

8. Affektanalyse

Gefühle, Emotionen und Affekte sind seit ihrer Gründung ein wichtiger Beobachtungsgegenstand der Soziologie. Bei den Klassikern finden sich dazu prominent Émile Durkheims Konzept der *kollektiven Erregung* (1994) und Georg Simmels Konzept der *Stimmung* (2001). Dieser Prominenz, die eine ganz vielfältige Forschungslandschaft geprägt hat, steht bis heute jedoch ein bedeutsames Missverständnis gegenüber, das ebenfalls durch die Klassiker der Soziologie geprägt wurde, nämlich dass affektive Phänomene Sonderphänomene sind, die in der sozialen Welt in erster Linie als Gegenstand der Neutralisierung, Disziplinierung und Kontrolle soziologisch relevant und interessant sind. Dafür steht Max Webers idealtypischer Begriff des affektuellen Handelns, der theoriesystematisch affektneutrales Handeln unterstellt genauso wie Norbert Elias Vorstellung einer Geschichte der westlichen Moderne als die einer der Zivilisierung der Affekte, eines Affekt-Managements und einer Affektneutralisierung (Elias 1976). Die Dominanz soziologischer Ansätze, die Affektphänomene aus der Perspektive der Kontrolle und des Managements beobachten, findet sich auch heute noch. Zwar operiert die Soziologie der Emotionen nicht mehr vorwiegend mit der Vorstellung einer Neutralisierung der Affekte, sie tendiert aber weiterhin dazu, affektive Phänomene aus der Perspektive der Affektkontrolle zu beobachten. Man schwimmt dabei zumeist entweder im Kielwasser von Norbert Elias oder folgt der von Goffman geprägten Vorstellung einer Art affektiver Inszenierung und bedient sich dabei häufig Konzepten des Gefühlsmanagements (Hochschild 1979).

Bevor ich diese Problematik weiter ausführe, möchte ich zunächst eine theoriesystematische und theoriehistorische Einordnung der vielfältigen Forschungszeige zu dieser Thematik vornehmen. Mittlerweile hat sich eine unüberschaubare Anzahl von Ansätzen entwickelt, die sich der affektiven Seite des Sozialen widmen. Hier lassen sich drei grundlegende Theorieparadigmen unterscheiden: 1.) die Sozialpsychologie, 2.) die Soziologie der Emotionen und 3.) die Affektforschung (Affektstudien). Diese Aufgliederung in Paradigmen folgt den konzeptionellen Unterschieden, die in diesen Ansätzen selbst vorgenommen werden. Ich werde diese Paradigmen zuerst kurz darstellen, um im Anschluss meine Affektanalyse herauszuarbeiten, die sich primär mit affektiven Beziehungen beschäftigt.

Bei der *Sozialpsychologie* handelt es sich um ein Paradigma, das häufig auf Sigmund Freuds Psychoanalyse zurückgreift und sich in erster Linie mit unbewussten Vorgängen menschlicher Individuen beschäftigt. Die Frage nach dem Ort der Affekte, Emotionen und Gefühle verweist

hier auf einzelne Individuen und deren angeborene Triebstrukturen. Die Beziehung zu Personen und Objekten folgt dem Modell der Besetzung, der Projektion eines Wunsches auf eine andere Person oder ein Objekt. Sozial wird ein individueller Trieb in der Sozialpsychologie genau genommen erst in Momenten der Konfrontation mit anderen Personen – mit Personen, die diese Triebwünsche ablehnen bzw. eigene Triebwünsche geltend machen. Bei Freud erklärt sich die Entwicklung der Psyche und des Trieblebens ausgehend von zwischenmenschlichen bzw. intersubjektiven Konflikten, so etwa prominent zwischen Vater und Kind im Ödipuskomplex (Freud 1967a). Nicht-menschliche Akteure spielen in der Sozialpsychologie nur eine abseitige oder eine indirekte Rolle. So findet sich in Donald W. Winnicotts (1971) Konzept des *Übergangsobjekts* eine Theorie, die auch Beziehungen zu Objekten berücksichtigt. Übergangsobjekte sind zum Beispiel Teddybären, die das Kind mit emotionalen Inhalten füllt. Aber trotz dieser Beziehungen zu Mitmenschen und Objekten sind Ort und Ursprung der Affekte in der Sozialpsychologie eben ausschließlich individualistisch gedacht. Affekte entstammen demnach einer der individuellen Psyche eingelagerten Triebstruktur und die den Individuen entstammenden Triebwünsche werden in sozialen Beziehungen lediglich sublimiert und transformiert.

Von diesem sozialpsychologischen Paradigma lässt sich nun die *Soziologie der Emotionen* unterscheiden, die Emotionen und Affekte auf eine ganz andere Art definiert. Genau genommen handelt es sich erst bei diesem um ein spezifisch *soziologisches* Paradigma, das sich von psychologischen Annahmen unabhängig macht. Gewährsmann ist hier nicht Sigmund Freud, sondern in erster Linie Émile Durkheim. Emotionen entstammen hier nicht den individuellen Triebstrukturen, sondern sind Phänomene, die aus *zwischenmenschlichen Interaktionen* hervorgehen. Es handelt sich gewissermaßen um eine *Produktion der Emotionen in sozialen Interaktionsverhältnissen*. Denkt man zum Beispiel an das Konzept der kollektiven Effervescenz (kollektive Erregung) bei Durkheim (1994), dann hat man es mit einem Affekt zu tun, der überhaupt erst in sozialen Situationen entsteht. Grundsätzlich handelt es sich dabei um die Begegnung mit einer unpersönlichen, d.h. kollektiven Emotion, also mit einem Affekt, der das Individuum übersteigt und den dieses auch nicht in sich selbst – individuell – hervorrufen kann. Kollektive Effervescenz ist eine Transzendenzerfahrung, ein Affekt, den man nicht allein erleben kann und der nur aus spezifischen rituellen Zusammenhängen hervorgeht (Turner 2005). Soziale Emotionen sind Effekte der dynamischen Begegnungen von Körpern, es sind Ereignisse in menschlichen *Interaktionsketten* (Kemper 1978, Hochschild 1979, Thoits 1989, Collins 1990, 2004). Soziale Emotionen setzen wiederholte zwischenmenschliche Interaktionen und einen geteilten Fokus der Aufmerksamkeit voraus (gemeinsam einen Wettkampf anschauen, zusammen einen Gott anbeten,

ein Spiel spielen, sich gemeinsam einer Sache widmen etc.). Solcherart fokussierte soziale Interaktionsketten erzeugen unter den Individuen eine wechselseitige emotionale Mitnahme (*entrainment*), sie transformieren nicht allein individuelle Triebe, sondern lassen ganz neue entstehen.

Im Verhältnis zur Sozialpsychologie haben Interaktionen also eine konstitutive und nicht nur eine transformative bzw. sublimierende Bedeutung. Allerdings gilt dies nur für menschliche Interaktionen und nicht für das Verhältnis zu Dingen. Wie auch im sozialpsychologischen Paradigma haben Dinge in der Soziologie der Emotionen lediglich eine symbolische Bedeutung: sie fungieren als Übergangsobjekte, als eine Art *Speicher*, der mit emotionaler Energie aufgefüllt werden kann, sodass man sich sozialen Emotionen auch in Abwesenheit direkter Interaktionen erinnern bzw. diese hervorrufen kann.

Affektstudien

Seit den neunziger Jahren kann man nun hinsichtlich der Behandlung von Emotionen und Affekten das Auftauchen eines neuen Theorieparadigmas beobachten.

Die Bedeutung von »Affekt« in den aktuellen Affektstudien kann bis zu den Affektenlehren des 17. und 18. Jahrhunderts zurückverfolgt werden (James 1997, Brennan 2004). Einerseits mobilisieren die aktuellen Affektstudien den Begriff des Affekts gegen die Vorstellungen eines durch rationale und deliberative Entscheidungen motivierten Menschen, der auf der Basis von ökonomischen oder logisch-philosophischen Erwägungen handelt. Damit teilen sie eine zentrale Perspektive emotionssoziologischer Ansätze (Schützeichel 2010). Andererseits wenden sie sich mit dem Affektkonzept gegen die Vorstellung einer reinen Verinnerlichung psychischer Prozesse (Connolly 2011, Leys 2011). Demnach kann der Affekt nicht einfach auf Emotionen und Gefühle zurückgeführt werden, vielmehr zeichnet er nach, wie die Strukturen der *Psyche*²⁹ mit den körperlichen und sozialen Strukturen verbunden sind. Genau genommen ist aber auch diese Beschreibung noch allzu dualistisch.

Dabei sind die Bezugsautoren so zahlreich wie vielgestaltig, sie umfassen Spinoza, Walter Benjamin und Hermann Schmitz genauso wie Gilles Deleuze und Félix Guattari. In einer ihrer prominentesten Varianten³⁰ findet sich hier nun anstelle der Vorstellungen von individuellen Triebstrukturen oder sozialen Interaktionsketten das Konzept *affektiver*

29 Psyche verstanden im altgriechischen Wortsinn, wo sich die Psyche nicht allein auf Erlebnisse einer reinen Innerlichkeit bezieht, sondern alle Prozesse des Körpers umfasst.

30 Zur Einordnung der verschiedenen Varianten siehe auch Slaby 2018.

Atmosphären. Dieses Theorieparadigma lässt sich in einen Denksammenhang mit den Konzepten der »Aura« von Walter Benjamin (1980c, 1985), der »Stimmung« von Georg Simmel (2001), der »Atmosphäre« von Hermann Schmitz (1993) und des »Affekt-Blocks« von Deleuze und Guattari (2000) einordnen. Atmosphären sind unpersönliche soziale Milieus, die objektiv auf uns wirken, d.h., man kann sich ihnen als Individuum nicht entziehen. So entwickelt zum Beispiel Gernot Böhme eine ästhetische Theorie, die sich mit der Produktion affektiver Atmosphären durch Kunstwerke beschäftigt. Für Böhme haben Kunstwerke gleichsam eine Aura, die wir »atmen«; Bilder haben ontologische Kräfte, die in uns eine »affektive Betroffenheit« hervorrufen (1995: 25).

In ihrem Buch *Transmission of Affect* argumentiert Theresa Brennan gegen die Vorstellung genetisch vorgegebener Triebe und macht demgegenüber geltend, dass »die Umwelt wortwörtlich in das Individuum eindringt« (Brennan 2004: 1). Bei ihr findet sich eine Art biochemische Sozialtheorie, die den Ursprung der Affekte auf die Übertragung innerhalb hormoneller Atmosphären zurückführt. Affekte erklären sich für sie aus der Übertragung von Pheromonen – biochemischen Transmittern. Sobald wir zu einer Gruppe hinzustoßen, werden in unseren Körpern konkrete organische Reaktionen ausgelöst. Im Gegensatz zum *emotional entrainment* der Soziologie der Emotionen müsste man von einer Art der *hormonellen Mitnahme* aller Anwesenden sprechen.

Unabhängig davon, ob man nun ästhetisch oder biochemisch argumentiert, unbestritten ist, dass man »von äußerlichen Faktoren beeinflusst und geformt« (Brennan 2004: 75) wird und dass diese Faktoren nicht allein menschlicher Natur sein müssen. Allerdings erscheinen die Körper in den Konzepten der affektiven Atmosphäre als merkwürdig passive Objekte. Es fällt hier schwer zu erklären, warum verschiedene Körper in identischen Kontexten, in denselben Atmosphären und in denselben Umwelten auf verschiedene Weise affiziert werden. Warum werden manche Gruppenmitglieder von der religiösen Aura in Kirchen und heiligen Stätten angesprochen, wohingegen andere ganz unberührt bleiben; oder warum werden manche von Börsen- oder Fußballfebern mitgerissen, wohingegen andere starke Gegenreaktionen in ähnlichen Situationen entwickeln? Es scheint, dass die Bedeutung atmosphärischer Kräfte überschätzt wird, ohne dass dabei im angemessenen Maße auf die notwendigen rezeptiven Fähigkeiten des Körpers eingegangen wird. Sowohl Böhme als auch Brennan sind sich der deterministischen Implikationen und Probleme des Atmosphärenkonzepts sehr wohl bewusst. Brennan weist darauf hin, dass es in der Regel mindestens eine Person gibt, »die einem gemeinschaftlichen Affekt nicht nachgibt«. Sie erklärt diese Ausnahme durch die individuelle »Fähigkeit sich zu distanzieren und abzusondern« (Brennan 2004: 111). Und auch Gernot Böhme sieht die einzige Möglichkeit, von einer bestimmten Atmosphäre nicht

angesprochen (und damit nicht affiziert) zu werden, in aufgeklärter Opposition und intendierter Isolation. Es ist jedoch fraglich, ob die einzigen Alternativen im Umgang mit dem Konzept der Atmosphäre in unbewusster Unterwerfung oder intendierter Opposition bestehen. Darüber hinaus ist der Status des Widerstandes nicht geklärt. Handelt es sich dabei um aufgeklärtes Denken im Sinne eines kritischen Rationalismus? Führt man dann aber nicht wieder ein Primat der Kognition und des rationalen und reflexiven Denkens ein, dass diese Theorien gerade überwinden wollen? Meines Erachtens deuten diese begrenzten Wahlmöglichkeiten auf die unterschätzte Rolle der anwesenden Körper hin: Auf die Unterschätzung ihrer Fähigkeiten und auf die Unterschätzung ihrer Vielfalt und Verschiedenheit. Denn ganz offensichtlich rufen externe Einflüsse wie Pheromone und Bilder nicht bei allen Anwesenden dieselben Reaktionen hervor. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass nicht jeder Körper dieselbe *rezeptive Affektfähigkeit* hat, also nicht auf die gleiche Weise affektiv ansprechbar ist, dass er metaphorisch gesprochen nicht denselben Resonanzboden hat. Man denke in diesem Zusammenhang zum Beispiel an die schöne Selbstbeschreibung Max Webers, er sei *religiös unmusikalisches* – dies bezeichnet keinen Gegenaffekt (Areligiösität) und es beschreibt auch keine Absonderung und Isolation gegenüber Religionen. Vielmehr beschreibt es die Tatsache, dass Max Webers Körper auf der religiösen Frequenz *blind* ist, dort also eine fehlende Affektfähigkeit aufweist.

Ganz grundsätzlich müsste man also sagen, dass es zur Hervorrufung eines Affekts der *Synchronisierung von affizierendem und affiziertem Körper* bedarf. Die entscheidende Frage innerhalb eines Affektzusammenhangs besteht nicht darin, ob der Affekt einem Körper als Trieb angehört oder eine strukturelle Atmosphäre bildet, sondern vielmehr *welche spezifische Affektfrequenz bzw. affektive Beziehung vorliegt*, d.h., auf welche Art die verschiedenen Anwesenden miteinander in Verbindung stehen.

Dabei geht es um die Erfassung eines breiten Spektrums an Beziehungsfrequenzen, z.B. haptische, olfaktorische, elektrische etc. (Seyfert 2011b). Durch die Aneignung von Le Bons Konzept der Ansteckung in Massen (Borch 2012) oder Tardes Konzept der Nachahmung (Tarde 2017) versuchen die Affektstudien die Vielzahl der Transmissionen und Interaktionen aufzuzeigen. Zusätzlich zu den Kommunikationskanälen und -frequenzen berücksichtigen sie auch qualitative Variationen *innerhalb* dieser Interaktionsformen: ihre *Intensitätsstufen* (Massumi 2002, Thrift 2004, Featherstone 2010, Lash 2010).

So macht es offensichtlich einen Unterschied, ob die soziale Beziehung sprachlich, symbolisch, taktil, olfaktorisch oder elektrisch ist. Affizierende und affizierte Körper können in einer Begegnung bzw. in einer Interaktion nur dann einen Affekt auslösen, wenn sie sich auf identischen

Beziehungskanälen und -frequenzen affizieren. Wenn einem Körper die entsprechende Affektfähigkeit fehlt, dann ist er gegenüber der Affizierung eines anderen Körpers indifferent, nicht ansprechbar – er ist dann zum Beispiel unmusikalisch. Diese Indifferenz ist von Gegenaffekten (von denen Böhme und Brennan sprechen) zu unterscheiden, von Affekten also, die ganz explizit eine Abwehrreaktion und keine Indifferenz darstellen.

Abstrakte Affektbeziehungen

Ich habe in diesem Zusammenhang einen alternativen Affektbegriff vorgeschlagen mit dem eine allgemeine Soziologie der Affekte verbunden ist (Seyfert 2011a, 2011b). Dabei geht es darum, Affekte als ein Differenz- und Zwischenphänomen zu verstehen, das aus der Begegnung von Körpern und Dingen aller Art emergiert. Die Erweiterung ist dabei dreifacher Art: Erstens handelt es sich bei Affizierungen nicht allein um Aktionen bzw. Interaktionen, sondern ganz allgemein um Beziehungen (die auch reines Verhalten, Rezeptivität, Affiziert-Werden, Suspensionen und Interpassionen) einschließen. Zudem bezieht sich der Affektbegriff zweitens nicht allein auf menschliche Körper und Interaktionen, sondern auf Beziehungen aller Art, die tierische, pflanzliche und artifizielle Körper einschließen können. Zum Dritten ergibt sich daraus eine enorme Erweiterung an *Arten* sozialer Beziehungen, die neben den klassischen sozialen Beziehungen, sprachlicher und symbolischer Natur, eine unendliche Anzahl anderer zulässt, wie taktile, olfaktorische, elektrische, haptische etc. Referenzkörper, zwischen denen sich Affekte ereignen bzw. die von Affekten hervorgebracht werden, sind dann nicht menschliche Körper, Dinge, Artefakte usw., sondern das, was ich *Affektive* nenne.

Die Analyse von Affekten, affektiven Beziehungen und Affektiven ist ein methodischer Ansatz, der soziale Beziehungen als *generalisierte Begegnungen von Körpern* und deren wechselseitige Effekte, die sie ineinander auslösen, konzeptualisiert. Wie viele andere affekttheoretischen Ansätze ist auch dieses Konzept von Benedict Spinoza und dessen Frage inspiriert: Wer affiziert wen, und auf welche Weise ändert die wechselseitige Affizierung die Körper und Dinge? Was sind die Typen der Anziehung, Ablehnung und Indifferenz? Welche Beziehungen sind dabei relevant?

In Anlehnung an Spinoza, dessen Affektanalyse in seiner *Ethik* als Basisreferenz für die meisten aktuellen Affekttheorien gilt (Deleuze/Guattari 2002, Massumi 2002, 2002, Stewart 2007, Gregg/Seigworth 2010, Seyfert 2011b), verstehe ich Affekt (Lateinisch: *affectus*) als einen Wechsel oder Übergang in einem Körper, der durch einen anderen

Körper hervorgerufen wurde. Diese Änderung bezieht sich auf Körper und Geist und ist immer sowohl körperlich als auch imaginär oder symbolisch. Auch wenn eine solche Definition auf den ersten Blick unziemlich abstrakt wirken könnte, so liegt gerade in dieser Abstraktionshöhe der Vorteil der Theorie, denn sie gilt nicht nur für Menschen, sondern auch für alle andern »Individuen, die, wenn auch in verschiedenen Graden, dennoch beseelt sind. [...] Darum muß alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee eines jeden Dinges gesagt werden« (Spinoza 1990: 143).³¹

Ich gehe auf Spinoza zurück, anstatt auf aktuellere Ansätze wie z.B. die der hormonellen Affizierungen von Brennan (2004), gerade weil sich der Affekt in Spinozas Philosophie immer schon auf zwei oder mehr Dinge bezieht. Das heißt, Körper können andere Körper nicht affizieren, *ohne selbst affiziert zu werden* – alles was affiziert, wird auch selbst affiziert. In Spinozas Philosophie ist der Affekt nicht dem Individuum innerlich, sondern der Affekt durchläuft umgekehrt das Individuum.

Das Konzept des Affekts ist somit sowohl auf die einfachsten Körper und Ideen als auch auf die komplexesten anwendbar, das gilt für menschliche, nicht-menschliche, trans-menschliche wie auch mehr-als-menschliche (Whatmore 2006): Eine Schneeflocke kann affizieren und affiziert werden, genauso wie der staatliche Leviathan. Spinoza hat explizit auf einer unendlich großen Bandbreite und Komplexität von Körpern und Ideen bestanden, von den einfachsten bis zu den komplexesten (Deleuze 1993b). Insofern erlaubt uns die Anwendung eines (neo-spinozistischen) Affektbegriffs die Analyseebene flexibel auf der Vertikalen zu skalieren. Zugleich werden wir weiter unten sehen, dass diese Skalierbarkeit kein quantitatives Kontinuum unterstellt, sondern qualitative Brüche indiziert, also *intensiv* ist, d.h., der Affekt indiziert selbst eine qualitative Differenz (ist mit anderen Worten eine Intensitätsstufe), führt eine eigene Skala ein.

Ein Affekt ist immer relational, insofern er immer zwei oder mehr erfordert: Dinge, Körper affizieren einander, *um im Gegenzug selbst affiziert zu werden*. Affizieren heißt immer auch affiziert-werden (Kwek 2015). In Spinozas Philosophie durchläuft der Affekt immer das Individuum (Balibar 1997, Montag 2005) und häufig, wie wir am Beispiel von heterologischen Gesellschaften in Kapitel 12 sehen werden, auch Gattungen und Arten. Der Affekt entzieht sich den Grenzen, die um und für das Individuum herum konstruiert worden sind, Grenzen, deren Aufrechterhaltung und Dekonstruktion (durch die Kritik) vielen anderen Theorien große Mengen an kritischer Energie kosten.

31 Im Original heißt es »... *quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*. [...] atque adeo, quicquid de idea humani Corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est.« (ebd. 142 [E2p13s]).

Es ist an dieser Stelle sicher angebracht, darauf hinzuweisen, dass Leidenschaften, Emotionen, Gefühle und Emotionen nicht mit Affekten identisch sind (Bohrer 1984). Trotz des Bezugs auf Studien zu Emotionen und Leidenschaften des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts sind Affekte nicht einfach nur subjektiv gefärbte *Emotionen* und *Gefühle*, d.h. reine Verinnerlichungen psychischer Prozesse (James 1997, Brennan 2004).³² In diesem Punkt unterscheiden sich die Affektstudien auch von den spezifischeren Ansätzen der Sozialpsychologie und der Soziologie der Emotionen.

Auf der abstraktesten Ebene bezeichnen Affekte Beziehungen zwischen (menschlichen und nicht-menschlichen) Körpern und die Art und Weise, wie diese zusammengehalten werden. Die Affekttheorie geht davon aus, dass Körper, Dinge, Individuen etc. aus den affektiven Beziehungen, in denen sie stehen, überhaupt erst hervorgehen. Sie sind Effekte (Seyfert 2011a: 100, Slaby 2016: 4). Das heißt zugleich, dass die Kohärenz von Körpern, Dingen, Individuen etc. durch das sie umgebende affektive Gefüge, das Affektiv mitkonstituiert wird (von Scheve 2017: 17). Der Affekt geht aber umgekehrt auch aus den sozialen Beziehungen hervor, er emergiert aus den sozialen Beziehungen aller möglichen Körper. Im Sinne einer doppelten Bewegung, die das Affizierende genauso verändert wie das Affizierte, gilt insofern, dass sowohl Körper, Dinge, Individuen als auch das Affektiv von den Affizierungsprozessen beeinflusst werden bzw. streng genommen aus ihnen hervorgehen. Die Affekttheorie ist eine *Theorie des konstitutiven Zwischen*.

Im Vergleich zu Affekten als abstrakte Beziehungen sind Emotionen und Gefühle Unterformen. Sie setzen ein einigermaßen stabiles Selbst und einen Körper mit normativer Klassifikation voraus, in denen Affekte eine spezifische Bedeutung erlangen. Emotionen sind Teil einer spezifischen Subjektivierungsform, sie sind in der Tat das bestimmende Charakteristikum von Subjektivität. Wenn Friedrich Nietzsche sagt: »Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit« (Nietzsche 1999: 365), kontrastiert er damit zwei Lebensformen mit gegensätzlichen affektiven und kognitiven Modi. Auf der einen Seite steht die humanistische Theorie der Aufklärung, die Kant'sche Vorstellung eines menschlichen Individuums mit autonomer Subjektivität, das vom Gerichtshof der Vernunft geleitet wird: ein rational handelndes, intentionales und sich seiner selbst bewusstes Subjekt. Die Autonomie dieses Subjekts bestimmt auch seine Affektivität, die genauso von einer Unabhängigkeit von der Außenwelt gekennzeichnet ist wie die freiheitliche Individualität. Das heißt jedoch nicht, dass diese Affektivität von der Umwelt abgekoppelt wäre, sie zirkuliert vielmehr im Körper, ohne Austausch nach Außen, aber eben doch mit

32 Zu diesem Thema, siehe auch die Debatte zwischen Leys (2011) und Connolly (2011).

Orientierung an den gesellschaftlich vorgegebenen Mustern: Es ist eine sittliche Affektivität. Eine solche Affektivität wird mit den Begriffen der Gefühle und Emotionen beschrieben, die man allgemeiner als sozial-strukturierte Affekte zu bezeichnen hat, d.h., sie sind nach einem inner-normativen System geordnet, das den Affekten spezifische Werte zuordnet. In diesem Sinne sind Emotionen normativ und sie erhalten ihre normative Orientierung vom Klassifikationssystem des Subjekts. So sind zum Beispiel Schmerzen für die *moderne* Subjektivierungsform etwas Negatives, wohingegen Glücksgefühle als etwas Positives gelten.

Auf der anderen Seite bezeichnet die Vorstellung des Dynamits bei Nietzsche eine transindividuelle Lebensform, die im affektiven Modus der Verausgabung und Transgression operiert. Solcherart Transgressionen haben entsubjektivierte Individuen zur Folge. Das kann zum einen heißen, dass das inner-normative Wertesystem durcheinanderkommt, z.B. dann, wenn Schmerzen als angenehm und Glücksgefühle als unangenehm empfunden werden. Es kann sich aber im Sinne der Transgression auch um die Aufspaltung der Autonomie des Subjekts, um dessen Dezentrierung handeln. So etwa als Emotionen im ursprünglichen Wort-sinn. Während die Soziologie der Emotionen in der Regel sozial-normierte Affekte behandelt, stehen Emotionen wortwörtlich im Kontrast zu Gefühlen des Subjekts. Man muss sie tatsächlich in ihrem originalen Lateinischen Sinn des *e(x)movere*, als Herausbewegung (aus dem inner-subjektiven Zentrum) verstehen.

Angesichts dieser verschiedenen Formen affektiver Beziehungen, die sich auf Subjekte genauso beziehen können wie auf desubjektivierte Individuen, auf Emotionen, genauso wie auf Transgressionen, braucht die Soziologie einen abstrakten Analyserahmen. Der Analyserahmen muss abstrakt genug sein, um alle möglichen sozialen Beziehungen zu umfassen, er darf sich also nicht allein auf den Gefühlshaushalt von Subjekten bzw. deren Triebstrukturen oder die interaktiven emotionalen Verkettungen menschlicher Subjekte beziehen. Er muss abstrakt sein, aber dennoch konkretisierbar genug, um empirische Analysen zu ermöglichen. Deshalb sind nebulöse Kategorien wie die der affektiven Atmosphäre zu vermeiden.

Ich habe in diesem Zusammenhang den Vorschlag gemacht, die Gesamtheit eines affektiven Gefüges, das die affektiven Beziehungen (Transmissionen, Frequenzen und Interaktionen) genauso einschließt wie alle beteiligten Körper, als ein *Affektiv* zu bezeichnen (Seyfert 2011a, 2011b).³³

33 Alternativ dazu das »affektive Arrangement« (Slaby/Mühlhoff/Wüschner 2017).

Was ist ein Affektif?

Ein Affektif umfasst nicht nur die sozialen Beziehungen zwischen Menschen, sondern auch sogenannte *post-soziale* Beziehungen, also Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Beteiligten. Es umfasst soziale Beziehungen, die nicht notwendig aktiv bzw. aktivistisch sind, sondern auch Bezüge zwischen Akteuren und Passeuren erlauben. Der Neologismus *Affektif* soll dabei verschiedene Probleme umschiffen: Er soll die statischen Implikationen des Begriffs *Block* von Deleuze und Guattari vermeiden genauso wie die konzeptionellen Schwierigkeiten, die sich mit den deterministischen Tendenzen des *Atmosphären-Begriffs* verbinden. Er soll möglichst handlungsneutral sein: Ein Affektif ist nicht das Ergebnis einer Handlung und auch nicht das autopoietische Arrangement eines sozialen Systems. Obwohl ein Affektif auch *strategisch* hervorgebracht werden kann, entsteht es in der Regel doch ohne explizite Intention. In der Mehrzahl wird es nicht von Individuen arrangiert und hervorgebracht, sondern entsteht kontingent als Teil der sozialen Immanenz. Darüber hinaus erlaubt der Affektif-Begriff die Berücksichtigung auch nichtmenschlicher Akteure und Passeure. Die Begriffsbildung selbst ist, wie man unschwer erkennen wird, durch Foucaults *Dispositif*-Begriff inspiriert; eine Anlehnung, die formeller, jedoch nicht inhaltlicher Art ist. Ein Affekt emergiert nicht *figurativ*, personal oder lokal »ausstrahlend von einem gegebenen Punkt« – zum Beispiel ausgehend von einem Bild, einer Idee oder von einem charismatischen Führer. Vielmehr formiert sich ein Affekt distributiv bzw. kollektiv ausgehend von einem »entschiedenen heterogenen Ensemble« (Foucault 1978: 120). In unserem Zusammenhang heißt das, den Blick weg vom individuellen Körper und hin zur Gesamtheit aller relevanten Elemente zu wenden. Dazu gehören auch nicht-menschliche und sogar nicht-organische Körper. Darüber hinaus bezieht sich das Konzept des Affektifs auch auf die Art der Beziehungen »die zwischen diesen heterogenen Elementen sich herstellen kann« (ebd.). Dabei ist entscheidend, diese Verbindung nicht auf sprachliche bzw. symbolische Kommunikation zu reduzieren, sondern, wie Foucault sagt, »Gesagtes ebensowohl wie Ungesagtes« zu berücksichtigen (ebd.). Solche heterogenen Verbindungen habe ich *affektive Beziehungen* genannt. Außerdem stehen Affektive für historische Formationen, insofern soziale Beziehungen nicht immer und zu allen Zeiten dieselben sind. Offensichtlich sind sie historisch und kulturell variabel und relativ, was so weit geht, dass unzeitgemäße bzw. außerkulturelle Formen als abnormal oder pathologisch gelten können (zum Beispiel in Fällen in denen jemand Stimmen hört). Wie schon erwähnt, hängen affektive Beziehungen von der Affizierbarkeit bzw. Rezeptivität der beteiligten Elemente und Körper ab: Manche Körper sind besser affizierbar als andere, so dass sie zum Beispiel bestimmte Stimmen nicht hören können oder Stimmen nur für

Geräusche halten. Die historischen und kulturellen Variationen der Affizierbarkeit der Körper und deren affektive Beziehungen sind dabei korrelativ, da jede Beziehung spezifisch rezeptive und interaktive Fähigkeiten eines Körpers erfordert und umgekehrt.

Dabei kann man innerhalb eines jeden Affektifs eine bestimmte Vorliebe für ausgewählte affektive Beziehungen beobachten. Diese affektiven Beziehungen können dann sogar den Charakter eines Regimes annehmen, dies insofern, als sie zur Bildung eines Affektifs konstitutiv sind und die Elemente in ihrer Bewegung anleiten. Regime sind also Beziehungsformen innerhalb eines Affektifs, die im Fall menschlicher Akteure und Passeure festlegen, auf welche Weise sie in das Affektif eingebunden sind (sprachlich, symbolisch, visuell, akustisch, imaginär etc.) und wie sie von dort aus ihre Umwelt wahrnehmen bzw. von ihr affiziert werden. So herrscht in anthropistischen Gesellschaften (auf die ich u.a. in Kapitel 12 näher eingehen werde) *de jure* die Dominanz symbolischer und sprachlicher Beziehungen, wohingegen in heterologischen Gesellschaften auch körperlich-imitative Beziehungen vorherrschen können. Jenseits der juristisch legitimen Sozialbeziehungen gibt es aber immer auch vernakulare Beziehungen, die *de facto* konstitutiv sind. In meiner Analyse algorithmischer Börsenhändler in Kapitel 13 wird sich zum Beispiel zeigen, dass die sprachlichen, semantischen und kognitiven Beziehungen von anderen affektiven Beziehungen der menschlichen Händler zu ihrem Affektif (dem sozio-technischen Algorismusensemble) abhängen, etwa von visuellen, akustischen und pharmakologischen Beziehungen. Dafür muss die Affektfähigkeit der Akteure und Passeure, ihre affektive Rezeptivität, trainiert werden.

Die kulturell und historisch verschiedenen Formen der Rezeptivität verweisen auf Training und Erziehung. Es gibt gleichsam je spezifische Techniken, um die Affektfähigkeit, die Rezeptivität der Körper zu trainieren. Jean Marie Guyau spricht im Zusammenhang seiner ästhetischen Theorie von einer Gymnastik der Affektivität (1911). Eine solche Gymnastik verweist auf die Steigerung der Fähigkeit eines Körpers, andere Körper zu affizieren, d.h. dessen Fähigkeit, Elemente in der Umwelt wahrzunehmen und auf sie einzuwirken. Entscheidend ist dabei, dass diese Affektfähigkeit nicht allein quantitativer Art ist – sich also auf zunehmende Sensibilisierung bzw. Ermächtigung bezieht –, sondern auch qualitativer Art sein kann, insofern der Körper affektive Beziehungen verstehen lernt, die er vorher nicht registriert hat. Bei Deleuze und Guattari findet man in diesem Zusammenhang die bereits eingangs besprochene differenztheoretische Idee der Nachbarschaft, die die Affizierfähigkeit eines Körpers verändern kann. So hat Vinciane Despret gezeigt, wie die *Nachbarschaft* zu Pferden dem Menschen neue, gleichsam tierische Beziehungsformen antrainieren kann. Ihr Beispiel bezieht sich auf ein wissenschaftliches Experiment zur Überprüfung der kognitiven Fähigkeiten eines Pferdes: *Der kluge Hans*, von dem man behauptet, dass

es rechnen könne. Im Laufe der Untersuchung zeigte es sich, dass das Tier in der Tat nicht rechnen kann. Vielmehr liest es die Lösung an den minimalen Körperbewegungen des Versuchsleiters ab. Der Versuchsleiter steht mit dem Pferd auf eine Weise in Beziehung, die ihm selbst unbewusst, dem Pferd jedoch bewusst ist. Insofern hat die Erforschung der Fähigkeiten des Tieres nicht dem Tier das Rechnen gelernt, vielmehr hat der Mensch gelernt, wie ein Pferd die Umwelt wahrnimmt. Das Pferd hat dem Menschen eine neue Beziehungsform angelernt – Beziehungen über minimale Körperbewegungen (Despret 2004).

Jenseits dieser anthropo-zoologischen Perspektive hat Bruno Latour gezeigt, dass die Gymnastik der Rezeptivität keineswegs ein ausschließlich ästhetisches oder visuelles Problem darstellt, sondern auch anthropo-artifizial und olfaktorisch sein kann. Am Beispiel der Parfümindustrie zeigt er, dass die Ausbildung des Nachwuchses dort unter anderem im Training des Geruchs und der Gymnastik der Nase besteht, darin also, dass eine Nase auf eine spezifische Vielheit olfaktorischer Frequenzen ansprechbar wird und diese zu unterscheiden lernt. Latour zeigt in seiner Studie zugleich, dass chemische Sensoren und menschliche Nasen – scheinbar ganz unterschiedliche Körper – doch auf ganz ähnliche Weise trainiert bzw. kalibriert werden. Der chemische Sensor und die trainierte Nase haben affektanalytisch gesprochen mehr Gemeinsamkeiten als eine trainierte mit einer untrainierten menschlichen Nase (Latour 2004). Demgegenüber bringen wir, intuitiv einer bestimmten Theorie der Ähnlichkeit folgend, sowohl die trainierte als auch die untrainierte menschliche Nase in einen exklusiven (anthropologischen) Zusammenhang und schließen die artifizielle Gerätschaft davon normativ aus. Eine Affektanalyse zeigt jedoch etwas ganz Anderes – und das deshalb, weil sie Körper nicht anhand ihrer Ähnlichkeit vergleicht, sondern hinsichtlich ihrer Fähigkeit zu affizieren und affiziert zu werden. Das erlaubt eine ganz neue Klassifikation der Welt, da man Körper dann nicht anhand imaginärer Kategorien wie formale Ähnlichkeit oder biologische Spezies sortiert, sondern ähnlich wie in Jakob von Uexkülls Umwelttheorie über ihre Affektivität, d.h. über die Frage, welche *Elemente* spezifische Körper in ihrer Umwelt perzipieren und welche konkreten *Effekte* sie dort hervorrufen können (von Uexküll/Kriszat 1956).

Die grundlegende Denkfigur besteht im vorliegenden Fall also darin, Affekte, Gefühle und Emotionen konsequent relational, d.h. differenztheoretisch als emergente Beziehungen zu beschreiben – als Phänomene also, die aus der Begegnung von Körpern aller Art hervorgehen. Kontext und Milieu, die die Gesamtheit aller beteiligten Körper bilden und aus denen ein Affekt hervorgeht, bilden das *Affektiv*. Deren Körper (Dinge, Individuen etc.) und Beziehungsformen beziehen sich keineswegs allein auf menschliche Gefühle und Emotionen, sondern sind distributiver Natur.

Der Vorteil der Affektanalyse besteht darin, eine konzeptionelle Lücke zu schließen. Obwohl die Bedeutung nicht-menschlicher Akteure in Theorien wie der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) prominent Berücksichtigung findet und man in den Theorien technischer Systeme bereits von emotionsähnlichem Verhalten spricht, fehlt nach wie vor ein Modell, das die Beziehungen, Interaktionen und Interpassionen aller Akteure und Körper untereinander adäquat beschreiben könnte. So operiert die ANT mit einem ethnomethodologischen Verfahren, das Beziehungen beschreibt und versucht, die Assoziationen und Netzwerkverbindungen anhand der hinterlassenen Spuren retrospektiv zu verfolgen. Allerdings bleiben die theoretischen Bestimmungen der Netzwerkverbindungen und Beziehungsformen völlig unterbestimmt und es ist nicht immer klar, auf welche Weise die einzelnen Aktanten eines Netzwerks miteinander in Beziehung stehen. Gerade hier kann eine Affektanalyse weiterführende Erkenntnisse liefern, auch weil sie die varianten Beziehungsformen innerhalb von Assoziationen und Netzwerken zu analysieren verhilft, ohne sich dabei allein auf symbolische und sprachliche Kommunikation auf der einen Seite und menschliche Emotionalität auf der anderen zu beschränken. Sie erlaubt nämlich die Analyse der Beziehungen zu artifiziellen Objekten als affektive Körperbeziehungen, weil sie sie als Beziehung ernst nimmt und nicht als Fetischismus oder Übergangsbeziehung abtut.

Um die wechselseitigen Affekteffekte zu erkennen – die Veränderungen, die wir durchlaufen, wenn wir in soziale Beziehungen eintreten, so wie die Tierforscher bei ihrer Beschäftigung mit dem klugen Hans –, muss man sich in der Affektanalyse auf intensive Affekte fokussieren. Die Affektanalyse muss also zugleich eine Intensitätsanalyse sein, wie ich sie im 3. Kapitel beschrieben habe. Gegenüber einem solchen analytischen Vorgehen tendiert die Mehrheit der soziologischen Forschungen zum Ausschluss der Affekte oder zu deren Reduktion: Die Affekte werden nur auf eine spezifische Weise behandelt, nämlich als *extensive Affekte*.

Extensive Affekte

Der Ausschluss oder die Reduktion des Affektbegriffs auf extensive Phänomene hat mit der Tendenz innerhalb der Soziologie zu tun, Affekte nicht angemessen differenziert zu beobachten bzw. sie falsch auszufordern. Der typischste Fall ist die bereits angesprochene, auf Max Weber zurückgehende Unterscheidung in affektuelles und affekt-neutrales Verhalten. Obwohl Weber nicht müde wird zu betonen, dass es sich hier um eine idealtypische Unterscheidung handelt, der also kein konkreter empirischer Fall eins zu eins entspricht, unterstellt er doch, dass es irgendwie affektneutrales Handeln geben soll, mit der Konsequenz, die

Vielfalt und Differenziertheit der affektiven Beziehungen gerade nicht in den Blick zu bekommen. Wie auch in der systemtheoretischen Theoriearchitektur führt die Einführung operativer Binaritäten zur unterkomplexen Behandlung beider Seiten. Affekte und Kognitionen schließen sich jedoch nicht wechselseitig aus, wie die Mehrheit der Sozialtheorien im Anschluss an Max Weber, Talcott Parsons und Norbert Elias unterstellt. Statt von einem Management, der Disziplinierung und Neutralisierung von Affekten, ist die gesamte Kulturgeschichte durch eine kontinuierliche *Transformation affektiver Beziehungen* geprägt. Die verschiedenen Formen der Kognitionen weisen dabei je eigene Affektformen auf. Das schließt selbst noch die kühnlste und abstrakteste Kalkulation und instrumentelle Rationalität ein, deren Affektivität sie für manchen attraktiv und für andere wiederum abstoßend erscheinen lässt (siehe dazu Ciompi 1997). Dagegen ist die Soziologie fast vollständig dem Denken der Kontrolle und dem Management von Affekten und Emotionen erlegen.

Dieses Denken findet sich exemplarisch in Goffmans berühmter Theorie des Spiels. Auf den ersten Blick scheint Goffmans dramaturgischer Ansatz die affektiven Elemente des Alltagslebens sehr wohl zu berücksichtigen. Rollenspiel erfordert viel mehr als nur rationale Ableitung von Wahlentscheidungen oder eine kohärent logische Darstellung: Um erfolgreich zu sein, müssen die Schauspieler authentisch und überzeugend wirken, sie müssen »emotionale Anteilnahme an der Tätigkeit« zeigen (Goffman 2010: 196). Allerdings beschränkt sich die emotionale Anteilnahme, die Goffman hier ins Spiel bringt, allein auf das *Management* der Emotionen: Es geht um die Inszenierung des Selbst in einer Atmosphäre der Authentizität, um einen Inszenierungsprozess, der das Aufweisen emotionaler Regungen erfordert, aber zugleich »dramaturgische Disziplin« voraussetzt. Ein Akteur muss seine Emotionen vollständig unter Kontrolle haben, »muß sich zugleich davor hüten, von dem eigenen Schauspiel *wirklich mitgerissen zu werden*, damit er seiner eigentlichen Aufgabe gerecht wird, nämlich eine erfolgreiche Vorstellung zu geben« (ebd. 196 [meine Hervorhebung]). Obwohl das von Goffman so dargestellte soziale Leben seiner emotionalen Elemente nicht vollständig beraubt ist, unterstellt seine Soziologie dennoch, dass das soziale Leben hauptsächlich aus Aktivitäten besteht, die in einer kompletten Auslöschung von Intensitätsmomenten besteht – von Momenten, in denen wir *wirklich mitgerissen* werden. Goffman bezieht sich ganz allein auf das *intersubjektive* Management von Alltagsaffekten, ein Vorgehen, das sich auf ähnliche Weise bereits in Norbert Elias Idee der Zivilisation als einem Prozess der zunehmenden Affektkontrolle findet. Dieses Verfahren hat sich bis in die aktuelle Soziologie der Emotionen hinein fortgesetzt, wo es u.a. von Arlie Russel Hochschild mit dem Konzept der Emotionsarbeit weiterentwickelt wurde (1979). Wir werden im Kapitel zu

den automatischen Beziehungen sehen, dass auch die aktuellen Ansätze zur Affektarbeit (affective labour) diesem Kontroll-Paradigma folgen.

Diese Arten affektiver Phänomene lassen sich als *extensive Affekte* deuten. In *Differenz und Wiederholung* bestimmt Deleuze extensive Affekte als inter-subjektive Situationen, in denen »man jedermann dazu auffordert, nach seinem Geschmack zu urteilen, vorausgesetzt dieser Geschmack stimmt mit dem aller überein. Seien Sie Sie selbst, und zwar so verstanden, daß dieses Ich das der anderen sein soll« (Deleuze 1992: 204). Analysen wie die von Goffman fokussieren ganz allein auf solche extensiven Affekte, deren entscheidender Charakter im Affektmanagement (sich nicht mitreißen lassen) und in der inter-subjektiven Anpassung affektiver Erwartungen besteht. Wie Deleuze richtig bemerkte, ist diese Vorstellung über das affektive Leben weit verbreitet, findet sie sich doch sogar in »Tests, in den Aufrufen der Regierung, in den Preisausschreiben der Zeitungen«. Sie ist der »Ursprung eines grotesken Bilds der Kultur« (ebd.) Schon aus diesem Grund sollte sie niemals Ausgangspunkt einer soziologischen Affektanalyse sein.

Kritische Affekte

Dagegen finden sich Forschungen zu intensiven Affekten nur abseitig, z.B. in den (in Kapitel 6) angesprochenen spieltheoretischen Untersuchungen des Kulturhistorikers Johan Huizinga. Während die – dezentrierenden und desubjektivierenden – intensiven Affekte dort geradezu im Zentrum des Sozialen stehen, tauchen sie in den Ansätzen der Emotionskontrolle nur als problematische Formen auf, nämlich als Entfremdungen. Auch das zeigt sich in Arlie Hochschilds soziologischen Untersuchungen auf exemplarische Weise. In ihrer Untersuchung der Ausbildung und Arbeit von Flugbegleiterinnen unterscheidet Hochschild grundlegend zwei Konzepte: Emotionsmanagement und Emotionsarbeit. Während das Management der Emotionen an Goffmans Ausdrucksmanagement angelehnt ist, unterscheidet Hochschild von diesem die Emotionsarbeit, das sogenannte Tiefenhandeln (*deep acting*) (Hochschild 1983: 33). Im Emotionsmanagement ist die äußerliche Darstellung der Affekte entscheidend: »Die wirkliche Gefühlsreaktion muß verborgen und die angemessene Gefühlsreaktion gezeigt werden« (Goffman 2010: 197). Was im Verborgenen geschieht, ist für das Emotionsmanagement irrelevant. Das ändert sich nach Hochschild mit dem Auftauchen der Emotionsarbeit in der neuen Serviceindustrie (*Industrie mit einem Lächeln*). Mit dem Konzept des Tiefenhandelns entwickelt Hochschild ein Konzept, das als Übereinstimmung von *wirklicher* und *angemessener* Gefühlsreaktion beschrieben werden kann. Die Emotionsarbeit von Flugbegleiterinnen erfordert es, »sich selbst etwas vorzumachen,

genauso wie anderen etwas vorzumachen« (Hochschild 1983: 33 [meine Übersetzung]). Es darf hier keinen Bruch zwischen äußerer freundlicher Fassade und innerer – heimlicher – Abneigung und Langeweile geben: Man muss *wirklich* Spaß haben. Nach Hochschild haben wir (als Kunden) nämlich ein hochsensibles Sensorium dafür entwickelt, ob uns jemand sein Lächeln nur vorspielt, ob sich hinter der Maske möglicherweise Indifferenz oder sogar Abneigung verbirgt. Das kleinste Verutschen der Maske, der minimalste Bruch im strahlenden Lächeln, der den Übergang in den frustrierten Blick ankündigt, lässt in uns den Verdacht aufkeimen, etwas vorgemacht zu bekommen. Dadurch besteht die Gefahr des Zusammenbruchs der freundlichen Beziehung, die die Flugbegleiterinnen so aufwendig hervorzubringen versuchen. Und gerade weil diese Beziehung so fragil ist, besteht der sicherste Weg darin, das Lächeln in eine *wirkliche* Gefühlsreaktion zu transformieren. Zur Hervorbringung und zur Aufrechterhaltung einer solchen dichten und permanenten Beziehung genügt Emotionsmanagement allein nicht. Diese *wirklichen* Gefühle müssen nach Hochschild aufwendig gelernt werden. Deren Training beschreibt Hochschild anhand der Ausbildungsseminare der Fluglinien. Dabei handelt es sich um eine Art Social Engineering der Affekte. Hochschild schließt hier an die marxistische Entfremdungstheorie an. Die Dramatik des Social Engineerings der Affekte besteht für sie genau genommen darin, dass im Servicezeitalter zwei Arten von Entfremdung zusammenkommen, die im Zeitalter der Industrialisierung noch getrennt waren: die Entfremdung vom Produkt (das Lächeln) und die Entfremdung vom Selbst (den wirklichen Gefühlen). Es handelt sich um eine doppelte Entfremdung, die es nicht einmal mehr zulässt, die Arbeit (z.B. am Fließband) offen und ehrlich als langweilig zu empfinden oder sogar zu hassen. Heute müssen wir alle wirklichen Spaß an der Arbeit haben!

Wenden wir den Blick von dem gesellschaftskritischen Fazit auf den sozialtheoretischen Gewinn, dann lässt sich einerseits sagen, dass Hochschild mit dem Konzept des *deep acting* einen Aspekt *intensiver* Affekte ins Spiel bringt. Es handelt sich dabei um den Aspekt intensiver Affekte, der sich auf die Transformation des Subjekts bezieht. Tiefenhandeln setzt eine fundamentale Veränderung des Subjekts voraus und macht es damit möglich, Affektphänomene zu beobachten, die Goffman so mühselig aus der Theorie ausgeschlossen hat. So beschreibt Goffman Alltagsinteraktionen als eine Art Spiel und überwindet damit den methodologischen Antagonismus: Nicht als Kampffeld versteht er das soziale Leben, sondern als ein Schauspiel und somit als (scheinbar) kreativ. Indem er sich allerdings vollständig auf die Bemühungen der Akteure fokussiert, das Publikum für sich zu gewinnen, Erwartungen zu erfüllen und gängige Rollen zu übernehmen, stellt er nur extensive Affekte in Rechnung. Was hingegen ganz fehlt, sind die *intensiven Affekte*, nicht nur die der ekstatischen

Momente, sondern vor allem auch die des Alltags. Was fehlt, ist der tatsächlich kreative Aspekt, die Erklärung für das Entstehen neuer Rollen und Masken, für das kreative Abweichen vom Skript, die Entstehung des Neuen, das Werden. Von den Rollen behauptet Goffman zwar, dass wir sie jeden Tag benutzen, ohne uns allerdings zu erklären, woher sie kommen und, was noch viel wichtiger ist, wie sie sich im Gebrauch verändern. Goffman entwickelt keine Erklärung für die Transformation und Veränderung sozialer Masken.

Intensive Affektphänomene unterscheiden sich deutlich von den durch Erwartungen geformten Emotionen, dem emotionalen Rollenspiel, das die Soziologien des emotionalen Managements beschreiben. Wenn auch nur auf beschränkte Weise, so steht Hochschilds *deep acting* für solche intensiven Affekte. Es unterscheidet sich dabei auch deutlich vom *deep play*, das Clifford Geertz im Zusammenhang des Balinesischen Hahnenkampfes entwickelt hat. Deep play ist in erster Linie ein Konzept, das sich gegen rationalistische Interpretationen sozialen Handelns richtet. Hier geht es um »Spiele mit so hohem Einsatz, daß eine Beteiligung daran von [einem] utilitaristischen Standpunkt unvernünftig erscheinen müßte« (Geertz 1987: 231). Allerdings handelt es sich dabei nicht um transgressive Spiele, die die Individuen aus ihren gewohnten Bahnen werfen würden. Es ist nicht die Begegnung mit dem sozial Heiligen bei Durkheim, keine Ekstase und keine Überschreitung individueller und sozialer Normen. Vielmehr bezeichnet es für Geertz umgekehrt die Fixierung und Bestätigung sozialer Normen. Bei dieser Art von Spiel handelt es sich für Geertz um nichts anderes, als um »einen metasozialen Kommentar zu der Tatsache, daß die menschlichen Wesen in einer festen Ranghierarchie zueinander stehen – und daß die kollektive Existenz der Menschen überwiegend im Rahmen dieser Rangordnung stattfindet« (Geertz 1987: 252). Die Spiele bei Geertz haben keinen transformativen Charakter.

Hiervon unterscheidet sich das Konzept des Tiefenhandelns von Hochschild ganz explizit. Es ist weder Kommentar noch ein *als-ob* (*pretending*), sondern eine intensive Transformation des Subjekts. Leider entwickelt Hochschild dieses Konzept aber nur in kritischer Absicht, nimmt sie doch die intensiven Affekte allein aus entfremdungstheoretischer Perspektive in den Blick. Eine solche intensive Veränderung des Subjekts kann in der Tat problematisch und kritisch sein – muss sie aber nicht. Zuerst einmal ist sie nur ein allgemeines Phänomen des Sozialen. Wenn ich sage, dass damit nur ein Aspekt intensiver Affekte ins Spiel kommt, dann deswegen, weil die Veränderung nur auf Seiten des Subjekts stattfindet und der Affekt allein den Charakter normierter Emotionsäußerungen hat (Lächeln): Die Veränderung der Affekte des Subjekts erfolgen entlang sozialer Normen. Sie sind insofern partiell intensiv und partiell *extensiv*: sie desubjektivieren das Subjekt, resubjektivieren es aber zugleich auf eine Weise, die ausschließlich den Normen des Social

Engineerings entspricht, wie sie in den Ausbildungszentren der Fluggesellschaften ausgeheckt worden sind.

Hinsichtlich der Behandlung scheinbar intensiver Affektphänomene findet sich ein weiteres Beispiel bei Randall Collins. Er hat in seiner an Durkheim angelegten Emotionssoziologie argumentiert, dass wir Interaktionen gemäß ihrer emotionalen Energie bewerten: Wir suchen solche Interaktionen, die einen Gewinn an emotionaler Energie versprechen und meiden solche, die uns emotionale Energie rauben (Collins 2004: 44). Diese intensitätsanalytische Einordnung ist jedoch ein noch zu ökonomisch-rationalistisches Modell, das man geradezu als eine Art Kampf um emotionales Kapital beschreiben könnte. Und sie ist genau genommen die emotionssoziologische Version der individuellen Nutzenmaximierung, in der das Hauptziel beim Eingehen sozialer Beziehungen darin besteht, das eigene emotionale Intensitätslevel zu erhöhen. Auch hier folgt Collins also eher einer extensiven als einer intensiven Methode. Aus einer intensitätstheoretischen Perspektive steht jedoch zu vermuten, dass die Attraktivität von Interaktionen, wie sie Collins beschreibt, nicht im Gewinn von emotionaler Energie besteht, sondern vielmehr in der Stärke und Schwäche von Intensitätswechseln: Soziale Beziehungen werden danach beurteilt, ob sie mehr oder weniger intensiv sind (ob sie attraktiv oder langweilig sind). Dabei sind (zumindest die menschlichen) Akteure durchaus nicht nur *Intensitätsjunkies*, denn genau genommen kann auch die Vermeidung von Intensitätswechseln attraktiv sein. Intensive Beziehungen sind also nicht ausschließlich durch Attraktivität gekennzeichnet. Es muss sich dabei auch nicht um besonders tiefgründige Beziehungen handeln. Sie können durchaus auch abstoßenden Charakter haben. Intensität bezieht sich nur auf die Veränderung, die die Körper in der Beziehung durchlaufen: ihr Werden.

Intensive Affekte

Von extensiven Affekten unterscheiden sich *intensive Affekte* jedoch auf radikale Weise. Sie sind, wie Nietzsches Dynamit, Momente der Überschreitung. Sie sind nicht intersubjektiv, sondern vielmehr transindividuell (Kwek 2015), da sie nicht in erster Linie den Erwartungen entsprechen, wie sie die Theorien des Affektmanagements für das Alltagsleben beschreiben. Intensive Affekte verhalten sich zu extensiven Affekten wie das Eigeninteresse zum Egoismus³⁴: Während erstere den Fokus auf eine bestimmte Angelegenheit legen und mit einem Prozess der Selbstvergessenheit einhergehen, gravitieren die extensiven Affekte des egoistischen Subjekts allein um sich selbst.

34 Zur Unterscheidung von Egoismus und Eigeninteresse siehe Kapitel 5.

Intensive Affekte operieren jenseits der »Grenzen des Verhaltens«, z.B., wenn wir mitgerissen werden und uns nicht mehr halten können, wenn die Masken zu fallen beginnen und wir anfangen zu lachen und zu weinen (Bergson 2011, Plessner 1983). Es handelt sich um Erscheinungen des »verselbständigt entfesselten Lebens, die [...] eindeutig keinen tierischen Charakter haben und doch auch keine ›Konstruktionen‹ des Menschen sind« (Fischer 2013: 274).

Intensive Affekte sind Transgressionsmomente, die stets die fixierte Bedeutung unterlaufen können, in deren Bahnen Schmerz angenehm und Glücksgefühle als unangenehm empfunden werden. Entgegen der häufig vorgebrachten Kritik sind solche Affekte nicht außer-sozial, außer-kulturell oder irgendwie naturalistisch (Leys 2011). Die hier virulente Vorstellung ist keineswegs, dass etwas Reales (Biologisches, Neurophysisches etc.) in das Soziale eindringt. Der intensive Affekt ist durchaus nicht präsozial, der Punkt ist vielmehr der, dass die Ereignisse und Prozesse des sozialen Lebens nicht in dessen Struktur aufgehen. Die soziale Struktur ist ein Teil des sozialen Lebens. Sie wird zugleich und zusammen mit dem Ensemble anti-struktureller Bewegungen (Turner 2005) auf einer spezifischen Ebene der Immanenz wirksam, weshalb diese Struktur eine sekundäre Eigenschaft des Lebens darstellt, die den verschiedenen Werdensprozessen nachläuft. Intensive Affekt sind *soziale Phänomene der Abweichung*, deren Aufkommen die soziologische Forschung nicht weiter überraschen sollte. Intensive Affekte sind transitiv, insofern sie es möglich machen, von einem Typ der Sozialität und Subjektivität zu einem anderen überzugehen. In diesem Sinne können intensive Affekte Emotionen und Gefühle unterlaufen, was zu einer Auflösung bzw. einem Instabil-Werden der sozialen und subjektiven Form führt. Und so sind solche Affekte oft auch Kräfte, die die Integrität des Subjekts bedrohen. Intensive Affekte sind also desubjektivierend. Mit anderen Worten, solche affektiven Kräfte innerhalb eines solchen Affektifs sind stärker als die emotionale Konfiguration, die das individuelle Subjekt beim Eintritt in dieses affektive Regime mitgebracht hat. Sie führen zur Dezentrierung und Destabilisierung der existierenden individuellen Subjektivität, mit anschließender Resubjektivierung, die das Subjekt strukturell in das Affektif einpasst, ohne es wie in einer Atmosphäre vollständig zu determinieren. In diesem Zusammenhang hat Brian Massumi herausgefunden, dass Kinder Filme zugleich beunruhigend und angenehm empfinden können, wohingegen ihre Eltern Beunruhigendes in der Regel für abstoßend halten (Massumi 1995). Offenbar entsprechen die affektiven Empfindungen und die auf sie gestützten Evaluationen des kindlichen Subjekts nicht den normativen Erwartungen ihrer Umwelt. Sie empfinden Beunruhigendes als angenehm. Für Massumi liegt das Angenehme in der *Intensität* des Angstgefühls (Massumi 2002: 24). Während Angst sozial negativ konnotiert ist, kann die Intensität, die mit ihr einhergeht,

attraktiv und faszinierend sein. Ein vollständig integriertes Subjekt (in diesem Fall die Eltern), d.h. ein Subjekt, dessen Affektivität vollständig den sozialen Erwartungen entspricht, würde intensive Angst ausschließlich als etwas Negatives empfinden, und das deshalb, weil die damit einhergehende Intensität eine transgressive Kraft ist und als solche die Integrität des Subjekts bedroht.

So bedrohlich es also klingen mag, die Desintegration der Subjektivität ist keine rein destruktive Angelegenheit und sie hat auch nichts mit Freuds Todestrieb zu tun. Es ist nicht in erster Linie die Freude am desintegrierenden Subjekt, sondern vor allem die Bildung neuer Beziehungen, die den Prozessen der Desintegration vorausgehen. Während intensive Affekte desubjektivierend sind, verweisen sie zugleich immer auch auf die Herstellung neuer sozialer Beziehungen, in die das Individuum eintritt. Manchmal haben die Momente der Intensität – die Auflösung der Subjektivität – und die sich dadurch ankündigende Bildung neuer sozialer Beziehungen eine eigenständige Attraktivität, die über die subjektiven Beziehungen des Körpers zu sich selbst weit hinausgehen können. Es ist gerade dieser Aspekt der Attraktivität neuer Sozialbeziehungen, der in der kritischen Perspektive von Hochschild unerkannt bleibt. Desubjektivierung und Transgressionen sind notwendige Bedingungen, um neue Beziehungen zu anderen Körpern herzustellen, während die Attraktion neue soziale Beziehungen überhaupt erst ermöglicht.

Daher hat Henri Bergson intensive Affektphänomene mit der Entstehung des Neuen in Verbindung gebracht: Sie sind *schöpferische Emotionen* und *produktive Ideen*. Wenn extensive Affekte vorgefertigten Skripten folgen, der (gelungenen) Rollenübernahme und dem Entsprechen von Erwartungen, dann beschreiben intensive Affekte die Momente der Abweichung: Das Sich-Verlieren in der Darstellung, die kleinen Abweichungen in den täglichen Improvisationen, die nötig sind, wenn man sich in vielfältigen Sozialbeziehungen bewegt. Mit einer intensiven Methode versucht man dann die Momente der Abweichung, des Werdens, der Transformation von Rollen, der Entstehung neuer Geschichten zu erfassen. Das hat Bergson als *fabulatorische Funktion* beschrieben. Die Fabulation bezieht sich – im Gegensatz zur kanonisierten Geschichte – auf die Momente, in denen jemand vom Skript abweicht, anfängt Geschichten zu erzählen oder, wie Gilles Deleuze sagt, anfängt Legenden zu bilden. Deleuze bezieht sich explizit auf Bergson, wenn er die Fabulation mit der Hervorbringung sozialer Ordnung in Verbindung bringt und sie in den Mittelpunkt der Analyse des Sozialen rückt: »Man muß also jemand anderen erwischen, wie er ›Legenden bildet‹, ihn ›beim Legendenbilden erwischen‹« (Deleuze 1993c: 182).³⁵ Die Fabulation oder

35 Zur fabulatorischen Funktion bei Bergson und Deleuze und dessen Bedeutung für die Kreation des Sozialen habe ich ausführlich anderswo

Legendenbildung ist der Moment, in dem eine neue soziale Ordnung entsteht oder in dem sie Veränderungen erfährt.

Im Zusammenhang schöpferischer Emotionen hat Wolfgang Eißbach in seiner Religionssoziologie auf die Bedeutung der *theologia fabulosa* hingewiesen. Diese bringt einen spezifischen »revolutionären Enthusiasmus« ins Spiel, der nicht nur der Mobilisierung bestimmter Bewegungen, wie z.B. revolutionärer Bewegungen, dient, sondern darüber hinaus einen Aspekt aufweist, den man mit Bergson auch als fabulatorische Funktion bezeichnen könnte (Delitz/Seyfert 2019). Es handelt sich gerade durch diesen kreativen Aspekt, der nicht nur mobilisiert, sondern eben immer auch Neues schafft, um eine Art des fabulatorischen Enthusiasmus (Eißbach 2014: 497f.).

Die Soziologie widmet sich hingegen tendenziell eher extensiven Affekten, die mit spezifischen Subjektivierungsformen verbunden sind. Als eine Wissenschaft der Moderne widmet sie sich nicht nur den modernen Subjektivierungsformen, sondern schließt die Desubjektivierung genauso aus, wie die moderne Gesellschaft transgressive Prozesse bekämpft. Hinsichtlich des permanenten Tanzes von Desubjektivierung und Resubjektivierung findet sich in den Subjektivierungsprozessen der Moderne nämlich noch eine spezifische Form sozialer (Selbst-)Beziehung, die sich dadurch auszeichnet, besondere Schranken gegen Desubjektivierungsprozesse errichtet zu haben. Es ist die Vorstellung der reinen Subjektivität, das *Affektif des Selbst*, das mit der Vorstellung individueller Autonomie, personaler Freiheit und dem Gerichtshof der Vernunft einhergeht. Mit der Vorstellung eines autonomen und sich-selbstbewussten, intentionalen und rationalen (sprich affektfrei handelnden) Individuums hat die Moderne den Versuch unternommen, die stärksten Beziehungen des Subjekts zu sich selbst als Individuum zu etablieren. Es handelt sich hierbei um einen Prozess reiner Selbst-Affizierung, der zugleich mit der Vorstellung einer individuellen Autonomie einhergeht. Diese Selbstreferenzialität ist der Versuch, die Einflüsse durch transgressive Affizierungsprozesse minimal zu halten und weitestgehend durch *Selbst-Affizierungen* zu ersetzen. Bei Freud kann man lernen, wie die sozialen Beziehungen der Familie geradezu ins Subjekt verlegt werden. Die familiären Beziehungen zu Vater-Mutter-Kind werden zu rein subjektiven Selbst-Beziehungen: Ich, Es und Über-Ich. Die Affekte des Selbst sind also immer auch Subjektivierungsformen der Moderne, deren Charakter auch darin besteht, desubjektivierende Prozesse zu ignorieren, zu verdrängen oder allein als Entfremdungen zu markieren. Ein entscheidender Teil dieser Subjektivierungsform besteht in ihrer Aktivierung. Das Subjekt muss als Subjekt beständig aktiviert werden, wohingegen passive Prozesse (des Loslassens

geschrieben (siehe dazu Seyfert 2011, Kap. 2.2. Die Positivität der Institutionalisierung).

und Gewähren-lassens) die Einheit des Subjekts permanent bedrohen. Darin erklärt sich zugleich die aktivistische Obsession der Soziologie – stets auf aktive Formen sozialer Beziehungen zu fokussieren und die passiven bzw. interpassiven Sozialbeziehungen von Passeuren als tendenziell asoziale oder außer-soziale zu verstehen und diese jenseits der sozialen Ordnung zu positionieren. Das soziale Werden ist stets eine Aktivität, die vom Akteur, von der Struktur, vom System ausgeht. Und so beginnt das soziologische Evangelium mit dem Satz: Im Anfang war die Aktivität!