

Umfühlen: Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise

An einer wichtigen Stelle in ihrem Aufsatz „Emotion und Kultur“ bringt Birgitt Röttger-Rössler ihre Skepsis bezüglich der Annahme zum Ausdruck, man könne neue Emotionen „übernehmen wie Kleidungsstile oder Gebrauchsgegenstände“ (2002: 158). Hier dient diese für die Arbeit der in diesem Band geehrten Kollegin nicht ganz untypische Mutmaßung als Ausgangspunkt für Überlegungen dazu, unter welchen Umständen ein Wandel des Fühlens auf gesellschaftlicher Ebene dennoch möglich sein könnte. Angesichts der sich verschärfenden ökologischen Katastrophe stellt sich diese Frage heute mit besonderer Dringlichkeit. Es ist evident, dass nur ein grundlegender und zudem ungemein schneller Wandel von Lebensweisen, Wirtschaftsformen und Konsumpraktiken dazu führen kann, dass sich Formen des menschlichen Zusammenlebens etablieren, die – um es mit Bruno Latour (2018) zu sagen – tatsächlich zu dem Planeten passen, auf dem wir leben.

Ressourcenintensive fossil-kapitalistische Lebensweisen und deren Affektlagen sind jedoch derart tief und umfassend in die Praxis, ins Denken sowie die leiblich-affektive Habitualität westlich-affluenter Subjekte eingesickert, dass es fraglich erscheint, ob sich ein nachhaltiges, praktisch wirksames *Umfühlen* auf gesellschaftlicher Ebene jemals aus freien Stücken wird erreichen lassen. Die von Birgitt Röttger-Rössler betonte tiefe leiblich-habituelle Verankerung kultureller Emotionsrepertoires ist ein wesentlicher Aspekt der Beharrungskräfte gesellschaftlichen Fühlens. Damit eng verschränkt ist die Stabilität und Transformationsresistenz kapitalistischer Wirtschafts- und Lebensweisen. Dass Birgitt Röttger-Rössler den raschen Wechsel von Kleidungsstücken und anderen Gebrauchsgegenständen für ihren Vergleich mit Emotionen heranzieht, ist da nachgerade symptomatisch: Kapitalistische Lebensweisen mit ihrem intensiven Stoffdurchsatz sind derart prägend für gesellschaftliche Affektarrangements im globalen Norden, dass das sozio-materiell geprägte Fühlen in diesen Weltregionen seine Veränderungsresistenz ironischerweise zum Teil gerade der Intensität und Dynamik des Ressourcenverbrauchs verdankt. Je mehr Kleidungsstücke und sonstige Güter „wie Gebrauchsgegenstände gewechselt“ werden, desto mehr bleibt das damit verbundene Fühlen dasselbe. Der vorliegende Beitrag sondiert diese Gemengelage aus der Perspektive einer kritischen Sozialphilosophie der Affektivität.

Dieser kurze Text kann nur wenige Schlaglichter auf eine wahrlich erdumspannende Problematik werfen. Wie lässt sich die Aufgabe eines gesellschaftsweit wirksamen *Umfühlens* beschreiben, welche Aspekte sind dabei zu bedenken und wie kann das damit Umrissene im Kontext jener Entwicklungen verortet werden, die die globale Krisensituation ausmachen? Das Formulieren der Aufgabenstellung bezüglich dieser Problematik ist keine triviale Angelegenheit, weil so viele Faktoren berücksichtigt werden müssen, aber auch, weil die gesellschaftliche Selbstverständigung und die dahinterstehenden Wissensordnungen ihrerseits eng verwoben sind mit der Gesamtdynamik moderner Produktions- und Lebensweisen. Es kommt daher immer wieder zur systematischen Ausblendung, zur Entnennung von Faktoren, die ursächlich mit der Katastrophentendenz der Moderne verwoben sind. Hier liegt ein gewichtiger Aspekt der Gefühlskrise, die mit der Umweltkrise verbunden ist: Das affektive Erfassen der unliebsamen

und bedrohlichen Wirklichkeit wird durch eine Vielzahl innerer und äußerer, individueller wie kollektiver, und oftmals systemisch funktionierender Hemmnisse erschwert. Dadurch entsteht eine unbenannte und somit insbesondere auch *ungeföhlte* Dimension, ein toter Winkel in der epistemischen und affektiven Wirklichkeitserschließung.¹ Viele der dafür relevanten Hemmnisse sind integrale Elemente der *imperialen Lebensweise* (Brand und Wissen 2017), die das Föhlen in Zeiten des Kapitalismus wesentlich konditioniert. Der vorliegende Text verfolgt das Ziel, diese Zusammenhänge endlich deutlicher in den Mittelpunkt der philosophischen und interdisziplinären Affekt- und Emotionsforschung zu rücken.

Imperiale Föhhlweisen

Eine Sozialphilosophie der Affektivität untersucht Geföhle und Emotionen als umweltlich-relationale Dynamiken, die auf vielfältige Weise politisch und sozial gestaltet sind. Es geht also nicht einfach um Geföhle im Sinne des subjektiven Empfindens oder Erlebens von Individuen, sondern um weitreichendere affektive Bezugsformen, deren subjektiver Niederschlag im individuellen Gefühlserleben oft nur ein schmaler Ausschnitt aus einem umfassenden (Macht-) Geschehen ist.² Es ist wichtig, sich diesen Zusammenhang hinreichend klar zu machen. Das Affektive ist mit sozialen Praktiken, Lebensformen sowie deren vielfältig geformten sozio-materiellen Umgebungen nicht bloß irgendwie äußerlich *verbunden*, sondern Affektivität *ist selbst* eine integrale Dimension dieser Praktiken und Lebensformen und somit von diesen nicht ablösbar. Diese Nicht-Getrenntheit von Affekt und alltäglichen Lebensweisen in ihren jeweils ermöglichenden Kontexten ist nicht nur theoretisch bedeutsam, sondern vor allem auch insofern, als ihr Verständnis überhaupt erst die Tragweite der hier behandelten Problematik fassbar macht.

Ein vielleicht allzu naheliegendes Beispiel möge das verdeutlichen: Das mit dem Besitzen und Nutzen eines *Sports Utility Vehicle* (SUV) verbundene Föhlen ist nicht eine zur sozio-materiellen Struktur der Automobilität hinzutretende Dimension.³ Vielmehr ist der SUV selbst der Affekt.⁴ Das Fahrzeug ist dies kraft seines Wirkens als Element eines zivilisationsweiten geophysikalisch invasiven sozio-technischen Ensembles. Das Sein des SUV als individuell verfügbares, kollektiv getragenes Aggregat eines weltumspannenden Mobilitätskomplexes in einer seiner dominantesten, Status und Herrschaftsansprüche kommunizierenden Ausprägung ist unmittelbar selbst ein affektives In-Relation-Sein. Dabei spielen Materielles und Symbolisches,

- 1 Philosophische Sondierungen zum gesellschaftlich *Ungeföhlt*en mit Blick auf die sozial-ökologische Katastrophe der Gegenwart stelle ich in Slaby (*im Erscheinen*) an.
- 2 Ich stütze mich in diesem Abschnitt auf zahlreiche Vorarbeiten teils von mir selbst sowie von engen Kooperationspartner:innen und insbesondere auf Arbeiten des Berliner Sonderforschungsbereichs 1171 *Affective Societies*. Einige wichtige Quellen in aller Kürze (es gibt viele weitere): Mühlhoff (2018); Protevi (2009); Röttger-Rössler und Slaby (2018); Slaby et al. (2019); Slaby und von Scheve (2019), von Maur (2018 u. 2021).
- 3 Zum Folgenden vgl. Jörg (2020) und Schütze et al. (2022). Das Beispiel des SUV wird von Brand und Wissen (2017) ausführlich als Beispiel der imperialen Lebensweise entfaltet, allerdings nicht affekttheoretisch.
- 4 Dass materielle Dinge selbst Affekte sein können, wird auch in der Sozial- und Kulturanthropologie erwogen, beispielsweise von Diana Espírito Santo (2019); siehe auch den Beitrag von Hansjörg Dilger in diesem Band.

Individuelles und Soziales, physische und mentale Infrastrukturen unentwerrbar ineinander.⁵ Das einzelne Fahrzeug, als Individualbesitz, steht bereit zur verfügbaren Indienstnahme. Im Nutzungsakt – der weit mehr ist als ein bloß instrumentelles Verfügen über ein Fortbewegungsmittel – wird der maßgebende soziotechnische und symbolisch-materielle Komplex aktiviert und für das fahrende Subjekt verfügbar und damit auch fühlbar. Zugleich konstituiert sich durch diese nutzende Aktivierung (oder deren allzeitiges Bereitstehen *in potentia* in Form von Besitz) das Subjekt selbst als Träger und Profiteur eines praktischen wie symbolischen Möglichkeitsgefüges. Bis in die tiefsten körperlichen Regungen, Dispositionen und Gewohnheiten hinein erstreckt sich diese praktisch-habituelle Verfügbarkeit, sie ist zweite Natur, Habitus, Selbstverständlichkeit. Insofern wirkt das Fahrzeug, als Element des Gesamtkomplexes kulturell verankerter Automobilität, als Subjektivierungsgefüge, als affektives Arrangement, als kulturell ausgeformte erweiterte Leiblichkeit. Ebenso verhält es sich mit zahlreichen anderen Produkten, die konsumbasierte Lebensweisen der Gegenwart mit ausmachen.

Affekttheoretisch zentral ist somit die Bestimmung des Affektiven als Dynamik verfügbarer Indienstnahme umfassender sozio-materieller Strukturen. Affekte und Emotionen sind damit einerseits eingelassen in Praxiszusammenhänge – ja, sie sind selbst unmittelbar eine Dimension menschlicher Praxis. Andererseits können diese praktischen Kontexte ihrerseits nicht losgelöst von ihren materiellen und systemischen Ermöglichungsbedingungen verstanden werden. „Praxis“ meint deutlich mehr und anderes als lediglich menschliches Tun im engeren Sinn (vgl. Swidler 2001, von Redecker 2018). Was mitunter etwas abstrakt als „affektive Relationalität“ gefasst wird (Slaby et al. 2016) und durch das Konzept des affektiven Arrangements oder lokalen Affizierungsgefüges konkretisiert wird (Slaby et al. 2019), muss also als ständige (wenn auch sich fortwährend wandelnde) materiell und symbolische gerahmte, relationale Bezüglichkeit verstanden werden, die Subjektpositionen ausformt und mit Handlungsmacht und symbolischem Gehalt ausstattet. Für die oder den Einzelnen stellt sich dieser Zusammenhang aus lebensweltlich-praktischer Perspektive oft ganz einfach dar, ist naheliegend und handgreiflich, *nothing special*: Dieses oder jenes zu tun, sich dieser oder jener Apparatur zu bedienen, ist oft lustvoll und schlicht ein selbstverständlicher Aspekt gewöhnlicher Routinen, die den Alltag in seinem Normalvollzug ausmachen. Affekt ist hierbei nicht bloßer Zusatz, nicht die Sahne auf dem Kuchen, sondern wesentliche Vollzugsform sozialer Verhältnisse überhaupt.

Von diesem Ausgangspunkt lassen sich vielfältige Verbindungen ziehen, die helfen, die hier umrissene Problematik schärfer zu sehen. Das SUV-Beispiel hat bereits den bedeutsamsten Aspekt vor Augen geführt: Die alltägliche Affektivität, hier also das vordergründig souveräne, lustvolle Verfügen über das symbolträchtige Kraftfahrzeug, bindet Subjekte in ein weltumspannendes Arrangement der Ressourcen- und Energienutzung sowie eine weltgestaltende Infrastruktur ein. Das individuelle Behagen im komfortablen, seinen Insassen Sicherheit suggerierenden Vehikel, die Funktionslust beim Fahren und der vielfältig genossene praktische Nutzen der Automobilität für Einzelne oder Familien sind somit nur die eine Seite einer zutiefst problematischen Struktur, wobei die fühlbare, nahweltlich-praktische Dimension diese problematische Kehrseite oftmals aktiv ausblendet, unsichtbar macht, auf Distanz hält. Somit bildet die lebensweltliche Affektivität eine bedeutende Schnittstelle zwischen den Orientierungen, Gewohnheiten und Selbstverständnissen von Individuen in ihren jeweiligen Milieus und den diese Vollzüge er-

5 Zum Konzept der mentalen Infrastruktur vgl. Welzer (2011); bedenkenswert auch die unlängst von Lessenich vorgenommene Intensivierung des Konzepts zu „fossilen Mentalitäten“ (Lessenich 2022).

möglichenden Strukturen, mit all ihren gut bekannten, aber oft systematisch ausgeblendet, auf Distanz gehaltenen Kehrseiten, die sich ja oft auch räumlich weit entfernt vom familiären Setting hiesiger Praxis abspielen.

Ulrich Brand und Markus Wissen haben für diesen Zentralkomplex der spätindustriellen westlichen Moderne die Bezeichnung „imperiale Lebensweise“ geprägt (Brand und Wissen 2017; vgl. auch Brand 2020). Sie verknüpfen damit eine praxeologische Perspektive auf situierte Lebensformen im globalen Norden, durch die epochentypische Subjektivitäten ausgebildet und normalisiert werden, mit einer politischen Ökonomie extraktiver Welt- und Sozialverhältnisse mit Blick auf (vorwiegend, nicht ausschließlich) Länder und Regionen des globalen Südens: Ausbeutung natürlicher Ressourcen, gewaltgestützte Dominanz- und Herrschaftsverhältnisse, katastrophale Umweltfolgen. Wie das SUV-Beispiel verdeutlicht, kristallisiert sich beides in den Produkten des täglichen Gebrauchs. Der Konsumgegenstand hält beide Seiten dieser Formation zusammen, wobei er – das hatte schon Marx mit seinen Ausführungen zur „Ware“ gezeigt⁶ – die strukturelle Negativität seiner Entstehungskontexte systematisch ausblendet, nicht zuletzt aufgrund seiner Affektwirkung als Objekt alltäglichen Begehrens.

Die imperiale Lebensweise basiert wesentlich auf der Externalisierung von Kosten und Folgen (vgl. Lessenich 2016) und macht sie zugleich weitgehend unsichtbar:

Die Herkunft der Rohstoffe, die in Haushaltsgeräte, medizinische Apparate oder Infrastrukturen des Transports sowie der Wasser- und der Energieversorgung eingehen, die Arbeitsbedingungen, unter denen Rohstoffe extrahiert oder Textilien und Lebensmittel hergestellt werden, und der Energieaufwand, der dafür erforderlich ist, sind beim Kauf, beim Konsum und bei der Nutzung vieler notwendiger Alltagsgegenstände nicht sichtbar – dazu gehören auch die „kulturellen Lebensmittel“ wie beispielsweise Print- oder digitale Medien. Es ist diese Unsichtbarkeit der sozialen und ökologischen Voraussetzungen, die die Selbstverständlichkeit des Kaufs und der Nutzung erst ermöglicht. (Brand und Wissen 2017: 44)

Eindringlich verweisen die Autoren darauf, dass die Standards des „guten Lebens“, die von signifikanten Teilen der Bevölkerung in westlichen Demokratien und zunehmend auch für wachsende Eliten in Schwellenländern im Alltag täglich gelebt und verhandelt werden, auf materiellen Praktiken und Infrastrukturen basieren, die nur unter Voraussetzung der genannten Herrschaftsverhältnisse funktionieren.

Bezugnehmend auf Gramscis Hegemonietheorie betonen die Autoren hierbei die Rolle des Alltags, von Alltagspraxen und des Alltagsverständnisses für die Normalisierung und Habituation der imperialen Lebensweise. Die Alltäglichkeit der Praxen, ihrer opulenten Objektbeziehungen und der mit ihnen verbundenen Selbst- und Weltdeutungen macht ihre Fraglosigkeit und ihre Veränderungsresistenz wesentlich mit aus.

Wichtig für die Übernahme oder Ablehnung von Alltagspraxen sind (...) unmittelbare Wahrnehmungen, Affekte und Emotionen, aber auch gesellschaftlich verankerte Leitmotive wie etwa die hohe Bedeutung von Konsumsteigerung, Fleischkonsum oder motorisiertem Individualverkehr. Alternativen werden dadurch erschwert. Zugespitzt:

6 Vgl. dazu jetzt, ähnlich wortgewaltig: von Redecker (2020: 42–64).

Nichtnachhaltigkeit ist ein ganz praktischer Sachverhalt, der in der Regel unbewusst gelebt wird. (Brand und Wissen 2017: 48)

Es ist naheliegend, die eben präsentierte affekttheoretische Skizze hier anzuschließen und die affektiven Arrangements des täglichen Lebens mit ihren vielfältigen, das westlich-kapitalistische Sein bestimmenden Affizierungsweisen als wesentliche Dimension des Alltagslebens im Sinne Gramscis und somit als wichtige Ingredienz der imperialen Lebensweise zu betrachten.

Ich habe auch deshalb vergleichsweise viel Raum auf diese Zusammenhänge verwendet, weil viele Ansätze der Affekt- und Emotionsforschung die gesellschaftlichen Bedingungen, die jene Lebensweisen ermöglichen und hegemonial verankern, in denen sich die vorwaltende Affektivität des Alltagslebens zuträgt, noch weitgehend ausblenden. Das gilt selbst für die zuletzt häufig diskutierten Perspektiven auf situative, umweltlich ko-konstituierte oder relationale Affektivität, denn hier wird bislang vorwiegend auf nahweltliche Interaktionskontexte oder instrumentell-räumliche Arrangements geschaut, viel weniger aber auf deren Verortung in umfassenderen gesellschaftlichen sowie global-politischen Ordnungen.⁷ Werden die materiellen und kulturellen Bedingungen alltäglicher Affizierungsgefüge und den darin ermöglichten Fühlweisen systematisch in den Blick gebracht, ändert sich die Orientierung der Affekt- und Emotionsforschung beträchtlich.

Kulturelle Emotionsmodelle und politische Ökonomie der Affektivität

Der Diskussionskontext, in dem Birgitt Röttger-Rössler vor nunmehr über 20 Jahren ihre Überlegungen zur biokulturellen Verfasstheit von Emotionen angestellt und deren mutmaßliche Veränderungsresistenz diskutiert hat, ist ein deutlich anderer als jener, der für die hier geäußerten Gedanken zur Affektivität als Teil einer politischen Ökonomie und Ökologie des kapitalistischen Alltagslebens maßgebend ist. Röttger-Rössler ging es seinerzeit um eine Verhältnisbestimmung zwischen sozialen und kulturellen Deutungsperspektiven einerseits (die stark zu sozial-konstruktivistischen Perspektiven neigten) und biologisch orientierten Ansätzen andererseits (die um die Jahrtausendwende betont reduktionistisch auftraten). Diese längst geschlagenen Schlachten, zu deren Beilegung Birgitt Röttger-Rössler mit ihrem klugen Vermittlungsvorschlag wesentlich beigetragen hat, sollen hier nicht wieder aufgenommen werden. Ich möchte stattdessen auf das nach wie vor bedenkenswerte Ergebnis von Röttger-Rösslers Intervention eingehen und dieses mit dem hier erreichten Reflexionsstand zur Affektivität der imperialen Lebensweise verknüpfen.

7 Ich beziehe mich vorwiegend auf die philosophische Diskussion über situierte Affektivität, wobei es hier zuletzt auch einen *push* in die hier skizzierte Richtung gibt (etwa von Maur 2018 u. 2021; vgl. schon Protevi 2009); in anderen disziplinären Kontexten stellt sich die Lage teilweise anders dar. So ist im Rahmen des SFB 1171 im Anschluss an die Arbeiten Sara Ahmeds (insb. Ahmed 2004) eine Perspektive auf global zirkulierende „Affektökonomien“ entstanden, die zumindest Aspekte des globalen Geschehens in den Blick bringt (Lehmann et al. 2019). Von einem Zentralsetzen der systemischen Dimension globaler Ressourcen- und Warenströme in die Affekttheorie kann freilich auch hier noch nicht die Rede sein.

Als entscheidend für den Vermittlungsvorschlag zwischen biologischem Universalismus und diskursbasiertem Sozialkonstruktivismus erwies sich das von Röttger-Rössler auf dem damals neusten Stand der biokulturellen Kognitionsforschung ausgestaltete Konzept kulturspezifischer „kognitiver Modelle“ von Emotionen. Kulturen – kulturanthropologisch verstanden – prägen divergente Emotionsmodelle aus, in deren Rahmen bestimmte Emotionstypen ausgestaltet, kodiert und verhaltenstmäßig geformt werden, während andere (sprich: aus anderen kulturellen Modellen bekannte) Emotionstypen weniger oder gar nicht elaboriert werden, so dass es so scheinen kann, als fehlten die fraglichen Emotionen – etwa Trauer oder romantische Verliebtheit – im untersuchten nicht-westlichen Kontext. Birgitt Röttger-Rössler betont, dass kulturelle Emotionsmodelle keineswegs kognitivistisch enggeführt werden dürfen, denn dann würden nur sprachlich codierte und mit expliziten kognitiven Schemata versehene Emotionen Berücksichtigung finden. Vielmehr umfassen die Modelle auch somatisch verankerte, auf leiblichen Habitualitäten basierende emotionale Verhaltens- und Ausdrucksformen. Noch wichtiger als dieser Einbezug des *embodiment*, der aus heutiger Sicht selbstverständlich ist, ist Röttger-Rösslers Betonung der performativen, individuell variablen und kreativen Ausgestaltung kultureller Emotionsmodelle. Es liegt keine starre Struktur vor: „[Einzelne] agieren und empfinden nicht nur, Marionetten ähnlich, auf Basis ihrer jeweiligen kulturellen Matrix, sondern gestalten, variieren und modifizieren diese auch ihrerseits. Kultur wird nicht einfach in die Menschen „eingescannt“ und steuert diese, sondern Menschen schaffen ihrerseits auch Kultur“ (Röttger-Rössler 2002: 157). In diesem Zusammenhang, im Kontext der in der jüngeren Generation zu beobachtenden Aufnahme dominanter westlicher Emotionsmuster in die indonesische Alltagspraxis (als Beispiel fungiert das über Massenmedien Verbreitung findende Schema „romantische Liebe“ westlicher Prägung) führt Röttger-Rössler sodann ihre schon zu Beginn angesprochene Frage zum Emotionswandel wie folgt aus:

Haben die jungen [indonesischen; J.S.] Städter, passend zu den gewandelten Konditionen ihrer Lebenswelt, ein neues kulturelles Emotionsmodell, eine neue Art zu Fühlen übernommen? Lassen sich Emotionen übernehmen wie Kleidungsstile und Gebrauchsgegenstände? Oder haben sie das Verliebtheitsmodell adaptiert, da es besser zu ihren - auch im traditionellen Kontext gemachten - Erfahrungen passt, bzw. diese in einer für sie adäquateren Weise interpretiert als das herkömmliche, pathologisierende Modell ihrer Kultur? (Röttger-Rössler 2002: 157)

Es ist klar, dass Röttger-Rössler von Letzterem ausgeht: Kulturelle Emotionsmodelle sind offen für Anschlüsse, für neue Impulse und Akzentuierungen, die von den Akteur:innen praktisch-performativ im Rahmen alltäglicher lebensweltlicher Interaktionspraxis erprobt und ausagiert werden. Die neue Emotion wird nicht übergestreift wie ein neues Kleid. Ein nachhaltiges *Neu-oder Umfühlen* ist also nicht unmöglich, auch nicht unbedingt selten oder unwahrscheinlich, aber es erfolgt nicht abrupt, nicht auf Wunsch oder Kommando, und das neue Fühlen entsteht nicht *ex nihilo*, sondern auf dem Weg eines kleinschrittigen prozesshaften Umbaus des vorhandenen Emotionsrepertoires. Das Etablierte bildet das Gerüst des Neuen, und dieser An- oder Umbau braucht Zeit. Als Vorschlag Röttger-Rösslers zur Beantwortung unserer Ausgangsfrage nach den Aussichten eines Gefühlswandels angesichts ökologischer Katastrophen lautet die Botschaft des Texts von 2002 also, dass Umgestaltung kulturell verankerter Emotionsrepertoires zwar möglich ist, dass hierbei jedoch keine radikalen Sprünge, und schon gar nicht in kurzer Zeit, zu erwarten sind.

Im Folgenden wird zu ermesen sein, welche Anregungen für eine Konzeption eines gesellschaftlichen Gefühlswandels wir diesem Ansatz aus heutiger Sicht entnehmen können. Zuvor lohnt es sich, abzuschätzen, wie das von Röttger-Rössler vorgeschlagene Verständnis kultureller Emotionsmodelle zu der hier umrissenen Perspektive auf Affektivität als integraler Dimension der imperialen Lebensweise passt.

Die Gemeinsamkeiten zuerst: Die imperiale Lebensweise, die ich oben als ontologischen wie praktischen Bezugsrahmen des alltäglich-habituellen Fühlens in westlichen Gegenwartsgesellschaften beschrieben habe, weist durchaus Ähnlichkeiten zu dem auf, was Röttger-Rösslers als kulturelle Emotionsmodelle bezeichnet. So bleibt etwa die folgende Aussage Röttger-Rösslers im hier vorgeschlagenen Rahmen in Geltung: „Emotionen (...) konstituieren sich an den Schnittstellen der diversen biologischen, psychischen, sozialen, kulturellen und auch zeitlichen Systeme. Je nach Disziplin werden unterschiedliche Ebenen, d. h. unterschiedliche Teilausschnitte dieser emotionalen Prozesse fokussiert“ (Röttger-Rössler 2002: 159). Wenn die Autorin auf dieser Basis auch die kulturelle Über- sowie Unterelaboration bestimmter Emotionstypen (Hypo- und Hyperkognition) als „soziale und psychische Kontrollprozesse“ deutet, „deren Funktion darin liegt, die Individuen an die Bedingungen des kulturellen und damit immer auch des „natürlichen“ Umfeldes, in das sie hineingestellt sind, anzupassen“ (2002: 160), dann liegen Bezüge zum hier vorgeschlagenen Ansatz auf der Hand: die Modulation lebensweltlicher Affektivität durch Aspekte von Lifestyle, Konsumpraktiken, Statuskonkurrenz und anderer Spielarten des systemischen Konformitätsdrucks in Gegenwartsgesellschaften lassen sich mit wenig Phantasie als die „sozialen und psychischen Kontrollprozesse“ der imperialen Lebensweise deuten. Beide Ansätze kommen in einer wichtigen theoretischen Tendenz überein: Sowohl Röttger-Rössler als auch das hier vorgeschlagene Modell betonen, dass die sich an der Oberfläche des kulturellen Lebens zeigenden Emotionen oder Affekte als Manifestationen eines umfassenderen biokulturellen und sozio-materiellen Faktorengeflechts zu verstehen sind. In beiden Modellen setzt die einzelne emotionale oder affektive Episode einem reichen systemischen Unterbau voraus, der die biologische, soziale, psychische und kulturelle Existenz menschlicher Individuen fundamental prägt. In beiden Ansätzen lässt sich der emotionale oder affektive Faktor zwar separat thematisieren, jedoch real nicht ablösen von den situierten Praktiken kultureller Lebensformen und den diese ermöglichenden Voraussetzungen. Das Fühlen ist engstens verknüpft mit geteilten Verhaltensweisen, Selbst- und Weltansichten, Produktions- und Konsumtionsverhältnissen, sonstigen materiellen Konstellationen (Technologien, Mediendispositiven und dergleichen), sozialen Hierarchien und Herrschaftsverhältnissen, Geschlechterrollen und vielem mehr – kulturelle Lebensformen in ihrer gesamten, umfänglichen Situietheit und materiellen Bedingtheit bilden den ontologischen Rahmen der Theoretisierung von Emotionen und Affekten.

Instruktiv sind freilich auch die Unterschiede der Perspektiven. Anders als die hier vorgeschlagene breite Optik auf Affektivität und affektive Relationalität – mit seiner Verankerung in der kulturwissenschaftlichen Affect Theory und dem relationalen Paradigma des SFB *Affective Societies* (vgl. Slaby und von Scheve 2019; Slaby et al. 2016 und 2019) – betrachtet Röttger-Rössler in ihrem frühen Text fast ausschließlich Emotionen, geht also von klar bestimmten, sprachlich kategorisierten und separat kulturell elaborierten Fühlweisen wie Trauer, Freude, Wut, Furcht, Scham oder Liebe aus.

Ein Effekt dieser Fokussierung ist die Tendenz, trotz der auf theoretischer Ebene anerkannten Rolle sozio-materieller Kontexte und Bedingungen, de facto vor allem auf die offen sichtbaren, praktisch und diskursiv besonders stark elaborierten Gefühlsmanifestationen zu blicken,

also etwa auf klare Erscheinungsformen von Trauer, Liebe, Scham, Wut und ähnlichem. Die Akzentuierung von Affektivität in der hier skizzierten Perspektive gewährleistet demgegenüber eine Ausweitung des Blicks auf weitere Segmente der Fühlbarkeit des Sozialen, auf die unauffälligeren, eingeschliffenen, teils kaum noch merklichen Affektdynamiken des Alltagslebens. Dazu zählen affektive Impulse und Begehrensmodi, die Alltagsentscheidungen und Geschmacksurteile informieren; die gefühlsmäßige Grundierung routinierter Verhaltens- und Interaktionsweisen; die affektive Markierung von Personen und Objekten im Rahmen alltäglich ausagierter Präferenz- und Statushierarchien; Momente von Attraktion oder Abstoßung beim Navigieren sozialer Räume, und vieles mehr.

Das biokulturelle Theoriemodell Röttger-Rösslers kann das Entstehen, die Verfasstheit und die Bedeutung dieser zahllosen selbstverständlichen Fühlweisen des Alltags im Prinzip gut erklären, und die genannten Affektdynamiken bilden ohne Zweifel einen wesentlichen Blickpunkt kulturanthropologischer Forschung insgesamt. Doch faktisch blendet ein primär emotionstheoretischer Ansatz sie aufgrund der Akzentuierung von Emotionen weitgehend aus.⁸

Damit hängt eine andere Akzentsetzung zusammen: Während die Untersuchung von Emotionen naheliegenderweise individuelle Akteure und deren Empfinden, Agieren und Elaborieren dieser Gefühlweisen in den Vordergrund rückt, liegt es in der hier gewählten Blickrichtung näher, ebenso intensiv die jeweiligen sozio-kulturellen Settings, die Räume und Arrangements des situierten Fühlens zu betrachten. Zwar haben auch Emotionen ihre Orte im Sozialen (Club, Oper, Kino, Schulhof und ähnliches), jedoch ist die materiell-räumliche Situietheit für die allgegenwärtige Affektivität des Alltagslebens deutlich prägender: Die soziale Welt ist ein regelrechter Parcours des umweltlichen Affizierens und Affiziertwerdens; Jede städtische Straßenecke moduliert das situierte Fühlen vielfältig, erst recht gilt das von Klassenräumen, Einkaufszentren, Marktplätzen, Großraumbüros oder Kinosälen. Die Orientierung auf Affekt statt kategorialer Emotionen sorgt somit für eine größere Ausgewogenheit in der Gewichtung sozial-räumlicher und sozio-materieller Situietheit einerseits und individuellen Empfindungs- und Verhaltensweisen andererseits. Der affekttheoretische Zugang passt insofern besser zu einer Betrachtung kultureller Lebensformen in ihrer Alltäglichkeit.

Von systematischer Bedeutung ist auch eine noch grundlegende Differenz zwischen den beiden Perspektiven. Der hier favorisierte hegemonietheoretische Blick auf die Affektivität des Alltagslebens ist wesentlich auf die dominante Kultur westlich-kapitalistischer Massengesellschaften der Spätmoderne bezogen. Das impliziert eine Fokussierung auf ebenjenen vielfach problematisierten „Westen“ (oder „globalen Norden“), den die Forschungen der Sozial- und Kulturanthropologie zu dezentrieren, problematisieren und mitunter zu „provinzialisieren“ suchen. Hier ist nicht der Ort für eine systematische Diskussion dieser Grundspannung; von Relevanz für das hier verhandelte Problem ist aber Folgendes: Das kulturanthropologische Bestreben, lokale Praxen, Lebensformen und kulturgeprägte Fühlweisen im Vergleich mit ihren jeweiligen „westlichen Pendanten“ zu untersuchen, führt ab und an zur Ausblendung größerer sozio-ökonomischer und politischer Zusammenhänge. Neben fachkulturellen Besonderheiten

8 An dieser Stelle ist die Bemerkung angebracht, dass Birgitt Röttger-Rössler inzwischen ihrerseits längst einen *turn* hin zur situierten Affektivität und affektiven Relationalität vollzogen und in ihrer Funktion als Sprecherin des SFB 1171 *Affective Societies* entscheidend zur Entwicklung und Verbreitung entsprechender Ansätze in Deutschland und darüber hinaus beigetragen hat. Dazu exemplarisch Röttger-Rössler und Slaby (2018).

mag dies zum Teil an zeitspezifischen Abgrenzungsbewegungen gegenüber vormals dominanten marxistischen und postmarxistischen Theorieparadigmen liegen. Dabei wurde mitunter das Kind mit dem Bade ausgeschüttet (was natürlich nicht nur in der Sozial- und Kulturanthropologie der Fall war, sondern in zahlreichen anderen Fächern ebenso). Wie dem auch sei; es sollte Wege geben, beides zu verbinden: eine Aufmerksamkeit für kulturelle Spezifität und zugleich die ernsthafte Bereitschaft, bezüglich der treibenden globalen Dynamiken Ross und Reiter zu nennen. *Going local* funktioniert dann, wenn darüber nicht wesentliche materielle Konditionen moderner Lebensweisen und die damit verwobenen globalen Herrschafts-, Extraktions- und Produktionsverhältnisse ausgeblendet werden. Insbesondere wäre es illusorisch zu glauben, man könne grundlegende menschliche Vermögen wie Emotionen und Affektivität losgelöst von den sozio-materiellen Grundbedingungen historisch situierter Praxis konzeptualisieren.⁹

Damit keine Missverständnisse aufkommen: Es ist aus heutiger Sicht spannend zu sehen, dass sehr viele der Aspekte der von Birgitt Röttger-Rösslers bereits 2002 entwickelten Perspektive sich eignen, in ein Theoriemodell der Affektivität imperialer Lebensweisen übernommen zu werden. Das wird sich auch im folgenden Abschnitt zu den Aussichten des gesellschaftlichen *Umfühlens* zeigen.

Umfühlen: Perspektiven einer Affekttheorie für die nächste Gesellschaft

Es versteht sich von selbst, dass nun lediglich ein lückenhafter Ausblick auf die Problematik des Gefühlswandels gegeben werden kann. Etwas hochtrabend formuliert geht es mir um ein Aufbruchssignal für eine Affekttheorie der „nächsten Gesellschaft“. Letzteres ist eine Bezeichnung, die unlängst der Soziologe Philipp Staab gewählt hat, um die sich abzeichnende Revision des Selbstverständnisses spätkapitalistischer Gesellschaften angesichts der durch ökologische Katastrophen verdüsterten Zukunft zu skizzieren (Staab 2022). Staabs Leitbegriff ist „Anpassung“; deren Modalitäten sollen an die Stelle der uneinlösbaren Fortschritts- und Selbstentfaltungsversprechen der westlichen Moderne rücken. Es geht ihm um ein Abrüstungsprogramm für eine materiell und ideell über ihren Verhältnissen lebende ruinöse Gesellschaftsformation, gipfelnd in einer „protektiven Technokratie“. Als Hintergrund der folgenden Sondierung hilft diese Perspektive einerseits als zeitdiagnostischer Horizont, aber auch, weil sie deutlich macht, dass Gefühlswandel nur ein Aspekt in einem breiteren Transformationsgeschehen sein kann; man wird die Bedeutung des Affektiven in dieser epochalen Aufgabe daher nicht überschätzen.

Freilich ist der von Staab bündig konzipierte Bruch mit der ideellen Substanz der Moderne seinerseits diskussionsbedürftig; fraglich ist, ob „Anpassung“ und „protektive Technokratie“ wirklich als Aufhänger des gesellschaftlich-politischen Umsterns taugen, und ob sie nicht ihrerseits zur Entnennung kapitalistischer Dynamiken beitragen. Ich möchte also nicht unkritisch auf Staabs Zug aufspringen. Es gibt aber einen Einklang in der Tendenz: So wie Staab Aspekte eines allmählichen Rückbaus der anspruchsoverlasteten, ressourcenintensiven moder-

9 In Bezug auf entsprechende Diskussionen in der Sozial- und Kulturanthropologie vertrete ich demnach eine Position, die derjenigen David Graebers nahekommt; vgl. seine Replik auf Viveiros de Castro in Graeber (2015).

nen Lebensweise identifiziert und auf den Begriff bringt, so sollte es auch einer Affekttheorie der kommenden Gesellschaft um das Lösen affektiver Bindungen an toxische Verhältnisse, um das bewusste Verlernen gewohnheitsmäßiger affektiver Praktiken sowie um eine Rekalibrierung von Anspruchshaltungen auf gesellschaftlicher Ebene gehen – wenn man so will: ein nachholendes *Provincializing Europe* (Chakrabarty 2010) in Soziologie und Sozialphilosophie.

Das *Umfühlen*, das damit auf die Agenda der gesellschaftstheoretischen Affektlehre rückt, betrifft also vor allem Formen des Entwöhns, des Sich-Lösens von und Verlernens habitueller Welt- und Objektverhältnisse. Unstrittig ist, dass es sich dabei um ein immenses Programm handelt, um eine gigantische Aufgabe, die an die existenzielle Substanz der Moderne rührt. Dies wird umso klarer, je realistischer man sich die faktischen Grundlagen, die materiellen und mentalen *Lock-In*-Effekte gegenwärtig vorherrschender Lebensweisen vor Augen führt. Auch wenn das folgende Beispiel eine milieuspezifische individuelle Konsumpraxis betrifft, ist es wichtig zu betonen, dass die Problematik des *Umfühlens* keine allein die private Lebensführung betreffende Sache ist, sondern sich auf alle Ebenen sozialer Lebensverhältnisse und ihrer strukturellen Voraussetzungen bezieht. So wie im Konzept der imperialen Lebensweise individuelle Alltagspraxis mit globalen kapitalistischen Strukturen zusammenfließen, ist auch der angezielte Gefühlswandel etwas, das gleichermaßen die ökonomische, soziale und mentale Infrastruktur der Gegenwart betrifft.

Wie gesehen entfaltet sich das gesellschaftliche Fühlen in bedeutendem Ausmaß in den Objektbeziehungen des Alltagslebens. Die affektive Bindung an das private Kraftfahrzeug ist eine Verdichtung dieser Konstellation; freilich eine, die besonders umfanglich auf Ressourcenextraktion und weltgestaltenden Infrastrukturen basiert. Faktisch beruht jedoch nahezu alles das, mit dem die Subjekte affluenter kapitalistischer Gesellschaften täglich in Berührung kommen, auf ökologisch und sozial verheerenden Extraktions- und Ausbeutungslogiken. Somit sollte eine wichtige Devise mit Blick auf den angestrebten Gefühlswandel schlicht lauten: *weniger Zeug!* Es gilt, Objektbeziehungen abzurüsten, materielle Praktiken außer Spiel zu setzen, den häuslichen Maschinenpark zu verkleinern, Anhänglichkeiten an Gegenständliches zu reduzieren. Kurz: materielle Entwöhnung.

Natürlich ist das unendlich viel leichter gesagt als getan, nicht zuletzt, weil es fraglich ist, ob überhaupt nicht-extraktive, nachhaltige, von struktureller Gewalt freie Alternativen für ein transformiertes Alltagsleben verfügbar sind. Unabhängig von den realen Aussichten, ob nachhaltiger Gefühlswandel gelingen kann, gilt es zunächst klarer zu sehen, was damit gemeint ist. Helfen mag ein Beispiel dafür, wie materielle Umgewöhnungspraktiken de facto ablaufen und mit welchen grundlegenden Schwierigkeiten sie konfrontiert sind.

Nicht ganz untypisch, wenn auch viel zu selten, ist vermutlich Folgendes: Ein urbaner Mittelstandshaushalt, wohnhaft in guter Verkehrslage, ringt sich dazu durch, das Auto abzuschaffen. Was geschieht dann? Die Familie wird geneigt sein, die frei gewordenen finanziellen Mittel und den verfügbaren häuslichen Stauraum in gute Fahrräder, womöglich inklusive eines schicken neuen Lastenrads, zu investieren. Affektive Bindungsenergien werden auf einen wachsenden privaten Fahrrad-Fuhrpark umgelenkt. Eine neue, auch nicht gerade ressourcenschonende materielle Praxis tritt an die Stelle der Automobilität. Fahrradfahren ist natürlich um ein Vielfaches ökologisch verträglicher, und es wäre sicher vorteilhaft, wenn es insgesamt stärker und schneller an die Stelle exzessiver Automobilität rücken würde. Aber die sich heute abzeichnende konsumistische Fahrradkultur ist selbst ein gutes Beispiel für die Ubiquität und Expansionstendenz des ressourcenintensiven Kapitalismus. Die Intensität des zur neuen urbanen

Alltagskultur stilisierten Fahrradbesitzens und -fahrens lässt das Grundmuster produktbasierter kapitalistischer Lebens- und Fühlweisen unangetastet. Die letzten Jahre haben gezeigt, wie der Zweiradsektor materiell aufrüstet, die Rede vom SUV-Fahrrad ist heute, angesichts monströser, Radwege blockierender Gefährte, kein Witz mehr. Auch die mit einem Mal allgegenwärtigen Elektrofahrräder sind sinnfällig: Noch vor kurzem von niemandem vermisst, fallen einem plötzlich alle möglichen Begründungen ein, weshalb die teuren, klobigen und gefährlichen Dinger im Alltag unverzichtbar sein sollen. Und, wer kennt das nicht, wenn man einmal anfängt: Bald schon kommen Zweit- und Dritträder, Anhänger, Campingtaschen, Allwetterkleidung, Wandaufhänger, Werkbänke, Spezialwerkzeuge und sonstige Ausrüstungen hinzu, so dass das durch die Abschaffung des Autos verfügbare Budget bald zur Gänze in andere rohstoffintensive Produkte fließt, die ihrerseits mehr und mehr affektive Energien auf sich ziehen und den Alltag dominieren.¹⁰ In der Logik kapitalistischer Objektbindung vermehren sich die häuslich besessenen Dinge und die mit ihnen wachsende Begehrlichkeit fast von selbst. Das Interesse an Kenntnis der Produktionsbedingungen, der Energie- und Rohstoffbilanzen sowie der sozialen Bedingungen des Herstellungsprozesses bleibt derweil gleichbleibend gering. Dennoch wird das umweltbewegte Gewissen beruhigt, womöglich gipfelnd in einer Milieu-typischen Selbstgerechtigkeit: *wir tun doch unseren Teil!* Das falsche Bewusstsein wird also weiterhin, im neuen grünen Kapitalismus ebenso wie im altbekannten, zusammen mit den Produkten frei Haus geliefert.

Unter materieller Entwöhnung muss also Radikaleres verstanden werden als lediglich der Wechsel von einem besonders ressourcen- und energieintensiven materiellen Dispositiv auf ein weniger umweltschädliches Pendant. Radikal weniger konsumieren, Produkte insgesamt *wo immer möglich* aus dem eigenen Leben verbannen, raus aus der Eskalationsspirale materieller Ausrüstung. Zu Fuß gehen statt Fahrrad fahren? Gebrauchtes Fahrrad statt brandneuem Carbonbike im Panzerhaubitzen-Schick? Von Beginn an weniger „Lasten“ nach Hause tragen wollen, so dass kein Lastenrad gebraucht wird?

So hilfreich das auch klingen mag, so *hopeless* wirkt es dennoch. Das Beispiel des Fahrradfahrens ist auch deshalb so instruktiv, weil es ja „eigentlich“ so naheliegt und doch „nun wirklich“ um so vieles nachhaltiger ist als Autofahren. Es wirkt daher womöglich kontraintuitiv und in der Alltagspraxis besonders schmerzhaft, lebensweltlich unrealistisch und realpolitisch nachgerade absurd, nun auch noch einen Verzicht auf zentrale Aspekte der Fahrrad-basierten Mobilität in ihrer aktuellen Form zu fordern. Aber genau solche vordergründig verrückt wirkenden und lebenspraktisch schmerzlichen Umgewöhnungen müssen in den Fokus des gesellschaftlichen *Umfühlens* rücken, sofern die unter dem Stichwort der imperialen Lebensweise vorgebrachten Diagnosen auch nur ansatzweise stimmen. Ohne praktische Absurditäten dieser Art wird die freiwillige Abkehr vom seinerseits irren, weltverzehrenden System nicht gelingen.¹¹ Weniger radikale Orientierungswechsel bleiben Makulatur, da sie nichts Wesentliches an den

10 Es bedarf vermutlich kaum einer Erwähnung, dass das hier skizzierte Szenario unrealistisch ist, weil viele der fahrradtechnisch hochgerüsteten, Lastenräder nutzenden, gut bemittelten Haushalte ihr(e) Auto(s) *nicht* abgeschafft haben, sondern sie für andere „unverzichtbare“ Aspekte ihrer Lebensweise vorhalten: Urlaubsreisen, Wochenendausflüge aufs Land, Verwandtenbesuche in der Provinz, den Wocheneinkauf im Stress bei Regen. Selbst vermeintlich naheliegende erste Schritte zur Abkehr von der imperialen Lebensweise sind selten.

11 Zum „Irrsinn der herrschenden Verhältnisse“ vgl. Lessenich (2022: 129).

Verhältnissen ändern. Kritiker:innen des Grünen Kapitalismus haben das in den letzten Jahren deutlich aufgezeigt (z. B. Brand 2020: 29–69; Mahnkopf 2022). Klar ist aber auch: Die affektiven Blockaden, die Beharrungskräfte der Gewohnheit, die auf dem Weg zu einer veränderten materiellen Praxis überwunden werden müssen, sind massiv. Das Wort „Entwöhnung“ ist da vermutlich noch zu schwach. Es geht um das Loswerden tief habituerter, leiblich-affektiver Anhaftungen, mitunter also um das, was die Psychologie als Verhaltenssuchte thematisiert: Spielsucht, Internetsucht, Fahrradsucht? Jedenfalls: suchtartige Ding- und Dispositivbindungen, ohne die spätkapitalistischer Alltag nicht vorstellbar ist (vgl. Schüll 2014). Niemand möge die Aufgabe, von diesen *attachments we live by* dauerhaft loszukommen, unterschätzen.

Das hier etwas karikaturenhaft umrissene Beispiel des inner-kapitalistischen Bindungswechsels vom Auto zum (Lasten-)Fahrrad gibt nur eine grobe Idee von einem viel umfassenderen Geschehen. Anstatt mit Beispielen dieser Art fortzufahren, möchte ich auf eine für den anvisierten Gefühlswandel wichtige Rahmenbedingung eingehen. Eine Standardgefahr bei der Thematisierung von affektiven Phänomenen ist durch die bisherigen Ausführungen, trotz der hier betonten sozial-relationalen Perspektive, noch nicht gebannt: die Neigung, affektive Orientierungen und deren Wandel als eine vorwiegend individuelle Angelegenheit zu präsentieren. So wie das obige Beispiel entwickelt wurde, scheint es vor allem auf individuelle oder familiär-private Entscheidungen bezüglich der eigenen Lebensführung anzukommen: Was kaufe ich? Was benutze ich im Alltag? Mit welchen Dingen umgebe ich mich? Das ist zweifellos eine wichtige Dimension des Problems, aber eben nur ein Ausschnitt aus einer komplexeren Gemengelage.

Einen Ausweg aus dem Irrweg des Gefühlsindividualismus kann eine neuerliche Anleihe bei Röttger-Rösslers Konzept der kulturellen Emotionsmodelle weisen (hier erweitert auf kulturbasierte affektive Arrangements und Praxisgefüge). Dieser Ansatz zeichnet vor, wie sich Gefühle als sozial-relationale konditionierte Repertoires verstehen lassen – mit Spielraum für individuelle Gestaltung, jedoch stets im Rahmen situierter und kollektiv geprägter Affizierungsmuster und deren diskursiven sowie habituell-praktischen Ausprägungen.

Daraus ergibt sich für das *framing* des Gefühlswandels Folgendes: In den Ansatz einbezogen werden müssen die *kollektiven Träger* des (Um-)Fühlens, das heißt, zum einen diejenigen Gruppen oder Milieus, die den Gefühlswandel durch kollektive Praxis und gemeinsam ausgeprägte affektive Orientierungen stabilisieren. Hierbei geht es um Formen der Kollektivierung jenseits der produkt- und konsumbasierten Vergesellschaftungsformen des kapitalistischen Alltags. Das Fahrrad-Beispiel ist instruktiv: Faktisch (wenn auch von den Akteur:innen selbst oft nicht realisiert) ringen hier subkulturell-konsumkritische, umweltbewusste Kollektive mit den affektiven Kollektivierungsangeboten einer Produktkultur, die Zugehörigkeit durch Kaufakte, Nutzung und Zur-Schau-Stellung von Markenartikeln und die entsprechenden affektiven Bindungen – Liebhaberschaft, Sammlertum, und dergleichen mehr – konstituiert. Welche Vergesellschaftungsformen mit Potenzial zur Alltagsgestaltung haben die Kraft, die Übergriffe des zielgruppenspezifischen Marketings fernzuhalten?

Nur ausblickhaft kann ich ansprechen, was wesentliches Theorieelement einer Affekttheorie des gesellschaftlichen *Umfühlens* sein muss: handlungsbewährte Konzeptionen von Gemeinschaftsbildung und kollektiver Praxis jenseits der kapitalistischen Verfügung über die Lebensenergien des Alltags. Hierzu liegen inzwischen kraftvolle Vorschläge vor. Bedenkenswert scheint mir die Auslotung solidarischer Gemeinschaften in Eva von Redeckers antikapitalistischer Sozialphilosophie, präsentiert unter dem sprechenden Titel *Revolution für das Leben* (von Redecker 2020). Die Autorin findet Trägerkollektive bewahrender, nicht auf Extraktion und

Sachherrschaft basierender Welt- und Sozialverhältnisse in der globalen Klimabewegung, in indigenen Widerstandsgruppen, in Landkommunen und feministischen Kollektiven in Lateinamerika. Freilich harren die kulturellen Gefühlsmodelle, die mit diesen neuen Gemeinschaften verbunden sind, noch ihrer Ausgestaltung. Zudem sollte nicht aus dem Blick rücken, dass die Kultivierung von Lebensformen in subkulturell-minoritären Milieus nur ein erster Schritt auf dem Weg zur erforderlichen breiten gesellschaftlichen Bewegung sein kann und es hierbei entscheidend auf Anschlüsse an Mehrheiten außerhalb bildungsbürgerlicher und professioneller Milieus ankommt, insbesondere an die zwar fragmentierten und geschwächten, aber nach wie vor in allen Ländern des Globalen Nordens bei weitem majoritären Milieus der Lohnempfänger:innen sowie prekär Beschäftigten ohne höhere Bildungstitel (vgl. Huber 2022).¹² Gangbare Optionen dafür auszuarbeiten ist eine wichtige und alles andere als leichte Aufgabe einer Sozial- und Affekttheorie für die nächste Gesellschaft.

Coda: erzwungener Gefühlswandel

Bisher war es in progressiven Theoriefeldern üblich, den angesichts der ökologischen Krise nötigen Gefühls-, Einstellungs- und Verhaltenswandel als freiwilliges, aus Einsicht erfolgendes Geschehen zu konzipieren, natürlich eingebettet in kollektive Praxis, politische Initiativen und wo möglich unterstützt durch veränderte institutionelle Arrangements. Die Erfahrungen mit dem Wandel von Lebensweisen in affluent Gesellschaften der letzten Jahrzehnte geben diesbezüglich wenig Anlass zur Hoffnung. Ressourcenverbrauch und Pro-Kopf-CO²-Ausstoß steigen eher, als dass sie sinken würden. Um einiges wahrscheinlicher, nach Lage der Dinge, ist durch äußere Umstände erzwungener Wandel. Die Covid-19-Pandemie hat einen Vorgeschmack darauf gegeben, indem sie in kürzester Zeit bemerkenswerte Änderungen der gesellschaftlichen Praxis erzwang, wenn auch nur temporär. Die jüngst geballt auftretenden klimatischen Extremereignisse, etwa Dürren, Hitzewellen und Flutkatastrophen, sind Vorboten dessen, was die nahe und erst recht die fernere Zukunft des Zusammenlebens bestimmen könnte. Erzwungener Gefühlswandel infolge von durch äußere Einwirkung bedingten Ausfall der materiellen Bindungen und praktischen Gewohnheiten der imperialen Lebensweise ist ein eigenes Thema, das den Rahmen des hier skizzierten Ansatzes übersteigt. Die Drastik von Katastrophen, die veränderte Zeitlichkeit krisenhafter Ausnahmesituationen, die Lerneffekte infolge lebensweltlicher Schocks, können – neben vielem anderen – auch das gesellschaftlich eingeschliffene Fühlen nachhaltig verändern. Aus Sicht einer auf Einsicht beruhenden Orientierung an gesellschaftlichen Gefühlswandel, wie sie hier skizziert wurde, wäre es freilich enttäuschend, wenn am Ende einzig schockhaft erzwungene Veränderungen der Lebensgrundlagen einen Bruch mit den Affektformationen der imperialen Lebensweise einleiten könnten. Auch wenn es (leider) danach aussieht, dass es so kommen wird, bleibt es einstweilen ratsam, über bewusst und einsichtsbasiert herbeigeführte Formen des gesellschaftlichen *Umfühlens* weiter nachzudenken.

12 Warum sage ich nicht schlicht „Arbeiterklasse“? Diese *déformation professionnelle* muss ich an anderer Stelle angehen; Bedenkenswertes zu diesem Problem schreibt in hilfreicher Deutlichkeit Matthew T. Huber (2022).

Danksagung

Meine Arbeit an diesem Text fiel zum Teil in die Zeit eines Fellowships am Sonderforschungsbereich 948 *Helden, Heroisierungem, Heroismen* an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ich danke den dortigen Kolleg:innen, insbesondere dem Sprecher des SFB, Ralf von den Hoff, für die freundliche Einladung und die Gastfreundschaft. Viele der hier präsentierten Gedanken haben im langjährigen Austausch mit Henrike Kohpeiß, Rainer Mühlhoff und Imke von Maur Gestalt angenommen; ich danke allen dreien sehr herzlich. Dank gebührt zudem Jonas Bens für die umsichtige editorische Durchsicht des Beitrags. Vor allem aber möchte ich Birgitt Röttger-Rössler danken, deren beständige professionelle und persönliche Unterstützung mir auf vielen Ebenen geholfen hat und deren humorvoll-herzliche Art mir die gemeinsame Zeit am SFB *Affective Societies* unvergesslich macht. Wir werden Dich vermissen, Birgitt!!

Literatur

- Ahmed, Sara 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- Brand, Ulrich 2020: *Post-Wachstum und Gegen-Hegemonie. Klimastreiks und Alternativen zur imperialen Lebensweise*. Hamburg: VSA Verlag.
- Brand, Ulrich und Markus Wissen 2017: *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.
- Chakrabarty, Dipesh 2010: *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Espírito Santo, Diana 2019: The Ontogeny of Dolls: Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Espiritismo. *Material Religion* 15 (3): 296–292.
- Graeber, David 2015: Radical Alterity Is Just Another Way of Saying „Reality“: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1–14.
- Huber, Matthew T. 2022: *Climate Change as Class War: Building Socialism on a Warming Planet*. London: Verso.
- Jörg, Kilian 2020: Autoregime. In: Kilian Jörg (Hg.), *Backlash: Essays zur Resilienz der Moderne*. Hamburg: Textem Verlag, 75–103.
- Latour, Bruno 2018: *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp.
- Lehmann, Hauke, Hans Roth und Kerstin Schankweiler 2019: Affective Economy. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies: Key Concepts*. London/ New York: Routledge, 140–151.
- Lessenich, Stephan 2022: *Nicht mehr normal. Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs*. Berlin: Hanser Berlin.
- Lessenich, Stephan 2016: *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. München: Hanser Berlin.
- Mühlhoff, Rainer 2018: *Immersive Macht. Affekttheorie nach Foucault und Spinoza*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Mahnkopf, Birgit 2022: Der große (Selbst-)Betrug. ‚Klimaneutralität‘ durch ‚grünes‘ Wachstum. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Januar 14.
- Maur, Imke von 2018: Die epistemische Relevanz des Fühlens. Habitualisierte affektive Intentionalität im Verstehensprozess. *E-Dissertation. Universität Osnabrück*. Abgerufen am 09.12.2022, <https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-2018080750>.
- Maur, Imke von 2021: Taking Situatedness Seriously. Embedding Affective Intentionality in Forms of Living. *Frontiers in Psychology* 12.
- Protevi, John 2009: *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2022: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.
- Röttger-Rössler, Birgitt und Jan Slaby (Hg.) 2018: *Affect in Relation. Families, Places, Technologies*. London: Routledge.
- Redecker, Eva von 2018: *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*. Frankfurt a. M.: Campus.

- Redecker, Eva von 2020: *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Schüll, Natasha Dow 2014: *Addiction by Design: Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Schütze, Paul, Jörg Kilian, Imke von Maur und Jan Slaby 2022: Affect as Disruption: Affective Experimentation, Automobility, and the Ecological Crisis. In: Britta Knudsen, Mads Krogh und Carsten Stage (Hg.), *Methodologies of Affective Experimentation*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 27–45.
- Slaby, Jan, im Erscheinen: Das Ungefühlte – Affektivität und Wirklichkeit in Zeiten der ökologischen Katastrophe. In: Hilge Landweer (Hg.), *Zu den Gefühlen selbst!* Wiesbaden: Springer VS.
- Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.) 2019: *Affective Societies: Key Concepts* Routledge. London/New York: Routledge.
- Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2019: Affective Arrangements. *Emotion Review* 11 (1): 3–12.
- Slaby, Jan, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner 2016: Affektive Relationalität. Umriss eines philosophischen Forschungsprogramms. In: Undine Eberlein (Hg.), *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen – Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*. Bielefeld: transcript, 69–108.
- Staab, Philipp 2022: *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*. Berlin: edition suhrkamp.
- Swidler, Ann 2001: What Anchors Cultural Practices? In: Theodor R. Schatzki, Karin Knorr-Cetina und Eike von Savigny, *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York: Routledge, 74–92.
- Welzer, Harald 2011: *Mentale Infrastrukturen. Wie das Wachstum in die Welt und die Seelen kam*. Schriften zur Ökologie, Band 14. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.