diese auch zur Disposition gestellt werden; und nur wenn diese zur Disposition gestellt werden, können sich überhaupt Politiken gegenüber anderen etablieren. Mit der Begriffskomposition *politische Gefühle*, wie ich sie in dieser Arbeit verwende, möchte ich dieser janusköpfigen politischen Bedeutung von Gefühlen Rechnung tragen.

Kurzum: Die sechs Theorien lassen sich nicht unter einem gemeinsamen Politikbegriff versammeln. Dennoch erlauben sie es auf je unterschiedliche Weise und zu unterschiedlichem Grad, Gefühle in ihrer Politizität ernst zu nehmen. Dieses *Erstnehmen* zeigen einige der zu untersuchenden Ansätze dadurch, dass sie solche Gefühle, die Politiken formieren, befördern oder stabilisieren, zum Objekt ihrer Kritik machen. Andere fassen Gefühle hingegen im Sinne des Politischen auf, indem sie thematisieren, wie Politiken *mit* und *durch* Gefühle in Frage gestellt werden können. In Fortführung dessen will ich das nachfolgend untersuchte Subfeld der Kritiken der Gefühle, das durch die beiden geschilderten Tendenzen markiert ist, als das der *Kritiken politischer Gefühle* bezeichnen.³³

3.2 Michael Walzer: verbunden-interpretative Gesellschaftskritik mit Leidenschaft

Ein erster Ansatz der Kritiken politischer Gefühle findet sich bei dem US-amerikanischen Sozialphilosophen Michael Walzer, der sich in seinen Werken wiederholt mit den Bedingungen von Gesellschaftskritik beschäftigt hat. Er schlägt eine Auffassung von Gesellschaftskritik vor, die dieser Gesellschaft immanent operiert und dennoch einen notwendigen Abstand zu dieser gewinnt, um sich nicht im heillosen Subjektivismus zu verlieren. Walzer beansprucht damit, einen Gegenentwurf zu einer anderen Auffassung zu bieten, der nach Gesellschaftskritik von einer sozial-externen, objektiven Position zu betreiben sei. In einigen seiner Publikationen hält diese Auffassung als Kontrastfolie für Walzers verbunden-interpretatives Theorem her. Ich will diese Differenzierung zunächst übernehmen, um von Walzers Auffassung von Gesellschaftskritik zu den Tugenden guter Kritiker:innen überzugehen.

33 Die Auswahl der Ansätze erfolgte entlang dieser beiden Tendenzen sowie anhand der offenen, konzeptionellen Verbindung zwischen *Kritik* und *Gefühl*. Aufgrund des Umfangs konnten weitere Ansätze nicht berücksichtigt werden, durch die das Theoriefeld zu erweitern wäre; darunter die Arbeiten von Rainer Mühlhoff zur *Immanenz der Macht* (vgl. Mühlhoff 2018b, S. 451–476), Deborah B. Goulds Auffassung *emotionaler Pädagogik* (vgl. Gould 2009, 28ff.) oder Sara Ahmeds Ausführungen zu *Feminist Attachments* in *The Cultural Politics of Emotion* (vgl. Ahmed 2014b, S. 168–190).

Vor diesem Hintergrund werde ich zusammenfassen, inwiefern sich bei Walzers Auffassung von einer Kritik politischer Gefühle sprechen lässt.

3.2.1 Tugendhafte Gesellschaftskritik wider den radikalen Abstand

Die Auffassung, von der sich Walzer abgrenzt, wird von ihm als »externe«, »asoziale« oder auch »übliche« Position bezeichnet.³⁴ Gesellschaftskritik solle – Walzers Interpretation dieser Auffassung zufolge – aus einer Position radikalen Abstands zum Objekt der Kritik erfolgen, also zu der Gesellschaft, aus der auch ebenjene Gesellschaftskritiker:innen ursprünglich stammen. *Radikaler Abstand* bedeutet zweierlei: Einerseits sollen Gesellschaftskritiker:innen einen gefühlsmäßigen Abstand zu Mitmenschen halten, also eine Position einnehmen, die Zugehörigkeit ebenso entbehrt wie Intimität und Wärme; andererseits bedürfe es eines intellektuellen Abstandes, in dem sich Gesellschaftskritiker:innen von der Selbstverherrlichung einer Gesellschaft freimachen können. Kritiker:innen sind dieser Auffassung zufolge, so Walzer, unparteiisch, leidenschaftslos, vorurteilsfrei und objektiv,³⁵ ziehen durchdachte Instrumente der Gesellschaftsanalyse und -theorie heran.³⁶ Erst in einer solchen Position größtmöglicher Distanz zur kritisierten Gesellschaft und dem eigenen sozialen Selbst ist ein Zugriff auf universelle Moralprinzipien³⁷ möglich, die andernfalls von der Involviertheit der Gesellschaftskritiker:innen verstellt würden.³⁸

Walzer hält dieser Auffassung entgegen, dass es nur wenige empirische Beispiele für solche Gesellschaftskritiker:innen gegeben habe und diese womöglich soziale Distanz mit sozialer Ausgrenztheit verwechseln.³⁹ Solche hielten sich für objektiv, seien aber eigentlich exkludiert.

Laut Walzers Auffassung *verbundener Kritik* befinden sich Gesellschaftskritiker:innen nicht in einer Position jenseits einer Gesellschaft und ziehen auch keinen Erkenntnisgewinn aus einem größtmöglichen emotionalen oder intellektuellen Abstand. Stattdessen sind sie in eine Gesellschaft involviert und nutzen deren

34 Walzer 1990, S. 46–48.

35 Vgl. Walzer 1990, S. 46ff.

36 Vgl. Walzer 2000, S. 710.

37 An anderer Stelle seines Buches differenziert Walzer drei Pfade der Moralphilosophie: Dem *Pfad der Entdeckung* zufolge sind Moralprinzipien bereits in der Welt angelegt und müssen lediglich von uns entdeckt oder freigelegt werden. Auf dem *Pfad der Erfindung* schreitet man in die entgegengesetzte Richtung. Moralprinzipien sind hier nicht irgendwo in der Welt zu finden; wir als Menschen müssen sie uns selbst geben. Der *Pfad der Interpretation*, auf dem Walzer zu gehen pflegt, verläuft gewissermaßen zwischen diesen beiden. Weder müssen Moralprinzipien entdeckt noch erfunden werden. Walzer geht vielmehr davon aus, dass wir als soziale und gemeinschaftliche Wesen immer schon über gewisse Moralvorstellungen verfügen, die wir handhaben und verändern können (vgl. Walzer 1990, S. 11–43).

38 Vgl. Walzer 1990, S. 41, 61f.

39 Vgl. Walzer 1990, S. 48.

Moral respektive Maßstäbe als Kriterien ihres Kritisierens.⁴⁰ Um universelle Moralprinzipien geht es Walzer damit also nicht, sondern darum, Moral als Produkt zwischenmenschlichen Austauschs aufzufassen:

»Wir versuchen, uns zu rechtfertigen, aber wir können uns nicht durch uns selbst rechtfertigen, und so nimmt die Moral Gestalt an als Gespräch mit bestimmten anderen Menschen, unseren Verwandten, Freunden und Nachbarn; oder sie nimmt die Form der Spekulation darüber an, welche Argumente diese Menschen von unserer Aufrichtigkeit überzeugen könnten oder sollten.«⁴¹

Moral hängt in der Konsequenz von den soziokulturellen und historischen Entwicklungen einer Gesellschaft ab, weshalb Walzer auch von *moralischen Kulturen* spricht.⁴² Solche Kontexte manifestieren sich unter anderem in Gesetzestexten, religiösen Schriften oder auch Gedichten. Jedenfalls werden diese moralischen Kulturen stets neu ausgelegt.

Walzer nennt zwei Varianten einer solchen Interpretation: Bei der einen handelt es sich um Ideologie, der *eindeutigen* Moralinterpretation, die von Apologet:innen in eine Gesellschaft gestreut wird. Allerdings handeln sich Ideologien das Problem ein, dass reale Praktiken oft nicht zu den ausgerufenen Deutungen passen. In dieser Differenz liege dagegen die Stärke und Zielrichtung von Gesellschaftskritik, der anderen Variante. Laut Walzer zeigt Gesellschaftskritik auf, dass eine Gesellschaft nicht nach den selbstgesetzten Maßstäben lebt und dem eigenen Anspruch – zum Beispiel an Freiheit, Gerechtigkeit oder Solidarität – nicht gerecht wird. In diesem Sinne ist Gesellschaftskritik einer Gesellschaft sowohl immanent, gebraucht sie deren Moral respektive Maßstäbe als Kriterien, als auch der Gesellschaft gegenüber »wahrhaft kritisch«⁴³, denn sie konfrontiert sie interpretativ mit den eigenen Idealen.⁴⁴

Damit ist geklärt, dass Gesellschaftskritiker:innen ihre Kriterien aus variablen gesellschaftlichen Kontexten beziehen und sie im Modus interpretativer Kritik und im Verbund mit Mitmenschen zur Anwendung bringen. Die konkrete Praxis der Kritik bleibt derweilen offen.⁴⁵ Sicher ist nur, dass kritische Distanz eine Frage von Zen-

40 Gesellschaftskritiker:innen und die anwesenden Menschen, egal ob sie Objekt der Kritik oder Dritte sind, müssen einen moralischen Minimalcode teilen (zum Beispiel die Ablehnung von Mord). Erst dieser Minimalcode lässt die Kritik allen Beteiligten nachvollziehbar werden. Andernfalls operiere Gesellschaftskritik von einer externen, fremden Position aus und drohe zur Bekehrung zu werden (vgl. Walzer 1990, S. 54ff.).

41 Walzer 1990, S. 58.

42 Vgl. Walzer 1990, S. 35ff.

43 Walzer 1990, S. 50.

44 Vgl. Walzer 1990, S. 60–74, 102.

45 Walzer zur Pluralität der Gesellschaftskritiken: »Sie [die Gesellschaftskritiker:innen; F.M.] machen alles Mögliche; sie prüfen uns nach unterschiedlichen Maßstäben, unter unter-

timetern sei.⁴⁶ In ideengeschichtlichem Rekurs nennt Walzer zwei heuristische Extreme, die Gesellschaftskritik verunmöglichen – entweder ein fehlender Weltbezug oder die Inkonsistenz im Einnehmen einer oppositionellen Position:⁴⁷

»[D]er philosophische Abstand und das Engagement des ›Verräters‹, zurückzutreten und überzulaufen. Das erste ist eine Vorbedingung zum zweiten; ein zu geringes Engagement für die eigene Gesellschaft führt zu einem Über-Engagement für eine theoretisch oder praktisch andere Gesellschaft (oder kann dazu führen).«⁴⁸

Solchen Gesellschaftskritiker:innen bliebe damit nur die ideologische Stabilisierung vorgefundener Kriterien, die entweder nur mit Gewalt oder überhaupt nicht durchgesetzt werden können. Dieser Vorstellung hält Walzer entgegen, dass Gesellschaftskritik nicht zu Gesellschaft als Ganzer auf Abstand gehen soll, sondern lediglich zu den in einer solchen wirksamen Machtverhältnissen, zu gesellschaftsimmanenter Autorität und Herrschaft.⁴⁹ Hierfür gibt Walzer dem kritisierenden Subjekt zunächst drei Tugenden (oder auch Leidenschaften⁵⁰, wie er schreibt) an die Hand, die eine ›gute‹ Gesellschaftskritik ermöglichen.

Mut: »Die besten Kritiker sind [...] Männer und Frauen, die sich davor scheuen, ihre Nächsten zu kritisieren, gerade auf Grund der Nähe, die es aber trotzdem machen.«⁵¹ Kritiker:innen bedürfen vor allem des moralischen Mutes⁵², der die sozialen Risiken⁵³ des Ärgers, der Wut oder auch der Ächtung von denjenigen Men-

schiedlichen Gesichtspunkten, in verschiedenen kritischen Sprachen, auf verschiedenen Stufen der Spezialisierung, mit unterschiedlichen Absichten (Walzer 1991, S. 31).

46 Vgl. Walzer 1990, S. 74.

47 Vgl. Walzer 1990, S. 72–74.

48 Walzer 1990, S. 72.

49 Vgl. Walzer 1990, S. 72f.

50 »Ich habe mich nie zu essentialistischen Definitionen gleich welcher Art hingezogen gefühlt« (Walzer, Wördemann 1999, S. 76). Walzer geht auf Distanz zu einer Klärung des ontologischen oder epistemischen Status von Leidenschaften und affiziert ein deskriptives Vorgehen, in dem er Leidenschaften eine zentrale Rolle für Gesellschaftskritik zuweist. Unbenommen ist, dass eine umgangssprachliche Verwendung von Gefühlsbegriffen mit seiner Theorie insofern bündig ist, als dass diese übermäßige Theoretisierungen problematisiert, drohen diese von gesellschaftlichen Missständen abzulenken (vgl. Walzer 1991, S. 20ff.). Es bedarf also nicht notwendigerweise einer umfassenden Ontologie. Autor:innen wie Brigitte Bargetz oder Sara Ahmed zeigen, dass eine bloße Deskription gesellschaftlicher (Gefühls-)Zustände ein kritisches Vorgehen sein kann (vgl. bspw. Bargetz 2020, S. 40ff.; Ahmed 2014b, S. 4ff.).

51 Walzer 2000, S. 715.

52 Walzer sieht auch die Relevanz des physischen Mutes, hält aber die moralische Form für die bedeutendere (vgl. Walzer 2000, S. 714).

53 Walzer betont allerdings, dass ganz unterschiedliche gesellschaftliche und politische Verhältnisse zu anderen Risiken der Kritik führen können, die mittels Mutes zu überwinden wären (vgl. Walzer 1991, S. 29).

schen in Kauf nehmen lässt, die den Kritiker:innen nahestehen; denn es sind diejenigen, die solche Machtverhältnisse mittragen, die an den idealen Vorstellungen einer moralischen Kultur einer Gesellschaft vorbeigehen. Kritiker:innen dürfen also nicht damit rechnen, für ihre Tapferkeit belohnt zu werden.

Walzer grenzt diese Mutigen von den Rücksichtslosen ab, denen es mehr um das eigene Gesehenwerden, denn um eine besonnene Gesellschaftskritik gehe. Sie verlieren die Gesellschaft aus ihrem kritischen Blick – scheinen von der Notwendigkeit befreit, »die Menschen zu verstehen, die in dieser Gesellschaft leben«⁵⁴ – und widmen sich nicht den Gründen der Verhältnisse, die sie kritisieren. Es sind solche, die sich in der bloßen Provokation verlieren.⁵⁵

Mitleid: Walzer stellt die These auf, dass nur jene Gesellschaftskritiker:innen zur »kritischen Wahrheit über ihre eigene Gesellschaft«⁵⁶ durchdringen können, die aufgrund von Mitleid die Notwendigkeit zur Kritik spüren. Mitleiden bedeutet dabei, mit den Leidtragenden gesellschaftlicher Verhältnisse zu sympathisieren –

»ob dies nun Opfer politischer Gewaltherrschaft, rassistischer, religiöser oder sexistischer Borniertheiten, von ideologischem Fanatismus, ökologischer Ausbeutung oder von sozialem (oder intellektuellem) Snobismus sind.«⁵⁷

Vor allem aber darf es keine Rolle spielen, ob diese Leidtragenden Einheimische oder Fremde sind. Dieser Sinn für das Leid anderer Menschen, welches von unseren Mitmenschen mit verursacht wurde, ermögliche es, den daraus entstehenden Ärger richtig auszurichten und auszudrücken.

Für Walzer sollte sich dieses Mitleid jedoch nicht aus Schuldgefühlen speisen (diese seien genauso kontraproduktiv wie Fröhlichkeit), so könnten Gesellschaftskritiker:innen dazu neigen, eine Opferposition unkritisch hinzunehmen und sich – wie aus Selbsthass – der Möglichkeit einer etwaigen Neupositionierung zu berauben. Gefährlicher noch sei die Abwesenheit von Mitleid, die, so spekuliert Walzer, entweder aus fehlender familiärer oder ethischer Beziehung zwischen Kritiker:innen und Leidenden herrührt, oder daher, dass Kritiker:innen ihre Aufmerksamkeit der Theorie, nicht aber den Leidenden zuwenden.⁵⁸

Ein gutes Auge: »Sie [die Gesellschaftskritiker:innen; F. M.] müssen einen offenen Blick auf die Welt haben und berichten, was sie sehen.«⁵⁹ Die dritte, laut Walzer seltener angesprochene Tugend betrifft den Zugang zur Welt und die Bereitschaft, sich von dieser ansprechen zu lassen. Es geht also nicht lediglich um das Sehen, sondern

54 Walzer 2000, S. 715.

55 Vgl. Walzer 2000, S. 714f.

56 Walzer 2000, S. 714.

57 Walzer 2000, S. 715.

58 Vgl. Walzer 2000, S. 716.

59 Walzer 2000, S. 718.

zugleich um das damit verbundene Urteil. Sie fallen laut Walzer in eins. Auch beschreibt er ein gutes Auge als »eine Art intellektueller Demut«⁶⁰ oder als Mittel gegen »intellektuelle Arroganz«⁶¹, womit er sich gegen eine weltentfremdete Übertheoretisierung ausspricht, wenngleich er den Wert von Theorien »zur Fixierung kontextueller Grenzen«⁶² anerkennt.

Diese drei Tugenden machen für Walzer ›gute‹ Gesellschaftskritiker:innen aus. Doch geht es ihm nicht darum, die Menschen mit solchen Tugenden zu den besseren zu erklären. Auch Kritiker:innen seien keine Heiligen. Wie er eingesteht, führt Walzer diese Feststellung zu einer Anomalie in seiner eigenen Argumentation, durch welche er seine Position genauer zu verorten sucht:

»Ich möchte Gesellschaftskritik, die präzise und rechtzeitig ist, und dies wird oft eine radikale Kritik sein, aber ich misstrauere ihr, wenn sie nicht das Produkt allgemeiner Tugenden oder ganz gewöhnlicher Menschlichkeit ist.«⁶³

Michael Walzer unterbreitet mit der verbunden-interpretativen Gesellschaftskritik einen Vorschlag, in dem ›gute‹ Kritiker:innen, die menschlichen *Subjekte der Kritik*⁶⁴, jene Gesellschaftsverhältnisse (*Objekt der Kritik*) kritisieren, die von den *Kriterien* einer moralischen Kultur abweichen und so Leiden hervorrufen. Kritik ist somit der Hinweis auf die Ansprüche einer moralischen Kultur, aber zugleich ihre Interpretation. Dies geschieht sozial rückgebunden und im Austausch mit Mitmenschen, die – ebenso wie die Kritiker:innen – in eine Gesellschaft involviert sind (*Modus*). Gesellschaftskritik ist somit einer Gesellschaft und ihren moralischen Kulturen immanent, hält aber eine minimale Distanz, die das Kritisieren ermöglicht (*Kontext*). Leidenschaften sind Walzer auf dieser Grundlage allenfalls konzeptionell ein *ethischer* Gegenstand, denn sie erfüllen die Funktion, eine verbundene und damit ›gute‹ Gesellschaftskritik zu definieren und zu ermöglichen. Die Gesellschaftskritik gibt jedoch keine direkte Antwort zum Umgang mit Gefühlen. Wie sich etwas über Gefühle erfahren lässt (*epistemischer Status*), scheint in Walzers Ansatz durch die gesell-

60 Walzer 2000, S. 717.

61 Walzer 2000, S. 717.

62 Walzer 2000, S. 717.

63 Walzer 2000, S. 718.

64 An dieser Stelle greife ich auf die Dimensionen der beiden vorangegangenen Kapitel zurück (vgl. 1.2 bis 1.4 sowie 2.2). Für eine bessere Nachvollziehbarkeit will ich diese bei diesem ersten Ansatz noch einmal aufführen. *Gefühl* habe ich anhand der folgenden drei Fragen erläutert: zum ontologischen Status: ›Was ist das Wesen der Gefühle?‹; zum epistemischen Status: ›Was lässt sich über Gefühle wissen?‹; zum ethischen Status: ›Wie umgehen mit Gefühlen?‹ *Kritik* wurde von mir anhand der folgenden fünf Dimensionen skizziert: Subjekt: ›Wer oder was kritisiert?‹; Objekt: ›Was wird kritisiert?‹; Kriterium: ›Was ist ein Kriterium?‹; Modus: ›Auf welche Art und Weise vollzieht sich Kritik?‹; und der Kontext: ›Wie ist Kritik ausgerichtet?‹.

schaftliche Immanenz und die Interpretation moralischer Kulturen beantwortet. Der *ontologische* Status von Gefühlen ist für Walzer hingegen nicht von Interesse.⁶⁵

3.2.2 Walzers Gesellschaftskritik untersucht

(I) *Was will die Theorie Walzers leisten?* Mut, Mitleid und ein gutes Auge sind die drei Tugenden, die Walzer in seiner Auffassung verbunden-interpretativer Gesellschaftskritik den kritisierenden Subjekten verleiht. Sie geben einer Gesellschaftskritik ihre theoretisch-praktische Stoßrichtung vor, die sich ebenso als Macht- und Herrschaftskritik auslegen lässt wie als innergesellschaftliches Korrektiv im Verfolgen gemeinschaftlicher Ideale. Gesellschaftskritik in Walzers Sinne ist damit ein Instrument, das seine Genese und seine Anwendungsbereiche stets in einer Gesellschaft hat und von Kritiker:innen abverlangt, sich involvieren zu lassen und gar involviert zu sein.

(II) *Wie sind ›Gefühl‹ und ›Kritik‹ in Walzers verbunden-interpretativer Gesellschaftskritik aufeinander bezogen?* Walzers Kritik der Gefühle hat ihre theoretische Stärke in einer genitiv-subjektiven Deutung (genitivus subjectivus). Sie widmet sich dezidiert den leidenschaftlichen Voraussetzungen des Kritisierens, ohne dabei in essentialistische oder sozialpsychologische Tiefengewässer einzutauchen. Damit ist seine Auffassung auf den ersten Blick für die Vielfalt und Widersprüchlichkeit von Gefühlen offen. Das lässt erahnen, dass auch Gefühle, sofern sie Leiden hervorrufen, Objekt der Gesellschaftskritik werden können (genitivus objectivus). Bei der fortgesetzten Lektüre zeigt sich jedoch, dass Walzer gewisse Leidenschaften gegenüber anderen privilegiert. Es drängt sich die Frage auf, inwiefern auch die von Walzer bevorzugten Gefühle – Mut und Mitleid, die in einer zunehmend unverbundenen Gesellschaft Verbundenheit fördern sollen – zum Objekt einer Gesellschaftskritik werden können. Grundsätzlich ist damit eine Kritik an Gefühlen Walzers Theorie einer Gesellschaftskritik allenfalls implizit.

(III) *Welche Widerstände birgt Walzers Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Wenn Walzer Leidenschaften einen Platz in moralischen Kulturen und der Gesellschaftskritik als kulturelle Praxis einräumt, bleibt zum einen unklar, welchen Beitrag über bloße zwischenmenschliche Nähe hinaus Leidenschaften eigentlich leisten.⁶⁶ Es wirkt gar so, als seien Leidenschaften – in Abgrenzung zu externen Kritiker:innen – ausschließlich zur Gewährleistung gesellschaftlicher Verbundenheit relevant. Auch

65 Vgl. Walzer, Wördemann 1999, S. 76.

66 Da sich die folgenden Punkte insbesondere auf die Verknüpfung von *Kritik* und *Gefühl* beziehen, wird nicht weiter auf die Kritik an Walzers Auffassung verbundener Gesellschaftskritik eingegangen. Diese findet sich beispielsweise bei Illouz 2018b, S. 281ff.; Honneth 2002; Honneth 2000, S. 731ff.

die vorgeschlagenen Tugenden scheinen auf diese Funktion reduziert und betreffen direkt oder indirekt sozialen Zusammenhalt.⁶⁷ Diejenigen Leidenschaften, die dieser Funktion nicht gerecht werden, scheinen genuin problematisch, schaden sie der Immanenz, in der Walzers Gesellschaftskritik idealerweise verortet ist. Dieses Reduzieren von Leidenschaften auf ihre intersubjektiv-verbindende Funktion wird an der einseitigen Auf- und Abwertung gewisser Leidenschaften deutlich. Beispielsweise schreibt er:

»Sie [die Kritiker:innen; F. M.] müssen ein Wissen von oder einen Sinn für menschliche Leiden haben, die ihr Staat, ihre Gesellschaft oder einige ihrer Mitbürger verursacht haben, damit ihr Ärger erstens richtig fokussiert ist und zweitens richtig ausgedrückt wird.«

Und kurz darauf zur Abgrenzung:

»Schuldgefühle sind aber für das kritische Projekt genauso kontraproduktiv wie Fröhlichkeit. In den meisten Fällen erzeugen sie eine radikal unkritische Hinnahme der Sichtweisen der Opfer.«⁶⁸

Walzer bewertet Begriffe wie *Nähe*, *Mitgefühl* oder *Mut* positiv und nennt sie Tugenden ›guter Menschen‹, während *Schuldgefühle* oder *Selbsthass* seiner Ansicht nach einer verbundenen Gesellschaftskritik hinderlich sind. Dabei scheinen Leidenschaften einer Zwangsläufigkeit zu folgen, in der Mitgefühl automatisch in Ärger (nicht aber in Überforderung, Verzweiflung, Ohnmacht und andere) mündet.

Hieraus folgt, dass Walzers Gesellschaftskritik zu einer exklusiven wird, die gewisse Arten und Weisen des Fühlens affirmiert und andere ausschließt. Walzer droht auf diese Weise jenen eine gesellschaftskritische Tätigkeit abzuerkennen, die nicht ›adäquat‹ affiziert sind. Sie werden *affective aliens*, wie Sara Ahmed schreibt, ›alienated [...] by virtue of not being affected in the right way‹.⁶⁹ Zum anderen scheint Walzer in der moralischen Aufwertung von Mut und Empathie außer Acht

67 Dieser Eindruck wird auch in Walzers Werk *Vernunft, Politik und Leidenschaft* geweckt. In dessen drittem Kapitel untersucht er den sich ideengeschichtlich wandelnden Umgang liberalen Denkens mit Leidenschaften und bezieht Stellung: »Die leidenschaftliche Energie hat ihren legitimen Platz in der sozialen Welt, und zwar nicht nur dann, wenn es um das ›Geldverdienen‹ geht, sondern auch dann, wenn wir Bündnispartner wählen und Gegner angreifen« (Walzer, Wördemann 1999, S. 66–94, hier S. 88).

68 Walzer 2000, S. 716.

69 Am Beispiel der national gefeierten Heirat im britischen Adel stellt Sara Ahmed dar, wie es zur Exklusion derjenigen Subjekte kommt, die nicht den kollektiven Gefühlsbewertungen entsprechen: »Those who did not participate in this national happiness were certainly positioned as killjoys or ›affect aliens‹, alienated from the nation by virtue of not being affected in the right way« (Ahmed 2014a, S. 26). Ich greife diesen Gedanken erneut in Kapitel 5.2 dieser Arbeit auf.

zu lassen, dass die durch Leidenschaften beförderte Verbundenheit autoritäre Züge tragen könnte – beispielsweise die in rechtsnationalen Kreisen beschworene ›Liebe für die Nation‹ oder der ›Mut für diese zu kämpfen‹.⁷⁰

Hieran wird schließlich deutlich, dass die theoretisch-konzeptionelle Arbeit und die persönlichen Moralvorstellungen von Walzer ineinander übergehen, was Rezipient:innen fragend zurücklässt, ob es sich um *eine* oder *seine* Auffassung von Gesellschaftskritik handelt oder handeln soll. Walzer versteht seine Theorie jedenfalls selbst als (s)eine mögliche Interpretation von Gesellschaftskritik entsprechend moralischer Kultur, weshalb er an verschiedenen Stellen seine Überzeugung oder seinen Glauben beteuert und der Gültigkeit seiner eigenen Ausführungen gegenüber skeptisch zu bleiben scheint.⁷¹ Insofern weist Walzers Theorie darauf hin, dass keine Kritik ohne moralischen Fixpunkt auskommt.

Walzers Auffassung von Gesellschaftskritik ist auf eine spezifische moralische Kultur beschränkt und folgt einem funktionalistischen Verständnis von Leidenschaften. Dabei begründet er selbst eine moralische Kultur der Gesellschaftskritik, die sich dem ethischen Status derjenigen Gefühle nicht kritisch annähern kann, die diese Kultur begründen – Mut, Wärme und Mitgefühl. Der unkritische und potenziell herrschaftsstabilisierende blinde Fleck von Walzers Auffassung liegt also an denjenigen Gefühlen, die er gegenüber einem distanzierteren Kritikverständnis affirmiert.

(IV) *Welche Anregungen bietet Walzers verbunden-interpretative Gesellschaftskritik als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Zwei Aspekte will ich zur Beantwortung der Frage herausgreifen, die deutlich machen, dass Walzers Theorie trotz der genannten Kritikpunkte als Exempel herhalten kann:

Die Stärke der verbunden-interpretativen Gesellschaftskritik liegt *erstens* in ihrer generellen Offenheit gegenüber Leidenschaften, die sich von einer – Walzer wohl auch unhaltbaren – objektiv-rationalen Kritikvorstellung unterscheidet. Er löst die Differenz zwischen Rationalität und Emotionalität in seinen Schriften performativ auf und setzt konzeptionell eine Verquickung beider Kategorien in moralischen Kulturen und ihren Interpretationsvarianten voraus. So scheinen auch die genannten Tugenden respektive Leidenschaften diese Differenz hinter sich zu lassen.

Zweitens kommt Walzers Ansatz besondere Bedeutung hinsichtlich der leidenschaftlichen Bedingtheit von Kritiker:innen und ihren Kriterien zu. Für eine Kritik

70 Vgl. Ahmed 2014b, S. 122ff.

71 So erklärt Walzer beispielsweise: »Nichtsdestotrotz beharre ich auf meinem Glauben, dass einige Leute eine größere Bereitschaft haben als andere, auf die Welt zu sehen und zur Kenntnis zu nehmen, was sie sehen [...]. Ich insistiere deshalb so darauf, weil mein eigener Umgang mit Politik und Gesellschaft hierauf abzielt, und wahrscheinlich auch der Ihrige« (Walzer 2000, S. 717).

politischer Gefühle ist also insbesondere seine genitiv-subjektive Position interessant: Der moralische Mut, dessen es bedarf, um allen sozialen Konsequenzen zum Trotz Kritik zu üben; das Mitleid, das eine Verbindung zu den Opfern gesellschaftlicher Missstände gewährleistet; sowie die Abgrenzung gegenüber negativen Ausprägungen wie der Rücksichtslosigkeit, dem Schuldgefühl oder der fehlgeleiteten Aufmerksamkeit. Walzer affirmiert also Leidenschaft nicht nur, er verfasst eine Theorie, deren Grundbedingung das emotionale Berührtwerden ist. Das leidenschaftliche Tugendenrepertoire wirkt motivational (Mut, Mitleid), handlungsleitend (Mitleid) und zeigt Kritik verhindernde Abweichungen von den Tugenden auf (Rücksichtslosigkeit, Schuldgefühl, Selbsthass und andere).

Von Walzers Auffassung lässt sich also zweierlei lernen: Das performative und konzeptionelle Abstreifen des Dualismus zwischen Emotionalität und Rationalität sowie das Berührtwerden als Bedingung (guter) Gesellschaftskritik. Dabei sind diese beiden Punkte für gefühlstheoretische Diskurse weniger neu als für diejenigen zu Kritik.

3.3 Eva Illouz: eine postnormative Kritik authentischer Gefühle

Unter dem Titel *Wa(h)re Gefühle* erschien im Jahr 2018 ein Band von der Soziologin Eva Illouz, der sich der Rolle von Authentizität und Gefühlen im Konsumkapitalismus zuwendet. Als Kritik politischer Gefühle ist vor allem das Fazit dieses Buches von Interesse, das den vorangegangenen Einzelstudien zur »Koproduktion von Gefühlen und Waren«⁷² einen theoretischen Rahmen gibt. Tatsächlich sind die Studien und damit der Sammelband insgesamt ein Beispiel einer postnormativen Kritik der Gefühle, die an die Tradition der Kritischen Theorie anschließen will. Eine solche Kritik politischer Gefühle nimmt die warenförmigen, authentischen Gefühle von Subjekten einer spätmodernen, kapitalistischen Gesellschaftsformation ins Visier und zeichnet deren historische Entwicklung nach.⁷³

3.3.1 Authentizität, postnormative Kritik & das Dilemma, Gefühle zu kritisieren

Wer sich also der Studien annimmt und sich entschieden hat, Eva Illouz in ihren Argumenten für eine postnormative Kritik authentischer Gefühle zu folgen, wird zunächst mit drei Beispielen konfrontiert, die zum Ausgangsproblem ihres Beitrags und des Bandes insgesamt führen: Alle drei Beispiele eint eine Abkehr von faktischer zugunsten von emotionaler Wahrheit; einer Wahrheit, die den authentischen

72 Illouz 2018a, S. 23.

73 Vgl. Illouz 2018a, S. 24; Illouz 2018b, S. 290.

Gefühlen eines jeden Subjektes entstammt – Roland Barthes, der die Wahrheit der Literatur in einem gefühlsmäßigen Erdrutsch fasst; Oprah Winfrey, welche ein nur vorgeblich autobiografisches Buch, eine wahrhaft bewegende Geschichte erzählt; Monique De Wael, eine Autorin, die sich als Jüdin fühle, ohne eine solche zu sein.⁷⁴ Es sind gerade die letzten beiden Beispiele, die zeigen, wie Gefühle zu konsumierbaren Waren wurden – zu Autobiografien und Talkshows, zu Stimmungen.⁷⁵ Illouz kondensiert den Ausgangspunkt ihrer Theorie aus diesen Beispielen auf die folgende Frage:

»Wie sollen wir angesichts der Tatsache, dass die Kommodifizierung von Gefühlen so allgegenwärtig geworden ist, angesichts der Tatsache also, dass Gefühle in Waren und Waren in Gefühle umgewandelt werden, emotionale Wahrheit und Authentizität kritisch beurteilen?«⁷⁶

Um auf diese Frage mit ihrem Ansatz einer postnormativen Kritik zu antworten, widmet sich Illouz zunächst *Authentizität* und ihrer historischen Entwicklung. Im Vergleich zu anderen kulturellen Auffassungen des Selbst verfüge das authentische Selbst über eine eigene Ontologie, einen »seelischen Kern«: »Gefühle sind die Bausteine jener Ontologie, sie sind gleichermaßen das, was das Selbst ausmacht, und was hilft es auszudrücken.«⁷⁷

Diese Beschreibung sei allerdings eine neuartige, denn noch bis in das 18. Jahrhundert habe es keinen Begriff *Authentizität* gegeben, da es auch keine Vorstellung eines autonomen Selbst mit entsprechenden Eigenschaften gegeben habe. Illouz rekonstruiert in der Folge, wie sich diese Vorstellung seither herausgebildet habe und nennt hierfür Rousseau, Kierkegaard und Nietzsche als ideengeschichtliche Gewährsmänner. Das 19. Jahrhundert war von einer Entdeckung des authentischen Selbst gekennzeichnet, das die Wahrheit oder innere Natur eines Selbst durch verschiedene Techniken freilegen konnte, die unter gesellschaftlichen Konventionen

74 Vgl. Illouz 2018b, S. 268–271.

75 In der Analyse der Gefühlswaren (*emodities*) sieht Illouz die Ergänzung einer zentralen Leerstelle bisheriger Kapitalismusanalysen, die Gefühle zumeist als additive Komponente von Waren, nie aber als eigenständige Waren untersucht haben: »Unsere Auffassung lautet vielmehr, dass Waren daraufhin entworfen werden, Gefühle und Affekte hervorzurufen, seien diese tief oder seicht, von vorübergehender oder langlebiger Natur, und dass diese Gefühlswaren auch als solche konsumiert werden. Gefühle werden also nicht nur vermarktet und kommodifiziert, sondern auch im Kontext bestimmter Konsumakte hervorgerufen und geprägt« (Illouz 2018a, S. 39 Herv. i. O.). Wichtig zu betonen ist, dass der Formierung solcher Gefühlswaren ein Prozess kultureller Idealisierung vorausgeht. So kann Liebe erst dann in Form von romantischen Abendessen konsumiert werden, wenn Liebesgefühle begehrenswert sind (vgl. Illouz 2018a, S. 23, 31ff.). Für eine Typologie von Gefühlswaren siehe die folgende Darstellung unter dem Begriff *Verständnis* sowie Illouz 2018a, S. 40ff.

76 Illouz 2018b, S. 271f.

77 Illouz 2018b, S. 273.

verschüttet lagen. Lässt sich Authentizität in dieser Zeit noch als gesellschaftskritisches Instrument zur Stärkung des Individuums lesen, wurde sie laut Illouz im Verlauf des 20. Jahrhunderts in säkularen und psychologischen Diskursen aufgenommen. Authentizität wurde zum Ziel von Therapie und dem Streben nach geistiger Gesundheit. Infolgedessen fiel auch die Authentizität der Massenpsychologisierung und deren Kommerzialisierung zum Opfer, geriet zu etwas, das von Subjekten produziert und konsumiert wurde⁷⁸ – durch Techniken der Wiedererlangung des vergangenen Selbst, der Intensivierung gegenwärtiger authentischer Gefühlserfahrungen und der künftigen Selbstverwirklichung und -entdeckung.⁷⁹ Authentizität kommt hierbei eine strukturierende Funktion zu:

»Die Sphäre des Konsums verwandelt Authentizität in den kulturellen Rahmen, der Gefühlswaren organisiert und die Frage beantwortet, wie ein Subjekt sich selbst und sein Innenleben verstehen sollte.«⁸⁰

Illouz stellt vor diesem Hintergrund fest, dass es genau ein solches authentisches Selbst ist, an dem auch der Ausgangspunkt für eine Kritik liegt, welche die Authentizitätsproduktion und -konsumption zum Objekt hat. Dieses Dilemma zeichnet Illouz beispielhaft an Charles Taylors Vorschlag einer Kritik der Authentizität nach. Taylor wolle aktuelle, egozentrische Selbstauffassungen durch eine Rekonstruktion verlorengegangener Praktiken der Selbstauffassung kritisieren, in welchen er einen positiven, kollektiven Kern vermutet. Wie diese beiden Auffassungen des Selbst unterschieden werden sollen, bleibe er allerdings schuldig.⁸¹

78 Vgl. Illouz 2018b, S. 273ff.; Illouz 2015, S. 65ff.

79 Illouz nennt drei zeitliche Dimensionen, entlang derer die Achse Konsummarkt/ Authentizität das Selbst und seine Emotionen organisiert. Die *Erinnerungstechniken* beziehen sich beispielsweise auf den therapeutischen Markt biografischer Arbeit (Memoiren, Talkshows und Therapiesitzungen). *Gefühle der Gegenwart* richten sich hingegen auf die aktuell erlebte Authentizität in Form von Atmosphären (in Bars oder Restaurants), Erlebnissen (Kloster oder Naturparks) oder objektiviert in Dingen (zum Beispiel »Wodka Gorbatschow, des Wodkas reine Seele«). *Zukunftsorientierte Projekte* beschreiben die Arbeit an Körper und Geist, für die Illouz vor allem die New-Age- und Selbsthilfekultur exemplarisch ist (vgl. Illouz 2018b, S. 276f.).

80 Illouz 2018b, S. 277.

81 Vgl. Illouz 2018b, S. 277f.

Illouz widmet sich daraufhin den Auffassungen extern-normativer⁸² und immanenter Kritik⁸³, um aus diesen Schlüsse für ihren Vorschlag einer postnormativen Kritik authentischer Gefühle zu ziehen. Unter Rückbezug auf die Studien des Sammelbandes hält sie fest, wie *emotionale Authentizität* zusammenfassend zu verstehen ist:

»[Es] handelt [...] sich bei emotionaler Authentizität um ein soziales dispositif, eine Kette von Ritualen und Objekten, durch die Authentizität dargeboten wird. Wenn gewisse Räume und Atmosphären sich für bestimmte Gefühle zuträglicher anfühlen, dann ist dies Teil eines semiotischen, emotionalen, artefaktischen, räumlichen Dispositivs, in dem Authentizität performativ *produziert* wird.«⁸⁴

-
- 82 So seien normative Auffassungen problematisch, da diese eine Außenposition bedingen, die hinsichtlich Emotionen nur schwer zu finden sei. Eine Reihe weiterer Probleme folgt: Die kritische Normativität setze Ideale, die nur schwer zu verwirklichen sind und von den sie betreffenden Subjekten nicht weniger erfordere als eine umfassende Umwandlung des Selbst, wie Illouz pointiert schreibt. Doch blockiere sich eine solche Kritik nicht nur durch eine zu große Distanz zwischen Ideal und emotionaler Trägheit. Normative Kritik habe auch zu begründen, wie sie ein ideales Selbst gegenüber einem realen einfordern kann, wenn doch niemandem ein Selbst völlig transparent ist – nicht einmal einem Subjekt selbst. Illouz nennt diesen Einwand das *Problem epistemischer Demokratie*. Schließlich setze sich eine solche Kritik dem von Latour vorgebrachten Vorwurf aus, Kritiker:innen und Kritisierte mit zweierlei Maß zu messen, weshalb sie für die Anerkennung unterschiedlicher Meinungen und Positionen, für eine symmetrische Kritik plädiert (vgl. Illouz 2018b, S. 278–281).
- 83 Illouz widmet sich dem Ansatz einer immanenten Kritik, für den sie ebenfalls auf Michael Walzer rekurriert. Trotz einer andauernden Sympathie für die immanente Kritik scheinen einige Aspekte einer gefühlsoziologischen Perspektive nicht standzuhalten. Sie nennt auch hier drei zentrale Kritikpunkte: Eine immanente Kritik der Gefühlswaren habe sich – Walzer zufolge – der Sprache des kritisierten Objektes zu bedienen, also der Psychologie. Illouz hält entgegen, dass jedoch gerade die Psychologie den kritisierten Gefühlsmarkt mit hervorgebracht habe und daher für eine Kritik ungeeignet sei. Zweitens verwechsle eine immanente Kritik die soziale Distanz mit der moralischen. Illouz argumentiert, dass eine angestoßene, kritische Selbstprüfung sogar effektiver sei, wenn sie von einer Person komme, deren Kriterien extern sind und somit nicht in eine vorherrschende moralische Kultur passen. Illouz behauptet drittens, dass eine immanente Kritik der »heutigen soziologischen Situation« unangemessen sei. Wirtschaft und Moral seien keine getrennten Sphären mehr, habe erstere die Moral unterlaufen und geformt. Für Illouz fehlt es einer immanenten Kritik an einer Selbstkritik ihrer kapitalistisch geprägten, moralischen Kriterien, aufgrund derer Gefühle überhaupt erst zur Ware werden. Illouz schlussfolgert aus ihrer Walzer-Lektüre, dass es nicht die subjektive Lebenswelt sein kann, von der eine Kritik der authentischen Gefühle ausgeht; denn es sind solche Lebenswelten und solche Subjektivitäten, die auf den zu kritisierenden Gefühlsmärkten produziert werden (vgl. Illouz 2018b, S. 281–284).
- 84 Illouz 2018b, S. 285 Herv. i. O.

Illouz skizziert von hier aus ihre Theorie in mehreren Wiederholungsschleifen, weshalb ich die zentralen Punkte gerafft zusammentrage. Als Prämissen einer postnormativen Kritik authentischer Gefühle lassen sich zunächst vier Punkte identifizieren:

Immanenz: Illouz setzt einer postnormativen Kritik die Prämisse radikaler Immanenz. Demnach wird Subjektivität respektive subjektiver Sinn heute weniger in kollektiven Deutungsschemata wie Ideologien oder Metanarrativen generiert, sondern in den situativen Relationen zwischen Objekten und Erfahrungen in besagten Dispositiven. Drei Anforderungen leitet Illouz hieraus ab:⁸⁵

Aufhebung der Subjekt-Objekt-Differenz: Wie anhand des Dispositivs deutlich wurde, lässt sich die Produktion von Authentizität und damit von Gefühlswaren nur dann erfassen und kritisieren, wenn neben den subjektiven Erfahrungen unbelebte Objekte gleichermaßen in die Betrachtung einbezogen werden. Objekte gelten Illouz als Treff- und Transaktionspunkte emotionaler Interaktionen, die über emotional-sinnliche Bedeutung verfügen, mit emotionaler Absicht konsumiert werden und zwischen Menschen emotionale Atmosphären zu erschaffen vermögen.⁸⁶ Für Illouz besteht in der Aufhebung dieser Differenz der entscheidende Unterschied zur klassischen Kritischen Theorie.⁸⁷

Postnormativität: Eine postnormative Kritik soll auf die situativen Variationen der Gefühlsproduktion eingehen. Sie verändert sich also mit den Anforderungen, die ein zu kritisierendes Objekt an sie stellt. Kritik lässt damit normative Kriterien hinter sich und gibt anstelle dessen »Strategien und Taktiken«⁸⁸ an die Hand, um den Modus einer Kritik flexibel zu halten. Eine solche Kritik entzieht sich performativ also stets einer normativen Stabilisierung und bleibt ebenso dynamisch wie das Dispositiv der Authentizität.⁸⁹ Zudem erwehrt sich Illouz' Ansatz so einer Vereinnahmung von Kritik, wie es beispielsweise Boltanski und Chiapello für Künstler:innen- und Sozialkritik im Kapitalismus diagnostizierten.⁹⁰

Akteurerfahrungen ernst nehmen: Eine Kritik authentischer Gefühle soll die emotionalen Erfahrungen der Akteur:innen ernst nehmen – Barthes, Winfrey und De Wael sind also ihre subjektiven Gefühle nicht abzusprechen. Angelehnt an Latour plädiert Illouz für eine Symmetrie nicht nur zwischen Subjekt und Objekt, sondern auch hinsichtlich der unterschiedlichen Selbstverhältnisse und Erwartungshorizonte der beteiligten Akteur:innen, ohne diesen jedoch unkritisch zu begegnen.⁹¹

85 Vgl. Illouz, S. 285, 289.

86 Vgl. Illouz 2018a, S. 21.

87 Vgl. Illouz 2018b, S. 286.

88 Illouz 2018b, S. 286.

89 Vgl. Illouz 2018b, S. 286, 288.

90 Vgl. Boltanski, Chiapello 2006.

91 Vgl. Illouz 2018b, S. 280, 286.

Diese vier Annahmen ergänzt Illouz in ihrem Fazit um zwei weitere methodische Hinweise zu Leitlinien einer postnormativen Kritik authentischer Gefühle. Diese beiden Punkte basieren auf der Teilung zwischen *Verständnis* und *Kritik*.

Verständnis: Illouz führt an, dass der Kritik stets das Verständnis des Objektes der Kritik vorausgeht. Unter Rückgriff auf Spinoza schlägt sie vor, die historischen Kausalketten zurückzuverfolgen, die dazu führten, dass wir in einem bestimmten Moment authentische Gefühle erfahren. Eine solche Rückverfolgung ist nicht durch ein moralisches Vorurteil über Authentizität geprägt, wie es Illouz bei Taylor ausmacht.⁹² Stattdessen ist dieses Vorgehen für die situative und historische Dynamik offen, die eine Produktion und Konsumtion der verschiedenen Typen von Gefühlswaren mit sich bringt – Atmosphären generierende *emotionale Erlebnisse und Stimmungen* – wie Kinobesuche⁹³ oder Stimmungsmusik⁹⁴, *relationale Gefühle* sozialer Bindungen, ausgedrückt in Praktiken des Schenkens oder des Beglückwünschens⁹⁵, sowie *emotionale Selbstveränderungen*, die typisch für die psychologisch-therapeutische Industrie⁹⁶ sind.⁹⁷ Diese Auffassung beansprucht folglich ein Verständnis von *Subjektivität*, demnach sie ein Glied der gefühlskapitalistischen Kausalketten darstellt, an der eine Rückverfolgung ansetzt.

Kritik: Illouz knüpft an diese historische Rückverfolgung die Art und Weise, wie das Verstandene aufbereitet wird. Illouz schlägt eine Darstellung der Geschichtlichkeit von Subjektivität vor, die ihre Rezipient:innen erschüttert, indem gezeigt wird, wie bestimmte Daseinsweisen als überwältigend oder unumgänglich erfahren werden. Kritik ist also nicht vorweg in der historischen Arbeit angelegt, sondern von der Aneignung der Rezipient:innen abhängig.⁹⁸ Hierfür bedienen sich die historischen Neubeschreibungen einer gewissen Rhetorik. Axel Honneth schreibt beispielsweise im Vorwort des Sammelbandes, dass dieser bei ihm ein insgesamt »unangenehmes Gefühl« wie aus einem zeitdiagnostischen »Schauerroman« hervorrufe.⁹⁹ Illouz nimmt damit Bezug zu Foucault und einem denaturalisierenden respektive entmystifizierenden Effekt von Gegenerzählungen. Postnormative Kritik wird so zum Counterpart normativer Kritik. Während jene die Mehrdeutigkeit verhindere, eröffnet Illouz' Vorschlag gerade den Raum für alternative Erzählungen und Ambivalenzen.¹⁰⁰

92 Vgl. Illouz 2018b, S. 287.

93 Vgl. bspw. Gilon 2018.

94 Vgl. bspw. Schwarz 2018.

95 Vgl. bspw. West 2018.

96 Vgl. bspw. Shachak 2018.

97 Vgl. Illouz 2018a, S. 40ff.

98 Vgl. Illouz 2018b, S. 289.

99 Honneth 2018, S. 11.

100 Vgl. Illouz 2018b, S. 288f.

Mit der postnormativen Kritik authentischer Gefühle unterbreitet Eva Illouz den Vorschlag einer Sozialkritik, welche authentische Gefühle zum *Objekt* hat, die in einem Authentizitätsdispositiv hergestellt und als Waren konsumierbar werden – eine solche Kritik ist entsprechend durch die kapitalistische Gefühlsökonomie *kontextualisiert*. Eine solche Sozial- respektive soziologische Kritik erfolgt durch Sozialforscher:innen und drückt sich in ihren Schriften und Vorträgen aus (*Subjekt der Kritik*), die historische Dispositivanalysen und (Gegen-)Geschichtsschreibungen zugleich darstellen. Diese sind zwar aus einer distanziert-wissenschaftlichen Position heraus verfasst, wollen aber durch eine gewisse Rhetorik Rezipient:innen affizieren und ihre Gefühle ernst nehmen (*Modus*). Eine postnormative Kritik will eine normativ aufgeladene Kritiker:innenposition hinter sich lassen und setzt die mögliche emotionale Erschütterung der authentischen Gefühle von Rezipient:innen als *Kriterium*. Folglich ergänzen sich in Illouz' Ansatz zwei Thematisierungen von Gefühlen: die der *epistemisch*-wahrheitsstiftenden Effekte authentischer Gefühle und die des ethischen Umgangs mit diesen Gefühlen als gefühlskapitalistische Produkte – wobei zu letzterer ihre Kritiktheorie bereits ein Vorschlag darstellt. Wie auch Walzer vernachlässigt Illouz aber eine *ontologische* Fundierung von Gefühlen und weist lediglich instrumentell auf Spinozas Affektverständnis hin.¹⁰¹

3.3.2 Illouz' postnormative Kritik untersucht

(I) *Was will die Theorie von Illouz leisten?* Mit ihrer Theorie liefert Illouz eine konzeptionelle Klammer, welche die Studien des Sammelbandes in Perspektive setzt und zusammenbringt. Illouz bietet damit einen Vorschlag zur Kritik kommodifizierter, authentischer Gefühle. Lässt man ihr Fazit im Hinblick auf eine Kritik politischer Gefühle Revue passieren, dann ist vor allem ein Punkt entscheidend: die Frage danach, wie eine Kritik an den warenförmigen, authentischen Gefühlen funktionieren kann, wenn diese zugleich den Ausgangspunkt einer kritischen Unternehmung bilden. Illouz' Vorschlag stellt eine Antwort auf dieses Dilemma dar.

(II) *Wie werden »Kritik« und »Gefühl« in der postnormativen Kritik aufeinander bezogen?* Die Theorie von Illouz fluktuiert zwischen ganz unterschiedlichen Auffassungen von *Kritik* und *Gefühl*, was der einordnenden Funktion eines Fazits zugeschrieben werden kann. Eine postnormative Kritik hat im Sinne eines *genitivus objectivus* natürlich scheinende, authentische Gefühle zum Objekt. Eine historische Gegen-erzählung zeigt Authentizität respektive authentische Gefühle als ökonomische Produkte und birgt damit mögliche kritische Effekte für die konsumierenden Rezipient:innen: »Hier gleichen wir nicht Illusionen gegen Tatsachen ab, sondern lassen die Geschichtlichkeit der Subjektivität in ihrem vollen Licht erscheinen.«¹⁰² Unklar

101 Vgl. Illouz 2018b, S. 287.

102 Illouz 2018b, S. 288.

bleibt hingegen, ob sich Illouz mit ihren »Leitlinien«¹⁰³ für ein übergreifendes, historisches Forschungsprogramm im Ansinnen der Kritischen Theorie ausspricht, die sie zu erweitern beansprucht,¹⁰⁴ oder aber für eine kritisch-wissenschaftliche Praxis historischer Analyse, was sich beispielsweise aus der Immanenz oder der Postnormativität ableiten ließe.¹⁰⁵ Damit ist die Frage aufgeworfen, wie niedrigschwellig eine postnormative Kritik authentischer Gefühle ist – wenngleich sie in beiden Fällen der Wissenschaft vorenthalten bleibt.

Illouz löst ferner Termini wie *Gefühl*, *wahre Gefühle* oder auch *Emotion* im Begriff *Authentizität* auf, der eine Gefühlswaren produzierende Funktion zukommt. Erst durch Authentizität werden Gefühle zu erstrebenswerten und konsumierbaren Waren, da sie natürlich, richtig oder notwendig erscheinen. Zugleich macht diese Eigenschaft Authentizität wiederum zum geeigneten Ansatz- und Ausgangspunkt einer Kritik. Dies führt zum geschilderten Dilemma, was verdeutlicht, dass Illouz die Relevanz einer *genitiv-subjektiven* Kritik der Gefühle erkennt. Mit dem Ernstnehmen der Akteur:innen sowie den rhetorischen Effekten, die bei Rezipient:innen ausgelöst werden können, versucht sie dem Dilemma konzeptionell zu begegnen.¹⁰⁶ Allerdings dürfen diese Aspekte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Illouz nicht ausführt, wie Gefühle in der historischen Analyse, dem Verstehen oder der Verschriftlichung zum Ausdruck kommen.

(III) *Welche Widerstände birgt der Ansatz einer postnormativen Kritik politischer Gefühle?* Die Gefühle der Akteur:innen in Illouz' Auffassung postnormativer Kritik ernst zu nehmen bedeutet, diese als Ausgangspunkt zur Rückverfolgung der Kausalkette heranzuziehen. Dieses Vorgehen steht jedoch den rhetorisch-kritischen Effekten unkritisch gegenüber, die eine Gegenerzählung markieren. Illouz spezifiziert – mit Ausnahme eines Verweises auf Foucault – nicht, worin diese Rhetorik genau besteht. Illouz scheint darauf aus, Rezipient:innen mit ihren historischen Darstellungen in gewisser Weise affektiv in den Bann zu ziehen – mitunter dadurch, dass es Geschichten sind, die nicht ins Bild passen und neben dem natürlich scheinenden Affektgeschehen wie Faszinosa wirken. Indem Illouz damit auf die irritierende Wirkung zweier konkurrierender Erzählungen setzt, einer authentisch gefühlten und einer authentische Gefühle zeigenden, affirmiert sie unkritisch das, was die Gegenerzählungen affektiv bei den rezipierenden Subjekten auslösen. Illouz überträgt

103 Illouz 2018b, S. 289.

104 Vgl. bspw. Illouz 2018a, S. 29; Illouz 2018b, S. 273, 288.

105 Vgl. Illouz 2018b, S. 284.

106 Damit zeigt Illouz' Ansatz, inwiefern sich die beiden Genitivdeutungen einer Kritik der Gefühle auch gegenseitig blockieren können (wie wahre Gefühle kritisieren, wenn Gefühle selbst der Ausgangspunkt dieser Gefühle sind?). Allerdings ist das Dilemma mit Vorsicht zu genießen, da die zu kritisierenden Gefühle nicht notwendig dieselbe Qualität besitzen wie jene, die eine Kritik antreiben. Womöglich muss nicht jede Kritik notwendig auf Grundlage authentischer Gefühle geschehen.

ihre postnormative Kritik nicht auf die Gefühleffekte, die ein kritisch-spinozistischer Umgang mit der eigenen Historie hervorrufen kann, sondern affirmiert diese unkritisch.

Man mag nun einwenden, dass eine postnormative Kritik postnormativer Kritik Illouz' Vorschlag jegliche kritische Kraft nehmen würde, da es ihr Konzept in einen infiniten Regress führt. Eine Indienstnahme der kritischen Instrumente zur Hinterfragung eben jener kritischen Instrumente ist allerdings eine klassische Forderung Kritischer Theorie, in deren Tradition sich Illouz verortet.¹⁰⁷

Auch führte die Abkehr von normativen Kriterien (extern-normative Kritik) ebenso wie von den variablen Kriterien subjektiver Lebenswelt (immanente Kritik) Illouz zu einer gefühlswarenförmigen Kritik: Postnormative Kritik und die ihr möglichen kritischen Effekte werden selbst zu Gefühlswaren, zu Büchern, Vorträgen und Lesungen, die ein wissenschaftliches Establishment aufgrund von spezifischen Codes affizieren und somit am Konsumverhalten wissenschaftlicher Laien vorbei geht. Eine postnormative Kritik authentischer Gefühle ist demnach dem Vorwurf ausgesetzt, eine normative Position durch eine sozial privilegierte ersetzt zu haben¹⁰⁸ und selbst die kapitalistischen Strukturen zu reproduzieren, gegen die sie sich wendet.¹⁰⁹ Eine Interpretation als kritisches Forschungsprogramm, das den Strukturdynamiken der Subjektproduktion nachgeht, gedeiht Illouz' Vorschlag damit besser an als die einer individuellen, kritischen Praxis.

(IV) *Welche besonderen Anregungen liefert Illouz' Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Das Dilemma des affektiven Ausgangspunktes einer Kritik an Gefühlen, das Ernstnehmen der Gefühlserfahrungen der beteiligten Akteur:innen, das Affizieren von Rezipient:innen via rhetorischem Effekt, die Differenz zwischen Verfahren und Praxis sowie die Gefahr der Kodifizierung eines Kritikvorhabens – es sind solche Punkte, die sich in einem weiterführenden Theorievorschlag aufgreifen lassen. Darüber hinaus bietet die Theorie Anregungen, die sich auch in anderen der hier versammelten Ansätze finden lassen: Die Überwindung einer Subjekt-Objekt-Differenz oder die Strukturbedingtheit von Gefühlen. Vor allem drei Aspekte will ich hier aber hervorheben:

Zum einen Illouz' Argument, dem nach Subjektivität weniger in Großerzählungen, sondern in situativer Immanenz hergestellt wird.¹¹⁰ Authentische Gefühle sind also nicht Produkt einer Ideologie, sondern entstehen im Zusammenwirken

107 Vgl. Adorno 1979, S. 135ff.

108 Vgl. Kapitel 2.2.1.

109 Interessanterweise klingt in der Einleitung des Bandes an, dass Dokumentationen von Gefühlserlebnissen selbst zur Gefühlsware werden. Illouz bezieht diese Einsicht jedoch nicht explizit auf die Analysen des Sammelbandes im Allgemeinen und ihre Auffassung postnormativer Kritik im Besonderen (vgl. Illouz 2018a, S. 22f.).

110 Vgl. Illouz 2018b, S. 285ff.

von Räumen, artefaktischen Objekten, schwelenden Stimmungen und subjektiv-leiblichen Vorgeschichten. Nicht nur scheint mir ein solcher Zugang für die situative Wechselhaftigkeit von Gefühlen plausibel, auch lässt Illouz damit erahnen, wie abstrakte Diskursordnungen und situative Arrangements miteinander verzahnt sind. Eine Kritik politischer Gefühle ist in der Konsequenz *geprägt durch, richtet sich auf und bedarf einer Sensibilität für solche affektiven Dynamiken.*

Zum anderen und hieran anschließend macht Illouz deutlich, dass einem Subjekt Gefühle durch deren historische Untersuchung über ihr Erleben hinaus anders verständlich werden können, indem es sich und seine Gefühle als Glieder einer historischen Kausalkette begreift.¹¹¹ Ich bin skeptisch, ob Illouz ein solches Verstehen auch als affektiven Prozess begreift. Immerhin ist nicht auszuschließen, dass ›Gefühle etwas tun‹, wenn ein Subjekt sich oder seine Gefühle der historischen Determination überantwortet. Leider scheint sich Illouz mit den Gefühlen des Verstehens nicht zu befassen, sondern bezieht hierzu eine distanziert-objektivierende Stellung. Dennoch ist das historische Untersuchen ein erster Ansatzpunkt, der in weiterführender Theoriebildung aufgegriffen werden kann.

Schließlich zieht sich ein Gedanke durch die Theorie von Illouz, und zwar die Überwindung eines normativen, archimedischen Punktes, von dem aus Kritiker:innen operieren. Wie ich dargelegt habe, hat Illouz nur einen explizit normativen Standpunkt durch einen implizit sozial privilegierten ausgetauscht. Für mich ist diese Beobachtung eine wichtige Anregung, da sie darauf aufmerksam macht, dass die Axiomatik einer Theorie nicht notwendig in einer ausformulierten, normativen Setzung bestehen muss.

3.4 Didier Eribon: *Hontoanalyse*¹¹² und das kritische Denken der Scham

Mit seinem Werk *Rückkehr nach Reims* erlangte der französische Journalist und Soziologe Didier Eribon im deutschen Sprachraum Bekanntheit. Dieses autobiografische Werk, auf das weitere folgen sollten, stellt ein Musterbeispiel des *kritischen Denkens* im Allgemeinen sowie einer *Selbst-* oder auch *Autoanalyse* im Speziellen dar, wie es Eribon in seinem Vortragsband zusammenfasst.¹¹³ Eine solche Selbstanalyse ver-

111 Vgl. Illouz 2018b, S. 287ff.

112 *Honto-* bezieht sich auf die französische Vokabel für Schamgefühl und Schande, *honte*. Die Bezeichnung der *Hontoanalyse* resultiert aus Eribons Analyse seiner Erfahrungen mit Stigmata, Schande und Scham.

113 Es ist darauf hinzuweisen, dass Eribon drei ineinandergreifende Vorgehen nennt, denen das kritische Denken zugrunde liegt. Im vorliegenden Kapitel werde ich den Fokus auf eines dieser drei legen, die Selbstanalyse. Wie in diesem Unterkapitel deutlich werden wird, lässt sich diese als Verbindungsstück für die beiden anderen Vorgehen lesen. Neben der Selbstanalyse nennt Eribon die »*erneute Lektüre gewisser literarischer Texte*«, die uns kraftvoll,

schmilzt literarische und soziologisch-wissenschaftliche Betrachtungsweisen, was in einen spezifisch kritischen Zugriff auf Gefühle resultiert. Damit steht die Auffassung Eribons in diesem Unterkapitel stellvertretend für Werke, die ähnlich vorgehen und mit Namen wie Annie Ernaux, Édouard Louis oder Geoffroy de Lagasnerie verbunden sind.¹¹⁴ Weniger aufgrund der Popularität seiner Werke fiel die Wahl auf Eribon. Es ist vielmehr die fortgesetzte Reflexion dieses kritischen Denkens, die Konturen einer Kritik politischer Gefühle erahnen lässt und für die vorliegende Arbeit von Interesse ist.

3.4.1 Scham kritisch Denken, Selbst analysieren

»Alles, was ich bin, lässt sich aus meiner Herkunft erklären.«¹¹⁵ Das Anliegen der *Selbstanalyse*, ein Ansatz, den Eribon Pierre Bourdieu entlehnt,¹¹⁶ ist die Untersuchung der gegenwärtigen Verstrickungen zwischen einem Selbst und der sozialen Welt durch eine historische Untersuchung ihrer Genese. Eine solche historische Analyse des eigenen Selbst dient zu verstehen, wie man zu dem wurde, was man heute ist.¹¹⁷ Insofern ist sie Intro- und Retrospektion zugleich. Sie ist eingebettet in das, was Eribon als *kritisches Denken* bezeichnet. Dieses ist durch zwei Prinzipien markiert:

Das Prinzip des Determinismus: Ein kritisches Denken widmet sich den historischen und sozialen Strukturen, die eine individuelle oder kollektive Existenz (vor-

aus der erlebten Erfahrung geschöpfte Reflexionen über den Prozess der Unterwerfung und der Erniedrigung bieten« und den »*Rückblick auf die politischen Bewegungen*, die durch ihre Kämpfe auf dem Feld der rechtlichen Ordnung dazu beigetragen haben, jene am tiefsten verwurzelten und verwurzelnden Normen aufzulösen, auf denen sich in unseren Gesellschaften die Allianz- und Verwandtschaftssysteme begründen« (Eribon 2018, S. 7 Herv. F.M.).

114 Da sich diese Autor:innen gegenseitig als Referenz nutzen und eine miteinander verbundene Popularität besitzen, habe ich sie namentlich aufgeführt. Mir ist es aber wichtig darauf hinzuweisen, dass ähnliche biografisch-selbstkritische Zugänge auch bei Autor:innen zu finden sind, die diesem Kreis nicht angehören. Verwiesen sei beispielsweise auf Audre Lorde's *ZAMI Eine neue Schreibweise meines Names. Eine Mythobiografie* (Lorde, Nölle 2012).

115 Eribon 2018, S. 80.

116 Vgl. Eribon 2017, S. 43–72; Bourdieu 2002.

117 Für Eribon geht ein Selbst allerdings nicht in *einer* Gegenwart auf: »Es handelt sich um Diagnosen und Ontologien (im Plural!) unserer selbst. Die geschichtliche Zeitlichkeit lässt sich nie in einer großen Synthese, die jeder von uns verkörpert oder die sich in jedem von uns verkörpert, vereinen oder wiedervereinen: Es gibt vielmehr Gegenwarten, die für jeden von uns verschieden sind« (Eribon 2018, S. 17f.). Ein Subjekt befindet sich also stets unter dem Einfluss mehrerer sozialer Identitäten, die miteinander auch in Widerspruch geraten können. Insofern ist eine Selbstanalyse ein intersektionales Vorgehen (vgl. Eribon 2018, S. 52).

her)bestimmen.¹¹⁸ Damit beansprucht Eribon soziale Determinismen wie Klasse, Race, Milieu, Gender oder Sexualität¹¹⁹ zu analysieren¹²⁰, die einen Lebensweg schon vor der biologischen Geburt und damit intergenerationell ebnen.¹²¹ Für Eribon ist ein Subjekt also ein Produkt der sich stets wandelnden, gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Verhältnisse sind es, die ungefragt über ein Subjekt urteilen:

»Man weiß nicht, warum und woher diese Urteile gesprochen werden. Aber man entdeckt eines Tages, dass sie uns vorangehen, uns umgeben, uns begleiten, bewerten und ohne irgendeine weitere Erklärung verurteilen. Gesellschaft als Urteil.«¹²²

Solchen Urteilen¹²³ ist sich ein Subjekt nicht unbedingt bewusst. Aus diesem Grund habe ein kritisches Denken dieses »gesellschaftlich Unbewusste«¹²⁴ der sozialen Determination systematisch zu erforschen.

Das Prinzip der Immanenz: Um es auf die aktuellen Geschehnisse der sozialen Welt auszurichten, setzt Eribon voraus, dass ein kritisches Denken besagte Determinismen als »vollkommen historisch und gesellschaftlich« versteht.¹²⁵ Ein kritisches Denken verwehrt sich dagegen, Menschen unter universal erscheinende politische, psychische oder logische Erklärungen zu ordnen oder ihnen bestimmte Vermögen essenziell zu- oder abzusprechen.¹²⁶

Die Selbstanalyse ist ein Vorgehen, was sich an diesen beiden Prinzipien orientiert. Wie bereits anklang, handelt es sich vor diesem Hintergrund um ein historisches Vorgehen. Selbstanalyst:innen untersuchen ihre Biografie und die zeitgenössischen sozialen Urteile, durch welche diese situiert ist. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet das gegenwärtige Selbst der Selbstanalyst:innen, ihr sozial determiniertes Handeln und Sprechen¹²⁷: Beispielsweise folgt Eribon den Schmähwör-

118 Vgl. Eribon 2018, S. 8.

119 Eribon 2018, S. 24–32, hier S. 32.

120 Vgl. Eribon 2018, S. 8ff.

121 Vgl. Eribon 2018, S. 33ff.; Eribon 2016, S. 31.

122 Eribon 2017, S. 147.

123 Solche Urteile bleiben nicht folgenlos, sondern belasten das verurteilte Subjekt mit Schuld. Eribon macht das am Beispiel der schulischen Laufbahn deutlich: »Die Analyse des Schulsystems zeigt, dass die schulischen Schuldsprüche (die Aussonderung, der vorprogrammierte Misserfolg der einen und der nicht minder vorprogrammierte Erfolg der anderen) nichts anderes sind als im Vorhinein gefällte gesellschaftliche Urteile, die seit unserer Geburt gefällt sind, in gewissem Sinn sogar schon vor unserer Geburt. Je nachdem, an welchem Ort oder in welchem Milieu man zur Welt kommt, folgt man einer bestimmten schulischen Laufbahn« (Eribon 2018, S. 162f.).

124 Eribon 2018, S. 10.

125 Vgl. Eribon 2018, S. 8ff.

126 Vgl. Eribon 2018, S. 78.

127 Vgl. Eribon 2018, S. 8ff.

tern, deren »bloÙe Erwähnung in mir noch heute die nie vergessene Angst wachrufen«¹²⁸ zurück zu den Gewalttaten gegen Homosexuelle auf den Straßen von Reims bis hin zu der Schwulenfeindlichkeit von Familie und Freunden.¹²⁹

Ein solcher Zugriff auf das eigene Selbst operiert unter Rekurs auf drei Typen an Referenzen, die Eribon dabei helfen:

»das zu formulieren und zu denken, was man auszudrücken sucht, vor allem aber gestatten sie, die emotionale Aufladung zu neutralisieren, die sicher zu stark wäre, würde man sich der Realität ohne einen solchen Schirm aussetzen.«¹³⁰

Bei diesen sprachlich unterstützenden wie subjektiv schützenden Referenzen handelt es sich erstens um Sozialtheorien und Philosophien, darunter insbesondere Bezüge zu Sartre, Foucault und Bourdieu, die Eribons Selbstanalyse Deutungsschemata bieten; zweitens aktuelle oder vergangene politische Entwicklungen, zu denen sich Eribon in Beziehung setzt – wie den Aufstieg des Front National in Frankreich; schließlich fallen literarische Referenzen auf, darunter Biografien und Selbstanalysen wie die von Annie Ernaux, die als Inspiration oder Vergleichsfolien herhalten. Die Perspektivenvermischung, die aus diesen Referenzen resultiert, grenzt die Selbstanalyse von klassischen Biografien ab.

Folgt man Eribon, dann vermittelt eine soziale Geschichte eines Subjektes diesem auch seine situativen Gefühlserfahrungen und anhaltende emotionale Dispositionen wie beispielsweise Depressionen oder Angst:

»[D]ieses Unternehmen der Selbstanalyse muss sich darum bemühen, all die komplexen Affekte, die aus der Vergangenheit stammen, all das, mit dem man sich in seiner alltäglichen Existenz mehr schlecht als recht arrangiert, immer eingehender zu beschreiben und aufzuklären.«¹³¹

Eribon kommt mehrfach auf diese subjektkonstitutive Rolle von Gefühlen zu sprechen und interpretiert sie als Ausdruck der gesellschaftlichen Urteile, die über ihn gefällt wurden. Eine besondere Rolle nimmt dabei das Schamgefühl ein, das er in einigen seiner Bücher thematisiert: das ihn begleitet, wenn er im Milieu französischer Intellektueller auf die Worte der Arbeiterklasse zurückgeworfen ist oder das er gegenüber seiner Mutter empfand, als er ihr sein Buch schenkte und begriffen habe, dass sie es nie würde verstehen können.¹³²

»Wie kompliziert das mit der Scham ist! Ein Affekt, der sich überall einschleicht, immer wieder in verschiedensten Formen auftaucht, sich gemäß den Situationen,

128 Eribon 2016, S. 194.

129 Vgl. Eribon 2016, S. 191ff.

130 Eribon 2016, S. 236.

131 Eribon 2018, S. 61.

132 Vgl. Eribon 2018, S. 84ff.

den gesellschaftlichen und relationalen Räumen, in denen man sich befindet, verschiebt (bis zu dem Punkt, an dem sie vollkommen umgekehrt wird: Scham für das, was ich geworden bin, vor denen, die ich verlassen habe, um es zu werden, weil ich mich für sie schäme).«¹³³

Das Schamgefühl, aber auch andere Affekte wie Angst oder Wut verstetigen die soziale Herkunft eines Subjekts und werfen es situativ auf diese zurück, sie sind *stabilisierend*. Dieser Umstand macht die Selbstanalyse insofern für Eribon zur *Hontoanalyse*, zu einer Analyse der Schande oder der Stigmata, die ein Subjekt mit sich trägt und spürt.¹³⁴

Allerdings bilden dieselben Gefühle für Eribon den Beginn und Antrieb der Selbstanalyse, sie wirken *motivational*.¹³⁵ Die Scham der Klassenzugehörigkeit, die Ängste vor Homophobie oder ein Gefühl deplatziert zu sein initiieren die Selbstanalyse. Das sie durchführende Subjekt folgt diesen Gefühlserfahrungen – vom eigenen Alltag hin zur subjektiven Geschichte, dabei die sozialen Verhältnisse stets im Blick, um sich das eigene Selbst verständlich zu machen. Eribons Selbstanalyse stellt den Versuch dar, die eigenen Gefühle nachzuvollziehen und ihnen dabei Ausdruck zu verleihen.¹³⁶

Eine Selbstanalyse findet keinen Halt in Letztbegründungen oder Ideologien, sondern nur in sich selbst.¹³⁷ Eribon scheut daher nicht die Verabsolutierung des Vorgehens, wenn es um das Vergegenwärtigen von Durchlittenem geht, weshalb es sich bei Selbstanalysen um ein möglicherweise »verstörendes«¹³⁸ Vorgehen handelt; denn das Vergegenwärtigen unterliegt einem *Prinzip des unverhohlenen Blickes* auf sich selbst: »[M]an muss alles sagen, oder zumindest versuchen.«¹³⁹

133 Eribon 2018, S. 91.

134 Vgl. Eribon 2018, S. 156. Hiermit ist die weiterführende Frage aufgeworfen, wie sich Eribons Selbstanalyse auf Subjekte übertragen lässt, für die beispielsweise Stolz, Selbstvertrauen und Überlegenheit gegenüber anderen sozialhistorisch prägender ist als Scham. Inwiefern kann sie also an den spezifischen Gefühlsmustern eines privilegierten Milieus ansetzen, um einem Subjekt zu ermöglichen, die eigene »elitäre« Position kritisch zu bedenken? Ich danke Andreas Eis für diesen spannenden Hinweis.

135 Vgl. Eribon 2018, S. 63, 140.

136 Vgl. Eribon 2018, S. 40f.

137 Vgl. Eribon 2018, S. 153.

138 Eribon 2018, S. 57.

139 Eribon 2018, S. 57. Es sind die angesprochenen Referenzen, die es ermöglichen, dieses Prinzip des unverhohlenen Blickes aufrechtzuerhalten; denn einerseits machen die Referenzen ein sonst sprachlich nur schwer fassbares Selbst umgänglich und andererseits scheinen sie ein Selbst vor überbordenden Gefühlen zu schützen. Sie fungieren damit gewissermaßen als ein emotionaler Filter, der einen Zugang zum eigenen Selbst ermöglicht, aber stets auch selektiert oder gar blockiert.

Für Eribon ist es zudem wichtig, die erworbenen Einblicke zu fixieren, was die Intro- und Retrospektion um das Schreiben als Modi der Selbstanalyse ergänzt.¹⁴⁰ Eribon *erklärt* sich darin – ganz im juristisch-öffentlichen Sinne des Wortes – vor sich selbst und der sozialen Welt. Eine solche Erklärung geht mit einer gewissen Gewalttätigkeit einher, werde es immer schwieriger, das Geschriebene zu verändern.¹⁴¹ So wird jeder verfasste Satz zu einem gefühlten, renitenten Rest, zu etwas, das wiederum noch nicht analysiert, über das noch nichts geschrieben wurde. Eine Selbstanalyse kann an diesen schriftlichen Zeugnissen erneut ansetzen und endet deshalb nie.¹⁴² Sie mag daher sogar in einen Drang umzuschlagen: »Wenn man zurückkehrt, dann weil man nicht anders kann.«¹⁴³

Ein solches Durchleuchten soll das eigene Selbst verstehen helfen. Hinsichtlich der Gefühle erhofft Eribon aber etwas Weiteres: Die Umwidmung seiner Gefühle, die Überwindung seiner Scham und der damit einhergehenden Sozialstruktur zugunsten eines anderen Gefühls – Stolz.¹⁴⁴ Eribon betreibt so etwas wie eine Ethik der Gefühle: Indem er die Geschichte seiner Subjektkonstitution hinterfragt, meint er, zu einem neuen Verhältnis zu sich und seinen Gefühlen in der Gegenwart zu gelangen. In dieser Figur steckt auch das kritische Moment der Selbstanalyse und des kritischen Denkens im Allgemeinen. Eribons Analyse der gesellschaftlichen Urteile, die über seine Familie und ihn gesprochen wurden, lässt ihn die herrschende soziale Logik hinter den Urteilen erkennen und zurückweisen:

»Von den Transzendentalien befreit und auf die Immanenz verpflichtet, bleibt das kritische Denken im Kern mit den Fragestellungen verbunden, die die sozialen Bewegungen und die politischen Setzungen aufwerfen.«¹⁴⁵

Schließlich vermag eine Selbstanalyse auch Auswirkungen auf die Mitmenschen derjenigen Person haben, die die Analyse durchführt: Eine der Konsequenzen der Veröffentlichung von *Rückkehr nach Reims* bestand in Konflikten, die Eribon mit seiner Familie hatte, über die das Buch unter anderem handelte. Seine Schilderungen der Scham, des Kontaktabbruchs und der Flucht waren, wie er berichtet, für seine Mutter und Brüder gänzlich unverständlich. Nicht nur die akademischen Codes brachten ihn so in Distanz zu seinem Herkunftsmilieu, sondern auch eine

140 Es handelt sich hierbei nicht um ein einmaliges Herunterschreiben. Stattdessen erklärt Eribon: »Wenn man ein Buch anfängt, hat man fast keine Vorstellung davon, was aus ihm werden wird: Man hat keinen Begriff davon, was das Endprodukt sein wird, das man Schritt für Schritt zu realisieren versucht – ganz im Gegenteil: Das Buch wird im Werden erfunden, nach tausend Versuchen, tausend Zurücknahmen und viel Ausdauer« (Eribon 2018, S. 92f.).

141 Eribon 2018, S. 93.

142 Vgl. Eribon 2018, S. 56.

143 Eribon 2018, S. 57.

144 Vgl. Eribon 2018, S. 20, 75, 156.

145 Eribon 2018, S. 11.

Darstellung, die sie als Herabwürdigung auffassen mussten, wie Eribon spekuliert. Geringe Aufmerksamkeit schenkt er in diesem Zusammenhang hingegen dem Privileg, solche Spekulationen aus der Warte eines populären Akademikers anstellen zu können. Zudem stieß das Buch auf eine Vielzahl von Leser:innen, die sich mit Eribons Schilderungen identifizieren konnten und worin er – trotz physischer Trennung – die Herausbildung eines Kollektivs vermutet.¹⁴⁶

Diese theoretischen Aspekte von Eribons Auffassung der Selbstanalyse und des kritischen Denkens sind mit einer gewissen Vorsicht aufzufassen. Wer Eribon liest, wird feststellen, dass Bücher wie *Rückkehr nach Reims* oder *Gesellschaft als Urteil* in sich äußerst different sind – zwischen biografischen Darstellungen und dem Anspruch auf eine Subjekttheorie; zwischen der Rolle als bürgerlicher und der als subalterner Autor, zwischen den Formalia und Stilen philosophischer Abhandlungen, Memoiren und Erzählungen. Eribon ist damit seiner eigenen Subjektauffassung performativ treu. Inwiefern es sich aber um eine bündige Theorie handelt, muss jedoch auch hinsichtlich einer Kritik politischer Gefühle zwischen Interpret:innen umstritten bleiben.

Didier Eribons Selbstanalyse basiert auf den Prinzipien sozialer Determination und Immanenz und damit den reflexiven Leitplanken eines kritischen Denkens. Zusammengenommen handelt es sich hierbei um eine Selbst- und Sozialkritik, deren *Objekte* die Subjektivität der Kritiker:innen (*Subjekt der Kritik*) sowie die in dieser zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Urteile sind. Anders gesagt: Subjekt und Objekt einer Kritik kommen in Eribons Ansatz nahezu zur Deckung. Die eigene Subjektivität zu verstehen und diese gegebenenfalls zu überwinden oder doch zumindest umzuwidmen, stellt das leitende *Kriterium* dieser Kritik dar, die sich im dreiteiligen *Modus* von gegenwärtiger und historischer Selbstanalyse sowie im Schreiben entfaltet. Dabei trägt auch eine solche Kritik gesellschaftliche Urteile (*Kontext*) in sich, die wiederum erneut zum Objekt einer Kritik werden, wobei in dieser Kritik erneut Urteile aufscheinen und so fort – die kritisch denkende Selbstanalyse endet somit nie. Hinsichtlich Gefühle pendelt Eribons Theorie zwischen dem *ethischen Umgang* mit jenen Gefühlen, die gesellschaftliche Urteile zum Ausdruck bringen, und der *epistemischen Frage*, wie sich Gefühle anders wissen und erfahren lassen.

3.4.2 Eribons kritisches Denken untersucht

(I) *Was will Eribons Theorie leisten?* Das Ziel eines kritischen Denkens – und damit verbunden der Selbstanalyse – ist es zum einen, das eigene Selbst, dessen soziale Determination sowie die diesem Selbst impliziten Gefühle zu verstehen. Damit erhofft sich Eribon zum anderen einen anderen Zugang zu sich und der sozialen

146 Vgl. Eribon 2018, S. 92ff.

Welt, gleich worin dieser besteht. Hierin liegt die zentrale Differenz zur postnormativen Kritik von Eva Illouz – mag es doch an einigen Stellen wirken, als lese man ihr Konzept wie von einem Zerrspiegel, wenn Eribon von Determinismus und Immanenz oder dem deontologischen Anspruch von Kritik schreibt. Im Vergleich zur postnormativen Kritik widmen sich das kritische Denken und dessen Selbstanalyse dem eigenen Selbst in der sozialen Welt und nicht anonymen Rezipient:innen einer wissenschaftlichen Studie.

(II) *Wie bezieht Eribon ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ im kritischen Denken und in der Selbstanalyse aufeinander?* Eribons kritisches Denken impliziert keine umfassende Gefühls- oder Affekttheorie. Er greift zumeist auf die alltägliche Verwendung von Begriffen wie *Scham* zurück, die als hartnäckige, biografische Effekte dargestellt werden. Eine Kritik an Gefühlen (*genitivus objectivus*) bleibt somit deskriptiv: Gefühle werden nur indirekt zum Objekt von Kritik, also nur, insofern diese soziale Determinismen perpetuieren – wie zum Beispiel ein milieubedingtes Angstgefühl. Der gefühlskritische Moment einer Selbstanalyse richtet sich also primär auf die soziale Welt, die durch das Fühlen vermittelt ist.

Gefühle spielen eine bedeutendere Rolle, wenn es um das Hervorbringen kritischen Denkens geht (*genitivus subjectivus*): Es sind die zuvor problematisierten Gefühle, die den motivationalen Ausgangspunkt eines kritischen Denkens bilden. Die Gefühle gehen in den Modus einer selbstanalytischen Kritik ein, in dem sich das gegenwärtige Erfahren sozialer Urteile, das Analysieren ihrer historischen Genese sowie das Fixieren dieser Erkenntnisse in Schrift miteinander verbinden. Durch diesen Modus zieht sich die Vergegenwärtigung und Verständlichmachung von Erhaltenem. Die Beschäftigung mit sich und der sozialen Welt sowie der gemeinsamen Geschichte birgt das Potenzial eines kritischen Effektes, der sich in einem anderen, zuvor nicht möglichen Zugang zu sich selbst widerspiegelt. Anstatt Scham für die eigene Biografie mag ein Subjekt so Stolz für diese empfinden, ein Gefühl, das es fortan in die soziale Welt trägt. Fragen lässt sich vor diesem Hintergrund, ob Eribon nicht womöglich der Hoffnung auf ein schamfreies Leben für sich als Klassengeflohenen folgt, die seiner Selbstanalyse als Kriterium dient.

Auch bei Eribon zeigt eine Kritik politischer Gefühle eine gewisse Asymmetrie zugunsten des Einflusses von Gefühlen auf die kritische Unternehmung der Selbstanalyse. Obwohl Gefühle nicht das primäre Objekt des kritischen Denkens sind, so lassen sich diese doch letztlich nicht vom eigentlichen Objekt trennen, der sozialen Welt und ihren Urteilen.

(III) *Welche Widerstände impliziert Eribons Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Die Schwierigkeiten, mit denen Eribons Selbstanalyse hinsichtlich einer Kritik politischer Gefühle behaftet ist, lassen sich auf drei herunterbrechen: *Zunächst* ist Eribon aufgrund seiner Biografie an den Erfahrungen von Scham, Angst und Deplatziertheit ausgerichtet. Eribons Schilderungen besitzen eine gewisse Vehemenz, und da er sich dazu zwingt ›alles auszusprechen‹, bietet er Rezipient:innen – primär Intel-

lektuellen, die seine Bücher lesen (können) und ähnliche Erfahrungen machten – eine Identifikationsmöglichkeit. Allerdings macht Eribon so ein Verständnis sozialer Herrschaft stark, dass über ›negative‹ Gefühle funktioniert. Aus dem Blick geraten die sozialdeterminierende Rolle ›positiver‹ Gefühle¹⁴⁷ und entsprechende affirmative Kritikformen¹⁴⁸. Auf solche Gefühle kommt Eribon allenfalls als etwas, das ihm verwehrt wurde. Damit drängt sich die Frage auf, inwiefern eine Selbstanalyse auch Gefühle des Wohlbefindens, der Freude oder des von ihm affirmierten Stolzes thematisieren kann und muss – besonders dann, wenn solche Gefühle wiederum mit sozialer Distinktion einhergehen. Welche Bedeutung kommt solchen ›positiven‹ Erfahrungen im Vollzug der Selbstanalyse zu, beispielsweise Euphorie oder Nostalgie? Kurz gesagt: Wie sähe eine Autoanalyse aus, die sich auf das Glück richtet und sich durch dieses vollzieht?

Natürlich ließe sich dieser Kritikpunkt leicht beiseiteschieben, begründet man den Fokus Eribons mit dessen Biografie. Immerhin hat er nun einmal die Erfahrungen der Klassenflucht gemacht. Allerdings setzt hier ein *zweiter* Punkt an: Es mag sich der Eindruck aufdrängen, Eribon trage durch akribische Selbstbetrachtung sein eigenes Selbst und seine authentischen Gefühle an die Leser:innen, als zeige er sich. Da das Schreiben Teil des kritischen Modus ist, der auf Eribon und nicht auf die Leser:innen ausgerichtet ist, scheint sich hier eine doppelte Rezeptionsproblematik einzuschleichen: Einerseits entsteht ein Widerspruch zwischen der dramatischen Expression von Gefühlen, die aufgrund dessen authentisch oder auch originär erscheinen, und dem Anliegen ihrer Überwindung respektive ihrer Umwidmung durch eine Selbstanalyse. Folglich lässt sich fragen, ob Eribon in seiner Selbstanalyse womöglich die Gefühle (und die soziale Welt) stabilisiert, zu denen er einen anderen Zugang anstrebt. Macht sich Eribon nicht noch mehr zum »Sohn der Schande«, ¹⁴⁹ indem er sich immer wieder öffentlich als dieser identifiziert? Zementiert er nicht genau jene Gefühlsstrukturen und Klassenverhältnisse in Bezug auf seine Familie und sein Herkunftsmilieu, die ihn ursprünglich zur Flucht trieben? Problematisch wird dies vor allem dann, wenn ein kritischer Effekt, der in der Selbstanalyse bei Autor:innen initiiert werden soll, gegenüber der Leser:innenschaft ins Unkritische zu kippen droht. Der Kippunkt besteht darin, dass Eribons ungeschönte und brutale Schilderungen, deren Analyse ja einen selbstkritischen Effekt bergen, für die Rezipient:innen genau das sind, was sie beim Lesen affizieren. Während für Eribon also Kritik auf der vorangegangenen Identifikation mit seiner Biografie beruht, identifizieren sich Rezipient:innen möglicherweise unkritisch mit dem kritischen Vorgehen eines klassengeflüchteten Intellektuellen. In diesem Fall

147 Vgl. bspw. Berlant 2011, S. 23ff.; Ahmed 2008b.

148 Vgl. Massumi 2010, S. 338ff. sowie Kapitel 3.5.

149 Eribon 2016, S. 194.

würde ein gefühlskritischer Zugang der Rezipient:innen zu Eribons geschilderten Erfahrungen potenziell eher verhindert denn kultiviert.¹⁵⁰

Ein *dritter* Widerstand in Bezug auf eine Kritik politischer Gefühle besteht im Verschwimmen der Stile in Werken wie *Rückkehr nach Reims*. Zwar ermöglicht es einer Selbstanalyse, auf die Biografie eines Subjektes fokussiert zu bleiben, indem diese nicht einseitig in wissenschaftliche oder literarische Codes überführt wird, sondern diejenigen Einflüsse einbezogen werden, die Eribon als Person tatsächlich prägen; allerdings müssen sich die so amalgierten Stile nicht notwendig stärken. Vielmehr bleibt unklar, ob die Vermischung der Stile einen Zugang zu den eigenen Gefühlen eher fördert oder verhindert. Dritten erschwert es die Rezeption womöglich sogar – will Eribon eine Subjekttheorie schreiben, eine Kritik sozialer Determinismen, einen autobiografischen Roman, eine Literaturkritik oder gar eine Zeitdiagnose? Bezogen auf eine Kritik politischer Gefühle drückt sich dieser Umstand darin aus, dass oft nebulös bleibt, wann Eribon von sich und wann von einem Subjekt im Allgemeinen spricht, ob es sich um ein persönliches Erlebnis oder eine Komponente seiner Subjekttheorie handelt.¹⁵¹

(IV) *Welche Anregungen bietet Eribons Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Zunächst nehmen das Selbst und die erfahrenen Gefühle einen zentralen Platz im kritischen Denken Eribons ein. Seine Kritik der Gefühle setzt diese jedoch nicht als abgeschlossene, gesetzte Entitäten voraus – wenngleich sie nur schwer zu transformieren sind –, sondern sieht in ihnen Ausdruck dynamischer und historisch gewachsener gesellschaftlicher Verhältnisse – wie auch Illouz in ihrer postnormativen Kritik. Im Gegensatz zu Illouz und Walzer richtet sich Eribons Kritik aber auf das *eigene* Selbst und damit die eigenen Gefühlserfahrungen. Insofern handelt es sich bei seiner Auffassung um eine Selbstkritik. Damit zeigt Eribon, wie nicht nur die Gefühle der anderen beteiligten Akteur:innen, sondern auch die eigenen in eine Kritik politischer Gefühle eingehen können, ohne diese jedoch unkritisch zu affirmieren. Das noch von Illouz aufgeworfene Dilemma, wie eine Kritik an authentischen Gefühlen auf Basis ebendieser Gefühle stattfinden kann, wird von Eribon in einer unabgeschlossenen Selbstkritik aufgelöst, die sich an den manifesten Determinismen der sozialen Welt abarbeitet. Gefühle sind damit kein Untersuchungsgegenstand, der aus dem sicheren Abstand sozialwissenschaftlicher Forschung untersucht wird – außer es hilft, mit ihnen umzugehen. Der Zugriff Eribons besteht vielmehr in einem emotional-biografischen Schreibstil, der

150 Zum Vergleich: In einer postnormativen Kritik findet die Identifikation der Rezipient:innen durch eine bestimmte Gefühlsware (zum Beispiel Horrorfilme oder Urlaubserlebnisse) statt, deren historische Aufarbeitung und affektive Gegenerzählung bei den Rezipient:innen dann zu einem möglichen gefühlskritischen Effekt führen sollen (vgl. Illouz 2018b, S. 286ff.).

151 Vgl. Eribon 2018, S. 39.

offen mit den eigenen subjektiven Gefühlen umgeht, sie in ihrer Genese rückverfolgt und so hinterfragt. Zusammen mit Eva K. Sedgwick stellt Eribons Ansatz daher ein Beispiel für ein gefühlskritisches Vorgehen im wissenschaftlichen Arbeiten dar.

Zweitens und abschließend affirmieren Eribons Selbstanalyse und sein kritisches Denken nicht nur subjektive Gefühlserfahrung. Er macht zudem zwei miteinander verbundene Aspekte implizit deutlich: Zum einen haben auch Leidenserfahrungen ihren Platz in einem kritischen Vorgehen, was affirmative Auffassungen von Kritik kontrastiert, wie sie im folgenden Unterkapitel Thema sein werden. In dieser Hinsicht können die beiden Ansätze Eribons und Massumis komplementär gelesen werden. Zum anderen aber zeigt Eribon, dass die Leidenserfahrungen nicht nur Ausdruck sozialer Urteile sind. Sie können gleichfalls Kritiken durchziehen oder Antrieb sein, zu gesprochenen Urteilen in Revision zu gehen.

3.5 Brian Massumi: affirmative Kritik wider die Kritik

Einer der meistzitierten Autor:innen des *affective turns* ist der kanadische Philosoph Brian Massumi. Obwohl sich Massumi vorwiegend mit Themen um Emotion und Affekt beschäftigte, bezog er in seinen Arbeiten auch mehrfach Stellung zur wissenschaftlichen Auffassung von Kritik, der er einen eigenen affekttheoretischen Vorschlag entgegenhält. Für eine Versammlung verschiedener Kritiken politischer Gefühle lohnt also ein Blick in dessen Schriften. Die Wahl fiel vor allem deshalb auf Brian Massumi, da dessen Vorschlag einer Kritik politischer Gefühle im Vergleich zu einem *neuen feministischen Materialismus* einer Karen Barad oder der *critical post-humanities* Rosi Braidottis stärker an der Bedeutung von Affekten orientiert ist.¹⁵²

3.5.1 Affekt – Emotion – Kritik

Um sich dem Vorschlag Massumis anzunähern, lohnt es, zunächst seine Differenzierung zwischen *Affekt* und *Emotion* näher zu betrachten. Inspiriert von der Spinoza-Interpretation von Gilles Deleuze und Félix Guattari beschreibt der Begriff *Affekt*

152 Vgl. Braidotti 2019; Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012. Karen Barads Auffassung eines *neuen feministischen Materialismus* werde ich im Zusammenhang mit der Theorie von Brigitte Bargetz in 3.7 thematisieren.

die Fähigkeit eines Körpers¹⁵³ zu affizieren und affiziert zu werden.¹⁵⁴ Demnach befindet sich ein Körper – sagen wir zunächst ein menschlicher – in einem komplexen Affektgeflecht. In einem solchen wirkt er auf alle ihn umgebenden Elemente (andere belebte und nicht-belebte Körper, aber auch Gerüche, Licht etc.) ein und empfängt eine solche Wirkung zugleich von diesen. Massumi nennt diese Wirkungen auch *Mikroperzeptionen*, die »jeden Moment unseres Lebens bevölkern.«¹⁵⁵

Die in ein affektives Wirkungsgeflecht eingebundenen Elemente sind in unterschiedlicher Weise aufeinander bezogen. Man stelle sich vor, durch einen Supermarkt zu laufen, in dem etliche Angebote mit bunten Farben oder appetitlichen Bildern uns zu sich zu locken versuchen, während wir mit jedem Griff ins Regal Einfluss auf die Kaufentscheidung anderer Kund:innen ausüben. Nicht nur Farben und Gerüche, auch die Tageszeit und die Anordnung von Produkten bis hin zu Mitmenschen und dem eigenen Hungergefühl haben hier Einfluss.¹⁵⁶ Eine Differenzierung dieses komplexen Geschehens ist für Massumi nachrangig, da epistemisch nicht zugänglich. So lässt sich im Fall Massumis auch von einer »flachen« Affektontologie sprechen, auf denen sich diskursive Ordnungen aufrichten. Festzuhalten ist jedenfalls: Wenn sich das Affektgeflecht verändert, verändern sich die Körper in diesem Geflecht; ebenso wie die Körper das Geflecht verändern. Mit dieser Auffassung meint Massumi die Differenz zwischen Subjekt und Objekt zugunsten eines in allgegenwärtiger wechselseitiger Affektion begriffenen »Dazwischen« aufzulösen.¹⁵⁷

Wann aber kommt es zu einer solchen Veränderung? Die Mikroperzeptionen wirken kontinuierlich zwischen den unterschiedlichen Elementen im Affektgeflecht. Es kommt niemals zur Ruhe, sondern ist unaufhörlich in Bewegung.¹⁵⁸ Für

153 Aus Gründen der argumentativen Nachvollziehbarkeit spreche ich folgend von *Mensch, menschlichen Körper oder Körper*. Damit hoffe ich sowohl der Materialität des Affektiven als auch Massumis *Subjektverständnis* Rechnung zu tragen. Dazu schreibt er: »Genau das Entstehen des Subjekts, seine primäre Konstitution beziehungsweise sein Wiederauftauchen und die Rekonstruktion, werden [...] in Frage gestellt. Das Subjekt einer Erfahrung entsteht aus einem Bedingungsfeld, welches noch nicht subjektiv ist und in dem das Subjekt erst zu sich selbst findet. Diese Bedingungen sind noch nicht einmal unbedingt in einem herkömmlichen Sinne subjektiv. [...] Noch ist es nicht die Ebene, wo sich Kategorien wie Subjekt und Objekt herausgebildet haben« (Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 73).

154 Spinoza, der als referenzielle Ausgangsfigur affekttheoretischer Ideen dient, schreibt im dritten Teil seiner Ethik: »Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von den die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Idee dieser Affektionen. [...] Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Affektionen sein können, dann verstehen ich unter dem Affekt eine Aktivität, im anderen Fall eine Leidenschaft« (Spinoza 2015, S. 223).

155 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 74.

156 Vgl. Massumi 2002c, S. 30.

157 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 69ff.; hier 70.

158 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 75.

einen menschlichen Körper bedeutet das, dass er ununterbrochen von einem Tätigkeitsvermögen im Affektgeflecht zu einem anderen übergeht, in dem er ›anders tätig zu sein vermag‹.¹⁵⁹ Die Ausgangslage des menschlichen Körpers verändert sich minimal und ständig. Das Affektgeflecht ist damit dynamisch und der menschliche Körper ständig im *Werden* begriffen.¹⁶⁰

Massumi behauptet, dass dieser Übergang von einem zum anderen Tätigkeitsvermögen das ist, was *gefühlt* wird. Da ein menschlicher Körper stets in das dynamische Affektgeflecht verwoben ist, fühlt er kontinuierlich. Es handelt sich dabei um ein *körperliches* Fühlen. Dementsprechend ist es einem Menschen zum Zeitpunkt, zu dem dessen Körper affiziert wird, nicht bewusst. Sprachphilosophisch spricht Massumi auch davon, dass das Fühlen *vordiskursiv* sei¹⁶¹ und begründet diesen Umstand mit der halbsekündigen physiologischen Verzögerung zwischen Körperaktivität und kognitiver Verarbeitung:

»It should be noted in particular that during the mysterious half second, what we think of as ›free‹, ›higher‹ functions, such as volition, are apparently being performed by autonomie, bodily reactions occurring in the brain but outside consciousness, and between brain and finger but prior to action and expression.«¹⁶²

Jedes Affizieren und Affiziertwerden hinterlässt ein Residuum an Erfahrung im menschlichen Körper, die *Spur*. Im Moment der Affektion werden einige dieser vergangenen, körperlichen Erfahrungen eines Menschen – seine Gewohnheiten, erworbenen Fähigkeiten, Vorlieben oder Begierden – aktiviert und wiederholt. Dieser Prozess ist *relational*: Jede dieser gegenwärtigen Wiederholungen kennzeichnet eine einzigartige Erfahrungsqualität, die sich von vorangegangenen Erfahrungen dadurch unterscheidet, dass die gegenwärtige Affektion den Zugang zur Vergangenheit tradiert und sich die Spur zugleich durch jede Erfahrung verändert, ganz so, als ob ein Roman bei jedem Lesen etwas anders klingt als beim Mal zuvor.

159 »Weil uns aber dieses Bestreben dazu treibt,« schreibt Deleuze über *Bewusstsein* in Spinozas Denken, »je nach angetroffenen Gegenständen verschieden zu handeln, sind wir gezwungen zu sagen, daß es in jedem Moment durch die von den Gegenständen herrührenden Affektionen bestimmt wird. *Diese bestimmenden Affektionen sind notwendig Ursache des Bewusstseins vom conatus* [Selbsterhaltungsdrang, F.M.]. Und so wie die Affektionen untrennbar sind von einer Bewegung, die uns zu einer größeren oder geringeren Vollkommenheit (Lust und Unlust) übergehen lassen, je nachdem ob sich das Angetroffene mit uns zusammensetzt oder ganz im Gegenteil versucht, uns zu zersetzen, erscheint das Bewußtsein wie das kontinuierliche Gefühl eines solchen Übergangs von mehr zu weniger und von weniger zu mehr – Zeuge der Variation und Bestimmungen des *conatus* im Dienst anderer Körper oder anderer Ideen« (Deleuze 1988, S. 31f., Herv.i.O.).

160 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 72.

161 Vgl. Massumi 2002c, S. 28ff.

162 Massumi 2002c, S. 29.

Dieser Analogie folgend, birgt jedes Lesen respektive jede Affektion neue Potenziale für die Zukunft.¹⁶³

»Die Bewegungsmuster werden durch diesen affektiven Übergang für einen bestimmten Körper oder für eine bestimmte Situation mehr oder weniger zugänglich beziehungsweise mehr oder weniger bereit gemacht.«¹⁶⁴

So sind einem Körper einerseits gewisse Tendenzen affektiv vorgegeben. Ein werdender Körper ist eingebunden in eine Matrix möglicher Variationen, die von der Spur und der gegenwärtigen Affektion abhängt. Andererseits eröffnet sich im Moment der Affektion ein Raum potenzieller Abstraktion, den Massumi *the virtual* nennt.

»[T]he virtual is unlivable even as it happens, it can be thought of as a form of superlinear abstraction that does not obey the law of the excluded middle, that is organized differently but is inseparable from the concrete activity and expressivity of the body.«¹⁶⁵

Massumi zieht hieraus die Konsequenz, all das zu negieren, was solche Variationspotenziale einschränkt und damit die Dynamik der Affekte ausbremst. Dabei handelt es sich um bewusstes Denken und sprachlich-diskursive Deutungen von Affekten, die zwar Erfahrungen kommunizierbar werden lassen, die virtuellen Potenziale jedoch auch verschlüsseln, tradieren und so ihres ereignishaften Charakters berauben. Aus diesem Grund stellt ihm der Begriff *Emotion* einen unvollständigen Ausdruck eines Affektes dar:

»[W]enn wir eine bestimmte Emotion empfinden oder einen bestimmten Gedanken denken, wo sind all die anderen Erinnerungen, Gewohnheiten und Tendenzen hin, die an diesem Punkt hätten aufkommen können? Und wo sind die körperlichen Vermögen des Affizierens und des Affiziert-zu-Werdens hin, die von ihnen untrennbar sind?«¹⁶⁶

Diese Differenz zwischen vordiskursivem Affekt und diskursiven Emotionen spiegelt sich in Massumis Skepsis gegenüber Kritik respektive ›kritischen Verfahren‹ wider, der ich mich folgend zuwenden will: *Kritik* ist für Massumi ein Urteilsinstrument, das einem sprachlich-diskursiven Reglement folgt und von einem Standpunkt vermeintlich objektiver Distanz aus verfährt. Kritik dient dazu, etwas freizulegen oder zu entlarven – eine verschollene oder bislang nicht erkannte Wahrheit

163 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 71.

164 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 71.

165 Massumi 2002c, S. 31.

166 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 28.

beispielsweise.¹⁶⁷ Bei Kritik würden bestimmte Attribute zugeschrieben, woraufhin eine abschließende Bewertung erfolge. Auf diese Weise werde in Kritik »auf moralische Weise objektiviert.«¹⁶⁸

Massumi bezeichnet diese Auffassung von Kritik, bei der er selbst kaum zwischen Kritik als Urteilsbildung, emanzipativen oder politischen Kritikverständnissen unterscheidet, als *negative Kritik*. Bei dieser handelt es sich um bloß rhetorische Kritikverfahren, die vorhandene Erfahrungs- bzw. Zukunftspotenziale einer Situation blockieren. Kritik kommt damit derselbe Status wie Emotionen zu, der einer diskursiven Deutung von Erfahrung. Er kritisiert zudem, dass negative Kritik ohnehin nicht zur Bildung von Urteilen beiträgt, sondern meist nur der Bestätigung bereits getroffener Urteile und Positionen dient, sodass solche auch künftig repräsentiert werden können. Damit ist in negativer Kritik auch eine potenzielle Stagnation angelegt, die dann entsteht, wenn divergierende Positionen zur Selbstdarstellung auf ihrem Urteil beharren.¹⁶⁹ Aufgrund der vermeintlich objektiven Distanz der Kritiker:innen wirken negative Kritikverfahren außerdem »as if it mirrored something outside itself with which it had no complicity, no unmediated processual involvement, and thus could justifiably oppose.«¹⁷⁰ Wie auch Walzer hält Massumi dieser Vorstellung entgegen, dass Kritiker:innen bereits stets involviert sind, womit er allerdings das Affektgeschehen und nicht moralische Kulturen meint. Massumi will negative Kritik nicht gänzlich verwerfen. Kritik hänge schließlich von Strategie ebenso wie von Zeit und Umfang ab, weshalb sich auch ein pragmatischer Platz für negative Kritiken fände¹⁷¹ – direkt neben Massumis Vorschlag *affirmativer Kritik*.

»Etwas von außen zu beurteilen heißt, es sich in einer unangreifbaren Position gemütlich zu machen. Mikropolitische Kritik muss von innen heraus, von mitten drin, kritisch sein. Und das heißt, dass man sich die Hände schmutzig machen muss. Es gibt keine Situation in der man außerhalb der Situation ist. Und keine Situation kann einer tatsächlichen Kontrolle unterworfen werden.«¹⁷²

Für Massumi ist es nicht das Gleiche, eine »kritische Methode« anzuwenden und »kritisch zu sein.«¹⁷³ Mit der affirmativen Kritik plädiert Massumi dafür, dass Kritiker:innen sich wieder von der Welt affizieren lassen sollen. Sie können so Erfahrungen machen und etwas (wenn auch nur wenig) zur Realität beitragen, anstatt sie oder ihre diskursive Deutung zu verstetigen.¹⁷⁴

167 Vgl. Massumi 2002a, S. 12f.

168 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.

169 Vgl. Massumi 2010, S. 338.

170 Massumi 2002a, S. 12.

171 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38; Massumi 2002a, S. 13.

172 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 92.

173 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.

174 Massumi 2002a, S. 12f.

Affirmiert werden in der affirmativen Kritik also die potenziellen Erfahrungen einer Situation, das Fühlen und damit die ontologische Dynamik des Affizierens und des Affiziertwerdens. Nicht nur die kritische Distanz, auch der allgegenwärtige Verdacht, etwas durch Kritik freizulegen, wird zugunsten der Erschaffung von Neuem fallen gelassen. Bei affirmativer Kritik geht es also zunächst um das Affirmieren des virtuellen Potenzials und damit des Affektgeschehens.

Das Kritische dieser Auffassung liegt für Massumi dagegen nicht in wissenschaftlichen Verfahren oder Techniken, denen er eine klare Absage erteilt:

»If you don't enjoy concepts and writing and don't feel that when you write you are adding something to the world, if only the enjoyment itself, and that by adding that ounce of positive experience to the world you are affirming it, celebrating its potential, tending its growth, in however small a way, however really abstractly – well, just hang it up.«¹⁷⁵

Entgegen negativer Kritik sind für Massumi all jene Prozesse der Affektion kritisch, die sich gegen diskursive Deutungsmuster richten, welche das Affektgeschehen einhegen. Am *SenseLab*, gegründet von Erin Manning und mitgestaltet von Brian Massumi, gingen Forscher:innen beispielsweise dazu über, nur noch unfertige Textarbeiten zu besprechen und alternative Schreibmodi (Orte, Zeiten, Kleidungen etc.) auszuprobieren. So ließe sich die kreative Prozessualität des Schreibens hervorkehren und zudem die Logiken wissenschaftlicher Textproduktion (indirekt) kritisieren.¹⁷⁶ Es wirkt allerdings zumeist so, als sei ein kritischer Effekt bloß Nebenprodukt der Affirmation.

Anhand des Beispiels wird verständlich, weshalb Massumi affirmative Kritik nicht für ein Verfahren oder Handwerk hält, sondern es darum gehe »kritisch zu

175 Massumi 2002a, S. 13.

176 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 94. Als weiteres Beispiel für alternative, künstlerisch-politische Praktiken kann Massumis Schilderung einer Plenumsituation gelten: »Die Frage, wie wir kleine Gruppen formen, haben wir versucht zu beantworten, indem wir nach affektiven Mechanismen gesucht haben. So haben wir beispielsweise für das erste, von uns organisierte Ereignis verschiedene Stoffe benutzt. Einige von diesen waren eher Felle, andere zeichneten sich durch wunderschöne Farben oder Muster aus. Um die Teilnehmer in Gruppen aufzuteilen, haben wir sie einfach gebeten, ein Stück Stoff, das sie besonders anspricht, auszuwählen und dann dieses Stück Stoff dazu zu verwenden, ihren eigenen Interaktionsraum damit zu schaffen. Entweder indem sie sich darauf oder darum setzten oder indem sie sich darin einwickelten – was auch immer sie am meisten bewegte. Noch bevor das erste Wort in der Gruppe ausgetauscht oder die erste Aufgabe angegangen wurde, waren die Teilnehmenden bereits in einer kleinen Welt der Verbundenheit vereint, die sich wie ein vorübergehendes Zuhause anfühlte« (Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 96f.).

sein.«¹⁷⁷ »The critique is not an opinion or a judgment but a dynamic ›evaluation‹ that is lived out in situation.«¹⁷⁸

Massumi tritt mit dieser Auffassung als Advokat der Dynamik und Prozessualität gegenüber jedweder Fixierung oder Statik von Bedeutung auf. Um Bedeutungen wieder in Bewegung zu versetzen und ihre affektive Beschränkung aufzuheben, affirmiert eine solche Kritik körperliche Erfahrungen und damit die virtuellen Potenziale von Affektionen. Insofern handelt es sich für Massumi bei affirmativer Kritik um ein mikropolitisch Handeln.¹⁷⁹ Das Beispiel der Antiglobalisierungsbewegung verdeutlicht dies:

»Es ist sehr einfach, Schwächen in ihren Taktiken oder in ihren Kapitalismusanalysen aufzudecken. Wenn man darauf wartet, dass die Bewegung aufkommt, die zu der eigenen Idee des richtigen Ansatzes passt, dann kann man ein Leben lang warten. Nichts wird jemals so genau passen.«¹⁸⁰

Kritik sollte also nicht auf adäquate Urteile oder passende Diagnosen warten. Eine affirmative Kritik entzieht sich solchen leitenden Prinzipien und ihren Kriterien von ›richtig‹ und ›falsch‹.¹⁸¹ Stattdessen folgt sie den Modi affektiver Verbindungen und abduktiver Teilnahme¹⁸², um die Realität zu verändern:

»Doch zum Glück haben die Leute nicht gewartet. Sie haben sich mitten hineinbegeben, haben angefangen, zu experimentieren und schrittweise Netzwerke aufzubauen. Dadurch wurden neue Verbindungen zwischen Menschen geschaffen und verschiedene Bewegungen arbeiten in vielen Gegenden auf der ganzen Welt unter Verwendung verschiedenster Organisationsstrukturen auf unterschiedlichen politischen Ebenen [...]. Wir sind weit entfernt von einer Lösung, doch es ist ein Anfang. Es ist ein stetiger Prozess. Und das ist der Punkt: Immer weitermachen!«¹⁸³

Die von Brian Massumi vorgeschlagene affirmative Kritik macht die diskursiven Deutungsschemata zu ihrem *Objekt*, darunter Emotionen wie Angst, Mut oder Ekel. Indem sich ein Subjekt auf experimentelle Praktiken und Kontexte einlässt, wird es

177 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 37.

178 Massumi 2010, S. 338.

179 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 92.

180 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38.

181 Vgl. Massumi 2002a, S. 13.

182 Das Attribut *abduktiv* bezeichnet ein körperlich-reaktives Denken. Es handelt sich um »eine Art unmittelbare Beurteilung des Affektes, durch eine Bewertung der potenziellen Entwicklungen und situationsbezogener Ergebnisse« (Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 33). Insofern lässt es sich als körperliches Empfinden gegenüber klassischen Vorstellungen kognitiven Denkens begreifen.

183 Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 38f.

diesem möglich, sich ein vordiskursives Erfahren zu erschließen, dabei (anders) zu fühlen (*Modus*) und so zum *kritisierenden Subjekt* zu werden. In einer solchen Affirmation des Erfahrens – und damit implizit des Affektgeschehens per se – vermutet Massumi eine Freiheit von der Statik diskursiver Codes sowie dazu, anders zu werden. Hierin liegt der *kategoriale* Angelpunkt seiner Auffassung. Massumis Ansatz basiert auf einer *Affektontologie*, die – zusammen mit den darauf sich errichtenden Diskursdeutungen – die affirmative Kritik *kontextualisiert*. Auf Grundlage des ontologischen Status des Affektgeschehens bezieht Massumi die *epistemische* Position, dass Affekte vorsozial, nicht erfassbar, aber in ihrer Veränderung körperlich fühlbar sind. Das, was wir hingegen durch Emotionen erfahren, sind nur reduzierte Ausschnitte dessen, was im Affektgeschehen potenziell angelegt ist. In *ethischer* Hinsicht spricht sich Massumi gegen alle kognitiven Begrenzungen der körperlichen Affekterfahrungen aus und sieht in der affirmativen Kritik die Möglichkeit einer kritischen Seinsweise.

3.5.2 Massumis affirmative Kritik untersucht

(I) *Was will die affirmative Kritik Massumis leisten?* Massumi bietet mit affirmativer Kritik dem Feld der Kritik politischer Gefühle einen Ansatz, der Kritik eng an situatives Fühlen koppelt und sich gegen all die alltäglich gewordenen, manifesten Deutungen aufbäumt, die Erfahrungen verschleiern. In gewisser Weise ist Massumi – ähnlich wie Eribon – an einem anderen Zugang zu sich und der Welt interessiert. Affirmative Kritik würde gegenüber einem kritischen Denken jedoch einwenden, dass es nie darauf ankommt, welche Urteile uns eine Gesellschaft aufbürdet, sondern nur darauf, welche Weisen es gibt, uns anders als verurteilt zu erfahren. In der Praxis bedeutet affirmative Kritik die Affirmation all dessen, was uns aus bestehenden Deutungen heraus in das situative Wirken der Affekte führt. Sie ist kritisch gegenüber diskursiven Deutungen in dem Maße, wie sie vordiskursive Erfahrungen affirmiert.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in Massumis Theorie aufeinander bezogen?* Zwei Beziehungsweisen lassen sich ausmachen, je nachdem, ob *Gefühl* als *Emotion* oder *Affekt* interpretiert wird. Ich widme mich zunächst *Emotion*: Emotionen sind eines der zentralen Objekte einer affirmativen Kritik (*genitivus objectivus*), da sie die Affekterfahrungen begrifflich codieren und so beschränken. Befinde ich mich beispielsweise in einer gewissen affektiven Disposition gegenüber einer anderen Person, könnte ich sie unter Zuhilfenahme von emotionalem Vokabular auf den Begriff *Wut* bringen. Allerdings würde ich dann die Qualität der situativen Erfahrung einer Deutung unterordnen, die sich aus vorherigen körperlichen Erfahrungen speist, die ich mit *Wut* verbinde. Eine affirmative Kritik richtet sich gegen eine solche Verengung. Sie bejaht hingegen das Potenzial abseits der diskursiven Deutung als *Wut* und damit die möglichen körperlichen Erfahrungen, die ›nicht in Worte zu fassen sind‹. Ein

affirmativ-kritisches Verhalten könnte beispielsweise darin bestehen, mit den Erfahrungen von Nähe und Distanz zur besagten Person zu experimentieren.

Vor diesem Hintergrund lässt sich erahnen, dass Emotionen theorieimmanent kein *genitiv-subjektiver* Platz in einer affirmativen Kritik zukommen kann (*genitivus subjectivus*). Emotionen wie Liebe, Hass oder Ekel würden das Potenzial der Erfahrungen begrenzen, das ja gerade konstitutiv für eine solche Kritik ist. Folgt man diesem Gedanken, wird jedoch diskutabel, ob nicht die Philosophie von Massumi selbst zum Schema wird, das solche affektiven Potenziale begrenzt.

Deute ich *Gefühl* hingegen als *Affekt*, dann verhält sich die Kritik politischer Gefühle nahezu umgekehrt. Affekte können nach Massumis Auffassung nicht zum Objekt affirmativer Kritik (*genitivus objectivus*) werden, da sie auf einer vorsozialen, ontologischen Ebene lokalisiert sind – vergleichbar wäre es wohl damit, Kritik an Molekülen oder Neuronen zu üben. Affekte unterliegen einer komplexen Eigendynamik und entziehen sich deshalb einer umfänglichen menschlichen Bewusstwerdung in einer Situation ebenso wie einer retrospektiven Analyse. Kritik kann sich deshalb nicht auf das Affektgeschehen richten, sondern lediglich auf das, was es begrenzt und seine freie Entfaltung unterbindet.

Zudem ist das Affektgeschehen das, was eine affirmative Kritik begründet und antreibt (*genitivus subjectivus*): Erstens wirken Affekte aufgrund ihres ontologischen Status initial und motivational, setzen sie Menschen und Körper in der Welt überhaupt erst miteinander in Relation. Massumi vermutet in den möglichen Relationen, also den Affizierungspotenzialen, so etwas wie Freiheit von den diskursiven Begrenzungen des Affektgeschehens.¹⁸⁴ Zweitens ist diese Kritik politischer Gefühle auf die Affirmation hin ausgerichtet. An welchen Kontexten, Objekten, Subjekten und Praktiken auch immer neue Affizierungsweisen entdeckt, Erfahrungen vermehrt und Engführung in diskursive Codes gesprengt werden können, lässt sich affirmative Kritik vermuten. In der Konsequenz wird es so schwer festzustellen, wo affirmative Kritik nicht möglich ist. Insofern wäre es möglicherweise theoretisch konsequenter, von kritischer Affirmation, denn von affirmativer Kritik zu sprechen.

Massumis affirmative Kritik ließe sich damit für das Anliegen dieses Kapitels wie folgt auf den Punkt bringen: als eine Kritik der Affektgeschehen an den sie begrenzenden Emotionen.

(III) *Welche Widerstände kennzeichnen Massumis Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Ich will zwei Widerstände herausgreifen, denen hinsichtlich einer Kritik politischer Gefühle besondere Aufmerksamkeit gebührt: *Zum einen* impliziert die affirmative Kritik eine ›positive‹ Aufwertung all dessen, was sie affirmiert – beispielsweise verbindende Affekte, die sich in körperlichen Erfahrungen von Gemeinschaft und Freundschaft ausdrücken. Mit diesen ließe sich wieder an der Realität teilnehmen,

184 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 29.

anstatt dem Skeptizismus über sie zu verfallen.¹⁸⁵ ›Negative‹ Erfahrungen – Angst, Streit, Verurteilung oder (negative) Kritik – werden dagegen nicht in Betracht gezogen, mangelt es hier an einem verbindenden Impetus.¹⁸⁶ Es ist das antithetische Problem zu Eribons Selbstanalyse. Stellt diese das subjektive Leiden über vermeintlich ›positive‹ Erfahrungen, scheint Massumi umgekehrt individuelle wie kollektive Leidenserfahrungen auszulassen, da es diesen an verbindenden Effekten mangelt. Theorieimmanent ist diese Wertung nicht nachvollziehbar: Sollte es Massumi um affektive Verbindungen gehen, entzieht sich, warum diese nicht durch Leiden entstehen können. Sollte es ihm wider Erwarten nicht um affektive, sondern diskursive Verbindungen gehen, setzt er sich der Frage aus, wie er seine asymmetrische Bewertung zugunsten ›positiver‹ Erfahrungen gegenüber Leidenserfahrungen rechtfertigt. Aufgrund einer solchen Tendenz zu ›positiven‹ Erfahrungen in Theorie und politisch-künstlerischen Praktiken, aber wohl auch aufgrund des deleuzianischen Schreibstils mutet Massumis Philosophie teils wie populäre New-Age-Esoterik an.¹⁸⁷ Dabei wäre es doch eine spannende Unternehmung, verbindende Erfahrungen kollektiver Frustration in eine affirmative Kritik zu integrieren und so zu erweitern. Unvermeidbar ist auch dann eine ethische Positionierung.

Der *zweite* Widerstand ist noch vor dieser Bewertung einzelner Erfahrungen angesiedelt. Er besteht in der Aufwertung der vordiskursiven Ontologie des Affizierens und Affiziertwerdens gegenüber diskursiven Deutungen.¹⁸⁸ Dieser Umstand hat zweierlei zur Konsequenz: Erstens löst sich Kritik in der Affirmation der virtuellen Potenziale und neuer Erfahrungen auf. Kritik ist damit nicht mehr als die gefühlte Differenz zwischen einer diskursiv codierten und einer nicht-codierten Erfahrung. Da solche Differenzen jedoch genuin im Affektgeschehen eingewoben sind, bleibt von der affirmativen Kritik womöglich nicht mehr als das vage Gefühl, dass

185 Vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 66f.

186 An diesem Punkt sind Michael Walzer und Brian Massumi nahe beieinander, argumentieren beide, dass verbindende Gefühle für Kritik förderlich sind (vgl. Massumi, Manning, Weigel 2010, S. 33; Walzer 1990, S. 54ff.). Allerdings argumentiert Massumi weniger instrumentell als Walzer und würde keine konkreten Leidenschaften ›guter‹ Kritik zur Voraussetzung machen; denn dies wäre bloß eine erneute Codierung und Methodologisierung der Erfahrungen, die eine affirmative Kritik erst fördern.

187 Vgl. Slaby 2018, S. 63.

188 Generell bleibt es begründungsbedürftig, warum körperliche Erfahrungen diskursiven Deutungen vorzuziehen seien – sofern diese Differenz überhaupt plausibel ist. Mit diesem Problem steht die Axiomatik von Massumis Ansatz zur Disposition. Die Gründe für eine solche Aufwertung lassen sich aus den Kontexten der Theoriebildung ableiten. Faktoren können das zeitgenössische Wuchern der Kritik- und Gefühlsdiskurse in immer neue Lebensbereiche hinein sein, das Massumi zu einer Rückkehr zur Erfahrung veranlasst. Ideengeschichtlich spiegelt es das Bemühen wider, sich mit Hilfe einer flachen Affektontologie von einem poststrukturalistisch-sprachlichen Subjektverständnis freizumachen (vgl. Mühlhoff 2018b, S. 17).

etwas anders ist als sonst. Zweitens folgt aus einer solchen Romantik für das vordiskursive Affektgeschehen, dass dieses wiederum nicht zum Objekt von Kritik werden kann. Affekte sind laut Massumi nicht kritisierbar, da sie sich epistemisch entziehen und keine eigene Qualität besitzen.¹⁸⁹ Massumi lässt aber auch ein kritisches(-affirmatives) Betrachten derjenigen Erfahrungen vermissen, die den Potenzialen des Affektgeschehens Ausdruck verleihen. Mit anderen Worten: Er wendet die affirmative Kritik nicht gegen sie selbst. Das Resultat ist nicht nur eine Aufwertung ›positiver‹ Erfahrung, sondern der Erfahrung per se – von alternativen Präsentationsformaten über erstmalige Auslandsreisen bis hin zum Probieren neuer Speisen. Dabei böte eine affirmative Kritik theoretisch das Potenzial, diejenigen Erfahrungen zu affirmieren, die sich der Privilegierung der Erfahrung gegenüber dem Diskurs entziehen.

(IV) *Welche Anregungen bietet Massumis Theorie als eine Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Drei Aspekte scheinen mir hier von besonderer Relevanz: *Zum einen* ist es der Fokus auf Erfahrungen. Dieser ist anders gelagert als bei Eribon, der die Erfahrung durch eine Analyse der eigenen Subjektivität anregen will und dafür auf Codes zurückgreift, die ihm vertraut sind – die der Literatur, der Sozialphilosophie und der Politik. Wo Eribons Kritik also zwischen Diskursen situiert bleibt, strebt Massumi von diesen weg oder über sie hinaus. Ob man mit seiner Affektontologie übereinstimmt oder nicht, eine affirmative Kritik entfaltet ihre Stärke in dem Versuch, der von Illouz und Eribon hochgehaltenen Immanenz zugunsten einer puristischen Erfahrung zu entkommen, indem sich ein menschlicher Körper dem Affektgeschehen neuer Kontexte und Praktiken hingibt. Massumis Auffassung begründet damit eine Kritik politischer Gefühle, die im prozessualen Fühlen, genauer im anders Fühlen, den Modus der Kritik sieht. Für spannend halte ich diesen Gedanken, da er auf die Grenzen diskursiver Immanenz aufmerksam macht.

Genau das ermöglicht *zweitens* eine Hinwendung zu Alltagspraktiken und minimalen, situativen Erfahrungen. Was zuvor als Auflösung der Kritik im Affektgeschehen angeführt wurde, hat die vorteilhafte Kehrseite, dass affirmative Kritik nicht auf aufwändige Verfahren oder exponierte Positionen angewiesen ist – jeder Mensch kann sich potenziell dem Affektgeschehen hingeben. Die affirmative Kritik ist, sofern sie noch als Kritik zu bezeichnen ist, eine niedrigschwellige.

Drittens und *letztens* ist mit Massumis Auffassung, sich affizieren zu lassen, auch die Idee einer körperlich-affektiven Offenheit verbunden. Massumi scheint offensichtlich davon auszugehen, dass es eine Seinsweise gibt, aus der heraus sich ein Subjekt von diskursiven Deutungen distanzieren und auf das Affektgeschehen einlassen kann. Auch diese Gedanken werde ich in Verknüpfung mit dem Konzept der Immanenz von Illouz und Eribon an späterer Stelle wieder aufgreifen.

189 Massumi 2002b, S. 28.

3.6 Eve Kosofsky Sedgwick: reparatives Lesen von und mit Paranoia

»Your're So Paranoid, You probably Think This Essay Is About You«. Mit diesem Titel spricht die US-amerikanische Feministin und Sozialtheoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick ihre Leser:innen direkt an.¹⁹⁰ Ironisch-provokant lädt sie all jene zum Lesen ihres Essays ein, die in ihrem politischen und wissenschaftlichen Handeln allzu paranoid agieren.¹⁹¹ In puncto einer Kritik politischer Gefühle stellt Sedgwicks Beitrag einen Klassiker dar, der problematisiert, wie Paranoia zur definierenden affektiven Lesart kritischer Theorie wurde. Mit dem reparativen Lesen unterbreitet sie nicht nur einen Vorschlag für eine ergänzende Lesart kritischer Theorie; sie argumentiert zudem für eine Vielfalt affektbasierter Kritiken, »to put one's attachments back into play and into pleasure, into knowledge, into worlds«,¹⁹² wie Lauren Berlant schreibt. Diesbezüglich hat ihr Essay nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Meine folgenden Ausführungen werden sich also primär auf dieses Essay Sedgwicks beziehen, es rekonstruieren und für das hiesige Vorhaben untersuchen.

3.6.1 Von der paranoiden zur reparativen Lesart und zurück

Sedgwick beginnt ihr Essay mit einer persönlichen Begebenheit. In Anbetracht der Ausbreitung und öffentlichen Diskussion von HIV schildert sie eine Diskussion mit der befreundeten Forscherin Cindy Patton anlässlich der derzeit kursierenden Gerüchte über den Ursprung der Erkrankung. Demnach wurde spekuliert, ob es sich bei HIV um ein aus den Fugen geratenes Experiment des US-Militärs handelt. Hierauf reagierte Patton mit einer Frage: »[W]hat would we know then that we don't already know?«¹⁹³ Ob es sich um einen Regierungskomplotz handele oder nicht – Afrikaner:innen, Afroamerikaner:innen, schwule Männer und Drogenabhängige würden ohnehin systematisch diskriminiert und Opfer von Gewalt. Diese Reaktion liefert Sedgwick den Ausgangspunkt ihres Essays. Anstatt sich der Frage zu verschreiben, ob ein spezifisches Wissen wahr oder falsch sei, richtet sie ihre Aufmerksamkeit den Fragen zu, was Wissen *tut*, wie dieses performativ *wirkt* und wie man sich am besten zwischen dessen Gründen und Effekten *bewegt*.¹⁹⁴

Sedgwick gesteht ein, dass diese Fragen nicht neu sind. Jedoch scheinen sie kaum Anwendung auf die kritischen Theorien selbst zu finden, was sie zur folgenden Ausgangsüberlegung führt:

190 Eine deutsche Übersetzung des Textes findet sich in Baier et al. 2014, S. 355–400. Den folgenden Ausführungen dient die englische Originalfassung als Grundlage.

191 Vgl. Love 2010, S. 236.

192 Berlant 2011, S. 123.

193 Sedgwick 2003a, S. 123.

194 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 124.

»[I]t is possible that the very productive critical habits embodied in what Paul Ricœur memorably called the ›hermeneutics of suspicion‹ – widespread critical habits indeed, perhaps by now nearly synonymous with criticism itself – may have had an unintentionally stultifying side effect: they may have made it less rather than more possible to unpack the local, contingent relations between any given piece of knowledge and its narrative/epistemological entailments for the seeker, knower, or teller.«¹⁹⁵

Sedgwick diagnostiziert der amerikanischen kritischen Theorie ihrer Zeit, dass Ricœurs Hermeneutik des Verdachtens, obwohl von diesem so nicht intendiert,¹⁹⁶ zum Imperativ wurde. Kritische Forschung ist im übertragenen Sinn auf den Verdacht verpflichtet. Anstatt diese kritische Lesart als eine neben anderen zu begreifen, duldet kritische Forschung keine andere neben sich, schränkt die Perspektive epistemologisch ein, anstatt sie zu erweitern.¹⁹⁷

Diese kritische Lesart ist eine paranoide. Sedgwick folgt damit einer Feststellung Freuds und Ricœurs, dass die nach Demystifizierung und Enthüllung strebende Haltung von Philosophen Ähnlichkeit mit Paranoia habe. Durch ideengeschichtliche Figuren wie Marx, Nietzsche und Freud habe sich, so stellt Sedgwick mit Ricœur fest, diese Paranoia-Diagnose allerdings zu einem Mittel gewandelt:

»In a world where no one need be delusional to find evidence of systemic oppression, to theorize out of anything *but* a paranoid critical stance has come to seem naïve, pious, or complaisant.«¹⁹⁸

Sedgwick zeichnet am Beispiel der *queer studies* nach, wie eine solche *paranoide Lesart* (Paranoid Reading)¹⁹⁹ bis in die 1980er Jahre hinein zum privilegierten Gegenstand antihomophober Theorie wurde, und entfaltet daran die Frage, wie es passieren konnte, dass eine solche Lesart zu einer derart orthodoxen werden konnte.

195 Sedgwick 2003a, S. 124.

196 In seiner Untersuchung von Freud, Marx und Nietzsche stellt Paul Ricœur eine gemeinsame Grundhaltung des Verdachtens bei den drei Autoren fest (vgl. Ricoeur, Savage 1977, S. 32–36). Insofern hat die später in der Rezeption aufgenommene Zuschreibung einer Hermeneutik des Verdachtens vor allem beschreibenden Charakter. Zum Verhältnis von *Kritik* und *Hermeneutik des Verdachts* vgl. Felski 2015, S. 14–51; Felski 2012.

197 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 125f.

198 Sedgwick 2003a, S. 125f. Herv. i. O.

199 Ich will an dieser Stelle darauf hinweisen, dass Sedgwick eine von ihr nicht explizit angesprochene Unterscheidung zwischen Paranoia als Affekttheorie und einer paranoiden Lesart tätigt. Mit letzterer spricht sie sowohl eine epistemische Präfiguration als auch einen Modus von Kritiken an, die durch Paranoia informiert sind. Eine *paranoide Kritik* scheint zudem folglich dann vorzuliegen, wenn die Kritikdimensionen dominant durch Paranoia organisiert werden. Eine analoge Unterscheidung betrifft den Begriff *Reparation* respektive das reparative Lesen.

Sie stellt drei Gründe heraus, die unter anderen dazu beitragen: *zum einen* die Eigenschaft von Paranoia, der nach sie *ansteckend* sei, indem sie symmetrische Epistemologien herstellt. Jedes paranoide Lesen induziert ein paranoides Lesen dieses Lesens (welches wiederum ein paranoides Lesen dieses Lesens des Lesens auf den Plan ruft und so fort). Denn erst im paranoiden Lesen wird das paranoide Lesen selbst verständlich.²⁰⁰ Sedgwick dazu metaphorisch: »It sets a thief (and, if necessary, becomes one) to catch a thief.«²⁰¹ *Zweitens* vermutet Sedgwick, dass – angenommen, dass Paranoia und Phobien nahe beieinander liegen – eine paranoide Lesart deshalb ein fruchtbares Vorgehen antihomophober Arbeiten sein konnte. *Drittens* und in Erweiterung auf kritische, aber nicht notwendig queere Forschung vermutet Sedgwick bei der Baby-Boomer-Generation ein Axiom. Demnach glauben die Angehörigen dieser Generation, über den besonderen Einblick zu verfügen, dass alle Menschen über Feinde verfügen. Deshalb gelte: »[Y]ou can never be paranoid enough.«²⁰²

Die Ausbreitung der paranoiden Lesart impliziert für Sedgwick jedoch nicht, dass diese in epistemologischer Hinsicht anderen gegenüber überlegen sei oder die anderen Lesarten Realität oder Oppressionen ausschließen. Sich auf Melanie Klein beziehend, versteht sie die kritisch-paranoide Position nicht als eine gewisse theoretische Ideologie oder als Persönlichkeitstyp, sondern als einen sich wandelnden, heterogenen und relationalen Standpunkt (*stance*)²⁰³ und damit als einen möglichen neben anderen.²⁰⁴ An einen dieser anderen Standpunkte ist Sedgwick in Abgrenzung zu einer paranoiden Lesart besonders interessiert, der *reparativen Lesart* (*Reparative Reading*). Wie folgend deutlich wird, ist diese eng mit einer paranoiden Lesart verbunden, und beide besitzen Einfluss auch auf nicht-paranoide Äußerun-

200 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 126.

201 Sedgwick 2003a, S. 126f.

202 Sedgwick 2003a, S. 127.

203 Heather Love skizziert in Auseinandersetzung mit Sedgwicks Position den paranoiden Standpunkt als »both aggressive and wounded, knowing better but feeling worse, lashing out from a position of weakness« (Love 2010, S. 237).

204 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 127f. Ich übersetze in meiner Lektüre Sedgwicks den englischen Begriff *stance* mit *Standpunkt* ins Deutsche und folge damit explizit nicht der Übersetzung ihres Begriffs in *Haltung*. Hierfür gibt es zwei Gründe: Erstens betont Sedgwick in ihrem Essay die Relationalität von Affekttheorien wie Paranoia, wobei sie auch auf Melanie Kleins *position* zurückgreift. Mit *Standpunkt* scheint mir dieser Akzent relationaler Konstitution von Affekttheorien besser zur Geltung zu kommen. Zweitens verwende ich in Kapitel 5. den Begriff *Haltung* in einer anderen Weise als Sedgwicks *stance*. Meine Begriffsverwendung lehnt sich am altgriechischen Begriff des *Ethos* an und geht auf eine Rezeption Michel Foucaults zurück. Konzeptionell besteht der primäre Unterschied in einer vorausgesetzten Intentionalität eines Subjektes im Einnehmen einer Haltung, wobei unbenommen ist, dass dieses Einnehmen auf Grundlage und in Beziehung zu relationalen Standpunkten geschieht.

gen.²⁰⁵ Sedgwick greift zu einer ersten Differenzierung auf die Ausführungen von Melanie Klein zurück:

»[T]he paranoid position – understandably marked by hatred, envy, and anxiety – is a position of terrible alertness to the dangers posed by the hateful and envious part-objects that one defensively projects into, carves out of, and ingests from the world around one.«²⁰⁶

Demgegenüber ist die mit einer reparativen Lesart verbundene depressive Position:

»[A]n anxiety-mitigating achievement that the infant or adult only sometimes, and often only briefly, succeeds in inhabiting: this is the position from which it is possible in turn to use one's own resources to assemble or ›repair‹ the murderous part-objects into something like a whole – though, I would emphasize, *not necessarily like any preexisting whole*.«²⁰⁷

Einem Subjekt ist es möglich, sich mit diesem reparierten Objekt zu identifizieren oder sich durch dieses, um sich selbst zu sorgen.

Sedgwick richtet ihre Aufmerksamkeit von diesen anfänglichen Erläuterungen aus auf die Merkmale einer kritisch-paranoiden Lesart, ohne dieser damit einen epistemischen Wert absprechen zu wollen. Sie will Paranoia mit ihren Ausführungen vielmehr von ihrer orthodoxen Geltung abheben, um sie der Diskussion um ihren Wahrheitswert zugänglich machen. Mit diesem Anliegen verfasst sie einen Abriss von Paranoia als *starker Theorie negativer Affekte*:

1) *Paranoia ist antizipatorisch*: »The first imperative of paranoia is *There must be no bad surprises*.«²⁰⁸ Für Sedgwick ist die Vermeidung böser Überraschungen grundlegend für Paranoia und das, was sie mit dem Wissen verbindet; denn solche bösen Überraschungen lassen sich dadurch verhindern, dass bereits vorweg das Schlimmste angenommen wird. Diese Antizipation weist Sedgwick als paradoxes Zeitverhältnis aus, denn sie ist einerseits auf die Vergangenheit gerichtet (das bereits Geschehene und daher Unabwendbare) als auch auf die Zukunft (das Nahen eines befürchteten Ereignisses).²⁰⁹ »[P]aranoia requires that bad news be always already known.«²¹⁰

2) *Paranoia ist reflexiv und mimetisch*: Einerseits ist Paranoia Erkenntnisobjekt, etwas, über das sich etwas wissen lässt, indem man sie übernimmt (Reflexion); andererseits ist sie Erkenntnisprozess, eine Art zu wissen und die Welt zu lesen, indem

205 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 129.

206 Sedgwick 2003a, S. 128.

207 Sedgwick 2003a, S. 128 Herv. i. O.

208 Sedgwick 2003a, S. 130 Herv. i. O.

209 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 130f.

210 Sedgwick 2003a, S. 130.

Erwartetes imitiert und einverleibt wird (Mimese). Wie Sedgwick betont, ist Paranoia stets beides, Erkenntnisobjekt und -prozess, ohne in einem der beiden völlig aufzugehen.²¹¹ Diese Verschränkung erklärt ihren expansiven Charakter:

»It seems no wonder, then, that paranoia, once the topic is broached in a nondiagnostic context, seems to grow like a crystal in a hypersaturated solution, blotting out by sense of the possibility of alternative ways of understanding *or* things to understand.«²¹²

Für die Mimese führt Sedgwick das Beispiel des feministischen und queeren Gebrauchs der Psychoanalyse an, die zwar instrumentell übernommen wird, jedoch unter dem anhaltenden, paranoiden Verdacht steht, sexuelle Differenz zu reproduzieren – selbst dann, wenn diese vorab konzeptionell vermieden wurde. »In a paranoid view, it is more dangerous for such reification ever to be unanticipated than often to be unchallenged.«²¹³

3) *Paranoia ist eine starke Theorie*: Sedgwick recurriert an dieser Stelle auf eine kategoriale Beschreibung von Silvan Tomkins hinsichtlich Affekttheorie.²¹⁴ Demnach unterscheidet Tomkins im Begriff *Theorie* nicht zwischen einem wissenschaftlichen oder philosophischen Gebrauch und einem alltagsverständlichen Gebrauch, demnach alle Menschen über ihre und die Affekte anderer theoretisieren, um sich diese verständlich zu machen. Sedgwick folgt Tomkins in der Annahme, dass das mentale Leben eines Menschen aus einem Konglomerat verschiedener Affekttheorien unterschiedlicher Stärken besteht. Paranoia sei demnach das Paradebeispiel einer starken Theorie gegenüber einer schwachen.

Starke Theorien (strong theories) organisieren ein breiteres Spektrum an Phänomenen, die zwar unzusammenhängend erscheinen, aber einen Zusammenhang aufweisen. Demgegenüber besitzen schwache Theorien (weak theories) eine geringe Reichweite und sind nicht vielmehr als die Beschreibung eines Phänomens. Entsprechend besitzen schwache Theorien eine größere Erklärungskraft, tendieren deshalb aber auch auf andere Phänomene ausgeweitet zu werden, was sie wiederum zu einer stärkeren Theorie werden lässt. Insofern ist es schwer für eine schwache Theorie, schwach zu bleiben.²¹⁵

211 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 130f.

212 Sedgwick 2003a, S. 131 Herv. i. O.

213 Sedgwick 2003a, S. 133.

214 Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit Silvan Tomkins Auffassung von Affekttheorie vgl. Tomkins 2008; Sedgwick, Frank 2003.

215 Sedgwick folgend will ich darauf hinweisen, dass diese Differenz eine deskriptive ist und auf keine Wertung der beiden Theorieformen abzielt.

Affekttheorien wie Paranoia sind für Sedgwick Modi selektiven Lesens und Verstärkens, die tautologisch wirken, wenn sie das bestätigen, was zuvor bereits als antizipierte schlechte Nachricht vermutet wurde:

»[I]t can't help or can't stop or can't do anything other than prove the very same assumptions with which it began, may be experienced by the practitioner as a triumphant advance towards truth and vindication.«²¹⁶

Aufgrund ihrer Erklärungsreichweite sind starke Theorien wie Paranoia nicht nur tendenziell mehr von Tautologien betroffen, es wird mit zunehmender Reichweite auch schwerer, diese Tautologien zu identifizieren. Denn starke Theorien eröffnen eher einen Möglichkeitsraum für Nuancen, Attribute und performative Paradoxien und verschleiern, wer an ihnen konzeptionell Anteil hat und worin dieser Anteil besteht.²¹⁷

4) *Paranoia ist eine Theorie negativer Affekte*: Auch hier bezieht sich Sedgwick auf Tomkins und dessen Auffassung, dass in einem Menschen zwei einander widerstrebende affektive Ziele miteinander in Konflikt stehen, die Minimierung negativer Affekte und die Maximierung positiver Affekte. Was Paranoia zu einer Theorie negativer Affekte macht, ist die Antizipation solch negativer Affekte. Das kann laut Tomkins wiederum zur Folge haben, dass die Maximierung positiver Affekte von der Vermeidung negativer Affekte blockiert wird. Diese Tendenz kann durch eine reparative Lesart unterbrochen werden, indem die Lesenden hier nach positiven Affekten streben, sich mit diesen versorgen und so ›reparieren‹. Es handelt sich damit um eine Lesart der Hoffnung.

Sedgwick hält fest, dass keine der beiden Lesarten realistischer oder tautologischer ist als die andere, sie sogar beide einen gemeinsamen pessimistischen Ursprung haben. Die daraus resultierenden Zielsetzungen unterscheiden sich jedoch grundlegend.²¹⁸ Schließlich erklärt Sedgwick:

»Of the two, however, it is only paranoid knowledge that has so thorough a practice of disavowing its affective motives and force and masquerading as the very stuff of truth.«²¹⁹

Nur Paranoia verschleiern ihren affektiven Charakter, um Anspruch auf Wahrheit zu erheben. Ein reparatives Lesen lässt hingegen das Affektgeschehen ungeachtet der Konsequenzen zu.²²⁰

216 Sedgwick 2003a, S. 135.

217 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 134–136.

218 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 136–138.

219 Sedgwick 2003a, S. 138.

220 Vgl. Love 2010, S. 237–239.

5) *Paranoia glaubt an die Enthüllung*: Paranoia charakterisiert schließlich ein außergewöhnlich starker Glaube (faith) an die Enthüllung. Dieser Glaube verbindet sie mit dem Wissen per se. Nietzsche, Marx und Freud stehen Sedgwick als Gewährsmänner für dieses paradoxerweise unhinterfragte Vertrauen in enthüllende und demystifizierende Verfahren, die ein zuvor unzugängliches Wissen freilegen. Dieses paranoide Vertrauen geht so weit, dass – egal ob die Verfahren effektiv waren oder nicht – sie stets als Schritt in die richtige Richtung bewertet werden.²²¹

Sedgwick wendet dagegen ein, dass dieser Glaube an die Enthüllung, wie er im neuen Historismus kritischer Theorien ausgeprägt sei, selbst eine historische Spezifik darstelle. Die Anhänger:innen einer paranoiden Lesart begeben sich auf die fast kanonische Suche nach problematischen liberalen Subjekten. In ihrem orthodoxen Glauben an die Enthüllung ihrer versteckten Gewalt ignorieren sie die bereits präsente Gewalt in bestimmten kulturellen Kontexten, wie sie kritisch kommentiert: »Why bother exposing the ruses of power in a country where, at any given moment, 40 percent of young black men are enmeshed in the penal system?«²²²

Eine enthüllungsgläubige, paranoide Lesart bleibt außerdem schuldig, wie mit den Fällen umgegangen werden kann, in denen Sichtbarkeit zum Ausgangspunkt von Gewalt wird – wie beispielsweise bei öffentlichen Hinrichtungen. Zudem setze eine solche Lesart ein »unendliches Reservoir der Naivität« jener voraus, die Rezipient:innen solcher Enthüllungen sind.²²³ Dabei zeigen sich manche dieser Verfahren als äußerst, andere dagegen als überhaupt nicht effektiv.

Auch wenn Paranoia für Sedgwick nur eine Theorie neben anderen darstellt, die kompetitiv die mentale Ökologie von Menschen konstituieren, Paranoia expandiert mit jeder schlechten Nachricht. Denn sie führt zur Vorahnung, es könnte noch schlimmer werden. »You can never be paranoid enough.«²²⁴ Auf diese Weise habe sich Paranoia bis in die 1980er Jahre über das gesamte politische Spektrum ausgebreitet und sei für »Links« wie für »Rechts« und bis in die Mitte der amerikanischen Gesellschaft zur Norm geworden. Paranoia zeigt sich hier tendenziell auch als schwache Theorie, als ein alltäglicher, inkohärenter Zynismus von Menschen, die sich über ihr falsches, durch Verhüllung geprägtes Bewusstsein im Klaren sind.²²⁵

Mit diesen fünf Merkmalen bietet Sedgwick einen Abriss der Paranoia, um sie ihrer Orthodoxie zu entheben und ihre Kontingenz zu unterstreichen. In einem letzten argumentativen Schritt leitet Sedgwick die Folgen dieser Lesart ab und stärkt im selben Zug nochmals Alternativen wie die reparative Lesart.²²⁶

221 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 138f.

222 Sedgwick 2003a, S. 140.

223 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 139–141.

224 Sedgwick 2003a, S. 142.

225 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 141ff.

226 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 143f., 147.

Hierzu konkretisiert sie zunächst, dass eine mögliche Gefahr der paranoiden Lesart darin besteht, dass sie zu einer unhinterfragten methodologischen Übereinkunft wird, die vorgibt, was sich auf welcher Weise verstehen lässt. Dadurch drohe sie ihre Flexibilität einzubüßen, mit der sie auf neue Anforderungen und politische Veränderungen reagieren kann.²²⁷

Ein alternativer Bezug zur Gegenwart besteht dagegen in einer reparativen Lesart, dessen Motive durch eine verallgemeinerte, paranoide Lesart systematisch blockiert werden. Dabei teilen beide Lesarten die Motive der Lust (pleasure) und der Verbesserung (amelioration). Allerdings bedingt die enthüllende Funktion von Paranoia einen exklusiven Zugang zum Verhüllten, der suggeriert, das Verstehen des Schmerzes und die große Demaskierung stünden kurz bevor.²²⁸

Sedgwick macht deutlich, dass gewisse Phänomene im lokalen Radius schwacher Theorien besser angegangen werden können als mit spekulativen, starken Theorien wie Paranoia. Auch hier scheint sie die lokalen Veränderungen anzudenken, die eine reparative Lesart ausmacht. Daran schließt Sedgwicks Überlegung an, Paranoia als Theorie negativer Affekte nicht auf diese per se zu reduzieren. Stattdessen sollte ausdifferenziert werden, welche negativen Affekte in Paranoia wie zum Tragen kommen. In diesem Zug kritisiert sie diejenigen Ansätze, die sich – in Tendenz zu einer starken Theorie – auf ein oder zwei Affekte beschränken.²²⁹

In einer reparativen Lesart sieht Sedgwick außerdem die Möglichkeit, der andauernden Antizipation von Paranoia zu entkommen, indem sie das Unvorhergesehene, die Überraschung, gegenüber der Vermutung konzeptionell aufwertet. »[T]o a reparatively positioned reader, it can seem realistic and necessary to experience surprise.«²³⁰ Reparatives Lesen gesteht zu, dass Unerwartetes schlecht, aber ebenso gut sein kann. Sie eröffnet den Leser:innen so einerseits die Einsicht, dass die Zukunft anders sein könnte als die Vergangenheit (Hoffnung). Auf diese Weise bricht sie mit der tautologischen Prophezeiung der Paranoia, der zufolge immer alles mindestens so schlimm kommt wie erwartet. Im Hinblick auf die Vergangenheit ermöglicht diese Aufwertung des Unerwarteten sogar einen reparativen Effekt:

227 Sedgwick 2003a, S. 144.

228 »[O]nly its cruel and contemptuous assumption that the one thing lacking for global revolution, explosion of gender roles, or whatever, is people's (that is, other people's) having the painful effects of their oppression, poverty, or deludedness sufficiently exacerbated to make the pain conscious (as if otherwise it wouldn't have been) and intolerable (as if intolerable situations were famous for generating excellent solutions)« (Sedgwick 2003a, S. 144).

229 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 145ff.

230 Sedgwick 2003a, S. 146.

»[I]t is [...] possible for her to entertain such profoundly painful, profoundly relieving, ethically crucial possibilities as that the past, in turn, could have happened differently from the way it actually did.«²³¹

Ein reparatives Lesen der eigenen Vergangenheit mag auf diese Weise beispielsweise helfen, die Pfadabhängigkeiten generationaler Lebensweisen hinter sich zu lassen und die klaffende Wunde einer Klassenflucht zu versorgen.²³²

Sedgwick schließt ihr Essay mit dem Beispiel des *Camps* – hier verstanden als Konglomerat übertreibender, anti-heteronormativer Identitätspraktiken –, an dem sie darlegt, dass reparative Praktiken tief in die Kulturen schwuler, lesbischer und queerer Intersexualität eingelassen sind; denn Camp stellt für Sedgwick nicht nur eine performative Aneignung gegenüber einer heteronormativen Herrschaftsordnung im Sinne Judith Butlers dar. Es seien Praktiken der Selbstsorge, in denen ein Subjekt Elemente versammelt, um die Lücke zu füllen, die dessen Umwelt ihm zuvor verursacht hat. Sie macht deutlich, dass es nicht darum gehen kann, zwischen paranoider und reparativer Lesart zu unterscheiden, sondern sich darüber klar zu werden, dass beide eine Geschichte, Gemeinschaften und Diskurse teilen, aber unterschiedliche Reichweiten, Risiken und Ambitionen implizieren. Die Herausforderung des reparativen Lesens besteht nicht in den Motiven oder im Mangel an Beispielen, sondern im fehlenden theoretischen Vokabular einer paranoiden kritischen Theorie.²³³

Eve Kosofsky Sedgwicks Essay ist eines der vielen Ebenen: Sie formuliert aus einer queer-feministischen Perspektive eine Kritik an kritisch-paranoider Wissenschaft, zugleich aber auch an sich selbst als kritisch-paranoide Wissenschaftlerin. Ihr Essay ist ein reparatives Lesen von Paranoia und zugleich ein paranoides Lesen,

231 Sedgwick 2003a, S. 146. Dieses Argument führt Sedgwick dahin zu fragen, was eine solche Darstellung von Paranoia aus ihrem affekttheoretischen Umfeld heraus für das Projekt queeren Lesens bedeutet. Sie hält fest, dass es die Begründung einer transhistorischen, privilegierenden Perspektive erschwert. Andererseits ermöglicht es einer solchen Perspektive, den zahlreichen, kulturell variierenden Praktiken Rechnung zu tragen, die queere Projekte überhaupt prägen (vgl. Sedgwick 2003a, S. 146f.).

232 Es liegt nahe, Eribons Selbstanalyse als ein Beispiel einer solchen reparativen Lesart zu lesen. Allerdings scheint mir im Fall Eribons die Paranoia schlussendlich die konzeptionelle Oberhand zu gewinnen. Das zeigt sich einerseits am nie enden wollenden und damit expansiven Charakter seines autoanalytischen Vorgehens. Zudem kennzeichnen seine Schilderungen vorwiegend die »negativen« Affekte seiner Sozialisation, die stets wiederkehren. Eribon verfolgt also ein reparatives Anliegen gegenüber sich selbst. Allerdings liest er dieses Bestreben wiederum paranoid, indem er dessen wiederholtes Misslingen im Wiederkehren seiner negativen Affekte schildert. Eribon scheint am Scheitern der Reparation paranoid zu werden. Es ist gewissermaßen das gegenläufige Vorgehen zu dem Sedgwicks (vgl. Kapitel 3.4).

233 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 149–151.

denn reparatives Lesen bedeutet für Sedgwick das Annehmen des ›mörderischen Teilobjektes‹ Paranoia. Ihr Essay durchzieht damit eine unauflösbare Differenz, die ich mit dem Titel dieses Unterkapitels (Reparatives Lesen *von* und *mit* Paranoia) herausstellen will.

Eine solch vielfältiges Bild ihrer Auffassung entsteht auch, bezieht man Sedgwicks Essay auf die Dimensionen der vorangegangenen Kapitel, wobei sich zwischen einer Interpretation als allgemeine Theorie kritischer Affekte und einer persönlichen Paranoialektüre unterscheiden lässt:

Auf Ebene einer allgemeinen Theorie kritischer Affekte scheinen alle menschlichen Subjekte auch Kritiker:innen werden zu können (*Subjekt der Kritik*). Zudem ist eine allgemeine Theorie affektiver Kritiken nicht an den *Modus* reparativer oder paranoider Kritik gebunden, sondern ist über das Spektrum konkurrierender Affekttheorien variabel. Insofern hängt auch das *Kriterium* von Subjekt, Objekt und vor allem dem Modus ab. *Kontextualisiert* sind diese affektiven Kritiken durch die konkurrierenden Affekttheorien, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sowie die sozialen Resonanzräume, in denen kritisiert wird.

Auf der Ebene von Sedgwicks konkreter Paranoialektüre stellt sie hingegen selbst das *kritisierende Subjekt* dar, das seine Kritik auf die Paranoia kritischer Theorie richtet (*Objekt der Kritik*). *Kontextualisiert* ist ihr kritisches Essay in den feministischen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen zu Kritik ihrer Zeit. In diese Diskurse interveniert Sedgwick mit der Paranoidiagnose, am *Kriterium* der Pluralisierung ausgerichtet, und kontrastiert die orthodoxe Affekttheorie im *Modus* reparativen Lesens.

In Bezug auf die Status der Gefühle thematisiert ihr Essay die Probleme, die kritischer Forschung durch eine paranoide Lesart entstehen, sowie Paranoia und Depression, die sie nicht als psychologische Diagnosen, sondern als *epistemische* Theorien begreift. Anstatt also zu fragen, wie wir etwas über Gefühle wissen können, zeigt sie, was wir durch verschiedene Affekttheorien bereits wissen. Sedgwick schlägt mit dem reparativen Lesen zudem einen *ethischen* Umgang mit Paranoia vor. Doch auch Sedgwick widmet sich nicht dem Wesen der Gefühle (*ontologischer Status*), sondern beschreibt diese anhand ihrer Effekte und Funktionsweisen.

3.6.2 Sedgwicks Lesarten untersucht

(1) *Was will die Theorie von Sedgwick leisten?* Eve Kosofsky Sedgwicks Essay stellt keinen Bruch mit der Paranoia kritischer Theorie dar, sondern mit ihrer politischen und wissenschaftlichen Orthodoxie, die sie zu einem der Schleier macht, die sie beiseite zu schieben anstrebt. Sedgwick bricht nicht, da sie die Probleme einer paranoiden Lesart oder die Vorzüge einer reparativen Lesart nicht einseitig betont. Stattdessen zeigt sie ihr Ineinandergreifen, die Eigenheiten beider. Auf diese Weise bietet sie all denen, die der orthodoxen paranoiden Lesart anheimfallen – und dazu zählt sie

sich selbst²³⁴ – eine Alternative, indem sie Paranoia selbst reparativ liest. Oder um es mit Sedgwicks eigenen Worten zu fassen, sie nutzt ihre »own resources to assemble or ›repair‹ the murderous part-objects [der tautologischen Paranoia; F.M.] into something like a whole.«²³⁵

Dieses reparative Lesen bedeutet nicht, paranoide Persönlichkeitszüge und Praktiken zu blockieren, sondern sie anzunehmen. So zeigt Heather Love, dass Sedgwicks Essay selbst persönliche, paranoide Textstellen und – trotz aller Kritik – eine gewisse Anerkennung für die Paranoia birgt. In der Gesamtschau ergibt sich damit das Bild eines Essays, dass sich weder gänzlich reparativ noch paranoid liest.²³⁶ Auf diese Weise wird Paranoia zu einer Lesart unter vielen, ohne ihre inhärenten Probleme gänzlich zu verwerfen – »Paranoia knows some things well and others poorly.«²³⁷ Insofern lässt sich Sedgwicks Essay als ein Anliegen der theoretisch-affektiven und praktischen Pluralisierung verstehen.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in Sedgwicks Essay aufeinander bezogen?* Eine Kritik politischer Gefühle ist Sedgwicks Essay zur paranoiden und reparativen Lesart in beiderlei genitiver Hinsicht. Sie macht zum einen Paranoia zum Objekt ihrer Kritik, indem sie diese reparativ liest (*genitivus objectivus*). Nicht die affektive Erfahrung, sondern ihr Status als exklusive Lesart kritischer Forschung steht dabei zur Disposition.²³⁸ Sedgwick will Paranoia also nicht verwerfen, sondern als *eine mögliche* Variante kritischen Lesens rehabilitieren. Allerdings bleibt die Orthodoxie von Paranoia ein anhaltendes Problem, da ihr ein exklusiver und somit exkludierender Zugang zu Wissen eigen ist. Insofern Paranoia also den dominanten affektiven Modus moderner Kritik darstellt, richtet sich Sedgwicks Kritik im genitiv-objektiven Sinne direkt auf diese Affekttheorie und implizit auf die akademisch-wissenschaftliche Kritik überhaupt.²³⁹

Grundlegender ist in Sedgwicks Essay die genitiv-subjektive Rolle und damit die Weise, auf die Gefühle in ihrer Kritik wirken (*genitivus subjectivus*). In Anlehnung an Tomkins setzt sie voraus, dass das menschliche Bewusstsein aus einer Vielzahl teils konkurrierender Affekttheorien formiert ist.²⁴⁰ Diese Annahme schließt also aus, dass Lesarten oder Praktiken affektfrei sein können. Indem sie die Affekttheorien

234 Vgl. Love 2010, S. 238.

235 Sedgwick 2003a, S. 128.

236 Vgl. Love 2010, S. 238f.

237 Sedgwick 2003a, S. 130.

238 Vgl. Berlant 2011, S. 123ff.

239 Heather Love bringt diese implizite Kritik qua reparativen Lesens auf den Punkt: »This kind of reading contrasts with familiar academic protocols like maintaining critical distance, outsmarting (and other forms of one-upmanship), refusing to be surprised (or if you are, then not letting on), believing the hierarchy, becoming boss« (Love 2010, S. 236).

240 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 133ff.

lediglich entlang der Achsen von starker und schwacher sowie positiver und negativer Affekttheorie markiert, zeigt sie sich offen für die Variabilität und Vielfalt von Affekten und leitet aus diesen ihr Anliegen ab.²⁴¹ Im Vergleich zu Walzer plädiert Sedgwick somit nicht für konkrete Leidenschaften ›guter‹ Kritik, sondern eine Vielfalt, Variabilität und Bewusstwerdung der affekttheoretischen Bedingtheit von Kritik per se.

Über diese Annahmen hinaus sind Affekte für Sedgwicks Kritik an Paranoia motivational. Sie arbeitet darin die um sich greifende politische und wissenschaftlich-akademische Paranoia auf, von der sie auch persönlich vereinnahmt ist. Beispielsweise schreibt sie:

»I am also suggesting that the mutual inscription of queer thought with the topic of paranoia may be less necessary, less definitional, less completely constitutive than earlier writings on it, very much including my own, has assumed.«²⁴²

Sedgwick scheint ihr eigenes, gebrochenes Verhältnis zur Paranoia kritischer Theorie wiederherstellen zu wollen. Gebrochen ist es, denn sie erkennt einerseits die zu kritisierende Problematik der Orthodoxie;²⁴³ andererseits ist die paranoide Lesart eine der ihren, die auch ihr Essay durchzieht und die sie nicht gänzlich verwerfen will oder gar kann. Ihr Essay ist damit konzeptionell wie performativ beides, paranoid und reparativ. Ihr kritisches Essay wird daher von der grundlegenden Hoffnung getragen, sich selbst und die kritische Theorie im Allgemeinen mit der Paranoia auszusöhnen – paranoides Lesen weder völlig zu negieren noch völlig zu affirmieren.

(III) *Welche Widerstände kennzeichnen Sedgwicks Theorie als Kritik politischer Gefühle?*

Ich möchte zwei Widerstände nennen, die meine Lektüre des Essays begleiteten: *Zum einen* die einer theoretischen Verengung. Die Unterscheidung, die Sedgwick zwischen paranoidem und reparativem Lesen tätigt, ist eine unscharfe. Beide Lesarten teilen einerseits Motive wie Lust an der Kritik und sind in der Empirie allenfalls graduell voneinander zu unterscheiden.²⁴⁴ An keinem Punkt wird die Differenz so deutlich wie an der Hoffnung. Denn wo die Paranoia auf immer schlimmere Vorahnung verweist und sich so der Hoffnungslosigkeit preisgibt, impliziert die Reparatur die Hoffnung auf einen annehmbaren Ausgang. Da einem Subjekt die eigene mentale Ökologie der Affekttheorien nicht vollends verständlich ist, verschwimmt diese Differenz in der Praxis. Beispielsweise mag ich hoffen, ohne mir darüber im Klaren zu sein oder es mir einzugestehen. Das Problem besteht allerdings nicht im Verhältnis dieser beiden Lesarten zueinander, sondern in der Tatsa-

241 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 134–138.

242 Sedgwick 2003a, S. 146.

243 Vgl. Love 2010, S. 238.

244 Vgl. Sedgwick 2003a, S. 144.

che, dass Sedgwick lediglich diese beiden behandelt.²⁴⁵ Das Resultat ist eine etwaige Polarisierung; das zeigt auch die Lagerbildung in den Debatten, die auf Sedgwicks Essay folgten.²⁴⁶ Die Komplexität der mentalen Ökologie und das pluralisierende Anliegen Sedgwicks geraten so in den Hintergrund, weshalb ein erweiterndes Anliegen darin bestehen könnte, andere kritisch-affektive Lesarten der Paranoia und der Reparation zur Seite zu stellen.²⁴⁷

Ein zweites Problem erwächst, lässt man sich auf die unscharfe Trennung zwischen Paranoia und Reparation ein; denn sie wirft in der Konsequenz die Frage auf, ob die Ausgangsproblematik orthodoxer Paranoia treffend ist. Inwiefern handelt es sich bei der orthodoxen Lesart um eine paranoide? Handelt es sich dabei nicht vielmehr um ein ununterscheidbares Amalgam paranoider, reparativer und womöglich weiterer Lesarten? Es lässt sich nicht ausschließen, dass manche paranoide Kritiker:innen darauf *hoffen*, dass ihre schlechten Nachrichten eintreffen – insbesondere dann, wenn diese einen reparativen Effekt haben und sie sich wieder ›ganz‹ fühlen können. Zwei Konsequenzen leiten sich hieraus ab: Zum einen stellt sich die Frage, ob und anhand welcher normativer Kriterien Paranoia überhaupt ein Problem kritischer Theorie darstellt, so evident es einem wissenschaftlichen Alltagsverstand auch scheinen mag; zum anderen lassen Sedgwicks Ausführungen offen, wie sich

245 Auch Lauren Berlant kritisiert diese Verengung auf zwei Lesarten bei Sedgwick. Obwohl Berlant die Idee reparativen Lesens als Praxis äußerst genauer Kuriosität liebt, widerspricht sie jedweder Idealisierung von Programmen besserer Theorie oder besseren Lesens. Hieraus leitet Berlant ab: »I'm suggesting that the overvaluation of reparative thought (beispielsweise durch einen vermeintlichen ›reparative turn‹; F.M.) is both an occupational hazard and part of a larger overvaluation of a certain mode of virtuously intentional, self-reflective personhood« (Berlant 2011, S. 124).

246 Vgl. Koivunen 2010, S. 22ff.

247 Zwei Folgefragen ergeben sich hieraus: zum einen die, woran sich Kritik noch festmachen lässt, wenn es unterschiedliche, affekttheoretische Modi von Kritik gibt. Eine mögliche Antwort mag darin bestehen, dass – auch wenn es unterschiedliche, affekttheoretische Modi gibt, die Subjekt, Objekt und Kriterium miteinander in Beziehung setzen (und so tradieren) – eine Kritik dennoch einen teilenden respektive beurteilenden Effekt bergen muss, um kritisch zu sein. Eine Affekttheorie der Kritik lässt sich also durch den kritischen Effekt identifizieren. Zum anderen drängt es sich auf zu fragen, welche anderen Lesarten neben der paranoiden und der reparativen noch existieren können. Meiner Ansicht nach antworten die anderen fünf in diesem Kapitel zusammengetragenen Ansätze auf diese Frage. Doch gibt es weitere, wobei ich beispielsweise an bell hooks' Auffassung von *Liebe* (vgl. hooks 2001) oder Audre Lorde's Beschreibung von *Erotik* denke. So schreibt Letztere: »The erotic functions form me in several ways, and the first is in providing the power which comes from sharing deeply any pursuit with another person. The sharing of joy, whether physical, emotional, psychic, or intellectual, forms a bridge between the sharers which can be the basis for understanding much of what is not shared between them, and lessens the threat of their difference« (Lorde 2019, S. 46).

Affekttheorien nicht nur in Konkurrenz, sondern auch in konstruktiver Symbiose entfalten können.

(IV) *Welche Anregungen bietet Sedgwicks Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Von den verschiedenen Anregungen, die sich aus Sedgwicks Essay ziehen lassen, will ich drei Punkte herausgreifen: *Zum einen* sensibilisiert Sedgwick mit ihrem Ansatz für die affektiv-modale Vielfalt möglicher Kritiken der Gefühle. Es wird deutlich, dass es nicht darum gehen kann, eine Auffassung von Kritik zu entwickeln, die Geltung über andere beansprucht.²⁴⁸ Eine solche Kritik wäre dann unkritisch gegenüber sich selbst – eine Überlegung, die ich bereits zuvor anhand eines Zitates von Roland Barthes thematisiert habe.²⁴⁹ Anregend ist vor allem aber der Gedanke, dass dies nicht nur für Kritik, sondern auch für die damit verbundenen Affekttheorien gilt. Will Kritik also nicht affektiv ins Unkritische fallen, gilt es, ihre affektive Ambivalenz und Vielfalt zu hinterfragen und – sofern möglich – aufrechtzuerhalten. Kurzum: Ebenso wenig wie es eine einheitliche Kritik gibt, gibt es ein einheitliches Gefühl der Kritik und des Kritisierens. Mit Sedgwick ist also von einem Variantenreichtum an Kritiken politischer Gefühle auszugehen. Es ist diese Einsicht, die ich – im Vorgriff auf diese Ausführung – dem vorliegenden, dritten Kapitel zugrunde gelegt habe.

Zweitens und damit zusammenhängend macht Sedgwicks Essay nicht nur deutlich, wie Gefühle im subjektiv-genitiven Sinne Kritik formieren. Sie weist darauf hin, wie Gefühle eine gewisse Auffassung von Kritik ins Unkritische kippen und zu einem herrschaftlichen Narrativ machen können. Gefühle lassen sich also nicht auf einen motivationalen Effekt reduzieren, sondern sie werden zu einer intensivierenden Dimension des Kritisierens. Erst durch Spannung, Furcht und Aggression, von denen eine paranoide Antizipation begleitet ist, konnte sich diese so rasch verbreiten und andere Zugänge zum Wissen negieren. Daraus folgt, wie ich es bereits bei Walzer, Illouz und Massumi anmerkte, dass auch Kritik und die sie formierenden Gefühle wiederum nicht von Kritik freizusprechen sind. Diese Kritik der Kritik der Gefühle besteht bei Sedgwick jedoch nicht in derselben Lesart – paranoides Lesen wird nicht auf das paranoide Lesen angewandt. Stattdessen hebt Sedgwick auf die mentale Ökologie der Affekttheorien ab, in der unterschiedliche Kritiken der Gefühle aufeinander bezogen werden – reparatives Lesen auf paranoides Lesen. Meine Darstellung ist hier heuristisch gemeint, immerhin hat Sedgwick gezeigt, wie paranoides und reparatives Lesen ineinander verschränkt sind. Gleichwohl lässt sich erahnen, wie verschiedene Affekttheorien mentaler Ökologien – trotz ihrer Verschränkung – in widersprechender Weise aufeinander bezogen sein können und in ihrer Arbeit als Forscherin Ausdruck finden.²⁵⁰

248 Vgl. Fawaz 2019, S. 14–18, 24ff.

249 Siehe hierzu die Ausführungen in Kapitel 2.

250 Vgl. Berlant, Edelman 2019, S. 46.

Drittens, und auch das leitet sich aus den vorherigen beiden Punkten ab, zeigt Sedgwick performativ, wie beide Lesarten ineinandergreifen. Dabei beschreibt sie das Zulassen von Affekten wie Hoffnung als ein Charakteristikum reparativer Lesart und im Gegensatz dazu das Maskieren von Affekten als Charakteristikum von Paranoia.²⁵¹ Für mich stellt sich die Frage, inwiefern dieses Zulassen lediglich an eine reparative Lesart gebunden ist, ob sie nicht auch selbst eine eigene Kritikform der Offenheit sein könnte. Es ist dieser Gedanke, den ich im folgenden Kapitel wieder aufgreifen werde.

3.7 Brigitte Bargetz: eine politische Grammatik der Gefühle

Die sechste und letzte Kritik politischer Gefühle, die ich in diesem Kapitel behandeln werde, entstammt der Forschung der Politikwissenschaftlerin Brigitte Bargetz. Wie ich folgend deutlich machen werde, tat sich diese in den letzten Jahren wiederholt durch die Verknüpfung queerer, feministischer, antiklassistischer, antirassistischer und postkolonialer Auffassungen kritischer Sozialforschung mit einer Affekt- und Emotionsforschung hervor, die auf eine queer-feministische Tradition zurückblickt. In ihren Beiträgen lotet sie eine Grammatik der Gefühle aus, in der sie Affekte nicht nur in ihrer phänomenalen Vielfalt darstellt, sondern diese anhand ihrer Politizität begreift. Es handelt sich um eine *politische* Grammatik der Gefühle, der eine kritisch machtsensible Affekttheorie zugrunde liegt.

Die Wahl fiel aus zwei Gründen auf die Forschung von Brigitte Bargetz: Zum einen hatte ich bei meinen Recherchen den Eindruck, dass *Kritik* und *Gefühl* bei Bargetz nicht nur implizit aufeinander bezogen werden. Ihre politische Grammatik der Gefühle bezieht beide Begriffe explizit-theoretisch aufeinander, womit sie das auf Konzepte ausgerichtete Raster des vorliegenden Kapitels trifft. Zum anderen schien mir Bargetz' Forschung einen guten Kontrast zu Sedgwicks Position und die daran anknüpfenden Debatten zu bilden. Wie zuvor werde ich einige Beiträge kursorisch lesen und so einen Einblick in die Forschung von Bargetz geben, um aus dieser eine gewisse Auffassung einer Kritik politischer Gefühle zu destillieren.

3.7.1 Grundrisse einer kritisch machtsensiblen Affekttheorie

Um sich den affekttheoretischen Auffassungen von Brigitte Bargetz zu nähern, wäre es zu kurz gegriffen, mit Definitionen von Gefühlen oder ontologischen Verortungen zu beginnen; denn ihre Forschung ist zunächst eine politische: Sie folgt dem Anliegen, vergeschlechtlichende, rassierende und klassisierende Machtverhältnisse zum Forschungsgegenstand zu machen, um deren Gewaltförmigkeit zu erfassen

251 Vgl. Love 2010, S. 239ff.

und Handlungsoptionen gegen sie aufzuzeigen. Es handelt sich bei ihrer Forschung also um eine kritische Intervention, die für die affektiven Wirkungsweisen gesellschaftlicher Machtverhältnisse sensibel ist und sensibilisiert.²⁵²

Von diesen Verhältnissen ist auch der vorwiegend weiße, heteronormative Wissenschaftsbetrieb ein Teil, der den Arbeiten queerer, feministischer und postkolonialer Wissenschaftler:innen referenziell nur geringe bis hin zu keiner Aufmerksamkeit schenkt.²⁵³ Dieser Umstand zeigt sich am Beispiel des *affective turns* und dem allmählich wachsenden politikwissenschaftlichen Interesse für die Bedeutung von Gefühlen.²⁵⁴ Die im aufflammenden Interesse entwickelten Forschungsansätze rezipierten die vorangegangenen, queer-feministischen Arbeiten zur politischen Rolle von Gefühlen allenfalls sporadisch²⁵⁵ und/oder übergangen konzeptionell wirksame Machtverhältnisse um *class*, *race* und *gender*.²⁵⁶

Beispielsweise zeigten Birgit Sauer²⁵⁷ – und einige Jahre später zusammen mit dieser auch Brigitte Bargetz – an der liberalen Teilung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit die politische Relevanz von Gefühlen.²⁵⁸ Beide vertreten die Auffassung, dass die Trennung zwischen Rationalität respektive Vernunft und Emotionalität in einem liberalen Trennungsdispositiv mit der geschlechtlichen Trennung sowie der zwischen Öffentlichkeit und Privatheit zur Deckung kommt. Die dispositive Funktionslogik verweise die ›emotionale Frau‹ ins Private, da sie im Vergleich zum ›rationalen Mann‹ zu hysterisch sei, um an den politischen Prozessen der Öffentlichkeit teilzunehmen. Die Autorinnen schlussfolgern, dass Gefühle gesellschaftliche, darunter geschlechtliche, aber auch klassisierte und rassisierte Herrschaftspositionen fortschreiben.²⁵⁹

An diesem kurzen Exkurs lässt sich bereits erahnen, mit was für einem Verständnis von *Gefühl* Bargetz in ihrer Forschung operiert. Für sie sind Gefühle genuin politisch, weshalb sie die Idee vorsozialer Affekte, wie sie beispielsweise Brian Massumi vorschlägt, ablehnt.²⁶⁰ So definiert sie in einem ihrer Artikel:

252 Vgl. Bargetz 2020, S. 37f.

253 Vgl. Bargetz 2015a, S. 82ff.; Bargetz 2015b, S. 589; Bargetz 2014, S. 132.

254 Vgl. Penz, Sauer 2016, S. 29ff.

255 Für ein prominentes Beispiel eines solchen Ausblendens in der Anfangszeit des deutschsprachigen politikwissenschaftlichen *affective turns* vgl. bspw. Marchart 2013, S. 437–442.

256 Bargetz, Sauer 2015, S. 100f.

257 Vgl. Sauer 1999.

258 Vgl. Bargetz, Sauer 2015; Bargetz, Sauer 2010.

259 Vgl. Bargetz, Sauer 2015, S. 95ff.

260 Vgl. Kapitel 3.5 sowie Massumi 2002a, S. 12ff.

»I understand feelings, affect, and emotion as deeply imbricated in the political and the social, and emphasize the bodily, psychic, and cognitive dimensions of affect.«²⁶¹

Es geht Bargetz also nicht darum, *Gefühl* auf eine unumstößliche Definition zu bringen. Gefühle sind – ebenso wie die Bemühungen ihrer Fixierung und Auslegung – politische Streitobjekte. Sich auf Sara Ahmed beziehend geht es auch Bargetz darum, was Gefühle politisch *tun (können)*.²⁶² Aus diesem Grund nutzt sie Termini wie *Affekt*, *Emotion*, *Fühlen*, *Sentimentalität* oder *Gefühl* zum einen *deskriptiv*. Sie analysiert in ihren Beiträgen Organisation, Ausrichtung, Verteilung, kurz: die Logiken, die Gefühle und Politik miteinander verbinden;²⁶³ zum anderen operiert Bargetz *diskursstrategisch*. Sie verwendet beispielsweise je nach Stoßrichtung eines Beitrags den Begriff *Affekt*, um die Körperlichkeit und die Handlungsfähigkeit durch Gefühle hervorzuheben, oder *Gefühl*, um »die feministische und postkoloniale Genealogie auch begrifflich [zu] markieren.«²⁶⁴

Was aber bedeutet es, von *politischen* Gefühlen auszugehen? Eine erste Antwort liegt in einer Grundannahme der Forschung von Brigitte Bargetz. Demnach ist Politik nicht auf das vermeintlich rationale Staatshandeln beschränkt. Stattdessen folgt Bargetz einem weiten Begriff des *Politischen*, und dieser:

»[V]erweist auf die Frage politischer Kämpfe, auf den ge- und belebten Alltag, auf Ungleichheits-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, auf ihre Entstehungsbedingungen und ihre Effekte, ebenso wie auf die Frage, wie diese Verhältnisse affektiv hervorgebracht, fortgeschrieben, aber auch verändert werden können.«²⁶⁵

Demnach sind nicht manche Gefühle politisch und andere sind es nicht, denn für Bargetz sind Gefühle »zugleich Ausdruck, Effekt und Ziel des Politischen.«²⁶⁶

Um diese Vielfalt zum Ausdruck zu bringen, verwendet sie den beschreibenden Begriff der *Grammatik*. Dieser soll nicht vorgeben, eine abgeschlossene Theorie der Gefühle zu umfassen. Vielmehr bündeln sich in diesem deskriptiv die unterschiedlichen, sich teils verstärkenden, teils ausschließenden Logiken, aufgrund derer Gefühle gerade nicht *eindeutig* sind.²⁶⁷ Diese Annahme der Uneindeutigkeit wird an zwei miteinander verbundenen, analytischen Perspektiven erkennbar, durch die

261 Bargetz 2015b, S. 582, vgl. auch Bargetz 2020, S. 40.

262 Vgl. Bargetz 2020, S. 40; Ahmed 2014b, S. 4.

263 Vgl. Bargetz 2015b, S. 590ff.

264 Bargetz 2020, S. 41.

265 Bargetz 2020, S. 41.

266 Bargetz 2014, S. 130.

267 Vgl. Bargetz 2014, S. 131ff. Auf diese Weise bezieht Bargetz auch Stellung gegen eine Affektontologie oder eine Romantisierung von Gefühlen als Ausgangspunkt von Gesellschaftstheorie.

Bargetz eine politische Grammatik der Gefühle vorschlägt – *Politik der Gefühle* und *Politik fühlen*.

Am Beispiel von Lauren Berlants Forschung zur affektiven Politik in den USA seit dem 19. Jahrhundert stellt Bargetz dar, wie die Organisation, Ausrichtung und Idealisierung von Gefühlen zu einem politischen Mittel (insbesondere liberalen politischen Denkens) wurden. Politik agiert und regiert durch Gefühle, findet durch sie gewissermaßen erst statt. Am Beispiel der nationalen Sentimentalität die Berlant skizziert, bedeutet das für Bargetz:

»Mit Berlants Konzept nationaler Sentimentalität will ich [...] die Regierbarkeit über das Persönliche und Emotionale thematisieren und darlegen, dass affektive Politiken mitunter eine (neo-)liberale Logik des Politischen bedienen – und zwar insofern, als darüber Privatisierung, Individualisierung und Ent-Solidarisierung evoziert und abgedeckt werden.«²⁶⁸

Eine Politik der Gefühle vermag benachteiligende, diskriminierende und subalternisierende Sozialstrukturen zu stabilisieren, aber auch emanzipativ zu destabilisieren.²⁶⁹

Politik fühlen meint dagegen »einen Modus, worüber sich Macht- und Ausbeutungsverhältnisse in verkörperte Alltagspraxen übersetzen lassen.«²⁷⁰ Es geht Bargetz um Praktiken, in denen politische und ökonomische Verhältnisse affektiv aufgenommen und reproduziert werden. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass solche auch rassistische und vergeschlechtlichte Verhältnisse Gefühle nicht bloß organisieren, sondern, dass sie selbst *geföhlt* werden.²⁷¹ Beispielsweise argumentiert Ann Cvetkovich, dass es sich bei Depression um ein wiederkehrendes, politisches Phänomen handelt, das qua Praktiken affektiv in die Körper betroffener Subjekte eingeschrieben wird und auf dieser Weise Kollektivbildung potenziell möglich macht.²⁷² Schließlich bedeutet die Perspektive *Politik fühlen* auch, Gefühle

268 Bargetz 2014, S. 120.

269 Brigitte Bargetz nimmt in ihrem Beitrag *Der sentimentale Vertrag. Eine Politische Theorie der Affekte und das unvollendete liberale Projekt* eine politiktheoretische Adaption von Berlants Konzept nationaler Sentimentalität vor, indem sie es auf die kontraktualistische Metapher des Gesellschaftsvertrages bezieht. Der Beitrag scheint mir ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie eine Politik der Gefühle ihre staats- und gesellschaftskonstitutive Wirkung entfalten kann (vgl. Bargetz 2018, S. 46ff.). Weniger theoretisch voraussetzungsreich, dafür mit alltagspolitischen und medialen Beispielen verdeutlichend zeigt Bargetz in ihrem Beitrag *Welche Politik der Gefühle? Affektive Fakten und feministische Kritik* unterschiedliche Ausdrucksformen einer liberalen Politik der Gefühle, zu der sie nach feministischen Umgangsweisen fragt (vgl. Bargetz 2019b).

270 Bargetz 2014, S. 129.

271 Vgl. Bargetz 2014, S. 129.

272 Vgl. Bargetz 2014, S. 121–125; Cvetkovich 2012.

als Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Handlungspotenzial zu betrachten, um aus diesen mögliche individuelle oder strukturelle Veränderungsmöglichkeiten zu gewinnen.²⁷³

Diese beiden komplementären Perspektiven in Bargetz' Forschung zu einer politischen Grammatik der Gefühle ermöglichen es, die verstärkt durch queer-feministische Forscher:innen kritisierten Dualismen weiterführend zu untersuchen und analytisch-konzeptionell zu überwinden. Sie problematisiert auf diese Weise ebenso die politischen und ökonomischen Hierarchien, die sich durch Gefühle verstetigen, wie die affektiven Alltagspraktiken, in denen diese Hierarchien qua Gefühlsskripten und -normen verfestigt werden. Eine solche Perspektivierung vermeidet es, affektive Politiken auf abgeschlossene Diskurse zu reduzieren, indem sie den Blick auf innerpolitische Widersprüche und den Widerstreit mit anderen affektiven Politiken scharf stellt. Schließlich wird es durch die Abkehr von rigiden Dualismen möglich, das Fühlen (von Depression, Einsamkeit oder auch Liebe) als Effekt politisch-gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu deuten, um in der Konsequenz queer-feministischen, postkolonialen und antirassistischen Kritiken neue Handlungsoptionen zu eröffnen.²⁷⁴

Mir war bis hierhin wichtig, das politiktheoretische Anliegen der Forschung von Brigitte Bargetz zu umreißen, da dieses ihre Auffassung von Kritik grundlegend informiert. Auch klangen einige kritische Züge ihrer Arbeit bereits an, die aufs Engste mit ihrer Deutung des Politischen verwoben sind und folgend weiter expliziert werden. Hinsichtlich einer queer-feministischen Kritik brachte sich Bargetz in zwei miteinander zusammenhängende Debatten ein: in Beschäftigung mit einem *neuen feministischen Materialismus* zum einen zur Frage der Überwindung von (negativer) Kritik hin zur Postkritik; zum anderen zum *reparative turn*²⁷⁵, also der Diskussionen um paranoide und reparative Lesarten kritischer Theorie, die in der Nachfolge von Sedgwicks Essay aufkamen. Ich gehe davon aus, dass sich die Auffassung einer Kritik politischer Gefühle, wie sie Bargetz vertritt, anhand dieser ihrer Debattenbeiträge zeigt – in Abgrenzung nach außen hin zu einer ›benachbarten‹ Denkströmung des *neuen feministischen Materialismus* sowie nach innen zu queer-feministischen Debatten zu reparativer Kritik.²⁷⁶

In Beschäftigung mit den Arbeiten Karen Barads interpretieren Brigitte Bargetz und Sandrine Sanos das Aufkommen eines *neuen feministischen Materialismus* als eine Reaktion auf die Debatten zwischen klassischen und affirmativen Kritikauffassungen. Barads Position kennzeichnet in diesem Zusammenhang eine Abkehr von dis-

273 Vgl. Bargetz 2014, S. 129.

274 Vgl. Bargetz 2014, S. 131ff.

275 Vgl. Wiegman 2014, S. 13.

276 *Reparative Kritik* bezieht sich an dieser Stelle auf jene Kritiken und kritische Theorien, die sich im Anschluss an Sedgwick einer reparativen Lesart verschreiben.

kursiven Symbol- oder Narrativsystemen hin (oder zurück) zur wirklichkeitskonstitutiven Rolle von Materie. Dabei beansprucht ein feministischer Materialismus wie der Barads die cartesianische Teilung zwischen Geist und Körper ebenso zu überwinden wie die zwischen Natur und Kultur und die zwischen Diskurs und Materie. In diesem Zuge soll auch eine paranoide und sich auf Geschichte beziehende Kritikform revidiert werden:²⁷⁷

»I am not interested in critique. In my opinion, critique is over-rated, over-emphasized, and over-utilized, to the detriment of feminism. [...] Critique is all too often not a deconstructive practice, that is, a practice of reading for the constitutive exclusions of those ideas we can not do without, but a destructive practice meant to dismiss, to turn aside, to put someone or something down—another scholar, another feminist, a discipline, an approach, et cetera. So this is a practice of negativity that I think is about subtraction.«²⁷⁸

Barad hält dem eine andere Form entgegen, die in Addition und Kreativität besteht, sowie auf mögliche Zukünfte hin ausgerichtet ist. Sie nennt diese *Diffraction*.²⁷⁹

Bargetz und Sanos lesen diese Hinwendung zu affirmativen und zukunftsorientierten Zugängen zeitdiagnostisch und attestieren einem *neuen feministischen Materialismus* Reaktion auf die derzeitige affektive Landschaft kritischer Theorie zu sein. Diese sei, wie Autor:innen wie Sedgwick oder Wendy Brown darlegen, durch Melancholie, Paranoia und Verzweiflung gekennzeichnet. Hieraus entspringe ein motivationales Gefühl, eine affektive Sehnsucht neuer feministischer Materialist:innen nach Handlungsfähigkeit (Agency), die in theoretischen Vorschlägen wie der affirmativen Überwindung von Kritik oder Ideen postsouveräner Agency münden.²⁸⁰

Zusammen mit Sandrine Sanos problematisiert Bargetz die theorieimmanenten und politischen Folgen einer solchen Überwindung von Kritik am Beispiel eines *neuen feministischen Materialismus*: Sie kritisieren, dass die Abkehr von »negativen« oder auch paranoiden Kritiken bedingt, auch ihre Erfolge, Weiterentwicklungen und hart erkämpften Siege qua Kritik hinter sich zu lassen. Eine affirmative (Post-)Kritik wie die Barads basiere somit auf der »Amnesie« einer politischen und

277 Vgl. Bargetz 2019a, S. 186.

278 Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012, S. 49.

279 Als *diffractive methodology* bezeichnet Barad »a method of diffractively reading insights through one another, building new insights, and attentively and carefully reading for differences that matter in their fine details, together with the recognition that there intrinsic to this analysis is an ethics that is not predicated on externality but rather entanglement. Diffractive readings bring inventive provocations; they are good to think with. They are respectful, detailed, ethical engagements« (Barad, Dolphijn, van der Tuin 2012, S. 50; vgl. weiterführend Bargetz, Sanos 2020, S. 3ff.).

280 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 503ff.; Bargetz 2019a, S. 184f.

wissenschaftlichen Genealogie postkolonialer und queer-feministischer Arbeit.²⁸¹ Zudem scheint die Gewichtung von Materialität als gleichwertiger Dimension von Wirklichkeitskonstitution jene Gesellschaftsverhältnisse zu verschleiern, die (posthumane) Handlungsfähigkeit von vornherein verstellen.²⁸² Ein Beispiel dafür sehen Bargetz und Sanos in der langanhaltenden Vernachlässigung neuer feministischer Materialist:innen, sich mit den Diskussionen zu *race* auseinanderzusetzen.²⁸³ Bargetz und Sanos sehen – zusammenfassend – mit der konzeptionellen Überwindung von Kategorien wie *Macht*, *Widerstand* und *Kritik* die Gefahr einer Depolitisierung im neuen feministischen Materialismus angelegt.²⁸⁴ Dieses Problem wird durch weitere theorieimmanente Probleme konterkariert: So blockiere ein solcher Materialismus den eigenen Anspruch auf Zukunftsorientierung und (posthumane) Agency, indem Veränderbarkeit und historische Entwicklung letzten Endes auf die Dynamik von Materie zurückgeführt werden. Diesen Umstand steigernd pflichtet Bargetz unter anderen Sara Ahmed bei,²⁸⁵ wenn diese fragt, wie ein solcher Materialismus vor der Fetischisierung einer quasi metaphysischen Materialität gefeit sein soll.²⁸⁶ Außerdem sieht Bargetz einen performativen Widerspruch in dieser Denkströmung verankert, beansprucht sie zwar, anthropozentrische Auffassungen von Agency zu überwinden, scheitert jedoch in ihrer Theoriebildung und Wissensproduktion an diesem, da sie hier durchaus anthropozentrisch argumentiert.²⁸⁷

Allerdings ist Bargetz nicht daran interessiert, den *neuen feministischen Materialismus* gänzlich zu verwerfen, sondern schlägt dagegen vor, diesen als politische Intervention und Erfindung zu lesen, die sich gegen eine rückbesinnende Melancholie oder paranoide Kritiken wendet. Insofern verkörpert der neue feministische Materialismus das politische Anliegen, den ›negativen‹ Status quo für alternative Auffassungen zu öffnen. Bargetz identifiziert also eine Kritik im *neuen feministischen Materialismus*, die weder einseitig durch Affirmation noch durch Dissonanz operiert. Sie fasst ihre Beobachtung wie folgt zusammen:

»[I]t suggests an understanding of critique, which always interrogates the conditions of possibility of the political. This understanding requires to move beyond a merely reparative or optimistic view and takes the ambivalences of political agency into account. [...] new materialisms' optimistic theoretical endeavour should

281 Bargetz, Sanos 2020, S. 509.

282 Vgl. Bargetz 2019a, S. 189.

283 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 509ff.

284 Vgl. Bargetz 2019a, S. 188.

285 Vgl. Ahmed 2008a, S. 32ff.

286 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 510.

287 Vgl. Bargetz 2019a, S. 188ff.

not lead us to turn away from critique, but should entail both moments of affirmation and moments of dissonance.«²⁸⁸

Anhand des Zitates wird ersichtlich, dass Bargetz auch Kritik in der politischen Grammatik der Gefühle verortet, in der unterschiedliche Logiken nicht nur Gefühle orchestrieren und politisch fühlbar werden lassen, sondern auch Kritiken in unterschiedlichen affektiven Modi. *Kritik* und *Gefühl* – als abstrakte Gegenstände wie als gelebte Praxis – sind also genuin gebunden an politische und historische Kontexte. Bei Bargetz' Beiträgen zum neuen feministischen Materialismus handelt es sich nicht bloß um eine positionelle Abgrenzung, denn sie zeigt auch, wie ihre kritisch machtsensible Affekttheorie am Beispiel dieser wissenschaftlich-politischen Debatte operiert.

Das Zitat weist außerdem auf Bargetz' Position zwischen den Diskussionslagern paranoider und reparativer Kritik hin. Bargetz erwehrt sich dabei einer bloßen Befürwortung einer der beiden Positionen. Sie folgt einerseits Sedgwick in ihrer Kritik diagnose, lehnt aber andererseits ein einseitiges Affirmieren reparativer Affekttheorie als Heilsversprechen ab. Zudem merkt sie an, dass Sedgwick – wie auch Barad – in der Debatte oft auf eine affirmativ-reparative Lesart verkürzt werden.²⁸⁹ Bargetz »moves away from either reparation or paranoia«²⁹⁰ und hält es für irreführend, Gefühle auf eine ›positive‹ oder ›negative‹ Deutung zu reduzieren, zu romantisieren oder zu delegitimieren.

Sie spricht sich hingegen dafür aus, den Blick auf die ambivalente und sich wandelnde Verteilung²⁹¹ von Gefühlen zu richten, an der ihre Kritikauffassung ihren Ansatzpunkt findet:²⁹²

»Speaking of the distribution of emotions accentuates emancipation as a possibility for criticizing and for interrupting the police's disempowering and unequal mode of governing, which appears in at least twofold way: in terms of differentially distributing emotions but also in terms of governing through emotions.«²⁹³

288 Bargetz 2019a, S. 191.

289 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 506; Bargetz 2015b, S. 581.

290 Bargetz 2015b, S. 585.

291 In Lektüre der Philosophie von Jacques Rancière entwickelt Bargetz das Konzept einer Verteilung von Gefühlen, die sie wie folgt zusammenfasst: »The distribution of emotions introduces a relation between politics and emotions that show how affect and emotions are neither merely enabling nor simply an instrument of power relations. The distribution of emotions can take into account how emotions are involved in governing those who have no part, which has been (and still is) common (though differently) for devaluations and discriminations related explicitly to gender, sexuality, class, nationality, and/or race« (Bargetz 2015b, S. 592).

292 Vgl. Bargetz 2015b, S. 581, 590.

293 Bargetz 2015b, S. 591.

Indem Bargetz die politische Grammatik der Gefühle auf ihre gefühlte und durch Gefühle operierenden Machtverhältnisse befragt, eröffnet sie die Möglichkeit, diese zu kritisieren und zu unterbrechen. Das Projekt einer politischen Grammatik der Gefühle läuft so in Bargetz' Forschungsansatz einer *kritisch machtsensiblen Affekttheorie*²⁹⁴ zusammen, um »affektive Mobilisierungen und Affizierungen sowohl in ihrer Einbettung in Machtverhältnisse als auch als kritische und emanzipative Kräfte kenntlich zu machen.«²⁹⁵ Anstatt Gefühle entlang bekannter Dualismen zu bewerten, besteht die kritische Unternehmung für Bargetz darin, die politischen Wirkungsweisen von Gefühlen aufzuzeigen und so für die vielfältigen Erscheinungsformen kritischer Alltagspraktiken offen zu sein.²⁹⁶ Oder mit Bargetz' eigenen Worten:

»I suggest a queer feminist theory of affective politics that considers the creative moments of affect as a means of solidarity and political mobilization while never losing sight of how affect is woven into the political and economic fabric and, thus, how emotions are used to politically mobilize gender, sexuality, race, and class.«²⁹⁷

Bargetz' kritisch machtsensible Affekttheorie setzt voraus, dass Theorie nicht auf eine deskriptive Funktion reduziert ist, sondern eine Weise ist, sich mit Gegenwart zu befassen.²⁹⁸ Eine solche kritische respektive Kritik ermöglichende Forschung ist politisch und trägt der Geschichte feministischer Kritik Rechnung, ohne sich jedoch auf diese oder gewisse Kritikmodi zu versteifen. Insofern handelt es sich um eine queer-feministische Theorie affektiver Politik.²⁹⁹ Sie schließt damit an das Lager affirmativer Kritik an, die sie im Kern als eine Positionierung gegenüber einem männlich-westlichen, auf rationale Urteilsfindung reduzierten Kritikverständnis deutet, das Kritik als gelebte Praxis ignoriert. Allerdings will sie die traditionsreiche Kritik an Machtverhältnissen damit nicht aufgeben oder gar überwinden, sondern sie dar-
aufhin befragen, was sie einem politisch-emanzipativen Projekt zu bieten hat.³⁰⁰

294 Bargetz weist darauf hin, dass sie bewusst nicht von einer »machtkritischen« Theorie spricht, da sie durch *Machtsensibilität* die Gleichzeitigkeit von Macht und Handlungsfähigkeit zum Ausdruck bringen will. Zudem verweist sie so »auf einen Kritik- und Wahrnehmungsmodus [...], der weder auf Macht noch auf Ermächtigung beschränkt ist« (Bargetz 2020, S. 36).

295 Bargetz 2020, S. 39.

296 Vgl. Bargetz 2020, S. 37–40.

297 Bargetz 2015b, S. 584.

298 Vgl. Bargetz 2019a, S. 185.

299 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 511; Bargetz 2015b, S. 593. Bargetz betont, dass es sich bei ihrer Forschung nicht um eine Theorie queer-feministischer, affektiver Politik handelt und erhebt so einen affekt- und politiktheoretisch weitreichenderen Anspruch (vgl. Bargetz 2015b, S. 593).

300 Vgl. Bargetz 2020, S. 39f.

Brigitte Bargetz bietet mit ihrer kritisch machtsensiblen Affekttheorie einen Zugang, die komplexe politische Grammatik der Gefühle zu analysieren und in ihren gewaltförmigen Machtverhältnissen zu hinterfragen. In diesem Fall ist Bargetz auch das kritisierende *Subjekt*, das ihre Kritik im *Modus* des Fragens, Analysierens und Politisierens auf die vergeschlechtlichten, rassistischen und klassistischen Strukturen richtet, die sich durch Gefühle entfalten und zugleich gefühlt werden (*Objekt der Kritik*). Dieser Kritik liegt eine Auffassung des Politischen zugrunde, in der sich gewisse Machtordnungen qua Gefühl durchsetzen und in emanzipativen Politiken hinterfragt werden (*Kontext*). Für Bargetz scheinen damit die impliziten *Kriterien* ihrer Kritik in der Politisierung depolitizierter Machtverhältnisse, der Sichtbarmachung diskriminierender Politiken und der Emanzipation Leidtragender zu liegen. Dementsprechend thematisiert ihre Theorie Gefühle sowohl unter *ethischen* Gesichtspunkten, fragt sie nach den politischen Umgangsweisen mit und durch Gefühle in der Stabilisierung und Destabilisierung von Machtverhältnissen, als auch unter *epistemischen*, denn sie rückkoppelt das Erfahren und Verstehen von Gefühlen an ihre politische Bedeutung. Insofern operiert auch Brigitte Bargetz in Distanz zu einer *ontologischen* Fundierung von Gefühlen, blickt anstelle dessen darauf, was Gefühle politisch tun (können)³⁰¹ und weist so auf ihre Uneindeutigkeit hin.

3.7.2 Bargetz' kritisch machtsensible Affekttheorie untersucht

(I) *Was will die Theorie von Brigitte Bargetz leisten?* Das Anliegen von Brigitte Bargetz ist über einige Eckpunkte zusammenzufassen: Ihre politiktheoretische Forschung ist eine, die zum einen selbst politisch ist; denn sie zielt darauf, bestehende Machtverhältnisse darzulegen und so Möglichkeiten von emanzipativen Gegenpolitiken zu eröffnen. Insofern zeigt sich das politische Anliegen einer Kritik an Macht- und daraus folgenden Herrschaftsverhältnissen, die durch *race*, *class* und *gender* und den in diesen kodierten Dualismen wirksam werden. Es handelt sich zudem um eine politische Theorie, die sich nicht in den Abstrakta wissenschaftlicher Theoreme verlieren will, sondern Theorie als immer schon im menschlichen Alltag verortet begreift.³⁰² Insofern ist ihre politische Theorie eine wissenschaftskritische sowie eine die Lebenspraxis affirmierende. Schließlich ist es eine Theorie, die Gefühle als politisch und uneindeutig exponiert, womit sie – zusammen mit anderen der hier versammelten Beiträge – an den Grundfesten einer alltagsverständlichen Auffassung von Gefühlen rüttelt. Kritik stellt sich vor diesem Hintergrund als eine Praxis der Befragung und Sichtbarmachung der eigenen affektiv-politischen Grenzen dar.

301 Vgl. Bargetz 2020, S. 40.

302 Vgl. Bargetz 2015a, S. 13–37.

(II) *Wie werden ›Kritik‹ und ›Gefühl‹ in Bargetz' Theorie aufeinander bezogen?* Eine Kritik politischer Gefühle liegt in mehrfacher Hinsicht vor: Bargetz macht Gefühle zum Objekt ihrer kritischen, queer-feministischen Affektforschung (*genitivus objectivus*), indem sie einerseits analysiert, wie Gefühle zum Instrument der Durchsetzung und des Erhaltens gewisser Macht- und Herrschaftsansprüche werden (Politik der Gefühle). Bargetz befragt respektive kritisiert Gefühle also als Mittel oder Instrument, was eine gewisse Nähe zur Forschung von Illouz erahnen lässt. Gefühls Erfahrungen wie Euphorie oder Paranoia sind auch in der komplementären Perspektive (Politik fühlen) Objekt von Kritik, wie die zeitdiagnostische Deutung des neuen feministischen Materialismus beispielhaft zeigt. Gefühle werden aus beiden Perspektiven heraus zum Objekt, da Bargetz sie auf ihre ambivalente, teils uneindeutige politische Bedeutung hin befragt und so alternative Deutungen sichtbar macht. Ein solches genitiv-objektives Verständnis einer Kritik politischer Gefühle bedingt, dass Gefühle nicht losgelöst von politischen Verhältnissen zu begreifen sind. Eine Kritik an Gefühlen verweist demzufolge immer auf eine Kritik an den Machtverhältnissen, mit denen die Gefühle untrennbar verbunden sind. Aus diesem Grund ist eine Kritik politischer Gefühle nicht willkürlich hinsichtlich der Auswahl der kritisierten Gefühle, sondern politisch motiviert.

Bargetz bezieht jedoch auch ein, dass ihre Kritik politischer Gefühle motivational und modal durch Gefühle geprägt ist (*genitivus subjectivus*). Zum einen ist sie als politische Forscherin selbst in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingebunden, in denen Gefühle in gewisser Weise verteilt sind und sich in sie als Subjekt einschreiben. Sie ist – mit anderen Worten – selbst fühlende Forscherin. Zum anderen zeigt Bargetz' Beschäftigung mit dem *reparative turn*, dass sie nicht nur voraussetzt, dass Kritik grundlegend affektiv geprägt ist, sondern auch, dass es nicht nur einen Modus gibt – geschweige denn, dass dieser klar definierbar wäre. Die Kritik politischer Gefühle von Bargetz sensibilisiert somit – wie auch Sedgwick – für die Vielfalt an Kritiken sowie die Vielfalt affektiver Modi jeder dieser Kritiken. Zudem macht sie deutlich, dass ein solcher affektiver Modus auch ambivalent oder widersprüchlich sein kann, dass Kritik, so sehr sie sich auch der Emanzipation verschreibt, dieser nicht unbedingt förderlich sein muss.

(III) *Welche Widerstände birgt Bargetz' Theorie als Kritik politischer Gefühle?* Auch hier will ich zwei Aspekte herausgreifen: *Zum einen* besteht eine der Stärken von Bargetz' Auffassung darin, verschiedene mögliche Kritiken der Gefühle in ihren Untersuchungen einer politischen Grammatik der Gefühle zu berücksichtigen. So thematisiert sie Gefühle wie Wut und Ablehnung in den emanzipativen Politiken der Gefühle sozialer Bewegungen³⁰³ oder feministischer Kritik.³⁰⁴ Allerdings macht sie ihre eigene Forschung zwar zum politischen Gegenstand, thematisiert jedoch nicht die

303 Vgl. Bargetz 2012, S. 181ff.

304 Vgl. Bargetz, Sanos 2020, S. 512.

affektiven Modi, die in ihrer kritischen respektive Kritik ermöglichenden Forschung bedeutsam sind. Es mag deshalb so wirken, als halte sie eine wissenschaftlich-emotionalisierte Distanz zu ihrem Forschungsgegenstand aufrecht. Folgt man ihrem Ansatz, ließe sich dagegen allenfalls einwenden, dass es sich – insbesondere bei einem langjährigen Forschungsvorhaben – weder um eine einzelne, affektive Disposition wie Paranoia oder Wut handeln kann noch um eine affirmative Exhibition von Gefühlen. Als Forscherin und Kritikerin ist Bargetz selbst in die Logiken einer politischen Grammatik der Gefühle verweben. Aus diesem Grund macht sie ihr politisches, queer-feministisches Anliegen an verschiedenen Stellen deutlich. Politisch involviert sein bedeutet entsprechend auch emotional involviert zu sein (und umgekehrt).

Ein *zweiter* Widerstand schließt hier an: Ich frage mich hinsichtlich Bargetz' kritischer Befragung, *ob*, und falls, *was für* Veränderungs- und/oder Gestaltungsmöglichkeiten daraus erwachsen, dass Gefühle politisch erklärt werden. Indem Bargetz Gefühle auf ihre politische Bedingtheit zurückführt, ermöglicht ihre gefühlspolitische Analyse gewisse Gefühlserfahrungen von Delegitimierung zu befreien oder deren Kontingenz darzulegen. Erst durch die Intervention in die politischen Verhältnisse erlangt ein Subjekt also einen anderen Zugang zu den eigenen Gefühlen. Dieser Verbindung Ausdruck zu verleihen ist eine der Stärken ihres Ansatzes. Allerdings bleibt unberücksichtigt, inwiefern es der Arbeit an den Gefühlen selbst bedarf, um überhaupt in politische Verhältnisse zu intervenieren. Ich denke hier an politische Gefühle, denen gegenüber sich ein Subjekt als handlungsunfähig begreift, die ihm authentisch scheinen oder eine hohe affektive Trägheit aufweisen – Depression, Einsamkeit, Angst, aber auch Hoffnung oder Liebe etc. Solche Gefühle mögen politische Verhältnisse stabilisieren oder verhindern, dass sich Menschen miteinander solidarisieren. Welche Bedeutung kommt einer Kritik der Gefühlserfahrungen zu, die es erst ermöglicht, politische Verhältnisse zu erfassen und zu gestalten? Im Hinblick auf ein mögliches ›Umfühlen‹ als Bedingung politischer Intervention bedarf Bargetz' Kritik politischer Gefühle einer Ergänzung, auf die ich im fünften Kapitel dieser Arbeit zu sprechen kommen will.

(IV) *Welche Anregungen bietet Bargetz' Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?* Von den verschiedenen Anregungen, die mir Bargetz' Theorie bietet, will ich an dieser Stelle zwei hervorheben: *Zum einen* die Bedeutung, die Gefühlen im und durch das Politische zukommt. Das soll nicht heißen, dass Bargetz die erste wäre, die diese Bedeutung anführt,³⁰⁵ doch zeigt ihr Ansatz mehr als die zuvor angeführten Auffassungen in diesem Kapitel, dass eine Kritik politischer Gefühle nicht notwendig eine abstrakte theoretische Spielerei oder eine selbstreferenzielle Gefühlsbearbeitung darstellen muss. Eine Kritik politischer Gefühle kann für verschiedene Subjekte einer Gesellschaft politisch relevant sein und

305 Vgl. bspw. Penz, Sauer 2016, S. 47ff.

den Ausgangspunkt für queer-feministische, antirassistische, wissenschaftliche oder lebenspraktische Politiken bilden. Kritiken politischer Gefühle setzen also dort an – und hier würde Walzer wohl Bargetz zustimmen –, wo sich die Macht- und Herrschaftsverhältnisse einer Gesellschaft entfalten. Wenn politische Gefühle Menschen also in ihrem alltäglichen Leben betreffen, dann stellen Kritiken *an* und *durch* Gefühle ein Instrument dar, jene Verhältnisse zu verändern und so ggf. einen anderen Zugang zur eigenen Affektivität zu entwickeln.

Eine *zweite* Anregung betrifft den Vielfaltsgedanken, den ich bereits als Anregung zu Sedgwicks Essay erläuterte. Sedgwick tritt in ihrem Essay für eine plurale Auffassung von Affekttheorien ein, die in der mentalen Ökologie eines Menschen konkurrieren. Aus diesem Grund konterkariert und ergänzt sie die paranoide Lesart durch eine reparative. Eine solche Pluralisierung macht auch Bargetz mit ihrer politischen Grammatik der Gefühle stark.³⁰⁶ Gefühle sind dabei nicht nur als intrapersonale Affekttheorien vielfältig und uneindeutig, sondern auch als gesellschaftlich wirksame politische Grammatik, die menschliches Leben organisiert. Die Vielfalt an Ansätzen zu Kritiken der Gefühle ist dementsprechend kein Zeichen mangelnder theoretischer Anstrengungen, sondern ein konstitutives Merkmal der politischen und phänomenalen Vielfalt von *Gefühl* und *Kritik*. Die Frage, die sich damit wiederholt an den einzelnen Sätzen und Regeln der politischen Grammatik aufwirft, ist diese: Welcher Kritiken politischer Gefühle bedarf es hier?

3.8 Kritiken politischer Gefühle: eine vergleichende Übersicht

Am Ende meiner Untersuchung von sechs unterschiedlichen Kritiken politischer Gefühle möchte ich die Ergebnisse zugunsten der Nachvollziehbarkeit und eines kurzweiligen Überblicks zusammenfassen. Ein solcher Überblick ist jedoch – wie zuvor bereits erwähnt – mit einer gewissen Vorsicht zu genießen, reduziert er komplexe Argumentationsketten auf wenige Stichpunkte. Eine Lektüre der Originaltexte empfiehlt sich daher.

306 Vgl. Koivunen 2010, S. 9, 23; Love 2010, S. 236.

307 Ich beziehe mich hierbei auf die Ausführungen des ersten Kapitels, in dem ich entlang der folgenden Fragen *Gefühl* skizziert habe: Zum ontologischen Status: ›Was ist das Wesen der Gefühle?‹; zum epistemischen Status: ›Was lässt sich über Gefühle wissen?‹; zum ethischen Status: ›Wie umgehen mit Gefühlen?‹.

308 Hier greife ich auf die fünf Dimensionen des zweiten Kapitels zurück, anhand derer ich einen Einblick in *Kritik* gegeben habe: Subjekt: ›Wer oder was kritisiert?‹; Objekt: ›Was wird kritisiert?‹; Kriterium: ›Was ist ein Kriterium?‹; Modus: ›Auf welche Art und Weise vollzieht sich Kritik?‹; Kontext: ›Wie ist Kritik ausgerichtet?‹.

<p>Theorie/Ansatz</p>	<p>Verbunden-interpretative Gesellschaftskritik (Michael Walzer)</p>	<p>Postnormative Kritik authentischer Gefühle (Eva Illouz)</p>
<p>Analytischer Schwerpunkt</p>	<p>Gesellschaftskritik, Macht- und Herrschaftskritik.</p>	<p>Soziologische Kritik, Sozialkritik.</p>
<p>Gefühl (siehe Kapitel 1.)³⁰⁷; Thematisiert...</p> <p>Kritik (siehe Kapitel 2.)³⁰⁸; Dimensionalität der Theorien</p>	<p>...den ethischen Status von Gefühlen. ...geringfügig den epistemischen Status von Gefühlen.</p> <p><i>Subjekt</i>: »gute« Kritiker:innen <i>Objekt</i>: Macht- und Herrschaftsverhältnisse und das Verhalten Dritter, das die Verhältnisse reproduziert. <i>Kriterium</i>: entsprechend den moralischen Kulturen. <i>Modus</i>: interpretativ, sozial kommunikativ und involviert. <i>Kontext</i>: Kritik auf und durch die gesellschaftliche Immanenz (aus)gerichtet.</p>	<p>...den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen.</p> <p><i>Subjekt</i>: Sozialforscher:innen, indirekt die (Gegen-)Geschichte via Medium. <i>Objekt</i>: authentische, wahre, unumstößlich scheinende Gefühle als Gefühlswaren sowie deren Produktionsbedingungen (Authentizitätsdispositiv). <i>Kriterium</i>: Verstehen und Infragestellen von Gefühlen als möglicher Effekt einer (Gegen-)Geschichte. <i>Modus</i>: historische Dispositivanalyse und (Gegen-)Geschichtsschreibung, wissenschaftlich distanziert; zugleich rhetorisch affizierend und Gefühle der Rezipient:innen ernstnehmend. <i>Kontext</i>: Kritik durch kapitalistische Gefühlsökonomie ausgerichtet.</p>
<p>Was will die Theorie leisten?</p>	<p>Eine interpretative Gesellschaftskritik, die auf Tugenden gründet, die Menschen miteinander verbinden und einen radikalen Abstand überbrücken.</p>	<p>Das Dilemma, demnach authentische Gefühle zugleich Objekt und Voraussetzung einer Kritik darstellen, in einem eigenständigen Konzept auflösen.</p>

<p>Wie werden ›Kritik und ›Gefühl in der jeweiligen Theorie aufeinander bezogen?</p>	<p>genitivus objectivus: Kritik an Gefühlen in Walzers Ansatz allenfalls implizit (da moralische Kulturen hypothetisch auch Gefühlskulturen sein können).</p>	<p>genitivus subjectivus: Fokus auf einer Gesellschaftskritik förderliche Tugenden/Leidenschaften (Mut, Mitleid, ein gutes Auge) und hinderliche (Schuld, Selbsthass und andere).</p>	<p>genitivus objectivus: Kritik an natürlich scheinenden, authentischen Gefühlen, Gefühlswaren und Authentizitätsdispositiv.</p>	<p>genitivus subjectivus: Kritikdilemma: Problematisierung von authentischen Gefühlen als Ausgangspunkt von Kritik. ›Rhetorischer Effekt- und ›Ernstnehmen der Gefühle beteiligter Akteur:innen als Leitlinien postnormativer Kritik. Wie Gefühle genau im Kritisieren wirken, bleibt unklar.</p>
<p>Welche Widerstände birgt die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle?</p>	<p>Gefühle auf eine verbindende Funktion reduziert. Auf- und Abwertung spezifischer Gefühle: Nur die Gefühle, die Menschen verbinden, sind der Gesellschaftskritik förderlich.</p>			<p>Unkritisch gegenüber dem Affizierungsgeschehen, das in Gegenerzählungen ausgelöst werden soll (rhetorischer Effekt). Anstatt einer normativen Position begründet Illouz eine sozial privilegierte Position distanzierter Wissenscharakter:innen. Postnormative Kritik wird bei Illouz selbst gefühlswarenförmig.</p>
<p>Welche besonderen Anregungen bietet die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?</p>	<p>Generelle Offenheit gegenüber Leidenschaften per se als Gegenposition zu einer objektiv-rationalen Kritikauffassung. Walzer verdeutlicht die leidenschaftliche Bedingtheit von Kritiker:innen und ihren Kriterien.</p>			<p>Immanenz: Authentische Gefühle entstehen im Zusammenwirken von räumlichen, artefaktischen Objekten und subjektiv-leiblichen Vorgeschichten; eine Kritik politischer Gefühle ist durch affektive Dynamik geprägt, auf diese gerichtet und bedarf dieser insofern. Historische Untersuchung: Kritik politischer Gefühle als (Gegen-)Geschichtsschreibung. Die Frage des archimedischen Punktes einer Kritik politischer Gefühle.</p>

Theorie/Ansatz	Kritisches Denken und Selbstanalyse (Didier Eribon)	Affirmative Kritik (Brian Massumi)
Analytischer Schwerpunkt	Selbst- und Sozialkritik	Diskurskritik, experimentelle Kritik.
Gefühl (siehe Kapitel 1.): Thematisiert...	<p>...den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen.</p> <p><i>Subjekt:</i> ein Subjekt (hier Eribon). <i>Objekt:</i> die Subjektivität (inkl. Gefühlen) des kritisierenden Subjektes sowie die darin zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Urteile. <i>Kriterium:</i> Selbstverstehen, ggf. Hoffnung auf Überwindung/Umwidmung der eigenen Subjektivität. <i>Modus:</i> Subjektivitätsanalyse, historische Selbstanalyse und Schreiben. <i>Kontext:</i> Kritik durch gesellschaftliche Urteile ausgerichtet</p>	<p>...den ontologischen Status von Gefühlen. Daraus abgeleitet, den epistemischen und ethischen Status von Gefühlen.</p> <p><i>Subjekt:</i> ein Subjekt. <i>Objekt:</i> diskursive Deutungsschemata, darunter Emotionen. <i>Kriterium:</i> Freiheit im prozessualen Affektgeschehen. <i>Modus:</i> experimentelle Erfahrungen. <i>Kontext:</i> Kritik durch gesellschaftlich-diskursive Deutungsschemata und Affektgeschehen ausgerichtet.</p>
Was will die Theorie leisten?	Das eigene Selbst in seiner sozialen Determination und den darin impliziten Gefühlen verstehen.	Das Affektgeschehens affirmieren und dadurch von diskursiven Ordnungen befreien.

<p>Wie werden »Kritik und >Gefühl in der jeweiligen Theorie aufeinander bezogen?</p>	<p>genitivus objectivus: deskriptiv; Kritik an Gefühlen indirekt, da diese lediglich Ausdruck gesellschaftlicher Urteile sind.</p>	<p>genitivus subjectivus: gegenwärtiges Gefühlserleben als motivationaler Ausgangspunkt einer Selbstanalyse; Gefühle begleiten den Modus der Selbstanalyse und werden als solche wieder zu ihrem Gegenstand.</p>	<p>genitivus objectivus: Emotionen als Affekterfahrungen begrenzende Deutungsschema sind Objekt affirmativer Kritik. Affekte sind vorsozial, ontologisch und epistemisch entzogen, weshalb sie generell nicht zum Objekt von Kritik werden können. Reduktion auf »positiv«-affirmative Erfahrungen.</p>	<p>genitivus subjectivus: Emotionen begrenzen das Potenzial affirmativer Kritik und werden konzeptionell gegenüber dem Affektgeschehen negiert. Affekte begründen affirmative Kritik und kommen in ihr zum Ausdruck.</p>
<p>Welche Widerstände birgt die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle?</p>	<p>Rezeptionsproblematik:</p> <ul style="list-style-type: none"> Widerspruch zwischen Expression von Gefühlen und ihrer Überwindung/Umwidmung. Gefahr der unkritischen Identifikation der Rezipient:innen mit einem kritischen Projekt der Selbstanalyse. <p>Unklarer Stil der Selbstanalyse erschwert Nachvollziehbarkeit.</p>	<p>Reduktion auf »negative« Gefühle und Leidenserfahrungen.</p>	<p>Aufwertung einer vordiskursiven Affektontologie:</p> <ul style="list-style-type: none"> Reduktion von Kritik auf die gefühlte Differenz zwischen Diskurs und nicht-diskursiven Erfahrungen. Kritik wird zum vagen Gefühl, das etwas anders ist als sonst. Massumi liest die affirmative Kritik nicht als Erfahrung begrenzenden Diskurs, wendet sie also nicht gegen sie selbst. 	
<p>Welche besonderen Anregungen bietet die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?</p>	<p>Selbstkritik als kritische Befragung der eigenen Gefühle bedingt keine starke normative oder notwendig sozial-privilegierte Kritiker:innenposition. Emotional-biografischer Schreibstil stellt rational-objektivierende Auffassungen wissenschaftlichen Vorgehens in Frage (ähnlich wie Sedgwick).</p> <p>Enttabuisierung von Leidenserfahrungen; sie sind nicht »negativ«, sondern stoßen Kritiken an und kommen in ihnen zum Ausdruck.</p>		<p>Der Vorschlag mit affirmativer Kritik der Immanenz diskursiver Deutung zu entkommen und so ein (anderes) Fühlen zu ermöglichen. Die Hinwendung zu Alltagspraktiken gegenüber aufwändigen Kritikverfahren. Affektiv-körperliche Offenheit, sich affizieren zu lassen.</p>	

Theorie/Ansatz	Reparatives Lesen von und mit Paranoia (Eve K. Sedgwick)	Eine kritisch machtsensible Affekttheorie (Brigitte Bargetz)
Analytischer Schwerpunkt	Queer-feministische Kritik, Kritik am wissenschaftlichen Diskurs.	Queer-feministische Kritik, Macht- und Herrschaftskritik.
Gefühl (siehe Kapitel 1.); Thematisiert...	...den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen.	...den ethischen und epistemischen Status von Gefühlen. ...nachrangig den ontologischen Status von Gefühlen.
Kritik (siehe Kapitel 2.); Dimensionalität der Theorien	<p>Subjekt: ein Subjekt (hier: Sedgwick).</p> <p>Objekt: soziale- und gesellschaftliche Verhältnisse, insbesondere geschlechtliche und rassistische (hier: Paranoia kritischer Theorie).</p> <p>Kriterium: abhängig vom Modus (hier: Pluralisierung der Affekttheorien).</p> <p>Modus: variabel (hier: reparativ und damit implizit paranoid).</p> <p>Kontext: Kritik durch konkurrierende Affekttheorien, gesellschaftliche und politische Verhältnisse sowie subjektive Resonanzräume ausgerichtet (hier: feministische, politische und wissenschaftliche Diskurse zu Kritik).</p>	<p>Subjekt: ein Subjekt.</p> <p>Objekt: vergeschlechtliche, rassistische, klassistische Machtverhältnisse, die sich durch Gefühle entfalten und gefühlt werden.</p> <p>Kriterium: Politisierung, Sichtbarmachung, Emanzipation.</p> <p>Modus: fragend, analytisch, politisierend.</p> <p>Kontext: das Politische als Raum gesellschaftlichen Dissens.</p>
Was will die Theorie leisten?	Ein reparatives Lesen paranoider kritischer Theorie sowie eine Pluralisierung affekttheoretischer Lesarten.	Untersuchung der Beziehung zwischen Machtverhältnissen und politischen Gefühlen zugunsten möglicher emanzipativer Gegenpolitiken.

<p>Wie werden »Kritik« und »Gefühl« in der jeweiligen Theorie aufeinander bezogen?</p>	<p>genitivus objectivus: Paranoia (als starke Theorie negativer Affekte und Lesart) sowie ihr Einfluss auf kritische Theorie und Forschung.</p>	<p>genitivus subjectivus: menschliches Bewusstsein (und somit auch Kritik) basiert auf Vielzahl von Affekttheorien; Affekte sind motivational und modal in ihre paranoid-reparative Kritik involviert.</p>	<p>genitivus objectivus: Politik fühlen und Politiken der Gefühle als Analyse- und Kritikobjekte, die auf hintergründige Machtverhältnisse hinweisen. Auswahl der Untersuchungsgegenstände politisch motiviert.</p>	<p>genitivus subjectivus: Gefühle sind vielfältig und uneindeutig; gehen motivational und modal in eine kritisch machtsensible Affekttheorie ein.</p>
<p>Welche Widerstände birgt die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle?</p>	<p>Polarisierung der Theorie durch Beschränkung auf zwei Lesarten, wodurch die Vielfalt mentaler Affekttheorien verstellt wird.</p> <p>Ist die Ausgangsdiagnose der Orthodoxie einer paranoiden Lesart vor dem Hintergrund des ineinander Übergehens der beiden behandelten Lesarten plausibel?</p> <ul style="list-style-type: none"> Anhand welcher Kriterien ist Paranoia ein Problem? Wie können sich Affekttheorien in konstruktiver Symbiose entfalten? 	<p>Affektive Modi der kritisch machtsensiblen Affekttheorie sind über die genannten politischen Modi hinaus unklar.</p> <p>Welche Veränderungs- und/oder Gestaltungsmöglichkeiten ergeben sich konkret aus einer politischen Auffassung von Gefühlen (insbesondere im Fall von Gefühlen mit hoher affektiver Trägheit wie zum Beispiel Depression)?</p>	<p>Sensibilisierung für die politische Relevanz von Kritiken politischer Gefühle.</p> <p>(Kritiken politischer) Gefühle sind nicht nur individuell vielfältig und uneindeutig, sondern auch im gesellschaftlich-strukturellen Kontext der politischen Grammatik der Gefühle.</p>	
<p>Welche besonderen Anregungen bietet die jeweilige Theorie als Kritik politischer Gefühle für die Entwicklung eines eigenen Ansatzes?</p>	<p>Sensibilisierung für die affektiv-modale Vielfalt von Kritik folgt. Vielfalt an Kritiken politischer Gefühle.</p> <p>Gefühle können Kritik unkritisch werden lassen, wie das Beispiel der Paranoia zeigt.</p> <p>Widersprüchliches Zusammenspiel unterschiedlicher Affekttheorien.</p> <p>Offenheit reparativer Lesart für Überraschungen.</p>			

